



ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

*Cumhuriyet
İlahiyat Dergisi*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

28-1
Haziran
June
2024

*Cumhuriyet
İlahiyat Dergisi*

28-1 Haziran | June 2024

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 28 Sayı / Issue: 1 (15 Haziran/June 2024)

Previous Title

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar

İslam Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı

(15 Haziran & 15 Aralık)

BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası

Sivas, Türkiye

BASIM TARİHİ: 15 Haziran 2024

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce & Arapça

SCOPE: Religious Studies

Islamic Studies

PERIOD: Biannually

(15 June & 15 December)

PLACE OF PUBLICATION: Rectorate

Printing House, Sivas, Türkiye

PUBLICATION DATE: June 15, 2024

L. PUBLICATION: Turkish & English & Arabic

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Cumhuriyet Theology Journal is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 350 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 350 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with *The ISNAD Citation Style*.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140, TÜRKİYE

<mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr>

Tel: (90 346) 487 12 15 Fax: (90 346) 487 12 18

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan çalışmalarının hukûkî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC The legal responsibility of the studies published in the journal belongs to the authors.

YAYINCI/PUBLISHER

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, 58140, Sivas, TÜRKİYE

SAHİBİ / OWNER

The Owner of the Journal on behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ömer Aslan

oaslan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE
MANAGER****Dr. Abdullah Pakoğlu**

apakoglu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**Dr. Hamit Demir**

hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

**EDİTÖR YARDIMCILARI / ASSISTANT
EDİTÖR****Arş. Gör. Abdurrahman Poyraz**

apoyraz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. İlknur Bahadır

ilknurbahadir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Merve Yetim

merveyetim@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

ALAN EDİTÖRLERİ / SECTION EDITORS**Dr. Rukiye Gögen**

rukiye-yilmaz58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Education
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Maruf Çakır

marufca@hotmail.com
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of
Theology
Kütahya, TÜRKİYE

Dr. Sema Korucu Güven

semaguven@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sena Kaplan

senakaplan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Esmâ Güneş

ekorucu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Gülistan Kızıleniş

gaktas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Bayram Ünce

bayramunce@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek

ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Naim Yaman

nyaman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Adil Koyuncu

adilkoyuncu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Yakup Esenboğa

yakupesenboga@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Abdullah Taşkıran

abdullahtaskiran@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sema Perk

caglarsema@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Büşra Nur Tutuk

busranurtutuk@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Berra Ergül
berraergul@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Merve Erçoban
merveercoban@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Abdullah Furkan Yaman
furkanyaman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ömer Faruk Ayvaz
omerfarukayvaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

**YABANCI DİL EDITÖRLERİ / FOREIGN
LANGUAGE EDITORS**

Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz
ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Savaş Kocabaş
savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Zuhal Ağilkaya Şahin
zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr
İstanbul Medeniyet University, Faculty of
Education
İstanbul, TÜRKİYE

Dr. Hakime Reyyan Yaşar
hakimereyyan.yasar@ikc.edu.tr
İzmir Katip Çelebi University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE

Dr. Abdullah Taha Orhan
abdullahorhan@nehsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty
of Islamic Sciences,
Nevşehir, TÜRKİYE

Dr. Fatümetül Zehra GÜLDAŞ
f.zehra.guldas@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of
Arts and Sciences,
Erzincan, TÜRKİYE

Dr. Metin Güven
metinguven1416@hotmail.com
Ministry of National Education,
Ankara, TÜRKİYE

Dr. Elif Hilal Karaman
elif.karaman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology,
İzmir, TÜRKİYE

**İSTATİSTİK EDITÖRÜ / STATISTICS
EDITOR**

Doç. Dr. Murat Akyıldız
muratakyildiz@anadolu.edu.tr
Anadolu University, Open Education Faculty,
Eskişehir, TÜRKİYE

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan
slgurkan@29mayis.edu.tr
İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of
Theology
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Necmettin Gökür
ngokur@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ünal Kılıç
ukilic@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Cemal Ağırman
agirman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Yusuf Doğan
ydogan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Fevzi Yiğit
fevziyigit@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Jon Hoover
Jon.Hoover@nottingham.ac.uk
Nottingham University, School of Humanities,
Dept of Theology,
Nottingham, UNITED KINGDOM

Doç. Dr. Adem Çiftçi
ademciftci28@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Öncel
mehmet.uncel@izu.edu.tr
İstanbul Sabahaddin Zaim University, Faculty
of Islamic Sciences
İstanbul, TÜRKİYE

Doç. Dr. Nurullah Yazar
yazar@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology,
Ankara, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ahmet Çelik
ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. İrfan Kaya
ikaya@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Fatih Ramazan Süer
ramazansuer_58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Hamit Demir
hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Abdullah Pakoğlu
apakoglu@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Ayşe Mine Akar
ayseakar@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Mehmet Yıldız
mehmetyildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Çetin
mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Murat Çelik
mcelik@ybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of
Humanities and Social Sciences,
Ankara, TÜRKİYE

Dr. Rukiye Gögen
rukiye-yilmaz58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Education
Sivas, TÜRKİYE

MİZANPAJ EDITÖRÜ / LAYOUT EDITÖR
Elektronik Dergi Ofisi
edo@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University
Sivas, TÜRKİYE

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD
Prof. Dr. Alim Yıldız
ayildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu
muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of
Theology
Rize, TÜRKİYE

Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz
hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. İbrahim Yılmaz
ibrh.yilmaz@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty
of Theology
Yozgat, TÜRKİYE

Dr. Bakıt Murzarayimov
murzaraim@mail.ru
Manas University, Department of Islamic
Studies
Manas, KYRGYZSTAN

Dr. Abdullah Demir
abdullahdemir@aybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Bayezıt University, Faculty of
Theology
Ankara, TÜRKİYE

Dr. Tarık Abdulecelil
info@tarik.me
Ain Shams University, Department of Islamic
Studies
Kahire, EGYPT

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Cumhuriyet Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ESCI: Emerging Sources Citation Index Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	Scopus Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	EBSCO Humanities International Index Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	EBSCO Humanities Source Ultimate Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	MLA International Bibliography Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	ProQuest Central Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ProQuest TÜRKİYE Database Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1
Diğer indeksler için bk. https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid	



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Cilt: 28 / Sayı: 1 (15 Haziran 2024)

Cumhuriyet Theology Journal
Volume: 28 / Issue: 1 (June 15, 2023)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden

From The Editor

Hamit Demir _____

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

Osmanlı Döneminde Şam'da İbn Arabî Ekolü

Ibn 'Arabî Ecol in Damascus During the Ottoman Period

İyat Erbakan – Veysel Akkaya _____ 01-21

Nahiv İlminin Güncel Anlatımında Modern Dilbilim Yaklaşımlarının Etkisi: et-Taṭbīq'u'n-naḥwī Örneği

The Influence of Modern Linguistic Approaches in the Contemporary Presentation of Nahw: The Example of al-Taṭbīq al-naḥwī

Esmâ Sağ Şencal _____ 22-41

Mu'tezilî Âlim Kâdî Abdülcebbar Şâfiî miydi?

Was the Mu'tazilite Scholar Qāḍī Abd Al-Jabbār a Shafi'i?

Bahaddin Karakuş – Ahmet Yaman _____ 42-59

“Dünya Müminin Zindanı, Kâfirin Cennetidir” Rivayetinin Analizi ve Metaforik Bir Yorum Denemesi

An Analysis and Metaphorical Interpretation of the Tradition “The World is the Believer's Dungeon and the Unbeliever's Paradise”

Furkan Çakır _____ 60-80

En'âm Sûresinin Nüzulü: Rivayet ve Metin Eksenli Bir Değerlendirme

The Revelation of Sûrat al-An'âm: A Narration and Text Based Evaluation

Havva Özata _____ 81-102

el-Keşşâfta Hz. Peygamber'e Nispet Edilen Kıraatlerin Tahlili

Analysis of the Qiraats Attributed to the Prophet in al-Kashshâf

Lokman Yılmaz _____ 103-123

Dinsel Şiddet Tartışmaları Bağlamında Dini İnanç ve Değerler: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm Açısından Bir Değerlendirme

Religious Beliefs and Values in the Context of Religious Violence Discussions: An Evaluation in Terms of Judaism, Christianity and Islam

Serkan Sayar _____ 124-143

İçindekiler

Vak'anüvis Naîmâ'ya Ait Bir Ahkâm Defterinin Değerlendirilmesi

Assessment of an Astrology Book Belonging to Vaq'a-nüwîs Na'imâ

Muhammet Okudan _____ 144-159

Nahivde Sahâbî ve Tâbiî Kavlinin Hüccet Değeri

The Evidential of the Tradition of the Companions and Tâbi'î in Nahw

Mehmet Zahid Çokyürür _____ 160-179

Mu'ezilî Usûlcülerin Mecaz Tanımları Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation On Metaphorical Definitions Of Mu'tazila Methodologists

Yasin Akan _____ 180-201

Hayız Döneminde Kadını Kirli Sayan Kadim Anlayışın Sünnetteki Uygulamayla Kaldırılması

Abolishing the Ancient Concept of Considering Women as Impure During Menstruation Through the Sunnah

Sehal Deniz Varlık _____ 202-219

İlahi Vahiy İle İnsanlığın Ortak Ontolojik Gerçekliği Arasındaki İlişki

The Relationship Between The Divine Revelation And Common Ontological Reality Of Humanity

Hayati Aydın _____ 220-241

Muğni'l-Ḳurrâ' fî Şerhi Muhtârî'l-İkrâ' Özelinde 'Atâ'ullâh Mesleği'ne Ait Tercihlerin Mahiyeti

The Essence of Preferences of the Methodology (Maslak) of 'Atâ' Allâh in the Context of Muğni al-Qurrâ' fî Sharḥ Mukhtâr al-Iqrâ'

Muhammed Pilgir _____ 242-263

Nahvî İhtimâlin İstishâda Etkisi

The Effect of Syntactic Probability on al-Istishhâd

Abdulkadir Kışmır _____ 264-283

بعض الملاحظات النقدية لمنهج الإفتاء للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

Some Criticisms on The Fatwa Methodology of The European Council for Fatwa

Mustafa Bülent Dadaş _____ 284-302

İbn Kesîr'in <i>el-Bidāye ve'n-nihāye</i>'sinin Siyer Kısmında Bazı Sahîhayn Hadislerini Muhteva Tenkidinin Tahlili <i>Analysis of Ibn Kathîr's Content Criticism of Some of the Sahîhayn Ḥadîths in the Sîra section of Al-Bidāya wan Nihāya</i> Mehmet Ali Çalgan	303-324
Mu'tezilî Tefsir Geleneğinde İsrâiliyyât <i>İsrâ'îliyyât in the Mu'tazilî Tradition of Tafsîr</i> Ersin Çelik	325-349
Doğaçlama Şiir Söyleme Becerisi Olarak Arap Şiirinde İcâze <i>Ijâzah in Arabic Poetry as an Improvisational Poetry Reciting Skill</i> Fatih Yavaş	350-369
İslâm Hukukunda Sevm ale's-Sevm (Pazarlık Üzerine Pazarlık) <i>Sawm ala's-Sawm (Bargaining upon Bargaining) in Islamic Law</i> Mustafa Ünal	370-388
Kabul ve Ret Açısından Tilâveti Mensûh Âyetlere Dair Bir Değerlendirme <i>An Evaluation of Abrogated Verses from the Perspectives of Acceptance and Rejection</i> Abdurrahman Ensari	389-408
Japonya'nın Gizli Hristiyanları: Kakure Kirishitan Cemaati ve "Budist Kitabı Mukaddes" <i>Japan's Hidden Christians-Kakure Kirishitans and "Buddhist Bible"</i> Merve Susuz Aygül	409-427
Modern Bir Finansman Yöntemi: Kitle Fonlaması ve Fikhî Mahiyeti <i>A Modern Financing Method: Crowdfunding and Its Jurisprudential Nature</i> Emrullah Dumlu	428-448
Mûsâ İznikî'nin Tercüme Ettiği Tefsirler ve Sürûrî'ye İsnat Edilen Tefsirin Gerçekliği <i>Translations of Tafsirs by Mûsâ İznikî and the Authenticity of the Tafsir Attributed to Surûrî</i> Murat Kaya	449-466

İçindekiler

Arap Dilinde Tedâmm Olgusunun Cümlelerin Anlamsal Bütünlüğüne Katkısı

The Contribution of Tadām Phenomenon to the Semantic Integrity of the Sentence in the Arabic Language

Ayşe Meydanoglu _____ 467-484

Zemahşerî'nin Düşüncesinde Allah-İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu

The Moral Dimension of God-Human Relationship in Zamakhsharî's Thought

Zeynep Hümeýra Koç _____ 485-506

Mevlânâ'da İnsanın Yaratılması Bağlamında Rahmet, İyilik ve Kötülük Tasavvuru

Mawlânâ's Views on Mercy, Goodness, and Evil on the Creation of Humans

Abdullah Kuşlu _____ 507-525

EDİTÖRDEN

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 28 Sayı 1

Değerli okuyucular, kıymetli araştırmacılar,

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 28/1 sayısı ile karşınızdayız. Dergimiz bilimsel kriterlerden, yayın ilkelerinden ve etik değerlerden ödün vermeden yoluna devam etmekte; kendisine hedef olarak belirlediği A sınıfı dergilerin yer aldığı indekslere girme yolunda emin adımlarla ilerlemekte, alanında öncü olma rolünü sürdürmek için yoğun bir gayret göstermektedir. Dergimizin görünürlüğü, makalelerimizin taranırılığı ve atıf sayılarımız her geçen gün artmaktadır.

Her yıl 15 Haziran ve 15 Aralık tarihlerinde, 2 sayı ve 1 İngilizce özel sayı yayınlamayı görev edinmiş olan dergimiz, yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgi ve teveccühe mazhar olmuştur. Bu sayıda dergimize din bilimlerinin farklı alanlarında birbirinden değerli 100 araştırma makalesi gelmiştir. Her bir makale dergimizin yayın ilkeleri doğrultusunda incelenmiş ve gerekli şartları sağlayan makaleler hakem sürecine dahil edilmiştir. Değerlendirmeler neticesinde bu makalelerden 26'sı bu sayımızda, kabul edilen 2 İngilizce makale ise özel sayımızda (28/3) yayınlanacaktır.

Dergimize makale gönderen bütün araştırmacılara, hakemlerimize, üst düzey fedakarlıklarıyla akademik yayıncılığa katkı sunan editöryal ekibimize ve mizanpaj görevini üstlenen üniversitemiz Elektronik Dergi Ofisi'ne teşekkür ediyorum. Üniversitemiz idaresine, fakülte dekanlığımıza, yazı işleri müdürlüğümüze ve rektörlük basımevine minnet duyduğumu ayrıca belirtmek isterim.

Dergimiz yayın kurulunda gerçekleştirdiğimiz istişareler neticesinde aşağıdaki hususların önümüzdeki sayıdan itibaren uygulanması kararlaştırılmış ve bu hususlar dergi sayfamızda ilan edilmiştir. Önümüzdeki sayıdan (Aralık 2024) itibaren uygulanmak üzere;

1. Makale başvuru sürecinin 1 aya indirilmesine; başvuruların Haziran sayısı için 15 Ocak-15 Şubat, Aralık sayısı için 15 Temmuz-15 Ağustos tarihleri arasında alınmasına karar verilmiştir,
2. Yeterli sayıda makaleye ulaşıldığı takdirde makale alımının kapatılması konusunda Editör, yetkilendirilmiştir.
3. Makale benzerlik raporlarının Dergipark'la anlaşmalı İntihal.net sayfası tarafından otomatik olarak alınmasına karar verilmiştir.
4. Dergimizin basılı yayın kapsamından çıkarılmasına ve yayın hayatına elektronik yayın şeklinde devam etmesine karar verilmiştir.

Siz değerli okuyucularımızı hürmet ve muhabbetle selamlarım. Yeni sayımızda görüşmek dileğiyle...

Dr. Öğr. Üyesi Hamit Demir

Editör

hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5930-0249>

FROM THE EDITOR

The Latest Issue of Cumhuriyet Theology Journal: Volume 28 Issue 1

Dear Readers and Researchers,

We are here with issue 28/1 of Cumhuriyet Journal of Theology. Our journal continues on its path without compromising scientific criteria, publishing principles, and ethical values. It is taking firm steps toward entering the indexes containing Class A journals, which it has set as its target, and is making intense efforts to maintain its role as a pioneer in its field. The visibility of our journal, the searchability of our articles, and our citation numbers are increasing day by day.

Our journal, which has committed to publishing 2 issues and 1 English special issue on 15 June and 15 December every year, has received intense interest and favor in the new publication period. In this issue, our journal received 100 valuable research articles in different fields of religious sciences. Each article was examined following the publication principles of our journal, and articles that met the necessary conditions were included in the referee process. As a result of the evaluations, 26 of these articles will be published in this issue and 2 accepted English articles will be published in our special issue (28/3).

I would like to thank all the researchers who submitted articles to our journal, our referees, our editorial team who contributed to academic publishing with their high-level sacrifices, and our university's Electronic Journal Office, which took on the task of layout. I would also like to express my gratitude to the administration of our university, our faculty deanery, our editorial office, and the rectorate printing house.

As a result of our consultations with the editorial board of our journal, it was decided to implement the following changes starting from the next issue, and these changes were announced on our journal page. To be implemented starting from the next issue (December 2024);

1. The article application process will be reduced to 1 month; applications will be received between 15 January and 15 February for the June issue and between 15 July and 15 August for the December issue.
2. The Editor is authorized to close the article intake if a sufficient number of articles is reached.
3. Article similarity reports will be automatically retrieved by the Intihal.net page contracted with Dergipark.
4. The journal will no longer be published in print and will continue its publication life as an electronic publication.

I greet you, our valued readers, with respect and affection. Hope to see you in our new issue...

Ass. Prof. Hamit Demir

Editor

hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5930-0249>



Ibn 'Arabî Ecol in Damascus During the Ottoman Period

İyat Erbakan^{1A*}, Veysel Akkaya^{2b}

¹Istanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tasawwuf, İstanbul, Türkiye

²Istanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tasawwuf, İstanbul, Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 29/01/2024

Accepted: 09/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

Author Contribution Declaration
Conceiving the Study Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
Data Collection Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Data Analysis Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Writing up Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
Submission and Revision Author-1 (%40) - Author-2 (%60)

ABSTRACT

The Ottomans showed great interest in Ibn 'Arabî's (638/1240) thoughts and books. The Ottoman sultans also valued the narrations attributing the foundation of their state to Ibn 'Arabî and supported his ideas. It is noteworthy that the heads of the madrasahs established in the Ottoman Empire, the first period sheikhulislams and kadıs made efforts to spread Ibn 'Arabî's ideas. This situation caused Ibn 'Arabî to become the symbol of the theoretical school of Sufism in Ottoman society. The society of Damascus, on the other hand, generally showed little interest in Ibn 'Arabî and his works before the Ottomans. After Damascus came under Ottoman rule, however, interest in Ibn 'Arabî increased in the region. This became even more prominent when Ottoman governors and qadı's made it a tradition to visit Ibn 'Arabî's grave. Ibn 'Arabî was also held in high esteem among the people, who believed in Ibn 'Arabî's wilayat. These developments are important in terms of the spread of Ibn 'Arabî's ideas in Damascus. During the Ottoman period, especially in the 16th century, interest in Ibn 'Arabî increased with the support of Ibn Kemal Pasha. In the 17th century, this interest continued. Abdulghani al-Nablusî became the leading figure of Ibn 'Arabî's school in the 18th century. In the 19th century, with the efforts of Emir 'Abd al-Qādir al-Jazā'irî, the number of Sufis and scholars belonging to Ibn 'Arabî's school increased. In this period, Ibn 'Arabî's evrād and commentaries also gained importance. Many of the scholars of Damascus, especially Bahā al-Dīn b. 'Abd al-Ghānī al-Baytar and Muḥammad Amin b. Muḥammad Suwayd, regularly read Ibn al-'Arabî's works and had them read to their students. The interest in and respect for Ibn 'Arabî in Damascus showed a tendency towards theoretical Sufism, although the general Sufi line tended to emphasise practical Sufism. Ibn 'Arabî's personality has gained a special position in Damascus society throughout history. The widespread use of epithets such as Shaykh al-Akbar was an indication of this. Scholars and Sufis highly valued Ibn 'Arabî's teachings, and important commentaries were written especially on his master work Fusūs. There were also criticisms and debates against Ibn 'Arabî. Especially his views in his book Fusūs al-Hikam were criticised and even takfirised by some scholars. However, the official attitude of the Ottoman Empire was to support Ibn 'Arabî and to oppose his criticisms. In time, Ibn 'Arabî's works were defended and criticisms were answered. Ottoman governors investigated and punished those who attacked Ibn 'Arabî's views in Damascus. However, this attitude led to the emergence of criticism and opposing views among Ottoman jurists. Ibn 'Arabî's tomb was constantly visited during the Ottoman period, and these visits increased especially on Friday nights. Ottoman statesmen, sheikhs and scholars visited Ibn 'Arabî's tomb first when they entered Damascus. In time, this interest in visiting the tomb turned into a desire to bury important personalities, and many Ottoman greats preferred to be buried near Ibn 'Arabî's tomb. The efforts of Ottoman statesmen and sheikhs to be buried around Ibn 'Arabî show the influence of this region during the Ottoman period. Ibn 'Arabî's teachings received considerable attention in Damascus during the Ottoman period and were embraced by statesmen, scholars and Sufis. The Ottomans took various measures to protect and promote Ibn 'Arabî's legacy. However, this interest generally remained among certain groups and did not reach the masses. Orders generally showed interest in Ibn 'Arabî's understanding of wahdat al-wujud. In Damascus, Ibn 'Arabî's ideas were occasionally criticised and defended.

Keywords: Sufism, Damascus, Ibn Arabî, Ottoman, Wahdat al-Wujud, Futuhāt, Fusus.

Osmanlı Döneminde Şam'da İbnü'l-Arabî Ekolü

Süreç

Geliş: 29/01/2024

Kabul: 09/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yazar Katkı Beyanı

Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Veri Toplanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Veri Analizi Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)


Makalenin Yazımı Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)


Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%40) - Yazar-2 (%60)


ÖZ


Osmanlılar, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) düşüncelerine ve kitaplarına büyük ilgi göstermiştir. Osmanlı padişahları da, devletlerinin kuruluşunu İbnü'l-Arabî'ye nispet eden rivayetlere değer vermiş ve onun fikirlerini desteklemiştir. Osmanlı'da kurulan medreselerin başında olan kişilerin, ilk dönem şeyhülislam ve kadıların İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini yayma çabaları dikkat çekmektedir. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin Osmanlı toplumunda nazarî tasavvuf ekolünün sembolü haline gelmesine neden olmuştur. Şam toplumu ise genelde Osmanlı ile karşılaşmadan önce İbnü'l-Arabî'ye ve eserlerine az ilgi göstermekteydi. Şam'ın Osmanlı yönetimine girmesinden sonra ise bölgede İbnü'l-Arabî'ye ilgi artmıştır. Osmanlı valileri ve kadıların İbnü'l-Arabî'nin kabrini ziyaret etmeyi gelenek haline getirmeleriyle daha da belirgin hale gelmiştir. Halk arasında da İbnü'l-Arabî'nin velayetine inanılarak büyük bir hürmet görmüştür. Bu gelişmeler Şam'da İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin yayılmaması açısından önem arz etmektedir. Osmanlı döneminde, özellikle on altıncı yüzyılda İbn Kemal Paşa'nın desteğiyle İbnü'l-Arabî'ye olan ilgi artmıştır. On yedinci yüzyılda da bu ilgi devam etmiştir. Abdülganî en-Nablusî, on sekizinci yüzyılda İbnü'l-Arabî ekolünün önde gelen ismi olmuştur. On dokuzuncu yüzyılda, Emir Abdülkâdir el-Cezâirî'nin çabalarıyla İbnü'l-Arabî ekolüne mensup sufi ve âlimler çoğalmıştır. Bu dönemde İbnü'l-Arabî'nin evrâdı ve şerhleri de önem kazanmıştır. Şam ulemasından birçok kişi, özellikle Bahâüddin b. Abdülganî el-Baytar ve Muhammed Emin b. Muhammed Süveyd gibi şahsiyetler, İbnü'l-Arabî'nin eserlerini düzenli bir şekilde okumuş ve öğrencilere okutmuştur. Şam'da İbnü'l-Arabî'ye olan ilgi ve saygı, genel tasavvufî çizgi içinde amelî tasavvufa ağırlık verilmesine rağmen, nazarî tasavvufa yönelik bir eğilim göstermiştir. Şam toplumunda tarih boyunca İbnü'l-Arabî'nin şahsiyeti özel bir konum kazanmıştır. Onun için Şeyhu'l-Ekber gibi lakapların yaygınlaşması bunun göstergesi olmuştur. Âlimler ve mutasavvıflar İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine büyük değer vermiş, özellikle baş eseri *Fusûs*'a önemli şerhler yazılmıştır. İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştiriler ve tartışmalar da yaşanmıştır. Özellikle *Fusûs'u'l-Hikem* kitabındaki görüşleri bazı âlimler tarafından eleştirilmiş ve hatta tekfir edilmiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nin resmi tutumu, İbnü'l-Arabî'ye destek vermek ve eleştirilere karşı çıkmak şeklinde olmuştur. Zamanla, İbnü'l-Arabî'nin eserleri savunulmuş ve eleştirilere cevaplar verilmiştir. Osmanlı valileri, Şam'da İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine saldıran kişileri soruşturmuş ve cezalandırmıştır. Ancak bu tutum, Osmanlı fakihleri arasında da eleştiri ve karşıt görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin kabri Osmanlı döneminde sürekli olarak ziyaret edilmiş, bu ziyaretler cuma geceleri özel olarak artmıştır. Osmanlı devlet adamları şeyhler ve âlimler, Şam'a girişlerinde önce İbnü'l-Arabî'nin kabrini ziyaret etmişlerdir. Kabir ziyaretine olan bu ilgi, zaman içinde önemli şahsiyetlerin defnedilme arzusuna dönüşmüş, Osmanlı büyüğü olan birçok kişi İbnü'l-Arabî'nin kabri yakınında gömülmeyi tercih etmiştir. Osmanlı devlet adamları ve şeyhlerinin İbnü'l-Arabî'nin etrafında defnedilme çabaları, bu bölgenin Osmanlılar dönemindeki etkisini göstermektedir. Osmanlı döneminde Şam'da İbnü'l-Arabî'nin öğretileri önemli ölçüde ilgi görmüş, devlet adamları, âlimler ve sûfler tarafından benimsenmiştir. Osmanlılar, İbnü'l-Arabî'nin mirasını koruma ve destekleme amacıyla çeşitli önlemler almıştır. Ancak bu ilgi genellikle belirli gruplar arasında kalmış ve geniş kitlelere ulaşmamıştır. Tarikatlar genellikle İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına ilgi göstermiştir. Şam'da İbnü'l-Arabî'nin fikirleri zaman zaman eleştirilmiş, buna karşılık sevenleri tarafından savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şam, Osmanlı, İbnü'l-Arabî, Vahdet-i Vücûd, Futuhât, Fusûs.

 iyat.erbakan@izu.edu.tr

 0000-0002-8410-8056

 veysel.akkaya@izu.edu.tr

 0000-0002-4760-9951

Citation / Atıf: Erbakan, İyat – Akkaya, Veysel. "Osmanlı Döneminde Şam'da İbnü'l-Arabî Ekolü". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 1-21. <https://doi.org/10.18505/cuid.1427377>

Giriş

Osmanlılar, Anadolu'da ilk beyliklerinin kuruluşundan itibaren İbnü'l-Arabî'ye, onun kitaplarına ve fikirlerine özel bir ilgi duymuştur. Büyük bir ihtimalle bu ilginin tohumları, İbnü'l-Arabî'nin Konya ve Malatya'da ikamet ettiği sekiz yıl boyunca Anadolu toprağına ekilmiştir. Anadolu'da daha sonra onun ekolünü ve fikirlerini sürdürecektir birçok âlim ve mutasavvıf kendisinden ders almıştır. Osman Gâzî ilk beyliğini kurarken onu destekleyen Âhî şeyhlerinden biri olan Şeyh Edebâli gibi bazı önemli şahsiyetler de Şam'daki öğrencileri arasındadır. İbnü'l-Arabî, Anadolu'da kaldığı süre boyunca Selçuklu sultanları tarafından memnuniyetle karşılanmış ve desteklenmiştir. Osmanlı sultanları da devletlerinin zuhurunu haber veren rivayetleri ona nispet etmeleri ve kendisine olan övgüleri ile İbnü'l-Arabî'ye verilen değer konusunda Selçukluların izinden gitmiştir. Bu rivayetler sıhhatine bakılmaksızın, İbnü'l-Arabî'nin şahsiyetinin Osmanlı toplumunun muhayyilesinde resmetmiş olduğu genel çehreye ve iki tarafın arasında kurulan özel bağa işaret etmektedir. Bursa'daki ilk dinî medresenin kurucusu, Osmanlı Devleti'nin ilk kadısı ve şeyhülislamı Dâvûd-ı Kayserî, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini yayıp, kitaplarını şerh eden ve İbnü'l-Arabî ekolünün Anadolu'da yerleşmesini sağlayan şahsiyetler arasında sayılmaktadır. Bunların sonucunda İbnü'l-Arabî, tarih boyunca Osmanlı'nın önemli şahsiyetleri, şairler, edipler ve devlet adamları tarafından övgüyle anılan İrfânîyye ekolünün sembolü olmuştur.¹

Şam'da Osmanlı valileri İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine saldıran kişilerin soruşturulması ve cezalandırılması için gayret göstermiş, bu cezalar bazen ölüm cezasına kadar ulaşmıştır.² Nitekim Şeyhülislam İbn Kemal Paşa, İbnü'l-Arabî'yi beraat ettirdiği ünlü fetvasında bu soruşturmayı şart koşturmuş: "Kim onu -İbnü'l-Arabî'yi- inkâr ederse hata etmiştir. Eğer inkârında ısrar ederse dalalet düşmüştür. Sultanın bu kişiyi cezalandırması ve bu inançtan döndürmesi icap eder. Çünkü Sultan iyiliği emredip kötülükten nehyetmekle yükümlüdür."³ Bununla beraber bu tutuma muhalif olup, İbnü'l-Arabî'yi eleştiren ve onun görüşlerine karşı risaleler kaleme alan Osmanlı fakihleri de bulunmaktadır. Örneğin İstanbul'daki meşhur Hanefî fakihlerinden biri olan *Mülteka'l-ebhur* kitabının sahibi İbrahim el-Halebî (ö. 1549), sufi kimliğine rağmen İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'deki fikirlerini eleştirmiş, bu konuda *Ni'metü'z-zer'â fi nuşreti's-şer'â* isimli risalesini ve bu görüşe muhalif diğer risalelerini kaleme almıştır.⁴

İbnü'l-Arabî'nin vefatından sonra onun etkileri ile ilgili genel çalışmalar bulunmakla birlikte⁵, bilhassa Şam'daki etkileri hususunda müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu makale İbnü'l-Arabî'nin Şam'da medfun olması hasebiyle Osmanlı dönemi Şam'daki izlerini takip etme açısından önemli bir boşluğu dolduracaktır. Makalemizde, İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki konumunu ve toplumun ona bakışında Memlûk ve Osmanlı dönemleri arasındaki değişimini, Şam'ın âlimleri, sufilere ve halkı üzerindeki etkisi

¹ Mahmut Erol Kılıç, "Ekberîyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 353-354.

² Necmettin Muhammed Ğazzî, *el-Kevâkibü's-Sâ'ire bi-A'yâni'l-Mieti'l-Âşira*, thk. Halîl Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/48; Leylâ es-Sabbâğ, *el-Müctema'u'l-'Arabiyyi's-Sûrî fi Matla'i'l-'Ahdi'l-Osmânî* (Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe, 1973), 194.

³ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (İstanbul: Kitabevi, 2015), 1/80.

⁴ Şükrü Selim Has, "Halebî, İbrâhim b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/231.

⁵ Mahmud Erol Kılıç, İbnü'l-Arabî, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015); Şeyh-i Ekber İbn Arabî düşüncesine giriş, (İstanbul: Sufi Kitap, 2009)

incelemeye çalışılacaktır. İbnü'l-Arabî'nin Osmanlı dönemindeki takipçilerinin izini sürmek için başta gelen eserler Muhammed Şemsüddîn İbn Tolûn'a (ö. 953/1546) aittir. Onun *el-Kalâidu'l-Cevheriyye fî Târîhi's-Sâlihiyye ve Müfâkehete'l-Hillân* adlı eseri bu önemli kaynaklar arasındadır. Çünkü o, Sultan Selim'in Şam'a gelişine şahit olmuş, İbnü'l-Arabî'nin şehirdeki statüsünü artırmak için gerçekleştirdiği hizmetleri kitaplarında kayda almıştır. Hatta Sultan İbn Arabî için bir cami inşa ettirince ilk imamlık görevini üstlenen kişi olmuştur. Diğer önemli kaynaklar ise Şam ile ilgili tabakât kitaplarıdır. Bunlar arasında, Muhammed Emîn Muhibbî'nin *Hulâsatu'l-Eser fî A'yâni'l-Karnî'l-Hâdiye 'Aşar*, Halîl Murâdî'nin *Silku'd-Dürer fî A'yâni'l-Karnî's-Sâniye 'Aşar* ve Abdurrezzak Baytâr *Hilyetü'l-Beşer fî Târîhi'l-Karnî's-Sâlise 'Aşar* adlı eserler önem arz eder. Ayrıca, Memlükler ve Osmanlılar dönemleri arasındaki Şam'daki değişimlere odaklanan bazı çalışmalar da vardır. Örneğin Ekrem Ulebî, *Dımaşk Beyne'l-Memâliki ve'l-Osmâniyyîn* ve Leylâ Sabbâğ, *el-Müctema'u'l-'Arabiyyî's-Sûrî fî Matla'î'l-'Ahdî'l-Osmânî* adlı çalışmaları bunlardan bazılarıdır. Ayrıca, İbn Arabî ve mezarı ile Şam'daki konumu hakkında seyyahların kitapları da kaynaklar arasındadır. Şeyh b. Muhammed Habeşî'nin, *eş-Şâhidu'l-Makbûl fi'r-Rihleti ilâ Mısre ve's-Şâmi ve İstanbûl* adlı kitabı bunlardan biridir.

1. Şam'da İbnü'l-Arabî'ye Verilen Önem

Osmanlı'nın Şam'a hâkimiyetinden sonra İbnü'l-Arabî'ye gösterdiği hürmet halk üzerinde etkili olmuş ve kendisine verilen değer artmıştır.⁶ Bununla beraber Şam'da genel tasavvufî çizgi amelî tasavvufa önem vermek şeklinde olup, nazarî tasavvufa meylin az olduğu görülmektedir. Döneminin Kâdirî şeyhlerinden Bekrî el-Attâr ve ülemadan olan müridleri örneğinde gördüğümüz gibi bu durum Şamlı sûflerin genelinde gözlemlenmektedir. Bekrî el-Attâr, nazarî tasavvuf ehlinin irfânî yaklaşımını saygıyla ve iyilikle anmış; fakat vahdet-i vücud gibi anlaşılması güç fikirlerine meyletmemiştir.⁷ Bununla birlikte Osmanlı döneminde tarikat erbabının İbnü'l-Arabî'ye karşı ilgisini artıran bir eğilim olduğu gözlemlenmektedir.⁸ Bu eğilim genel sûfî eğilimin yanında küçük kalsa da Şam'daki sûfî harekette aktif ve etkili olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının özellikleri, terminolojisinin zorluğu sebebiyle Şam'daki sûflerden İbnü'l-Arabî'ye ilgi duyanlar genelde azınlık olmuştur. Bu şahısların büyük bir kısmının İbnü'l-Arabî kitaplarına olan ilgisi, Emir Abdülkâdir el-Cezâiri ve onun halkasından kaynaklanmıştır. Dolayısıyla Emir Abdülkâdir'den önce İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını okumaya özen gösteren ve onlarla meşgul olan beşten fazla kimse bulamıyoruz.⁹ Emir Abdülkâdir'in İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının mütalaası konusundaki çabalarının ardından ise bu sayı beş kattan fazla artmış ve yirmi beş kişiyi geçmiştir. Buna binaen tıpkı Abdulganî en-Nablusî'nin On sekizinci yüzyılda Ekberî ekolün simgesi olması gibi, on dokuzuncu yüzyılda da Emir Abdülkâdir'in İbnü'l-Arabî ekolünün simgesi olduğu söylenebilir.¹⁰

Şam'da İbnü'l-Arabî'ye verilen önemi birkaç başlık altında incelemek yerinde olacaktır:

⁶ Sabbâğ, *el-Müctema'u'l-'Arabiyyî's-Sûrî*, 194; Ekrem el-'Ulebî, *Dımaşk Beyne'l-Memâliki ve'l-Osmâniyyîn* (Dımaşk: eş-Şeriketu'l-Muttehidetu li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 1982), 127.

⁷ Cemîl eş-Şattî, *A'yânu Dımaşk fi'l-Karnî's-Sâlise 'Aşar ve Nısfî'r-Râbi'a 'Aşar* (Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 1994), 401.

⁸ Reşat Öngören, "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 83.

⁹ Bk. Makale sonundaki tablo.

¹⁰ Muhammed İbn İsa İbn Kennân, *Yevmiyyât Şâmiyye*, thk. Ekrem el-Ulebî (Dımaşk: Dâru't-Tabbâ', 1994), 416.

1.1. Hükümetin Gösterdiği (Resmî) Saygı

Osmanlı dönemi öncesinde İbnü'l-Arabî'ye karşı resmi bir ilginin olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Aksine bazı Şam âlimlerinden İbnü'l-Arabî'ye karşı zımnî bir eleştiri içeren bilgilere rastlanmaktadır. Meşhur tarihçi İbn Tolun (ö. 1546), İbnü'l-Arabî ekolüne bağlı olanları eleştiren Nuaymî ve Burhanüddîn b. Avn gibi bazı âlimlerin adını vermektedir. Hatta kendisi Şam'daki âlimlerden biriyle, şer'î sabitelere muhalif olduğu gerekçesiyle, -Memlûk dönemindeki bir kısım âlimlerin âdeti üzere¹¹ münkerin izalesi kapsamında- *Fusûsu'l-hikem* yazılı bir kitabı yıkayarak yazılarını silmiştir.¹² Aynı zamanda Arap fakihlerden ve muhaddislerden İbnü'l-Arabî'nin dalalette olduğuna inanan pek çok isim aktarmıştır.¹³ Bununla beraber İbn Tolun daha sonra İbnü'l-Arabî Camii'nin ilk imamı olarak atanacaktır.¹⁴

Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin İbnü'l-Arabî'ye verdiği değer, Sultan Selim'in Şam'a girdiği ilk gündünden itibaren (9 Ekim 1516) İbnü'l-Arabî'nin kabrini ziyaret etmesi ile net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Sultan Selim, kabrin bulunduğu Sâlihiyye mahallesi sakinlerine hediyeler vererek ihsanda bulunmuştur.¹⁵ Ardından İbnü'l-Arabî'nin kabrinin üzerine bir mescid, karşısına ise bir tekke binası inşa edilmesini emretmiş, inşası için büyük miktarda para harcamış, mescid ve tekkeye çok sayıda akar vakfetmiştir.¹⁶ Sultanın ihtimamı dolayısıyla mescidin inşası sadece dört aylık bir sürede tamamlanmış ve Sultan Selim devlet adamlarının eşliğinde mescidde ilk Cuma namazını kılmıştır.¹⁷ Bu yapı Şam'da Osmanlılar tarafından inşa edilen ve günümüze kadar ayakta kalıp Osmanlıların İbnü'l-Arabî'nin şahsiyetine verdiği değere şahitlik eden ilk mekândır.¹⁸ Osmanlı yönetimi İbnü'l-Arabî'nin kabrine komşu olmaları dolayısıyla Sâlihiyye Mahallesi sakinlerinin bazı vergilerden muaf tutulmasını bildiren bir karar da çıkartmıştır.¹⁹ Şer'î mahkmeden çıkmış olan tayin kararlarından anlaşıldığı üzere Camii ve kabrin hizmeti için pek çok kişiyi görevli tayin etmiştir.²⁰

Osmanlı dönemi boyunca hükümetin İbnü'l-Arabî'ye olan ihtimamı, tüm resmi makamlar tarafından sürdürülmüştür. Bu saygının tezahürlerinden bir diğeri valilerin ve Hanefî kadılarının

¹¹ Yûsuf İbn Tağrîberdî, *el-Menhelu's-Sâfi ve'l-Müstevfâ Ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Emîn (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu li'l-Kitâb, 1984), 4/57; Abduhayy İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, thk. Mahmud Arnavût (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), 9/233.

¹² Muhammed İbn Tolun, *Müfâkehetu'l-Hillân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 266.

¹³ Muhammed İbn Tolun, *el-Kalâidu'l-Cevheriyye fi Târîhi's-Sâlihiyye*, thk. Muhammed Ahmed Dehmân (Dımaşk: Mektebu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1949), 1/399.

¹⁴ İbn Tolun, *el-Kalâidu'l-Cevheriyye*, 66.

¹⁵ İbn Tolun, *Müfâkehetu'l-Hillân*, 347; Ğazzî, *el-Kevâkibü's-Sâ'ire*, 1/211; İbn Kennân Muhammed b. İsâ, *el-Murûcu's-Sündüsiyyetu'l-Fesîha fi Telhîsi Târîhi's-Sâlihiyye*, thk. Muhammed Ahmed Dehmân (Dımaşk: Matba'atu't-Terakkî, 1947), 91.

¹⁶ İbn Tolun, *el-Kalâidu'l-Cevheriyye*, 64, 65; Ğazzî, *el-Kevâkibü's-Sâ'ire*, 1/211.

¹⁷ İbn Tolun, *el-Kalâidu'l-Cevheriyye*, 65; İbn Tolun, *Müfâkehetu'l-Hillân*, 379; Ğazzî, *el-Kevâkibü's-Sâ'ire*, 1/211; İbn Kennân, *el-Murûcu's-Sündüsiyye*, 92.

¹⁸ Öngören, "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar", 260.

¹⁹ Bûrân Lebeniyye, *el-Hânkâvât ve'z-Zevâya'd-Dımaşkıyye Zemene Selâtîni'l-Memâlik* (Amman: Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999), 220.

²⁰ İbn Tolun, *el-Kalâidu'l-cevheriyye*, 66; Mescid vazifeleri için tayin kararları örneklerine bakınız, Da'd Hakîm, *el-Evâmiru's-Sultâniyye li-Vilâyeti Dımaşk* (Dımaşk: Vizâratu's-Sekâfe, 2002), 109, 110, 176, 310, 316, 369, 318, 347, 348.

Şam'a ilk gelişlerinde İbnü'l-Arabî'nin kabrini ziyaret etmeleridir.²¹ Bu, Osmanlı döneminin başlangıcından itibaren görülen bir uygulama olup, İbnü'l-Arabî karşıtı İbn Tolun'un bu uygulamayı Rum âdeti olarak eleştirdiği görülmektedir.²² Hâlbuki Sultan Selim'e eşlik eden Kazasker İbn Zeyrek ise İbnü'l-Arabî'nin kabrini ziyaret edip, teberrük için toprağından bir miktar almış ve türbedâra ihsanda bulunmuştur.²³ Sultanların ve valilerin İbnü'l-Arabî'nin türbe ve mescidine olan ihtimamı neticesinde mescid Şam'ın en güzel ve en büyük camilerinden biri haline gelmiştir.²⁴ Neticede İbnü'l-Arabî Camii, Emevî Camii'nden sonra özel bir konuma kavuşmuştur. Nitekim burada Şaban ayının 15. gecesini ve Kadir gecesinde olduğu gibi²⁵ Emevî Camii'ndeki merasimlere denk dinî merasimler düzenlenirdi.²⁶ Yine Emevî Camii'nde olduğu gibi seher virdinin okunduğu genel zikir meclisleri kurulur²⁷ ve Peygamber Efendimize salât için mahya meclisleri düzenlenirdi.²⁸ Yine Sahîh-i Buhârî dersleri ve zikir meclisleri gibi pek çok faaliyet yapılırdı.²⁹ Emevî Camii'nin minarelerinde olduğu gibi çekirgelerle savaşmak için Camii'nin minaresine Semermer suyu (sığırcık kuşu suyu) konulurdu.³⁰

Osmanlıların İbnü'l-Arabî'ye karşı gösterdikleri bu özene zaman zaman siyasî sebeplerle karşılık verildiği de olmuştur. Memlûk kumandanı Cânbirdi Gazzâlî, Kanunî Sultan Süleyman'a karşı ayaklandığında ilk işi -Osmanlı sultanından çıktığının ve Osmanlı siyasetini reddettiğinin bir göstergesi olarak- İbnü'l-Arabî'nin kabri civarındaki tekkenin inşasını durdurmuş; buğday, bal, tereyağ, sıvıyağ ve odun gibi stoklarına el koymuş, İbnü'l-Arabî Camii'nin kapatılıp namaz kıldırma ve diğer vazifelerin iptal edilmesini emretmiş ve Camii'nin vakıflarına el koymuştur.³¹

1.2. İbnü'l-Arabî'nin Velayetine Olan İnanç

Şam'da İbnü'l-Arabî'ye duyulan hürmetin ve veliliğine olan inancın yaygınlaşması sonucu ona "Şeyhu'l-Ekber" lakabının verildiği bilinmektedir. Bu tavrın zamanla şehrin âlimleri ve mutasavvıflarının baskın bir özelliği haline gelmesi İbni Arabî'ye verilen kıymetin tezahürlerindedir. İbnü'l-Arabî'ye duyulan saygı, devlet tarafından benimsenmenin yanında Osmanlı dönemine nispetle daha az da olsa İbnü'l-Arabî'nin bizzat yaşadığı döneme kadar

²¹ İbn Kennân, *Yevmiyât Şâmiyye*, 89, 102, 128, 224, 419.

²² İbn Tolun, *Müfâkehete'l-Hillân*, 389.

²³ İbn Tolun, *Müfâkehete'l-Hillân*, 347; İbn Kennân, *Hadâiku'l-Yâsemîn*, 211.

²⁴ İbn Kennân, *el-Murûcu's-Sündüsiyye*, 54; Es'ad Tales, *Zeylu Simâri'l-Mekâsîd fî Zikri'l-Mesâcid* (Beyrut: el-Ma'hed el-Fransî bi-Dımaşk, 1943), 235; Ekrem 'Ulebî, *Hitatu Dımaşk* (Dımaşk: Dâru't-Tabbâ', 1989), 350.

²⁵ İbn Tolun, *Müfâkehete'l-Hillân*, 408; İbn Kenan, *Yevmiyât Şâmiyye*, 381.

²⁶ 'Ulebî, *Dımaşk Beyne'l-Memâliki ve'l-Osmâniyyîn*, 128.

²⁷ Mutî' Hâfız ve Nizâr Abâza, *Târîhu Ulemâi Dımaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a 'Aşar el-Hicrî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2016), 1/136, 2/1008.

²⁸ Muhammed Edîb el-Hısnî, *Müntehabâtu't-Tevârih li-Dımaşk* (Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 1979), 2/665.

²⁹ Hakîm, *el-Evâmiru's-Sultâniyye*, 348.

³⁰ İbn Kennân, *Yevmiyât Şâmiyye*, 138; Budeyr Hallâk, *Havâdisu Dımaşki'l-Yevmiyye 1741 - 1762*, thk. Ahmed İzzet Abdü'l-Kerîm (Kahire: el-Cem'iyyetu'l-Mısriyye li'd-Dirâsi't-Târîhiyye, 1959), 81. Semermer (çekirge) suyu hakkında detaylı bilgiler için Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâ'ire*, 3/28; Muhammed Emîn el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdiye 'Aşar* (Kahire: el-Mektebetü'l-Vehbiyye, 1284), 2/124, 125; Halîl Murâdî, *Silku'd-Dürer fî A'yâni'l-Karni's-Sâniye 'Aşar* (Kahire: Matba'atu Bûlâk, 1301), 3/214.

³¹ Muhammed b. İsnâ İbn Kennân, *Hadâiku'l-Yâsemîn fî Zikri Kavânîni'l-Hulefâ ve's-Selâtîn*, thk. Abbâs Sabbâğ (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1991), 231, 232.

uzanmaktadır. İbn Tolun bu hususta tüm fikhî mezheplerden İbnü'l-Arabî'ye inanmış ve Osmanlılardan önce ona hürmet göstermiş çok sayıda âlim ve fakihin isimlerini vermekte Acem ve Rumların çoğunluğunun onun velayetine inandığını söylemektedir.³² Hatta sevenleri tarafından yaşadığı dönemden itibaren bir irfan ekolü oluşturmuş, Osmanlı Devleti'nin Şam'a girişiyle bu ekol güçlenerek büyümüştür.³³

Bu tazimin bir başka tezâhürü ise şehrin büyük âlimleri tarafından kendisine atfedilen ve halk arasında yayılan Şeyhu'l-Ekber, âriflerin sultanı, hakikat ehlinin sultanı, sûfilerin şeyhi gibi büyük lakaplarla anılmasıdır. Nitekim kaynaklarda da tazim ifade eden bu lakaplardan biri kullanılmadan hemen hemen isminden bahsedilmediği görülür.³⁴ Aynı şekilde onun hakkında şiirlerde geçen övgü ve medh ifadeleri sayılamayacak kadar çoktur. Şam müftüsü Emin el-Cündî (ö. 1879), 5. Ordunun komutanı Müşir Emin Paşa'ya (ö. 1850) ağıt olarak söylediği bir şiirde İbnü'l-Arabî'yi övmüş ve onu son derece tazim içeren, “temkin sahibi, ilimler denizi, yaratılış âleminin merkez kutbu ve hatmu'l-velâye” gibi isimlerle sıfatlandırmıştır.³⁵ Ahmed ez-Zerrûk el-Cezâirî'nin (ö. 1955) de zikir meclislerinde icra ettiği İbnü'l-Arabî'yi öven kasideleri vardır. Bu kasidelerde onu “âriflerin sultanı, Şeyhu'l-Ekber ve burhan sahibi” gibi lakaplarla yâd eder.³⁶

İbnü'l-Arabî'ye atfedilen lakaplar Şam toplumunun ortak aklında tahayyül edilen tasavvurunun bir yansımasıdır. Sıhhatine bakılmaksızın birçok kerametinin insanlar arasında aktarılması ve buna inanılması İbnü'l-Arabî'nin sahip olduğu güçlü imajı besler. Bu durum hem halkın hem âlim ve ariflerin nezdinde İbnü'l-Arabî'nin sahip olduğu imajı çevreleyen kutsiyet ve yüceltici bakış açısına delalet etmektedir. Şeyh Muhammed el-Habeşî'nin Şam'a seyahati sırasında kaydettiği gibi,³⁷ kerametlerinin yaygınlığı nedeniyle, Şam'a uğrayan yabancıların bile bu kerametlerden haberi vardır. Nitekim Yusuf en-Nebhânî de kitabında, dönemin insanların İbnü'l-Arabî'nin velâyetine olan inançlarındaki yaygınlığına işaret eden kerametlerinin çoğundan bahsetmektedir.³⁸

İbnü'l-Arabî, Şam düğünlerinde damadı yeni evine götürürken söylenen ezgilerde adı geçecek kadar Şam halk kültürüne dâhil olmuştur. Nitekim bu ezgilere önce Allah'ın zikri, ardından Peygamberimize salavat, sonrasında da ariflerin sultanı Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin adıyla başlayarak diğer salihleri anarlar ve böylece Hak'tan gelecek olan bereketi talep ederlerdi.³⁹ Özellikle Sâlihiyye Mahallesi sakinleri başta olmak üzere onun adıyla yemin ederlerdi.⁴⁰

³² İbn Tolun, *el-Kalâidu'l-Cevheriyye*, 398.

³³ İbn Tolun, *Müfâkeheta'l-Hillân*, 258, 266.

³⁴ Muhammed Saîd Ustuvânî, *Meşâhidu ve Ehdâs Dimaşkiyye fî Muntesafl-Karnî't-Tâsi'a 'Aşar*, thk. Es'ad el-Ustuvânî (Dimaşk: 1993), 148, 225; Abdulcevâd Kâyâtî, *Nefhatu'l-Beşâm fî Rihleti's-Şâm* (Beyrut: Dâru'r-Râid el-'Arabî, 1981), 133; Abdurrezzak el-Baytâr. *Hilyetü'l-Beşer fî Târîhi'l-Karnî's-Sâliye 'Aşar*. thk. Behcet el-Baytâr (Dimaşk: Mecma'u'l-Luğati'l-Arabiyye bi-Dimaşk, 1993) 1/129, 237, 250, 350, 2/863, 904, 1137, 3/1211, 1327 1375, 1429; Ahmed Cezâirî, *Sîratu'l-Emîri Abdilkâdir el-Cezâirî el-Hasenî*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız (Dimaşk: Daru Taybe, 2017), 84.

³⁵ Mutî' Hâfız ve Nizâr Abâza, *Ulemâu Dimaşk ve A'yânühâ fî'l-Karnî's-Sâliye 'Aşar el-Hicrî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikri, 1991), 2/536.

³⁶ Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dimaşk fî'l-Karnî'r-Râbi'a 'Aşar*, 2/859.

³⁷ Şeyh b. Muhammed Habeşî, *eş-Şâhidu'l-Makbûl fî'r-Rihleti ilâ Mısre ve's-Şâmi ve İstanbûl*, thk. Muhammed Ebû Bekr Bâzîb (Amman: Dâru'l-Feth, 2012), 126.

³⁸ Yusuf Nebhânî, *Câmî'u Kerâmâti'l-Evliyâ*, thk. İbrahim Avad (Hindistan: Merkezi Ehli's-Sünne, 2001), 1/198-202.

³⁹ Ahmed Hilmî 'Allâf, *Dimaşk fî Matla'i'l-Karnî'l-İşrîn*, thk. Ali Cemil Na'îse (Dimaşk: Dâru Dimaşk, 1976), 132, 133.

⁴⁰ 'Allâf, *Dimaşk*, 390, 391.

Şam toplumunda İbnü'l-Arabî'ye gösterilen büyük ilgi ve saygı sebebiyle bazı müteşeyyihler onu taklit etmişler, kendilerini İbnü'l-Arabî'ye nispet etmeye çalışmışlardır. Ahmed el-Kâmilî el-Mağribî el-Marakeşî (ö. 1883) bahsi geçen sahte şeyhlerden birisidir. Dinleyenleri etkilemek için sözlerini İbnü'l-Arabî'nin sözlerine benzetmiş, fakat Baytar'ın kendisini nitelediği gibi üzerinde yalan alametleri görülünce, uydurma ve sapkınlık içinde olduğu anlaşılmıştır.⁴¹ Aynı şekilde Şam valisi Cezzâr Ahmed Paşa'nın avanesinden birinin insanlara eziyet etme konusunda kendisine yardımcı olan bir taifesi vardı. Bunların lideri tasavvuf ehlinden olduğunu, Şeyhu'l-Ekber'in *Fütühât*'ında kendisinden haber verdiğini iddia etmiştir.⁴²

1.3. Teberrük ve Dua için Kabrinin Ziyareti

İbnü'l-Arabî'nin Şam toplumunun kültüründe sahip olduğu bu konum; kabrine yapılan ziyaretler, dualar ve onun huzurunda halvete girmeye rağbet ile kendisini göstermiştir. İbnü'l-Arabî'nin kabri hem Şam halkı hem de dışarıdan gelen yolcular tarafından çokça ziyaret edilen bir yer haline gelmiştir.⁴³ Aslında İbnü'l-Arabî'nin kabrinin ziyaret edilmesi ve burada zikir meclisleri düzenlenmesi, türbenin üzerine Osmanlı mescidinin inşa edilmesinden önceye dayanan eski bir âdettir. Nitekim kitaplarda buna dair bazı bilgilere rastlanmaktadır. Kabrin türbedârı olmuş⁴⁴ ve ziyaretçilerin hizmetini karşılamak için vakıf kurulmuştur.⁴⁵ Memluklerden kalma kabrin yanına inşa edilmiş küçük bir mescit bulunmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla kabir hem ziyaret edilmiş, hem de zikir meclisleri düzenlenmiştir.⁴⁷ Bu bilgiler bazı araştırmacıların belirttiği "Sultan Selim Şam'a gelmeden önce İbnü'l-Arabî'nin kabrinin diğer kabirlerden bir farkı olmadığı ve onun özel bir konuma sahip olmadığı"⁴⁸ bilgisi ile uyuşmamaktadır. Aynı şekilde Osmanlı kaynaklarında geçen kabrin yerinin unutulduğu ve daha sonra Sultan Selim'in, İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen "Sin şın'a girdiğinde Muhyiddin'in kabri ortaya çıkar" sözünün tasdiki olarak, gördüğü rüya üzerine kabri ortaya çıkardığı söylentilerinin de bir halk muhayyilesi olduğunu ve gerçeği yansıtmadığını ortaya koymaktadır.⁴⁹

Şu da bir gerçektir ki, türbe ziyareti geleneği Osmanlıların ilgisi üzerine bu geleneğe verilen önemin artmasına sebep olmuştur. Osmanlı döneminde şehre ilk defa atanan vali ve kadılar İbnü'l-Arabî'nin kabrini ziyaret ederdi.⁵⁰ Hatta bazı kadıların şehre gece vakti ulaştıklarında meşalelerle kabri ziyaret ettikleri ve daha sonra makamlarına geçtikleri bilinmektedir.⁵¹ Şam'da görev yapan Osmanlı devlet adamları Şeyh'in kabrini ziyaret âdetini devam ettirmişlerdi.⁵²

⁴¹ Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 1/250.

⁴² Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 1/129.

⁴³ İbn Tolun, *Müfâkehetu'l-Hillân*, 265; İbn Kennân, *el-Mevâkibu'l-İslâmiyye*, 277.

⁴⁴ İbn Tolun, *Müfâkehetu'l-Hillân*, 347; İbn Kennân, *Hadâiku'l-Yâsemîn*, 211.

⁴⁵ İbn Kennân, *Hadâiku'l-Yâsemîn*, 221.

⁴⁶ İbn Tolun, *el-Kalâidu'l-Cevheriyye*, 64; İbn Kennân, *Hadâiku'l-Yâsemîn*, 220.

⁴⁷ İbn Tağriberdî, *el-Menhelu's-Sâfi*, 2/408; İbn Tolun, *Müfâkehetu'l-Hillân*, 266.

⁴⁸ 'Ulebî, *Dımaşk Beyne'l-Memâlikî ve'l-Osmâniyyîn*, 128.

⁴⁹ Vassâf, *Sefîne-i evliya*, 1/77.

⁵⁰ İbn Kennân, *Yevmiyât Şâmiyye*, 9, 89, 102, 128, 224, 277, 419; Ustuvânî, *Meşâhidu ve Ehdâs*, 176.

⁵¹ İbn Kennân, *Yevmiyât Şâmiyye*, 102, 141.

⁵² Vassâf, *Sefîne-i evliya*, 1/79.

İbnü'l-Arabî'nin kabrini ziyaret birçok Osmanlı mutasavvıfının arzusu olmuş, bu arzu Osmanlı edebiyatına da yansımıştır. Nitekim söyleyenin, içinde İbnü'l-Arabî'nin kabri olduğu için Şam'a olan aşkından bahsettiği⁵³ ve onun kabrinin hem insanlar hem cinler için bir türbe-ziyaret yeri olduğunu⁵⁴ ifade ettiği Osmanlı kasideleri mevcuttur. Bu şekilde kaynaklarda İbnü'l-Arabî'nin kabrini ziyaret edip orada halvete girmeyi arzulayan Osmanlı şahsiyetlerine dair pek çok bilgi bulunmaktadır. Afyon'da Mevlevî şeyhi olan Divâne Muhammed Şelbî (ö. 1544),⁵⁵ 1052/1642 senesinde hacdan döndükten sonra İbnü'l-Arabî'nin kabri yakınında halvete giren Melâmiyye-Bayramiyye tarikatı şeyhi Bosnalı Abdullah Efendi⁵⁶ ve 1718 yılında Şam'a yolculuk edip üç sene boyunca burada kalan ve İbnü'l-Arabî'nin kabri huzurunda çokça halvete giren meşhur sûfi müfessir İsmail Hakkı el-Bursevî bunlardan bazılarıdır.⁵⁷

İbnü'l-Arabî'nin kabir ziyaretine gösterilen ilgi 19. yüzyılda özellikle cuma geceleri, özelde Şam uleması genelde Osmanlı devleti nezdinde devam etmiştir.⁵⁸ Şam'a gelip yerleşen Emir Abdülkâdir el-Cezâirî de bu geleneğe uyarak şehre geldiğinde önce İbnü'l-Arabî'nin kabrini ziyaret etmiş, ardından zamanında İbnü'l-Arabî'nin ağırlandığı Kadı Muhyiddin b. Zeki'ye ait konağa yerleşmiştir.⁵⁹ Şam âlimleri arasında İbnü'l-Arabî'nin kabrini sık sık ziyaret etmesiyle ve buna düşkünlüğü ile bilinen pek çok kişi vardır. Döneminin en meşhur Şam âlimlerinden olan Hâmid el-Attâr (ö. 1846)⁶⁰ ve Muhammed b. Arabî el-Mağribî el-Felâlî (ö. 1870)⁶¹ bu kişilerden ikisidir. Yine kaynaklarda Şam haricinden İbnü'l-Arabî'nin kabrini ziyaret edip burada halvete giren Nakşibendî tarikatı şeyhlerinden Şeyhulislam Muhammed Refik (ö. 1872)⁶² ve İstanbul'da Mevlevî tarikatı şeyhlerinden biri olan Muhammed Esad el-Mevlevî (ö. 1924) gibi isimlere rastanmaktadır.⁶³

Kabir ziyaretine olan rağbetin çok olması nedeniyle türbe hizmetini 17. yüzyıldan itibaren üstlenen Ekremî ailesinin 19. yüzyılda da bu hizmeti devam ettirdiği görülmektedir.⁶⁴ Bu aileye mensup kişiler arasında Muhyiddin b. Muhammed (1887 senesinde türbedardı),⁶⁵ Mustafa b. Abdurrahman (1896 senesinde türbedardı),⁶⁶ Hasan (1904 senesinde türbedardı)⁶⁷ ve Selim el-Ekremî (ö. 1918)⁶⁸ bulunmaktadır.

⁵³ Vassâf, *Sefîne-i evliya*, 1/93.

⁵⁴ Vassâf, *Sefîne-i evliya*, 1/72.

⁵⁵ Öngören, "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar", 210.

⁵⁶ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sufiler Devlet ve Ulema* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001), 322.

⁵⁷ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/67.

⁵⁸ Bu haberi bana Muhammed Mutî el-Hafız amcası Abdulvehhab el-Hafız ve Ebu'l Hayr el-Meydânî gibi şeyhinden nakletti. Küçüklüğünde kabir ziyaretinde onlara eşlik eder ve orada ulema ve sûfilardan kişilerin kabrin yanında zikir meclisi kurduklarını görürdü. Ayrıca bakınız: Itzchak Weismann, "Suriye ve İsrail'de Tarikatlar: Günümüzdeki Duruma Toplu Bir Bakış", çev: Hülya Küçük, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7/17 (2006), 271.

⁵⁹ Âdil Suluh, *Sutûr mine'r-Risâle Târîhu Hareketin İstiklâliyyetin Kâmet fi'l-Meşriki'l-'Arabiyyi Senete 1877* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1966), 70; Hâfız ve Abâza, *Ulemâu Dimaşk ve A'yânuhâ fi'l-Karni's-Sâlise 'Aşar*, 2/794.

⁶⁰ Hâfız ve Abâza, *Ulemâu Dimaşk ve A'yânuhâ fi'l-Karni's-Sâlise 'Aşar*, 2/497.

⁶¹ Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 3/1327.

⁶² Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. Yüzyıl* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 751.

⁶³ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/403.

⁶⁴ Hısnî, *Müntebahâtü't-tevârih*, 2/897; Şerîf Savvâf, *Mevsû'atu'l-Üser ed-Dimaşkiyye Târîhu Hâ Ensâbuhâ ve A'lâmuhâ* (Dimaşk: Beytu'l-Hikme, 2010), 1/311.

⁶⁵ Hakîm, *el-Evâmiru's-Sultâniyye*, 176.

⁶⁶ Hakîm, *el-Evâmiru's-Sultâniyye*, 318.

⁶⁷ Hakîm, *el-Evâmiru's-Sultâniyye*, 369.

⁶⁸ Hısnî, *Müntebahâtü't-tevârih*, 2/898; Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dimaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a 'Aşar*, 1/387.

Kabir ziyaretine olan rağbet bir süre sonra bunun ötesine geçip insanların kabrin yakınında defnedilme arzusuna dönüşmüş, hatta bu arzu pek çok kişinin tutkusu haline gelmiştir. Hidiv İsmail'in kızı Fatıma'nın eşi Mahmud Sırrı Paşa, Şam valisi Râşid Paşa (ö. 1887) ve İbnü'l-Arabî'ye muhabbeti ile meşhur, Beşinci Ordu Mareşali Emin Paşa⁶⁹ (ö. 1850) gibi bazı büyük Türk isimler burada defnedilmiştir.⁷⁰ Emin Paşa'nın yanına ise Şam Müftüsü Mahmud el-Hamzâvî'nin yönlendirmesi⁷¹ ile Emir Abdulkadir defnedilmiştir.⁷² İbnü'l-Arabî Camii Hanefî imamı Muhammed Emin Harputlu da, İbnü'l-Arabî'nin kabri civarında defnedilmeyi vasiyet etmiş, Vakıflar Müdürlüğü'nün bunu reddetmesi üzerine Sâlihiyye mahallesi sakinleri öfkelenmiş ve İbnü'l-Arabî'nin kabri yanında defnedilmesi için ısrarcı olmuşlar, nihayetinde oraya defnedilmiştir.⁷³ İbnü'l-Arabî'nin kabri civarındaki mezarlıkta defnedilmeyi vasiyet edip, bu şerefe erişemeyen şehrin yabancıları bazı kişiler de mevcuttur.⁷⁴ 1715 senesinde hac dönüşü Şam'da vefat eden Karaman Tekkesi Halvetiyye-Sivasiyye şeyhi Abdülkerim Fethi b. Abdullatif Efendi Bülbülcüzâdebu kişiler arasındadır.⁷⁵

1.4. Eserlerine Verilen Önem

İbnü'l-Arabî'nin kitapları, fikirleri ve virdlerinden oluşan ardında bırakmış olduğu eserler bu yüzyılda çok büyük bir ilgiyle karşılanmış, bu ilgi farklı düzeylerde kendisini göstermiştir.

1.4.1. Kitaplarının Okunup Okutulması

İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının mütalaasına verilen önem kendisine gösterilen tazim ve saygıyla doğru orantılı olmamıştır. Nitekim 19. yüzyıla ait terâcim kitaplarından, Şam'da o dönemde velayetine inanılmasına ve saygı duyulmasına rağmen İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının okunmasıyla ilgilenen kişi sayısının oldukça az olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususta İbnü'l-Arabî'nin velayetine inanmalarıyla beraber ehli olmayan kişileri kitaplarını mutalaa etmenin sakıncası hususunda Suyûtî'nin görüşünün takip edildiği söylenebilir. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin sözleri paradokslarla dolu olduğu için anlaşılması güç ibareler vardır. Bu nedenle yanlış anlaşılma ve farklı düşüncelere yol açması maksadının dışında anlaşılıp, kişiyi tekfire ve dalalete düşürme ihtimali vardır.⁷⁶ aradokslarla dolu olduğu için anlaşılması güç ibareler vardır. Bu nedenle yanlış anlaşılma ve farklı düşüncelere yol açılması endişesi

Bu sebeple Memlûkler döneminden beri İsmail b. Ali b. İzzülkazâ (ö. 1290)⁷⁷ ve Necmeddin Muhammed b. Muhammed el-Bâhilî (ö. 1400)⁷⁸ gibi ulemadan birkaç isim dışında İbnü'l-Arabî'nin kitapları ile ilgilenen kişilere kayıtlarda pek rastlanmamaktadır.

⁶⁹ Hâfız ve Abâza, *Ulemâu Dımaşk ve A'yânuhâ fi'l-Karni's-Sâliye 'Aşar*, 2/536.

⁷⁰ Tales, *Zeylu Simâri'l-Mekâsîd*, 235.

⁷¹ Cezâirî, *Sîratu'l-Emîri Abdilkâdir*, 84.

⁷² Ustuvânî, *Meşâhidü ve Ehdâs*, 225.

⁷³ Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dımaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a 'Aşar*, 1/592.

⁷⁴ Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 1/237, 3/1327.

⁷⁵ Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 228.

⁷⁶ İbn Tolun, *el-Kalâidu'l-Cevheriyye*, 400; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 7/334.

⁷⁷ İbn Tağrıberdî, *el-Menhelu's-Sâfi*, 2/408.

⁷⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, C. 9, 35.

Osmanlı döneminde ise, 16. yüzyılda özellikle İbn Kemal Paşa'nın (ö. 1534) İbnü'l-Arabî'nin büyük bir şeyh olduğu, kitaplarında şeriata aykırı bir şey görmediğine dair fetvası üzerine, İbnü'l-Arabî'nin kitaplarına olan ilginin arttığı görülmektedir.⁷⁹ 17. yüzyılda ise İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının okunması, okutulması ve anlaşılması güç fikirlerinin vuzuha kavuşturulması ile meşgul olmuş şahsiyetlerimiz bulunmaktadır. Muhammed b. Ali ed-Derviş (ö. 1596),⁸⁰ Şam Müftüsü Derviş et-Tâlevî (ö. 1606),⁸¹ Muhammed b. Süleyman el-Mesyûnî el-Misrâbî (ö. 1652),⁸² Abdullatif b. Bahâuddin el-Ba'lî (ö. 1671)⁸³ ve Muhammed Mirzâ es-Serûcî (ö. 1677)⁸⁴ gibi isimler bu şahsiyetler arasındadır.

Abdulganî en-Nablusî (ö. 1731), 18. yüzyılda İbnü'l-Arabî ekolünün en önde gelen ismi olarak kabul edilir. İbnü'l-Arabî'nin sözlerindeki müşkülleri çözme konusunda bir benzeri olmadığı şeklinde övülmüştür.⁸⁵ İbnü'l-Arabî Camii'nde verdiği derslere öğrencileriyle beraber ileri gelenler hatta Şam valisi dahi katılmış,⁸⁶ böylece Abdulganî, derslerinde *Futûhât* ve *el-Fusûs* gibi İbnü'l-Arabî'nin pek çok kitabını çok sayıda talibine okutmuştur.⁸⁷ Torunu Mustafa b. İsmail'in (ö. 1778)⁸⁸ yanı sıra Şam âlimleri ve şeyhlerinden Nakşibendî şeyhi Bahâuddin Muhammed b. Murad (ö. 1755)⁸⁹ gibi zatlar ve bazı devlet adamları⁹⁰ kendisinden İbnü'l-Arabî eserlerini okuyanlar arasındadır. Ayrıca Şam haricinden sadece bu amaçla gelen kişiler de olmuştur. Abdulganî en-Nablusî'den *Fusus'ul-hikem*'i okumak üzere Bağdâd'dan Şam'a gelen Hasan b. Mustafa el-Bağdâdî (ö. 1768)⁹¹ ve Fas'tan gelip *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*'yi okuyan ve icazet alan Muhammed b. Abdulkarim el-Fâsî (ö. 1771) bu kişiler arasındadır.⁹² İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının okutulması için gösterilen çaba Abdulganî en-Nablusî ile sınırlı kalmamış, Şam'da İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının okutulması ve şerhi ile ilgilenen Kasım el-Habeşî el-Mağribî (ö. 1708),⁹³ Hasan b. Musa el-Kürdî (ö. 1735),⁹⁴ oğlu Abdurrahman el-Kürdî (ö. 1781),⁹⁵ Şam müftüsü Ali el-Murâdî (ö. 1771)⁹⁶ ve Ömer b. Abdulcelîl el-Bağdâdî (ö. 1780)⁹⁷ gibi şahıslar da olmuştur.

⁷⁹ Abdurrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9/23, (2009), 295-297; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/80.

⁸⁰ Gazzî, *Lutfü's-semer*, 140.

⁸¹ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, 2/419.

⁸² Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, 3/474.

⁸³ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, 3/14.

⁸⁴ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, 4/203.

⁸⁵ İbn Kennân, *Yevmiyât Şâmiyye*, 416.

⁸⁶ İbn Kennân, *Yevmiyât Şâmiyye*, 347.

⁸⁷ Bk. İyat Erbakan – Halil İbrahim Delen. "Hüseyin b. Tu'me el-Beytümânî'nin Risâle Hâblullahi'l-Metîn fi Akîdetiş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn Adlı Eserinin Tahkikli Neşri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 150-155.

⁸⁸ Mutî' Hâfız ve Nizâr Abâza, *Ulemâu Dimaşk ve A'yânuhâ fi'l-Karnî's-Sâliye 'Aşar el-Hicrî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikri, 2000), 3/364.

⁸⁹ Murâdî, *Silku'd-Dürer*, 4/115.

⁹⁰ İbn Kennân, *Yevmiyât Şâmiyye*, 83.

⁹¹ Hâfız ve Abâza, *Ulemâu Dimaşk ve A'yânuhâ fi'l-Karnî's-Sânî 'Aşar*, 3/252.

⁹² Hâfız ve Abâza, *Ulemâu Dimaşk ve A'yânuhâ fi'l-Karnî's-Sânî 'Aşar*, 3/305.

⁹³ İbn Kennân, *Yevmiyât Şâmiyye*, 140.

⁹⁴ Murâdî, *Silku'd-Dürer*, 2/36.

⁹⁵ Murâdî, *Silku'd-Dürer*, 2/292.

⁹⁶ Hâfız ve Abâza, *Ulemâu Dimaşk ve A'yânuhâ fi'l-Karnî's-Sânî 'Aşar*, 3/266.

⁹⁷ Murâdî, *Silku'd-Dürer*, 3/179, 180.

19. asra gelindiğinde İbnü'l-Arabî ekolünün Şam'daki en önemli temsilcisinin Emir Abdülkâdir el-Cezâirî (ö. 1882) olduğu görülmektedir. Onun İbnü'l-Arabî'nin kitapları için gösterdiği çabalar sayesinde ulema ve talebeler arasında bu kitaplara olan ilgiyi artmış, çok sayıda kişi kendisinden *Futûhât* ve *Şerhu'l-Fusûs* okumuştur. Bu kişilerin arasında Muhammed b. Mustafa et-Tantâvî (1888),⁹⁸ Halvetî-Şâzelî şeyhi Muhammed et-Tıyb b. Muhammed el-Mübârek (1895),⁹⁹ Kadirîyye şeyhi Ahmed b. Muhyiddin el-Cezâirî (1902),¹⁰⁰ Abdülganî el-Baytâr (1897),¹⁰¹ Nakşibendî şeyhi Muhammed b. Muhammed el-Hânî (ö. 1898),¹⁰² Nakşibendî şeyhi Abdulmecid b. Muhammed el-Hânî (ö. 1900),¹⁰³ Şâzelî şeyhi Muhammed b. Muhammed el-Mübârek (ö. 1912),¹⁰⁴ Muhammed Bahauddin el-Baytâr (ö. 1910)¹⁰⁵ ve Abdurrezzak el-Baytâr (1916)¹⁰⁶ gibi isimleri sıralayabiliriz. Bu kişilerden Muhammed et-Tantâvî,¹⁰⁷ Muhammed et-Tıyb b. Muhammed el-Mübârek,¹⁰⁸ Muhammed b. Muhammed el-Hânî¹⁰⁹ ve Muhammed b. Muhammed el-Mübârek¹¹⁰ gibi pek çok isim Emir Abdülkâdir'in vefatından sonra da İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını okutmaya devam etmişlerdir.

İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının mütalaası sadece Emir Abdülkâdir'in halkasıyla sınırlı kalmamıştır. Nitekim Şam'ın büyük âlimi Hâmid el-Attâr'ın (ö. 1846) İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının mütalaasına düşkün olduğu bilinmektedir.¹¹¹ Nakşibendî tarikatı şeyhi Ebubekir b. Ahmed el-Külâlî de (ö. 1853) İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının okunmasına önem vermiştir.¹¹² Nakşibendî tarikatı şeyhi Muhammed b. Abdullah el-Hânî (ö. 1862) *Futuhâtü'l-Mekkiye*'nin mütalaasına çok önem vermiştir.¹¹³ Şam müftüsü Mahmud Hamzavî de (ö. 1887) *Fusûs* şerhini Şam muhaddisi Abdurrahman el-Küzberî'den okumuştur.¹¹⁴

Aynı zamanda Muhammed Tantâvî'den *Futûhâtü'l-Mekkiye* okuyan usulcü fakih Emin Süveyd'in (ö. 1936) Şam ulemasından seçkin bir grup ile Sinan Paşa Camii'nde *Futûhât* okudukları özel bir meclisleri vardı.¹¹⁵ Bu âlimlerin arasında Malikî müftüsü ve Şâzelî şeyhi Muhammed Abdülbâkî el-Cezâirî (ö. 1916), Muhammed el-Hakim (ö. 1917) ve Emevî Camii hatibi Hasan el-Ustuvânî (ö. 1930) de bulunmaktadır.¹¹⁶ Halvetî tarikatı şeyhi Saîd el-Ferra ise Muhammed Sultan ed-Dağıştânî gibi talebelerine *Futuhâtü'l-Mekkiye* okutmuştur.¹¹⁷ Kâdiriyye şeyhi Ferîz el-Geylânî de (ö. 1972) İbnü'l-Arabî ekolünün kitaplarına önem vermiş,

⁹⁸ Cemâluddîn Kâsimî, *Tabakâtu Meşâhîri'd-Dımaşkiyyîn min Ehli'l-Karni'r-Râbi'a 'Aşar el-Hicrî*, thk. Mahmûd Arnavût (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 18.

⁹⁹ Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 2/757.

¹⁰⁰ Kâsimî, *Tabakâtu Meşâhîri'd-Dımaşkiyyîn*, 85.

¹⁰¹ Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 2/874.

¹⁰² Abdülmecid Hânî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye fi Ecillâ'is-Sâdeti en-Nakşibendiyye* (Erbil: Dâru Erâs, 2002), 371, 377, 378.

¹⁰³ Kâsimî, *Tabakâtu Meşâhîri'd-Dımaşkiyyîn*, 65; Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dımaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a 'Aşar*, 1/205.

¹⁰⁴ Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dımaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a 'Aşar*, 1/310.

¹⁰⁵ Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 1/380.

¹⁰⁶ Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 2/ 757, 904.

¹⁰⁷ Kâsimî, *Tabakâtu Meşâhîri'd-Dımaşkiyyîn*, 65.

¹⁰⁸ Müsellem Taybe, *Târîhu't-Tarîkati's-Şâzelîyye fi Dımaşk* (Dımaşk: Dâru Taybe, 2019), 126.

¹⁰⁹ Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dımaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a 'Aşar*, 1/205, 2/852.

¹¹⁰ Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dımaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a 'Aşar*, 1/310.

¹¹¹ Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dımaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a 'Aşar*, 2/497.

¹¹² Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dımaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a 'Aşar*, 2/539.

¹¹³ Hânî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, 357.

¹¹⁴ Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dımaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a 'Aşar*, 1/80.

¹¹⁵ Hayrullah Şerîf, *eş-Şeyh Muhammed Emîn Süveyd* (Dımaşk: Mecma'u'l-Luğati'l-Arabiyye bi-Dımaşk, 2015), 28.

¹¹⁶ Muhammed el-Arabî Azzûzî, *İthâfu Zevi'l-'Înâye* (Beyrut: Matba'atu'l-İnsâf, 1950), 41.

¹¹⁷ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/188.

Hama'da şeyhi Muhammed el-Galâyînî el-Karaköy ile beraber *Futuhâtü'l-Mekkiyye* ve *el-İnsanu'l-Kâmil* gibi İbnü'l-Arabî ve ekolünden pek çok kitap okumuştur.¹¹⁸

Bu dersler hakkında aktarılan haberler incelendiğinde, derslerin sadece ulemeden bir gruba has olduğu ve kitapların halka açık okutulmadığı anlaşılmaktadır. Bu hususta Emin Süveyd'in tercümesinde nakledilen, bazı âlimlerle özel olarak İbnü'l-Arabî kitaplarını mütalaa etmesinin yanı sıra Derviş Paşa Camii'nde *Futuhât*'tan kısımlar okuduğu halka açık bir dersi olduğu rivayeti ise bir istisna sayılır.¹¹⁹

Futuhâtü'l-Mekkiyye'yi müellifi İbnü'l-Arabî'ye bağlanan muttasıl bir sened ile okuma arzusunda olan bazı âlimler de olmuştur. Mesela bu kişilerden birisi olan Abdulganî es-Sekatî, İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını Ahmed el-Menînî'den, o da Abdulganî en-Nablusî'den, o da Ebu'l-Mevâhib el-Hanbelî'den, o da Necmü'l-Gazzî'den, o da Bedru'l-Gazzî'den, o da Kadı Zekerriyya el-Ensârî'den, o da Ebu'l-Fethu'l-Merâğî'den, o da Kutub İsmail el-Cebretî'den, o da Kutbu'l-Vânî'den ve son olarak o da İbnü'l-Arabî'den olacak şekilde muttasıl bir senetten rivayet etmiştir.¹²⁰ Aynı şekilde İbrahim b. Mahmud el-Attâr da *Futuhâtü'l-Mekkiyye*'yi İbnü'l-Arabî'ye dayanan muttasıl bir senetle okumuştur.¹²¹ Selim el-Ekremî (ö. 1918)¹²² ve Abdulhamid el-Kanavâtî (ö. 1957) gibi bazı isimler ise kitabı çokça okumalarından ve incelemelerinden dolayı *Futuhât*'ın çoğu bahsini ezberlemişlerdir.¹²³

Hatta bazılarının İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını çok mütalaa etmeleri ve incelemeleri onun üslubunu ve ifade tarzını taklit etmelerine yol açmıştır. Bunun bir örneğini Emir Abdülkâdir el-Cezâirî'nin (ö. 1882), İbnü'l-Arabî'nin üslubuna çok benzer şekilde kaleme alınmış *Mevâkıf* isimli kitabında görmek mümkündür.¹²⁴ Muhammed Sa'duddin el-Harîrî (1854-1964), *Futuhâtü'l-Mekkiyye*'nin bir taklidi olarak *Futuhâtü's-Şâm*'ı telif etmiş, fakat Şâzelî tarikatı şeyhi Muhammed el-Hâşimî tasavvufun gerilemeye başladığı bu çağa uygun olmadığı gerekçesiyle kitabın basılmamasını nasihat etmiştir.¹²⁵

1.4.2. Evrâdının ve Şerhlerinin Okunması

İbnü'l-Arabî'nin kitaplarına verilen önemin bir başka yansıması evradının ve şerhlerinin okunmasıdır. Nitekim Şam ulemasından Hasan el-Baytâr gibi pek çok kişi düzenli bir şekilde her gün sabah namazından sonra zikirlerinde *ed-Devru'l-âla* virdini¹²⁶ okumaya devam etmiş,¹²⁷ aynı şekilde talebeleriyle beraber şerhlerini okumuşlardır. Cemaleddin el-Kâsımî, *ed-Devru'l-âla*'nın şerhini Selim el-Attâr'dan okumuş,¹²⁸ Kadı ve Hanbeli fakihî Muhammed b. Hasan eş-Şattî (ö. 1889) gibi bazıları da buna şerhler yazmışlardır.¹²⁹

¹¹⁸ Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dimaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a* 'Aşar, 2/1215.

¹¹⁹ Şerîf, *eş-Şeyh Muhammed Emîn Süveyd*, 28, 58.

¹²⁰ Hâfız ve Abâza, *Ulemâu Dimaşk ve A'yânuhâ fi'l-Karni's-Sâlise* 'Aşar, 1/367.

¹²¹ Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dimaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a* 'Aşar, 1/151.

¹²² Hısnî, *Müntebahâtü't-tevârîh*, 2/898.

¹²³ Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dimaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a* 'Aşar, 2/880.

¹²⁴ Hânî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, 371; Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 2/904.

¹²⁵ Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dimaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a* 'Aşar, 2/1032.

¹²⁶ Esmâi-i hüsnâ, Kur'an'dan bazı ayetler ve birtakım duaların bulunduğu, İbnü'l-Arabî tarafından yapılan hoş bir derlemedir.

¹²⁷ Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 1/470.

¹²⁸ Hâfız ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dimaşk fi'l-Karni'r-Râbi'a* 'Aşar, 1/190.

¹²⁹ Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 3/1624.

1.4.3. Kitaplarının Çoğaltılması

İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının okunulup, okutulmasına verilen önem kitaplarının önceye nispetle daha çok çoğaltılması sonucunu doğurmuştur. Bu nedenle, Şeyh Muhammed el-Habeşî'nin Şam gezisinde kaydettiği gibi, İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının çoğaltılması ve satılmasına yönelik bazı faaliyetlere rastlanmaktadır. Nitekim Ahmed b. Hasan el-Ustuvâni, İbnü'l-Arabî'nin eserlerini el yazısı ile yazar¹³⁰ ve kitapları her yerde satılırdı.¹³¹ *Fusûs* ve *Futuhât*'ı Muhammed b. Muhammed el-Hâni'den okuyup daha sonra Şeyhülislam Abdurrahman Nesîb'e (ö. 1942) okutan Hüsnî el-Azme (ö. 1954) de, elinde kıymetli ve değerli olan her şeyi İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını alıp toplamak için harcardı.¹³²

1.4.4. Kitaplarının Şerh Edilmesi ve Fikirleri

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs* ve *Futuhât* gibi kitaplarının ve vahdet-i vücûd gibi fikirlerinin şerh ve tahkiki ile ilgilenen şahsiyetler olduğu görülmektedir. Zira Osmanlıların İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine olan ilgisi Osmanlı Devleti müderrislerinin ilk şeyhi olan Dâvud el-Kayserî'nin (ö. 1350) döneminden itibaren başlamış, daha sonra İbnü'l-Arabî'ye verilen önem kitaplarına ve fikirlerine gösterilen ilgiyle beraber artmış, özellikle *Fusûsu'l-hikem* ve *Futuhâtu'l-Mekkiyye*, âlimler tarafından Osmanlı döneminin sonuna kadar devamlı olarak şerh edilmiş, muhtasarları hazırlanmış ve ders olarak okutulmuştur.¹³³ Fikirlerine gelince Osmanlı Devleti'ndeki Nakşibendiyye-Müceddediyye hariç- tüm sûfi tarikatların 18. asırdan itibaren vahdet-i vücud anlayışı ile ilgilendiği görülmektedir.¹³⁴ İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine ve kitaplarına olan bu ilginin bir benzeri Şam sûfilere arasında da ortaya çıkmış, 19. yüzyılda bu kişilerin, İbnü'l-Arabî kitaplarının ve fikirlerinin şerhi konusunda katkıları olmuştur. Nitekim Emir Abdülkâdir halkasının yaptığı en önemli işin, *Futuhât'ul-Mekkiyye*'nin ilk ilmî tahkiki olduğunu söylememiz mümkündür. Emir Abdülkâdir, iki öğrencisi Muhammed et-Tantâvî ve Muhammed et-Tıyb b. Muhammed el-Mübârek ed-Dillîsî'yi Emir'in Mısır'da basılmış olan *Futuhâtu'l-Mekkiyye* nüshasını alıp Konya'da korunan, İbnü'l-Arabî'nin hattıyla yazılı orijinal nüsha ile karşılaştırmaları üzere Konya'ya göndermiş, kitabı iki kere okuyup ellerindeki nüshanın hata ve eksikliklerini tespit ve tashih etmişlerdir. Daha sonra döndüklerinde Emir Abdülkâdir has talebelerinden ve ashabından oluşan bir gruba *Futuhâtu'l-Mekkiyye*'yi okutmuş ve okuduğu nüsha üzerinden kendi nüshalarını tamamlamışlardır.¹³⁵

Bazı Şam âlimleri İbnü'l-Arabî'nin kitaplarına şerh yazmışlardır. Mesela, Ömer el-Attâr (ö. 1891) *Fusûsu'l-hikem*, bazı evrad ve salavatı için şerhler kaleme almıştır.¹³⁶ Şâzelîyye şeyhi Muhammed el-Haşîmi ise *Şatrançu'l-ârîfin*'e bir şerh yazmıştır.¹³⁷

Diğer bazı âlimler de İbnü'l-Arabî'nin fikirleri ile ilgilenmiş, vahdet-i vücud anlayışı ve diğer fikirleri hakkında yazmışlardır. Örneğin Muhammed Ebu Şa'r ve Şu'eyr (ö. 1792) vahdet-i vücud

¹³⁰ Habeşî, *eş-Şâhidu'l-Makbûl*, 119.

¹³¹ Habeşî, *eş-Şâhidu'l-Makbûl*, 151.

¹³² Azzûzî, *İthâfu Zevî'l-Înâye*, 49; Hâfiz ve Abâza, *Târîhu Ulemâi Dımaşk fi'l-Karnî'r-Râbi'a* 'Aşar, 2/852.

¹³³ Öngören, "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar", 83-84.

¹³⁴ Öngören, "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar", 83.

¹³⁵ Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 2/757; Kâsîmî, *Tabakâtu meşâhiru'd-Dımaşkiyyîn*, 19; Cezâirî, *Sîratu'l-Emîri Abdilkâdir*, 82.

¹³⁶ Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 3/1130.

¹³⁷ Abdulkadir İsâ, *Hakâik 'ani't-Tasavvuf* (Halep: Dâru'l-İrfân, 2007), 504.

hakkında bir risale¹³⁸ ile *Şerhu 'akidetu'l-gayb li nefyi's-şekki ve'r-rayb* isimli risalesini kaleme almıştır.¹³⁹ Fetva Emîni ve Hanefî fakîhi Abdulkâdir el-Hamzâvi (ö. 1862) de vahdet-i vücud hakkında bir risale yazmıştır.¹⁴⁰ İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının, özellikle *Futuhât*'ın mütalaasına önem verdiği için kendisinde kuvvetli bir meleke oluşan ve herhangi bir konuyu anlayamadığında Emir Abdülkâdir'e müracaat eden Bahâuddin el-Baytar (ö. 1910) ise İbnü'l-Arabî'nin fikirleri çerçevesinde vücûd, şühûd, hak, halk, cem' ve fark konularında 900'den fazla beyit içeren bir manzume kaleme almıştır. Ayrıca İbnü'l-Arabî ile Abdulkerim el-Cîlî'ni üç meseledeki görüşlerini birleştirdiği ve *Fethu'r-Rahmâni'r-Rahîm bi'l-cem'i ve't-tevfiki fi'l-mesâili's-selâs beyne'l-kutbeyni's-Şeyhi'l-Ekber ve's-Seyyid Abdülkerim el-Cîlî* adını verdiği bir kitap yazmıştır. Bu üç mesele; ilim ve malum (hangisi diğerine tabidir), irade ve ihtiyar ile ilahi isimlerdir. Bu kitap müellifin hattıyla 500 sayfayı aşan bir hacimdedir.¹⁴¹

1.5. İbnü'l-Arabî'nin Savunulması

İbnü'l-Arabî'nin özellikle *Fusûsu'l-Hikem* kitabındaki görüşleri, ulema tarafından eleştirilmesinin hatta zaman zaman tekfir edilmesinin sebeplerinden birisi olmuştur. Bu durum sûfîlerin İbnü'l-Arabî'yi ve kitaplarını savunmalarına yol açmış, eleştirilere cevap vermişlerdir. Önde gelen şeyhülislâmların fetvalarına bakıldığında Osmanlı'nın resmi olarak İbnü'l-Arabî'yi desteklediğini ifade edebiliriz. Örneğin: İbn Kemâl Paşa meşhur fetvasında, İbnü'l-Arabî'nin kendisine nispet edilen ve küfrü işmâm eden fikirlerden berî olduğunu ifade etmiş, İbnü'l-Arabî aleyhinde söz söylenmemesi ve şeyhe saygısızlık edilmemesini emretmiştir. Şeyhülislâm Ebussûd Efendi ise *Fusûsu'l-Hikem*'de geçen birtakım görüşlerin şeriatı muarız olduğunu ifade etmekle birlikte, İbnü'l-Arabî'nin bu tarz ifadelerden uzak olduğunu, bunların şeyhin kitaplarına sonradan ilave edildiği ifade etmiştir.¹⁴² Bazı Osmanlı valileri ise İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine muhalefet edenlerin takip edilip, cezalandırılmalarını sağlamışlardır.¹⁴³ Hatta Osmanlı sultanının, Çivizâde Muhyiddin Muhammed İlyas'ı (ö. 1547) şeyhülislâmlıktan azletme nedenlerinden biri de İbnü'l-Arabî'ye reddiye yapmaktır.¹⁴⁴

İbn Tolun bir eserinde kendi dönemi ve öncesinde hem Şam'da hem diğer Arap şehirlerinde İbnü'l-Arabî'yi eleştiren âlimlerin ve küfrünü iddia edenlerin isimlerine yer vermiştir. Ona göre bu kişiler Arap fakihlerin ve hadis ehlinin çoğunluğunu oluşturmaktadır. Eleştiri yapanların başında Şam'da döneminin en büyük Hanbeli fakihlerinden biri olan İbn Teymiye ve Kâdî'l-Kudât Bedreddin b. Cemâa gelir.¹⁴⁵ Bununla birlikte alimlerden bir grubun İbnü'l-Arabî hakkında söz söylemek hususunda susmayı tercih ettiklerini ve şeyhinden en selametli yolun bu olduğunu nakletmiştir.¹⁴⁶

¹³⁸ Hâfız ve Abâza, *Ulemâu Dimaşk ve A'yânuhâ fi'l-Karni's-Sâlise 'Aşar*, 1/72.

¹³⁹ Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 1/423.

¹⁴⁰ Hisnî, *Müntebahâtü't-tevârîh*, 2/673.

¹⁴¹ Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 1/380, 381.

¹⁴² Öngören, "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar", 86.

¹⁴³ Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâ'ire*, 2/48; Sabbâğ, *el-Müctema'u'l-'Arabiyyi's-Sûrî*, 194.

¹⁴⁴ Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâ'ire*, 2/28; İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/435; Mehmet İpşirli, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/348.

¹⁴⁵ İbn Tolun, *el-Kalâidu'l-Cevheriyye*, 399.

¹⁴⁶ İbn Tolun, *el-Kalâidu'l-Cevheriyye*, 400.

Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin döneminden itibaren ortaya çıkan ve fukahanın eleştirilerine karşılık lehinde fetvalar yazan bir grup da vardır. Mesela bunlardan Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî (ö. 1415), İbnü'l-Arabî'nin kendisine yapılan isnatlardan berî olduğu; kitaplarında itikaden bir sıkıntı olmamakla birlikte ehli olmayan kişilerin okumasının caiz olmadığı fetvasını vermiştir.¹⁴⁷ Şam Şâzeli şeyhi Ali b. Meymun el-Mağribî (ö. 1511) de *Tenzîhu's-Siddîk an vasfî'z-zındîk* adlı bir risale kaleme alarak İbnü'l-Arabî'nin biyografisini büyük bir tazimle yazmıştır.¹⁴⁸

İbnü'l-Arabî'ye muhalif duruş, Osmanlı Devleti'nin resmi tutumunun etkisi altında zamanla gözden kaybolmaya başlamıştır. Yerini tazim ve saygıya bırakmış, İbnü'l-Arabî'yi savunan ve eleştirilmesine karşı çıkan kişilerin sesi yükselmiştir. Sultan Selim'in şehre girdiğinde kendisini ziyaret ettiği Şam'da Nakşibendî şeyhi olan Muhammed el-Bedahşî'nin (ö. 1517) biyografisinde bunu görmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'ye inanıp ona büyük bir saygı duyan kişilerin arasında olan Muhammed el-Bedahşî, vefat ettiğinde onun yakınında bir mezarlığa defnedilmiştir.¹⁴⁹ Aynı şekilde İbnü'l-Arabî Camii'nin karşısında bulunan Sultan Selim tekkesinde yerleşik olan Muhibbiddin et-Tebrîzî (ö. 1551) de, İbnü'l-Arabî ve fikirlerini eleştiren kişilere şiddetli karşı çıkanlardandır.¹⁵⁰ Hatta Şam'ın muhacir âlimlerinden biri olan Ahmed b. İskender er-Rûmî felç olduğunda Şam halkına İbnü'l-Arabî'yi reddi sebebiyle bu hastalığa yakalandığı yorumunu yapmıştır.¹⁵¹

Bütün bu gelişmelere rağmen İbnü'l-Arabî'nin kitaplarına, özellikle de *Fusûs* ve *Futuhâtü'l-Mekkiyye*'ye olan itirazlar ve âlimlerin halkı bu kitapları okumaktan uzak tutma çabaları devam etmiştir. 17. ve 18. yüzyıla gelindiğinde Muhammed Kâdızâde'nin bazı görüşleri sebebiyle İbnü'l-Arabî'yi tekfir ettiği görülmektedir.¹⁵² Bu durum 19. asra kadar devam etmiş, hatta bu mesele aralarında Rifâî tarikatı şeyhi ve *Futuhât*'ın kiraatiyle meşgul olan âlimlerden biri olan Emin Süveyd, Nakşibendî şeyhlerinden İbrâhim el-Ğalâyînî ve Rifâî şeyhlerinden Tevfik el-Eyyübî'nin de bulunduğu bir grup âlimin bir araya geldiği toplantıda tartışılmıştır. Toplantıda fukahanın İbnü'l-Arabî'ye neden karşı çıktığının sebebi konuşulmuş, aralarında bulunan Muhammed el-Azzûzî, toplantıda bulunan diğer âlimlerin de katıldığı bir tespitle bulunmuştur. Ona göre İbnü'l-Arabî bazı bablarda anlattığı meseleleri hemen o bapta açıklamayıp, birkaç yaprak sonra kitap ve sünnete uyumlu bir açıklama getirmektedir. İbnü'l-Arabî'ye itiraz edenler ise aslında sadece özet halinde olan babı okuyup, daha sonra gelen açıklamalara dikkat etmemektedirler.¹⁵³

Dolayısıyla bu yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi savunma ve itham edildiği hususlarda açıklamalar için yazılmış kitaplar karşımıza çıkmaktadır. Bu durum İbnü'l-Arabî'yi eleştiren Şamlı şahıslar olduğu ve ulemanın bu kişilere karşı İbnü'l-Arabî'yi savunmak üzere eser kaleme almak durumunda kaldığı düşüncesini akla getirebilir, fakat bu yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi savunmak adına yazılmış risaleler incelendiğinde, risalelerin Şam haricinden İbnü'l-Arabî'yi eleştiren kişilere reddiye olarak yazıldığı görülmektedir. Ömer b. Bekrî el-Attâr'ın, Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Molla Ali el-Kârî'nin

¹⁴⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 7/338.

¹⁴⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 10/119.

¹⁴⁹ Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâ'ire*, 1/89.

¹⁵⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 10/463.

¹⁵¹ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, 1/178.

¹⁵² Öngören, "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar", 87.

¹⁵³ Azzûzî, *İthâfu Zevî'l-İnâye*, 50.

(ö. 1605) eleştirilerine¹⁵⁴ cevap olarak yazdığı risalesi *el-Fethu'l mübîfiredi itirâzî-mu'terizîn'alâ'* Şeh Muhyiddin buna bir örnek olarak verilebilir. İbnü'l-Arabî'yi savunmak ve hulul ve ittihat teorisinin ona nisbetine karşı çıkmak için kitap yazan bir diğer kişi Hanefî fakihî Ahmed b. Abdulganî (İbn Âbidîn)dir (ö. 1889). Ahmed b. Abdülganî risalesini *Tenbîhu zevi'l-irşadînefyi'l-hulûve'l-ittihad* olarak adlandırmıştır.¹⁵⁵

İçeriğinde halka açık meclislerde okunması sakıncalı meseleler olduğu için, kitaplarının okunması ve çalışılması küçük bir grupla sınırlı kalmış olsa da Şam'daki ulema ve sûflerin çoğunluğunun, İbnü'l-Arabî'ye karşı tazim ve saygı duyan bir tutum içerisinde olduğu görülmektedir.

Sonuç

Osmanlılar döneminde Şam'da İbnü'l-Arabî ekolü büyük ölçüde ilgi görmüştür. İbnü'l-Arabî'nin öğretileri, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren önemli devlet adamları, âlimler ve sûfler tarafından benimsenmiştir. Osmanlı irfanını ve kültürünü derinlemesine etkilemiştir. Osmanlıların İbnü'l-Arabî'nin kabrine olan özel ilgileri, İbnü'l-Arabî'ye duydukları derin saygının bir yansımasıdır.

Osmanlı yönetimi, Şam'da İbnü'l-Arabî'nin mirasını koruma ve destekleme konusunda çeşitli önlemler almıştır. İbnü'l-Arabî'nin eserlerine olan ilgi zaman içinde değişiklik göstermekle birlikte özellikle Osmanlı döneminde artmıştır. İbn Kemal Paşa'nın olumlu fetvasının etkisiyle kitapların okunması ve şerh edilmesine rağbet gösterilmiştir. Ancak bu rağbet genellikle sadece belirli ulema veya tarikatlara mensup kişiler arasında olmuş, daha çok irfânî meselelere yönelen kimseleri ilgilendirdiği için geniş kitlelere ulaşmamıştır.

İbnü'l-Arabî'nin evrâdı özellikle sabah namazından sonra zikirlerde okunmuştur. İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının çoğaltılması ve yayılmasına katkı sağlanmıştır. *Fusûs* ve *Futuhât* gibi meşhur kitapları Osmanlı döneminde şerh edilmiş ve fikirleri tartışılmıştır. Tarikatların hemen hepsi İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışına ilgi göstermiştir.

Şam'da İbnü'l-Arabî'nin eserlerine olan ilgi tarih boyunca değişiklik göstermiştir. Bazı zamanlar onun öğretilerinin kabul edilmesinde eleştiriler ve savunmalar yaşanmıştır. 17. Yüzyılda kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Arabî'nin eserlerine talep az olmuştur. Bununla birlikte onun kitaplarının okunması, okutulması ve zor anlaşılan fikirleri ile ilgili problemlerin çözülmesi ile meşgul olan kimseler bulunmaktadır.

Yine bu dönemde bazı zamanlar İbnü'l-Arabî'nin fikirleri, özellikle *Fusûsu'l-Hikem* kitabındaki görüşlerini eleştirenler ve hatta tekfir edenler olmuştur. Aynı dönemde İbnü'l-Arabî'nin eserlerini savunma ve anlama çabaları da artmıştır. İbnü'l-Arabî'yi eleştiren bazı âlimlere karşı, olumlu fetvalar verilmiş ve yazılar kaleme alınmıştır. İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilere karşılık Osmanlı devleti ona saygı duymuş fikirlerinin yayılmasını desteklemiştir.

İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine ilginin arttığı 18. yüzyılda Abdülganî en-Nablusî gibi önde gelen isimler İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini yaymıştır. 19. yüzyılda Emir Abdülkâdir el-Cezâirî'nin çabalarıyla, İbnü'l-Arabî'nin kitaplarına duyulan ilgi zirveye ulaşmıştır. Bu dönemde İbnü'l-Arabî'nin kitaplarına gösterilen ilgi ve onun öğretilerini anlama çabaları, daha geniş bir âlim ve talebe kitlesi arasında yaygınlaşmıştır.

¹⁵⁴ Kâsimî, *Tabakâtu Meşâhîri'd-Dımaşkiyyîn*, 39; Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 3/1330.

¹⁵⁵ Şattî, *A'yânu Dımaşk*, 341.

Tablo: Osmanlı Döneminde Şam'da İbn Arabi Ekolü

Table: Ibn Arabi School in Damascus during the Ottoman Period

Ad ve Soyad	Doğum	Ölüm	Mezheb	Tarikat	Görev
Muhammed b. Ali ed-Derviş		1596			Müderriş
Derviş b. Muhammed b. Ahmed et-Tâlevî	1543	1606	Hanefî		Şam Müftüsü ve Resmî Görev
Muhammed b. Süleyman el-Mesyûnî el-Misrâbî		1652			
Abdullatif b. Bahâuddin el-Ba'î		1671			
Muhammed Mirzâ es-Serûcî		1677			Zanaatkâr ve Eğitim
Kasım el-Habeşî el-Mağribî		1708			
Ahmed b. Muhammed es-Selami Ağrıbuзі		1714			Asker ve Resmî Görev
Abdulganî en-Nabluşî	1641	1731	Hanefî	Nakşibendiyye-Kâdiriyye	Şam Müftüsü ve Müderriş
Hasan b. Musa el-Kürdî		1736	Şâfiî		
Bahâuddin Muhammed b. Murad	1683	1755	Hanefî	Nakşibendiyye	Müderriş
Hüseyin b. Tu'me el-Beytümânî		1761	Şâfiî	Kâdiriyye- Rifâiyye	Müderriş
Hasan b. Mustafa el-Bağdâdî	1685	1768	Hanefî	Nakşibendiyye	Müderriş
Muhammed b. Abdulkerim el-Fâsî	1692	1771	Mâlikî		Tabib
Ali el-Murâdî	1720	1771	Hanefî	Nakşibendiyye	Şam Müftüsü ve Resmî Görev
Mustafa b. İsmail en-Nabluşî	1703	1778	Hanefî		
Ömer b. Abdulcelîl el-Bağdâdî	1742	1780	Hanefî	Kâdiriyye	Müderriş
Abdurrahman b. Hasan b. Musa el-Kürdî	1719	1781	Şâfiî		Müderriş
Takiyyüddin Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Hanbelî Ebu Şa'r ve Şuayyir	1715	1792	Hanbelî	Şâzeliyye	
Abdulhalim b. Ahmed el-Lüci	1747	1808			
Ömer b. Muhammed el-Yâfi	1759	1817	Hanefî	Halvetiyye	Halveti Tekkenin Şeyhlik
Hâmid b. Ahmed el-Attâr	1772	1846	Şâfiî	Kâdiriyye	Müderriş
Ebübekir b. Ahmed el-Külâlî el-Kürdî		1852	Şâfiî	Nakşibendiyye	
Hasan b. İbrâhim el-Baytâr	1791	1855	Şâfiî	Halvetiyye - Nakşibendiyye	İmam, Hatip ve Müderriş
Muhammed b. Abdullah el-Hânî	1798	1862	Şâfiî	Nakşibendiyye	Tarım ve Nakşibendiyye Tekkenin Şeyhliği
Muhammed Ebu'l-Kasım b. Arabî el-Felâlî el-Mağribî		1870	Mâlikî	Zâhid	
Emîr Abdulkâdir b. Muhyiddîn el-Cezâirî	1807	1882	Mâlikî	Kâdiriyye- Nakşibendiyye- Şâzeliyye - Mevleviyye	
Mahmûd b. Muhammed Nesîb el-Hamzâvî	1821	1887	Hanefî	Nakşibendiyye	Şam Müftüsü ve Resmî Görev

Muhammed b. Mustafa et-Tantâvî	1814	1888	Şâfiî	Nakşibendiyye	
Selîm b. Yâsîn b. Hâmîd b. Ahmed el-Attâr	1817	1889	Şâfiî	Nakşibendiyye	Müderris
Ahmed b. Abdülganî Âbidîn	1823	1889	Hanefi	Nakşibendiyye-Halvetiyye	Fetva emini
Ömer b. Taha b. Ahmed el-Attâr	1826	1890	Şâfiî		
Muhammed et-Tayyib b. Muhammed el-Mübarek ed-Dillisî	1839	1895	Mâlikî	Halvetiyye - Şâzeliyye	Zanaatkâr
İbrahim b. Mahmud b. Ahmed el-Attâr	1816	1896	Şâfiî	Kâdiriyye- Şâzeliyye - Bedeviyye	Müderris
Abdülganî b. Hasen el-Baytar	1824	1897		Şâzeliyye	
Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-Hânî	1831	1898	Şâfiî	Nakşibendiyye	Tarım ve Nakşibendi Tekkenin Şeyhiği
Abdulmecîd Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-Hânî	1847	1900	Şâfiî	Nakşibendiyye	
Bekrî bin Hâmîd el-Attâr	1834	1902	Şâfiî	Kâdiriyye	Müderris
Bahâüddin b. Abdülganî el-Baytar	1848	1910	Hanefi	Şâzeliyye	
Muhammed b. Muhammed el-Mübarek ed-Dillisî	1847	1912	Mâlikî	Halvetiyye - Şâzeliyye	Zanaatkâr ve Eğitim
Abdürrezzâk b. Hasan el-Baytâr	1834	1916	Hanefi	Halvetiyye - Şâzeliyye	Müderris
Muhammed Abdülbaki b. Muhammed es-Said el-Cezâirî	1850	1916	Mâlikî	Halvetiyye - Kâdiriyye - Şâzeliyye	Müftü
Muhammed el-Hakim		1917		Şâzeliyye	Eğitim
Selim el-Ekeremi		1918			
Hasen b. Râgıb el-Üstüvânî		1930	Hanefi	Şâzeliyye	Hatip ve Eğitim
Muhammed Emin b. Muhammed Süveyd	1855	1936	Hanefi	Rifâiyye-Nakşibendiyye - Şâzeliyye - Senûsiyye	Müderris
Harputlu Muhammed Emin b. Muhammed	1859	1937		Şâzeliyye	İmam
Hüsnî b. Mahmud el-'Azme	1866	1954		Nakşibendiyye	Tarım
Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Cezâirî	1875	1955	Mâlikî	Halvetiyye	İmam ve Eğitim
Reşid b. Necîb el-Kal'î Kanbâra	1880	1957			Ticaret ve Müderris
İbrahim b. Muhammed Hayr el-Galâyînî	1882	1958		Nakşibendiyye	Müftü
Ebu'l-Hayr Muhammed Hayr b. Muhammed b. Hüseyin el-Meydânî	1875	1961	Hanefi	Nakşibendiyye	Müderris
Muhammed b. Ahmed el-Hâşimî et-Tilimsânî	1880	1961	Mâlikî	Şâzeliyye	
Muhammed Ferîz b. Hâşim el-Geylânî	1886	1972	Hanefi	Kâdiriyye-Nakşibendiyye	

Tabloda görüleceği üzere İbnü'l-Arabî'nin takipçi sayısı ilerleyen zaman içinde sürekli artış göstermiştir. On yedinci yüzyılda beş kişi iken, on sekizinci yüzyılda bu sayı on üç kişi, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın başlarında bu sayı otuzun üzerine çıkmıştır. Yine İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine ilgi gösterenler, tek bir tarikat sınırlı kalmamıştır. Nakşibendiyye, Şâzeliyye, Halvetiyye, Kâdiriyye ve Rifâiyye gibi geniş bir yelpazeyi oluşturmuştur. Tarikatlerin İbnü'l-Arabî takipçileri Şam'daki nüfuzlarına göre değişmiştir. Halvetiyye tarikatı, Şam'da önde gelmekle birlikte Halid el-Bağdâdî'nin gelişi ile Nakşibendiye tarikatı 20. yüzyılın başlangıcına kadar öne çıkmıştır. Ardından Şâzeliyye 20. yüzyılın ikinci yarısında en yaygın tarikat haline gelmiştir.

Ayrıca, tabloda âlimlerin çokluğu da dikkat çekmektedir. İbn Arabî'nin düşüncesine ilgi duyanların çoğu, şehirdeki kalemiye sınıfındandır. Resmî ve dini görevlerde bulunan kimseler olup bunlar müderris, müftü, imam, hatip gibi kimselerdir. Hatta bazı İbnü'l-Arabî takipçileri Şam'da en yüksek dini görev olan Şam müftülüğü görevini deruhte etmişlerdir. Listenin yarısından fazlası, kendi alanlarında ilmi eserler bırakan âlimler olması dikkat çekmektedir. İbnü'l-Arabî düşüncesine ilgi gösterenlerin çoğunun fıkıh konusunda Hanefî mezhebine mensup olduğunu görüyoruz. Onları Şâfiî mezhebi takip ederken, üçüncü sırada Mâlikî mezhebi gelmektedir. Mâlikîlerin çoğu Cezayir'den Şam'a göç etmiştir. Listede sadece bir Hanbeli bulunmaktadır. Bununla birlikte tabakat kitapları bize listedeki bazı kişilerin mezheplerini belirtmemiştir.

Kaynakça

- 'Allâf, Ahmed Hilmî. *Dımaşk fî Matlai'l-Karnî'l-İşrîn*. thk. Ali Cemil Na'îse. Dımaşk: Dâru Dımaşk, 1976.
- Azzûzî, Muhammed el-Arabî. *İthâfu Zevî'l-Înâye*. Beyrut: Matba'atu'l-İnsâf, 1950.
- Baytâr, Abdurrezzak. *Hilyetü'l-Beşer fî Târîhi'l-Karnî's-Sâlise 'Aşar*. thk. Behcet el-Baytâr. 3 Cilt. Dımaşk: Mecma'u'l-Luğati'l-Arabiyye bi-Dımaşk, 2. Basım, 1993.
- Cezâirî, Ahmed. *Sîratu'l-Emîri Abdülkâdir el-Cezâirî el-Hasenî*. thk. Muhammed Mutî' el-Hâfiz. Dımaşk: Daru Taybe, 2017.
- Erbakan, İyat - Delen, Halil İbrahim. "Hüseyin b. Tu'me el-Beytümânî'nin Risâle Hâblullahi'l-Metîn fî Akîdetiş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn Adlı Eserinin Tahkikli Neşri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 145-201.
- Gazzî, Necmettin Muhammed. *el-Kevâkibü's-Sâ'ire bi-A'yânî'l-Mieti'l-Âşira*. thk. Halîl Mansûr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Habeşî, Şeyh b. Muhammed. *eş-Şâhidu'l-Makbûl fî'r-Rihleti ilâ Mısre ve's-Şâmi ve İstanbul*. thk. Muhammed Ebû Bekr Bâzîb. Amman: Dâru'l-Feth, 2012.
- Hâfiz, Mutî' - Abâza, Nizâr. *Târîhu Ulema'i Dımaşk fî'l-Karnî'r-Râbi'a 'Aşar el-Hicrî*. 2 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 2016.
- Hâfiz, Mutî' - Abâza, Nizâr. *Ulemâu Dımaşk ve A'yânuhâ fî'l-Karnî's-Sâlise 'Aşar el-Hicrî*. 2 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1991.
- Hâfiz, Mutî' - Abâza, Nizâr. *Ulemâu Dımaşk ve A'yânuhâ fî'l-Karnî's-Sânî 'Aşar el-Hicrî*. 3 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikri, 2000.
- Hâfiz, Mutî' - Abâza, Nizâr. *Ulemâu Dımaşk ve A'yânuhâ fî'l-Karnî'l-Hâdî 'Aşar el-Hicrî*. 2 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikri, 2000.
- Hakîm, Da'd. *el-Evâmîru's-Sultâniyye li-Vilâyeti Dımaşk*. Dımaşk: Vizâratu's-Sekâfe, 2002.
- Hallâk, Budeyr. *Havâdisu Dımaşk el-Yevmiyye 1741 - 1762*. thk. Ahmed İzzet Abdü'l-Kerîm. Kahire: el-Cem'iyetu'l-Mısriyye li'd-Dirâsi't-Târîhiyye, 1959.
- Hânî, Abdülmecid. *el-Hadâiku'l-Verdiyye fî Ecillâ'is-Sâdeti en-Nakşibendiyye*. Erbil: Dâru Erâs, 2. Basım, 2002.
- Has, Şükrü Selim. "Halebî, İbrâhim b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Hısî, Muhammed Edîb. *Müntehabât et-Tevârîh li-Dımaşk*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 1979.
- İbn Kennân Muhammed b. İsâ. *el-Murûcu's-Südüsiyyetu'l-Fesîha fî Telhîsi Târîhi's-Sâlihiyye*. thk. Muhammed Ahmed Dehmân. Dımaşk: Matba'atu't-Terakkî, 1947.

- İbn Kennân Muhammed b. İsâ. *Hadâiku'l-Yâsemîn fi Zikri Kavânîni'l-Hulefâ ve's-Selâtîn*. thk. Abbâs Sabbâğ. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1991.
- İbn Kennân Muhammed b. İsâ. *Yevmiyyât Şâmiyye*. thk. Ekrem el-Ulebî. Dımaşk: Dâru't-Tabbâ', 1994.
- İbn Tağrıberdî, Yusuf. *el-Menhelu's-Sâfi ve'l-Müstevfâ Ba'de'l-Vâfi*. thk. Muhammed Emîn. 7 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu li'l-Kitâb, 1984.
- İbn Tolun, Muhammed Şemsüddîn. *el-Kalâidu'l-Cevheriyye fi Târîhi's-Sâlihiyye*. thk. Muhammed Ahmed Dehmân. Dımaşk: Mektebu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1949.
- İbn Tolun, Muhammed Şemsüddîn. *Müfâkehete'l-Hillân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbnü'l-İmâd, Abduhayy. *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*. thk. Mahmud Arnavût. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İpşirli, Mehmet. "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İsâ, Abdulkadir. *Hakâik 'ani't-Tasavvuf*. Halep: Dâru'l-İrfân, 16. Basım, 2007.
- Kâsimî, Cemâluddîn. *Tabakâtu Meşâhîr ed-Dımaşkiyyîn min Ehli'l-Karni'r-Râbi'a 'Aşar el-Hicrî*. thk. Mahmûd Arnavût. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- Kâyâtî, Abdulcevâd. *Nefhatu'l-Beşâm fi Rihleti's-Şâm*. Beyrut: Dâru'r-Râid el-'Arabî, 1981.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Ekberîyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan. 337-372. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2018.
- Kılıç, Mahmud Erol. *İbnü'l-Arabi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015; *Şeyh-i Ekber İbn Arabi düşüncesine giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2009.
- Lebeniyye, Bûrân. *el-Hânkâvât ve'z-Zevâya'd-Dımaşkiyye Zemene Selâtîni'l-Memâlik*. Amman: Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 1991.
- Muhibbî, Muhammed Emîn. *Hulâsatu'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdiye 'Aşar*. 4Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Vehbiyye, 1284.
- Murâdî, Halîl. *Silku'd-Dürer fi A'yâni'l-Karni's-Sâniye 'Aşar*. 6 Cilt. Kahire: Matba'atu Bûlâk, 1301.
- Nebhânî, Yusuf. *Câmî'u Kerâmâti'l-Evliyâ*. thk. İbrahim Avad. 2 Cilt. Hindistan: Merkezi Ehli's-Sünne, 2001.
- Öngören, Reşat. "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 55-94. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2018.
- Sabbâğ, Leylâ. *el-Müctema'u'l-'Arabiyyi's-Sûrî fi Matla'i'l-'Ahdî'l-Osmânî*. Dımaşk: Vizâretu's-Sekâfe, 1973.
- Şattî, Cemîl. *A'yânu Dımaşk fi'l-Karni's-Sâliye 'Aşar ve Nisfi'r-Râbi'a 'Aşar*. Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 1994.
- Savvâf, Şerîf. *Mevsû'atu'l-Üser ed-Dımaşkiyye Târîhu'ha Ensâbuhâ ve A'lâmuhâ*. 3 Cilt. Dımaşk: Beytu'l-Hikme, 2. Basım, 2010.
- Şerîf, Hayrullah. *Şeyh Muhammed Emîn Süveyd*. Dımaşk: Mecma'u'l-Luğati'l-Arabiyye bi-Dımaşk, 2015.
- Suluh, Âdil. *Sutûr mine'r-Risâle Târîhu Hareketin İstiklâliyyetin Kâmet fi'l-Meşriki'l-'Arabiyyi Senete 1877*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1966.
- Tales, Es'ad. *Zeylu Simâri'l-Mekâsîd fi Zikri'l-Mesâcid*. Beyrut: el-Ma'hed el-Fransî bi-Dımaşk, 1943.
- Taybe, Müsellem. *Târîhu't-Tarîkati's-Şâzelîyye fi Dımaşk*. Dımaşk: Dâru Taybe, 2019.
- Tek, Abdurrezzak. "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9/23, (2009), 295-297.
- Ulebî, Ekrem. *Dımaşk Beyne'l-Memâliki ve'l-Osmâniyyîn*. Dımaşk: eş-Şeriketu'l-Muttehidetu li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 1982.
- Ulebî, Ekrem. *Hitatu Dımaşk*. Dımaşk: Dâru't-Tabbâ', 1989.
- Ustuvânî, Muhammed Saîd. *Meşâhidu ve Ehdâs Dımaşkiyye fi Muntesaifi'l-Karni't-Tâsi'a 'Aşar*. thk. Es'ad el-Ustuvânî, Dımaşk, 1993.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2015.
- Weismann, Itzhak. "Suriye ve İsrail'de Tarikatlar: Günümüzdeki Duruma Toplu Bir Bakış", çev. Hülya Küçük, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VII/17 (2006): 267-281.
- Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sufiler Devlet ve Ulema*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. Yüzyıl*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.



The Influence of Modern Linguistic Approaches in the Contemporary Presentation of Nahw: The Example of al-Taṭbīq al-naḥwī

Esmā Sağ Şencal^{1,*}

¹ Zaytuna College, the Arabic Department, California/USA

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 06/02/2024

Accepted: 20/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

This article examines how ‘Abduh al-Rājiḥī’s “*al-Taṭbīq al-naḥwī*” addresses classical Arabic grammar with a contemporary narrative style and the extent to which modern linguistic approaches are utilized. The aim of the study is to analyze the influence of modern linguistic approaches in Rājiḥī’s work and to evaluate the methodological and theoretical interactions between classical and modern approaches. The analysis seeks to identify Rājiḥī’s strategies for integrating classical grammatical rules into contemporary language usage and the underlying reasons. Since Rājiḥī does not explicitly refer to any modern approaches in the work under study, his other works, *an-Naḥw al-‘Arabī wa-l-dars al-ḥadīth* and *‘Ilm al-lughā al-taṭbīqī wa ta’līm al-‘Arabiyya*, in which he explicitly analyzes modern theories, are also included in the scope of the study. Through an analysis of Rājiḥī’s work, this article discusses the methodological and theoretical complexities of updating classical approaches under the influence of modern linguistic theories, shedding light on how such updates affect the classical approach’s potential to evolve and offer solutions to contemporary linguistic challenges. The findings have significant implications for understanding the internal dynamics of classical grammar and its relationship to contemporary linguistic theories. This study serves as a model for contemporary research in the Arabic language and grammar, offering researchers new insights into the influence of modern thought on traditional approaches, even if indirectly or with minimal contact. The main findings include: (1) the rules through a narrative that resonates with contemporary readers, and (2) the assessment of grammatical rules based on phenomena observed in other languages. The study reveals Rājiḥī’s efforts to respond to criticisms that classical Arabic grammar is perceived as boring, outdated, in need of replacement by a new grammar, not reflective of the changing language, and prescriptive rather than descriptive. By incorporating contemporary language usage and considering the frequency of use among members of the language community, Rājiḥī demonstrates his awareness of the changes in contemporary standard Arabic and affirms the continuing validity of grammatical rules. In doing so, he aligns grammatical instruction with the linguistic principles of synchronicity and recognition of language change. However, while Rājiḥī acknowledges the unchanging nature of grammatical rules, he considers some contemporary linguistic practices to be incorrect despite their acceptance and widespread use by the contemporary linguistic community. Rājiḥī responds to accusations of prescriptivism by claiming that adherence to classical grammatical rules should not be seen as prescriptive, using a Chomskyan approach to counter this criticism. Furthermore, by using a grammatical phenomenon observed in other languages as a criterion against the grammarians’ methodology for evaluating grammatical rules, Rājiḥī adopts a modern linguistic stance that posits the existence of universal grammatical principles across languages. Thus, this article reveals Rājiḥī’s efforts to update a classical discipline to address contemporary issues, reinterpreting some aspects of it under the influence of modern approaches.

Keywords: Arabic Language and its Rhetoric, ‘Abduh al-Rājiḥī, *al-Taṭbīq al-naḥwī*, Classical Grammar, Modern Linguistics, Updating the Classic

Nahiv İlminin Güncel Anlatımında Modern Dilbilim Yaklaşımlarının Etkisi: et-Taṭbîku'n-naḥvî Örneği

Sürec

Geliş: 06/02/2024

Kabul: 20/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu makale, örnek çalışma olarak ele aldığı ‘Abduh er-Râciḥî’nin eseri "*et-Taṭbîku'n-naḥvî*"de, klasik nahiv ilmini güncel bir üslupla ele alışı ve modern dilbilim yaklaşımlarının üslubunu ne derecede etkilediğini incelemektedir. Çalışmanın amacı, Râciḥî’nin eserindeki modern dil yaklaşımlarının etkisini analiz ederek, klasik ve modern yaklaşımlar arasındaki metodolojik ve teorik etkileşimleri değerlendirmektir. Bu analizde, Râciḥî’nin klasik nahiv kurallarını çağdaş dil kullanımlarıyla nasıl bütünlüştürmeye çalıştığı ve hangi gerekçelere dayandığı teşhis edilmeye çalışılmaktadır. İncelenen eserde Râciḥî, herhangi bir modern yaklaşıma açıkça yer vermediği için modern kuramları açıkça analiz ettiği *en-Naḥvu'l-‘Arabî ve’d-dersü'l-ḥadîş* ve *‘ilmü'l-luḡati't-Taṭbîkî ve ta‘lîmü'l-‘Arabiyye* eserleri de çalışma kapsamına dahil edilmiştir. Makale, Râciḥî’nin eserinin analizi aracılığıyla, modern yaklaşımların metodolojik ve teorik düzlemde klasik yaklaşımın kendi potansiyelini geliştirme ve çağdaş meselelere yeni cevaplar üretme kapasitesini nasıl etkilediğini tartışmaktadır. Makalenin sonuçları, hem klasik nahiv ilminin iç dinamiklerinin anlaşılması hem de çağdaş dilbilim teorileriyle olan ilişkisinin daha iyi kavranması açısından önemlidir. Bu çalışma, Arap dili ve nahiv ilmiyle ilgili çağdaş araştırmalar için bir örnek teşkil etmekte ve çağdaş nahiv çalışmaları analiz edildiği takdirde klasik bir yaklaşımın güncel söyleme aktarılmasında – doğrudan olmasa da veya çok az temas etse de – modern düşüncelerin nasıl etkili olduğu noktasında araştırmacılara yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Bu makalenin elde ettiği bulgular şu şekildedir: (1) Çağdaş okuyucuya hitap eden güncel bir anlatı ile klasik nahiv kurallarının aktarılması ve (2) başka dillerde görülen olgular üzerinden nahiv kurallarının değerlendirilmesidir. Çalışma, bu bulguların arkasındaki sebepleri inceleyerek Râciḥî’nin nahiv ilminin donuk olduğu, geçerliliğini yitirdiği, yerine yeni bir nahiv ilminin getirilmesi gerektiği, değişen dili temsil etmediği ve betimleyici (*descriptive*) değil de buyurucu (*prescriptive*) olduğu yönündeki eleştirilere cevap vermeye çalıştığını ortaya çıkarmıştır. Böylece Râciḥî, güncel dil kullanımlarına yer vererek ve dahası dil toplumu tarafından kullanım sıklıklarına dikkat ederek çağdaş fasih Arapçadaki değişimin farkında olduğunu ve nahiv kurallarının hala geçerli olduğunu okuyucuya göstermektedir. Bunu yaparak nahiv ilmini dilbilimin eşsüremlilik ilkesi ile dilin değişimi kabulüne uygun hale getirmektedir. Öte yandan, nahiv kurallarının değişmediğini kabul eden Râciḥî çağdaş dil toplumu tarafından kabul görüp yaygın olarak kullanılmasına rağmen bazı dil kullanımlarını hatalı bulmuştur. Bu şekilde klasik nahiv kurallarının uyulması gereken kaideler olarak görülmesinin buyuruculukla itham edildiğini belirten Râciḥî, bu eleştiriye Chomskyci dil yaklaşımı üzerinden cevap vermiştir. İkinci hususla ilgili, Râciḥî diğer dillerde görülen bir dilbilgisi olgusunu nahivcilerin metodolojilerine aykırı olarak nahiv kuralları için bir kıstas olarak görmüş ve nahivcilerin tespitlerini bu kıstas üzerinden değerlendirmiştir. Bir dilde görülen bir olgunun başka bir dil için kıstas olması evrensel dilbilgisi kurallarının olduğunu varsayan modern bir dilbilim yaklaşımına aittir. Bütün bunlardan yola çıkarak, bu makale Râciḥî’nin klasik bir ilmi çağdaş meselelere cevap verecek şekilde güncellemeye çalışırken nahiv ilminin tamamı olmasa da bazı meselelerini modern yaklaşımlara göre yeniden yorumladığını ortaya çıkarmayı amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, ‘Abduh er-Râciḥî, *et-Taṭbîku'n-naḥvî*, Nahiv İlmi, Modern Dilbilim, Klasiğin Güncellenmesi.



esag@zaytuna.edu



0000-0003-1564-9622

Citation / Atıf: Sağ Şencal, Esmâ. "Nahiv İlminin Güncel Anlatımında Modern Dilbilim Yaklaşımlarının Etkisi: et-Taṭbîku'n-naḥvî Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 22-41. <https://doi.org/10.18505/cuid.1432423>

Giriş

Modern bilim anlayışının yanılsamacı ve birikerek ilerlemeci yaklaşımına binaen doğa bilimlerinde olduğu gibi dil alanında da – özellikle modern dilbilim sahasında – yeni teorilerin, analizlerin veya görüşlerin öncekilerin yerine geçerek onları elediği kabul edilmektedir. Bu bağlamda, bazı dilbilimciler klasik teorileri sadece tarihsel bir vakanın analizi veya bir yaklaşımın tarihsel arka planının anlaşılması amacıyla ele almaktadır. Öte yandan, bazı araştırmacılar ise modern yaklaşımlar ışığında klasik olanı yeniden okumaya veya güncellemeye çalışmaktadır. Böylelikle, her ne kadar çalışmalarında bunu açıkça belirtmeseler de en azından bu araştırmacıların bir kısmı, klasik olanın hala geçerli olduğunu veya yeni teoriler tarafından elenmediğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Klasik olanın canlandırılması, güncel söylemler arasındaki yerini bulma çabası ve modern olanla arasında köprü kurma girişimi, önemli bir akademik katkı olsa da dikkatli bir çalışma yapılmadığı takdirde klasiğin yanlış aktarılmasına yol açabilir. Klasik olanın, kendi metodolojik ve felsefi kapları içinde anlaşılmadan güncel akademik söyleme aktarılması ve bunu yaparken güncel söylemde gelişen meselelerin kendi metodolojik ve felsefi uzantılarının çıkış ve dayanak noktalarının yeterince tartışılmaması bir sorundur. Klasik-modern karşılaştırmalarında bu tür tartışmalara yer verilmemesi, “modern” olanı merkeze alarak “klasik” olanı modern olanın ışığında, bir başka ifadeyle, modern olanın kabulleri doğrultusunda okumaya mahkûm etmektedir. Bu durum “klasik” olan güncel söylemlerle ilişkilendirilmeye çalışılırken bünyesinde yer almayan ve kendi kabulleriyle uyumlu olmayan olguların entegre edilmesine yol açmaktadır. Böylece, “klasik” olan orijinal halinden farklı olarak güncel söyleme aktarılabilir.¹

Arap dili çalışmaları bağlamında klasik olanı nahiv ilmi, modern olanı ise modern dilbilim² temsil ederse, bu iki dil yaklaşımını karşılaştıran araştırmaların bir kısmında önceki paragrafta işaret edilen sorunlar gözlemlenmektedir. Bu çalışmalara örnek olarak Temmâm Hâssân'ın (öl. 1918-2011) eseri *el-Luğatü'l-‘Arabiyye: Ma‘nâhâ ve mebnâhâ*,³ ve ‘Abdul-kâdir el-Mehîrî'nin (öl. 1934-2016) eseri *Naẓarât fi'l- turâsi'l-luğavi'l-‘Arabî*⁴ zikredilebilir. Bu araştırmacılar, nahiv ilmini modern kabullere göre yeniden okuyarak doğru buldukları kısımları korurken, “yanlış” olarak değerlendirdikleri durumlar için ise dilbilim kuramlarına uyumlu “düzeltmeler” önermişlerdir. Bunların yanı sıra, belirli bir modern dilbilim kuramını bir nahiv aliminin görüşlerine veya öne çıkan bir nahiv kitabına uygulayan çalışmalar da literatürde bulunmaktadır. Bu tür araştırmalara, Jonathan Owens'ın Sîbeveyhi'nin nesne zamirlerine ilişkin gözlemlerini modern Arap lehçeleriyle karşılaştırarak, klasik Arapça dilbiliminin tarihsel yorumunu modern yaklaşımlar ışığında yeniden

¹ Abdülkâdir el-Fâsî el-Fihri, *el-Lisâniyyât ve'l-luğatü'l-‘Arabiyye: Nemâzic terkîbiyye ve dilâliyye* (Kazablanka, Fas: Dâr Toubkal, 1993), 2/60.

² Bu çalışmada nahiv ilmi ile modern dilbilim farklı ontolojik ve epistemolojik temelleri olan iki ayrı dil yaklaşımı olarak değerlendirilmektedir. Nahiv ilmi, İslam düşünce geleneğinin dil ilimlerinden biri olup âmîl olgusu üzerine kurulu bir bakış açısından hareketle kelime sonlarındaki değişiklikleri inceleyen bir disiplindir. Modern dilbilim ise yanılsamacı - pozitivist bilim anlayışı çerçevesinde dil üzerine incelemeler yapan bir bilim dalıdır. bk. John Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 32-36.

³ Temmâm Hâssân, *el-Luğatü'l-‘Arabiyye: Ma‘nâhâ ve mebnâhâ* (Kazablanka: Dâru's-şekâfe, 1994).

⁴ ‘Abdul-kâdir Mehîrî, *Naẓarât fi'l- turâsi'l-luğavi'l-‘Arabî* (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993).

ele aldığı çalışması,⁵ Georgine Ayoub'un Chomksyci dil yaklaşımının “durum” (*case*) ve “gönderim” (*reference*) olgularını Sîbeveyhi'nin *al-Kitâb*'ı çerçevesinde ele aldığı çalışması,⁶ ve Hassina Aliane'nin Sîbeveyhi ve takipçilerinin dil yapılarını ele alış biçimlerini Matematiksel Kategori Teorisi (MCT) üzerinden bir teorik temel önererek analiz ettiği çalışması örnek verilebilir.⁷ Bu güncel çalışmalarda klasik olanın hangi modern yaklaşım esasına göre değerlendirildiği açıkça yer almaktadır. Öte yandan, nahiv ilmini güncellemeye çalışan bazı araştırmacılar, herhangi bir modern dilbilim teorisine açıkça atıf yapmamış ve modern kuramlara göre yeniden okuma yapmayı doğrudan hedeflememiştir. Bu araştırmacılardan biri olan Mısırlı dilci 'Abduh er-Râcihî (öl. 1937-2010) ve eseri *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* bu makalenin konusunu oluşturmaktadır.

Râcihî, ilk basımı 1972'de yapılan ve en son 1999'da gözden geçirilen *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*'de temel olarak klasik nahiv kurallarını çağdaş okuyucuya aktarmayı amaçlamıştır. Bu amacını, anlatımında güncel bir üslup takip ederek, günlük dil kullanımlarına yer vererek, artık kullanılmayan bazı dil kurallarını çıkararak ve – az da olsa – bazı nahiv kurallarını modern dil teorileriyle ilişkilendirerek yerine getirmiştir.⁸ Bu makalede amaç, Râcihî'nin bu güncel söyleme aktarma veya uyarlamasının klasik nahiv ilminin kendi kabulleriyle çelişip çelişmediğini tartışmak ve modern dilbilim kuramlarından ne ölçüde etkilendiğini analiz etmektir. Literatürde Râcihî'nin *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* ve *et-Taṭbîḳu's-şarfi* eserleri ile ilgili tahlile dayalı ve Arapça dil öğretimine katkısını inceleyen çalışmalar bulunmaktadır.⁹ Makalenin katkısı, *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*'ye odaklanarak, Râcihî'nin eserde takip ettiği yöntemini ve ele aldığı nahiv kurallarından bazılarını – her ne kadar doğrudan yer vermemiş olsa da – modern dilbilim yaklaşımlarıyla nasıl ilişkilendirmeye çalıştığını ve bu süreçte klasik ilmin dayanaklarını ne derece tartıştığını analiz etmesidir.

⁵ Jonathan Owens, “Chapter 504 and Modern Arabic Dialectology: What are Kaškaša and Kaskasa, Really?”, *Ingham of Arabia: A Collection of Articles Presented as a Tribute to the Career of Bruce Ingham*, ed. Clive Holes - Rudolf De Jong (Leiden: Brill, 2013), 173-202.

⁶ Georgine Ayoub, “Case and Reference: The Theory of Mâ Yanşarîf Wa-Mâ Lâ Yanşarîf in Sîbawayhi's Kitâb”, *The Foundations of Arabic Linguistics III* (Leiden: Brill, 2018), 11-49.

⁷ Hassina Aliane, “Contribution to a Modern Reading of Sîbawayhi”, *The Foundations of Arabic Linguistics IV: The Evolution of Theory*, ed. Manuela E. B Giolfo - Kees Versteegh, Studies in Semitic Languages and Linguistics (Leiden; Boston: Brill, 2019), 10-29.

⁸ Erken modern dönemde, Arapçanın nahiv kurallarının kolaylaştırılmasına yönelik hem dilciler hem de Arapça dil kurumları tarafından girişimler yapılmıştır. Bu kolaylaştırma akımına paralel olarak, *en-Nahvü'l-vâdih* gibi nahiv kurallarının daha basit bir dille anlatıldığı bazı kitaplar telif edilmiştir. Her ne kadar bu kitapların hepsi için modern dilbilim kuramlarından etkilendiği veya bu kuramları temel alarak kolaylaştırma yapmaya çalıştığı söylenemese de azımsanmayacak sayıda bir kısım araştırma modern dilbilim kuramlarını ve kabullerini kıstas edinmiştir. Bu tartışmayla ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Muhammet Çelik, *Arap Dili Gramerindeki Yenileşme Hareketlerinin Teorik Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 311-336. Bu makalede, tümel bir durum olarak karşılaşılan bu meselenin tikel bir örneği olan *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* incelenerek akademik literatürde meselenin bu boyutuna dikkat çekmek hedeflenmektedir.

⁹ Bakınız Mehmet Nafi Arslan, “‘Abduh er-Râcihî ve et-Taṭbîḳu'n-naḥvî Adlı Eseri”, *Journal of Oriental Scientific Research* 8/2 (Kasım 2016), 728-753; Yusuf İbrahim Yücel, “‘Abduh er-Râcihî, et-Taṭbîḳu's-Şarfi' İsimli Eserin Değerlendirilmesi”, *İlahiyat* 9 (Aralık 2022), 215-217.

Hem klasik nahiv teorilerine hem de modern dilbilim yaklaşımlarına vâkıf bir dilci olan Râcihî, çağdaş¹⁰ Arap dili literatüründe önemli bir yere sahiptir. Râcihî, *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*, *et-Taṭbîḳu'ş-şarfi*, *Nuşûs min kitâbi'l-Ḥaşâ'is ve Durûs fi şurûhi'l-'Elfiyye* gibi eserlerinde hem klasik dil ilimlerine hem de Sîbeveyhi (öl. 180/796) ve İbn Cinnî (öl. 392/1002) gibi önde gelen dil âlimlerinin görüşlerine hâkim olduğunu göstermiştir. Öte yandan, başta klasik nahiv ilmiyle modern dilbilimi karşılaştırdığı ve Chomksyci dilbilim yaklaşımını benimsediğini gösterdiği eseri *en-Naḥvu'l-'Arabî ve'd-dersü'l-ḥadîs*, modern dilbilimin alt disiplinlerinden olan uygulamalı dilbilimi anlattığı *'İlmü'l-luḡati't-taṭbîḳî ve ta'îlmü'l-'Arabiyye*, bir başka alt disiplin olan toplumsal dilbilimi anlattığı *el-Luḡa ve 'ulümü'l-muctema'* gibi eserlerinde ise modern dilbilim kuramlarında da yetkin olduğunu belli etmiştir. *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*'de modern dilbilim kuramlarına doğrudan bir atıf bulunmadığından ötürü; konunun olabildiğince doğru bir şekilde teşhis edilebilmesi için Râcihî'nin diğer eserlerindeki – özellikle, *en-Naḥvu'l-'Arabî ve'd-dersü'l-ḥadîs* ve *'İlmü'l-luḡati't-taṭbîḳî ve ta'îlmü'l-'Arabiyye*'deki – ifadeleri de makalenin kapsamına dahil edilmiştir.

Bu makalede, *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* gibi asıl odak noktası klasik bir ilmi çağdaş okuyucuya aktarmak olan bir eserde doğrudan işaret edilmediği ve hatta oldukça az temas edildiği halde modern yaklaşımların etkili olabileceğini tartışılmaktadır. Böylece, çağdaş dönemde nahiv ilmi üzerine çalışan araştırmacılara, literatürdeki önemli çalışmaların söylemlerine dikkatli bir analiz yapıldığında, satır aralarında yer alan modern düşüncelerin nasıl tespit edilebileceğine dair bir örnek sunulmaktadır. Bu tespitler sayesinde çağdaş araştırmacılar Arap diliyle ilgili yapılan modernleştirme veya güncelleme çalışmalarını daha iyi anlayabilir ve şu iki hususu ayırt edebilir: (1) Klasik olan kendi felsefi temelleri çerçevesinde geliştirilerek mi güncel meselelere cevap verilmiştir, yoksa (2) klasik olan modern olanın kabulleri doğrultusunda yeniden mi şekillendirilmiştir. Birinci husus, ontolojik ve epistemolojik dayanakları ve metodolojik temelleri dikkate alan bir bakışı önerirken, ikinci husus ise klasik olanın üzerine inşa olduğu temellerin yıkılmasına ve başka bir düşünce sisteminin içinde kaybolmasına sebep olmaktadır. Bu makale, Râcihî'nin *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*'deki güncel üslubunu analiz ederek bu iki hususu tartışmaya açmaktadır.

Bu makalenin birinci bölümünde Râcihî'nin *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*'de kullandığı güncel anlatım üslubu incelenerek bu tercihin arkasında yatan betimleyicilik ilkesi, Chomskyci üretici dilbilgisi kuramı gibi modern yaklaşımların bu anlatımı nasıl etkilediği tartışılacaktır. Özellikle dilin değişimi ve klasik nahiv kurallarının günümüzdeki geçerliliği bağlamında Râcihî'nin benimsediği üslup ele alınacaktır. İkinci bölümünde, Râcihî'nin eserinde farklı dillerden örnekler vererek oluşturduğu "diğer dillerde de görülen bir olgu" argümanı üzerinden bazı nahiv kurallarını nasıl ele aldığı ve bu ifadenin klasik nahiv anlayışıyla ne kadar uyumlu olduğu incelenecektir. Son bölümde, elde edilen bulgular üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır.

¹⁰ “Çağdaş” kelimesinin kapsamına on dokuzuncu yüzyıl girse dahi, makale boyunca “çağdaş Arap literatürü” ile kastedilen daha çok yirmi ile yirmi birinci yüzyıllar arasında kalan süreçtir. Bunun temel sebebi, çağdaş Arap dili çalışmalarının yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkan modern dilbilim ile etkileşiminin bu yüzyılda başlamış olmasıdır (Mustafa Galfân, “el-Lisâniyyâtü'l-'Arabiyye: Ru'ye Menheciiyye fi'l-Masâdir ve'l-Ususi'n-Nazariyye”, *A'mâlu'n-Nedveti'd-Duveliiyye havle'l-Luḡati'l-'Arabiyye ve'n-Nazariyyâtü'l-Lisâniyye: el-Hasîletu ve'l-Âfâk* (Fas: Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-'Ulümü'l-İnsâniyye: Câmi'atu Seyyidî Muhammed b. 'Abdillah, 2007), 62.).

1. Nahvî Anlatım Üslubunun Yeniden Düzenlenmesi ve Dilin Değişimi Meselesi

Râcihî *et-Taṭbîku'n-nahvî*'de konu, içerik ve tasnif bakımından klasik nahiv kitaplarına büyük ölçüde sadık kalsa da bariz bir şekilde farklı bir anlatım üslubu kullanmıştır. Örneğin, İbn Hişâm'ın (öl. 761/1360) *ʿEvḍahu'l-mesâlik*'i ile Râcihî'nin *et-Taṭbîku'n-nahvî*'si karşılaştırıldığında konuların sırası ve içerikleri hemen hemen örtüşmesine rağmen anlatım üslubunun farklılığı dikkat çeker. Bu farklılık, (1) Klasik nahiv kitaplarından daha açık ve anlaşılır güncel bir dilin kullanılması ve (2) şevâhid¹¹ yerine güncel dil kullanımlarından örnekler getirilmesi ve bu kullanımların azlık-sıklık oranına dikkat edilerek klasik nahiv kitaplarında yer alan bazı dil kurallarının elenmesi ya da çok kısa bir şekilde yer verilmesi şeklinde iki noktada özetlenebilir.

Çağdaş nahiv kitaplarında bu tarz bir üslup kullanma hususunda Râcihî tek değildir. Aynı şekilde, *et-Taṭbîku'n-nahvî* dışında bu düşünceyi uygulayan *en-Nahvi'l-esâsî*,¹² *Fi'n-Nahvi'l-ʿArabî*,¹³ *en-Nahvu'l-vazîfi*,¹⁴ *en-Nahvu'l-vâḍih*¹⁵ gibi başka eserler de bulunmaktadır. *Fi'n-Nahvi'l-ʿArabî*'nin yazarı Mehdî el- Maḥzûmî (öl. 1917-1993) de nahiv ilminin çağdaş okurların daha kolay anlayabileceği bir üslupla aktarılmasının zorunlu olduğunu belirtmiştir.¹⁶ Klasik nahiv eserlerinde bazı ifadelerin doğrudan anlaşılması zor olabiliyorken, bu güncel çalışmalarda okuyucuya ders anlatır gibi bir üslup takip edilerek daha yalın ve açık bir anlatım kullanılmıştır. Bu durumun nedenlerinden biri de nahiv ilmini modern ders müfredatına uyumlu olmasını sağlama çabalarıdır. Yine klasik eserlerde, nahivciler arasındaki farklı görüşlere yer verilmiş ve bunlar zayıf veya güçlü olmalarına göre tartışılmıştır. Çağdaş çalışmalarda ise daha ziyade Arap dil kurumlarının kararları doğrultusunda kabul gören ve güçlü görüşlere dayanan nahiv kuralları anlatılmıştır. Böylece araştırmacılar zayıf veya farklı görüşlerle ilgili tartışmaları anlatım üslubundan uzak tutarak okuyucu tarafında oluşacak bir karışıklığın önüne geçmeye çalışmışlardır. Râcihî ve onun gibi düşünen çağdaş dâricilerin daha yalın ve basit bir anlatım üslubunu tercih etmesinin temel sebeplerinden biri klasik metin ile çağdaş okuyucu arasında köprü kurmak ve içeriği çağdaş okuyucunun anlayışına yaklaştırmaktır.

¹¹ Şevâhid klasik nahiv kitaplarının anlatım üslubunun olmazsa olmaz parçalarından biridir ve istiḥâd sonucu toplanan dil kullanımlarıdır. İstiḥâd ise nahiv kurallarını belirlemek ve bu eylemi gerekçelendirip delil göstermek amacıyla belirli zaman diliminde yer alan şiir beyitlerinden ve belirli lehçelerden dil kullanımlarını toplama hareketidir (İsmail Durmuş, “İstiḥâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396; Harun Ögmüş, “Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (14 Ocak 2016), 28.). Fasih – bir başka deyişle en doğru dil kullanımı – olarak kabul edilen şevâhid Kur'an ayetleri ve Câhiliyye şiirleri iken en sık kullanılan şevâhid ise Câhiliyye döneminden hicri ikinci asrın ilk yarısına kadar olan dönemdeki şairlerin şiirleridir (Ögmüş, “Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü”, 29-31; Yasir Suleiman, “Arabic linguistic tradition”, *Concise History of the Language Sciences* (Elsevier, 1995), 18-19.). Şevâhid klasik nahiv kitaplarının temel dayanaklarından. Zira nahiv kuralları toplanan bu dil kullanımlarından elde edilmiştir. Dahası nahiv literatüründe nahiv kitaplarındaki şevâhid ile ilgili çok sayıda fihris ve şerh eserleri gibi çalışmaların bulunması da bu olgunun nahiv geleneği için ne kadar önemli olduğunu gösterir (Bahsi geçen fihris ve şerh eserleri ile ilgili daha fazla bilgi için Ögmüş'ün Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü Ögmüş, “Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü”, 31-39. çalışmasına bakınız.).

¹² Aḥmed Muḥtâr Ömer vd., *en-Nahvi'l-esâsî* (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1994).

¹³ Mehdî Maḥzûmî, *Fi'n-Nahvi'l-ʿArabî: Naḳd ve tevcîh* (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l- ʿArabî, 1986).

¹⁴ ʿAbdulʿalîm İbrahim, *en-Nahvu'l-vazîfi* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1983).

¹⁵ Ögmüş, “Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü”, 29-31; Yasir Suleiman, “Arabic linguistic tradition”, *Concise History of the Language Sciences* (Elsevier, 1995), 18-19.

¹⁶ *Fi'n-Nahvi'l-ʿArabî: Naḳd ve tevcîh* (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l- ʿArabî, 1986), 15.

İkinci nokta olan şevâhid (Kur'an ayetleri ile şiir beyitleri) ise nahiv kitaplarında sıklıkla kullanılmasına rağmen Râcihî'nin *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*'sinde daha çok konu sonlarında okuyucunun veya öğrencinin pratik yapması maksadıyla alıştırma maddeleri olarak yer almaktadır. Klasik nahiv konularını anlatırken Râcihî, çağdaş okuyucunun içeriği daha kolay kavrayabilmesi için şevâhid yerine kısa, basit ve günlük dil kullanımlarından örnekler getirmiştir.¹⁷ Klasik nahiv eserlerinde konu anlatımına kimi zaman basit cümleler (bir sonraki başlıkta ele alınacak olan *أعطيت زيدا درهما* gibi) eşlik etse de bir nahiv kuralının anlatımında şevahidin özellikle de şiir beyitlerinin yer almaması, *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*'yi ve benzer üslubu takip eden çağdaş nahiv kitaplarını klasik eserlerden ayırmaktadır. Bu durumla ilgili *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* özelinde şu belirtilmelidir; Râcihî'nin bu tercihinin arkasındaki sebeplerden biri, çağdaş dönemde takip edilen dil öğretme metodunu problemlili görmesidir.¹⁸ Zira ona göre, nahiv ilminin kendisinde bir sorun yoktur ve nahivciler tarafından bu kurallar asırlarca korunarak günümüze kadar gelmiştir. Ancak şevâhidin büyük bir kısmını oluşturan ve asırlar öncesinin dili olan şiir beyitleri, çağdaş dilden uzak olduğundan, okuyucunun nahiv kurallarını anlamasını zorlaştırabilir. Öyle görünüyor ki Râcihî, hem nahiv kurallarının anlaşılabilirliğini arttırabilmek¹⁹ hem de bu eleştirilere cevap vermek için örneklendirmesini çağdaş dil kullanımlarıyla yapmıştır.

Râcihî'nin *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*'de şevâhid yerine güncel dil kullanımlarına önem vermesi, eserin isimlendirilmesinden de anlaşılmaktadır. Arslan'a göre, Râcihî'nin eserini "uygulamalı nahiv" anlamına gelen *en-naḥvü't-taṭbîḳî* değil de "Naḥvî uygulama/gramatik uygulama/dille ilgili uygulama"²⁰ anlamına gelen *et-taṭbîḳu'n-naḥvî* olarak isimlendirmesi, yönteminde uygulamanın merkezi rol oynadığını gösterir.²¹ Râcihî, bu naḥvî uygulamayı çağdaş fasih Arapça üzerinden gerçekleştirmiş; üstelik sadece güncel dil kullanımlarına yer vermekle kalmayıp bazı ifadelerin güncel dildeki kullanım sıklığı ile ilgili de bilgi vermiştir.²² Bazı dil kullanımları için az kullanıldığını (ör. İrabtan mahalli olan bazı cümlelerin az kullanılması gibi)²³ veya artık güncel dil sirkülasyonunda yer almadığını (ör. *أى* ve *أية* kelimelerinin ihtisastaki kullanımlarının çağdaş fasih Arapçada artık olmaması)²⁴ belirterek ya hiç yer vermemiş ya da detaylı olarak ele almamıştır.²⁵ Aynı şekilde, Râcihî gibi Mısırlı olan dilci Ahmed Muhtâr Ömer (öl. 2003) ve arkadaşları da *en-Naḥvu'l-esâsî*'nin önsözünde çağdaş dönemde nahiv anlatımı ve öğretimini güncel ve günlük dil kullanımlarıyla örneklendirmenin bir ihtiyaç olduğunu ve teorik temellerin uygulamayla birleşmesinin önemini vurgulayarak çağdaşları Râcihî'ye yakın bir duruş göstermişlerdir.²⁶ Görüldüğü üzere, bu tercih Râcihi dışında diğer çağdaş dilliler tarafından da benimsenmiştir.

¹⁷ Arslan, "Abduh er-Râcihî ve *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* Adlı Eseri", 735.

¹⁸ Abduh Râcihî, *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* (İskenderiye: Dâru'l-Marifeti'l-Câmi'iyye, 2000), 7-8; 'Abduh Râcihî, *İlmü'l-luğati't-taṭbîḳî ve ta'lîmü'l-'Arabîyye* (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifati'l-Câmi'iyye, 1995), 7-8.

¹⁹ Arslan, "Abduh er-Râcihî ve *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* Adlı Eseri", 738.

²⁰ Arslan, "Abduh er-Râcihî ve *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* Adlı Eseri", 734.

²¹ Arslan, "Abduh er-Râcihî ve *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* Adlı Eseri", 735.

²² Arslan, "Abduh er-Râcihî ve *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* Adlı Eseri", 738.

²³ Abduh er-Râcihî, *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* (İskenderiye: Dâru'l-Marifeti'l-Câmi'iyye, 2000), 344.

²⁴ Râcihî, *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*, 210.

²⁵ Arslan, "Abduh er-Râcihî ve *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* Adlı Eseri", 748.

²⁶ *en-Naḥvü'l-esâsî*, 5.

Nahiv anlatımının “çağdaş toplumun kullandığı dil” üzerinden örneklendirilmesi, dilin zaman içindeki değişimi sorunuyla ilgilidir. Zira şevâhidin, çağdaş zamanda kullanılan dili temsil etmemesinin sebebi, temin edildiği dilin değişmiş olmasıdır. Mısırlı dilci Maḥmûd es-Şa‘rân’a göre, Kur’an’ın nazil olduğu Arapça, her ne kadar genel hatlarıyla korunsada asırlar öncesinden peyderpey değişmeye başlamıştır.²⁷ Dahası, çağdaş dönemde klasik Arapça ile modern standart (fasih) Arapçanın birbirlerinden farklılaşması üzerine çalışmalar ortaya çıkmış ve çağdaş fasih Arapçanın klasik kullanımdan birçok açıdan farklı olduğu akademik zemine taşınmaya başlamıştır.²⁸ Râciḥî de kitabında *el-fuşḥa’l-mu‘âşira* (الفصحى المعاصرة) ve *fuşḥa’t-turâs* (فصحى التراث) ayırımını zikrederek bu farklılaşmaya temas etmiştir.²⁹ Bu, sadece çağdaş araştırmacıların tespiti değildir; “istişhâd” veya “ihticâc” asrı olarak bilinen dönemde şevâhidin temin edildiği zaman aralığının sınırlandırılmasının nedeni de dilin değişimidir. Nahiv ilminin bir disiplin olarak teşekkül ettiği ilk aşamalarda, yabancıların Arap toplumuna dahil olmasıyla laḥn adı verilen yanlış dil kullanımlarının yaygınlaşmaya başlaması ve Kur’an dilinden uzaklaşma kaygısının ortaya çıkması, dönem alimlerini dil üzerine düşünmeye ve dilbilgisi için belirleyici kıstaslar koymaya yönlendirmiştir. Dolayısıyla, nahiv ilminin bir ilim olarak ortaya çıkmasına sebep olan da dilin değişimidir. O takdirde, o dönemde başlayan dil değişimi modern dönem için daha belirgin olması kaçınılmazdır. Bu değişimin farkında olan Râciḥî, klasik nahiv ilmini anlatırken, çağdaş fasih Arapçanın güncel dil kullanımlarından örnekler getirerek dilbilgisi kurallarının ve gramer yapılarının sabit kaldığını vurgulamıştır. Böylece Râciḥî, *et-Taṭbîku’n-naḥvî*’de uygulamalı bir yöntem takip ederek nahiv ilminin hala aktif bir şekilde güncel dili temsil ettiğini göstermeye çalışmış ve çağdaş dönemde nahiv ilmine yöneltilen “geçerliliğini yitirdiği” ve “donuk olduğu” eleştirilerine cevap vermeyi hedeflemiştir.³⁰

Nahiv ilmine yöneltilen bir diğer eleştiri dil kurallarının da değiştiği ve bu sebeple, yeni bir nahiv ilminin oluşturulması gerektiğidir. Faslı dilci Abdülkâdir el-Fâsî el-Fihrî, tam bu hususa işaret ederek nahiv ilminin dil içi yapılarını betimleyen nihaî bir dil disiplini olduğunu reddetmiş ve değişim sebebiyle Arapçanın yeniden betimlenmesi gerektiğini vurgulamıştır.³¹ Bu, modern dilbilimin dilin sürekli değişim içinde olduğu kabulü ile uyumludur. Bu kabulden hareketle, dilbilim eşsüremlî (*synchronic*) ve artsüremlî (*diachronic*) olmak üzere iki temel araştırma yöntemine sahiptir. Eşsüremlî dilbilim yaklaşımında, daha önceki veya sonraki zamanları hesaba katmadan

²⁷ Şa‘rân, bu değişimi bu şekilde izah etmektedir: Klasik nahivciler ve dilciler, başka dillerden gelen yabancı kelimeler için “müvelled” ve “dahîl” kavramlarını üretmiş ve nahiv kurallarına göre durumlarını ele almıştır. Dahası, nahivciler, Kur’an’daki garîb (yabancı) kelimeler üzerine çeşitli eserler telif etmiş ve klasik Arap edebiyatında Arapların Câhiliye-Bedevî kültüründen yerleşik hayat (taḥaddur) kültürüne geçmeleriyle birlikte şiir üslubuna yansıyan değişimleri tartışmışlardır. Bütün bunlar, dil alimlerinin değişimi gözlemlediklerini ve kendi dil yaklaşımları içinde baş etmenin yollarını bulduklarını göstermektedir. Maḥmûd es-Şa‘rân, *‘İlmü’l-luğa: Muḥaddime li’l-kâri ‘i’l-‘Arabî* (Beirut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, ts.), 39-40.

²⁸ Karin C. Ryding, *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 4.

²⁹ Râciḥî, *et-Taṭbîku’n-naḥvî*, 126, 210 ve 284.

³⁰ Râciḥî, *et-Taṭbîku’n-naḥvî*, 7-8; Râciḥî, *‘İlmü’l-luğati’t-taṭbîkî ve ta’lîmü’l-‘Arabiyye*, 7-8.

³¹ Fihrî, *el-Lisâniyyât ve’l-luğatü’l-‘Arabiyye: Nemâzic terkîbiyye ve dilâliyye*, 53.

belirli bir zaman diliminde (çoğunlukla günümüzdeki) toplumun konuştuğu dil incelenir.³² Böylece henüz değişime uğramamış sabit bir kesit üzerinden dil kuralları belirlenmeye çalışılır. Artsüremli dilbilim yaklaşımında ise dilin farklı zaman dilimlerindeki halleri ele alınıp dil değişimi (*language change*) incelenir; bu değişimin nasıl gerçekleştiği ve arkasındaki sosyal faktörler anlaşılmaya çalışılır.³³ Bu perspektife göre, klasik nahiv bir zaman diliminin dilbilgisini temsil eder ve çağdaş bir dilcinin, dilin değişimi ışığında günümüz Arapçasını eşsüremli bir çalışmayla betimlemesi beklenir. Dil değişiminin, sadece kelime dağarcığının evrimi anlamına gelmediği; dil kurallarının ve gramer yapılarının da değişebileceği düşünülerek dil çalışması yapılmalıdır.

Bu değişimi göz ardı eden bir dilbilimci, dil toplumunun belirlenen kurallara uygun konuşmasını beklemek zorunda kalır ve aykırı her dil kullanımını hatalı olarak nitelendirir. Ancak dil toplumunun bazı kullanımlarını yanlış olarak değerlendirmesi dilbilimin betimleyicilik (*descriptivism*) ilkesiyle çelişen buyurucu veya kural koyucu (*prescriptive*) bir tavidir. Genel kabul görmüş dil kurallarına uymayan kullanımların toplum dilinde yaygınlaşması durumunda, bir dilbilimci mevcut dil kurallarının değişime uğradığını düşünebilir ve artsüremli bir analiz gerçekleştirebilir. Tarihsel dilbilim yaklaşımlarıyla (örneğin sentaktik değişimler için yeniden inceleme (*reanalysis*), genişleme (*extension*) ve ödünç alma (*borrowing*)) bu olguyu analiz etmeye, değişimi gözlemlemeye ve altında yatan sebepleri ortaya çıkarmaya çalışır.³⁴

Dil kurallarının değişmediğini varsaymak ve dil toplumundan bu kurallara uymasını beklemek betimleyicilik ilkesine aykırı olduğu için, Fihri gibi bazı dilcilerin “yeni bir nahiv ilmi oluşturulması gerektiği” düşüncesinin arkasında nahiv ilmini buyurucu bulmaları yer almaktadır. *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*'deki ifadelerine göre, Râciḥî klasik nahiv kurallarının değişmediğini ve çağdaş Arap dil toplumunun bunlara uyması gerektiğini düşünmektedir. Modern standart Arapçadan örnekler temin etse de Râciḥî, gramer bakımından doğruluğunu klasik dil kurallarına dayandırmaktadır. Örneğin, güncel kullanımlarda istisnanın istisna haricisinde kullanılmasını ele almış ve birkaç örnek vermiştir. Daha sonra istisnanın bu tür kullanımını Arapçanın tanımadığını – bir başka ifadeyle, klasik nahiv kurallarına aykırı olduğunu – belirtip bunların yerine klasik nahiv ilmine göre doğru olan ifadeleri sunmuştur.³⁵ Güncel dilde yaygın olarak kullanılan “دع” fiilinin klasik Arapçada bu şekilde bir kullanıma sahip olmadığını ve İngilizcedeki “let” fiilinin kullanımına karşılık olarak ortaya çıktığını

³² Adrian Akmajian vd., *Linguistics: An Introduction to Language and Communication* (Cambridge; Massachusetts; London: The MIT Press, 2010), 311; Marianne Mithun, “Language Change: The Dynamicity of Linguistic Systems”, *How Languages Work: An Introduction to Language and Linguistics*, ed. Carol Genetti - Allison Adelman (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 266; Andrew Radford vd. (ed.), *Linguistics: An introduction* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009), 16; Shaligram Shukla - Jeff Connor-Linton, “Language Change”, *An Introduction to Language and Linguistics*, ed. Ralph Fasold - Jeff Connor-Linton (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 275.

³³ Akmajian vd., *Linguistics: An Introduction to Language and Communication*, 311; Carol Genetti, “Introduction: Language, Languages, and Linguistics”, *How Languages Work: An Introduction to Language and Linguistics*, ed. Carol Genetti - Allison Adelman (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 21; Mithun, “Language Change: The Dynamicity of Linguistic Systems”, 266; Radford vd., *Linguistics*, 15; Shukla - Connor-Linton, “Language Change”, 276-277.

³⁴ Ralph Fasold - Jeff Connor-Linton, “Introduction”, *An Introduction to Language and Linguistics*, ed. Ralph Fasold - Jeff Connor-Linton (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 8. Ayrıca sentantik değişimlerle ilgili bakınız: Walter Bisang, “Linguistic change in grammar”, *The Routledge Handbook of Linguistics*, ed. Keith Allan (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2016), 366-384.

³⁵ Râciḥî, *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*, 268-269.

öne sürmüştür.³⁶ Bu iki örnekte olduğu gibi, ele aldığı diğer güncel dil kullanımlarını da çağdaş toplum tarafından kabul görmüş olmalarına göre değil, klasik dil kurallarına uygun olmasına göre değerlendirmiştir. Aslında Râcihî, modern dilbilim kriterlerine göre buyurucu olmaktan ziyade, klasik nahiv kurallarını temel kıstas kabul ederek nahivcilerin fasih Arapçanın koruma amaçlarına sadık kalmıştır. Bu bakımdan nahivcilerle aynı metodolojiyi takip etmektedir.

Râcihî, *en-Nahvu'l-‘Arabî ve'd-dersü'l-ḥadîs* eserinde nahiv ilminin buyurucu olduğu yönündeki eleştirilere, Chomsky'nin dil yaklaşımı üzerinden yanıt vermiştir.³⁷ Ona göre, bu yaklaşımın yeterlilik (*competence*) ve performans (*performance*) olguları, dil kurallarına uyma gerekliliği olan buyuruculuk eleştirisini geçersiz kılmaktadır.³⁸ Râcihî, bu iki kavramın, bir ifadenin dilbilgisi kuralları açısından doğruluğunun (*grammaticality*) belirlenmesinde temel alındığını savunur. Bir dilcinin dil analizi yapabilmesi ve dil kurallarını belirleyebilmesi için dilbilgisi kuralları açısından doğru (*grammatical*) ve yanlış (*ungrammatical*) ifadeleri birbirinden ayırt etmesi gerekir.³⁹ Böylece Râcihî, bu yaklaşımın önerdiği doğruluk ile buyurucu olmayı benzer olgular olarak değerlendirerek nahiv ilmine yöneltilen bu eleştiriye bertaraf etmeye çalışmıştır. Öte yandan, dilbilimcilerin buyurucu olma ile kastettikleri dil toplumunun normal bulduğu, ancak o dilin dilbilgisi uzmanları tarafından “yanlış” olarak değerlendirilen dil kullanımlarıdır. Chomsky'nin dilbilgisi kuralları açısından doğruluk (*grammaticality*) ile kastettiği ise bir dil uzmanının görüşüne ihtiyaç duymaksızın dil toplumunun rahatlıkla belirlediği dil hatalarıdır.⁴⁰ Bu durum, Chomsky'ci dil yaklaşımının teorik yapısıyla alakalı olup dilin zamanla değişime uğraması sonucu ortaya çıkan farklı kullanımların nasıl değerlendirildiğiyle ilgili değildir.

Râcihî'nin nahiv ilmine yöneltilen eleştirilere cevap vermek ve nahiv ilminin aslında doğru esaslara sahip olduğunu göstermek için dilbilim kuramlarından istifade etmesi dikkat çekicidir. *et-Taṭbîku'n-naḥvî*'de güncel dil kullanımlarına yer vererek nahiv ilmini çağdaş okuyucunun tasavvuruna yakınlaştırmış ve anlaşılabilirliğini arttırmış olsa da bu analiz, Râcihî'nin eserindeki tek amacının bu olmadığını göstermektedir. Râcihî uygulamayı esas edindiği bu eserde nahiv ilmine yöneltilen geçerliliğini yitirdiği, güncel dili temsil etmediği, buyurucu olduğu gibi eleştirilere cevap vermeyi ve nahiv ilminin hala etkili bir şekilde çağdaş dili betimlediğini göstermeyi hedeflemiştir. Aynı zamanda, klasik bir ilmi çağdaş bir zemine taşımaya çalışırken modern kabullere ve yaklaşımlara itibar etmiştir.

2. Diğer Dillerde Görülen Olgulardan Hareketle Nahiv Analizi

Modern dilbilimden etkileşim bağlamında *et-Taṭbîku'n-naḥvî*'de dikkat çeken bir husus, Râcihî'nin fail yapısı, mefulün yapısı ve iki meful alan fiiller olmak üzere üç nahiv konusunda “diğer dillerde görülen bir olgu” ifadesine yer vermesi ve dahası, ele aldığı dilbilgisi kuralının

³⁶ Râcihî, *et-Taṭbîku'n-naḥvî*, 295.

³⁷ Abduh er-Râcihî, *en-Nahvu'l-‘Arabî ve'd-dersü'l-ḥadîs: Baḥs fi'l-menhec* (Beyrut: Dâru'n-Naḥdati'l-‘Arabîye, 1979), 156.

³⁸ Râcihî, *en-Nahvu'l-‘Arabî ve'd-dersü'l-ḥadîs: Baḥs fi'l-menhec*, 115.

³⁹ Râcihî, *en-Nahvu'l-‘Arabî ve'd-dersü'l-ḥadîs: Baḥs fi'l-menhec*, 116.

⁴⁰ Bu hususla ilgili şu Türkçe cümleler örnek verilebilir: “Mi bugün okula gittin?”, “Çantamda kitap iki var.”, “Gölette beyazlar kuğu yüzer.” Daha fazla bilgi için bakınız: Noam Chomsky, *Syntactic structures* (Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 2002), 13-17; Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2015), 8-14.

gerekçelendirilmesinde kıstas edinmesidir. Buradan hareketle, başka dillerden elde edilen bulgulara dayanarak ya nahivcilerin bu meselelerdeki tespitlerini hatalı bulur veya doğruluğunu teyit eder ya da klasik eserlerde yer almayan birtakım olguları öne sürer. Böylece bu olgu, Râcihî'nin analizlerinde “başka dillerden elde edilen bir tespit Arapça için de geçerlidir” şeklinde bir argümana dönüşür. Bu argümanın makalede analiz edilmesinin sebebi ise bunun modern dilbilim metodolojisine ait bir olgu olmasıdır. Dillerin ortak dil kurallarına sahip olduğu düşüncesi modern dilbilim yaklaşımlarından biri olan üretici dilbilgisi kuramının “gramerin evrensel olduğu” kabulünden gelmektedir.⁴¹ Nahiv ilminin metodolojisinde ise nahivciler, sadece Arapçaya bakarak Arapçaya has dil kurallarını belirlemeye çalışmışlar⁴² ve diğer dillerdeki dil özelliklerini kıstas olarak kabul etmemişlerdir.⁴³ Dahası, kurallarını belirledikleri Arapça, bir önceki bölümde *istişhâd* hususunda işaret edildiği üzere, belirli bir zaman diliminde konuşulan ve sadece belirli lehçelerle sınırlı olan dildir. Dolayısıyla, Râcihî'nin “diğer dillerde de görülen bir olgu” argümanına dayanarak bazı nahiv kurallarını değerlendirmesi, klasik bir ilmin modern yaklaşımlar ışığında nasıl yeniden yorumlandığını ve güncellendiğini gösteren bir örnektir.

İlk olarak fail ile mefulü ele aldığı kısımlarda, Râcihî bu iki yapının klasik nahivcilere göre müfred gelmesi – bir başka ifadeyle cümle olarak gelmemesi – şartını eleştirmiştir.⁴⁴ Bu iki konuyu ele aldığı yerde “*subject sentence*” (özne cümlesi) ve “*object sentence*” (nesne cümlesi) olgularını zikreden Râcihî,⁴⁵ dil kurallarının evrenselliği çerçevesinde Arapçada da fail ile mefulün cümle olarak gelebileceğini ifade etmiştir.⁴⁶ Dahası her iki dil yapısının da Arap dil toplumu tarafından kullanıldığını ifade etmiş ve nahivcilerin bu tür kullanımları izah ederken yaptıkları açıklamaları zorlama olarak tanımlamıştır.⁴⁷ Böylece nahivcilerin tespitlerini başka dillerden elde edilen bulgulara dayanarak hatalı bulmuştur. Bununla birlikte, *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* üzerine çalışma yapan

⁴¹ Evrensel gramer olgusu, Chomskyci dil yaklaşımın temel kabullerindedir, bakınız: Éva Dékány, “Foundations of generative linguistics”, *Acta Linguistica Academica* 66/3 (2019), 315. Dünya dilleri her ne kadar tikel dilbilgisel hususlarda birbirlerinden farklılaşsa da tümel birtakım gramer ilkelerinde birleşmektedir. Râcihî'nin diğer eserlerinde Chomskyci bakışı benimsediği açıkça görüldüğü için, evrensel gramer ilkelerinin var olduğu kabulünü bu yaklaşımdan almış olabilir. Böylece Râcihî failin veya mefulün cümle olarak gelmesini tümel bir ilke olarak kabul ederek nahivcilerin tespitlerini eleştirmektedirler.

⁴² Birçok klasik nahiv alimi, nahiv ilmi için geliştirdikleri tanımlarda bu ilmin sadece Arapçaya has olduğunu özellikle belirtmişlerdir. Bu hususa Sekkâkî'nin nahiv tanımı örnek verilebilir. Zira Sekkâkî tanımında nahiv ilminin Arapların sözlerinden elde edilen kurallar olduğunu belirtmiştir. Bakınız: Ebû Ya'kûb Yûsuf bin Ebî Bekr bin Muḥammed es-Sekkâkî, *Miftâḥ el-ʿulûm*, ed. Ḥamdî Muḥammedî Kâbîl (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.), 75. Nahiv geleneğine baktığımızda gerek Sekkâkî'den önceki dil âlimlerinin gerekse sonradan gelenlerin aynı çizgide olduklarını görürüz.

⁴³ Burada işaret edilen husus, İslam düşünce geleneğindeki dil ilimlerinin genel bir dil teorisi önermediği veya böyle bir potansiyelinin olmadığı değildir; dil kurallarını belirleme eylemi için sadece Arapçaya dayanmış olduğudur.

⁴⁴ Râcihî, *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*, 173 ve 202.

⁴⁵ Râcihî, *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*, 173 ve 202.

⁴⁶ Dilbilim kuramları açısından özne ile nesnenin cümle gelmesi meselesi ile ilgili daha fazla bilgi için *The positional tendencies of sentential noun phrases in universal grammar* Matthew Sygne Dryer, “The positional tendencies of sentential noun phrases in universal grammar”, *Canadian Journal of Linguistics/Revue canadienne de linguistique* 25/2 (1980), 123-196. başlıklı makaleye bakınız.

⁴⁷ Râcihî, *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*, 173.

Arslan, çoğu Kûfeli nahivcinin⁴⁸ failin cümle olarak geldiğini kabul ettiğini ve Râcihî'nin bu hususta Kûfe ekolüne itibar ettiğini belirtmektedir.⁴⁹ Zira nahivcilerin geneline – özellikle Basra ekolüne – göre fail isim veya isme muadil olacak bir yapıda gelmeli, cümle olarak gelmemelidir.⁵⁰ Dahası, Arslan, Râcihî'nin başka bir eserinden bu hususla ilgili sözlerini “...Kûfelilerin görüşünün doğru olduğunda şüphe yoktur ve [diğer] dillerde failin cümle olarak gelmesi garip olan bir durum değildir.”⁵¹ şeklinde tercüme edip alıntılıyarak bu savını temellendirmektedir.

Öte yandan, bu gerekçelendirme sadece faille ilgili olup mefulün cümle olarak gelmesiyle ilgili herhangi bir gönderme içermemektedir. Mefulü bir kenara bırakıp Râcihî'nin bahsi geçen eserindeki faille ilgili açıklamaları temel alınsa dahi bu argümanını sadece Kûfe ekolüne itibar etmesiyle izah etmek eksik olacaktır. Zira Râcihî, *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* de hem failin hem de mefulün cümle olarak gelmesini Kûfe ekolünden herhangi bir dil alimine veya görüşüne atıf yaparak gerekçelendirmemiştir. Bunun yerine, genel olarak dillerde görünen bir olgu olduğunu belirterek (*subject sentence* ile *object sentence* olgularını zikrederek) izah etmiştir. Dahası, diğer eserde geçen “Kûfelilerin görüşünün doğru olduğunda şüphe yoktur” ifadesi, bu görüşü temel dayanak noktası olarak görmekten ziyade, başka bir kıstastan hareketle doğruladığı veya onayladığı bir yaklaşım olarak gördüğünü göstermektedir. Fail ile mefulün cümle olarak gelebileceği hususunu her ne kadar Kûfe ekolüyle ilişkilendirse de temelde dil kurallarının evrenselliğini kıstas edinmiştir. Burada vurgulanan husus, Râcihî'nin belirlenmiş nahiv kurallarına karşılık “diğer dillerde de görülen bir olgu” argümanını esas alması ve buna dayanarak nahivcilerin görüşlerini değerlendirmesidir. Üstelik bunu yaparken Râcihî, bu olgunun klasik nahiv alimlerinin metotlarıyla ne kadar uyumlu olduğunu ve fail ile mefulün cümle olarak gelmeme yönündeki kabullerinin arkasında yatan gerekçeleri tartışmamaktadır.

Râcihî'nin bu argümanı kullandığı bir diğer analiz mefulün bih konusu altında ele aldığı iki meful alan “أعطى” türünden fiiller kısmındadır. Râcihî, bu kısımda iki mefulden ilkiyle ilgili; birini genel olarak nahivcilere, diğerini ise sadece Sîbeveyhi'ye atfederek iki tespiti yer verir.⁵² Birinci tespiti, nahivcilerin birinci mefulde *fâ'il fi'l-ma'na* demeleridir. Sîbeveyhi'ye atfettiği ikinci tespit ise birinci mefulün aslında takdirî *lâm* harfi ceriyle mecrûr olduğudur. “Zeyd'e kitabı verdim (أعطيت زيدا كتابا)” cümlesini örnek vererek Sîbeveyhi'nin ilk mefulü (Zeyd) aslında *li Zeydin* (أعطيت لزيد كتابا) şeklinde olmak üzere mecrûr olarak değerlendirdiğini öne sürer. Ardından bu tarz iki nesne alan Fransızca ve Almanca cümleler⁵³ zikredip “birçok dilde görülen bir olgu olan *indirect object* (dolaylı nesne)” ifadesine yer verir. Böylece

⁴⁸ Nahiv tarihinde Basra ve Kûfe olmak üzere iki önemli dil ekolü öne çıkmaktadır ve her ikisi de önemli rollere sahiptir. Bu konuyla ayrıntılı bilgi için bakınız: Şevkî Dayf, *Medârisü'n-naḥviyye* (Kahire: Dâr el-Ma'ârif, 1992).

⁴⁹ “Abduh er-Râcihî ve *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* Adlı Eseri”, 744-745.

⁵⁰ Ebû İshâk İbrâhîm bin Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Maḳâşidu's-şâfiyye fi şerhi'l-ḥulâşati'l-Kâfiyye* ed. Muḥammed İbrâhîm el-Bennâ (Mekke: Ma'had el-Buḥûş el-İlmiyye ve İhyâ' et-Turâş el-İslâmî bi-Câmi'et Ümm el-Ḳurâ, 2007), 2/538-539 ve 541. Ayrıca fail tanımı için bakınız: 'Ebu Muḥammed 'Abdullah Cemâleddîn b. Yûsuf b. 'Abdillâh İbn Hişâm, 'Evdâhu'l-mesâlik' ilâ 'Elfiyyeti İbn Mâlik, ed. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulhamîd (Kahire: Dâru't-Talâi' li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't-Tesdîr, 2004), 2/71; Bahâüddîn Abdullah bin Abdurrahmân bin Abdillâh bin Akîl el-Hemedânî İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, ed. Muḥammed Muḥyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü't-Turâş, 2005), 2/57-58.

⁵¹ Arslan, “Abduh er-Râcihî ve *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî* Adlı Eseri”, 744.

⁵² *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*, 191.

⁵³ Râcihî'nin kullandığı Almanca cümle: “*Ich gab dem studenten das Buch*”, Fransızca cümle ise “*Donnez-lui les timbres*”, *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*, 191.

Sîbeveyhi'nin birinci mefulü aslında mecrûr olarak değerlendirmesinden hareketle onun da neredeyse "dolaylı nesne" şeklinde isimlendirmek istediğine kanaat getirir.

Râcihî, her ne kadar *fâ'il fi'l-ma'na* kavramını açıklamasa da "Zeyd'e kitabı verdim (أعطيت زيدا كتابا), Zeyd de kitabı aldı (وزيد أخذ الكتاب)" örneğini zikrederek kısmî olarak bu kavramla ne kastedildiğine işaret etmiştir. Bunun yanı sıra, bu kavramla birlikte birinci mefulün aslında mecrûr geldiği hususunun aynı paragrafta peş peşe zikredilmesi birbirleriyle alakalı olduğu izlenimini vermektedir. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında "أعطى" fiilinin de olduğu iki meful alan fiillerin ele alındığı kısımda *fâ'il fi'l-ma'na* kavramı yer almamakla birlikte,⁵⁴ *el-Uşûl fi'n-naḥiv*,⁵⁵ *Evdâḥu'l-mesâlik*,⁵⁶ *Şerḥu İbn 'Akîl*,⁵⁷ *Şerḥu Kâfiyeti İbni'l-Ḥâcib*,⁵⁸ *Şerḥu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*⁵⁹ gibi Sîbeveyhi sonrası nahiv kitaplarının ilgili bölümlerinde bu kavram geçmektedir. Ancak bu eserlerde birinci mefulün aslında mecrûr olduğuyla ilgili bir analiz geçmemektedir. Râcihî "nahivciler" ile kimleri kastettiğini ve Sîbeveyhi'nin bu tespitini nereden aldığını açıklamadığı için bu değerlendirmesini hangi nahiv kaynağına isnat ettiğini tespit etmek zordur. Dolayısıyla, en azından öne çıkan temel nahiv eserlerinde her ne kadar *fâ'il fi'l-ma'na* kavramı geçse de ne birinci mefulün aslında mecrûr olduğu ele alınmış ne de *fâ'il fi'l-ma'na* kavramıyla ilişkili olduğu tartışılmıştır.

Fâ'il fi'l-ma'na kavramı, aynı zamanda bahsi geçen eserlerin *nâibu'l-fâil* veya geçişli-geçişsiz fiiller bablarında iki meful alan fiillerin mefullerinin sıralanmasıyla ilgili yürütülen tartışmalarda da geçmektedir. Bu husus bu tür cümlelerdeki mefullerin rütbesinin (güç ve etkisinden yola çıkarak hangisinin sözdiziminde önceliğinin olduğunun) belirlenmesi; dolayısıyla hangisinin edilgen ifadede failin yerine gelebileceği veya hangisinin takdim-tehir edileceği bakımından ele alınmaktadır. Bahsi geçen eserlerdeki açıklamalara göre "أعطى" fiilinin birinci mefulü olan Zeyd, "alan" (أخذ) anlamı taşıdığı için mana bakımından faildir (*fâ'il fi'l-ma'na*). Bu sebepten ötürü, fiilden sonra gelen bu iki mefulden "alan" (Zeyd) anlamına gelen birinci, "verilen şey" (kitap) ise ikinci meful olarak tayin edilerek rütbeler belirlenmiştir. Böylece birinci mefulün ikinci mefulden (kitap; alınan şey) önce gelmesi asıldır; zira, fail cümlede umde olduğu için rütbesi daha güçlüdür. Ancak anlam kapalılığı (اللبس) gibi bazı özel durumlarda ise birinci mefulün önce gelmesi zorunludur. Yine aynı şekilde, edilgen bir ifadede fiil meçhul yapıya çevrilip fail cümleden düşürüldüğünde eğer

⁵⁴ Bu kavram geçmese de Sîbeveyhi, bu konuya "fiilinin [başka] bir mefule geçişli yaptığı meful" olarak isimlendirdiği bölümde kısmen temas etmiştir. İki meful alan أعطى türünden fiillerin, edilgen yapıda birinci mefulün *nâibu'l-fâil* olarak merfu gelmesi ve ikincisinin mansub kalmasını "fail konumunda (بمئة الفاعل) olan mefulün başka bir mefule geçişli olması" şeklinde izah etmektedir. Bk. Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, ed. Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Ḥancî, 1988), 1./33-44.

⁵⁵ Bk. Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-naḥiv*, ed. 'Abd el-Ḥüseyn Fetlî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996), c. 1 177-181.

⁵⁶ 'Ebu Muhammed 'Abdullah Cemâleddîn b. Yûsuf b. 'Abdillâh İbn Hişâm, 'Evdâḥu'l-mesâlik' ilâ 'Elfiyyeti İbn Mâlik, 2/154-155.

⁵⁷ Bk. Bahâüddîn Abdullah bin Abdurrahmân bin Abdillâh bin Akîl el-Hemedânî İbn Akîl, *Şerḥu İbn Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 2/52, 96 ve 118-120.

⁵⁸ Muhammed bin el-Ḥasan es-Semnâ'î en-Necfî er-Rağî Esterâbâdî, *Şerḥu Kâfiyeti İbni'l-Ḥâcib*, ed. Ḥasan bin Muhammed bin İbrâhîm Ḥafizî - Yahyâ Beşîr Mışrî (Riyad: Câmî'etü'l-İmâm Muhammed bin Sa'ûd el-İslâmiyye, 1996), c. 1 247.

⁵⁹ Bk. Ebû 'Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. 'Abdillâh et-Tâî İbn Mâlik, *Şerḥu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, ed. 'Abdul-mun'im Aḥmed Herîdî (Mekke: Câmî'atu Ümmi'l-Ḥurrâ, 1982), c. 2 637-640.

anlam kapalılığı varsa yerine gelecek olan birinci mefulün gelmesi zorunludur. Bu tartışmalardan anlaşılan, *fâ'il fi'l-ma'na* olgusunun ele alınışı, Arapça sözdizimindeki yapıların güç ve etkisine göre öncelik sırasının anlaşılması ve ona bağlı olan diğer dilbilgisi yapılarının belirlenmesiyle ilişkilidir.

el-Uşûl fi'n-naḥiv ve *Şerḥu Kâfiyeti İbnî'l-Ḥâcib*'te bu ikinci mefulün neden meful olduğuyla ilgili açıklamalar da yer almaktadır. İbnü's-Serrâc (öl. 316/929) *el-Uşûl fi'n-naḥiv*'de fiilin birinci mefuldeki *fâ'il fi'l-ma'na* sebebiyle ikinci mefulü aldığını belirtmiştir.⁶⁰ Bir başka deyişle, birinci mefuldeki faillik anlamı ikinci mefuldeki mefullük anlamını belirlemiştir. İbn Ḥâcib'in (öl. 646/1249) *el-Kâfiye*'sini şerh eden Rağî el-Esterâbâdî'ye (öl. 688/1289) göre ise birinci meful “ضربت زيدا” cümlesindeki gibi açık bir şekilde meful olarak gelirken, ikinci meful ise mutavaat⁶¹ ile meful olarak gelmiştir. Görüldüğü üzere, *fâ'il fi'l-ma'na* ile ilgili izahlarda birinci mefulün (Zeyd) dolaylı olarak nesne olduğuna dair herhangi bir ifade veya işaret bulunmamaktadır. Eğer “dolaylı nesne” olgusunun klasik nahiv analizlerinde olduğu varsayılırsa, verilenlerden hareketle, birincisi yerine ikinci mefulün bu olguya daha yakın olduğu söylenebilir.

Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında, Râciḥî'nin birinci mefulün aslında mecrûr olduğu tespitine en yakın durumun iki meful alan fiillerden bazılarının ikinci mefulde harf-i cer aracılığıyla geçişli olduğuyla ilgili kısımlar olduğu söylenebilir.⁶² Ancak, Sîbeveyhi'de bu ikinci mefulle ilgili olarak tartışılırken, Râciḥî bu hususu birinci mefulde harf-i cer gelmesi bağlamında aktarmıştır. Dahası Sîbeveyhi, “أعطى” fiilinden başka fiiller için bu durumun geçerli olduğunu belirtmiştir. Aynı tartışmalar, yukarıda zikredilen eserlerde de geçmektedir. Gerek Sîbeveyhi'de gerekse diğer eserlerde “أعطى” fiilinin harf-i cer olmaksızın iki mefulü doğrudan alabildiği net bir şekilde geçmektedir. Hatta İbn Hişâm, kitabı *Muğni'l-lebîb*'de *lâm* harf-i cerinin zâid kullanıldığı yerler arasında “أعطى” fiilinin ikinci mefulünün bu şekilde mecrûr geldiği bir şiir beytine yer vermiş ve bunun şaz olduğunu belirtmiştir.⁶³

Bu açıklamalardan sonra şu soru sorulabilir: Râciḥî *et-Taṭbîku'n-naḥiv*'de genel olarak klasik nahiv çizgisinde kalarak nahiv kurallarını anlatırken iki meful alan fiilleri ele aldığı kısımda neden nahiv kitaplarında aktarıldığından farklı bir şekilde konuyu aktarmış, dahası neden klasik nahivde yer almayan – Arapçaya *meful ğayru mubâşir* olarak çevirdiği – *indirect object* olgusunu zikretmiştir? *Indirect object* terimi İngilizce geleneksel dilbilgisi analizine ait bir terimdir.⁶⁴ Râciḥî'nin uygulamalı dilbilimi tanıttığı çalışması *İlmü'l-luġati't-taṭbîki*'nin referans listesinde yer alan İngilizce öğretimi üzerine çalışmaları bulunan Amerikan dilci Fries, kitabı *The Structure of English*'de *indirect object* terimiyle ilgili açıklamalara yer vermiştir. Geleneksel dilbilgisine göre, *indirect object* teriminin “fiilin eyleminin kim için veya kime yapıldığını gösteren”⁶⁵ ve “fiilin eyleminden dolaylı olarak etkilenen kişi veya şey”⁶⁶, *direct object* teriminin ise “fiilin eylemini kabul eden” ve “fiilin eyleminden doğrudan etkilenen kişi veya şey” olarak tanımlandığını belirtmiştir. Fries, ayrıca, bu yapıların cümle içinde tespit edilmesi için “to

⁶⁰ İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-naḥiv*, c. 1 177.

⁶¹ Mutavaat, fiilin eylemine maruz kalan veya eylemini kabul eden anlamına gelmektedir Şahabettin Ergüven, “Arapçada Dönüşlülük (Mutâva'at) Anlamı İfade Eden Mezid Fiiller”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (20 Mart 2020), 5-6..

⁶² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1./177-180.

⁶³ ‘Abdullah bin Yûsuf bin Aḥmed bin ‘Abdullah İbn Yûsuf Ebû Muḥammed Cemâleddîn İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb ‘an kutub el-E'ârîb*, ed. Mâzin el-Mübârek, Muḥammed ‘Alî Ḥamdullah (Şam: Dâru'l-Fikr, 1985), 287-288.

⁶⁴ Charles Carpenter Fries, *The Structure of English; an Introduction to the Construction of English Sentences* (New York and Burlingame: Harcourt, Brace & World, Inc., 1952), 54 ve 174; Liliane M. V. Haegeman, *Introduction to Government and Binding Theory* (Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: B. Blackwell, 1998), 156 ve 158.

⁶⁵ *The Structure of English; an Introduction to the Construction of English Sentences*, 54.

⁶⁶ *The Structure of English; an Introduction to the Construction of English Sentences*, 174.

whom” (kime) ve “what” (ne) sorularının sorulması gerektiğini; ilkinde verilen cevabın *indirect object* ikincisine verilenin ise *direct object* belirlediğini ifade etmiştir.⁶⁷ O takdirde, “Jane gave John a book” cümlesinde birinci nesne *indirect object*, ikincisi ise *direct object* olarak değerlendirilmektedir.

Ancak bu geleneksel dilbilgisinden öte, “birçok dilde görülen bir olgu” ifadesi, bütün dilleri araştırmaya konu eden modern dilbilime, özellikle de dillerin arka planda ortak evrensel dilbilgisi yapısına sahip oldukları düşüncesi üzerine inşa olan – Râcihî’nin de benimsediği⁶⁸ – Chomskyci dilbilim yaklaşımına işaret etmektedir. Bu konu, Chomskyci üretici dilbilgisi kuramında *case theory* (durum teorisi) başlığı altında ele alınmaktadır.⁶⁹ Bu kuram çerçevesinde “أعطى” fiilinin karşılığı olan *give* fiili gibi fiiller, *double object/noun phrases constructions* (çift nesneli/isim öbekli yapılar) olarak değerlendirilmektedir.⁷⁰ Gerek Chomsky gerekse aynı yaklaşımı benimseyen dilbilimciler, *direct object* ve *indirect object* terimlerini kullanmış ve bu yapılarla ilgili analizlerinde geleneksel gramerde tanımlandığı anlamı devam ettirmiş olsalar da meseleyi kendi kuramlarına göre tartışmışlardır. Chomskyci üretici dilbilgisiyle ilgili detaylara girmeden bu konu kısaca şu şekilde özetlenebilir: Durum teorisi, isim öbeklerinin cümle içinde dağılımlarının dilbilgisel özellikleri ile ilgilidir;⁷¹ dolayısıyla, yönetici (*governor*) olan sözdizimsel ögenin diğer öğelere (isim öbeklerine) nasıl durum atadığını (*case-assignment*) belirler.⁷² İki nesneli cümlelerin durum teorisi kapsamında ele alınışı ise yöneticinin birinci ve ikinci nesneye hangi durumu (belirtme durumunu (*accusative case*) mu yoksa yönelme durumunu (*dative case*) mu) ve nasıl (biçimsel yapılandırma sonucu yapısal bir durum (*structural case*) olarak mı yoksa yapının iç özelliği neticesinde içsel bir durum (*inherent case*) olarak mı) atadığı tartışmaları etrafında dönmektedir. Bu kuram çerçevesinde, Roman dilleri, Almanca, Fransızca, Japonca gibi farklı dillerde – diğer konularda da olduğu gibi – iki nesneli cümlelerin yapısı da incelenerek genel bir prensibe ulaşmak amaçlanmaktadır.

⁶⁷ *The Structure of English; an Introduction to the Construction of English Sentences*, 174.

⁶⁸ Râcihî’nin Chomskyci dilbilim yaklaşımı ile ilgili değerlendirmeleri için *en-Nahvu’l-‘Arabî ve’-d-dersü’l-‘hadîs*’de “Arap Nahvinde Üretici Kısımlar” olarak başlıklandığı üçüncü bölümü bakınız: Abduh Râcihî, *en-Nahvu’l-‘Arabî ve’-d-dersü’l-‘hadîs: Baḥş fi’l-menhec* (Beyrut: Dâru’n-Naḥdati’l-‘Arabîye, 1979), 143-158.

⁶⁹ *Indirect object* ve *direct object* gibi geleneksel dilbilgisinden modern dilbilime geçen “durum” (*case*) olgusu, üretici dilbilgisi kuramının kapsamına ilk olarak Fillmore’un 1960’larda öne sürdüğü *case grammar* (durum dilbilgisi) yaklaşımı ile girmiştir (Antony P. R. Howatt, “Introduction”, *The Linguistics Encyclopedia*, ed. Kirsten Malmkjær (London; New York: Routledge, 2002) (P29 .L52 2002), 251 ve 255; Egor Tsedryk, “Case”, *Encyclopedia of Linguistics*, ed. Philipp Strazny (New York and Oxon: Fitzroy Dearborn: Taylor & Francis Group, 2005) (P29 .E483 2005), 179.). Daha sonra Vergnaud’un 1970’lerin sonlarına doğru durum olgusu üzerine yaptığı çalışmalarla biraz daha gelişen bu düşünce, Chomsky’nin *Lectures on Government and Binding* (1981) eserinde evrensel dilbilgisinin müstakil bir konusu haline gelerek *case theory* (durum teorisi) olarak şekillenmiştir.⁶⁹ Vergnaud’un 1985 çalışmasıyla bu teori Chomskyci üretici dilbilgisi yaklaşımında daha da geliştirilmiştir (Tsedryk, “Case”, 179.). Râcihî’nin *fâ’il fi’l-ma’na* ve *indirect object* terimlerinin geçtiği paragrafın ise *et-Taṭbîku’n-naḥvî*’nin ilk basımı olan 1972 versiyonunda yer almadığı; 1999 versiyonuna sonradan eklendiği görülmektedir. Dolayısıyla, Chomsky’nin yaklaşımını benimseyen Râcihî’nin Chomskyci üretici dilbilgisi kuramının gelişimini takip ettiğini varsayarak bu açıklamayı da bu gelişmelerden hareketle eklediğini düşünmek mümkündür.

⁷⁰ Noam Chomsky, *Lectures on Government and Binding: The Pisa Lectures* (Berlin: Mouton de Gruyter, 1993), 48,132 ve 170; Haegeman, *Introduction to Government and Binding Theory*, 187-188.

⁷¹ Haegeman, *Introduction to Government and Binding Theory*, 193.

⁷² Chomsky, *Lectures on Government and Binding*, 170-183; Haegeman, *Introduction to Government and Binding Theory*, 153-193.

Bu kuram kapsamında *give* fiilinin nesnelere hangi durumu nasıl atadığı oldukça tartışmalı bir konu olarak gözüktüğü de “*Jane gave John a book*” cümlesindeki birinci nesneye (*indirect object*) yapısal durum, ikinci nesneye (*direct object*) ise içsel durum atandığı düşünülmektedir.⁷³ İngilizce iki nesneli yapılarda birinci nesneye yapısal olarak belirtme durumu, Almanca ve Fransızca da ise yapısal olarak yönelme durumu atanırken ikinci nesneye hangi durumun atandığı tartışmalıdır.⁷⁴ Chomsky, fiil cümlesinin içinde bir fiil cümlesi daha barındırdığı ihtimalini zikredip ikinci nesneye de bu içsel fiil tarafından belirtme durumu atanmış olabileceğini; böylece her bir yöneticinin sadece bir durum atadığını belirtmektedir.⁷⁵ Râcihî de Chomsky’nin bu analiziyle, nahivcilerin “أعطى” fiilinin birinci mefulünün başka bir fiil olan “alma” fiilinin faili anlamını taşıdığı gerekçesiyle *fâ’il fi’l-ma’na* olarak değerlendirmelerini ilişkili bulmuş olabilir. Ayrıca, Chomskyci analizlerde nesnelere hangi durumun atandığının daha iyi anlaşılması için birinci nesneye *to* gibi yönelme bildiren edatların gelmesi de ele alınmaktadır.⁷⁶ Büyük ihtimalle, Râcihî’nin birinci mefulün aslında *lâm* harfi ceriyle mecrûr geldiğini söylemesinin altında da bu mefulün yönelme (*dative*) manası taşıdığı düşüncesi yatmaktadır. Ancak, birkaç paragraf önce işaret edilen klasik nahiv kitaplarında – belirtildiği üzere – böyle bir analiz yer almamaktadır.

Râcihî, *et-Taṭbîḳu’n-naḥvî*’de herhangi bir dilbilim yaklaşımına açık bir şekilde yer vermediği için hangi modern kuramına göre değerlendirme yaptığını kesin bir dille belirtmek mümkün değildir. Dahası modern dilbilim ile nispeten daha belirgin olarak temas ettiği kısımlar oldukça sınırlıdır. Yine de eserinde üç yerde kullandığı “diğer dillerde de görülen bir olgu” ifadesiyle dil kurallarının evrenselliğine işaret etmesi, “subject sentence”, “object sentence”, “indirect object” gibi yabancı olgular kullanması ve klasik nahiv kitaplarında yer almayan değerlendirmelerin bazı modern yaklaşımlarla irtibatlı olması (üstelik diğer eserlerinden yola çıkarak Chomskyci yaklaşımı benimsediği de göz önünde bulundurulduğunda) Râcihî’nin modern yaklaşımlardan – sadece birkaç nahiv konusuyla sınırlı da olsa – etkilendiği ihtimalini kuvvetlenmektedir. Büyük ihtimalle, Râcihî’nin nahiv ilmini modern kuramlarla desteklemeye çalışmasının ardında, nahiv ilminin tespitlerinin ne kadar doğru olduğunu gösterme ve klasik ile modern arasında bir köprü kurma isteği bulunmaktadır. Zira Râcihî, *et-Taṭbîḳu’n-naḥvî*’yi ilk telif ettiği yılda yayımladığı eseri *en-Naḥvu’l-‘Arabî ve’l-dersü’l-ḥadîṣ*’te modern dil yöntemlerine itibar etmemenin doğru olmadığını belirtmesi ve bu eserinde eskiyle yeni arasında bir yol arayışının önemli olduğunu vurgulaması da bu çıkarımı desteklemektedir. Râcihî modern olana itibar edilmesi gerektiğine dikkat çekse de klasik olanın terkedilmemesi gerektiğini, hatta modern yöntemlerden istifade ederek nahiv ilmini çalışmak gerektiğini belirtmiştir.⁷⁷

Sonuç

Râcihî’nin “*et-Taṭbîḳu’n-naḥvî*” adlı eseri, konu ve içerik açısından klasik nahiv kitaplarına benzer olmasına rağmen – modern dönemde yazılan diğer çağdaş nahiv kitaplarında olduğu gibi – daha açık

⁷³ Chomsky, *Lectures on Government and Binding*, 170-171; Haegeman, *Introduction to Government and Binding Theory*, 187-188.

⁷⁴ Chomsky, *Lectures on Government and Binding*, 171-172; Haegeman, *Introduction to Government and Binding Theory*, 188.

⁷⁵ Chomsky, *Lectures on Government and Binding*, 171.

⁷⁶ Chomsky, *Lectures on Government and Binding*, 171-172; Haegeman, *Introduction to Government and Binding Theory*, 187-188.

⁷⁷ Râcihî, *en-Naḥvu’l-‘Arabî ve’l-dersü’l-ḥadîṣ*: *Baḥṣ fi’l-menhec*, 160.

ve güncel bir dil kullanması bakımından farklıdır. Eserde, nahiv anlatımından şevâhid çıkarılıp yerine günlük dil kullanımlarından örnekler getirilmiş ve nahiv kitaplarında yer almasına rağmen çağdaş dönemde az kullanıldığı veya artık kullanılmadığı için bazı dil kuralları dışarıda bırakılmıştır. Nahiv ilmine yöneltilen donuk olduğu, etkinliğini yitirdiği ve buyurucu olduğu yönündeki eleştirilere cevap vermeyi amaçlayan Râcihî, nahiv ilminin kurallarının hala doğru ve geçerli olduğunu göstermeye çalışmıştır. Râcihî'ye göre, çağdaş dönemde nahiv eğitimi için takip edilen eğitim yönteminin sorunlu olması bu eleştirilere sebep olmaktadır. Râcihî, nahiv ilmini çağdaş dönemde öğretmeye çalışanların bu dönemin şartlarını göz önünde bulundurmadan anlatarak aslında gayet anlaşılır ve tutarlı olan kuralları karmaşık hale getirdiklerini düşünmektedir. Dolayısıyla, Râcihî nahiv kurallarını bu karmaşadan kurtarmanın yolunun “uygulamalı yöntem” olduğunu düşünerek güncel günlük dil kullanımları üzerinden teoriyi çağdaş okuyucuya aktarmaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra, güncel dil kullanımlarına yer vermenin de ötesinde Râcihî, yaygın güncel dil kullanımlarını tercih etmiş ve az kullanılan veya artık kullanılmayan dil kullanımlarını dışarıda bırakmıştır. Böylece dilin değiştiğinin farkında olan Râcihî, bu soruna çözüm getirmeye çalışmıştır. Hem modern dilbilimin dilin değişimi kabulüne uygun davranarak hem de eşsüremlilik ilkesini yerine getirerek bu yöndeki eleştirilere cevap vermiştir.

Bununla birlikte, bu kabul ve ilkeye göre, dilbilimcinin çağdaş dil kullanımlarını kendi zaman kesitine göre betimlemesi ve dil toplumundan başka bir zaman kesitinde belirlenen dil kurallarına uymasını beklememesi gerekir. Ancak Râcihî, klasik nahiv kurallarına büyük oranda bağlı kalmıştır. Her ne kadar temele güncel dil kullanımlarını alsın da bazılarını, klasik nahiv kurallarını kıstas alarak hatalı bulmuştur. Bir yandan Râcihî, dil kullanımlarının değiştiğini kabul ederken diğer yandan, asırlar önceki dil toplumunca benimsenen dil kurallarının çağdaş dil toplumu için de geçerli olduğunu, dahası uyulması gereken zorunluluklar olduğunu düşünmektedir. Bu durum ise dilbilim ilkelerine göre buyurucu veya kural koyucu olarak değerlendirilmektedir.

Nahiv ilminin buyurucu olduğu yönünde yapılan eleştirilerin haksız olduğunu savunan Râcihî, buyuruculuk veya kural koyuculukla Chomkysci dil yaklaşımındaki “dilbilgisi kurallarına göre doğruluk” (*grammaticality*) olgusu arasında bir ilişki kurar. Bir ifadenin dilbilgisi kurallarına göre doğru veya yanlış olmasının belirlenmesinin iddia edilen bu buyuruculuğu reddettiğini öne sürer. Böylece çağdaş dil toplumunun klasik dil kurallarına uyması gerektiği zorunluluğunu bu şekilde temellendirir. Ancak Chomkysci dil yaklaşımındaki doğruluk olgusu dil toplumunun uyması gereken dil kurallarını belirleyen bir araç değildir. Dolayısıyla, bu doğruluk olgusu ile buyuruculuk arasında Râcihî'nin kastettiği şekilde bir ilişki yoktur. Burada önemli olan, Râcihî'nin dilbilim ilkelerini ve yaklaşımlarını ne kadar doğru bir şekilde uygulayıp uygulamadığı değil, onun bu eleştirilere modern yaklaşımlar üzerinden cevap vermeye çalışmasıdır.

Ortaya bir güncelleme çabası konulurken klasik ve modern dil yaklaşımlarının ontolojik ve epistemolojik kabulleri ile metodolojik dayanaklarının tartışılıp tartışılmadığı bu makale için önemlidir. Örneğin, klasik nahiv eserlerindeki şevâhid nahiv ilminin epistemolojik kabulleriyle ve metodolojisiyle ilgilidir. Şevâhid, nahiv kurallarının elde edildiği delillerdir. Aynı zamanda, şevâhid Kur'an'ın indiği dili temsil ettiği için ilk nahivcilerin farkına vardıkları dil değişimi karşısında tutundukları dayanaklardır. Böylece daha sonraki nesiller bu nahiv kurallarını öğrenerek Kur'an dilinin korunmasını temin edeceklerdir. Bu metodolojik açıdan bakıldığında, değişen çağdaş dilin günlük kullanımları nahiv kurallarının temin edildiği veya betimlendiği dil değildir. Dolayısıyla, çağdaş toplumun fasih Arapçayı nasıl veya hangi dil kullanımlarını ne sıklıkla kullandığı klasik

nahiv kurallarının öğretimiyle alakalı teorik bir zemin sağlamamaktadır. Üstelik çağdaş toplumun kullandığı günlük dil fasih Arapça da değildir ve fasih Arapçanın toplum içindeki kullanım alanları kısıtlıdır. Modern fasih Arapça, bir başka ifadeyle, çağdaş toplum tarafından belirli alanlarda kullanılan fasih Arapça başlı başına metodolojik ve teorik olarak tartışılması gereken çağdaş bir dil meselesidir. Öyle görünüyor ki, Râcihî, *et-Taṭbîku'n-naḥvî* projesini geliştirirken bu çağdaş meselenin farkındadır, ancak çözüm geliştirmek için nahiv ilminin kendi metodolojisini tartışırken modern dilbilim kabullerine itibar etmiştir.

et-Taṭbîku'n-naḥvî'de tespit edilen bir diğer husus, “diğer dillerde görülen bir olgudur” argümanının birkaç klasik nahiv kuralı için bir kriter ve gerekçelendirme olarak kullanılmasıdır. Bu argümanı Râcihî iki şekilde kullanmıştır; ya bu gerekçelendirmeyi esas kabul ederek nahivcilerin tespitlerini onaylamış ve nahiv ilminin ne kadar doğru ve hala geçerli olduğunu göstermeye çalışmış ya da bazı tespitlerini yanlışlayarak nahiv ilmi için – tabiri caizse – bazı düzeltmeler önermiştir. Râcihî'nin bu uygulaması, bu makalede klasik olanın modern olanın ışığında yeniden okunduğu şeklinde yorumlanmıştır. Öyle ki klasik ve modern olanın metodolojileri yeterli bir şekilde tartışılmamış ve arkasında yatan gerekçelendirmeler dikkatli bir şekilde birbirinden ayırt edilmemiştir.

“Diğer dillerde görülen bir olgudur” argümanı üretici dilbilgisi kuramının metodolojisiyle ilgili bir durumdur. İnsan dillerinin evrensel ortak dilbilgisi kuralları tarafından yönetildiğini varsayan bu kuram, olabildiğince farklı dillere bakarak ortak kaideleri keşfetmeye ve belirlediği kaidelerin tutarlığını ölçmeye çalışır. Dolayısıyla, herhangi bir dilden elde edilen aksi kanıt ile yanlışlanmadıkça elde edilen kuramsal dil yasaları geçerlidir. Öte yandan, bu argüman nahiv ilminin metodolojisi ile uyumlu değildir. Zira nahivciler için kıstas alınan dil sadece Arapça olmasından öte, sadece belirli bir zaman diliminde belirli bir toplumun (fasih olarak kabul edilen kabilelerin) kullandığı dildir. Dolayısıyla, bu bakış çerçevesinde gerçekleştirilen teorileştirme farklı bir epistemolojik ve metodolojik yaklaşımdan kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak, bu makale Râcihî'nin *et-Taṭbîku'n-naḥvî* eserinde takip ettiği üslubunun analizini yaparak klasik nahiv bilgisinin güncel bağlama taşınırken modern dilbilim ilkeleri ve kuramlarından ne derecede etkilendiğini inceleyen bir çalışmadır. Râcihî'nin, klasik nahiv ilmini çağdaş dil kullanımlarıyla bütünleştirmesi ve bu süreçte klasik ve modern yaklaşımlar arasında bir köprü kurma çabası, çağdaş dönemde nahiv ilmiyle ilgili yeni tartışmaları ve araştırmaları teşvik eden bir adım olarak değerlendirilebilir. Özellikle, dilin değişimi, çağdaş fasih Arapçanın durumu ve bazı ifadelerin ne sıklıkla kullanıldığına bağlı olarak bazı dil kurallarının güncel durumu gibi güncel dil meselelerine temas etmesi ve nahiv ilmiyle yüzleştirmesi çok önemlidir. Ancak bununla birlikte, bu makale klasik ve modern yaklaşımların metodolojilerinin değerlendirilmeden yapıldığı bir güncelleme işleminin metodolojik ve teorik birtakım yanlış değerlendirmelere yol açtığını göstermiştir. Bu durum ise, modern yaklaşımın gölgesinde kalan klasik yaklaşımın kendi potansiyelini geliştirmesinin ve çağdaş meselelere yeni cevaplar üretme kapasitesini keşfetmesinin önüne geçmektedir. *et-Taṭbîku'n-naḥvî*'ye odaklı bu analizle, klasik nahiv ilminin kendi iç dinamiklerinin anlaşılması ve çağdaş dilbilim teorileriyle ilişkilendirilmesi bağlamında ileride yapılacak araştırmalara katkıda bulunması ve metodolojik bir farkındalık kazandırması ümit edilmektedir.

Kaynakça

- ‘Abdullah bin Yûsuf bin Aḥmed bin ‘Abdullah ibn Yûsuf Ebû Muhammed Cemâleddîn ibn Hişâm. *Muğni'l-Lebîb ‘an kutubi'l-‘E‘ârîb*. ed. Mâzin el-Mübârek, Muḥammed ‘Alî Ḥamdullah. Şam: Dâru'l-Fikr, 6. Basım., 1985.
- Akmajian, Adrian vd. *Linguistics: An Introduction to Language and Communication*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, The Sixth edition., 2010.
- Aliane, Hassina. “Contribution to a Modern Reading of Sîbawayhi”. *The Foundations of Arabic Linguistics IV: The Evolution of Theory*. ed. Manuela E. B Giolfo - Kees Versteegh. 97/10-29. Studies in Semitic Languages and Linguistics. Leiden; Boston: Brill, 2019.
- Arslan, Mehmet Nafi. “Abduh Er-Râcihî ve et-Tatbîku’n-Nahvî Adlı Eseri”. *Journal of Oriental Scientific Research* 8/2 (Kasım 2016), 728-753.
- Ayoub, Georgine. “Case and Reference: The Theory of Mâ Yanşarîf Wa-Mâ Lâ Yanşarîf in Sîbawayhi’s Kitâb”. *The Foundations of Arabic Linguistics III*. 11-49. Leiden: Brill, 2018. https://doi.org/10.1163/9789004365216_003
- Bahâüddîn Abdullah bin Abdurrahmân bin Abdillâh bin Aḳîl el-Hemedânî ibn Aḳîl. *Şerhu İbn Aḳîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. ed. Muḥammed Muḥyiddîn Abdulḥamîd. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’t-Turâs, 2005.
- Bisang, Walter. “Linguistic change in grammar”. *The Routledge Handbook of Linguistics*. ed. Keith Allan. 366-384. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2016.
- Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 50th Anniversary Edition., 2015.
- Chomsky, Noam. *Lectures on Government and Binding: The Pisa Lectures*. Berlin: Mouton de Gruyter, 7th ed., 1993.
- Chomsky, Noam. *Syntactic structures*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 2nd ed., 2002.
- Çelik, Muhammet. *Arap Dili Gramerindeki Yenileşme Hareketlerinin Teorik Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dâr el-Ma‘ârif, Yedinci Basım., 1992.
- Dékány, Éva. “Foundations of generative linguistics”. *Acta Linguistica Academica* 66/3 (2019), 309-334.
- Dryer, Matthew Synge. “The positional tendencies of sentential noun phrases in universal grammar”. *Canadian Journal of Linguistics/Revue canadienne de linguistique* 25/2 (1980), 123-196. <https://doi.org/10.1017/S000841310009373>
- Durmuş, İsmail. “İstîşhâd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istishad--arap-dili>
- Ebû İshâk İbrâhîm bin Mûsâ eş-Şâtîbî. *el-Makâşidu’s-şâfiyye fi şerhi'l-hulâsati'l-Kâfiyye*. ed. Muḥammed İbrâhîm el-Bennâ. 9 Cilt. Mekke: Ma‘hadü'l-Buḥûsi'l-‘İlmiyye ve İhyâ’i’t-Turâsi'l-İslâm bi-Câmi‘ati Ümmi'l-Ḳurâ, 2007. <https://shamela.ws/book/20562>
- ‘Ebu Muhammed ‘Abdullah Cemâleddîn b. Yûsuf b. ‘Abdullah İbn Hişâm. *‘Evḍaḥu’l-mesâlik ilâ ‘Elfiyyeti İbn Mâlik*. ed. Muḥammed Muḥyiddîn ‘Abdulḥamîd. 4 Cilt. Kahire: Dâru’t-Talâi‘ li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘ ve’t-Tesdîr, 2004.
- Ergüven, Şahabettin. “Arapçada Dönüşlülük (Mutâva‘at) Anlamı İfade Eden Mezid Fiiller”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (20 Mart 2020), 1-25. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.683166>
- Esterâbâdî, Muḥammed bin el-Ḥasan es-Semnâî en-Necfî er-Radî. *Şerhu Kâfiyyeti İbni’l-Hâcib*. ed. Ḥasan bin Muḥammed bin İbrâhîm Ḥafîzî - Yahyâ Beşîr Mışrî. 4 Cilt. Riyad: Câmi‘atu’l-İmâm Muḥammed bin Sa‘ûd el-İslâmiyye, 1996.
- Fasold, Ralph - Connor-Linton, Jeff. “Introduction”. *An Introduction to Language and Linguistics*. ed. Ralph Fasold - Jeff Connor-Linton. 1-12. Cambridge: Cambridge University Press, The 6th edition., 2013.
- Fihri, Abdülkâdir Fâsî. *el-Lisâniyyât ve’l-luġatu’l-‘Arabiyye: Nemâzic terkîbiyye ve dilâliyye*. Birinci cilt Cilt. Kazablanka: Dâr Toubkal, Üçüncü Basım., 1993.
- Fries, Charles Carpenter. *The Structure of English; an Introduction to the Construction of English Sentences*. New York and Burlingame: Harcourt, Brace & World, Inc., 1952. <http://archive.org/details/structureofengli0000frie>
- Galfân, Mustafa. “el-Lisâniyyâtü’l-‘Arabiyye: Ru’ye menheciyye fi’l-masâdir ve’l-ususi’n-nazariyye”. *A’mâlu’n-Nedveti’d-Duveliyye havle’l-Luġati’l-‘Arabiyye ve’n-Nazariyyâtü’l-Lisâniyye: el-Hasîle ve’l-Âfâk*. 51-70. Fas: Kuliyetü’l-Âdâb ve’l-‘Ulûmi’l-İnsâniyye: Câmi‘atu Seyyidî Muhammed b. ‘Abdillâh, 2007. <https://search.mandumah.com/Record/596621>
- Genetti, Carol. “Introduction: Language, Languages, and Linguistics”. *How Languages Work: An Introduction to Language and Linguistics*. ed. Carol Genetti - Allison Adelman. 3-24. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Haegeman, Liliane M. V. *Introduction to Government and Binding Theory*. Oxford, UK; Cambridge, Mass.: B. Blackwell, 2nd ed., 1998.

- Hassân, Temmâm. *el-Luğatü'l-‘Arabiyye: Ma‘nâhâ ve mebnâhâ*. Kazablanka, Fas: Dâru’s-şekâfe, 1994.
- Howatt, Antony P. R. “Introduction”. *The Linguistics Encyclopedia* (2nd ed). ed. Kirsten Malmkjær. xxv-xli. London ; New York: Routledge, 2002. P29 .L52 2002.
- İbn Mâlik, Ebû ‘Abdillâh Cemâlüddîn Muḥammed b. ‘Abdillâh et-Tâî. *Şerḥu’l-Kâfiyeti’ş-Şâfiye*. ed. ‘Abdul-mun‘im Aḥmed Herîdî. 5 Cilt. Mekke: Câmî‘atü Ümmi’l-Ḳurrâ, 1982. <https://shamela.ws/book/12024>
- İbnü’s-Serrâc, Ebû Bekr Muḥammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Usûl fi’n-naḥiv*. ed. ‘Abd el-Ḥüseyn Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Mü‘essesetü’r-Risâle, 3. Basım., 1996. <https://shamela.ws/book/7365>
- İbrahim, ‘Abdul‘alîm. *en-Naḥvu’l-vazîfi*. Kahire: Dâru’l-Maârif, 1983.
- Lyons, John. *Introduction to Theoretical Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 1968. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139165570>
- Maḥzûmî, Mehdî. *Fi’n-Naḥvî’l-‘Arabî: Naqd ve tevcîḥ*. Beyrut: Dâru’r-Râidi’l- ‘Arabî, İkinci Basım., 1986.
- Mehîrî, ‘Abdulkâdir. *Nazarât fi’l- turâsi’l-luğavi’l-‘Arabî*. Beyrut: Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, Birinci Basım., 1993.
- Mithun, Marianne. “Language Change: The Dynamicity of Linguistic Systems”. *How Languages Work: An Introduction to Language and Linguistics*. ed. Carol Genetti - Allison Adelman. 264-294. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Owens, Jonathan. “Chapter 504 and Modern Arabic Dialectology: What are Kaškaša and Kaskasa, Really?” *Ingham of Arabia: A Collection of Articles Presented as a Tribute to the Career of Bruce Ingham*. ed. Clive Holes - Rudolf De Jong. 173-202. Leiden: Brill, 2013. <https://doi.org/10.1163/9789004256194>
- Öğmüş, Harun. “Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (14 Ocak 2016), 27-45.
- Ömer, Ahmed Muḥtâr vd. *en-Naḥvu’l-esâsî*. Kuveyt: Dâru’s-Selâsil, Dördüncü Basım., 1994.
- Râciḥî, Abduh. *en-Naḥvu’l-‘Arabî ve’ d-dersü’l-ḥadîs: Baḥṣ fi’l-menhec*. Beyrut: Dâru’n-Naḥdati’l-‘Arabîye, 1979.
- Râciḥî, Abduh. *et-Taṭbîku’n-naḥvî*. İskenderiye: Dâru’l-Marifeti’l-Câmiyye, İkinci Basım., 2000.
- Râciḥî, ‘Abduh. *‘İlmü’l-luğati’t-tatbîkî ve ta’lîmü’l-‘Arabiyye*. İskenderiye: Dâru’l-Ma’rifati’l-Câmi’iyye, 1995.
- Radford, Andrew vd. (ed.). *Linguistics: An introduction*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2nd ed., 2009.
- Ryding, Karin C. *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Şa‘rân, Maḥmûd. *‘İlmü’l-luğa: Muḥaddime li’l-ḳâri ‘i’l-‘Arabî*. Beyrut: Dâru’n-Naḥdati’l-‘Arabîyye, ts.
- Shukla, Shaligram - Connor-Linton, Jeff. “Language Change”. *An Introduction to Language and Linguistics*. ed. Ralph Fasold - Jeff Connor-Linton. 275-310. Cambridge: Cambridge University Press, The 6th edition., 2016.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. ed. Abdusselâm Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Ḥancî, 3. Basım., 1988.
- Suleiman, Yasir. “Arabic linguistic tradition”. *Concise History of the Language Sciences*. 28-38. Elsevier, 1995.
- Tsedryk, Egor. “Case”. *Encyclopedia of Linguistics*. ed. Philipp Strazny. 179-180. New York and Oxon: Fitzroy Dearborn: Taylor & Francis Group, 2005. P29 .E483 2005.
- Yücel, Yusuf İbrahim. “‘Abduh er-Râciḥî, et-Taṭbîku’s-Şarfî İsimli Eserin Değerlendirilmesi”. *İlahiyat* 9 (Aralık 2022), 215-217.



Was the Mu'tazilite Scholar Qāḍī Abd Al-Jabbār a Shafi'i?

Bahaddin Karakuş^{1,a,*}, Ahmet Yaman^{2,b}

¹Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Konya, Türkiye

*Corresponding author

²Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Konya, Türkiye

Research Article

History

Received: 01/01/2024

Accepted: 20/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

Author Contribution Declaration
Conceiving the Study Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Data Collection Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
Data Analysis Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
Writing up Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
Submission and Revision Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

ABSTRACT

One of the figures who deeply influenced Islamic thought in general and fiqh thought in particular is undoubtedly Qāḍī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025). Most of his life took place in the 4th/11th century and he was the most important representative of the Basra Mu'tazilites after the Jubbā'īs. With his works in both theology and the methodology of jurisprudence, he was regarded as a groundbreaking scholar not only in Mu'tazilite circles but also in Sunnī circles. According to the common opinion of many Sunnī jurists, 'Abd al-Jabbār is one of the most important figures in the field of usul al-fiqh after Imam Shāfi'ī. Having been so influential in the fields of theology and methodology, it has been a matter of curiosity in which systematic framework Qāḍī 'Abd al-Jabbār conducted his practical life and whether he maintained his allegiance to the Shāfi'ī madhhab, which he had adopted as a student. In the relevant literature, the claim that Qāḍī 'Abd al-Jabbār adopted the Shāfi'ī madhhab throughout his life has been widely voiced. So much so that in the works of tabakāt, where Shāfi'ī jurists are introduced, 'Abd al-Jabbār is included as a Shāfi'ī. This understanding, which has continued until today, has become a continuing acceptance in academic studies. But is this the reality? In pursuit of this question, the present study examined the issue in the following steps: First, the claims in the literature about Qāḍī 'Abd al-Jabbār's path in fiqh are presented, and then 'Abd al-Jabbār's position in Mu'tazilite jurisprudence is presented. After mentioning the distance of the founding imam of the sect, al-Shāfi'ī (d. 204/820), who is claimed to have been adopted by a Mu'tazilite scholar, from the Mu'tazilites and even his struggle with them, Qāḍī 'Abd al-Jabbār's opposition to Imam al-Shāfi'ī's famous views on usul was identified. This study, which proceeds by comparing 'Abd al-Jabbār's views on usul with Imam Shāfi'ī's views on usul, concludes that his claim that he adopted the Shāfi'ī madhhab in the practical field is not very accurate. Conducting the comparison through the six (6) most distinctive issues of Shafi'i juristic thought, the study shows that 'Abd al-Jabbār clearly opposed Imam Shafi'i and the Shafi'i jurists. These six issues, which are among the most important topics of debate in Islamic legal methodology, are as follows: Whether the Qur'ān and Sunnah can abrogate each other, the prerequisite for the acceptance of the Prophet's words and deeds is their submission to the Qur'ān, that is, the determination of whether they are compatible with the relevant regulation of the Qur'ān in order to be evidence, and istihsān, which means abandoning the ruling reached as a result of syllogism on the basis of a justification and making another ruling. In the event that the new issue awaiting a solution is similar to two or more principals/makisu'n-'aleyh, the syllogism of shabah, which means to give the ruling of the new issue in question to this original by taking into account the original that is thought to be the most similar in many respects, whether the proof of the opposite concept, which means the transfer of the opposite meaning of a word, i.e. the opposite meaning of a word, to the issue that is the opposite of the issue in that word and whose ruling is not specified, should be considered as a sahih istidlal, and the meaning of the imperative.

Keywords: Islamic Law, Usul al-Fiqh, Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Shāfi'ī, Mu'tazili, Fiqh, Sect.

Mu'tezilî Âlim Kâdî Abdülcebbâr Şâfiî Miydi?

Süreç

Geliş: 01/01/2024

Kabul: 20/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yazar Katkı Beyanı

Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Veri Toplanması Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)

Veri Analizi Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Makalenin Yazımı Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)

Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

ÖZ

Genel olarak İslam düşüncesini özel olarak da fıkıh düşüncesini derinden etkileyen isimlerden biri de hiç şüphesiz Kâdî Abdülcebbâr'dır (öl. 415/1025). Hayatının çoğu hicrî 4./11. yüzyılda geçen ve Basra Mu'tezilesi'nin Cübbâ'lerden sonra en önemli temsilcisi olan Abdülcebbâr, hem kelimeler hem de fıkıh usûlü alanındaki eserleriyle sadece Mu'tezilî çevrelerde değil Sünnî muhitlerde de çığır açıcı bir âlim olarak görülmüştür. Birçok Sünnî usûlcünün ortak kanaatine göre İmam Şâfiî'den sonra fıkıh usûlü alanındaki en önemli isimlerden biri Abdülcebbâr'dır. Teoloji ve metodoloji alanlarında bu denli etkili olan Kâdî Abdülcebbâr'ın amelî hayatını hangi sistematik çerçevede sürdürdüğü ve öğrenciliği sırasında benimsemiş olduğu Şâfiî mezhebine bağlılığını devam ettirip ettirmediği merak konusu olmuştur. İlgili literatürde Kâdî Abdülcebbâr'ın hayatı boyunca Şâfiî mezhebini benimsediği iddiası çokça dillendirilmiştir. Öyle ki Şâfiî fakihlerin tanıtıldığı tabakât eserlerinde Abdülcebbâr'a bir Şâfiî olarak yer verilmiştir. Günümüze kadar devam eden bu anlayış akademik çalışmalarda da devam eden bir kabul halini almıştır. Acaba gerçek böyle midir? Bu sorunun peşine düşen elinizdeki araştırma, şu adımlarla konuyu incelemiştir: Önce Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkıhta takip ettiği yol ile ilgili olarak literatürde zikredilen iddialar sergilenmiş, ardından Abdülcebbâr'ın Mu'tezile usûlündeki konumu ortaya konmuştur. Mu'tezilî bir âlimin benimsediği iddia edilen mezhebin kurucu imamının yani Şâfiî'nin (öl. 204/820) Mu'tezile'ye olan mesafesi ve hatta onunla mücadelesine değinildikten sonra Kâdî Abdülcebbâr'ın İmam Şâfiî'nin meşhur usûl görüşlerine muhalif tavırları tespit edilmiştir. Abdülcebbâr'ın usûl görüşlerini İmam Şâfiî'nin usûl görüşleriyle mukayese ederek ilerleyen işbu araştırma, onun amelî sahada Şâfiî mezhebini benimsemiş olduğu iddiasının çok isabetli olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Mukayeseyi, Şâfiî usûl düşüncesinin en ayırt edici 6 (altı) meselesi üzerinden yürüten araştırma Abdülcebbâr'ın İmam Şâfiî'ye ve Şâfiî usûlcülere açıkça muhalefet ettiğini göstermektedir. İslam hukuk metodolojisinin en önemli tartışma konuları arasında yer alan bu altı mesele şunlardır: Kur'an ve Sünnet'in birbirlerini nesh edip edemeyeceği, Peygamber'den nakledilen söz ve fiillerin kabulünün ön şartı olarak bunların Kur'an'a arzı yani delil olabilmesi için Kur'an'ın ilgili düzenlemesiyle uyumlu olup olmadığının tespiti hususu, kıyas sonucu ulaşılan hükmü bir gerekçeye dayanarak terk edip başka bir hüküm koymak demek olan istihsân, çözüm bekleyen yeni meselenin iki veya daha fazla asla/makûsün aleyhe birden benzemesi halinde birçok açıdan en çok benzediği düşünülen aslı dikkate alarak söz konusu yeni meseleye bu aslın hükmünü vermek demek olan şebih kıyası, mefhûmu'l-muhâlefenin yani bir sözün ters anlamının o sözdeki meselenin tam tersi olup hükmü belirtilmeyen meseleye aktarımı anlamına gelen karşıt kavram kanıtının sahih bir istidlal sayılıp sayılmaması ve emir kipinin hangi anlama geleceği konusu.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Fıkıh usulü, Kâdî Abdülcebbâr, Şâfiî, Mu'tezile, Fıkıh, Mezhep.

✉ bahaddinkarakuş42@gmail.com

ORCID 0000-0003-1980-0705

✉ yamanahmet@hotmail.com

ORCID 0000-0001-5358-1687

Citation / Atıf: Karakuş, Bahaddin- Yaman, Ahmet. "Mu'tezilî Âlim Kâdî Abdülcebbâr Şâfiî Miydi?". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 28/1 (Haziran 2024), 42-59. <https://doi.org/10.18505/cuid.1413018>

Giriş

Fıkıh usûlü İslâmî ilimlerin birçok dalıyla ilişkisi yanında, yöntemi ve maksadı itibariyle asırlar içinde özgün bir ilim dalı olarak teşekkül etmiştir. Farklı mezhep veya metodolojik tercihlere sahip olan âlimlerin ortaya koyduğu eserlerde bu özgünlüğün izlerini görmek mümkündür. Sadece fıkhıta değil kelâm, dil, tasavvuf ve diğer ilimler açısından ortak bir zemin teşkil etmesi ve dinî metinleri anlama konusunda ortaya çıkan ihtilafların belli bir sistematiğe ele alınabilmesi için vaz' edilen usûl kuralları (metodoloji), en genel anlamıyla dini bütünüyle tutarlı bir şekilde anlama çabasının ürünü olarak okunmalıdır.

İmâm Şâfiî'nin (öl. 204/820) fıkıh usûlü tarihindeki müstesna konumu ve elimizdeki en eski usûl eserinin ona ait oluşu, mezhebinin müntesipleri tarafından sıklıkla ön plana çıkarılmıştır. Fakat Şâfiî mezhebinin özellikle hicrî beşinci asırdan itibaren usûl alanında farklı bir sürece girdiği hatta pek çok konuda makas değiştirdiği de bilinmektedir. İmâm Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) ve Eş'arî-Şâfiî usûlcülerin getirdiği bazı yenilikler ve kelâmcıların eleştirilerine verdiği cevaplar Şâfiî usûlünün kelâmî-felsefî zemine doğru intikal etmesini beraberinde getirmiştir. Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Râzî (öl. 606/1210) gibi kelâmcı usûlcüler yanında Şîrâzî (öl. 476/1083) ve Sem'ânî (öl. 489/1096) gibi kelâma mesafeli usûlcülerin yaklaşımları mezhep içinde farklı tercihleri de beraberinde getirmiştir. Özellikle kelâmî-felsefî tartışmaların etkisi Şâfiîliğin, Mu'tezile gibi İmâm Şâfiî'nin ilk hasımları olan bir ekolün âlimlerinden istifade etmesini beraberinde getirmiştir. Öyle ki mütekellimîn olarak ifade edilen ve özellikle Şâfiî usûlcülerin takip ettiği usûl çizgisinin en temel eserleri arasında Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (öl. 436/1044) eserleri zikredilir olmuştur.¹ Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Kâdî Abdülcebâr gibi önde gelen bir Mu'tezilî âlimin Şâfiî mezhebi müntesibi olarak nitelendirilmesi ve buna bağlı olarak da Şâfiî tabakâtıyla ilgili eserlerde ismine yer verilmesi sürpriz olmayacaktır. Ancak Mu'tezile açısından bakıldığında onların Şâfiîliğe hatta fıkhıya özel bir ilgi duyduklarını söylemek güçtür.² Özellikle Şâfiî'nin haber teorisi, kelâma mesafeli duruşu ve akliyyât alanını daraltmak kastıyla kıyas alanını nassa bağlayarak olabildiğince genişletmesi dikkate alınınca Şâfiî'nin din ve fıkıh anlayışı ile Mu'tezile arasında bir doku uyumsuzluğu olacağı hemen teşhis edilebilecektir.

Kâdî Abdülcebâr'ın Mu'tezile tabakât eserlerindeki tasvirinden Şâfiî mukallidi olduğunu anlamak bir hayli güç olduğu halde Şâfiî tabakât eserlerinde bu iddia bir "hakikat" gibi vurgulanagelmıştır. Ancak aşağıda ele alacağımız, çoğunluğu usûl meselelerinden birkaçı da fîrû meselelerden oluşan tercihlerinde Abdülcebâr'ın İmâm Şâfiî'ye ve Şâfiî usûlcülere açıkça muhalefet ettiği görülecektir. Her ekolde bazı mezhep müntesiplerinin kurucu imama ve mezhebin genel tavrına muhalefet ettiği ve bunun o âlimi doğrudan mezhep dışına çıkarmayacağı malumdur. Ancak Abdülcebâr'ın muhalefetlerinin bunun ötesinde, Şâfiîliğe ruhunu veren temel meseleleri de içerecek boyutlarda olması Abdülcebâr'ın Şâfiî olarak tanımlanmasını tartışılır kılmaktadır.

¹ Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh* (b.y.: Daru'l-Kütübî, 1994), 1/5; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl* (b.y.: Mektebetü Nizar, 1995), 1/91.

² Mu'tezile'nin fıkhıya mesafeli tavırlarına dair bir tahlil için bk. Bahaddin Karakuş, *Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 34-36.

Diğer yandan Abdülcebbar'ın Şâfiî'ye muhalefet ettiği konularda genellikle görüşlerinin Hanefî mezhebiyle uyumlu bir çizgide seyretmesi onun Şâfiîlikten çok Hanefîliğe yakın olduğu gibi bir yoruma da imkân tanımaktadır. Abdülcebbar'ın usûl düşüncesinin bütünüyle resmedilmesi için daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç duyulacağı açıktır. Ancak çalışmamızda Şâfiîliğe rengini veren ve bizzat kurucu imam tarafından vaz edilen temel esaslar incelenmeye çalışılmıştır. Abdülcebbar'ın buralarda Şâfiî'ye ve Şâfiî usûl düşüncesine yaptığı esaslı muhalefet Şâfiî mezhebine intisâbını oldukça tartışmalı hale getirmektedir. Mevcut görüşlerine bakarak onu Hanefî usûlünün bir parçası olarak okumak da tam olarak hakikati yansıtmayabilir. Çünkü o eserlerinde açıkça kendisini hocaları olan Cübbâfleri takip eden bir tarzda konumlandırmış, nadiren onlara muhalefet etmeyi tercih etmiştir. Bu açıdan onun ana hatlarıyla Mu'tezile-Behşemiyye usûl çizgisinde seyreden kimi zaman da müstakil hareket etmeyi tercih eden bir fıkıh usûlcüsü olarak düşünülmesi daha doğru görünmektedir.

Klasik dönemde Abdülcebbar'ın Şâfiîliği hususunda genel bir kabul bulunduğu için günümüzdeki akademik çalışmalarda da bu kabulün devam ettirildiği görülmektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın usûlî görüşlerini ihtivâ eden çeşitli çalışmalar³ yapılmakla birlikte görebildiğimiz kadarıyla doğrudan onun görüşlerinin Şâfiî mezhebinin usûl ve fîrû anlayışıyla ne derece örtüştüğünü ele alan müstakil bir çalışma yapılmamıştır.

1. Kâdî Abdülcebbar'ın Fıkıh Mezhebi ile İlgili İddialar

Kâdî Abdülcebbar'ın fıkıhta Şâfiî olduğuna dair Mu'tezilî kaynaklardaki ilk bilgi, öğrencisinin öğrencisi olan Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101) tarafından nakledilmektedir. Sonraki birçok kaynak ve günümüzdeki araştırmalar bu nakle dayanmaktadır. Ancak dikkatle incelendiğinde Cüşemî'nin ifadeleri, Kâdî Abdülcebbar'ın Şâfiîliğini devam ettirdiğine dair bazı kuşklar doğurmaktadır.

Nakledildiğine göre Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezile mezhebine intikal etmeden önce Şâfiî olması hasebiyle, Hanefî olan hocası Ebû Abdullah el-Basrî'den (öl. 369/979-80) fıkıh tahsil etmek düşüncesiyle kendisine intisâb ederek Hanefî mezhebine geçmek istediğini belirtmiştir. Hocası, fıkıhta her müçtehidin isâbet ettiği (tasvîb-musavvibe) görüşüne binâen Şâfiî mezhebinde kalmasını önermiş, Kâdî Abdülcebbar da böyle yapmıştır. Ancak Ebû Abdullah el-Basrî'nin Irak Hanefîleriyle birlikte eşbeh görüşünü benimsediği dikkate alınırca talebesinin farklı bir mezhepte kalmasını önemsemediğini ifade eden bu rivayet sorunlu hale gelmektedir. Çünkü her ne kadar eşbeh görüşü, musavvibe içinde konumlandırılrsa da aralarında şöyle bir ince fark bulunmaktadır: Eşbeh anlayışına göre herhangi bir konudaki ihtilafı fikhî hükümlerin her biri doğruysa da onlardan sadece biri Allah katında diğerlerinden daha doğrudur, hatta Şârî bu konuda bir hüküm verseydi bu en doğru olan görüşü bize bildirirdi.⁴ Yani kendisi Hanefî olan Ebû Abdullah el-

³ Bu çalışmalardan bazıları: David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics* (New Haven: American Oriental Society, 2011); Abdulvasif Eraslan, "Mu'tezile'ye Göre Hadis Tenkid Kriterleri: Kâdî Abdülcebbar Örneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/2 (31 Aralık 2019), 119-138; Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022).

⁴ Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn el-Hârûnî, *el-Muczâ fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkerim Cedbân (Yemen: y.y., 2013), 4/163; Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn el-Hârûnî, *Cevâmiü'l-edille fi usûli'l-fikh* (Avusturya: Avusturya Ulusal Kütüphanesi: Glaser Koleksiyonu, 205), 57a; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fi usuli'l-fikh* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 2/371.

2. Kâdî Abdülcebbâr'ın Mu'tezile Usûlündeki Konumu

Mu'tezile'nin fıkıh usûlündeki görüşlerinin şekillenmesini kelâmında olduğu gibi Bağdat ve Basra olarak iki ana damar üzerinden takip etmek mümkündür. Bağdat ekolü daha çok usûlün temel konuları olan kıyas, icma ve haber-i vâhidin reddi gibi aykırı görüşleriyle ön plana çıkmaktadır. Ancak bu durum sahâbeden itibaren tevârüs eden ilim geleneğiyle örtüşmediği için olsa gerek, Basra Mu'tezilesi Ehl-i sünnet ile daha uzlaşmacı bir tavır sergilemiş, zikri geçen asılları kabul etmiştir. Böylece bizim fıkıh usûlü alanında görüşlerine vâkıf olduğumuz ve Mu'tezile'nin usûl görüşleri aktarılırken zikri geçen Basra Mu'tezilesinin meşhur isimleri ön plana çıkmıştır.

Mu'tezile usûlünün sistematik hale gelmesinde özellikle Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (öl. 321/933) en büyük katkıyı yaptıkları görülmektedir. Bu iki ismin usûl meselelerinin temel konularının tamamında görüş sahibi olduğunu söylemek mümkündür. Ebû Hâşim el-Cübbâî'den itibaren Behşemiyye ismini alan Basra Mu'tezilesinin takipçisi olan Kâdî Abdülcebbâr bu iki ismin usûl görüşlerine sık sık atıfta bulunmuş, kimi zaman onların görüşlerini şerh etmiş, kimi zaman da bazı tadillerde bulunarak Basra usûl geleneğinin oluşumuna ciddi katkılar yapmıştır. Cübbâîlerin, Abdülcebbâr gibi usûl meselelerini bütünüyle ele alan eserler yazdıkları kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın nakillerinden onların üçüncü asrın sonundan itibaren Mu'tezile usûlünde mütemekkin bir usûl çizgisi oluşturmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. İşte bu çizginin takipçisi olan Kâdî Abdülcebbâr, kelâm ilmi yanında fıkıh usulü alanında da eserler vermiştir. Mu'tezile'nin ikinci altın çağını yaşadığı dördüncü asırda, talebeleri aracılığıyla sadece Mu'tezile usûlüne değil aynı zamanda genel olarak mütekellim usûlüne de esaslî bir katkı yapmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr önce *el-Umed* ve *en-Nihâye* ismiyle iki usûl eseri meydana getirmiştir. Mu'tezile'nin esaslarını tedvin ettiği ansiklopedik eseri *el-Muğnî*'nin on yedinci cüzünü eş-Şer'ıyyât ismiyle çeşitli usûl meselelerine ayırmıştır. Bu eserinde önceki iki usûl eserine yaptığı atıflar eş-Şer'ıyyât'ın onun bu alandaki en son eseri olduğunu ve ilim yolculuğunun daha erken dönemlerinde de çok farklı bir usûl tasavvurunun olmadığını gösterir ki bu durum konumuz açısından önemlidir. Çünkü az sonra inceleyeceğimiz üzere, her üç eserde görülen bu yeknesak yapıdaki usûl düşüncesinin İmâm Şâfiî'ye açıkça muhalif yönleri vardır.¹⁰

Kâdî Abdülcebbâr *el-Muğnî*'nin eş-Şer'ıyyât bölümünde her ne kadar fıkıh usûlü meselelerinden bahsetmiş olsa bile bu konulara girmesinin asıl nedeninin va'd ve vaîd, esmâ ve ahkâm, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker gibi kelâmî ilkeler olduğunu, fıkıh usûlüyle daha yoğun bir ilgi kurulacak şekilde diğer usûl eserlerinde ayrıca bu konuları işlediğini belirtmiştir.¹¹ Kâdî Abdülcebbâr'ın usûlî görüşlerini izleyebildiğimiz bir diğer eser de öğrencisi İbn Metteveyh'in (öl. 5./11. yüzyılın ortaları) *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-teklîf*'idir. Bazı kaynaklarda Kâdî Abdülcebbâr'a nisbet edilen bu metin esasen İbn Metteveyh'in Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadelerini kendi üslubuyla naklettiği bir kitaptır. *el-Mecmû*'nun yazma halinde bulunan dördüncü cüzünde Kâdî Abdülcebbâr'ın elfaz bahisleri, sünnet, icma ve kıyas konularına dair ifadelerini görmek mümkündür.¹²

¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/90, Kazvîni, *el-Vâzih*, 336, Basrî, *el-Mu'temed*, 2/190-191.

¹¹ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (Kahire: eş-Şirketü'l-Mısriyye, 1960), 17/3-5, 92, 101.

¹² Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf* (Riyad: Mektebetü Câmîatü İmâm Muhammed, 8737), 36b-117a; Abdullah el-Gızzî - Muhammed el-Hüseynî, "el-Mu'tezile ve Usûli'l-fikh", *el-Vâzih*, mlf. Ebû Yusuf el-Kazvîni (Riyad: Daru'l-Fâris, 2022), 64.

Kâdî Abdülcebbâr'ın vefatından sonra da usûldeki etkisi devam etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın usûl eseri *Umed*'i şerheden¹³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (öl. 415/1025),¹⁴ dakîkü'l-ke'lâmın konusu olan felsefî meselelerin bu kitaba dercedilerek fıkıh usûlü açısından pek de faydası olmayan birçok konunun, usûle dâhil edilmesinin usûl meselelerini kavramayı zorlaştırdığını düşünmüştür. Bu yüzden bazı kelâmî-felsefî konulardan arındırılarak usûl konularına yoğunlaşan ve Kâdî Abdülcebbâr'ın değinmediği konuları da içine alan yeni bir usûl eseri yazma ihtiyacı hissederek *Mu'temed*'ini telif etmiştir.¹⁵ Fakat Ebü'l-Hüseyin el-Basrî muhteva olarak mahza dakîkü'l-ke'lâma ait konuları dışarda tutmaya çalışsa da, onun âm-hâs, emir-nehî, kıyas-illet vb. birçok temel fıkıh usûlü meselesindeki tercihlerini şekillendiren de yine kelâmî kabulleri olmuştur.

Kâdî Abdülcebbâr'ın usûl görüşlerine yer veren bir diğer önemli talebesi Ebû Yusuf el-Kazvî'nî'dir (öl. 488/1095). Onun günümüze ulaşan eserlerinde rastlanmayan bazı usûlî tercihlerine Kazvî'nî'nin *el-Vâzih* isimli usûl eserinde rastlanmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın talebesi Ebû Hamid en-Nisâbü'rî (öl. 5./11. yy) aracılığıyla Kâdî Abdülcebbâr'ın usûl görüşlerine vâkıf olduğu düşünülen Zeydî-Mu'tezilî usûlcü Hâkim el-Cüşemî, i'tizâlin esaslarını ele almak üzere telif ettiği *Uyûnu'l-mesâil*'in bir bölümünü usûl konularına ayırmıştır. Kâdî Abdülcebbâr'ın *Muğni*'indeki yöntemini takip ettiği bu

¹³ Bazı kaynaklarda yer alan, Ebü'l-Hüseyin'in, Abdülcebbâr'ın *Umed*'ini, *Mu'temed* isimindeki kitabında şerh ettiğine dair bilgi (İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 214) doğru değildir. Çünkü kendisi *Mu'temed*'in başında önce *Umed*'i şerhettiğini daha sonra *Umed*'in tertibi ve mesâilini esas alarak dakîkü'l-ke'lâm/felsefe konularından arındırmak suretiyle *Mu'temed*'i müstakil olarak telif ettiğini söylemektedir. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/3.

¹⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Umed*'e yaptığı şerh günümüze ulaşmamıştır. Eserin Vatikan Kütüphanesi'nde (nr. 1100) bulunduğu söylenen ve başı ile sonu eksik bir nüshası icmâ, kıyas ve ictihad bölümlerini kapsamakta olup Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir: Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd (Kahire: Daru'l-Matbaati's-Selefiyye, 1410). Fakat Vatikan'daki bu nüsha ile ilgili çelişkili bilgiler bulunmaktadır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde Kâdî Abdülcebbâr maddesinde bu nüshanın Abdülcebbâr'ın *en-Nihâye*'sinin bir nüshası olması muhtemeldir denilirken, Fuat Sezgin'in bu nüshanın *el-Hilâf beyne's-Şeyhayn, el-Hilâf fi Usûli'l-fikh ve el-Umed* eserlerinden biri olması hususunda tereddüde düştüğü aktarılmaktadır. Metin Yurdağür, "Kâdî Abdülcebbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/104. Fakat Ebû Abdullah el-Basrî'nin talebesi Zeydî-Mu'tezilî usûlcü Nâtık-Bilhak el-Hârûnî'nin fıkıh usûlü eseri *el-Muczi*'nin neşredilmesiyle birlikte daha önce *Şerhu'l-Umed* adıyla neşredilen eserin aslında *el-Muczi*'den bir bölüm olduğu anlaşılmıştır. Eserin muhakkikinin delillendirdiği üzere icma vb. bazı bahislerdeki ibareler mukayese edildiğinde Vatikan nüshasının *Şerhu'l-Umed* ya da başka bir eser değil, *el-Muczi*'nin bir parçası olduğu açıkça görülecektir. Gızzî - Hüseyinî, "el-Mu'tezile ve Usûli'l-fikh", 67-68; Ahmet Temel, "Zeydî Usul-i Fıkıhı Diye Bir Şey Var mı? Ekolün Tamamlanmış İlk Usul Kitabı Olan Nâtık bi'l-hakk'ın (340-424/951-1033) el-Muczi fi Usûli'l-fikh Adlı Eseri Üzerinden Zeydî Usul Düşüncesinin Mahiyetine Dair Bir İnceleme", *Kilitbahir* 15 (18 Eylül 2019), 33-374. Vatikan nüshası için bk. Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyin Hârûnî, "el-Muczi fi usûli'l-fikh" (Erişim 17 Haziran 2023).

¹⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/3. Kelâm meselelerinin fıkıh usûlü metinlerine nüfuzuna dair tepkisel bir diğer yaklaşımı Şâfiî gelenek içinde Ebû İshak eş-Şîrâzî (öl. 476/1083) ve talebesi Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'de (öl. 489/1096) görmek mümkündür. Şîrâzî, *et-Tebîra*'da çoğu yerde Eş'arîlerin görüşünü verdikten sonra Şâfiî usûlüne uygun gördüğü görüşü "bizim görüşümüzün delilleri şunlardır" diyerek temellendirmiştir. Sem'ânî de *Kavâtiü'l-edille*'sinin mukaddimesinde eseri yazma sebeplerini belirtirken yaşadığı zamana kadar birçok usûl eserinde fıkihtan alabildiğine uzak olduğunu düşündüğü kelâmcıların menheci takip edildiği halde kendisinin fukahamın menhecini takip ettiğini vurgulamış, hatta Eş'arîleri bazı görüşlerinden dolayı açıkça Şâfiî'nin mezhebinden ayrılmakla itham etmiştir. Ebû İshâk Cemâlüddîn eş-Şîrâzî, *et-Tebîra fi usûli'l-fikh* (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1403), 289, 335; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtiü'l-edille fi'l-usûl* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/18, 19, 215.

eserinde sık sık Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerine atıfta bulunmuştur. Böylece Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerinin Mu'tezile içinde kendisinden sonraki asırlarda da etkisinin devam ettiği görülmektedir. Çünkü zikri geçen eserler Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 [?]) ve Cübbâiler gibi Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini de Mu'tezile meşayihî içinde kayda değer bir isim olarak aktarmaktadır.¹⁶ Diğer yandan Kâdî Abdülcebbâr'ın Mütetekellim usûlüne etkisi de bizzat Mütetekellimîn usûl eserlerinde belirtilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin usûl eserleri, kendinden sonraki Şâfiî-Mütetekellim usûl eserlerinin kurucusu kabul edilmiş, bu arada Mu'tezile'nin başlattığı birçok kelâmî tartışma usûl eserlerinde geniş yer bulmuştur.¹⁷

Araştırmamızın bu noktasında Kâdî Abdülcebbâr'ın Şâfiî'nin meşhur usûl görüşlerine muhalif tavırlarına geçmeden önce İmâm Şâfiî'nin Mu'tezile'ye bakışı ve onlarla ilmi mücadelesine değinmek yerinde olacaktır.

İmâm Şâfiî'nin Mu'tezileyle ilk tanışması muhtemelen Mekke ve Medine'de eğitim gördüğü dönemde kendilerinden hadis ve fıkıh okuduğu Mu'tezilî âlimler olan Müslim b. Halid ez-Zenci (öl. 187/797) ve İbrahim b. Ebû Yahya (öl. 184/800) ile olmuştur.¹⁸ Daha sonra hayatının bir bölümünü geçirdiği Bağdat, Mu'tezile'nin oldukça etkin olduğu bir coğrafyadır. Nitekim Şâfiî'nin kelam ehli kimselerle ve özellikle Mu'tezilî olduğunu düşünebileceğimiz hasımlarıyla yaşadığı tartışmaların etkisi eserlerine de sirayet etmiştir. Bu tartışmaların hem usûl¹⁹ hem fıkıh²⁰ alanında cereyan ettiği görülmektedir.

Kelâma dair konularda konuşmaktan mümkün olduğunca imtina etse de kendi dönemindeki kelâmî meselelere vâkıf olduğunu bildiğimiz Şâfiî'nin²¹ *er-Risale*'sinde âm ve hâs lafızlar, icma ve nesih gibi çıkışı itibariyle kelâmî tartışmaların odağında yer alan konulara geniş yer ayrılmıştır. Günümüze ulaşan ve usûl konularından önemli bir kısmına değinen ilk eserin İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'si olması hasebiyle kendi tâbileri tarafından usûl ilminin kurucusu ve bu alanda ilk eser veren âlim olarak anılmıştır.²² Ancak tarihi veriler, *er-Risâle*'nin yazılış süreci ve muhtevası Şâfiî'nin bu

¹⁶ Ebû Yûsuf Abdüsselâm b. Muhammed Kazvînî, *el-Vâzih*, thk. Abdullah el-Gazzî - Muhammed el-Hüseyinî (Kuveyt: Darü'l-Fâris, 2022), 188, 224, 270, 318; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Daru'l-İhsan, 2018), 173, 177, 187.

¹⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/5. Karâfi de Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünün dayandığı dört temel eserden ikisinin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed* ve *Şerhu'l-'Umed*'i olduğunu belirtmiştir. Karâfi, *Nefâ'isü'l-usûl*, 1/91. Bir başka usûlcü Cemâlüddîn el-İsnevî de (öl. 772/1370) benzer tespitlerde bulunmaktadır. Cemaleddin Abdürrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vüsûl* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999), 1/4.

¹⁸ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 61; Hüseyin Güleç, "Mutezili Âlim Müslim B. Halid Ez-Zencî -İmâm Şafii'nin İlk Hocası-", *Şarkiyat* 13/3 (30 Aralık 2021), 1280.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Cimâü'l-ilm (el-Ümm içinde)* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1990), 7/287.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1990), 2/126.

²¹ "قال لي الشافعي: لو أردت أن أضع على كل مخالف كتابا لعلت، ولكن ليس الكلام من شأني، ولا أحب أن ينسب إلي منه شيء." Zehebî, *Siyer*, 10/31. Şâfiî'den yapılan çok sayıda nakil, bulunduğu coğrafyalarda sık sık kelâmî tartışmaların cereyan ettiğini göstermektedir. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfiî* (Kahire: Mektebetü Dari't-Turâs, 1970), 1/452; Celâlüddîn Abdürrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Savnü'l-mantık ve'l-keâm 'an fenneyi'l-mantık ve'l-keâm* (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1947), 63-66.

²² Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfiî*, 1/66; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin er-Râzî, *Menâkibü'l-İmâmi's-Şâfiî* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 156-157. Bununla birlikte Wael Hallaq gibi bazı çağdaş araştırmacılar, İmâm Şâfiî'nin fıkıh usûlüne dair bazı konuları yazmış olmasını ona usûl ilminin kurucusu vasfını vermek için yeterli görmemiştir. Nitekim

eserinin aslında, kendi döneminde çoğu Mu'tezile tarafından başlatılan usûl tartışmalarına bir tepki olarak kaleme alındığını göstermektedir. Nakledildiğine göre tebe-i tâbiîn muhaddislerinden Abdurrahman b. Mehdî (öl. 198/813-14), Şâfiî'ye mektup yazarak Kur'ân'ın mânâları, haberlerin kabul şartları, icma, kıyas, nâsih-mensûh ve âm-hâs konularında kendisini bilgilendirmesini istemiş, *er-Risale*'nin ilk versiyonu bu şekilde meydana getirilmiştir.²³ İbn Mehdî'nin Basra'da yani Mu'tezile'nin kurucu âlimlerinin yaşadığı ve yükselmeye başladığı bir dönemde Şâfiî'den böyle bir talepte bulunması Mu'tezile'nin zaten tartıştığı konularda elini güçlendirmek için Şâfiî gibi ehli hadise yakın bir fakihten yardım istediğini akla getirmektedir. Çünkü fıkıh usûlünün elfâz bahislerindeki tartışmalar, haberin delil değeri ve tasnifi, icmâ ve kıyasın hücciyeti gibi birçok temel konu, hicrî ikinci asırda ilk defa Mu'tezile tarafından gündeme getirilmiştir.

Şâfiî'nin Mu'tezile ile usûlî tartışmalara girdiği, eserlerinden takip edebildiğimiz bir husustur. Şâfiî'nin eserlerinde cevap vermeye çalıştığı muâriz görüşleri dile getirenlerin başında Hâricî ve Şiî gruplar yanında Mu'tezile de gelmektedir.²⁴ Nitekim İmâm Şâfiî'nin *Kitâbü'l-kıyâs*'da Mu'tezile'ye eleştiriler getirerek şahitliklerinin reddedilmesi gerektiğini savunduğu nakledilmiştir.²⁵ *er-Risale*'nin ya da daha genel anlamda Şâfiî'nin usûl düşüncesinin şekillenmesinde kendi dönemine kadarki Mu'tezile alimlerinin etkisinin olduğunu düşündüren başka deliller de vardır. Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Bekir Abdurrahmân b. Keysân el-Esam'mın (öl. 200/816) en meşhur talebesi sayılan ve Mısır'da İmâm Şâfiî ile yaptığı münazaralarla tanınan İbrâhim b. İshak b. Uleyye'nin²⁶ (öl. 218/832) Şâfiî ile girdiği bir tartışma *Cimâû'l-ilm*'de aktarılmıştır. İsmi açıkça zikredilmeyen İbn Uleyye ile Şâfiî arasında geçen tartışmaların²⁷ icmânın mahiyeti, kapsamı ve temellendirilmesi ile ilgili olduğu göz önünde bulundurulunca hali hazırda zaten başlamış ve devam etmekte olan bir sürecin parçası olduğu varsayılabilir. Fakat İmâm Şâfiî eserlerinde kelimeler ehli olduğu anlaşılan hasımlarıyla tartışırken doğrudan kelimeler meselelerine girmek yerine konuyu fûrû fıkıh zemininde tutmak konusundaki hassasiyetini korumuştur. Esasen Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Şâfiî'den daha fazla kelamla meşgul olduğu halde onun mezhebini takip eden usûlcülerin zamanla Fukahâ yöntemi, Şâfiî'nin mezhebini takip edenlerin ise Mütekellimîn yöntemi ismiyle özdeşleşmesi, aradan geçen asırlar içindeki değişimi göstermesi yönüyle manidardır.

onun usûl öğretileri ancak vefatından bir buçuk asır sonra İbn Süreyc (öl. 306/918), es-Sayrafi (öl. 330/941) ve Kaffâl (öl. 365/976) gibi fakihler sayesinde geçerlilik kazanmıştır. Wael B. Hallaq, "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle East Studies* 25/4 (1993), 601.

²³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/404; Râzî, *Menâkıbü'l-İmâmi's-Şâfiî*, 153.

²⁴ Mehmet Saygın, "er-Risâle'deki İsimli Muhaliflerin Tespiti ve İmâm Şâfiî'nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet'in Hücciyeti Bağlamında-", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/2 (31 Aralık 2022), 274-280.

²⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/18.

²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Esam, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/353.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Beirut: Daru'l-Marife, 1990), 9/20; Ahmed Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 55-63; Ahmet Temel, "Fıkıh Usûlünün Bağımsız Te'lif Asrında İcmâ' Tartışmaları: Hicri Üçüncü Asırda İcmâ' Delilinin Gelişimi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 809. Şâfiî *el-Ümm*'ün farklı yerlerinden ehli kelâm adını verdiği grupla tartışmayı sürdürmüştür. Burada kastedilen kelâm ehli, Mu'tezile olmalıdır. Şâfiî, *el-Ümm*, 7/137, 287, 295; George Makdisî, "Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi", çev. Sami Erdem, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-15 (1997), 269.

3. Kâdî Abdülcebbâr'ın Şâfiî'nin Meşhur Usûl Görüşlerine Muhalefeti

Bu bölümde Kâdî Abdülcebbâr'ın, Şâfiîliğin temel usul görüşlerine muhalif olduğu görülen altı mesele ele alınacaktır. Bu meselelerin seçilmiş olması, bütün usul sistematığının neredeyse en tartışmalı ve furû üzerinde en belirleyici konuları olması sebebiyledir. Daha geniş bir araştırmayla bundan fazlasının bulunması muhtemel olsa da bizce, burada ele alınan görüşler bile Kâdî Abdülcebbâr'ın, Şâfiî usûl düşüncesiyle ne kadar esaslı görüş ayrılıkları bulunduğunu ve söz konusu mezhebe aidiyetinin ne kadar tartışmalı olduğunu göstermeye yetecek ölçüdedir.

3.1. Kitâb'ın ve Sünnet'in Birbirini Neshi

İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki ifadelerinden Kur'ân'ın Sünnet tarafından neshine cevaz vermediği gibi Sünnet'in de Kur'ân tarafından neshine cevaz vermediği anlaşılmaktadır.²⁸ Kur'ân ve Sünnet'in her birini kendi arasında denk kabul eden Şâfiî'nin özellikle Kur'ân'ın Sünnet'i neshine kapı aralanması halinde karşılaşılabilecek sorunlardan duyduğu endişelerden dolayı bu kapıyı bütünüyle kapatma gayreti içinde olduğu müşâhede edilmektedir.²⁹ Şâfiî'nin ilk nesil talebelerinden Büveytî (öl. 231/846) ve Müzenî'nin (öl. 264/878) Şâfiî'nin neshe dair görüşünü benimsemiştir.³⁰ Daha sonraki Şâfiî usûlcüler ise Kitâb'ın Sünnet'le neshedilemeyeceğinin kesin olduğunda uzlaşmış olsa da Sünnet'in Kitâb'ı neshi hakkında farklı yorumlarda bulunmuşlardır.³¹ Hanefîler ise Kitap ve Sünnet'in birbirini neshinde bir beis görmemiştir.³²

Kâdî Abdülcebbâr bu konuya eş-Şer'ıyyât'ta yer vermiş ve görüşlerini geniş bir şekilde beyan etmiştir. Ona göre Kitâb'ın Sünnet tarafından tahsis edilemeyeceğini söylemek cehâlet alametidir ve tahsisi beyan olarak açıklamak doğru değildir. Aynı şekilde Şâfiî'nin Kur'ân'ın kat'iyet ifade etse bile Sünnet'le neshedilemeyeceğini söylemesi de hakikatten uzaktır. Çünkü Sünnet kat'iyet sınırına ulaştığında subûtu itibarıyla Kur'ân mesabesinde ve böyle bir durumda neshin sabit olmaması düşünülemez.³³ Kâdî Abdülcebbâr'ın nesih ile ilgili bu görüşü aynı zamanda Mu'tezilî usûlcülerin genel görüşüdür.³⁴ Böylece Kâdî Abdülcebbâr gerek Şâfiî'ye gerekse sonraki Şâfiî usûlcülere muhalefet etmiş olmaktadır.

²⁸ “إِنَّمَا نَسَخَ مَا نَسَخَ مِنَ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ، وَأَنَّ السَّنَةَ لَا نَاسِخَةَ لِلْكِتَابِ، وَإِنَّمَا هِيَ تَبَعٌ لِلْكِتَابِ... وَهَكَذَا سَنَةَ رَسُولِ اللَّهِ، لَا يَنْسَخُهَا إِلَّا سَنَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ” Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 106.

²⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 110.

³⁰ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 298, 309.

³¹ Şîrâzî, *et-Tebîr*, 264, 272; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/456; Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Cabir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 3/340, 347; Sübkî, *el-İbhâc*, 2/247; Selman Demirboğa, *Cüveynî'nin Şâfiî'ye Muhalefet Ettiği Usûlî Konuların Tespit ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 66.

³² Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1308), 3/175.

³³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/90.

³⁴ Ebû Yûsuf Abdüsselâm b. Muhammed el-Kazvîni, *el-Vâzih*, thk. Abdullah el-Gızzî - Muhammed el-Hüseynî (Kuveyt: Daru'l-Fâris, 2022), 277; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Daru'l-İhsan, 2018), 201.

3.2. Hadislerin Kur'ân'a Arzı

İmâm Şâfiî *er-Risâle*'de ve diğer bazı eserlerinde farklı vesilelerle hadislerin Kur'ân'a arzına, yöntem olarak karşı çıkmıştır. Bu bağlamda o, muhaliflerinin delil olarak getirdiği *arz hadisini*³⁵ sahih bulmayarak reddetmiştir.³⁶ Bu rivayete göre bir hadisin delil olarak kabul edilip edilmemesi, Kur'ân'a muvafakatine bağlıdır. Onun, birçok Sünnet'in aslının doğrudan Kur'ân'da bulunmaması sebebiyle, arz yöntemiyle sünnetlerle amelini terk edebileceği endişesini, Sünnet'in Kitap'la neshi meselesine benzer bir tasavvurla burada da taşıdığını söylemek mümkündür. Çünkü arz metoduyla, Sünnet'in en önemli vazifesi olan Kur'ân'ı beyan yönü devre dışı bırakılabilir ve bu, dinde birçok hükmün temellendirilmesini sorunlu hale getirebilir. Ayrıca hadislerin kabulünde Şâfiî'nin de önem verdiği kıstaslardan olan senet tenkidinin değerini düşürebilecektir. Sonraki Şâfiî usûlcüler bu rivayetin ve ilkenin kabulü hususunda Şâfiî'nin görüşüne uygun olarak hareket etmiştir.³⁷ Hanefî mezhebinde ise bu hadis Ebû Yusuf (öl. 182/798) tarafından ihticâc makamında nakledilmiş, müteahhir dönemde de hem bu hadis Hanefî usûlcülerce muteber görülmüş hem de mezhebin asıllarından biri olarak arz metodu benimsenmiştir.³⁸

Kâdî Abdülcebâr'a gelince, kelimacı zihin yapısının bir getirisi olarak eserlerinde senet tenkidine neredeyse hiç değinmediği halde metin tenkidine sık sık yer vermiştir. Bu bağlamda Şâfiî'nin aksine o, arz metodunu bir ilke olarak kabul etmiş, çeşitli eserlerinde tatbikatını da yapmıştır.³⁹ Ayrıca arz hadisini senedine yer vermeksizin nakletmiş, bu hadisin sahihliğine hükmetmiş ve ihticâc ederek tevlini de yapmıştır. Ona göre arz hadisinde kastedilen şey, amelî haber-i vâhidlerin Kur'ân'a arz edilmesinin gerekliliğidir. İtikâdî-kelâmî sahada ise haber-i vâhidlerle zaten istidlal edilmemektedir. Diğer yandan Kur'ân-Sünnet bütünlüğü dikkate alınarak, Kur'ân'ın mânâsının muhafazası için bu rivayete göre hareket edilmesi bir gerekliliktir. Çünkü Kur'ân'ın bizzat Allah tarafından korunacağı ayette belirtilmiştir. Sünnet için ise aynı durum geçerli değildir. Rasûlullah Sünnet'in muhafazası için bazı tedbirler almış, kendisi adına yalan uyduranlar hakkında tehdit içeren birçok haber nakledilmiştir. Aynı maksada matuf olarak hadislerin Kur'ân'a arz edilmesi Sünnet'in korunmasını sağlayan bir yöntemdir.⁴⁰

³⁵ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 2/97; Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer Dârekutnî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 5/327.

³⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 225; Şâfiî, *el-Ümm*, 7/16; İbrahim Özdemir, "İmâm Şâfiî'de Hadisin Kur'ân'a Arzı", *Diyanet İlmî Dergi* 54/3 (15 Eylül 2018), 19.

³⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/91; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 6/263.

³⁸ Yakup b. İbrahim Ebû Yusuf, *er-Red ale Siyeri'l-Evzâî* (Hindistan: Lecnetü İhyâi'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1357), 25; Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Daru'l-Marife, 2004), 1/365; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* (Katar: Matâbiu'd-Davhati'l-Hadisiyye, 1984), 433; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/10. Ebû Yusuf'tan rivayet edilen bu hadise Şâfiî sonrasında muhaddisler tarafından birçok eleştiri yöneltilmiştir. Fakat dikkatle incelendiğinde bu hadisin mürsel olması dışında muhaddisler açısından da bir kusurunun olmadığı görülmektedir. Nitekim Ebû Ğudde (öl. 1997) önceleri muhaddislerin tavrına binaen bu hadise uydurma hükmünü verdiğini fakat Ebû Yusuf'un naklettiği şeklini gördükten sonra bu hadisin irsali dışında muhaddislerce de sahih kabul edilmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca bu hadis Ebû Yusuf dışında başka birçok râvî tarafından da nakledilmiştir. bk. Abdülfettah Ebu Ğudde, *Lemhât min târihi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 2008), 30; Abdülmecid et-Türkmânî, *Dirâsât fi usûli'l-hadîs ale menhecî'l-Hanefiyye* (Beyrut: Daru İbn Kesir, 2015), 311-330.

³⁹ Eraslan, "Mu'tezile'ye Göre Hadis Tenkid Kriterleri", 130-132.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 16/160; Seyyid, *Fazlü'l-i'tizal*, 156.

3.3. İstihsân

İmâm Şâfiî eserlerinde istihsânın şer'î deliller içerisinde konumlandırılmayacağını belirtmek üzere açık ifadeler kullanmıştır. Kategorik olarak istihsânı reddederken özellikle örf, maslahat ve hafî kıyasa dayanması hallerine itirazlarda bulunduğu görülmektedir.⁴¹ Kendisinin de kimi zaman “استحسن/güzel görürüm” ifadesini içtihadı kastederek, sadece dilsel manada kullanmasından sarf-ı nazar edersek, İmâm Şâfiî ve Şâfiî usûlcülerin özellikle Hanefîlerin yaptığı istihsân suretlerine itirazlar getirerek, istihsânı makbul olmayan deliller arasında zikretmişlerdir.⁴²

Kâdî Abdülcebbar'ın talebesi Ebû Yusuf el-Kazvî'nin ondan naklettiğine göre, Ebû Hanîfe ashâbı gibi Kâdî Abdülcebbar da istihsânın şer'î bir delil olduğunu savunmuştur.⁴³ Bir diğer talebesi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin naklettiğine göre Kâdî Abdülcebbar, istihsânın şer'î delillerden kabul edilmesi suretinin ya bir kıyastan daha kuvvetli bir kıyasa yahut nassa udûl edilmesi suretiyle meydana geleceğini belirtmiştir.⁴⁴ Ayrıca Kâdî Abdülcebbar'ın hocası Ebû Abdullah el-Basrî başta olmak üzere Mu'tezilî usûlcülerin genel olarak istihsânı şer'î bir delil olarak kabul ettiği bilinmektedir.⁴⁵

3.4. Şebeh Kıyası

Şâfiî usûlcüler ilke olarak şebeh kıyasını muteber bir kıyas şekli olarak kabul ederler. Onlara göre bu kıyas şekli şöyle tarif edilmektedir: Fer'in/makîsin iki veya daha fazla asla/makîsün aleyhe birden benzemesi halinde birçok açıdan en çok benzediği düşünülen aslı dikkate alarak fer'in hükmünü belirlemektir.⁴⁶ İmâm Şâfiî'nin şebeh kıyasının türlerinden *şebeh fi'l-ahkâmı* mı yoksa *şebeh fi's-sûreti* mi delil olarak kullandığı tartışmalı olsa da kendi eserlerinde her iki şebeh kıyasıyla da istidlalde bulunduğu görülmektedir.⁴⁷

Mu'tezile meşâyihinin ve Hanefîlerin tercihi ise şebeh kıyasının her iki şekliyle de muteber bir delil olmaması yönündedir. Onlara göre ahkâm da ya da surette benzerliğe değil illetin müessir olmasına itibar edilmesi gerekir.⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar eş-Şer'iyât'ta konuyu ele aldığı bölümde Şâfiî'nin görüşüne yer vermiştir. Ona göre, Şâfiî'nin kitaplarında bahsedildiği şekliyle fer'in iki veya daha fazla asla benzerlik ihtiva etmesi halinde şebeh kıyası yapılmıştır. Ancak bu kıyas şekli sahih değildir. Çünkü illetin şer'î hükümde muteber olması ancak müessir olmasıyla mümkündür.⁴⁹ Yine onun *Edebü'l-cedel*'de ifade ettiğine göre şer'î hükmün ancak şer'î bir delil yahut zann-ı gâlibi gerektirecek bir emare ile ispat edilmesi gerekir. Aslın her bir vasfının illet olarak kabul edilemeyeceği açık olduğuna göre ancak müessir olma özelliği taşıyan bir nitelik illet olarak belirlenebilecek ve hüküm de bunun varlığına göre intikal ettirilecektir.⁵⁰

⁴¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 503; Şâfiî, *el-Ümm*, 7/313; Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2009), 79-81.

⁴² Şirâzî, *et-Tebîr*, 494; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 171-173.

⁴³ Kazvî, *el-Vâzih*, 336.

⁴⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/190-191.

⁴⁵ Hârûnî, “el-Muczî fi usûli'fıkh”, 4/106; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/295; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 242.

⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/202; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-usûl* (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 331.

⁴⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/159, 253, 254, 5/138. Ayrıca bk. Abdurrahman Candan, “İletinin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebeh Yöntemi”, *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012), 121-143.

⁴⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1994), 4/147; Hârûnî, *el-Muczî*, 3/368; Kazvî, *el-Vâzih*, 332; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 608-609.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/353-354.

⁵⁰ Kazvî, *el-Vâzih*, 333.

3.5. Mefhûmu'l-muhâlefenin Hücciyeti

Cüveynî'ye göre İmâm Şâfiî *Risâle*'sinde mefhûmu, mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe olarak ikiye ayırmış ve mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet kabul etmiştir.⁵¹ Mezhep içinde bazı ihtilaflar olmakla birlikte Şâfiî usûlcülerin çoğunun mefhûmu'l-muhâlefeyi delil kabul ettiğini söylemek mümkündür.⁵² Buna mukabil, Hanefîler'e göre mefhûmu'l-muhâlefe sahih bir istidlal yolu olarak kabul edilmemiştir.⁵³

Kâdî Abdülcebbar'a göre de mefhûmu'l-muhâlefe hükme ulaştırılan bir istidlal şekli değildir. Mesela ru'yetullah konusu bağlamında “Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.”⁵⁴ ayetinde kafirlerin rablerini görmekten mahrum kalacakları belirtildiğine göre mefhûmu'l-muhâlefe tarikiyle müminlerin rablerini göreceklerini iddia edenlere itiraz etmiştir. Çünkü mefhûmu'l-muhâlefe fîrû fıkhıta bile delil değilken usûlü'd-dîninde delil olması evleviyetle mümkün değildir.⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar'ın bizzat kitaplarından nakilde bulunan öğrencileri Kâdî Abdülcebbar'ın görüşünü bu şekilde vermiştir. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin naklettiğine göre Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbar'ın hükmün bir isme ya da sifata ta'lik edilmesinin onun dışındakilerin hükmünü nefyetmeyi gerektirmeyeceğini söylemeleri, onlara göre mefhûmu'l-muhâlefenin delil olmayacağını gösterir.⁵⁶ Ebû Yusuf el-Kazvî'nin *el-Umed*'den iktibasla Kâdî Abdülcebbar'ı mefhûmu'l-muhâlefeyi kabul etmeyen usûlcüler arasında zikretmesi⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar'ın aslında Mu'tezile'nin de genel görüşüne⁵⁸ bağlı kalarak bu delili muteber kabul etmediğini ispat etmektedir. Ayrıca müteahhir dönem Şâfiî usûlcülerin ifadelerinden de Kâdî Abdülcebbar'ın bu olumsuz görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁹

3.6. Emrin Vücup İfade Etmesi

Şâfiî usûlcüler tarafından, karinelere hâlî olan emrin hükmü konusunda İmâm Şâfiî'ye çeşitli görüşler nispet edilmiştir. Ancak Cüveynî'ye ve Şîrâzî'ye göre Şâfiî'nin esas görüşü emrin vücup ifade etmesi yönündedir. Nitekim kendileri de bu görüşü savunmuşlar ve mezhep içindeki diğer görüşleri bazı Şâfiî kelimcülerin ve Mu'tezile'nin kavli olarak konumlandırmayı tercih etmişlerdir.⁶⁰ Sonraki Şâfiî usûlcülerin genel temâyülü mezhepte vücupiyet görüşünün ağırlık kazandığına işaret etmektedir.⁶¹ Hanefî usûlcüler de aynı şekilde karinelere hâlî olan emrin vücup ifade ettiğini belirtmektedir.⁶²

⁵¹ Şâfiî'nin günümüze ulaşan *Risâle*'sinde doğrudan bu tabirlere rastlanamamakla birlikte Cüveynî'nin *Risâle*'nin farklı bir versiyonunda bu ifadeleri görmüş olması ya da onun ifadelerinden çıkarım yoluyla bu sonuca ulaşmış olması mümkündür. İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh* (Katar: Katar Devleti, 1979), 1/165-166; Davut İltaş, *Fıkh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011), 354.

⁵² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/168; Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, 218; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/238; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/136-137.

⁵³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/291; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/253.

⁵⁴ el-Mutaffifîn 83/18.

⁵⁵ Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbar Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2/431.

⁵⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/154.

⁵⁷ Kazvî, *el-Vâzih*, 208.

⁵⁸ Hârûnî, *el-Muczî*, 1/358.

⁵⁹ Çöklü, *Fıkh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 235.

⁶⁰ Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, 26-27; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/68.

⁶¹ Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1404), 2/177; Sübkî, *el-İbhâc*, 2/18; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 3/286.

⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, 2/87; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/15.

Mu'tezile meşâyihinden Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr'a göre emir, karinelere hâlî olması halinde vücup ifade etmeyecektir. Çünkü emir lügatte mutlak manada emredenin iradesini gösterir, hakîm olan Şârî söz konusu olduğunda ise emirdeki iradenin asgari seviyesi olarak mendupluktan bahsedilebilirse de vacipliğin söz konusu olması haricî karinelere ihtiyaç duyar.⁶³ Kâdî Abdülcebbâr *el-Muğnî*'de konuyu geniş bir şekilde ele almış, emrin şâhidde gerek hasen gerekse kabihî irade için kullanılabilirdiği gibi, sadece vaz'ı itibariyle vücup ifade etmeyeceğini savunmuştur. Çünkü emir mendupluktan vücuba doğru farklı mertebelerde hüküm ifade etmeye müsait bir lafız olduğundan şer'î hükmünün en alt mertebesi olan mendupluktan vacipliğe yükselmesi ancak bunu gerektiren sem'î delil gibi harici bir karine ile mümkündür.⁶⁴

4. Kâdî Abdülcebbâr'ın Şâfiî'nin Fıkhî Görüşlerine Muhalefeti

Bildiğimiz kadarıyla kaynaklarda Kâdî Abdülcebbâr'a nispet edilen bir fûrû fıkıh eseri yoktur. Çünkü ona göre fıkıh kendisiyle dünyanın talep edildiği bir ilim haline gelmişken kelâm, kendisiyle sadece Allah rızası talep edilen bir ilimdir.⁶⁵ Aslında kâdîlik yaparak hayatını kazanmış ve bu yönüyle şöhret bulmuş birinin fıkıhtan uzak olması vakıada pek mümkün görünmese de bu ifadeler Mu'tezile'nin genel olarak fıkıh mesafeli tavrının kendilerince makul bir izahı çabası olarak okunmaya müsaittir. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâm eserlerinde yer yer fûrû fıkıh meselelerine değindiği görülmektedir. Bu başlık altında ele alacağımız üzere Kâdî Abdülcebbâr'ın fûrûda yeknesak bir şekilde Şâfiî mezhebini takip ettiğini söylemek zor görünmektedir.

4.1. Kâfiri Öldüren Müslümana Kisas Uygulanması

İmâm Şâfiî ve diğer Şâfiî fukahası, Mâlikîler ve Hanbelîler gibi müslümanın bir kâfiri öldürmesi halinde ona kisas uygulanmayacağı yani ölüm cezasına çarptırılmayacağı görüşünü benimsemiştir.⁶⁶ Hanefîlere göre ise bir kâfiri kasden öldüren bir müslümana tıpkı müslümanı öldürmüş gibi kisas uygulanır.⁶⁷

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bazı lafızlardaki şeklî benzerlik dolayısıyla onların her yönden benzer olması gibi bir sonuca ulaşmak doğru olmaz. Zira bu durumda olan birçok mücmel lafız, kendilerine şeklen benzediği lafızlarla mânâ yönünden farklılık arz eder. Bu bağlamda Şâfiî'nin bir kâfiri öldürmesi mukabilinde müslümana kisas uygulanamayacağını söylemesi isabetli bir hüküm değildir. Her ne kadar Kur'ân'da "Cehennem ashabi ile cennet ashabi eşit olmaz."⁶⁸ denilmişse de bu ayetten hareketle kâfirin kisas açısından müslümana denk olmayacağı sonucuna ulaşarak kâfiri katletmesi halinde müslümandan kisas cezası düşürülemez. Çünkü bu ayet bağlamında taraflar arasındaki eşitsizliğin hangi yönden olduğuna bütünüyle vâkıf olmamız mümkün değildir. Esasen bizim açımızdan mücmel olan bu mana dolayısıyla kisas cezası uygulamasında kâfir-müslüman ayrımı gözetilemez ve sonuç itibariyle kisas cezası her iki taraf için de icra edilir.⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr bu meselede Şâfiî'nin görüşüne muhalif olarak Hanefîlerin görüşüne uygun hareket etmiştir.

⁶³ Hârûnî, *el-Muczî*, 1/97-98; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/51; Kazvîni, *el-Vâzih*, 190; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 173.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/107-108.

⁶⁵ Seyyid, *Fazlü'l-i'tizal*, 373.

⁶⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/40; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 3/171.

⁶⁷ Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 6/574; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l Hümmâm, *Fethü'l-Kadîr* (b.y.: Daru'l-Fikr, ts.), 10/217.

⁶⁸ el-Haşr 59/20.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/133.

4.2. Namazın Vaktin Başında Vacip Olması

İmâm Şâfiî ve Şâfiî fukahasına göre namaz vaktin hemen başında vacip olur.⁷⁰ Ayrıca Şâfiî usûlcüler Kâdî Abdülcebbar'ın aşağıda bahsedeceğimiz ve mütekellimînin görüşü olarak genelleştirdikleri edâ ve azim şeklinde iki vacipten oluşan görüşü tenkit etmişlerdir. Eleştiri noktaları değişse de Şâfiî usûlcülerin Kâdî Abdülcebbar ve Mu'tezile'den farklı düşündükleri burada açık bir şekilde görülmektedir.⁷¹

Abdücebbar'ın vacipleri müvessa' ve mudayyak olarak ele aldığı bölümdeki açıklamalarından namazın vaktin başında vacip olmadığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre şer'î açıdan müvessa' vacibin misali namazın vaktidir. Mükellef namazı ilk vaktinde kılıp kılmamak hususunda muhayyerdur. Dilerse ilk vaktinde kılar, dilerse vakti içinde ilerleyen zamanda kılmaya azmeder yani niyet eder ki bu şekilde azmetmesi de kişiye vaciptir. Vaktin sonu geldiğinde ise artık vacip mudayyak hale gelir ve edası vacip olacağından bu andan sonra azmetmesi yeterli değildir.⁷² Kâdî Abdülcebbar'ın vücubun vaktiyle ilgili olarak namazın edası ya da sonraki vakitte edaya azmetmesi şeklindeki yaklaşımı aslında Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ile birlikte Mu'tezile'nin genel görüşüdür.⁷³ Hanefî fakihlere göre de namaz vaktin başında vacip olmamaktadır;⁷⁴ ancak onlar edâ veya azmetme şartlarını zikretmemiştir.

Sonuç

Genel olarak İslam düşüncesini özel olarak da fıkıh düşüncesini derinden etkileyen isimlerden biri de hiç şüphesiz Kâdî Abdülcebbar'dır. Hayatının çoğu hicrî 4./10. yüzyılda (d. 325/937 (?); öl. 415/1025) geçen ve Basra Mu'tezilesi'nin Cübbâî'lerden sonra en önemli temsilcisi olan Kâdî Abdülcebbar, hem kelimeler hem de fıkıh usûlü alanındaki eserleriyle sadece Mu'tezilî çevrelerde değil Sünnî muhitlerde de çığır açıcı bir âlim olarak görülmüştür. Hatta Şâfiî âlim Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) tespitlerine göre İmam Şâfiî'den sonra fıkıh usulü alanında en önemli eseri veren iki kişiden biri "Kâdî's-Sünne" Ebû Bekir İbnü't-Tayyib el-Bâkılânî (öl. 403/1013) iken diğeri "Kâdî'l-Mu'tezile" olan Kâdî Abdülcebbar'dır. Onun eseri usûl konularını geniş olarak ele alması, kapalı yönlerini açıklaması, işaretlerle yetinilen hususları çözümlemesi ve müşkülleri ortadan kaldırması yönüyle büyük hizmet yapmış ve sonrakileri etkilemiştir. Nitekim Mâlikî âlim Şehâbeddin el-Karâfî (öl. 684/1285) mütekellimîn usûl literatürünün zirvelerinden biri olarak nitelediği Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *el-Mahsûl* isimli eserinin dört temel kaynağından ikisinin sonuç itibarıyla Kâdî Abdülcebbar'a dayandığını belirtmiştir. Bu iki eser onun öğrencisi olan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin kaleme aldığı *Şerhu'l-Umed* ile *el-Mu'temed*'dir ki, birincisi zaten Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Umed*'inin şerhi iken ikincisi yine onun bu eserinin ayıklanmasıyla ortaya çıkmıştır. Bir başka usûlcü Cemâlüddîn el-İsnevî de (öl. 772/1370) benzer tespitlerde bulunmaktadır.

⁷⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/30; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/103.

⁷¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/175; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 42. Takiyyüddin es-Subkî (öl. 756/1355) Mütekellimîn'e nispet edilen bu görüşü Kâdî Abdülcebbar'ın savunduğuna dikkat çekerek onların gerekçelerine cevap vermeye çalışmıştır. Subkî, *el-İbhâc*, 1/95.

⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/71.

⁷³ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/125.

⁷⁴ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'ir'u's-sanâir* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/95.

Teoloji ve metodoloji alanında bu denli etkili olan Kâdî Abdülcebbâr'ın amelî hayatını Şâfiî mezhebi üzere devam ettirdiğine dair kadim dönemde oluşan genel kanaat ciddi bir sorgulamaya tâbi tutulmadan sonraki dönemlerde ve günümüzde de devam ettirilmiştir. Literatürde, itikatta Mu'tezile'ye mensup olanların amelde genellikle Hanefî mezhebine tâbî oldukları, Kâdî Abdülcebbâr'ın ise Şâfiî mezhebini benimsediği iddiası bir hayli dillendirilmiştir. Öyle ki Şâfiî fakihlerin tanıtıldığı tabakât eserlerinde Kâdî Abdülcebbâr'a bir Şâfiî olarak yer verilmiştir. Hatta Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisinin öğrencisi olan Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101) gibi bazı Mu'tezilîler de bu iddiayı tekrarlamıştır. Fakat İmâm Şâfiî'nin haber-i vâhid merkezli din anlayışı karşısında kelâmcı-akılcı bir din anlayışını benimseyen Kâdî Abdülcebbâr'ın onun usûl ve fıkıh sistematiğini takip etmesinin çok anlamlı ve tutarlı olmayacağı akla gelmektedir.

Bu tereddütlerin peşine düşerek, Kâdî Abdülcebbâr'ın bazı usûl ve fıkıh görüşlerini İmâm Şâfiî'nin usûl görüşleriyle mukayese eden bu araştırma, söz konusu iddianın çok isabetli olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Mukayeseyi, Şâfiî usûl düşüncesinin en ayırt edici meselelerinden sayılabilecek 6 (altı) tanesi üzerinden yürüten araştırma, ilgili konularda Kâdî Abdülcebbâr'ın İmâm Şâfiî'ye ve Şâfiî usûlcülere açıkça muhalefet ettiğini göstermektedir. Mezhebe rengini veren ve çoğu bizzat İmâm Şâfiî'nin eserlerinde dile getirilen bu önemli konulardaki köklü ihtilafa rağmen Kâdî Abdülcebbâr'ın bunlara dayanan furû konularında Şâfiî mezhebini taklit etmesi, eşyanın tabiatına ters düşecektir. Nitekim Abdülcebbâr'ın bazı furû meselelerdeki farklı görüşleri de ulaşılan sonucu teyit eden argümanlar olarak bu çalışmada kaydedilmiştir. Diğer yandan Kâdî Abdülcebbâr'ın Şâfiî'ye muhalefet ettiği konularda genellikle görüşlerinin Hanefî mezhebiyle uyumlu bir çizgide seyretmesi onun Şâfiîlikten çok Hanefîliğe yakın olduğu gibi bir yoruma da imkân tanımaktadır. Ayrıca Şâfiîliğe muhalif görüşlerinde, kelâmda kendisini takip ettiği Cübbâîler ve genel olarak Basra Mu'tezile usûl geleneğine yapılan atıflar onun tâbî olduğu geleneğin Şâfiîlik olmadığına dair güçlü emarelerdir. Bu noktadaki nihaî yargı kuşkusuz daha derin araştırmalarla verilebilecektir. Ancak yine de burada incelenen konular üzerinden dahî Kâdî Abdülcebbâr'ın Şâfiî'den ve Şâfiî usûlcülerden ciddi farklar içeren bir usûl düşüncesine ve fıkıh tatbikatına sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1308.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1404.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkibu's-Şâfiî*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dari't-Turâs, 1970.
- Candan, Abdurrahman. "İletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebeh Yöntemi". *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012), 121-143.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1994.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Uyûnü'l-mesâ'il*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Daru'l-İhsan, 2018.
- Cüşemî, Hâkim Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Şerhu Uyûni'l-mesâ'il*. Leiden: Academia Lugduno-Batava, 215.
- Cüşemî, Hâkim Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Şerhu Uyûni'l-mesâ'il*. Yemen: Yemen Yazma Eserler Kütüphanesi, ZA: 344-02, 1a-285a.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Katar: Katar Devleti, 1979.
- Çelebi, İlyas. *İslâm inanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbâr*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. *Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Demirboğa, Selman. *Cüveynî'nin Şâfiî'ye Muhalefet Ettiği Usûlî Konuların Tespit ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Duman, Soner. *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2009.
- Ebu Gudde, Abdülfettah. *Lemehât min târîhi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 5. Basım., 2008.
- Ebu Yusuf, Yakup b. İbrahim. *er-Red ale Siyeri'l-Evzât*. Hindistan: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, 1357.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî. *Şerhu'l-Umed*. thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd. Kahire: Daru'l-Matbaati's-Selefiyye, 1410.
- Eraslan, Abdulvasıf. "Mu'tezile'ye Göre Hadis Tenkid Kriterleri: Kâdî Abdülcebbâr Örneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/2 (31 Aralık 2019), 119-138.
- Fahredden er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. thk. Cabir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gızzî, Abdullah el- - Hüseyinî, Muhammed el-. "el-Mu'tezile ve Usûli'l-fikh". *el-Vâzih*. Riyad: Daru'l-Fâris, 2022.
- Güleç, Hüseyin. "Mutezili Âlim Müslim B. Halid Ez-Zencî-İmam Şafii'nin İlk Hocası-". *Şarkiyat* 13/3 (30 Aralık 2021), 1268-1284. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.996616>
- Hârûnî, Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn. *Cevâmiü'l-edille fi usûli'l-fikh*. Avusturya: Avusturya Ulusal Kütüphanesi: Glaser Koleksiyonu, 205, 2b-132a.
- Hârûnî, Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn. "el-Muczî fi usûli'l-fikh". Erişim 17 Haziran 2023. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ar.1100
- Hârûnî, Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn. *el-Muczî fi usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Yemen: y.y., 2013.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. 17 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 2001.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *el-Münye ve'l-Emel*. İskenderiyye: Daru'l-Marifeti'l-Camiiyye, 1985.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1971.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *el-Mecmû' fi'l-Muhîr bi't-teklîf*. Riyad: Mektebetü Câmîatiü el-İmâm Muhammed, 8737.
- İbnü'l Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethü'l-Kadîr*. 10 Cilt. Daru'l-Fikr, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiîyye*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 1992.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-usûl*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr, İbn Ahmed b. Abdilcebbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. 20 Cilt. Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1960.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Nefâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. 9 Cilt. Mektebetü Nizar, 1995.
- Karakuş, Bahaddin. *Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi'*. 7 Cilt. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kazvînî, Ebû Yûsuf Abdüsselâm b. Muhammed. *el-Vâzih*. thk. Abdullah el-Gazzî - Muhammed el-Hüseynî. Kuveyt: Darü'l-Fâris, 2022.

- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *er-Reḥḥ ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. Kahire: Daru's-Selam, 2009.
- Makdisî, George. "Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi". çev. Sami Erdem. *MÜİFD* 13-15 (1997), 263-294.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvî el-Kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım., 2015.
- Özdemir, İbrahim. "İmâm Şâfiî'de Hadisin Kur'an'a Arzı". *Diyanet İlmî Dergi* 54/3 (15 Eylül 2018), 13-38.
- Râzî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkıbü'l-İmâmî's-Şâfiî*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Saygın, Mehmet. "er-Risâle'deki İsimsiz Muhaliflerin Tespiti ve İmâm Şâfiî'nin Onlara Yönelik Eleştirileri - Sünnet'in Hücciyeti Bağlamında-". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/2 (31 Aralık 2022), 269-300. <https://doi.org/10.51605/mesned.1183531>
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtî'u'l-edille fi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâicî'l-ukûl*. Katar: Matâbiu'd-Davhati'l-Hadisiyye, 1984.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 2004.
- Seyyid, Fuad. *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Daru'l-Fârâbî, 2017.
- Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Sübkî, Ebû'l-Hasen Takıyyüddîn. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Savnü'l-mantık ve'l-keîâm 'an fenneyi'l-mantık ve'l-keîâm*. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1947.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Cimâü'l-ilm (el-Ümm içinde)*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmet Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. ed. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Daru İbn-i Hazm, 2012.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn. *et-Tebşıra fi usulî'l-Fıkh*. Dimeşk: Daru'l-Fıkr, 1403.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Mühezzebe fi fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Takıyyüddîn es-Sübkî, Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. Hicr Li't-Tibâati ve'n-Neşr, ts.
- Temel, Ahmet. "Fıkıh Usulünün Bağımsız Te'lif Asrında İcmâ' Tartışmaları: Hicri Üçüncü Asırda İcmâ' Delilinin Gelişimi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 802-826.
- Temel, Ahmet. "Zeydî Usul-i Fıkhı Diye Bir Şey Var mı? Ekolün Tamamlanmış İlk Usul Kitabı Olan Nâtik bi'l-hakk'ın (340-424/951-1033) el-Muczî fi Usûli'l-fıkh Adlı Eseri Üzerinden Zeydî Usul Düşüncesinin Mahiyetine Dair Bir İnceleme". *Kilitbahir* 15 (18 Eylül 2019), 369-387. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3445520>
- Türkmânî, Abdülmecid. *Dirâsât fi usulî'l-hadîs ale menheci'l-Hanefiyye*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 2. Basım., 2015.
- Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics*. New Haven: American Oriental Society, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Esam, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/353-355. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Yurdağür, Metin. "Kâdî Abdülcebbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/103-105. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lamî'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muhîḥ fi usûli'l-fıkh*. 8 Cilt. Daru'l-Kütübî, 1994.



An Analysis and Metaphorical Interpretation of the Tradition "The World is the Believer's Dungeon and the Unbeliever's Paradise"

Furkan Çakır^{1,*}

¹Selcuk University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Konya, Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 08/01/2024

Accepted: 15/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

This study deals with the hadith attributed to the Prophet, "The world is the believer's dungeon and the unbeliever's paradise". A literature review of the aforementioned hadith reveals no independent research on the subject. In fact, there are many studies in our scholarly tradition that examine a single hadith in all its aspects. However, the fact that the hadith in question is considered to be a conventional hadith with a clear message may be the reason why it has not been the subject of both Arabic and Western studies. The narration has been found to be transmitted from five different companions of the Prophet in various texts in the main hadith sources. In our research, the value of the narration in terms of the science of hadith is discussed by analyzing the texts and the *sanads* separately. Since the narration has many versions, the research is limited to *marfū'* narrations. The chapter titles under which the narration is found in the main hadith texts and how the text is approached in classical hadith commentaries have been analyzed. It has been determined that the narration has become an integral part of the subject of "*zuhd*" (renunciation) and accordingly has an important place in the literature of preaching and guidance. The statements in the hadith about the believer's relationship with the life of the world have led to its association with *zuhd*, which can be roughly defined as "turning away from everything mortal". The hadith commentators, on the other hand, associated the aforementioned narrations with the temptation of worldly desires, the difficulty of being obliged to continuous and arduous acts of worship, and the need to be patient with the calamities that befall individuals in the world. In this respect, it is seen that the commentators evaluated the hadith from a similar perspective. In our study, it has been determined whether it is possible to evaluate the hadith from a different perspective considering the metaphorical narrative form in the Qur'an and hadith texts. Because metaphor is an important element of rhetorical arts and is the art of establishing a meaning connection between different subjects without using prepositions of analogy. Although it bears similarities with types such as allegory, metaphor, simile, allegory and allusion, it differs from the others in that it strengthens the words by emphasizing the style of expression rather than the subject matter. Metaphors not only add depth to the world of thought, but also allow complex or abstract concepts to be expressed more clearly. While revealing the power of language, it increases the emphasis of the message contained in the narrative by reinforcing the ability to establish creative thinking and emotional connections and makes a deeper impression on the interlocutor. Based on all these, when it is accepted that the concept of "dungeon" in the relevant text contains a metaphorical meaning, it can be said that it is open to a new interpretation attempt. We have chosen a way of interpretation against the crisis of thought and morality that has emerged especially in the modern period in a clear, obvious and noticeable level, and we have handled the related narration with a metaphorical interpretation attempt by considering the relationship between civilization and sunnah of the Prophet. It is argued that in these words the Messenger of Allah rejected the one-worldism of decadent and decaying civilizations as a source of injustice and misery, rejected over- or under-valuing blessings and deprivations, and sought to raise consciousness against those who think that they will lose everything at death. In addition, there are a number of crises that prevent modern man from reviving Islamic civilization. These are spiritual, individual, intellectual, metaphysical and social crises. Man can overcome the spiritual crisis by spiritual progress and enlightenment; the individual crisis by not leaving values to desires; the intellectual crisis by developing critical thinking in a way that is open to different ideas; the metaphysical crisis by turning away from worldly temptations and existential constraints and turning towards the search for knowledge and meaning; and the social crisis by contributing to changes in society and fighting for human rights. In our research, the idea that human beings can overcome these crises and gain freedom and establish their own civilization by getting out of the dungeon is put forward through a metaphorical interpretation. In this way, it has been examined whether it is possible to identify the problems we face in the modern period and to propose solutions to these problems by feeding on the narration culture. In this context, the discussions around how the narration "The world is the believer's dungeon and the unbeliever's paradise" is understood or should be understood have been touched upon and a new interpretation has been sought. This search has been labeled as an "experiment" and it is aimed that subsequent researchers will make much more comprehensive experiments.

Keywords: Hadith, World, Believer, Dungeon, Metaphor.

“Dünya Müminin Zindanı, Kâfirin Cennetidir” Rivayetinin Analizi ve Metaforik Bir Yorum Denemesi

Süreç

Geliş: 08/01/2024

Kabul: 15/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu araştırma Hz. Peygamber'e zafere edilen “Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir” rivayetini konu edinmektedir. Zikri geçen hadisle ilgili literatür taraması yapıldığında müstakil bir araştırmaya rastlanmamaktadır. Esasında ilim geleneğimizde tek bir hadisi bütün yönleriyle inceleyen pek çok araştırma vardır. Ancak söz konusu haberin müselleme ve mesajı açık kabul edilmesi hem Arap hem de Batı araştırmalarına konu edilmemesinin gerekçesi olabilir. İlgili rivayetin temel hadis kaynaklarında muhtelif metinlerle, beş ayrı sahâbîden aktarıldığı tespit edilmiştir. Araştırmamızda sözü edilen metin ve senedler ayrı ayrı incelenerek rivayetin hadis ilmi açısından değeri tartışılmıştır. Rivayetin pek çok tarihi olduğu için araştırma merfu‘ haberlerle sınırlandırılmıştır. Sözü edilen rivayete temel hadis metinlerinde hangi bâb başlığı altında yer verildiği ve klasik hadis şerhlerinde metne nasıl yaklaşıldığı tetkik edilmiştir. Rivayetin “zühd” konusunun ayrılmaz bir parçası haline geldiği ve buna bağlı olarak vaaz ve irşad literatüründe önemli bir yer tuttuğu tespit edilmiştir. Hadiste müminin dünya hayatıyla ilişkisine dair serdedilen ifadeler, kabaca “fâni olan her şeye yüz çevirmek” şeklinde tanımlayabileceğimiz zühdle ilişkilendirilmesine yol açmıştır. Hadis şârihleri ise mezkûr haberi dünya arzularının cezbediciliğiyle, süreklilik arz eden meşakkatli ibadetlerle mükellef olmanın verdiği zorlukla ve dünyada bireylerin başına gelen musibetlere karşı sabretmesi gerektiğiyle ilişkilendirmişlerdir. Bu bakımdan musannifler ile şârihlerin hadisi benzer perspektifle değerlendirdikleri görülmüştür. Çalışmamızda, Kur’an ve hadis metinlerinde yer alan metaforik anlatı biçimi göz önünde tutulduğunda hadisi farklı bir bakış açısıyla değerlendirmenin mümkün olup olmadığı tespit edilmiştir. Zira metafor, retorik sanatların önemli bir unsuru olup, benzetme edatlarını kullanmadan farklı konular arasında anlam bağlantısı kurma sanatıdır. İstiare, teşbih, alegori ve kinaye gibi türlerle benzerlikler taşısa da anlatılan konudan ziyade anlatım tarzını vurgulayarak sözleri güçlendirmesiyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Metaforlar düşünce dünyasına derinlik katmakla kalmaz, aynı zamanda karmaşık veya soyut kavramların daha anlaşılır ifade edilmesine imkân tanır. Dilin gücünü ortaya çıkarırken, yaratıcı düşünce ve duygusal bağlantılar kurma becerisini pekiştirerek anlatımın içerdiği mesajın vurgusunu artırır ve muhatapta daha derin etki bırakmayı sağlar. Tüm bunlardan hareketle ilgili metinde yer alan “zindan” kavramının metaforik bir anlam içerdiği kabul edildiğinde yeni bir yorum denemesine açık olduğu söylenebilir. Özellikle modern dönemde belirgin, açık ve fark edilir düzeyde ortaya çıkan düşünce ve ahlak krizine karşı bir anlamlandırma yolu seçerek ilgili rivayeti “medeniyet ve sünnet” ilişkisini göz önünde tutarak metaforik bir yorum denemesiyle ele aldık. Zira bu sözleriyle Resûl-i Ekrem’in çökmüş ve çürümekte olan medeniyetlerin haksızlık ve sefaletin kaynağı haline getirdiği tek dünyacı anlayışı reddettiği, nimetlere ve mahrumiyetlere karşı gereğinden fazla ya da az değer atfetmeyi kabul etmediği ve ölümle her şeyini kaybedeceğini düşünenlere karşı bilinç uyandırmaya çalıştığı iddia edilmektedir. Bunun yanında modern insanın İslâm medeniyetini yeniden canlandırabilmesini engelleyen bir dizi kriz vardır. Bunlar ruhsal, bireysel, düşünsel, metafizik ve toplumsal krizlerdir. İnsan, ruhsal krizi manevi ilerleme ve aydınlanmayla; bireysel krizi değerleri arzulara bırakmamakla; düşünsel krizi farklı düşüncelere açık bir şekilde eleştirel düşüncüyü geliştirmekle; metafizik krizi dünyevi cazibelerden arınarak varoluşsal kısıtlamalara sırt çevirip bilgi ve anlam arayışına yönelmekle; toplumsal krizi toplumdaki değişimlere katkıda bulunarak insan hakları mücadelesi vermekle alt edebilir. Araştırmamızda insanın bu krizlerle başa çıkıp zindandan kurtularak özgürlüğe kavuşacağı ve kendi medeniyetini kurabileceği fikri metaforik bir yorum denemesiyle ileri sürülmüştür. Modern dönemde karşımıza çıkan sorunların tespitinin ve bu sorunlara dair çözüm önerilerinin rivayet kültüründen beslenmek suretiyle yapılmasının mümkün olup olmadığı da bu sayede tetkik edilmiştir. Bu kapsamda “Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir” rivayetinin ne şekilde anlaşıldığı veya anlaşılması gerektiği etrafındaki tartışmalara temas edilerek yeni bir yorum arayışına gidilmiştir. Söz konusu arayış “deneme” olarak isimlendirilmiş ve sonraki araştırmacıların çok daha kapsamlı denemelerde bulunması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Dünya, Mümin, Zindan, Metafor



ahmedfurkan@selcuk.edu.tr



0000-0002-3269-1649

Citation / Atıf: Çakır, Furkan. “Dünya Müminin Zindanı, Kâfirin Cennetidir” Rivayetinin Analizi ve Metaforik Bir Yorum Denemesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 60-80. <https://doi.org/10.18505/cuid.1416312>

Giriş

Sünnet, İslâm ilim geleneğinin kaynaklarından biri olmanın yanı sıra İslâm toplumunun maddi ve manevi varlığı, düşünce biçimi ve dünya görüşü gibi birçok önemli yönelimi tetikleyen geniş bir kavramdır. Sadece İslâm'ın deliller hiyerarşisinde ikinci sırada yer alan bir beyân aracı olmanın ötesinde, farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar arasındaki kültür ve zihin birliğine, yani İslâm medeniyetinin oluşmasına katkıda bulunan bir değerler manzumesidir. Sünnet, İslâm medeniyetinin var oluş mücadelesinin ebedi ve vazgeçilmez bir yasasıdır. Modern dönemde Müslüman toplumun karşıt medeniyetlerle mücadelesinin sonucunda adeta sendroma girdiği ve çeşitli düşünce krizleriyle baş etmek zorunda kaldığı gerçeği göz önünde tutulduğunda, bu bunalımdan kurtulabilmek için sünnetin rehberliğinde hareket etme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Buna bağlı olarak Hz. Peygamber'e (s.a.s.) izafe edilen haberlerin özellikle teolojik ve metodolojik kırılma dönemlerinde yeni bir perspektifle analiz edilmesi gerekir.

Bu çalışmada daha önce müstakil olarak herhangi bir akademik araştırmaya konu edilmeyen “Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir” ifadelerini içeren rivayetlerin sened ve metin açısından analizi yapılacaktır. Geleneksel hadis âlimlerinin söz konusu haberin odak noktasına hangi problematiği yerleştirdiği ve buna bağlı olarak nasıl anladığı tartışılacaktır. Zühd, tasavvuf ve buna bağlı gelişen vaaz literatüründe söz konusu rivayetten yola çıkarak “dünya ile bağları koparmak gerektiği” yorumları öne çıkmaktadır. Bu yorumların esas gerekçesi müminin salt fikir, ruh ve cismani alemine haz veren şeylerden kaçınması gerektiği düşüncesidir. Ahiret yurdunun dünyadan daha üstün olduğuna dair delillerden, dünyanın hayırsız bir yer olduğu şeklinde çıkarımda bulunmanın isabetli olup olmadığı da tartışma konusudur. Bu bakımdan ilgili metinde yer alan “zindan” kavramının metaforik bir anlam içerdiği kabul edildiğinde yeni bir yorum denemesine açık olduğu söylenebilir. Araştırmamızda “medeniyet ve sünnet” ilişkisi göz önünde tutularak yeni bir yorum denemesi yapılacaktır. Zira söz konusu rivayetin çökmüş ve çürümekte olan medeniyetlerin haksızlık ve sefaletin kaynağı haline getirdiği tek dünyacı anlayışı reddettiği, nimetlere ve mahrumiyetlere karşı gereğinden fazla ya da az değer atfetmeyi kabul etmediği ve ölümle her şeyin nihayete ereceğini düşünenlere karşı bilinç uyandırmaya çalıştığı iddia edilebilir.

1. “Dünya Müminin Zindanı, Kâfirin Cennetidir” Hadisi

İslâm âlimlerinin kahir ekseriyeti haberdeki maksadı anlayan âlim ve hafız kimselerin haberin lafzına uygun olmak kaydıyla mâna ile rivayette bulanabileceği kanaatindedir.¹ Benzer şekilde hadisin anlaşılmasına engel teşkil etmeyen ve birbirinden bağımsız hükümler içeren haberlerin takti' edilmesinde de bir beis görülmemektedir.² Dolayısıyla, birtakım şartları taşıdıktan sonra, bir hadisin mânen rivayet edilmesi ile hükümlere göre parçalara ayrılıp ayrı ayrı yerlerde nakledilmesi oldukça yaygındır. Konumuz kapsamındaki haber de bu sebeple muhtelif şekillerde nakledilmiştir.

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Enbiya Yıldırım, “Hadislerin Manayla Rivayeti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 279-314.

² Ayrıntılı bilgi için bk. Salih Karacabey, “Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivâyetten Kaynaklanan Problemler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 53-70.

Araştırmamızın bu başlığı altında, isnadla ilgili ayrıntılara daha sonra temas edeceğimiz için, rivayetin metin farklılıklarını aktarmakla yetineceğiz. Bu doğrultuda aşağıdaki rivayetlerin sıhhat değerlendirmelerini göz ardı ederek, kaynaklarımızda yer aldığı biçimleri üzerinde duracak ve tarihi bir veri olarak inceleyeceğiz.

1. الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ

Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir.³

2. الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَسِنْتُهُ، فَإِذَا فَارَقَ الدُّنْيَا فَارَقَ السِّجْنَ وَالسَّنَةَ

Dünya, müminin zindanıdır. Kıtlık yıllarıdır. Mümin dünyadan ayrılınca zindandan ve kıtlıktan kurtulmuş olur.

3. الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ، فَإِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ يَخْلَى بِهِ يَسْرَحُ حَيْثُ شَاءَ وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ

Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir. Mümin öldüğünde dünyevi sıkıntıları son bularak kurtuluşa erer ve arzu ettiği şekilde cennette kalır.⁴

4. الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ، إِنْ الْمُؤْمِنُ إِذَا مَاتَ خَلِيَ لَهُ سِرْبَهُ يَسْرَحُ فِي الْجَنَّةِ حَيْثُ شَاءَ

Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir. Mümin öldüğünde dertleri son bularak kurtuluşa erer. Arzu ettiği şekilde cennette gezer.⁵

5. إِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ شَبَعًا فِي الدُّنْيَا، أَطْوَلُهُمْ جُوعًا فِي الْآخِرَةِ، يَا سَلْمَانَ، إِنَّمَا الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ

Dünyada en çok tok olanlar ahirette en uzun açlık çekecek olanlardır. Ey Selman! Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir.⁶

6. إِنَّ أَطْوَلَ النَّاسِ جُوعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَكْثَرُهُمْ شَبَعًا فِي الدُّنْيَا، يَا سَلْمَانَ الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ

³ Ebû ‘Abdurrahmân ‘Abdullâh b. Mubârek b. Vâğih et-Turkî İbnu’l-Mubârek, *ez-Zuhd ve’r-Rekâ’ik l’ibni’l-Mubârek ve’z-Zuhd li Nu’aym b. Hammâd*, thk. Hâbîburrahmân el-‘A‘zamî (Beyrut: y.y., ts.), 40; Ebû ‘Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsnedü’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şu‘ayb el-‘Arna’ût vd. (Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1421/2001), 14/44; 15/23; 16/198; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi‘u’s-Saḥîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Zühd”, 1; Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Şu‘ayb el-‘Arna’ût (b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 1430), “Zühd”, 3; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi‘u’s-Şaḥîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Zühd”, 16; Ebû Bekr Aḥmed b. ‘Amr el-‘İtkî el-Bezzâr, *el-Baḥru’z-Zehḥâr*, thk. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh vd. (Medine: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Ḥikem, 1988/2009), 12/288; 15/69; Ebû Ya‘lâ Aḥmed b. ‘Alî el-Mevşîlî Ebû Ya‘lâ, *Musnedu Ebî Ya‘lâ*, thk. Ḥuseyn Selîm Esed (Dimaşk: y.y., 1404/1984), 11/351, 404; Ebû ‘Avâne Ya‘kûb b. İshâk en-Nîsâbûrî Ebû ‘Avâne, *el-Musnedu’s-Şaḥîhu’l-Muḥarrec ‘alâ Şaḥîhi Muslim*, thk. Heyet (b.y.: y.y., 1435/2014), 22/269; Ebû Hâtim Muḥammed İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-Saḥîh ‘ale’t-Teḳâsîm ve’l-Envâ*, nşr. Şu‘ayb el-Arnâvût, thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 1/418; 5/368; Ebü’l-Kâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 6/236, 268; Ebü’l-Kâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-Evsat*, thk. Târik ‘İvedullah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru’l-Haremeyn, 1995), 3/157; 9/65, 150; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-Evliyâ* (Beyrut: Dâru Kütübî ‘İlmiyye, 1988), 6/350; Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca‘fer el-Kudâî, *Müsnedü’s-Şihâb*, thk. Hamdi Abdülmeccid es-Silefi (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1985), 1/118.

⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef fi’l-eḥâdîs ve’l-âsâr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, ts.), 19/397.

⁵ Süleymân b. el-Eş‘aş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *ez-Zuhd*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Ebû Bilâl Ganîm (Hilvan: y.y., 1414/1993), 257.

⁶ Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebü’d-Dünyâ, *el-Cû‘*, thk. Muhammed Ḥayr Ramaḍân Yûsuf (Beyrut: y.y., 1417/1997), 26; Bezzâr, *el-Baḥru’z-Zehḥâr*, 6/461.

uzun açlık çekecek olanlardır” buyurmuştur.¹⁰ Bu bakımdan haberi aktaranların ilgili rivayetleri bir arada düşünerek nakletmesi mümkün olduğu gibi, Hz. Peygamber her iki olay üzerine de benzer ifadeleri kullanmış olabilir. Tüm bu yorumlar haberin metin çeşitliliği göz önünde tutularak ileri sürülmektedir. Ancak rivayetin sıhhat değerinin tespit edilebilmesi için müstakil olarak incelenmesi gerekmektedir.

1.1 Hadisin İsnad Yönünden Analizi

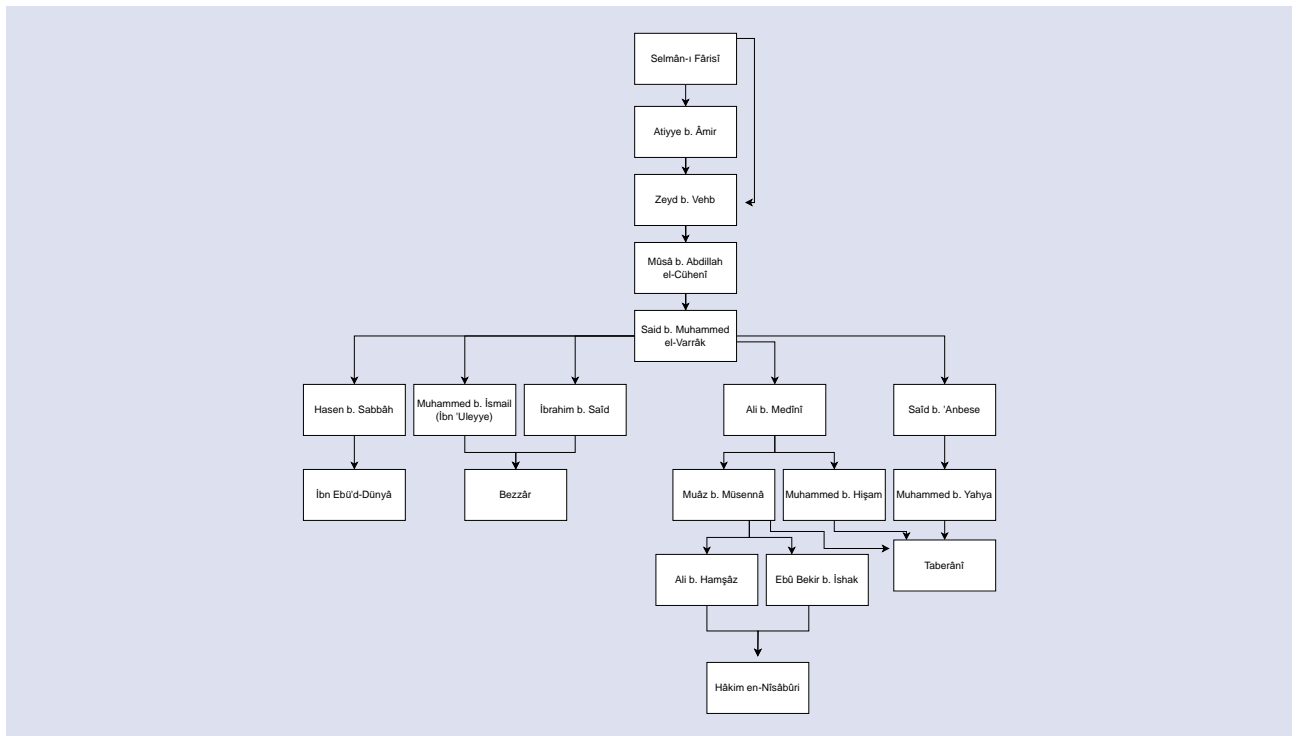
“Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir” rivayeti, temel hadis kaynaklarında çeşitli senedlerle aktarılmaktadır. Rivayetin mürsel ve mevkuף tarikleri bu araştırmanın konusu değildir. Zira hadisin merfu’ tariklerinin sayısı oldukça fazladır ve hadis, erken dönemlerden itibaren yaygın olarak bilindiği için tüm tarikleri incelemek bir araştırma makalesinin hacmini aşacaktır. Senedler incelenirken rivayet asrıyla yetinmemiz de aynı gerekçeden kaynaklanmaktadır.

Araştırmamızın bu aşamasında haberin hangi müellifler tarafından hangi senedle nakledildiğine temas ederek hadisin rivayet isnadını sunacağız. Akabinde seneddeki râvilerden şiddetli zaafından ya da yalancılığından dolayı eleştiriye uğrayanlar hakkında, varsa, münekkitlerin yorumlarını aktarıp bir hükme varmaya çalışacağız. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sahabe tabakasından rivayeti nakledenler Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656 [?]), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684-85), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Enes b. Mâlik’dir (ö. 93/711-12). İlgili râvilerden nakledilen rivayet, kütüb-i sitte başta olmak üzere temel hadis kaynaklarının kahir ekseriyetinde yer almaktadır.

1.1.1 Selmân-ı Fârisî Rivayeti

Temel hadis kaynaklarında İbn Ebü’-d-Dünyâ (ö. 281/894), Bezzâr (ö. 292/905), Taberânî (ö. 360/971) ve Hâkim en-Nîsâbüri (ö. 405/1014) ilgili rivayeti Selmân-ı Fârisî tarikiyle nakletmektedir.

Hadisin rivayet isnadı şu şekildedir:



¹⁰ İbn Mâce, "Etıme", 50; Tirmizî, "Sıfatü'l-Kıyâme", 14.

Söz konusu rivayet İbn Ebü'd-Dünyâ tarafından Zeyd b. Vehb ⇒ Mûsâ b. Abdillâh el-Cühenî ⇒ Saîd b. Muhammed el-Varrâk ⇒ Hasen b. Sabbâh tarikiyle nakledilmektedir.¹¹

Bezzâr ise, Atiyye b. Âmir ⇒ Zeyd b. Vehb ⇒ Mûsâ b. Abdillâh el-Cühenî ⇒ Saîd b. Muhammed el-Varrâk ⇒ Muhammed b. İsmail (İbn 'Uleyye) ve İbrahim b. Said tarikiyle nakletmektedir.¹²

Taberânî, rivayete *el-Mu'cemü'l-Kebîr* adlı eserinde üç farklı senedle yer vermektedir. Bunlar şu şekildedir:

Zeyd b. Vehb ⇒ Mûsâ b. Abdillâh el-Cühenî ⇒ Saîd b. Muhammed el-Varrâk ⇒ Ali b. Medîni ⇒ Muâz b. Müsannâ.¹³

Zeyd b. Vehb ⇒ Mûsâ b. Abdillâh el-Cühenî ⇒ Saîd b. Muhammed el-Varrâk ⇒ Ali b. Medîni ⇒ Muhammed b. Hişam.¹⁴

Atiyye b. Âmir ⇒ Zeyd b. Vehb ⇒ Mûsâ b. Abdillâh el-Cühenî ⇒ Saîd b. Muhammed el-Varrâk ⇒ Saîd b. 'Anbese ⇒ Muhammed b. Yahya.¹⁵

Son olarak; Hâkim en-Nîsâbüri, Zeyd b. Vehb ⇒ Mûsâ b. Abdillâh el-Cühenî ⇒ Saîd b. Muhammed el-Varrâk ⇒ Ali b. Medîni ⇒ Muâz b. Müsannâ ⇒ Ali b. Hamşâz ⇔ Ebû Bekir b. İshak tarikiyle hadisi iki farklı hocasından aktarmaktadır.¹⁶

Rivayetin tüm tariklerinde tabî tabakasındaki râvi Zeyd b. Vehb'dir. Zeyd b. Vehb tevsik edilen¹⁷ ve aynı zamanda muhadramdan olduğu ileri sürülen bir kişidir.¹⁸ Ancak Bezzâr'ın ve Taberânî'nin bir rivayetinde Zeyd b. Vehb'in Atiyye b. Âmir kanalıyla Selmân-ı Fârisî'den naklettiği görülmektedir. Atiyye b. Âmir bu rivayetle teferrüt etse de güvenilir ve makbul olarak nitelendirilmektedir.¹⁹

Rivayetin Selmân-ı Fârisî'den nakledilen formunda Saîd b. Muhammed el-Varrâk'ın medâr râvi olduğu söylenebilir. Bu nedenle onun cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından ne şekilde tavsif edildiği önem kazanmaktadır. Cûzcânî (ö. 259/873), İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) ve İbn 'Adî (ö. 365/976) gibi otorite âlimler onun kuvvetli bir râvi olmadığını belirtirken;²⁰ onlara nazaran daha mütesahil olan İbn Hibban (ö. 354/965), güvenilir bir râvi olduğunu iddia etmektedir.²¹ Bu meyanda zikri geçen senedlerde dikkat çeken isimlerden biri de Saîd b. 'Anbese'dir. Bu kişinin doğru sözlü olmadığı ve hatta "kezzâb" olduğu ifade edilmiştir.²²

¹¹ İbn Ebü'd-Dünyâ, *el-Cü'*, 26; Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebü'd-Dünyâ, *ez-Zuhd* (Dımaşk: Dâru İbn Keşîr, 1420/1999), 25.

¹² Bezzâr, *el-Baḥru'z-Zehḥâr*, 6/461.

¹³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 2/236.

¹⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 2/236.

¹⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 6/268.

¹⁶ Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*, 3/699.

¹⁷ Ebü'l-Ḥasan Ahmed b. 'Abdullâh el-Kûfî el-İclî, *eş-Şikât*, thk. 'Abdul'alîm 'Abdul'azîm el-Bestevî (Medine: y.y., 1405/1985), 1/378; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Şikât* (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 4/250.

¹⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İşâbe fi Temyîzi's-Şaḥâbe*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avvaḍ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/534.

¹⁹ İbn Hibbân, *es-Şikât*, 5/262; ayrıca bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed 'Avvâme (Suriye: y.y., 1406/1986), 393.

²⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî el-Cûzcânî, *Aḥvâlu'r-Ricâl*, thk. 'Abdul'alîm 'Abdul'azîm el-Bestevî (Faysalabad: Ḥadîs Akâdemî, ts.), 337; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl* (Beyrut, 1952), 4/59; Ebû Ahmed 'Abdullâh b. 'Adiy el-Curcânî İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi Du'afâ'i'r-Ricâl*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avviḍ (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/459.

²¹ İbn Hibbân, *es-Şikât*, 4/290.

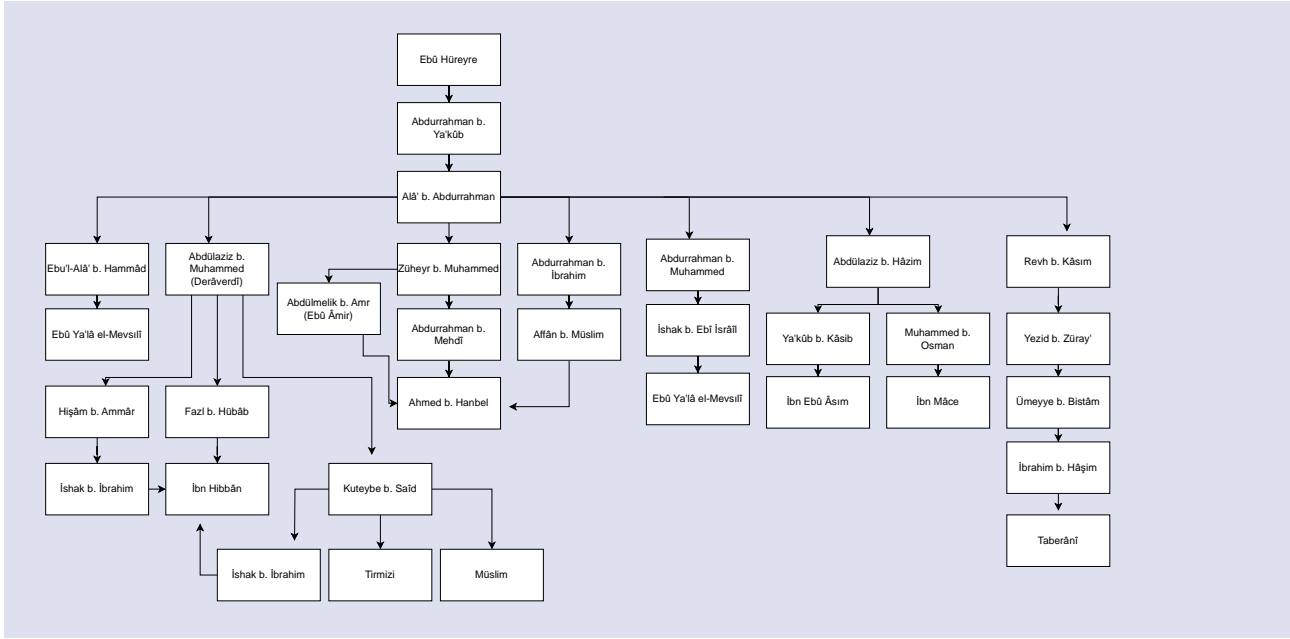
²² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, 4/53; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *eḍ-Du'afâ' ve'l-Metrükûn*, thk. 'Abdullâh el-Ḳâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1985), 1/324.

Sonuç olarak; rivayetin bazı uydurma tariklerinin bulunduğu görülmektedir. Odak râvilerden Saîd b. Muhammed el-Varrâk'ın ise hakkında ihtilaf edilen ve zayıf olduğuna yönelik kanaatlerin ağır bastığı bir râvi olduğu söylenebilir. Bu bakımdan hadisin Selmân-ı Fârisî'den nakledilen varyantlarının en iyi ihtimalle zayıf olduğu görülmektedir.

1.1.2 Ebû Hüreyre Rivayeti

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887), Tirmizi (ö. 279/892), İbn Ebû Âsım (ö. 287/900), Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307/919), İbn Hibbân ve Taberânî gibi müelliflerin eserlerinde hadisin en yaygın aktarımı olan Ebû Hüreyre tariki yer almaktadır.

Hadisin rivayet isnadı şu şekildedir:



Ahmed b. Hanbel rivayeti üç farklı tarikle nakletmektedir. Bunlar şu şekildedir:

Ebû Hüreyre ⇒ Abdurrahman b. Ya'kûb ⇒ Alâ' b. Abdurrahman ⇒ Züheyr b. Muhammed ⇒ Abdurrahman b. Mehdî²³ ve Abdülmelik b. Amr.²⁴

Ebû Hüreyre ⇒ Abdurrahman b. Ya'kûb ⇒ Alâ' b. Abdurrahman ⇒ Abdurrahman b. İbrahim ⇒ Affân b. Müslim.²⁵

Müslim ve Tirmizî rivayeti, Ebû Hüreyre ⇒ Abdurrahman b. Ya'kûb ⇒ Alâ' b. Abdurrahman ⇒ Abdülaziz b. Muhammed (Derâverdi) ⇒ Kuteybe b. Saîd tarikiyle nakletmektedir.²⁶

İbn Mâce'nin rivayeti Ebû Hüreyre ⇒ Abdurrahman b. Ya'kûb ⇒ Alâ' b. Abdurrahman ⇒ Abdülaziz b. Hâzım ⇒ Muhammed b. Osman şeklindedir.²⁷

İbn Ebû Âsım ise Ebû Hüreyre ⇒ Abdurrahman b. Ya'kûb ⇒ Alâ' b. Abdurrahman ⇒ Abdülaziz b. Hâzım ⇒ Ya'kûb b. Kâsib kanalıyla rivayeti nakletmektedir.²⁸

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/198.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/44.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/23.

²⁶ Müslim, "Zühd", 1; Tirmizî, "Zühd", 16.

²⁷ İbn Mâce, "Zühd", 3.

²⁸ Ebû Bekr b. Ebî 'Âsım Ahmed b. 'Amr eş-Şeybânî İbn Ebî 'Âsım, *ez-Zuhd*, thk. 'Abdulâlî 'Abdul-Hamîd Hâmid (Kahire: y.y., 1408), 69.

Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin rivayeti iki farklı tarikle naklettiği görülmektedir. Bunlar şu şekildedir: Ebû Hüreyre ⇒ Abdurrahman b. Ya'kûb ⇒ Alâ' b. Abdurrahman ⇒ Ebu'l-Alâ' b. Hammâd.²⁹

Ebû Hüreyre ⇒ Abdurrahman b. Ya'kûb ⇒ Alâ' b. Abdurrahman ⇒ Abdurrahman b. Muhammed ⇒ İshak b. Ebî İsrâîl.³⁰

İbn Hibbân'ın zikri geçen haberi iki farklı senedle naklettiği tespit edilmektedir. Bunlar şu şekildedir:

Ebû Hüreyre ⇒ Abdurrahman b. Ya'kûb ⇒ Alâ' b. Abdurrahman ⇒ Abdülaziz b. Muhammed (Derâverdî) ⇒ Fazl. Hübâb.³¹

Ebû Hüreyre ⇒ Abdurrahman b. Ya'kûb ⇒ Alâ' b. Abdurrahman ⇒ Abdülaziz b. Muhammed (Derâverdî) ⇒ Hişâm b. Ammâr ve Kuteybe b. Saîd ⇒ İshak b. İbrahim.³²

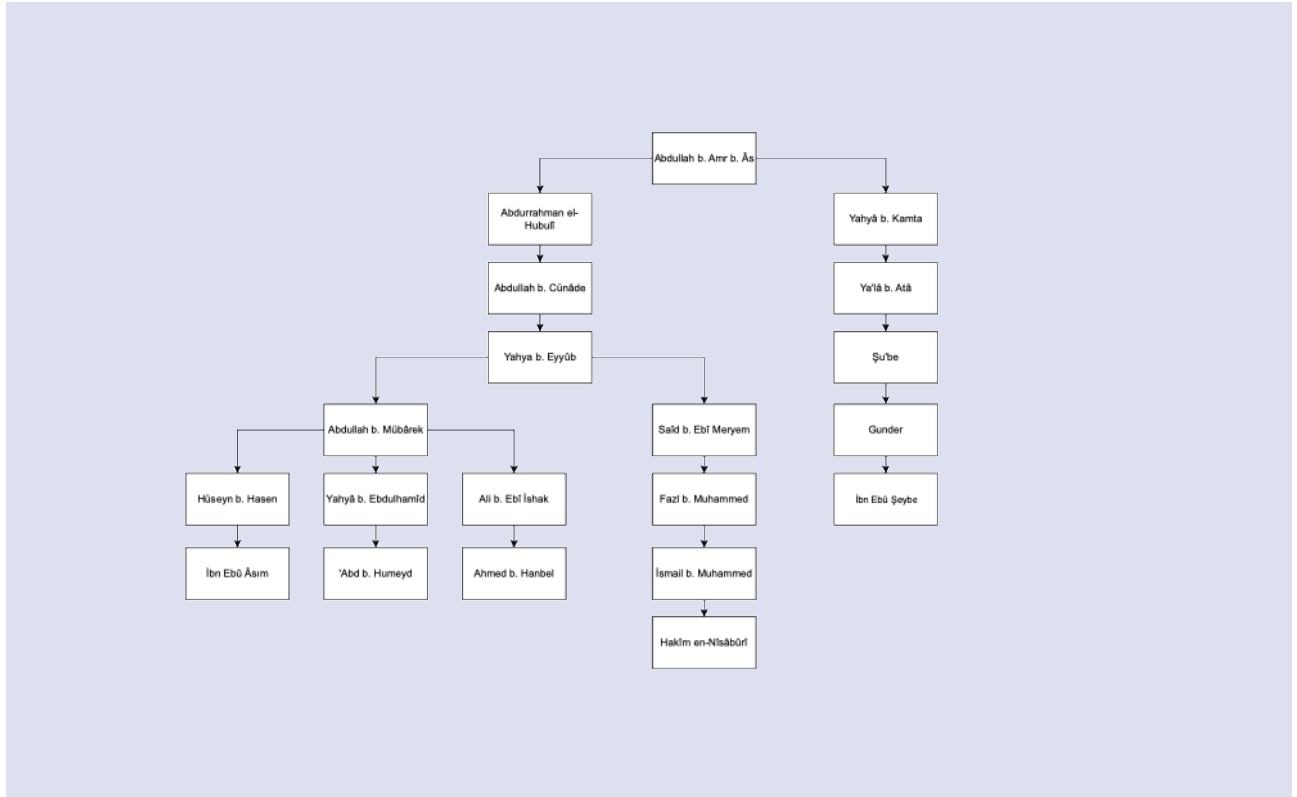
Son olarak; Taberânî, Ebû Hüreyre ⇒ Abdurrahman b. Ya'kûb ⇒ Alâ' b. Abdurrahman ⇒ Revh b. Kâsım ⇒ Yezîd b. Züray' ⇒ Ümeyye b. Bistâm ⇒ İbrahim b. Hâşim tarikiyle haberi nakletmektedir.³³

Pek çok temel hadis kaynağında geçen, ancak çalışmanın hacmini göz önünde bulundurarak rivayet asrıyla sınırlandırdığımız Ebû Hüreyre tarikinin sekiz ayrı kaynakta tespit edebildiğimiz bu formu, yirmi beş kadar râviyi ihtiva etmektedir. Bunlar arasında hadisin sıhhatine zarar verecek kadar şiddetli zaafı olan ya da hadis uydurmakla bilinen bir râviyle karşılaşmamaktadır. Bu haliyle Ebû Hüreyre tarikinin sahih olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

1.1.3 Abdullah b. Amr b. Âs Rivayeti

Abdullah b. Amr b. Âs tarikine eserlerinde yer veren müellifler; Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel, Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64) ve Hâkim en-Nîsâbü'rî dir.

Hadisin rivayet isnadı şu şekildedir:



²⁹ Ebû Ya'lâ, *Musned*, 11/404.

³⁰ Ebû Ya'lâ, *Musned*, 11/351.

³¹ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 1/418.

³² İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 5/368.

³³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 3/157.

Hadisi tespit edebildiğimiz en eski kaynak olan Abdullah b. Mübârek'in eserinde, Abdullah b. Amr b. Âs ⇒ Abdullah b. Yezîd ⇒ Abdullah b. Cünâde ⇒ Yahya b. Eyyûb tarikiyle nakledilmektedir.³⁴

İbn Ebû Şeybe'nin senedi, Abdullah b. Amr b. Âs ⇒ Yahyâ b. Kamta ⇒ Ya'lâ b. Atâ ⇒ Şu'be ⇒ Gunder şeklindedir.³⁵

Ahmed b. Hanbel ise, Abdullah b. Amr b. Âs ⇒ Abdullah b. Yezîd ⇒ Abdullah b. Cünâde ⇒ Yahya b. Eyyûb ⇒ Abdullah b. Mübârek ⇒ Ali b. Ebî İshak senediyle rivayeti nakletmektedir.³⁶

Abd b. Humeyd'e gelince o, Abdullah b. Amr b. Âs ⇒ Abdullah b. Yezîd ⇒ Abdullah b. Cünâde ⇒ Yahya b. Eyyûb ⇒ Abdullah b. Mübârek ⇒ Yahyâ b. Abdulhamîd tarikiyle rivayete yer vermektedir.³⁷

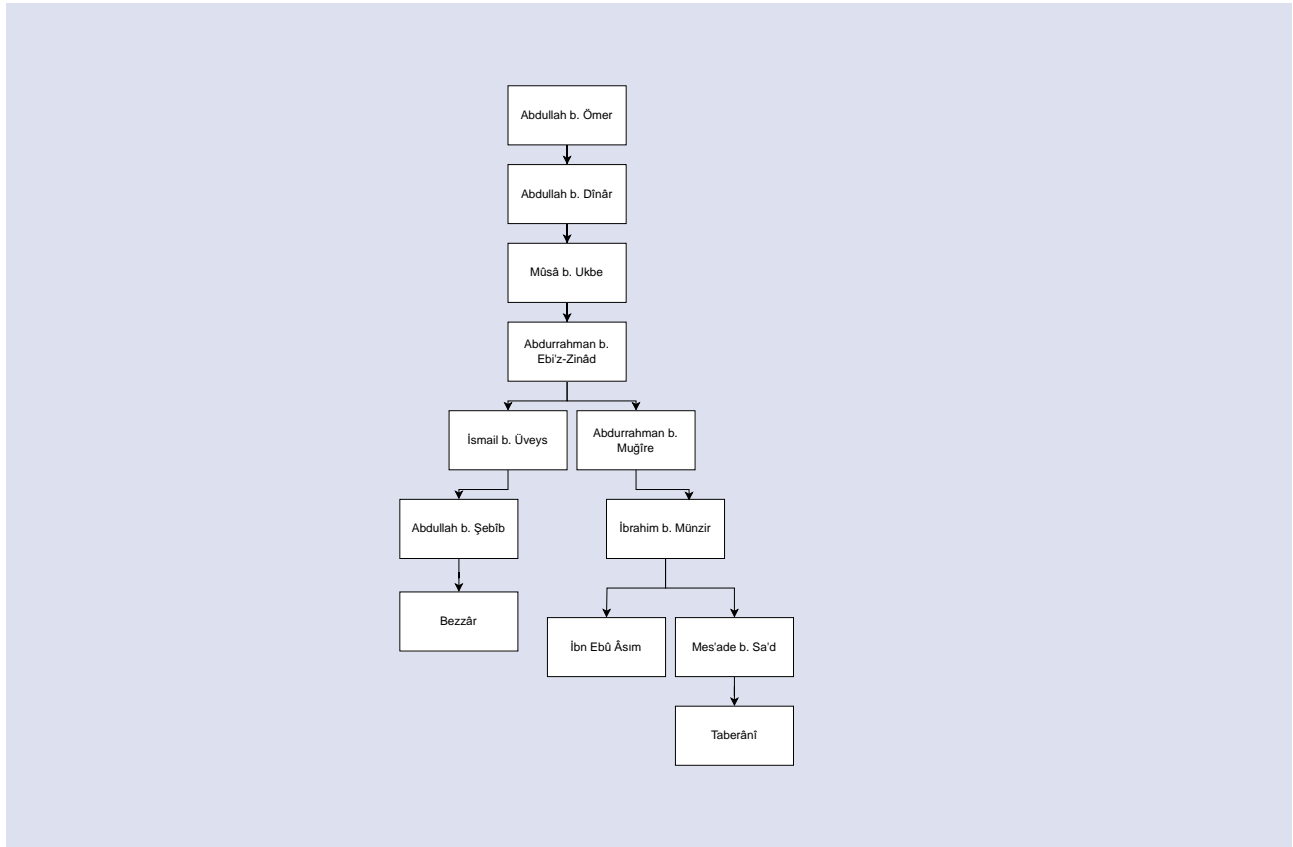
Son olarak; Hâkim en-Nisâbü'rî *el-Müstedrek*'inde Abdullah b. Amr b. Âs ⇒ Abdullah b. Yezîd ⇒ Abdullah b. Cünâde ⇒ Yahya b. Eyyûb ⇒ Saîd b. Ebî Meryem ⇒ Fazl b. Muhammed ⇒ İsmail b. Muhammed senediyle haberi aktarmaktadır.³⁸

Söz konusu rivayet formunda Abdullah b. Cünâde ve Yahya b. Abdülhumeyd gibi hakkında ihtilaf edilen râviler bulunmaktadır.³⁹ Ancak, kendileri hakkında ta'dîl edici ifadelerin de varlığı göz ardı edilmemelidir.⁴⁰ Bu bakımdan hadisin sıhhatine engel teşkil edecek şiddetli bir zaaf bulunmadığı söylenebilir.

1.1.4 Abdullah b. Ömer Rivayeti

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Abdullah b. Ömer rivayeti erken dönem rivayet kaynaklarında İbn Ebû Âsım, Bezzâr ve Taberânî tarafından nakledilmektedir.

Hadisin rivayet isnadı şu şekildedir:



³⁴ İbnu'l-Mubârek, *ez-Zuhd ve'r-Rekâ'ik l'ibni'l-Mubârek ve'z-Zuhd li Nu'aym b. Hammâd*, 211.

³⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 19/397.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/442.

³⁷ Ebû Muhammed 'Abdulhamîd b. Humeyd b. Naşr 'Abd b. Humeyd, *el-Muntehab min Musnedi 'Abdi İbn Humeyd*, thk. Şubhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Maḥmûd Muhammed Ḥalîl es-Şa'îdî (Kahire: y.y., 1408/1988), 137.

³⁸ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, 4/351.

³⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, 5/25.

⁴⁰ İbn Hibbân, *es-Şikât*, 7/23; İbn 'Adiy, *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*, 9/97.

İbn Ebû Âsım, Abdullah b. Ömer ⇒ Abdullah b. Dînâr ⇒ Mûsâ b. Ukbe ⇒ Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd ⇒ Abdurrrahman b. Muğîre ⇒ İbrahim b. Münzir senediyle haberi nakletmektedir.⁴¹

Bezzâr ise, Abdullah b. Ömer ⇒ Abdullah b. Dînâr ⇒ Mûsâ b. Ukbe ⇒ Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd ⇒ İsmail b. Üveys ⇒ Abdullah b. Şebîb tarikiyle rivayete yer vermektedir.⁴²

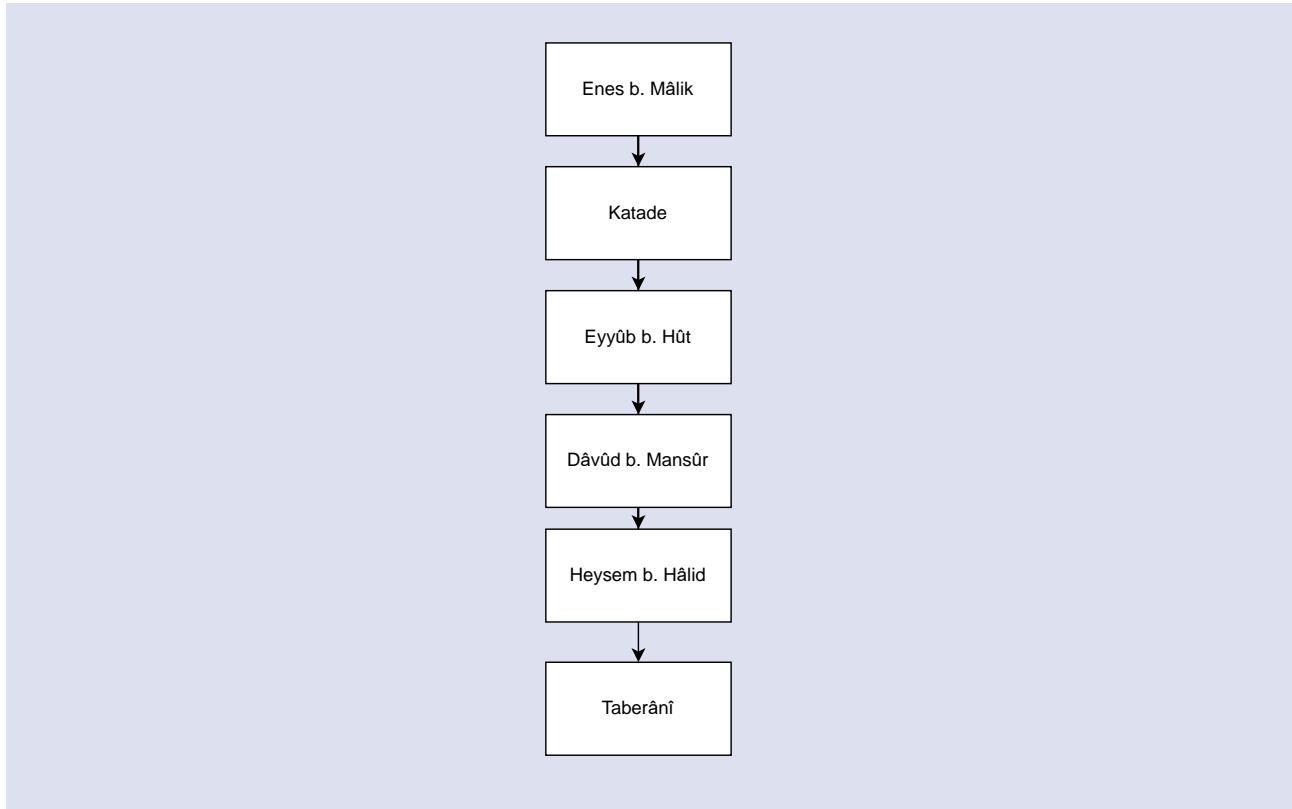
Son olarak; Taberânî'nin senedi Abdullah b. Ömer ⇒ Abdullah b. Dînâr ⇒ Mûsâ b. Ukbe ⇒ Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd ⇒ Abdurrrahman b. Muğîre ⇒ İbrahim b. Münzir ⇒ Mes'ade b. Sa'd şeklindedir.⁴³

İbn Ebû Âsım ve Taberânî tarafından nakledilen rivayet, râvi araştırmalarında diğer senedle karşılaştırıldığında daha güvenilir görünmektedir. Zira Bezzâr'ın rivayetinde yer alan Abdullah b. Şebîb'in hadisleri inkâr edilmesi gereken "şiddetli zayıf" bir râvi olduğu bilinmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla Abdullah b. Ömer'e izafe edilen rivayetler arasında zaafî şiddetli râvilerin naklettiği haberler yer alsa da güvenilir senedlerin şahitliğiyle hadis, hasen seviyesine yükselmektedir.

1.1.5 Enes b. Mâlik Rivayeti

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Enes b. Mâlik rivayeti temel hadis kaynakları arasında sadece Taberânî'de geçmektedir.

Hadisin rivayet isnadı şu şekildedir:



⁴¹ İbn Ebû Âsım, *ez-Zuhd*, 69.

⁴² Bezzâr, *el-Baḥru 'z-Zeḥḥâr*, 1/23.

⁴³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 9/65.

⁴⁴ İbn 'Adiy, *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*, 5/430; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Divânu'd-Du'afâ'* ve *'l-Metrûkîn ve Ḥalkun mine'l-Mechûlîn ve Şikâatun fihim Lîn*, thk. Ḥammâd b. Muḥammed el-Enşârî (Mekke: y.y., 1387/1967), 218.

Taberânî ilgili rivayeti Enes b. Mâlik ⇒ Katade ⇒ Eyyûb b. Hût ⇒ Dâvûd b. Mansûr ⇒ Heysem b. Hâlid tarihiyle nakletmektedir.⁴⁵ Senedde yer alan Eyyûb b. Hût'un metrûk olduğu ifade edilmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla hadis, bu haliyle zayıftır.

Özetle; ilgili rivayetin mevzu, şiddetli zayıf, hasen ve sahih olmak üzere pek çok tariki vardır. Biz, araştırmamızda sahabe râvilerine göre bir tasnif yapmaya çalıştık. Ancak hadisin her bir senediyle ilgili hükümler ayrı ayrı ele alınmalıdır. Söz konusu haberin sahih senedleri olduğunu göz önünde tutarak haberin sened bakımından “sahih” olduğunu ifade edebiliriz.

1.2 Hadisin Metin Yönünden Analizi

Araştırmamızın bu aşamasında zikri geçen rivayetin muhaddisler tarafından nasıl anlaşıldığına dikkat çekeceğiz. “Geleneksel Yorumlar” olarak kabul edilen bu görüşlerden isabetli bulduğumuz ya da bulmadığımız yorumları tahlil ve tenkit edeceğiz. Akabinde Kur'an ve hadis metinlerinin metaforik anlatılar içerip içermediğini tetkik edip, sözü edilen haberi metaforik bir anlamı muhtevi kabul ederek yeni bir yorum denemesinde bulunacağız.

1.2.1 Geleneksel Yorumlar

Tasnif dönemi eserlerindeki bâb başlıklarının, hadisin metnindeki odak noktasını yansıttığı düşünüldüğünde, bahsi geçen rivayetin “zühd” başlığı altında ele alındığı dikkate değerdir. Bu durum, musanniflerin söz konusu rivayeti dünya işlerine karşı ilgisiz davranmak, ona rağbet etmemek ve onu göz ardı etmek gerektiği şeklinde anlama eğiliminde olduklarını gösterebilir.⁴⁷ Erken dönem hadis kaynakları arasında yer alan Abdullah b. Mübârek'in zühd ve ahlâk konularına dair haberleri bir araya getirdiği *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâ'ik* isimli müstakil eserinde söz konusu habere yer vermesi de bu düşüncüyü perçinlemektedir.⁴⁸

Hadis, genel itibarıyla müminin dünyayla olan bağıını ortadan kaldırması bağlamında izah edilmiştir.⁴⁹ Nitekim Hz. Peygamber'in tokluğu zemmeden pek çok rivayetiyle birlikte değerlendirilmesinin sebebi de budur.⁵⁰ Mezkûr rivayetin odak noktasına dünyaya meyletmemek gerektiği düşüncesini koyan âlimler, dünya hayatının bir oyun, eğlence, gösteriş, övünme, mal ve evlat hususunda bir çokluk yarışına girmekten ibaret olduğuna işaret eden âyetlere de dikkat çekmişlerdir.⁵¹

Müminlerin dünyadaki endişeleri, hastalıkları ve sıkıntılarının bir imtihan süreci olduğuna dikkat çeken hadis şârihleri, musibetlere menfi bakış açısı sergilememek gerektiği üzerinde durmuşlardır. Buna karşın diğer bir grup İslâm âlimleri müminlerin en büyük endişesinin son nefeslerini nasıl verecekleri ve yaptıkları amellerin nasıl karşılık bulacağı olması gerektiğini ifade ederek bundan daha şiddetli bir musibet olmadığına ve sair endişelerin temelsiz olduğuna atıfta

⁴⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 9/150.

⁴⁶ Cüzcânî, *Âhvâlu'r-Ricâl*, 163; Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Ĥorâsânî en-Nesâ'î, *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkûn*, thk. Maḥmûd İbrahim Zâyed (Halep: y.y., 1396/1976), 15; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dil*, 2/246; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muḥaddisîn*, thk. Ḥamdî 'Abdulmecîd (Riyad: Dâru's-Semî'î, 1420/2000), 1/182.

⁴⁷ Müslim, “Zühd”, 1; Tirmizî, “Zühd”, 16.

⁴⁸ İbnu'l-Mubârek, *ez-Zuhd ve'r-Rekâ'ik l'ibni'l-Mubârek ve'z-Zuhd li Nu'aym b. Hammâd*, 40, 211.

⁴⁹ Ebû'l-Ḥasen Nürüddîn 'Alî b. Sultân Muhammed 'Alî el-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtiḥ Şerḥu Mişkâti'l-Meşâbih* (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 4/1709, 8/3161.

⁵⁰ Ebû İbrahim Muhammed b. İsmail el-Kahlânî eş-Şan'ânî, *Subulu's-Selâm* (b.y.: y.y., 1419/1998-1420/2000), 2/652.

⁵¹ *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, çev. Hamdi Yazır Elmalılı (İstanbul: Merve Yayınları, ts.), el-Hadîd 57/20.

bulunmuşlardır. Aksi takdirde mümin, dünyada bu korkulardan emin olup anlık zevklerini mağrur bir şekilde yaşayan kâfirlerle benzer hale gelecektir.⁵² İslâm âlimleri, “Dünyanın Allah katında bir sivrisinek kanadı kadar değeri olsaydı, ondan kâfire bir yudum su dahi içirmezdi”⁵³ rivayetinden de istidlal ederek kâfirlerin dünyada elde ettiği menfaatlara müminlerin özenmemesi gerektiğine dikkat çekmişler ve Allah’ın kâfirlere sunduğu ikramın “dünyanın değersiz ve geçici olmasıyla” ilişkili olduğunu söylemişlerdir.⁵⁴ Dolayısıyla müminin kaderine razı olması ve dünyadaki musibetlere sabretmesi gerektiği düşüncesi öne çıkmıştır.⁵⁵

Sözü edilen haber, refah içinde yaşayan müminler ile maddi zorluklarla mücadele eden kâfirlerin durumunu da tartışmaya açmaktadır. Nitekim bu rivayet, zindan benzetmesiyle müminin dünya hayatının sefaletle dolu olduğunu, kâfirin ise görkemli bir cennet hayatı yaşadığını ifade etmektedir. Ancak bu durum realiteyle uyuşmamaktadır. İslâm geleneği içerisinde, bu konuya dair ilgi çekici bir anekdot yer almaktadır. Bu menkıbeye göre, İbn Hacer (ö. 852/1449), yoksulluk içerisinde yaşayan bir Yahudi ile karşılaşmış ve Yahudi, “Peygamberinizin ifadesine göre dünya müminin zindanıdır; ancak sen konforlu bir yaşam sürerken ben sefalet içerisindeyim” şeklinde tepkisini dile getirmiştir. İbn Hacer, bu itiraza karşı “Müminin dünyadaki nimetleri, cennetle mukayese edildiğinde zindan hayatına benzer niteliktedir. Senin sefalet içindeki yaşamın da cehennemdeki azaba göre cennet gibidir” şeklinde karşılık vermiştir. İbn Hacer’in bu cevabı karşısında Yahudi’nin Müslüman olduğu aktarılmaktadır.⁵⁶

Bahsi geçen olayın tarihsel gerçekliğini incelemeyeceğiz. Ancak söz konusu yorum, zindan ve cennet kavramlarının sadece dünya hayatında yüzeydeki görüntüyle sınırlı olmadığını vurgulayan bir perspektifi yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir. Zira ilim geleneğimizde müminin dünyada eziyet ve sıkıntılara katlanmasının tabii bir durum olduğu ve bu sıkıntılara sabrederek büyük bir ecir elde ettiğine yönelik yorumlar ağır basmaktadır. Ayrıca, musibetlerin olumsuz bir bakış açısıyla ele alınmaması gerektiği ve dünya nimetlerinden uzak durmanın bir kurtuluş yolunu temsil ettiği de belirtilmektedir. Ancak İbn Hacer’e izafe edilen açıklamanın dünya-ahiret dengesini gün yüzüne çıkarması bakımından diğerlerinden ayrı bir yerde tutulması gerektiği aşıkardır.

Esasında hadis şârihleri rivayeti dünya ve ahiret dengesi bağlamında da ele almışlardır. Müminin cennette belirli bir süre kalacağını, ebedi nimetlere ancak orada ulaşabileceğini ve aynı şekilde zindandaki kişilerin dünyanın zevklerinden mahrum olduğu gibi müminin de dünyanın şehvet ve arzularının cezb ediciliğine karşı direndiğini belirten yorumlar bunlardandır. Bu yorumu

⁵² Ebû Muhammed Huseyn b. ‘Abdullâh et-‘Tîbî, *Şerhu ‘t-‘Tîbî ‘alâ Mişkâti ‘l-Meşâbih*, thk. ‘Abdulhamîd Hindâvî (b.y.: y.y., 1417/1997), 4/1343.

⁵³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 19/198, 258, 476; 21/222; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu‘fî el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şâhîhu ‘l-müsned min hadîsi Resûlillâh şallallahü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Tefsîr” 219; İbn Mâce, “Zühd” 3; Tirmizî, “Zühd” 13.

⁵⁴ ‘Ali el-Kârî, *Mirkâtu ‘l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti ‘l-Meşâbih*, 5/1733.

⁵⁵ ‘Ali el-Kârî, *Mirkâtu ‘l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti ‘l-Meşâbih*, 3/1143; Muhammed Abdurrahman bin Abdurrahim el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü ‘l-Ahvezi bi Şerhi Camii ‘t-Tirmizî* (Beyrut: Dâru Kütübî ‘İlmiyye, 2010), 6/304.

⁵⁶ el-Huseyn b. Maḥmûd b. el-Hasen Muzhiruddîn ez-Zeydânî el-Kûfî ed-Ḍarîr eş-Şîrâzî el-Ḥâlefi Muzhiruddîn ez-Zeydânî, *el-Mefâtiḥ fî Şerhi ‘l-Meşâbih*, thk. Nureddîn Ṭâlib (b.y.: y.y., 1433/2012), 5/274; Tîbî, *Şerhu ‘t-‘Tîbî ‘alâ Mişkâti ‘l-Meşâbih*, 10/3272; Ayrıca bkz. Ebü’l-‘Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fethu ‘l-Mubîn bi Şerhi ‘l-Erba ‘în* (b.y.: y.y., 1428/2008), 504; Zeynuddîn Muhammed ‘Abdirraûf b. Tâcu’l-‘Ârifin el-Haddâdî el-Munâvî, *et-Teysîr bi Şerhi ‘l-Câmi ‘i’s-Şâgîr* (Riyad: Mektebetu’l-İmâm eş-Şâfi ‘î, 1408/1988), 2/13; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ḥudayrî es-Süyûtî, *Hâşiyetu ‘s-Sindî ‘alâ Suneni ‘n-Nesâ ‘î* (b.y.: Mektebu’l-Maṭbû ‘âtî’l-İslâmiyye, 1406/1986), 2/527.

benimseyenler, kâfirin dünyada bazı sıkıntılar yaşamasına rağmen elindeki geçici nimetlere sadece dünyada sahip olduğunu vurgulamışlardır.⁵⁷ Örneğin İmâm Nevevî (ö. 676/1277) bu bakış açısını sergiledikten sonra Hz. Peygamber'in hayatı boyunca başına gelen musibetlerden söz ederek müminin ancak ahiret hayatında teskin olacağını vurgulamıştır.⁵⁸

Hız. Peygamber'in dünyanın mümin için zindan olduğuna dair ifadesi, dünyevî arzuların esaretten ibaret olduğuna ve meşakkatli ibadetlerle mükellef olmanın zorluğuna işaret eden yorumları da peşinden getirmiştir. Bu yorumlarda İslâm'ın yasakladığı şeylerden nefsini alıkoyan mümin, imanı tarafından hapse atılmış bir kişiye benzetilmiştir. Nitekim zindan esaretinden kurtularak evine dönen kişinin huzur ve refaha kavuşması gibi, mümin de ahiret hayatına ulaştığında dünyada kaçındığı fiillerin kendisine serbest olmasıyla aynı mutluluğa erişecektir.⁵⁹

İlim geleneğimizde söz konusu rivayete dair enfüsî yorumlar da yapılmıştır. Nitekim Sühreverdî (ö. 632/1234): "Hapishane ve hapisten çıkma, müminin kalbinin zamanın akışına ve saatlere bağlı olarak peş peşe deneyimlediği süreçlerdir. Nefis, niteliklerini açığa çıkardıkça zaman kalbin üzerinde daha karanlık bir etki yaratır, bu da kalbin daralmasına ve sıkışmasına neden olur. Hapishane daralmadır ve kurtuluşun engelidir. Kalp, dünya arzularının olumsuz etkilerinden uzaklaşarak, dünya tutkularının zincirlerinden kurtulup, geleceğe özlem duyarak dünya saltanatından uzaklaşmayı ve ebedi güzelliklere tanıklık etmeyi arzuladığında, şeytan bu kişiyi yakalamaya çalışır. Böylelikle nefsin ipini kişiye sarkıtır ve kişinin huzurunu bozar, onun sevilmesini engeller ki bu, en büyük ve en dar hapishanelerdendir."⁶⁰

Sonuç olarak; söz konusu rivayet dünya arzularının çekiciliğine, meşakkatli ibadetlerle mükellef olmanın zorluğuna, dünya hayatındaki musibetlerin bir imtihan süreci olduğuna ve kişinin kaderine rıza göstererek bu musibetlere sabretmesi gerektiğine yönelik muhtelif yorumlara konu olmuştur. Bu yorumlar, müminin dünyaya itibar etmemesiyle ilişkilendirilmiştir. Kanaatimizce ilgili rivayet bunun bir sonucu olarak temel hadis kaynaklarında "zühd" başlığının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

1.2.2 Metaforik Anlatı ve Bir Yorum Denemesi

Metafor, retorik sanatların önemli bir unsuru olup, benzetme edatlarını kullanmadan farklı konular arasında anlam bağlantısı kurma sanatıdır. İstiare, teşbih, alegori ve kinaye gibi türlerle benzerlikler taşıya da anlatılan konudan ziyade anlatım tarzını vurgulayarak sözleri güçlendirmesiyle diğerlerinden ayrılmaktadır.⁶¹ Metaforlar düşünce dünyasına derinlik katmakla kalmaz, aynı zamanda karmaşık veya soyut kavramların daha anlaşılır ifade edilmesine imkân tanır. Dilin gücünü ortaya çıkarırken, yaratıcı düşünce ve duygusal bağlantılar kurma becerisini pekiştirerek anlatının içerdiği mesajın vurgusunu artırır ve muhatapta daha derin etki bırakmayı sağlar.

⁵⁷ Ebû'l-Fağl 'İyâd b. Mûsâ el-Yahşubî el-Kâğî 'İyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâ'idî'l-Muslim*, thk. Yahyâ İsmâ'îl (b.y.: y.y., 1419/1998), 8/511; Muḥammed b. 'İzzuddîn 'Abdullatîf b. 'Abdul'azîz b. Eminuddîn b. Firiştâ er-Rûmî el-Kirmânî el-Ḥanefî İbnu'l-Melek, *Şerḥu Meşâbihî's-Sunne*, thk. Nureddîn Ṭâlib vd. (b.y.: y.y., 1433/2012), 5/383; 'Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtiḥ Şerḥu Mişkâti'l-Meşâbih*, 8/3226; Munâvî, *et-Teysîr bi Şerḥi'l-Câmi'i's-Şağîr*, 2/13; Zeynuddîn Muḥammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-Ârifin el-Ḥaddâdî el-Munâvî, *Feydu'l-Kâdir fi Şerḥi'l-Câmi'i's-Şağîr* (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1356/1937), 3/546.

⁵⁸ Ebû Zekeriyâ Muḥyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerḥu'n-Nevevî 'alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1392/1972), 15/162.

⁵⁹ Ebû'l-Muzaffer Yahyâ b. Hubeyre b. Muḥammed b. Hubeyre eş-Şeybânî İbn Hubeyre, *el-İfşâḥ 'an Me'ânî's-Şihâḥ*, thk. Fu'âd 'Abdulmun'im Aḥmed (b.y.: y.y., 1417), 8/180; Nevevî, *Şerḥu'n-Nevevî 'alâ Muslim*, 18/93; Ebû İbrâhîm Muḥammed b. İsmail el-Kahlânî eş-Şan'ânî, *et-Tahrîr li İdâhi Me'ânî't-Teysîr*, thk. Muḥammed Şubḥî b. Ḥasen Ḥallâk Ebu Muş'ab (Riyad: y.y., 1433/2012), 4/412, 413; Kâğî 'İyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâ'idî'l-Muslim*, 10/574.

⁶⁰ Munâvî, *Feydu'l-Kâdir fi Şerḥi'l-Câmi'i's-Şağîr*, 3/546.

⁶¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 160.

Kur'an'da metaforlar hem müspet hem de menfi şekilde yer almaktadır. İlahi kitabımızda, kevnî âyetlere vurgu yapmak suretiyle evrenin var oluşuna ve içeriğine dair kozmolojik anlatılarda metafora sıkça yer verilmektedir. Özellikle gökyüzü ve içinde barındırdıkları hususunda metaforik anlatılar pek çok defa karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında sarp yokuş,⁶² iki yol (soldakiler-sağdakiler),⁶³ su ve köpük,⁶⁴ sağır,⁶⁵ dilsiz,⁶⁶ toprak,⁶⁷ taş,⁶⁸ aydınlık ve karanlık⁶⁹ gibi hem yüceltme hem de alçaltma işlevi gören metaforlara yer verilmektedir. Söz konusu âyetlerde işaret edilen nesne ve durumlar anlatımı zenginleştirmek için daha kuşatıcı ve kapsayıcı bir yorum biçiminin gelişmesini ve Kur'an'daki mesajın genişlemesini sağlamaktadır.⁷⁰

Hadislerde de metaforların olumlu ve olumsuz anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Resûl-i Ekrem'in üslubunda pek çok benzetmenin yer aldığı muhakkaktır. Bunların çoğunlukla muhatabın anlatılanı doğru bir şekilde anlaması için ifade edildiği söylenebilir. Hadislerde bina,⁷¹ ok⁷², gölge⁷³, bayrak⁷⁴ ve kapı⁷⁵ gibi çeşitli nesnelere yola çıkarak yapılan anlatılar sözü edilen metaforik anlamları içermektedir.⁷⁶ Bazen doğrudan, bazen de anekdotlar veya kıssa anlatılarında dolaylı bir biçimde kullanıldığı görülmektedir. Özellikle fiten edebiyatıyla ilişkili ve gelecekte gerçekleşmesi beklenen sosyal kargaşa, toplumsal çözülme, silahlı mücadele ve ölümle sonuçlanan olaylar hakkındaki ifadeler de metaforik anlatı çeşitlerinden kabul edilebilir.⁷⁷ Dolayısıyla hadislerde metaforik anlatının varlığı yadsınamaz bir gerçektir. Araştırmamızın esasını oluşturan bu bölümde, "Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir" hadisinde yer alan "zindan" ifadesi metaforik bir anlatı türü kabul edilerek yeni bir yorum denemesi yapılacaktır.

Geleneksel yorumlarda "Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir" rivayetinin daha çok dünyanın cezbedici arzularıyla, meşakkatli ibadetleri sürdürmenin zorluğuyla, musibetlere takat göstermekle ve bu uğurda kadere razı olmakla ilişkilendirildiğine temas etmiştik. Ancak Resûl-i Ekrem'in kimi rivayetlerde metaforlara yer verdiği bilgisi göz önünde tutulduğunda ve özellikle "zindan" kavramının bir metafor olduğu kabul edildiğinde hadisi yeni bir bakış açısıyla yorumlamak mümkün olabilir.

Zindan; kişinin hareketlerini ve potansiyelini sınırlayan, özgürlükten yoksun bırakan kısıtlanmış bir ortamı temsil etmektedir. Bireylerde farklılık arz etmekle birlikte umutsuzluğu, korkuyu ve çıkış yolu bulamamaktan kaynaklanan çaresizliği simgeler. Zindandaki kişiler susturmak ya da sindirmek için

⁶² el-Beled 90/11.

⁶³ el-Beled 90/10, 12, 18, 19.

⁶⁴ er-Ra'd 13/17.

⁶⁵ el-Bakara 2/171; en-Neml 27/80; el-Hûd 11/24.

⁶⁶ en-Nahl 16/75.

⁶⁷ el-A'râf 7/58.

⁶⁸ el-Bakara 2/74.

⁶⁹ el-Bakara 2/17, 257.

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Kılıçarslan, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Metaforların Rolü", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 213-244; Behlül Tokur, "Kur'an'da Soru Kalıpları ve Metaforlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 105-118.

⁷¹ Buhârî, "İman", 2; Müslim, "İman", 19.

⁷² Buhârî, "Menâkıb", 25; Müslim, "Zekat", 142.

⁷³ Buhârî, "Ezan", 36; Müslim, "Zekat", 91.

⁷⁴ Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 100.

⁷⁵ Müslim, "İman", 231.

⁷⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: OTTO Yayınları, 2020), 254-258.

⁷⁷ Bk. Kamil Çakır, "Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 1-29.

toplumdan uzak bırakılarak cezalandırıldığı için yalnızlık hissini yaşamaya mecbur bırakılır. Bu bakımdan hapisane ile zindanın birbirinden ayrı mekânlar olduğu bilinmektedir. Zindanda fiziksel ve ruhsal açıdan kötü koşullar altında kalan insanın hatalarından ders çıkarması ve olumlu davranışlar sergilemek maksadıyla geleceğe dair müspet yönelimler sergilemesi beklenmektedir. Dolayısıyla zindan, içerisine pek çok anlamı sığdıran bir metafor olarak kullanılabilir. Nitekim Ali Şerîatî (1933-1977), insanın dört zindanı olduğunu belirtmiştir. Bunlar kabaca doğa, tarih, toplum ve insanın kendi zindanıdır. O, insanın ilk üç zindandan tekno-endüstriyel ve tekno-bilimle; kendi zindanından ise din ve ilahi aşkla kurtulabileceğini iddia etmektedir.⁷⁸ Ancak zindandan kurtuluş meselesi, insanın kendi ellerinden çıkan yeniden üretimlerle yeni bir zindana düşmesine sebep olacağı için tenkit edilmektedir.⁷⁹ Buradan anlaşılacağı üzere zindan, modern düşünce eserlerinde bir metafor olarak kullanılmaktadır.

Zindanın metafor olarak kullanılmasına mutasavvıfların öncülük ettiği söylenebilir. Nitekim Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70 [?]), dünya hayatını zindan metaforuyla açıklamaktadır. O, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın yeme arzularının sonucunda insanın bu zindana düştüğünü ve ademoğlunun aynı arzular sebebiyle bu zindandan kurtulamadığını iddia etmektedir. İnsanın bu zindandan ancak riyazet evinde nefis-i emmareyi hapsedebileceği yeni bir zindan inşa etmekle kurtulabileceğine dikkat çekmektedir. Aksi halde ruh, beden zindanının mahkûmu olacaktır.⁸⁰ Benzer bir tanımlama Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 672/1273) tarafından da yapılmaktadır. O, beden ruh için zindan, ölümün ise bu zindandan kurtuluş olduğunu ifade etmiştir.⁸¹

Tasavvufî şiirlerde de zindanın bir metafor olarak kullanıldığı görülmektedir. Âşık Paşa (ö. 733/1332) dünyanın kasvet ve bunaltıcı yanına dikkat çekerek zindan metaforuna yer verenlerdendir.⁸²

Âhiret Firdevs bu külhân durur

Âna baksan bu cihân zindân durur

Her kim ol dirlik süre lâyük ana

Cenneti yurd eyleye Hâlık ana

İbrahim Hakkı Erzurûmî'nin (ö. 1194/1780) *Mârifetnâme* adlı eserinde gönül, Allah'ın muhabbetinin tecelli ettiği yer olarak tavsif edilmiştir. İnsanın onunla meşgul olması gerektiğine ve aksi halde gam zindanından kurtulamayacağına dikkat çekilmiştir.⁸³

Biri zindân-ı gam görmüş, biri hoş gülşene ermiş

Dil âgâh olsa kendinden o gayra hem-dem olmazdı

Tüm bu aktarımlardan hareketle biz, zindan kavramına metaforik bir anlam yükleyerek sünnet ve medeniyet ilişkisini tespit etmek için kullanacağız. Zira modern insanın İslâm medeniyetini yeniden ihya edebilmesi için birkaç asırdan beri içine düştüğü primitif zindandan kurtulmasını engelleyen krizleri bulunmaktadır. Bunlar “ruhsal”, “bireysel”, “düşünce”, “metafizik” ve “toplumsal” krizlerdir. Bu zindanda karanlık, ruhsal krizi; mahkûmun ellerindeki kelepçe, bireysel krizi; ayaklarındaki pranga, düşünce krizini; küçük pencereden içeri yansıyan göz alıcı güneş, metafizik krizi; dışarıyla iletişimi tamamen koparan demir parmaklıklar, toplumsal krizi betimlemektedir.

⁷⁸ Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı* (İşaret Yayınevi, 1997), 63.

⁷⁹ Lütfi Bergen, *İnsanın Beşinci Zindanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 7, 8.

⁸⁰ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 270-295.

⁸¹ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötügen Yayınevi, 2005), 1/111; 2/302; 3/280.

⁸² Âşık Paşa, *Garîb-nâme* (İstanbul, 2000), 235, (Beyit No: 4528, 4529).

⁸³ İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Mârifetnâme* (İstanbul: Âlem, 1984), 124.

Ruhsal Kriz:

Ruhsal kriz, bireyin içinde hissettiği karanlığı ve tutsaklığı ifade etmektedir. Kişinin iç dünyasında yaşadığı çatışma, pişmanlık veya suçluluk duygusu bu krizin esas sebebidir. İnsan; nefis ve şeytan tarafından telkin edilenlerin sonucunda içine düştüğü bu krizden kurtulmak için ancak içsel bir dönüşüm ve arınma sürecine girmelidir. Hatalarına karşı nedamet getirerek daima hayrı ve güzelliği düşünerek çevresine de bunu yayarak ruhsal krizden kurtulabilir. Ruhsal krizden, başka bir deyişle karanlıktan kurtulmanın yolu ancak bu manevi terakki ve aydınlanma süreciyle gerçekleşecektir. Ruhsal krizin ürkütücü karanlığından kurtulan kişi, aydınlanarak bireysel krizle boğuşacaktır.

Bireysel Kriz:

Bireysel kriz, insanın zihinsel ve duygusal refahının bunalımlara maruz kalmasıdır. Modern yaşamın tüm yoğunluğuna rağmen insanlar hız ve haz peşinde koşarak baskı ve belirsizlikle sosyal ilişkilerinden soyutlanıp yalnızlaşarak buhrana düşmektedir. Rekabetçi toplumun dayattığı performans baskısı sonucunda her türlü beklentiyi karşılama ve başarıyı elde etme arzusu ile bireyleri manipüle eden ve çelişkili bilgilere maruz bırakan bilim anlayışı insanların geleceğe dair kaygılanmasına sebep olmaktadır. İnsan, tüm bu sıkışmışlık ve tutsaklık hislerine karşı zincirlerini kırarak ve farkındalık geliştirerek, değerlerini tutkularına yem etmeyerek bu krizden kurtulabilir. Ancak bu krizden kurtulmanın akabinde zihnini bir tül gibi sarmalayan prangalarından, yani düşünce krizinden kurtulması gerekecektir.

Düşünce Krizi:

Düşünce krizi, insanın bilgi ve düşüncelerini sınırlandıran prangalardır. İnsan bu buhrana toplumsal baskı ve normlar sonucunda gelişen dogmatik düşünce kalıplarına saplanarak ön yargılarla ve dar görüşle düşmektedir. Otoriter rejimlerin sansür uygulamaları sonucunda düşünce platformlarını sıkı kontrollere tabi tutması ve buna bağlı olarak farklı ve yeni fikirlere sahip kişilerin ifade özgürlüklerini sınırlandırması bu krizin varlığını sürdürmesinin esas gerekçesidir. Dijital dünyanın algoritmik düzleminin alternatif düşüncelerle karşılaşmayı engellemesi ve veriyi nasıl işleyeceği hususunda herhangi bir birikime sahip olmayan bireyleri salt bilgiyle buluşturması düşünce krizine girmeye sebep olmaktadır. Buradan kurtulmak için eleştirel düşünceyi geliştirmek ve farklı düşüncelere açık, metodoloji ve fikir özgürlüğüne sahip olmak gerekmektedir. Ancak buradan kurtulan insan, sadece düşünsel bilgiler ve zihinsel sınırlamalardan kurtulmanın yeterli olmadığını görerek metafizik krizle karşılaşmaktadır.

Metafizik Kriz:

Metafizik kriz, insanın en büyük düşmanı olan nefsinin arzu ve isteklerine karşı gelememesidir. Zindanın küçük penceresinden içeri yansıyan göz alıcı güneşin ta kendisidir. Varlığı aydınlatıcı ve kimi zaman yakıcıdır. Ancak her şeyden öte hürriyetin, başka bir deyişle cennetin muştusudur. İçeriden dışarı hiçbir şey çıkaramadığını düşünen mahkûm için içeri giren tek şeydir. İnsan Allah'a tam bir bağlılıkla yönelerek dünyevi cazibelerden arınır ve varoluşsal kısıtlamalara sırt dönerek bilgi ve anlam arayışına çıkar. Bu, insanın metafizik krizden kurtulmasının yegâne yöntemidir.

Toplumsal Kriz:

Bireyin toplum tarafından kendisine dayatılan norm ve baskılar altında ezilerek düştüğü krizdir. Küreselleşme ve toplumsal dönüşümlerin etkisiyle karmaşık ve belirsiz bir toplum anlayışı ortaya çıkmıştır. Yaşamın amacı, iyi ve kötünün ayrımı, insanın kainattaki rolü ve yeri gibi temel sorularda bile

ayırışan, ayırışmakla kalmayıp ötekileştiren, düzenli bir şekilde “öteki” ile kavga ederek barbarlıkla suçlayan ve ahlaki normlarını yitiren toplumlar birlikte yaşama kültürünü günden güne kaybetmektedir. Toplumda yaşanan adaletsizlikler, zulümler ve batıl düşüncelerin baskısı altında kalan insan, toplumsal değişimlere katkıda bulunup insan hakları mücadelesi vererek bu krizden kurtulabilir.

Sonuç olarak; tüm bu krizlerle başa çıkan insan, primitif zindandan kurtulmak suretiyle hürriyete kavuşacak ve kendi medeniyetini inşa edebilecektir. Bunlarla başa çıkamadığı takdirde ise büyük bir medeniyet kriziyle karşılaşacaktır. Kanaatimizce Hz. Peygamber’in ifadelerindeki zindan, bir medeniyet sancısıdır. Dünyanın terk edilecek ve terki hüznü gerektirmeyecek bir yer olduğu hakkında bilinç uyarıcı bir etkiye sahiptir. Ölümle her şeyini kaybedeceğine düşünenler için her sürecin başlangıca yaklaşan bir son olduğuna vurgu yapan evrensel bir manifestodur. Haksızlık ve sefaletin kaynağı olan tek dünyacı anlayışa karşı şiddetli bir telindir.⁸⁴ Bunun yanında ahiret yurdunun dünyadan hayırlı olmasının, dünyanın hayırsız bir yer olduğu anlamına gelmediğini bildiren, çile övgüsü yapmayarak mahrumiyetlerin dahi nimet olduğunun idrak edilmesi gerektiğini ileri süren toplumsal bir bildiridir. Bu manifesto, telin ve bildirinin gayelerinden biri de modern insanın medeniyet sancısını dindirmektir.

Sonuç

“Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir” rivayeti muhtelif metinlerle altı farklı sahabî tarafından nakledilmektedir. İlgili rivayetin mevzu, şiddetli zayıf, hasen ve sahih olmak üzere pek çok tariki olduğu tespit edilmiştir. Hadis şârihleri ilgili rivayete dair dünya arzularının çekiciliğine, meşakkatli ibadetlerle mükellef olmanın zorluğuna, dünya hayatındaki musibetlerin bir imtihan süreci olduğuna ve kişinin kaderine rıza göstererek bu musibetlere sabretmesi gerektiğine yönelik çeşitli yorumlar yapmışlardır. Kahir ekseriyetle müminin dünyaya itibar etmemesiyle ilişkilendirilen bu yorumların isabetli olmadığını iddia etmek mümkün değildir. Bununla beraber bu sözün, acıya ve ıstıraba övgüde bulunmak maksadıyla ileri sürülmediğini ifade etmek gerekir. Aksine dirayetli ve kişilikli bireylerin dünya sıkıntıları karşısında nasıl bir duruş sergilemeleri gerektiğine dair önemli tavsiyeler içermektedir. Bu bağlamda tetkik edildiğinde rivayetin tarihi gerçeklere uygun bir perspektifi de yansıttığı rahatlıkla söylenebilir.

Tüm bunların yanı sıra, Kur’an ve hadislerde metaforik anlatının bulunduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak bahsi geçen haberin medeniyet ve sünnet bağlamında metaforik bir anlatı olarak kabul edilmesi mümkündür. Kanaatimize göre, modern insanın İslâm medeniyetini yeniden canlandırabilmesini engelleyen bir dizi kriz vardır. Bunlar ruhsal, bireysel, düşünsel, metafizik ve toplumsal krizlerdir. İnsan, ruhsal krizi manevi ilerleme ve aydınlanmayla; bireysel krizi değerleri arzulara bırakmamakla; düşünsel krizi farklı düşüncelere açık bir şekilde eleştirel düşünceyi geliştirmekle; metafizik krizi dünyevi cazibelerden arınarak varoluşsal kısıtlamalara sırt çevirip bilgi ve anlam arayışına yönelmekle; toplumsal krizi toplumdaki değişimlere katkıda bulunarak insan hakları mücadelesi vermekle alt edebilir. Bu sayede insan, çökmüş ve çürümüş medeniyetlerin haksızlık ve sefaletin kaynağı haline getirdiği tek dünya görüşünü reddederek, nimetlere ve mahrumiyetlere karşı gereğinden fazla ya da az değer atfetmeme ilkesini benimseyerek zindandan kurtulacaktır. İnsan, bu krizlerle başa çıkıp zindandan kurtularak özgürlüğe kavuşacak ve kendi medeniyetini kurabilecektir.

⁸⁴ İsmet Özel, *Kırk Hadis* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2006), 22-26.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu‘ayb el-‘Arna‘ût vd. 50 Cilt. Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1421/2001.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Bergen, Lütfi. *İnsanın Beşinci Zindanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Amr el-‘İtkî. *el-Baḥru’z-Zehḥâr*. thk. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetu’l-‘Ulûm ve’l-Ḥikem, 1988/2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *el-Câmi‘u’s-Şaḥîḥu’l-müsned min ḥadîsi Resûlillâh ṣallallâhü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Celâleddîn-i Rûmî, Mevlânâ. *Mesnevî*. çev. Şefik Can. 6 Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2005.
- Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya‘kûb b. İshâk es-Sa‘dî. *‘Âḥvâlu’r-Ricâl*. thk. ‘Abdul‘alîm ‘Abdul‘azîm el-Bestevî. Faysalabad: Ḥadîs Akâdemî, ts.
- Çakın, Kamil. “Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 1-29.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş‘aş es-Sicistânî. *ez-Zuhd*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Ebû Bilâl Ganîm. Hilvan: y.y., 1414/1993.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü’l-Evliyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî ‘İlmiyye, 1. Basım, 1988.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nu‘aym Ahmed b. ‘Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetu’l-Evliyâ’ ve Ṭabakâtu’l-Aşfiyâ’*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbî’l-‘Arabî; Dâru’l-Fikr li’t-Ṭabâ‘ati ve’n-Neşri; Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1394/1974.
- Ebû Ya‘lâ, Ebû Ya‘lâ Ahmed b. ‘Alî el-Mevşilî. *Musnedu Ebî Ya‘lâ*. thk. Ḥuseyn Selîm Esed. 13 Cilt. Dımaşk: y.y., 1404/1984.
- Ebû ‘Avâne, Ebû ‘Avâne Ya‘kûb b. İshâk en-Nîsâbûrî. *el-Musnedu’s-Şaḥîḥu’l-Muḥarrec ‘alâ Şaḥîhi Muslim*. thk. Heyet. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1435/2014.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: OTTO Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ‘ale’s-Şaḥîḥayn*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.
- Hakkı Erzurûmî, İbrahim. *Mârifetnâme*. İstanbul: Âlem, 1984.
- İbn Ebî ‘Âşım, Ebû Bekr b. Ebî ‘Âşım Ahmed b. ‘Amr eş-Şeybânî. *ez-Zuhd*. thk. ‘Abdulâlî ‘Abdul-Ḥamîd Ḥâmid. Kahire: y.y., 1408.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerḥ ve’t-ta’dîl*. 9 Cilt. Beyrut, 1952.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef fi’l-eḥâdîs ve’l-âşâr*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, ts.
- İbn Ebü’l-Dünyâ, Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Ubeyd el-Ḳureşî el-Bağdâdî. *el-Cû‘*. thk. Muhammed Ḥayr Ramaḍân Yûsuf. Beyrut: y.y., 1417/1997.
- İbn Ebü’l-Dünyâ, Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Ubeyd el-Ḳureşî el-Bağdâdî. *ez-Zuhd*. Dımaşk: Dâru İbn Keşîr, 1420/1999.
- İbn Ḥacer el-Heytemî, Ebü’l-‘Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Fethu’l-Mubîn bi Şerḥi’l-Erba‘în*. b.y.: y.y., 1428/2008.
- İbn Ḥacer el-‘Asḳalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed el-‘Asḳalânî. *el-İşâbe fi Temyîzi’s-Şahâbe*. thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muhammed Mu‘avvaḍ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1415/1994.

- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed el-‘Askalânî. *el-Me‘âlibu'l-‘Âliyye bi Zevâ‘idi'l-Mesânidi's-Şemâniyye*. 19 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-‘Âşime, 1419/1998.
- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed el-‘Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Muhammed ‘Avvâme. Suriye: y.y., 1406/1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-Müsnedü's-Sahîh ‘ale't-Tekâsîm ve'l-Envâ*. nşr. Şu‘ayb el-Arnâvût. thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*. thk. Hamdî ‘Abdulmecîd. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Şemî‘î, 1420/2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *es-Şikât*. 9 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me‘ârifî'l-‘Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hubeyre, Ebü'l-Muzaffer Yahyâ b. Hubeyre b. Muhammed b. Hubeyre eş-Şeybânî. *el-İfşâh ‘an Me‘ânî's-Şihâh*. thk. Fu‘âd ‘Abdulmun‘im Ahmed. 8 Cilt. b.y.: y.y., 1417.
- İbn Mâce, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Şu‘ayb el-‘Arna‘ût. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-‘Âlemiyye, 1430.
- İbn ‘Adiy, Ebû Ahmed ‘Abdullâh b. ‘Adiy el-Curcânî. *el-Kâmil fi Du‘afâ'i'r-Ricâl*. thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muhammed Mu‘avviq. 9 Cilt. Beyrut: el-Kutubu'l-‘İlmiyye, 1418/1997.
- İbnu'l-Melek, Muhammed b. ‘İzzuddîn ‘Abdulla‘îf b. ‘Abdul‘azîz b. Emînuddîn b. Firiştâ er-Rûmî el-Kirmânî el-Hanefî. *Şerhu Meşâbihî's-Sunne*. thk. Nureddîn Tâlib vd. 6 Cilt. b.y.: y.y., 1433/2012.
- İbnu'l-Mubârek, Ebû ‘Abdurrahmân ‘Abdullâh b. Mubârek b. Vâdi‘ et-Turkî. *ez-Zuhd ve'r-Rekâ‘ik l'ibni'l-Mubârek ve'z-Zuhd li Nu‘aym b. Hammâd*. thk. Habîburrahmân el-‘Azamî. Beyrut: y.y., ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Du‘afâ' ve'l-Metrûkûn*. thk. ‘Abdullâh el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1406/1985.
- Kâdî ‘İyâd, Ebü'l-Fa‘l ‘İyâd b. Mûsâ el-Yahşubî. *İkmâlu'l-Mu‘lim bi Fevâ‘idi'l-Muslim*. thk. Yahyâ İsmâ‘îl. 8 Cilt. b.y.: y.y., 1419/1998.
- Karacabey, Salih. “Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivâyetten Kaynaklanan Problemler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 53-70.
- Kılıçarslan, Mustafa. “Kur’an’ın Anlaşılmasında Metaforların Rolü”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 213-244. <https://doi.org/10.17859/pauifd.908677>
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca‘fer. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdi Abdülmeccid es-Silefî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1985.
- Munâvî, Zeynuddîn Muhammed ‘Abdirraûf b. Tâcu'l-‘Ârifîn el-Haddâdî. *et-Teysîr bi Şerhi'l-Câmi'i's-Şağîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-İmâm eş-Şâfi‘î, 1408/1988.
- Munâvî, Zeynuddîn Muhammed ‘Abdirraûf b. Tâcu'l-‘Ârifîn el-Haddâdî. *Feydu'l-Kadîr fi Şerhi'l-Câmi'i's-Şağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1356/1937.
- Muzhiruddîn ez-Zeydânî, el-Huseyn b. Ma‘mûd b. el-Hasen Muzhiruddîn ez-Zeydânî el-Kûfî ed-Darîr eş-Şîrâzî el-Hâlefî. *el-Mefâtîh fi Şerhi'l-Meşâbih*. thk. Nureddîn Tâlib. 6 Cilt. b.y.: y.y., 1433/2012.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman bin Abdurrahim. *Tuhfetü'l Ahvezi bi Şerhi Camii't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru Kütübi 'İlmiyye, 2010.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâ‘î, Ebû ‘Abdurrahmân Ahmed b. Şu‘ayb el-Horâsânî. *ed-Du‘afâ' ve'l-Metrûkûn*. thk. Ma‘mûd İbrahim Zâyed. Halep: y.y., 1396/1976.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Şerhu'n-Nevevî ‘alâ Muslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-‘Arabî, 1392/1972.
- Özel, İsmet. *Kırk Hadis*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2. Basım, 2006.

- Paşa, Âşık. *Garîb-nâme*. İstanbul, y.y., 2000.
- Rûmî, Eşrefoğlu. *Müzekki'n-nüfûs*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Şan'ânî, Ebû İbrahîm Muhammed b. İsmail el-Kaflânî. *et-Tahrîr li İddâhi Me'ânî't-Teysîr*. thk. Muhammed Şubhî b. Hasen Hallâk Ebu Muş'ab. 7 Cilt. Riyad: y.y., 1433/2012.
- Şan'ânî, Ebû İbrahîm Muhammed b. İsmail el-Kaflânî. *Subulu's-Selâm*. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1419/1998-1420/2000.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hâşiyetu's-Sindî 'alâ Suneni'n-Nesâ'î*. 8 Cilt. b.y.: Mektebu'l-Maţbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Şeriati, Ali. *İnsanın Dört Zindanı*. İşaret Yayınevi, 5. Basım, 1997.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. thk. Târik 'Ivedullah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1. Basım, 1995.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tîbî, Ebû Muhammed Huseyn b. 'Abdullâh. *Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-Meşâbih*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 13 Cilt. b.y.: y.y., 1417/1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-şâhih*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Tokur, Behlül. "Kur'an'da Soru Kalıpları ve Metaforlar". *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 105-118.
- Yahyâ b. el-Huseyn eş-Şecerî, Yahyâ b. el-Huseyn b. İsmail el-Curcânî. *Tertîbu'l-'Emâli'l-Hamîsiyye*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- Yıldırım, Enbiya. "Hadislerin Manayla Rivayeti". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 279-314.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Dîvânu'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn ve Halkun mine'l-Mechûlîn ve Şikâtu'n fihim Lîn*. thk. Hammâd b. Muhammed el-Enşârî. Mekke: y.y., 1387/1967.
- 'Abd b. Humejd, Ebû Muhammed 'Abdulhamîd b. Humejd b. Naşr. *el-Muntehab min Musnedi 'Abdi İbn Humejd*. thk. Şubhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Maḥmûd Muhammed Halîl es-Şa'îdî. Kahire: y.y., 1408/1988.
- 'Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn 'Alî b. Sulţân Muhammed. *Mirḳātu'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Meşâbih*. 9 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- 'İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. 'Abdullâh el-Kûfî. *eş-Şikâat*. thk. 'Abdul'alîm 'Abdul'azîm el-Bestevî. Medine: y.y., 1405/1985.
- Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. çev. Hamdi Yazır Elmalılı. İstanbul: Merve Yayınları, ts.



The Revelation of Sūrat al-An‘ām: A Narration and Text Based Evaluation

Havva Özata^{1,a,*}

¹Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Nevşehir, Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 08/02/2024

Accepted: 09/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

It is narrated in the classical sources on tafsir narrations that Sūrat al-An‘ām was revealed collectively at once at the end of the Meccan period. However, there are asbāb al-nuzūl narrations indicating that some verses of the sūrat were revealed at different times. Similarly, it is emphasized in the narrations that some of its verses are also Medinan. The different narrations lead to a contradiction regarding whether Sūrat al-An‘ām has been revealed at once or gradually over a period of time. It is important to ascertain the nature of the revelation of the Sūrat and consequently to resolve this contradictory circumstance. The purpose of this study is to examine the process of the sūrat's revelation by evaluating the intra-textual and extra-textual context of Sūrat al-An‘ām. Thus, it is aimed to determine whether the sūrat was revealed gradually over a period of time or at collectively at once. When we talk about the extra-textual context, we're talking about the historical background that forms around the narrations that claim the sūrat was revealed all at once or in parts throughout time for different reasons. Intra-textual context, on the other hand, refers to textual features that emerge through the structural and content-related characteristics of the Sūrat al-An‘ām. In this manner, both the narrations regarding the revelation of the sūrah and its textual features have been scrutinized. Comparative analysis has been used to evaluate the specific solutions put out by commentators on this matter. Modern commentators have placed significant emphasis on this issue. Related commentators on this topic have focused on the textual integrity of the sūrat, the nature of asbāb al-nuzūl narrations about surah verses, and the technical and content study of the narrations. Based on its sened and the existence of contrary narrations, several commentators have rejected the narratives claiming that it was revealed at once as inauthentic. However, the majority of them have suggested that it is more plausible that the surah was revealed at once. They criticized these narrations for not being included in reliable hadith sources, and they accepted them as later aṣbāb al-nuzūl interpretations that were made in order to explain the meaning of the verse. Additionally, they have attempted to elucidate the issue in light of well-known procedural occurrences such as *the postponement of judgment* and *the recurrence of revelation*. The textual integrity of the sūrat has been also considered in this context. Indeed, in Sūrat al-An‘ām, it is seen that are answered the objections of the polytheists against the Prophet and every principle of the religion he preached, and that are rejected their ignorant customs and traditions. It is highly likely that Sūrat al-An‘ām was revealed at once when one considers the textual integrity of the sūrat, which is evident from the first to the last verse, the historical background that runs parallel to it, and the narrations claiming that the sūrat was revealed at once.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Revelation, Narration, Textuality, Sūrat al-An‘ām.

En'âm Sûresinin Nüzülü: Rivayet ve Metin Eksenli Bir Değerlendirme

Süreç

Geliş: 08/02/2024

Kabul: 09/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Klasik tefsir merviyatı konulu kaynaklarda En'âm sûresinin Mekke döneminin sonlarında tek seferde topluca nazil olduğu rivayet edilmektedir. Bununla birlikte sûrenin bazı âyetlerinin farklı zamanlarda indiğine işaret eden sebep-i nüzul rivayetleri bulunmaktadır. Aynı şekilde bazı âyetlerinin Medenî olduğu bilgisi de birçok rivayette vurgulanmaktadır. Farklılaşan rivayetler, En'âm sûresinin tek seferde mi yoksa belirli bir zaman aralığında peyderpey mi nazil olduğu konusunda bir çelişkiyi beraberinde getirmektedir. Sûrenin nüzulünün mahiyetinin tespit edilmesi ve neticede bu çelişkili durumun giderilmesi önem taşımaktadır. Bu makalede, En'âm sûresinin metin içi ve metin dışı bağlamının değerlendirilmesi ile sûrenin nüzul sürecinin incelenmesi hedeflenmektedir. Böylece sûrenin tek seferde mi yoksa farklı zamanlarda mı nazil olduğunun tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Metin dışı bağlam ile kastedilen, sûrenin tek seferde indiğini ya da sûrenin farklı âyetlerinin farklı zamanlarda ve muhtelif sebeplerle indiğini ifade eden rivayetler ekseninde şekillenen tarihî arka plandır. Metin içi bağlam ile kastedilen ise En'âm sûresinin lafzî ve anlamsal yapısı ile ortaya çıkan metinsel özellikleridir. Bu şekilde sûrenin hem indirilişine dair rivayetler hem de metinsel özellikleri göz önüne alınarak incelenmekte ve özellikle müfessirlerin konu hakkında ortaya koydukları çözüm önerileri karşılaştırmalı bir analizle değerlendirilmektedir. Bu konu üzerinde son dönem müfessirlerinin çok daha fazla durduğu görülmüştür. Rivayetlerin hem teknik hem de içerik analizi, sûre hakkındaki sebep-i nüzul rivayetlerinin mahiyeti, sûrede ortaya çıkan metinsel bütünlük ilgili müfessirlerin bu mevzuda özellikle üzerinde durdukları konular olmuştur. Zira bazı müfessirler tek seferde indirildiğine yönelik rivayetleri hem sened hem de aksi yöndeki rivayetlerden dolayı sahih bulmamıştır. Birçok müfessir ise sûrenin tek seferde nüzulünün mümkün olduğunu iddia etmiştir. Bu görüşlerini delillendirirken de özellikle sebep-i nüzul rivayetleri üzerinde durmuşlardır. Bu rivayetlerin muteber hadis kaynaklarında yer almadığını ayrıca bunların sonradan âyetin anlamını beyan etmek için yapılan esbâb-ı nüzûl yorumları olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca *hükümün taahhürü* ve *nüzul tekrarı* gibi usule dair konulardan yararlanarak görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Sûredeki metinsel bütünlük de bu kapsamda değerlendirilmiştir. Zira En'âm sûresinde, müşriklerin Hz. Peygamber'e ve onun tebliğ ettiği dinin her bir esasına karşı yaptıkları itirazların cevaplandırıldığı ve câhiliyeye ait uygulamaların, örf ve âdetlerin reddedildiği görülmektedir. Sûrenin ilk âyetinden son âyetine kadar görebildiğimiz metinsel bütünlük ve bu paralelde seyreden tarihî arka plan ayrıca sûrenin "tek seferde nazil olduğunu" bildiren rivayetler hep birlikte ele alınınca En'âm sûresinin tek seferde indirilmiş olması ihtimalinin yüksek olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Nüzul, Rivayet, Metinsellik, En'âm Sûresi.



hozata@nevsehir.edu.tr



0000-0001-8934-9230

Citation / Atıf: Özata, Havva. "En'âm Sûresinin Nüzülü: Rivayet ve Metin Eksenli Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 81-102. <https://doi.org/10.18505/cuid.1433763>

Giriş

En'âm sûrenin tamamının tek seferde indirildiğine dair rivayetler hem tefsir hem de tefsir usulü kaynaklarında yer almaktadır. Ancak aynı kaynaklarda hatta bazen aynı rivayet içerisinde sûrenin bazı âyetlerinin farklı zamanlarda indirildiği de ifade edilmektedir. Yine En'âm sûresinin yirmiden fazla âyeti hakkında sebab-i nüzûl rivayeti de aktarılmaktadır. Bu durum sûrenin nüzulü hakkında zihinlerde bir problem ortaya çıkarmaktadır. Bu hususlar dikkate alındığında sunulabilecek varsayımları şu şekilde sıralayabiliriz: (i) Sûre tek seferde nazil oldu; (ii) Sûre tek seferde topluca nazil oldu, ancak bazı âyetleri önceden indirilmişti, bunlar dışında bazı âyetleri de sûrenin tek seferde nüzulünden sonra tekrar indirildi; (iii) Sûrenin büyük çoğunluğu tek seferde nazil olmuştur, ancak diğer birkaç âyet daha önce ya da daha sonra nazil olmuştur; (iv) Sûre tek seferde değil farklı zamanlarda nazil olmuştur; (v) Sûre, tek seferde değil birbirine yakın art arda gelen zaman aralığı içerisinde nazil olmuştur.

İlgili varsayımların muhtelif müfessirler tarafından dile getirildiğini ifade edebiliriz. Bu bağlamda çalışmamızda tasvirî yöntemle, ilgili müfessirlerin çözüm önerileri yeri geldikçe belirtilmektedir. Ancak sûrenin nüzulü hakkında ortaya çıkan bu çelişkili duruma özellikle modern tefsir çalışmalarında çok daha fazla dikkat çekildiğini ve rivayetlerin belirli bir tutarlılıkla değerlendirildiğini söyleyebiliriz.

En'âm sûresi hakkında yapılan çalışmalarda çoğunlukla sûrenin tamamının ya da birkaç âyetinin tefsiri üzerinde durulmakta ya da muhtelif konular sûre örneğinde ele alınmaktadır.¹ Bu çalışmalardan farklı olarak *Tahlîlu'l-merviyyâti'l-tefsîriyye fi'l-Mustedrek 'ala's-Sahîhayn min sûreti'l-En'âm ilâ nihâyeti sûreti'l-Enfâl* isimli yüksek lisans tezinde, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (öl. 405/1014) *el-Müstedrek* eserinde yer alan En'âm sûresinin tefsiri ile ilgili 15 rivayet verilerek bunların tahrîci yapılmıştır. Çalışmada En'âm sûresinin tek seferde nüzulü ile ilgili birkaç rivayet giriş bilgisi olarak verilmiş bu anlamda geniş bir değerlendirme yapılmamıştır. Ayrıca daha detaylı değerlendirmelerin yapıldığı 15 rivayet arasında sûrenin tek seferde indirildiğinin beyan edildiği rivayetler de yer almamaktadır.² Bu çalışmaların herhangi birinde En'âm sûrenin tek seferde mi yoksa belirli bir zaman içerisinde peyderpey mi indirildiği konusunda herhangi bir ciddi tahlil yapılmamakta sadece giriş mahiyetinde bilgiler sunulmaktadır. Çalışmamızda, yukarıda beyan edilen varsayımlardan yola çıkarak ilgili probleme bir çözüm getirilmesi amaçlanmaktadır. Bu yönüyle de çalışmamız, En'âm sûresini konu edinen ilgili çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

¹ Bu türden bazı çalışmaları şöyle sıralayabiliriz: Hasan Topcu, *En'am Suresi Işığında Cahiliye* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Najm Jamal Abdulrahman, *al-Muharramâtu'l-vâridatu fi sûreti'l-En'âm* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Yahya Karkuş, *En'âm Sûresinin Kiraatlar Yönünden İncelenmesi* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Mustafa Sait Kaplan, *En'âm ve Bakara Sûreleri Özelinde Kur'an'da Mekkî-Medenî Bütünlüğü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Muhammad Esa Prasastia, "Asbabun Nuzul Surah Al-An'am 108", *Devotion Journal of Community Service* 3/1 (July 2021), 32-41; Mustafa Murat Batman, "En'am 6/103. Ayeti Bağlamında Tefsirde Rü'yettullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme", *Kalemname* 6/11 (Haziran 2021), 133-151; Riyad Dokarlı, "Saîd b. Cübeyr ve En'âm Sûresi Tefsiri", *Turkish Academic Research Review* 7/2 (2022). 427-448.

² bk. Mohammed Hameed Sabr, *Tahlîlu'l-merviyyâti'l-tefsîriyye fi'l-Mustedreki' 'ala's-Sahîhayn min sûreti'l-En'âm ilâ nihâyeti sûreti'l-Enfâl* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 48-98; 210-230.

Tüm bunların yanısıra Atıyye el-Atraş'ın *Nuzûlu sûreti'l-En'âm cümleten vâhideten ev nuzûluhâ alâ esbâbin muteferrikatin dirasâtun ve tahlîl* isimli makalesi doğrudan ilgili konu üzerine yoğunlaşmaktadır.³ Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm; esbâb-ı nüzûlun tanımı, rivayetlerin sebebiyet bildirmede nass olup olmadıklarının tespiti ve tahlili konusuna ayrılmıştır. İkinci bölüm sûrenin tek seferde inzaline yönelik rivayetlerin, üçüncü bölüm ise sûrede yer alan muhtelif âyetlere ait yedi adet sebab-i nüzûlün tahlilini içermektedir. Yazarın bu konuda tüm rivayetler yerine sınırlı sayıda rivayetlere yer verdiği ayrıca sonuca ulaşmada özellikle Reşîd Rızâ'nın (öl. 1935) tefsir yorumlarını ön plana çıkardığı müşahede edilmektedir. Bu çalışmamızda Atıyye el-Atraş'ın telif ettiği ilgili makaleden farklı olarak sûrenin toplu olarak indiğinin belirtildiği tüm rivayetler ele alınmış ve ayrıca sûrenin yapısal ve anlamsal bütünlüğü de sûrenin tek seferde nüzûlü bağlamında değerlendirilmiştir. Esbâb-ı nüzûl rivayetleri verilirken de sûrenin tarihsel bağlamını ve metinsel bütünlüğünü ortaya çıkarmak üzere ilgili âyetin kimden bahsettiği hangi olay ya da duruma işaret ettiğine dair ipucu verebilecek tüm rivayetler aktarılmaya çalışılmıştır. Bu aşamada özellikle Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmi'u'l-Beyân*, İbn Ebî Hâtim'in (öl. 317/938) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *ed-Durru'l-mensûr* gibi rivayet tefsirleri ayrıca Vâhidî'nin (öl. 468/1076) *Esbâbu'n-nuzûl* eseri ve hadis kaynakları kullanılmıştır. Bununla birlikte klasik dönem müfessirleri, sûrenin nüzûlü ile ilgili rivayetleri, sadece aktarmakla yetinmiştir. İbn Kesîr (öl. 774/1373) gibi muhakkik alimler dışında çoğu müfessirin rivayetler üzerinde ayrıntılı durmadığı görülmüştür. Aksine, yukarıda da beyan edildiği gibi modern dönem tefsir alimleri, rivayetler arasındaki bu çelişkiyi özellikle vurgulayarak çözüm önerileri sunmaya gayret etmiştir. Bu nedenle çalışmanın bu aşamasında özellikle modern dönem tefsir eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. İlgili müfessirlerin sunmuş oldukları farklı çözüm önerileri belli bir sistem içerisinde sıralanmış ve sonrasında bunlarla alakalı bir değerlendirme yapılmıştır. Neticede sûrenin inzaline yönelik rivayetler ve sûrenin metin yapısı ve bütünlüğü tetkik edilerek karşılaştırmalı olarak analiz edilmiş ve sûrenin nüzûlü hakkındaki farklı varsayımların doğruluğu araştırılmıştır.

1. En'âm Sûresinin Nüzûlü Hakkında Rivayetler

Tamamı 165 âyetten müteşekkil En'âm sûresi tek seferde toplu olarak nazil olduğu beyan edilen uzun sûrelerdendir ve İbn Abbâs'tan rivayetle Mekki'dir.⁴ İsrâ sûresinden üç sûre sonra nazil olan Hicr sûresinin ardından indirilmiştir. İsrâ sûresinin Mekke döneminin sonlarında, hicretten bir yıl önce vuku bulan İsrâ olayından⁵ sonra nazil olduğu düşünülürse En'âm sûresinin de İsrâ ve hicret arasında nazil olan sûreler arasında yer aldığı ortaya çıkmaktadır. Bu da yaklaşık Hz. Peygamber'in elçi olarak gönderilmesinin 11-12. yılına denk gelmektedir.

³ Atıyye el-Atraş, "Nuzûlu sûreti'l-En'âm cümleten vâhideten ev nuzûluhâ alâ esbâbi muteferrika dirasâtun ve tahlil", *Mecelletu Câmiati'l-Halîl li'l-Buhûs* 4/1 (2009), 85-119.

⁴ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, t.y.), 1/199; Ebu'l-Fazl Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, haz. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006), 1/27-28, 119-120; Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (b.y.: Dâru Turâsi'l-'Arabî, ts.), 2/122.

⁵ Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafâ Abdulvâhid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 2/93.

İleride belirtilecek olan Esmâ bint Yezîd'den gelen rivayet de sûrenin Mekke döneminin sonlarında nazil olduğunu göstermektedir. Zira ensardan olan ve İslam'ı Medine'ye hicretten sonra kabul eden Esmâ bint Yezîd'in Hz. Peygamber'le karşılaşması Hz. Peygamber'in Mekke'deki son yıllarında gerçekleşmiştir. Bu zamandan önce Hz. Peygamber'in ensar ile iletişime geçmiş olması muhtemel gözükmemektedir.⁶ Bu dönem, Mekke müşriklerinin inananlar üzerinde baskısının arttığı, zorlu sınavların olduğu bir süreçtir. Ayrıca bu dönem, Hz. Peygamber'in İslam'ı kabul etmeleri için Arap kabileleri ile görüştüğü ancak açık bir ret ile karşılaştığı bir zaman dilimine karşılık gelmektedir.⁷

Sûrenin nüzülü hakkında farklı bilgilerin aktarıldığı muhtelif rivayetler mevcuttur. Bunları, (i) tek seferde topluca indirildiği bildirilen rivayetler, (ii) sûredeki Medenî âyetlerin zikredildiği rivayetler, (iii) âyetlerin farklı zamanlarda indirildiğini gösteren muhtelif sebab-i nüzûller olarak ele alabiliriz.

1.1. Tek Seferde Topluca Nüzülü

En'âm sûresinin tek seferde nazil olduğunu beyan edildiği üçü merfû olmak üzere toplam 13 rivayet vardır. Merfû hadislerden ikisi Ubey b. Kâ'b⁸ diğeri ise Abdullah b. Ömer⁹ rivayetiyle bildirilmektedir.

Merfû hadislerin ilk kısmında, Hz. Peygamber, En'âm sûresinin kendisine tek seferde 70 bin meleğin tesbih ve tahmîdi eşliğinde nazil olduğunu zikretmiştir. Bu kısım, her üç hadiste de ortak bir şekilde yer almaktadır.

Ubey b. Ka'b rivayeti ile aktarılan hadisin râvilerinden Ebû İsme'yi, İbn Hacer (öl. 852/1449) kizb ile itham etmiştir.¹⁰ Ayrıca rical kitaplarında Kur'an'ın fazileti hakkında hadis uyduranlar arasında gösterilen Ebû İsme'nin rivayetleri "münker, metrûk, leyse bi şey'in" şeklinde cerhedilmiş ve onun zabt sorunundan bahsedilmiştir.¹¹

İbnu's-Salâh (öl. 643/1245) da Ubey b. Ka'b hadisinin isnadını sahih kabul etmemekte, ayrıca bu rivayetin aksine En'âm sûresinde üç veya daha fazla âyetin Medine'de nazil olduğunu bildiren rivayetlerin mevcut olduğuna işaret ederek hadisi tenkit etmektedir.¹²

İbn Ömer aracılığıyla Hz. Peygamber'den nakledilen diğer hadisin isnadında yer alan Yusuf b. Atiyye es-Saffâr ise "münkerü'l-hadîs ve leyse bi şey'in" şeklinde cerhedilmiştir.¹³ İbn Hacer "zayıf";¹⁴ Suyûtî ise "metruk" olarak nitelendirmiştir.¹⁵ İbn Teymiyye (öl. 728/1328), En'âm sûresinin tek seferde mi yoksa farklı zamanlarda mı indiği sorusuna cevap verirken bu hadise işaret etmiş ve hadisi mevzu olarak değerlendirmiştir.¹⁶

⁶ Ebu'l-Â'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 1/527.

⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 1/529-530.

⁸ Ebu'l-Fazl Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 2013/1434), 6/7-8.

⁹ Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemu's-sağîr*, nşr. Şekûr Mahmud el-Hâc Emirî (Beyrut: el-Mektebetül-İslâmî, Amman: Mektebetü Ammâr, 1409/1985), 1/145 (No. 220). Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/6.

¹⁰ Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn İbn Hacer el-Askalânî, *el-Kâfi's-şâfi fi tahrîci ehâdîsi'l-Keşşâf*, (y.y.: b.y., ts.), 63.

¹¹ Eyüp Said Kaya, "Nûh b. Ebû Meryem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/230.

¹² Ebû Amr Takıyyüddîn İbnu's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbni's-Salâh*, thk. Abdülmütî Emîn Kalecî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1406/1986), 1/248-249.

¹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *Kitabu'd-Du'afâ'i'l-kebîr*, nşr. Mâzin b. Muhammed es-Sersevî (Beyrut: Daru İbn Abbas, 1429/2008), 6/446-447.

¹⁴ İbn Hacer, *el-Kâfi's-şâfi*, 63.

¹⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/119.

¹⁶ Takıyyüddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâ'il*, thk. Muhammed Aziz Şems (Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2001/1422), 4/353-354.

En'âm sûresinin tek seferde toplu olarak nazil olduğunun beyan edildiği diğer bir grup hadis ise doğrudan sahâbeden Hz. Ali,¹⁷ Esmâ bint Yezîd,¹⁸ Ebû Cuhayfe¹⁹ ve İbn Abbâs'tan²⁰ rivayetle aktarılmaktadır.

Hz. Ali rivayetinin geçtiği *Şu'abu'l-îmân* adlı eserinde Beyhakî (öl. 458/1066), bu hadisin senesinde bilinmeyen râvi olduğu gerekçesiyle hadisi “zayıf” olarak değerlendirmiştir.²¹ Esmâ bint Yezîd'in En'âm sûresinin tek seferde indiği sırada kendisinin Hz. Peygamber'in devesinin yularını tuttuğunu ve vahyin inzalinde ortaya çıkan ağırlıktan neredeyse devenin kemiklerinin kırılacağı ifadesinin bir benzerini Şehr b. Havşeb, mevlası Esmâ bint Yezîd'den rivayetle Mâide sûresi için de söylenmiştir.²²

Diğer grup hadis ise tâbiûndan Şehr b. Havşeb,²³ Mücâhid²⁴ ve Atâ b. Ebî Rebâh²⁵ tarafından aktarılmıştır. Tâbiûn âlimlerinden Şehr b. Havşeb'i, hadis âlimleri “leyse bihî be's, hasenü'l-hadîs, leyse bi'l-kavî, lâ yuhteccu bih, sika” şeklinde vasıflandırmaktadır.²⁶

Bir diğer râvi olan Atâ'nın sika olduğu, sahih hadis kitaplarında birçok rivayetinin yer aldığı bildirilmektedir. Ancak onun rivayet ettiği mürsel hadisler, Ahmed b. Hanbel gibi hadis âlimleri tarafından Mücâhid gibi isimlerin mürsellerine nisbetle zayıf kabul edilmiştir.²⁷

Merfû ve mürsel hadislerin tamamında sûrenin tek seferde indirildiği benzer lafızlarla (cumleten/cumleten vâhideten/cemîan) ifade edilmektedir. Ayrıca -Esmâ bint Yezîd ve İbn Abbâs rivayeti hariç- sûrenin 70 ya da 50 bin melek ya da bir melek tâifesi eşliğinde nazil olduğu ortak olarak yer almaktadır.

Netice olarak En'âm sûresinin tek seferde toplu olarak nazil olduğunu bildiren rivayetlerin iki illeti bulunmaktadır: Birincisi râvîlerin bazılarının cerhedilmesi, diğeri ise sûrenin farklı zamanlarda nazil olduğunu ifade eden farklı bazı rivayetlerin olmasıdır. Bununla birlikte sûrenin indirilişi ile ilgili olarak bu rivayetlerin sahâbe ya da tâbiûnun kendi ictihâdı ile varabileceği bir konu hakkında olmaması ve Suyûtî'nin de belirttiği üzere rivayetlerin birbirini kuvvetlendiriyor²⁸ olması bu konudaki rivayetlerin sıhhatini olumlu yönde etkilemektedir. Zira re'ye yer olmayan bir meselede çok sayıda rivayet bulunuyorsa o meselede mutlaka sahih bir taraf olması gerekir.²⁹

¹⁷ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/471 (No. 2435). Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/7.

¹⁸ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/6.

¹⁹ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/8.

²⁰ Kasım b. Sellâm Ebu Ubeyde, *Fedâilu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Abdulvâhid el-Hayyâtî (Mağrib: Vizaretu'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1995), 2/47; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Süleyman b. İbrâhim (Riyad: Daru'l-Âsîma 1430/2009), 2/316 (No 465); Ebu'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye 2008), 12/215 (No.12930); Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/5.

²¹ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 2/471 (No. 2435).

²² İshâk b. Râhûye, *Müsned*, thk. Merkezu'l-Buhûsi'l-İlmiyye (Beyrut: Daru't-Te'sîl, 1437/2016), 2/402 (No. 2284); Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/6.

²³ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/9.

²⁴ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/8.

²⁵ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/9.

²⁶ bk. Şemsuddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâûd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985), 4/372.

²⁷ İsmail Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebî Rebâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/35-36.

²⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/120.

²⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, haz. İbrâhîm Şemseddîn (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 7/235.

1.2. Farklı Zamanlarda Nüzulü

1.2.1. Sûredeki Medenî Ayetler

En'âm sûresinin tek seferde nazil olduğunun beyan edildiği rivayetlerin yanı sıra farklı zamanlarda nazil olduğuna işaret eden rivayetler de mevcuttur. Hatta tek bir rivayette her iki durumun beyanı da söz konusu olabilmektedir. Zira Nehhâs'ın (öl. 338/950) *Kitâbu'n-nâsih ve'l-mensûh* adlı eserinde yer alan hadiste "Mekkî sûrede yer alan Medenî ayetler" hakkında Mücâhid'e sorulan bir soruyu onun İbn Abbâs'a sorduğu ve onun da şu şekilde cevap verdiği ifade edilmektedir: "En'âm sûresi Mekke'de tek seferde topluca (cumleten vâhideten) nazil oldu, ancak üç ayeti (151-153) Medine'de nazil olmuştur."³⁰ İbn Abbâs'a ait diğer bir rivayette de 91-93. ve 151-153. âyetleri kapsayan altı âyetin Medine'de nazil olduğu ifade edilmiştir.³¹ Yine sûrenin toplu indirildiğini rivayet eden Esmâ bint Yezîd ve Şehr b. Havşeb'e ait rivayetlerde de 151-152. ayetlerin Medenî olduğu beyan edilmiştir.³² Yine Ebû Cuhayfe de En'âm sûresinin Mekke'de tek seferde topluca (cemîan) nazil olduğunu ifade ettikten sonra 111. âyetinin Medenî olduğunu söylemektedir.³³

İbn Abbâs rivayetinde olduğu gibi sûrenin topluca indirildiği beyan edildikten sonra bu farklı âyetlerin istisna kılınması ilginç bir durum ortaya çıkarmaktadır. Sûrenin topluca indirilmesinin beyanı te'vile imkân bırakmayan, tevkîfî bir nass olup, bilinen merfû bir asla dayanmaktadır. Buna karşılık, üç ayetin sûrenin toplu olarak indirilişinden istisna kılındığı rivayet te'vile açıktır. Aynı şekilde rivayet sahibi İbn Abbâs, hicretten üç veya beş sene önce dünyaya geldiği gibi Mekke'de iken Kur'ân'ı ezberleyen ve hadis rivayet edenler arasında da yer almamaktadır. Bu durumda İbn Abbâs, bu rivayeti bir başkasından aktarmaktadır. Neticede üç âyetin hariç tutulması ya onun kendisinin ya da kendisinden rivayette bulunduğu kimsenin görüşüdür. Zira rivayet, İbn Abbâs'tan mana olarak aktarıldığı için "istisna" ifadesinin râvilerden birine ait olması da muhtemeldir.³⁴ Ayrıca nasihat, teşvik ve tavsiye bildiren bu âyetlerin öncesi ile sonrası arasındaki uyumu ve Mekkî âyetlerin üslubuna yakın olması da bu ihtimali güçlendirmektedir.³⁵

Kurtubî (öl. 656/1258), İbn Abbâs'tan rivayetle iki ayet dışında (91 ve 141) sûrenin Mekkî olduğunu ifade etmektedir.³⁶ İbn Abdilberr de (öl. 463/1071) *et-Temhîd* adlı eserinde sûrenin üç ayeti (151-153) dışında Mekke'de indiği hususunda icmâ bulunduğunu söylemektedir.³⁷

Yukarıda verilen rivayetlerde 91-93, 111, 141, 151-153 âyetlerinin Medenî olduğuna dair doğrudan rivayetlerin olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte tefsir kaynaklarında, özellikle Ehl-i kitap ya da münafıklardan bahsedilmesi veya ahkâm ile ilgili bir mevzu ile ilişkilendirilmesi nedeniyle âyetin

³⁰ Nehhâs, *Kitâbu'n-nâsih*, 2/316 (No 465); Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/8.

³¹ Ebû Muhammed el-Ferrâ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed 'Abdullâh en- Nemir, vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1409), 3/125.

³² İbn Râhûye, *Müsned*, 2/402-403 (No. 2284); Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/6.

³³ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/8.

³⁴ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/236.

³⁵ Muhammed İzzet, Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 4/188.

³⁶ Muhammed b. Ahmed, el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b.'Abdulmuhsîn et-Turkî (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006), 8/310.

³⁷ Ebû Ömer Cemâluddîn İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, thk. Yâsir b. İbrahim (Kahire: el-Faruku'l-Hadise lit-Tibaati ve'n-Neşr, 1429/2008), 10/351.

muhtevastan yola çıkararak Medenî olduğu beyan edilen âyetler de mevcuttur. Zira -doğrudan rivayetlerin yanısıra- 91. ayetin iki Yahudi olan Mâlik b. Sayf ve Ka'b b. Eşref hakkında; 141. âyetin ise bir günde beş yüz hurma ağacını hasat eden ve hepsini fakirler arasında bölüştüren ve ailesine hiçbir şey bırakmayan Sâbit b. Kays el-Ensârî hakkında nazil olduğu ifade edilmiştir.³⁸ Muhtemel bu âyetler Ehl-i kitap ve zekat ile ilişkili olduğu için Medenî olarak değerlendirilmiştir. 93. âyetin Medenî olduğunun rivayet edilmesi de Müseyleme ve Esved meselesinin hicretten sonra olması ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.³⁹ Yine “Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanurlar...”⁴⁰ âyetinin Ehl-i kitap'tan bahsetmesi nedeniyle Medenî olduğu ifade edilmiştir. Bu âyet ile ilgili olarak Hz. Ömer, Medine'de Müslüman olan Yahudi Abdullâh b. Selâm'a, bu tanımanın nasıl olduğunu sorması üzerine “Onu gördüğüm zaman, oğlumu tanıdığım gibi onu da tanıyordum ve onun gerçekten Allah'ın Resûlü olduğuna şehadet ederim.” dediği rivayet edilmektedir. Derveze (öl. 1984), bu olayın âyetin sebep-i nüzûlü olduğu düşünülerek karıştırıldığını ifade etmiştir.⁴¹ Derveze'ye göre âyetin önceki âyet ile irtibatı oldukça kuvvetlidir. Zaten bir önceki âyette de Kur'ân'ın ilahî bir vahiy olduğuna Allah şahit kılınmıştır. Bu âyette ise Ehl-i kitab'ın Hz. Peygamber'e ve onun tebliğ ettiği Kur'ân'a şahitlik yapmaları yoluyla bu durum onaylanmaktadır. Muhtemeldir ki bu âyette kâfirlerin Hz. Peygamber'e “Yahudi ve Hristiyanlara seni sorduk, ancak seni tanımadıklarını söylediler” şeklindeki söylemlerine bir karşılık vardır.⁴² Yine Ehl-i kitap'tan bahseden 114. ayetin de Medenî olduğu ifade edilmektedir. Bu durumu teyit edecek bir rivayet olmadığı gibi âyetin bağlamının da bunu destekleyecek bir delil barındırmadığını söyleyen Derveze, müfessirlerin, Ehl-i kitap'tan bahseden her âyeti Medineli Yahudilere nisbet ettiğini, fakat bunun mutlak şekliyle her zaman doğru olmadığını, nitekim İsrâ 17/107 ve 108. âyetlerinin de Ehl-i kitap'tan bahsettiği ancak bu âyetlerin Mekki olduğunu dile getirmektedir. Çünkü Suheyb er-Rumî gibi az da olsa Mekke'de iman eden Ehl-i kitap'tan kişiler vardı.⁴³

En'âm 6/23. âyetinde de münafıklardan bahsedildiği ifade edilen rivayetlerden⁴⁴ yola çıkararak Medenî olduğu düşüncesi müfessirler arasında hasıl olmuştur. Ancak İbn Kesîr, bu âyetin Mekki olduğunu, münafıkların ise Medine'de ortaya çıktığını söylemiştir.⁴⁵ Âyetin, özellikle öncesi ve sonrası âyetlerle konu ve bağlam olarak tam bir uyum içerisinde olması da bu rivayet hakkında şüphe doğurmaktadır.⁴⁶ Aynı durum 28. âyet için de söz konusudur. İbn Kesîr, bu âyette kıyamet günü gizledikleri şeylerin aşikâr olduğu bildirilen kişilerin kâfirler ya da münafıklar olmasının muhtemel olduğunu, zira Mekki 'Ankebût sûresinde⁴⁷ de nifakın ortaya çıkışından bahsedilmesinin bunu gösterdiğini dile getirmektedir.⁴⁸

³⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 8/310. Benzer rivayetler için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 5/370; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 2/182.

³⁹ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4/126.

⁴⁰ el-En'âm 6/20.

⁴¹ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4/75.

⁴² Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4/75.

⁴³ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4/142.

⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke-Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 4/1274; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 2/127.

⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 2/127.

⁴⁶ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4/79.

⁴⁷ el-Ankebût 29/11.

⁴⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 2/128.

Kelbî'den "En'âm sûresinin tamamı Mekkîdir, ancak iki âyet (91-92) 'Allah hiçbir beşere bir şey indirmemiştir' diyen Yahudi bir kişi hakkında Medine'de nazil olmuştur" rivayeti aktarılmaktadır.⁴⁹ Yine Said b. Cübeyr de En'âm 6/68. âyetinin Müslümanlar Medine'ye hicret ettiği zaman, münafıkların ve müşriklerin Mekke'de yaptıkları gibi Kur'ân ile alay etmeleri ve Müslümanların "Bize bir vebal, sorumluluk yoktur. Allah onlarla oturmamıza izin verdi" demeleri üzerine Medine'de indiğini belirtmektedir.⁵⁰ Kelbî ve Said b. Cübeyr'e ait bu iki rivayeti de yukarıda işaret edilen şekilde değerlendirilebiliriz.

İbnu'l-Arabî (öl. 543/1148) ise 145. âyetin Mekke'de Arefe günü nazil olduğunu beyan etmektedir. Müfessir, bu âyetten sonra neshedici herhangi bir hüküm inmediği için bu âyetin muhkem olduğunu ve en son nazil olanlar arasında bulunduğunu ifade etmektedir.⁵¹ Müfessir muhtemelen âyetin içeriğiyle ilişkili olarak böyle bir sonuca varmaktadır. Ancak Kurtubî, bunu ondan başka kimsenin söylemediğini ifade etmektedir.⁵² Ayrıca bu âyetin câhiliye insanların bazı şeyleri haram bazı şeyleri de helal kılması ile ilişki olduğu da belirtilmektedir.⁵³

Genel olarak hem doğrudan rivayetlerle hem de muhtevâsından yola çıkarak Medenî olduğu beyan edilen bu âyetlerin, özellikle öncesi ve sonrası âyetlerle ve sûrenin genel içerik ve üslup özellikleri ile olan sıkı ilişkisi göz önüne alındığında buldukları bağlam ile bir bütün olarak telakki edilmesinin daha uygun olacağı ortaya çıkmaktadır.

1.2.2. Muhtelif Sebeb-i Nüzul Rivayetleri

En'âm sûresinin bazı âyetlerinin Medenî olduğunun beyan edildiği rivayetlerin yanı sıra yirmiden fazla âyeti hakkında da sebep-i nüzûl mevcuttur. Bu rivayetler, hem sûrenin nüzülü hakkında bir tarihlendirme hem de tarihi arka planda metinsel bütünlüğü gösterme imkânı sunduğu için tefsir ve esbâb-ı nüzûl kaynaklarında, çok geniş bir tarama yapılarak aktarılmaya çalışılmıştır. Bu rivayetleri şu şekilde kaydedebiliriz:

En'âm 6/1: Hz. Ali bu âyet hakkında kendisine sorulan bir soru üzerine "Bu âyet, Ehl-i kitap hakkında indi." demiştir. Suddî ise bahsi geçenlerin müşrikler olduğunu söylemiştir.⁵⁴

En'âm 6/7-8: Kelbî'den rivayetle Mekke müşriklerinin Resûlullâh'a: "Ey Muhammed! Sen bize Allah katından bir kitap ve ayrıca bu kitaba eşlik eden, kitabın Allah katından olduğuna senin de Allah Resûlü olduğuna şahitlik eden dört melek getirmediğin sana asla iman etmeyeceğiz." demesi üzerine bu âyetin indiği nakledilmektedir.⁵⁵ Benzer bir rivayet İbn İshâk'tan da nakledilmektedir.⁵⁶

En'âm 6/10: İbn İshâk'tan bu âyetin sebep-i nüzülü hakkında şöyle bir rivayet aktarılmaktadır: Resûlullâh; Velid b. Muğîre, Ümeyye b. Halef ve Ebû Cehil'e uğradı, onlar da kaş göz işareti yaparak onunla alay ettiler, bu durum onu kızdırdı, bunun üzerine Yüce Allah bu âyeti indirdi.⁵⁷

⁴⁹ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/9.

⁵⁰ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/90.

⁵¹ Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1488/1988), 2/290.

⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/82.

⁵³ bk. Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/233.

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/145; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/1260.

⁵⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. İsmâ b. Abdulmuhsin el-Humeydân (Demmâm: Darû'l-İslâh, 1412/1992), 214.

⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/1265; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/19.

⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/1267; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/21.

En'âm 6/13: Kelbî, İbn Abbâs'tan rivayetle Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'e gelerek "Bizler, seni bütün bunları yapmaya sevk edenin muhtaçlık olduğunu biliyoruz. Bu iddialarından dönmen için sen en zenginimiz olana kadar senin için aramızda mal toplayacağız." dediklerini bunun üzerine bu âyetin nazil olduğunu nakletmektedir.⁵⁸

En'âm 6/19: Yine Kelbî'den rivayetle Mekke ileri gelenleri şöyle dedi: "Ey Muhammed, senin söylediklerini tasdik eden hiç kimseyi görmedik. Yahudi ve Hristiyanlar, seninle ilgili kitaplarında bir bilgi olmadığını söylediler. Senin Allah'ın resûlü olduğuna şahitlik edecek birini göster." Sonrasında bu âyet nazil olmuştur.⁵⁹ Benzer bir rivayet Hasan Basrî'den de nakledilmektedir.⁶⁰

İbn Abbâs'tan gelen başka bir rivayette de şöyle bildirilmektedir: Nahhâm b. Zeyd, Kardam b. Ka'b ve Bahri b. Amr, Hz. Peygamber'e şöyle dedi: "Ey Muhammed, Allah'tan başka ilah olduğunu biliyor musun?" Allah Resulü şöyle buyurdu: "Allah'tan başka ilah yoktur, ben bunun için gönderildim ve ben buna davet ediyorum." Sonra bu âyet nazil oldu.⁶¹

En'âm 6/21: İkrime'den rivayet edildiği üzere Abduddâr oğullarından Nadr "Kıyamet günü Lât ve Uzzâ bana şefaet eder." dedi. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu.⁶²

En'âm 6/25: Kelbî'den rivayetle Ebu Sufyan, Velid b. Muğîre gibi müşriklerin önde gelenleri Kur'an'ı dinlediler ve eskilerin masallarını çok iyi bilen Nadr b. Hâris'e yönelerek "Muhammed ne diyor?" diye sordular, o da "Size benim anlattığım gibi eskilerin masallarından başka bir şey söylemiyor." dedi. Bunun üzerine âyet nazil oldu.⁶³

En'âm 6/26: Hz. Peygamber'in Kâbe'ye gidip namaz kılmak istediğinde İbnu'z-Ziba'râ'nın Hz. Peygamber'e pislilik ve kan atarak yüzünü kirletmesinin ardından Ebû Tâlib'in İbnu'z-Ziba'râ'yı aynı şekilde cezalandırması üzerine bu âyet nazil olmuştur. Sonrasında Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Amcacığım senin hakkında bir âyet indi. Sen, Kureyş'in bana eziyet etmesine engel oluyorsun ama sen bana iman etmiyorsun."⁶⁴

İbn Abbâs'tan şöyle aktarılmıştır: "Bu âyet Ebû Tâlib hakkında inmiştir. O, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinden uzak durmasına rağmen ona zarar vermemeleri için müşriklere de engel oluyordu."⁶⁵ Diğer bir rivayette bu âyetin, Hz. Peygamber'in sayıları onu bulan amcaları hakkında nazil olduğu zikredilmektedir.⁶⁶ Diğer bir rivayette ise bu âyetin, kendileri uzak durduğu gibi insanları da Hz. Peygamber'e uymaktan alıkoyan Mekkeli kâfirler hakkında nazil olduğu bildirilmektedir.⁶⁷

En'âm 6/33: Ebu Meysere'den (Nâciye b. Ka'b ve Hz. Ali'den de aktarılmaktadır) rivayetle Ebû Cehil ve arkadaşları Hz. Peygamber'e "Ey Muhammed biz seni yalanlamıyoruz. Şüphesiz bize göre sen

⁵⁸ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 214; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 8/332.

⁵⁹ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 214; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 3/133.

⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 8/336.

⁶¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/163; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/28.

⁶² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/1272; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/31.

⁶³ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 214-215; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 3/136.

⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 8/347-348.

⁶⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/172; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/1276-78; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 215; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 3/136; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/127; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/34-35.

⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/1277; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/127; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/36.

⁶⁷ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 215.

doğru söylüyorsun. Fakat senin getirdiğini yalanlıyoruz.” dediler. Bunun üzerine En‘âm 6/33. âyeti nâzil oldu, daha sonra da En‘âm 6/34. âyeti ile Allah Hz. Peygamber’i teselli etti.⁶⁸

Ayrıca Ebû Sâlih “Müşrikler Resûlullâh’ı gördükleri zaman birbirlerine ‘O bir peygamberdir.’ derdi. Bunun üzerine En‘âm 6/33. âyeti nazil oldu.” demiştir.⁶⁹ Ebû Sâlih’e ait diğer bir rivayet ise şöyledir: “Cebrail Peygambere geldi ve onu hüznünlü bir şekilde buldu ve ona hüznünün sebebini sordu. Hz. Peygamber ona kâfirlerin kendisini yalanladığını söyleyince Cebrail ‘Senin dürüst olduğunu onlar biliyorlar ve seni yalanlamıyorlar sadece Allah’ın âyetlerini inkâr ediyorlar.’ dedi. Daha sonra En‘âm 6/33. âyeti tebliğ etti.”⁷⁰

En‘âm 6/52-54: Sa‘d b. Ebî Vakkâs’dan şöyle aktarılmıştır: “Biz, Hz. Peygamber ile beraber altı kişi idik. Müşrikler Hz. Peygamber’e ‘Bunları yanından kov ki bize karşı bir cesaretleri olmasın.’ dedi. O sırada da ben, İbn Mes‘ud, Huzey kabilesinden bir kişi, Bilâl ve şu anda isimlerini hatırlayamadığım iki kişi vardı. Hz. Peygamber düşündü. Bunun üzerine Allah En‘âm 6/52. âyetini indirdi.”⁷¹

İkrime’den gelen diğer bir rivayet ise şöyledir: “Kureyş’in ileri gelenleri Ebû Tâlib’e ‘Keşke yeğenin bu köleleri kovsa belki ona itaat ederiz...’ dediler. Ebû Tâlib bunu Hz. Peygamber’e söyledi. Hz. Ömer bunun üzerine ‘Sen onu yaparsan onların sözünde durup durmadığını anlarız’ dedi. Daha sonra En‘âm 6/51-53 âyetleri indi. Bu âyetler nazil olunca Hz. Ömer, Hz. Peygamber’in etrafındaki bu fakir Müslümanlardan özür diledi. Daha sonra da En‘âm 6/54. âyeti nazil oldu.”⁷² Diğer bir rivayette ise Hz. Peygamber’e bir kavim gelip “Biz büyük günah işledik” demeleri üzerine Hz. Peygamber’in onlara cevap vermemesi ve oradan ayrılmaları üzerine En‘âm 6/54. âyetinin nazil olduğu aktarılmaktadır.⁷³

En‘âm 6/57: Kelbî bu âyetin Nadr b. Hâris ve Kureyş’in ileri gelenlerinin alay ederek “Ya Muhammed! Bize vaat ettiğin azabı getir!” demeleri üzerine nazil olduğunu bildirmektedir.⁷⁴

En‘âm 6/65-67: Zeyd b. Eslem’den rivayet edilmektedir ki: “En‘âm 6/65. âyetinin ilk kısmı indiğinde Hz. Peygamber ashâbına ‘Benden sonra, kılıçlarla birbirinizin boynunu vurarak kâfirlerden olmayın’ dedi. Onlar da ‘Şehadet ederiz ki Allah’tan başka ilah yoktur ve sen de onun Resûlüsün.’ dedi. O ‘Evet!’ dedi ve bazı kimseler de ‘Bu asla olmayacak.’ dediler. Daha sonra Yüce Allah En‘âm 6/65. âyetinin son kısmını ve En‘âm 6/66-67 âyetlerini indirdi.”⁷⁵

En‘âm 6/68-69: Müşrikler Hz. Peygamber’in yanına gelerek onu dinliyor sonra da onunla alay ediyorlardı. Bunun üzerine En‘âm 6/68. âyeti nazil olmuştur.⁷⁶ Ayrıca bu âyet indirilince

⁶⁸ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 5/181; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur‘âni’l-Azîm*, 4/1282; Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 216; Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur‘ân*, 8/364; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/40.

⁶⁹ Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/41.

⁷⁰ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 5/180; Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 3/139-140; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/41.

⁷¹ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Fadâilî’s-Sahâbe”, 2413. Benzer rivayet için bk. Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, nşr. M. Fuad Abdülbaki (Kahire: Dâru’l-İhyâi’l-Kutub, 1373/1953), “Zühhd”, 4128; Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 5/199; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur‘âni’l-Azîm*, 4/1297-98; Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 2147-218; Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur‘ân*, 8/387-388; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/54, 57.

⁷² Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 218; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/54-58.

⁷³ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 5/200-201; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur‘âni’l-Azîm*, 4/1300; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/60.

⁷⁴ Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 219.

⁷⁵ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 5/222; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur‘âni’l-Azîm*, 4/1312; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/84-85.

⁷⁶ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 5/227; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/89-90.

Müslümanlar şöyle demiştir: “Bizler Kâbe’nin yanında nasıl oturup, onu tavaf edeceğiz? Zira inkarcılar sürekli orada bulunup Allah’ın âyetleriyle alay ediyor. Biz onları engelleyemeyeceğimizden oranın onlara kalmasından korkuyoruz.” Bunun üzerine ikinci âyet⁷⁷ inmiştir.⁷⁸

En’âm 6/71: Suddî’nin rivayet ettiğine göre müşrikler müminlere “Bizim yolumuzu takip edin, Muhammed’in dinini terk edin!” demesi üzerine Yüce Allah bu âyeti buyurmuştur.⁷⁹

En’âm 6/82: Ebû Sümâme şöyle rivayette bulunmuştur: “Bir adam Müslümanlara saldırıp bir kişiyi öldürdü, sonra diğerlerine saldırıp onları da öldürdü, akabinde ‘Bundan sonra İslam bana fayda verir mi?’ diye sordu. ‘Bilmiyoruz.’ dediler, durumunu Hz. Peygamber’e anlattılar, o da ‘Evet’ dedi. Bunun üzerine atına bindi ve kendi arkadaşlarına saldırdı, sonra bir kişiyi, daha sonra diğerini öldürdü. Bu âyet onun hakkında nazil oldu.”⁸⁰

En’âm 6/90-91: Bu âyette zikredilen “Allah hiçbir insana hiçbir şey indirmedir” ifadesini kimin söylediği hakkında sahâbe ve tabîundan farklı görüşler mevcuttur. Zira bu kişinin Mâlik b. es-Sayf, Finhâs b. Âzûrâ ya da Yahudilerden veya müşriklerden biri olduğu rivayetlerde beyan edilmektedir.⁸¹ Aynı şekilde âyetin sebab-i nüzûlü hakkında da genel çerçevede birbirine benzer ancak aralarında nüans barındıran olaylar zikredilmektedir. Örneğin bir rivayette Yahudiler “Ya Muhammed! Allah sana bir kitap mı indirdi?” diye sorduğu Hz. Peygamber’in de “evet” dediği, buna karşılık Yahudilerin “Vallahi, Allah gökten bir kitap indirmedir” demeleri üzerine bu âyetin nazil olduğu belirtilmektedir.⁸² Saîd b. Cübeyr’den ise şöyle bir rivayet nakledilmektedir: “Mâlik b. es-Sayf, Hz. Peygamber’le münakaşa etmek üzere gelince, Hz. Peygamber ona ‘Tevrat’ı Musa’ya gönderen hakkı için soruyorum, Tevrat’ta ‘Allah din âliminin şişman olanına buğzeder.’ sözünü bilmiyor musun?’ dedi. Mâlik b. es-Sayf de şişman biriydi. Bunun üzerine sinirlenerek ‘Allah’a yemin olsun ki Allah hiç kimseye bir şey indirmedir.’ dedi. Beraberindekiler ise ‘Yazıklar olsun! Musa’ya da mı indirmedir?!’ dediler. Onun aynı sözü tekrarlaması üzerine bu âyet nazil oldu.”⁸³ Diğer bir rivayet de Muhammed b. Kâ’b el-Kurazî’den aktarılmaktadır: “Yüce Allah, Hz. Peygamber’e, Ehl-i Kitap’a kendi durumu ve bunu kitaplarında nasıl bulduklarını sormasını emretti, onların kıskançlıkları kendilerini sardı, bu nedenle onlar Allah’ın Kitab’ı ve Peygamberi’ni inkâr etti, bunun üzerine bu âyet nazil oldu.”⁸⁴

En’âm 6/93: Âyette geçen “Bana da vahiy geldi ve ben de Allah’ın indirdiği âyetlerin benzerini indireceğim” ifadelerinin sahibi hakkında farklı rivayetler mevcuttur. Bu kişinin, peygamber olduğunu ve kendisine de vahiy geldiğini iddia eden Benî Abduddâr’dan Nadr, Abdullâh b. Sâd b.

⁷⁷ el-En’âm 6/69.

⁷⁸ Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 3/159.

⁷⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/232; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 4/1320.

⁸⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 4/1333-34; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/120.

⁸¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/262; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 4/1342-43; Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 220; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/126,128.

⁸² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/262-264; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 4/1342-43; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/125-126.

⁸³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/262-263; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 4/1342; Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 219-220; Kurtubî, *el-Câmi’li ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/455; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/127.

⁸⁴ Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/127.

Ebû Serh, Müseylime, el-Esvedu'l-Ansî ve Müseylime'nin karısı Secah olduğu bildirilmektedir.⁸⁵ Yine âyetin “*Bana da vahiy geldi*” kısmının Müseylime hakkında, “*Ben de Allah'ın indirdiği ayetlerin benzerini indireceğim*” kısmının Abdullah b. Sâd b. Ebû Serh hakkında nazil olduğu nakledilmektedir.⁸⁶

En'âm 6/94: İkrime, bu âyetin “Lat ve Uzza bana şefaath edecek” diyen Nadr b. Hâris hakkında indiğini bildirmiştir.⁸⁷

En'âm 6/100: Kelbî, bu âyetin, Allah ve İblis'i kardeş kılarak birinin hayvan ve insanları diğerinin ise yılan ve akrebi yarattığını iddia eden zındıklar hakkında nazil olduğunu bildirmektedir.⁸⁸

En'âm 6/108: Suddî'den şöyle nakledilmektedir: “Kureyş kâfirleri ölüm döşeginde olan Ebû Talîb'e gelerek ‘Ya Muhammed ve arkadaşlarının bizim ilahlarımıza sövmekten, onları küçük düşürücü sözler söylemekten alıkoyarsın ya da biz onun ilahına söver ve onunla alay ederiz’ demeleri üzerine bu âyet nazil olmuştur.”⁸⁹ Benzer rivayet İbn Abbâs'tan da nakledilmektedir.⁹⁰ Katâde'den ise Müslümanların kâfirlerin putlarına sövdükleri, kâfirlerin de haddi aşarak Allah'a sövdükleri bunun üzerine Allah Teâlâ'nın bu âyeti indirdiği aktarılmaktadır.⁹¹

En'âm 6/109-111: Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, Kelbî ve diğerlerinin naklettiklerine göre Kureyşliler “Ey Muhammed! Bize Hz. Musa'nın, asasıyla taş vuruşunu on iki pınar fışkırttığını, Hz. İsa'nın ölülerini dirilttiğini, Semud'un da bir dişi devesinin olduğunu söylüyorsun. O zaman seni tasdik etmemiz için bu mucizelerden bize de göster.” dedi. Hz. Peygamber “Nasıl bir mucize göstermemi istersiniz?” diye sorunca, “Safa'yı altına çevir. Vallahî eğer yapacak olursan hepimiz sana tabi oluruz” dediler. Resûlullâh kalkıp dua etmeye başlayınca Cibrîl gelip “Eğer istersen Safa hemen altın olur. Allah, bir mucize gönderdiği halde eğer tasdik etmeyecek olurlarsa, mutlaka azaba düşer olurlar. İstersen bırak onları da tövbe edip iman edenler tövbe etmiş olsunlar.” dedi. Bunun üzerine Resûlullâh şöyle buyurdu: “O halde tövbe edenler, tövbe etsin.” dedi. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu.⁹² İbn Abbâs da bu âyetin Kureyşliler hakkında nazil olduğunu aktarmaktadır.⁹³

En'âm 6/118-121: Bazı rivayetlerde Yahudi bazılarının da ise müşrik olarak beyan edilen bir grup insan Hz. Peygamber'e gelip: “Ya Resûlullâh! Biz kendi elimizle öldürdüklerimizi yiyoruz ancak Allah'ın öldürdüğünü (kesme dışında herhangi bir yolla ölenleri) yemiyoruz?!” dediler. Bunun üzerine, bu âyetler nazil oldu.⁹⁴

⁸⁵ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 220; Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'an*, 8/457-458; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/131-132.

⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/268-269; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/130-131. Benzer rivayetler için bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/1346-47; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 220; Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'an*, 8/459.

⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/273-274; Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'an*, 8/464; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/140.

⁸⁸ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 221.

⁸⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/304-305; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 222.

⁹⁰ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 221; Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'an*, 8/491.

⁹¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/1366; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 221; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/164. Benzer rivayetler için bk. Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/168-170.

⁹² Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 222-223; Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'an*, 8/494. Benzer bir rivayetler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/307; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/164; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/170.

⁹³ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/170.

⁹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/362; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/1378-81; Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'an*, 9/8,11; İbn Kesîr *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/171; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/176-177.

Bir diğer rivayet ise şöyledir: “En’âm 6/121. âyetinin ‘Üzerine Allah’ın adı anılmayanlardan yemeyin’ ilk kısmı nazil olunca İranlılar Kureyşlilere haber gönderdi: ‘Muhammed ile tartışın ve ona deyin ki: ‘Senin elinle, bıçakla kestiğin helâl oluyor da, Allah’ın altından bir bıçak ile kestiği mi haram?!’ Bunun üzerine bu âyetin ‘Doğrusu, şeytanlar sizinle mücadele etmeleri için kendi dostlarına telkinde bulunurlar’ kısmı nazil oldu.”⁹⁵ Ayrıca bu olayın sonunda “*Onlardan bazısı diğerini aldatmak için câzib sözler fısıldar.*”⁹⁶ âyetinin de nazil olduğu aktarılmaktadır.⁹⁷

En’âm 6/122: Bu âyetin, Hamza b. Abdulmuttalib ile Ebû Cehil; Hz. Peygamber ile Ebû Cehil; Ammâr b. Yâsir ya da Hz. Ömer ile Ebû Cehil hakkında nazil olduğu yönünde farklı rivayetler vardır.⁹⁸

En’âm 6/124: Velîd b. Mugîre “Eğer peygamberlik gerçek bir şey olsaydı ben ona senden daha layıktım. Çünkü hem yaşça senden daha büyüğüm hem de malım seninkinden çoktur.” dedi. Ebû Cehil ise “Ona geldiği şekilde bize de vahiy gelmedikçe asla ona razı olmayacak ve ona ebediyen uymayacağız.” dedi. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu.⁹⁹

En’âm 6/143: Bu âyet Mâlik b. Avf ve arkadaşlarının “*Şu hayvanların karınlarında olanlar yalnız erkeklerimize aittir, eşlerimize ise yasaklanmıştır. Şayet (yavru) ölü doğarsa, o zaman herkes ona ortaktır...*”¹⁰⁰ âyetinde işaret edilen sözleri söylemeleri üzerine indirilmiştir. Zira Yüce Allah, bu âyet ile “Allah’ın kendileri için helal kıldığı şeyleri haram kılanlar” gibi olamamaları için Hz. Peygamber ve müminlere helal kılınan şeyleri açıklamaktadır.¹⁰¹

En’âm 6/164: Kâfirler -diğer bir rivayette Velîd b. Mugîre-, Hz. Peygamber’e “Dinimize geri dön, putlarımıza kulluk et. Benimsediğin yolu da bırak. Biz senin dünyada da ahirette de her türlü sorumluluğunu üstlenmeyi öneriyoruz.” dedi. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu.¹⁰²

En’âm sûresi hakkında kaynaklarda geçen sebep-i nüzûl rivayetlerin, neredeyse tamamı Mekki bir bağlama sahiptir. Nitekim zikredilen rivayetlerin büyük bir çoğunluğu Ebû Cehil gibi Mekke müşriklerinin ileri gelenlerinin Hz. Peygamber ve onun getirdiği dine karşı gösterdikleri tepkiler ve itirazlar ile ilgilidir. 90-91. ve 118-121. âyetlerinde olduğu gibi bir âyet hakkında birden fazla sebep-i nüzul rivayetinin zikredildiği de görülmektedir. Bununla birlikte rivayetlerden birçoğunun Kelbî, İkrime, Suddî gibi tâbiîn alimlerinden aktarılan maktû haberlerden oluşması da dikkat çeken bir diğer husustur.

1.3. Sûre Hakkındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi

En’âm sûresinin nüzulü hakkındaki tüm rivayetlerin bir araya getirilmesinin sûrenin nüzulü hakkında yeterli bilgi vermediği aşikârdır. İlgili rivayetlerin bazısında akışa uygun olarak müfessirlerin yaptığı birtakım eleştirilere yer verilmiştir. Bu başlık altında ise genel çerçevede

⁹⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/361-362. Ayrıca bk. Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 223-224; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/171; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/175-176.

⁹⁶ el-En’âm 6/112.

⁹⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/171.

⁹⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/331-331; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4/1381; Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 224; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/18; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/172; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/192-193.,

⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/20-21.

¹⁰⁰ el-En’âm 6/139.

¹⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/76.

¹⁰² Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/143-146.

müfessirler tarafından ortaya konulan çözümler aktararak bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda sûrenin tek seferde nazil olmadığı kanaatine sahip olan müfessirlerin görüşleri ilk olarak ele alınacaktır. İlgili hadislerin isnadının sahih kabul edilmemesi ayrıca sûrenin birkaç âyetinin Medine’de nazil olduğunu bildiren rivayetlerin mevcut olması durumu bu görüşün çıkış noktalarındandır. Zira aynı yaklaşımı benimseyen Âlûsî (öl. 1270/1854) de Râzî’nin (öl. 606/1210) “sûrenin tek seferde nüzülü hakkında ittifak olduğu” yönündeki ifadesini aktararak bu düşüncenin zayıf ve anlaşılmaz olduğunu beyan etmektedir. Zira ona göre sûrenin hem tek seferde inzâlî hem de farklı nüzul sebeplerinin olması mümkün bir durum değildir.¹⁰³ Âlûsî “tek seferde inzâl” ile kastedilenin, En’âm sûresinin inzali sırasında araya başka âyetlerin nüzulünün girmemesi ya da sûrenin bir kez tek seferde ve bir kez peyderpey olmak üzere iki kez nazil olduğu da değildir. Rivayetlerden bu şekilde çıkarımların yapılmasını uygun bulmayan müellif, sûrenin tedricen indirildiği yönündeki kanaatini beyan etmektedir.¹⁰⁴

Mevdûdî (öl. 1979), -doğrudan En’âm sûresi ile ilişkili olarak açıklamada bulunmasa da- bir sûre ya da âyet hakkında sebep-i nüzûl rivayetlerinin farklılaşmasını “nüzul tekrarı” olarak nitelendirmekte ve farklı sebep-i nüzûl rivayetlerinin var olmasını âyetlerin mükerreren nâzil olmasına bağlamaktadır. Zira ona göre bir mevzu hakkında önceden nazil olmuş bir sûre ya da âyet mevcutsa, benzer bir durum olduğunda Yüce Allah bu sûre ya da âyete işaret ediyor ve Resûlullâh da onu zikrediyordu. Bu duruma şahit olanlar, “Filan mesele hakkında bu âyet nazil olmuştur.” diyerek farklı rivayetlerde bulunuyorlardı. Neticede ilgili sûre ya da âyet bir defadan fazla nazil oluyordu.¹⁰⁵ Bu açıklamayı En’âm sûresi özelinde düşününce şöyle bir çıkarımda bulunulabilir: Sûre topluca nazil olduktan sonra benzer bir olay üzerine bu âyetlere işaret edilmekte bu ise âyetin ikinci kez tekrar indirildiği düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.

Bir âyetin mükerrer inzalini usulcüler; hatırlatma, nasihat etme, âyetin manasındaki yüceliği beyan, nüzülü gerektirecek bir soru ve durumun ortaya çıkması gibi nedenlere bağlı olarak mümkün görmüşlerdir.¹⁰⁶ Bununla birlikte böyle bir durumun vahyin mahiyeti ve mutlaklığı bakımından mümkün olmadığını iddia edenler de mevcuttur.¹⁰⁷ Bu noktada bir diğer konu da “hükümün taahhürü”dür ki nüzulün, hükümden önce vukuu bulması anlamına gelmektedir. Usul kaynaklarında, Mekke’de nazil olan ve zekâtın emredildiği En’âm 6/141. âyetinin hükmünün Medine’de yürürlüğe girmesi bu kapsamda değerlendirilmektedir.¹⁰⁸

Diğer yandan En’âm sûresinin tek seferde indirildiği yönünde görüş beyan eden müfessirler ise rivayetler arasında çelişkili bir durum olmadığını farklı yollarla ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Âşûr (öl. 1973) bu bağlamda sûrenin tek seferde indirilmesinin hikmetini, müşriklerin “*Kur’ân toptan bir kerede indirilse olmaz mıydı?*”¹⁰⁹ şeklindeki sözlerine bir cevap olarak açıklamaktadır. “Zira En’âm sûresi, İncil ve Zebûr gibi bildikleri kitaplardan birinin boyutuna eşittir, böylece Allah’ın,

¹⁰³ Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî* (Beirut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-‘Arabî, t.y.), 7/76.

¹⁰⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 7/76.

¹⁰⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, 7/303.

¹⁰⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/29-30; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/113-114.

¹⁰⁷ bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/114.

¹⁰⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/32-33; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/116-118.

¹⁰⁹ el-Furkân 25/32.

vahyi toptan bir kerede indirmeye muktedir olduğunu görmüşlerdir.”¹¹⁰ Müfessir, hicretten önceye işaret eden sebab-i nüzûlleri, sûrenin nüzulünden kısa bir süre önce ortaya çıkan sebepler olarak ifade etmektedir. Hicretten sonra nazil olan âyetleri de sûre ile ilişkili olduğu için buraya eklenen Medenî âyetler olarak açıklamakta ayrıca hükmün taahhürünün de imkânı üzerinde durmaktadır.¹¹¹

Reşîd Rızâ ve Derveze gibi müfessirler de rivayetler arasında çelişkiyi sebab-i nüzûl rivayetlerin sıhhat ve bunların içeriği açısından tetkik ederek bir sonuca ulaşmaya çalışmışlardır. Rivayetlerin, Kelbî gibi hakkındaki muhtelif tenkitler nedeniyle ihtiyatla yaklaşılacak râvilerden aktarılması, muteber kaynaklarda yer almaması ve bizzat rivayetin kendi içerisinde mevcut çelişkiler bu müfessirlerin eleştirdikleri hususlar arasındadır. Örneğin -yukarıda da geçtiği gibi- En’âm 6/7-8. âyetinin sebab-i nüzûl rivayeti muteber kaynaklarda yer almaması bakımından eleştirilmektedir.¹¹² Ayrıca bu âyette zikredilen, müşriklerin Hz. Peygamber ile birlikte bir melek indirilmesi isteğinin, önceden nâzil olan Hûd 11/12, İsrâ 17/94-95 ve Furkân 25/8. âyetlerinde geçtiği, burada da müşriklerin bu tavrının tekrar gündeme getirildiği ifade edilmektedir.¹¹³ Diğer bir açıklamada da En’âm 6/118-121. âyetlerinin “Yahudiler hakkında indiği” yönündeki görüşün doğru bir tespit olmadığı çünkü rivayette yer alan ifadelerin “Yahudilerin ölü eti yemediği” gerçeğiyle çeliştiği dile getirilmektedir.¹¹⁴

Diğer bir eleştiri âyetin içerisinde bulunduğu bağlamın dışına çıkarılarak sebab-i nüzûle hasredilmesi ile âyetin öncesi ve sonrası ile bağlantısının yok sayılması şeklindedir. Bu bağlamda Derveze, sûrenin bölümleri arasındaki devam eden bütünlük ve uyuma dikkat çekerek, bu uyumun sûrenin bir defada nazil olduğunu göstermese dahi bölümlerinin art arda nazil olduğuna işaret ettiğini dile getirmektedir.¹¹⁵ Örneğin En’âm 6/25. âyette yer alan *minhum* ifadesi âyetin, öncesiyle irtibatlı olduğuna ve âyetlerin birbiriyle bağlantılı olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda âyetin tek, bağımsız bir bölüm olarak nazil olması çok mümkün olmamasına rağmen hakkındaki sebab-i nüzûl böyle bir yaklaşıma imkân vermektedir. Ancak bu yaklaşım, rivayette zikredilen olayın gerçek olmasına da engel teşkil etmez.¹¹⁶ Tam da bu noktada farklı bir eleştiri gündeme gelmektedir ki bu, ilgili rivayetlerin, “sebab-i nüzûl olma bakımından nass olmayacağı” yönündedir. Zira ilgili rivayetler, sahâbe ya da tâbiûn tarafından yapılan birer tefsirî açıklama olarak değerlendirilmektedir. Zira 93. âyetle ilgili olarak İbn Cüreyc’in “Bu âyet Müseylime ve onun çağırıldığı şeyin benzerine çağırınlar hakkında nazil oldu.” şeklindeki açıklamasında özellikle “... onun çağırıldığı şeyin benzerine çağırınlar” ifadesi, tefsirî bağlamda yorum yapıldığının bir göstergesi olmaktadır. Bu sebeptendir ki bu rivayetlerin Kur’ân’ın inişi ve tebliğ süresi içerisinde birtakım yönleri daha iyi anlamaya yardımcı olan açıklayıcı birer ifade

¹¹⁰ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve t-tenvîr*, (Tunus: Dâru’t-Tûnisiyye, 1984), 6/6.

¹¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 6/7.

¹¹² Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 7/255. Benzer eleştiriler için bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 7/278; Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 4/108, 122, 137.

¹¹³ Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 7/255.

¹¹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/171.

¹¹⁵ Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 4/64.

¹¹⁶ Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 4/79. Benzer açıklama için bk. Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 4/75, 80, 108-110, 114-115, 126, 131-132.

olmaktan daha öte bir anlam taşımamaktadır.¹¹⁷ Nitekim nüzul ortamında birçok olay meydana gelmiştir. Manaları bu olaylarla ilişkili veya benzer olan âyetler bu olaylardan önce veya sonra nazil olmuş olabilir. İbn Âşûr'un da ifade ettiği gibi "Bazı erken dönem müfessirleri 'Bu olaylar, bu âyetlerde niyet edilen şeye karşılık gelmektedir.' şeklinde açıklamalarda bulunmuştur. Ancak bu olaylar doğrudan sebep-i nüzûl değil sadece âyetin içerdiği manayı ifade eden durumlardır."¹¹⁸ Dolayısıyla bu yöndeki rivayetlere "tefsir için yapılan esbâb-ı nüzûl yorumları" denilebilir ve bunlara "sebebe ifade etmede nass olmayan rivayetler" denir. Bu türden rivayetler de özellikle re'y ve içtihadın mümkün olduğu durumlarda ortaya çıkmaktadır.¹¹⁹

Esbâb-ı nüzul hakkındaki bu sınıflandırma, En'âm sûresinde yer alan sebep-i nüzûl rivayetleriyle karşılaştığımız ihtilaflara açıklık getirmektedir.¹²⁰ Zira bu sûrede de bazı âyetler, müşriklerin sözlerine ve yaygın hal ve davranışlarına işaret etmektedir. Bunlar, Hz. Peygamber'in hayatında müşriklerle yaşadığı ve belki de birkaç kez karşılaştığı canlı birer örnek olay ve durum olarak karşımıza çıkabilmektedir. Ancak bunlar, ilgili âyetlerin bu sözün veya olayın hemen akabinde aynı zaman diliminde, doğrudan iniş sebebi olarak algılanmamalıdır. Çünkü ilgili âyetler, içerisinde buldukları bağlam ile hem yapısal hem de anlamsal bir uyum içerisindedir. Son tahlilde bu âyetlerin içinde buldukları bağlamdan bağımsız, tek başına nazil olduğunu ifade etmek güç görünmektedir. Ayrıca yukarıda zikredilen birçok örnekte görüldüğü gibi tek bir âyet için dahi farklı sebep-i nüzûllerden bahsedilmektedir. Bu durum zikredilen ilgili sebep-i nüzûllerin, sûrede yer alan âyetlerin anlamına yönelik Hz. Peygamber'in hayatından sunulan birer açıklama olma ihtimalini güçlendirmektedir.

2. En'âm Sûresinin Metinsel Yapısı

En'âm sûresinin nüzulünden önce Hz. Peygamber'in içerisinde yaşadığı müşrik toplumun vahye ve Hz. Peygamber'e yönelik birçok itirazı, tepkisi mevcuttu. Aynı zamanda toplumu bu türden tepkilere sevk eden, onların "câhiliye" olarak nitelendirilmesine sebep olan zihinsel kabulleri ve davranış kalıpları vardı. Sûrede sıklıkla bunlara atıf yapıldığı görülmektedir. İbn Abbâs'ın "Arapların cahilliklerini öğrenmek isteyen En'âm sûresi'nde 130. âyetten sonrasını okusun."¹²¹ şeklindeki açıklaması da bu durumun güzel bir ifadesidir. Sûredeki âyetler hakkında her ne kadar farklı sebep-i nüzûl rivayetleri mevcutsa da onların tamamı, bu makro davranış kümesi içerisinde değerlendirilebilir. Özellikle ilgili sebep-i nüzûllerin zaman ve mekân olarak yakınlığı da böyle bir çıkarımı doğrulamaktadır.

Sûrenin neredeyse tamamında o zamana kadar müşriklerin Hz. Peygamber'e ve onun tebliğ ettiği dinin her bir esasına karşı yaptıkları itiraza bir cevap vermek ve yine onların çok çeşitli câhiliye adetlerinin, davranışlarının yanlışlığını ortaya koymak için argümanlar geliştirilmektedir. Kurtubî'nin de belirttiği gibi bu sûre; müşrikler, ehl-i bid'at ve ahireti inkâr edenlerin karşı duruşlarını göstermektedir. Bu durum, sûrenin bir defada indirilmiş olmasını gerektirmektedir. Her ne kadar çok farklı şekillerde

¹¹⁷ bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/234-235, 306-307, 357-358.

¹¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 1/47.

¹¹⁹ Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 93.

¹²⁰ Bu konuda detaylı bir ilişkilendirme için bk. Atraş, "Nuzûlu sûreti'l-En'âm", 100-108.

¹²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Kitabu'l-menâkib", 12 (No. 3524); Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/37; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/181.

müşriklerin itirazlarına sûrede deliller sunulsa da esasında onların bu karşı duruşlarına sûrenin kendisi topyekûn bir delildir.¹²² Bu bağlamda sûre her ne kadar farklı olay, olgu ve kişilere işaret ediyor ve bu amaçla sürekli konu değiştiriyor olsa da ana zeminde tek bir konu ve yöntem ile başlayıp bitmektedir. İslam inanç ve düşüncesi karşısında diğer inanç ve düşüncelerin batıl olduğu fikrini ortaya koyan bu yöntemi “argümantasyon tekniği” olarak ifade edebiliriz.

Sâbûnî'nin (öl. 2021) Allah'ın varlığını, birliğini, kudretini hiçbir şüphe olmaksızın savunma şeklinde açıkladığı *takrîr metodu* ile Allah Teâlâ tarafından sorulan sorulara yine O'nun cevap vermesiyle, soru-cevap şeklinde delil getirme, bir düşünceyi aktarma şeklinde açıkladığı *telkîn metodu*¹²³ argümantasyon tekniği kapsamında değerlendirilebilir.¹²⁴ Bu tekniği aşağıdaki sıralama ile formüle edebiliriz:

Cahiliye adetleri, inançları;
Müşriklerin itirazı ve karşı
duruşlarını ifade eden sözleri

Bunların
geçersizliği
(Çürütme)

Kur'ân'ın sunduğu
alternatif

Bunların geçerliliği
(Kanıtama)

Bu durumda En'âm sûresinin indiriliş sürecini oluşturan metin dışı yani tarihsel bağlam Hz. Peygamber'in açık bir şekilde tebliğ başladığı ve inkârcıların önde gelenlerinin tepkilerini net bir şekilde hem sözlü hem de fiilî olarak ortaya koyduğu süreç ile başlamaktadır. Böylece birçok âyetin sebebi olarak beyan edilen farklı kişi ve onlar etrafında gelişen durumlar bu bağlamın bir parçası olmaktadır.

Sûrede beyan edilen inkârcıların bu davranış ve tutumlarını şu şekilde sıralayabiliriz: Putları Allah'a denk tutmaları, onlara tanrılık yakıştırmaları,¹²⁵ âyetlerden yüz çevirmeleri, onlarla alay etmeleri,¹²⁶ Allah katından bir kitap ve ona eşlik eden bir melek gönderilmesini istemeleri,¹²⁷ Peygamber'in Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik edecek birini göstermesini istemeleri,¹²⁸ Kur'ân'ı dinlemeleri ancak onu anlamaktan uzak durmaları,¹²⁹ başkalarını da ondan uzaklaştırmaları,¹³⁰ “Hayat sadece bu dünyada yaşadıklarımızdır; öldükten sonra diriltilmeyeceğiz.” demeleri,¹³¹ söyledikleri ile Hz. Peygamber'i üzmeleri,¹³² mucize istemeleri, mucize gelirse iman edeceklerine dair yemin etmeleri,¹³³ fakir müminleri küçümsemeleri ve etraflarında istememeleri, bu yönde Hz. Peygamber'den talepte bulunmaları,¹³⁴ azap hakkında gelsin de görelim şeklinde alay içeren sözler sarfetmeleri,¹³⁵ âyetler hakkında ileri geri konuşmaları,¹³⁶ hak dini alay ve eğlence konusu

¹²² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/312.

¹²³ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (İstanbul: Dersaadet, ty.), 1/276-278.

¹²⁴ Bu teknik hakkında bk. Hussein Abdul-Raof, *Text Linguistics of Qur'anic Discourse an Analysis* (London: Routledge, 2019), 58-59.

¹²⁵ bk. el-En'âm 6/1, 40.

¹²⁶ bk. el-En'âm 6/4, 5.

¹²⁷ bk. el-En'âm 6/7, 8.

¹²⁸ bk. el-En'âm 6/19.

¹²⁹ bk. el-En'âm 6/25.

¹³⁰ bk. el-En'âm 6/26.

¹³¹ bk. el-En'âm 6/29.

¹³² bk. el-En'âm 6/33.

¹³³ bk. el-En'âm 6/37, 109.

¹³⁴ bk. el-En'âm 6/52-53.

¹³⁵ bk. el-En'âm 6/57.

¹³⁶ bk. el-En'âm 6/68.

yapmaları,¹³⁷ “Bizim yolumuzu takip edin, Muhammed’in dinini terk edin!”¹³⁸ “Allah hiç kimseye vahiy indirmedir.” demeleri,¹³⁹ uydurduklarını Allah’a isnat etmeleri ve “Bana da vahiy indiriliyor; benzer sözleri ben de söylerim.” demeleri,¹⁴⁰ putları Allah ile kendi aralarında şefaathane kılmaları,¹⁴¹ cinleri Allah’a ortak koşmaları, O’na kızlar ve oğullar isnat etmeleri,¹⁴² Hz. Peygamber’e “Sen vahiy (birilerinden) öğrenmişsin.” demeleri,¹⁴³ “İlahlarımızı küçük düşürücü kötü sözler söylemeye devam ederseniz biz de sizin ilahınıza kötü sözler söyleyeceğiz.” demeleri,¹⁴⁴ Ehl-i kitabın aralarında hakem olmasını istemeleri,¹⁴⁵ putların ve cinlerin adını anarak hayvan kesmeleri, “Biz kendi öldürdüklerimizi yiyoruz da Allah’ın öldürdüğünü yemiyoruz?!” demeleri,¹⁴⁶ “Allah elçilerine gelenin bir benzeri bize de gelmedikçe inanmayız.” demeleri,¹⁴⁷ ekin ve hayvanlarından bir pay Allah’a, bir pay da putlarına adayarak, Allah’a adadıklarını misafirlere, muhtaçlara vermeleri, putlara adadıklarını da yine onların bakım ve hizmetinde kullanmaları,¹⁴⁸ çocuklarını öldürme, kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeleri, “Bunlar dokunulmaz hayvanlar ve ekinlerdir, dilediklerimizden başkası onları yiyemez. Şu hayvanlara da binilemez ve yük yüklenemez.” demeleri, bazı hayvanları keserken de Allah’ın adını anmamaları, bazı hayvanların etlerini kadınlara haram kılmaları, bu şekilde kendi kafalarına göre hüküm belirlemeleri,¹⁴⁹ Hz. Peygamber’i yalanlamaları ve “Allah dileseydi ortak koşmazdık, hiçbir şeyi de haram kılmazdık.” demeleri,¹⁵⁰ çok çeşitli inanç gruplarına ayrılmaları,¹⁵¹ bir insanı babasının, oğlunun veya antlaşması olan kimsenin işlediği suçtan sorumlu tutulmaları.¹⁵²

Sûrede bu ifade ve davranışlarıyla inkarcılar eleştirilmekte ve onların bu tutum ve davranışlarının geçersizliği ispat edilmektedir. Ayrıca İslam dini ile bu davranışların yerine sunulan alternatifler ve onların gerçekliği gözler önüne serilmektedir. Sûrede başvurulmuş anlatım tarzlarından birisi olarak müşriklere karşı polemik üslubu da kullanılmaktadır. Bu bağlamda önce onların sözleri “dediler/kâlû” ifadesiyle nakledilmekte, ardından Hz. Peygamber’e hitaben onlara “de ki/kul” ifadesiyle cevaplar verilmesi istenmektedir. Bu anlatım biçimi, sûrede metinsel bütünlüğü gösteren bir diğer veri olarak karşımıza çıkmaktadır. En’âm sûresi 12, 14, 19, 40, 46, 47, 50, 63, 71, 114, 144, 148. âyette görebildiğimiz bu üslupta da yine inkarcıları düşünmeye sevk ederek, içinde buldukları tavır ve davranışların geçersizliğini beyan söz konusudur. Bunun gibi Mekke müşriklerinin kendi tarihî geçmişlerinden de gayet iyi bildikleri Hz. İbrahim’in örneğinde

¹³⁷ bk. el-En’âm 6/70.

¹³⁸ bk. el-En’âm 6/71.

¹³⁹ bk. el-En’âm 6/91.

¹⁴⁰ bk. el-En’âm 6/93.

¹⁴¹ bk. el-En’âm 6/94.

¹⁴² bk. el-En’âm 6/100.

¹⁴³ bk. el-En’âm 6/105.

¹⁴⁴ bk. el-En’âm 6/108.

¹⁴⁵ bk. el-En’âm 6/114.

¹⁴⁶ bk. el-En’âm 6/118-121.

¹⁴⁷ bk. el-En’âm 6/124.

¹⁴⁸ bk. el-En’âm 6/136.

¹⁴⁹ bk. el-En’âm 6/137-140, 143-144.

¹⁵⁰ bk. el-En’âm 6/147-148.

¹⁵¹ bk. el-En’âm 6/159.

¹⁵² bk. el-En’âm 6/164.

sunulan Allah'ın varlığı ve birliğine yönelik akıl yürütme¹⁵³ ve sûrenin sonunda yine Hz. İbrahim'in bizzat kendisinin yöneldiği tevhid dinine vurgu¹⁵⁴ gibi hususlar da ilk bakışta sûredeki metinsel bütünlüğün ipuçları olarak dikkat çekmektedir.

Şüphesiz bir metin olarak bu sûrede yer alan tüm bu unsurlar sûrenin tek seferde nüzulünü kanıtlamaz. Metinsel bütünlüğe ek olarak tarihî arka plan ve sûrenin nüzülü hakkındaki rivayetler bir arada değerlendirildiğinde En'âm sûresinin tek seferde nâzil olmasının diğer tüm ihtimallerden daha kuvvetli olduğu söylenebilir.

Son olarak En'âm sûresi 119. âyetinde “Allah size zorunlu haller dışında yenilmesi haram olan şeyleri açıklamıştır...” buyrulmaktadır. Âyette açıklandığı zikredilen yenilmesi haram olan şeyler yine bu sûrenin 145. âyetinde “murdar olmuş hayvanın eti, akıtılmış kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilmiş hayvanın eti” şeklinde sıralanmaktadır. Mâide sûresinin 3. âyetinde ise bunlara ek olarak “boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş, yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanarak öldürülmüş hayvanların etleri ve putlar adına kurban edilen hayvanların etleri” haram kılınan yiyecekler arasında belirtilmektedir. 145. âyetin tertipte, Mâide sûresinin de nüzulde, En'âm sûresi 119. âyetten sonra gelmesi hem sûrelerin indiriliş sırası hem de mushaf tertibi bakımından problemlidir. Bununla birlikte En'âm sûresinin tamamının tek seferde inmiş olduğu kabul edildiğinde, 119. âyetin metin bağlamında, sonra gelen 145. âyete işaret etmesi çok fazla sorun teşkil etmemektedir.¹⁵⁵

Sonuç

En'âm sûresinin nüzulünün mahiyeti ile ilgili rivayetlerin ayrıca sûrenin metinsel yapısının analiz edildiği bu araştırmada, özellikle sûrenin tek seferde toplu olarak mı yoksa farklı zamanlarda peyderpey mi indirildiğine dair önemli bulgular sunulmaktadır.

Sûrenin nüzülü ile ilgili bazı rivayetlerde, sûrenin tek seferde toplu olarak indirildiği bazısında da muhtelif âyetlerinin farklı zamanlarda indirilmesi ile peyderpey nazil olduğu beyan edilmektedir. Ayrıca sûredeki yirmiden fazla âyetin nüzülü hakkında da çeşitli sebeb-i nüzul rivayetler aktarılmaktadır. Bu farklı rivayetler arasında ortaya çıkan çelişkili durum çalışmada gözler önüne serilmektedir.

Sûrenin tek seferde toplu olarak indirildiğini bildiren rivayetlerin iki illetinin bulunduğu görülmüştür: (I) Râvîlerin bazılarının cerhedilmesi. (II) Sûrenin farklı zamanlarda nazil olduğunun ifade edildiği diğer rivayetlerin olması. Bununla birlikte rivayetlerin sahâbe ya da tâbiûnun kendi içtihadı ile varabileceği bir konu hakkında olmaması ve farklı rivayetlerin birbirini destekliyor olması, rivayetlerin sıhhati hakkında olumlu bir kanaatin oluşmasına da sebep olmuştur.

Mekkî En'âm sûresinin bazı âyetlerinin Medenî olduğu yönündeki rivayetler de sûrenin nüzülü hakkındaki çelişkinin sebepleri arasında sayılmaktadır. Ancak ilgili âyetlerin Medenî kabul edilmesine, bazı müfessirlerin itiraz ettiği görülmüştür. Zira bu müfessirler, ilgili âyetlerin, genel bir ön kabul ile Ehl-i kitap ya da münafıklardan veya ahkâm ile ilişkili bir mevzudan bahsetmesi

¹⁵³ bk. el-En'âm 6/74-83.

¹⁵⁴ bk. el-En'âm 6/161.

¹⁵⁵ bk. Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4/145.

nedeniyle bu şekilde nitelendirildiklerini iddia etmiştir. Ayrıca öncesi ve sonrasıyla oluşturdukları anlamsal bütünlüğün de bu âyetlerin daha sonraki bir dönemde bir diğer ifadeyle Medine’de nazil olmasının imkânını ortadan kaldırdığı belirtilmektedir.

Sûrenin farklı zamanlarda indirildiğini gösteren muhtelif sebab-i nüzûller hakkında da özellikle modern dönem müfessirleri tarafından değerlendirmelerin yapıldığı müşahede edilmektedir. Sûrenin tek seferde nüzulünün mümkün olduğu yönünde görüş bildiren müfessirler bu görüşlerini delillendirirken özellikle sebab-i nüzulleri, muteber hadis kaynaklarında yer almaması bakımından eleştirdikleri gibi bunları tefsir için yapılan esbâb-ı nüzûl yorumları olarak kabul etmişlerdir. Onlar, ayrıca hükmün taahhürü, nüzul tekrarı gibi usul bağlamında öne çıkan konular etrafında durumu açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır.

Çalışmada, En’âm sûrenin nüzulünün mahiyeti, rivayet ekseninde tetkik edildiği gibi sûrenin metinsel yapısı üzerinden de tetkik edilmektedir. İlk âyetinden itibaren sûrede, müşriklerin Hz. Peygamber’e ve onun tebliğ ettiği dinin her bir esasına karşı yaptıkları itirazların cevaplandırıldığı ve câhiliye uygulamalarının, örf ve âdetlerinin reddedildiği görülmektedir. Argümantasyon tekniği olarak beyan edilen bu yöntemin sûrenin tamamında kullanıldığı görülmektedir. Bu ise sûrede bir metinsel bütünlüğü gözler önüne sermektedir. Sûrenin ortalarında Hz. İbrahim’in şirke karşı takındığı tavrın zikredilmesi ve sûrenin son kısmında yine buna vurgu yapılması da bu minvalde değerlendirilmektedir. Aynı şekilde kâlû- kul (dediler – de ki) kalıbıyla sûrenin tamamında müşriklerle bir diyalog şeklinde devam eden üslup birlikteliği de bu metinsel bütünlüğün bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.

Neticede bu çalışmada En’âm sûresinin “tek seferde nazil olduğunu” bildiren rivayetler ve sûrenin sahip olduğu “metinsel bütünlük” dikkatlice tetkik edildiğinde sûrenin tek seferde indirilmiş olmasının diğer tüm varsayımlardan daha kuvvetli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Abdul-Raof, Hussein. *Text Linguistics of Qur’anic Discourse an Analysis*. London: Routledge, 2019.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu’l-me’ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-‘Arabî, t.y.
- Atraş, Atiyye. “Nuzûlu sûreti’l-En’âm cümleten vâhideten ev nuzûluhâ alâ esbâbi muteferrika dirasâtun ve tahlil”. *Mecelletu Câmiati’l-Halîl li’l-buhûs* 4/1 (2009), 85-119.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ. *Me’âlimu’t-tenzîl*. thk. Muhammed ‘Abdullâh en- Nemir vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu’abü’l-îmân*. nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 9 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1421/2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2.Basım, 1422/2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Atâ b. Ebî Rebâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru’l-hadîs*. 9 Cilt. Tunus: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 3. Basım, 2008.
- Ebû Ubeyde Kasım b. Sellâm. *Fedâilu’l-Kur’ân*. thk. Ahmed b. Abdulvâhid el-Hayyâtî. 2 Cilt. Mağrib: Vizaretu’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslamiyye, 1995.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâluddîn. *et-Temhîd*. thk. Yâsir b. İbrahim. 18 Cilt. Kahire: el-Faruku’l-Hadise lit-Tibaati ve’n-Neşr, 1429/2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Âşûr. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru’t-Tûnisiyye, 1984.

- İbn Ebî Hâtîm. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke-Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn el-Askalânî. *el-Kâfi's-şâfi fi tahrîci ehâdisi'l-Keşşâf*. y.y.: b.y., ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafâ Abdulvâhid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 4 Cilt. b.y.: Dâru Turâsi'l-'Arabî, ts.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünen-i İbn Mâce*. nşr. M. Fuad Abdülbaki. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-İhyâi'l-Kutub, 1373/1953.
- İbn Râhûye, İshâk b. Râhûye. *Müsned*. thk. Merkezi'l-Buhûsi'l-İlmiyye. 4 Cilt. Beyrut: Daru't-Te'sîl, 1437/2016.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Câmiu'l-mesâil*. thk. Muhammed Aziz Şems. 9 Cilt. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2001/1422.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1488/1988.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn. *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbni's-Salâh*. thk. Abdülmüt'î Emîn Kalecî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1406/1986.
- Kaya, Eyüp Said. "Nûh b. Ebû Meryem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/229-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsîn et-Turkî. 24 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006.
- Mevdüdî, Ebu'l-Â'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *Kitâbu'n-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Süleyman b. İbrâhim. 3 Cilt. Riyad: Daru'l-'Âsima 1430/2009.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. haz. İbrâhîm Şemseddîn. 12 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2011.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. İstanbul: Dersaadet, ty.
- Serinsu, Ahmed Nedim. *Kur'an ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn. *ed-Durru'l-mensûr*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsîn et-Turkî. 17 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 2013/1434.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. haz. Mustafa Dîb el-Bugâ. 2. Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 2006.
- Taberânî Ebu'l-Kâsım. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye 2008.
- Taberânî Ebu'l-Kâsım. *el-Mu'cemu's-sağîr*. nşr. Şekûr Mahmud el-Hâc Emirî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetül-İslâmî, Amman: Mektebetü Ammâr, 1409/1985.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1992.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *Kitabu'd-Du'afâ'i'l-kebîr*. nşr. Mâzin b. Muhammed es-Sersevî. 7 Cilt. Beyrut: Daru İbn Abbas, 1429/2008.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. İsam b. Abdulmuhsîn el-Humeydân. Demmâm: Daru'l-İslâh, 2. Basım, 1412/1992.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru'l-âlemi'n-nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnâûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Dârî't-Turâs, t.y.



Analysis of the Qiraats Attributed to the Prophet in al-Kashshāf

Lokman Yılmaz^{1,a,*}

¹ İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology, Department of Qiraat, İzmir, Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 03/01/2024

Accepted: 09/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Qira'ahs, which contain the performance qualities of the words of the Holy Qur'an, are among the important subjects of many Islamic sciences. In particular, qiraat, which is one of the basic subjects of the science of tafsīr, occupies a significant place in the tafsīr of al-Zamakhsharī (d. 538/1144), one of the symbolic figures of this science. The approach of al-Zamakhsharī, who frequently refers to qiraat disputes in his tafsīr *al-Kashshāf*, is important because it influenced the commentators after him. He sometimes touches on the proof and sometimes the relative aspects of the Qira'ahs he deals with. Approaching the qiraat from a linguistic perspective, Zamakhsharī emphasizes the offensive nature of the related qiraat, especially in language. In addition, he does not neglect to mention the names of those who recite with the pronunciation he mentions most of the time. Among those he mentioned are the imams of the sahih qiraat (the imams of qiraat al-asharah), the imams of the shāz qiraat, and the people of the salaf who are famous for their qiraat. This attitude of the commentator also reveals his familiarity with the subject. In addition to the sahih qiraat, *al-Kashshāf* also includes many shāz qiraat. From time to time, the commentator goes into the narrative basis of some pronunciations, whether they are sahih or shāz, and attributes the relevant pronunciation to the tābi'een, the Companions, or even the Prophet. However, a problem stands out during this attribution. This is the issue of the authenticity of these pronunciations. For a qiraat to be authentic, it must come from a script that is accepted among the qiraatists, and it must be written according to the Arabic language and the orthography of one of the mushafs dictated by 'Uthman. In many places, the commentator only uses precise and clear statements such as "This is the qiraat of the Prophet" and does not feel the need to evaluate the pronunciation or refer to a source. The shāz qiraats that the Prophet is said to have recited in this tafsīr also attracted the attention of the translators of the *Keşşâf Tefsiri* published by the Yazma Eserler Kurumu (YEK), and they included the following sentence under the title "Qirāats in *al-Kashshāf*" in their evaluation of the subject: "The most interesting of these is probably the qiraat attributed to the Prophet, but not included in the mutawatir qiraats." This determination necessitates an in-depth study of this qiraat in *al-Kashshāf*. However, despite its importance, no study has been found on this subject. This study aims to identify, confirm and criticize the qiraat attributed to the Prophet in *al-Kashshāf*. First of all, the number of these qiraats mentioned in the work, their sources and their isnāt were determined, and then the way they were found among the Qiraat imams was revealed. According to our findings, al-Zamakhshari does not attach special importance to the attribution of a qiraat to the Prophet and does not look at the authenticity and fame of the narration and the qiraat. This approach of his was not accepted by hadith scholars and qiraatists alike.

Keywords: Reading the Holy Qur'an and the Science of Qiraat, Qur'an, al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Prophet's Qiraat.

el-Keşşâf'ta Hz. Peygamber'e Nispet Edilen Kıraatlerin Tahlili

Süreç

Geliş: 03/01/2024

Kabul: 09/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Kur'ân-ı Kerîm lafızlarının eda keyfiyetlerini ihtiva eden kıraatler İslâmî ilimlerin birçoğunun önemli mevzuları arasında yer almaktadır. Özellikle tefsir ilminin temel konularından olan kıraatler söz konusu ilmin sembol şahsiyetlerinden olan Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) tefsirinde de kayda değer bir yer işgal etmektedir. *el-Keşşâf* tefsirinde kıraat ihtilaflarına sıkça müracaat eden Zemahşerî'nin kıraatler konusundaki yaklaşımı kendisinden sonraki müfessirleri de etkilemesi yönüyle önem arz etmektedir. O, ele aldığı kıraatlerin bazen hüccet bazen de nispet yönüne temas etmektedir. Kıraatlere daha çok lügavî açıdan yaklaşan Zemahşerî, ilgili kıraatlerin özellikle dilde hüccetliği üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte çoğu zaman bahse konu ettiği telaffuzla okuyan isimleri zikretmeyi de ihmal etmemektedir. Onun zikrettikleri arasında sahih kıraat sahibi imamlar (kıraat-i aşere imamları), şâz kıraat imamları ve seleften kıraati ile meşhur şahıslar yer almaktadır. Müfessirin bu tavrı onun meseleye vukûfiyetini de ortaya koymaktadır. *el-Keşşâf*'ta sahih kıraatlerin yanında birçok şâz kıraate de yer verilmektedir. Müfessir zaman zaman -sahih olsun şâz olsun- bazı telaffuzların naklî temeline de inmekte, ilgili telaffuzu tâbiîne, sahabeye hatta Hz. Peygamber'e nispet etmektedir. Ancak bu nispet esnasında bir sorun göze çarpmaktadır. O da söz konusu telaffuz şekillerinin sıhhati meselesidir. Zira bir kıraatin sahih olabilmesi için onun kıraatçiler nezdinde makbul bir senetle gelmesi, Arapça'ya ve Hz. Osman tarafından yazdırılan mushaflardan birinin imlasına uygun olması gerekmektedir. Müfessir birçok yerde sadece "Hz. Peygamber'in kıraati bu şekildedir." gibi kesin ve net ifadeler kullanmakta, ele aldığı telaffuz şekli hakkında bir değerlendirme ya da bir kaynağa atıfta bulunma ihtiyacı hissetmemektedir. Mevzubahis tefsirde Hz. Peygamber'in okuduğu söylenen şâz kıraatler Yazma Eserler Kurumu (YEK) tarafından neşredilen *Keşşâf Tefsiri* mütercimlerinin de dikkatini çekmiş, konuyu değerlendirdikleri "*el-Keşşâf'ta Kıraatler*" başlığı altında şu cümleye yer vermişlerdir: "Bunların en ilginç herhalde Hz. Peygamber'e nispet edilen -fakat mütevâtir kıraatlerde yer almayan- kıraatlerdir." Bu tespit, *el-Keşşâf*'ta yer alan bu kıraatlerin derinlemesine incelenmesini gerekli kılmaktadır. Ancak önemine rağmen ilgili konuda yapılmış bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu çalışmada *el-Keşşâf* tefsirinde Hz. Peygamber'e nispet edilen kıraatlerin tespit, teyit ve tenkidi hedeflenmektedir. Öncelikle eserde bahsedilen bu kıraatlerin sayısı, kaynak ve isnatları tespit edilmiş, daha sonra bunların kıraat imamları arasında ne şekilde karşılık bulunduğu ortaya konulmuştur. Tespitlerimize göre Zemahşerî bir kıraatin Hz. Peygamber'e nispetine özel bir önem vermemekte, rivayet ve kıraatin sıhhat ve şöhretine bakmamaktadır. Onun bu yaklaşımı hadisçiler nezdinde de kıraatçiler nezdinde de kabul görmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi, Kur'an, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Hz. Peygamber'in Kıraati.



lkmyilmaz@gmail.com



0000-0002-4619-0159

Citation / Atıf: Yılmaz, Lokman. "el-Keşşâf'ta Hz. Peygamber'e Nispet Edilen Kıraatlerin Tahlili". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 103-123. <https://doi.org/10.18505/cuid.1414204>

Giriş

“Kur’an kelimelerinin eda keyfiyetlerini ve ihtilaflarını, nakledene nispet ederek bilme ilmi”¹ olarak tarif edilen kıraat ilminin temelleri İslâm öncesi döneme kadar ulaşmaktadır. Bununla birlikte Kur’an kıraatinde makbul olan telaffuzların bir şekilde Hz. Peygamber’e dayandırılması gerekmektedir. *İsnad* adı verilen bu sistem -Hz. Osman (öl. 35/656) mushaflarına ve Arap diline uygunluğun yanında- sahih bir kıraat için vaz geçilmez şartlardandır.² İsnad sisteminin kıraat kaynaklarındaki kullanım şekli rivayet kaynaklarındakine göre farklılık arz etmektedir. Buna göre kıraat imamları her bir kelimedeki telaffuz tercihini münferiden bir senet zinciri ile değil toplu olarak Hz. Peygamber’e nispet etmektedirler.³ Rivayet kaynaklarında ise bazı telaffuz şekilleri münferit isnad zinciri ile Hz. Peygamber’e ulaşmaktadır. Bu tür rivayetlerde onun Kur’an’dan bazı harfleri, kelimeleri ya da cümleleri belli şekillerde okuduğu nakledilmektedir. *Kıraatü’n-nebi* diye isimlendirilen bu tür telaffuzlara dair nispetler isnadın hafzedildiği sonraki dönem kaynaklarda da yer almaktadır. Tefsirlerde de bu bağlamdaki nakillere yer verilmiş, -ileride zikredileceği üzere- “Hz. Peygamber şöyle okurdu:” ya da “Hz. Peygamber’in kıraati şöyledir:” gibi ifadeler kullanılmıştır. Zemahşerî (öl. 538/1144) de *el-Keşşâf* isimli tefsirinde bu tür ibarelere yer veren müfessirlere yer vermektedir.

Zemahşerî, kıraatlerin teşekkül dönemine yakın bir zamanda yaşamış olması ve Arap diline vukûfiyeti açısından önemli bir konumdadır. Binaenaleyh o *-el-Keşşâf*’ta görüldüğü üzere- kıraat imamlarının ve dilcilerin tercihleri yanında Hz. Peygamber’e nispet edilen kıraatlere de hâkimdir. Zemahşerî ele aldığı bir kıraati desteklemek için zaman zaman kıraatü’n-nebi rivayetlerine müracaat etmektedir. Ancak onun mevzubahis kıraat rivayetlerinin sıhhati ve ilgili kıraatlerin kurrâ imamlar arasındaki makbuliyeti hususundaki tavrı farklıdır. Rivayetlerin isnadının sıhhati hakkında pek bir açıklamada bulunmayan müfessir, dil açısından güzel gördüğü kıraatlerin mütedavil kıraatler arasında yer almasını da önemsememektedir.

Dilciliği ile meşhur birçok âlim, bir kıraatin sahih ve yaygın kıraatler arasında yer almasını ön şart olarak görmektedir. Ebû Amr (öl. 154/771),⁴ İmam Hamza (öl. 156/773),⁵ Ferrâ (öl. 207/822)⁶ ve Zeccâc (öl. 311/923)⁷ gibi birçok dilci, lügavî yönden uygun ve mana açısından güzel gördükleri telaffuz şekillerini sahih/meşhur kıraatler arasında olmaması sebebiyle terk etmişlerdir.

¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în ve mürşidü't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 9.

² Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1/15.

³ Detaylı bilgi için bk. Lokman Yılmaz, *Kıraatü'n-nebi -Hz. Peygamber'in Tilâvetine Dair-* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 112-113.

⁴ Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'i'l-meşhûre*, ed. M. Kemal Atik (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1420), 1/45; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995), 1/233.

⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1400), 76; Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'i'l-meşhûre*, 1/57-58; Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/254.

⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 3/35.

⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407), 2/179.

Dilciliği ile ön plana çıkan müfessirlerden Zemahşerî'nin kıraatlere bakışı mezkûr isimlerinkinden farklıdır. O, kıraatleri daha çok tefsire katkısı ve lügavî istiḥad açısından ele almakta, sıhhatine ise pek bakmamaktadır. Ayrıca o, sahih kıraat sahibi imamlara nispet edilen ancak kıraat-i aşerede okunmayan vecihlere dahi zaman zaman yer vermektedir. Hz. Peygamber'e nispet edilen kıraatler hususundaki tavrı da benzer şekildedir. Hz. Peygamber'in bir şekilde okuduğunu nakletmekte ancak söz konusu kıraatlerin makbuliyetine dair bir değerlendirme yapmamaktadır. Zemahşerî'nin kıraatlere yaklaşımına dair birçok akademik çalışma yapılmıştır.⁸ Bu çalışmaların çoğunun, onun lügavî tahlillerini ve bunların tefsire etkisini ele aldığı görülmektedir. *el-Keşşâf*'ta Hz. Peygamber'e nispet edilen kıraatlere özel olarak temas eden bir çalışma ya da bu bağlamdaki çalışmalarda bu konuya dair müstakil bir başlık tespit edilememiştir.

Tefsirlerde Kıraatü'n-Nebi başlığının müstakilen çalışılması gerektiğini düşünüyoruz. Zira müfessirlerin Hz. Peygamber'in kıraatine yüklediği anlam, ondan beklentileri, onunla istidlal şekilleri ve bu nispetlerin sıhhati gibi hususlar bu bağlamdaki çalışmaları zorunlu kılmaktadır. Haddizatında her bir tefsirin ya da tefsir türünün ilgili husustaki karakteristiğinin diğerinden farklı olması hasebiyle belli tefsirler/türler üzerinde de bağımsız çalışma yapılabilir. Müfessirlerin Hz. Peygamber'in kıraati diye kayda layık gördükleri nispetler bazen sahih bazen şâz kıraatler arasında yer alabilmektedir. Hatta bazen Yedi Harf kapsamında olan ya da (sahih veya şâz) hiçbir kıraatte yeri olmayan telaffuzlar ona nispet edilebilmektedir.

1. Hz. Peygamber'in Kıraati Meselesi

Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm'i tilâvet keyfiyetleri ve ondan nakledilen kıraat ihtilafları genel olarak *kıraatü'n-nebi* terkihiyle ifade edilmektedir.⁹ Haddizatında kıraat imamlarının bu bağlamdaki tercihlerinin isnad zinciriyle tamamen Hz. Peygamber'e dayandırıldığı malumdur. Söz konusu tercihlerin bazen bizatihi ondan sema' yoluyla alındığı bazen de onun verdiği umumi ruhsatlardan neşet ettiği düşünülmektedir. Sahih kıraatlerin hepsinin Hz. Peygamber'in kıraati olduğu bir hakikat olmakla birlikte "Hz. Peygamber'in kıraati" terkihi daha çok rivayet kaynaklarında belli kelime/kelimeler ile ilgili Hz. Peygamber'e nispet edilen münferit telaffuz şekillerini ifade için kullanılmaktadır. Hz. Peygamber'in kıraat ihtilaflarından hâlî olarak Kur'an okuma keyfiyetleri de aynı terkihiyle aktarılmaktadır.

Yukarıdakilerden hareketle kıraatü'n-nebi'nin keyfiyet ve ihtilaf olmak üzere iki yönünün bulunduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in kıraat ihtilafı ihtiva etmeyen, bir şekilde onun Kur'an tilâvetinden bahseden hususlar keyfiyet bağlamında ele alınmaktadır. Terkihin diğer muhtevası ise ilâhî vahyin telaffuzuna dair Hz. Peygamber'e nispet edilen farklı kıraat şekilleridir. Bu bağlamdaki rivayetlere başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere tedvin dönemi ve sonrası hadis kaynaklarında, şerhlerde ve tefsirlerde tesadüf etmek mümkündür.¹⁰

⁸ *el-Keşşâf*'ta kıraatlere dair yapılmış bazı çalışmalar şunlardır: Muhammed Mahmûd Dûmî, *el-Kırâatü'l-Mütevâtire fi Tefsiri'z-Zemahşerî*, Ürdün: Yermük Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005; Nidâl Mahmûd Ferâye, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye fi Kitâbi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî Dirâsetün Savtiyyetün Sarfiyyetün Nahviyyetün*, Ürdün: Mûte Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006; Şule Akman, *Keşşâfta Mütevâtir Olmayan Kırâatlar Ve Tefsir İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010; Mustafa Kılıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014. Konuyla ilgili yapılmış diğer çalışmalar için bk. Mustafa Kılıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 13-17.

⁹ Detaylı bilgi için bk. Lokman Yılmaz, "Bir 'Garîb' Kavram: Kıraatü'n-nebi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2022), 203-231.

¹⁰ Söz konusu rivayetler ve bu rivayetlerin geçtiği kaynaklar için bk. Yılmaz, *Kıraatü'n-nebi*, 81-93.

2. Tefsirlerde Hz. Peygamber'in Kıraati Meselesi

Kıraat ihtilaflarının tamamının Hz. Peygamber'den neşet ettiği ya da bir şekilde ona dayandırıldığı bilinmektedir. İhtiyar sahibi her kıraat imamı için de durum böyledir. Klasik kaynaklarda kıraatlerin intikal sistemine muhalif olarak aktarılan birçok telaffuz ihtilafına tesadüf etmek mümkündür. *Kıraatü'n-nebi* başlığı altındaki bu nispetler tefsir kaynaklarında da sıkça yer almaktadır. İbn Kesîr (öl. 774/1373),¹¹ Kurtubî (öl. 671/1273),¹² Âlûsî (öl. 1270/1854)¹³ gibi müfessirlerin yanı sıra -ileride zikredileceği üzere- Zemahşerî de kıraatü'n-nebi rivayetlerine eserlerinde yer vermektedir.

3. Zemahşerî'nin Kıraat İhtilaflarına Bakışı

Zemahşerî, tefsirinde kıraat ihtilaflarına sıkça müracaat etmektedir. Onun kıraat ihtilaflarını zaman zaman Hz. Peygamber'e, Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634),¹⁴ İbn Mes'ûd (öl. 32/652), Übeyy b. Kâ'b (öl. 33/654),¹⁵ Hz. Ali (öl. 40/661),¹⁶ Sa'd b. Ebî Vakkâs (öl. 55/675)¹⁷ gibi sahabeye, Zeyd b. Ali (öl. 122/740),¹⁸ Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721),¹⁹ Talha b. Musarrıf (öl. 112/730),²⁰ Ebû Hanîfe (öl. 150/767)²¹ gibi tâbiîne ve Âsım (öl. 127/745),²² A'meş (öl. 148/765),²³ Ebû Amr (öl. 154/771),²⁴ Hamza (öl. 156/773),²⁵ Nâfi' (öl. 169/785),²⁶ Sîbeveyhi (öl. 180/796),²⁷ Hafs (öl. 180/796),²⁸ Kisâî (öl. 189/805)²⁹ gibi dilcilere ve kıraat imamlarına³⁰ ya da onların

¹¹ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 1/78; 3/251.

¹² Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim İtfayyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 18/153; 20/57.

¹³ Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/527; 15/375.

¹⁴ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 3/1116.

¹⁵ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/494, 520.

¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/748.

¹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2/68.

¹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/260.

¹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2/126.

²⁰ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/884.

²¹ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/86.

²² Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/748.

²³ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/1178.

²⁴ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/990.

²⁵ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/592.

²⁶ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/210.

²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2/436.

²⁸ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/270.

²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/1130.

³⁰ Adı geçen kıraat imamlarının hayatları ve kıraatlerinin özellikleri için bk. Osman Bostan, "Âsım ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 137-166; Kerim Özmen, "A'meş ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 329-345; Resul Akcan, "Ebû Amr ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 65-103; Mehmet Kara, "Hamza ve

ravilerine ismen nispet ederek zikretmesi onun hem konuyla ilgili rivayetlere hem de kıraat imamlarının tercihlerine vukûfiyetine dair fikir vermektedir. Müfessir, bu isimlere nispet ettiği kıraatleri mücerret bir telaffuz farklılığı olarak değil çoğunlukla manaya etkisi açısından değerlendirmektedir. Ayrıca Zemahşerî birçok yerde eserine aldığı kıraatin tahrîrini ³¹de yapmaktadır. Onun, “Ancak bu kullanım gariptir.”³² “... ‘tenvinli okunduğu kıraatin gerekçesi nedir?’ dersin şöyle derim:”³³ “Bu (okuyuş), ... kıraatindekinden daha güzel olmuştur.”³⁴ gibi ifadeleri bu hususu desteklemektedir. Neticede müfessir kıraatlerin hem naklî hem de lügavî yönüne hâkimdir.

4. el-Keşşâf'ta Hz. Peygamber'e Nispet Edilen Kıraatler

el-Keşşâf'ta bazı kıraatler hakkında Hz. Peygamber'in bu şekilde okuduğu gibi ifadeler yer almaktadır. Çalışmanın bundan sonraki kısmında mevzubahis hususun hangi kalıplarla ne şekilde ifade edildiği, kaç tane olduğu, hangi ayetlerin tefsirinde geçtiği ve bunların sahih ya da şâz kıraatlerde ne şekilde karşılık bulunduğu incelenecektir.

4.1. Kıraatlerin Sayısı, Bu Husus İçin Kullanılan Lafızlar ve İhtilaf Türleri

Hz. Peygamber'e nispet edilen kıraatler ile ilgili genelde قِرَاءَةُ رَسُولِ اللَّهِ ve قِرَاءَاتُ النَّبِيِّ, قِرَاءَةُ النَّبِيِّ ifadeleri kullanılsa da söz konusu rivayetler bazı kaynaklarda şu lafızlarla da gelebilmektedir: قَرَأَ

النَّبِيِّ,³⁵ أَقْرَأَنِي رَسُولُ اللَّهِ,³⁶ كَانَ يَقْرَأُهَا,³⁷ رَأَيْتُ النَّبِيَّ يَقْرَأُ,³⁸ تَلَاؤَةُ النَّبِيِّ,³⁹ تَلَا النَّبِيُّ,⁴⁰ قِرَاءَةُ الْمُصْطَفَى.⁴¹

Kıraatinin Özellikleri”, *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 167-213; Adem Çatal, “Nâfi’ ve Kıraatinin Özellikleri”, *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 9-28; Mehmet Maşuk Acar, “Kisâî ve Kıraatinin Özellikleri”, *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 215-248; Hasan Hüseyin Havuz, “Âsım Kıraatinin Senedi ve Şu’be-Hafs Rivayetlerinin Temellendirilmesi”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (29 Aralık 2020), 111-115.

³¹ Tahrîrât kavramı için bk. Recep Koyuncu, “Yöntem Ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Özelinde Bir İnceleme”, *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu 01-04 Kasım 2018 - Bursa* (İbnü'l-Cezerî'nin Kıraat İlmindeki Yeri, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021), 668-669.

³² Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 3/126.

³³ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 3/190.

³⁴ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 4/682.

³⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 9/205; Ebû Ömer Hafs b. Ömer b. Abdilazîz el-Ezdî ed-Dûrî, *Cüz'un fîhi kırââtü'n-Nebî*, thk. Hikmet Beşir Yasin (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1988), 63.

³⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha: Sünenü Ebî Dâvûd*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Hurûf ve'l-kırâât”, 1 (No. 3994); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sünenü't-Tirmizî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Kırâât”, 7 (No. 2940).

³⁷ Ebû Dâvûd, “Salât”, 228 (No. 1102).

³⁸ Ebû Dâvûd, “Hurûf ve'l-kırâât”, 1 (No. 3995).

³⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 1422), 16/608.

⁴⁰ Ebü'l-Hasan Emir Alaeddin Ali b. Abdullah İbn Balabân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 14/222-239.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sahîhu'l-Buhârî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “İmân”, 37 (No. 50).

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Keşşâf*'ta Hz. Peygamber'e nispet edilen kıraatler sadece iki kalıpta gelmektedir. Bunlar *قِرَاءَةُ رَسُولِ اللَّهِ* ve *قِرَاءَةُ النَّبِيِّ* kalıplarıdır. Eserde *قِرَاءَةُ النَّبِيِّ* kalıbıyla 6, *قِرَاءَةُ رَسُولِ اللَّهِ* kalıbıyla 11 olmak üzere toplamda Hz. Peygamber'e nispet edilen 17 kıraat tespit edilmiştir. Birinci kalıptaki nispetler -mushaf tertibi göz önüne alındığında- tamamen 23. cüzden sonraki, ikinci kalıptakiler ise genelde bundan önceki sûrelerde kullanılmıştır.

Hız. Peygamber'e nispet edilen kıraat farklılıklarını telaffuz türüne göre *harf*, *ferşü'l-hurûf* ve *usûl* alt başlıklarına göre taksim etmek mümkündür. *Harf* ile kastedilen *Yedi Harf* bağlamında olan kıraatlerdir. Bu tür okuyuşlar, kelimedede/harfte Hız. Osman mushaflarına muhalif olan okuyuşlardır. Bunlar, harf değişikliği, metne kelime ya da cümle ilavesi veya kelime/harf eksiltmesi şeklinde tezahür edebilmektedir. Sahabenin icmâına mazhar olan mushaf hattına muhalif bu tür okuyuşlar *şâz*⁴² olarak isimlendirilmekte, Kur'an olarak okunmamaktadır.⁴³ *Ferşü'l-hurûf* diye isimlendirilen kıraat farklılıkları kelimenin iskelet yapısı sabit kalmak kaydıyla genellikle nokta ve hareke farklılığı ya da fiil kalıbı değişikliği şeklinde kendini göstermektedir. Daha çok *fer'î harfler* veya lehçelerden kaynaklanan telaffuz farklılıklarının ise *usûlî/edâî* ihtilaflar olarak isimlendirildiği malumdur. Aşağıda *el-Keşşâf*'ta söz konusu türlere tekabül eden kıraatü'n-nebi rivayetleri ayrı başlıklar halinde incelenecektir.

4.2. Harfî Kıraatler

Hız. Peygamber'den Kur'an-ı Kerîm'in *Yedi Harf* üzere nâzil olduğuna dair gelen rivayetler *mütevâtir* kategorisinde olup⁴⁴ inkârı kâbil değildir. Müteratif kelimelerin birbiri yerine kullanılmasına varacak kadar geniş bir perspektifte okuma imkânı sunan bu ruhsat daha sonra kalkmış/kaldırılmıştır.⁴⁵ Buna rağmen söz konusu telaffuzlar rivayet kaynakları marifetiyle nakledilerek günümüze kadar ulaştırılmıştır. Bu telaffuz şekillerinin Kur'an olarak tilâvet edilmesi caiz olmamakla birlikte yine de *kıraat* olarak isimlendirilmeye devam edilmiştir. *el-Keşşâf*'ta bu bağlamda Hız. Peygamber'e nispet edilen kıraatler şunlardır:

4.2.1. Mushaf Metnine Kelime İlâvesi Ya Da Eksiltmesi

1-ez-Zümer 39/53

Ayetin Hafs mushafındaki⁴⁶ metni şu şekildedir: *قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ*. Zemahşerî bu ayetin tefsirinde şöyle demektedir: "Hız. Peygamber ve Hız. Fâtîma'nın kıraatinde '...yağfiru'z-zünûbe cemî'an ve lâ yübâlî' ("Bütün günahları başışlar; aldırış etmez.")

⁴² Kıraatte *şâz* kavramının analizi ve farklı ilim dallarıyla karşılaştırması için bk. Mehmet Maşuk Acar, *Kıraat İlminde Şâz Meselesi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 43-50.

⁴³ *Şâz* kıraatlerin Kur'ânîyeti konusundaki tartışmalar için bk. Mehmet Maşuk Acar, "Kur'an'ın Yaygın Tanımı Açısından *Şâz* Kıraatin Değeri", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2022), 258-262.

⁴⁴ bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Cafer b. İdris el-Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*, thk. Şeref Hicâzî (Mısır: Dâru'l-Kütübi's-Selefiyye, 1431), 183.

⁴⁵ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 15-16.

⁴⁶ Dünya genelinde Müslümanların elindeki mushaflar Âsım kıraatinin Hafs rivayetine göre basıldığı için bu şekilde ifade edilmiştir. Bununla birlikte farklı kıraatlere göre basılmış mushaflar da vardır. Bunlar bazen halkın (Kuzey Afrika'da yaygın olan Verş mushafı gibi) bazen de ilim ehlinin istifadesine sunulmuştur. Sonraki maddelerde de ayet metinleri Hafs mushafına göre verilecektir.

şeklinde olduğu söylenmiştir.”⁴⁷ İbaredeki وَلَا يُبَالَى (aldırış etmez) ifadesi mushaf metnine cümle ilavesi anlamına geldiği için makbul bir kıraat değildir. Hz. Peygamber’in söz konusu ayeti bahsedilen şekilde okuduğu hadis kaynaklarında da geçmektedir.⁴⁸ Ancak -sahih kıraat imamlarının tercihleri bir yana- şâz kıraat sahibi imamlar İbn Muhaysın (öl. 123/741), Yezîdî (öl. 202/812), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve A‘meş (öl. 148/765) arasında⁴⁹ dahi mevzubahis kıraat ile okuyan bulunmamaktadır.⁵⁰

2-et-Talak 65/1

Ayetin mushaftaki metni şu şekildedir: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ". Zemahşerî ise “Hz. Peygamber’in kıraatında ‘...fi kubuli ‘iddetihinne’ şeklindedir.” demektedir. Müfessir *sünnî talak* olarak isimlendirilen ve boşama hadisesinin ne şekillerde yapılması gerektiğini ifade eden durumu uzun uzadıya anlatırken Hz. Peygamber’in yukarıda zikredilen kıraatini delil getirmektedir.⁵¹ On dört kıraat imamı arasında *li kubuli ya da fi kubuli* ilavesi ile okuyan bulunmamaktadır. Bununla birlikte seleften Hz. Osman, İbn Abbas (öl. 68/687-88), Übey b. Ka‘b (öl. 33/654 [?]), Câbir b. Abdullah (öl. 78/697), Mücâhid, Ali b. el-Hüseyn (öl. 94/712) ve Ca‘fer b. Muhammed (öl. 148/765) gibi isimlerin söz konusu kıraatle okuduğu nakledilmektedir.⁵² Zemahşerî’nin Hz. Peygamber’e nispet ettiği kıraat hadis kaynaklarında da sahih ve merfû (Hz. Peygamber’in kıraati) olarak zikredilmektedir.⁵³

3-el-Leyl 92/3

Mushaftaki metni "وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى" şeklinde olan söz konusu ayet ile ilgili Zemahşerî “Hz. Peygamber’in kıraatında ‘ve’z-zekera ve’l-ünsâ’dır.” demektedir.⁵⁴ Mushaf metninden *mâ haleka* kelimesinin çıkarılması sebebiyle bu kıraatin icmâ ile sabit olmuş mushafa muhalefeti açıktır. Mezkûr farklılığa göre Allah Teâlâ erkek ve dişi yaratıcı zâtına değil erkek ve dişinin kendisine yemin etmektedir. Bu ayetteki farklı kıraatlerin anlama tesirine temas eden Zemahşerî, kıraatü’n-nebi rivayetinin manaya etkisine dair bir açıklamada bulunmamaktadır.

Hz. Peygamber’e nispet edilen bu kıraat başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere birçok hadis kaynağında sahih senetle kendisine yer bulmuştur.⁵⁵ Rivayet, isnad açısından sahih olsa da kıraat açısından sıhhat şartlarını taşımadığından (mushaf metnine muhalif olduğundan) Kur’an olarak tilâvet edilememektedir.

4-el-İhlâs 112/1

⁴⁷ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 5/960.

⁴⁸ Tirmizî, “Tefsîr”, 39 (No. 3237); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/549; Dürî, *Cüz’ün fihi kırââtü’n-Nebî*, 110. Her üç kaynağın muhakkikleri de mezkûr rivayetin zayıf olduğu kanaatindedir.

⁴⁹ Adı geçen kıraat imamlarının hayatları ve kıraatlerinin özellikleri için bk. Enes Zengin, “İbn Muhaysın ve Kıraatinin Özellikleri”, *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 347-362; Abdülaziz Şeker, “Yezîdî ve Kıraatinin Özellikleri”, *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 363-378; Mehmet Kılıç, “Hasan-ı Basrî ve Kıraatinin Özellikleri”, *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 379-404.

⁵⁰ bk. Ahmed Muhtâr Ömer - Abdül’âlî Sâlim Mükrem, *Mu‘cemü’l-kirââtü’l-Kur’âniyye ma‘a mukaddimeti fi’l-kirâât ve eşheri’l-kurrâ* (Kuveyt: Câmî’atü Kuveyt, 1988), 6/23; Ahmed İsa el-Ma’sarâvî, *el-Kâmilü’l-mufasssal fi’l-kirââtü’l-erba‘ate ‘aşer* (Kahire: Dâru’l-İmâm eş-Şâtıbî, 1430), 464.

⁵¹ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 6/765-770.

⁵² bk. Ömer - Mükrem, *Mu‘cemü’l-Kirâât*, 7/165.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/205; Ebû’l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü’rî, *el-Kütübü’s-sitte ve şürûhuhâ: Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Talak”, 14; Ebû Dâvûd, “Talak”, 4 (No. 2185).

⁵⁴ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 6/1326.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/523, 525; Dürî, *Cüz’ün fihi kırââtü’n-Nebî*, 176, 177; Buhârî, “Tefsîr”, Leyl, 1 (No. 4943); “Fedâilü’s-Sahâbe”, 20 (No. 3761); “İsti‘zân”, 38 (No. 6278); Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 282, 284; Tirmizî, “Kırâât”, 5 (No. 2939).

Mushaftaki metni "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" şeklinde olan ayetle ilgili Zemahşerî "Hz. Peygamber'in kıraatında *kul hüve* olmaksızın 'Allâhu ehad' şeklindedir. Nitekim o, 'Kim Allâhu ehad'ı okursa o Kur'an'a denktir.' buyurmuştur." demektedir.⁵⁶ Müfessirin buradaki istidlâl yönteminde yine bir kıraatten bahsetmenin söz konusu olmadığı görülmektedir. Zira Hz. Peygamber'in ilgili ayeti Kur'an olarak tilâvet etmediği kendi ifadesinden de anlaşılmaktadır. İbn Âşûr da burada bir tilâvet maksadı olmadığı kanaatinde-dir.⁵⁷

Zemahşerî'nin zikrettiği rivayetin meşhur hadis kaynaklarından tespiti yapılamamıştır. Benzer rivayetler hadis kaynaklarında geçmektedir. Ancak bu kaynaklardaki ayet metni mushaf metnindekiyle aynıdır.⁵⁸ Şâz kıraat kaynaklarında Hz. Peygamber'in ve sahabeden bazılarının *kul ve/veya hüve* lafzı olmadan kıraat ettiği nakledilmektedir.⁵⁹ On dört kıraat imamı arasında Zemahşerî'nin zikrettiği şekilde okuyan bulunmamaktadır. Mushaftan kelime eksiltme şeklindeki bu tilâvet sahih kıraat şartlarını taşımamaktadır.

4.2.2. Mushaf Metnindeki Kelimelerin Değiştirilmesi

1-ez-Zâriyât 51/58

Ayetin mushaflarımızdaki metni şu şekildedir: "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ". Zemahşerî burada Allah Teâlâ'nın mübalağalı ism-i fâil veznindeki *er-Rezzâk* isminin, *er-râzık* şeklinde ism-i fâil vezninde de okunduğunu belirttikten sonra "Hz. Peygamber'in kıraatında de 'innî ene'r-râzık' şeklindedir." demektedir.⁶⁰ Müfessirin cümlesinde dikkat çeken ikinci husus ise ayetteki اللَّهُ إِنَّ yerine إني okunduğu ifadesidir. R-z-k kökünden gelen kelimelerin iskelet yapısı birbirine benzese de söz konusu ikinci hususun mushaf hattına muhalefeti aşikârdır. Bu sebeple ilgili ayetin bahsedilen şekilde okunması caiz görülemez. Ancak Hz. Peygamber'in mevzubahis ayeti أَنَا الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ şeklinde okuduğu/okuttuğu farklı hadis kaynaklarında geçmektedir.⁶¹

On dört kıraat imamı arasında إني kıraatiyle amel eden bulunmamakla birlikte şâz kıraat imamlarından İbn Muhaysin *er-râzık* şeklinde okuyarak diğer imamlardan ayrılmaktadır.⁶² Zemahşerî'nin nispetindeki mushaf hattına muhalif durum sebebiyle bu kıraat *harfî ihtilaf* kapsamında değerlendirilmiştir.

2-el-Vâkıa 56/82

⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 6/1460-1461.

⁵⁷ Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî İbn Âşûr, *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 30/616.

⁵⁸ Ebû Ubeyd el-Herevî el-Ezdî Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervan Atıyye vd. (Beyrut/Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995), 268; Tirmizî, "Hac", 95 (No. 939); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdü'l-mün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 9/254; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/253.

⁵⁹ bk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî*, thk. Gottself Bergstrasser (Mısır: Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1934), 182; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirâati's-seb' ve 'ilelühâ*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1992), 544; Ebü'l-Kâsım Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *Şevâzî'l-kirâât*, thk. Şimrân el-Acelî (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.), 526-527.

⁶⁰ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 6/410.

⁶¹ Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd el-Fârisî et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hecr, 1999), 1/249; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/313; Ebû Dâvûd, "Hurûf ve'l-kirâât", 1 (No. 3993); Tirmizî, "Kırâât", 7 (No. 2940). *el-Müsned ve Sünenü Ebî Dâvûd* muhakkiki el-Arnâvût, rivayetin senedinin sahih olduğunu söylemektedir.

⁶² bk. Muhammed Fehd el-Hârûf, *el-Müyesser fi'l-kirâati'l-aşre'l-mütevâtire min tarîki Tayyibeti'n-neşr ve'l-kirâati'l-erba'a's-şâzze ve tevcîhühâ* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1441), 523.

Ayetin mushaftaki metni "وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ" şeklindedir. Zemahşerî bu ayetle ilgili olarak şunu ifade etmektedir: "Hz. Ali bu ayeti 've tec'alûne şükraküm enneküm tükezzibûn' şeklinde okumuştur. Hz. Peygamber'in kıraatinin de bu şekilde olduğu söylenmiştir." Müfessir bahsedilen kıraatten yola çıkarak burada muzâfin mahzûf olduğunu, takdirinin de "Rızkınızın şükürünü tekzip mi ediyorsunuz?" olduğunu söylemektedir.⁶³ İlgili kıraati Hz. Peygamber'e nispet hususunda Zemahşerî ilk değildir. Ancak ondan öncekiler de onun gibi -tereddüt bildiren- temrîz sıygasıyla nakilde bulunmakta ya da bir senet zinciri zikretmemektedirler.⁶⁴ Ancak mevzubahis kıraatin Hz. Ali ve İbn Abbâs'a nispeti hususunda pek bir tereddüt bulunmamaktadır.⁶⁵ Tahâvî de bu kıraatle alakalı olarak mezkûr iki sahabinin ismini zikrettikten sonra Hz. Ali kanalıyla merfû olarak geldiği iddialarını müstakil bir bab başlığında değerlendirmekte ve özellikle -kıraat değil- tefsîrî ilave (müdreç) türündeki nispetlere dikkat çekmektedir.⁶⁶ On dört kıraat imamı arasında bu kıraate göre okuyan bulunmamakta, diğer kıraat kaynakları ise ilgili okuyuşu sadece mezkûr iki sahabeyle atfetmekle iktifa etmektedir.⁶⁷

4.2.3. Fîl Kalıbındaki Değişiklikler

eş-Şems 91/15

İlgili ayetin mushaftaki metni "وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا" şeklindedir. Zemahşerî ise "Hz. Peygamber'in kıraati 've lem yehaf' şeklindedir." demektedir.⁶⁸ Mana açısından kayda değer bir farklılık doğurmayan bu kıraat, mushaf metnine göre "ve korkmamıştır da" şeklinde, kıraatü'n-nebi rivayetine göre ise "korkmadı" şeklinde anlam verilmesine sebep olmaktadır.

Kıraat açısından burada üç durum söz konusudur: وَلَا يَخَافُ, وَلَا يَخَافُ ve وَلَمْ يَخَفْ. Zemahşerî, Hz. Peygamber'in kıraatinden önce mushaf imlasına da bir cümleyle dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: "Medinelilerin ve Şamlıların mushafında يَخَافُ فَلَا şeklinde kayıtlıdır."⁶⁹ Müfessirin bu tespitini matbu Medine Mushafı⁷⁰ ve mushaf imlasına dair eserler⁷¹ de teyit etmektedir. Medine Mushafı'nın nokta ve harekeden hâli olduğu düşünüldüğünde, vâv ve fe harflerinin ayrımının kendisinden sonraki lâmelife bitişik yazılmasından çıkarıldığı kanaatine ulaşılmaktadır. Tıpkıbasım Medine Mushafı'nda bu resm görülmektedir.

Hz. Peygamber'e nispet edilen ve lem yehaf kıraatinin mushaf hattına muhalefeti sebebiyle harfî ihtilaf kapsamında olduğu değerlendirilmiştir. Senetli rivayet kaynaklarından sadece Dûrî'nin (ö. 248/862) Cüz'ün fihi kirââtü'n-nebî adlı eserinde geçen⁷² mevzubahis kıraat rivayetinde, senet açısından bazı sorunlar göze

⁶³ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 6/565.

⁶⁴ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/211; Ebü'l-Feth Osman el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-izâhi 'anhâ*, thk. Muhammed b. İd eş-Şa'bânî (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1429), 685; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nahvî en-Nehâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 4/229; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/228.

⁶⁵ bk. Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 314; Buhârî, "Küsûf", 28 (Bab başlığı); Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, 22/371.

⁶⁶ bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/211. (Muhakkik rivayetin hasen seviyesinde olduğunu söylemektedir).

⁶⁷ Örneğin bk. Kirmânî, *Şevâzî'l-kirâât*, 464; Ömer - Mükrem, *Mu'cemü'l-Kirâât*, 7/74.

⁶⁸ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 6/1324.

⁶⁹ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 6/1324.

⁷⁰ Tayyar Altıkulaç, *el-Mushafu's-Şerîf (Medine 1)* (İstanbul: IRCICA-İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2020), 2/1544-1545.

⁷¹ bk. Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. 'Abde (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 1423), 154; Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *el-Muknî' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a Kitâbi'n-nakd*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, ts.), 116; Ebü'l-Kâsım Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *Hattu'l-mesâhif*, thk. Gânim Kaddûr el-Hamed (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1433), 190.

⁷² Dûrî, *Cüz'ün fihi kirââtü'n-Nebî*, 175.

çarpmaktadır. Söz konusu kıraati Hz. Peygamber'den duyan kişinin ismi belli değildir. Bu ismin sahabeden (ki hepsi *udûl* kabul edilmekte ve isminin mechuliyeti rivayetin sıhhatine halel getirmemektedir) olduğu da düşünülemez. Çünkü râvi Cüveyriye, sahabeden kimseyi görmemiştir.⁷³ Onun başka rivayetlerinde sahabe ile arasında üç tabakadan râvilerin bulunması⁷⁴ senet açısından problem olduğunu işaret eden bir başka husustur. Senette açıkça görülen inkıta sebebiyle rivayet zayıftır. Ayrıca Hz. Peygamber'e nispet edilen kıraatin mushaf hattına muhalefeti sebebiyle kıraat olarak okunması caiz değildir.

4.2.4. Harf Değişiklikleri

el-Kevser 108/1

Ayetin mushaftaki metni "إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُورَةَ" şeklindedir. Zemahşerî ise kesin ifadelerle şöyle söylemektedir:

"Hz. Peygamber'in kıraatında *nûn* ile '*innâ entaynâke*' şeklindedir. Yine onun hadislerinde وَأَنْطُوا النَّبِجَةَ (Zekâti malın orta hallisinden veriniz.) buyrulmaktadır."⁷⁵ Müfessir burada ilgili kıraatin sıhhatine ya da hususen mushaf hattına muvafakatine bakmadan ona tamamen lügavî açıdan yaklaşmakta, aynı anlama gelen farklı kelimenin de kıraat olarak okunabileceği kanaatini dile getirmektedir. Birçok kıraat farklılığını ifade ederken sergilediği *kıraatiyle meşhur isimlerle istişhâd metoduna* burada müracaat etmemektedir.

Rivayet bazı senetli hadis kaynaklarında⁷⁶ ve tefsirlerde⁷⁷ geçse de bu eserlerin muhakkikleri isnadına yönelik ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir. Şâz kıraatlara dair eserlerde de *nûnlu okuyuş -senetsiz şekilde-* Hz. Peygamber'in kıraati olarak nakledilmiştir.⁷⁸ Sahih kıraat sahibi imamlardan Zemahşerî'nin yukarıda Hz. Peygamber'e nispet ettiği şekilde okuyan yoktur. Şâz kıraat imamlarından Hasan-ı Basrî ve İbn Muhaysın'ın mevzubahis şekilde okuduğu nakledilmektedir.⁷⁹

Bu noktada '*ayn* harfinin *nûn* harfine dönüşmesinin lehçesel temelleri üzerinde durulması daha isabetli olacaktır. Yani *أَعْطَى* ve *أَنْطَى* kelimelerinin eş ya da yakın anlamlı olmasının bir kıraatin cevazına delalet edebileceğini merkeze almak yerine aynı kelimenin farklı lehçelerdeki telaffuz şekilleri üzerinden istidlalde bulunmak esas olmalıdır. Zira fonetik vecihli kıraat ihtilaflarının lehçelerdeki kullanımlarla delillendirilmesinin *hüccetü'l-kırâât* türü eserlerde yaygın olduğu bilinmektedir. Bazı kabileler tarafından söz konusu kelimedeki '*ayn* harfinin *nûn* harfine kalbedilmesi *istintâ* olarak isimlendirilmektedir. Sa'd b. Bekr, Hüzeyl, Ezd, Kays ve Ensâr, '*ayn* harfinden sonra *tı* harfi geldiğinde '*ayn*'ı *nûn* olarak seslendirmektedirler.⁸⁰ Kevser Sûresi'nin birinci ayetindeki ilgili kelime hususunda Zemahşerî'den beklenen istidlal yöntemi onun bir başka eserinde açıkça ifade edilmektedir. O, *el-Fâik*'te Hz. Peygamber'den nakledilen "فَإِنَّ أَيْدِيَ الْعَالِيَا هِيَ الْمُنْطِيَّةُ" "...Zira üstteki el veren, alttaki el ise alandır. Muhakkak ki, Allah'ın

⁷³ bk. Dûrî, *Cüz'ün fihî kırââtü'n-Nebî*, 175 (Muhakkikin dipnotu).

⁷⁴ bk. İbn Balabân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, 2/152.

⁷⁵ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 6/1436-1437.

⁷⁶ Mesela bk. Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1984), 23/365; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târık b. İvazullah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415), 8/221.

⁷⁷ Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422), 10/308.

⁷⁸ bk. İbn Hâleveyh, *i'râbü'l-kırâati's-seb'*, 2/537; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzi'l-Kur'ân*, 181.

⁷⁹ bk. Ömer - Mükrem, *Mu'cemü'l-Kırâât*, 8/253.

⁸⁰ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc vd. (Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 1385), 1/22; Hüseyin Küçükikalay, *Kur'ân Dili Arapça* (Konya: Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti, 1969), 178.

mülkü/malı istenen ve elde edilendir.”⁸¹ hadisini örnek vererek şöyle demektedir: “Bu Benî Sa’d lehçesidir. Onlar أَنْطَى yerine أَعْطَى derler.”⁸² Mezkûr hadisin Taberânî (öl. 360/971) varyantında ravi ‘Atiyye b. Sa’d’ın “Hz. Peygamber bizim lehçemizle konuştu.” ilavesi vardır. Küçükkalay’ın da mezkûr telaffuz şeklini Irak’ın birçok yerinde bizzat müşahede ettiğini belirtmesi⁸³ kelimenin Hz. Peygamber dönemindeki kullanımının günümüzde dahi varlığını devam ettirdiğini göstermektedir. Özetle Hz. Peygamber’in, hadislerinde ‘ayn harfi yerine nûn harfi kullandığı vakidir. Ancak bunu kıraat olarak icra ettiği teyit edilememiştir. Şayet kullandıysa bunu müteradif kelime kullanımı olarak değil usûlî ihtilaf kapsamında değerlendirmek daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

Yukarıda Hz. Peygamber’e nispet edilen telaffuz şekillerinin kıraat ve rivayet açısından durumunu Çizelge olarak göstermek panoramik bir bakış sunması açısından faydalı olacaktır.

4.3. Ferşî Kıraatler

Daha önce ifade edildiği üzere ferşî ihtilaflar kelimenin Hz. Osman mushaflarındaki iskelet yapısının muhafaza edilmesi kaydıyla daha çok hareke ve nokta değişikliği ya da kelime kalıbındaki farklılık şeklinde tezahür eden kıraat ihtilaflarıdır. Bu tür kıraatlerin makbuliyeti kıraat açısından sahih bir senetle gelmesi ve Arap diline muvafık olmasına bağlıdır. *el-Keşşâf* tefsirinde bu bağlamda Hz. Peygamber’e nispet edilen sekiz kıraat tespit edilmiştir. Aşağıda bu kıraatlerin tahlili yapılacaktır.

Tablo 1: Harfî Kıraatler

Table 1: Literal Qiraats

No	Sûre/Ayet	Mushaftaki Metin	Hz. Peygamber’in Kıraati	Rivayetin Sıhhati	On dört İmamın Tercihleri
1	ez-Zümer 39/53	يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا	يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا وَلَا يُبَالِي	Zayıf	Yok
2	et-Talak 65/1	فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ	فَطَلَّقُوهُنَّ (فِي) لِقَبْلِ عَدَّتِهِنَّ	Sahih	Yok
3	el-Leyl 92/3	وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى	وَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى	Sahih	Yok
4	el-İhlâs 112/1	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ	اللَّهُ أَحَدٌ	Bulunamadı	Yok
5	ez-Zâriyât 51/58	إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ	إِنِّي أَنَا الرَّازِقُ	Sahih ⁸⁴	Yok
6	el-Vâkıa 56/82	وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ	وَتَجْعَلُونَ شُكْرَكُمْ	Hasen	Yok
7	eş-Şems 91/15	وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا	وَلَمْ يَخَفْ عُقْبَاهَا	Zayıf	Yok
8	el-Kevser 108/1	إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ	إِنَّا أَنْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ	Bulunamadı	Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın

⁸¹ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, 17/166-167.

⁸² Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Fâik fi garîbi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, ts.), 3/442.

⁸³ Küçükkalay, *Kur’ân Dili Arapça*, 178.

⁸⁴ Hadis kaynaklarında daha çok *innallâhe* yerine *innî ene* şeklinde okunduğu üzerinde durulmaktadır. İhtilaf edilen diğer kelime (*r-z-k*) hususunda ise Zemahşerî’nin naklettiğinin (*er-râzık*) aksine (*er-rezzâk*) okunduğu görülmektedir.

4.3.1. Hareke Değişiklikleri

1-el-Fâtiha 1/7

Ayetin mushaftaki metni şöyledir: "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ". Zemahşerî bu ayetteki ğayr kelimesinin Hz. Peygamber ve Hz. Ömer tarafından üstün harekeyle -hâl olarak- ğayra şeklinde okunduğunu, kıraat imamlarından İbn Kesîr'in de aynı kıraate muvafakat ettiğini söylemektedir.⁸⁵

Zemahşerî'nin mezkûr okuyuşu kıraat-i seb'a imamlarından İbn Kesîr'e nispeti hususu ihtilaflıdır. Birçok kaynakta Halil b. Ahmed aracılığıyla aynı nispet söz konusu olsa da⁸⁶ Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) ondan hem üstünlü hem de esreli kıraatin nakledildiğini söylemektedir.⁸⁷ Kıraat-i aşere kaynaklarında ona nispet edilen makbul okuyuş -Hafs mushafında olduğu gibi- ğayri kıraatidir. Haddizatında kıraat-i aşere imamları arasında ğayra şeklinde okuyan yoktur. Şâz kıraat imamlarından ise sadece İbn Muhaysın bu şekilde okumaktadır.⁸⁸ Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'un da esre hareke ile okuduğu nakledilmektedir.⁸⁹ Taberî (öl. 310/923) söz konusu kelimedeki ihtilaflara değindikten sonra "Bana gelince... Kurrâ imamların kıraatinde şâz kabul edilmesi sebebiyle ben de (ğayra kıraatini) kerih görüyorum." demektedir.⁹⁰ Söz konusu okuyuş Arap diline ve Hz. Osman mushafına muvafık olsa da kurrâ imamlar tarafından sahih senetle nakledilmediği için bu şekilde okuyuş caiz değildir.

2-Âl-i İmrân 3/164

Ayetin mushaftaki metni şu şekildedir: "لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ" Metindeki min enfüsihim teleffuzuna göre Allah Teâlâ müminlere içlerinden/kendilerinden bir peygamber göndermiştir. Zemahşerî ise şöyle demektedir: "Hz. Peygamber ve Hz. Fâtıma'nın kıraatinde min enfesihim yani min eşrafihim (en şerefilerinden) şeklindedir." Müfessir bu ifadesinin ardından "Çünkü..." diye devam etmekte ve Hz. Peygamber'in Kureyş'in en zirve şahsiyetlerinden olduğunu gösteren hususları sıralamaktadır.⁹¹ Neticede ilgili kıraatin sıhhatini o ifadenin mana açısından doğruluğuyla ilişkilendirmektedir. Hz. Peygamber'in bu şekilde okuduğu rivayet kaynaklarından teyit edilememiştir.

Kıraat imamı arasında kıraatü'n-nebi rivayetine muvafık olarak okuyan bulunmamaktadır.⁹² Ancak şâz kıraatlere dair eserlerde mevzubahis kıraat Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma ve Hz. Âişe'ye nispet edilmektedir.⁹³ Her ne kadar mushaf hattına ve Arap diline uygun olsa da sahih bir kıraat senedi bilinmediği ve kıraat-i aşere imamlarının ihtiyarları arasında yer almadığı için söz konusu kıraat ile tilâvet etmek caiz değildir.

⁸⁵ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/94.

⁸⁶ Mesela bk. Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, 1/21; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-Ezherî, *Kitâbü Me'âni'l-kırâât*, thk. Muhammed b. İd eş-Şa'banî (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2007), 27; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, 1/43.

⁸⁷ Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Muhammed Bedreddin Kahvecî - Beşîr Cüveycâtî (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1413), 1/142.

⁸⁸ bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-teysîr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Ahmed Muhammed Müflih el-Kudât (Amman: Dâru'l-Furkân, 1421), 186; Hârûf, *el-Müyesser*, 1; Ma'sarâvî, *el-Kâmil*, 1.

⁸⁹ Kirmânî, *Şevâzzü'l-kırâât*, 45.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, 1/182.

⁹¹ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/1118.

⁹² bk. Ömer - Mükrem, *Mu'cemü'l-Kırâât*, 2/82; Hârûf, *el-Müyesser*, 71; Ma'sarâvî, *el-Kâmil*, 71.

⁹³ bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân*, 23; Ömer - Mükrem, *Mu'cemü'l-Kırâât*, 2/82.

3-et-Tevbe 9/128

Ayet mushafta "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ" metniyle yer almakta, Zemahşerî ise, "min enfesihim şeklinde okunmuştur. Yani en şerefli ve en faziletli anlamındadır. Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma ve Hz. Âişe'nin kıraatinin bu şekilde olduğu söylenmiştir." demektedir.⁹⁴ Görüldüğü gibi burada ele alınan kelime bir üst başlıktaki (Al-i İmrân 3/164) ile aynıdır. Dolayısıyla burada da benzer açıklamalar söz konusudur. Şu kadar var ki Hz. Peygamber'e nispet edilen bu okuyuş -öncekinden farklı olarak- şâz kıraat imamlarından İbn Muhaysın'dan hulûf (iki okuyuş) ile nakledilmiştir.⁹⁵ Bu okuyuş da aynı şekilde şâzdır ve Kur'an olarak okunması caiz değildir.

4-el-Fecr 89/25-26

Mushafta ayet metni "فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ وَلَا يُرْتَقَىٰ وَثَاقَهُ أَحَدٌ" şeklinde kaydedilmiştir. Ayetteki iki muzâri fiil (yü'azzibü-yûsiku) hakkında Zemahşerî "Üstün hareke ile 'yü'azzebü' ve 'yûseku' okunmuştur. Hz. Peygamber'in kıraati de bu şekildedir. (Kıraat imamlarından) Ebû Amr'ın da âhir ömründe bu kıraate döndüğü rivâyet edilmiştir." demektedir.⁹⁶ Müfessirin bu bağlamda zikrettiklerinden anlaşıldığı kadarıyla kendisi de Hz. Peygamber'e nispet ettiği söz konusu okuyuşu tercih etmektedir.

Hz. Peygamber'in bahsedilen şekilde okuduğu birçok hadis kaynağında sahih olarak zikredilmektedir.⁹⁷ Kıraat-i aşere imamlarından Ya'kûb (öl. 205/821) ve Kisâî, şâz kıraat imamlarından ise Hasan-ı Basrî'nin kıraatü'n-nebi rivayetine göre okuduğu nakledilmiştir.⁹⁸ Hz. Osman mushafının harekeden hâlî olduğu düşünüldüğünde söz konusu kıraatin mushaf hattına da aykırı olmadığı açıktır. Mezkûr hususlar müvacehesinden bakıldığında yü'azzebü ve yûseku okuyuşlarının sahih kıraat kapsamında olduğu görülmektedir. Fiillerin mechûl ya da malûm sıyga ile okunması şeklindeki ihtilaf, mana açısından kayda değer bir farklılık oluşturmamaktadır.

5-ez-Zilzâl 99/6

Ayetin mushaftaki metni şu şekildedir: "يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ". Zemahşerî'ye göre ise Hz. Peygamber'in kıraati li-yerav şeklindedir.⁹⁹ Rivayet kaynaklarında Hz. Peygamber'in bu şekilde okuduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır. Kıraat ihtilafı muzâri fiilin mechûl veya malûm sıyga ile okunması hakkında olup anlam açısından kayda değer bir farklılık doğurmamaktadır. Her iki kıraat de Arap dili ve resmî'l-mushaf açısından uygundur. Ancak kıraat-i aşere ve şâz kıraat imamları arasında müfessirin bahsettiği şekilde okuyan yoktur.¹⁰⁰ Bu sebeple mezkûr şekilde okuyuş caiz değildir. Zeccâc (öl. 311/923) da aynı hususa dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: "Li-yerav şeklinde okuyan birini bilmiyorum. Arapça açısından uygun olsa da kendisinden kıraat alınan (imamlardan) nakledilmediği için bu şekilde okumak caiz değildir."¹⁰¹ Bununla birlikte İmam Nâfi'in de aralarında olduğu seleften bazı isimlerin söz konusu şekilde -şâz- okuduğuna dair nispetler bulunmaktadır.¹⁰²

⁹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 3/222.

⁹⁵ bk. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfû fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Enes Mehre (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427), 2/20; Hârûf, *el-Müyesser*, 207; Ma'sarâvî, *el-Kâmil*, 207.

⁹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 6/1298-1299.

⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/292; Dûrî, *Cüz'ün fihi kırâati'n-Nebi*, 173; Ebû Dâvûd, "Hurûf ve'l-kırâat", 1 (No. 3996); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 19/289.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, 2/299; Dimyâtî, *İthâfû fudalâi'l-beşer*, 2/537.

⁹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 6/1386.

¹⁰⁰ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, 2/301; Dimyâtî, *İthâfû fudalâi'l-beşer*, 2/546.

¹⁰¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 5/352.

¹⁰² bk. İbn Hâleveyh, *i'râbü'l-kırâati's-seb'*, 2/516; Ömer - Mükrem, *Mu'cemü'l-Kırâat*, 8/211.

4.3.2. Harflerin Noktalarındaki Değişiklikler

Yunus 10/58

Ayetin mushaftaki metni "قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ" şeklindedir. Zemahşerî ise şöyle demektedir: "Tâ ile 'fe'-l-tefrahû' şeklinde okunmuştur. Aslolan ve kıyasa uygun olan budur. Rivayete göre Hz. Peygamber'in kıraati de bu şekildedir."¹⁰³ Anlaşıldığı kadarıyla müfessir ilgili kelimenin muhataba yönelik bir emir olduğu kanaatindedir. Bu sebeple gaip sıygasıyla değil emr-i hâzırın kıyasa uygun kullanımıyla okunmasının daha uygun olduğunu söylemektedir.

H. Peygamber'in zikredilen şekilde okuduğu Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855),¹⁰⁴ Ebû Dâvûd (öl. 275/889),¹⁰⁵ Hâkim (öl. 405/1014)¹⁰⁶ gibi muhaddisler tarafından nakledilse de adı geçen hadis kaynaklarında ilgili kelimenin zaptına dair birçok problem tespit edilmiştir. Müelliflerin bazıları aynı rivayeti fe'-l-tefrahû, bazıları ise fe'-l-yefrahû şeklinde zapt etmişlerdir. Hatta bazen aynı eserin farklı matbu nüshalarında bile zaptın farklılaştığı görülmüştür.¹⁰⁷ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hangi şekilde okuduğunun rivayet kaynaklarından tespiti mümkün olmamaktadır. İbnü'l-Cezerî kıraat imamlarından Ya'kûb'un râvisi Ruveys'in (öl. 238/852) fe'-l-tefrahû şeklinde okuduğunu naklettikten sonra kendisine ulaşan uzun bir rivayet senediyle Hz. Peygamber'in kıraatinin de bu şekilde olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸ Söz konusu telaffuz şekli aşere imamlarının tercihleri arasında yer aldığı için sahihtir ve Kur'an olarak okunmaktadır.

4.3.3. Aynı Fiil Kalıbının Farklı Telaffuzları

1-el-İsrâ 17/101

Ayetin mushaftaki metni "وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَسْتَلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ" şeklindedir. Zemahşerî ise şöyle demektedir: "Hz. Peygamber'in buradaki fe's'el ifadesini hemzesiz ve mâzî formunda fe-sâle benî İsrâîle şeklinde okumuş olması da -ki bu Kureyş lehçesidir- buna delâlet eder." Müfessir bu sayede Hz. Peygamber'in İsrâîloğullarından kendisini desteklemesini istemesi gerektiği anlamını çıkarmaktadır.¹⁰⁹ Zemahşerî'nin nispet ettiği şekildeki kıraatin Hz. Peygamber tarafından okunduğuna dair rivayet kaynaklarında bir bilgiye ulaşamamıştır. Mushaf hattına ve Arap diline uygun görünse de söz konusu okuyuş kıraat imamlarının tercihleri arasında yer almaması sebebiyle sahih değildir.

Kıraat imamlarından İbn Kesîr, Kisâ ve Halef'in hemzenin harekesini sîne naklederek fe-sel şeklinde okuduğu bilinmektedir. Bu da mevzubahis kelimenin yine emir formundaki başka bir telaffuzudur.¹¹⁰ Mâzî formundaki fe-se'ele kıraati şâz kıraat olarak nakledilse de¹¹¹ Zemahşerî'nin Hz. Peygamber'e nispet ettiği fe-sâle şeklindeki okuyuş, kıraat kaynaklarında geçmemektedir. Hatta ilgili kelimenin asıl meşhur olan mâzî sıygası (se'ele) bile sahih kıraatler arasında yer almamaktadır. Bu sebeple -her ne kadar mushaf hattına ve Arap diline uygun olsa da- fe-sâle kıraati ile okumak caiz değildir.

2-el-Mü'minûn 23/60

¹⁰³ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 3/296.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/74.

¹⁰⁵ Ebû Dâvûd, "Hurûf ve'l-Kırâât", 1 (No. 3981).

¹⁰⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 3/363.

¹⁰⁷ Detaylı bilgi için bk. Yılmaz, *Kıraatü'n-nebi*, 195-197.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, 2/214.

¹⁰⁹ bk. Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 3/1192-1194.

¹¹⁰ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, 2/127; Ömer - Mükrem, *Mu'cemü'l-Kırâât*, 3/340.

¹¹¹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 77; Kirmânî, *Şevâzül-kırâât*, 283.

Ayetin mushaftaki metni "وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَّةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ" şeklindedir. Zemahşerî ise "Hz. Peygamber'in ve Hz. Âişe'nin kıraatında 'ye'tûne mâ etev' şeklindedir." demektedir, mushaf metnine göre "verdiklerini verenler" anlamına gelen kelimelerin kıraatü'n-nebi rivayetinde "yaptıklarını yapanlar" anlamına geleceğini ifade etmektedir.¹¹² Hz. Peygamber'in zikredilen şekilde kıraatte bulunduğu rivayet kaynaklarında zikredilse de muhakkiklere göre bu rivayetlerin isnadı zayıftır.¹¹³ Kıraat imamları arasında müfessirin bahsettiği şekilde okuyan bulunmamaktadır. Ancak mezkûr telaffuzlar kıraat kaynaklarında şâz bir okuyuş olarak zikredilmektedir.¹¹⁴

Müfessirin nispetinde aynı ayette peş peşe iki kelimenin Hafs mushafına muhalif olduğu dikkat çekmektedir. Birincisinde (yü'tüne) vâv üzerine yazılan hemzenin müstakilen kaydedildiği, ikincisinde (âtev) ise med ile okunan hemzenin tahfif edildiği görülmektedir. İkinci kelimenin mushaf hattına uygun olduğu düşünülse de birinci kelime mushaf hattına muhaliftir.¹¹⁵ Hz. Peygamber'e nispet edilen her iki kelimenin okunuşu da on kıraat imamının tercihleri arasında yer almamaktadır. Bu sebeple bahsedilen şekildeki kıraat ile okumak caiz değildir.

4.3.4. Harf Değişiklikleri

Mushaf metnindeki harf değişiklikleri haddizatında sahih kıraat şartlarına muhalif kabul edilse de bazı yakın harflerin birbiri yerine kullanılması -sahih kıraatlerde yer alması şartıyla- ferî ihtilaf kapsamında değerlendirilmekte ve kıraatin sıhhatine zarar vermemektedir.¹¹⁶ Sâd ve sîn¹¹⁷ ya da dât ve zî¹¹⁸ harflerinin birbiri yerine kullanılması gibi.

Kâf 50/10

El-Keşşâf'ta bu bağlamda Hz. Peygamber'e nispet edilen örneklerden birisi de Kâf Sûresi'nin 10. ayetinde geçen باسقات kelimesidir. Mushaf hattında sîn harfi ile kaydedilen bu kelime hakkında Zemahşerî şöyle demektedir: "Hz. Peygamber'in kıraatında kâftan dolayı sîn'in sâda ibdâli ile 'bâsikâtün' (باسقات) şeklindedir."¹¹⁹

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in -Zemahşerî'nin nispetinde olduğu gibi- sâd harfi ile okuduğuna dair örnekler bulunsa da¹²⁰ aynı ya da benzer senetlerle gelen başka birçok örnekte sîn ile okuduğu zikredilmektedir.¹²¹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in ne şekilde okuduğunun rivayet kaynaklarından tespiti tam olarak mümkün olmamaktadır. Binaenaleyh müfessirin bahsettiğinin aksi yöndeki rivayetlerin sıhhat açısından daha kuvvetli olduğu değerlendirilmektedir.

On dört kıraat imamı arasında ve şâz kıraat kaynaklarında Zemahşerî'nin zikrettiği şekildeki okuyuşu tercih eden kimse bulunmamakta, bu okuyuş sadece bazı tefsirlerde¹²² -şâz- bir kıraat olarak zikredilmektedir.

¹¹² Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 4/636.

¹¹³ Rivayetler ve bunların değerlendirmeleri için bk. Dûrî, *Cüz'ün filhi kırââtü'n-Nebî*, 131; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/52; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûnu'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdüselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 3/187.

¹¹⁴ bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 98; Kırmânî, *Şevâzî'l-kırâât*, 336; Ömer - Mükrem, *Mu'cemü'l-Kırâât*, 4/217.

¹¹⁵ bk. Altıkulaç, *el-Mushafu's-Şerîf (Medine 1)*, 2/838.

¹¹⁶ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fil-kırâati'l-aşr*, 1/18.

¹¹⁷ bk. el-Fâtîha 1/6.

¹¹⁸ bk. et-Tekvîr 81/24.

¹¹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 6/348.

¹²⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5/104; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, 9/95.

¹²¹ Dûrî, *Cüz'ün filhi kırââtü'n-Nebî*, 105; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/200; Müslim, "Salât", 35; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî, *Müsnedü'l-İmâm ed-Dârimî*, thk. Merzûk b. Heyyâs ez-Zehrânî (y.y.: b.y., 1436), "Salât", 243 (No. 1318).

¹²² bk. Ömer - Mükrem, *Mu'cemü'l-Kırâât*, 6/232.

Çizelge 2: Ferşî Kıraatler

Table 2: Ferşî Qiraats

No	Sûre/Ayet	Mushaftaki Metin	Hz. Peygamber'in Kıraati	Rivayetin Sıhhati	On dört İmamın Tercihleri
1	el-Fâtiha 1/7	غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ	غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ	Bulunamadı	İbn Muhaysin
2	Âl-i İmrân 3/164	رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ	رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ	Bulunamadı	Yok
3	et-Tevbe 9/128	رَسُولٍ مِنْ أَنْفُسِكُمْ	رَسُولٍ مِنْ أَنْفُسِكُمْ	Bulunamadı	İbn Muhaysin
4	el-Fecr 89/25-26	لَا يَعْذِبُ ﴿٢٥﴾ وَلَا يُوْتَقُ	لَا يَعْذِبُ ﴿٢٥﴾ وَلَا يُوْتَقُ	Sahih	Ya'kûb, Kisâî, Hasan-ı Basrî
5	ez-Zilzâl 99/6	لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ	لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ	Bulunamadı	Yok
6	Yûnus 10/58	فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا	فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا	Zayıf	Ruveys
7	el-İsrâ 17/101	فَسَأَلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ	فَسَأَلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ	Bulunamadı	Yok
8	el-Mü'minûn 23/60	وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا	وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا	Zayıf	Yok
9	Kâf 50/10	وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ	وَالنَّخْلَ بَاصِقَاتٍ	Zayıf	Yok

Sonuç

Kur'an kelimelerinin telaffuz keyfiyetleri kıraat ilminin temelini oluşturmaktadır. Kıraat ihtilaflarının lügavî açıdan temellendirilmesi ise çoğunlukla dilciler eliyle olmuştur. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri Kur'ân-ı Kerîm'in okunuş ihtilaflarına yer vermesi yönüyle kıraat ilmi açısından önemli bir eserdir. Müfessir eserinde kıraat ihtilaflarına sıkça temas etmekte, bunu yaparken ilgili kıraatlerin lügavî temellerini ve manaya etkisini merkeze almaktadır.

Zemahşerî kıraatleri delillendirirken sadece lügavî yönüne değinmemekte onların naklî kaynaklarına da inmektedir. Kıraat imamlarını, seleften kıraatiyle meşhur isimleri, sahâbeyi hatta Hz. Peygamber'i referans gösterebilmektedir. Bu çalışmada müfessirin söz konusu bağlamdaki nispetleri ele alınmış, Hz. Peygamber'in okuduğu söylenen kıraatler, rivayet ve kıraat ilimleri açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Klasik kaynaklarda Hz. Peygamber'e nispet edilen kıraatleri işaret için birçok farklı lafız yer almaktadır. Ancak *el-Keşşâf*'ta ilgili kıraatler hakkında sadece -bu lafızların en meşhurlarından olan- *kırâetü'n-Nebî* ve *kırâetü Resûlillâh* ibareleri kullanılmaktadır. Müfessirin açıklamalarında Hz. Peygamber'den menkul olması sebebiyle o kıraate özel bir önem atfedilmesi gerektiği gibi bir ifade yer almamaktadır. Hatta "Hz. Peygamber'in ve Hz. Âişe'nin (ya da Hz. Fâtıma'nın) kıraati böyledir." cümlelerinde olduğu gibi başkalarının kıraatiyle eşdeğer görmektedir. Söz konusu rivayetlerin mushaf hattına uygun olup olmaması da Zemahşerî için bir değer taşımamaktadır. Bu tesadüfi bir durum değildir. Zira o, zaman zaman Hz. Osman tarafından farklı beldelere gönderilen mushafların hattına vurgu yaparak onlara vukûfiyetini de göstermektedir.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsir ya da bir hükmü beyan maksadıyla ayetlere müracaat ettiği malumdur. Bu türden bazı nakillerde bir kıraat icrasının olmadığı açıkça görüldüğü halde Zemahşerî onları yine kıraat olarak değerlendirmektedir. Ancak Kur'an metnine ilave, metinde eksiltme ya da kelime

değişikliği gibi önemli sayılabilecek farklılıkların Kur'an olarak tilâvet edilebileceğine dair bir ifadeye yer vermemektedir. Dolayısıyla onun *kıraat* olarak isimlendirdiği telaffuz farklılıklarının hangisinin/hangilerinin Kur'an olarak okunabileceği hususundaki kanaatini kesin olarak tespit etmek mümkün olmamaktadır.

el-Keşşâf'ta Hz. Peygamber'e nispet edilen 17 kıraat tespit edilmiştir. Sahih kıraatlerin şartları dikkate alınarak yapılan taksime göre bu kıraatlerden sekiz tanesinin Yedi Harf kapsamında olduğu değerlendirilmiştir. Bu sebeple söz konusu kıraat ihtilafları *harfî kıraatler* başlığı altında ele alınmıştır. Mezkûr husus "Mushaf Metnine Kelime İlavesi ya da Eksiltilmesi", "Mushaf Metnindeki Kelimelerin Değiştirilmesi", "Fiil Kalıbındaki Değişiklikler" ve "Harf Değişiklikleri" başlıklarında incelenmiştir. Söz konusu değişiklikler sahih bir kıraatte bulunması gereken en önemli şartlardan olan *mushaf hattına uygunluk* ilkesine aykırı olduğu için makbul görülmemekte ve Kur'an olarak okunmamaktadır. "Harfî ihtilaf" başlığındaki sekiz adet kıraatü'n-nebi nispetinin senetli rivayet kaynaklarından taraması yapılmıştır. Buna göre -senet açısından- söz konusu rivayetlerden üç tanesinin sahih, bir tanesinin hasen ve iki tanesinin zayıf olduğu görülmüştür. İki rivayetin ise kaynağına ulaşılammıştır. İlgili başlıktaki kıraatlerin hiçbiri sahih kıraatler arasında yer almamaktadır.

Zemahşerî'nin bu bağlamda Hz. Peygamber'e nispet ettiği bazı kıraatler ise mushaf hattının iskelet yapısına uygun olan telaffuz şekilleridir. Kıraat ilminde *ferşî ihtilaf* olarak isimlendirilen bu tür kıraatlerin *el-Keşşâf*'ta *hareke değişikliği*, *harflerin noktalarındaki değişiklikler*, *aynı fiil kalıbının farklı telaffuzları* ve *harf değişiklikleri* şeklinde tezahür ettiği görülmüş ve mezkûr başlıklar altında incelenmiştir. Her iki üst başlıkta da ortak olan "harf değişiklikleri" meselesi mutlak bir red sebebi değildir. Birbirine benzeyen ya da aynı kelimenin farklı telaffuzlarındaki bazı harf değişiklikleri kıraat âlimleri arasında merdud olmayan kıraat ihtilafı olarak kabul edilebilmektedir.

"Ferşî ihtilaflar" başlığında Hz. Peygamber'e nispet edilen dokuz adet kıraatin senetli rivayet kaynaklarından taraması yapılmıştır. Buna göre -senet açısından- söz konusu rivayetlerden birinin sahih, üçünün zayıf olduğu görülmüştür. Beş rivayetin ise kaynağına ulaşılammıştır. Ayrıca ilgili nispetler *mushaf hattına uygunluk* yanında sahih kıraatin diğer iki şartı olan *Arap diline uygunluk* ve *sahih bir senetle nakledilmiş olmak* açısından da değerlendirilmiştir. Dilciliğiyle meşhur olan Zemahşerî'nin söz konusu kıraat nispetlerinde lügavî açıdan bir sorun bulunmamaktadır. Ancak bu kıraatlerin sahih kıraat sahibi imamların ihtiyarları arasında yer alıp almaması da makbuliyeti açısından önem arz etmektedir. Buna göre Zemahşerî'nin Hz. Peygamber'e nispet ettiği kıraatlerden ikisi sahih, ikisi ise şâz kıraat sahibi imamların tercihleri arasında yer almakta, beşi ise on dört kıraat imamının hiçbiri tarafından okunmamaktadır.

Müfessirin Hz. Peygamber'in kıraatini sadece belli lafızlarla ifade etmesini, nispet ettiği kıraatlerin sıhhatini sorgulamamasını ve bu kıraatlere özel bir önem atfetmemesini manidar bulmaktayız. Anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî bu kıraatleri mücerret bir nispetten ibaret görmektedir. Ona göre söz konusu nispetlerin sahih veya şâz olması ya da hiçbir kıraatte yerinin bulunmaması kıraat olarak okunması hususunda bir değer ifade etmemektedir. Hatta ilgili kıraatlerin icmâ ile sabit olmuş mushaf imlâsına aykırı olması onların kıraat olarak isimlendirilmesine mani olmamaktadır. Ancak onun zikrettiği bu tür kıraatlerin özellikle lügavî ya da anlama etkisi açısından değerlendirildiği görülmektedir. Dolayısıyla o, genelde kıraatleri özelde ise Hz. Peygamber'in kıraatlerini Kur'an olarak okunması açısından değil dildeki yeri ve manaya katkısı açısından değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Tarafımızdan Zemahşerî ile başlatılan bu sürecin diğer tefsirlerle devam ettirilmesi ilgili alanda önemli bir boşluğu dolduracaktır.

Kaynakça

- Acar, Mehmet Maşuk. *Kıraat İlminde Şâz Meselesi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Acar, Mehmet Maşuk. “Kisâî ve Kıraatinin Özellikleri”. *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 215-248. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Acar, Mehmet Maşuk. “Kur’ân’ın Yaygın Tanımı Açısından Şâz Kıraatin Değeri”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2022), 243-267. <https://doi.org/10.51605/mesned.1201963>
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.
- Akcan, Resul. “Ebû Amr ve Kıraatinin Özellikleri”. *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 65-103. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Altıkulaç, Tayyar. *el-Mushafu’s-Şerîf (Medine 1)*. 2 Cilt. İstanbul: IRCICA-İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2020.
- Âlûsî, Ebû’s-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu’l-meânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415.
- Bostan, Osman. “Âsım ve Kıraatinin Özellikleri”. *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 137-166. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Kütübü’s-sitte ve şürûhuha: Sahîhu’l-Buhârî*. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Çatal, Adem. “Nâfî’ ve Kıraatinin Özellikleri”. *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 9-28. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman. *Câmi’u’l-beyân fi’l-kirâati’s-seb’i’l-meşhûre*. ed. M. Kemal Atik. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1420.
- Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman. *el-Muknî fi ma’rifeti mersûmi mesâhifi ehli’l-emsâr ma’a Kitâbi’n-nakd*. thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtü’l-Ezheriyye, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Müsnedü’l-İmâm ed-Dârimî*. thk. Merzûk b. Heyyâs ez-Zehrânî. 2 Cilt. y.y.: b.y., 1436.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bennâ. *İthâfî fuzalâi’l-beşer bi’l-kirâati’l-erba’ate ‘aşer*. thk. Enes Mehre. Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2. Basım, 1427.
- Dûrî, Ebû Ömer Hafs b. Ömer b. Abdilazîz el-Ezdî. *Cüz’ün fihi kirâati’n-Nebî*. thk. Hikmet Beşir Yasin. Medine: Mektebetü’d-Dâr, 1988.
- Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb’a*. thk. Muhammed Bedreddin Kahvecî - Beşîr Cüveycâtî. 7 Cilt. Dimaşk-Beyrut: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 2. Basım, 1413.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî. *el-Kütübü’s-sitte ve şürûhuha: Sünenü Ebî Dâvûd*. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Kitâbü Me’âni’l-kirâat*. thk. Muhammed b. İd eş-Şa’banî. Tanta: Dâru’s-Sahâbe li’t-Türâs, 2007.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah ed-Deylemî. *Me’âni’l-Kur’ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 3. Basım, 1403.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ‘ale’s-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir ‘Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müyesser fi’l-kirâati’l-‘aşre’l-mütevâtire min tarîki Tayyibeti’n-neşr ve’l-kirâati’l-erba’a’s-şâzze ve tevcîhühâ*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1441.
- Havuz, Hasan Hüseyin. “Âsım Kıraatinin Senedi ve Şu’be-Hafs Rivayetlerinin Temellendirilmesi”. *Balikesir İlahiyat Dergisi* 12 (29 Aralık 2020), 105-128.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî. *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Balabân, Ebû'l-Hasan Emir Alaeddin Ali b. Abdullah. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman el-Mevsilî. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îzâhi 'anhâ*. thk. Muhammed b. 'Îd eş-Şa'bânî. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1429.
- İbn Ebî Dâvûd, Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. 'Abde. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 1423.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *İ'râbü'l-kırââtî's-seb' ve 'ilelühâ*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1992.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. thk. Gotthelf Bergstrasser. Mısır: Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1934.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dımaşkî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fî'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1400.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2011.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukri'n ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Tahbîru't-teysîr fî'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Ahmed Muhammed Müflih el-Kudât. Amman: Dâru'l-Furkân, 1421.
- Kara, Mehmet. "Hamza ve Kıraatinin Özellikleri". *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 167-213. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Herevî el-Ezdî. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervan Atıyye vd. Beyrut/Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Cafer b. İdris. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*. thk. Şeref Hicâzî. Mısır: Dâru'l-Kütübi's-Selefiyye, 2. Basım, 1431.
- Kılıç, Mehmet. "Hasan-ı Basrî ve Kıraatinin Özellikleri". *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 379-404. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Kılıç, Mustafa. *Zemâşerî'nin el-Keşşâfında Kıraat Olgusu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kirmânî, Ebû'l-Kâsım Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr. *Hattu'l-mesâhif*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1433.
- Kirmânî, Ebû'l-Kâsım Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr. *Şevâzzü'l-kırâât*. thk. Şimrân el-Acelî. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.
- Koyuncu, Recep. "Yöntem Ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Özelinde Bir İnceleme". *Uluslararası İbnü'l-Cezeri Sempozyumu 01-04 Kasım 2018 - Bursa*. 665-690. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim İtfayyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Kur'ân Dili Araçça*. Konya: Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti, 1969.
- Ma'sarâvî, Ahmed İsa. *el-Kâmilü'l-mufassal fî'l-kırââtî'l-erba'ate 'aşer*. Kahire: Dâru'l-İmâm eş-Şâtîbî, 1430.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî. *el-Kütübü's-sitte ve şürâhuhâ: Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nahvî. *İ'râbu'l-Kur'an*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdü'l-mün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Ömer, Ahmed Muhtâr - Mükrem, Abdül'âli Sâlim. *Mu'cemü'l-kirâati'l-Kur'âniyye ma'a mukaddimeti fi'l-kirâât ve eşheri'l-kurrâ*. 8 Cilt. Kuveyt: Câmi'atü Kuveyt, 2. Basım, 1988.
- Özmen, Kerim. "A'meş ve Kıraatinin Özellikleri". *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 329-345. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422.
- Şeker, Abdülaziz. "Yezîdî ve Kıraatinin Özellikleri". *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 363-378. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1422.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd el-Fârisî. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Cîze: Dâru Hecr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sünenü't-Tirmizî*. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Yılmaz, Lokman. "Bir 'Garîb' Kavram: Kıraatü'n-nebi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2022), 203-231. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1083631>
- Yılmaz, Lokman. *Kıraatü'n-nebi -Hz. Peygamber'in Tilâvetine Dair-*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc vd. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 1385.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhû*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 2. Basım, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûnu'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Keşşâf Tefsiri*. ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Zengin, Enes. "İbn Muhaysın ve Kıraatinin Özellikleri". *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 347-362. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.



Religious Beliefs and Values in the Context of Religious Violence Discussions: An Evaluation in Terms of Judaism, Christianity and Islam

Serkan Sayar^{1,a,*}

¹ Kırıkkale National Education Directorate, Süleyman Demirel Anatolian High School, Kırıkkale, Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 31/01/2024

Accepted: 06/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

The instrumental use of religious beliefs and values in conflicts around the world is the source of many discussions in which the issues of religion and violence are placed at the center. Although the discussions are shaped around the assumption that religious beliefs and values are the source of violent behavior, the relationship between religion and violence has a very complex structure. Because the sacred texts, which are at the center of religious traditions, have demands for peace and reconciliation, as well as examples and symbols of war and violence. In other words, religious traditions have served as an inspiring source for both the realization of basic moral values and the adoption of peaceful attitudes in the historical process. On the other hand, the worst examples of human history are also linked to religious beliefs and values. Historical records indicate that thousands of people have lost their lives in wars fought in the name of religion and many more have been subjected to direct or indirect violence. Therefore, it would not be realistic to say that religious beliefs and values serve war or peace based on any passage in sacred texts or any positive or negative example from the past. However, the September 11 attacks in the United States have led to different views on religious violence. Ironically, America's use of religious beliefs and values as a tool for legitimizing violence, after having decided to fight religious terrorism in 2001, has paved the way for 9/11 to be used as an archetype for similar attacks. The use of four planes hijacked by nineteen alleged Muslims for the attack on the World Trade Center not only led to discussions on religious violence over Islam and Muslims, but also paved the way for military and political decisions that would reshape the Islamic geography. Claiming that he took action against religious terrorist organizations as a result of this attack, George W. Bush interpreted the struggle as a *crusade* against evil forces and initiated military operations in Afghanistan and Iraq that resulted in the death of tens of thousands of people. Similarly, Binyamin Netanyahu, who based the attacks that took place on October 7, 2023, on the prophecy of Isaiah, described the events of October 7 as Israel's September 11, causing the deaths of thousands of civilians, regardless of men or women, young or old. Although the conflicts are based on theopolitical, economic or cultural reasons, the use of the language of religion in the legitimization of violence, in my opinion, requires an investigation of the debates on religion and violence. For this reason, this study aims to make a general evaluation in the context of religious violence debates. While examining the subject, firstly, different perspectives on religious violence debates since the September 11 attacks were emphasized, then it was pointed out that the expressions of violence in the sacred texts of the monotheist tradition have been interpreted in different ways in the historical process, and it was tried to show that acts of violence characterized as religious are based on numerous and complex reasons. The subject is discussed through Jewish, Christian and Islamic traditions and limited to examples where religious beliefs and values belonging to the monotheistic tradition are shown as references to violence. In the phenomenological perspective, it is seen that religiously expressed acts of violence are related to the reinterpretation of sacred texts for certain purposes and the idealization of the new interpretation.

Keywords: History of Religions, Religious Violence, September 11, October 7, Al-Aqsa Flood, Religion and Violence.

Dinsel Şiddet Tartışmaları Bağlamında Dinî İnanç ve Değerler: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm Açısından Bir Değerlendirme

Süreç

Geliş: 31/01/2024

Kabul: 06/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Öz

Dünya genelinde yaşanan çatışmalarda dinî inanç ve değerlerin araçsal kullanımı, din ve şiddet konularının merkeze alındığı birçok tartışmaya kaynaklık etmektedir. Yapılan tartışmalar dinî inanç ve değerlerin şiddet içeren davranışlara neden olduğu varsayımı etrafında şekillense de din ve şiddet arasında var olan ilişki oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Zira, dinsel geleneklerin merkezinde yer alan kutsal metinler, savaş ve şiddet içeren örnek ve sembollerin yanı sıra barış ve uzlaşma içeren taleplere de sahiptir. Başka bir ifade ile dinî gelenekler, tarihî süreç içerisinde hem temel ahlaki değerlerin hayata geçirilmesi hem de barışçıl tutumların benimsenmesinde ilham verici bir kaynak olarak hizmet etmişlerdir. Diğer taraftan insanlık tarihinin en kötü örnekleri de dinî inanç ve değerler ile bağlantılıdır. Tarihî kayıtlar, din adına yapılan savaşlarda binlerce insanın hayatını kaybettiğine ve bir o kadarının da doğrudan ya da dolaylı şiddete maruz kaldığına işaret etmektedir. Öyleyse kutsal metinlerde yer alan herhangi bir pasajdan ya da geçmişte yaşanmış olumlu ya da olumsuz herhangi bir örnekten hareketle dinî inanç ve değerlerin bütünüyle savaş veya barışa hizmet ettiğini söylemek gerçekçi bir tutum olmayacaktır. Bununla beraber Amerika'da gerçekleşen 11 Eylül saldırıları dinsel şiddet konusunda farklı görüşlerin öne sürülmesine neden olmuştur. İronik bir şekilde 2001'de dinî terörizm ile mücadele kararı alan Amerika'nın dinî inanç ve değerleri şiddetin meşrulaştırılmasında bir araç olarak kullanması, 11 Eylül'ün benzer saldırılar için bir arketip olarak kullanılmasına zemin oluşturmuştur. Zira Müslüman olduğu iddia edilen on dokuz kişinin kaçırdığı dört uçağın Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırı için kullanılması sadece dinsel şiddet tartışmalarının İslâm ve Müslümanlar üzerinden yapılmasına neden olmaması aynı zamanda İslâm coğrafyasının yeniden şekillenmesine neden olacak askeri ve siyasi kararların alınmasına da zemin oluşturmuştur. Bu saldırı neticesinde dinsel terör örgütlerine karşı harekete geçtiğini iddia eden George W. Bush, verilen mücadeleyi şeytani güçlere karşı *Haçlı Seferi* olarak yorumlayarak Afganistan ve Irak'ta on binlerce insanın ölmesi ile sonuçlanan askerî operasyonları başlatmıştır. Benzer şekilde 7 Ekim 2023 tarihinde gerçekleşen saldırıları Yeşaya kehaneti üzerinden temellendiren Binyamin Netanyahu, 7 Ekim olaylarını *İsrail'in 11 Eylül'ü* olarak nitelerek kadın-erkek, genç-yaşlı ayrımı yapılmaksızın binlerce sivilin ölmesine neden olmuştur. Yaşanan çatışmalar her ne kadar teopolitik, ekonomik ya da kültürel nedenlere dayansa da şiddetin meşrulaştırılmasında din dilinin kullanılması kanaatimizce din ve şiddet konusu ile ilgili tartışmaların araştırılmasını gerektirmektedir. Bu nedenle dinsel şiddet tartışmaları bağlamında ele alınan bu çalışmada genel bir değerlendirme yapılması amaçlanmıştır. Konu incelenirken önce 11 Eylül saldırılarından günümüze dinsel şiddet tartışmaları ile ilgili farklı bakış açıları üzerinde durulmuş daha sonra monoteist geleneğe ait kutsal metinlerde yer alan şiddet ifadelerinin tarihî süreç içerisinde farklı şekillerde yorumlandığına dikkat çekilerek dinsel olarak nitelenen şiddet eylemlerinin çok sayıda ve karmaşık nedenlere dayandığı gösterilmeye çalışılmıştır. Konu Yahudi, Hıristiyan ve İslâm gelenekleri üzerinden ele alınmış ve monoteist geleneğe ait dinî inanç ve değerlerin şiddete referans olarak gösterildiği örnekler ile sınırlandırılmıştır. Fenomenolojik bakış açısı ile ele alınan çalışmada dinsel olarak ifade edilen şiddet eylemlerinin belli amaçlar doğrultusunda kutsal metinlerin yeniden yorumlanması ve yeni yorumun idealleştirilmesi ile ilişkili olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Dinsel Şiddet, 11 Eylül, 7 Ekim, Aksa Tufanı, Din ve Şiddet



serkansayar@hotmail.com



0000-0003-2716-1966

Citation / Atıf: Sayar, Serkan. "Dinsel Şiddet Tartışmaları Bağlamında Dinî İnanç ve Değerler: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm Açısından Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 124-143. <https://doi.org/10.18505/cuid.1429095>

Giriş

Din ve şiddet insanlık tarihi ile yaşıt bir geçmişe sahiptir. Gerek kutsal kitaplar ve arkeolojik kazılar gerekse tarih kitapları ve mitolojik öyküler insanın olduğu her yerde bir şekilde din ve şiddet olgusunun var olduğuna işaret etmektedir.¹ Öyle ki, *Kitâb-ı Mukaddes*'te ve *Kur'ân*'da insanoğlunun yeryüzü serüvenine ait bazı işaretler, Hâbil ve Kâbil arasında geçtiği belirtilen bir mücadele ile betimlenir.² Benzer şekilde sit alanlarında yapılan kazılar, tarih öncesinden günümüze ulaşan savaş aletleri ile doludur.³ Tarihî vesikalar, uzun soluklu barış antlaşmalarının çoğu zaman savaş ve şiddete dayalı çatışmaların sürdürülebilir bir yöntem olmadığına anlaşılması ile gerçekleştiğine işaret etmektedir.⁴ Yine apokaliptik beklentiler içerisinde yer alan ideal barış dönemleri de savaş ve şiddete dayalı bir sürecin sonunda gerçekleşecek pastoral bir tablo olarak betimlenir.⁵ Bu nedenle geçmişten günümüze tecrübe edilen şiddete dikkat çeken bazı düşünürler, insanlık tarihinin kanla yazıldığını iddia etmişlerdir.⁶

Tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan şiddet her ne kadar insanın doğasında yıkıcı bir yön bulunduğuna işaret etse de buradan hareketle insanoğlunun bütünüyle şiddetin esiri olduğu söylenemez. Zira düşünen bir varlık olarak insan çoğu zaman iyi ve kötü, savaş ve barış arasında denge arayışı içerisinde olmuştur. Öyle ki tarih dindar birey ve toplumların kendi menfaatlerinin ötesinde diğerkâm tutum ve davranışlar sergilediğine dair örnekler ile doludur.⁷ Yine tarih binlerce insanın hayatını kaybettiği savaşların dinî inanç ve değerler ile ilişkili olduğuna işaret etmektedir.⁸ Bu nedenle insanlığın geçmişten günümüze değişmeyen problemi olan şiddetin din ile ilişkisi oldukça karmaşık yapı arz etmektedir. Zira, dinî inanç ve gelenekler, hakikat ve kurtuluş vaatlerinden hareketle insanları iyiliğe, barışa ve adalete sevk edip; kötülüğü, haksızlığı ve bozgunculuğu yasaklasa da kutsal kitaplarda barış, huzur ve esenlik içeren ifadelerin yanı sıra savaş, şiddet ve cezalandırma içeren ifadelerin de yer alması dinî inanç ve değerlerin barış ve esenliğe mi yoksa şiddet ve gözyaşına mı hizmet ettiği hususunda farklı görüşlerin ileri sürülmesine neden olmuştur.

¹ Martin Palmer, "The Roots of Religion", *World Religions*, ed. Martin Palmer (London: HarperCollins, 2004), 12-13; Serkan Sayar, "Bazı Dinlerde ve Altay ve Yakut Mitlerinde Yaratılış ve Kötülük İlişkisi", *ETÜSBED* 14 (Nisan 2022), 179.

² Âdem peygamberin çocukları Hâbil ve Kâbil arasındaki mücadele hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cevdet Said, *Ademin Oğlu Habil Gibi Ol*, çev. Abdi Keskinsoy (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015); Ömer Faruk Harman, "Hâbil ve Kâbil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/376-378.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. İlhami Durmuş, "Eski Türk Savaş Araç-Gereç ve Taktiği", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (SEMA)* 4/4 (Aralık 2019), 56-63.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Nazife Selcen Akgül, "Barış Çalışmaları: Başlangıçtan Günümüze Değişimi", *Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi* 3/1 (Şubat 2016), 85-106.

⁵ Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 221-259.

⁶ Erich Fromm, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Nalan İçten - Yurdanur Salman (İstanbul: Payel Yayınları, 2016), 12.

⁷ Nicola Etter, "Religiosity and Altruism: Exploring Religiosity's Impact on the Altruistic Motivations behind Prosocial Behaviors", *Midwest Journal of Undergraduate Research* 10 (2019), 88-107; Şevket Özcan, "Dünya Dinlerinde Altın Kural: Diğerkâmlık", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Mart 2018), 285-308.

⁸ Tharailath K. Oommen, "Religion as Source of Violence: A Sociological Perspective", *The Ecumenical Review* 53/2 (2001), 169.

Yapılan tartışmalar artarak devam etse de modern anlamda 20. yüzyılın ikinci yarısı ve 21. yüzyılın başlarında yaşanan bazı olaylar üzerinden tartışılan dinsel şiddet, geçmişten günümüze akademik ve toplumsal ilginin odağında yer alan bir konu olmuştur. Bu bağlamda İran İslâm Devrimi (1979), İran-İrak Savaşı (1980-1988), Lübnan'da farklı dinî yapılar arasında gerçekleşen iç savaş (1975-1990), Bosna Savaşı (1992-1995) ve Siyonist Yahudilerin Filistin'e ayak basmasından günümüze kadar devam eden İsrail-Filistin çatışması, dinsel şiddet tartışmalarında önemli bir yere sahiptir. Bununla beraber din-şiddet ilişkisi üzerine temellendirilen akademik tartışmalar 11 Eylül saldırılarından sonra hız kazanmıştır. Zira, 11 Eylül 2001'de Pentagon ve Dünya Ticaret Merkezine yapılan saldırılar, Amerika Birleşik Devletleri'nin nüfus ve nüfuz olarak dünya siyasetinin belirlenmesinde etkin rolünün de etkisi ile küresel çapta büyük bir yankı uyandırmış, yaklaşık üç bin kişinin öldüğü saldırıların el-Kaide bağlantılı bir grup tarafından gerçekleştirildiğinin iddia edilmesi hem İslâm, şiddet ve terör konularının dünya gündemine taşınmasına hem de dinsel şiddet olgusunun küresel çapta bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur.⁹

Diğer taraftan 11 Eylül saldırılarından sonra George W. Bush'un *iyi Müslüman, kötü Müslüman* ayrımı yapması ve dinsel terör örgütlerine karşı verilen mücadeleyi şer güçlere karşı gerçekleştirilen *Haçlı Seferi* olarak yorumlaması, Afganistan ve Irak'ta on binlerce insanın ölmesi ile sonuçlanan savaşlara neden olduğu gibi 11 Eylül'ün benzer saldırılar için bir arketip olarak yorumlanmasına kapı aralamıştır.¹⁰ Bu bağlamda 7 Ekim, gerek içeriği ve sonuçları açısından gerek istihbarat zaafiyeti ve beklenmedik bir şekilde gerçekleşmesi nedeniyle *İsrail'in 11 Eylül'ü* olarak yorumlanmıştır. 11 Eylül saldırılarından sonra Afganistan ve Irak'ta büyük bir yıkım gerçekleştiği gibi Aksa Tufanı operasyonunun ardından Gazze de yerle bir edilmiş, kadın-erkek, genç-yaşlı ayrımı yapılmaksızın binlerce sivil öldürülmüştür. Üstelik 11 Eylül'den sonra Amerika'nın yanında yer alan Batı dünyası, 7 Ekim saldırılarından sonra koşulsuz ve şartsız bir şekilde İsrail'in yanında yer alarak Gazze'de uygulanan soykırıma *İsrail'in kendini savunma hakkı* gerekçesiyle sessiz kalmayı tercih etmiştir. Öyleyse 11 Eylül saldırıları ile beraber hız kazanan dinsel şiddet tartışmalarını incelemek Orta Doğu coğrafyasında yaşanan şiddet ve çatışmaların doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacağı gibi dinî inanç ve değerler ile şiddet arasında var olan ilişkinin sağlıklı bir zemine oturtulması açısından da önem arz etmektedir.

Konunun ehemmiyeti nedeniyle dinî inanç ve değerler ile şiddet arasında var olan ilişkiyi konu alan çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır.¹¹ Bu çalışmalarda monoteist geleneğe ait kutsal metinlerin şiddet

⁹ Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil* (New York: HarperCollins, 2008), 3-4; Robert Pape, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism* (New York: Random House Publishing Group, 2005), 3-8; Bruce B. Lawrence, "Muslim Engagement with Injustice and Violence", *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, ed. Michael Jerryson vd. (Oxford: Oxford University Press, 2013), 126.

¹⁰ Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror* (New York: Three Leaves Press, 2005), 15; John R. Hall, "Religion and Violence from a Sociological Perspective", *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, ed. Michael Jerryson vd. (Oxford: Oxford University Press, 2013), 363-365; William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 4.

¹¹ Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley: University of California Press, 2003); Kimball, *When Religion Becomes Evil*; Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible And the Quran* (New York: Continuum, 2005); Hector Avalos, *Fighting Words: The Origins of Religious Violence* (New York: Prometheus Books, 2005); Hans Küng, "Religion, Violence and Holy Wars", *International Review of the Red Cross* 87/858 (2005), 253-268; Karen Armstrong, *Fields of Blood: Religion and the History of Violence* (New York: Anchor Books, 2015); Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*; Lawrence Wright, *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11* (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2006); Peter L. Bergen, *Holy War, Inc.: Inside the Secret World of Osama Bin Laden* (New York: Simon and Schuster, 2002); Hamid Mohsin, *Reluctant Fundamentalist* (New Delhi: Penguin Books, 2015); Lloyd Steffen, *Holy War, Just War: Exploring the Moral Meaning of Religious Violence* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2007); Charlene P. E. Burns, *More Moral Than God: Taking Responsibility for Religious Violence* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2008); Şinasi

içeren tutum ve davranışlara ilham verdiği iddiasından hareketle şiddetin genelde din özelde Yahudi, Hıristiyan ve İslâm gelenekleri ile ilgili bir kavram olduğu dile getirilmiştir.¹² Bu bağlamda ülkemizde dinsel şiddet konulu çok sayıda makale¹³, kitap¹⁴ ve tez¹⁵ yazılmış, sempozyum¹⁶ düzenlenmiştir. Söz konusu çalışmalarda dinî geleneklerin şiddet içeren tutum ve davranışlar üzerindeki etkisinin yanı sıra İslâm'ın barış ve esenlik dinî olduğu değişik argümanlar ile dile getirilmiştir.¹⁷ Bu bağlamda çalışmamızın daha önce yapılan araştırmalardan temel farkı 11 Eylül'den sonra dinî inanç ve değerlere yönelik ortaya konulan temel bakış açılarını bir araya getirmiş olmasıdır. Böylece hem dünya genelinde yaşanan çatışmaların bütünüyle dinî inanç ve değerlerden kaynaklandığını dile getiren hem de siyasi, ekonomik veya politik hedeflerin gerçekleştirilmesinde dinî inanç ve değerlerin araçsal kullanımına dikkat çeken bakış açıları incelenmiştir.

1. Tarihî Arka Plan

Modern öncesi dönemde, dinî inanç ve değerlerin siyasi alanda otorite olarak kabul edildiği teokratik devletler kurulmuş, bu durum, dinsel şiddet tartışmalarında sıklıkla atıfta bulunulan Haçlı Seferleri, mezhepsel çatışmalar ve engizisyon gibi olayların yaşanmasına neden olmuştur. Bu süreçte dinî literatür ve din adamları şiddet içeren eylemlerin teşvik edilmesinde kritik bir rol üstlendikleri gibi uygulanan şiddetin meşrulaştırılmasında da önemli bir yere sahip olmuşlardır. Zira, tarihî süreç içerisinde dinî gelenekler, egemen siyasal güçlerle ilişkilerinden elde ettikleri güç nispetinde hem grup içi hem de grup dışı yani hem heretik olarak kabul edilen mezhep ve cemaatlere karşı hem de farklı dinî inançlara ve geleneklere karşı şiddet uygulanmasına hizmet etmişlerdir.¹⁸ Özellikle fetih hareketleri ve sömürgeciliğe dayalı coğrafi keşiflerin yapıldığı

Gündüz, *Dinsel Şiddet: Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık* (Samsun: Etüt Yayınları, 2002); Şinasi Gündüz, "Din ve Şiddet Paradoksu", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2016), 8-31; Şinasi Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010); Henry Munson, "Religion and Violence", *Religion* 35/4 (2005), 223-246.

¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Kimball, *When Religion Becomes Evil*, 27-30; Robert Eisen, *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 17-18; Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (London: W. W. Norton & Company, 2004), 13; Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Allen & Unwin, 2007), 22, 123.

¹³ Gündüz, "Din ve Şiddet Paradoksu"; Kadir Albayrak, "Dinsel Şiddet Kapsamında Metin, Bağlam ve Yorum İlişkisi", *Bilimname* 2016/32 (Aralık 2016), 41-56; Akbarshah Ahmedi, "Dinsel Şiddet'in Sosyo-Politik Kaynakları: Taliban Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (Haziran 2017), 117-132; Celal Çayır - Özer Çetin, "Din ve Şiddet Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 1-34.

¹⁴ Gündüz, *Dinsel Şiddet*; Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*; Kadir Albayrak, *Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010).

¹⁵ Emine Battal, *Yeni Dini Hareketler ve Şiddet* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Serkan Sayar, *Yahudi Geleneğinde Şiddetin Teolojik ve Politik Meşrulaştırıcı Unsuru: Tanah* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023); Fatma Ünüştü, *Tarihten Günümüze Hıristiyanlık'ta Dinsel Şiddet* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Bilal Kartal, *Dinsel Şiddet ve Yıkıcılığın Psikolojisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

¹⁶ İstanbul Üniversitesi'nde düzenlenen sempozyumda sunulan bildiriler, *Din ve Dünya Barışı* adıyla 2008 yılında; Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi'nde düzenlenen sempozyumda sunulan bildiriler, *Din ve Şiddet: Tarihi, Dini, Siyasi, Sosyo-Psikolojik, Kültürel Boyutlarıyla* başlığı ile 2015 yılında yayınlanmıştır.

¹⁷ Bünyamin Erul (ed.), *Şiddet Karşısında İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 135-385.

¹⁸ Gündüz, "Din ve Şiddet Paradoksu", 12.

dönemlerde baskın siyasi güçlere ait inanç ve değerlerin farklı inanç havzalarında yaşayan insanlara zorla kabul ettirilmeye çalışılması, savaş ve şiddet içeren olayların yaşanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda kadim dünya dinlerinin Orta Doğu, Asya ve Avrupa bölgelerine yayılması, çoğu zaman din temelli şiddet eylemlerinin yaşanması ile sonuçlanmıştır. Benzer şekilde Amerika, Avustralya ve Yeni Zelanda'dan oluşan yeni dünyada sömürgecilik ve paralelinde gerçekleşen misyonerlik faaliyetleri de şiddet ile içe içe gerçekleşmiştir. Bu bölgelerde yaşayan insanlar kılıçtan geçirilmiş, yerli halkların inançları din olarak kabul edilmediği gibi kültürlerini yaşamalarına da izin verilmemiştir. Üstelik bu durum sadece Yeni Dünya ile sınırlı kalmamış, aynı kaderi *karanlık kıta* veya *tarihsiz ve dinsiz insanların yaşadığı yer* olarak adlandırılan Afrika kıtasının yerli halkı da yaşamıştır.¹⁹

Diğer taraftan geçtiğimiz yüzyılda bilimsel gelişmelerde görülen ilerleme, dinin insan hayatındaki yerinin sorgulanmasına neden olmuştur. Evrenin ve insanın bilimsel bakış açısıyla incelenmesi neticesinde ulaşılan bazı bulguların kutsal metinlerde anlatılan bilgilerle çelişmesi, pozitivist çevrelerce dinî inanç ve değerlerin günümüz dünyasında yeri olmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu bağlamda, 1980'lerden günümüze çok sayıda dinsel motivasyonlu şiddet eylemi gerçekleşmiş olmasına rağmen, bazı araştırmacılara göre dinî inanç ve değerler, 11 Eylül saldırılarına kadar ya görmezden gelinmiş ya da önemsiz bir faktör olarak ele alınmıştır.²⁰

Bilimsel alanda yaşanan ilerleme nedeniyle dinî inanç ve değerlerin dünyevi meselelerde söz sahibi olamayacağına yönelik pozitivist beklentilerin aksine, modernite ve sekülerleşme, sosyal ve politik bir güç olarak dinlerin yeniden doğuşuna yol açmıştır. Özellikle köktendinci grupların seküler yaşam tarzına karşı tepkisel mücadeleleri, marjinal bir konuma taşınan dinî inanç ve değerlerin yeniden hayatın merkezine taşınmasına olanak sağlamıştır.²¹ Bu bakış açısının bir sonucu olarak ortaya çıkan şiddet, din merkezli olarak değerlendirilmeye başlanmış hatta şiddetin temel kaynağının din olduğu iddia edilmiştir. Diğer taraftan küreselleşme ile beraber dünyanın değişik bölgelerinde yaşayan insanların dinsel motivasyonlu şiddet eylemlerinden daha sık haberdar olması toplumsal ve akademik ilginin din-şiddet ilişkisi üzerinde yoğunlaşmasına neden olmuştur.

2. Dinsel Şiddet Tartışmaları

11 Eylül saldırılarını takip eden süreçte dinsel şiddet içeren olayların artarak devam etmesi dinî inanç ve değerlerin modern dünyadaki yerinin sorgulandığı birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda bazı yazarlar dünya genelinde yaşanan şiddet ve çatışmanın temel nedeni olarak gördükleri dinî inanç ve değerleri bir problem olarak ele almayı tercih ederken önemli sayıda yazar, dinsel şiddet içerikli olayların arka planında siyasi, ekonomik veya politik nedenler olduğunu belirterek dinî inanç ve değerlerin araçsal kullanımına dikkat çekmiştir.

¹⁹ Oommen, "Religion as Source of Violence", 168-169.

²⁰ Burns, *More Moral Than God*, 33.

²¹ Karen Armstrong, *Tanrı Adına Savaş: Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamda Köktendincilik*, çev. Murat Erdem (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 7-11.

Sam Harris, Christopher Hitchens ve Richard Dawkins, 11 Eylül saldırılarını takip eden süreçte dini bir problem olarak ele alan yazarlardır. 11 Eylül'ü dine yönelik saldırı için bir fırsat olarak gören bu yazarlar, bilim ve rasyonel düşüncenin yanında dinî inanç ve değerlerin herhangi bir anlam taşıyamayacağını belirtmişlerdir. Harris, Hitchens ve Dawkins tarafından benimsenen bakış açısı oldukça nettir: Dinî inanç ve değerlerin olmadığı yeryüzü, mevcut durumundan çok daha barışçıl bir yer olacaktır.²²

Evreni ve insanı anlamak için dinden yararlanmanın çağdışı olduğunu iddia eden bu bakış açısı, Galileo tarafından savunulan dünya merkezli evren teorisinden güneş merkezli evren teorisine geçişi ifade eden Kopernik teorisi örnek gösterilerek desteklenmiştir. Zira Galileo, Güneşin evrende hareketsiz olarak konumlandırıldığı, dünya ve diğer gezegenlerin ise Güneş'in etrafında sabit hızda dönmesi temeline dayanan Kopernik teorisini savunduğu için 1633'te kilise tarafından yedi yıl boyunca ev hapsinde tutulmuştu. Galileo'nun teorisinin doğru olduğu, Kilise'nin doktrinlerinin ise hatalı varsayımlara dayandığı bilinmesine rağmen Katolik Kilisesi'nin resmî özür dilemek için üç yüzyıldan daha uzun bir süre beklemesi, dini bir problem olarak ele alan yazarlara göre, dinî dünya görüşü ile bilimsel dünya görüşü arasındaki huzursuz ilişkiyi açıkladığı gibi dinî inanç ve değerlerin ilerlemenin önünde büyük bir engel oluşturduğunu da göstermektedir. Üstelik bu yazarlara göre, dünyadaki bütün kötülükler dinden kaynaklanmaktadır. Doğal olarak şiddet barındıran dinî inanç ve değerler, Haçlı Seferlerinin, engizisyonun ve intihar bombacılığının nedenidir.²³

Örneğin Sam Harris, Tanrı tarafından gönderilen bir kitaba inanmayı insanlık tarihi açısından büyük bir talihsizlik olarak niteler. Kutsal metinlerin coğrafi, etnik ve dilsel farklılıklardan daha fazla insanları ayırtırdığını belirten Harris, dinsel kimliğin küresel terörizme güç sağladığını düşünmektedir. Zira, dindar bireyler kendi kutsal kitaplarının yanılmazlığı konusunda tartışmasız bir inanca sahip olsalar da diğer kutsal metinleri -en iyi ihtimalle- eksik veya hatalı olarak kabul ederler. Bu nedenle hoşgörüsüzlüğün bütün dinî gelenekler için kaçınılmaz bir tutum olduğunu belirten Harris, bu durumun şiddete neden olduğu kanısındadır.²⁴

Bir insan ürünü olarak dinî inanç ve değerlerin günümüz dünyasında rasyonel bir değer taşıyamayacağını iddia eden araştırmacılardan biri de Christopher Hitchens'dır. Hitchens, dünya genelinde yaşanan çatışmaların temelinde dinsel değerler olduğuna inanmaktadır. Bu bağlamda Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında yaşanan Haçlı Savaşlarının dini dogmalar nedeniyle gerçekleştiğine dikkat çeken Hitchens, geçmişte olduğu gibi günümüzde de dinsel değerlerin şiddetin tırmanmasında önemli bir etken olduğunu düşünmektedir. Bu doğrultuda Yahudiler ile Müslümanlar arasında devam eden çatışmaların dinî inanç ve değerlere atıfta bulunmadan açıklanamayacağını belirten Hitchens, dünya genelinde yaşanan şiddetin, inanç farklılığından kaynaklandığını ifade etmektedir. Üstelik Hitchens'a göre dinî inanç ve değerler temas ettiği her şeyi zehirleyen bir yapıya sahiptir.²⁵

²² John F. Haught, *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens* (London: Westminster John Knox Press, 2008), 65-77.

²³ Kimball, *When Religion Becomes Evil*, 27-30; Haught, *God and the New Atheism*, 33.

²⁴ Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, 13.

²⁵ Hitchens, *God Is Not Great*, 8-10, 22, 123.

Benzer şekilde Richard Dawkins de dinî inanç ve değerlerin bilimsel düşünceyle çeliştiğini savunur. *The God Delusion* adlı eserinde teist düşünceyi reddeden Dawkins, yaşamın kutsal kitaplarda yer alan yaratılış öyküleri ile açıklanamayacağını belirtir. Ona göre, dinî inanç ve değerler, insanların hayatı anlamlandırma çabalarından bağımsız değildir. Zamanla bir dogma haline gelen bu çaba (dinî inanç ve değerler) insanların özgür düşünmelerini engeller. Oysa, insanların evreni anlaması için bilim ve rasyonel düşünce yeterlidir. Bu nedenle dinî dünya görüşünün insanlığın ilerleyişine katkı sunamayacağını belirten Dawkins, dinî inanç ve değerlerin barışa ve huzura değil savaşa ve şiddete neden olduğunu iddia etmektedir.²⁶

Yeryüzünde yaşanan şiddet olaylarının bütünüyle dinî inanç ve değerler ile açıklanamayacağını kabul eden Charles Kimball, Hector Avalos ve Hans Küng gibi daha ılımlı yazarlar ise dinî inanç ve değerler ile şiddet arasında ilişki kurulabilmesi için belli koşulların oluşması gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Hiçbir inancın boşlukta oluşamayacağı varsayımını temel alan ılımlı yazarlar, dinî inanç ve değerlerin insanla beraber var olduğunu, insanla beraber geliştiğini ve insanla beraber değişime uğradığını belirtmişlerdir. Bu bağlamda dinî değerler ile şiddet kavramının yan yana gelebilmesi için mutlaklık iddiaları, körü körüne itaat ve ideal zaman gibi bazı özel durumların oluşması gerektiğine dikkat çeken ılımlı yazarlar, tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan şiddetin sadece din ile açıklanamayacağını belirtmişlerdir. Diğer taraftan dinî inanç ve değerlerin kolayca manipüle edilip savaş ve şiddetin meşrulaştırılmasında kullanılan bir araç haline dönüştürülebileceğine işaret eden bu yazarlar, şiddet ve kötülüğün tırmanmasında önemli bir faktör olarak vurgulanan dinsel değerlerin aynı zamanda barışçıl tutumların benimsenmesinde ilham verici bir kaynak olarak hizmet ettiğine de dikkat çekmişlerdir. Örneğin Kimball, barış, hoşgörü ve fedakârlık gibi temel insani değerlerin hayata geçirilmesinde ilham kaynağı olan dinî inanç ve değerlerin aynı zamanda savaş, şiddet ve düşmanlık gibi insanlık tarihinin en acı olayları ile de bağlantılı olduğunu dile getirmiştir. Din adına binlerce insanın hayatını kaybettiğine ve bir o kadarının da doğrudan ya da dolaylı şiddete maruz kaldığına işaret eden Kimball, tarihî süreç içerisinde, dinî öğretilere ait bazı yorumların, şiddet, hoşgörüsüzlük ve aşırılığa yol açtığını belirtmiştir. Ona göre, yozlaşan dinî ideolojiler, dünya çapında şiddetin tırmanmasına neden olmaktadır. Bu durumun günlük gazetelerdeki manşetlerden kolaylıkla anlaşılabilmesini belirten Kimball, dünyanın değişik bölgelerinde (Bosna-Hersek, Filistin) gerçekleşen şiddet eylemlerinde çoğu zaman dinî öğretilere ait belli bir yorumun ön plana çıktığına dikkat çekmiştir.²⁷

Dinsel geleneklerin çok boyutlu bir yapıya sahip olduklarını belirten Kimball, dinî inanç ve değerlerin zamanla bir medeniyet sistemine dönüştüğünü, bu süreçte farklı dinî gruplarca temsil edilmesinin olağan bir süreci ifade ettiğini, bir yüzyıldan diğer yüzyıla, bir kıtadan diğer kıtaya, hatta ibadet eden bir topluluktan diğerine değişebildiğini belirtir. Buradan hareketle bir insan kurumu olarak dinsel geleneklerin tarihî süreç içerisinde yozlaşmayla karşı karşıya olduklarını hatırlatan Kimball, dinî inanç ve değerlerin anlaşılma ve yorumlanma biçiminin tarihsel, kültürel ve bireysel faktörler ile iç içe olduğunun altını çizer. Başka bir ifade ile barış, hoşgörü ve fedakârlık gibi temel değerler her ne kadar dinî inanç ve değerlerin merkezinde yer alsada da bu değerlere yönelik yorumlar ve uygulamalar bölgeden bölgeye farklılık gösterebilmektedir. Bu nedenle

²⁶ Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006), 281-282.

²⁷ Kimball, *When Religion Becomes Evil*, 1-5.

Kimball'e göre dinsel gelenekler her ne kadar insanları tanrı ya da aşkın varlığa yönlendirme, toplum ile yapıcı ilişkiler kurma ve tüm varlıklara merhamet nazarıyla bakma konusunda ilham kaynağı olsa da ötekileştirici ve düşmanca tutumların oluşmasına zemin hazırlayacak bir potansiyele sahiptir. Yani, bir dinsel geleneğin müntesibi tanrı sevgisi ya da dinî emir ve yasaklar hakkında ne söylese söylesin ötekine karşı davranışları şiddet ve yıkıcı tutum içeriyor ve bundan dolayı bir başkası acı çekiyor ise bu durum Kimball'e göre o dinsel geleneğin yozlaştığını gösterir.²⁸

Dinî inanç ve değerleri bir problem olarak değerlendiren yazarlardan farklı olarak Hector Avalos da dinsel öğretileri şiddetin yegâne kaynağı olarak görmez. Bununla beraber kutsal metinlerde yer alan örnek ve sembollerin şiddet içeren tutum ve davranışlara yönelik önemli bir dayanak oluşturduğuna dikkat çeken Avalos, şiddet eylemlerinin tırmanmasında dinsel çeşitliliğin önemli bir etken olduğunu düşünür. Ona göre dinsel gelenekler şiddet karşısında mutlak anlamda masum olmasalar da bu durum, yer yüzünde gerçekleşen şiddetin bütünüyle din adına gerçekleştiği anlamına gelmez. Şiddet eylemlerinin arkasında birçok etkenin rol oynadığını belirten Avalos, ekonomik sebeplerin, milliyetçiliğin hatta nöropsikolojik rahatsızlıkların şiddet nedeni olabileceğini belirtir. Bu nedenle dinî inanç ve değerleri bütün kötülüklerin kaynağı olarak görmenin hakikati ifade etmeyeceğini belirten Avalos, bu konuda mâkul ve somut verilere ulaşmanın mümkün olmadığı kanısındadır. Diğer taraftan dinsel geleneklerin şiddet karşısında eşit pozisyona sahip olmadıklarını, bazı dinî geleneklere mensup bireylerin diğer dinî geleneklere mensup bireylere göre daha az şiddet eğilimi içerisinde olduklarını belirtir. Ancak buradan hareketle herhangi bir dinsel geleneğin barışçıl olarak tanımlanamayacağını, aksine dinsel geleneklerin doğası gereği şiddet içeren tutum ve davranışlara yönelik büyük bir potansiyel içerdiğini düşünür. Ona göre herhangi bir dinî geleneği barışçıl olarak ifade etmek ya hatalı verilere dayanıldığını gösterir ya da o dinî geleneğe ait birincil kaynaklara atıfta bulunulmadığına işaret eder.²⁹

Bütün dinî geleneklerin az veya çok şiddet içeren emir veya talep içerdiğini savunan Avalos, dinî inanç ve değerlerin genellikle kısıtlı kaynak oluşturduğunda şiddet nedeni olacağını belirtir. Avalos'a göre kısıtlı kaynak bir dinî geleneğin menfaatlerinin tüm insanlara eşit olarak dağıtılamayacağı veya tüm insanları kapsamayacağı durumlarda ortaya çıkmaktadır.³⁰ Yazar, Tekvin'de İbrahim ile Lut arasında geçen otlak sorununda olduğu gibi *Kitâb-ı Mukaddes*'in kısıtlı kaynak teorisini destekleyen birçok pasaj içerdiğinden bahseder. Bu öyküde Mısır'dan Filistin topraklarına dönen İbrahim ile yeğeni Lut'un çobanları arasında yaşanan birtakım anlaşmazlıklardan bahsedilmektedir. Sayıları artan sürülerin otlaması için toprağın yeterli genişliğe sahip olmaması çobanlar arasında sürekli anlaşmazlıklara neden olur. Bu durumu gören İbrahim ortaya çıkan sorununun barışçıl yollarla çözülebileceği için Lut'a farklı bölgelerde yaşamayı teklif eder. Lut'un bu teklifi kabul etmesi ile çobanlar arasındaki sorun da çözüme kavuşturulmuş olur.³¹ Böylece gerçek veya düşünülen kıtlıkların birer şiddet ve çatışma nedeni olacağını düşünen Avalos, dinsel gelenekler tarafından üretilen kıtlıkların savaş ve çatışma nedeni olabilmesi için gerekli olan en önemli unsurun inanç olduğunu belirtir. Gerçek kıtlıklarda olduğu gibi düşünülen kıtlıklarda da kısıtlı kaynağın kontrolünün kaybedilmesi belirli bir zümrenin ya da grubun menfaatlerini tehdit ettiğinde bu durum Avalos'a göre şiddete neden olacaktır.³²

²⁸ Kimball, *When Religion Becomes Evil*, 19, 24, 47.

²⁹ Avalos, *Fighting Words*, 22.

³⁰ Avalos, *Fighting Words*, 22.

³¹ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2010), Yar.13:1-12.

³² Avalos, *Fighting Words*, 103-104.

Hans Küng de şiddet olaylarının tırmanmasında dinî inanç ve değerlerin etnik unsurlarla beraber önemli bir etken olduğu kanısındadır. Dünya genelinde yaşanan çatışmaların temelinde çoğu zaman inanç farklılığı olduğunu düşünen Küng, dinî değerlerin insanoğluyula yaşıt bir geçmişe sahip olduğunu belirtirken tarihin hiçbir döneminde mutlak barış sürecinin yaşanmadığına dikkat çeker. Ona göre şiddet, kaçınılmaz bir şekilde toplumu şekillendiren unsurlardan biridir. Dolayısıyla tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan şiddet, dinî inanç ve değerlerden bağımsız değildir. Diğer taraftan insan davranışlarına etki eden çok sayıda değişken olduğunu belirten Küng, hangi dinî geleneğe mensup olursa olsun dindar bireyler tarafından gerçekleştirilen şiddet eylemlerinin bütünüyle dinsel motivasyon ile açıklanamayacağını savunur. Başka bir ifade ile dinsel kimlik her ne kadar dünya genelinde yaşanan şiddet eylemlerinin tırmanmasında önemli bir yere sahip olsa da şiddetin tek müsebbibi olarak dinî inanç ve değerler gösterilemez.³³

Geçmişten farklı olarak insanlığın kendisini yok edebilecek teknik araç ve gereçlere sahip olduğunu belirten Küng, dinsel geleneklerin savaştan ziyade barışa odaklanmalarını, dünya barışı için hayati derecede öneme sahip bir konu olarak değerlendirmektedir. Dinin barışı teşvik etmesi gerektiğine inanan Küng, dinî inanç ve değerlerin şiddetin meşrulaştırılmasında bir araç olarak kullanılmasını kabul edilemez olarak niteler. Ona göre, dinin şiddeti teşvik etmesi veya meşrulaştırması, dinin asıl amacına aykırıdır. Bu bağlamda dünya barışının dinler arasında oluşacak sağlıklı diyalog ile gerçekleşebileceğini düşünen Küng, dindar bireylerin kendi geleneklerine ait kutsal metinleri yeniden yorumlamak suretiyle bu sürece katkı sunabileceğini belirtir. Bu doğrultuda ötekine yönelik şiddet içeren tutum ve davranışları teşvik eden kutsal metinlerin tarihî bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini düşünen Küng, savaş ile ilgili ifadelerin, dogmatik doktrinlerin ve katı hukuk kurallarının eleştirel bakış açısıyla tarihsel bağlamda ele alınmasını önermektedir.³⁴

Şinasi Gündüz, William T. Cavanaugh ve Charlene P. E. Burns gibi bazı akademik araştırmacılar ise şiddet eylemlerinin meşrulaştırılmasında dinî inanç ve değerlerin araçsal kullanılmasına dikkat çekmişlerdir. Konuyla ilgili farklı bakış açısına sahip bu araştırmacılar, dinsel olarak nitelenen şiddet eylemlerinin farklı motivasyonlar ile gerçekleştirildiğini belirtmişlerdir. Bu yazarlara göre dinsel geleneklere ait kutsal metinler her ne kadar savaş ve şiddet içeren söylemler içerse de dinî inanç ve değerler şiddetin temel kaynağı değil çoğunlukla şiddetin teşvik edilmesinde veya meşrulaştırılmasında kullanılan bir araç olmuşlardır. Bu doğrultuda dinî inanç ve değerler ile şiddet arasında var olan ilişkinin karmaşık bir yapıya sahip olduğunu belirten Gündüz, şiddeti doğrudan dinî bir tutum veya davranış olmaktan ziyade siyasi, ekonomik veya kültürel motivasyonlar neticesinde ortaya çıkan bir sonuç olarak yorumlamıştır. Ona göre dinî inanç ve değerler, genellikle ortaya çıkan şiddetin meşrulaştırılmasında kullanılan bir araçtır. Dolayısıyla dinlerin tarihsel olarak savaş, şiddet ve çatışma ile içe içe gösterilmesi gerçeği yansıtmamaktadır.³⁵

Diğer taraftan tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan Haçlı Seferleri, engizisyon ve cadı avı gibi din temelli şiddet eylemlerinin bir realite olduğunu kabul eden Gündüz, dindar insanların tarih boyunca şiddetin hem öznesi hem de nesnesi olduklarını belirtir. Başka bir ifade ile, dinî inanç ve

³³ Küng, "Religion, Violence and Holy Wars", 254-255.

³⁴ Küng, "Religion, Violence and Holy Wars", 264.

³⁵ Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, 132.

değerler, gerek farklı dinî geleneklere mensup toplumlar arasında gerek aynı inancı paylaşan insanlar arasında zaman zaman savaş ve çatışma nedeni olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda farklı dinî geleneklere mensup toplumlar arasında gerçekleşen kutsal savaşların veya aynı dinî gelenek içerisinde gerçekleşen mezhep çatışmalarının tarihî süreç içerisinde birçok kez tekrarlandığının altını çizen Gündüz, dinsel geleneklerin siyasi yönetimlerle olan ilişkilerinin bahsi geçen şiddet eylemlerinin gerçekleştirilmesinde önemli bir etken olduğu kanısındadır. Ona göre dinî gelenekler, siyasi otoritelerden elde ettikleri güç nispetinde gerek farklı geleneklere mensup bireylere yönelik gerek aynı gelenek içerisinde heretik olarak kabul edilen kişilere yönelik şiddetin teşvik edilmesinde önemli bir rol üstlenmişlerdir. Bu nedenle dinî inanç ve geleneklerin şiddetin meşrulaştırılmasında bir araç olarak kullanıldığına dikkat çeken Gündüz, tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan şiddetin politik, ekonomik veya etnik nedenlerden bağımsız olarak açıklanamayacağı kanısındadır.³⁶

Örneğin, dinsel şiddet konusunda sıklıkla zikredilen Haçlı Seferlerinin arkasında yer alan gerçek motivasyon, Gündüz'e göre, siyasi, ekonomik ve politik faktörlerle iç içedir. Bu seferlerin gerçekleştirilmesinde kutsal toprakların yeniden ele geçirilmesi ve hac yollarının güvence altına alınması gibi dinî nedenler ön plana çıkarılsa da bu bakış açısı, buz dağının sadece görünen kısmını oluşturmaktadır. Gerçek neden Kilise'nin egemenlik alanını tehdit eden siyasi İslâm geleneğinin ortadan kaldırılması ve egzotik doğunun sahip olduğu zenginliklerin ele geçirilmesidir. Kilise tarafından ön plana çıkarılan dinî tema, bu seferlerin meşrulaştırılmasında bir araç olarak kullanılmıştır. Benzer tutum Amerika'nın keşfedilmesiyle başlayan tarihî süreç içerisinde de ortaya çıkmıştır. Amerika'nın keşfedilmesiyle bölge halkları üzerinde yürütülen misyonerlik çalışmalarının gerçek amacı, bu insanların İslâm-Mesîh aracılığıyla kurtuluşa ulaştırılmalarından ziyade bölgenin sahip olduğu zenginliğin ele geçirilmesi ve doğal kaynaklarının sömürülmesidir. Bu amaca ulaşılması için sömürgecilerle misyonerler iş birliği içerisinde yerel inanç ve kültüre karşı bir mücadele içerisine girmişlerdir. Dolayısıyla dinsel içerikli şiddet olaylarının arkasındaki gerçek motivasyon siyasi, ekonomik ve politik faktörlerdir. Başka bir ifade ile kutsal metinler her ne kadar savaş ve şiddet içeren söylemleri barındırsa da dinî inanç ve değerler, şiddetin temel kaynağı değil çoğunlukla şiddetin teşvik edilmesinde veya uygulanan şiddetin meşrulaştırılmasında kullanılan bir araç olmuştur.³⁷

Konuya dinsel ve seküler şiddet açısından yaklaşan William T. Cavanaugh ise Batı düşüncesinde oldukça yaygın olan dinî inanç ve değerlerin seküler ideoloji ve kurumlardan daha fazla şiddete neden olduğuna yönelik düşüncenin gerçeği yansıtmadığını belirtir. Öncelikle dinin tanımlanmasında karşılaşılan güçlükler işaret eden Cavanaugh, tarihî süreç içerisinde gerçekleşen herhangi bir olayın somut bir şekilde dinî veya seküler olarak tanımlanmasının mümkün olmadığını altını çizer. Keyfi olarak yapılan kategorilerin gerçeği yansıtmayacağını düşünen Cavanaugh, dinsel olarak ifade edilen şiddet olgusunun nesnellikten uzak birtakım varsayımlara dayandığını belirtir.³⁸

³⁶ Gündüz, "Din ve Şiddet Paradoksu", 12.

³⁷ Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 57-58.

³⁸ Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 4-5.

Avrupa'da Katolikler ile Protestanlar arasında gerçekleşen din savaşlarına da değinen Cavanaugh, bu savaşlarda doktrinel farklılıkların etkili olduğunu kabul etse de yaşanan çatışmaların dinsel farklılıklardan ziyade siyasi sebepler neticesinde gerçekleştiği kanısındadır. Modern ulus devletlerin oluşmasında bu savaşların kritik bir öneme sahip olduğunu düşünen Cavanaugh, yaşanan çatışmalar neticesinde Kutsal Roma İmparatorluğu idaresinde bulunan prensliklerin dinî ve siyasi bağımsızlıklarını elde ettiğini belirtir. Bu bağlamda aynı mezhepsel inancı paylaşan gruplar arasında yaşanan çatışmaları örnek gösteren Cavanaugh, Hıristiyanların Katolik ve Protestan olarak bölünmesine neden olan din savaşlarının aslında dinî dogmalardan ziyade ekonomik kaynaklara ve siyasi güce erişme gayesi ile gerçekleştiğini savunur.³⁹

Cavanaugh, sağlam bir zemine dayanmamasına rağmen dinsel şiddet mitinin Batı'da yaygın olarak kullanılmasını ise iç ve dış politikada kullanışlı olmasına bağlamaktadır. İç politikada dindar bireylerin kamusal alanda susturulmasına yardımcı olan dinsel şiddet miti, dış politikada Batı düşüncesinin haklı çıkarılmasına hizmet eden bir araç olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle Cavanaugh'a göre dinsel şiddet miti, barışçıl seküler Batı ile teokratik Doğu ya da şiddet yanlısı dinî fanatik gruplar ayrımına işaret etmek için gündemde tutulmaktadır. Batı'nın şiddeti rasyonel ve barışçıl bir temayla ilişkilendirilirken dinî fanatik grupların şiddeti irrasyonel ve bölücü bir tema ile nitelenmektedir. Böylece dinsel şiddet miti Batı'nın İslâm coğrafyalarında gerçekleştirdiği askeri eylemlerin meşrulaştırılmasında bir araç olarak kullanılmaktadır.⁴⁰

Dinî inanç ve değerlerin şiddetin temel nedeni olarak gösterilmesinin sağlıklı bir zemine dayanmadığını düşünenlerden birisi de Charlene P. E. Burns'tur. Burns, dinin doğal olarak şiddet içerdiğine dair görüşün yanlıcı olduğunu düşünmektedir. Bu iddianın oldukça yaygın bir düşünce olduğunu belirten Burns, bu durumun mantıksal bir hatadan kaynaklandığını belirtmektedir. Soyut bir kavram olan dinî inanç ve değerlerin somut bir varlık olarak ele alınmasından kaynaklanan bu hata, şiddetin arkasındaki gerçek nedenlerden ziyade dinsel geleneklere odaklanılmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla dinî inanç ve değerler adeta günah keçisi olarak gösterilmektedir.⁴¹

Burns, yaşanan şiddet olaylarında sorumluluğu dine yükleme hatasının dinî inanç ve değerler ile yaşamın diğer alanları arasında oluşturulan ayırmadan kaynaklandığını düşünmektedir. Burns, toplumun ve topluma ait kültürün zaman içerisinde oluştuğuna dikkat çekerek dinî geleneklerin oluşumunun ve gelişiminin bu süreçten ayrı düşünülemediğini belirtmektedir. Dinî inanç ve değerlerin yaşamın diğer alanlarından farklı ve ayrılabilir olduğu düşüncesinin Protestan reformunun bir sonucu olduğuna dikkat çeken Burns, 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'da bilimin yükselişyle ortaya çıkan din-devlet ayrılığının Batı düşüncesine özgü bir görünüm olduğunu belirtmektedir. Oysa dinî öğretiler inanan bireylerin dünya görüşlerinin merkezinde yer alır. Hatta hayata anlam veren en önemli etkendir.⁴²

3. Tarihsel Koşullar Bağlamında Dinî İnanç ve Değerler

Yapılan tartışmalar dinsel olarak nitelenen şiddet eylemlerinin çok sayıda ve karmaşık nedenlere dayandığını göstermektedir. Dinî metinler, siyaset, ekonomi, etnisite, kültürel farklılıklar ve doğal kaynakların kıtlığı gibi çeşitli faktörler geçmişten günümüze uzanan tarihî süreç içerisinde dinsel olarak

³⁹ Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 10-11.

⁴⁰ Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 12-13.

⁴¹ Burns, *More Moral Than God*, 1.

⁴² Burns, *More Moral Than God*, 4-6; Oommen, "Religion as Source of Violence", 168.

nitelenen şiddet eylemlerinin nedenini oluşturmuştur. Tüm bu nedenlere rağmen farklı motivasyonlarla gerçekleştirilen şiddet eylemlerinde dinî inanç ve değerlerin ön plana çıkarılması, dinî değerlere yapılan vurgunun belirlenen hedeflere ulaşmayı kolaylaştırıcı etkisinin yanı sıra bireylerin ve toplumların dünya görüşlerini belirleyip davranışlarını yönlendiren en temel öge olması ile yakından ilişkilidir. Buradan hareketle dinî inanç ve değerlerin doğrudan şiddet nedeni olarak gösterilmesi her ne kadar gerçeği yansıtmasa da yaşanan şiddet olaylarının dinî inanç ve değerlerden tamamen bağımsız olarak gerçekleşmediği de ortadadır. Zira dinî inanç ve değerler serbestçe dolaşan soyut varlıklar değildir. İnananlar tarafından benimsenen ve hayata geçirilen bu değerler, temsil edildikleri dinsel gelenekler içerisinde çok farklı şekillerde varlık bularak insan davranışlarını yönlendirmektedir. Tıpkı insanlar gelenekleri şekillendirdiği gibi, dinsel gelenekler de insanları şekillendirmektedir. Değişim sadece tek yönlü değil, çift taraflı işlemektedir.

Din ve toplum arasında var olan dinamik ilişki, dinsel geleneklere ait inanç ve değerlerin geçmişten günümüze uzanan tarihî süreç içerisinde farklı tutum ve davranışlara kaynaklık etmesine neden olmuştur. Belli dönemlerde pasifist bir tutum sergileyerek barışçıl bir ortamın oluşmasına katkı sağlayan dinsel gelenekler farklı dönemlerde savaş ve şiddete kaynaklık etmişlerdir. Dinsel gelenekler içerisinde yer alan savaş ve şiddetin yanı sıra barış ve hoşgörü temalarından hangisinin ön plana çıkacağı, toplumlar ve dinî gelenekler arasındaki dinamik ilişkiyle belirlenmiştir. Toplumlar ve içerisinde yaşanan koşullar değiştikçe dinî tutumlar ve uygulamalar da değişmiştir.

Örneğin Hıristiyanlığın yayılmaya başladığı ilk yüzyıllarda Pavlusçu din anlayışı gereği bütün yönetimlerin Tanrı'dan geldiği kabul edilmiş ve siyasi otoriteden kaynaklanan şiddetin Tanrısal iradeye uygun olduğu benimsenmiştir. Böylece pagan Roma imparatorlarının Hıristiyanlara karşı uyguladıkları baskı ve şiddete Pavlusçu Hıristiyan öğretisi gereği pasif bir tutum izleyen Kilise, Roma İmparatorluğunun Hıristiyanlığı meşru bir din olarak görmeye başladığı 313 Milan Fermanından hemen sonra hem Hıristiyanlık içerisinde ortaya çıkan heretik gruplara hem de pagan Romalılara karşı şiddet uygulanmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Bu süreçte savaş ve şiddete yönelik pasifist dinî görüş terkedilerek daha önce dinî gerekçelerle reddedilen askerlik hizmeti kabul edilebilir bir uygulama hatta dinî bir görev haline getirilmiştir. Özellikle Batı Roma İmparatorluğunun yıkılmasıyla ortaya çıkan boşluğu dolduran Roma Kilisesi, Pavlusçu anlayıştan ayrılarak hem dinî hem de siyasi otoriteyi temsil etme yoluna giderek Orta Çağ boyunca engizisyon mahkemelerinden Haçlı Seferlerine kadar birçok şiddet olayının merkezinde yer almıştır.⁴³

Tarihsel koşulların değişmesi ile dinî inanç ve değerlerin yorumlanmasında meydana gelen tutum değişikliği Babilliler tarafından yıkılan Süleyman Mâbedi'nin (Beit ha-Mikdaş) yerine yapılan II. Mâbedin yıkılmasıyla başlayan tarihî süreç içerisinde de ortaya çıkmıştır. MS 70 yılında Romalılara karşı başlatılan isyanın kanlı bir şekilde bastırılması Yahudi tarihinde derin izler bırakmıştır. Bu isyanı bastıran Romalılar, Yahudi geleneğinde merkezi öneme sahip olan mâbedi yıktıkları gibi MS 135 yılında bölge halkını sürgüne göndermişlerdir. Tapınağın yıkılması ve sürgün, şiddet kullanımının reddedilmesini içeren yeni bir dönemin başlamasına neden olmuştur. Şiddet açısından pasifist olarak nitelendirilebilecek olan bu dönemde ilgi *Tanah*'tan *Talmud*'a kaymıştır. Yahudi din adamları *Tanah*'ın rahatsız edici, yabancı düşmanlığı ve şiddet içeren pasajlarını ya görmezden gelerek ya da yeniden yorumlayarak bu metinlerin yönlendirici

⁴³ Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, 41-42.

etkisini ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.⁴⁴ Bu çabalar beraberinde teolojik birtakım değişikliği de getirmiş, sürgün ve yaşanan sıkıntılar günahların bedeli olarak görülmeye başlanmıştır. Kurtuluşun bireysel veya kolektif çabayla değil Tanrı'nın inayeti ve bağışlamasıyla kazanılacağı düşüncesi Siyonist hareket güçleninceye kadar Yahudileri tarih sahnesinde aktif rol oynamaktan alıkoymuştur.⁴⁵ Bu bağlamda *Tanah*'ta Yahudilerin ebedi düşmanı olarak tanımlanan Amalek'in hatırasının yeryüzünden silinmesine yönelik emir⁴⁶ kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde yorumlanarak pasifist bir tutum sergilenmiştir. Tarihsel koşulların değişmesi ile beraber Siyonist ideallerin ortaya çıkması *Tanah*'ta yer alan savaşa ve şiddete yönelik emirlerin yeniden yorumlanmasını beraberinde getirmiş, Filistinli Araplar, Yahudilerin arketipsel düşmanı Amalek'in torunları olarak yorumlanmıştır. *Tanah*'ta Amalek'e yönelik verilen mücadelenin güncel koşullara taşınmasına olanak sağlayan bu yorum, Amaleklilerin modern avaturları olarak Filistinlilerin vadedilen topraklardan çıkarılmasına yönelik İsrail-Filistin çatışmasına yön vermiştir.⁴⁷

Tarihî kayıtlar Siyonist Yahudilere referans kaynağı olan Amalek ile ilgili pasajların, Amerika üzerinde hakimiyet sağlamaya çalışan Batılı Hıristiyanlar tarafından da kullanıldığına işaret etmektedir. Bu bağlamda Kızılderililere karşı uygulanan şiddeti meşrulaştırmak için *Tanah*'ta yer alan savaş kurallarına başvuran Püritenler, New England'da Kızılderililer ile yapılan savaşları *Tanah*'ta İsrailoğulları ile Amalek arasında gerçekleştiği belirtilen savaşlar ile özdeşleştirmişlerdir. Buradan hareketle Amerika'nın yerli halkı ile mücadele eden Hıristiyan birlikler vahşi doğada korunmasız Yahudiler ile aynı statüde değerlendirilirken, Kızılderililer İsrailoğulları'nın ezeli düşmanı Amalek olarak nitelenmiştir. Böylece bölgenin yerli halkına karşı gerçekleştirilen savaş, dinî motiflerle gerekçelendirilirken Kızılderililere uygulanan şiddet meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.⁴⁸

Dinî inanç ve değerlerin şiddetin meşrulaştırılmasında üstlendikleri rol geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. Örneğin 11 Eylül 2001'de İkiz Kulelere yapılan saldırının ardından kendi ulusal çıkarları için yeni tehditler, dolayısıyla yeni hedefler belirleyen Amerikan yönetimi, Irak'a askeri müdahalede bulunurken dinsel ifadelerle meşruiyet zemini oluşturmaya çalışmıştır. Evanjelist dispansyonalist inanç ve değerlere yakın olan Bush, Irak'ın işgaliyle ilgili siyasi, ekonomik ve politik nedenleri daha basite indirgeyerek ifade etmeyi tercih etmiştir. Bu saldırıyı şer güçlere karşı yapılan bir mücadele olarak tanımlayan Bush, bu mücadele için özel olarak görevlendirildiğini ifade ederek savaşa yönelik düşüncelerini dinsel terminolojiyle açıklama yoluna gitmiştir. Aynı şekilde Saddam Hüseyin de bu mücadelede dinî motiflerden yararlanmış, Irak bayrağının üzerine tekbir ifadesini yerleştirmiş, cihad ve fil vakası gibi dinî kavram ve değerleri kullanmıştır.⁴⁹

⁴⁴ Burns, *More Moral Than God*, 18-19.

⁴⁵ Sayar, *Yahudi Geleneğinde Şiddetin Teolojik ve Politik Meşrulaştırıcı Unsuru: Tanah*, 26-28.

⁴⁶ “Tanrınız RAB mülk edinmek için miras olarak size vereceği ülkede sizi çevrenizdeki bütün düşmanlardan kurtarıp rahata kavuşturunca, Amalekliler'in anısını göklerden silceksiniz. Bunu unutmayın!” Yas.25:19. Amalek (Amolek/Amâlîka), Yahudi geleneğinde kutsal kitap külliyatını ifade eden *Tanah* literatüründe Yahudilerin en azlı düşmanı olarak nitelenir. Filistin bölgesinde yaşayan yerli kabilelerden biri olan Amalek, *Tanah*'a göre, çölde ilerleyen Yahudilere arkadan saldırarak zayıf ve savunmasız kalanları hedef almıştır. Bu saldırı, İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışını takip eden dönemde yaşanmış ve İsrailoğulları ile Amalekliler arasında bitmek bilmeyen bir kin ve düşmanlığın sebebi olarak betimlenmiştir. *Tanah*'ta birçok yerde Amalek'e saldırılması dinî bir emir olarak yer alır: “... Amalekliler'e saldır. Onlara ait her şeyi tümüyle yok et, hiçbir şeyi esirgeme. Erkekten kadına, çocuktan emzikte olana, öküzden koyuna, deveden eşeğe kadar hepsini öldür.” 1Sa.15:2-3.

⁴⁷ Munson, “Religion and Violence”, 230.

⁴⁸ Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence* (New York: Oxford University Press, 1993), 3-4.

⁴⁹ Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, 28-29.

Benzer şekilde 7 Ekim Aksa Tufanı saldırısından sonra, Gazze'ye yapılacak operasyonu Yeşaya kehaneti üzerinden temellendiren Netanyahu, peygamber kitaplarında betimlenen yıkımın ardından gelecek güzel günlere yönelik kehanetleri savaşın sonunda gerçekleşecek zafere bağlayarak İsrail-Hamas savaşına dinî bir zemin oluşturmuştur. Yapılan açıklamada Yeşaya kehanetinden bahsedilmesi seçilmiş millet, vaad edilmiş toprak ve Mesih düşüncesi gibi Yahudi geleneğine ait temel kavramları çağrıştırmaları açısından önemlidir. Zira Yahudi tarihinin önemli bir bölümünde geleneksel Yahudiler, Yeşaya, Hezekiel ve Yeremya peygamberlerin dile getirdiği günah ve ceza söylemi bağlamında tarihi yorumlamışlardır.⁵⁰ Bu bağlamda yaşanan sürgünü günahın bedeli olarak değerlendiren geleneksel Yahudiler, vaad edilen topraklar üzerinde siyasi hâkimiyet kurmayı Mesihî sürecin bir parçası olarak görmüşlerdir. Bu düşüncenin bir yansıması olarak geleneksel düşünceye sahip Yahudiler Filistin bölgesine yerleşmekten ve orada güç kullanımına dayalı bir devlet kurmaktan kaçınmışlardır. Bununla beraber günümüzde önemli sayıda Yahudi, özellikle milliyetçi dindar ekolde yer alan Siyonist Yahudiler, Mesihî sürecin bir parçası olarak değerlendirdikleri İsrail'i desteklemeyi dini bir görev olarak görmektedir.⁵¹ Bu bağlamda 7 Ekim saldırılarından hemen sonra İsrail'de yaşayan kırk üç Siyonist haham, Hamas üyelerinin sivilleri canlı kalkan olarak kullanmaları durumunda İsrail güvenlik güçlerinin Şifa hastanesini vurmasında dinî herhangi bir sakınca olmadığı yönünde açıklama yapmıştır. Hahamlar, Başbakan Netanyahu'ya gönderdikleri mektupta, ordunun korkusuzca harekete geçmesini İsrail'in yeniden şahlanışının bir aşaması olarak değerlendirerek, Gazze'de uygulanan şiddeti meşrulaştıran bir açıklamaya imza atmışlardır.⁵² Benzer şekilde Hayfa Üniversitesi'nde felsefe profesörü Samuel Lebens de 7 Ekim saldırılarından sonra yaptığı açıklamada Gazze'de uygulanan ablukanın, sivil halka su, elektrik ve gıda gibi temel ihtiyaçların ulaştırılmasını engelleyen kararın hatta olası saldırıları engellemeye yönelik uygulanan askeri stratejinin meşru olduğunu gösterecek dinî gerekçeler bulunabileceğine dikkat çekmiştir. Bununla beraber, İsrail'i Hamas'tan ayıran temel farkın insan haklarına verilen değer olduğunu belirten Lebens, etik ilkelerden ödün verilmesi durumunda İsrail'in teröristler ile aynı çizgiyi paylaşacağı uyarısında bulunmuştur.⁵³

Diğer taraftan önemli sayıda Yahudi, İsrail devletini ve şiddete dayalı yayılmacı politikalarını eleştirmektedir. Siyonist düşünceyi Yahudi geleneği için bir tehdit olarak gören bu grup, kutsal topraklar üzerinde Tanrı'nın yasakladığı günahların işlenmesini beklenen kurtuluşun daha da gecikmesine neden olacak bir gelişme olarak değerlendirmektedir.⁵⁴ Yahudilerin günah işledikleri için kutsal topraklardan çıkarıldığını düşünen bu grup, Yeşaya'nın bahsettiği kehanetlerin savaş ve şiddete dayalı eylemler yerine tövbe ve ahlaki erdemlerin hayata geçirilmesi ile gerçekleşeceğine inanmaktadır.⁵⁵ Bu bağlamda Central Rabbinical Congress of USA and Canada, Neturei Karta, Jewish

⁵⁰ Michael S. Berger, "Taming the Beast: Rabbinic Pacification of Second-Century Jewish Nationalism", *Belief and Bloodshed: Religion and Violence across Time and Tradition*, ed. James K. Wellman Jr. (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007), 53.

⁵¹ Sayar, *Yahudi Geleneğinde Şiddetin Teolojik ve Politik Meşrulaştırıcı Unsuru: Tanah*, 141-191.

⁵² Jonathan Ofir, "Israeli rabbis tell Netanyahu that Israel has a right to bomb Al-Shifa hospital in Gaza", *Mondoweiss News & Opinion About Palestine, Israel & the United States* (Erişim 01 Mart 2024).

⁵³ Samuel Lebens, "What the rabbis teach about the ethics of war", *The Jewish Chronicle* (Erişim 16 Mart 2024).

⁵⁴ Yakov M. Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, çev. Şahika Tokel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 122.

⁵⁵ Sayar, *Yahudi Geleneğinde Şiddetin Teolojik ve Politik Meşrulaştırıcı Unsuru: Tanah*, 7.

Voice for Peace, B'tselem ve If Not Now gibi barış yanlısı anti-Siyonist sivil toplum kuruluşları, İsrail'in Gazze operasyonlarını eleştirmişlerdir.⁵⁶ Örneğin, İsrail'in Gazze'de uyguladığı politikaları desteklemediklerini belirten Kuzey Amerikalı yedi yüz elli haham ve hazan, basın ile paylaştıkları bir mektup ile Gazze'de yaşanan çatışmalara dikkat çekmişlerdir. Hamas'ın İsrail'e saldırması nedeniyle yaşanan acı ve endişeye ortak olduklarını belirten hahamlar aynı zamanda Filistin halkı ile dayanışma içerisinde olduklarını ve Gazze'de öldürülen sivillerin yasını tuttuklarını belirtmişlerdir. Gerek İsrail'de gerek Gazze'de sivillerin savaşın yıkıcı etkisinden korunması gerektiğine dikkat çeken hahamlar, İsrail tarafından gerçekleştirilen operasyonların durdurulması çağrısında bulunmuşlardır.⁵⁷

Diğer taraftan yazılı ve görsel medya İsrail'in Hamas saldırılarına verdiği yanıtı canlı olarak aktarmış, bu bağlamda, otuz binden fazla sivilin öldürüldüğü; camilerin, mülteci kamplarının ve hastanelerin bombalandığı; yaklaşık iki milyon insanın elektriksiz ve susuz bırakıldığı; temel ihtiyaç maddelerinin sivillere ulaştırılmasının engellendiği ve evlerini terk etmeye zorlanan on binlerce insanın verdiği yaşam mücadelesi ekranlardan tüm dünyaya ulaştırılmıştır. Buna rağmen Batı dünyası başta olmak üzere dünyanın büyük çoğunluğu devlet politikası olarak ya sessiz kalmayı tercih etmiş ya da meşru müdafaa hakkı gerekçesiyle Gazze'de gerçekleştirilen operasyonları desteklemiştir. Adeta 11 Eylül'de İkiz Kulelere yapılan saldırı nedeniyle Amerika'ya tanınan sınırsız meşru müdafaa hakkı Hamas saldırısı nedeniyle İsrail'e de tanınmış; Irak ve Afganistan'ın işgal edilmesine sessiz kalan Batı, Gazze'de uluslararası hukukun ihlaline de sessiz kalmıştır.⁵⁸ Dolayısı ile Netanyahu tarafından 7 Ekim saldırılarının 11 Eylül ile özdeşleştirilmesi sadece hissedilen derin endişe ve üzüntüyü değil aynı zaman da 11 Eylül'den sonra Orta Doğu coğrafyasının yeniden dizayn edilmesine yönelik askerî operasyonlara da atıfta bulunmaktadır. Zira Netanyahu, 7 Ekim saldırılarından hemen sonra yaptığı açıklamada bölgede sınırların yeniden çizileceğini belirterek Hamas saldırılarına verilen yanıtın Gazze operasyonu ile sınırlı kalmayacağına yönelik işaret vermiştir. Bu bağlamda zaman zaman Suriye ve Lübnan'da farklı noktaları hedef alan İsrail, Amerika'nın her koşulda sınırsız desteğini arkasına alarak Orta Doğu coğrafyasında yeni çatışmaların başlamasına neden olacak adımlar atmaktadır. Öyle ise, İsrail devletinin bölge üzerinde mevcut politikalarını belirleyen ana temanın Siyonist ideoloji temelinde yeniden yorumlanan Yahudi teolojisi olduğu söylenebilir. Zira, yaklaşık bin sekiz yüz yıl boyunca Yahudiler ile Müslümanlar arasında herhangi bir çatışma yaşanmazken, Siyonist idealler çerçevesinde Filistin'e Yahudi göçünün başladığı 1880'lerden günümüze bölge üzerinde şiddet ve çatışma artarak devam etmektedir. Siyonist hahamlar ve onların etkisinde kalan devlet erkani, dinî gerekçeler ile Filistin'de uygulanan şiddeti meşrulaştırma yoluna giderken anti-Siyonist hahamlar ve barış yanlısı Yahudiler, benzer gerekçeler ile şiddet ve çatışma içeren eylemlere karşı çıkmaktadır.

⁵⁶ The Rabbinic Call for Human Rights (T'ruah), "North American Rabbis Call for Immediate International Intervention in Gaza" (Erişim 03 Mart 2024); Neturei Karta (NK), "DEMONSTRATION AGAINST THE VIOLENCE IN GAZA" (Erişim 15 Mart 2024).

⁵⁷ The Rabbinic Call for Human Rights (T'ruah), "An Open Letter From 750 North American Rabbis and Cantors Responding to the Crisis in Israel and Gaza" (Erişim 05 Mart 2024).

⁵⁸ Zehra Aydın, "7 Ekim Gerçekten İsrail'in 11 Eylül'ü mü? İsrail ve ABD Neden Bu Söyleme Sahip Çıkıyor?", Diplomatik İlişkiler ve Politik Araştırmalar Merkezi (Erişim 14 Nisan 2024).

Sonuç

11 Eylül 2001'de Amerika'da gerçekleşen saldırı, akademik ve toplumsal ilginin dinsel motivasyonlu şiddet eylemlerine yönelmesine neden olmuştur. Bu süreçte gerçekleşen tartışmalar üç temel görüş etrafında şekillenmiştir. Bu görüşlerden ilkinde göre din, insanlığın karanlık dönemlerine ait bir fenomen olarak değerlendirilmiş, dinî inanç ve değerlerin insan hayatına katabileceği herhangi bir anlam olmadığı iddia edilmiştir. Bu düşünceye sahip yazarlar, dinî inanç ve değerlerin doğal olarak şiddet içerdiğini belirterek kutsal metinlerin insanlığı zehirleyen bir yapıya sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşün aksine bazı akademik araştırmacılar ise dinî inanç ve değerlerin tarihî süreç içerisinde hem barış ve uzlaşmaya hem de savaş ve şiddete kaynaklık ettiğini belirterek dinî değerlerin bütünüyle şiddet nedeni olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmekle beraber şiddet ve çatışmaya yönelik büyük bir potansiyel oluşturduklarına işaret etmişlerdir. Üçüncü grupta yer alan yazarlar ise dinî inanç ve değerlerin araçsal kullanımına dikkat çekerek din temelli şiddet eylemlerinin arka planında yer alan sosyokültürel, siyasi ve ekonomik nedenleri ön plana çıkarmışlardır.

Yukarıda tartışılan bakış açıları incelendiğinde dinî inanç ve değerler ile bu inanç ve değerlere kaynaklık eden kutsal metinlerin tarihî süreç içerisinde şiddet eylemlerinin gerçekleştirilmesinde bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu durum kutsal metinlerde yer alan savaş ve şiddete yönelik emirlerin tarihsel koşullar bağlamında yeniden yorumlanmasıyla gerçeklik kazanmıştır. Bu metinlerin yorumlanma şekli, sosyokültürel, ekonomik ve siyasi alanlar ile dinsel gelenekler arasında var olan karmaşık ilişkiye göre şekillenmiştir. Dolayısıyla dinsel gelenekler ve bu geleneklere kaynaklık eden kutsal metinler her ne kadar savaşın teşvik edilmesinde veya şiddetin meşrulaştırılmasında önemli bir işleve sahip olsalar da bu metinlerin tek başına hiçbir şey yapmadığı ortadadır. Yoruma muhtaç olan bu metinler, insanlar aracılığıyla yorumlanıp içselleştirilerek eyleme öncülük etmişlerdir. Dolayısıyla kutsal metinlerin zamana ve koşullara göre yorumlanması neticesinde oluşan anlam, siyasi, kültürel ve tarihsel koşullardan bağımsız değildir. Bu doğrultuda silahların insanları öldürmediği, insanların silahlar aracılığı ile birbirini öldürdüğü gibi dinî inanç ve değerlerin de tek başına şiddet ve çatışma kaynağı olmadığı söylenebilir. Zira *Kur'ân*'da cihad ile ilgili emirler ya da *Kitâb-ı Mukaddes*'te Amalek ile ilgili pasajlar, binlerce yıldır var olmasına rağmen söz konusu metinlerin şiddet ile ilişkilendirilmesi belli koşullar neticesinde gerçekleşmiştir. Örneğin, İslâm ile insan arasındaki engellerin ortadan kaldırılmasını ifade eden cihad, dinî emirlere göre yaşamayı, iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı ve kişinin kendi nefsiyle mücadele etmesini kapsayan geniş bir anlam aralığına sahip olmasına rağmen 11 Eylül saldırılarını gerçekleştiren el-Kaide örgütü ile ilişkilendirilen on dokuz kişi tarafından öteki ile savaş olarak yorumlanmıştır. Oysa aynı inancı paylaşan milyonlarca Müslüman, çok kültürlü dünyanın bir parçası olarak öteki ile hoşgörü temelinde ilişki kurmaktadır. Yine Amalek ile ilgili pasajlar Siyonist Yahudilerin Müslümanlar ile ilişki kurmasında belirleyici olsa da anti-Siyonist Yahudiler, *Tanah*'ta ötekine yönelik şiddet ifade eden pasajlara rağmen Filistin'de yaşayan Müslümanlar ile dayanışma içerisinde olabilmektedir. Öyleyse dinî inanç ve değerlerin savaş ve şiddet nedeni olabilmesi çoğu zaman kutsal metinlerde yer alan herhangi bir pasajın ekonomik, siyasi ya da kültürel koşullar bağlamında yeniden yorumlanması ve yeni yorumun idealleştirilmesi gerekmektedir. Zira el-Kaide olmasaydı İkiz Kulelere yapılan saldırı gerçekleşmeyeceği gibi Siyonist ideoloji olmasaydı Gazze'de binlerce insan hayatını kaybetmeyecekti.

Diğer taraftan 11 Eylül saldırıları sadece bir terör eylemi olması nedeniyle geniş yankı uyandırmamış, aynı zamanda İslam coğrafyasının yeniden şekillenmesine neden olacak askeri ve siyasi gelişmelerin yaşanmasına sebebiyet vermesi nedeniyle de üzerinde çokça konuşulan bir konu olmuştur. Başkan Bush'un 11 Eylül'den hemen sonra Afganistan ve Irak'ı hedef göstererek dinî terörizm ile mücadele kararı alması, 11 Eylül'ün benzer saldırılar için bir arketip olarak kullanılmasına zemin oluşturmuştur. Bu bağlamda 7 Ekim olaylarından sonra İsrail Başbakanı Netanyahu'nun Gazze'de Yeşaya kehaneti üzerinden temellendirdiği savaş, İsrail'in 11 Eylül'ü olarak tanımlanarak adeta Gazze'de gerçekleştirilen yıkımın meşruiyeti Amerika'nın Afganistan ve Irak'ta gerçekleştirdiği şiddetten hareketle oluşturulmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- Ahmedi, Akbarshah. “Dinsel Şiddet’in Sosyo-Politik Kaynakları: Taliban Örneği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (Haziran 2017), 117-132.
- Akgül, Nazife Selcen. “Barış Çalışmaları: Başlangıçtan Günümüze Değişimi”. *Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi* 3/1 (Şubat 2016), 85. <https://doi.org/10.16954/bacad.08312>
- Albayrak, Kadir. “Dinsel Şiddet Kapsamında Metin, Bağlam ve Yorum İlişkisi”. *Bilimname* 2016/32 (Aralık 2016), 41-56.
- Albayrak, Kadir. *Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Armstrong, Karen. *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*. New York: Anchor Books, Reprint edition., 2015.
- Armstrong, Karen. *Tanrı Adına Savaş: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamda Köktendincilik*. çev. Murat Erdem. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Avalos, Hector. *Fighting Words: The Origins of Religious Violence*. New York: Prometheus Books, 2005.
- Aydın, Zehra. “7 Ekim Gerçekten İsrail’in 11 Eylül’ü mü? İsrail ve ABD Neden Bu Söyleme Sahip Çıkıyor?” *Diplomatik İlişkiler ve Politik Araştırmalar Merkezi*. Erişim 14 Nisan 2024. <https://dipam.org/7-ekim-gercekten-israilin-11-eylulu-mu-israil-ve-abd-neden-bu-soyleme-sahip-cikiyor/>
- Battal, Emine. *Yeni Dini Hareketler ve Şiddet*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Batuk, Cengiz. *Tarihin Sonunu Beklemek*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Bergen, Peter L. *Holy War, Inc.: Inside the Secret World of Osama Bin Laden*. New York: Simon and Schuster, 2002.
- Berger, Michael S. “Taming the Beast: Rabbinic Pacification of Second-Century Jewish Nationalism”. *Belief and Bloodshed: Religion and Violence across Time and Tradition*. ed. James K. Wellman Jr. 47-62. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- Burns, Charlene P. E. *More Moral Than God: Taking Responsibility for Religious Violence*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2008.
- Cavanaugh, William T. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Çayır, Celal - Çetin, Özer. “Din ve Şiddet Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 1-34.
- Durmuş, İlhami. “Eski Türk Savaş Araç-Gereç ve Taktiği”. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (SEMA)* 4/4 (Aralık 2019), 49-70.
- Eisen, Robert. *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Erul, Bünyamin (ed.). *Şiddet Karşısında İslam*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Etter, Nicola. “Religiosity and Altruism: Exploring Religiosity’s Impact on the Altruistic Motivations behind Prosocial Behaviors”. *Midwest Journal of Undergraduate Research* 10 (2019), 88-107.
- Fromm, Erich. *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*. çev. Nalan İçten - Yurdanur Salman. İstanbul: Payel Yayınları, 2016.

- Gündüz, Şinasi. "Din ve Şiddet Paradoksu". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2016), 8-31.
- Gündüz, Şinasi. *Dinsel Şiddet: Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık*. Samsun: Etüt Yayınları, 2002.
- Gündüz, Şinasi. *Küresel Sorunlar ve Din*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Hall, John R. "Religion and Violence from a Sociological Perspective". *The Oxford Handbook of Religion and Violence*. ed. Michael Jerryson vd. 363-374. Oxford: Oxford University Press, 1. Basım, 2013. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199759996.013.0025>
- Harman, Ömer Faruk. "Hâbil ve Kâbil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/376-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. London: W. W. Norton & Company, 2004.
- Haight, John F. *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. London: Westminster John Knox Press, 2008.
- Hitchens, Christopher. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Allen & Unwin, 2007.
- Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Kartal, Bilal. *Dinsel Şiddet ve Yıkıcılığın Psikolojisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kimball, Charles. *When Religion Becomes Evil*. New York: HarperCollins, 2008.
- Küng, Hans. "Religion, Violence and Holy Wars". *International Review of the Red Cross* 87/858 (2005), 253-268.
- Lawrence, Bruce B. "Muslim Engagement with Injustice and Violence". *The Oxford Handbook of Religion and Violence*. ed. Michael Jerryson vd. 126-152. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Lebens, Samuel. "What the rabbis teach about the ethics of war". *The Jewish Chronicle*. Erişim 16 Mart 2024. <https://www.thejc.com/judaism/what-the-rabbis-teach-about-the-ethics-of-war-m5ca85md>
- Mamdani, Mahmood. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Three Leaves Press, 2005.
- Mohsin, Hamid. *Reluctant Fundamentalist*. New Delhi: Penguin Books, 2015.
- Munson, Henry. "Religion and Violence". *Religion* 35/4 (2005), 223-246. <https://doi.org/10.1016/j.religion.2005.10.006>
- Nelson-Pallmeyer, Jack. *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible And the Quran*. New York: Continuum, 2005.
- Niditch, Susan. *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*. New York: Oxford University Press, 1993.
- (NK), Neturei Karta. "DEMONSTRATION AGAINST THE VIOLENCE IN GAZA". Erişim 15 Mart 2024. <https://www.nkusa.org/activities/Statements/20090102.cfm>
- Ofir, Jonathan. "Israeli rabbis tell Netanyahu that Israel has a right to bomb Al-Shifa hospital in Gaza". *Mondoweiss News & Opinion About Palestine, Israel & the United States*. Erişim 01 Mart 2024. <https://mondoweiss.net/2023/10/israeli-rabbis-tell-netanyahu-that-israel-has-a-right-to-bomb-al-shifa-hospital-in-gaza/#>
- Oommen, Tharailath K. "Religion as Source of Violence: A Sociological Perspective". *The Ecumenical Review* 53/2 (2001), 168-179. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.2001.tb00093.x>
- Özcan, Şevket. "Dünya Dinlerinde Altın Kural: Diğerkâmlık". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Mart 2018), 285-308. <https://doi.org/10.15869/itobiad.377697>
- Palmer, Martin. "The Roots of Religion". *World Religions*. ed. Martin Palmer. 12-18. London: HarperCollins, 2004.
- Pape, Robert. *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House Publishing Group, 2005.
- Rabkin, Yakov M. *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*. çev. Şahika Tokel. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Said, Cevdet. *Ademin Oğlu Habil Gibi Ol*. çev. Abdi Keskinsoy. İstanbul: Pınar Yayınları, 5. Basım., 2015.
- Sayar, Serkan. "Bazı Dinlerde ve Altay ve Yakut Mitlerinde Yaratılış ve Kötülük İlişkisi". *ETÜSBED* 14 (Nisan 2022), 178-202. <https://doi.org/10.29157/etusbed.1083895>

- Sayar, Serkan. *Yahudi Geleneğinde Şiddetin Teolojik ve Politik Meşrulaştırıcı Unsuru: Tanah*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Steffen, Lloyd. *Holy War, Just War: Exploring the Moral Meaning of Religious Violence*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- (T'ruah), The Rabbinic Call for Human Rights. "An Open Letter From 750 North American Rabbis and Cantors Responding to the Crisis in Israel and Gaza". Erişim 05 Mart 2024. <https://truah.org/press/an-open-letter-from-750-north-american-rabbis-and-cantors-responding-to-the-crisis-in-israel-and-gaza/>
- (T'ruah), The Rabbinic Call for Human Rights. "North American Rabbis Call for Immediate International Intervention in Gaza". Erişim 03 Mart 2024. <https://truah.org/press/north-american-rabbis-call-for-immediate-international-intervention-in-gaza/>
- Ünüştü, Fatma. *Tarihten Günümüze Hıristiyanlık'ta Dinsel Şiddet*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Wright, Lawrence. *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2006.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2010.



Assessment of an Astrology Book Belonging to Vaq'a-nüwīs Na'īmā

Muhammet Okudan^{1,a,*}

¹ Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Sira an-Nebi and Islamic History, Tokat, Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 23/01/2024

Accepted: 13/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

From the early periods of Islam, Muslim scientists have been interested in astronomy for reasons such as calculating prayer times and determining the direction of the qibla. Although some scientists claim that *Ilm-i Ahkām-i Nujūm* is a part of astronomy, most thinkers have rejected this claim. However, because of the expression "ahkām" in it, many scholars have kept astrology apart from astronomy in the classification of sciences and have not considered it as one of the natural sciences. Although various astrological booklets were presented to the rulers of many Islamic states, the institution of chief astrologers was organized as an independent institution in the Ottoman Empire during the reign of Bāyezid II. During this period, a committee consisting of the chief astrologer, second astrologer, and a group of astrologers was formed, and although it underwent some changes from time to time, the institution continued its existence until the Republic. This article aims to present information regarding the establishment of the chief astrologer institution within the Ottoman Empire, and to outline the subjects covered in astrological booklets as evidenced by a treatise on the provisions from 1712. The study was performed considering the documents uncovered within the Ottoman Archives of the General Directorate of State Archives. The research methodology employed archival and literature scanning techniques. One of the questions that the article seeks to answer is how this institution continued to exist in the Ottoman Empire even though it is emphasized in the Holy Quran and Hadith that the knowledge of the unseen belongs only to Allah. The article also delves into the responses of those involved in this field to these criticisms and highlights the issues addressed in the provisions. Some findings reached in the article are as follows: The main task of this institution is to determine prayer times, observe the Ramadan crescent, and determine the Ashraf time. Moreover, the astrological judgments also include information about the events that will occur within a year. Some sultans cared about carrying out their work in line with the information notes of the chief astrologer, and even requested astrologers from rulers in different geographies, while some did not care. Those who deal with this science were generally trained in a master-apprentice relationship. However, people from different professional groups emerged who were enthusiastic about this science, and although it was not their duty to do so, they prepared astrological pamphlets and presented them to the sultans. One of them is Chronicler Na'īmā Efendi. Na'īmā, the first official Ottoman chronicler, held various administrative positions in the late 17th century and early 18th century. Historians who researched the period in which he was dismissed from office twice cited the provisions drawn up by Na'īmā as the reason for this. Na'īmā openly shared with the public the negativities he could detect in these provisions. This caused him to gain the hostility of the administrators of the period. The inferences he made caused him to be dismissed from various positions. However, Na'īmā continued to write judgments and used political language in the provisions he prepared for 1712 to return to the high bureaucracy. According to him, this is a science and dealing with this science is not against Islam. The information he provides is far from any claim. For example, he stated in his treatise that the sultan would healthily continue his life for a long time, that he could have one or two children in 1712, that there were signs of earthquakes and fires from the positions of the planets, but that the probability of those happening was low. What needs to be done for the state to regain its former power is also mentioned. One of the important issues he focuses on is the navy. To strengthen the navy, he suggested employing talented sailors with clean records and a sense of duty, and that those who threaten the property and lives of the people by committing piracy should be caught and punished. He emphasized the importance of assigning positions to qualified people in the state bureaucracy and wanted a high-level position. Therefore, to regain the old glorious days, the bureaucrats appointed to the provinces must be selected from those competent in the job. Again, inspection is important to ensure and maintain stability. The control mechanism should be activated, those who show incompetence, those who commit corruption and those who oppress the public should be dismissed immediately. He recommended that the state should punish those involved in public order incidents and grant amnesty to those who had served their sentences and reformed to restore public trust. He focused on the internal reasons for the decline of the state, but did not focus on the external reasons. He also mentioned that positive sciences should be given importance. Although he did not dwell on the rapid progress of the West, with which the Ottoman Empire was in constant struggle, that is, on the external causes of regression, he emphasized the importance of positive sciences. Although this treatise is a treatise on provisions, it is similar to advice/Islihatnames in revealing the period's problems and offering solutions. However, no information has been found as to whether it was considered by the sultan of the period.

Keywords: Sira an-Nabi and Islamic History, Ottoman State, Na'īmā, Astrology, Augur.

Vak'anüvis Naîmâ'ya Ait Bir Ahkam Defterinin Değerlendirilmesi

Süreç

Geliş: 23/01/2024

Kabul: 13/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Müslüman bilim adamları, namaz vakitlerinin hesaplanması, kible yönünün tespit edilmesi gibi nedenlerden dolayı astronomi ilmi ile İslam'ın erken dönemlerinden itibaren ilgilenmeye başlamışlardır. Bu bilim dalıyla yakından ilişkili olduğu düşünülen İlm-i ahkâm-ı nücüm'un, astronominin bir parçası olduğu iddia edenler de olmuştur. Ancak, içindeki "ahkâm" ifadesi nedeniyle birçok ilim adamı bilimler tasnifinde, İlm-i ahkâm-ı nücüm'ü, astronomiden ayrı tutmuş onu doğal ilimlerden saymamışlardır. Birçok İslam Devleti'nin yöneticisine çeşitli ahkâm risaleleri sunulsa da müneccimbaşılık bağımsız bir kurum olarak Osmanlı Devleti zamanında, II. Bayezid döneminde teşkilatlanmıştır. Bu dönemde müneccimbaşı, ikinci müneccim ve müneccimlerden oluşan bir heyet oluşturulmuş, zaman zaman birtakım değişikliklere uğrasa da kurum varlığını Cumhuriyet'e kadar devam ettirmiştir. Bu makalenin amacı Osmanlı Devleti'nin bir kurumu olan Müneccimbaşılık kurumu hakkında bilgi vermek ve 1712 yılında yayımlanmış bir ahkam risalesinden yola çıkarak bu tür risalelerde hangi konuların ele alındığını ortaya koymaktır. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivinde tespit edilen belgeler ışığında bu çalışma yapılmıştır. Yöntem olarak Arşiv ve literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Makalenin cevap aradığı soruların başında Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde gaybın bilgisinin yalnız Allah'ta olduğu vurgulanmasına rağmen Osmanlı devletinde bu kurumun varlığını nasıl devam ettirdiği ve bu ilimle uğraşanların bu eleştirilere nasıl cevap verdiği, ahkamlarda hangi konulara değinildiği? Gibi konular gelmektedir. Makalede ulaşılan bazı bulgular şunlardır: Bu kurumun temel görevi namaz vakitlerinin belirlenmesi, ramazan hilalinin gözlemlenmesi, eşref saatinin tespit edilmesidir. Bununla birlikte bir yıl içerisinde meydana gelecek olan olayların bilgisine de ahkâm kısmında yer verilmektedir. Bazı padişahlar yapacakları işleri müneccimbaşının bilgi notları doğrultusunda gerçekleştirmeyi önemsemişler, hatta farklı coğrafyalardaki yöneticilerden müneccim talebinde bulunmuşlar, bazıları ise önemsememişlerdir. Bu ilimle uğraşanlar genellikle usta çırak ilişkisi içerisinde yetişmişlerdir. Bununla birlikte farklı meslek gruplarına mensup olanlardan da bu ilme heves edenler ortaya çıkmış, kendilerinin görevleri olmadıkları halde ahkâmlar hazırlamışlar ve bu ahkâmları padişahlara sunmuşlardır. Bunlardan biri de Vakantüvis Naîmâ Efendi'dir. İlk resmî Osmanlı Vakanüvisi olan Naîmâ 17. yüzyılın sonları 18. yüzyılın başlarında değişik idari görevlerde bulunmuştur. İki defa görevinden azledilmiş dönemi araştıran tarihçiler tarafından buna gerekçe olarak Naîmâ'nın düzenlemiş olduğu ahkamlar gösterilmiştir. Naîmâ bu ahkamlarda kendince tespit edebildiği olumsuzlukları açık bir şekilde kamuoyu ile paylaşmıştır. Bu da dönemin idarecilerinin düşmanlığını kazanmasına neden olmuştur. Ancak Naîmâ ahkam yazmaya devam etmiş, yüksek bürokrasiye dönebilmek için 1712 yılı için hazırladığı ahkâmında siyasi bir dil kullanmıştır. Ona göre bu bir ilimdir ve bu ilimle uğraşmak İslam'a aykırı bir durum değildir. Verdiği bilgiler ise iddiadan uzaktır. Mesela padişahın yaşamını sıhhatli bir şekilde uzun süre devam ettireceğini, 1712 yılı için bir iki çocuk sahibi olabileceğini, gezegenlerin konumlarından deprem ve yangın emaresi olduğunu, ancak bu yangın ve depremlerin gerçekleşme ihtimalinin düşük olduğunu risalesinde belirtmiştir. Devletin eski gücüne kavuşması için yapılması gerekenlere de değinilmiştir. Üzerinde durduğu önemli konulardan biri donanmadır. Donanmanın güçlendirilmesi için sicili temiz, görev bilincine sahip yetenekli denizcilerin istihdam edilmesini, korsanlık yaparak, halkın malını, canını tehdit edenlerin ise yakalanıp cezalandırmasını önermiştir. Devlet bürokrasisinde liyakatli kişilere görev verilmesinin önemi üzerinde durmuş, bununla birlikte kendisine üst düzey bir görev verilmesini de istemiştir. Ona öre eski ihtişamlı günlere tekrar kavuşmak için taşraya atanan bürokratların işin ehli olanlar arasından seçilmesi gerekmektedir. Yine istikrarı sağlamak ve devam ettirebilmek için teftiş önemlidir. Denetim mekanizması çalıştırılmalı yetersizlik gösterenler yolsuzluk yapanlar halka zulmedenler derhal görevden alınmalıdır. Devletin halk içerisinde güveni yeniden tesis etmesi için asayiş olanlara karışanları cezalandırmasını, cezasını çekip islah olmuşlara da af çıkarmasını tavsiye etmiştir. Devletin gerilemesindeki iç nedenler üzerinde durmuş ancak dış nedenler üzerinde durmamıştır. Bununla birlikte pozitif bilimlere önem verilmesine değinmiştir. Osmanlı'nın sürekli mücadele içerisinde olduğu Batı'nın hızlı bir şekilde ilerlemesi üzerinde yani her ne kadar gerilemenin dış sebepleri üzerinde durmuş olmasa da pozitif bilimlere önem verilmesi üzerinde durmuştur. Bu risale her ne kadar ahkam risalesi olsa da dönemin sorunlarını ortaya koyması ve çözüm yolları sunması açısından nasihatname/İslahatnamelere benzemektedir. Ancak, dönemin padişahı tarafından dikkate alınıp alınmadığı konusunda herhangi bilgiye ulaşılamamıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyeri Nebi ve İslam Tarihi, Osmanlı Devleti, Naîmâ , Astroloji, Müneccim



muhammet.okudan@gop.edu.tr



0000-0002-3400-1410

Citation / Atıf: Okudan, Muhammet. "Vak'anüvis Naîmâ'ya Ait Bir Ahkam Defterinin Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 144-159. <https://doi.org/10.18505/cuid.1424366>

Giriş

Tarih boyunca insanlar geleceği hep merak etmiş ve ondan haber almak için çeşitli teknikler ve manevi yöntemler kullanmışlardır. Yıldızların ve gezegenlerin konumları, remiller, rüyalar gibi birbirinden farklı unsurları geleceğin bilgisine sahip olmak için yorumlamış ya da hesaplamışlardır. Astroloji ya da Osmanlı'daki karşılığı olarak ilm-i ahkâmı nücûm da bu yöntemlerden bir tanesidir.

İlm-i ahkâm-ı nücûm, yıldızların ve gezegenlerin konum ve hareketlerinden yola çıkarak dünyada olan olayları yorumlamaya ya da tahmin etmeye yarayan bilim, bazılarına göre ise bir sanattır. Astroloji, İslam bilim tarihinde tabii ilimlerden sayılmış ancak ismindeki “ahkam” terimi sebebiyle yakın ilişki içerisinde olduğu astronomiden ayrıldığı kabul edilmiştir.¹

Kur'an-ı Kerim'de geleceğin yalnız Allah tarafından bilineceği herhangi bir yoruma mahal vermeyecek şekilde belirtilmiştir. Bununla birlikte güneş, ay ve yıldızlar çeşitli surelere konu olmuş, 53. sureye “Necm” 85. sureye de “Buruc” adı verilmiştir. Buruc yani burçlar kavramı ise Yunan astronomi kitaplarının Arapça'ya tercüme edilmesinden sonra yazılan klasik tefsirlerin çoğunda genellikle “ayın ve güneşin menzilleri” şeklinde açıklanmış ve bilinen on iki burcun adları sıralanmıştır.²

Bu konuyla ilgili Hz. Peygamber'e atfedilen birçok hadis de bulunmaktadır. Bu hadislerde Hz. Peygamber gökyüzünü gözlemleyerek olayları yorumlayanları ve meydana gelmiş olayları yıldız ve gezegen hareketlerine bağlayanları sert bir şekilde eleştirmiş, bu işlerle uğraşanlarla oturup kalkmamayı öğütlemiştir. Hz. Muhammed'e s.a.v. göre yıldızlar gökyüzünü süslemek, gaipten haber almaya çalışan şeytanlara taş atmak ve yön bulmak için yaratılmıştır. Peygamberimize göre kim yıldızlar hakkında başka yorumlar yapmaya kalkarsa hata edip nasibini zayı etmiş, kendisini ilgilendirmeyen ve bilgisi olmayan hatta bilmekte peygamberler ve meleklerin bile acze düştükleri bir hususta külfete girmiş olur.³

İslam bilim literatüründe tencim, ahkâm-ı nücûm, ilm-i ahkâm-ı nücûm, ilm-i ahkâm olarak isimlendirilen ve tıp ve simya gibi tabii ilimler sınıfından kabul edilen astroloji ile ilmi heyet, ilmi felek diye adlandırılan ve matematiksel ilimlere giren astronomi birlikte ilm-i nücûm olarak adlandırılıyorlardı. Dolayısıyla hem astroloji hem de astronomi ile uğraşanlara müneccim adı verilmekteydi. Müneccimler hem takvim hazırlayıp namaz vakitlerini hesaplıyorlar hem de içinde buldukları yılda meydana gelmesi muhtemel olayları anlatan ahkam eserleri kaleme alıyorlardı. Ahkam eserlerinde ise yaptıkları işlerin gelecekte haber vermek olmadığını vurgulamak zorunda kalıyorlardı.⁴

¹ Tevfik Fehd, “İlm-i Ahkâm-ı Nücûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/124. R. Hakan Kırkoğlu - Saadet Özen, *Sultan ve Münecimi: 18. Yüzyıl Osmanlı Sarayında İlm-i Nücûm* (İstanbul: Doğan Kitap Yayınları, 2017), 34.

² *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Aralık 2020), Hicr 54/16.

³ Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kādîhân Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akḫvâl ve'l-Ef'âl* (Müessesetü'r-Risâle, 1981), 6/147.

⁴ Detaylı bilgi için bk. Salim Aydüz, *Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993).

Yapılan literatür taramasında günümüze kadar Türkiye’de müneccimlik ve ilm-i ahkâm-ı nücûm ile ilgili yapılmış doktora tezi tespit edilememiştir.⁵ Salim Aydüz tarafından hazırlanan *Osmanlı Devleti’nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar* adlı yüksek lisans tezi,⁶ Gülçin Tunalı Koç tarafından hazırlanan *Sadullah el-Ankaravi: Bir Osmanlı Münecciminin Gündelik Endişeleri* adlı yüksek lisans tezi,⁷ Esmâ Özçelik Morkoç tarafından hazırlanan *Osmanlı Devleti’nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşı Hüseyin Efendi* adlı yüksek lisans tezi,⁸ Remzi Hakan Kırkoğlu tarafından hazırlanan *İlm-i Nücûm ve Onsekizinci Yüzyılda Osmanlı Sarayındaki Rolü* adlı yüksek lisans tezi,⁹ Tuğçe Dalkırdan tarafından hazırlanan *Osmanlı’da İlm-i Nücûm ve Müneccimler (1580-1839)* adlı yüksek lisans tezi,¹⁰ Ceren Aksoy tarafından hazırlanan *Tercüme-i Ahkâm-ı Nücûm (Giriş-İnceleme- Transkripsiyonlu Metin)* adlı yüksek lisans tezi,¹¹ Şenay Yangel tarafından hazırlanan *Türk Medeniyetinde Astronomi, Astroloji ve Müneccimbaşılık* adlı kitabı ile Orhan F. Köprülü tarafından hazırlanan *İlm-i Nücûma âid Bir Risâlenin Tarihi Kaynak Olarak Ehemmiyeti* adlı makalesi bu alanda yapılmış çalışmalardan bazılarıdır.

Bu çalışmada Osmanlı’da müneccimbaşılık kurumuyla ilgili genel bir bilgi verildikten sonra Vakanüvis Naîmâ’ya ait 1712 tarihli bir ahkam risalesi değerlendirilecektir. Yukarıda değinilen çalışmalar arasından bu çalışmayı özgün kılan husus, ahkamlarda belirtilen konuların gerçekleşip gerçekleşmediğini irdelemesi ve müneccimlerin kendilerine yönelttilen “gelecekte haber veriyorsunuz” eleştirilerine vermiş oldukları cevapları ortaya koymasındır. Çalışmanın temel kaynakları arşiv belgeleridir. Bunun yanında tez, kitap makale gibi bilimsel yayınlarda ikincil kaynak olarak kullanılmıştır. Çalışma yapılırken okuma ve yazma kolaylığı açısından transkripsiyon alfabesi, kurum isimleri, bazı temel kavramlar ve dipnotlar hariç kullanılmamıştır.

-
- ⁵ Menderes Velioğlu, *Müneccim Riyâzî Ali Çelebi’nin Hayatı, Telifâtı ve Muhallefâtı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023). adlı doktora tezi vardır. Ancak yazarın kendi ifadesiyle “tezin amacı müneccimlik kurumunu incelemek değildir” şeklinde belirtmesi ve tezin içeriğinden yola çıkarak yapılan çalışmalar arasında zikredilmemiştir.
- ⁶ Aydüz, *Osmanlı Devleti’nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar*. Müneccimbaşılık kurumuyla ilgili yapılan en detaylı tezdır. Kendisinden sonra yapılan birçok çalışmaya kaynaklık etmiştir. Yazar, müneccimbaşılık kurumunun ihdasından lağvedilmesine kadar olan süreci detaylı bir şekilde incelemiştir.
- ⁷ Gülçin Tunalı Koç, *Sadullah el-Ankaravi: Bir Osmanlı Münecciminin Gündelik Endişeleri* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002). Yazar, Sadullah el-Ankaravi’nin düzenlemiş olduğu takvimler ve zayıç mecmualarındaki notlarından yola çıkarak gündelik endişelerini incelemiştir.
- ⁸ Esmâ Özçelik Morkoç, *Osmanlı Devleti’nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşı Hüseyin Efendi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018). Yazar, müneccimbaşılık kurumu hakkında bilgi aktardıktan sonra Müneccim başı Hüseyin Efendi’nin hayatı hakkında detaylı bilgi vermiştir.
- ⁹ Remzi Hakan Kırkoğlu, *İlm-i Nücûm ve Onsekizinci Yüzyılda Osmanlı Sarayındaki Rolü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016). Yazar tezinde özellikle III. Mustafa saltanatına (1757-1774) odaklanarak ilm-i nücûm’u ve Osmanlı saray dinamikleri bağlamında ilm-i nücûm pratiğini incelemiştir.
- ¹⁰ Tuğçe Dalkırdan, *Osmanlı’da İlm-i Nücûm ve Müneccimler (1580-1839)* (Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019). Yazar tezinde ilm-i nücûm ve müneccimlerin Osmanlı devlet yönetimi ve toplum faaliyetlerindeki etkilerinin neler olduğunu irdelemiştir.
- ¹¹ Ceren Aksoy, *Tercüme-i Ahkâm-ı Nücûm (Giriş-İnceleme- Transkripsiyonlu Metin)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019). Yazar, bu çalışmada astroloji ve astronomi ile ilgili genel bilgiler verdikten sonra *Tercüme-i Ahkâm-ı Nücûm* adlı eseri tanıtmış ve muhtevası üzerinde durmuştur.

1. Müneccimbaşılık Kurumu ve Müneccimlerin Görevleri

Osmanlı devletinde müneccimbaşılık kurumunun ne zaman oluşturulduğu kesin olarak bilinmese de ilk takvimin Sultan II. Murad (1421-1444, 1446-1451) devrinde hazırlandığı, Fatih Sultan Mehmed'in (1444-1446, 1451-1481) Rumeli Hisarının temelini atarken müneccimlerden vakti muhtarı öğrenip ona göre kale inşaatına başladığı dönemin kroniklerinde yer almaktadır.¹² Bu müessesenin kurum olarak ortaya çıkması ise II. Bayezid (1481-1512) dönemine rastlamaktadır. Bu dönemde ilk defa Seydi İbrahim bin Seyyid'in müneccimbaşı, İshak Efendi'nin ise ikinci müneccim olarak istihdam edildiği görülmektedir.¹³ Bu kurumun müneccimbaşı, ikinci müneccim ve müneccimlerden oluşan bir kurul şeklinde kurumsallaşması ilk defa Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkmıştır.¹⁴

Başlangıçta babadan oğula ya da usta çırak ilişkisi içerisinde öğrenilen bu ilim daha sonra formel eğitime dönüşmüş ve ilm-i nücûmla ilgili eğitim veren bir mektep dönemin müneccimbaşı Hüseyin Hüsni Efendi ve ikinci müneccim Sadullah Efendi'nin girişimiyle kurulmuştur.¹⁵ Mekteb-i Fenn-i Nücûm ismi verilen bu eğitim kurumunun ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmemekle 13 Rabiulevvel 1258/24 Nisan 1842 tarihli bir belgede fenn-i nücûm tahsili yapan altı öğrenci için Mekteb-i Tıbbîye-i Adliye'de uygun bir yerin tahsis edilmesi istenmiştir.¹⁶ Bu mektebin açılmasıyla yetinilmemiş daha sonra ilm-i nücûm konusunda tahsil görmek üzere Avrupa'ya öğrenci gönderilmiştir.¹⁷ Mekteple ilgi tespit edebildiğimiz en geç tarihli belgenin 29 Zilhicce 1259/20 Ocak 1844 tarihli olması mektebin ömrünün uzun olmadığı açıldıktan kısa bir süre sonra kapandığı düşüncesini oluşturmuştur.¹⁸

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devreden bu kurum son müneccimbaşı Hüseyin Hilmi Efendi'nin 1924 yılında vefat etmesiyle ilga edilmiş yerine baş muvakkitlik kurumu ihdas edilmiştir.¹⁹ Öyle anlaşılıyor ki, aydınlanma ile beraber Batı'da astrolojinin bilim dışı kabul edilmesi, müneccimlerin ahkamlarının doğru çıkmaması, gelecekte haber vermesi, bazı padişahların olumsuz tutumları gibi nedenlerle eski itibarını kaybeden bu kurum, Cumhuriyet ile birlikte lağvedilmiştir.

Müneccimbaşının temel görevleri rakam takvimi, zayıç ve Ramazan imsakiyesi hazırlayarak padişah ve üst düzey devlet adamlarına sunmak, doğacak şehzadenin tahminen hangi tarih ve saatte doğacağından yola çıkarak burcunu ve yükselen burcunu tespit etmek ve Sultan'a ahkam takvimi hazırlamaktır.

Padişahların ilm-i nücûma dolayısıyla ahkam takvimleri ve zayıç hazırlanmasına ve hazırlanan zayıçedeki eşref saatine göre hareket etme konularına bakışları farklı olmuştur. Her ne kadar bu

¹² Tâcîzâde Cafer Çelebi, *Mahrûse-i İstanbul Fetihnâmesi: Tâcîzâde Tuğrâyî Ca'fer Çelebi Münşeâtından / Mukaddime Halis* (İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmânî Şirketi, 1331), 10; Dukas, *Bizans Tarihi*, çev. Vladimir Mirmiroğlu (İstanbul Fetih Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1956), 169.

¹³ Aydüz, *Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar*, 24-25.

¹⁴ Aykut Kazancıgil, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), 87.

¹⁵ Salim Aydüz, "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık Müessesesi", *Belleten* 70/257 (01 Nisan 2006), 249-250.

¹⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *İrâde-i Dahiliyye [İ.DH.]*, No.16, Gömlek No. 2826.

¹⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Tahrirat [HR.TH.]*, No.196, Gömlek No. 14.

¹⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif [C.MF.]*, No. 134, Gömlek No. 6665.

¹⁹ Aydüz, "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık Müessesesi", 173-174.

kurum Sultan II. Bayezid (1481-1512) zamanında kurumsallaşsa da konuyla yakından ilgilenen ve devlet işleriyle ilgili işleri sürekli müneccimlere danışan padişah III. Mustafa (1757-1774) olmuştur. Yapacağı her türlü faaliyeti müneccimlere danışan Sultan III. Mustafa (1757-1774) bununla yetinmemiş, Avrupa devletlerinin başarılarının arkasında yetenekli müneccimlerin var olduğunu düşünerek Fransız sefirinden ve Prusya kralı II. Friederich'den kendisine müneccim göndermelerini istemiştir. Prusya kralı ise başarının sırrının müneccimlerde değil, iyi bir tarih bilgisi, dolu bir hazine ve teknolojik yeniliklerle donatılmış disiplinli bir ordu olduğunu ifade etmiştir. Yine III. Mustafa (1757-1774) oğlu Selim'in cihangir bir padişah olması için müneccimlere ana rahmine düşme anını hesaplatmıştır.²⁰ Bu konuyla ilgili bir diğer olay ise kendisinden çeşitli askeri malzemeler talep eden Fas Kralı'na yazdığı mektupta hizmetinde yetenekli müneccimlerin çalıştığını işittiğini, bu mektup yazılmadan önce de birisini İstanbul'a göndermesini istediğini ancak bunun gerçekleşmediğini belirterek istediği top, humbara malzemelerini göndereceğini ifade etmiş ve kendisine yetenekli bir müneccimin gönderilme talebini yinelemiştir.²¹ Büyük bir kütüphane kuran ve topladığı yazma eserleri bu kütüphanede toplayan Ragıp Paşa vefat edince III. Mustafa (1757-1774), Ragıp Paşa'nın Acem'den getirttiğini duyduğu bir nücûm kitabının bulunarak kendisine getirilmesini istemiştir.²² Yapılan incelemede böyle bir kitabın kütüphanede olmadığı Sultan'a söylenince bu sefer acemden geldiği söylenen bu müneccim risalesinin nerede olduğunun tahkik edilmesi emrini vermiştir.²³ Bu türden uygulamaların işe yaramadığını yazdığı manifesto niteliğindeki fermanı öğrendiğimiz kişi ise Sultan I. Abdülhamid'dir. Ancak şunu öncelikli olarak ifade etmeliyiz ki I. Abdülhamid (1774-1789) başlangıçta gelenek halini almış ve kanıksanmış uygulamalara karşı herhangi bir tepki ortaya koymamıştır. Hatta yeğeni Selim'in doğum zayiçesini başka bir müneccime yorumlatmış,²⁴ ordunun Rusçuk kışlağına hareket edeceği uygun saatin değiştirilmesi ile ilgili olarak gönderilen müneccim pusulasını sadrazama göndermiştir.²⁵ Ancak "ordunun hareket etmesi için uygun zaman değildir" denilerek, ordunun hareketinin sürekli ertelenmesine öfkelenen I. Abdülhamid (1774-1789), Peygamber Efendimizin işlerini yaparken müneccimlere sormadığını, kendisinin de Allah'a tevekkül ettiğini, düşman üzerlerine saldırıya geçerse müneccimlerin belirlediği saat gelmemiştir diye karşılık vermeyeceğiz mi diye sorarak, bu durumu eleştirmiştir.²⁶ Devamında ise belirlenen saatlerin müneccimlerin yalancılığı olduğunu söylemiş, şayet bunların her dediği saati uygulamaya kalkarsak iki ayda Edirne'ye varamayız diyerek müneccimlerin her söylediklerinin adım adım takip edilmesine tepki göstermiştir.²⁷ I. Abdülhamid (1774-1789) ile ilgili kaynaklarda geçen diğer bir rivayet ise aslında onun ilm-i nücûm hakkında yaşadığı ikilemi göstermesi açısından önemlidir. Asım tarihinde geçen rivayete göre Sultan, ikinci müneccim Yakup Efendi'ye tarihteki bazı önemli şahsiyetlerle şehzadelerin doğum

²⁰ Kemal Beydilli, "Mustafa III", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/282.

²¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*, No. 731, Gömlek No. 53.

²² Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*, No. 531, Gömlek No. 28.

²³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*, No. 790, Gömlek No. 25.

²⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*, No. 807, Gömlek No. 49.

²⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun [HAT]*, No. 14, Gömlek No. 576.

²⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun [HAT]*, No. 22, Gömlek No. 1053.

²⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun [HAT]*, No. 22, Gömlek No. 1054.

zayıçelerinin olduğu bir kitap göstermiş ve yeğeni Şehzade Selim'in doğum zayıçesi ile Hz. Ali'nin doğum zayıçesinin birebir aynı olduğunu dolayısıyla Selim'in sonun da Hz. Ali gibi olacağını ima etmiştir.²⁸ Halil Hamid Paşa'yı yeniçerilere darbe yaptırıp yerine yeğeni Selim'i getirecek diye azl edip idam ettirmesi,²⁹ şehzadenin doğum zayıçesini farklı müneccimlere gönderip yorumlatması, I. Abdülhamid'in (1774-1789) iktidarını kaybetme ve akabinde öldürülme korkusuyla yaşadığı, başına ne geleceğinden emin olamadığı için bazen müneccimlere danıştığı bazen kararlarını eleştirdiği sonucuna ulaşabiliriz.

Ahkam takvimleri ise müneccimleri, sultan ya da halk nezdinde prestijli kılan takvimlerdi. Osmanlı kroniklerinde müneccimlerin Fatih Sultan Mehmed (1444-1446, 1451-1481), I. Ahmed (1603-1617), II. Osman (1618-1622), IV. Murad'ın (1623-1640) ölüm tarihlerini hazırladıkları ahkam takvimlerinde şifreli olarak belirttikleri geçmektedir.³⁰ Padişahların ölüm tarihlerini dolayısıyla yeni padişahın tahta çıkış tarihini bilen müneccimler itibarlarını artırmış ve konumlarını güçlendirerek görevleri dışında birçok olaya müdahale etmişlerdir. Bunlar içerisinde en meşhurları Mehmed Çelebi ve Hüseyin Efendi'dir. İkisi de ahkamlarında olmasını öngördüğü olayların gerçekleşmesiyle ün kazanmıştır. Ancak Müneccimbaşı Mehmed Çelebi Efendi, Sultan I. Ahmed'in (1603-1617) vefatına ahkamlarda yer vermediği gerekçesiyle rakipleri tarafından eleştirilmiştir. Bunun üzerine Mehmed Çelebi ahkam defterini çıkarmış ve oradaki şu cümleyi göstermiş ” “پادشاه فوتنه اسلام” “padişahı İslam'ın kuvvetine” devamında ise kuvvetine kelimesindeki kafın noktalarından birini kırmızı diğerini ise siyah koyduğunu sadece siyah noktalar okunduğunda bunun “فوتنه” fevtine yani İslam padişahının ölümüne anlamına geldiğini savunmuş, böylece itibarı daha da artmıştır.³¹ Müneccimbaşı Hüseyin Efendi ise ahkâmında IV. Murad'ın (1623-1640) vefatını “Hüseyini nâ-Murad” (Muradsız Hüseyin) şeklinde belirttiği yazmaktadır.³² Müneccimbaşlarının I. Ahmed'in (1603-1617) ve IV. Murad'ın (1623-1640) ölümünü bildiğine dair kayıtlar Atâî³³ ve Nâîmâ'da³⁴ geçmektedir. Bu gerçekten de müneccimlerin Sultanların ölüm tarihini bildiği anlamına gelmez. Halk arasında efsaneleşmiş bir rivayeti kitabına alan Atâî'den sonra, bu rivayet, onu kaynak olarak kullanan Katip Çelebi tarafından da kayda geçirilmiş, aynı rivayet bu defada Katip Çelebi'yi kaynak olarak kullanan Nâîmâ tarafından yazılmış olmalıdır. İkinci olarak da padişahların ölüm tarihlerini bildikleri takdirde prestij kazanacaklarını düşünen bazı müneccimler her yıl hazırladıkları ahkamlarda padişahların vefatına dair bazı şifreler koymaları ihtimal dahilindedir. Padişahların vefatı gerçekleştikten sonra da, o yılki ahkamı çıkararak ben zaten buraya padişahın öleceğine dair notu şifreli olarak düşmüştüm deyip, hem yeni sultan nezdinde hem de halk

²⁸ Vakainüvist Mütercim Asım Efendi, *Asım Tarihi* (İstanbul, 1284), 1/346.

²⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Halil Hamid Paşa”, *Türkiyat Mecmuası* 5 (1936), 249.

³⁰ Ayduz, *Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar*, 96.

³¹ Kâtip Çelebi, *Fezleke: Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)* Hazırlayan: Zeynep Aycibin, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 712.

³² Kâtip Çelebi, *Fezleke*, 1035.

³³ Nev'izade Atâî, *Şakaik-ı Numaniye ve Zeyilleri: Hadaiku'l-Hakaik Fi Tekmileti's-Şakaik* Hazırlayan: Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2/764.

³⁴ Nâîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Nâîmâ (Ravzatü'l-Hüseyin Fi Hulâsat-i Ahbâri'l-Hafikayn)* Hazırlayan: Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2014), V/1272.

nezdinde itibar kazanmak istemiş de olabilirler.³⁵ Bunun tam olarak açığa çıkabilmesi için öncelikli olarak I. Ahmed'in (1603-1617) ölüm tarihi olan 1617 ve IV. Murad'ın (1623-1640) ölüm tarihi olan 1640 yıllarına ait orijinal ahkamların bulunması şarttır. Bununla beraber bu müneccimbaşılardan farklı yıllarda yazdıkları ahkamları tespit edip bu ahkamlarda Sultanların öleceğine dair ben demiştim diyebilecekleri şifreli bir yazı olup olmadığının incelenmesi gerekmektedir. Ancak bugün için maalesef bu ahkamlara ulaşılamamıştır.

2. Risalenin Değerlendirilmesi

Risalenin kaleme aldığı XVIII. yüzyıl Osmanlı Devleti için gerilemenin başladığı yüzyıl olarak kabul edilmektedir. Karlofça antlaşmasıyla başlayan süreç Prut zaferi, Mora yarım adasının geri alınması gibi birkaç başarı dışında genel olarak Osmanlı ordularının yenildiği, Devletin neredeyse bütün kurumlarında bozulmaların hızlandığı, ekonomik ve askeri krizlerin yönetim alanlarına sıçradığı bir dönem olarak bilinir. Merkezi yönetimdeki bu bozulma taşraya da sirayet etmiş, taşra yöneticileri kendi çıkarları doğrultusunda halkı ezmiştir. Osmanlı ordusu dönemin savaş teknolojilerine göre kendisini yenileyememiş ve ordu disiplini bozulmuştur. Savaş zamanı düşman karşısında varlık gösteremeyen ordu, barış zamanı ise siyasete müdahil olup kargaşaya neden olmuştur. Aşiretler yol kesme, yağmacılık, adam öldürme gibi birçok asayiş olayına karışmalarına rağmen kontrol altına alınamamış, yerleşik hayata geçirilme çabaları sonuçsuz kalmıştır. Bu yüzyılda devleti yeniden organize etmek için girişilen faaliyetlerden bir sonuç elde edilememiş 1792 yılında imzalanan Yaş antlaşması ile devlet dağılma aşamasına geçmiştir.³⁶

Çalışmamıza konu olan risale Devlet Arşivler Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde bulunmaktadır. Altı varaktan oluşan defterin birinci varağı boştur. Naîmâ Mustafa Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Kendisi Osmanlı Devleti'nin resmi ilk vakanüvisidir. Kısaca *Naîmâ Tarihi* olarak isimlendirilen eseriyle gerek Osmanlı döneminde gerekse Cumhuriyet döneminde ilgi odağı olmuştur. Naîmâ Efendi, 1655 yılında Halep'te doğmuştur. İstanbul'a gelerek burada sarayı atik baltacılar grubuna girmiş daha sonra divan katipliği, Anadolu muhasebeciliği gibi çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bir dönem gözden düşüp saraydan ve İstanbul'dan sürülmüşse de teşrifatçılık ve divitdarlık görevlerinde bulunduktan sonra tekrar Anadolu muhasebeciliğine getirilmiştir. 1716 yılında Mora seferine çıkan Damat Ali Paşa beraberinde getirdiği Naîmâ'yı Mora'da bırakmış aynı yıl içerisinde de Mora'da vefat edip defnedilmiştir.

Naîmâ'nın makalemize konu olan özelliği ise ilm-i nücûma olan merakıdır. Sarayda taraftar bulması ve hızlı bir şekilde yükselmesinin nedenlerinden biri de ahkam ve zayiçe düzenlemedeki yeteneğidir. Ancak bu yeteneği hızlı şekilde yükselmesini sağladığı gibi iki defa da makamından azledilip sürülmesine neden olduğu belirtilmektedir. İlk azledilip sürgün edilmesi 1706 yılında

³⁵ Nitekim IV. Murad'ın ölüm tarihini bildiği iddiasıyla meşhur olan Müneccimbaşı Hüseyin Efendi'nin görevden azledilmesiyle ilgili Naîmâ ve diğer kaynaklarda IV. Mehmed'in cülusunu yanlışlıkla şifreli bir şekilde ölüm tarihi vermesi ve düşmanları tarafından şifreli bilginin tespit edilip sultana bildirilmesi şeklinde geçmektedir. Bu bilgi bizim görüşümü destekler mahiyettedir. Burada yanlışlıkla yazılmadan ziyade, Hüseyin Efendi popülerliğini devam ettirme adına her yıl yazdığı ahkamlarda padişahın ölümüyle bir bilgi şifrelemesi kuvvetle muhtemeldir.

³⁶ Detaylı bilgi için bk. Yücel Özkaya, *18. Yüzyılda Osmanlı Toplumunu* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008).

gerçekleşmiştir. Bazı kaynaklarda onun dilini tutamayıp sivri dillik yapması sebep olarak gösterilse de Baysun, bunu bazı devlet adamları için düzenlediği zayıçelerde olumsuzluklardan bahsetmesine bağlamaktadır.³⁷ İkinci kez saraydan sürgün edilmesi de aynı sebeptir. Kendisini rakip olarak gören aynı zamanda Damat Ali Paşa'nın da güvendiği adamlarından biri olan Köse İbrahim Ağa, Naîmâ'nın Mora seferine çıkacak olan Sadrazamın başarısız olacağını ilm-i nücûma dayanarak yaptığı zayıçelerden çıkardığını, bunu sağda solda ifade ettiğini iddia ederek, Paşayı, Naîmâ üzerine kışkırtmıştır. Bunun üzerine Anadolu muhasebeciliği görevinden tekrar alınan Naîmâ, Damat Ali Paşa ile Mora seferine götürülmüştür.³⁸

İlmi nücûma olan merakı ve yaptığı istihraçlar, onun düşmanları tarafından aleyhine kullanılmasına rağmen ilm-i nücûmdan da vazgeçmediğini 1712 yılında Sultan III. Ahmed'e (1703-1730) sunulan bu risaleden³⁹ de anlamaktayız.

Naîmâ'nın bu risalesinin (her ne kadar yazar böyle bir bölümlenme yapmamış olsa da risale genel olarak değerlendirildiğinde bu sonuca ulaşılmıştır.) üç kısımdan oluştuğunu söyleyebiliriz. Birinci kısmında müneccimlere yöneltilen eleştirilerin sebepleri üzerinde durulmuş sonra içinde bulunulan yılda meydana gelmesi muhtemel olayların nasıl tespit edildiği ve bu yapılan tespitlerin gelecekte haber verme niteliği taşımadığı, dolayısıyla İslam'ın genel prensiplerine aykırı olmadığı basit kıyaslarla açıklanmaya çalışılmıştır. Naîmâ'ya göre söz konusu bu tahminler gezegenlerin konumu ve dönemin padişahı Sultan III. Ahmed'in (1703-1730) doğum haritasından yola çıkarak, ahkam kitaplarında yazılı olan kurallar çerçevesinde yapılmıştır. Naîmâ, devamında, bu ilmi tam bilmeyenlerin ve istedikleri makamlara ulaşamayan dolayısıyla devlete kırgın ya da düşman olan bazı kişilerin, halkı korku ve dehşete düşürmek için toplumda felaketin habercisi kabul edilen ay ve güneş tutulmalarından sonra “çok kanlı savaş çıkacak”, “büyük deprem olacak” gibi bir takım aslı astarı olmayan haberler yaydıklarını ifade etmiş, bu haber yayanların da ciddiye alınmaması gerektiğini vurgulamıştır.⁴⁰ O, halkın bu tür haberleri işitmeye ve yaymaya meyilli olduğu belirttikten sonra, bu işle görevli müneccimbaşının yaptığı çalışmalar sonucu ulaştığı hayırlı ve güzel sonuçları padişaha sadakatin bir göstergesi olarak bildirmeleri gerektiğini belirtmiş, olumsuz haberlerin ise yorumlanmamasını istemiştir.⁴¹ Zaten devlet kendisini müneccim olarak tanıtip yalan birtakım haberler yayanların tespit edilip gerekli işlemlerin yapılması için emirler çıkarmış,⁴² buna rağmen bu işe tevessül edenlere de çeşitli yaptırımlar uygulamıştır.⁴³ Yine ilm-i nücûma ait kitapların kötü niyetli kişilerin eline geçmesinin önlenmesi için bu işin eğitimini almış kişiler vefat ettikten sonra kitaplarına el konulması için yazılar gönderilmiştir.⁴⁴

³⁷ M. Cavid Baysun, “Naîmâ”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 9/44-45.

³⁸ Baysun, “Naîmâ”, 9/45.

³⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları* [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26.

⁴⁰ BOA, [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 2A.

⁴¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları* [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 2A-2B.

⁴² Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Abdülhamid I* [AE.SABH.I], No. 18, Gömlek No. 1553; Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun* [HAT], No. 1442, Gömlek No. 59263.

⁴³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dahiliye* [C.DH], No. 246, Gömlek No. 12279.; Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Osman III* [AE.SOSM.III], No. 20, Gömlek No. 1331.

⁴⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri* [A.DVNS.MHM.d], No. 49, Gömlek No. 154.; Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri* [A.DVNS.MHM.d], No. 52, Gömlek No. 356.

Yazar ahkam bilgisine nasıl ulaştığını da anlatmaktadır. Ona göre ulaşılan bilgiler Allah'ın kudret ve iradesiyle hareket eden yıldız ve gezegenlerin sistematik döngüsünden yola çıkarak İdris Peygamber devrinden beri tecrübe edilmiş, delille ispatlanmış bilgiler olup, İlahi bilgiye ulaşma ya da gelecekte haber verme kabilinden değildir.⁴⁵ Bu bilgilere sahip olan kişiler bunun gelecekte haber verme olmadığını bilirler. Nasıl ki kışın bir kimse baharda zahireler, reyhanlar bitecek, yaz başında narlar çiçek açacak dese, değişik mevsimlerde meydana gelecek olayları zamanından önce bildirirse nasıl ki, bir denizci çıkan rüzgar ve havada gördüğü bulutlardan yola çıkarak bu gece fırtına çıkacak deyip haber verse ve o gece fırtına çıksa, nasıl ki çok maharetli bir hekim hastayı muayene edip yeme içmesinden, ilaçlara verdiği tepkilerden yola çıkarak hastanın sıhhat bulacağını ya da öleceğini söylese ve durumun genellikle böyle gerçekleşmesi gelecekte haber verme değilse, aynı şekilde ahkamlarda yapılan tahminler de gelecekte haber verme değildir. İlm-i nücûm bir takım emare ve işaretlerden yola çıkarak gerçekleşmesi muhtemel sonuçlara varmaktadır. Bu ilim için yalan yanlış bilgilerle gerçeğin üstünü örtük "gelecekte haber veriyorlar" diyenlerin itirazları dinlemeye değer değildir. Bazen eksik alet ve etraflı ve derin bilgiye sahip olmayan müneccimlerden dolayı ahkam ile olaylar aynı çıkmaya da bilir. Müneccimlerin her dedikleri çıkmadığı için bu ilmi terk etmek de doğru değildir. Yukarıda belirtilen usulle elde edilen bilgilerin tekrar tekrar gözden geçirilmeli ve bunların doğruluğa en yakın olarak görünenleri düzenlenip Sultanımız hazretlerine sunulmalıdır.⁴⁶

Bu girişten sonra Naîmâ, ikinci bölüm olarak addedebileceğimiz ahkama geçmiş ve bazı çıkarımlarda bulunmuştur. Ahkamlar kalıplaşmış ifadelerden oluşmuştur. Bir ahkamdan beklenen, yıldız ve gezegenlerin hareketlerinin gözlemi üzerine yapılan yorumlar olsa da müneccimler sarayın beklentilerini göz ardı etmemiş öne çıkan olayları da kayda geçmişlerdir.⁴⁷ Naîmâ'nın çıkarımları şu şekildedir:

- Sultanın sağlık durumu iyi olacaktır. Ona çokça dua edenlerin varlığı sayesinde, vücudu tazeliğini dinçliğini daha uzun seneler koruyacaktır. Padişah, iktidarını mutlu ve huzurlu bir şekilde sürdürecektir. Buna delil olarak görülen salih rüyaların varlığından da bahsedilmiştir. Osmanlı'nın çeşitli dönemlerinde rüyaların takip edildiği bilinmektedir.⁴⁸ Yine devamında Naîmâ, Sultanın, kendileriyle sohbet etmekten keyif aldığı, gönlünü dinlendiren ihlaslı kişilerden ve sohbet yapılan mübarek mekanlardan bahseder.⁴⁹ Buradaki sohbetler akla III. Ahmed'in (1703-1730) iktidarının ilk dönemlerinde düzenlemeye başladığı huzur sohbetlerinin ve nöbetleşe yapılan helva sohbetlerinin 1712 yılında da devam ettiğini getirmektedir.

⁴⁵ Müneccimler ya da günümüzdeki ifadesiyle astrologlar, astroloji ilminin kurucusu olarak Hz. İdris (AS) kabul ederler. Remil ilmi, heyet, nücûm, hesap, tıp, nebatların sırları, garip sanatlar, yazı yazmak, dikiş dikmek, terazi kullanmak gibi meslek ve sanatları Hz. İdris icat etmiştir. Yıldızlar ve hesap ilmiyle ilk meşgul olan kişi olduğu için Yunanlı hakimler ona "Hermesü'l-hakîm" (Hermesü'l-Herâmise) demişlerdir. İslami kaynaklarda üç Hermes'ten söz edilmekte olup her biri değişik özelliklere sahiptir. Bunlar Hermes (Hermesü'l-Herâmise), gökler hakkında bilgiye sahip olan ve insanlara tıp konusunda bilgiler veren ilk insandır. Detaylı bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "İdris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 20/478-480.

⁴⁶ BOA, [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 2B-3A.

⁴⁷ Kırkoğlu - Özen, *Sultan ve Müneccimi: 18. Yüzyıl Osmanlı Sarayında İlm-i Nücûm*, 99.

⁴⁸ Muhammet Okudan, "Osmanlı'da Rüya: Beklenti ve Kehanet (Genel Bir Değerlendirme)", *History Studies* 5/12 (Ekim 2020), 2627.

⁴⁹ BOA, [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 2A.

- Bu yıl Sultan birçok kraldan elçiler beraberlerinde çeşitli ve ilginç hediyeler ile gelecektir.⁵⁰ Özellikle Prut zaferi, İsveç kralının ülkesine dönmesi, Ruslarla yeni bir savaşın çıkma ihtimali gibi konuların gündemde olduğu dönemde gerçekten de çeşitli elçiler İstanbul'a gelmişlerdir. Ve adet olduğu üzere bu elçiler yanlarında çeşitli hediyeler getirmişlerdir.
- Deniz kıyılarında Sebt boğazından Anadolu sahillerine kadar olan Arap ve Berberi coğrafyasında bir takım iç çatışmalar meydana gelecektir. Özellikle Fas'ta Berberi ve Araplar arasında Mısırda ise çeşitli kabiller arasında çatışmalar çıkacak, bunun üzerine bu toprakların ileri gelenleri padişahant, topraklarında nizamın tekrar sağlanması için yardım istemek üzere İstanbul'a geleceklerdir.⁵¹
- Arabistan'da küçük bir ayaklanma çıkıp sevinç içerisinde olan hacıların korkmalarına neden olabilir. Bununla beraber fazla zarar ortaya çıkmadan bu ayaklanma kendiliğinden son bulacaktır.
- Serhaddi İslamiyye'de bazı devletler ile kafir devletlerin çoğunda kuraklık ve kıtlık baş gösterebilir. Osmanlı devletinde ise bolluk ve özellikle tahıl rekoltesi yüksek olacaktır. İşte bu bol mahsulattan Padişah Efendimiz onlara yardım edecek, onları açlıktan kurtarıp hayır dualarını alacaktır.⁵²
- Komşu ülke krallarından biri ile kuzey ülkelerindeki krallardan biri ölebilir.⁵³
- Bu yıl Sultanımız bir iki çocuk sahibi daha olabilir.⁵⁴
- Yılın ikinci yarısında deprem ve yangın alametleri görülmektedir. Ancak bunların gerçekleşme ihtimali gerçekleşmeme ihtimalinden daha yüksektir.⁵⁵
- Son olarak Naîmâ “mazhar-ı nazar ikrâm idüb bir rütbe-i rafî'aya nâil itmege delîl vardır” diyerek daha yüksek bir makama atanmak isteğini belirtmiş, *la ya'lemu'l-ğaybe illallah*” diyerek risaleyi bitirmiştir.⁵⁶

Üçüncü bölümde Naîmâ, ülkenin içerisinde bulunduğu sosyal siyasi ve ekonomik buhranlarla önceden yaşanmış ve tekrar etmesi muhtemel yani alarm veren konulara değinmiştir. Yazar savaş risklerinden ve imparatorluğun çeşitli coğrafyalarında yaşayan farklı etnik guruplar arasında çıkabilecek çatışmalar konusunda bir nevi padişahı uyarılmış, devletin aksayan yönlerinin düzeltilmesi için önerilerde bulunmuştur. Yani bu bölümü bir nevi nasihatname/ıslahatname gibi düşünülebiliriz. Bilindiği üzere devletlerin gerileme ve dağılma dönemlerinde devletin merkezi otoritesinin yeniden kurulması ve aksayan yönlerinin ortaya çıkarılması ile ilgili bir rapor hazırlanıp çözüm önerileriyle birlikte devlet adamlarına sunulmaktaydı.⁵⁷

⁵⁰ BOA, [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 2A.

⁵¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları* [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 4B.

⁵² Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları* [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 5A-5B.

⁵³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları* [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 6A.

⁵⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları* [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 6B.

⁵⁵ BOA, [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 6B.

⁵⁶ BOA, [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 6B.

⁵⁷ Koçibey'in risaleleri, Ayn Ali Efendi'nin *Kavânî-i Âl-i Osmân der Hulâsa-i Mezâmîn-i Defter-i Dîvân'ı* Lutfî Paşa'nın *Âsafnâme'si*, Nahîfî'nin *Nasihatü'l-vüzerâ'sı*, Avni Ömer Efendi'nin *Kânûn-ı Osmânî Mefhûm-i Defter-i Hâkânî'si* Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın *Nesâyhü'l-vüzerâ ve'l-ümerâ'sı* bu türden eserlerdendir.

Bu konuyla karşımıza çıkan ilk uyarı ordu ile ilgilidir. Naîmâ, risalede bazı zaruri gerekçeler dolayısıyla ordunun sefere hazırlanması ve seferberlik emri çıkarılması gibi hususların üzerinde durmuştur.⁵⁸ Öyle anlaşılıyor ki Prut barış anlaşması ve anlaşmanın uygulamasında ortaya çıkan aksaklıklar ahkama yansımıştır. Risalede ifade edilen zaruri gerekçeler muhtemelen Rusların anlaşma maddelerine tam uymamaları, Azak'taki kalelerini yıkmamaları gibi sebepler olmalıdır. Bu nedenlerden dolayı savaş durumu belirmiş orduya gerekli hazırlıkların yapılması için talimat gönderilmiştir. Ordunun güçlü, askerinin moralinin yerinde olması karşı tarafın geri adım atmasına neden olmuş, bunun üzerine savaştan vazgeçilmiştir.

Sonraki aşamada ise Naîmâ bir danışman gibi imparatorluğun merkez ve taşrasında meydana gelen olumsuzluklardan ve bu olumsuzlukların giderilmesi için neler yapılması gerektiğinden bahseder. Buna göre: Halk arasında huzursuzluğa neden olan sorunların ortadan kaldırılması için bütün vatan sathına padişah tarafından emirler gönderilip, memleketin tamiri ve halkın refahı için gerekli tedbirler alınmalıdır. Taşrada, Padişaha olan bağlılıklarında kusur gösteren, toplanan vergilere el koyan bazı yöneticiler vardır. Bu tür şikayetleri teftiş etmek, akabinde düzeltmek için gönderilen vekiller ise korktuklarından gerekli tedbirleri alamamışlardır. Bunun için şikâyet konu olan mahallerde yeniden yönetici görevlendirmeleri yapılmalıdır. Yine bazı yöneticilerin kayıtsız davranmalarından dolayı fırsat kollayan bir kısım meslek erbapları bugünkü anlamda enflasyon ve üretim maliyetlerinin artması, paranın değerinin düşmesi gibi sebepleri ileri sürerek sürekli fiyatları artırmaya çalıştıklarına dair duyumlar alınmaktadır.⁵⁹ Bu gibi durumların önlenmesi ve halkın refah düzeyinin artırılması için denetim mekanizmaları çalıştırılmalıdır. Çıkan sonuçlara göre bu olumsuzlukların giderilmesi için tedbir alınmalı, vergisini ödemeyenlerden tahsilat yapılarak mahrumlar için harcanmalıdır. Böyle fırsatçı insanların haklarından gelindikten sonra işler düzelecektir. Bütün bunları saydıktan sonra, yöneticilerin insanlara merhametli ve eşit davranmaları için buyruk, ıslah olmuş mahkumlar ve günahsızlar için de af çıkarılmasını önermiştir.⁶⁰ Halk ile ilgili bu görüşlere müteakiben devletin asrın gerekliliğine uygun yeniden yapılandırılmasını, vatana, millete faydalı olacak ilimler ve askeri teknolojiler üzerinde çalışmalar yapılmasının gerekliliği üzerinde durmuştur.⁶¹

Naîmâ'nın üzerinde durduğu ve tedbir alınmasını önerdiği diğer bir konu ise donanmanın güçlendirilmesi ve korsanlıkla mücadele edilmesi idi. Öyle anlaşılıyor ki bu risalenin yazıldığı dönemde de donanmanın yetersizliği ve Osmanlı'nın yönetim anlayışında emanet kabul ettiği Müslim, Gayrimüslim vatandaşlara ve ticari gemilere yapılan saldırılar gündemdeki yerini korumaktadır. Naîmâ da bu konuda padişahı bilgilendirme ihtiyacı duymuş olmalıdır. O, Akdeniz'e gemiler gönderilmesini burada denizciliğin her alanında uzmanlaşmış kişilerin gemilere alınmasını ancak bunu yaparken ganimet için savaşanlar ile savaş sırasında tembellik edip fayda sağlamayacak olanların ise istihdam edilmemesini önermiştir. Devamında özellikle ticaret gemilerine saldıran korsan gemilerinin kökünü kazımak için ferman çıkarılmasını ve yakalanan korsan gemilerinin Tersaneyi Amire'ye çekilip zincirlenmesini, personelinin ise esir edilmesini teklif etmiştir. Yine Naîmâ'ya göre devlet adına çalışmalarına rağmen sürekli taraf değiştirerek gasp ve yağma suçuna bulaşanlarla, insanlara eziyet edenlerin ve kaptanların emirlerini dinlemeyip edepsizlik yapanların azledilip sultanın emri ile cezalandırılmaları, önde gelenlerinin ise ortadan kaldırılmaları gerekmektedir.⁶²

⁵⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları* [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 3B.

⁵⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları* [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 5B.

⁶⁰ BOA, [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 6A.

⁶¹ BOA, [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 6A.

⁶² Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları* [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 4B.

Denizcilikle ilgili uyarılarından sonra Naîmâ, Anadolu'nun Güneydoğusu ile Irak coğrafyasında dağda yaşayan ve boyunduruk altına alınamayan Kürt aşiretleri, bedevi Araplar ve konar göçer Türkmenlerin yerleşik halk ve kervan ticareti ile uğraşanlara yapmış oldukları eziyet ve zulümlere de değinmiştir. O, çözüm olarak yağma ve çapul faaliyetlerine katılan grupların elebaşlarının yakalanıp idam edilmesini diğerlerine de gerekli cezaların verilmesini önermiştir.⁶³

Naîmâ'nın üzerinde durduğu diğer bir konu ise taşradaki yöneticilerin yetersizliğidir. O, merkezdekilerin aksine taşradaki bazı devlet görevlilerinin kendilerinden beklenen görevleri layıkıyla yerine getirmedikleri ve padişaha vefasızlık yaptıklarını "Sadıkane ve cansiperane hizmet etmeleri ümidiyle iltifat gören bendelerden çoğunlukla vefa görmediği", cümlesiyle ifade etmiştir. Liyakatsiz bu yöneticiler bazı memleketlerden gelecek vergileri İstanbul'a göndermedikleri gibi, halktan zorla fazla vergi topladıklarını ifade etmiş bunun önüne geçilebilmesi için de teftiş edilmeleri gerektiği vurgulanmıştır.⁶⁴

Naîmâ, *Ravzatü'l-Hüseyn fi hulâsati ahbâri'l-hâfikayn* adlı eserinde de bu hususların üzerinde durmuştur. Kısaca *Naîmâ Tarihi* olarak adlandırılan bu eserde devletteki bozulmayı Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra gelen padişahların yetersizliğine, yönetimde istikrarın bir türlü sağlanamamasına, ulema sınıfına dahil olabilmek için neredeyse sadece okuma yazma bilmenin yeterli görülmesine bağlamıştır. Sokullu'dan sonra vezirlerin ve üst düzey yöneticilerin arasında birbirlerine karşı iftira atması, parayla makam satın alanların harcadıkları para ve daha fazlasını kazanmak için halka yeni haksız vergiler yüklemesi zulüm ve haksızlık yapmaları bunun sonucu olarak da halkın kırsal alanları terk edip ekip biçmekten vazgeçmesi ve şehir merkezlerine yönelerek buradaki asayiş bozmalarına neden olmuştur.⁶⁵

Sonuç

Müslümanlar, İslam'ın erken dönemlerinden beri temel ibadetlerini yerine getirebilmek için astronomi ilmiyle uğraşmışlardır. Zamanla astroloji, astronominin bir parçasıymış gibi tanımlanmaya başlanmış, geleceğin bilgisine sahip olmak isteyen bazı yöneticiler müneccimlerden kendileri için ahkam risalesi hazırlamalarını istemiştir.

Osmanlı Devleti zamanında bu işle uğraşan müneccimbaşılık kurumu oluşturulmuştur. Temel görevleri takvim, ahkam takvimi, imsakiye ve zayıçe hazırlamak olan müneccimler başlangıçta temel bazı dersleri alan ve bu konulara ilgi duyan kişiler istihdam edilirken zamanla müneccim yetiştirmek için bir mektep kurulmuş hatta Avrupa'ya öğrenciler eğitim almak için gönderilmişlerdir.

Müneccimbaşları ibadetlerin yerine getirilme zamanı ile ilgili bariz bir hata yapmadıkları sürece görevlerini emekli olana kadar ya da vefat edene devam ettiriyorlardı. Birkaç müneccim ise tahttaki padişahın ölüm tarihini bildikleri iddiasıyla halk ve yöneticiler arasında şöhret bulmuşlardır. Yalnız gerçekten padişahın ölüm tarihini bilip bilmedikleri konusunda detaylı bir inceleme yapılmamış, bu bilgiler efsaneleşmiş bir bilgi olarak günümüze kadar gelmiştir.

⁶³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları* [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 5A.

⁶⁴ BOA, [TS.MA.e], No. 1298, Gömlek No. 26, 5B.

⁶⁵ Detaylı bilgi için bk. Zeki Arslantürk, *Türk Sosyoloji Tarihinde Nâimâ'nın Yeri ve Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1979); Nâ'imâ Mustafa Efendi, *Târih-i Nâ'imâ* (*Ravzatü'l-Hüseyn Fi Hulâsat-i Ahbâri'l-Hafikayn*).

Müneccimbaşılık kurumunda çalışmamasına rağmen ilmi ahkamı nücuma meraklı olan bazı kimseler ahkam hazırlayarak bunları padişahlara sunmuşlardır. Bu kişilerden biri de Osmanlı Devleti'nin vak'anüvislerinden Naîmâ'dır. Naîmâ hazırladığı risaleyi Sultan III. Ahmed'e (1703-1730) sunmuştur.

Risalenin giriş kısmında ahkam takvimi hazırlamanın dine mugayir bir durum olmadığını belirtmiştir. Çıkarımları iddiasızdır. Milyonlarca kilometrekarelik bir alanda deprem ve yangın alametlerinin görüldüğünü söylemesi, peşine de bunların gerçekleşme ihtimalinin gerçekleşmeme ihtimalinden daha düşük olduğunu ifade etmesi buna en güzel örnektir.

İkinci olarak üzerinde durduğu husus ise devletin yeniden ihtişamlı günlere ulaşması için yapılması gerekenlerdir. Aslında yazar, herkes tarafından bilinen ancak düzeltilmesi için pek de çaba harcanmayan devletin aksayan yönlerini bir kez daha padişaha bildirmiş, üstü kapalı olsa da halka zulmedenlerin cezalandırılması gerektiği ifade etmiştir.

Naîmâ'nın bu risalesi diğer ıslahatnamelerin bir benzeri gibidir ve önemli ölçüde tarihi gerçeklikle örtüşmektedir. Bununla birlikte Naîmâ, af çıkarılması, hayat pahalılığı, eşkıyalığın önlenmesi gibi yaşadığı dönemdeki problemlere de değinerek bunlara somut çözüm önerileri sunmuştur.

Islahatnamelerde ve bu risalede üzerinde durulan konulardan biri de devlet kademelerine yapılacak atamalarda liyakatin esas alınmasıydı. Ancak, liyakatin ne olduğu, kimlerin liyakatli sayılacağı konusunda pek de durulmamıştır. Üstüne üstük bunu dile getirenlerden Naîmâ direkt olmasa da dolaylı olarak üst düzey bir devlet görevine atanmak istediğini belirtmiş, aynı şekilde ıslahatname yazarlardan Gelibolulu Âlî de beklediği üst düzey bir göreve atanamayınca böyle bir göreve atanmak için talepte bulunmuştur.

Risalede Naîmâ taşradaki yöneticileri eleştirmiş, merkezde bulunan üst düzey devlet adamları için ise işin ehilleri nitelendirmesini yapmıştır. Hem bu ifadeden hem de yazılmış bazı ıslahatnamelerin müelliflerinin isimlerini risalelere yazmamalarından üst düzey yöneticilerin gazabına uğrama endişesi taşıdıkları söylenebilir.

Naîmâ'nın bu risalesinde ve aynı dönemde yazılan bu tür eserlerde genellikle devletin gerilemesinin iç sebepleri üzerinde durulmuştur. Coğrafi keşifler, yeni ticaret yollarının keşfi, Avrupa'daki zihni dönüşüm gibi konular üzerinde ise görüş beyan edilmemiştir.

Her ne kadar Sultan III. Ahmed 1713 yılında bir adaletname yayımlasa da bu risalenin devrin padişahı tarafından dikkate alınıp alınmadığı konusunda herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Kaynakça

- Aksoy, Ceren. *Tercüme-i Ahkâm-ı Nücûm (Giriş-İnceleme- Transkripsiyonlu Metin)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Arslantürk, Zeki. *Türk Sosyoloji Tarihinde Naîmâ'nın Yeri ve Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1979.
- Aydüz, Salim. "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık Müessesesi". *Bellekten* 70/257 (01 Nisan 2006), 167-264.
- Aydüz, Salim. *Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Baysun, M. Cavid. "Naîmâ". *İslam Ansiklopedisi*. 9/44-49. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.

- Beydilli, Kemal. "Mustafa III". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/280-283. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Abdülhamid I [AE.SABHI]*. No. 18, Gömlek No. 1553. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Osman III [AE.SOSM.III]*. No. 20, Gömlek No. 1331. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asaflı Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 49, Gömlek No. 154. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asaflı Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 52, Gömlek No. 356. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Dahiliye [C.DH]*. No. 246, Gömlek No. 12279. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF]*. No. 134, Gömlek No. 6665. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT]*. No. 14, Gömlek No. 576. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT]*. No. 1442, Gömlek No. 59263. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde-i Dahiliyye [İ.DH]*. No.16, Gömlek No. 2826. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Tahrirat [HR.TH]*. No.196, Gömlek No. 14. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 731, Gömlek No. 53. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 531, Gömlek No. 28. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 790, Gömlek No. 25. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 807, Gömlek No. 49. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 1298, Gömlek No. 26, 2A. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 1298, Gömlek No. 26, 2A-2B. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 1298, Gömlek No. 26, 4B. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 1298, Gömlek No. 26, 5A-5B. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 1298, Gömlek No. 26, 6A. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 1298, Gömlek No. 26, 6B. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 1298, Gömlek No. 26, 3B. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 1298, Gömlek No. 26, 5B. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 1298, Gömlek No. 26, 4B. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 1298, Gömlek No. 26, 5A. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Dalkırdan, Tuğçe. *Osmanlı'da İlm-i Nücum ve Müneccimler (1580-1839)*. Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dukas. *Bizans Tarihi*. çev. Vladimir Mirmiroğlu. İstanbul Fetih Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1956.

- Fehd, Tevfik. "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/124-126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. "İdris". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/478-480. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Kâtip Çelebi - Aycibin, Zeynep. *Fezleke: Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Kazancıgil, Aykut. *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 1. Baskı., 2007.
- Kırkoğlu, R. Hakan - Özen, Saadet. *Sultan ve Müneccimi: 18. Yüzyıl Osmanlı Sarayında İlm-i Nücûm*. İstanbul: Doğan Kitap Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Kırkoğlu, Remzi Hakan. *İlm-i Nücûm ve Onsekizinci Yüzyılda Osmanlı Sarayındaki Rolü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Koç, Gülçin Tunalı. *Sadullah el-Ankaravi: Bir Osmanlı Münecciminin Gündelik Endişeleri*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Morkoç, Esmâ Özçelik. *Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşı Hüseyin Efendi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Muttakî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdîhân Ali el-. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-aqvâl ve'l-efâl*. 20 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Nâ'imâ Mustafa Efendi. *Târih-i Nâ'imâ (Ravzatü'l-Hüseyn Fi Hulâsat-i Ahbârî'l-Hafıkayn)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, 2014.
- Nev'izade Atai. *Şakaik-ı Numaniye ve Zeyilleri: Hadaiku'l-Hakaik Fi Tekmileti'ş-Şakaik*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Okudan, Muhammet. "Osmanlı'da Rüya: Beklenti ve Kehanet (Genel Bir Değerlendirme)". *History Studies* 5/12 (Ekim 2020).
- Özkaya, Yücel. *18. Yüzyılda Osmanlı Toplumunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1., 2008.
- Tâcîzâde Cafer Çelebi. *Mahrûse-i İstanbul Fetihnâmesi: Tâcîzâde Tuğrâyî Ca'fer Çelebi Münşeâtından / Mukaddime Halis*. İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmânî Şirketi, 1331. <https://kutuphane.ttk.gov.tr/resource?itemId=243613&dkymId=421>
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Halil Hamid Paşa". *Türkiyat Mecmuası* 5 (1936), 213-268.
- Vakainüvist Mütercim Asım Efendi. *Asım Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul, Cerideihavadis Matbaası., 1284. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/33>
- Velioğlu, Menderes. *Müneccim Riyâzî Ali Çelebi'nin Hayatı, Telifâtı ve Muhallefâtı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.



The Evidential of the Tradition of the Companions and Tābī'ī in Naḥw

Mehmet Zahid Çokyürür^{1,*}

¹ Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Karaman, Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 10/02/2024

Accepted: 22/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

In Arabic grammar, ḥadīth is also included in the practice of istishhād, although not as much as the other narrative evidence. In some circles, only the words of the Prophet (pbuh) are understood when it comes to istishhād with hadīth in grammar. However, the concept of ḥadīth is a broader content than this and includes the words of the Companions and the tābī'ī. When the views on istishhād in the grammatical literature are reviewed, it is seen that not only the words of the Prophet but also the sayings of the Companions and even some of the tābī'īn are taken as reference. Based on information, hypotheses such as the place of the sayings of the Companions and the tābī'īn in the ḥadīths, who are the Companions and the tābī'īn whose sayings are used in istishhād, and the quantitative and qualitative status of their effects on istishhād come on the agenda. On the other hand, the question of whether the sayings of the Companions and the tābī'īn, some of whom were Arabs, can be considered within the 'Arabic tradition' is another strong question mark that comes to mind. Based on these assumptions, we have come to the conclusion that a conclusion can be reached in this research by pursuing the following objectives: 1- The relationship between the sayings of the Companions and the tābī'īn and the Arabic dialect 2- The nature and limitations of the hadīth in the conceptual dimension 3- Determining the practice of theoretical discussions within the framework of istishhād with the hadīth, as well as the practice of istishhād with the sayings of the Companions and the tābī'īs in the literature. 4- Determine the compatibility of theory and practice in the literature according to the data obtained. Accordingly, in the research, first of all, both in the early period and in the late period, istishhād. Under these headings, firstly, the general attitude of the relevant scholar in terms of istishhād with hadīth was briefly mentioned, and then both a remarkable example of istishhād with the companions' sayings was tried to be included and the qualitative and quantitative aspects of the attitudes of istishhād with the companions' sayings were tried to be pointed out. The result of this research is that in the early period, grammar scholars such as al-Sībawayhi (d. 180/796), Yahyā b. Ziyād al-Farā (d. 207/822), al-Akhfash al-Awsaṭ (d. 215/830 [?]) and al-Mubarrī (d. 286/900) took the sayings of the leading names of the Companions such as Hazrat 'Umar (d. 23/644) and Hazrat 'Alī (d. 40/661), who were famous for their eloquence, as a basis, albeit to a lesser extent, and in the late period, Zamakhsharī (d. 538/1144) was the first to use the sayings of these two Companions. 538/1144), and in time, thanks to the famous scholars of the later period, especially 'Abd al-Raḥmān b. 'Abdallāh Suhaylī (d. 581/1185), Ibn Mālik al-Ṭā'ī (d. 672/1274), al-Raḍī al-Astarābādī (d. after 688/1289), Abū Ḥayyān al-Andalusī (d. 745/1344), and Ibn Hishām al-Naḥwī (d. 761/1360), more saḥābī and tābī'ī jawls entered the grammatical literature. In the final analysis, it has been concluded that in practice, under the name of istishhād with hadīth, in addition to the words of the Prophet (pbuh) himself, some of the sayings of the Companions and the tābī'īn are also included, and that these sayings are closer to the category of hadīth, although they have a place in the Arabic tradition. Again, in the late period, scholars such as Zamakhsharī, Ibn Ḥazm (d. 456/1064), Suhaylī, and Ibn Jarūf al-Ishbīlī (d. 609/1212), in addition to the sayings of the Prophet (s.a.s.) himself, also included the sayings of the Prophet (s.a.s.).

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Naḥw, İstishhād, Ḥadīth, Tradition of the Companions and Tābī'ī.

Nahivde Sahâbî ve Tâbîî Kavlinin Hücçet Değeri

Süreç

Geliş: 10/02/2024

Kabul: 22/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Arap dili gramerinde istişhâd ameliyesinde diğer naklî deliller kadar olmasa da hadise de yer verilmiştir. Nahivde hadisle istişhâd denilince kimi çevrelerce sadece Hz. Peygamber'in sözleri anlaşılır olmuştur. Oysaki hadis kavramı bundan daha geniş bir içeriğe sahip olup sahâbî ve tâbîî sözlerini de kapsamaktadır. Yine nahiv literatüründe istişhâda dair ortaya konmuş görüşler gözden geçirildiğinde sadece Hz. Peygamber'in sözleri değil az da olsa sahâbenin hatta tâbîînden bazılarının kavillerinin dahi referans alındığı görülmektedir. Bu olgudan hareketle sahâbe ve tâbîînin kavillerinin hadisler içindeki yeri, kavliyle istişhâdda bulunulan sahâbe ve tâbîînin kimler olduğu ve istişhâda etkilerinin niceliksel ve niteliksel durumu gibi hipotezler gündeme gelmektedir. Diğer yandan bir kısmı hâlis Arap olan sahâbe ve tâbîînin sözlerinin "Arap kavli" içinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği konusu da akla gelen bir diğer güçlü soru işaretidir. İşte bu varsayımlardan hareketle şu amaçlar gözetilerek bu çalışmada bir neticeye varılabileceği kanaati hâsıl olmuştur: 1- Sahâbî ve tâbîî sözlerinin Arap kavliyle ilişkisi 2- Hadisin kavramsal boyuttaki mahiyeti ve sınırlılıkları 3- Hadisle istişhâd çerçevesindeki teorik tartışmalar bir yana literatürde sahâbî ve tâbîî kavliyle istişhâd özelinde pratiğin tespit edilmesi. 4- Elde edilen verilere bağlı olarak literatürde teoriyle pratiğin bağdaşıklık durumunun saptanması. Buna göre çalışmada öncelikle hem erken dönemde hem geç dönemde istişhâd bağlamında eserlerinde sahâbî kavline ve varsa tâbîî kavline yer veren nahiv bilginleri tespit edilmiş, bunlardan öne çıkanlarının her biri için alt başlıklar açılmıştır. Bu başlıklar altında öncelikle ilgili bilginin hadisle istişhâd noktasındaki genel tutumuna kısaca değinilmiş, daha sonra hem sahâbî kavliyle istişhâda dair dikkat çekici bir örneğe yer vermeye çalışılmış hem de sahâbî kavliyle istişhâd tavırlarının niteliksel ve niceliksel yönlerine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Çalışmada ulaşılan sonuç erken dönemde Sîbeveyhi (öl. 180/796), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822), Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830 [?]) ve Müberred (öl. 286/900) gibi nahiv âlimlerinin fesahatleriyle ün yapmış olan Hz. Ömer (öl. 23/644) ve Hz. Ali (öl. 40/661) gibi sahâbenin öncü isimlerinin kavillerini az da olsa hücçet edindiği, geç dönemde ise ilk kez Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) bu iki sahâbînin dışında farklı kavillerle istişhâd etmesi sonrasında zamanla Abdurrahman b. Abdullah Süheylî (öl. 581/1185), İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274), Radî el-Esterâbâdî (öl. 688/1289'dan sonra), Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) ve İbn Hişâm en-Nahvî (öl. 761/1360) başta olmak üzere sonraki dönemin meşhur bilginleri sayesinde daha fazla sahâbî ve tâbîî kavlinin nahiv literatürüne girdiği şeklindedir. Son tahlilde pratikte hadisle istişhâd adı altında başta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bizzat kendi sözlerinin yanı sıra bir miktar sahâbe ve tâbîînin kavlinin de yer aldığı ve bu kavillerin Arap kavli içerisinde yeri olmakla birlikte hadis kategorisine daha yakın olduğu çıkarımına ulaşılmıştır. Yine geç dönemde Zemahşerî, İbn Hazm (öl. 456/1064), Süheylî ve İbn Harûf el-İşbîlî (öl. 609/1212) gibi bilginlerin başta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözleriyle olmak üzere sahâbe ve tâbîînin kavilleriyle, bir diğer ifadeyle çok hadisle istişhâdın öncül karakterleri olduğu, dolayısıyla çok hadisle istişhâda sadece İbn Mâlik ekseninde bakılamayacağı, sosyolojik denklemler ekseninde dönemselsel bir olgu olarak bakılması gereği gibi hususlar diğer çözümler önerileri olarak gündeme getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Nahiv, İstişhâd, Hadis, Sahâbî ve Tâbîî Kavli.

Giriş

Arap dili metodolojisinde nahiv kurallarının belirlenmesi ve temellendirilmesindeki naklî parametreler olarak Kur'ân ayetleri, kıraatler, şiirler, fasih konuşan Arapların sözleri ve mesellerle birlikte hadisler de anılır.¹ Hadisler nahiv usulünde deliller hiyerarşisi ekseninde Kur'ân-ı Kerim'den sonra ikinci sırada zikredilirler.² Ancak kural temellendirmede dil bilginlerinin takındığı tavırlar dönemlere göre farklılık arz ettiği gibi hadisle istidlâl noktasındaki teorik değerlendirmeleri de yine belli bir dönem sonrasında çeşitli gerekçelerle farklılık arz etmiştir. Diğer yandan mutlak manada “hadis” denilince çoğunlukla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söz ve eylemleri kastedilmesinin yanı sıra kavram geniş içeriğiyle sahâbe ve tâbiînün söz ve eylemlerini de içine almaktadır.³ Nahiv literatüründe de hadisle istişhâda diğer nakli delillere nispetle daha az yer verilmiş olmasına karşın “hadisle istişhâd” adı altında ekseriyetle Hz. Peygamber'in sözleri kastedilmiştir. Ancak dikkatlice incelendiğinde yer yer sahâbî kavli ve tâbiî sözleriyle de istişhâd edildiği gözlenmiştir. Buna göre sahâbe ve tâbiîn kavlinin nahiv metodolojisindeki kemiyet ve keyfiyeti ile dönemlere göre nahiv bilginlerinin bu minvalde takındıkları tavır tespit etmenin önemi ortaya çıktığı için bu araştırmanın kaleme alınması gündeme gelmiştir.

Öte yandan sahâbî ve tâbiî kavliyle istişhâd konusu, Arap dili gramerinin temel dinamikleri arasında sayılan “Akvâlî'l-'Arab” ile istişhâd kategorisi altında değerlendirilebilir mi hususu da akla gelmiyor değildir. Elbette geniş ölçekte düşünüldüğünde sahâbe ve tâbiînün birçoğunun Arap olması ve bazılarının fesahatiyle ün yapmış olması onların kavillerinin bu kategoride de yer aldığını gösterir. Hatta bu açıdan bakıldığında değil sahâbe ve tâbiînün kavilleri, Sîbeveyhi'nin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerini dahi yer yer “Arap kavli” adı altında anmasına bakılırsa⁴ merfû hadislerin de bu kategoriye girdiği düşünülebilir. Söz konusu kavillerin “Akvâlî'l-'Arab” içerisinde konumlandırılması zaten bu kavillerle istişhâdı daha güçlü bir argüman haline getirir. Zira nahiv yöntembiliminde nitelikli, yani halis Arap olduğuna itimat edilen kimselerin kavliyle istidlâlde bulunmakta bir beis olmadığı gibi genel itibariyle *Arap kavlinin* istidlâl parametreleri arasında olduğu hususunda nahiv bilginleri arasında tam bir ittifak vardır.⁵ Dolayısıyla genel olarak Kureyş, Kays, Temîm, Esed, Hüzeyl ve Kinâne kabilesinin bir kısmına mensup olan Araplar halis Arap sınıfında yer aldıkları için⁶ bu kabilelerden herhangi birine mensup olan sahâbî veya tâbiînün kavlinin de nahivde hüccet olabileceği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Ancak nahiv literatüründeki “hadisle istişhâd” olgusu, yine nahiv metodolojisinde naklî deliller sınıfında

¹ Muhammed Hayr Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî* (Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983), 17.

² Sa'îd el-Efgânî, *Fî usûli'n-nahv* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 5-77.

³ Muhammed el-Hıdr Huseyn, *Dirâsât fi'l-'arabiyye ve tarihîhâ* (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1960), 167; Efgânî, *Fî usûli'n-nahv*, 46; Hadîce el-Hadîsî, *Mevkıfû'n-nühât mine'l-ihticâci bi'l-hadîs* (Bağdat: Dâru'r-Raşîd, 1981), 13.

⁴ Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 1/74, 327, 2/80; Hadîsî, *Mevkıfû'n-nühât*, 50.

⁵ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İktirâh fi 'usûli'n-nahv*, nşr. Mahmud Feccâl (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1989), 90-91; Abdülkâdir b. 'Amr Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb ve lübbü lübâbî lisâni'l-'arab* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1997), 1/5.

⁶ Süyûtî, *el-İktirâh*, 91.

hadisin Arap kavlinden ayrı bir kategorik delil olarak anılması⁷ ve bununla ilgili tartışmalar, başta Hz. Peygamber'in sözleri olmak üzere sahâbî ve tâbîî kavlinin aynı zamanda Arap kavlinden ayrı bir sınıf olduğunu düşündürmektedir. Yine bazı nahiv kaynaklarında sahâbî kavillerine doğrudan hadis denmesi⁸ ve bu kavillerle sayılı istişhâdda bulunmuş olması, söz konusu kavillerin hadis kategorisine daha yakın olduğunu göstermektedir. Nitekim “sahâbî” ve “tâbîî” söylemleri de özel bir kimliği ifade etmekte olup bu kimliğe sahip olanları sıradan bir Arap olma statüsünden çıkarmakta ve farklı bir konuma yerleştirmektedir. Nahiv usulüne dair *el-İktirâh* adlı eseri kaleme almış olan Süyûtî'nin (öl. 911/1505) tebeu't-tâbîîn'den olan Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) yine aynı nesilden olan İmam Şâfiî (öl. 204/820) hakkında dahi onun fasih diline vurgu yapmak üzere “Şâfiî'nin kavli dilde hüccettir.” dediğini aktarması⁹ daha üstün prestijleri olan sahâbe ve tâbîîn kavlinin hüccet değerini ortaya koyan bir diğer argüman olabilir.

Çalışmanın motivasyon kaynaklarından bir diğeri de ülkemizde nahivde hadisle istişhâd temalı birçok çalışma olduğu halde sahâbe ve tâbîîn kavliyle istişhâda ilişkin herhangi müstakil bir araştırmanın olmayışıdır. Arap dünyasında ise tespit edilebildiği kadarıyla Muhammed b. Abdülkâdir Hünâdî'nin, “el-İstişhâdü'n-nahvî bi akvâli's-sahâbe 'inde'l-imâm Bedrüddîn el-'Aynî fî dav'i kitâbihî 'Umdeti'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî” adlı¹⁰ makale çalışması bulunmaktadır. Bu makale başlığından da anlaşılacağı üzere sadece Aynî'nin sahâbî kavliyle istişhâdı üzerinde durmaktadır. Müstakil olan bu çalışmanın haricinde Hadîce el-Hadîsî, *Mevkîfü'n-nühât mine'l-ihcâci bi'l-hadîs* adlı telifinin birçok yerinde satır aralarında sahâbî kavline vurgu yapmıştır. Öte yandan ülkemizdeki ana teması hadisle istişhâd olan belli başlı makale çalışmalarını şöyle sıralamak mümkündür: Nusrettin Bolelli'nin *Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi*, Muhittin Uysal'ın *Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhâd Meselesi* ve Hüseyin Tural'ın *Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi*. Hemen belirtmeli ki bu çalışmalar meseleyi daha çok nahiv metodolojisinde hadisle istişhâdın cevazı perspektifinden literatürdeki teorik tartışmalar çerçevesinde ele aldıkları için nahiv bilginlerinin pratikte dayandıkları delillere ve özellikle sahâbî ve tâbîîn kavliyle istişhâda pek az yer vermişlerdir.

Aşağıda ilk etapta genel manada hadisin kavram çerçevesi ve çeşitlerine, sahâbî ve tâbîî kavillerinin bu çerçeve içerisindeki konumuna temas edilecek ardından araştırmanın gelişme kısmında gerek erken dönemde ve gerekse geç dönemdeki nahiv kaynaklarındaki niceliksel ve niteliksel pozisyonları tespit edilmeye çalışılacaktır. Söz konusu tespitler yapılırken kavliyle istişhâdda bulunmuş olan sahâbî veya tâbîîn'in hangi kabilelere mensup olduğu hususuna araştırmanın sınırları gereği temas edilemeyecektir.

⁷ Ebü'l-Berekât Abdurrahmân İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb ve Lumau'l-edille fî usûli'n-nahv*, nşr. Saîd el-Efgânî (Dimaşk: Matba'atü'l-Câmi'ati's-Sûriye, 1957), 83-84; Ayrıca bk. Mücahit Asutay-H. İbrahim Doğan, “İbn Cinnî, Nahivde Hadisle İstişhâdı Kullandı mı? Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Turkish Studies International Congress on Social Sciences II* 13/15 (2018), 24.

⁸ Bk. Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fî san'at'il-i'râb*, thk. Ali Ebû Mülhim (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 32, 101, 142; Muhammed Hayr Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî* (Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983), 54.

⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, 94-95.

¹⁰ Bk. Muhammed b. Abdülkâdir Hünâdî, “el-İstişhâdü'n-nahvî bi akvâli's-sahâbe 'inde'l-imâm Bedrüddîn el-'Aynî fî dav'i kitâbihî 'Umdeti'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî”, *Mecelletü Câmi'ati Ümmi Dermâni'l-İslâmiyye* 8 (2016), 33-76.

1. Hadisin Kavram Çerçevesi ve Dilbilimsel Açından Hadis

İslamî ilimler literatüründe mutlak olarak *hadis* dendiğinde başta Hz. Peygamberin (s.a.s) kendi lehçesiyle veya diğer kabile lehçeleriyle söylediği sözleri olmak üzere¹¹ eylemleri, kabülleri, yaratılıştan gelen özellikleri anlaşılmaktadır.¹² Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yaşadığı dönemden sonra sahâbe ve tâbîünden aktarılan bilgiler de hadis bilginlerinin metoduyla veya ölçütleriyle aktarıla geldiği müddetçe hadis kavramı içinde değerlendirilmeye başlanmıştır.¹³ Buna bağlı olarak hadis âlimleri bu kavramı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerinin yanı sıra sahâbenin ve Ömer b. Abdilazîz (öl. 101/720) gibi tâbîünün öncü isimlerinin söz, fiil ve din veya dünya işlerinden herhangi birisiyle ilintili olan durumlarını da kapsayacak şekilde tanımları genişletmişlerdir.¹⁴ Neticede Hz. Peygamber'in kendi söz, eylem ve kabullerine *merfu*, sahâbî söz ve eylemlerine *mevkuf* ve tâbîî söz ve eylemlerine ise *maktu hadis* diyerek sudur ettiği kaynağı bakımından hadisleri formüle etme yoluna gitmişlerdir.¹⁵

Arap dili bilginleri nezdinde hadis kavramı ise sözü karşılamaktadır. Zira nahiv ilminde istidlâl eyleminin membanı, hükümlerin kaynağını ve nahvin ana konusunu söz oluşturur. Bu nedenle nahiv bilginleri eyleme değil söze itibar ederler.¹⁶ Sahâbî sözü ise kitaplarda genel itibarıyla *mevkuf hadis* kavramıyla karşılandığı gibi ona *sahâbî kavli* veya *eser* de denmektedir. Bu nedenle özellikle nahiv kaynaklarında sahâbî sözüne vurgu yapılmak üzere *fi hadîsi 'Umer, hadîsün li ehadi's-sahâbe, an İbn 'Abbâs, kavli's-sahâbe, fi'l eser* gibi ifade tarzlarıyla karşılaşılmaktadır.¹⁷ Bu verilere göre Arap dilbiliminde *hadis* denince tıpkı hadis ilminde olduğu gibi çoğunlukla Hz. Peygamberin sözleri kastedilmekle birlikte, başta sahabe olmak üzere tâbîünün kavilleri de kastedilmektedir. Yoksa kimi modern dönem araştırmacıların yanılığa düştüğü üzere bu kavramla sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözleri, diplomatik yazışmaları ve sözleşmeleri anlaşılmamalıdır.¹⁸

Arap dilinde istişhâd cihetinden sahâbe ve hatta tâbîîn kavillerinin yeri ve önemine gelince; hadis bilginlerinin kıstaslarına göre aktarıla geldiği tespit edilenleri Hz. Peygamber'e izafe edilen *merfu* hadisle aynı hükümde ve değerinde olup lugavî bir lafzın veya nahvî bir kaidenin ispatında delil olarak kullanılmışlardır.¹⁹ İleride ayrıntılı değinileceği gibi başta Sîbeveyhi (öl. 180/796) olmak üzere Ferrâ (öl. 207/822), Ahfeş (öl. 215/830) ve Müberred (öl. 286/900) gibi erken dönemin seçkin dil bilginleri (mütekaddimîn) az da olsa sahâbî kavliyle istişhâdda bulunmuşken sonraki asırlarda bu tutum giderek artmış ve neticede nahiv tarihinin geç döneminde bir kırılma noktası yaşayarak farklı bir renge bürünmüştür.

¹¹ Huseyn, *Dirâsât*, 167; Hadîsî, *Mevkîfü'n-nühât*, 13.

¹² İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991), 25.

¹³ Hadîsî, *Mevkîfü'n-nühât*, 13; Hasan Mûsâ eş-Şâ'ir, *en-Nühât ve'l-hadîsü'n-nebevî* (Ammân: Dâru Ammâr, 2010), 33.

¹⁴ Efgânî, *Fî usûli'n-nahv*, 46; Hadîsî, *Mevkîfü'n-nühât*, 13.

¹⁵ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulûmî'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 45-46.

¹⁶ Şâ'ir, *en-Nühât*, 33.

¹⁷ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 101; Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, nşr. Abdurrahmân Seyyid (Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1990), 2/12; Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*, 54; Ahmed Muhammed el-Cündî, "Mevkîfü Ebî Hayyân el-Endelîsî mine'l-istişhâdi bi'l-hadîsi fi kitâbihî", *Mecelletü't-Türâsî'n-Nebevî* 1/3 (2018), 197.

¹⁸ Bk. Muhammed Hân, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî* (Biskra: Matba'atü Câmî'ati Muhammed Haydâr, 2012), 34; Muhammed Sâlim Sâlih, *Usûlü'n-nahv dirâsetün fi fikri'l-Enbârî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 235.

¹⁹ Muhammed el-Hıdr Hüseyin, *Dirâsât fi'l-'Arabiyye ve tarihîhâ* (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1960), 167; Efgânî, *Fî usûli'n-nahv*, 46; Şâ'ir, *en-Nühât*, 33.

Nahiv tarihinde mütekaddimîn nahiv bilgileri ile Müteahhirîn bilgilerin arasını mutlak çizgilerle ayırmak mümkün olmamakla birlikte Büveyhoğullarının İslâm dünyasını kasıp kavurmasıyla ilmi çalışmaların bir süre sekteye uğradığı ve daha sonra tekrar başladığı Bağdat dönemi bilgilerinle sınır kabul edilmiştir. Buna göre onlar; Niftaveyh (öl. 323/934) Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (öl. 328/938) ve İbn Dürüsteveyh'i (öl. 348/959) mütekaddimîn'in son halkası, İbn Hâleveyh (370/980), Ebû Saîd es-Sîrâfî (öl. 368/979), Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) ve muasırlarını ise Müteahhirîn tabakasının ilk halkası saymışlardır.²⁰ Bu ayırmadan yola çıkarak araştırmada mesele erken dönem ve geç dönemde sahâbî kavliyle istişhâd şeklinde iki ana başlık altında ele alınacaktır.

2. Erken Dönem Nahiv Bilgilerinde Sahâbî Kavliyle İstişhâd

Başta Sîbeveyhi olmak üzere erken dönem nahiv bilgilerinin eserlerinde bazı gramer meselelerinin çözümü noktasında nispeten Hz. Peygamberin hadislerini delil getirdiklerine şahit olunduğu gibi yine Hz. Ömer, Hz. Âişe (öl. 58/678) ve Hz. Ali'nin sözleriyle de az da olsa istişhâdda buldukları görülmekte, ama herhangi bir tâbiî kavliyle istişhâdlarına rastlanmamaktadır. Dolayısıyla bu başlık altında bu dönem nahiv âlimlerinin sahâbî kavliyle istişhâdları hususu örnekleriyle incelenecektir.

2.1 Sîbeveyhi (öl. 180/796)

Sîbeveyhi Kur'ân ayetleri ve şiirle istişhâd ettiği kadar hadislerle istişhâd etmemiştir.²¹ Delil getirdiği hadislerin ise hadis olduğuna neredeyse hiç dikkat çekmemiş, genel itibarıyla meseleye kendinden bir örnek verirdesine veya yukarıda da dikkat çekildiği üzere Araplara ait bir sözmüş gibi hadisleri aktarmıştır.²² Kendisinin delil getirdiği hadiste lahn yapabileceği korkusuyla bu davranışa tevessül etmiş olması muhtemeldir. Nitekim Sîrâfî (368/979) Sîbeveyhi'nin ilk etapta hadis ilmine tevessül ettiğini, hocası Hammâd b. Seleme'den (öl. 167/784) hadis yazarken yaptığı bir lahn üzerine içerleyip kendisini lahnden kurtaracak bir ilme teveccüh göstererek nahiv ilmine yöneldiğini nakleder.²³ Onun lahne düşmesinde veya lahnden kurtulmak istemesinde Arap olmayışının da etkisi olabilir. Zira kendisi Şîraz'da doğmuş olup İranlıdır.²⁴ Ancak bu durum onun hadisi hüccet olarak kullanmadığı anlamına gelmemektedir. Meşhur kitabı incelendiğinde kendisinin 8 hadisi şâhid getirdiği görülmektedir.²⁵ Bunlardan biri de sahâbî kavli (mevkuf hadis) olup Sîbeveyhi'nin fiil yerine geçerek ismi nasb eden إِيَّاكَ (sen kaçın) إِيَّاهُ (o sakınsın) gibi tahzîr (sakındırma) ifadelerinin yanı sıra mütekellim zamiriyle birlikte olan إِيَّايَ (benden uzak olsun) demenin de aynı işlevi görmek üzere kullanılabilmesi hususunu delillendirmek üzere aktardığı şu sözdür:²⁶ ²⁷ إِيَّايَ وَأَنْ

²⁰ Muhammed Tantâvî, *Neş'etü'n-nahiv ve tarihü eşhürî'n-nühât* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1119), 191-192.

²¹ Mehmet Reşit Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü* (İzmir: Akademi Yayınları, 2006), 233.

²² Hadîsî, *Mevkîfî'n-nühât*, 50.

²³ Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh es-Sîrâfî, *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî-Muhammed Abdülmun'im el-Hafâcî (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 35; Muhammed Muhtar Veleddin Ebbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabî fi'l-meşriki ve'l-mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2008), 29-30.

²⁴ Nitekim Sîbeveyhi lakabı da Farsçada elma kokusu anlamına gelmektedir. [Bk. Hayruddîn b. Maḥmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dımaşkî ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002), 5/81.]

²⁵ Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*, 52; Muhammed Hân, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*, 35.

²⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/274.

²⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin er-Remlî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Mısır: Dâru'l-Fellâh, 2016), 11/249.

يَحذف أحدكم الأرنَبَ “Sizden biriniz tavşana²⁸ eza vermekten kaçınsın.” Sîbeveyhi bu söz bağlamında başka herhangi bir ayet veya şiiirden istişhâdda bulunmamıştır.

Sîbeveyhi bu ifadenin hadis olduğunu söyleyerek veya herhangi bir zata nispet ederek değil مثله (tıpkı şunun gibi) diyerek nakletse de Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir (öl. 571/1176) Hz. Ömer için açtığı özel bapta ifadeyi benzer bir lafızla senediyle birlikte ona izafe ederek aktarmıştır.²⁹ Rivayetin Esterâbâdî, İbn Hişâm (öl. 761/1360) ve sonraki müelliflerin nahiv kitaplarında özellikle İbn Mâlik'in *Teshîli*'nin şerhlerinde tahzîr başlığı altında Hz. Ömer'e (r.a.) nispet edilerek aktarıla geldiği görülmektedir.³⁰ Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında yukarıdaki rivayetin dışında bir sahâbî kavli yer almamaktadır.

2.2. Ferrâ (öl. 207/822)

Kûfe Arap dili ekolünün kurucu bilginlerinden sayılan Ferrâ da gramerde az da olsa hadisi şâhid getirenlerin ilklerindedir. Hatta onun bir istidlâl kaynağı olarak hadise Sîbeveyhi'den daha ilgili olduğu görülür. Nitekim meşhur eseri *Me'âni'l-Kur'ân*'da 13'ten fazla hadisle istidlâl ettiği belirtilmektedir.³¹ Bu rivayetlerin 8 tanesi Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait hadisler olup geri kalan 5 adedi ehli beyt ve sahâbî kavlidir.

Ferrâ'nın nahivde istişhâdda bulunduğu sahâbe kavli ise Hz. Ali'nin (r.a.) sözü mesabesinde olan mektubundaki şu ifadesidir: هَذَا كِتَابٌ مِنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ “Bu Ali b. Ebû Tâlip'den bir mesajdır.” Normal şartlarda genel geçer kurallar gereği buradaki أَبُ (baba) kelimesi, esmâ-i sitteden olduğu için kimliği ve cümledeki konumu gereği أَبِي şeklinde yâ harfiyle yazılması gerekirken vav ile yazılmıştır. Ferrâ bu kavli, nahivde *esmâ-i sitte* olarak bilinen altı ismin meşhur üç irâb halinde (raf, nasb ve cer) tek bir harf üzere yazılmasının caiz olduğu, ama okunurken yazıldığı gibi değil; raf halinde vâv, nasb halinde elif ve cer halinde ise yâ ile okunmasının zaruri olduğu şeklindeki görüşüne delil olarak arz etmiştir.³²

Ferrâ'nın Hz. Âişe'ye (r.a.) nispet ettiği ve sadece eser oluşuna vurgu yaparak aktardığı kavilleri de vardır. Bu verilerin her biri kendisinin gramere dair meselelerin çözümünde sahâbî ve ehli beytin kavline müracaat etmeye cevaz verdiği anlamına gelmektedir.³³ Hatta o, zamanındaki diğer dil bilginlerin aksine hadisle istişhâd etmekte gösterdiği cesaretle aslında farklı bir usulü benimsemiş, böylece arka planda Bağdat mezhebinin de kurucusu olmuştur.³⁴

²⁸ Arapların tasavvurunda tavşan uğursuzluğun ve şerrin sembolü olduğu için kendileri ona saldırmaktan kaçınırlardı. [Bk. Ebü'l-Bekâ Yaîş b. Alî b. Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, nşr. Emîl Bedî Yakûb (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/389 dipnot.]

²⁹ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 44/20.

³⁰ İbn Hişâm en-Nahvî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Dâru'l-Fikr, ts.), 4/72; Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdü'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâid*, thk. Ali Ahmed Fâhir ve diğerleri (Kahire: Daru's-Selâm, 1428), 7/3677; Ebü'l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyyeti' bni Mâlik* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 3/87.

³¹ Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*, 52; Muhammed Hân, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*, 35.

³² Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmail eş-Şelebî (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 3/114; Hadîsî, *Mevkîfü'n-nühât*, 84.

³³ Hadîsî, *Mevkîfü'n-nühât*, 84.

³⁴ Ahmed Mekkî el-Ensârî, *Ebü Zekeriyâ el-Ferrâ ve mezhebühü fi'n-nahvi ve'l-lüga* (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Ri'âyeti'l-Fünûni ve'l-Âdâbi ve'l-'Ulûmi'l-İctima'iyye, 1964), 394.

2.3 Ahfeş (öl. 215/830 [?])

Sîbeveyhi'nin en meşhur öğrencisi ve yakın dostu olduğu bilinen Ahfeş'in genel manada hadisle istişhâd ettiği bilinmediği halde dilde insanın kendi kendine seslenebileceğine dair ictihâdında Hz. Ömer'in bir anlamda kendi nefsini payladığı şu kavliyle istişhâdda bulunduğunu Ebû Hayyân aktarmaktadır:³⁵ كَلُّ النَّاسِ أَفْقَهُ مِنْكَ يَا عُمَرُ "İnsanların tamamı senden daha fakihtir Ömer!"

2.4 Müberred (öl. 286/900)

Kendine özgü ictihâdları olmakla birlikte Basra Arap dili mektebine mensup olan Müberred *el-Kâmil* isimli eserinde 14'ten fazla yerde,³⁶ *el-Muktedab*'da ise 13 hadisle istişhâdda bulunmuş olup bunların 9 adedi gramere dairdir. İlgili hadisler sadece Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait olmayıp içlerinde sahâbî ve ehli beyt sözü de bulunmaktadır. Bu rivayetlerin 3 tanesi *el-Kitâb*'da da geçtiği için kendisinin Sîbeveyhi'den esinlendiğini söylemek mümkündür.³⁷

Müberred'in istişhâdda bulunduğu kavillerden biri, kendisine bir münkir ya da kölenin sözlü veya fiilî saldırı sonrası Hz. Ömer'in (r.a.) sarf ettiği şu sözdür: يَا لَلَّهِ لِلْمُسْلِمِينَ "Allahım Müslümanlara yardım eyle!" Arap dilinde kendisinden imdat istenen kişiye *müstegâsün bih*, kendisi için imdat istenen kişiye ise *müstegâsün leh* denir. Her iki öge de baş tarafına lam harfi alır. Ancak kural gereği birinci unsurun başına gelen lamın harekesi fetha, ikincisi ise kesre olur. Müberred bu konu için açtığı özel bapta lam harfleriyle ilgili kaideyi takviye etmek adına Hz. Ömer'in (r.a.) bu sözünü delil getirmiştir.³⁸ Müberred'den önce bu kavli herhangi bir gramer meselesinde hüccet edinen başka bir nahiv bilginine rastlanmamıştır. Yine Sîbeveyh'in aynı meselede bir Arap şiiiriyle istidlâl etmesine³⁹ karşın Müberred'in Hz. Ömer'in (r.a.) bu kavlini şahit getirmesi ayrıca dikkati çekmektedir. Dolayısıyla kendisi bu kavli hüccet edinen ilk bilginidir. Yine kendisi bu mesele bağlamında başka bir delili de kullanmamıştır. Söz konusu kaville daha sonra Zeccâcî (öl. 337/949), İbn Yaîş (öl. 643/1245), İbn Mâlik, Ebû Hayyân ve İbn Hişâm gibi meşhur bilginlerin de aynı konuda istişhâdda bulunduğu görülmektedir.⁴⁰

Müberred bundan başka Hz. Ali'ye ait iki sözü sarfa dair iki meselenin çözümü için hüccet edinmiştir.⁴¹ Erken Dönem nahiv bilginlerinin herhangi bir tâbiî kavliyle istişhâdlarına rastlanmamıştır.

3. Geç Dönem Nahiv Bilginlerinin Sahâbî ve Tâbiî Kavliyle İstişhâdı

Hicrî altıncı asır ve sonrasında yetişen bazı meşhur nahiv bilginlerinin genelde hadis ve özelde sahâbî ve tâbiî kavliyle ilgili tutumlarının değişkenlik arz ettiği ve erken dönemdeki nahiv

³⁵ Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *İrtişâfî'd-darab min lisâni'l-'Arab*, thk. Receb Osmân Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 5/2247.

³⁶ Özbalıkçı, *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*, 237.

³⁷ Hadîsî, *Mevkîfî'n-nühât*, 91, 97.

³⁸ Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Udayme (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1994), 4/254.

³⁹ Bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/219.

⁴⁰ Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *Hurûfü'l-me'ânî*, nşr. Ali Tefvik el-Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 45; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/324; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, 3/392; Ebû Hayyân, *İrtişâfî'd-darab*, 4/2211; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 4/6.

⁴¹ Müberred, *el-Muktedab*, 1/172; Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebü'l Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1997), 3/135.

bilginlerinin çekimsiz tavırlarının aksine bir yol tuttukları görülmektedir. Şöyle ki istişhâd edilen kavillerin sayısında dikey bir artış gözlemlendiği gibi sadece Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi Arap dilinin korunmasında öncülük etmiş fesahat ehli sahâbîlerin kavilleriyle sınırlı kalınmayıp kavline müracaat edilen sahâbîlerin isimlerinin çeşitlilik göstermesinin yanı sıra tâbînin bazı meşhurlarının kavillerine başvurulması gibi niteliksel ve yatay bir değişkenlik de gözlenmektedir.

Söz konusu kırılmanın yaşanmasıyla ilintili olarak Endülüs coğrafyasına özellikle değinmek gerekmektedir. Aşağıda yeri gelince temas edileceği üzere İbn Mâlik'ten önce hadisle istişhâdi gündeminden eksik etmeyen ve belki de onun nahiv metodolojisindeki hamlesine zemin hazırlayan bilginlerden Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) yanı sıra Endülüslü olan Süheylî (öl. 581/1185) ve İbn Harûf (öl. 609/1212) gibi nahiv bilginlerinin de katkıları kayda değerdir. Ancak Endülüs'te kendisi nahivle temayüz etmediği halde nahiv yöntembilimini önemli ölçüde etkilediği söylenen bir bilgin daha vardır ki, o da İbn Hazm'dır (öl. 456/1064). Şöyle ki İbn Hazm, irapla ve şiirle ilgilenip Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerine gereken özeni göstermeyen ve hadisi gramer kurallarının istinbâtında hüccet edinmeyen nahiv bilginlerini katı bir dille kınamıştır.⁴² Yine İbn Hazm sahip olduğu bu fikri sadece yazıya dökmekle yetinmemiş aynı zamanda Endülüs'te çeşitli münasebetlerle nahiv ve lügat için tertip edilmiş olan ilim meclislerinde de ısrarla dillendirmiştir. Kendisinin bu baskısı sonuç vermiş olmalı ki söz konusu coğrafyadaki nahiv ve lügat bilginleri hadislere istikrâ yöntemlerinde daha önce sahip olduğundan daha etkin bir konum yükleyerek adeta çığır açmışlardır.⁴³ Aşağıda nahiv tarihinde adı kırılma noktası olarak geçen bu sürecin öne çıkan temsilcilerinin sahâbî kavli özelindeki pratikleri özetle ele alınacaktır.

3.1 Zemahşerî (öl. 538/1144)

Zemahşerî hadisle çokça istişhâd eden bilginler arasında gösterilmektedir. Lügate dair çok sayıda hadisle istişhâd ettiği anlaşılan Zemahşerî nahivde de öncekilere nispetle daha fazla hadisle istişhâd etmiştir.⁴⁴ Çağdaş araştırmacılardan Sâmerrâî, her ne kadar bir kısım Arap dili bilginlerinin hadisle ilk defa istişhâdda bulunanlar arasında İbn Harûf'u gösterecekler de ondan önce Zemahşerî'nin anılması gerektiği kanaatini dile getirirken esasen onun hadisle çok istişhâdda bulunduğunu ifade etmektedir.⁴⁵

Zemahşerî'nin nahve dair eseri mercek altına alındığında onun sahâbî kavliyle de istidlâl ettiği gözlenmektedir. Örneğin normal şartlarda genel geçer nahiv kuralları çerçevesinde fiile benzeyen harf veya bir tekit edatı olarak bilinen **إِنَّ** edatı "Kuşkusuz ki, hiç şüphesiz ki..." anlamlarına gelmektedir. Ancak Zemahşerî, bu edatın bir onay ifadesi olan **نَعَمْ** veya **أَجَل** (evet) kelimeleri yerinde de Arap dilinde bir karşılığı olduğunu ispatlamak üzere Abdullah b. Zübeyr'in (öl. 73/692) **إِنَّ رَأَيْهَا** (Evet binicisine de...) sözünü şahit getirmiştir.⁴⁶ İlk kez Zemahşerî'nin istişhâd ettiği bu kaville daha sonra İbn Mâlik, Murâdî (öl. 749/1348) ve

⁴² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Faslü fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1947), 3/107-108; Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*, 53.

⁴³ Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*, 53.

⁴⁴ Hadîsî, *Mevkîfü'n-nühât*, 160.

⁴⁵ Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî, *ed-Dîrâsâtü'n-nahviyye ve'l-lugaviyye 'inde'z-Zemahşerî* (Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1971), 182.

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 1/398; Özbalkıç, *Kur'an ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*, 259.

İbn Hişâm da istidlâlde bulunmuşlardır.⁴⁷ Zemahşerî bundan başka Hz. Ömer, Ebû Züeyb el-Hüzeli (öl. 28/648-49), Ebû'd-Derdâ (öl. 32/652 [?]), Talha b. Ubeydullah (öl. 36/656), Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665 [?]) ve İbn Abbas'ın (öl. 68/687-88) sözleriyle de istişhâdda bulunmuştur.⁴⁸ Kendisinin söz konusu sahâbilerden Hz. Ömer ve Hz. Ali dışındakilerin ifadelerini nahivde ilk kez delil gösteren bilgin olduğu ve bu konuda esaslı bir çıkış açarak adeta ezber bozduğu hususu vurgulanmalıdır.⁴⁹ Çağdaş araştırmacılardan Hatice el-Hadîsî onun şahit getirdiği on yedi hadisten sadece dördünün önceki kaynaklarda yer aldığı altını çizmektedir.⁵⁰

Zemahşerî'nin, sadece Hz. Peygamber (s.a.s.) ile sahâbî kavilleriyle yetinmeyip tâbîn sözlerini de (maktû hadisler) nahvi meselelerde delil edindiği tespit edilmiştir. Nitekim o, zarf veya câr mecrûr olmadığı halde إِنَّ ve kardeşlerinin haberinin hazfedilebileceği görüşünü Ömer b. Abdülazîz'e (öl. 101/720) ait olan إِنَّ ذَاكَ "Kuşkusuz böyledir." ve لَعَلَّ ذَاكَ "Belki öyle olur." formundaki ifade tarzlarıyla takviye etme yoluna gitmiştir. Şöyle ki bu sözlerden ilkinin takdiri فَإِنَّ ذَاكَ مُصَدِّقٌ "Şüphesiz ki söylediğin doğrudur.", ikincisinin ise لَعَلَّ مَطْلُوبَكَ حَاصِلٌ "Belki istediğine kavuşacaksın." şeklindedir.⁵¹ Aynı şekilde bu rivayet de Zemahşerî'den önceki nahiv bilginlerinin eserlerinde görülmemektedir. Böylece Zemahşerî, merfû, mevkuf ve maktû tüm hadis türlerine kendi nezdinde hüccet olarak yer vermiştir.

Diğer taraftan Zemahşerî'nin istidlâl anlayışında dikkati calip olan bir diğer husus merfû olsun mevkuf olsun istişhâd ettiği hadislerin çoğunluğunun temel ve sahih hadis kaynaklarında yer almayıp garîbü'l hadîs veya bazı hadis kitaplarının şerhleri gibi etrâf tarzı eserlerde yer tutmasıdır. Örneğin yukarıdaki Abdullah b. Zübeyr'in rivayeti Mecdüddin İbnü'l Esîr'in (öl. 606/1210) *en-Nihâye* ve Bedreddin el-Aynî'nin (öl. 855/1451) *Umdetü'l-Kârî* ünvanlı meşhur eserlerde⁵² bulunurken Ömer b. Abdülazîz'den menkul rivayeti ise tespit edilebildiği kadarıyla yalnızca Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Ukûdü'z-zeberced* isimli eserinde⁵³ geçmektedir. Nitekim Sâmerrâî de kimi zaman onun hadis râvilerine vehim ve lahn gibi kusurların nispet edilebildiğini söylemektedir.⁵⁴ Bu durum onun nahivde hadislerle istişhâd ederken hadis sîhhati ve hadis kitaplarındaki konumundan ziyade fesahatini öncelediği izlenimi vermektedir.

3.2 Süheyli (öl. 581/1185)

Süyûtî hadisle istişhâd geleneğinde Süheyli'nin İbn Mâlik'ten önce anılması gerektiğini ihsas etmiş⁵⁵, Abdülkâdir el-Bağdâdî (öl. 1093/1682) de bu konuda Süyûtî'yi takip etmiştir.⁵⁶ Çağdaş araştırmacılardan Hulvânî ise gerek Müteahhirîn dönemi bilginlerin ve gerekse günümüz

⁴⁷ İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, 2/33; el-Hasen b. Kâsım Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, nşr. Fahreddin Kabâve, Muhammed Nedîm Fâdil (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/399; Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârib*, thk. Dr. Mâzin el-Mübârek- Muhammed Ali Hamdân (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 1/57.

⁴⁸ Bk. Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 1/32, 101, 140, 151, 186.

⁴⁹ Ayrıca bk. Hadîsî, *Mevkîfü'n-nühât*, 164-169.

⁵⁰ Hadîsî, *Mevkîfü'n-nühât*, 168-169.

⁵¹ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 1/50; Özbalıkçı, *Kur'an ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*, 259.

⁵² Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Ahmed et-Tanâhî (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 1/78; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 6/102.

⁵³ Süyûtî, *Ukûdü'z-zeberced 'alâ Müsnedi'l-İmâm-ı Ahmed*, thk. Selmân el-Kudât (Beirut: Dâru'l-Cîl, 1994), 3/280.

⁵⁴ Sâmerrâî, *ed-Dîrâsâtü'n-nahviyye*, 374.

⁵⁵ Süyûtî, *el-İktirâh*, 1/88.

⁵⁶ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/13.

bilginlerinin İbn Harûf'un müteahhirîn dönemde hadislerle ilk istişhâd eden nahiv âlimi olduğu yanılıgısına düştüklerini, ancak Süheylî'nin bu ameliyede onu geçtiğini, hatta Süheylî'nin nahiv ilmindeki katkılarının İbn Mâlik'in tavrına bir öncül olma elverişliliğini bünyesinde barındırdığını dile getirmiştir.⁵⁷ Yine çağdaş araştırmacılardan Hadîsî de aynı fikri savunmuştur.⁵⁸

Aynı zamanda bir hadis bilgini olan Süheylî, *Emâlî* ünvanlı küçük hacimdeki nahiv kitabında 70'den fazla hadislerle istişhâd etmiştir.⁵⁹ Süheylî'nin istişhâd ettiği hadislerin bir kısmı sahâbî kavlidir. Bunlardan birinde Süheylî, sıfat-ı müşebbehenin fâiline izafe edilerek bir tamlama bütünlüğü oluşturmanın genel geçer kurala (kıyasa) aykırılığını beyan etmekle birlikte söz konusu kullanımın bazı hadislerde geçtiğine temas ederken hanım sahâbeden Ümmü Zer'in (öl.) kavline de yer vermiştir. Müslim'de geçen⁶⁰ ve Ümmü Zer' hadisi diye meşhur olan bu kavilde Ümmü Zer' biçimli vücudunun elbisesinin içini doldurduğu bir kadından söz ederken *صِفْرٌ رَدَائِهَا* "Elbisesi sıfır." ifadesini serdederek sıfat-ı müşebbeheyi fâiline izafe ederek kullanmıştır ve böyle bir ifade tarzına kendisinin de cevaz verdiğini açıkça beyan etmiştir.⁶¹ Süheylî bu kavilden başka iki farklı nahvî meselede Hz. Ömer ve Ebu Hüreyre'nin (öl. 58/678) kavillerine istişhâd niyetiyle gönderme yapmıştır.⁶²

3.3 İbn Mâlik (öl. 672/1274)

İbn Mâlik'in yöntem gereği önce Kur'ân ayetlerine, onda bulamadığında hadislerle onda da bulamadığında Arap şiirine başvurduğu anlaşılmaktadır.⁶³ Nitekim bu husus kendisinin pratikte hadislerle en çok istişhâdda bulunan bilgin olmasından da pek tabii sezilmektedir. Şöyle ki İbn Mâlik, *Şerhu 'Umdetü'l-hâfiz* ünvanlı nahiv eserinde 50 hadislerle istişhâdda bulunmuştur. Yine 159 hadislerle nahivdeki en meşhur eseri olan *Şerhu't-Teshîl* ilk sırayı alsa⁶⁴ ve Saîd el-Efgânî (1909-1997) bu hususu teyit etse de⁶⁵ *Şevâhidü't-tavdîh* adlı bir diğer telifinde kendisinin 289 hadisi incelemeye aldığı belirtilmektedir.⁶⁶ Bunlar bir yana İbn Mâlik, Zemaşerî'nin aksine ağırlıklı olarak sahih hadis kitaplarını temel aldığı gibi söz konusu hadislerin ekseriyetinin irap ve cümle içi bağdaşıklık durumlarının son derece düzenli olduğu ve genel geçer nahiv kuralları bakımından sorunsuz olduğu dikkat çekmektedir.⁶⁷

İbn Mâlik'in hadislerle istişhâddaki bu yenilikçi tutumunun arkasında tıpkı Süheylî'de olduğu gibi hadis bilgini kimliğinin şüphesiz etkisi vardır.⁶⁸ Bu nedenle onun *Şevâhidü't-Tavzîh* adlı eserinde

⁵⁷ Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*, 53.

⁵⁸ Hadîsî, *Mevkîfü'n-nühât*, 193.

⁵⁹ Cündî, "Mevkîfü Ebî Hayyân", 188.

⁶⁰ Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "Fezâ'ilü's-şahâbe", 92.

⁶¹ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullah el-Endelüsî es-Süheylî, *Emâlî's-Süheylî fi'n-nahvi ve'l-luga ve'l-hadîs ve'l-fikh*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ (Matba'atü's-Sa'âde, ts.), 118; Hadîsî, *Mevkîfü'n-nühât*, 202.

⁶² Bk. Süheylî, *Emâlî's-Süheylî*, 93, 96.

⁶³ Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâtü'l-lugaviyyîn ve'n-nühât* (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 1/134.

⁶⁴ Özbalıkçı, *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*, 246.

⁶⁵ Efgânî, *Fî usûli'n-nahv*, 50.

⁶⁶ Halîl Bûnyân el-Hasûn, *en-Nahviyyûn ve'l-hadîsü's-şerîf* (Amman: Dâru Cerîr, 2016), 131.

⁶⁷ Hasûn, *en-Nahviyyûn*, 131.

⁶⁸ Bk. Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât*, 1/134.

hadislerdeki gramer açısından müşkil gibi görünen durumları çözme zahmetine neden katlandığını da anlamak mümkündür. Bunun bir sonucu olsa gerek kendisinin kimi zaman diğer nahiv bilginlerine muhalefet ettiği ve onlardan farklı bir ictihâda meylettiği görülmektedir. Dahası söz konusu meyillerinin bazılarında, doğrudan sahâbî kavillerini temel aldığı tespit edilmektedir. Örneğin nahiv literatüründe fasih kullanıma göre كَادَ nin haberinde أَنْ edatının bitişmemesi esastır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı ayetler⁶⁹ bu ilkenin birincil delilleridir. Bu husus fasîh Arap kelâmında da böyledir.⁷⁰ Ancak İbn Mâlik, ilgili kelimenin haberinde أَنْ edatının bitişmesinin de fesahaten câiz olduğunu Hz. Ömer'in Buhârî'de geçen şu kavliyle desteklemektedir: “ما كِدْتُ أَنْ أُصَلِّيَ الْعَصْرَ، حَتَّى كَادَتِ الشَّمْسُ تَغْرُبُ” “Güneş batmak üzereydi ki, ikindi namazını zoraki kıldım.” İbn Mâlik sadece Hz. Ömer'in bu kavliyle yetinmemiş, bu rivayetin peşi sıra Hz. Enes (öl. 93/711-12), Cübeyr b. Mut'im (öl. 59/678-79) ve adı bilinmeyen bir sahâbînin kavillerini sıralayarak bakış açısını tahkim etmiş, ardından bu cevazlık olgusunun nahiv bilginlerinin çoğunluğu nezdinde gizli kaldığını vurgulamıştır.⁷¹

İbn Mâlik'in bundan başka Hz. Âişe, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer (öl. 73/693), Saîd b. Zeyd (öl. 51/671 [?]), Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53), Ümmü Zer', Übey b. Ka'b (öl. 33/654 [?]), Câbir b. Abdullah (öl. 78/697), Abdullah b. Büsr (öl. 88/707), Muâviye (öl. 60/680), Âmir b. Reb'â (öl. 35/656), Ümmü Atıyye (öl. 70/689-90 [?]), Ebû Cüheyfe (öl. 64/683), Hz. Ebûbekir'in eşi Ümmü Rûmân (öl. 6/628 [?]) ve ismi belirtilmeyen başka bazı sahâbîlerin kavlinin yanı sıra tâbiünden Nâfi' (öl. 117/735), Abdullah b. Ebî Katâde (öl. 84/703) ve Abdurrahman b. Hâris'in (öl. 43/663-64) kavliyle de Arap dili gramerine ilişkin çeşitli meselelere ışık tutmak gayesiyle istişhâdda bulunduğu görülmektedir.⁷²

3.4 Radî el-Esterâbâdî (öl. 688/1289'dan sonra)

Geç dönemde batıda (Endülüs'te) Süheylî ve İbn Mâlik gibi nahiv bilginleri hadisle istişhâd noktasında gelenekçi tutumun aksine bir temayülün sahipleri iken doğuda aynı eğilimi temsil eden bilginlerin en öne çıkan Esterâbâdî olmuştur. Kendisinin gramere dair ictihâd uygulamalarında bu husus aşikâr olmaktadır. Zira müellif, nahiv ilmine ilişkin meşhur eseri *Şerhu'l-Kâfiye'si* incelendiğinde 51 tanesi nebevî, 35 adedi sahâbî kavli ve 2 tanesi de tâbiîn sözü olmak üzere toplamda 88 adet hadisle istidlâlde bulunmuştur. Bu kadar fazla istişhâd örneği kendisinin bu meseleye dair teorik bakış açısını büyük oranda ortaya koyarken belki de onun, kronolojik bağlamda İbn Mâlik'den sonra hadisle en çok istişhâdda bulunan dilci olarak kabul edilmesi mümkün görünmektedir.

Esterâbâdî'nin ihticâc kaynağı olan sahâbî kavilleriyle ilgili dikkat çeken taraf, bu kavillerin 5'i hariç tamamının Hz. Ali'ye (r.a.) ait olmasıdır. Diğer 5 kavilden 3'ünün Hz. Ömer, 1'inin İbn Abbas, 1'inin de Hz. Hüseyin'e (öl. 61/680) ait olduğu görülmektedir.⁷³ Bu durum hiç şüphesiz onun Şîa mezhebi müntesibi oluşundan kaynaklanmıştır. Esterâbâdî'nin söz konusu ictihâdî tavrı literatürde *ehl-i beyt kavliyle ictihâd* diye de nitelendirilmiştir.⁷⁴ Böylece Esterâbâdî ile birlikte bir istidlâl dinamiği olarak ehli beyt sözleri de

⁶⁹ Bk. el-Bakara 2/71; et-Tevbe 9/117.

⁷⁰ Ebül-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 2/461.

⁷¹ İbn Mâlik, *Şevâhidü't-tavdîh ve't-tashîh li müşkilâtî'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Tâhâ Muhsin (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1405), 159.

⁷² İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, 1/221, 2/12, 3/95; İbn Mâlik, *Şerhu 'Umdetü'l-hâfiz ve 'uddetü'l-lâfiz*, thk. Adnân Abdurrahmân ed-Dûrî (Bağdat: Matba'atu'l-'Ânî, 1977), 420-421, 464-465; İbn Mâlik, *Şevâhidü't-tavdîh*, 67, 74, 94, 104, 115, 130, 152, 220.

⁷³ Râdiyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, thk. Yûsuf Hasan Ömer (Bingazi: Câmi'atü Kâryûnûs, 1996), 1/481, 2/140, 3/137, 4/426-427, 452.

⁷⁴ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/9.

nahvin delilleri arasına girmiştir.⁷⁵ Ancak şu husus hemen belirtilmelidir ki Esterâbâdî'nin Hz. Ali'nin kavillerinden başka sadece bir yerde Hz. Hüseyin'in sözünü şahit getirmiş olması, esasen nahiv geleneğinde *ehl-i beyt kavliyle* ictihâddan ekseriyetle Hz. Ali'nin sözünün kastedildiği çıkarımına götürmektedir.

Esterâbâdî, nahiv meselelerinin kendi nezdindeki çözümünü sadedinde ictihâd ederken delil gösterdiği Hz. Ali'ye ait söz konusu kavilleri onun çeşitli hitabeleri ve sözlerinden ibaret olarak bilinen *Nehcü'l-belâğa* isimli eserden aktararak ve bazen de bu esere özellikle atıfta bulunarak gündeme getirmiştir. Örneğin; كان nin haberinin başına hal vâvının لا edatı olmaksızın da gelebileceğine dair ictihâdını Hz. Ali'nin Cemel savaşına dair *Nehcü'l-belâğa*'da yer alan bir hutbesinden⁷⁶ alınıladığı şu kaville pekiştirmiştir:⁷⁷ “Ben (henüz) savaşla tehdit edilmemiş bir haldeydim.” Esterâbâdî'nin dayandığı bu argüman hem kendisinden önceki hem de kendisinden sonraki bir gramer kitabında yer almadığı gibi o, yukarıda Ferrâ ve Müberred'in istişhâd kaynağı olarak dayandığı Hz. Ali'ye ait kavillere de yer vermemiştir. Bu vaziyet onun genel itibariyle Hz. Ali'nin sözüyle istişhâd noktasındaki tavrının özgünlüğünü de ortaya koymaktadır.

Diğer sahâbî kavillerine gelince; Hz. Ömer'e ait üç kavilden birinin Sîbeveyhi'nin müracaat ettiği yukarıdaki mezkûr hadis, diğeri Zemahşerî'de de görülen bir kavil⁷⁸, sonuncusu ise geçmiş nahiv kaynaklarından herhangi birinde geçmeyip sadece Esterâbâdî'nin hüccet edindiği kavil olarak göze çarpmaktadır.⁷⁹ Onun İbn Abbas ve Hz. Hüseyin'den menkul iki kavle de yine sadece kendisinin dayandığı tespit edilmiştir.⁸⁰

Öte yandan Esterâbâdî'nin sadece nebevî hadis ve sahâbî kavliyle yetinmeyip tabî'n sözünü de bir istişhâd kaynağı olarak kabul ettiği görülmektedir. Kendisi yukarıda ilk kez Zemahşerî'de rastlandığı dile getirilen Ömer b. Abdilazîz kavlini hüccet edindiği gibi⁸¹ Haccâc b. Yûsuf'un (öl. 95/714) kavlini de delil göstermiştir.⁸² Dahası, kendisi bir Şîî olduğu halde ilginç bir şekilde Şîa muhalifi olan Haccâc'ın kavliyle istişhâd etmiş olması, onun Haccâc'ın fesahatine güvendiği ve ilmî metodolojide objektiflik ilkesini özümsemiş izlenimi vermektedir. Nitekim Haccâc'ın namı bir hatip olduğu, dilinin son derece belîğ ve fasih olduğu ve Irak valiliği görevine ilk başladığı esnada yaptığı konuşma Arap literatürünün seçkin metinleri arasında itibar gördüğü vurgulanmaktadır.⁸³ Yine nahivde nakile olan ilgilisiyle bilinen ve nahvin mimarlarından sayılan Ebû Amr b. Alâ'nın (öl. 154/771) Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ile Haccâc'dan daha fasih konuşmasına tanık olmadığına dair ifadeleri de dikkati şayandır.⁸⁴

⁷⁵ Johann Fück, *el-'Arabiyye dirâsât fi'l-luğa ve'l-lehcât ve'l-esâlib*, thk. Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, 2014), 227.

⁷⁶ Bk. Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, thk. Subhî es-Sâlih (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2004), 249.

⁷⁷ Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî*, 2/103.

⁷⁸ Bk. Ebu'l-Feth Osman el-Mavsilî İbn Cinnî, *el-Hasâ'is* (el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 2/10; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 1/101.

⁷⁹ Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî*, 4/452.

⁸⁰ Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî*, 3/137, 4/426-427.

⁸¹ Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî*, 4/377.

⁸² Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî*, 4/304.

⁸³ İrfan Aycan, “Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 14/428.

⁸⁴ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 2/70.

Buraya kadar ortaya konulan argümanlar onun; sahâbî, ehli beyt ve tâbîî kavillerine bir istişhâd kaynağı olarak kıymet vermiş olduğu ve bu kaynaklardan istifade etmesinde ekseriyetle özgün tutum sergilediği anlamına gelmektedir. Eğer bir etkilenme olgusundan söz edilecekse ilk kez Zemahşerî’de görülen bazı kavillerle ihticâc etmesi nazarı itibara alındığında, onun evveleminde kendisi gibi doğulu bir bilgin olan Zemahşerî’den esinlendiğini söylemek pek tabidir. Çok hadisle istişhâd etmesinin arka planında da İbn Mâlik’le çağdaş oluşu, nispeten Zemahşerî’den cesaret almış olması ve Şîî olduğu için ehli beyt kavlini çokça mesnet edinmesi gibi güçlü saikler akla gelmektedir.

3.5 Ebû Hayyân (öl. 745/1344)

Nahivde hadisle istişhâdın caiz olup olmadığı tartışmasını teorik düzlemde tarih sahnesine ilk çıkaran nahiv bilginleri hocası İbnü’l-Dâî‘ (ö. 680/1281) ile birlikte Ebû Hayyân olmuştur.⁸⁵ Ebû Hayyân, İbn Mâlik’i hadisle istişhâdî adet haline getirdiği noktada eleştirmiştir. Ona göre İbn Mâlik dışında ne Basra ne de Kûfe nahiv mekteplerinin öncü bilginleri böyle bir tavır sergilememiş, mütekaddimînin yanı sıra müteahhirîn de bundan kaçınmış, yine Bağdat ve Endülüs bilginleri de geleneğe uygun davranmışlardır.⁸⁶ Modern dönem araştırmacılarından Saîd el-Efgânî ise başta Endülüslü bilginler olmak üzere müteahhirînden olan nahiv bilginlerinin kitaplarının hadisle istişhâd örnekleriyle dolu olduğunu dile getirerek onun bu düşüncesini nakzetme yoluna gittiği gibi gerek mütekaddimînden gerek müteahhirînden hadisle istişhâd etmiş olan bir dizi bilginin ismini sıralayarak düşüncesini teyit etmiştir.⁸⁷

Modern dönemdeki bazı araştırmalarda yer alan bilgiye göre Ebû Hayyân *İrtişâfü’l-d-darab* adlı eserinde 50 hadisle⁸⁸, *Menhecû’s-sâlik* adlı telifinde ise 29’u Hz. Peygamber (s.a.s.) 7’si sahâbî kavli olmak üzere 36 hadisle istişhâd etmiştir.⁸⁹ Hadîce el-Hadîsî’nin aktarmına göre ise kendisinden önceki herhangi bir nahiv bilgininden esinlenmeksizin bizzat istidlâlde bulunduğu hadisler sayıca fazladır.⁹⁰ Yine Hadîsî’nin verdiği bilgiye göre Ebû Hayyân bu hadislerin yaklaşık 30 adetine başka bir naklî delilden faydalanmaksızın doğrudan dayanmıştır.⁹¹ Böylece o, hadisle en çok istidlâlde bulunan bilginler arasındaki yerini almıştır. Nitekim Efgânî, İbnü’t-Tayyîb eş-Şarkî’nin (öl. 1170/1856) Ebû Hayyân’ın bizzat kendisinin hadisle istişhâd ettiğine şahit olduğunu nakletmiştir.⁹²

Sahâbî kavliyle istişhâda gelince; Ebû Hayyân başta Hz. Ömer olmak üzere Hz. Ebûbekir (öl. 13/634), Hz. Âişe, Abdullah b. Mes’ûd, Ebü’l-Derdâ, İbn Abbas, Urve b. Zübeyr (öl. 94/713), Sehl b. Huneyf (öl. 38/658-59) ve Ümmü Heysen gibi erkek ve hanım sahâbîlerin kavlini şahit getirmiştir.⁹³ Ancak tespit edilebildiği kadarıyla kendisinin 7 hadisle en çok Hz. Ömer’in kavline müracaat ettiği görülmektedir. Örneğin Ebû Hayyân mübtedânın anlamca umum ifade eden bir lafız olması halinde nekre olarak gelebileceğine dair nahiv kuralını desteklemek üzere Hz. Ömer’in ihramlıyken bir çekirgeyi öldüren adamın cezasıyla ilgili

⁸⁵ Özbalıkçı, *Kur’ân ve Hadîs’in Arap Gramerindeki Rolü*, 201, 204-205.

⁸⁶ Ebû Hayyân Endelûsî, *et-Tezyîl ve’t-tekmîl fi şerhi Kitâbi’t-Teshîl*, nşr. Hasan Hindâvî (Dimaşk-Riyad: Dâru’l-Kalem, 2013), 2/154; Süyûtî, *el-İktirâh*, 76. Ayrıca bk. Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kiraat İlişkisi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2016), 81.

⁸⁷ Efgânî, *Fî usûli’n-nahv*, 54.

⁸⁸ Hüseyin Dursun, *Ebû Hayyân el-Endelûsî’nin “İrtişâfu’l-d-Darab min Lisâni’l ‘Arab Adlı Eserinde Nahiv İlmine Ait Görüşleri* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 30.

⁸⁹ Cündî, “Mevkıfû Ebî Hayyân”, 194.

⁹⁰ Bk. Hadîsî, *Mevkıfû’n-nühât*, 319, 331, 339.

⁹¹ Bk. Hadîsî, *Mevkıfû’n-nühât*, 347-363.

⁹² Efgânî, *Fî usûli’n-nahv*, 54.

⁹³ Ebû Hayyân, *İrtişâfu’l-d-darab*, 4/1661, 2036; a.mlf., *et-Tezyîl*, 8/306, 10/124-125, 11/412-413, 355.

olarak söylemiş olduğu şu kavlini gündeme getirmiştir:⁹⁴ 95 تَمْرَةٌ خَيْرٌ مِنْ جَرَادَةٍ “Hurma çekirgeden daha üstündür.” Ebû Hayyân Hz. Ömer’in bu kavlini genel geçer nahiv kuralları gereği marife olması gereken mübtedânın istisnâ bazı şartlar gereği cümlede nekre olarak da kendini gösterebileceğine dair nahiv bilginlerinin genel kanaatini dile getirdiği bir kontekste zikretmiştir. Öte yandan Ebû Hayyân ك (kâf) harf-i cerrinin mütekellim ve muhatap muttasıl zamirlerinin başına nadiren (şâz) olarak gelebileceğinin kanıtı olarak tâbiînden olan Hasan-ı Basrî’nin şu sözünü örnek göstermiştir: “أَنَا كَأَنَّكَ وَأَنْتَ كَيِّ” “Ben tıpkı senin gibiyim, sen de benim gibisin.”⁹⁶

Nazarî boyutta hadisle istişhâda bakış açısı pozitif olmayan Ebû Hayyân ve bu meyanda onu takip eden ekol, negatif bakışın gerekçesi olarak hadislerin ekseriyetinin mana ile rivayet edilmiş olması ve râvilerin bir kısmının Arap olmayıp yabancı etnik unsurlardan oluşmasından ötürü rivayetlerde çokça lahn yapılmış olmasını göstermiştir.⁹⁷ Ancak Ebû Hayyân söz konusu istidlâl amelîyesinde bolca hadise dayanmasının yanı sıra sadece Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadisiyle yetinmeyip sahâbî kavli ve tâbiîn sözüne de müracaat etmiştir.⁹⁸

Ebû Hayyân’ın kimi zaman kendinden önceki bilginlerin istişhâd ettiği sahâbî kavlini de hüccet edindiği görülmektedir. Örneğin çoğul olarak gelen alem (özel) isimlerin ال takısı alabileceğine dair bahiste Zeyd b. Sâbit’e nispet edilen هُوَ لَاءِ الْمُحْمَلُونَ بِالْبَابِ يَسْتَكْسُونَكَ “Kapıdaki bu Muhammedler senden elbise istiyorlar.” Sözüyle istişhâdı bu kabilden olup⁹⁹ söz konusu rivayeti Zemahşerî de kullanmıştır.¹⁰⁰ Bu durum Ebû Hayyân’ın bu bağlamda Zemahşerî’den etkilenmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Özetle Ebû Hayyân dikkat çektiği ve şart koştuğu kriterleri nispeten kendisi ihlal etmiş görünmektedir.

3.6 İbn Hişâm (öl. 761/1360)

İbn Haldûn’un (öl. 808/1406) son dönemde gelmiş Arap grameri alanında Sîbeveyhi ve İbn Cinnî (öl. 392/1002) gibi en üst düzeyde kuşatıcı bir ilim sahibi olarak nitelediği ve bir öğrencinin ömür boyu okuması halinde bu alanda ancak onun kadar bir ilme sahip olabileceği şeklinde methettiği İbn Hişâm da çok hadisle istişhâd edenler arasındadır.¹⁰¹ Ebû Hayyân’ın öğrencisi olan İbn Hişâm, hadisle istişhâd meselesinin teorik boyutunda hocası Ebû Hayyân gibi müteşeddît tavır sergilememiş aksine kaynaklarda hadisle istişhâd edenler sınıfında anılmıştır.¹⁰² Bu da kendisinin hocasıyla bu konuda aynı fikirde olmadığını göstermektedir. Nitekim *Katru’n-nedâ*’da 19, *Şüzûru’z-zeheb*’de 23, *Mugni’l-lebîb*’de ise 104 hadis ve eserle istişhâdda bulunmuş olan İbn Hişâm’ı nicelik cihetinden İbn Mâlik’ten sonra en çok hadisle istişhâd eden bilgin saymak yerinde

⁹⁴ Ebû Hayyân, *İrtişâfü’l-d-darab*, 3/1100.

⁹⁵ Ebûbekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü’l-Musannef fi’l-hadîsi ve’l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 3/426.

⁹⁶ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/256.

⁹⁷ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 2/154; İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 79-80.

⁹⁸ Özbalıkçı, *Kur’ân ve Hadîs’in Arap Gramerindeki Rolü*, 225-226.

⁹⁹ Ebû Hayyân, *İrtişâfü’l-d-darab*, 2/968-969.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 32.

¹⁰¹ Ebû Zeyd Velîyyüddîn et-Tûnusî İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk: Mektebetü’l-Hidâye, 2004), 2/344.

¹⁰² Hulvânî, *Usûlü’n-nahvi’l-Arabî*, 54.

olacaktır. Ancak onun dikkat çeken yönü istiṣhâdda bulunduğu hadislerin birçoğunun kısa ve meşhur hadisler sınıfında yer almasıdır.¹⁰³

Hz. Ömer, Abdullah b. Zübeyr ve İbn Abbas'ın sözleriyle istiṣhâdda bulunan¹⁰⁴ İbn Hişâm Hz. Peygamber'in hadislerinden bolca şâhit getirmesine rağmen hadisle istiṣhâdda bulunan diğer bilginlere nispetle sahâbe kavillerine son derece sınırlı sayıda müracaat etmiştir. Bu durum onun prensipli veya temkinli bir tutum sergilediğinin göstergesidir. İbn Hişâm'ın sahâbî kavliyle istidlâlîne verilecek en uygun örneklerden biri yukarıda Zemahşerî bahsinde geçen Abdullah b. Zübeyr kavlidir. Söz konusu sahâbî kavliyle ilgili olarak İbn Hişâm جَيِّدُ الْإِسْتِدْلَالِ “Güzel, isabetli istidlâl...” ifadesini sarf etmiştir.¹⁰⁵ Böylece o, esasen bu noktada Zemahşerî'den etkilenmiş olduğu gibi onun bu kaville istidlâlîni de tasvip etmiş olmaktadır. Zira onun dikkat çeken bir diğer yönü istiṣhâdda bulunduğu sahâbî kavillerinin kendisinden önceki nahiv bilginlerinin eserlerinde de yer almasıdır.

3.7 Diğer Nahiv Bilginleri

Müteahhirîn dönemde İbn Hâleveyh (öl. 370/980) شَكَرَ fiilinin ل harfi cerriyile müteaddî oluşunun fesahati hususunu ismi bilinmeyen bir sahâbînin sözüyle desteklemiştir.¹⁰⁶ Yine sarf ve nahiv meselelerinde az sayıda hadisle istidlâlde bulunmuş olan Ebû Alî el-Fârisî (öl. 377/987) de bir nahiv konusu olan iğrâda muzâfun ileyhî muzâfa niyabet edebileceğine dair fikrinde Hz. Ömer'in kavlini delil getirmiştir.¹⁰⁷ Bu dönemde sahâbî kavliyle istiṣhâdda bulunmuş olan diğer nahiv bilginlerinden öne çıkan bir kısmını İbnü's-Şecerî (öl. 542/1148), Şelebîn (öl. 645/1247), İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) İbn Usfûr el-İşbîlî (öl. 669/1270) ve meşhur Buhârî şârihi Aynî (öl. 855/1451) olarak anmak mümkündür. Bunlardan İbnü's-Şecerî; Hz. Ömer, Hz. Ali ve tâbiînden Ömer b. Abdülazîz'in kavillerini İbn Usfûr; Hz. Ömer, Ebû Ubeyde b. Cerrâh (öl. 18/639) ve Ensar'ın sözlerini diğerleri ise Hz. Ömer'in ifadelerini delil edinmişlerdir.¹⁰⁸ Arap dili âlimi olarak da bilinen Aynî ise birçok gramer meselesinde başta Hz. Ömer ve Hz. Âişe olmak üzere Hz. Ebûbekir, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Mes'ûd, Sehl b. Sa'd (öl. 88/707), Semüre b. Cündeb (öl. 60/680) ve Ukbe b. Âmir (öl. 58/678) gibi sahâbîlerin ifadelerini şahit getirmiştir.¹⁰⁹

Diğer taraftan 43 hadisle istiṣhâd ettiği söylenen¹¹⁰ İbn Harûf'un herhangi bir sahâbî kavliyle ihticâcda bulunduğu dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Nitekim Zeccâcî'nin *el-Cümel'*ine yazmış olduğu şerhinin günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir.¹¹¹

¹⁰³ Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârib*, nşr. Dr. Mazin Mübarek- Muhammed Ali Hamdan (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 177, 353, 496, 525.

¹⁰⁴ İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, 57, 339, 353, 475.

¹⁰⁵ İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, 57.

¹⁰⁶ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Kitâbü İ'râbî selâsîne sûreten mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, ts.), 20.

¹⁰⁷ Hadîsî, *Mevkîfû'n-nühât*, 132-133.

¹⁰⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. Mü'min el-İşbîlî İbn Usfûr, *Şerhu Cümelî'z-Zeccâcî*, thk. Fevâz es-Se'âr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/508, 2/214, 3/79; Hadîsî, *Mevkîfû'n-nühât*, 170-171, 230-231, 235, 237-238.

¹⁰⁹ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 3/261-262, 315-316, 6/101-102, 7/42, 9/299, 11/29-30, 12/140-141, 13/8, 16, 17/299. Ayrıca bk. Hünâdî, “el-İstiṣhâdû'n-nahvî”, 33-76.

¹¹⁰ Cündî, “Mevkîfû Ebî Hayyân”, 188.

¹¹¹ Hadîsî, *Mevkîfû'n-nühât*, 212-213.

Sonuç

Nahiv ilminde Hz. Peygamberin sözleriyle (merfû hadisle) istişhâdda bulunulduğu gibi sahâbî ve tâbîîn kavliyle (mevkuf hadisle) de az miktarda da olsa istişhâd edilmiştir. İlk olarak erken dönem nahiv bilginleri Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin kavillerini şahit getirmişler, tâbîînden ise herhangi birinin sözüne müracaat etmemişlerdir. Bu iki sahâbî'nin nahvin kurucu önderi sayılmaları onların bu tutumundaki temel saik olması kuvvetle muhtemeldir. Zira bu iki sahâbî'nin fesahatle ün yapmış oldukları bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla erken dönem nahiv âlimlerinin sahâbî ve tâbîî kavliyle istişhâdda prensipli yaklaşım sergiledikleri söylenebilir. Ancak onlardan Sîbeveyhi ve Ahfeş gibi az sayıda hadisle istişhâdda bulunanların bile sahâbî kavlini delil getirmiş olmaları dikkat çekmektedir.

Geç dönemde ise doğuda Zemahşerî, Esterâbâdî, İbn Hişâm ve Aynî batıda ise Süheylî, İbn Mâlik ve Ebû Hayyân genelde hadislerle özelde sahâbî kavliyle istişhâdda başı çekmişlerdir. İbn Hazm ise Batı'daki bu hadisle istişhâd tablosunun teorik düzlemdeki mimarlarından olmuştur. Diğer yandan geç dönemde Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin kavillerinden başka Hz. Ebûbekir, Talha b. Ubeydullah, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Zeyd b. Sâbit, Ebû Hüreyre, İbn Abbas, Ebü'd-Derdâ, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Câbir b. Abdullah, Saîd b. Zeyd, Ebû Züeyb el-Hüzelî, Abdullah b. Büsr, Muâviye, Âmir b. Rebîa, Ebû Cüheyfe, Urve b. Zübeyr ve Sehl b. Huneyf gibi sahâbenin yanı sıra Hz. Ebûbekir'in eşi Ümmü Rûmân, Hz. Âişe, Ümmü Zer', Ümmü Atıyye ve Ümmü Heysem gibi kadın sahâbîlerin kavilleri de istişhâdda kaynak edinilmiştir. Ayrıca tâbîînden Ömer b. Abdülazîz, Hasan-ı Basrî, Nâfi', Abdurrahman b. Hâris, Abdullah b. Ebî Katâde ve Haccâc b. Yûsuf gibi meşhurların sözlerine de istidlâlde yer vermişlerdir. Bu husus ilgili nahiv bilginlerinin hadisi ve buna bağlı olarak sahâbî kavlini ve hatta tâbîînin öne çıkan kimi isimlerinin kavillerini şahit getirmekte erken döneme göre mütesâhil davrandıklarını ihsas etmektedir.

Ulaşılan bir diğer sonuca göre, ilk kez istişhâda medar olan sahâbî kavliyle sonraki dönemlerde gelen gramer bilginleri de istişhâd etmişlerdir. Ancak söz konusu tutum her ne kadar nahiv tarihinde bir istişhâd geleneği haline geldiyse de tamamen esneklikten yoksun kaskatı bir halde seyretmemiş nahiv bilginleri farklı meselelerde farklı sahâbî kavilleriyle de istişhâdda bulunmuşlardır. O halde bu veri, "Sahâbe ve tâbîînden fesahat sahibi olanların kavillerinin bir istişhâd dinamiği olmaya aday potansiyele sahip olduklarını ve her birinin diğerine tercih edilebileceğini ve aynı zamanda negatif anlamda edilemeyeceğini gösterir bir argümandır." Dolayısıyla fesâhat ehli sahâbî ve tâbîî kavliyle istişhâd etmeme gibi bir yaklaşım veya tavrın söz konusu olmadığı açığa çıkmaktadır.

Öte yandan bütün bu argümanlar bağlamında istişhâd bakımından sahâbe kavlinin yeri ve önemi ile nahiv bilginlerinin peşinen adı geçen sahâbenin ve tâbîînin dil yetisine ve fesahatine güvendikleri ortaya çıkmakta ki, bu durum yöntembilimsel bir ilke olarak dilbilimde fasih konuşan sahâbî ve tâbîî kavliyle istişhâdın cevazı ihtimalini güçlendirmektedir. Dolayısıyla Ebû Hayyân ve onun şahsında oluşan ekol mensuplarının en azından "Hz. Ömer ve Hz. Ali başta olmak üzere sahâbe ve tâbîînden halis Arap oldukları ve fesahatinin herkesçe bilindiği tescillenmiş olanlarının Hz. Peygamber'den (s.a.s) aktardıkları sahih hadisler veya kendi sahih kavillerinin dışındaki hadislerle istişhâd caiz değildir." demeleri beklenirdi. Nitekim Kureyş, Temîm, Kays, Hüzeyl, Esed, Tayy ve

Kinâne gibi Hicaz ve Necid çöllerinde yaşayan belli başlı kabilelerinin halis ve fasih Arapça konuştukları ve kavillerinin istişhâd değeri taşıdığı nahiv bilginlerince tespit edildiği gibi nahiv metodolojisinde de *Arap kavli* adı altında semâa dayalı istişhâd dinamikleri arasında sayılmıştır. Öyleyse sahâbî ve tâbîî kavli aynı zamanda Arap kavli dışında değerlendirilemeyeceğine ve sahâbe ve tâbîînin bir kısmı adı geçen kabilelere mensup olduğuna göre onlardan birinin kavli de istişhâd değeri taşıyor olmalıdır.

Son olarak hadisle en çok istişhâd etmiş olan İbn Mâlik'in aynı zamanda sahâbî kavliyle de en çok istidlâlde bulunan bilgin olduğu tespit edilmiştir. Ancak şu belirtilmelidir ki, çok hadisi şahit getirdiği için tenkitlerin odağına yerleştirilen İbn Mâlik söz konusu eğilimin yegâne mümessili ve tek sebebi değildir. Zira İbn Mâlik'den önce Zemahşerî, Süheyli ve özellikle İbn Harûf azımsanamayacak sayıda hadisle istişhâd etmiş, İbn Hazm ise teoride çok hadisle istişhâda teşvik ettiği gibi etmeyenleri de kınamıştır. Ayrıca Arap dilinin otoritelerinden sayılan Zemahşerî, kendinden öncekilere göre nahivde daha fazla hadisle istişhâd ettiği gibi sadece Hz. Ömer, Hz. Âişe ve Hz. Âli gibi belli sahâbîlerin kavilleriyle istişhâd etme anlayışını ilk aşan bilgin olarak tabiri caizse nahiv istidlâl geleneğinde kabuk kırmıştır. Bunları, hiç kuşkusuz İbn Mâlik'in söz konusu tavrını tetikleyen stratejik kilometre taşları ve sosyolojik etkenler olarak görmek gerekir. Öyleyse son tahlilde çok hadisle istişhâd sadece İbn Mâlik'e indirgenmemeli, sosyolojik şartların oluşturduğu sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde bu tablonun dönemsel olduğu çıkarımına ulaşılmalıdır. Hasılı İbn Mâlik'in içinde bulunduğu bu olguya erken dönemde ve geç dönemde hadisle istişhâd perspektifinden bakmanın daha tutarlı ve objektif olduğu sonucu çıkmaktadır.

Meselenin bir diğer kayda değer tarafı ise İbn Mâlik'i hadisle istişhâdında tenkit eden Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'nin rivayetleriyle ve içinde sahâbî ve tâbîî kavillerinin de olduğu çok hadisle istişhâd eden bilginler arasında yer almış olmasıdır. Böylece bir anlamda teorideki söylemini pratikte nakzetmiş olmasıyla başını çektiği daha doğrusu çıktığı bakış açısını gerektiği şekilde sağlam bir duruşla temsil edememiştir. Bu husus aslında kendisinin Zemahşerî'nin ve eleştirdiği İbn Mâlik'in etkisinden kurtulamadığını düşündürmektedir. Aynı şekilde bu durumu da sosyolojik ve dönemsel olgular zincirine bağlamak yerinde olacaktır.

Kaynakça

- Asutay, M. Mücahit - Doğan, H. İbrahim. "İbn Cinnî, Nahivde Hadisle İstişhâdı Kullandı mı? Eleştirel Bir Yaklaşım". *Turkish Studies International Congress on Social Sciences II* 13/15 (2018), 21-38.
- Aycan, İrfan. "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/427-428. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbî lisâni'l-'Arab*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 4. Basım, 1997.
- Cündî, Ahmed Muhammed. "Mevkîfü Ebî Hayyân el-Endelüsî mine'l-istişhâdî bi'l-hadîsi fi kitâbihi". *Mecelletü't-Türâsi'n-Nebevî* 1/3 (2018), 187-206.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991.
- Dursun, Hüseyin. *Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin "İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab Adlı Eserinde Nahiv İlmine Ait Görüşleri*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

- Ebbâh, Muhammed Muhtar Veled. *Târîhu'n-nahvî'l-'Arabî fi'l-meşriki ve'l-mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2008.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *İrtisâfî'd-darab min lisâni'l-'Arab*. thk. Receb Osmân Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1. Basım, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi Kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. 11 Cilt. Dimaşk-Riyad: Dâru'l-Kalem, 2013.
- Efgânî, Saîd. *Fî usûli'n-nahv*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987.
- Ensârî, Ahmed Mekki. *Ebû Zekerîyyâ el-Ferrâ ve mezhebühü fi'n-nahvi ve'l-luga*. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Ri'âyeti'l-Fünûni ve'l-Âdâbi ve'l-'Ulûmi'l-İctima'iyye, 1964.
- Esterâbâdî, Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*. thk. Yûsuf Hasan Ömer. 5 Cilt. Bingazi: Câmî'atü Kâryûnûs, 2. Basım, 1996.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmail eş-Şelebî. Mısır: Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1. Basım, ts.
- Fück, Johann. *el-'Arabîyye dirâsât fi'l-luga ve'l-lehecât ve'l-esâlib*. thk. Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, 2014.
- Hadîsî, Hadîce. *Mevkîfî'n-nühât mine'l-ihcâci bi'l-hadîs*. Bağdat: Dâru'r-Raşîd, 1981.
- Hasûn, Halîl Bûnyân. *en-Nahviyyûn ve'l-hadîsü's-şerîf*. Amman: Dâru Cerîr, 2016.
- Hulvânî, Muhammed Hayr. *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*. Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983.
- Huseyn, Muhammed el-Hidr. *Dirâsât fi'l-'Arabîyye ve tarihîhâ*. Dimaşk: el-Mektebî'l-İslâmî, 1960.
- Hünâdî, Muhammed b. Abdülkâdir. "el-İstişhâdü'n-nahvî bi akvâli's-sahâbe 'inde'l-imâm Bedrüddîn el-'Aynî fi dav'i kitâbihi 'Umdeti'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî". *Mecelletü Câmî'ati Ümmi Dermâni'l-İslâmiyye* 8 (2016), 33-76.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşk*. 79 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1996.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman el-Mavsîlî. *el-Hasâ'is*. 3 Cilt. el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebûbekir Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-Musanneffî'l-hadîsi ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn et-Tûnusî. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dimaşk: Mektebetü'l-Hidâye, 1. Basım, 2004.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Kitâbü İ'râbi selâsîne sûreten mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, ts.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*. nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Faslü fi'l-mîl ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1947.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn. *Mugni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârib*. thk. Dr. Mâzin Mübârek- Muhammed Ali Hamdân. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *İhtisârü 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.
- İbn Usfûr, Ebü'l-Hasen Ali b. Mü'min el-İşbîlî. *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*. thk. Fevâz es-Se'âr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhu 'Umdetü'l-hâfiz ve 'uddetü'l-lâfiz*. thk. Adnân Abdurrahmân ed-Dürî. 2 Cilt. Bağdat: Matba'atu'l-'Âmî, 1977.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhu't-teshîl li'bn Mâlik*. nşr. Abdurrahmân Seyyid. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1990.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şevâhidü't-tavdîh ve't-tashîh li müşkilâti'l-Câmî'i's-sahîh*. thk. Tâhâ Muhsin. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Basım, 1405.

- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Yaîş b. Alî. *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*. Emîl Bedî' Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb ve Lumau'l-edille fi usûli'n-nahv*. nşr. Saîd el-Afgânî. Dimaşk: Matba'atü'l-Câmi'ati's-Sûriye, 1957.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım, 2003.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Ahmed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 1. Basım, 2016.
- Muhammed Hân. *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*. Biskra: Matba'atü Câmi'ati Muhammed Haydâr, 2012.
- Murâdî, el-Hasen b. Kâsım. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. nşr. Fahreddin Kabâve, Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Müberred, Ebü'l Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebü'l Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 3. Basım, 1997.
- Müberred, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhâlik Udayme. 4 Cilt. Kahire: Lecnetü İhyâ't-Türâsî'l-İslâmî, 1994.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Dâru İhyâ't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Nahle, Mahmûd Ahmed. *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-'Ulûmi'l-'Arabîyye, 1987.
- Nâzırü'l-Ceyş, Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed. *Temhîdü'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâid*. thk. Ali Ahmed Fâhir ve diğçerleri. 11 Cilt. Kahire: Daru's-Selâm, 1428.
- Özbalıççı, Mehmet Reşit. *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*. İzmir: Akademi Yayınları, 2006.
- Radî, Şerîf. *Nehcü'l-belâga*. thk. Subhî es-Sâlih. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 4. Basım, 2004.
- Remî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Fellâh, 1. Basım, 2016.
- Sâlih, Muhammed Sâlim. *Usûlü'n-nahv dirâsetün fi fikri'l-Enbârî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 2006.
- Sâmerrâî, Fâdil Sâlih. *ed-Dîrâsâtü'n-nahviyye ve'l-lugaviyye 'inde'z-Zemahşerî*. Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1971.
- Sîbeveyhi, Ebü Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Sîrâfî, Ebü Saîd el-Hasen b. Abdullah. *Ahbâru'n-nahviyyîn e'l-basriyyîn*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî-Muhammed Abdülmun'im el-Hafâcî. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullah el-Endelüsî. *Emâli's-Süheylî fi'n-nahvi ve'l-luga ve'l-hadîs ve'l-fikh*. thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ. Matba'atü's-Sa'âde, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Bugyetü'l-vu'ât fi tabekâtü'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. 2 Cilt. Beyrut Lübnan: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*. nşr. Mahmûd Feccâl. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Ukûdü'z-zeberced 'alâ Müsnedi'l-İmâm-ı Ahmed*. thk. Selmân el-Kudât. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1994.
- Şâ'ir, Hasan Mûsâ. *en-Nühât ve'l-hadîsü'n-nebevî*. Amman: Dâru Ammâr, 1. Basım, 2010.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etü'n-nahv ve tarihu eşhürî'n-nühât*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1119.
- Üşmûnî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Muhammed b. İsa b. Yûsuf. *Şerhu'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyyeti'bnî Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım. *Hurûfü'l-me'ânî*. nşr. Ali Tefvik el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım. *Kitâbü'l-lâmât*. nşr. Mâzin el-Mübârek. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1985.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Mufasssal fi san'at'il-i'râb*. thk. Ali Ebü Mülhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1. Basım, 1993.
- Zirikî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dimaşkî. *el-A'lâm*. I-VIII Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



An Evaluation On Metaphorical Definitions Of Mu'tazila Methodologists

Yasin Akan^{1,*}

¹ Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Mardin/Turkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 01/01/2024

Accepted: 09/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "Kâdî Abdülcebbâr'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'î Hitabın Anlaşılması", supervised by Prof. Dr. Hasan Hacak (Master's Thesis/Ph.D. Dissertation, Marmara University, İstanbul/Turkiye, 2023)

ABSTRACT

Some concepts discussed in the field of religion have been the subjects of more than one discipline; and these concepts have been studied from different perspectives in each discipline. Literal meaning and metaphor, which have an important place in understanding the religious rules (religious nas), are such concepts. Although literal meaning and metaphor seem to be solely linguistic concepts, they have substantially become the subjects of many religious disciplines. Jurisprudence methodology is one of the basic religious disciplines that intensively use these concepts. Although there was no definition of metaphor in the early language sources, it has been generally accepted as "the use of words other than the meaning given in the language". Imam Shafii (d. 204/820), the author of the first work of Islamic jurisprudence methodology that has survived to the present day, and Jâhız (d. 255/869), Abu Ali al-Jubbâi (d. 303/916) and Abu Hâshim al-Jubbâi (d. 321/933) also used metaphor without defining the concept while basing their views. Two definitions about metaphor were narrated from Abu Abdullah al-Basrî (d. 369/979-80), one of the kalam methodologists, and who first made a definition of metaphor. Although the definitions made by Abu Abdullah had a significant impact on the definitions of later jurisprudence methodologists, his close methodology scholar followers did not accept these definitions. While Jessâs (d. 370/981) and Bâqillânî (d. 403/1013), made a simple definition that does not include intellectual considerations, Abū l-Ḥusayn al-Basrî (d. 436/1044), one of the Mu'tazila methodologists, developed a complex definition that includes theological considerations regarding metaphor. In his definition, Abū l-Ḥusayn first pointed out that the type of address is one of the basic determining factors in order to reveal that the word is used in a metaphorical sense. In his definition, Abū l-Ḥusayn, secondly, pointed out that the metaphoric meaning of the word, as well as its literal meaning, is made within the linguistic rules. In addition, although Abū l-Ḥusayn did not express it clearly in his definition, in his evaluations within the framework of the subject, he emphasized that the presumption is one of the main determining factors in order to reveal that the word is used in a metaphorical sense. According to him, only if there is a presumption that prevents the use of the word in its literal sense, is the word taken to have a figurative meaning. In this study, which is about the metaphor definitions of Mu'tazila methodologists, first of all, the metaphor definitions put forward by linguists and jurisprudence methodology scholars other than Mu'tazila in the first five centuries were examined. Then, the metaphoric definitions of Mu'tazila methodologists were evaluated. Among the metaphorical definitions of Mu'tazila scholars, the definition of Abu'l-Husayn al-Basrî, which takes into account the intellectual considerations of the school, was closely examined. Since the definition of Qâdî Abd al-Jabbar, one of the Mu'tazila thinkers, reflecting his understanding of metaphor has not survived to the present day, his views were also examined while examining Ebu'l-Husayn's definition. Thus, it was revealed that Ebu'l-Husayn's definition of metaphor, which contains intense theological considerations in the field of jurisprudence, is basically based on Qadi Abd al-Jabbar. Finally, in our study, the effect of the definition of metaphor conveyed by Abu'l-Husayn on the methodologists of other schools was also revealed. It was stated that this definition was accepted by Fakhr al-dîn al-Râzî (d. 606/1210), one of the methodologists in question, and Râzî's views within the framework of this definition were discussed on the intellectual basis of Mu'tazila.

Keywords: Islamic Law, Mu'tazila, Metaphor, Context, Assumption.

Mu'ezilî Usûlcülerin Mecaz Tanımları Üzerine Bir Değerlendirme

Süreç

Geliş: 01/01/2024

Kabul: 09/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Bu çalışma Prof. Dr. Hasan Hacak danışmanlığında 2023 yılında sunduğumuz/tamamladığımız *Kâdî Abdülcebbar'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'î Hitabın Anlaşılması* başlıklı yüksek lisans/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

ÖZ

Dini sahada tartışılan bazı kavramlar birden fazla disipline konu olmuş ve bu kavramlar her disiplinde farklı açılardan ele alınmıştır. Dinî nasların anlaşılmasında önemli yeri olan hakikat ve mecaz bu tür kavramlardır. Hakikat ve mecaz salt dilbilimsel kavramlar gibi görünseler de birçok dini disipline önemli ölçüde konu olmuşlardır. Fıkıh usûlü, bu kavramları yoğun bir şekilde konu edinen temel dini disiplinlerden biridir. İlk dönem dil kaynaklarında mecaza dair bir tanım yapılmamışsa da ana hatlarıyla “lafzın dilde vazedildiği anlam dışında kullanılması” mecaz kabul edilmiştir. Günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü eserinin müellifi İmam Şâfiî (öl. 204/820) ve Mu'tezilî öncülerden Câhiz (öl. 255/869), Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) de görüşlerini temellendirirken kavram tanımı yapmadan mecazı kullanmışlardır. Kelamcı usûlcülerden ilk defa mecaz tanımı yapan Ebû Abdullah el-Basrî'den (öl. 369/979-80) iki farklı tanım nakledilmiştir. Ebû Abdullah'ın yaptığı bu tanımlar ana hatlarıyla sonraki asırlarda yaşayan usûlcülerin tanımları üzerinde etkili olmuşsa da yakın takipçileri tarafından kabul görmemiştir. Cessâs (öl. 370/981) ve Bâkılânî (öl. 403/1013) düşünsel mülahazalar içermeyen sade bir tanım yaparken Mu'tezilî usûlcülerden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) mecaza dair kelâmî mülahazalar içeren komplike bir tanım geliştirmiştir. Ebü'l-Hüseyn, yaptığı tanımda lafzın mecazi anlamda kullanıldığını ortaya koymak için ilk olarak hitabın türünün temel belirleyici unsurlardan biri olduğuna dikkat çekmiştir. Ebü'l-Hüseyn yaptığı tanımda ikinci olarak lafzın hakiki anlamı gibi mecazi anlamının da bir vaz' ile olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca yaptığı tanımda açık şekilde ifade etmese de konu çerçevesinde yaptığı değerlendirmelerde lafzın mecazi anlamda kullanıldığını ortaya koymak için karinenin temel belirleyici unsurlardan biri olduğunu vurgulamıştır. Ona göre lafız, ancak hakiki anlamda kullanılmasına engel bir karinenin olması durumunda mecazi anlama hamledilir. Mu'tezilî usûlcülerin mecaz tanımlarını konu edinen bu çalışmada öncelikle ilk beş asırdaki dilcilerin ve Mu'tezile dışındaki fıkıh usûlcülerinin ortaya koydukları mecaz tanımları incelenmiştir. Daha sonra Mu'tezilî usûlcülerin mecaz tanımları değerlendirilmiştir. Mu'tezilî âlimlerin mecaz tanımları içerisinde ekolün düşünsel mülahazalarını dikkate alan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin tanımı yakından incelenmiştir. Mu'tezilî düşünürlerden Kâdî Abdülcebbar'ın mecaz anlayışını yansıtan tanımı günümüze ulaşmadığı için Ebü'l-Hüseyn'in tanımı incelenirken Kâdî Abdülcebbar'ın görüşleri de irdelemiştir. Böylece Ebü'l-Hüseyn'e ait fıkıh usulü sahasında yoğun kelâmî mülahazalar ihtiva eden mecaz tanımının temelde Kâdî Abdülcebbar'a dayandığı ortaya konulmuştur. Çalışmamızda son olarak Ebü'l-Hüseyn'den nakledilen mecaz tanımının diğer ekollere mensup usûlcüler üzerindeki etkisi de ortaya konulmuştur. Bu tanımın söz konusu usûlcülerden Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) tarafından kabul gördüğü belirtilmiş ve Râzî'nin bu tanım çerçevesindeki görüşleri Mu'tezile'nin düşünsel zemininde tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Mu'tezile, Mecaz, Bağlam, Karine.

a



yasinakan@artuklu.edu.tr



0000-0001-5602-9994

Citation / Atf: Akan, Yasin. “Mu'ezilî Usûlcülerin Mecaz Tanımları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 180-201. <https://doi.org/10.18505/cuid.1412988>

Giriş

Sözcüklerin anlama delâletini ortaya koymak, doğru anlama ulaşmak ve mütekellimin kastını anlamak için dil disiplini gibi fıkıh usûlü başta olmak üzere dinî disiplinlerde de bazı kavramlara geniş yer ayrılmaktadır.¹ Farklı ekollerin kendi görüş ve düşüncelerini temellendirirken başvurduğu bu kavramlar tarih boyunca araştırmalara konu olmuştur. Genel hatlarıyla “lafzın dilde asıl vazedildiği anlam dışında kullanılması”² şeklinde tanımlanan mecaz, bu kavramlardandır. “Kelimenin veya cümlenin zahir anlamından koparılıp farklı bir anlam için kullanılmasına” mecaz denilmiş ve bu durum, *ittisa*, *ihtisar* ve *îcâz*³ kavramlarıyla da tabir edilmiştir. Esas olarak dil kaynaklarında detaylı bir şekilde ele alınan ve literatürde hicrî birinci asra kadar izi sürülebilen mecaz kavramı için farklı tanımlar yapılmış ve bu kavram sonraki asırlarda geniş bir anlam yelpazesi için kullanılmıştır. Hicrî ilk üç asırda mecaz kavramını kullanan İslam âlimlerinin mecaz anlayışları sonrakilere nispeten daha az kelâmî mülâhaza ihtiva ediyor iken dördüncü asır itibarıyla mecaz kavramı daha komplike bir hüviyet kazanmış ve yoğun düşünsel mülâhazalar çerçevesinde tanımlanmıştır.⁴

Tanımdan bağımsız olarak, mecazın varlığı dilin varlığı kadar eski olup dil ehli bu tür kullanımlara aşinadır. Nitekim sonraları dil bilginleri tarafından mecazi kullanım olarak kabul edilen ayetlerin henüz ilk dönemden itibaren anlaşılmasıyla ilgili herhangi bir problem olmamış ve muhatap olan sahabe ilgili ayetlerle kastedilen mananın anlaşılmasında güçlük çekmemiştir. Örnek olarak ayetlerine muhatap olan sahabe, *يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ* veya *يُنْقِضُ ۵* *جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ ۵* ayette kastedilenleri anlamada güçlük çekmemiştir. Bu da Kur’ân’ın ilk muhataplarının dildeki bu kullanımlara yabancı olmadığını göstermektedir.⁷

Mu’tezilî usûlcülerin mecaz tanımlarının mercek altına alınacağı bu çalışmada dil ve fıkıh usûlü kaynakları taranarak hicrî ilk beş asırda ortaya konulan mecaz tanımları tahlil edilecek ve Mu’tezilî âlimlerin benimsemiş oldukları tanımların dil ve fıkıh usûlü literatürü içerisindeki yeri tespit edilecektir. Mu’tezile tarafından geliştirilen mecaz tanımının diğer ekol ve gruplar üzerindeki etkisi somut bulgular üzerinden ölçülecek ve bu tanıma yönelik değişiklik talepleri Mu’tezile’nin düşünsel sistemi dikkate alınarak değerlendirilecektir. Ayrıca Mu’tezilî âlimlerin yapmış oldukları mecaz tanımında yer alan her kaydın müstakil olarak incelenmesi de çalışmanın akademik zenginliğine katkıda bulunacaktır. Son olarak Mu’tezilî âlimlerin sahip oldukları düşünsel kabuller ve yaptıkları mecaz tanımları karşılaştırılacak ve buna göre genel değerlendirme yapılacaktır.

¹ Nuri Kahveci, “Hanefi Fıkıh Usulü Literatüründe Mecazi Anlam”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 35.

² Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti’l-fünûn ve’l-’ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/639.

³ Selim Türcan, “Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ’nın Yeri”, *İslam İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 62.

⁴ İsmail Aydın, “Hakikat ve Mecaz’ın Terimleşme Süreci”, *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 23; Abdulmuttalip Arpa, “Kur’ân’da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1327)’nin Mesele’ye Yaklaşımı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/44 (2010), 185; Hakime Reyyan Yaşar, “Kavramsal Metafor Kuramı’nın Kur’ân Çalışmalarına Dahil Edilmesi: Eleştirel Literatür Değerlendirmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (15 Aralık 2022), 555-556.

⁵ el-Kehf 18/77.

⁶ el-En’âm 6/95.

⁷ Aydın, “Hakikat ve Mecaz’ın Terimleşme Süreci”, 25.

Herhangi bir hitapta kullanılan lafzın hakikat veya mecaz olduğu noktasında önemli yeri olan *kelamın bağlamı* araştırma konusu yapılacak ve bu bağlam iki alt başlık altında incelenecektir. İlk olarak hitabın türünün bu noktadaki yeri incelenecek, ikinci olarak da karinenin yerine işaret edilecektir.

Mecaz kavramı çerçevesinde ele alınacak ve nispeten daha yoğun kelâmî arka planı haiz önemli bir mesele, dilde ve şer'î hitapta mecazî kullanımın çerçevesidir. Söz konusu çerçeveden kastımız mecazi kullanım için de bir vaz' çerçevesinin olup olmadığıdır. Bu husus klasik fıkıh usûlü kaynaklarında mecazi kullanım için de vaz'ın olup olmadığı şeklinde ele alınmıştır. Mu'tezile özelinde değerlendirildiğinde bu meselenin varlık âlemindeki dilin kökeni, hüsün-kubuh anlayışı ve daha birçok konu ile beraber düşünülmesi gerektiği söylenebilir. Bu sebeple dilde ve şer'î hitapta mecazî kullanımın çerçevesi salt fıkıh usûlü perspektifiyle değil, kelâmî mülâhazalarla komplike bir tarzda ele alınacaktır.

Kavram olarak mecazî konu edinen birçok araştırma mevcuttur. Bunların bir kısmı mecazın etimolojik tahlili ve kavramsallaşma sürecini takip etmektedir. İsmail Aydın tarafından hazırlanan *Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci* makalesi bu çalışmalara örnek gösterilebilir. Mecaz kavramı ile ilgili yapılan çalışmaların bir kısmı da dini nasların anlaşılmasında bu kavramın yerini ortaya koymayı hedeflemiştir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in *el-İtticâhü'l-'aklî fi't-tefsîr: Dirâse fi kadıyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile* adlı çalışması bu tür çalışmaların önemli örnekleri arasındadır. Mecaz kavramı çerçevesinde birçok çalışma mevcut olsa da bu çalışmada hedeflediğimiz şekilde Mu'tezilî usulcülerin mecaz tanımlarını değerlendiren herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmamız, Mu'tezilî usulcülerin mecaz tanımlarını mercek altına almayı ve bu tanımları ekolün düşünsel sistemi içerisinde değerlendirmeyi hedeflemesi yönüyle alandaki bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Araştırmamız sürecinde bir bütün olarak mecazın tanımı, tanımın tahlili ve beraberinde birçok mesele ele alınıyorsa da bu hususun örnekler üzerinden izah edilmesi mevzuu bir adım daha açıklayıcı kılacaktır. Dolayısıyla Mu'tezilî eserlerden derlediğimiz ve mecaza dair ekolün bakışını bizlere açıklayacak hüviyete sahip bazı örneklerle çalışma esnasında yer verilecektir. Söz konusu örnekler Mu'tezile'nin hangi ifadeleri mecaz kabul ettiğini ve Mu'tezile'nin sahip olduğu düşünsel kabullerin bu noktadaki etkisini ortaya koyacaktır. Bu da ancak mecaz kavramını ve mecaz kavramının gelişim sürecini ele almakla mümkündür.

1. Hicrî İlk Beş Asır Dil Kaynaklarında Mecaz

Mecazın kavram olarak tanımlanması sonradan ortaya çıkmış olsa da dile dair elimizdeki ilk döneme ait kaynaklarda mecaz kavramı kullanılmış ve mecazi kullanımlara örnekler verilmiştir. Söz gelimi ikinci asırda yaşamış dil âlimi Halil b. Ahmed (öl. 175/791) herhangi bir sebepten ötürü lafzın zâhir anlamı dışında kullanılmasını mecaz kabul etmiştir. Halil b. Ahmed *“فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ”* *“Bu sebeple ticaretleri kâr etmemiş”*⁸ ayetinde *kâr etme/رَبِحَتْ* fiilinin *onların alış verişi/تِجَارَتُهُمْ* kelimesine isnâd edilmesinin mecaz olduğunu savunmuştur. Halîl b. Ahmed ayetin zâhir anlamı olan ticaret

⁸ el-Bakara 2/16.

eyleminin kâr etmesinin mümkün olmadığı sebebiyle kârın ticaret yapan kişi için söz konusu olabileceğini savunmuş ve bu durumu mecaz kavramıyla izah etmiştir.⁹ Netice itibarıyla Halil b. Ahmed'in mecazı, hitapta kullanılan lafızlara vazedildikleri anlam dışında bir anlamın yüklenmesi olarak kabul ettiği söylenebilir. Dile dair elimizdeki ilk kaynaklardan olması hasebiyle Halil b. Ahmed'in mecaz kavramını bu şekilde kullanmış olması mecazın literatürde kullanımını açısından oldukça önemlidir.

Halil b. Ahmed'in öğrencisi Sîbeveyhi (öl. 180/796) de mecaz tanımını yapmadan ittisa', ihtisâr ve îcâz kavramlarını kullanmıştır. Sîbeveyhi, îcâzı bazen lafzın anlam yelpazesinin genişletilmesi (ittisâ'), bazen de kelimelerde kastedilen anlamı ifade ederken lafzın bir kısmının hafzedilmesi (ihtisar) yoluyla olabileceğini kaydetmiştir. Sîbeveyhi, kelimelerde anlam yelpazesinin genişletilmesi yoluyla olana *“ (Hidayet çağrısına kulak vermeyen) kâfirlerin durumu, sadece çobanın bağırp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer. Çünkü onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler.”*¹⁰ ayetini örnek vermiş ve ilgili ayette kullanılan lafzın anlamının genişletildiğini ve ayetin *مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ النَّاعِقِ الْمُنْعَوِقِ بِهِ الدِّى لَأ يَسْمَعُ إِلا دُعَاءَ وَنِدَاءَ* anlamında kullanıldığını savunmuştur. Sîbeveyhi, Kur'ân muhataplarının bu kullanım türüne aşina olduklarını ve bu sebeple bu tür kullanımların muhataplar tarafından anlaşılmasının problem olmadığını savunmuştur. Sîbeveyhi kastedilen anlamı ifade ederken lafzın bir kısmının hafzedilmesi yoluyla yapılan îcâza *“ (İstersen) içinde bulunduğumuz şehire (Mısır halkına) ve aralarında geldiğimiz kabileye de sor.”*¹¹ ayetini örnek vermiş, ayette köy halkının kastedildiğini ve lafzın ihtisar edildiğini savunmuştur.¹² Sîbeveyhi tarafından kullanılan îcâz kavramının etimolojik anlamı, konuya dair verilen örnekler ve yukarıda görüldüğü üzere hocası Halil b. Ahmed tarafından bu tür kullanımların mecaz kabul edilmesi sebebiyle Sîbeveyhi'nin de îcâz kavramını mecaz anlamında kullandığı pekâlâ söylenebilir.

Mecaz ile ilgili görüşlerine ulaşabildiğimiz ve eserleri günümüze ulaşan ilk dönem Mu'tezilî dil âlimlerinden Câhiz'dir. edebî bir kavram olarak mecazı kullanmamışsa da sonraki literatürde mecaz olarak kabul edilen birden fazla kullanıma yer vermiştir. Câhiz, ansiklopedik eseri *Kitâbü'l-Ḥayevân*'da mecaza dair birden fazla örnek ele almıştır.¹³ Câhiz'in vermiş olduğu örneklerden biri *“Onlar, “Doğrusu Allah, ateşin yakıp bitireceği bir kurban getirinceye kadar hiçbir peygambere inanmama hususunda bizden söz aldı” diyenlerdir.”*¹⁴ ayetidir. Câhiz, bu ayette *أَكَل* kelimesinin dilde vazedildiği anlamı da içine alacak şekilde daha genel

⁹ Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Cümel fi'n-naḥv*, thk. Fahreddin Kabâve (b.y.: y.y., 1995), 72; Zeynep Gemuhluoğlu, “İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi? : İlk Dönem Kelam ve Dil Âlimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (05 Mart 2014), 113.

¹⁰ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 7 Ocak 2024), el-Bakara 2/171.

¹¹ Yusuf 12/82.

¹² Ebû Bîşr (Ebû Osmân Sîbeveyhi Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 1/212; Abdülazim İbrâhim Muhammed Mut'ini, *el-Mecaz fi'l-luga ve'l- Kur'âni'l-Kerim beyne'l-icâze ve'l-men'* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2014), 19.

¹³ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1424), 5/23 vd.

¹⁴ Âl-i İmrân 3/183.

anlam için kullanıldığını ifade etmiştir. Allah'ın Araplara kendi dilleriyle hitap etmesi sebebiyle أكل /yemek kelimesinin ateşe isnâd edildiğini ifade eden Câhiz, bu tür kullanımların Arap dilinde mevcut olduğunu belirtmiştir.¹⁵ Câhiz, adına mecaz demese de burada lafzın başka lafız yerine kullanıldığı mecaz türüne örnek vermiştir. Zira ayette kullanılan تَأْكُلُهُ النَّارُ ifadesi dilde vazedildiği anlamda değil ateşin yakıp bitireceği anlamında kullanılmıştır. Câhiz'in bu anlamda kullandığı bir diğer ifade “Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler”¹⁶ ayetidir. Câhiz'a göre ayette يَأْكُلُونَ ifadesi ele geçirmek anlamında kullanılmış, bu da yetimlerin mallarını yiyerek, içerek veya başka şekillerde de olabileceğini ifade etmiş ve bu gibi kullanımların dilde sıkça vuku bulunduğunu kabul etmiştir.¹⁷

Dil âlimlerinden İbnü's-Serrâc (öl. 316/929) da benzer şekilde lafzın literal anlamı dışında kullanılmasını mecaz kabul etmiştir. İbnü's-Serrâc, talep anlamı içermeyen bir cümlede duada kullanılmasını mecazi kullanıma örnek göstermiştir. Ona göre لا قام زيد ولا قعد عمرو “Zeyd kalkmasın ve Amr oturmasın.” cümlesinde literal olarak dua anlamı olmamasına rağmen bunun dua anlamında kullanılması mecazdır.¹⁸ İbnü's-Serrâc لا تدن من الأسد يأكلك “aslana yaklaşma seni yer.” ifadesinin de mecaz olduğunu ve bunun literal anlamının kastedilmiş olamayacağını savunmuştur. İbnü's-Serrâc bu cümlede hakiki anlamının “aslana yaklaşmazsan seni yer” şeklinde olduğunu söylemiştir. Bu anlamın mütekellim tarafından kastedilmiş olmasının makul olmadığını ifade eden İbnü's-Serrâc bu kullanımın mecaz olduğunu belirtmiştir.¹⁹

Basra dil mektebine mensup önemli dilcilerden Ebû Saîd es-Sîrâfî (öl. 368/979) yukarıda zikri geçen dilcileri takip ederek lafzın vazedildiği anlam dışında kullanılmasını mecaz addetmiş ve buna “Temimoğulları” ifadesiyle onlardan bazısının kastedilmesini misal vermiştir.²⁰ Hakikat ve mecaz kavramlarını tanımlayan dil âlimlerinden İbn Cinnî (öl. 392/1002), yaptığı tanımda lafzın lügatteki vaz'ının esas olduğuna vurgu yapmış ve lafzın lügatte asıl vazedildiği anlam üzerine kalmasının hakikat, bunun zıddının ise mecaz olduğunu kaydetmiştir.²¹ İbn Cinnî, lügat ehli olması hasebiyle yapmış olduğu tanımda lafzın lügatteki vaz'ını esas almıştır.

Hicrî ilk beş asırda dil âlimleri tarafından yapılan mecaz tanımının sonraki âlimler tarafından da benzer şekilde takip edildiği görülmektedir. Mu'tezile'ye mensup meşhur dil bilgini Sekkâkî (öl. 626/1229) hakikat ve mecaza dair geniş bir çerçeve çizmiş ve bu kavramları farklı birkaç şekilde tanımlamıştır.

¹⁵ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/23.

¹⁶ en-Nisâ 4/10.

¹⁷ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/25; Mehmet Emin Nazlı, *Mu'tezile'de Dil Düşüncesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 20; Abdul Rahim Almohamad Almahmoud, *Erken Dönem Tefsirlerde Mecazla İlgili Ayetlere Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2022), 115-118.

¹⁸ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/400.

¹⁹ İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, 2/183. Dilcilerin mecaz kullanımları ve kavram tanımları için ayrıca bk. Mut'ini, *el-Mecaz fi'l-luga ve'l-Kur'âni'l-Kerim*, 1/15-124.

²⁰ Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdî - Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 1/24.

²¹ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (b.y.: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/242.

Sekkâkî'ye göre hakikat, (a-) kelimenin te'vîl yapılmaksızın vazedildiği anlamda kullanılması, (b-) karineye ihtiyaç duymaksızın zahiren delâlet ettiği anlam için ve (c-) bi't-tahkîk kendi manasında kullanılmasıdır. Mecaz ise (a-) kelimenin hakikat türü nazarı itibara alınarak bu hakikat türü için kullanılmasına engel bir karine sebebiyle vazedildiği anlam dışında kullanılması, (b-) kelimenin vazedildiği anlam dışında bir anlam için kullanılması ve (c-) hakikatinin türü nazarı itibara alınarak kelimenin zahiren delâlet ettiği anlam dışında kullanılmasıdır.²²

Yukarıda bahsi geçen dil âlimlerinin tanımlarına göre lafzın sahip olduğu anlamın hakikat veya mecaz olduğunu söyleyebilmek için vazedildiği anlam için kullanılıp kullanılmadığına bakılır. Onlara göre söz konusu lafız vazedildiği anlam için kullanılmışsa hakikat, bunun dışında bir anlam için kullanılmışsa mecazdır.

Kavram olarak mecazın kaynaklarda kullanılması ve her ekolün kendi görüş ve düşüncelerini temellendirirken bu kavrama başvurması yaygın bir durumdur. Bunun yanı sıra mecaz kavramının bazı kaynakların adlandırılmasında kullanılması da vakidir. Mecaz kavramının eser ismi olarak Kur'ân'a nispetle *Mecâzî'l-Kur'ân* şeklinde kullanılması ve sistematik şekilde Kur'ân ayetlerinin gözetilerek ele alınması hicrî ikinci asrın sonlarına denk gelmektedir. Bu konuda yapılan araştırmalar, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (öl. 209/824) Kur'ân'da mecazın kullanımı ile ilgili müstakil eser yazan ilk kişi olduğunu ortaya koymuştur. Ebû Ubeyde, cümle içerisinde tekil anlam veya ikil anlam için çoğul kalıbın kullanılmasını mecaz kabul ettiği gibi kelâmda ihtisar, hazif, takdim, tehir, iltifat, icmal gibi yaklaşık kırk değişik anlam için kullanıldığını da mecaz saymıştır.²³

Mecaz hakkında yapılan araştırmalarda mecaz kavramının literatüre dâhil olduğuyla ilgili bir tarih aralığı söylenebiliyorsa da dilde kullanımı dilin kullanımı kadar eskidir. Zira mecazî kullanım salt şer'î bir kullanım olmayıp dilin tabiatında mevcuttur. Bu nedenle mecaz kavramının şer'î alanda kullanımıyla dilde kullanımı farklıdır. Hatta şer'î naslarda kullanımıyla kavram olarak literatürde yer alması da farklıdır. Dilde kullanımı dilin var olduğu tarih, şer'î naslarda kullanımı şer'î nasların nâzil olduğu tarih ve literatürde varlığı literatürde yer aldığı tarih itibariyledir.²⁴

2. Hicrî İlk Beş Asır Kelamcı Usûlcülerde Mecaz

Dil kaynaklarında yer alan ve yukarıda bazı örnekleri zikredilen hakikat ve mecaz tanımları yüzeysel iken kelâmî mülâhazalarla iç içe gelişen fıkıh usûlü²⁵ kaynaklarında bazen sade bazen de kelâmî

²² Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 358-360.

²³ Ebû Ubeyde et-Teymî el-Basrî Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 1/16; Sabri Türkmen, *Ebu Ubeyde, Hayatı ve Eseri "Mecâzu'l-Kur'an"ın Dil Özellikleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 77; Hikmet Akdemir, "Kur'ân-ı Kerîm'de Mecazın Varlığı Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (15 Haziran 1998), 60. Konuyla ilgili ayrıca bk. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr: Dirâsetün fi Kadiyyeti'l-Mecâzi fi'l-Kur'ânî İnde'l-Mu'tezile* (b.y.: Müessesetü Hindâvî, 2023), 111-112; Maşallah Turan, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları* (Konya: Hüner Yayınları, 2016), 38; İsmail Durmuş, "Mecaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 09 Şubat 2024).

²⁴ Arapça ve Arapça dışındaki dillerde mecazi kullanım ve mecazın tanımlanmasının tarihsel süreci ile ilgili ayrıca bk. Üsmetullah Sami, *İslam Hukuk Usulünde Mecaz* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 45-47.

²⁵ Bu çalışmada daha çok kelamcı usulcülerin kaynakları inceleneceğinden Hanefî usul eserlerinden yoğun kelâmî mülâhazalar ihtiva eden Cessâs'ın usul eserine de bakılacaktır. Konunun Hanefî fıkıh usulü literatüründeki yeri için

mülâhazalar dikkate alınarak mecaza dair farklı tanımlar geliştirilmiştir. Günümüze ulaşan ilk fıkıh usûlü eseri olarak kabul edilen *er-Risâle* adlı eserinde İmam Şâfiî mecaz bahsini sistematik şekilde ele almamış ve mecaza dair tanımında bulunmamışsa da mecaz anlamında kullanılan ittisa' kavramına yer vermiştir. Şâfiî, umûm anlam için vazedilmiş lafızların delaleti bahsinde dilin ittisa'ını konu edinmiş, dilde kullanılan lafızların pekâlâ vazedildikleri anlam dışında kullanılabildiklerini ifade etmiş ve bu durumun dilin tabiatında var olduğunu vurgulamıştır. Şâfiî, umum anlam için vazedilmiş lafzın umum anlam ifade edebildiği gibi husus anlam da ifade edebildiğini kaydetmiştir. Keza anlamına delalet etmede zâhir olan lafzın zâhir anlamı dışında bir anlam da ifade edebildiğini savunmuştur.²⁶ Şâfiî'nin bu noktadaki görüşünden konumuzla alakalı olan kısmı bunların tamamını dilde kullanılan lafızların anlam yelpazesinin genişletilmesi olan ittisa' olarak kabul etmesidir. Bu da adına mecaz denilmesine de lafzın dilde vazedildiği anlam dışında kullanılmasının Şâfiî tarafından kabul edilerek ele alındığını ortaya koymaktadır.²⁷

Kelâmî argümanlar ihtiva eden ilk fıkıh usûlü kaynaklarından sayılan *el-Fusûl* adlı eserin müellifi Cessâs, hakikati, bir şeyin dilin aslında vazedildiği isim ile isimlendirilmesi, mecazı ise kelimenin dilde hakiki anlamı dışında kullanılması şeklinde tanımlamıştır. Cessâs, yaptığı bu tanıma "baba" kelimesini örnek vermiş ve bu kelimenin dede için kullanılmasının mecaz olduğunu ifade etmiştir.²⁸ Dördüncü asır önde gelen Eş'arî usûlcülerinden kabul edilen Mâlikî fakihî Bâkılânî hakikati, kelâmın asıl vazedildiği anlam için kullanılması, mecazı ise kullanımda kelâmın vaz' çerçevesi dışına taşması, bu çerçeveyi aşması ve vazedildiği anlam dışında kullanılması şeklinde tanımlamıştır.²⁹ Cessâs ve Bâkılânî'nin mecaz kavramı için yapmış oldukları tanımlar benzer olup fıkıh usûlü sahasında kabul görmüş ve bu tanımlar Cüveynî (öl. 478/1085),³⁰ Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Bâcî (öl. 474/1081)³¹ başta olmak üzere sonraki usûlcüler tarafından benimsenmiştir. Şu var ki mecaz kavramına dair Bâkılânî'nin yapmış olduğu tanım kendisinden sonraki usûlcüler üzerinde önemli ölçüde etkin olmuşsa da Gazzâlî'nin tanımı biraz daha farklıdır. Gazzâlî mecazı, "Araplar'ın vazedildiği anlam dışında kullandığı lafız" şeklinde tanımlamıştır.³² Mu'tezilî âlimlerin tanımlarının tahlil edileceği çalışmamızın ileriki safhalarında Gazzâlî'nin tanımının Mu'tezilî usûlcülerin tanımına olan yakınlığı ortaya konulacaktır.

Şâfiî fakihî Sem'ânî (öl. 489/1096) ise bu tanıma herhangi bir eleştiri yapmadan kendi ifadesiyle daha iyi bir tanım denemesinde bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre hakikat, vazedildiği anlamı ifade eden,

bk. Şükrü Ayran, *Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *er-Risâle* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2010), 55-56.

²⁷ Ayrıca bk. Aydın, "Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci", 26.

²⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Usûlu'l-Cessâs el-Musemmâ el-Fusûl fi'l-Usûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/198. Mecaz kavramı hakkında Cessâs'ın detaylı görüşleri için ayrıca bk. Ramazan Çöklü, "Hicrî 4. Asır Fıkıh Usûlü Geleneğinde Mecazın Varlığına Yönelik Tartışmalar: Cessâs Örneği", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (10 Ocak 2023), 430.

²⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed es-Seyyid Osman (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 192-193.

³⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî Cüveynî, *el-Varakât fi usûli'l-fıkıh* (Suudi Arabistan: Dârü's-Sumay'î, 1996), 9; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî - Şibbîr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1996), 1/184 vd.

³¹ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *el-İşârât* (Tunus: el-Matbaatü't-Tûnusiyye, 1351), 6.

³² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-üşûl* (Bayrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 2/23-24.

mecaz ise vazedildiği anlam dışında bir anlam ifade eden lafızdır.³³ Sem'ânî yaptığı bu tanımla birlikte mecazın salt bir kullanım olmadığını ortaya koymuş, ancak mecaz için de bir vaz'ın olup olmadığı noktasına herhangi bir açıklık getirmemiştir.

Hicrî beşinci asır usûlcülerinden Hanbelî usûlcü Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (öl. 458/1066) günümüze ulaşan ilk Hanbelî usûl eseri sayılan *el-Udde fi usûli'l-fikh* adlı eserinde yukarıdaki tanıma benzer bir tanım yapmıştır. Hakikati iki farklı şekilde açıklayan Ferrâ, (a-) bir şeyin niteliği ve anlamı ve (b-) kelamın hakikati olmak üzere temelde iki anlam için kullanıldığını ifade etmiştir. Ferrâ, birinci anlamıyla hakikatin karşılığının olmadığını ancak ikinci anlamıyla karşılığının mecaz olduğunu savunmuştur. Ona göre bu anlamıyla kelimada hakikat, lafzın vazedildiği anlam üzerine kalması, mecaz ise lafzın vazedildiği anlam dışına taşırılmasıdır. Ferrâ'ya göre mecaz, lafızda fazlalık, eksiklik, takdim-tehir veya isti'are bulunması şeklinde dört yolla meydana gelir.³⁴

Cessâs ve Bâkılânî ile başlayan ve hicrî beşinci asır usûl kaynaklarında yaygın olan mecaz tanımı da dil âlimleri arasında yaygın olan mecaz tanımıyla örtüşmektedir. Onlara göre ana hatlarıyla lafzın asıl vazedildiği anlamın dışına taşırılması ve bu anlam dışında kullanılması şeklindedir. Fıkıh usulü literatürü içerisinde Zâhirî usûl âlimi İbn Hazm (öl. 456/1064) ise mecazi kullanımı dilde nakil olarak kabul etmiştir. İbn Hazm mecazi lafzın vazedildiği anlamdan nakledilmesi şeklinde tanımlamış ve dilde bu durumun az vuku bulduğunu savunmuştur. Mecazın dilde nakil olarak kabul edilmesi görebildiğimiz kadar ilk defa İbn Hazm ile başlamış ancak bu durum lafzi farklılıktan öteye geçememiştir. Zira İbn Hazm da diğer usûlcüler gibi mecazın lafızda fazlalık, eksiklik, takdim-tehir veya isti'are şeklinde dört yolla meydana geldiğini kaydetmiştir.³⁵ Bunun yanı sıra dil âlimlerinden Abdülkâhir el-Cürcânî ve fıkıh usulü âlimlerinden Şîrâzî, (öl. 476/1083) de mecazi, lafzın dilde vazedildiği anlamdan nakledilmesi şeklinde tanımlayarak İbn Hazm gibi mecazi dilde nakil olarak kabul eden usûlcülerden sayılmışlardır.³⁶

Hicrî beşinci asra kadar usûl kaynaklarında mecaz kavramına dair karşımıza iki tanım çıkmaktadır. Bu tanımlardan biri dil âlimlerinden nakledilen ve Cessâs ve Bâkılânî'den itibaren fıkıh usulünde yoğun olarak benimsenen tanımdır. Bu tanıma göre mecaz, lafzın dilde vazedildiği hakiki anlamı dışında kullanılmasıdır. İkincisi ise İbn Hazm ve Şîrâzî tarafından benimsenen tanım olup bu tanıma göre mecaz, lafzın vazedildiği anlamdan nakledilmesidir ve bu tanıma göre mecaz dilde kullanımdan öte nakildir.³⁷

³³ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Qavâtu'ü'l-edille fi'l-usûl* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998), 2/84.

³⁴ Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-Udde fi Usûli'l-Fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mubarekî (Riyad: y.y., 1993), 1/172-173.

³⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârü'l-Afâki'l- Cedîde, ts.), 1/48; Hüsamettin Kaya, *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 91-93. İbn Hazm'ın mecaza dair görüşleri için ayrıca bk. Abdulmuttalip Arpa, "Zâhirîlik ve Mecâz: İbn Hazm Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (15 Haziran 2012), 59-61; Soner Gündüzöz, "Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları", *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 41.

³⁶ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, thk. Yusuf Ali Bedvî (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2014), 39-40; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslami, 1988), 1/172; Ebubekir Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa* (Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1431), 400.

³⁷ Fıkıh usulü literatüründe hakikat ve mecaz kavramlarının tanımı hakkında detaylı bilgi için bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 154-155.

3. Mu'tezilî Usûlcülere Göre Mecaz

Dilde nakil ve şer'î hakikatler başta olmak üzere dile dair birçok meseleyle ilgili tartışma Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748)'ya kadar geri götürülebiliyorsa³⁸ da mecaz hakkında kendisinden gelen bir alıntıya rastlamadık. Yukarıda dilcilerin mecaza yaklaşımları ele alınırken dil âlimi olması hasebiyle Câhiz'in mecaz anlayışı ortaya konuldu ve Câhiz'in mecaz kavramı kullanmasa da mecaz örneklerine yer verildiği ortaya konulmuştur. Bu başlık altında ise mecaz hakkındaki görüşlerine ulaşabildiğimiz önemli bazı Mu'tezilî âlimlerin mecaz anlayışları ele alınacaktır. Bunlar içerisinde mecaz tanımını yapmayan ancak sahip olduğu düşünsel sistem içerisinde mecaza önemli bir yer ayıran Mu'tezilî âlimlerden Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin konuya dair görüşleri ele alınacaktır.

Mu'tezilî gelenek içerisinde tespit edebildiğimiz kadarıyla mecazı ilk kez tanımlayan Ebû Abdullah el-Basrî'dir. Konuya dair yaptığımız araştırmalar neticesinde Kādî Abdülcebbâr'ın eserlerinde mecaza dair önemli argümanlar olsa da ondan nakledilen ve onun mecaz anlayışını bir bütün olarak yansıtan mecaz tanımını günümüze ulaşmamıştır. Bazı kaynaklarda³⁹ Kādî Abdülcebbâr'a nispet edilen Mecaz tanımının onun mecaz anlayışını yansıtmadığı yönündeki kanaatimizi belirtmek isteriz. Mu'tezilî gelenek içerisinde Mu'tezile'nin önde gelen âlimleri mecaz kavramını önemli ölçüde kullanmış olsalar da ilk kez düşünsel zemini güçlü ve komplike bir yapı arz eden mecaz tanımını Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den tarafından yapılmıştır. Ebü'l-Hüseyin Mu'tezilî âlimler ve diğer âlimlerin mecaza dair görüşlerinden önemli ölçüde istifade etmişse de söz konusu mülahazaları tanım içerisinde zikrederek bu noktada önemli bir gelişmeye katkıda bulunmuştur. Bu tanımın tahlili yapılacak ve yer yer konuya dair Kādî Abdülcebbâr'ın eserlerinde yer alan pasajlar incelenecektir. Böylesi bir metodun kullanılmasındaki hedef Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin mecaz tanımını incelerken bu tanımın ne denli hocası Kādî Abdülcebbâr'a dayandığını ortaya koymaktır.

Mu'tezilî âlimlerden Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'den bir mecaz tanımını nakledilmemişse de onlar kendi düşünsel sistemleri içerisinde hakikat ve mecaz kavramlarına sıkça atıfta bulunmuşlardır. Kādî Abdülcebbâr'ın kendilerinden yapmış olduğu alıntılardan anlaşıldığı kadarıyla onlar tanım yapmadan mecaz kavramına sade bir anlam yüklemişlerdi. Cübbâîler Allah hakkında kullanılacak isimleri konu edinirken *Raflî* gibi hakiki anlamları itibariyle Allah hakkında kullanılmayacak bazı isimlerin dilde vazedildiği anlam ile Allah'ın sıfatları arasındaki benzerlik sebebiyle Allah hakkında mecazen kullanılabilirdiğini kabul etmişlerdir. Onlara göre *Raflî* kavramının hakiki anlamı mekânda yükselmektir. Şanı yüce olan Allah hakkında kullanılması ise mecaz ve teşbih yoluyla'dır.⁴⁰ Cübbâîler'in mecaz tanımını günümüze ulaşmamışsa da bu ve benzeri örneklerden yola çıkarak onların mecazı "bir lafzın vazedildiği anlam dışında kullanılması" şeklinde kabul ettiklerini söylemek mümkündür.

³⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/142-143.

³⁹ Ebü'l-Hüseyin Kıvâmüddîn Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseyinî el-A'râbî el-Kazvînî Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'liku Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vahbe, 2010), 420; Yunus Cengiz, "Teolojik Dilde Mecâza Yer Bulmanın İmkânı -Kādî Abdülcebbâr Açısından Bir Çözümleme-", *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 131; Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Edebiyatında Mücmel ve Mübeyyen* (Ankara: Fecr, 2023), 41.

⁴⁰ Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl* (Buyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 5/190.

Mu'tezilî âlimlerden Ebû Abdullah el-Basrî'den mecaz kavramına dair iki tanım nakledilmiştir. Birinci tanıma göre hakikat, kelâmında kullanılan ifadelerin manayla eşit düzeyde olması ve manaya nispeten lafızda eksiklik, fazlalık veya naklin bulunmaması, mecaz ise kelâmında kullanılan lafızların eksiklik, fazlalık veya nakil sebebiyle manayla eşit olmamasıdır. Ebû Abdullah'ın yaptığı ikinci tanıma göre ise hakikat, lafzın vazedildiği anlamda kullanılması, mecaz ise lafzın vazedildiği anlam dışında kullanılmasıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin aktardığına göre Kādî Abdülcebbâr, Ebû Abdullah'dan nakledilen ilk ifadelerin hakikat ve mecaza dair tanımlama değil, nitelendirme olduğunu ifade etmiştir. Sahada yapılan birçok tanımın nitelendirme şeklinde olduğu göz önünde bulundurulunca Kādî Abdülcebbâr'ın böyle bir itirazda bulunması Ebu Abdullah tarafından yapılan tanımın bazı düşünsel itirazlara kapı aralayabileceğini göstermektedir. Bunun yanı sıra Ebü'l-Hüseyin, Kādî Abdülcebbâr'ın Ebû Abdullah'dan nakledilen ikinci tanımı tashih etmeye çalıştığını ifade etmiş, ancak bunun detayları noktasında ayrıntıya yer vermemiştir.⁴¹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de Kādî Abdülcebbâr gibi "lafzın vazedildiği anlam dışında kullanılması" şeklinde Ebû Abdullah'dan nakledilen tanımı, ağıyarını mani' olmadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Ayrıca mecaz için böyle bir tanımın yapılması durumunda hitabın anlamının tespiti noktasında bir çerçeveden söz edilemeyeceğini ifade etmiştir. Ebü'l-Hüseyin tarafından yapılan bu eleştiri aynı zamanda önü açık bir mecazî kullanım anlayışına da engel olma girişimi sayılabilir. Ebü'l-Hüseyin, yaptığı bu eleştiriyi *gök/السماء* kelimesi üzerinden örneklendirmiş ve mecazın "kelimenin vazedildiği anlam dışında kullanılması" şeklinde tanımlanması durumunda dile dair herhangi bir muvazaaya/uzlaşya konu olmamasına rağmen "gök" kelimesinin mecazi olarak *yer/الأرض* için kullanılmasının mümkün olabileceğini savunmuştur. Dolayısıyla Ebü'l-Hüseyin'e göre hitabın anlaşılması için kelimenin mecaz anlamda kullanılması da ancak bir uzlaşya ile olabilir.⁴² Ebü'l-Hüseyin, bu noktadaki görüşüyle özelden Ebû Abdullâh'ın tanımını genelde ise dilcilerden ve yukarıda bahsi geçen Cessâs ve Bâkılânî'den nakledilen tanımları eleştirmektedir.

Kendisinden önce mecaza dair ortaya konulmuş birikimden de istifade ederek düşünsel arka planı güçlü bir mecaz tanımı yapan Mu'tezilî âlimlerden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, yaptığı mecaz tanımı ile hakiki anlamdaki muvazaa gibi güçlü olmasa da mecazî anlam için de bir uzlaşya olması gerektiğini ortaya koymuştur. Ebü'l-Hüseyin, dilde mecazın varlığının ispata gerek duyulmayacak kadar açık olduğunu ifade ettikten sonra, konuşmanın vuku bulduğu hitap türünde lafzın vazedildiği asıl anlam için kullanılmasını hakikat; bu anlamdan başka, üzerinde uzlaşya (istilâh) oluşmuş başka anlam için kullanılmasının mecaz olduğunu kaydetmiştir.⁴³

Ebü'l-Hüseyin'in yapmış olduğu bu tanım kendisinden sonraki literatürde önemli yer bulmuştur. Nitekim yukarıda kısmen değinildiği üzere Gazzâlî Ebü'l-Hüseyin'in mecaza dair tanımının orijinalliğini kendi yaptığı tanım ile vurgulamıştır. Gazzâlî'nin mecazı "Araplar'ın bir lafzı vazedildiği anlam dışında kullanmaları" şeklindeki tanımlaması üstü kapalı şekilde de olsa Ebü'l-Hüseyin'in tanımını haklı gördüğünü göstermektedir. Buna göre lafzın mecaz olarak kullanılabilmesinin ön şartı Arapların kullanımına konu olması ve hitapta kullanılması durumunda kastedilen anlamın anlaşılması noktasında herhangi bir problemin olmamasıdır.⁴⁴

⁴¹ Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Tayyib Basrî, *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/11-14.

⁴² Basrî, *el-Mu'temed*, 1/12.

⁴³ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/11.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/23-24.

Kelamcı usûlcüler içerisinde Ebü'l-Hüseyin'in mecaz tanımını güçlü bir tonla kabul eden Râzî, hakikat ve mecaz kavramlarına dair en güzel tanımın Ebü'l-Hüseyin'in tanımı olduğunu ifade etmiş ve bununla beraber tanıma bir kayıt ile eklemeye bulunmuştur. Râzî, Ebü'l-Hüseyin'in yaptığı tanıma "kullanıldığı anlam ile asıl vazedildiği anlam arasındaki alaka sebebiyle" kaydını eklemenin gerekli olduğunu dile getirmiştir. Râzî, Ebü'l-Hüseyin tarafından yapılan tanıma eklediği bu kayıtle birlikte mecazı, "lafzın konuşmanın vuku bulduğu istilahta vazedildiği asıl anlamdan başka, iki anlam arasındaki alaka sebebiyle üzerinde uzlaşma (istilah) yapılmış bir anlam için kullanılması/ ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلاح عليه في أصل" şeklinde tanımlamıştır.⁴⁵

Genelde Mu'tezile özelde de Kādî Abdülcebâr ve öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin dil anlayışları bütün olarak düşünüldüğünde, Râzî'nin yaptığı eklemenin Mu'tezile'nin düşünsel sistemi açısından gerekli olmadığı söylenebilir. Zira onlara göre mecazi olarak kullanılan lafzın kullanıldığı anlam, muhatabın belli ölçüde üzerinde uzlaşma sağladığı bir anlam olmalı ve hitabı anlayabileceği ölçüde muhatap tarafından biliniyor olmalıdır. Burada iki anlam arasındaki alakadan çok muhatabın o kullanıma aşina olması vurgulanmış ve onlara göre mecazi kullanım için bu yeterli kabul edilmiştir. Daha açık ifade ile, Mu'tezilî âlimlere göre mecazi kullanım için iki anlam arasındaki alakadan ziyade, muhatabın mecazi kullanıma aşina olması ve hitabın muhatap tarafından anlaşılır olması gereklidir. Mu'tezile'ye göre çoğunlukla lafzın hakiki anlamı ile mecazi anlamı arasında alaka varsa da mecazi kullanımı belirleyen asıl öğe bu alaka değil ve alakanın olduğu her yer mecazi kullanıma elverişli olmayabilir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin mecaza dair yaptığı tanımda iki anlam arasındaki alakanın tanımında zikredilmemesini Mu'tezile'nin düşünsel sistemi açısından tutarlı bulduğumuzu ifade ederek meseleyi bir örnek üzerinden izah edelim: Dilde حمار kelimesinin mecazî anlamda aptal kişi için kullanıldığı bilinmekte ve çoğu kez bunun iki anlam arasındaki alaka sebebiyle olduğu ifade edilmektedir. Mu'tezilî geleneğin bu noktadaki görüşlerinin anlaşılması için konu çerçevesinde yapılan tanımlama ve mülahazalar dikkate alınarak bu hususun dikkatle incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Acaba حمار kelimesinin aptal anlamında kullanılması gerçekten iki anlam arasındaki alaka sebebiyle midir yoksa dilin muvazaa sisteminde kelimenin ikincil anlamının bu şekilde karşılıklı uzlaşma ile belirlenmesi sebebiyle midir? Mecazın tanımında muvazaaya yer vermeyen ve lafzın mecazî anlamda kullanılmasını salt alaka sebebiyle açıklayanlar حمار kelimesinin aptal anlamında kullanılmasının anlamlar arasındaki alakaya bağlarlar. İleride mecazi kullanım-vaz' ilişkisini işleyeceğimiz yerde ele alacağımız üzere özellikle Mu'tezilî âlimlerden Câhiz ve Cübbâîler'in mecaz anlayışlarını incelediğimiz üzere bazı mecaz türlerinde iki anlam arasında benzerlik ilişkisi olduğundan söz edilmişse de mecazi kullanımı sağlayan tek unsur bu alaka değildir. Buna göre Mu'tezilî âlimler lafzın mecazî kullanımını alakadan çok muvazaa sistemine bağlamışlardır. Onlara göre hitabın anlaşılması için şer'î hitapta kullanılan lafızların muhatap kitlenin uzlaşmasına konu olmuş olmalıdır. Bu uzlaşma ya aslî muvazaa olur ve bu da lafzın birincil anlamının belirlenmesidir ya da aslî muvazaa kadar güçlü olmayıp lafzın ikincil anlamının belirlenmesidir. Ama her iki şekilde de muhatabın uzlaşmasını ifade eder. Böylece Mu'tezile'ye göre lafzın mecazi anlamda kullanılması da bu uzlaşmaya bağlıdır ve bu durum bazen muvazaa ve vaz' kavramlarıyla bazen de istilah kavramıyla ifade edilmiştir.⁴⁶

⁴⁵ Râzî'nin görüş ve değerlendirmeleri için bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Taberistânî Râzî, *el-Maḥşûl* (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 1/96.

⁴⁶ Yasin Akan, *Kādî Abdülcebâr'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'î Hitabın Anlaşılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 60.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından yapılan mecaz tanımına Râzî'nin yaptığı eklemenin yerinde olduğu bazı araştırmacılar tarafından dile getirilmiş ve mecazi kullanımın önu açık bir kullanım olmadığını tanımda belirtmek için böyle bir kaydın gerekli olduğu ifade edilmiştir.⁴⁷ Ancak Mu'tezile'nin vaz'da lafız ile anlam arasındaki münasebetin zorunlu olmadığı yönündeki görüşü⁴⁸ göz önünde bulundurulursa böyle bir kaydın gerekli olmadığı ortaya çıkacaktır. Bu durumda lafzın mecazi anlamda kullanılması iki anlam arasında alaka olsun veya olmasın lafzın ikincil düzeyde bir uzlaşıya konu olması sebebiyledir. Söz konusu mesele tartışmayı isim ile müsemma arasında münasebetin gerekip gerekmediği noktasına taşıyacaktı ki, Mu'tezilî âlimler dâhil bazı usûl âlimleri bu münasebetin zorunlu olmadığını savunmuşlardır.⁴⁹

Baba-oğul Cübbâîler sahip oldukları kelâmî sistem içerisinde mecaz kavramını kullanmış olsalar da mecaza dair kendilerinden herhangi bir tanımın nakledilmediğine ve bazı örnekler üzerinden Cübbâîler'in hangi kullanımları mecaz kabul ettiklerine yer verildi. Ebû Abdullah el-Basrî'den ise iki farklı tanım nakledildiği ve bu tanımların mecaz tanımının gelişiminde ciddi anlamda etkili olmuşsa da sonraki Mu'tezilî âlimler tarafından bire bir takip edilmediği ifade edildi. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kendisinden önceki birikimi değerlendirerek ortaya koyduğu ve literatürde kabul gören mecaz tanımı ele alındı ve bunun literatürdeki yerine işaret edildi. Şimdi ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yapmış olduğu tanımın otantikliğini ortaya koyan ve Mu'tezilî düşüncenin derinliğinden izler taşıyan kayıtlar başlıklar halinde ele alınacaktır

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî yaptığı tanım ile Mu'tezilî düşüncede bir lafzın hakiki veya mecazî anlam için kullanıldığını ortaya koymak için önce hitabın türünün dikkate alınması gerektiğini savunmuştur. Bizler ise Mu'tezile'nin mecaz anlayışını bir bütün olarak göz önünde bulundurup bağlamı, hitabın türü ve karine şeklinde ele almayı uygun gördük. Zira bir lafzın hakiki veya mecazi anlam için kullanıldığı hitabın türüne göre belirleniyor olsa da hakiki anlamın kastedilmesine engel bir karine yoksa lafzın mecazi anlamda kullanıldığı bilinemez, aksine bu durumda lafzın hakiki anlamda kullanıldığı kabul edilmelidir. Mecazın belirlenmesinde bağlamın yeri incelendikten sonra Mu'tezilî düşüncede mecaz-vaz' ilişkisi ele alınacak ve Mu'tezilî usûlcülerin bu noktadaki görüşleri incelenecektir.

3.1. Mecazın Belirlenmesinde Bağlamın Yeri

Metnin anlaşılması muhtevasında yer alan lafızların kullanıldığı anlamların ortaya konulmasıyla mümkündür. Bu da ağırlıklı olarak metinde kullanılan lafızların hangilerinin hakiki hangilerinin mecazi anlamda kullanıldıklarını ortaya koymakla olur. Bir metin tahlil edilirken lafızların hangilerinin hakiki hangilerinin mecazi anlamda kullanıldıklarını ortaya koymak için başvuru sistemine bağlam demeyi uygun gördük. Bağlam, anlaşılmaya konu edilen metnin yer aldığı hitabın türü ve hakiki anlamın kastedilmediğini ortaya koyan karine şeklinde temelde iki alt başlık altında incelenecektir.

⁴⁷ İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 154-155.

⁴⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 5/156-157, 169.

⁴⁹ Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Mûsâ er-Râhûnî, *Tuḥfetü'l-mesûl fi şerḥi Muḥtasari Münteḥes-sûl* (İmârât: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002), 1/407.

3.1.1. Hitabın Türü

Hitabın anlaşılması konusu dil ve fıkıh usûlü literatürünü hayli meşgul etmiştir. Yukarıda irdelediğimiz hakikat ve mecaz tanımlarından anlaşılıyor ki Mu'tezilî bazı âlimler istisna edilirse dil ve fıkıh usûlü âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre lafzın dilde vazedildiği anlam dışında kullanılması mecaz olarak kabul edilmiştir. Mamafih Kādî Abdülcebbar mecaz ile ilgili ortaya koyduğu sistem içerisinde ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî mecaza dair yaptığı tanımda açıkça belirtmişlerdir ki bir lafzın hakikî veya mecazi anlamının belirlenmesi lafzın kullanıldığı hitabın türüne göre değişmektedir. Buna göre değerlendirmeye alınan şer'î hitabın anlaşılmasında Şâri'in belirlemiş olduğu çerçeve (şer'î hakikat) esas alınacaktır. Böylece şer'î hitapta الصلاة kelimesi gibi şer'î hakikat anlamına nakledilen bir kelime kullanıldığında hakiki ve akla ilk gelen Şâri'in bu kelime için belirlemiş olduğu anlamdır.⁵⁰ Ya da lafız örfî kullanımda bir anlam kaymasına uğramışsa ve anlamın belirlenmesi örfün müdahalesiyle bir değişim yaşamışsa bu müdahale anlamın belirlenmesinde esas alınacaktır. Buna da الدابة kelimesi örnek verilebilir. Bu kelime dildeki anlamı ile hareket eden, canlı varlıkları ifade ediyorken örfte at için kullanılmaktadır. Dolayısıyla الدابة kelimesi söz konusu örfte hakiki anlamda at için kullanılmaktadır ve anlamını belirleyen de bağlamdır.⁵¹ Buna göre söz konusu bu iki durumdan herhangi bir durum söz konusu değilse yani değerlendirmeye alınan lafız şer'î hakikat veya örfî müdahaleyle anlam değişikliğine uğramış bir lafız değilse dildeki anlamı esas alınacak ve lafzın hakiki veya mecazî anlamının belirlenmesinde dilde vazedildiği anlamı kabul edilecektir.

Mu'tezilî geleneğe göre lugavî, örfî ve şer'î diye üç çeşit hakikat vardır. Söz konusu kelamın bağlamı bu üçünden hangisini konu ediniyorsa lafzın hakiki veya mecazi anlamda kullanıldığı buna göre belirlenir. Bir lafza Şâri' tarafından dilde vazedildiği anlamdan farklı bir anlam yüklenmişse ve lafız şer'î hakikat hüviyetine sahip olmuşsa artık o lafzın din dilindeki hakiki anlamı Şâri'in belirlediği anlamdır. Şâri' ise bir lafzın şer'î hakikat olduğunu muhataba farklı yollarla beyan etmek durumundadır. Mu'tezile'ye göre Şâri'in hitapta bir lafzı dilin vaz'ı dışında başka bir anlamda kullanması pekâlâ mümkündür. Ancak Şâri' bu anlamı muhataba beyan ettiği vakit söz konusu hitabı hasen olur. Şâri' bir lafzı dilde kullanıldığı anlamın dışında kullanırsa ve bunun da şer'î bir hakikat olduğunu muhataba beyan etmemişse dildeki vaz'ının esas alınması gerekir. Şâri'in lafzın şer'î bir hakikat olduğuna dair muhataba beyan delili göndermeyip muhatabı bunu anlamaya mecbur bırakması O'nun adaletine yaraşmaz. Buna *salat*, *zekat* ve *hac* kavramları örnek verilebilir. Sözü edilen bu kavramların her biri din dilinden bağımsız olarak da Arapçada anlam ifade eden kelimelerdir. Ancak Şâri' bu kavramlara yepyeni anlamlar yüklemiştir. Dolayısıyla bu kavramlar din dilinde Şâri'in belirlediği anlamlarda kullanıldıkları vakit hakiki anlamda kullanılmışlardır. Şayet bu anlamların dışında kullanılırlarsa mecaz kabul edilirler.⁵²

3.1.2 Karine

Mu'tezilî gelenek içerisinde mecaza dair geliştirilen tanımda doğrudan zikredilmeyip dolaylı olarak ifade edilen bir husus da karine meselesidir. Bir lafzın hakiki anlamda kullanıldığına engel teşkil eden yani hakiki anlamın kastedilmiş olmasını engelleyen sebepler karine olarak adlandırılır.

⁵⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/18-21.

⁵¹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/21.

⁵² Basrî, *el-Mu'temed*, 1/14.

Karine, “hitaptan irade edilen anlama işaret eden delil”⁵³ şeklinde tanımlanır ve hal karinesi, manevi karine ve lafzî karine şeklinde üç çeşidi olduğu kabul edilir. Mu‘tezilî âlimlerden Kādî Abdülcebbâr, lafzın mecazi anlamına delâlet etmesi hususunda karineyi cümlede kullanılan istisna gibi güçlü delil kabul etmiş ve bir kelâmda kullanılan "bir hariç on ifadesinin" dokuza delâlet ettiği gibi karinenin de lafzın mecazi anlamına delâletinde güçlü bir delil olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴

Kādî Abdülcebbâr, lafzın mecazi anlamda kullanıldığını gösteren karine ile ilgili çerçeveyi geniş tutmuş ve karinenin aklî bir delil olabileceği gibi başka bir delil de olabileceğini savunmuştur. Kādî, umum için vazedilen lafızların husus anlam için kullanılmasının mecaz olduğunu ve bu mecazi kullanım için karine olarak tahsis deliline ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵ Mutlak emrin iradeye delalet ettiği yönündeki görüşünden hareketle emir sîgasının şer‘î hükümlerden hakiki anlamda nedb veya vüçûba delâlet ettiğini kabul eden Kādî, bu anlamlar dışında tehdit, ibâha gibi başka bir anlama delâletinin ancak bir karine ile mecaz olarak caiz olabileceğini kaydetmiştir.⁵⁶

Kādî Abdülcebbâr, cümle içerisinde kullanılan lafzın hakiki anlamda kullanıldığına dair engel oluşturan bir karine olmaması durumunda lafzın hakiki anlamı üzerine hamledilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu durum tabii olarak lafzın hakiki anlamının asıl olmasıyla doğrudan alakalıdır. Dolayısıyla cümle içerisinde kullanılan bir lafızdan aslî anlamı dışında bir anlamın kastedilmesinin karineye bağlı olduğunu savunmuştur. Kādî Abdülcebbâr'ın sahip olduğu düşünsel sistemin bu noktadaki görüşünde önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Kādî, şer‘î hitabın Şâri'in kastı doğrultusunda anlaşılması gerektiği noktasına vurgu yapmış ve buna yönelik bir sistem ortaya koymuştur. Buna göre lafızların hakiki anlamları asıl, mecazi anlamları ise fer‘dir. Dolayısıyla Kādî herhangi bir karine olmadığı durumlarda bağlamına göre lafzın asıl olan hakiki anlama, böyle bir karinenin olması durumunda ise mecazi anlama hamledileceğini savunmuştur. Bu noktada Kādî Abdülcebbâr'ın karine olarak addettiği durumların kendi mezhebî çizgisi çerçevesinde şekillendiğini de tahmin etmek zor değildir.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, mecaza dair yaptığı tanımda karineye herhangi bir yer vermemiş olsa da bu noktadaki görüşleri incelendiğinde lafzın mecazî anlamda kullanılmasının ancak bir karine ile mümkün olabileceğini savunmuştur. Ebü'l-Hüseyn, lafzın karineden soyut bir şekilde kullanılması durumunda hakiki anlama hamledilmesi gerektiğini vurgulamış ve mecazî anlama hamledilmesinin ancak bir delil ile mümkün olabileceğini kaydetmiştir.⁵⁷ Bu sebeple Ebü'l-Hüseyn'in yapmış olduğu mecaz tanımına lafzın hakiki anlamının kastedilmesine engel bir karine bulunması ile ilgili bir kayıt eklenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu kaydın eklenmesi ile birlikte Ebü'l-Hüseyn'e göre mecaz “asıl anlamın kastedilmesine engel bir karine sebebiyle lafzın, konuşmanın vuku bulduğu ıstılahta vazedildiği asıl anlamdan başka, üzerinde uzlaşma (istilah) oluşmuş başka bir anlam için kullanılması” şeklindedir.⁵⁸

⁵³ Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî uşûl'l-fıkḥ*, thk. Mufid muhammed Ebû Amşe (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985), 1/183.

⁵⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 16/335.

⁵⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/33.

⁵⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/42.

⁵⁷ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/28.

⁵⁸ Arapçası aşağıdaki gibi olur:

والمجاز هو ما أفيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب فيها لقربة مانعة من إفادة المعنى الأصلي له.

3.2. Mecaz-Vaz' ilişkisi

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yaptığı mecaz tanımında nispeten yoğun kelâmî mülâhazalar içeren başka bir kayıt ise lafzın kullanıldığı mecazi anlamın da bir vaz' ve uzlaşından tamamen izole olmadığıdır. Ebü'l-Hüseyin, kendisinden önce yapılan tanımları bu noktada yetersiz bulmuş olmalı ki Ebû Abdullah'ın tanımını bu kayıt üzerinden eleştirmiştir. Ebü'l-Hüseyin mecazın "lafzın vazedildiği anlam dışında kullanılması" şeklinde tanımlanmasının kelâmî olarak farklı bir takım sorunlara kapı aralayacağını dile getirmiştir. Bu noktadaki kaygısını yer ve gök isimleri üzerinden dile getirmiş ve bunun ardındaki muhtemel problemlere işaret etmiştir. Ona göre lafzın vazedildiği anlam dışında kullanılmasının mecaz olarak kabul edilmesi şer'î hitabın nesnel bir zeminde anlaşılmasının önünü kapatacaktır. Böylece şer'î hitapta yer alan her bir kelimeye asıl anlamıyla bağı olmayan ve herhangi bir karineye ihtiyaç duyulmadan istenilen anlam yüklenebilecek ve bu faaliyet mecaz kavramı üzerinden pekâlâ temellendirilebilecektir. Ebü'l-Hüseyin'in endişesini daha açık ifade etmek gerekirse bir kişi الصلاة kelimesinin namaz anlamında değil de oturup tefekkür etmek, dua etmek anlamında kullanıldığını iddia ederse ve bunu da mecaz kavramı üzerinden temellendirmeye çalışırsa onun yanlışlanması mümkün olmayacaktır. Zira bu kişi sözü edilen الصلاة kelimesinin vazedildiği anlam dışında kullanıldığını ve bunun da mecaz olduğunu savunmuş olacaktır. Böylece Ebü'l-Hüseyin, mecazın da önü açık bir kullanım türü olmadığını bilakis asıl vaz' kadar güçlü olmasa da muhatap kitlenin uzlaşısına (istilâh) konu olması gerektiğini mecaz tanımında belirtmiştir.⁵⁹

Mecaz kavramı çerçevesindeki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla mecazda ikincil derecede bir vaz'ın gerekliliğini savunan Mu'tezilî âlimlerden Kādî Abdülcebbâr, şer'î hitabın tamamının bir muvazaa çerçevesinde gelmiş olması gerektiğini savunmuştur. Şer'î hitapta yer alan mecazî kullanımları da bu bağlamda değerlendiren Kādî, bu kullanımların da bir muvazaa sistemi çerçevesinde yapıldığını kabul etmiş ve bu sistemin şer'î hitabın anlaşılması için nesnel bir zemin oluşturduğunu kaydetmiştir.⁶⁰

Mu'tezilî usûlcülerden Kādî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin mecazî kullanım için ikincil derecede bir vaz'ı şart koşmaları kanaatimizce tutarlıdır. Bu hususu fıkıh usûlü kaynaklarında çokça dile getirilen bir örnek üzerinden açıklamakta yarar vardır. Fıkıh usûlü kaynaklarında genellikle حمار lafzının ahmak kişi için mecazen kullanıldığı söyleniyor ve buna sebep olarak da aralarındaki alaka akılsızlık niteliği olarak gösteriliyor. Keza aynı sebeple أسد lafzının cesur için kullanıldığı ifade ediliyor.⁶¹ Oysaki alaka bu noktadaki belirleyici sebep olsaydı ahmak lafzı için أسد lafzı da kullanılabilirdi. Zira aslan da akılsız canlı kategorisinde kabul edilmektedir. Dolayısıyla burada belirleyici temel sebep iki anlam arasındaki alaka değil, dil ehli olan Arapların söz konusu lafzı ikincil derecede mecazî anlam için kullanmış olmalarıdır.

Yukarıda zikri geçen hakikat ve mecaz tanımları içerisinde Ebû Abdullah el-Basrî, Cessâs ve Bâkîllânî'ye atfedilen tanımlarda görüldüğü üzere bu usûlcülere göre lafzın mecazi kullanımı için bir vaz'ın gerekli olmadığı ve lafzın vazedildiği anlamın dışında kullanılmasının mecaz kabul

⁵⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/12-13.

⁶⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 5/167.

⁶¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî fi usûli'l-fıkıh* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2014), 2/184.

edildiği söylenebilir. Kādî Abdülcebbâr'ın yakın takipçisi Ebü'l-Hüseyin ise yaptığı tanım ile dilde kullanılan mecazi anlam için asıl vaz' gibi bir vaz'ın zorunluluğunu savunmuyor olsa da muhatap kitlenin mecazi kullanım üzerinde bir uzlaşısı olması gerektiğini savunmaktadır. Ebü'l-Hüseyin yaptığı mecaz tanımında bu noktaya dikkat çekmiş ve muhatabın uzlaşısından bağımsız bir şekilde lafzın vazedildiği anlam dışında kullanılmasının mecaz olarak kabul edilmesinin dilin anlaşılabilirliği noktasında kabul edilemeyeceğini kaydetmiştir. Ebü'l-Hüseyin, yaptığı tanım ile bu noktaya önemli bir açılım getirdiği ortada iken bu tanımın sonraki usûlcülerden Gazâlî tarafından kısmen, Razî tarafından ise tamamen kabul gördüğü müşahede edilmektedir.⁶²

Şer'î hitapta lafızların mecazi anlamda kullanılmasının belli bir sınırı ve çerçevesi hakkındaki değerlendirmelerinde konuya kelâmî perspektifle yaklaşan Kādî Abdülcebbâr, bunun belli bir sınırı olması gerektiğini ortaya koymuştur. Kādî, genel olarak şer'î hitabın anlaşılır olabilmesi için muhatap kitlenin hitabın dilinin hakiki anlamı hakkında hitap öncesinde uzlaşıda bulunmuş olması ve gelen hitabın bu uzlaşım zemininde anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Keza, lafızların mecazi anlamları ile ilgili de hitabın gerçekleştiği dildeki asıl muvazaa/uzlaşım düzeyinde olmasa da muhatap kitlenin mecazi anlam üzerinde muvazaa/uzlaşım sağlamış olması gerektiğini savunmuştur.⁶³ Kādî Abdülcebbâr lugavî, şer'î ve örfî hakikatlerde muvazaayı şart koşmasına ve şer'î ile örfî hakikatteki muvazaanın ibtidaen yapılmış gibi kabul etmesine rağmen mecazda böyle bir muvazaanın olmadığı bilakis muvazaanın alt derecesi mahiyetinde bir uzlaşım olduğunu savunmuştur.⁶⁴

Yukarıdaki ifadelerden hareketle Kādî Abdülcebbâr'a göre şer'î hitapta yer alan mecazi kullanımlar muhatap kitlenin aşına olmadığı kullanım türleri değildir. Zaten şer'î hitapta muhatabın aşına olmadığı kullanımların yer alması ve Şâri' tarafından irade edilen anlamın beyan edilmemesi hitabın anlaşılması önünde engel oluşturacaktır. Böylece Kādî, dilde hakiki anlamın lafzın asıl vazedildiği anlam, mecazi anlamın ise bu anlamın dışında fer'î anlam olduğunu kabul etse de ona göre mecazî anlam önü açık olan herhangi bir anlam çeşidi değildir. Bilakis bu anlam da muhatap kitlenin aşına olduğu anlamdır. Kādî'nin söz konusu bu görüşü onun asıl muvazaa kadar güçlü olmasa da mecaz için de bir muvazaa sisteminin mevcut olduğunu kabul ettiğine delil olabilir niteliktedir.⁶⁵

Kādî Abdülcebbâr, kelâmın çeşitlerinden haberi tanımlarken dil bilginlerine göre haberin konuşanın tasdik ve tekzip edilebildiği kelâm türü olduğunu ve haberin bunun dışındaki anlamlar için kullanılmasının mecaz olduğuna dair ifadesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Kādî, bunu ifade ederken Arap kelâmında haberin hakiki anlamı dışında kullanımının da yaygın olduğunu ayrıca belirtmiş ve bu kullanımın anlamın buharlaşmasına yol açacak ölçüde sınırsız bir kullanım olmadığını ifade etmiştir.⁶⁶ Keza Allah ile ilgili kullanılan bazı ifadelerin hakiki anlamı üzerine

⁶² Basrî, *el-Mu'temed*, 1/11; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/23-24; Râzî, *el-Maḥşûl*, 1/96; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2/169-170.

⁶³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 5/167.

⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 5/169-170.

⁶⁵ Mesut Erzi, *Kādî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 140; İbrahim Kara, *Kādî Abdülcebbâr'da Delâlet Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 114.

⁶⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 15/317-318.

alınmasının caiz olmadığı gerekçesiyle bu ifadelerin mecaz olduğunu kabul etmiş ve bu tür kullanımların da dilde yaygın olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷

Kādî Abdülcebbar'ın delalet anlayışı içerisinde mecazi kullanımla ilgili kabul ettiği bir nokta da kelimenin mecaz anlamı ile hakiki anlamı arasında herhangi bir alaka olmayabileceği meselesidir. Zira Kādî Abdülcebbar hakiki kullanımdaki muvazaa kadar olmasa da mecazi kullanımın da bir uzlaşma neticesinde meydana geldiğini kabul etmiştir. Kādî Abdülcebbar vaz' görüşünde lafız ile anlam arasında herhangi bir alaka olması gerekmediğini savunmuş ve mecazi kullanımın da bir çeşit uzlaşma neticesinde olduğunu kabul ettiği için de kelimenin mecaz anlamı ile hakiki anlamı arasında herhangi bir alaka olması gerekmediğini kabul etmiştir.⁶⁸

Kādî Abdülcebbar'a göre dilin hakiki kullanımı gibi mecazi kullanımının da bir sınırı ve çerçevesi vardır. Bu da gösteriyor ki Kādî, muhatap kitlenin hitapta kullanılan dilin anlama delâleti noktasında uzlaştıklarını şart olarak kabul etmektedir. Burada sözü edilen uzlaşmanın dilin aslında var olan vaz'dan daha alt derecede olduğu bilinmektedir. Çünkü Kādî Abdülcebbar'ın genel delâlet anlayışı içerisinde lafzın hakiki anlamına delâlet etmesi herhangi bir karineye bağlı değil iken mecazi anlamda kullanılması karine ile mümkündür ve hitapta hakiki anlamın irade edildiğine engel bir karine varsa lafız mecaz anlama hamledilir.⁶⁹

Sonuç

Bu çalışmada başlangıç itibarıyla salt dilsel görülen bir meselenin bazı kelami mülahazalar neticesinde nasıl komplike bir hâl aldığı müşahede edilmiştir. Nitekim ilk dönem dil kaynaklarında lafzın dilde vazedildiği anlamdan başka bir anlam için kullanılması mecaz kabul edilmiş ve sonraki süreçte mecazın anlam yelpazesi genişletilerek birçok çeşidi olduğu ortaya konulmuştur. Sonraki dönemlerde mecazın tanımı dilciler nezdinde aynı şekilde devam etmiş ve bazı fıkıh usulcileri de bu noktada dilcilerin yaptığı tanımı benimsemişlerdir. Ancak meseleye düşünsel mülahazalar ışığında yaklaşan ve kelami birtakım kaygılar ışığında mecaz tanımı yapan bazı fıkıh usulcileri mecazı daha komplike bir şekilde tanımlamışlardır.

Fıkıh usulü tarihi açısından erken dönem sayılan hicrî üçüncü ve dördüncü asırda yaşamış ve Mu'tezilî gelenek içerisinde önemli yeri haiz olan Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû Abullâh el-Basrî'nin mecaza dair yaklaşımları ele alınmış, söz konusu Mu'tezilî âlimlerin sahip oldukları düşünsel sistem içerisinde mecaz kavramını yoğun bir şekilde kullandıkları fakat bunlardan sadece Ebû Abdullah el-Basrî'nin mecaza dair iki farklı tanım yaptığı görülmüştür. Ebû Abdullah'ın yaptığı tanımlar literatürde önemli ölçüde dikkate alınmışsa da yakın takipçileri olan Kādî Abdülcebbar ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından birebir kabul edilmemiştir. Çalışmamızın odak noktasını oluşturan ve Mu'tezilî ekolün düşünsel paradigmasına uygun tanım Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından yapılmış ve bu tanım sonraki bazı usulcüler tarafından da kabul görmüştür. Kādî

⁶⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 20/2/209; Ramazan Çöklü, "Fıkıh Usulü Kelâm ve Belâgat İlişkisi: Mu'tezilî ve Eş'arî Usulcülerin Haber Tanımlarının Analizi (Râzî, Sekkâkî ve Âmidî Mukayesesi)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (30 Haziran 2023), 29-30.

⁶⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 5/167.

⁶⁹ Akan, *Kādî Abdülcebbar'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'î Hitabın Anlaşılması*, 56, 162.

Abdülcebbâr'ın eserlerinde mecaza dair Ebü'l-Hüseyin'nin yaptığı tanım kadar komplike bir tanım nakledilmemişse de eserlerinde mecaza dair yer alan pasajlar bütün olarak Ebü'l-Hüseyin'den nakledilen tanıma uygundur. Bu da Ebü'l-Hüseyin'in mecaz tanımında hocası Kādî Abdülcebbâr'ın mecaza dair ulaşabildiğimiz görüşlerini takip ettiğini göstermektedir.

Ebü'l-Hüseyin, yaptığı mecaz tanımında lafzın hakiki veya mecazi anlamda kullanıldığını ortaya koyma noktasında hitabın türünün belirleyici bir unsur olduğunu vurgulamıştır. Ona göre değerlendirmeye alınan hitap şer'î bir hitap ise ilgili lafızların hakiki anlamı Şâri'in belirlemiş olduğu anlamdır. Böylece Ebü'l-Hüseyin'in ortaya koyduğu mecaz tanımının Mu'tezile'nin dilde nakil ve şer'î hakikatler ile ilgili temel görüşlerine uygun olduğu görülmüştür.

Ebü'l-Hüseyin, lafzın hakiki anlamı için bir vaz' olması gerektiği gibi mecazi anlamı için de bir uzlaşma olması gerektiğini savunmuştur. Bu kayıt özellikle şer'î hitabın anlaşılır olması gerektiğini ortaya koymak için Mu'tezilî düşünceye uygun bir şekilde ileri sürülmüştür. Ona göre muhatap kitlenin uzlaşmasına konu olmamış bir şekilde hitapta bulunmak kelamı kabih kılacaktır. Dolayısıyla lafzın hakiki anlamı vaz' ile belirleniyorsa mecazi anlamı da muhatap kitlenin uzlaşmasıyla belirlenmiş olmalıdır. Şu var ki hakiki anlam asıl vaz' ile belirlenmiş oluyor ve ilgili lafız duyulduğu gibi akla gelen anlam iken mecazi anlam lafzın hakiki anlama hamledilmesine engel bir karine var iken akla gelmektedir. Ebü'l-Hüseyin'in bu noktadaki görüşü de Mu'tezile'nin esasları olan adalet ilkesi ile yakından alakalıdır. Zira Mu'tezile'ye göre Allah adaleti gereği kabih eylemde bulunmaz ve Allah'ın bütün eylemleri hasendir. Dolayısıyla Allah, muhatap tarafından anlaşılmayan önu açık bir kelam ile hitapta bulunmaz. Hakkında muhatabın herhangi bir uzlaşmada bulunmadığı bir kelam ile hitapta bulunmak anlam buharlaşmasına yol açar ki böyle bir hitabın âdil olan Allah'tan sadır olması caiz değildir.

Ebü'l-Hüseyin'in ortaya koyduğu tanımın sonraki usul literatüründe kabul edildiği görülmüştür. Zira Gazzâlî yaptığı tanımda kısmen, Râzî ise tamamen bu tanıma kabul ettiğini ifade etmiştir. Ancak Râzî bu tanıma bir kayıt eklemenin gerekliliğini dile getirerek Ebü'l-Hüseyin'in tanımını eleştirmiştir. Râzî'nin söz konusu eleştirisi Mu'tezile'nin genel düşüncesi içerisinde değerlendirilerek böyle bir eleştirinin Mu'tezilî düşünce açısından tutarlı olmadığı bu çalışma ile ortaya konulmuştur.

Mu'tezilî düşünce bir bütün olarak incelendiğinde lafzın hakiki anlama hamledilmesi mümkün iken mecazi anlama hamledilemeyeceği noktasında bir ittifak olduğu ve bu hususun tanımda yer almadığı görülmüştür. Bu sebeple çalışmamız neticesinde Ebü'l-Hüseyin'in yaptığı tanıma "hakiki anlama hamledilmesine engel bir karine bulunması" kaydı eklenerek Mu'tezilî düşünceye uygun bir tanım teklifinde bulunulmuştur.

Son olarak, bu çalışmada Mu'tezilî âlimlerden Ebu Abdulla el-Basrî'den nakledilen mecaz tanımı dil ve fıkıh usulü disiplinlerinde ele alındığı şekilde sade olsa da Mu'tezilî âlimlerden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ortaya koyduğu ve kendisinden sonra önemli bazı fıkıh usulcülerini tarafından kabul edilen mecaz tanımında Mu'tezile ekolünün düşünsel kabullerinin ciddi etkisi olduğuna dikkat çekilmiştir. Böylece Ebü'l-Hüseyin kendinden önce literatürde mecaza dair oluşan birikimi göz önünde bulundurarak kelâmî mülâhazalarla iç içe yeni bir tanıma ulaşmaya çabalamıştır.

Kaynakça

- Akan, Yasin. *Kādî Abdülcebbâr'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'î Hitabın Anlaşılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Akdemir, Hikmet. "Kur'ân-ı Kerîm'de Mecazın Varlığı Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (15 Haziran 1998), 59-90.
- Almahmoud, Abdul Rahim Almohamad. *Erken Dönem Tefsirlerde Mecazla İlgili Ayetlere Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2022.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Kur'ân'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1327)'nin Mesele'ye Yaklaşımı". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/44 (2010), 181-202.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Zâhirîlik ve Mecâz:İbn Hazm Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (15 Haziran 2012), 43-67. <https://doi.org/10.17335/suifd.80771>
- Aydın, İsmail. "Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 23-29.
- Ayran, Şükrü. *Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/117882>
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-. *el-İşârât*. Tunus: el-Matbaatü't-Tûnusiyye, 3. Basım, 1351.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *et-Taqrîb ve'l-irşâd fi uşûli'l-fıkh*. thk. Muhammed es-Seyyid Osman. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2005.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî. *Kitâbü'l-Ḥayevân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424.
- Cengiz, Yunus. "Teolojik Dilde Mecâza Yer Bulmanın İmkânı -Kadı Abdülcebbâr Açısından Bir Çözümleme". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 229-250.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Usûlu'l-Cessâs el-Musemmâ el-Fusûl fi'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.
- Cürcânî, Ebubekir Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Esrâru'l-Belâga*. Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1431.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *el-Varakât fi uşûli'l-fıkh*. Suudi Arabistan: Dâru's-Sumay'î, 1996.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *Kitâbu't-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî - Şibbîr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1996.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Edebiyatında Mücmel ve Mübeyyen*. Ankara: Fecr, 2023.
- Çöklü, Ramazan. "Fıkıh Usûlü Kelâm ve Belâgat İlişkisi: Mu'tezilî ve Eş'arî Usûlcülerin Haber Tanımlarının Analizi (Râzî, Sekkâkî ve Âmidî Mukayesesi)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (30 Haziran 2023), 79-96. <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1271017>
- Çöklü, Ramazan. "Hicrî 4. Asır Fıkıh Usûlü Geleneğinde Mecazın Varlığına Yönelik Tartışmalar: Cessâs Örneği". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (10 Ocak 2023), 416-438. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7513519>
- Durmuş, İsmail. "Mecaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 09 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecaz>
- Ebu Zeyd, Nasr Hamîd. *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr: Dirâsetün fi Kadiyyeti'l-Mecâzi fi'l-Kurâni İnde'l-Mu'tezile*. b.y.: Müessesetü Hindâvî, 2023.
- Erzi, Mesut. *Kādî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-Cümel fi'n-naĥv*. thk. Fahreddin Kabâve. b.y.: y.y., 5. Basım, 1995.
- Ferrâ', Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-. *el-'Udde fi Usûli'l-Fıkh*. thk. Ahmed b. Ali el-Mubarekî. Riyad: y.y., 3. Basım, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-uşûl*. Bayrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi? : İlk Dönem Kalam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz ilişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (05 Mart 2014), 109-134. <https://doi.org/10.15370/muifd.88304>
- Gündüzöz, Soner. "Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 31-46.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fi usûli'l-aĥkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dârü'l-Afâkî'l- Cedîde, ts.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Uşûl*. thk. Abdülhüseyn el-Fetlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İltaş, Davut. *Fıkh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Buyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kahveci, Nuri. "Hanefî Fıkh Usulü Literatüründe Mecazi Anlam". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 33-44.
- Kara, İbrahim. *Kâdî Abdülcebbâr'da Delâlet Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kaya, Hüsamettin. *Zâhirî mezhebinde hadis ve sünnet anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî el-. *et-Temhîd fi usûli'l-fıkh*. thk. Mufîd muhammed Ebû Amşe. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985.
- Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî el-Basrî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- Mânkdîm Şeşdîv, Ebû'l-Hüseyn Kıvâmüddîn Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî el-A'râbî el-Kazvî. *Ta'liku Şerhi'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vahbe, 2. Basım, 2010.
- Mut'ini, Abdülazim İbrâhim Muhammed. *el-Mecaz fi'l-luga ve'l- Kur'âni'l-Kerim beyne'l-icâze ve'l-men'*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2014.
- Nazli, Mehmet Emin. *Mu'tezile'de Dil Düşüncesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Râhûnî, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Mûsâ. *Tuĥfetü'l-Mesûl fi Şerhi Muĥtasari Münteĥas-Sûl*. İmârât: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Taberistânî. *el-Maĥşûl*. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Sami, Üsmetullah. *İslam Hukuk Usulünde Mecaz*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-. *Ķavâti'ul-edille fi'l-uşûl*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998.

- Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 3. Basım, 1988.
- Şîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdî - Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 2010.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lüma' fi uşûli'l-fikh*. thk. Yusuf Ali Bedvî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2014.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Şerhu'l-Lüma'*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1988.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-. *Keşşâfî istilâhâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Turan, Maşallah. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*. Konya: Hüner Yayınları, 2016.
- Türcan, Selim. "Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri". *İslam İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 47-72.
- Türkmen, Sabri. *Ebu Ubeyde, Hayatı ve Eseri "Mecazu'l Kur'an" ın Dil Özellikleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Yaşar, Hakime Reyyan. "Kavramsal Metafor Kuramı'nın Kur'ân Çalışmalarına Dahil Edilmesi: Eleştirel Literatür Değerlendirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (15 Aralık 2022), 561-581. <https://doi.org/10.18505/cuid.1080841>
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Bahrü'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fikh*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2. Basım, 2014.



Abolishing the Ancient Concept of Considering Women as Impure During Menstruation Through the Sunnah

Sehal Deniz Varlık^{1,a,*}

¹ Mersin University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Mersin, Turkey

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 07/02/2024

Accepted: 30/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons

Attribution NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

It is an ancient understanding that monthly bleeding periods, which enable women to fulfill their sacred duty of ensuring the continuity of the human race, are ironically considered a cause of impurity. Feminist movements argue that during the matriarchal period at the beginning of human history, the menstrual cycle was seen as an extension of women's sacred fertility. For them, with the transition to patriarchy, the menstrual cycle became a cause of humiliation and impurity. However, these views are not justifiable. Historically, it is possible to find examples of women being considered as a source of blessing and healing during their menstrual periods as well as being regarded impure and contaminated. However, it can be said that the understanding regarding the menstruating woman is impure is more widespread. Especially in contemporary Judaism, a woman who menstruates as a consequence of being punished for her original sin in Paradise is ritually impure and must be isolated because she spreads her impurity on everything she touches. When the bleeding is over, she can be cleansed through special rituals. In fact, Judaism's halakhah on the causes of ritual impurity and protecting the society from transmission of the impurity are quite detailed and complex. For Jews, leprosy is a cause of impurity, and a leper must be isolated, especially from the clergy. Although contemporary Christianity has been able to avoid the almost unenforceable burden of Judaism's regulations on menstruating women by ignoring them altogether, it generally continues the ontological understanding of the woman as responsible for original sin. In the case of lepers, they were cured by Jesus (pbuh) and became a recipient of God's mercy. Islam, on the other hand, does not place any responsibility on women for committing the original sin, nor does it consider menstruation as a cause of impurity. The Prophet Muhammad (pbuh), while explaining the verse about the menstruating woman, emphasized that it is a wrong interpretation to consider women impure and isolate them. On the contrary, he demonstrated the truth that women during this period are pure both in his words and in his practices. The narrations revealing that the Sunnah-compliant behavior is to continue the relationship with the menstruating wife, except for full sexual intercourse, are numerous. First of all, there are narrations from the mothers of the believers, who had first-hand knowledge of the subject, and other Companions explaining that the Prophet continued to use the same bed and quilt, eat and drink together with his menstruating wife and that the menstruating woman's hands, clothes unless they were stained with blood, and saliva were pure. Nevertheless, the debates and misapplications around the issue continued during the tabien period. This example illustrates the difficulty of changing old beliefs. In addition, the menstruation of women is discussed in the Islamic literature mostly from a fiqh point of view. This is because women's presence during this period has implications for worship and transactions. However, there is a tendency to overlook the significance of the Prophet's teaching of rejecting beliefs about women's inherent guilt and deserving punishment, which are rooted in the creation narrative. A neglected aspect of the issue is the Sunnah's emphasis on showing affection, interest and support to the menstruating woman, who is described in the Qur'an as suffering. However, just as the leper was transformed by Jesus Christ from an unclean person to be avoided into a servant of God worthy of being by a prophet, the menstruating woman was transformed into a spiritually pure person to live with by practicing the Sunnah of the Prophet Muhammad.

Keywords: Hadith, Sunnah, Women, Menstruation, Impure, Pure

Hayız Döneminde Kadını Kirli Sayan Kadim Anlayışın Sünnetteki Uygulamayla Kaldırılması

Süreç

Geliş: 07/02/2024

Kabul: 30/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.


Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.


Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Kadınların mukaddes görevlerini, insan neslinin devamlılığını sağlamayı yerine getirebilmelerine imkân veren aylık kanama dönemlerinin ironik bir şekilde kirlilik sebebi sayılması kadim bir kabuldür. Belki de ilkel inançlarda kana yüklenen tabu anlamı bu kabulün benimsenmesinde rol oynamıştır. Her ne kadar feminist akımlarla beşeriyet tarihinin başlangıcındaki anaerik dönemde kadınlara kutsallık katan doğurganlıklarının bir uzantısı olan adet görmelerinin, ataerik düzene geçişle bir aşağılanma ve murdarlık sebebi sayılmaya başlandığı iddia edilmiştir. Fakat bu görüşün dayanakları doğruluğunu ispatlayacak sağlamlıkta olmadığı gibi alanın uzmanlarıca da ortaya atılmıştır. Bir hukukçunun mitolojik anlatıları da referans alarak yaptığı taraflı bir antropolojik okumadır. Ayrıca tarihi süreçte kadınların regl dönemlerindeyken bereket ve şifa kaynağı görüldüklerinin de etrafına pislik bulaştıran bir murdarlık halinde kabul edildiklerinin de örnekleri bulunmak mümkündür. Bununla birlikte hayızlı kadını kirli kabul eden anlayışın daha yaygın olduğu söylenebilir. Özellikle bu güne ulaşan şekilde Yahudilikte, Cennette işlediği günah sebebiyle cezalandırılmasının sonucu olarak adet gördüğü kabul edilen kadın, manen kirlidir ve bu kiri dokunduğu her şeye bulaştırdığından tecrit edilmelidir. Kanaması bittiğinde temizlenmesiyle özel ritüellerle mümkündür. Zaten Yahudilikte kirlilik sebepleri ve kirliliğin toplumda yaygınlaşmaması için alınması gereken tedbirler ile ilgili ahkâm, geniş ve karmaşıktır. Onlara göre cüzzam hastalığına yakalanmak da kirlilik sebeplerindedir ve cüzzamlı olan kişi de, özellikle din adamlarından, tecrit edilmelidir. Güncel Hristiyanlık, Yahudiliğin hayızlı kadınla ilgili düzenlemelerinin neredeyse uygulanamaz yükünden hepsini yok sayarak kurtulmuştur. Fakat ontolojik açıdan kadını ilk günahından sorumlu tutma anlayışını genel olarak devam ettirmektedir. Cüzzamlıysa Hz. İsa (as) aracılığıyla tedavi edilerek Tanrı'nın rahmetinin ulaştığı bir konuma gelmiştir. İslam dini ise ilk günahı işlemede kadına ayrı bir sorumluluk yüklediği gibi adet dönemini de bir kirlilik sebebi saymaz. Ama Medine'de Yahudilerle bir arada yaşayan Müslümanların, İslam öncesi Arap kültüründe de bulunan adetli kadını kirli sayma inancından etkilendiği anlaşılmaktadır. Öyle ki Yahudiler gibi hayızlı eşlerini evden çıkarmaları gerekip gerekmediğini, yaptıkları yemeği yiyip yiyemeyeceklerini sorgulamışlardır. Hz. Muhammed (as), hayızlı kadın hakkında indirilen ayetteki ifadeleri açıklarken, kadınları kirli kabul edip tecrit etmenin yanlış bir yorum olduğunu vurgulamıştır. Aksine bu dönemdeki kadınların temiz oldukları hakikatini hem sözleriyle hem de uygulamalarıyla göstermiştir. Sünnete uygun davranışın adetli eşle, tam bir cinsel birliktelik hariç, ilişkinin devam ettirilmesi olduğunu açığa çıkaran rivayetlerin sayısı çoktur. Öncelikle uygulamaya bizzat şahit olan müminlerin annelerinden ve diğer sahâbeden; Hz. Peygamber'in hayızlı eşiyile aynı yatak ve yorganı kullandığını, aynı sofrada yemek yediği hatta onun ısırdığı yerden ısırıp bardakta dudağının değdiği yerden içtiğini, hayızlı kadının elinin, kan bulaşmadıkça giydiklerinin, tükürüğünün temiz olduğunu açıklayan bilgiler aktarılmaktadır. Yine de konu etrafındaki tartışma ve yanlış uygulamalar tabiî döneminde devam etmiştir. Zira adetli eşle yatılır mı, aynı yorgan kullanılır mı, yaptığı yemek yenilir mi, döktüğü suyla abdest alınır mı gibi sorgulamalar sürdürülmüştür. Hz. Peygamber'in aile efradından İbn Abbas'ın hayızlı hizmetlisine saçını taratmaktan çekindiği, tabiî fakihlerinden loğusalık kanaması bittiği halde eşini kırk gün geçmeden yanına kabul etmeyen veya aynı yorganla yatmamayı tavsiye edenin olduğu nakledilmektedir. Kadim inançların değişiminin zorluğu bu örnekte de açığa çıkmaktadır. Ayrıca kadınların aybaşı hali İslamî literatürde çoğunlukla fikhî açıdan ele alınmıştır. Çünkü kadınların bu dönemde bulunması ibadetler ve muameleat açısından farklı sonuçlar doğurmaktadır. Bu arada kadınla ilgili kökleri Eski Ahid'deki yaratılış kıssasına giden ontolojik suçluluğu ve cezayı hak ettiği inanışlarının Hz. Peygamber'in sünnetiyle ret edilmesinin önemi dikkatten kaçmamaktadır. Kur'an'ın deyimiyile eza/sıkıntı çeken kadına muhabbet ve ilgi gösterip desteklemenin sünnette vurgulanması da meselenin ihmal edilen bir yönüdür. Oysaki nasıl cüzzamlı Hz. İsa aracılığıyla uzak durulması gereken murdarlıktan Allah'ın bir peygamberi aracılığıyla şifa ulaştırılmasına layık kulu konumuna geldiyse, hayızlı kadın da Hz. Muhammed'in sünnetindeki uygulamayla bir arada yaşanacak, manen temiz kişi konumuna getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Kadın, Hayız, Kirli, Temiz

 sehaldeniz@mersin.edu.tr

 0000-0002-3247-7490

Citation / Atıf: Varlık, Sehal Deniz. "Hayız Döneminde Kadını Kirli Sayan Kadim Anlayışın Sünnetteki Uygulamayla Kaldırılması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 202-219. <https://doi.org/10.18505/cuid.1433182>

Giriş

İnsanlığın iki cinsiyeti, kadın-erkek arasındaki önemli farklardan biri, kadının doğurganlık yeteneğini sağlayan periyodik rahim kanaması özelliğine sahip olmasıdır. İslam hukukunda Hayız terimiyle karşılanan bu özelliğin, ibadetler¹ ve muamelat² açısından sonuçları vardır. Bu yüzden İslam hukuk literatürü içerisinde konuya dair açıklamalar geniş yer tutar. Hadis kaynaklarında da kadınların bu özel durumları hakkında zengin bir rivayet malzemesi toplanmıştır.³ Hayız konusu etrafındaki meseleler bir makale çerçevesinde tüm yönleriyle ele alınamayacak genişliktedir. Bu çalışmada konu, hayızlı kadını manevi anlamda kirli sayan kadim anlayışın sünnetteki uygulamayla kaldırılarak temiz olduğunun açıklanışı ve bu dönemdeki kadına sünnete uygun davranış şeklinin nasıl olacağı ile sınırlandırılmıştır.

Hayızlı kadın hakkında yapılan çalışmalar çoğunlukla İslam fihri alanında ve hayızlı kadın mescide girebilir mi,⁴ oruç tutabilir mi,⁵ Kur'an okuyabilir mi⁶ gibi konulardadır. Osmanlı Türkçesi ile yazılmış ilk kadın ilmihali olduğu düşünülen bir eserin, hem telif sebebi hem de içeriği büyük orada hayızlı kadın konusundaki fikhî hükümleri açıklama üzerinedir.⁷ Küçük çaplı bir kadın ilmihalinde işlenen konularsa; hayız, nifas ve istihâze ağırlıklıdır.⁸ Bu örnekler, hayız konusunun fikhla ne kadar bağlantılı görüldüğünü açığa çıkarır. Son dönem yorumlarında hayızlı kadının, tıpkı hasta olan bir kişi gibi, kendini iyi hissederse oruç tutabileceğinin hatta bir iddiaya göre tutmakla mükellef olduğunun öne sürülmesi, konunun oruç tutma mükellefiyeti açısından tartışılmasını alevlendirmiştir.⁹ Temel hadis eserlerinde de konuya yaklaşım öncelikle hayız halinin ibadetler açısından sonuçlarına odaklanmaktadır. Zira klasik kaynaklarda, mesela *kütüb-ü sitte*'de, hayız konusu namaz kitabı öncesinde ve ibadetlere hazırlık bağlamında, ya bağımsız ya da tahâret kitaplarında alt başlık olarak, ele alınmıştır. Buharî, hayız konusuna bir kitab başlığı açar ve 30 babla konuyu işler.¹⁰ Hayızın ne zaman başladığını¹¹ ve Âdem kızları için Allah'ın bir takdiri olduğunu,¹² hayızdan

¹ İbrahim Arpacı, *İslam Fihri Açısından Kadınların Özel Durumlarında İbadet (Hayızlı Kadınların Oruç Tutma Örneği)* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 4-92; Halime Esra Özdemir, *Kadınların Özel Hallerinin Fikhî Hükümlere Etkisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 49-112.

² Suat Erdem, "İslam Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2014), 74-82.

³ Yunus Vehbi Yavuz, "Hayız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/51-52.

⁴ Ali Yüksek, "İslam Fihriına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/41 (2016), 77-97.

⁵ Bünyamin Çalık, "Hayız Olgusunun İslam Hukuku Bağlamında Oruç Üzerindeki Etkisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (24 Nisan 2014), 75-99; Hadi Sağlam - İbrahim Arpacı, "İslam Fihriına Göre Hayızlı Kadının Orucu", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (Aralık 2018), 60-76; Mehmet Çetin, "Kazâ Kelimesinin Semantik Tahlili ve '... Hz. Peygamber Döneminde Hayız Olduğumuzda Orucu Kazâ Etmekle Emredilirdik. Namazı Kazâ Etmekle Emredilmezdik' Hadisinin Değerlendirilmesi", *İslami İlimler Dergisi* 18/1 (13 Mart 2023), 50-72.

⁶ Yunus Keleş, "Hayız Halinde Olan Kadınların Kur'ân-I Kerim'e Dokunması ve Okuması ile İlgili Hükümler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 427-450.

⁷ Hilal Özay - Betül Altunbay, "İlk Türkçe Kadın İlmihali 'Umdetü'n-nisâ", *Tokat İlmîyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2023), 513-514.

⁸ Cemâl Öğüt, *Kadın İlmihali* (İstanbul: Bahar Yayınları, ts.), 26-145.

⁹ Abdüsselam Arı, "Âdetli Kadın Oruç Tutabilir Mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (Nisan 2021), 1-38.

¹⁰ Buharî, "Hayz", 1-30.

¹¹ Buharî, "Hayz", 1.

¹² Buharî, "Hayz", 2.

temizlenirken koku kullanmayı,¹³ hayızlının temiz olduğunu¹⁴ ve hayızın ibadetler açısından etkisini¹⁵ konu edinen başlıklara yer vermektedir. Müslim'in eserinde de hayız kitabı bulunur fakat bu kitabda yer verilen bab başlıklarından hayızla ilgili olanlar azınlıktadır.¹⁶ Öyle ki kitabdaki 120 hadis numarasının sadece 30 kadarı hayızla ilgili konulardadır. Sahih-i Müslim'in bab başlıklarını koymaya müellifin ömrünün yetmediği, bu işlemi şarih ve müstensihlerin tamamladığı¹⁷ unutulmamalıdır. Kitapta hayıza dair başlıklar Buharî'dekilerle benzerdir ve konuları hayızlının temiz oluşu,¹⁸ hayızdan temizlenirken koku kullanılması¹⁹ ve hayızın ibadetler açısından etkisi²⁰ şeklinde özetlenebilir. *Kütüb-ü sitte*'de yer alan dört sünenden sadece Nesâî'nin eserinde hayız isimli kitab vardır. Diğerleri tahâret kitabının alt başlığı olarak konuya yer verirler ve hepsi de Buharîyle Müslim'e benzer başlıklar kullanırlar. Sonuçta *kütüb-ü sitte*'de de hayız konusu genellikle fikhî perspektiften ele alınmıştır diyebiliriz. Sadece hayızlı kadının temiz olduğuna dolaylı yoldan işaret eden bab başlıkları; hayızlı eşle birlikte yemek, içmek, uyumak, aynı yorganı kullanmak gibi, vardır. Nispeten yakın tarihte hadis alanında yapılan iki çalışmada da hayız, yine oruç ibadetine²¹ ve camiye girmeye etkisi²² bağlamında incelenmiştir. Hayızlı kadının maddi-manevi temizliği ve bu durumdaki eş sünnete uygun davranış şekli ise çokta dikkat çekmeyen bir konu gibidir. İlmihal bilgisinde hayız döneminde kadının kirli oluşunu kesin kabul eden ama bu kirliliğin gerçek mi yoksa hükmi mi anlamda geçerli olduğunu tartışan örnek görmek mümkündür.²³ Oysa hayızlı kadını kirli kabul etmek sünnetteki açıklama ve uygulamaya zıddır. Unutulmaması gereken husus ise regl döneminde kadının kirli olduğu düşüncesinin İslam öncesi inanışlara dayandığı ve özellikle Yahudikte kutsal kitaba girmiş bir hakikat mesabesinde olduğudur. Medine döneminde Yahudilerle bir arada yaşayan Müslümanlar, doğal olarak onların bu yöndeki uygulamalarından etkilenmişlerdir. Bu nedenle, sünnette hayızlı kadının temiz olduğunun vurgulanmasının önemini kavrayabilmek için İslam öncesinde ve Yahudilikte bu dönemdeki kadınlara dair kabul ve uygulamaların gözden geçirilmesi gerekir. Mesele bu perspektiften değerlendirilmeye başlayınca hadis kaynaklarında konuya dair geçen bilgiler daha anlaşılır hale gelecek ve sünnetteki uygulamayla gerçekleştirilen değişimin boyutu açığa çıkacaktır. Çalışmamız, hayızlı kadın hakkındaki kadim inanışlara değinilerek başlayıp semavi dinlerin kabulleri ile devam edecektir. Sonrasında Hz. Muhammed'in açıklama ve uygulamalarına dikkat çekilerek İslam'ın sağladığı değişim resmedilmeye çalışılacaktır.

¹³ Buharî, "Hayz", 12-13.

¹⁴ Hayızlının eşinin saçını yıkaması, taraması, kişinin hayızlı eşinin kucağına uzanırken Kur'an okuması, onunla izâr üzerinden mübâşeret etmesi ve birlikte uyuması. Buharî, "Hayz", 3-5, 21.

¹⁵ Hayızlının orucu terk etmesi, hacın tavaf hariç diğer vazifelerini yerine getirebileceği, hayızlıyken giydiği kıyafetle namaz kılabilir mi, hac ve umre görevlerini nasıl yerine getireceği, namazı kaza etmeyeceği, haccın ziyaret tavafını yerine getirdikten sonra hayız olması. Buharî, "Hayz", 6-7, 11, 18, 20, 27.

¹⁶ Müslim, "Hayz", 1-126.

¹⁷ Murat Mirzaoğlu, *Sahih-i Müslim'de Tevîb* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 256-257.

¹⁸ Hayızlı eşle izâr üzerinden mübâşeret, tek yorgan altında birlikte yatma; hayızlının eşinin saçını yıkaması, taraması, artığının temiz oluşu, Müslim, "Hayz", 1-20,

¹⁹ Müslim, "Hayz", 20-21.

²⁰ Hayızlıya namazın değil orucun kazasının vacib olduğu. Müslim, "Hayz", 27-34.

²¹ Rabia Zahide Temiz, "Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: 'Sen Harûrî Misin?' Rivayeti Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (Aralık 2021), 1254-1273.

²² Şule Soyal Şenol, "Kadınların Özel Hallerinde Mescide Girmesini İlgilendiren Rivâyetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (Mart 2019), 244-262.

²³ Öğüt, *Kadın İlmihali*, 28-30.

1. Hayızlı Kadın Hakkındaki Kadim İnanışlar

İlkel düşüncede kan, can ve ruhla bağlantılıdır.²⁴ Canın kanda bulunduğu inanılması sonucu kan, hem pozitif hem negatif anlamda tabu kabul edilmiştir. Bu inançla bağlantılı olarak kanaması olan kadın da tabu olarak görülmüş, bazı ilkel toplumlarda hayızlı kadın tecrit edilmiş, temas ettiği kişi ve nesnelere de kirli sayılmıştır.²⁵ Tam aksi bir kabulde kadının doğurganlığı ile bereket arasında bağlantı da kurulmuştur. Almanlarda tohumu özellikle evli ve hamile kadınların ekmesi geleneği sürdürülmüş, Finlilerdeyse kadınlar tarlaya tohum taşırken adet döneminde giydikleri giysileri de kullanmış ve bu uygulamadan verim ummuşlardır.²⁶ Bazı toplumlarda kadının adet görmesi, onda can verici güç bulunduğunun belirtisi sayılmıştır. Adetli kadınların tarlada Kuzey Amerika'da çıplak; Avrupa'da yalın ayak, saçlarını omuzlarına dökmüş ve eteklerini kalçalarına kadar kaldırmış olarak yürüme yolu zararlı böcekleri yok etmenin yolu olarak görülmüştür.²⁷ İlkel kabilelerde kadınların doğurganlıkla ilişkili adet, hamilelik, lohusalık gibi özel durumlarında mucizevi yeteneklerin saklı olduğuna, kehanetlerinin gücünün arttığına inanıldığı da olmuştur.²⁸

Meseleye feminist cepheden bakıp insanlık tarihini anaerik dönemle başlatan, bu dönemde kadının kutsallık sebebi doğurganlığıyla bağlantılı olan regl döneminin ataerik düzene geçişle bir aşağılanma ve murdarlık sebebi görülmeye başlandığını savunanlar bulunmaktadır.²⁹ Oysaki insanlık tarihinin başlangıcında anaerik bir düzen olduğu görüşü, arkeolojik bilgilerle uyumlu olmadığı gibi bilimsel veriler ışığında, alanın uzmanlarınca ortaya atılan bir teori de değildir. Bir hukukçu tarafından mitolojik anlatılar referans alınarak yapılan yanlış bir antropolojik okumadır. Delilleri sağlam ve yeterli olmasa da belli çevrelerce sevinçle kabul edilmiştir.³⁰ Teorinin temel dayanağı yapılan neolitik çağa ait olduğu düşünülen Venüs (anatanrıça) heykelciklerinin varlığı; onların, dinsel veya toplumsal işlevlerinin tam tespitini saptamayı sağlamaz. En iyimser ihtimalle bu heykelciklerin, tanrıçaların büyüsel-dinsel güçlerini temsil ettikleri varsayılabilir.³¹ Aynı dönemde atalara (eril güce) tapınmayı gösteren başka bulgular da bulunmaktadır. Bu durumda sadece anatanrıçaya tapıldığını ve anaerik bir düzen olduğunu iddia edebilmek mümkün gözükmemektedir.³² Öyleyse kadınların adet döneminde kirli sayılmasının sebebinin, toplumsal düzenin anaerik yapıdan babaerikliğe dönüşmesinde aramak isabetli olmayacaktır.

²⁴ Deva Özder, "Eski Bir Türk Geleneğinin Klasik Türk Şiirine Yansıması: 'Kan Yalaşmak'", *EKEV Akademi Dergisi* 87 (Eylül 2021), 67.

²⁵ Yavuz, "Hayız", 17/51.

²⁶ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 325.

²⁷ Pervin Erbil, *Kibele'den Pandora'ya, Kadının Tarihsel Yenilgisi* (Ankara: Arkadaş, 2008), 46.

²⁸ Pari Alaskrova, *İlahi Dinlerde Kadının Statüsü (Yahudilik -Hristiyanlık-İslamiyet)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 2.

²⁹ Erbil, *Kibele'den Pandora'ya*, 26.

³⁰ Eyyüp Ay, "Anaerik Aileye Arkeolojik Bir Yaklaşım (Tarihsel Bir Olgu mu? Mitolojik Bir Kurgu mu?)", *Denge* 4/8 (2008), 31-33.

³¹ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*, çev. Ali Bertkay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 1/32-33; İrfan Deniz Yaman, "Paleolitik Çağ Sanatında Kadın Heykelcikleri", *Prehistoryadan Günümüze Kadın* (Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2020), 17-19.

³² Eyyüp Ay, "Ana Tanrıça Kültü Dolayımında Uygarlığın Cinsiyetine Dair Bir Projeksiyon", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 2/8 (Mart 2006), 103-106.

Kadınların adet görmelerine olumlu anlamlar yükleyen az sayıda örneğin aksine, olumsuz anlam yükleyen inançlar ağırlıklıdır. Mesela Antik Mısır Dinine göre kadınlar mabedi ancak adet dönemleri bittiğinde ziyaret edebilirdi.³³ Zerdüştlükte, âdet gören kadınlar tapınaklara giremez ve ateşe on beş adımdan fazla yaklaşmazdı. Hinduizm'de ise hayızlı olan bir kadınla yatakta yatmak, birlikte yemek yemek ve o kadının yerken kocasına bakması yasaklanmıştı. Öyle ki, normalde bir kadını öldürmek kefarete sebebi bir suç iken, hayızlı kadının öldürülmesi, kefarete gerektiren suçlardan sayılmamıştı.³⁴ Asur tapınaklarında adetli kadını temizleme görevini üstlenen rahiplerin olduğu ve Mezopotamya kültür havzasında gelişen Yahudilik kültürünün bu anlayışı transfer ettiği de ileri sürülmüştür.³⁵

Her ne kadar antik düşüncede hayız dönemine olumlu anlam yükleyen ender örnekler olsa da, özellikle Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinde hayızlı kadının kirli olduğu inancının yaygın ve ağırlıklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu coğrafyada doğup gelişen Yahudilik, toplumda var olan inançların etkisinde kalmış olmalıdır. Ayrıca uzun süre dini bilgiyi şifahi yolla aktararak koruduğundan, bu bilginin içerisine toplumsal kabullerin karışması doğaldır. Sonuçta Yahudilikle birlikte adet görmek, kadının ontolojik cezası, kolayca arınmadığı bulaşıcı manevi bir pislik haline evrilmiştir diyebiliriz.

Yahudi inancından murdarlık, yani hem maddi hem manevi anlamda kirlilik, hayızlılık halini de içine alan geniş bir konudur. Bu açıdan Yahudilikteki hayız konusu özeline inmeden önce genel murdarlık hükümlerine bakmakta fayda vardır.

2. Yahudilikte Murdarlık ve Konuya Dair Hükümler

Eski Ahit'te murdarlıktan kaçınmak ve murdar olduktan sonra temizlenmek için uyulması gereken kurallar genişçe anlatılmaktadır. Konu hayvanlarla ilgili hükümlerle başlayıp doğum yapan kadının anlatımıyla devam eder.³⁶ Bu sıralamanın sebebi, Tanrı'nın yaratmadaki sırasını takip etmektir denilmektedir.³⁷ Doğum yapan kadın, erkek çocuğu olduysa doğumunun ardından bir hafta, kanama olsa da olmasa da, sonra da temizlenmek için 33 gün daha bekleyecektir.³⁸ Bu sürenin erkek çocukta ilk bir, kız çocukta iki haftasında murdardır; dokunduğu her şeye, oturduğu veya yattığı her yere murdarlık bulaştığından tecrid edilmelidir. Sonraki günlerdeyse murdarlığından yikanarak temizlenir ama necaseti devam eder. Yani kutsal mekâna, Mabede giremez. Kutsal şeylere, kurban eti ve ürünlerden kohenlere ayrılan pay gibi, dokunamaz.³⁹ Eğer kız çocuğu doğurduysa necaset süresi de iki katına çıkar, yani murdar iki haftanın ardından 66 gün necistir. Bu süreler bitince temizlenmek için özel kurbanlar sunması gerekir. Bir yaşında koç ve güvercin ya da kızılca üveyik (yabani kumru) kuşunu hahama verir. O da kadının bağışlanması için dua ederek kurbanları Tanrı'ya sunar. Eğer kadının bir koyun kurbanına gücü yetmezse belirtilen kuşlardan iki tane sunar.⁴⁰

³³ Mahmut Sağır, *Antik Mısır Dininin Yahudilikteki Yansımaları* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 68.

³⁴ Arpacı, *İslam Fıkhı Açısından Kadınların Özel Durumlarında İbadet (Hayızlı Kadınların Oruç Tutma Örneği)*, 37-38.

³⁵ Erbil, *Kibele'den Pandora'ya*, 88.

³⁶ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1976) Lev.11.

³⁷ Sa'îd b. Yûsuf el-Feyyûmî Sa'adia Goan, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye: Tevrat (Tora) Tefsiri: (metin - açıklamalı çeviri)*, thk. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 2/1131.

³⁸ Lev.12.

³⁹ Sa'adia Goan, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*, 2/1133.

⁴⁰ Sa'adia Goan, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*, 2/1118-1133.

Devamında cüzzamlıların murdar olduğundan, cüzzam hastalığının belirtilerinin derecesine göre bu murdarlıktan arınmak için ne yapılacağından hatta cüzzamlı evlerdeki murdarlığın nasıl giderileceğinden bahseden iki bab⁴¹ gelir.⁴² Yahudilerin dönemlerinin mitolojik anlayışlarına ve cüzzamın Tanrı tarafından verilmiş bir ceza olduğu yönündeki inanişe işaret eden kutsal kitaplarına sokulan bu aşırılıklar, Hz. İsa'ya (as) verilen büyük mucizelerden birinin cüzzamlı hastaları iyileştirmek olmasının⁴³ önemini açıklamaktadır.

Cüzzamlının murdar olduğu hakkındaki babın sonrasında gelen 15. babta önce erkeklerin idrar yolundan akıntı geldiğinde murdar olmalarıyla ilgili hükümler gelir. Bu murdarlık dokundukları şeylere bulaşır, dolayısıyla onların dokunduğuna dokunan da, hatta tükürüklerinin değdiği kişi veya eşyalar da murdar olacaktır. Murdarlık geçen kişi ve eşya yıkanarak temizlenmelidir ama yıkandıktan sonra akşama kadar murdarlıkları devam edecektir. Dokunma ile murdar olan toprak kaplar kırılmalı, ahşap kaplar ise yıkanmalıdır. Bu murdarlık hükümleri, sadece tükürüğünün değdiği kişiden ve kullandığı kaplardan bahsedilmez, hayızlı ve istiazeli kadın hakkında da geçerlidir. Bizzat murdar sayılan erkek ise bu sıvı akıntısı bittikten sonra 7 gün sayıp yıkanacak, kıyafetlerini de yıkayacaktır. Böylece temizlenmiş olsa da iki kuş kurbanını din adamana getirecek, o da kurbanları sunup dua ederek akıntısından bağışlanmasını isteyecektir.⁴⁴ Erkek meni inzalından sonra da yıkanmalıdır, onunla birlikte olan kadın da meni değen kıyafet de aynı şekilde yıkanır ama hepsinin temizlenmeleri, akşam olduktan sonradır.⁴⁵ Ardından hayızlı kadınla ilgili hükümler gelmektedir.

Yahudilikte dini emir ve yasakları toplayan 613 madde içerisinde murdarlık ve murdarlıkla ilgili hükümler birçok maddeye konu olmuştur. Bu maddelerden 31. sıraya "Kirli olanların Mabel'den çıkarılması" yerleştirilmiştir.⁴⁶ Yine sıralamada 74-77 numaralarda arka arkaya akıntısı olan adamın, akıntısı olan ve doğum yapan kadının, cüzzamdan iyileşenin temizlendikten sonra kurban sunacağı geçmektedir.⁴⁷ Ayrıca 99. yasaktan itibaren sırasıyla hayızlı ve doğum yapmış kadının, cüzzamlının, cüzzamlının evi ve giysilerinin, akıntısı olan adamın, meninin, akıntısı olan kadının ve ölünün kirli (murdar) olacağı ve bu kirlilikle ilgili kurallara uyulması gerektiği⁴⁸ 107. maddeye kadar sayılmıştır.⁴⁹ Ayrıca kirli kişinin Mabel'in avlusuna ve Kohenlerin yaşadığı yere girmesi,⁵⁰ kutsal kurbanı dokunması veya ondan yemesi yasaktır.⁵¹ Kadınların lohusalık, istiaze ve hayız gibi bedensel ve ruhsal zorluklar yaşadıkları ve zayıf düştükleri bir dönemde, üstüne bulaşıcı bir pislik taşıdıkları varsayıp tecrit edilmeleri, bu günün bakış açısıyla anlaşılabilir değildir. Özellikle yeni doğmuş bebeğin murdar anne tarafından nasıl bakılacağı, anne ve bebeğin sıcak bir ilgiye en çok ihtiyaç duydukları bu zamanda, ilgili hükümlerin getirdiği uygulamalarla nasıl başa çıkacağı ayrı bir konudur.

⁴¹ Lev.13-14.

⁴² Sa'adia Goan, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*, 2/11334-1153.

⁴³ Âl-i İmrân, 3/49; el-Mâide, 5/110.

⁴⁴ Sa'adia Goan, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*, 2/1156.

⁴⁵ Sa'adia Goan, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*, 2/1157.

⁴⁶ Kübra Güneş, *Yahudilikte 613 Mitsvot: İbn Meymun Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 158.

⁴⁷ Güneş, *Yahudilikte 613 Mitsvot*, 162-163.

⁴⁸ Dokunana da kirliliğin bulaşması, dokunmuş olan temizlenmeden bir şeye veya kişiye dokunursa ona da kirliliği bulaştıracığı gibi.

⁴⁹ Güneş, *Yahudilikte 613 Mitsvot*, 165-166.

⁵⁰ Güneş, *Yahudilikte 613 Mitsvot*, 188.

⁵¹ Güneş, *Yahudilikte 613 Mitsvot*, 193-194.

Yahudi şeriatindeki murdarlık sebepleri, sonuçları ve murdarlıktan arınma yolları hakkında sunulan bu küçük kesit, Hristiyanlığın bu şerî düzenlemeleri geçersiz kabul etmesini anlaşılır kılmaktadır. Geniş murdarlık hükümleri içerisinde hayızlı kadının durumu, asıl konumuz olduğundan, ayrı bir başlıkla ele alınacaktır.

2.1. Yahudilikte Hayızlı Kadın ve Hakkındaki Hükümler

Kadının doğum yaparken ve hayız döneminde yaşadığı sıkıntıların, dökülen kanının işlediği ilk günahın bedeli olduğu inancı, Eski Ahit'teki yaratılış anlatısına dayanır. Kıssanın Aden cennetinden kovulma sahnesinde, yasaklanan ağaçtan yılan kanıp ilk yiyen ve eşi Âdem'e de yediren, Havva'dır.⁵² Kadının bekâret kanaması, âdet gördüğü süreçte sıkıntı yaşaması ve murdar sayılması, hamilelik, doğum, çocuk yetiştirme sürecinde yaşadığı tüm zorluklar bu işlediği ilk günaha verilen cezayla bağlantılı kabul edilmiştir.⁵³

Midraş Rabbah'ta geçen bir pasajda dünyaya ölümün gelmesine, Âdem'in kanının dökülmesine ve Tanrı'nın hamuruyken yozlaşmasına kadının sebep olduğu ve bu şekilde kan dökmesi sonucunda adet gördüğü izahları bulunmaktadır.⁵⁴ Eski Ahit'teki cennetten kovulma sahnesinde Havva'nın yılan kanıp yasak meyveyi yemesine gönderme yapan bu yoruma göre kadınların adet görmesi, dolaylı olarak yılanla bağlantılıdır. Adet gören kadınla yılan arasında ilişki kuran inanışlara Perslerde, Doğu'da, Hindistan'da, Hint Okyanusu Adaları ve Güney Amerika yerlilerinden bazı kabilelerde de rastlanmaktadır.⁵⁵

Eski Ahit'e göre cinsel organından kan gelen kadın,⁵⁶ 7 gün murdar olur. Onunla aynı yatakta yatan erkekte 7 gün murdar olacaktır. Kadının kanaması kesilmedikçe murdarlığı devam eder. Kanaması kesildikten 7 gün sonra temizlenebilir. Akıntısı olan erkeğin temizlenmesindeki gibi kadın da iki kuşu (güvercin ya da kızılca üveyik) kurban olarak din adamına getirir, o da kurbanları uygun şekilde Tanrıya sunup dua ederek kadının temizlenmesini⁵⁷ sağlar.⁵⁸ Ayrıca adeti biten kadın temizlenebilmek için *mikve*⁵⁹ denilen temizlenme havuzunda –üzerinde hiçbir takı olmadan- kendisini ve adetliken kullandığı eşyaları yıkamalıdır.⁶⁰ O, mikvede yıkanmadıkça karı-koca arasındaki ilişki de haramdır.⁶¹ Mikvede temizlenmek evli kadınlara ait bir hükümdür ve amaç, o kadınla ilişkiye girecek erkeğin ve toplumun ritüel temizliğini sağlamaktır.⁶²

⁵² Tekvin, 3: 1-24.

⁵³ Sa'adia Goan, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*, 1/282.

⁵⁴ Ayşe Çetin, *Yahudi Kutsal Metinlerinde Havva* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 71.

⁵⁵ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 177.

⁵⁶ Kanamanın özür kanı olması veya süre tamamlanmadan bitmesi fark etmez.

⁵⁷ Levililer, 15: 19-30.

⁵⁸ Sa'adia Goan, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*, 2/1158-1159.

⁵⁹ Temizliğini (maddi-manevi) yetirmiş bir Yahudinin, belli şekilde içine dalıp çıktığında sahip olduğu kirlere arınmasını sağlayan, Yahudi şeriatinde belirtilen ölçülerde hazırlanmış, içi su dolu havuz. Bkz. Furkan Kaçar, *Sembol-Nesne İlişkisi Bağlamında Yahudilik ve Hristiyanlıktaki Kutsal Nesnelere* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 50.

⁶⁰ Havva Balıkcı, *Eski Ahit'te Kadın İmgesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 78; Hatice Doğan, "Talmud'un Kadınlar Kitabı Üzerine", *Konum, Rol, Olgu ve Algılar Düzleminde Cahiliye'den Günümüze Kadın* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023), 221.

⁶¹ Kaçar, *Sembol-Nesne İlişkisi Bağlamında Yahudilik ve Hristiyanlıktaki Kutsal Nesnelere*, 50-51.

⁶² Mustafa Yiğitoğlu, "Yahudilikte Kadınların Regl Dönemi Niddah ile İlgili Hükümler", *EKEV Akademi Dergisi Özel Sayı* (2019), 227.

Talmud'ta hayızlı kadın için Niddâh kavramı kullanılmaktadır. Bu terim hem kirli sayılmayı⁶³ hem de izole edilip yalnız bırakılmayı⁶⁴ ifade etmektedir. Eski Ahit'teki oldukça karmaşık ve uygulaması zor görünen bu hükümlere göre kadınların temiz sayılabilecekleri gün sayısı, eğer devamlı kanamalarının olması gibi bir şansızlıkları yoksa, çokta fazla değildir. Adetleri ve kanamaları bittikten sonra beklemeleri gereken süre toplamı, ayın yarısına yaklaşmaktadır. Ömürlerinin yarıya yakını, ki bu süreye doğum yaptıklarındaki murdarlık ve necaset süreleri dahil değildir, ellerinde olmayan bulaşıcı manevi bir kirlilik halinde, tecrit edilmiş olarak geçirmektedirler.

Hıristiyanlıkta ise hayızın hiçbir dinî hükmü yoktur. Hayızlı kadınla cima (cinsel ilişki) dahi serbesttir.⁶⁵ Fakat Cennetten çıkarılmaya sebep olan asli günahı ilk işleyen ve eşini de işlemeye ikna eden kadın olduğundan ikincil oluşunu kabul etmeli, sukut ile erkeğe itaat etmelidir.⁶⁶ Hıristiyan teolojisinde asli günah konusu etrafında birçok tartışma olsa da bu günahdaki rolü sebebiyle kadının suçlu olduğu anlayışı yaygın kanaattir.⁶⁷ Yani kadın Yahudilikteki hayızla ilgili uygulanması zor temizlik hükümlerinden azade edilse de manevi sorumluluk ve suçluluktan kurtulamamıştır. Kur'an-ı Kerim'deki anlatıma göreyse Cennet'te Hz. Âdem (as) ve eşi birlikte yasak meyveyi yemiştir, kadının bu günaha öncelik ettiğine ve bu yüzden cezalandırıldığına dair bir işaret kesinlikle yoktur.⁶⁸

Medine döneminde Yahudilerle birlikte yaşayan Müslümanlar, onların uygulama ve inançlarından haberdar ve muhtemelen bunların etkisi altındaydılar. Zira bir sonraki başlıkta inceleyeceğimiz Müslümanların Hz. Peygamber'e adetli kadınlara nasıl muamele edileceğini sormaları üzerine Bakara 222 ayetin indirildiği hakkındaki bir sonraki başlıkta ele alacağımız rivayetlerde aktarılan bilgiler, bu etkiye işaret etmektedir.

3. Adetli Kadın Hakkında Sorulması Üzerine Bakara 222. Ayetin İnişi

Kadınların hayız görmelerinin **حَيْضٌ** yani *sıkıntı*,⁶⁹ *rahatsızlık*⁷⁰ bazı yorumlarda ise *kirlilik*⁷¹ anlamına geldiğini açıklayan Bakara 222. ayetin iniş sebebi hakkında Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) (ra) şöyle bir rivayet aktarılmaktadır: Yahudilerin âdeti, içlerinde bir kadın âdet görmeye başlayınca onunla beraber yiyip içmemek, evlerde beraber oturup kalkmamaktı. Bu durumu Ashab, Hz. Peygamber'e sordu. Bunun üzerine Allah (cc) şu ayeti indirdi. "Ey Muhammed! Sana kadınların aybaşı

⁶³ Doğan, "Talmud'un Kadınlar Kitabı Üzerine", 221.

⁶⁴ Yiğitoğlu, "Niddah ile İlgili Hükümler", 226.

⁶⁵ Yavuz, "Hayız", 17/51.

⁶⁶ Huzeyfe Sayım, *Muhtelif Dinlerde Yaratılış Olayı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 38.

⁶⁷ Durali Gül, *Hıristiyanlıkta Asli Günah Doktrinini Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 20-41, 60-107; Cengiz Batuk, *Hıristiyanlığın Asli Günah Doktrinini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 19-122; Bilal Doğan, *Hıristiyanlıkta Asli Günah Doktrinini (Pavlus - Pelağius Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 131-246.

⁶⁸ el-Bakara 2/36; el-A'râf 7/22; Tâhâ 20/121.

⁶⁹ Hayreddin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/354.

⁷⁰ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), el-Bakara, 2/222.

⁷¹ Sağlam - Arpacı, "İslam Fihına Göre Hayızlı Kadının Orucu", 62.

halinden sorarlar. De ki: 'O bir ezadır'. Aybaşı halinde iken kadınlardan uzak kalın. Temizlenmelerine kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri zaman Allah'ın size buyurduğu yoldan yaklaşın..."⁷² Bu ayet üzerine Resûlullah: "Kadınlara nikâh (cimâ) dışında her şeyi yapın!" buyurdu. Bu ruhsat Yahudilere ulaştıca: "Bu adam ne yapmak istiyor? Bize muhalefet etmediği bir şey bırakmadı!" dediler..."⁷³ Rivayetin bazı kaynaklardaki lafızlarında "onlarla birlikte yiyin, için, aynı evde kalmaya ve tam bir birleşme hariç ilişkinize devam edin"⁷⁴ açıklamalarının bulunmasından, sorunun amacının Yahudiler gibi davranarak hayızlı kadını tecrit etmenin gerekip gerekmediğini öğrenmek olduğu anlaşılmaktadır.

Tefsirlerde ise şöyle bir bilgi geçmektedir: İslam öncesi Cahiliyye ehli Araplar, Mecusi ve Yahudiler gibi hayızlı kadını evden çıkarıyor, onunla birlikte yiyip içmiyorlardı. Bakara 222. ayet indiğinde Müslümanlar bu ayetin zâhiri manasıyla anladılar, adetli kadınlardan uzaklaşıp onları evlerinden çıkardılar. Daha sonra bedevilerden Hz. Peygamber'e gelip, havanın çok soğuk olduğunu, örtülerini dışarı attıkları hanımlarına verdikleri takdirde içeridekilerin üşüdüğünü, vermediklerinde de dışarıdaki hanımların soğuktan öleceklerinden endişelendiklerini iletenler oldu. O ise bunun üzerine "Kadınlara hayızlı oldukları zaman ben size cinsel ilişkiyi bırakmanızı emrettim. Yoksa acemlerin yaptığı gibi, onları evlerinizden çıkartmanızı emretmedim." demiştir.⁷⁵ İsnadsız aktarılan bu bilgiye göre ilk ayet inmiş, önceki uygulamalar etkisiyle yanlış anlaşılmış, kadınların soğukta evden çıkarılmasıyla ortaya çıkan zorlukları çözmek için Allah Resûlüne gidildiğinde yanlış anlaşılma düzeltilmiştir. Fakat bu bilginin başka bir tefsirde geçen şeklinde ise hayızlı kadınları evden çıkarma davranışı cahiliyedeki uygulamanın devamı olarak yapılmış, yaşanan zorlukları sormak için Hz. Peygamber'e gittiklerinde ayet inmiş ve açıklama yapılmıştır.⁷⁶ Bu bilgilere göre ayetin inişinden önce, az bir ihtimalde ise sonra, toplumda hayızlı kadınları evden çıkarmak şeklinde bir uygulama vardı, Hz. Peygamber'in müdahalesiyle bu yanlış uygulama ve anlama düzeltilti.

Kur'an'daki **أَذَى** ve onun eş anlamlısı olarak geçen kelimeler ve geliş şekillerine bakıldığında maddî anlamları yanında mânevi ve ruhî sıkıntı, acı, üzüntü, incinme veya bunlara sebep olan

⁷² el-Bakara, 2/222.

⁷³ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 3/532; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâut, Âdil Mürşid vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 21/198; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Süleym Esed (Cidde: Daru'l-Muğnî, 2000), "Tahârat", 109; Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1956), "Hayz", 16; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1952), "Tahârat", 125; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhiddin (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), "Nikâh", 47; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Tefsir", 3; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebu Gudde (Halep: Mektebetü'l-matbûâtu'l-İslâmiyye, 1986), "Hayz", 8.

⁷⁴ Tayâlisî, *Müsned*, 3/532; Dârimî, "Tahâra", 109; Tirmizî, "Tefsir", 3; Nesâî, "Hayz", 8.

⁷⁵ Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Halil Me'mun Şeyha (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 2005), 1/265; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Daru İhyâi'l-türâsü'l-Arabî, 1999), 6/414.

⁷⁶ Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec Nizâmüddîn en-Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân* (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 1/613.

etkenleri ifade edecek şekilde kullanıldığı görülür. Ama ilgili ayete nedense çoğunlukla *yara* ve *kirlenme* anlamı verilmiştir. Ayrıca hastalık kelimesiyle bir arada ama ayrılarak yani farklı anlamda kullanıldığı yerlerde vardır.⁷⁷ *أَذَى* kelimesi için Kur'anî kullanıma uygun olan anlam, sıkıntı ve rahatsızlıkken kirlilik anlamının öne çıkması İslam öncesi anlayışların etkisi olmalıdır. Tâbiîn alimlerinden Mücâhid (ö. 103/721)⁷⁸ ayetteki "*Ay halindeki kadınlardan uzak durun*"⁷⁹ ibaresinde *uzak durun* denilen bölgenin, ferc (kadın kanama olan üreme organı) olduğunu söylemektedir.⁸⁰ Bu yorum, sünnetteki açıklama ve uygulamayla örtüşmektedir.

Kadınların özel halleri hakkındaki bu ayetin ifadelerindeki kapalılık, sünnetteki uygulamayla açıklanarak giderilmiştir. Ashab için bile doğru anlama, Hz. Peygamber'in rehberliğiyle mümkün olmuştur. Yine de bir taraftan yanlış anlama ve uygulama örnekleri varlığını devam ettirmiştir.

4. Hayızlı Kadınlarla İlişkinin Nasıl Olacağına Dair Sünnetteki Uygulama

Hz. Peygamber döneminde Müslümanların zihninde hayızlı kadının kirli olduğu düşüncesinin bulunduğunu gösteren işaretler Bakara 222. Ayetin inişiyle ilgili anlatılanlardakilerle sınırlı değildir. Bir rivayette bir kişinin Hz. Peygamber'e gelip hayızlıya yemek yaptırılır mı diye (onun yaptığı yemek yenilebilir mi manasında) sorduğu aktarılmaktadır. Allah Resûl ise "Yaptırın" cevabını vermiştir.⁸¹ Bu rivayetin bir tarikhinde, sorunun sebebi olan hayızlı kadını kirli sayıp tecrit etmek gerektiği düşüncesinin yanlışlığını, kendisinin hayızlı eşiyile birlikte akşam yemeği yiyeceğini belirterek açıklamaktadır.⁸² Bu sorunun sebebi, Yahudiler gibi hayızlı kadını kirli sayıp ondaki kirliliğin dokunduğu şeylere bulaşacağını, bu nedenle yaptığı yemeğinde murdar olup yenmeyeceği kabulünün doğruluğunu sorgulamak olmalıdır. Rasûlullah'ın hayızlı hizmetçisinden⁸³ ve eşinden, mescitten seccadeyi uzatmasını istediği ve "Hayızlıyım" demelerine "Elinde de hayız yok ya!" cevabını verdiği de bilinmektedir.⁸⁴ Yakın çevresinden olan bu hanımların özel durumlarından muhtemelen haberdar olan Hz. Peygamber, onların zihinlerinde kirli olduklarına dair düşüncüyü kaldırmayı hedeflemiş olmalıdır.

Hayızlı kadın elbisesini nasıl temizleyeceğini sorduğunda Hz. Peygamber, kan izi görürse izin olduğu yeri kazıyıp su ile ovarak yıkamasını, diğer taraflarına sadece su serpmesini söylemiştir.⁸⁵ Hatta bizzat Hz. Peygamber, hayızlı eşiyile birlikte yatarken kıyafetine bir şey bulaşursa kan bulaşan yeri yıkamış ve o

⁷⁷ Arpacı, *İslam Fıkhı Açısından Kadınların Özel Durumlarında İbadet (Hayızlı Kadınların Oruç Tutma Örneği)*, 43-46.

⁷⁸ Muhammed Fatih Kesler, "Mücâhid b. Cebr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/441.

⁷⁹ el-Bakara, 2/222.

⁸⁰ Dârimî, "Tahâra", 114.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/246, 348, 37/181; Dârimî, "Tahâra", 108; İbn Mâce, "Tahâra", 130.

⁸² Dârimî, "Tahâra", 108.

⁸³ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 2/139; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/269.

⁸⁴ Ya'küb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 34; Tayâlisî, *Müsned*, 3/48; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyârî el-Yemânî es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982), 1/137; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 2/139; Ahmed b. Hanbel, 9/279, 420, 40/215, 225,304, 41/215 vd.; Müslim, "Hayz", 11; Ebû Dâvûd, "Tahâra", 104. Dârimî, "Tahâra", 81, 108; İbn Mâce, "Tahâra", 130; Tirmizî, "Tahâra", 101.

⁸⁵ Dârimî, "Tahâra", 83.

elbiseyle namaz kılmıştır.⁸⁶ Ümmü Seleme (ra) validemiz de, hayızlı kadının kıyafeti sorulunca "Biz hayızlıyken giydiğimiz elbisemize bakardık, kan görürsek yıkar, görmezsek bir şey yapmadan onunla namaz kılardık"⁸⁷ demiştir. Bu sorular ve verilen ayrıntılı cevapların sebebi, hayızlı kadının murdar olmadığını ve giydiği elbisenin kan bulaşmadıkça kirlenmediğinin açıklanmasıdır. Kan bulaştığındaysa sadece kanlı yer kirlenmiştir ve o kısmın yıkanması yeterlidir. Konuya dair birçok rivayet vardır.⁸⁸

Hayızlı eşle ilişkinin sünnette uygun şekilde nasıl sürdürüleceği hakkında bilgiler müminlerin annelerinden, başta Hz. Âişe olmak üzere⁸⁹ Hz. Ümmü Seleme,⁹⁰ Hz. Meymûne⁹¹ ve Hz. Ümmü Habibe'den⁹² gelmektedir. Hz. Peygamber'in hayızlı eşiyle aynı yatağı paylaştığı⁹³ gibi aynı örtüyle örtüldüğü,⁹⁴ hatta ona değen örtünün bir parçasına sarılarak namaz kıldığı,giydiği izâr üzerinden⁹⁵ onunla mübaşeret ettiği⁹⁶ ve onu kucaklayıp başından öptüğü aktarılmıştır.⁹⁷ Ayrıca başını adetli hanımının göğsüne dayayıp Kur'an okuduğu,⁹⁸ itikâfta iken başını ona yıkattığı⁹⁹ ve saçlarını tarattığı,¹⁰⁰ onun ısırdığı yerden kemiği ısırdığı, bardağın ağzına değdiği yerden su içtiği¹⁰¹ de bize ulaşan bilgilerdendir.

Kadın sahâbe rivayetleri incelenirken tekrarların artmasındaki sebeplerden birinin, rivayetin içeriğinde toplumdaki yaygın kanaatin aksine bir bilginin bulunması ve bunun ilgi toplaması olduğu anlaşılmıştır.¹⁰² Hayızlı kadının temiz olduğu konusunun bu kadar ayrıntılı ve farklı rivayetle aktarılması, sahâbe döneminden itibaren uyandırdığı ilgiyle bağlantılı olmalıdır. Temel hadis kaynaklarımızda hayız ve cünüp kişinin teri hakkında bir bab açılıp bu ter bulaştığında kıyafetinin kirlenmeyeceği ve o kıyafetle namaz kılabilceği hakkında rivayetlerin sıralanması,¹⁰³ yine hayızlılığın artığının¹⁰⁴ temizliği meselesinin de bab başlıklarında geçmesi¹⁰⁵ hayızlı kadının manevi kirliliğinin/murdarlığının Yahudilikte olduğu gibi bulaşıcı olup olmadığına sorgulandığına işaret etmektedir. Allah Resûlü'nün toplumsal kabüldeki hayızlı

⁸⁶ Dârimî, "Tahâra", 105; Nesâî, "Kible", 22.

⁸⁷ Ebû Davûd, "Tahâra", 127.

⁸⁸ Dârimî, "Tahâra", 105.

⁸⁹ Varlık K. Sehal Deniz, *Hadis Rivayetinde Kadın Sahabîler* (İstanbul: HİKAV, 2019), 62-63.

⁹⁰ Varlık K., *Hadis Rivayetinde Kadın Sahabîler*, 110.

⁹¹ Varlık K., *Hadis Rivayetinde Kadın Sahabîler*, 120-121, 123-124.

⁹² Varlık K., *Hadis Rivayetinde Kadın Sahabîler*, 131, 134.

⁹³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultân, 2004), "Vukûtu's-salât", 185; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Züheyr (Beyrut: Dâru Tavkî'n-necât, 2001), "Hayz", 4, 21; Müslim, *Sahih*, "Hayz", 5.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/512; Ebu Davûd, "Tahâra", 107; Nesâî, "Tahâra", 179.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/457; Müslim, "Mesâcid", 47; Ebu Davûd, "Tahâra", 133).

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/325, 41/325, 42/456, 470, 488; Buhârî, "Hayz", 5; Ebu Davûd, "Tahâra", 107.

⁹⁷ Tayâlisî, *Müsned*, 3/11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/350, 43/34; Dârimî, "Tahâra", 107; Nesâî, "Hayz", 12)

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/354, 42/142, 43/280; Buhârî, "Hayz", 4; Müslim, "Hayz", 15.

⁹⁹ Abdurrezzak, *Musannef*, 1/268, 324; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43/95; Dârimî, "Tahâra", 108; Müslim, "Hayz", 10.

¹⁰⁰ Mâlik, "Vukûtu's-salât", 195; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/183; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/285; Buhârî, "Hayz", 2.

¹⁰¹ Abdurrezzak, *Musannef*, 1/108; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/384, 407, 408, 42/381, 497, 530; Müslim, "Hayz", 14; Nesâî, "Hayz", 15.

¹⁰² Varlık K., *Hadis Rivayetinde Kadın Sahabîler*, 327.

¹⁰³ Dârimî, "Tahâra", 107.

¹⁰⁴ Hayızlılığın yediği yemek, içtiği veya dokunduğu içecekten kalan kısım.

¹⁰⁵ Abdurrezzak, *Musannef*, 1/108; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/39; Müslim, "Hayz", 14; Nesâî, "Tahâra", 56.

kadının kirli olduğu inancını kaldırmak amacıyla, inen ayeti açıklamakla yetinmeyip, hayızlı dönemdeki eşine muhabbetini ve özel ilgisini gösteren davranışlarını devam ettirdiği, birçok rivayetle aktarılmıştır. Yine de bu inancın uzun süre değişmediğini kaynaklarımızda geçen verilerle ele alacağız.

5. Hz. Peygamber Sonrası Dönemde Hayızlı Kadına Bakış

Hz. Peygamber'in açıklama, uyarı ve örnek davranışlarına rağmen; aile efradından sayılabilecek, hem amcaoğlu hem de en son evlendiği eşi Meymûn (Berre) bint el-Hâris'in (ra) yeğeni, Abdullah b. Abbas'ın (ra) zihninde bile hayızlı kadının kirli olduğu düşüncesinin silinmediğini açığa çıkartan bir örnek olayla şöyledir: Bir gün Meymûn validemiz yeğeni İbn Abbas'ı saç başı dağınık görünce sebebini sorar. Aldığı cevap, saçını tarayan hizmetlisinin hayızlı olduğudur. O ise bu cevaba tepki göstererek hayız nerede; hayız olan yerle elin ne alakası var, saçını taramasında ne mahsur var, diye sorar. Hz. Peygamber'in hayızlı olan eşinin kucağına uzanarak Kur'an okuduğunu, bu durumdaki eşinin ona seccadeyi uzattığını belirterek hayızlılığının elinin kirli olmadığını belirtir.¹⁰⁶

Başka örnekler de konu hakkında soru sorulmaya devam ettiğini göstermektedir. Hz. Âiş'e hayızlı eşle mübaşeret sorulunca izâr¹⁰⁷ üzerinden mübaşeret edilebileceğini söylemiştir.¹⁰⁸ Hz. Ömer'e "Hayızlı bir kadın, abdest alana su verse, eli de suya girse (olur mu?)", oğlu Abdullah'a ise "Hayızlılığın temiz birine bir şey vermesi veya mescitten bir şey alması (olur mu?) diye sorduklarında her ikisi de "Elinde hayız yok ki!" cevabını vermişlerdir.¹⁰⁹ Salim b. Abdullah'a bir kişinin hayızlı eşiyile aynı yorganla yatması sorulduğundaysa, kendilerinin Ömer ailesi olarak hayızlı kadınlarla birlikte kaldıklarını belirtmiştir.¹¹⁰ Ömer ailesinin üç nesil adetli kadın hakkında benzer sorulara benzer cevapları verdikleri görülmektedir. Bu bilgilerin tam aksine Abdullah b. Ömer'in, hayızlı eşiyile aynı yorganda yattığını söyleyen kişiye "Ama biz Ömer ailesi ayrılırız" dediğine dair, diğerlerine zıt bir rivayette bulunmaktadır.¹¹¹ Kanaatimiz ya bu son rivayet aktarılırken ya lafızda bir hata yapıldığı ya da toplumsal kabulün onun ağzından söylenildiğidir. Hasan-ı Basrî'ye sorulan soru, hayızlı kadının içtiği suyun kalanı ile abdest alınabilir midir ve cevabı "Evet" olmuştur.¹¹² Said b. Cübeyr'e hayızlı eş (ilişki sınırı anlamında) sorulunca, Hz. Âiş'e ile aynı görüşü dile getirmiş, izâr üzerinden mübaşeret edilebilir fetvasını vermiştir.¹¹³

Uygulamada sünnetin aksine sergilenen tutumlara dair örnekler vardır. Rıdvan biatına katılan ve Basra'da evini ilim mektebi haline getiren Âiz b. Amr'ın (ö. 61/680-81)¹¹⁴ lohusalığı yirmi günde biten eşi yorganının altında yanına girince ayağıyla onu itip "Kırk gece geçene kadar beni dinim konusunda gaflete düşürme" dediği söylenilmektedir.¹¹⁵ Ayrıca tâbîîn fakihlerinden Mekhûl (ö. 112/730)¹¹⁶ doğum yapan kadının erkek çocuk için otuz, kız çocuk içinse kırk gün bekleyeceğini söylediği kaydedilmiştir.¹¹⁷ Yine

¹⁰⁶ Abdurrezzak, *Musannef*, 1/325; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/184; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/280, 44/415, 416.

¹⁰⁷ Göbek-diz arasını örten kıyafet.

¹⁰⁸ Mâlik, "Vüdû", 83; Abdurrezzak, *Musannef*, 3/531.

¹⁰⁹ Abdurrezzak, *Musannef*, 1/110; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/139.

¹¹⁰ Dârimî, "Tahâra", 107.

¹¹¹ Dârimî, "Tahâra", 109.

¹¹² Dârimî, "Tahâra", 108.

¹¹³ Dârimî, "Tahâra", 106.

¹¹⁴ Ali Yardım, "Âiz b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/207.

¹¹⁵ Dârimî, "Tahâra", 99.

¹¹⁶ Eyyüp Said Kaya, "Mekhûl b. Ebû Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/552.

¹¹⁷ Dârimî, "Tahâra", 99.

tabiinden Kûfe fakihî Âbide b. Amr'ın (ö. 72/691)¹¹⁸ hayızlı eşle aynı yatakta ama ayrı yorganlarda yatılacağı, yorgan bulunamazsa eşinin üzerine yorganın bir parçasını verebileceği görüşünde olduğu aktarılmıştır.¹¹⁹ İlaveten tâbiinden meşhur müfessirlerinden Kâtade'nin (ö. 117/735)¹²⁰ ayette geçen "De ki: 'O bir ezadır (rahatsızlıktır)'"¹²¹ ifadesindeki *ezaya pislilik* anlamını verdiği geçmektedir.¹²² Sünnetteki uygulamaya zıt olan bu davranış ve fetvalar, Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra serdedilmiştir. Bu bilgilerin doğru olup olmadıkları ayrı bir konudur. Önemli olan kaynaklara geçecek kadar sağlam ve uygun bulunmalarıdır. Hayızlı kadını kirli gören, lohusalık süresini 40 güne tamamlayan ve bu sürenin kız çocuk doğumundan sonra daha uzun olduğunu kabul eden görüşlerin, Yahudilikteki dini hükümlerle paralellikleri dikkat çekmektedir. İlaveten sünnetteki uygulama hayızlı eşle birlikte aynı yorganla yatmakken, bu mümkünse kaçınılması gereken bir davranış olarak görülebilmektedir.

Toplumsal hafızaya yerleşmiş kadim inançların değişiminin kolay olmadığı bir hakikattir. Mezopotamya bölgesinde yaygın olan hayızlı kadının kirli olduğu inancı önce Yahudiliğin kutsal metinlerine girmiştir. Bu kirliliğin sebebi, yaratılış kıssasındaki ilk günahı işleyen kadına verilen cezalardan birinin hayız görmesi oluşuna dayandırılarak iyice köklendirilmiş, sağlamlaştırılmıştır. Bizce kadın aleyhine geliştirilen bu anlayışların ilahi kaynaklı olmadıklarının en büyük delili, son peygamber Hz. Muhammed'in söz ve uygulamalarıyla onları kaldırma çabasıdır. İslam inancında gerek Kur'an gerek güvenilir rivayet metinlerinde ilk günah ile kadın arasında bir bağlantı olduğu hakkında her hangi bir işaret yoktur. Oysa tefsir, tarih ve sanat eserlerine gelindiğinde işin rengi değişmekte, isrâiliyat kaynaklı bilgilerin buralara sızdığı görülmektedir.¹²³ Günümüze ulaşan hadis kitaplarının ilklerinden olan *el-Musannef*¹²⁴ "Ehli Kitabeyn" adlı kitabının ilk babı "Ehli Kitab'a bir şey sorulur mu?"dur. Bu babta verilen rivayetlerle başlıkta sorulan sorunun cevabı; ehli kitaba helal-haram dışında bir şeyler sormanın sakıncası olmadığı, Kur'an'a aykırı olmadıkça bu bilgilerin alınabileceği şeklinde verilmektedir.¹²⁵ Açılan bu kapı, bir arada yaşanıldığından etkileşim halinde olunan Yahudilikten Müslümanlığa bilgi ve inanç geçişini kolaylaştırmış olmalıdır. Hz. Peygamber'in tüm açıklama, uyarı ve uygulamalarına rağmen hayızlı kadının kirli olduğu düşüncesinin kolay değişmediği, konu hakkında soru sorulmaya ve yanlış uygulamaları sürdürmeye devam edildiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Kadınların yaratılıştan sahip oldukları ve erkek cinsinden ayrılımlarını sağlayan özelliklerinden hayız görmeleri, mukaddes sayılan doğurganlıklarının sonucudur. Oysaki Eski Ahit'teki yaratılış kıssasına dayandırılan ilk günahı işleyen kadını ve bu günahın cezalarından birinin de adet görmek olduğu inancıyla, onu yücelten doğurganlığını sağlayan bu özelliği, aşığılama ve kirli kabul etme sebebine dönmüştür. Belki de en ilkel toplumlarda kana yüklenen tabu anlamı, bu anlayışın

¹¹⁸ Mustafa Uzunpostalcı, "Âbide es-Selmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/309.

¹¹⁹ Dârimî, "Tahâra", 107.

¹²⁰ Abdülhamid Birışık, "Katâde b. Diâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/22.

¹²¹ el-Bakara, 2/222.

¹²² Dârimî, "Tahâra", 113.

¹²³ Sehal Deniz Varlık, *Din ve Mitoloji Bağlamında İnsanın Yaratılışı*, ed. Aslan Bilkay (İstanbul: Beyan Yayınları, 2023), 103-105, 110-111, 130-131.

¹²⁴ Mirza Tokpınar, "el-Musannef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/236.

¹²⁵ Abdurrezzak, *Musannef*, 10/311-314.

gelişimine katkı sağlamıştır. İnsanlık tarihinde kadının adet görmesinin bereket, şifa ve kehanet yeteneklerini geliştiren bir dönem kabul edildiğinin örnekleri bulunmakla birlikte ön plana çıkan kabul ve uygulama, bu dönemde kadınları kirli kabul etmek olmuştur. Feminist bakışın yaptığı, kadının doğurganlığı sebebiyle kutsal kabul edildiği anaerik dönemde kutsiyetiyle bağlantılı adet görmesine olumlu anlamlar yüklendiği fakat ataerik döneme geçişle bu özelliğin aşağılama ve kirli sayma sebebine dönüştürüldüğü açıklaması, bilimsel bir yaklaşımın sonucundan ziyade taraflı bir okuma görünümündedir. Bazı toplum ve dinlerde, örneğin Yahudilikte, hayızlı kadının kirliliği bulaşıcı kabul edildiğinden, bu dönemdeki kadını tecrit etme uygulaması yaygınlaşmıştır. Hıristiyanlıkta adetli kadını kirli sayan uygulamalar, hatta bu dönemde cinsel ilişkinin yasaklanması, yok sayılmıştır. Ama ilk günahtan kadını manen sorumlu tutma ve erkek karşısında boyun eğmesi gerektiğini savunma anlayışı genelin kabul ettiği bir inanç olarak kalmıştır.

Kadınların aleyhine gelişip toplumsal hafıza yer eden, hayızlı kadının manen kirli ve cezalandırılmış olduğu hatta bu kirlilik temas ettiği canlı cansız nesnelere de bulaştırdığı inancı, İslamın gelişi ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla ret edilmiştir. İslam dini ilk günahı işlemede kadına erkekte farklı bir rol biçmediği gibi hayızlı bir kirlilik sebebi kabul etmemiş, sıkıntı ve rahatsızlık hali olduğunu açıklamıştır. Bu açıklamanın yapıldığı Bakara 222. Ayetin iniş sebebinin, Müslümanların Yahudilikteki hayızlı kadını tecrit etme uygulamasına uymanın gerekliliğini sorgulamaları olduğu kaydedilmiştir. Ayetteki "Aybaşı halinde iken kadınlardan uzak kalın" ifadesinde "uzak kalın" emrinin doğru anlaşılması, Hz. Peygamber'in açıklamalarıyla mümkün olmuştur. Zira uzak kalmayı evden çıkarın, pişirdiğini yemeyin, birlikte yiyip içmeyin, onlarla birlikte yatmayın ve benzeri şekillerde anlayanların olduğu, ona sorulan sorulardan anlaşılmaktadır. O ise açıklamalarıyla hayızlı kadınlarla bir arada yaşamının sürdürüleceğini, yasaklananın sadece tam bir cinsel ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Hayızlı eşine sevgi ve ilgi göstermeye, onunla birlikte aynı yorgan altında aynı yatakta yatmaya ve yiyip içmeye devam etmiştir. Kadının hayızlıyken giydiği kıyafetin kan bulaşmadıkça temiz olduğunu, kan bulaştıysa lekeli yerin yıkanmasının yeterli olduğunu söylemiş, hatta hayızlı eşin üzerindeki örtünün bir kısmına sarınarak namaz kılınabileceğini göstermiştir. Hayızlı eşiyi yemek yerken yemeği ve suyu önce eşine ikram edip özellikle onun ağzının değdiği yere kendi ağzını koyarak yiyip içmiş ve hayızlılığının tükürüğüyle artığının da temiz olduğunu kanıtlamıştır. Böylelikle adet döneminde kadında bulaşıcı bir kirlilik bulunduğu inancının yanlışlığını vurgulamıştır.

Hz. Peygamber'in hayızlı kadının temiz olduğunu gösterme yönündeki gayretine rağmen aksi inanın etkisindeki uygulama ve sorgulamanın devam ettiği, Tâbî'n dönemi âlimlerine sorulan sorulardan anlaşılmaktadır. Hatta bazen onların da bu yanlış kabulü benimsemeleri, davranış ve fetvalarına yansımıştır. Hadis eserlerinde hayız konusunun ele alınışına baktığımızdaysa meseleye fıkhi hüküm çıkarma açısından yaklaşıma tutumu hâkimdir. Öyle ki bu tavır güncel çalışmalarda da devam ettirilmektedir. Oysaki Kur'an ve sünnetin asıl vurgusu, adet döneminde kadını bulaşıcı bir kirlilik halinde kabul eden inanın reddine yöneliktir. Nihayetinde günümüzde bu inanç ve uygulamanın doğurduğu sonuçlar büyük oranda yürürlükten kalkmışken konunun ne açıdan önemli olduğu sorulabilir. Cumhuriyet döneminde yazılan bir ilmihalde hayız döneminde kadının kirliliğinin değil bu kirliliğin gerçek mi hükmi mi olduğunun tartışıldığı, günümüz verilen bazı fetvalarda bile, hayızlı kadının mescide girmemesi gibi, kirli kabul etmenin etkisinin olabileceği unutulmamalıdır. Kadın karşıtı olan bir fikrin İslam dinine mal edilmesi, haksızlığı yanında olumsuz sonuçlar doğurmaya da müsaittir.

Yahudilikte murdarlık hukukuna geniş yer verilmiş, cüzzamlı ve hayızlının murdarlığı ve bundan arınmaları hakkında uygulanması zor hükümler getirilmiştir. Cüzzamlıya karşı bu aşırı ve haksız tutumu değiştirmek amacıyla onların murdar değil, bir peygamber tarafından iyileştirmeye layık Allah'ın kulları oldukları gerçeği Hz. İsa aracılığıyla açıklandı. Benzer şekilde Hz. Muhammed vasıtasıyla da hayızlı kadının murdar olmadığı, hayızlı eşle muhabbet ve yakınlığa dayalı ilişkinin, tam bir cinsel birleşme hariç, devam ettirileceği gösterildi. Bu hakikatler ortaya koyuldukları dönemde büyük değişimlerdi. Nitekim hayızlı kadının temiz olduğu gerçeği ne kolay kabul edildi ne de hak ettiği ilgiyi gördü. Bu gerçeğin tersine kabul ve uygulamalar, Müslümanlar arasında kısmi de olsa bir süre geçerliliğini sürdürdüğü gibi günümüze kadar uzanabilen etkiler bıraktı. Söz konusu etkilerin kaldırılmasına ve sünnetin toplumsal hayata getirdiği değişimin anlaşılabilmesine katkı sunmak amacıyla bu çalışma yapılmıştır. Ayrıca sünnete uygun davranış ve inanç şekillerinin açıklanması ve vurgulanması amacıyla tamamlanan çalışmalar arasında yer alacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî el-Yemânî es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1982.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybanî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâut, Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Alaskrova, Pari. *İlahi Dinlerde Kadının Statüsü (Yahudilik -Hristiyanlık-İslamiyet)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Arı, Abdüsselam. "Âdetli Kadın Oruç Tutabilir Mi?". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (Nisan 2021), 1-38.
- Arpacı, İbrahim. *İslam Fikhi Açısından Kadınların Özel Durumlarında İbadet (Hayızlı Kadınların Oruç Tutma Örneği)*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ay, Eyyüp. "Ana Tanrıça Kültü Dolayımında Uygarlığın Cinsiyetine Dair Bir Projeksiyon". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 2/8 (Mart 2006), 103-112.
- Ay, Eyyüp. "Anaerkil Aileye Arkeolojik Bir Yaklaşım (Tarihsel Bir Olgu mu? Mitolojik Bir Kurgu mu?)". *Denge* 4/8 (2008), 30-33.
- Balıkçı, Havva. *Eski Ahit'te Kadın İmgesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Batuk, Cengiz. *Hristiyanlığın Asli Günah Doktrinini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Birşık, Abdülhamid. "Katâde b. Diâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/22-23. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-necât, 2001.
- Çalık, Bünyamin. "Hayız Olgusunun İslam Hukuku Bağlamında Oruç Üzerindeki Etkisi". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (24 Nisan 2014), 75-99. <https://doi.org/10.17050/kafifd.204016>
- Çetin, Ayşe. *Yahudi Kutsal Metinlerinde Havva*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çetin, Mehmet. "Kazâ Kelimesinin Semantik Tahlili ve '... Hz. Peygamber Döneminde Hayız Olduğumuzda Orucu Kazâ Etmekle Emredilirdik. Namazı Kazâ Etmekle Emredilmezdik' Hadisinin Değerlendirilmesi". *İslami İlimler Dergisi* 18/1 (13 Mart 2023), 47-76. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1264717>

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Süleym Esed. 4 Cilt. Cidde: Daru'l-Muğnî, 2000.
- Doğan, Bilal. *Hıristiyanlıkta Aslı Günah Doktrini (Pavlus - Pelagius Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Doğan, Hatice. "Talmud'un Kadınlar Kitabı Üzerine". *Konum, Rol, Olgu ve Algılar Düzleminde Cahiliye'den Günümüze Kadın*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhiddin. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *el-Âsâr*. thk. Ebû'l-Vefâ. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. 3 Cilt. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- Erbil, Pervin. *Kibele'den Pandora'ya, Kadının Tarihsel Yenilgisi*. Ankara: Arkadaş, 2008.
- Erdem, Suat. "İslam Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2014), 71-95.
- Gül, Durali. *Hıritiyanlıkta Asli Günah Doktrini Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Güneş, Kübra. *Yahudilikte 613 Mitsvot: İbn Meymun Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1952.
- Kaçar, Furkan. *Sembol-Nesne İlişkisi Bağlamında Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki Kutsal Nesnelere*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Karaman, Hayreddin, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mekhûl b. Ebû Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/552-553. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Keleş, Yunus. "Hayız Halinde Olan Kadınların Kur'ân-ı Kerim'e Dokunması ve Okuması ile İlgili Hükümler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 427-450.
- Kesler, Muhammed Fatih. "Mücâhid b. Cebr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/441. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1976.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2009.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultân, 2004.
- Mirzaoğlu, Murat. *Sahîh-i Müslim'de Tebvîb*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebu Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, 1986.
- Nizâmüddîn en-Nisâbü'rî, Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- Öğüt, Cemâl. *Kadın İlmihali*. İstanbul: Bahar Yayınları, 4. Basım, ts.

- Özay, Hilal - Altunbay, Betül. "İlk Türkçe Kadın İlmihali 'Umdetü'n-nisâ". *Tokat İlmîyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2023), 503-528. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1365832>
- Özdemir, Halime Esra. *Kadınların Özel Hallerinin Fıkhî Hükümlere Etkisi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Özder, Deva. "Eski Bir Türk Geleneğinin Klasik Türk Şiirine Yansıması: 'Kan Yalaşmak'". *EKEV Akademi Dergisi* 87 (Eylül 2021), 65-78.
- Râzî, Fahrreddîn er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Daru İhyâi'l-tırâsu'l-Arabî, 1999.
- Sağır, Mahmut. *Antik Mısır Dininin Yahudilikteki Yansımaları*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Sağlam, Hadi - Arpacı, İbrahim. "İslam Fikhına Göre Hayızlı Kadının Orucu". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (Aralık 2018), 60-76.
- Sa'adia Goan, Sa'îd b. Yûsuf el-Feyyûmî. *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye: Tevrat (Tora) Tefsiri: (metin - açıklamalı çeviri)*. thk. Ferruh Özpilavcı. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Sayım, Hüseyfe. *Muhtelif Dinlerde Yaratılış Olayı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Soyal Şenol, Şule. "Kadınların Özel Hallerinde Mescide Girmesini İlgilendiren Rivâyetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi". *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (Mart 2019), 241-264.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Temiz, Rabia Zahide. "Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: 'Sen Harûrî Misin?' Rivayeti Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (Aralık 2021), 1253-1275. <https://doi.org/10.18505/cuid.960622>
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tokpınar, Mirza. "el-Musannef". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/236-237. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Abîde es-Selmânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Varlık K., Sehal Deniz. *Hadis Rivayetinde Kadın Sahabîler*. İstanbul: HİKAV, 2019.
- Varlık, Sehal Deniz. *Din ve Mitoloji Bağlamında İnsanın Yaratılışı*. ed. Aslan Bilkay. İstanbul: Beyan Yayınları, 2023.
- Yaman, İrfan Deniz. "Paleolitik Çağ Sanatında Kadın Heykelcikleri". *Prehistoryadan Günümüze Kadın*. 3-22. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2020.
- Yardım, Ali. "Âiz b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/207. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Hayız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/51-53. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yiğitoğlu, Mustafa. "Yahudilikte Kadınların Regl Dönemi Niddah İle İlgili Hükümler". *EKEV Akademi Dergisi Özel Sayı* (2019), 225-232.
- Yüksek, Ali. "İslam Fikhına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/41 (2016), 77-97.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Halil Me'mun Şeyha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.



The Relationship Between The Divine Revelation And Common Ontological Reality Of Humanity

Hayati Aydın^{1,*}

¹ Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir, Van, Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/02/2024

Accepted: 09/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

In the article, it is pointed out that divine revelation does not ignore the ontological reality of man, but gives a message to people through his ontological reality. This situation has been tried to be proven by the dreams and difference between shari'as in order to refute the ideas of orientalist such as Montgomery Watt, who tend to counter against this plain truth and adopt a negative standpoint towards the Qur'an. In this manuscript, first, some examples were given to understand the subconscious, and then the cultural elements dominant in dream symbols were touched upon. Explanations and dream interpretations of Muslim scholars who examine the logical connection in the formation of symbols in dreams are also included. As understood from these interpretations, it has been manifested that the symbols common to humans are formed by the subconscious alphabet, which consists of the codes of a kind of culture, which Jung calls archetypes and Islamic scholars call the dress of mental patterns and meanings. Since religious values and expressions are the most dominant elements in Muslim culture, Muslim interpreters have generally tried to interpret dream symbols with words from the Qur'an and hadith or expressions that evoke these symbols. In this context, the incident of Abraham (Ibrahim al-Khalil) (PBUH) sacrificing his son Ishmael (Ismail), which has a greatly challenging in interpretation, is discussed and how it should be understood is emphasized. It has been stated that this is a dream symbolized by the influence of the dominant culture, and that it is aimed to correct the mistake in the environment in which children are sacrificed to the gods and to change the ritual in the same way that the order to slaughter baqar (cattle) to the te aims to eliminate the mistake of the culture they live in. Then, the relationship between shari'a and ontological reality was examined, and it was emphasized that religion is based on the common nature of all people and therefore religion is an unchanging phenomenon for all people, while shari'a is the collective subconscious where culture is dominant and therefore has a relationship with one aspect. In the Qur'an, the basic principles of religion and the comprehensive shari'a laws on which the prophets agreed are expressed. In general terms, religion includes the commandments created by Allah for the beings that are pleasing to all creatures (based on the collective unchangeability of the nature of human beings), enjoining what is good and forbidding what is evil, halalizing clean things and forbidding harmful things. According to Muslim scholars, the main thing in all heavenly religions is to believe in Allah, His angels, His messengers, His books and the afterlife, and to commit acts that will make a person a Muslim if he does them. This faith naturally requires turning away from this world, turning towards the afterlife, acquiring good morals and avoiding bad morals. However, shari'a laws may differ from each other. Because shari'a varies based on the conditions and interests of the society in which the religion is revealed. In order to show that the collective subconscious is not ignored in the differentiation of shari'a, the thesis defended has been tried to be proven by giving examples from the Qur'an. One of these is that some cultural elements and hatreds among Arab are taken as basis in the verses of the Qur'an, and the other is the use of foreigner names as expressed by the Arab and in accordance with the unlettered understanding. In addition, on this subject, the prohibition of some halal foods for Jews and some differences in other shari'a's are emphasized. Regarding the prohibition of halal foods, Jacob's (PBUH) warning not to eat the foods he likes if he recovers from a serious illness, and accordingly, he will not eat or drink camel meat and milk when he recovers. As a result of his children and his ummah also avoiding these foods, the example of them being made haram in the Torah was emphasized. It is emphasized that the reason for the differentiation of these sample shari'a's is the result of the attitude towards something becoming collective. Regarding some differences in other shari'a, it is emphasized that although fasting was made obligatory for the previous ones, its quality is different. Likewise, it has been explained with examples that although prayer, zakat and pilgrimage are present in all monotheistic religions, their quality varies. It has been stated that the lifestyles and therefore the collective subconscious of nations play a role in the differences in shari'a. As a matter of fact, the statement that those who follow the Prophet Jesus made priesthood obligatory for themselves in order to obtain the consent of Allah, even though it was not commanded to them, and continued to do so, and that Allah respected this and paid their wages to those who were in the priesthood, reinforces this situation. As a result, it has been tried to reveal that religion and everything related to religion are based on the common nature of humanity, and that the elements that vary from shari'a to shari'a are, in a way, related to the collective nature of the societies.

Keywords: Tafsir, Religion, Dream, Shari'a, Collective Subconscious

İlahi Vahiy İle İnsanlığın Ortak Ontolojik Gerçekliği Arasındaki İlişki

Süreç

Geliş: 15/02/2024

Kabul: 09/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Makalede ilâhî vahyin insanın ontolojik gerçekliğini göz ardı etmediğini, ontolojik gerçekliği üzerinden insanlara mesaj verdiği konusu ele alınmıştır. Bu durum, rüya ve şeriatlerin farklılığıyla ispat edilmeye, bu fikre temayül gösteren ancak Kur'an hakkında olumsuz bir argüman olarak kullanan Montgomery Watt gibi müsteşhirlere de cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu yapılar ilk önce bilinçaltının anlaşılması hususunda bazı örnekler verilmiş sonra rüya sembollerinde baskın olan kültürel unsurlara temas edilmiştir. Rüyalardaki sembollerin şekillenmesinde mantıksal bağları irdeleyen İslam ulemasının açıklamalarına ve rüya tevillerine de yer verilmiştir. Bu yorum ve tevillerden anlaşıldığı kadarıyla insanlarda ortak görülen sembollerin Jung'un arketip, İslam ulemasının ise zihinsel kalıp ve manaların elbisesi dediği bir nevi kültürün kodlarından oluşan bilinçaltı alfabeti tarafından formlaştırıldığı anlaşılmaktadır. Dini değer ve ifadeler Müslüman kültürde en dominant öğeler olduğundan Müslüman yorumcular genelde rüya sembollerini Kur'an ve hadisteki sözler veya bu sembolleri çağrıştıran ifadelerle yorumlamaya çalışmışlardır. Bu mantıktan hareketle tefsirde büyük problem olarak görülen Hz. İbrahim'in, oğlu İsmail'i kurban etme olayı ele alınmış ve nasıl anlaşılmasının gerektiği üzerinde durulmuştur. Bunun, baskın kültür altında sembolleşen bir rüya olduğu ve İsrail Oğullarına 'Bakar' kesme emriyle toplumun yanlış algısının değiştirilmesinin amaçlanması gibi çocukların tanrılara kurban edildiği ortamdaki yanlışlığın giderilmesi, kurban ritüelini tebdil edilmesinin amaçlandığı ifade edilmiştir. Daha sonra şeriat-ontolojik gerçeklik ilişkisi irdelenmiş, dinde bütün insanların ortak fitratının esas alındığı ve bundan dolayı dinin bütün insanlar için değişmeyen bir olgu, şeriatlerin ise kültürün baskın olduğu ve dolayısıyla bir yönüyle ilişki içinde olduğu toplumsal bilinçaltı olduğu vurgulanmıştır. Kur'an'da, dinin temel prensipleri ve resullerin üzerine birleştikleri kapsamlı şeriat kanunları dile getirilmiştir. Genel hatlarıyla din, Allah'ın varlıkları üzerine yarattığı (insanın tabiatının kolektif değişmezliğine dayalı) ve bütün mahlûkata sevimli geleni, marufu emretmeyi, münkerden nehyi, temiz şeyleri helal eden, zararlı olan şeyleri haramı eden emirleri içermektedir. İslam ulemasına göre bütün semavi dinlerde esas olan Allah'a, meleklerine, resullerine, kitaplarına ve ahiret gününe iman etmek, insanın yaptığı takdirde Müslüman olacağı fiilleri işlemektir. Bu iman da doğal olarak dünyadan yüz çevirmeyi, ahirete yönelmeyi, güzel ahlakı edinmeyi ve kötü ahlaktan kaçınmayı gerektirir. Ancak şeriatlar ise birbirinden farklılık gösterebilir. Çünkü şeriatlar dinin indiği toplumun hallerini ve maslahatlarını esas aldığından değişiklik arz eder. Şeriatların farklılaşmasında toplumsal bilinçaltının göz ardı edilmediğini göstermek bağlamında Kur'an'dan örnekler verilerek suretiyle savunulan tez ispat edilmeye çalışılmıştır. Bunlardan birisi, Kur'an'da Arapların ortak duygularının esas alınması, kültürel bazı unsurların kullanılması, bir diğeri de yabancı isimlerin Arapların ifade ettiği şekliyle, ümmi anlayışa uygun kullanılmasıdır. Ayrıca bu konuda bazı helal yiyeceklerin Yahudilere haram kılınması ve diğer şeriatlerde yer alan bazı farklılıklar üzerinde durulmuştur. Helal yiyeceklerin haram kılınması konusunda Hz. Yakub'un yakalandığı ağır hastalıktan iyileştiği takdirde sevdiği yiyecekleri yememeyi nezretmesi, buna bağlı olarak iyileşince deve eti ve sütünü yiyip içmemesi, daha sonra çocukları ve ümmetinin de bu yiyeceklerden uzak durması sonucunda Tevrat'ta bunların haram kılınması örneği üzerinde durulmuştur. Bu örnek, şeriatlerin farklılaşmasının nedeninin bir şeye karşı tavrın toplumsal bir alışkanlık haline almasının sonucu olduğu ifade edilmiştir. Nitekim teravîh namazının Müslümanlarca toplu kılınması ve buna devam edilmesi durumunda farz kılınır endişesiyle evlerinde kılınmalarını tavsiye eden Allah Resulünün endişesinin de bunu pekiştirdiği dile getirilmiştir. Diğer şeriatlerde bazı farklılıklar konusunda ise orucun önceliklere farz kılınmasına rağmen keyfiyetinin farklı olması üzerinde durulmuştur. Aynı şekilde namaz, zekât ve haccın semavi dinlerinin hepsinde olmasına rağmen keyfiyetinin değiştiği örneklerle izah edilmiştir. Bu doğrultuda milletlerin yaşam tarzlarının ve kültürünün dolayısıyla toplumsal bilinçaltı şeriatlerin farklılığında gözönüne alındığı ifade edilmiştir. Nitekim İsa peygambere tabi olanların kendilerine emredilmemekle birlikte Allah'ın rızasını elde etmek için ruhbanlığı kendilerine farz kılınması ve buna devam etmeleri karşısında Allah'ın buna itibar ederek, ruhbanlıkta bulunanlara ücretlerini verdiği ifade etmesi de bu durumu pekiştirmektedir. Sonuç olarak din ve dine taalluk eden her şeyin insanlığın ortak fitratını esas aldığı, şeriatlardan şeriate değişiklik gösteren unsurların da kültürel ve bir yönüyle toplumsal bilinçaltıyla ilgili olan hususlar olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Din, Rüya, Şeriat, Toplumsal Bilinçaltı.



aydinhayati@yyu.edu.tr



0000-0002-7652-6434

Citation / Atıf: Aydın, Hayati. "İlahi Vahiy İle İnsanlığın Ortak Ontolojik Gerçekliği Arasındaki İlişki". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 220-241. <https://doi.org/10.18505/cuid.1437702>

Giriş

İlâhî hitabın nazil olduğu toplumun anlayışını göz ardı etmediği onların anlayışları üzerinden konuştuğu bir vakıadır. Bir şeye inanmak ve ona göre yaşamını tanzim etmede zihni çabanın dolayısıyla onun beslendiği kaynakların büyük rolü olduğunu kabul etmek gerekir. İnsan bir şeye inanırken bunu zihnindeki bilgiyle tartarak, ölçüp biçerek yapar. Kur'ân'ı anlamada Arap anlayışını önemseyen Ebû İshâk eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) Allah'ın su, süt, bal, hurma ve üzüm gibi Arapların bildikleri nimetlerle cenneti betimlediğini belirtir. Hiçbir zaman diğer memleket ve yerlerde yetişen ceviz, badem, elma ve armut gibi Arapların bilmedikleri nimetlerden bahsetmemiştir. Aynı şekilde cüsseli hayvanlara nazarlarını çevirmek isterken, hayvanların en cüsselisi ve en büyüğü olan file değil yanlarında bulunan deveye bakışlarını çevirmelerini emretmesi bu çerçevede değerlendirilebilir.¹ Bundan hareketle Şâtıbî'nin, şeriatı anlamada ümmilerin bildiğine itibar edilmesinin zorunluluğunu vurguladığı söylenebilir² Aynı şekilde Şah Veliyullah Dihlevî (ö. 1176/1762), Allah'ın, itaat edenlere ikramda bulunduğu, günahkârları da cezalandırdığı dönemlerden bahsettiğinde Arapların tanıdıkları kavimlerden örnekler verdiğini ifade eder. Araplar, Nuh, Âd, Semûd ve Yahudilerle iç içe olduklarından İsrail Oğulları gibi kavimlerin kıssalarından icmali bir suretle haberdar idiler. Kur'ân, Fars ve Rumlarla alakalı kıssaları nakletmemiştir.³ Nitekim müfessirlerin, ashab-ı meymene ve ashab-ı meş'eme gibi tabirleri ve “Her insanın kuşunu boynuna astık. Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız. Oku şimdi kitabını! Bugün kendini yargulamak üzere kendi nefsin yeter!”⁴ ayetindeki “Kuş” ifadesinin Arap kültüründe zâcirlerin istikbali anlamak için kuş uçurtma geleneğinden alındığını söylemesi⁵ Kur'ân'ın Arap anlayışı üzerinden konuştuğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Bu da Kur'ân'ın Arapların anlayışını dışlamadığını, öğüt ve derslerini bu esas üzerinden verdiğini ortaya koymaktadır. Montgomery Watt (ö. 940), Carl Gustav Jung'un (ö. 1961) kolektif bilinçaltından esinlenerek Tanrının bilinçaltı yolla insanla iletişim kurduğunu ifade eder. Ancak bu teori gereğince Jung, Tanrının insanın bilinçaltı tecrübesine dayandığını kabul eder ve Tanrı sadece insanda psikolojik bir gerçeklik olarak vardır.⁶ Watt, muhtemeldir ki nüzûl ortamında yaşayan Arapların birtakım yanlış bilgileri yüzünden Kur'ân'ın tarihsel bazı hatalara düştüğünü ifade etmektedir.⁷ Ona göre, Kur'ân'da geçen “Ey Hârûn'un kızkardeşi...”⁸ ifadesinde Hz. İsa'nın annesi Meryem'le Hz. Musa'nın kız kardeşi Miriam karıştırılmıştır. Her iki isim de Arapçaya Meryem şeklinde geçtiği için İncil'deki kronolojiden habersiz olan Mekkelilerin bu iki ismi karıştırmış olmaları muhtemeldir.⁹ Watt'a göre Allah Kur'ân'daki kıssaların ifade kalıbını Mekke'deki insanların bakış açılarına uygun şekilde formüle etmiştir. Bu insanlar arasında ise tarihsel olaylarla ilgili yanlışlar oldukça yaygındı. Ancak, bu yanlışları tashih etmek Allah'ın temel hedefleri arasında yer almıyordu. Bu nedenle Allah söz konusu yanlışları ilk muhataplarının zihinlerindeki yanlış şekliyle Kur'ân'a

¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (Beyrut: Darü'l-Marife, 2004), 1-2/388.

² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1-2/391.

³ Şah Veliyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*, (Lübnan: Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2005), 39.

⁴ el-İsrâ 17/13-14.

⁵ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki javâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1987), 3/371; Fahreddin Razî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1997), 7/308.

⁶ Carl Gustave Jung. *Din ve Psikoloji*, çev. Cengiz Şişman, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 15.

⁷ Montgomery Watt. *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, (Ankara: Hülbe Basım Yayın, 1982), 153.

⁸ Meryem 19/28.

⁹ Montgomery Watt, *Islamic revalation in the moden world*, (Edinburgh, 1969), 43. Watt. *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, 68.

yansıtmakta beis görmedi. “Se’ba’ Semavât” tabiri de böyle olup Kur’ân, o zamanki hâkim olan anlayışı esas almıştır.¹⁰ Nitekim İslam ulemasından bazıları bu tarz yorumlara yakın ifadeler kullanmışlardır. “Gökte olanın, sizi yere batırmayacağından emin misiniz? Bir de bakarsınız ki, o yer şiddetle sallanmağa başlamış bile”¹¹ ayetinin yorumunda Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/ 934), “Araplar Allah’ın varlığını kabul ediyor ancak Allah’ın gökte olduklarına inanıyorlardı. Sanki Allah bununla şöyle demek istiyor. Gökte olduğuna ve sizi yere batırabileceği gücüne inandığınız Allah’tan emin misiniz?”¹² der. Ebû Müslim’in bu yorumla bir nevi vahyin bilinçaltını göz ardı etmediğine taraftar olduğu söylenebilir. O halde ilâhî irade neye göre şekillenir ve tecelli eder? İlâhî vahiy-insan ilişkisi hangi boyutta cereyan eder? İlâhî vahiy bilinçaltı üzerinden mi insanla iletişim kurar? Makalede bu ve benzeri soruların cevabı aranmaktadır. Konuyla direkt ilgili ilmi bir çalışmanın olmaması¹³ makalenin önemini ve ilim dünyasına sunacağı katkıyı ortaya koymaktadır. İlâhî Vahiy-Ontolojik gerçeklik ilişkisi iki temel üzerinde incelenecektir: Vahiy-Bilinçaltı ve Şeriat-Bilinçaltı ilişkisi.

1. İlâhî Vahiy-Bilinçaltı ilişkisi

İlâhî vahiy-bilinçaltı ilişkisini bilmek, din ve şeriatlerin karakterini anlamayı sağlayacağı ve dini konularda içtihat mantığını geliştireceği muhakkaktır. Bu açıdan ilâhî vahiy-bilinçaltı ilişkisini ve bu ilişkinin hangi boyutlarda olduğunu bilmek önemlidir. Meseleleri daha iyi anlamak, örnekle mümkün olduğuna göre bilinçaltını örneklerle anlamaya çalışmak yerinde bir uygulama olur. Bazılarıyla ilk karşılaştığımızda kanımız kaynar ancak bazılarıyla da içsel dünyamızda bir soğukluk, bir hoşnutsuzluk hissederiz. Hâlbuki bu iki insanla ilk karşılaşıyorsunuz, niye böyle bir şey olsun ki? Ancak bize göre bunu bilinçaltıyla izah etmek mümkündür. Şöyle ki, bizim yaşamamızda karşılaştığımız birtakım kişiler olmuştur. Bunlardan bir kısmı bizde iyi, bir kısmı da bizde kötü intiba bırakmıştır. Bu karşılaştığımız kişi bizim unuttuğumu zannettiğimiz aslında ruhumuzun unutmadığı iyi bir insanın yüz hatlarını anımsatıyorsa ona karşı kanımız kaynar, kötü intiba bırakmış bir insanın yüz hatlarını anımsatıyorsa ona karşı da ruhumuzda bir soğukluk hissederiz. İşte bu tavrımızın kökeninde bilinçaltındaki birikimin yattığını söylemek mümkündür. Yine her gün işe giden bir memur maaş almak için yola koyulduğu, maaş bilinciyle hareket

¹⁰ Watt, *Islamic revelation in the modern world*, 67-68.

¹¹ el-Mülk 67/16.

¹² Razî, *et-Tefsirü'l-kebir*, 10/ 592.

¹³ Makalenin, ağırlıklı olarak ilâhî vahiy-insanın ontolojik gerçekliği ilişkisini konu edindiğinden çalışılmamış bir alanla ilgili olduğu söylenebilir. Bir yönüyle insanın içinde yaşadığı kültürel boyut irdelediğinden makalenin Emrah Dindi’nin “Kur’ân’da İslam Öncesi Kültür, Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi” adlı çalışmasıyla alakası vardır. Yazar bu çalışmada Kur’ân ahkâmıyla cahiliye ve Ehl-i kitap uygulamaları arasındaki diyalektik ilişkiyi ele almıştır. Bk. Emrah Dindi, *Kur’ân’da İslam Öncesi Kültür, Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu, 2017). Bir diğeri, Mehmet Efe’nin, “Kur’ân’da Ritüellerin Arka Planı” adlı doktora çalışmasıdır. Yazar bu çalışmada dinlerdeki ibadet ritüellerinin benzerliklerinden hareketle dinlerin kaynağının aynı olduğunu ancak zamanla bunların bozulduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bk. Mehmet Efe, *Kur’ân’da Ritüellerin Arka Planı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2007). Bir diğer çalışma ise Fatih Duman’ın, “İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur’ân’daki Yeri” adlı yüksek lisans tezidir. Yazar bu çalışmada cahiliye Arap toplumunda ictimai, hukuki ve dini durumu ele almış ve bunların ne kadarının Kur’ân’da bulunduğunu irdelemiş, Hz. Peygamberin sosyo-kültürel durumdan sapkın olanları nasıl ilga ettiğini ve geri kalanını ibka ettiğini ele almıştır. Bk. Fatih Duman, *İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur’ân’daki Yeri*, (Kahraman Maraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006). Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in *İlahî Hitabın Tabiatı* adlı çalışmasının Birinci Bölümü olan Metin-Kültür ilişkisi’nin de bazı başlıklarının konuyla alakası olduğu söylenebilir. Yazar, bu bölümde bir iletişim biçimi olarak vahiy olgusunu, onun insan ve cin ilişkisini, Mekkî-Medenî, Esbâb-ı Nüzûl, Nâsîh ve Mensûh konularını ele almıştır. Bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, 2.bsk. (Ankara: Kitâbiyât, 2006). Bizim çalışmamız daha çok vahiy-bilinçaltı ilişkisi olduğundan büyük oranda bu gibi çalışmalardan ayrılmaktadır.

ederek işe gittiği iddia edilemez. Aynı şekilde bir öğrenci okula giderken her gün diploma alma bilinciyle hareket etmez. Bilincinde olmasa bile bu memur işe giderken maaş, öğrenci de okula giderken diploma alma dürtüsüyle hareket ederek iş yerine ve okula gider. Bir başka örnek; Müslüman birisi domuz etini gördüğünde onu tiksinti ile karşılar. Çünkü domuz etini murdar kabul eden bir dinin mensubu olup bu tarz dini değerlerin dominant olduğu bir kültürde büyümüştür; hâlbuki Hristiyan kültüründe insanlar domuz yerken hiç de tiksinti duymaz bundan büyük bir zevk alır. Nihayet belgeselleri seyrettiğimizde yırtıcı hayvanların bir ceylanı yakaladıklarında buna pek üzülürüz ancak bir domuz yakaladıklarında ise hiç üzülmez hatta bundan keyif bile duyarız. Bütün bu örnekler bizde bir bilinçaltının olduğu ve davranışlarımızın şekillenmesinde etkisinin büyük olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Allah Resulünün (sav) “Ruhlar âleminde birbirleriyle tanışanlar anlaşır, tanışmayanlar (ya da düşmanlaşanlar) da ayrışır”¹⁴ şeklindeki hadisinde vurguladığı üzere, ruhlar âleminde kalan olumlu ve olumsuz anı ve intibaların tavrımızın belirlenmesinde etkili olduğu söylenebilir. İslam âlimlerinin “*el-ilmü'l-mahzûn* veya *kâmin*” dedikleri¹⁵ bu birikimin bilinçaltı ifadesine tekabül ettiği söylenebilir. Nitekim hepimizin az çok müşahade ettiği gibi önceden ezberlediğimiz ve uzun süre egzersizini yapmadığımız bir sureyi okurken bilincinde olmadan dilimizin nefsi bir dinamikle yanlışsız olarak kelimelerini telaffuz etmesi, bu tarz bilinçaltının bir aktivitesi olduğunu söylemek mümkündür. Bunun bir kısmı çok daha kadim bir zamana ait olduğunu söylemek lazımdır. Allah'ın Elest Bezmi'ni insanlara hatırlatması da bu tarz kadim bir bilgiye işaret ettiği söylenebilir. Kur'ân'da “*Hani o vakti hatırlayın ki...*”¹⁶ “*Allah'ın size olan nimetlerini ve sizden aldığı sözü hatırlayın*” şeklinde¹⁷ Elest bezmi ve Âdem'in yaratılışı esnasında şeytan ve meleklerin ona secde olayını hatırlatması bu boyutta cereyan etmiş bir olay olduğu belirtilebilir. Nitekim Dihlevî, Âdem'in (as) dünya yaşantısından evvel cennetteki halini, misal âleminde cereyan eden bir olay olduğunu ve dünyaya gelmeden önce (isimlerin teallümü, meleklerin secde etmesi ve şeytanın secdeden yüz çevirmesi) rüya gibi yaşadığı deneyime muhtevi bir ruh potansiyeli ile dünyaya hübütu ettiğini (yeryüzüne indiğini) ifade etmektedir.¹⁸ Abdulkerîm el-Hatîb, Âdem'in hübütuunu, bilinçaltı yaşamadan ibtilâ ve sına mekânı olan bilinç ve şuur âlemine bir iniş olarak niteler.¹⁹ Gazzâlî (ö. 505/ 1111) ise, bu bilgiyi insanda garîze (içgüdüye) benzeterak şöyle der: Akıl bütün türleriyle fitrî olarak bu garîzede gizlidir. Bunun vücuda çıkması için yer altındaki suyun kasma darbesiyle açığa çıkması gibi haricen çıkarıcı bir sebep gerekir. Ayetlerde bu bilgi için “*tezekkür / hatırlayın*” demesi de rastgele bir kullanım değildir. Çünkü hatırlama iki çeşittir. Biri, kalpte mevcut olan fakat unutulmuş, diğeri ise fitratta gizli olan bir sureti hatırlamaktır.²⁰ Gazzâlî Elest ikrarını değerlendirirken bunun dil ile değil nefis ile olan bir ikrar olduğunu belirtmektedir.²¹

Buraya kadar aktarılan bilgilerden hareketle ilâhî vahiy-bilinçaltı ilişkisi bağlamında rüya ve vahiy, dolayısıyla din ve şeriat konusunu teferruatlı bir şekilde ele almak yerinde olacaktır.

¹⁴ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), “Ehâdisü'l-Enbiyâ, 2 (3336)”; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahihu Müslim* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devlî, 1998), “*Birr ve Sila*, 159 (2638), 160 (2638)”.

¹⁵ Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa* (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2012), 1/304, 306.

¹⁶ el-Bakara 2/30.

¹⁷ el-Mâide 5/7.

¹⁸ Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 2/615-616.

¹⁹ Abdulkerîm Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*, (Kahire: Daru'l-Fikri l-'Arabî, ts.), 4/383.

²⁰ Ebû Hâmid Muhammad Gazzâlî, *Ihyâu ulûmü'd-din*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arab, ts.), 1/86.

²¹ Gazzâlî, *Ihyâu ulûmü'd-din*, 1/86.

1.1 Rüya-Bilinçaltı İlişkisi

1.1.1 Genel Anlamda Rüya

İlâhî vahyin bilinçaltı vasıtasıyla insanla iletişime geçtiğinin en bariz delili insanın gördüğü salih (sahih) rüyalarıdır. Bu tarz rüyaların bir kısmı olduğu gibi çıkar; aynıyla çıkmadığında ise bu iletişimin, kaynağını ve anlamını dominant kültürden alan semboller vasıtasıyla gerçekleştiği söylenebilir. Bu şekilde henüz gerçekleşmemiş bir olayı, olmadan önce insanın görmesinin müktesep ilimle izah edilemeyeceği ortadadır. Demek ki bu bilgi insana metafizik boyuttan, İlâhî kaynaklı olarak gelmiştir. Ancak, bu bilgi gelirken insanın bilinçaltına itibar ederek gelir. Şah Veliyullah Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) rüya ve dinin tabiatıyla ilgili şu mütalaası bu hususu desteklemektedir:

Doğuştan görme özürlü bir kimsenin dağarcığında renk ve şekil yoktur. Ancak dokunma ve bazı lâfızlarla elde ettiği intibalar vardır. Bu kimse, rüya vasıtasıyla gaybî bir ilim olsa veya bir olayla karşılaşsa bu ilim, onun dağarcığında bulunan lâfız ve dokunma ile elde edilen intibalar şeklinde temessül eder, hayal sahnesine çıkar. Örneğin Arapçadan başka dil bilmeyen bir Arap, bir lâfız telâffuz edilirken o lâfızla Arapçada ne anlaşılırsa ancak o (medlûl) zihninde temessül eder. Yine fil gibi görünüşü kaba olan hayvanların bulunduğu bir memlekette yaşayanların ruh dünyalarında cinler filler şeklinde görünür ve şeytan korkutmaları bu tarz hayvanlar şeklinde temessül eder (şekillenir)...İşte Allah Resulünün sünneti, bazen bu türden gelmiştir. Bunun gibi dinler de bir milletin ruh derinliğinde olan bilgi ve gizledikleri inanç ile geçerli olan âdetlere itibar ederek inmiştir.²²

Dihlevî'nin bu ifadelerinde vurguladığı üzere bazı rüyaların ve dini hakikatlerin bilinçaltına itibar ederek, bilinçaltının dilini kullanarak şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu durum özellikle sembol şeklinde temessül eden rüyalar için geçerlidir. Çünkü rüyanın, Kur'ân'da ilâhî kelâmın muhkem ve müteşâbih şeklinde ikiye ayrışması ve müteşâbih ayetlerin te'vîle ihtiyaç duyması gibi sembolleri de tabire ihtiyaç duyar. Müslüman rüya yorumcularına göre rüya tabirlerinin kültürün dominant unsurlarıyla yapılması gerekir. Bundan dolayı onlar, rüya yorumunda kültürel ve dolayısıyla kültürün baskın unsuru olan dini öğeleri bilmenin zorunluluğuna işaret etmişlerdir. Ulemaya göre Arap kültüründe "Eli Uzun" tabiri cömertlik ve iyilikte kullanılır;²³ bundan dolayı Arap kültüründe yaşayan birisi rüyasında elinin uzadığını görse onun cömertlik ve iyilik yapacağı şeklinde yorumlanır.²⁴ Rüya mühürlenme ise Kur'ân'da kalplerin ve kulakların mühürlenmesinde²⁵ olduğu gibi mahrumiyeti ifade eder. Nitekim biri Ebû Bekr İbn Sîrîn'e (ö. 110/729) gelerek ben rüyada insanların ağız ve ferçlerini mühürlediğimi görüyorum dediğinde O, "Galiba sen bir müezzinsin ve ramazanda vaktinden önce ezan okuyorsun bundan dolayı da insanların sahur yemelerine ve eşleriyle birleşmelerine engel oluyorsun", dedi. Dediği gibi de çıktı. Çünkü adam bir müezzindi.²⁶ Buna göre Müslüman toplumlarda Kur'ân ve sünnet başta olmak üzere dominant kültürün bilinçaltında en fazla etkili olduğunu söylemek mümkündür.

²² Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/303.

²³ Örneğin, "له علي يد" demek "Onun bana ikramı vardır" anlamındadır. Nitekim Allah Resulü (sav) de hanımlarına "اسرعكن لحوقا بي اطولكن يدا" "Bana en çabuk ulaşanınız eli en uzun olanınızdır" Müslim, *Sahihu Müslim*. "Fadâilü's-Sahâbe, 101 (2452)" hadisiyle eşlerinden en cömert olanın ona en erken kavuşacağını ifade etmek istemiştir. Kazvîni buna terşihü'l-istiâre veya terşihü'l-mecâz der. Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed Kazvîni, *el-İzah fi 'ulumi'l-belâge*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 206.

²⁴ Ebû Bekr Muhammed İbn Sîrîn, *Ta'bîrü'r-rü'yâ*, (Mısır, 1309), 3; Ebû Bekr Muhammed İbn Sîrîn, *Müntehabü'l-kelâm fi tefsiri'l-ahlâm*, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1990). 17; Kazvîni, *el-İzah fi 'ulumi'l-belâge*, 206; Diyaeddin Koldaş, *Kur'ân'da Rüya*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 57.

²⁵ el-Bakara 2/7.

²⁶ Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/381.

Necmettin Kübrâ'nın (ö. 618/1221), "kahpe düşman" şeklindeki kültürel anlayışa uygun olarak adi bir düşmanın, köpek şeklinde; şerefli bir düşmanın, aslan şeklinde; himmet sahibi birinin, büyük dağ şeklinde, yararlı adamın, meyveli bir ağaç, hayırsız bir adamın da meyvesiz bir ağaç şeklinde temessül ettiğini söylemesi bu kabildendir.²⁷ Aynı paralelde Dihlevî öfkenin, parçalayıcı vahşi hayvan şeklinde, cimriliğin ise ısırgan yılan şeklinde temessül ettiğini söyler. "Malı seven bir kimsenin zihni onunla ilgilenmekle devam ettikçe kel kafalı bir yılan boynuna dolandırılır"²⁸ hadisinde ifade edilen uhrevî cezada da aynı ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Dihlevî'ye göre malının zekâtını vermeyen kimsenin malı, kendisine düşman olur. Bu da düşmanlığı sembolize eden yılanla ifade edilmiştir.²⁹ Mazerî (ö. 546-1141), Allah, uyuyan bir kimsenin kalbinde bir inanç yarattığında bulutun yağmura işaret etmesi gibi bunu yaratacağı veya yarattığı bazı işlere bir işaret kıldığını söyler; uyuyanın kalbinde uçma isteği yarattığında realitede insan uçmadığı için bunu, onun realiteye ters düşen bir işe gireceğinin alameti kılmıştır.³⁰ Ulemanın bu yorumlarında görüldüğü gibi yorumla rüya arasında mantıksal bir bağ ve kültür ilişkisi vardır.

İbn Haldun (ö. 808/1406), uykuda insanî ruhun vasıtasız olarak idrak ettiği gaybî bilgileri muhayyilesine sunduğunu muhayyilenin ise bu manaları ya olduğu gibi kabul ettiğini ya da bu manaları birbirine benzeyen kalıplara soktuğunu ifade etmektedir.³¹ Bu yorum esas alındığında rüyadaki sembollerin bir bakıma Jung'un arketip³² dediği birer bilinçaltı kalıp ve kategorisi olduğu anlaşılır. Necmettin Kübrâ'nın "İnsandaki muhayyile gücünün, rüyada gördüğü manaları, ona uygun elbiseler içinde hayal ettiğini, musavvirenin de onları tasavvurlaştırdığı" şeklindeki ifadesi³³ dikkate alındığında rüyadaki sembollerin, manaların giysisi veya alfabesi olduğu ifade edilebilir.

Dini değer ve ifadeler Müslüman kültürde en dominant öge olduğundan genelde rüyaların Kur'an ve hadisteki ifadelerle yorumlandığını söylemek mümkündür. Örneğin cam şişe kadını; kırılması da, kadınla aranın bozulmasına te'vîl edilir. Çünkü Enes b. Malik'ten (ö. 93/711-12) şöyle rivayet edilmiştir: Bir sefer esnasında Allah Resulü (sav) kadınlarından bazalarına uğradı. Onların yanında Ümmü Seleme (ö 62/ 681) de vardı (Enceşe adında bir siyahî köle kadınların develerini sürüyordu.) Allah Resulü (sav) ona: "Bu başına gelen nedir ey Enceşe! Cam şişeleri sürerken yavaş ol. Dikkat et kırılmasın" demiştir.³⁴

"Biz kendisine (yani Karûn'a) öyle hazineler vermiştik ki onun (hazinelerinin) anahtarlarını (taşımak), güçlü bir topluluğa ağır geliyordu,"³⁵ ayeti gereğince birisi rüyada anahtar görse İslam kültüründe hazine ve zenginlikle yorumlanır. Ya da değerli şeyler arkada saklanıp üzerinde kapılar

²⁷ Necmeddîn Kübrâ, *Fevâihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*, (Tahran: Dâru Saâdi's-Sabâh, 1993), 151.

²⁸ Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa.*, 1/121, 381.

²⁹ Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa.*, 1/381.

³⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi sahihi müslim*, (Mısır: el-Matbaatu el-Mısriyyetü bil Ezher, 1930), 15/17.

³¹ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/ 131.

³² Anthony Stevens, arketiplerin insanlığın ortak değerleri arasında olduğunu, tüm insanlığa malı olmaları sebebiyle evrensel olanı kişiselle; geneli özelle kaynaştırıp kişiye has bir görünümde ortaya çıktıklarını ifade eder. bk. Anthony Stevens, *Jung*, çev. Ayda Çayır, (İstanbul: Kaknüs yayınları, 1999), 50.

³³ Kübrâ, *Fevâihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*, 151.

³⁴ Buhârî, *el-Câmiü's-sahih.*, "Edeb, 90 (6149)"; Müslim, *Sahihu Müslim*, "Kitabü'l-Fedâil, 70 (2323)".

³⁵ el-Kasas 28/76.

kilitlendiğinden değerli bir şeye veya sırra kavuşacağıyla yorumlanır. Muhammed İbn Sîrîn (ö. 110/729), Allah'ın Musa peygambere, "...(Ey Musa!) *Ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadide Tuvâ'dasın*"³⁶ hitabına bağlı olarak rüyada kutsal mekânda ayakkabı çıkarmayı velayete ermeyle tabir etmektedir.³⁷ Yine rüyada bir kimsenin gemiyle seyahat etmesi "*Onu (Nûh'u) ve gemi halkını kurtardık ve bunu âlemlere bir ibret yaptık*,"³⁸ ayeti gereğince bir sıkıntıdan kurtuluşu sembolize eder.³⁹

Hak olduğunu bildiği halde İslam'ın gerçekliğini inkâr eden Velid b. Mu'ğire (ö. 1/622) hakkında "*Ben onu sarp bir yokuşa süreceğim*"⁴⁰ buyurulduğundan rüyada yokuşa tırmanmak zorluk ile karşı karşıya kalmakla yorumlanır. Çünkü kültürel değerler bilinçaltının birikimini oluşturmaktadır. Kur'ân ve sünnet de bu kültürün en dominant öğeleri olduğundan rüyadaki sembollerin bir kısmı dini ifadelerle ilişkili olup bunlarla yorumlanması lazımdır. Nitekim Watt, İlâhî kelimada geçen "Arapça Kur'ân" tabiri Kur'ân'ın Arapçayı anlayan bir topluluğa hitap etmesi, altıncı yüzyıl başlarında yaşayan Arapların aşına oldukları birtakım kelimelerin kullanılmış olmasından daha fazla bir anlam ifade ettiğini söyler. Bir halkın bütün hayatı, özellikle kendine has düşünce kategorilerini, dünya görüşlerini, estetik ve ahlaki değerlerini içine alan kültür ve düşünce sahası, kullanılan dilde saklıdır. Bundan dolayı Kur'ân'ın iyice anlaşılabilmesi için, özellikle çölde yaşayan Arapların yaşadıkları hayatın ve onlara ait düşünce tarzlarının bilinmesi gereklidir. Her dil, bünyesinde, içinde geliştiği kültür sahasının geçmişteki tecrübesini saklar.⁴¹ Nasr Hâmîd Ebû Zeyd (ö. 2010) de Kur'ân'ın bu hususu üzerinde önemle durmakta ve kültüre ait dil sisteminde dâhil olduğu halde kültür ve olgudan kopuk bir metinden bahsetmenin mümkün olmadığını ifade eder. O, Kur'ân'ın kendisini "Mesaj" olarak nitelediğini mesajın ise, bir şifre veya dilsel sistem aracılığıyla verici ile alıcı arasındaki iletişim ilişkisini simgelediğini ifade eder.⁴²

Bu kategoride olmak üzere birisinin rüyasında semiz inekleri görmesi Yusuf peygamberin Kur'ân'da hikâye edilen te'vîlde olduğu gibi bolluğu sembolize eder. Rüyalardaki sembollerin bu şekilde Kur'ân ayetleriyle örtüşmesi en azından Müslüman ülkelerde bu tarz rüyaların aşağı yukarı herkeste aynı hakikate delalet ettiğine işaret eder. Nitekim Sigmund Freud (ö. 1939) 1900'lerde yayınladığı rüya yorumlarında hemen hemen herkesin aynı şekilde gördüğü çok sayıda rüyanın olduğunu ve Tipik Rüyalar (Typical Dreams) dediği bu rüyaların herkes tarafından görülmesinin gayet ilgi çekici olduğunu ve bunların rüya kaynağı hakkında bilgi verebileceğini ifade eder.⁴³ Carl Gustav Jung (ö. 1961) da bu tarz tipik rüyaları kolektif rüyalar olarak kabul etmekte, bunların mitolojik ve sembolik imgeler ve motifler içerdiğini ve evrensel dağılım gösterdiğini söylemektedir.⁴⁴

³⁶ Tâhâ 20/12.

³⁷ Muhammed İbn Sîrîn vd., *Mu'cemu tefsiri'l-ahlâm*, (Beyrut: Mektebetü's-Safa, 2008), 1/155

³⁸ el-Ankebût 29/15.

³⁹ Ebû'l-Fadl Şihâbuddin Âlusî, *Ruhü'l-meânî*, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1987), 12/102; Hasan b. Muhammed Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, (Beyrut: Darü'l-İlm, 1997), 5/572.

⁴⁰ el-Müddessir 74/17.

⁴¹ Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, 47.

⁴² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 47.

⁴³ Sigmund Freud, *The Interpretation of dreams*, çev. James Strachey (New York: Basic Books, 2010). 259-260

⁴⁴ Jess Feist, *Theories of personality*, 7. bs. (United States: Mc Graw-Hill Primis, 2008), 126; Jerry M. Burger, *Kişilik*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu, (İstanbul: Kaknüs yayınları, 2006), 157-159.

Dihlevî Allah'ın, insanla ilk aşamada doğal geçişli (yani fitrata işleyen) bir ilimle konuşur, der. Bu da icmali (sembol) bir dil olup, iradi ve gayri iradi fiillerden, cisimlerden ve hayvanlardan kompozisyonunu alan bir rüya şeklinde temessül eder. Nice insan vardır ki kral olacağı ona bildirilir. Rüyasında taçlı veya file bir kral görür. Ona yaklaşan birisi gelerek ona taç verir ya da onu file bindirir. Rüya tabiri yapan birisi bu rüyayı işitince ona şöyle der: Bu rüyanın anlamı krallık (iktidar)dır. Taç ve fil ise iktidar sembolüdür. Bir kişinin ona yaklaşıp taç giydirmesi, onu file bindirmesi de işin yaklaştığının sembolüdür. Her bir olayın bir sebebinin olması(nın bilgisi) insanın doğasından kaynaklanan bir ilimdir. Rüyayı görenin yanına adamın gelmesi ve onunla temasa geçmesinde sebep temessül etmiştir. Bunun gibi Allah da bu adamı duygudan yüce tavırdaki bir icmali hakikate karşı uyandırmak için onu bir hikâyeye ya da anlatmak istediğini bir sembolle anlatır. Allah'ın yüceliğinin ve büyüklüğünün, kralların büyüklüğü, onların şehirdeki emrinin geçerliliğiyle anlatmak bu kategoridendir. Keza, “*Onun iki eli de açıktır*”⁴⁵ ifadesi, diğer müteşâbihâtta Allah'ın gülmesi ve beşerî nitelikli anlatımlar bu kabildendir. Allah bize cömertliğini anlatmak istediğinde rüyada bunu cömertlik sembolleriyle ortaya koyar; o da iki elin açılmasıdır.⁴⁶

İbn Sîrîn, *Tefsirü'l-Ahlâm*'da rüyâyı anlamak ve yorumlamak için Kur'ân ve yorumu, hadisleri, peygamberler ve hekimlerin meselleri ve sözlerini, yaygın atasözlerini, recez ve şiirleri, dilde kullanılan kelimelerin iştikakını (etimolojisini) bilmenin gerekli olduğunu ifade etmesi⁴⁷ rüyalarda dominant kültürün etkin olduğunu ortaya koymaktadır. O halde memleketimizde kolektif bir şekilde resmi arabaların neredeyse tamamı siyah renkte olduğundan birisi rüyada siyah arabaya bindiğini görse bir makama geleceği şeklinde yorumlanması gerekir. Ancak bundan rüyanın vakıyı yönlendirdiği şeklinde bir netice çıkarmak doğru değildir; ulema arasında genel eğilim rüya olacak olan vakıyadan haber verir. Bu bakış açısını kabul ettiğimizde (ki bizim için en doğrusu da budur) tefsirde problem olan bazı meseleleri halletmiş oluruz.

1.1.2 Hz. İbrahim'in Oğlunu Kesmesine Dair Rüyası ve Yorumu

Tefsirin problemleri konularından birisi, Hz. İbrahim'in oğlunu kesme olayı ve bu konuda gördüğü rüyasıdır. Tevrat'ta bu olay detaylı anlatılmakta ve Allah'ın Hz. İbrahim'e oğlu İshak'ı Moriya bölgesine götürüp yakmalık sunu olarak sunması emrettiği ifade edilmektedir.⁴⁸ Müfessirlerden birçoğu bu metni esas alarak Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme teşebbüsünde bulunduğunu söylemektedirler. Bu paralelde fikir beyan eden Dihlevî, Allah'ın birçok dili olduğunu İbrahim'e kurban kesmekle yaklaşmayı öğretmeyi irade ettiğinde Allah'a olan ihlasının büyük yorumu ve boyun eğdiğinin bir vakıyası olarak, kurban edilmek suretiyle çocuğunun feda edilmesi bu lisana göre teşekküre layık bir nimet olsun diye ona iki dille konuştu. Namazın Mi'râc'da Peygambere elli vakit olarak vacip edilmesinden sonra beş vakit olarak gerçekleşmesi de bu kabildendir. Namaz hakikatte beş ancak her bir iyilik on kat bedelle ödüllendirileceğinden dolayı elli vakit (değerinde)dir. Elli vakit lisanü't-tecevvüz (vazgeçme dili) olup Allah, nimetini tamamlamak için bu dille konuşmuş ve İbrahim peygamber boyun eğmekle sınanmıştır. Bunun gibi Allah, İbrahim peygamberle her iki dille konuşmuştur. Biri, “(Rüyada kendisine hitap edilerek) Babasının yanında değerli olan oğlunu sahibi yanında değerli bir koç gibi kes” şeklinde lisanü't-tecevvüz diliyle konuştu. İbrahim bu hitaba boyun eğince

⁴⁵ el-Mâide 5/64.

⁴⁶ Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn Dihlevî, *Te'vilü'l-ahâdis*, thk. Mustafa el-Kâsimî, (Haydarabad: Akademiyetü's-Şâh Veliyullah ed-Dihlevî, 1966), 3.

⁴⁷ İbn Sîrîn, *Müntehabü'l-kelem fi tefsiri'l-ahlâm*, 12-13

⁴⁸ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), “Yaratılış, 22”

bu onun Allah'a olan ibadetinde samimiyetini ortaya koyan büyük bir olay oldu. Amel defterinde onun "oğlunu Allah için kesen bir" dir şeklinde yazıldı. Sonra Allah nimetini tamamlamak ve ikisinin üzerindeki rahmetini mükemmel hale getirmek için ona büyük bir koç hediye etti. İkincisi ise, lisan-i hakikattir (ki teşebbüsten sonra bu dille) ona "Rüyayı gerçekleştirdin" yani, rüyanın tabirini, Allah'ın muradını gerçekleştirdin. O tabir ve murat da sadece "koç kesmektir, başkası değil"⁴⁹ Bazıları bunu, "Neshü'l-hükmi kable hudûri vaktihi / Bir hükmü, vakti gelmeden önce nesh etmek" şeklinde bir nesh türü olarak kategorize etmişlerdir.⁵⁰ Bazı müfessirler ise Hz. İbrahim'in oğlunun kesme teşebbüsünde te'vîli kesme olan bir rüya gördüğünü nasıl sıkıntıda birisinin rüyada gemiye bindiğini gördüğünde "ben rüyada bu sıkıntıdan kurtulacağımı gördüm" demesi gibi rüyayı değil de te'vîlini oğlu İsmail'e söylediğini ifade etmektedir.⁵¹

Bize göre Hz. İbrahim'in oğlunu kesme olayını anlamak için onun içinde yaşadığı toplumun inanç ve kültürüne bakmak gerekir. İbrahim peygamberin gök cisimlerine tapıldığı ve onlar adına tanrılara çocukların kurban edildiği zalim ve katı bir putperest çevrede yaşadığı ve onun başta babası olmak üzere putperestlere karşı çetin mücadelesinden ve putları kırmasından anlaşılmaktadır. Putperest olan babasıyla atışmasının anlatıldığı Meryem suresindeki "Ey İbrahim! Sen benim ilahlarımdan yüz mü çeviriyorsun? Eğer vazgeçmezsen seni taşlarım. Şimdi uzun bir süre gözüme görünme..."⁵² ifadelerden bu katı ve acımasız tutum açıkça görülmektedir. Kur'ân'dan anlaşıldığı kadarıyla Hz. İbrahim'in yetiştiği bu ortamda ilk önce kültürü sorguladığı ve bununla babası ve kavminin öfkesini üzerine çektiği anlaşılmaktadır.⁵³ Nitekim Tevrat'ta bu dönemde çocukların tanrılara kurban edildiği anlatılmaktadır. Yahudi kahramanı Yiftah, Ammonileri yenerse önüne ilk çıkanı Rabbinin önünde kurban edeceğini nezrettiğini ve Ammoninler bozguna uğrayınca onu kutlamak için çalgı çalarak ilk önüne çıkan tek evladı olan kız çocuğunu sunak olarak Tanrıya kurban etmiştir.⁵⁴ Aynı şekilde İbn Teymiyye (ö. 728/ 1328) Hz. Musa'dan sonra İsrail Oğulları birçok seferler putlara ilah olarak ibadet ettiklerini, kız ve oğullarını onlara kurban ettiklerini belirtmektedir.⁵⁵ Abdulmuttalip benim on oğlum olursa birini Hübel'e kurban edeceğim diye yemin etmesi ve on oğlu olunca Allah Resulünün babası Abdullah'ı kurban etmeye teşebbüs etmesi aynı geleneğin Hz. Peygamber zamanına kadar devam ettiğini göstermektedir. Hatta müşriklerin çocuklarını öldürmelerinde de⁵⁶ bu geleneğin etkisinin olduğu söylenebilir.⁵⁷

⁴⁹ Dihlevî, *Te'vîlü'l-ahâdis*, 29.

⁵⁰ Bk. Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. 5/573. Bazıları, bu şekilde bir nesh Bedâ ve Abes benzeri bir şey olur demiş olsalar da Nîsâbü'rî, bu tarz bir emrin, emr olunan kişinin emredilen hususu yerine getirip getirmediğini, emre boyun eğip eğmediğini test etmek için yapıldığını ifade eder. Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, 5/574.

⁵¹ Âlusî, *Ruhü'l-meânî*, 12/102; Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, 5/572.

⁵² Meryem 19/46.

⁵³ "Gecenin karanlığı onu bürüyünce bir yıldız gördü. 'Rabbim budur' dedi. Yıldız batınca, 'Ben batanları sevmem' dedi. Ayı doğarken gördü, 'Rabbim budur' dedi. O da batınca, 'Raabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolumu şaşırılmış kimselerden olurum' dedi. (Bu sefer) Güneşi doğarken görünce 'Rabbim budur; zira daha büyük' dedi. O da batınca dedi ki: 'Ey kavmim! Ben, sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım; ben, hanîf olarak yüzümü gökleri ve yeri yoktan var eden Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim' dedi" (el-En'âm, 6/74-79)

⁵⁴ *Kutsal Kitap*. "Hakimler, 11". Ayrıca bk. Abdülahad Davud, *Muhammed kema verede fi kitabi'l-yehud ve'n-nasara*, çev. Muhammed Faruk Zeyn, (Riyâd: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 52-53.

⁵⁵ Ebû'l-Abbâs Takıyuddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*, (Riyad: Dârü'l-Asime, 1999), 3/431.

⁵⁶ el-En'âm 6/137

⁵⁷ Abdülkadir Şener vd., *Yüce Kur'ân* (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık Tic. İşletmesi Basımevi, 2016), 144.

Tevrat'ın anlatımı bir tarafa bırakılıp sunulan bilgiler ışığında Kur'ân anlatımı esas alındığında şöyle bir yorum yapılabilir. İbrahim peygamber yetiştiği muhitteki dominant kültürün tesiriyle oğlunu kestiğini rüyada görmüş amaç İbrahim peygamberin imanını test etmek ve bu geleneği toplum arasından kaldırmaktır. İbrahim peygamber rüyanın gereğini yapmaya tevessül edince ilahî bir müdahale olmuş, geleneğin yanlışlığını tashih etmiş, bunun yerine hayvan kesme taayyün etmiştir. Nitekim “*Yavrum! Ben seni rüyamda kesiyor görüyorum*”⁵⁸ ifadesinden de bunun, içinde yaşanan kültürün altında sembolleşen bir rüya olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân'da ‘Bakar’ kesme emrinin⁵⁹ uzun süre animist kültürde yaşayan İsrail Oğullarının içinde yaşadıkları kültürün yanlışlığını gidermeyi ve bu kültürden kalplerine yerleşmiş / bilinçaltlarına işlemiş olan bakar sevgini⁶⁰ gidermeyi amaçlaması da bu tarz bir tashihtir. Aynı şekilde evlatlığın eşiyle evlenilmez olduğuna dair dominant kültürün yanlışlığını tashih etme bağlamında Allah Resulünün evlatlığı Zeyd'in hanımıyla evlendirilmesi gibi İbrahim peygamberin bu rüyasıyla insan kesme ritüelini vahyin ortadan kaldırdığı ve beşer yaşamında yeni bir sahifeyi açtığı söylenebilir. Nitekim bazı araştırmalar, İbraniler gelmeden önce Kenan ülkesinde, yeni doğmuş çocukların kurban edildiği ve Yahudilerin, İbrahim peygamber ile insanı kurban etme yerine hayvanları kurban etmeye geçtiği aktarılmaktadır.⁶¹

O halde rüyaların bilinçaltına itibar ederek temessül ettiğini kabul ettiğimizde Hz. İbrahim'in gördüğü rüyayı oğlunu kurban etmek olarak yorumlaması yaşadığı tarihi bağlamdaki dominant kültürle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim animist kültürde (Mısır'da) yetişen Aziz'in rüyasında kıtlık ve bolluk senelerini, cılız ve semiz inekler şeklinde görmesini unutmamak lazımdır.⁶² Kur'ân bize İbrahim peygambere rüyada ne denildiğini hikâye etmemektedir. “*Ben seni rüyada kestiğimi görüyorum*” ifadesi İbrahim peygambere aittir. Büyük ihtimalle din saf bir akide istediğinden kişi ile Allah arasına hiçbir sevginin girmesini uygun bulmaz. Bundan dolayı İbrahim peygambere aradaki sevgiyi kaldırılmasını veya bunu ima eden bir rüyanın gösterildiğini, onun da yaşadığı tarihi kontekste kölelerin ve çocukların tanrıya kurban etme geleneğinden dolayı rüyayı gerçek anlamıyla kesme şeklinde anlamlandırıldığını söylemek mümkündür. Ya da rüyada mühürlemenin mahrumiyetin sembolü olması gibi bizzat kesmenin de İbrahim'le Allah arasına giren İsmail'in sevgisini ortadan kaldırmasını ima eden bir sembol dili olduğu da söylenebilir.

Sonuç olarak kültürel öğeler ve dini değerler yaşam boyunca insana çok telkin edildiğinden bunlar bir kalıba, bir archatype, rüya sembollerinin dili ve alfabesine dönüşür. Rüya sembollerini bu kalıplarla ve alfabeyle çözmek ve tefsir etmek mümkün olur.

⁵⁸ es-Sâffât 37/102.

⁵⁹ el-Bakara 2/67-71.

⁶⁰ Bu bağlamdaki Kur'ân ifadesi “...*inkârları yüzünden kalplerine buzağı sevgisi içirilmişti*” (el-Bakara, 2/93) şeklindedir. Müfessirlerin bu ifadeyi “Buzağının sevgisi ve ona ibadet etme harsı içlerine bir boyanın elbiseye işlemesi gibi işlenmiştir” şeklinde nitelermeleri buzağı sevgisinin bilinçaltlarına işlendiğine işaret etmektedir. Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki çavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, 1/166; Razî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 1/604; Mahmud Hafızuddîn el-Nesefî, *Tefsîrû'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*, thk. Yusuf Ali Bedîvî, 3. bs., (Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.). 1/11.

⁶¹ Gürbüz Enginer, *Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri* (İstanbul: Yapı Kredi ve Kültür Yayınları, 1997), 96; Göğebakan Yüksel, “Semavi ve Pagan Dinlerde Ortak Özellik Olarak Kurban'ın Resim Sanatı İçerisindeki Yeri”, *Atatürk Üniveristesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 36 (2016): ss. 58-89. 67.

⁶² Yûsuf 12/43.

1.2 Şeriat-Bilinçaltı İlişkisi

1.2.1 Din Olgusu

Kur'ân ayetleri ışığında dinin, bilinçaltından bağımsız, bütün insanların ortak olduğu insani fitratı esas aldığı söylenebilir. Farklı ulus ve millette mensup bütün peygamberlerin getirdiği şeriat bu esas üzerinde birleşir:⁶³

“O size, dinden Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahiy ettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi şeriat (hukuk düzeni) yaptı. Şöyle ki: Dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin. (İşte Allah'ın gönderdiği bütün dinlerin temeli budur). Fakat kendilerini çağırdığın (bu) şey, Allah'a ortak koşanlara ağır geldi. Allah dilediğini kendine seçer ve (O'na) yöneleni kendisine iletir.”⁶⁴

"Ey elçiler! Güzel şeylerden yiyin ve yararlı iş yapın. Çünkü ben yaptıklarınızı bilmekteyim. 'Ve işte sizin bu ümmetiniz bir tek ümmettir, Ben de sizin Rabbinizim, benden korkun'. Fakat işlerini aralarında parçalayıp, çeşitli kitaplara ayırdılar. Her grup, kendi yanında bulunan (din veya kitap)la sevinmektedir"⁶⁵ ayetleri bu hakikatı ifade eder. Bu ilâhî dinin ismi de bütün peygamberler indinde İslam'dır.⁶⁶

Kur'ân'da, eski ilâhî kitaplarda dinin temel prensipleri ve resullerin üzerine birleştikleri kapsamlı şeriat (kanun)ları dile getirmiştir.⁶⁷ Bu, Allah'ın varlıkları üzerine yarattığı ve bütün mahlûkata sevimli gelen ilâhî dindir. Bu din, kalplerin sevdiği marufu emretmeyi, nefret ettiği münkerden nehyi içermektedir. Aynı şekilde yararlı tayyibatı (temiz şeyleri) helal eden, zararlı habâisi (pis şeyleri) haram eden dindir.⁶⁸

İslam ulemasına göre bütün semavî dinlerde esas olan yegâne mabut olarak Allah'a, meleklerine, resullerine, kitaplarına ve ahiret gününe iman etmek,⁶⁹ insanın yaptığı takdirde Müslüman olacağı fiilleri işlemektir.⁷⁰ Bu iman da doğal olarak dünyadan yüz çevirmeyi, ahirete yönelmeyi, güzel ahlaki edinmeyi ve kötü ahlaktan da kaçınmayı gerektirir.⁷¹ Ancak peygamberlerin şeriatları birbirinden farklılık gösterebilir. “Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik”⁷² “Biz her ümmete, uydukları bir ibadet yolu (şeriat) yaptık”⁷³ ayetleri bu hususu ortaya koymaktadır. Çünkü şeriatlar dinin indiği toplumun hallerine ve maslahatlarına göre değişiklik arz edebilir.⁷⁴

⁶³ er-Rûm 30/30-32; el-Mü'minûn 23/50-53.

⁶⁴ eş-Şûrâ 42/13.

⁶⁵ el-Mü'minûn 23/51-53.

⁶⁶ “Allah indinde din islam'dır, kim islam'dan başka bir dine tabi olsa o ondan kabul edilmez” (Âl-i İmrân 3/85) ayet ifadesi bu evrensel hakikati ifade etmektedir. Bu yönüyle İslam bütün semavî dinlerin ortak ismidir. Nitekim Hz. İbrahim ve İsmail “Rabb'imiz, bizi sana teslim olanlar yap, neslimizden de Müslüman bir ümmet çıkar” (el-Bakara 2/128), Yakub (as) kendi çocuklarına İslâm'ı tavsiye ederek “Oğullarım, Allah sizin için bu dini seçti, bundan dolayı siz de Müslümanlar olarak ölünüz” (el-Bakara 2/132) demişlerdir. Yûsuf (as) dua ederken, “Beni Müslüman olarak öldür ve beni iyilere kat!” (Yûsuf 12/101), Musâ peygamber de, “Ey kavmim, eğer Allah'a inandıysanız, gerçekten (O'na) teslim olan insanlar iseniz O'na dayanın” (Yûnus 10/84) dedi. Hz. Süleymân Sebe melikesine mektup yazdığına ona ve kavmine “Bana karşı büyüklük taslamayın ve bana Müslüman olarak gelin” (en-Neml 27/31) çağrısında bulundu. Havariler de, “Allah'a inandık, şahit ol, biz Müslümanlarız” (Âl-i İmrân 3/52) şeklinde şehadette bulunmuşlardır.

⁶⁷ Bk. el-En'âm 6/150-153; el-A'râf 29/32; el-İsrâ 17/29-33.

⁶⁸ Takıyuddin Ebu'l-Abbas İbn Teymiyye, *Azizül-azeme*, (Beyrut: Rated Books, 2000), 221.

⁶⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûnî'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 4/215; Razî, *et-Tefsirü'l-kebîr*, 9/587.

⁷⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûnî'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 4/215.

⁷¹ Razî, *et-Tefsirü'l-kebîr*, 9/ 587.

⁷² el-Mâide 5/48.

⁷³ el-Hac 22/67.

⁷⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûnî'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 4/215.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) her bir şeriatı anne sütüne benzetir ve her bir peygambere risâlet ilminden verilen şeyin ümmetinin istidadına göre olduğunu söylemektedir. Her bir nebinin müntesipleri dahi, kendisinin ruh annesi mesabesinde bulunan tabii olduğu nebinin şeriatına yapışır ve bu şeriatan aldığı ilim sayesinde ruhunu gıdalandırır.⁷⁵ İbnü'l-Arabî, Hz. Musa'ya diğer annelerin sütünün haram kılındığını ifade eden ayetlerden hareketle bir şeriatte helal olan bir şeyin diğer şeriatte haram olabileceğini söylemektedir.⁷⁶ Demek ki bütün din ve davetlerin ittifak ettiği ortak temelleri vardır. Amelî hükümlerin ayrıntılarında ise, birbirlerinden farklılaşır. Bir zamanda doğru olan diğer bir zaman doğru olmayabilir, bir toplumun tabiatı da diğerine uymayabilir. Buna göre din, insanların ortak fıtratıyla ilişkili hakikati, şeriat da her bir milletin kendine mahsus, milletten millete farklılaşan bir olguyu ifade eder.

1.2.2 Şeriat-Bilinçaltı İlişkisi

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi şeriatler milletten millete değişiklik gösterebilir. Bu değişikliğin itibar ettiği hususlardan birisinin nazil olduğu toplumun kültürü, dolayısıyla bilinçaltı olduğunu söylemek mümkündür. Bazı müfessirler, Kur'ân'da bazı ayetlerin bilinçaltına delalet ettiğini ima ederler. Muhammed Esed,

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا

“İşte böylece bu (vahyî mesajı) Biz sana Arapça diliyle (ifade edilmiş) bir hitabe olarak indirdik ve onda her türden uyarıyı apaçık dile getirdik ki, insanlar bize karşı sorumluluk bilinci taşıyınlar yahut bu (kitap) onlarda yepyeni bir bilinç farkındalığı meydana getirsin”⁷⁷ şeklindeki ayetin son ifadesinin, bilinçaltına işaret ettiğini ima eder. Çünkü “Ahdese” bir şeyi var etmek, yeniden yahut ilk defa meydana getirmek demek “Zıkr” de “hatırlama / hatıra” olup onun bilinç düzeyine çıkarılması” demektir, der.⁷⁸ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî ise bu ifadedin yorumunda “Arapça Kur'ân, onları düşüncesizliklerinden uyurabilir ve onlar unuttukları dersleri tekrar hatırlayıp doğru yoldan saptıklarını anlayabilir ve bunun sonuçlarını kavrayabilirler” der.⁷⁹ Nitekim bu ayetten hareketle Mecdî Hilâlî, Kur'an'ın, okuyucusuna sürekli olarak surelerin birçoğunda Cenab-ı Hakk'ı, kudretini, büyüklüğünü ve azametini hatırlattığı gibi zatını ve sıfatlarını da hatırlattığını ifade eder. Bu tekrarın, fikir ve tasavvurların şekillenmesinde daha sonra davranış ve algılarında katkısı olan bilinçdışı alanında bu anlamların veya inancın içsel dünyasına yerleşmesinde büyük bir rolü olduğunu ifade eder.⁸⁰

Bazı müfessirler ise, “O gün sûra üfürülür ve günahkârları zürkâ (gözleri mavi) olarak toplarız”⁸¹ ayetinde geçen Zürkâ, Araplar nezdinde en sevilmeyen göz rengi olduğunu ve ondan uğursuzluk algıladıklarını ifade eder. Çünkü Rumlar Arapların düşmanı olup mavi gözlülerdi; düşmanlarının sıfatları için şöyle derlerdi: Siyah cigerli, kızıl kaşlı (sibal), mavi gözlü.⁸² Bundan dolayı Kur'ân'ın Araplarda mevcut olan bu nefreti esas alarak cehennemlikleri bu şekilde nitelemesi cehenneme karşı nefret oluşturmak olduğu

⁷⁵ Muhyiddin Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2002), 4/157-158.

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 201

⁷⁷ Tâhâ 20/ 113.

⁷⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal Tefsir*, çev. Cahit Koytak vd., (İşaret Yayınları, 1999), 2/639.

⁷⁹ Ebü'l A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimü'l Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî-Yusuf Karaca (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 3/252.

⁸⁰ Mecdî Hilâlî, *Hattim sanemeke ve kün inde nefsike sağîren* (Tunus: Müessesetu İkr'â, 2004). 166.

⁸¹ Tâhâ 20/102.

⁸² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki javâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 3/ 87; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 11/ 162.

söylenbilir. Nitekim nüzûl ortamında Arap kültüründe gybet eden kimse “İnsan etini yiyen kişi” olarak nitelendiriliyordu. Şair el-Mukkanâ’ el-Kindî (ö. Tespit edilemedi)

فإن أكلوا لحمي وفرت لحومهم - إن هدموا مجدي بنيت لهم مجدا

“Etimi yeseler etlerini artırırım -Şerefimi yıksalar onlar için şeref bina ederim”⁸³ şeklinde et yemeyi gybetten kinaye olarak kullanmış ve gybetini yapan kişiyi etini yiyen kişi olarak nitelemiştir. Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) de Hz. Aişe ile ilgili

“حصان رزان لا تزن بزنية- وتصيح غرثي من لحوم الغوافل”

“İffetlidir, ağır başlıdır, şüphe ile suçlanamaz. Açtır, suçsuz kadınların etini yemez”⁸⁴ diyerek onun kimseyi gybet etmediğini ima etmiştir. Bundan dolayı

“(Ey iman edenler!) Birbirinizin gybetini yapmayınız. İçinizden biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı?”⁸⁵ ayetinin bu kültürel realiteyi esas aldığını söylemek mümkündür.

Aynı şekilde Arap kültüründe insanlar arasında laf götürüp getiren, kin ve nefreti tutuşturan kişiyi “يحمل الحطب بينهم”/ Aralarında odun taşıyor” şeklinde nitelendiriyorlardı.⁸⁶ Bundan dolayı,

“Ebû Leheb'in iki eli kurusun; zaten kuru da. Ne malı, ne de kazandığı onu kurtaramadı. Alevli bir ateşe atılacaktır. Odun hamalı olan karısı da boynunda ipten bükülmüş bir halatla”⁸⁷ ayetinde Ebû Leheb'in hanımının “Odun hamalı” şeklinde nitelenmesinde de aynı kültürel durumun olduğu söylenebilir.

Kültürün izlerini Kur’ân’ın kullandığı isimlerden de anlamak mümkündür. Kur’ân yabancı isimlerin tamamını Arapların kullandığı şekilde ifade etmiştir. Örneğin Kur’ân, Ezra’yı, ’Uzeyr olarak anmaktadır.⁸⁸ Davûd peygamberin savaşta sapan taşı atıp devirdikten sonra kılıcıyla başını gövdesinden ayırdığı Filistinli kahraman Goliath(Tevrat’ta: Golyat)’ı, Câlût olarak, İsrail Oğulları kralı olan Saul’u Tâlût olarak anar.⁸⁹ Kur’ân yaygın anlayışı esas tuttuğundan Hz. Mesih’i de Meryem’in oğlu İsa şeklinde nitelemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla yaşadığı muhitte aynı adı taşıyan birçok kimsenin bulunduğu ve onu diğerlerinden ayırt etmek için baba varsa babaya, yoksa anneye nispet eden ümmi kültüre uygun olarak Meryem’in Oğlu İsa şeklinde nitelemektedir. O halde buna göre Montgomery Watt’ın söylediğinde haklılık payının olduğunu ve vahyin bilinçaltı üzerinden mesajlarını verdiğini kabul etsek bile bundan, Watt’ın ifade ettiği gibi Kur’ân’ın Arapların bilinçaltındaki yanlış bilgileri kullandığı anlamı çıkmaz. Bu, incilin de teyzesi Elizabet’i anlatımı esnasında Hârûn peygamberin soyundan geldiğini ve Tanrı buyruklarına eksiksiz riayet ettikleri için⁹⁰ Kur’ân, Arap geleneğinde şahısların atalara nispet etme teamülünün benzeri bir kullanımla Hz. Meryem’i Hz. Hârûn’a nispet etmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.⁹¹ Nihayetinde Hz. Meryem iffetsizlikle suçlandığından Kur’ân onun iffetini, İsrail

⁸³ Şerif er-Radî, *Telhîsu'l-beyân fi mecâzâtî'l-Kur'ân*, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2011), 213.

⁸⁴ er-Radî, *Telhîsu'l-beyân fi mecâzâtî'l-Kur'ân*, 213.

⁸⁵ el-Hucurât 49/12.

⁸⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. 4/810; Razî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 11/353.

⁸⁷ Tebbet 111/1-5.

⁸⁸ Davud, *Muhammed kema verede fi kitabi'l-yehud ve'n-nasara*, 171.

⁸⁹ *Kutsal Kitap*. “1. Samuel, 1/27, 17/49-50”; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, (Beyrut: Dârü'l-Cîyl, ts.), 1/290.

⁹⁰ *Kutsal Kitap*, “Luka, 5-6”.

⁹¹ Arap kültüründe bir kavmin içinde salih bir kimse olduğunda salihlikte ona benzeyen kişiyi ona nispet ederlerdi. Hemedân veya Benû Temîm kabilesine mensup böyle birisine, bazen “Hemedân’ın kardeşi” , “Temîm’in kardeşi” diye hitap ederlerdi. Bk. Razî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 7/503; Esed, *Kur'an Mesajı: Meal Tefsir*, 2/613 (22. Dip not)

oğullarından bu hususta öne çıkan ve aynı zamanda soyunun atası olan Hz. Hârûn'a nispet etmekle tezkiye etme cihetine gitmiştir.

Sonuç olarak rüyalarda olduğu gibi şer'î hitaplarda benzer bazı durumlar vardır. Şeriatlerin kaynağı aynı olmakla birlikte bazı meseleler ve ibadet keyfiyetlerinde farklılıklarının bununla izah edildiğini söylemek mümkündür. Bir yönüyle bu farklılığın şeriatın indiği toplumun kültürü, dolayısıyla bilinçaltı ile alakalı olabileceğini söylemek mümkündür. Ancak kültür olgusunun kullanıldığı ayet örneklerinde dikkat edilecek husus Kur'ân'ın sıfat isim kullanmasıdır. Âlim sıfatının ilmi olan herkesi, katilin, cinayet işleyen herkesi nitelemesinde olduğu gibi sıfat isimlerin iştirak kabul etmesine bağlı olarak dedikodu yapan herkes, “ölü etini yiyen”, insanlar arasında laf götürüp-getiren de “arada odun taşıyan” kimse olarak nitelenir. O halde ayetlerde dile getirilen sıfatlarla nitelenenlere yapılan tehdit bu sıfatları taşıyan herkese yapıldığı anlaşılmaktadır. Bundan Kur'ân'ın Arap anlayışı üzerinde bütün insanlara mesajlar verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu durum, Şâtıbî'nin Kur'ân'ı anlamada Arap fehminin önemini vurgulamasında ne kadar haklı olduğu anlaşılmaktadır.

1.2.3 Şeriatlerde Bazı Farklılıklar

1.2.3.1 Bazı Helal Yiyeceklerin Yahudilere Haram Kılınması

Şeriat farklılıklarının mantığını anlamak için bazı yiyeceklerin İsrail Oğullarına haram kılınma nedenlerine bakmak lazımdır:

“Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in kendisine haram kıldığı şeyler dışında, İsrail Oğullarına bütün yiyecekler helaldi. De ki: ‘Doğru iseniz, Tevrat'ı getirip okuyun’”⁹² Müfessirlerden bazıları Hz. Yakub'un Allah'a yakınlık elde etmek için iştah doyulan nimetlerden, azmini artırmak için zahitlik eseri olarak kendini uzak tuttuğunu ifade ederler.⁹³ Dihlevî, Hz. Yakub'un şiddetli bir hastalığa yakalandığını ve “Eğer ben iyileşirsem en sevdiğim yiyecek ve içeceği kendime yasaklayacağım” diye nezrettiğini ve iyileştiğinde sevdiği nimetlerden deve eti ve sütünü kendisine yasakladığını ifade eder.⁹⁴ Çocukları da ona uyararak bunları kendilerine yasakladılar. Bu olay üzerinden asırlar geçti. Yahudiler, peygamberlerinin yemediği bu nimetleri yemeleri halinde peygamberlerine tabi olmakta kusur işlerler zannıyla deve etini ve sütünü yiyip içmediler.⁹⁵ Bunun üzerine Tevrat'ta bu yiyecekler İsrail Oğullarına haram kılındı.

Ayetin sebab-i nüzûlü ise şudur: Hz. Peygamber (sav) “Biz İbrahim'in dini üzerindeyiz” deyince Yahudiler, “O halde sen nasıl deve eti ve sütünü yiyip-içiyorsun?” dediler. O (sav) da “Bu yiyecekler İbrahim'e helal idi. Bundan dolayı biz de bunları helal kılıyoruz” dedi. Yahudiler de “Biz de bugün her şeyi haram kılıyoruz.” dediler. Allah da bunun üzerine yukarıdaki ayeti nazil etti⁹⁶ ve şunu dedi: Asıl itibarıyla geniş getiren iki tırnaklı hayvanların eti helaldir.⁹⁷ O halde deve eti ve sütünün Yahudilere haram kılınması geçici bir durum nedeniyle olmuş, ancak İsmail soyunda peygamberlik zuhur edince buna riayet etme mecburiyeti ortadan kalkmıştır. Dihlevî'nin naklettiği kadarıyla

⁹² Âl-i İmrân 3/93.

⁹³ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 4/ 9

⁹⁴ Ebû Muhammed Cemaleddin İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.), 1/543; Razî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 1/610.

⁹⁵ Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/ 299, 304.

⁹⁶ Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâb-ı nüzûl* (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1988), 98; Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/ 579.

⁹⁷ Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/ 579.

İslam'ın ilk dönemlerinde insanların deve etini yedikten sonra abdest almaları sünnet kılınmıştır. Bu durum ya deve etinin önceki milletlere haram kılındıktan sonra Müslümanlara helal kılınmasına bir şükür nişanesidir ya da İsrail Oğulları peygamberlerinin haram olduğunu ilan ettikleri bir yiyeceği yiyen kişinin gönlünde ikraha (tikintiye) şifa olması nedeniyledir.⁹⁸

Müfessirler ve Dihlevî'nin yaptığı bu yorumlar esas alındığında Yahudi toplumunda deve eti ve sütüne karşı toplumsal olarak bir tiksintinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Yakub'un deve eti ve sütünü yiyip-içmemesi ve sonra bunların helal kılınması şeriat ahkâmında neshin cevazının delili olarak kabul etmek gerekir. Buna göre Allah'ın da deve eti ve sütüne karşı oluşan bu toplumsal tiksintiyi esas alarak Tevrat'ta bu nimetleri yasakladığı söylenebilir. Nitekim Allah Resulünün (sav) Teravih namazına devam eden ashaba “*Ey insanlar! Sizin bu namaz konusundaki ısrarlı tutumunuzu gördüm ve onun size farz kılınmasından endişe duydum. Şayet farz kılınsaydı eda etmekte zorlanacaktınız. Siz bu namazı evlerinizde kılınız. Çünkü kişinin farz namaz dışında en faziletli namazı, evinde kıldığıdır*”⁹⁹ demesi bu durumu pekiştirmektedir. O halde bu hadiste Allah Resulünün (sav), teravih namazının cemaat halinde ve onu adet haline getirerek kılınmasının insanlar arasında toplumsal bir hal alması sonucu farz olmasından korktuğu açıkça anlaşılmaktadır.

Neshin keyfiyet ve imkânını şeriat farklılığıyla açıklayan İbn Hazm el-Endulusî (ö. 456/1064) Yahudilerin Yakub peygamberin şeriatının Musa şeriatından farklı olduğunu bilmektedir, der. Musa'nın şeriatinde haram olmasına rağmen Yakub peygamber iki kız kardeşi birlikte nikâhı altına almıştı. Derler ki Musa'nın annesi babasının halası idi. Hâlbuki bu ise onlarda haram idi. Buna göre Allah'ın bir şeyi helal kıldıktan sonra onu haram kılmasında, haram iken onu helal kılmasında herhangi bir problem yoktur.¹⁰⁰ O halde bu örneklerden şeriatlerin şekillenmesinde kültürün göz ardı edilmediği açıkça anlaşılmaktadır. Buna göre dinde hâkim olan evrensel değerler ve insanların ortak fitratı iken rüyada etkinliğine kısmen değindiğimiz gibi şeriatte de baskın olan kültürel değerlerdir. Bu açıdan hukukçuların şer'î içtihatlarında İslam'ın ilkeleriyle çatışmayan örfe-âdete önem vermeleri, örfü nas gibi görmeleri yerinde bir davranış olduğunu kabul etmek lazımdır. Kur'an'ın maruf üzerinde durması ve sık sık bunu vurgulaması şeriatin kültürle olan sıkı alakasının bir sonucudur. Demek ki şeriatler itikatta bir, ahkâmda ayrışır. Şeriatlerdeki farklılık da dindeki neshin bir benzeridir. Dihlevî'nin dinde esas olan bütün insanların üzerinde ittifak ettikleri evrensel adet ve kâmin ilimdir,¹⁰¹ demekle dinde esas olanın evrensel adet ve şeriatte de bir yönüyle bilinçaltına işaret ettiği söylenebilir.

Dihlevî, “Şâri, yaratışlarının aslına konulmuş olan aklın mizanıyla insanlara hitap eder,”¹⁰² Allah'ın her kavmin lisanı ve anlayışına uygun kitap indirdiği, onların anlayışlarına uygun olmayan hüküm ve delille mükellef kılmadığı bir ibret olmalıdır, der. Çünkü vahyin esası lütuftur. Lütuf da kabul edilmeye en yakın olanı tercihtir.¹⁰³ Peygamberlerin değişik şeriatlerle gelmesi gönderildikleri toplumun kültürel farklılıklarından kaynaklandığı söylenebilir. Her bir kavim

⁹⁸ Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/ 579.

⁹⁹ Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh*, “*İ'tisâm*, 3 (7290)”; Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/303-304

¹⁰⁰ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, (Sweden: Dâru İbn Kesîr, 2011), 2/139.

¹⁰¹ Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/303-304.

¹⁰² Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/374.

¹⁰³ Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 2/194.

ibadetlerinde değişik adet ve yollara sahip, aile düzenleri, sosyal yapıları, siyasetleri, medeniyetleri birbirinden farklıdır. Bu kavimlerde nübüvvet zuhur ettiği zaman nübüvvet bu adetleri kökünden koparmaz onlar için yeni adetler ihdas etmez. Bilakis adalet ölçüsünü ortaya koyarak bunların arasını ayırır. Bu adetlerden asla uyanları, Allah'ın rızasına uygun olanları ibka ve muhafaza eder. Bunlardan asla muhalif ve Allah iradesine zıt olanları ise zorunluluk ölçüsünde değiştirir ve düzeltir.¹⁰⁴ Bundan milletlerin alışkanlıkları ve toplumsal bilincinin şeriatlerin farklılık arz etmesinde rol oynadığını anlaşılmaktadır. O halde din ve dine taalluk eden her şeyin insanlığın ortak fitratını esas aldığı, şeriaten şeriata göre değişiklik gösteren unsurların da bir yönüyle toplumun alışkanlığı ve kültürüyle dolaysıyla bilinçaltı ile ilgili olan hususlar olduğu anlaşılmaktadır.

1.2.3.2 Diğer hususlardaki farklılıklar

Şeriatler, ibadetlerin keyfiyetinde ve ahkâmında farklılık arz ederler. İmkânın el verdiği ölçüde bunlardan bir kısmına temas etmek gerekir:

“Ey İman edenler sizden öncekilere oruç farz kılındığı gibi size de farz kılınmıştır. Umulur ki sakınırsınız”¹⁰⁵ ayetinin orucun bütün tevhit dinlerinde farz olan bir ibadet olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak keyfiyetinin milletten millete farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Hz. Nuh'un bayram müstesna senenin bütün günleri, Hz. Davud'un gün aşırı, Hz. Musâ ve İsâ'nın ise kırk gün oruç tuttukları bilinmektedir.¹⁰⁶ Kur'ân, İbrahim, İsmail, İshak, Ya'kûb ve Musâ peygamberlerin namazla emredildiklerini, Davud'un namaz kıldığını, Lokman'ın da oğluna namaz kılmayı tavsiye ettiğini ifade etmektedir.¹⁰⁷ Ancak oruçtaki gibi namazın da keyfiyetinin milletten millete değişebileceğini kabul etmek lazımdır. Nitekim “...Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi...”¹⁰⁸ ayeti ilâhî dinlerde ibadet mekânlarını Allah'ın isminin çokça anıldığı yerler olarak zikermesi, ibadet mekânlarının farklı olabileceği gibi ibadet şekilleri ve yönlerinin de farklı olabileceğini ortaya koymaktadır.¹⁰⁹ Zekâtın da hiçbir peygamber zamanında ihmal edilmediği söylenmektedir.¹¹⁰ Arent Jan Wensinck (ö. 1939), Tevrat'ın en eski nüshalarında haccın farz olan ibadetler arasında emredildiğini belirtmektedir.¹¹¹ Kurban ibadetinin ise Hz. Âdem'den beri var olduğunu Kur'ân ifade etmektedir.¹¹² O halde bu dile getirilen ibadetlerin bütün dinlerde farz olması bu ibadetlerin evrensel, ancak keyfiyetinin farklı olması ise şeriatlerle alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰⁴ Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, 33.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/183.

¹⁰⁶ Hz. Nuh'un orucu hakkında bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Talik: Muhammed Nasıruddin el-Elbânî, (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, ts.). “Savm” 32 (1714)”; Hz. Musâ, Davud ve İsâ'nın orucu hakkında bk. Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, ts.), 174 (Dip not: 3, 4).

¹⁰⁷ Bk. el-Bakara 2/125; İbrâhîm 37/19, Meryem 19/54-55; Tâhâ 20/11-14; el-Enbiyâ 21/71-72, Lokmân 31/17-18

¹⁰⁸ el-Hac 22/40.

¹⁰⁹ Efe, *Kur'ân'da Ritüellerin Arka Planı*, 162.

¹¹⁰ Demirci, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, 174 (Dip not: 4)

¹¹¹ Arent Jan Wensinck, “Hacc” (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), 5/16, Demirci, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, 174. (Dip not 5).

¹¹² el-Mâide 5/27-32

Hız. Peygamberin şeriatı daha çok Hız. İbrahim ve İsmail'in mirası olan Hanifliktir. "Babanız İbrahim'in dinine uyun,"¹¹³ "İbrahim ne Yahudi, ne de Hristiyan'dı; hanif bir Müslümandı. Müşriklerden de değildi"¹¹⁴ Çünkü İsmail peygamber, Hız. İbrahim'in oğlu İshak peygamber ve onun soyundan gelenlerden farklı bir muhit ve kültürde, Arap coğrafyası ve toplumu içinde yaşıyordu. O halde Hız. İbrahim'den itibaren iki farklı karakterde millet husule gelmiştir. Buna bağlı olarak şeriatler de farklılık arz etmiştir.

Dihlevî, şeriatların, gönderildikleri milletlerin alışık oldukları şeylere uygunluk arz ettiğini ifade eder. Çünkü

ان الشرع نازل علي دستور الطباع البشرية

"Şeriat beşeriyetin fitrat kanunlarına uyumlu iner"¹¹⁵

Örneğin İsrail (Yakub) ve oğulları Beytül-Makdis'e dönerek namaz kılarlar. Çünkü Beytül-Makdis onların nazarında saygı gösterilmesi gereken bir dinsel semboldü. Bu durumun aynısı Araplar için de geçerlidir. Zira onlara göre Kâbe ilahî sembollerden biridir. Bundan dolayı onlar (Araplar) yanında kabeye dönmek yaygın bir davranış olduğundan Kâbe'den dönüşün anlamı olamazdı.¹¹⁶ İbrahim ve İsmail (as) ve onlara tabi olanlar Kâbe'ye dönerek namaz kılarlar. Kur'ân da bu hakikate işaret ederek şöyle demektedir: "Herkesin yöneldiği bir yönü vardır. Öyleyse hayırlarda yarışın"¹¹⁷

Aynı şekilde Yahudilerde buzağıyı annesinin sütünde pişirmek haram olmasına karşın İslam'da böyle bir haramlık yoktur. Çünkü Yahudilere göre bu süt yavrunun beslenmesi içindir, bu şekilde davranmak Allah'ın fitratını değiştirmek, tedbirine karşı çıkmaktır. Bu şekildeki bir inanç Yahudiler arasında geçerli idi¹¹⁸ ve onlar böylesine bir kültür içinde yaşamışlardı. Hâlbuki İslam'da yiyeceklerdeki güzel ve çirkinlik tamamen Arapların âdetine bağlı ve onlara has bir perspektifi yansıtıyor. Örneğin, İslam'da kız kardeşin kızıyla evlenmek haramdır ve bu da Arapların kız kardeşi ailenin bir ferdi olarak görme anlayışına uygunluk gösteren bir haramlıktır. Hâlbuki Yahudilerde böyle bir evlilik helaldir. Çünkü Arapların aksine Yahudilerde bu helallik kız kardeşin kızını aralarında mahrem alakanın, irtibat ve sohbetin olmadığı babasının kavminden sayma geleneğine dayanmaktadır. Bu bağlamda bir şiirde şöyle denilmiştir:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا - بنوهن أبناء الرجال الأبعد

"Oğullarımızın çocukları çocuklarımızdır-Kızlarımızın çocukları ise yabancıların çocuklarıdır."¹¹⁹ Nitekim Tevrat'ta İbrahim peygamber hanımı Sare ile birlikte Mısır'a gidince, hanımının güzelliğine bakıp sahiplenmek için kedisinin öldürülebileceği ihtimaline karşı hanımından kendisini kardeşi olarak tanıtmamasını istemiştir. Realitede ikisi baba bir anne farklı üvey kardeşiler.¹²⁰ Ona şöyle demişti: "Güzel bir kadın olduğunu biliyorum. Olur ki Mısırlılar seni görüp, 'Bu

¹¹³ el-Hac 22/78.

¹¹⁴ Âl-i İmrân 3/67.

¹¹⁵ Dihlevî, Hüccetullâh'l-baliğâ., 2/ 321.

¹¹⁶ Dihlevî, Hüccetullâh'l-baliğâ, 2/ 33-34.

¹¹⁷ el-Bakara 2/148.

¹¹⁸ Dihlevî, Hüccetullâh'l-baliğâ, 1/ 304, 429 (Dip Not 9).

¹¹⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî, M'ucemu mekâyisi'l-luğâ, (Dımaşk: Vüzaretü's-Sekafe, 1995). 97.

¹²⁰ Kutsal Kitap, "Yaratılış, 20/ 11-12".

onun karısı' diyerek beni öldürürler seni sağ bırakırlar. "Lütfen onun kız kardeşiyim de ki, senin hatırın için bana iyi davransınlar, canıma dokunmasınlar"¹²¹ Aynı şekilde İsrail Oğulları arasında Allah'ın altı günde evreni yaratıp yedinci gün olan Sebt günü istirahate çekildiği ve bu sebepten dolayı ibadet ve tatile en uygun olan Cumartesi olduğu inancı vardı. Bu kültürden dolayı Allah Yahudi milletine bugünü istirahat ve ibadet günü olarak tayin etmiştir. Yahudiler arasında Cumartesi'nin tatil ve ibadet günü olduğu kültürünü şu ayetten de anlamak mümkündür:

"Onlara, deniz kıyısında bulunan kent (halkın)ın durumunu sor. Hani onlar Cumartesi (yasağı) konusunda haddi aşıyorlardı. Zira tatil yaptıkları Cumartesi günü balıklar onlara akın akın geliyor. Tatil yapmadıkları gün balıklar gelmiyorlardı. İşte onları yoldan çıkmalarından ötürü böyle sınıyorduk."¹²² Hâlbuki İslam ümmeti ise ümmi bir millet olup hesap kitap bilmediğinden Cuma günü onlar için istirahat ve ibadet günü olarak belirlenmiştir.¹²³ Cumaya saygı Arap kültüründe olan bir olguydu. Önceleri Arûbe olan cumanın ismini Allah Resulünün yedinci göbekten dedesi Ka'b b. Lûey'in içinde toplanılan gün anlamında Cuma olarak değiştirildiği ve içinde akrabaya sılây-ı rahim yapmayı, kayınları korumayı, malları semerelendirmeyi, Kâbeyi süslemeyi, ona saygılı davranmayı tavsiye ettiği hutbeler verdiği rivayet edilmektedir.¹²⁴

Şeriatlerin ayrışmasında yaygın toplumsal davranışların ve alışkanlıkların göz önüne alındığına dair Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin şu ayetle ilgili yaptığı açıklama bu durumu pekiştirmektedir:

وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَافَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ

"...Ona (Meryem oğlu İsa'ya) İncil'i verdik ve ona uyanları kalplerine şefkat ve rahmet (duygusu) koyduk. İcat ettikleri ruhbanlığı, biz onlara yazmamıştık, yalnız Allah'ın rızasını kazanmak için (onu kendileri icat ettiler) fakat ona gereği gibi de uymadılar. Biz de onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da yoldan çıkmışlardı"¹²⁵

Ayette "وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا" / "İcad ettikleri ruhbanlığı" ifadesi, İsa'ya tabi olanların Allah'ın üzerine farz kılmadığı ruhbanlığı kendilerine farz kıldıktan sonra Allah da buna itibar ederek, ruhbanlıkta bulunanlara ücretlerinin verdiği ifade etmektedir.¹²⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre fetret dönemlerinde veya peygamberin, dini hükümlerin cari olmadığı toplumlarda hâkim ve basiret sahiplerinin kalplerine ruhbanlık ve tezkiye-i nefis usûlü gibi bir takım hikmet kanunlarını ilham ve ilka eder. Bu da nakis nefisleri kemale erdirmeye amaçlı olduğu için muradı İlâhîye uygun olur ve uyana sevap terettüp edebilir.¹²⁷ Bunlar, sadece Allah'ın rızasını elde etmek için bu hükümlerle amel etmeyi kendi nefislerine vacip kıldıklarından, hakkıyla bunlara riayet edenlerden Allah razı olacağına inandıklarından Cenabı hak, bunlara kutsi nurları ve nefis-i kemali, cennet ve hayır, sevap gibi

¹²¹ Kutsal Kitap, "Yaratılış, 12/ 12-13".

¹²² el-Â'râf 7/163.

¹²³ Dihlevî, Hüccetullâh'l-baliğa, 1/ 302.

¹²⁴ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih Ya'kûbî, *Tarihü'l-ya'kûbî*, (Beyrut: Daru Sadır, 1995), 1/236; Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür, Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*, 58.

¹²⁵ el-Hadîd 57/27.

¹²⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 2/177.

¹²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 2/177.

kendilerini razı edecek şeyleri ecir olarak vermeyi takdir etti. Ayetin فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ “Biz de onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik” ifadesi bu hakikati ifade etmektedir.¹²⁸

Dihlevî ise şöyle bir mütalaada bulunmaktadır:

Önceki dinlerde insanlara Allah tarafından emredilen uygulamalar o asrın ve dönemin maslahatına göre teşri edilmiştir. Kanun koyma noktasında insanların faydasına olacaklar temel alınmıştır. Ardından Allah onlara sınıksız bu kanunlara bağlı kalmalarını ve bu konuda devamlılık göstermelerini emretmiştir. Hakkın bunda münhasır olduğunu tekitle bilmelerini istemiştir. Hakkın münhasır olmasından maksat bunun o asra has olması ve devamlılığının göreceli bir durum olup hakiki bir devamlılığı ifade etmemesiydi. Yani bu devamlılık yeni bir peygamberin gelip yeni bir nübüvvetin perdesini aralayınca kadardır. Yeni peygamberin getireceği hükümler önceki peygamberin hükümlerini nesh ederek devam edecekti...”¹²⁹

Dihlevî'nin şer'î meseleler ve ibadetlerin niteliklerinde farklı yaptırım ve şekillerin olması hakkındaki mütalaası ise şöyledir:

“Kavimlerden birçoğu bir dini inanç içinde, dinsel simgelere saygı göstererek büyürler. O kavimler içinde bu dinin hükümleri yaygın ilkeler haline gelir ve inkâr edilemez el-bedhiyyatü'l-evveliyeye (arkatip) şeklinde bir nitelik kazanırlar. Peşine gelen din bir önceki dinin eğriliklerini tashih eder. Daha önceki peygamberin sözlerine karışan bir şey varsa onu ayıklar. O milletin yanlarında olan meşhur (yaygın) hükümleri araştırır. Dinin siyasetine uygun olanları değiştirmez. Bilakis bu değerlere çağırır ve bunlara teşvik eder. Yanlış ve tahrif olanları ihtiyaç nispetinde değiştirir. İlave edilmesi gereken hususları da yanlarında bulunana ilave eder.”¹³⁰

O halde bütün bunlardan tekrar eden ve kültüre dönüşen davranışların bilinçaltına indiği ve ontolojik bir gerçeğe dönüştüğü anlaşılmaktadır. Bundan dolayı sünnetullahı aykırı olmamak koşuluyla kültürel kodların şeriatlerde göz ardı edilmediği ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

İlâhî vahiy ve insanlığın ortak ontolojik gerçekliğinin ilişkisini bilmek, dinin sabit ve şeriatın farklılaşmasının mantığını kavramayı sağladığı muhakkaktır. Bu da, içtihat yeteneğinin gelişmesini sağlar. Bu ilişkiyi ancak rüya ve şeriatler vasıtasıyla anlamak mümkündür. Rüya, Kur'ân'da ilâhî hitabın muhkem ve müteşâbih şeklinde ikiye ayrışması şeklinde, görüldüğü gibi ve sembollerle gerçekleşen rüya olarak ikiye ayrılır. Müteşâbih ayetlerin te'vîle anlaşılması gibi rüya sembolleri de tabire ihtiyaç duyar. Tabirleri de kültürün dominant unsurlarıyla yapılması lazımdır. Bu unsurların içinde dini ifadeler en baskın olanlardır. İslam âlimleri de genellikle rüya sembollerini kültürün dominant unsurları ve dini ifadelerle tefsir etmişlerdir. Rüyaların bu karakteri bilindiğinde Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme olayı daha iyi anlaşılabilir olur. Dinin saf bir akide istemesine, kişi ile Allah arasına hiçbir sevginin girmesine müsaade etmemesine bağlı olarak İbrahim peygamberin rüyası, yaşadığı tarihi kontekste çocukların tanrıya kurban edilme geleneğinden dolayı oğlu İsmail'i kesmesi şeklinde temessül etmiştir. Asıl amaç İbrahim peygamberin imanını test etmek ve çocukların Tanrıya kurban etme geleneğini hayvan kurban etme ile değiştirmektir.

¹²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 2/178

¹²⁹ Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, 41.

¹³⁰ Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/ 307.

Rüyalarda olduğu gibi şeriatın şekillenmesinde de benzeri durumun söz konusu olması ikisinin de aynı yolla anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Hiç şüphesiz din bilinçaltından bağımsız, bütün insanların ortak olduğu insani fıtratı esas alır ve değişik millet ve kavimlere mensup bütün peygamberler bu esas üzerinde birleşir. Bu dinin ismi İslam'dır. Hangi ulus ve millettense olsun inananların hepsi ümmet ismi altında birleşir. Bundan dolayı İslam evrensel bir din olup bütün beşeriyeti içine alır. Şeriatler ise toplumdan topluma farklılık gösterir. Bu farklılığın nedenlerinden birisinin toplumsal alışkanlıklar ve kültür, dolayısıyla bir yönüyle bilinçaltı olduğu söylenebilir. Hz. Yakub'un yakalandığı ağır hastalıktan iyileştiği takdirde sevdiği yiyecekleri yememeyi nezretmesi, iyileşince bazı yiyecekleri yememesi, çocukları ve ümmetinin de böyle davranması neticesinde bu yiyeceklerin Tevrat'ta haram kılınması bunun bir delilidir. Nitekim halkın teravih namazına devamını gören Allah Resulünün farz olur endişesiyle insanların teravihi evlerinde kılmasını talep etmesi, davranışların toplumsal hal ve alışkanlık arz etmesinin şeriatın şekillenmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla şeriatlerdeki farklılığın nedenlerinden birisinin bir yönüyle nazil olduğu toplumun bilinçaltı olduğunu söylemek mümkündür. Kur'an'ın bazı ayetlerinde Arap kültürünün öğelerinin ve yabancı isimlerin Arapların kullandığı şekliyle kullanılması yine bunun delillerinden bazılarını oluşturmaktadır. Nitekim Yahudi kültüründe evreni altı günde yaratan Tanrı'nın yedinci gün olan Seb'te istirahat ettiği inancı hâkim anlayış olduğundan Allah, onlar için tatil günü olarak cumartesi gününü tayin etmesinde ve o günde çalışmayı yasaklamasında aynı mantık vardır. Aynı şekilde toplum olarak İsrail Oğullarının kültüründe Beytül-Makdis dini sembollerden biri olduğundan kible olarak ona yönelmeleri emredilmişken, Müslümanlar ibadette Beytullah'a dönerek namaz kılmakla emrolunmuşlardır. Bütün bunlar, dinin bütün insanların ortak fıtratını, şeriatlerin ise toplumsal alışkanlıklar ve kültürü esas aldığından bir yönüyle bilinçaltını göz ardı etmediğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abdülkadir Şener vd. *Yüce Kur'an*. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık Tic. İşletmesi Basımevi, 2016.
- Âlusî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddin. *Ruhü'l-meânî*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1987.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmü's-sahîh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- Burger, Jerry M. *Kişilik*. çev. İnan Deniz Erguvan Saroğlu. İstanbul: Kaknüs yayınları, 2006.
- Davud, Abdülahad. *Muhammed kema verede fi kitabî'l-yehud ve'n-nasara*. çev. Muhammed Faruk Zeyn. Riyâd: Mektebetü'l-Abikân, 1998.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Temel Konuları*. İstanbul: İFAV Yayınları, ts.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. *el-Fevzu'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*. Lübnan: Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2005.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. *Hüccetullâh'l-baliğa*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2012.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. *Te'vîlü'l-ahâdis*. thk. Mustafa el-Kâsimî. Haydarabad: Akademiyetü'ş-Şâh Veliyullah ed-Dihlevî, 1966.
- Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür, Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Duman, Fatih. *İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. 2. bs. Ankara: Kitâbiyât, 2006.
- Efe, Mehmet. *Kur'an'da Ritüellerin Arka Planı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2007.
- Enginer, Gürbüz. *Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi ve Kültür Yayınları, 1997.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal Tefsir*. çev. Cahit Koytak vd. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.

- Feist, Jess. *Theories of personality*. 7. bs. United States: Mc Graw-Hill Primis, 2008.
- Freud, Sigmund. *The Interpretation of dreams*. çev. James Strachey. New York: Basic Books, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammad. *İhyâu ulûmü'd-din*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arab, ts.
- Hâlîdî, Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim. *M'ucemu mekâyisi'l-luğa*. Dimaşk: Vüzaretü's-Sekafe, 1995.
- Hilâlî, Mecdî. *Hattim sanemeke ve kün inde nefsike sağıren*. Tunus: Müessesetu İkr'â, 2004.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dârü't-Tunusiyye lî'n-Neşr, 1984.
- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Usûl ve'l-furû'*. Sweden: Dâru İbn Kesîr, 2011.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Beyrut: Darü'l-Cîyl, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.
- İbn Mâce el-Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. Talik: Muhammed Nasıruddin Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- İbn Sîrîn, Ebû Bekr Muhammed. *Müntehabü'l-kelâm fi tefsiri'l-ahlâm*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1990.
- İbn Sîrîn, Ebû Bekr Muhammed. *Ta'birü'r-rü'yâ*. Mısır, 1309.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyuddin Ahmed b. Abdilhalim. *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele'dîne'l-mesîh*. Riyad: Dârü'l-Asime, 1999.
- İbn Teymiyye, Takıyuddin Ebü'l-Abbas. *Azizü'l-azeme*. Beyrut: Rated Books, 2000.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fusûsü'l-hikem*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2002.
- Jung, Carl Gustave. *Din ve Psikoloji*. çev. Cengiz Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İzah fi'ulumi'l-belâge*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Koldaş, Diyaeddin. *Kur'an'da Rüyâ*. Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Kübrâ, Necmeddîn. *Fevâihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*. Tahran: Dâru Saâdi's-Sabâh, 1993.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Tefhimü'l Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Muhammed İbn Sîrîn vd. *Mu'cemu tefsiri'l-ahlâm*. Beyrut: Mektebetü's-Safa, 2008.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu müslim*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devlî, 1998.
- Nesefî, Mahmud Hafızu'ddîn. *Tefsîrü'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil)*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3. bs. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerhi sahihi müslim*. Mısır: el-Matbaatu el-Mısriyyetü bil Ezher, 1930.
- Nisâbü'rî, Hasan b. Muhammed. *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-furkân*. Beyrut: Darü'l-İlm, 1997.
- Radî, Şerif. *Telhîsu'l-beyân fi mecâzâtü'l-Kur'an*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2011.
- Razî, Fahrreddin. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1997.
- Stevens, Anthony. *Jung*. çev. Ayda Çayır. İstanbul: Kaknüs yayınları, 1999.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. Beyrut: Darü'l-Marife, 2004.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen. *Esbâb-ı nüzûl*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1988.
- Watt, Montgomery. *Islamic revalation in the moden world*. Edinburgh, 1969.
- Watt, Montgomery. *Modern Dünyada İslam Vahyi*. çev. Mehmet S. Aydın. Ankara: Hülbe Basım Yayın, 1982.
- Wensinck, Arent Jan. "Hacc". İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987.
- Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Tarihü'l-ya'kübî*. Beyrut: Daru Sadır, 1995.
- Yûnus el-Hatîb, Abdülkerîm. *et-Tefsîru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Yüksel, Göğebakan. "Semavi ve Pagan Dinlerde Ortak Özellik Olarak Kurban'ın Resim Sanatı İçerisindeki Yeri". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*. 36 (2016), 58-89.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmidü't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.



The Essence of Preferences of the Methodology (Maslak) of ‘Aṭā’ Allāh in the Context of Mughnī al-Qurrā’ fi Sharḥ Mukhtār al-Iqrā’

Muhammed Pilgir^{1,a,*}

¹ Independent Researcher, Medine/Suudi Arabistan

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 17/01/2024

Accepted: 09/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons

AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

In this study, the nature of the preferences (tarjih) of the maslak (methodology) of ‘Aṭā’ Allāh, which is one of the maslaks used in qirā’āt education in Türkiye, has been presented in the context of Muḥammad ‘Arif al-Ḥifzī’s work called *Mughnī l-qurrā’ fi sharḥ mukhtār al-iqrā’* and within the boundaries of the al-‘ashr al-ṣuḡhrā curriculum. The qirā’āt maslaks, which were formed in the Ottoman Anatolian territories and are unique to Anatolia, have continued to exist in qirā’āt education until today. Although these maslaks are the taḥrīrāt school, they have survived to this day as a terminology that is almost unknown outside Anatolia, unrecognized, and not included in qirā’āt education and training. While this is the case, although the maslak of ‘Aṭā’ Allāh, one of the maslaks in question, has been used in qirā’āt education until today, it has been observed that there is not enough academic study on it. As a matter of fact, two studies related to the maslak of ‘Aṭā’ Allāh could be identified. One of these is doctoral thesis, and the other is master's thesis researches. Apart from this, there is also a study published as a book chapter called "Kıraat Eğitiminin Düniü, Bugünü, Yarını ve Kıraat Eğitiminde Meslekler", which touches on maslaks in general, and research titled *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, which devotes a section to maslaks. Among these mentioned scientific activities, no study has been found that reveals the nature of maslak preferences, except for *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü’l-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmîndeki Yeri*. However, work in question has been discussed mostly with a view to *Murshidu’l-talaba*, who is considered the main source in the teaching of al-‘ashr al-kubrā of ‘Aṭā’ Allāh’s maslak, and the analysis of the wajhs and preferences contained in this work. Therefore, in this study, where we attempt to fill the current gap, we have explained; that the wajhs mentioned in *Mughnī l-qurrā’*, considered a fundamental source in teaching al-‘ashr al-ṣuḡhrā of the maslak of ‘Aṭā’ Allāh, have been addressed, and the nature of these preferences, along with examples related to uṣūl and farsh al-ḥurūf, has been presented. In this context, the main purpose of the study is to explain the background of the preferences regarding the maslak of ‘Aṭā’ Allāh in the context of Muḥammad ‘Arif al-Ḥifzī’s work called *Mughnī l-qurrā’ fi sharḥ mukhtār al-iqrā’*. Moreover, the nature of the preferences related to the mentioned maslak has been attempted to be clarified under the light of the works *al-Taysir fi l-qirā’āt al-sab’* and *Ḥirz al-amānī wa wajh al-tahānī fi l-qirā’āt al-sab’*, which are the basic sources of the al-‘ashr al-ṣuḡhrā syllabus. In addition to these works, by making use of the basic works of the qirā’āt literature, the place of the preferences of the ‘Aṭā’ Allāh maslak in the relevant works and the reasons for these preferences are explained. Thus, it has been determined that all of the marwī (narrated) wajhs are preferred in the maslak of ‘Aṭā’ Allāh in all of the examples given specifically for *Mughnī l-qurrā’*; but it has been seen that the wajhs, which are stated to be opposed to al-Shāṭibī’s own isnād/transmission, are mentioned as mu’akhhār wajhs, except for the last example. However, in the last example included in the study, it was observed that the muḥāṭab wajh was preferred as the muḥaddam over the ḡāib wajh, even though there is ṭariq opposition. Nevertheless, in the relevant examples, it has been determined that the wajhs performed by the maslaks of İtilāf, Mutqin, and Şūfî are generally compatible with each other and that they differ from the maslak of ‘Aṭā’ Allāh in these wajhs.

Keywords: Qirā’āt, Taḥrīrāt, Maslak of ‘Aṭā’ Allāh, *Mughnī al-Qurrā’*, Preference (Tarjih), Taqdim-Ta’khîr.

Muğni'l-Kurrâ' fî Şerhi Muhtâri'l-İkrâ' Özeline 'Aţâ'ullâh Mesleği'ne Ait Tercihlerin Mahiyeti

Süreç

Geliş: 17/01/2024

Kabul: 09/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu çalışmada Türkiye’de kırâât tedrisatında istifade edilen mesleklerden biri olan ‘Aţâ’ullâh mesleğine ait tercihlerin mahiyeti, Muhammed ‘Ârif el-Hıfzî’nin *Muğni'l-kurrâ' fî şerhi Muhtâri'l-İkrâ'* adlı eseri özelinde ve el-‘aşru’s-suğrâ programının sınırları içerisinde ortaya konulmuştur. Osmanlı coğrafyasında teşekkül eden ve Anadolu’ya özgü olan kırâât meslekleri, kırâât tedrisatında günümüze kadar varlığını sürdürülmüştür. Bu meslekler, taḥrîrât ekolü mesabesinde olmasına rağmen Anadolu toprakları dışında neredeyse bilinmeyen, tanınmayan ve kendisine kırâât eğitim-öğretiminde yer verilmeyen bir terminoloji olarak günümüze kadar gelmiştir. Mamafih, söz konusu mesleklerden biri olan ‘Aţâ’ullâh mesleğinden kırâât tedrisatında günümüze değin yararlanılmasına rağmen bununla ilgili yeterli düzeyde akademik çalışmanın yapılmadığı müşahede edilmiştir. Nitekim ‘Aţâ’ullâh mesleğiyle alakalı iki çalışma tespit edilebilmiştir. Bunlardan biri doktora diğeri ise yüksek lisans tez araştırmalarıdır. Bunun dışında mesleklerle genel olarak temas edilen ve “Kırâât Eğitiminin Dünyü, Bugünü, Yarını ve Kırâât Eğitiminde Meslekler” adıyla kitap bölümü olarak basılan bir çalışma ve mesleklere bir bölüm ayrılan *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* adlı araştırmalar da mevcuttur. Bahsedilen bu ilmi faaliyetlerden *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri* adlı eser dışında, meslek tercihlerinin mahiyetinin ortaya konduğu bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak söz konusu çalışma, ekseriyetle Ataullah mesleğinin el-‘aşru’l-kubrâ öğretiminde temel kaynak olarak kabul edilen *Mürşidü't-Talebe*’ye, bu eserin münderecatındaki vecîh ve tercihlerin tahliline yönelik olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla açıklamaya çalıştığımız mevcut boşluğu doldurması beklenen bu çalışmada ise aşere/el-‘aşru’s-suğrâ öğretiminde ‘Aţâ’ullâh mesleği için temel kaynak olarak kabul edilen *Muğni'l-kurrâ'*’da geçen vecîhler ele alınmış ve bunlara ait tercihlerin mahiyeti, uşûl ve ferşu’l-hurûfla alakalı örnekler eşliğinde ortaya konulmuştur. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, ‘Aţâ’ullâh mesleğiyle ilgili tercihlerin arka planının Muhammed ‘Ârif el-Hıfzî’nin *Muğni'l-kurrâ' fî şerhi Muhtâri'l-İkrâ'* adlı eseri özelinde izah edilmesidir. Nitekim mezkûr mesleğe ait tercihlerin keyfiyeti, el-‘aşru’s-suğrâ müfredatının temel kaynakları olan *et-Teysîr fi'l-kırââti's-seb'* ile *Hirzu'l-emânî ve vechu't-tehânî fi'l-kırââti's-seb'* adlı eserler ışığı altında açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu eserlere ek olarak kırâât alan yazınının temel eserlerinden de istifade yoluna gidilerek ‘Aţâ’ullâh mesleğine ait tercihlerin ilgili eserlerdeki yeri ve bu tercihlerin sebepleri izah edilmiştir. Bu bağlamda *Muğni'l-Kurrâ'* özelinde verilen örneklerin hepsinde mervî vecîhlerin tamamının ‘Aţâ’ullâh mesleğinde tercih edildiği tespit edilmiş; fakat bunlardan -son örnek hariç olmak üzere- Şâtîbî’nin kendi usulüne muhalefet ettiği ifade edilen vecîhlerin ise son örnek dışında muahḥar vecîh olarak zikredildiği görülmüştür. Ne var ki çalışmada yer verilen son örnekte ise tārîḥ muhalefeti söz konusu olmasına rağmen muḥâṭab vechinin gâib vechine muḥaddem olarak tercih edildiği müşahede edilmiştir. Bununla birlikte ilgili örneklerde İtilâf, Mutkîn ve Şûfî meslekleri tarafından icra edilen vecîhlerin genellikle birbirine mutabık olduğu ve onların bu vecîhlerde ‘Aţâ’ullâh mesleğinden ayrıştıkları belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kırâât, Taḥrîrât, ‘Aţâ’ullâh Mesleği, Muğni'l-Kurrâ', Tercih, Taḥdîm-Te’ḥîr.

Giriş

Ƙırâât ilminin alt disiplinlerinden biri olan taħrîrât¹ alanına ilişkin Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde önemli eserler telif edilmiş,² bu alanda söz ve tercih sahibi müelliflere nispetle dört ekol ortaya çıkmıştır. Oluşumları Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine -18. asra- tesadüf eden bu ekoller, meslek ismiyle anılır olmuş ve bu adlandırma yaygınlık kazanmıştır.³ Anadolu topraklarında ve Osmanlı bakiyesi Türkiye'de yapılan Ƙırâât taliminde günümüze değin kendisinden istifade edilen meslekler ise Mısır Ƙırâât'ının 'Aṭâ'ullâh (ö. 1209/1794) mesleğiyle İstanbul Ƙırâât'ının Şûfî mesleğidir.⁴

Anadolu'da yapılan Ƙırâât tedrisatında kaynak eserlerin ezberlenmesi müfredatın bir parçası iken 19. yüzyıla gelindiğinde kaynak eserlerden mücerret bir Ƙırâât tahsiline yönelimin başladığı görülmektedir. Şöyle ki Ƙırâât ilmine ait manzum eserlerin ezberlenmesi hususunda çabanın azalıp tembelliğin artması ve bu ilme ilginin azalması gibi faktörler, şemalardan müteşekkil mecmû'aların kullanıldığı bir eğitim dönemine geçilmesine sebep olmuştur.⁵ Mezkur sebeplerden mütevellit, Ƙırâât ilminin klasik manzum eserlerinden yoksun tedrisatlar yaygınlaşmakta, buna karşın Ƙırâât ilmi tedrisatına kök salmış eserlerin yerini Osmanlı ulemasının özellikle taħrîrâta dair eserlerinin doldurduğu bilinmektedir.⁶ Fakat günümüzde ise kürrâse diye adlandırılan mecmû'alardan dahi çoğunlukla istifade edilmemekte, mevcut kürrâselerden fotokopi marifetiyle tedrisat yapılmaktadır.⁷ Ƙırâât tedrisatında böylesine bir savrulma, eğitim kalitesindeki ivmenin ne denli düştüğünü göstermesi açısından önemlidir. Ƙırâât eğitim-öğretiminin kalitesine olumsuz etki eden bu sıklık, talibi tarafından Ƙırâât ilminin birçok hususiyetinin bilinmemesine⁸ neden olmaktadır ki bu hususlardan biri de Ƙırâât meslekleriyle bu mesleklere ait tercihlerin mahiyetidir. Ayrıca

¹ Taħrîrât kavramının Ƙırâât istilahındaki karşılığı için bk. Muḥammed b. Aḥmed el-Mutevellî, "el-Burhânu'l-Aşdaḡ ve-Ş-Sırâtu'l-Muḥaḡḡaḡ fî Men'î'l-Ġunneti li'l-Azrak", thk. 'Abdulḡayyûm b. 'Abdilḡafûr b. Ƙameriddîn es-Sindî, *Mecelletu Ma'hedî'l-İmâm eŞ-Şâtîbî* 13 (Mayıs 2012), 363; Muḡsim Muḡtâr, "İlmu't-Taħrîrât beyne't-Ṭarîḡati'l-Maḡribiyye ve't-Ṭarîḡati'l-Meşrikiyye", *el-Ƙırââtü'l-Ƙur'âniyye fî'l-Âlemi'l-İslâmî: Evdâ' ve Mekâşid* (Rabat: er-Râbiṭatu'l-Muḡammediyye li'l-'Ulemâ', 2014), 577-578; Mustafa Atilla Akdemir, "Ƙıraat İliminde Taħrîrât Meselesi", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2018), 85; Osman Bostan, "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Taħrîrât Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2022), 215-216.

² Taħrîrât disiplinine dair Osmanlı uleması tarafından kaleme alınan eserler için bk. Akdemir, "Ƙıraat İliminde Taħrîrât", 96-101.

³ 'Abdullâh Efendîzâde Muḡammed Emîn Efendî, *Zuḡru'l-Erîb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11), 214b-215a. Atıfta bulunulan dört meslek dışında günümüze ulaşmayan mesleklerden de söz edilmektedir. Bk. Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kurrâları* (İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2021), 15-26.

⁴ Necati Tetik, "Ƙırâat Eğitiminin Dünü, Bugünü, Yarını ve Ƙırâat Eğitiminde Meslekler", 157-161; Mustafa Atilla Akdemir, *Ƙıraat İlimi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 124; İsmail Öden, *Mısır Tarihi: Şeyh Ataullah Mesleği'nin el-Aşru's-Suḡrâ ve el-Aşru'l-Kübrâ Öğretim Usulleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 16-20.

⁵ Muḡammed Emîn Efendî, *Zuḡru'l-Erîb*, 49b-50a.

⁶ Meslek tercihlerini yansıtan eserler üzerine kaleme alınan kitaplar bunların başlıcalarıdır. Bk. Eren Pilgir, "Ḥirzu'l-Emâni'nin Ƙıraat Tedrisatındaki Serencamı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (Mayıs 2021), 263-265.

⁷ Mehmet Emin Maşalı, "Kur'an Ƙıraatında ve Kitabetinde Türkiye'nin Durumu", <https://mushafarinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/KUR'AN%20KIRAATINDE%20ve%20KİTÂBETİNDE%20TÜRKİYE'NİN%20ODURUMU%20%28Doç.%20Dr.%20M.%20Emin%20MAŞALI%29.pdf> (Erişim 16 Ağustos 2023); Pilgir, "Ḥirzu'l-Emâni'nin Ƙıraat Tedrisatındaki Serencamı", 265-266.

⁸ Maşalı, "Kur'an Ƙıraatında ve Kitabetinde Türkiye'nin Durumu", 2-6.

tecrübelerimiz, bu ilmi tahsil edenlerin ekserisinin; mezkûr mesleklerin tercihlerinin sadece birkaç kaidesinde gerçekleştiği şeklinde yanlış kanaate sahip olduklarını göstermektedir. Bu durum, kırâât meslekleri diye zikredilen ekollere ait tercihlerin muhtevasının bilinmediğini göstermektedir. Nitekim meslekler üzerine yapılan çalışmaların içerikleri de konu hakkındaki bu deneyimimizi âdeta teyit eder bir niteliğe sahiptir.⁹

Anadolu topraklarına has bir kullanım olan mesleklere dair keyfiyetin henüz gün yüzüne çıkarıldığı söylenemez. Öyle ki tespit edilebildiği kadarıyla gerek Türkiye’de gerekse Türkiye sınırları dışında, kırâât mesleklerine ait tercihlerin mahiyeti üzerine müstakil bir çalışma ‘Aṭâ’ullâh mesleğinin kaynak eserlerinden biri olan *Murşidu’ṭ-ṭalebe ilâ idâhi vucûhi ba’ḍi âyâti’l-Ḳur’âniyye min ṭuruḳi’ṭ-Ṭayyibe* adlı eseri üzerine yakın zamanda yapılan doktora çalışmasıdır. Buna karşın kırâât ihtilafları hakkında mesleklere taalluk eden farklı hükümlerin mahiyeti, kafa karışıklığına neden olacak bir potansiyele sahiptir.¹⁰ Zira meslekler üzerine yapılan müstakil çalışmaların muhtevası, mesleklere ait tercihlerin sadece uşûle ilişkin meselelerde gerçekleştiği izlenimi vermektedir.¹¹ Sair eserlerde ise kırâât ihtilaflarıyla ilgili olarak mesleklerin taḳdîm-te’ḥîr,¹² tercih, terk gibi farklı uygulamalara sahip olduğuna temas edilmekte ve bunların yine uşûl konularıyla ilişkilendirildiği gözlenmektedir.¹³

İsmail Öden’in *Mısır Tariki: Şeyh Ataullah Mesleği’nin el-Aşru’s-Suğrâ ve el-Aşru’l-Kübrâ Öğretim Usulleri* adlı yüksek lisans tezi, meslekler hakkında yapılan müstakil çalışmalardan biridir. Aynı zamanda Öden’in çalışması, bu çalışmaya da konu olan ‘Aṭâ’ullâh mesleğiyle direkt olarak alakalıdır. Mezkûr mesleğe dair bir diğer araştırma, ‘Aṭâ’ullâh mesleği müntesiplerince el-‘aşru’l-kubrâ programında kaynak olarak kullanılan *Murşidu’ṭ-ṭalebe ilâ idâhi vucûhi ba’ḍi âyâti’l-Ḳur’âniyye min ṭuruḳi’ṭ-Ṭayyibe* adlı telif hakkında Osman Bostan tarafından yapılan doktora çalışmasıdır ve bu çalışma *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü’ṭ-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri* ismiyle yayımlanmıştır. Mesleklere ilişkin bir diğer araştırma ise Necati Tetik’in “Kırâât Eğitiminin Dünü, Bugünü, Yarını ve Kırâât Eğitiminde Meslekler” adlı kitap bölümü çalışmasıdır. Buna ilaveten kırâât mesleklerinin her birinin dört farklı kişi tarafından doktora seviyesinde yakın zamanda çalışılmaya başlandığını belirtmekte fayda vardır. Bu dört kişiden biri olan Abdullah Giray adlı araştırmacı, Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Anabilim Dalı’nda yakın zamanda başladığı “Kıraat Geleneğimizde Mısır Tariki-Şeyh Atâullah Mesleği: Usul, Tercihler ve Ekoller Arası Mukayese” adlı doktora çalışmasını sürdürmektedir.

Kırâât mesleklerine dair tamamlanmış araştırmalardan yukarıda ilk olarak bahsedilen “Mısır Tariki: Şeyh Ataullah Mesleği’nin el-Aşru’s-Suğrâ ve el-Aşru’l-Kübrâ Öğretim Usulleri” adlı master

⁹ Bk. Tetik, “Kırâât Eğitiminin Dünü”, 147-166; Öden, *Mısır Tariki*, 34-152.

¹⁰ Ömer Türkmen, “Türkiye’deki Kıraat Tedrisatına Eleştirel Bir Yaklaşım” *İslami İlimler Dergisi* 16/2 (Kasım 2021), 94-95.

¹¹ Tetik, “Kırâât Eğitiminin Dünü”, 147-166; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 127-128; Öden, *Mısır Tariki*, 34-152.

¹² Çalışmada kullanılan bu kavramlardan taḳdîm, tercih edilen vecîhlerden öncelenenler için kullanılmaktadır. Başka bir deyişle muḳaddem vecîh olarak kabul edilen vechin diğer veche yeğlenmesi anlamına gelmekte ve edâada ilgili vechin öncelenmesi öne alınması anlamını taşımakta, te’ḥîr kavramı ise bu noktada taḳdîmin zıddı bir manaya delalet etmektedir. Çalışmada muḳaddem ve muahḥar kelimeleri ise mezkûr terimlerin eyleme dönüşmüş edilgen hâlleri için kullanılmaktadır.

¹³ Abdurrahman Çetin, *Kur’an-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar: -Oryantalistlerin Görüşleri-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 225; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 116.

tezinde, bu makale çalışmasının da konusu olan ‘Aṭâ’ullâh mesleğinin tercihlerine yer verildiği müşahede edilmekle beraber bunların sadece uşûl bahisleriyle sınırlı tutulduğu görülmektedir. Fakat çalışmada böyle bir sınırlandırmaya gidilmeyeceğine dair bir ifadeye rastlanmamaktadır. Bu durumu, yazarın meseleye bakışını ortaya koyan bir husus olarak görmek mümkündür. Ayrıca çalışmada konuya müteallik verilen örneklerin mahiyetiyle ilgili herhangi bir değerlendirmeye de rastlanmamaktadır.¹⁴ “Kırâat Eğitiminin Dünü, Bugünü, Yarını ve Kırâat Eğitiminde Meslekler” adlı çalışmada ise kırâat mesleklerine dair genel bilgiler verilmekle beraber mesleklerin tercihlerinin gerçekleştiği ve meslekler arasındaki farklılıkların vaki olduğu bazı uşûl bahislerine yer verilmektedir. Aynı zamanda bu çalışmanın yazarının da mesleklere ait tercihlerin yalnızca uşûl konuları üzerinde gerçekleştiği kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla meslekler hakkında çalışma yapan her iki müellif de mesleklerin ferşu’l-ḥurûf bahsindeki ayrışmalarından bahsetmemekte ve mesleklere ait bu tercihlerin mahiyetine yer vermemektedir. Bir diğeri, Osman Bostan’ın *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü’t-Talebe Adlı Eserinin Kırâat İlmindeki Yeri* adlı çalışmasıdır ki bu, ‘Aṭâ’ullâh mesleğinin el-‘aşru’l-kubrâ müfredatına ait tercihleri yansıtan bir eserdir. Eserde uşûl bölümünde ele alınan örneklerin tercihlerin mahiyetini yansıtacak şekilde ele alındığı görülmekte ve ilgili vecîhlerin kırâat literatürünün temel kaynaklarına inilerek detaylı bir şekilde tevcîh edildiği/delillendirildiği ayrıca ferşu’l-ḥurûf konularına ve bu buralarda gerçekleşen tercihlere dair tahlillere de yer verildiği müşahede edilmektedir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere bu eser ‘Aṭâ’ullâh mesleğinin el-‘aşru’l-kubrâ programına ait bir eserdir.¹⁶ Bu bağlamda çalışmanın problem cümlesi, “‘Aṭâ’ullâh mesleğine müteallik tercihlerin *Muğni’l-ḳurrâ’ fi şerhi Muhtâri’l-ikrâ’* adlı eser çerçevesinde uşûl ve ferşu’l-ḥurûf konularından her biri için gerçekleşip gerçekleşmediğini incelemek ve bu tercihlerin keyfiyetini ortaya koymak” olarak belirlenmiştir. Araştırmanın temel amacı ise söz konusu meslek hakkında Muhammed ‘Ârif el-Ḥıfzî’nin (ö. 1238/1822) kaleme aldığı *Muğni’l-ḳurrâ’ fi şerhi Muhtâri’l-ikrâ’*¹⁷ özelinde ele alınan örnek tercihlerin zemininin/arka planının ortaya konulmasıdır. Bu çerçevede çalışmanın alt amaçları şunlardır:

Muğni’l-ḳurrâ’ fi şerhi Muhtâri’l-ikrâ’ adlı eserde ‘Aṭâ’ullâh mesleğine ait ihtiyârların/tercihlerin gerçekleştiği vecîhlerle alakalı olarak gerek uşûl gerek ferşu’l-ḥurûf konularından örnekler tespit edilerek bunların taḥrîrât disiplinine dair eserlerdeki durumunun ortaya konulması.

Mevzubahis durum eşliğinde ‘Aṭâ’ullâh mesleğindeki tercihlerin *Muğni’l-ḳurrâ’ fi şerhi Muhtâri’l-ikrâ’* adlı eser bağlamında keyfiyetinin izah edilmesi.

Muğni’l-ḳurrâ’ fi şerhi Muhtâri’l-ikrâ’ adlı eserden verilen örnekler özelinde ‘Aṭâ’ullâh mesleğiyle diğer mesleklerin farklı tercihlerine yol açan nedenlerin açıklığa kavuşturulması.

¹⁴ Öden, *Mısır Tariki*, 34-152.

¹⁵ Tetik, “Kırâat Eğitiminin Dünü”, 156-162.

¹⁶ Osman Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü’t-Talebe Adlı Eserinin Kırâat İlmindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 178-180; 237-301.

¹⁷ Ḥıfzî’nin mezkûr eseri üzerine Gâde bnt. ‘Abdilmutekebbir b. Şâdiḳ el-Mağribî tarafından master çalışması yapılmıştır. Fakat bu çalışma, “Vaḳfu Ḥamzate ve Hişâmin ‘ale’l-Hemzi” bâbından eserin sonuna kadar yapılmış bir taḥkîk çalışmasıdır. Ḥıfzî’nin söz konusu eserinin başından zikredilen bâba kadar taḥkîk edildiği bir çalışma tespit edilebildiği kadarıyla mevcut değildir. Bu nedenle çalışmada Ḥıfzî’nin *Muğni’l-ḳurrâ’ fi şerhi Muhtâri’l-ikrâ’* adlı eserinin hem elyazmasına hem de eserin Mağribî tarafından yapılan taḥkîkli nüshasına yer verilmektedir.

Hıfzî'nin *Muğni'l-kurrâ' fi şerhi Muhtâri'l-ikrâ'* adlı eseri, eş-Şâtıbiyye ve *ed-Durratul-muğiyye fi'l-kırâati's-selâsi'l-mutemmime li'l-‘aşr'*ın içerdiği vecîhleri ele almaktadır.¹⁸ Eserde eş-Şâtıbiyye'nin muhtevastındaki ferşu'l-ħurûfa dair incelenen örnek sayısı on civarında iken *ed-Durra'*ya ilişkin örnek sayısı ise biraz daha azdır. Eserde eş-Şâtıbiyye'nin uşûl konularıyla ilgili örnekler ise oldukça fazla olmakla birlikte *ed-Durra'*nın uşûl konularıyla alakalı örnek sayısı da sınırlı sayıda bulunmaktadır. Yukarıda zikredilen amaçlar çerçevesinde *Muğni'l-kurrâ' fi şerhi Muhtâri'l-ikrâ'* adlı eserdeki eş-Şâtıbiyye'nin münderecatına taalluk eden uşûl ve ferşu'l-ħurûf konularından ikişer örnekle 'Aṭâ'ullâh mesleğine ait tercihlerin mahiyeti vuzuha kavuşturulmaya çalışılmaktadır.

Literatürde meslekler -özellikle de- 'Aṭâ'ullâh mesleğine ait tercihlerin mahiyetine sadece bir çalışmada yer verildiği ve bunun el-‘aşru'l-kubrâ merkezli bir çalışma olduğu görülmüştür. Fakat daha önce de söylendiği üzere ilgili mesleğin ele alınan tercihlerinin sadece uşûl merkezli olduğu anlaşılmıştır. Mezkûr sebepler ve 'Aṭâ'ullâh mesleğinin el-‘aşru's-şuğrâ müfredatına kaynaklık eden Hıfzî'nin *Muğni'l-kurrâ' fi şerhi Muhtâri'l-ikrâ'* adlı eserindeki tercihlerin mahiyetinin ortaya konmaması, elinizdeki bu araştırmayı önemli kılmaktadır. Hem uşûlle hem de ferşu'l-ħurûfa müteallik örnekler üzerinden 'Aṭâ'ullâh mesleğinin tercihlerine, bunların mahiyetine ve diğer mesleklerden ayrışmasına neden olan hususların izah edilmesinin; mesleklerin ve tercihlerinin niteliği hakkında alana önemli bir katkı sunacağı kanaatindeyiz.

1. Kırâât Mesleklerine Müteallik Genel Bilgiler

ك س ل-ك kök harflerinden türetilen ve sarf ilminde masdar-ı mîmînin مَفْعَل veznine ait bir sözcük olan meslek, sözlükte الطَّرِيق (yol) kelimesine karşılık gelmektedir. Bu meyanda, zikredilen kök harflerin farklı şîğalarından müteşekkil سَلَكْتُهُ سُلُوكًا ifadesi ise “Onu yol olarak benimsedim.” şeklinde tercüme edilebilir.¹⁹ Nitekim bu ifade ve الطَّرِيق (yol) kelimesi, bir kırâât terimi olan meslek kelimesi için ipucu niteliğindedir. Tespit edilebildiği kadarıyla son dönem kırâât edebiyatında kendine yer bulan meslek kavramı, ıstılahî olarak kırâât ihtilafları hususunda takip edilen yöntem/yol olarak tarif edilebilir.²⁰ Bununla birlikte kırâât terminolojisinde ٲarîk ıstılahının birkaç hususu karşılayacak şekilde kullanılıyor olması,²¹ ٲarîk kavramının meslek kavramı yerine kullanılmasından imtina edilme sebebi olarak görülebilir.

Anadolu'da şöret bulan ve kabul gören kırâât meslekleri, bu topraklara mahsus bir tasarruf olarak dikkat çekmektedir. Nitekim 18. asırda yaşayan Osmanlı müelliflerinden dört kırâât bilginine, kırâât tercihleri hususunda meslek (mezheb) atfedilmektedir.²² Söz konusu meslekler,

¹⁸ Hıfzî'nin mezkûr eseri, Anadolu'da kırâât eğitiminde günümüze dek takip edilen Mısır ٲarîki çatısı altında yer alan 'Aṭâ'ullâh mesleğinin el-‘aşru's-şuğrâ müfredatını ihtiva etmektedir. Başka bir deyişle bu müfredatın temel kaynağıdır. Bk. Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûri ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 220; Bostan, *Mürşidü't-Talebe*, 147.

¹⁹ Ebû 'Abdirrahmân 'Amr b. Temîm el-Ferâhîdî el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1424/2003), 2/267.

²⁰ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Bostan, “en-Neşr Merkezli Çalışmalar”, 227.

²¹ Ahmet Gökdemir, “Osmanlı Kırâat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (Haziran 2019), 93-100.

²² Muĥammed Emîn Efendî, *Zuĥru'l-Erib*, 214b.

aynı şekilde Anadolu topraklarına özgü bir kullanım olarak dikkat çeken Mısır ve İstanbul tarîklerinin çatısı altında teşekkül etmektedir.²³ Bunlardan ‘Aṭâ’ullâh ve Mutḳin meslekleri, Mısır tarîkinin bünyesinde iken Şûfî ve İtilâf meslekleri, İstanbul tarîkinin çatısı altında bulunan mesleklerdir. Mısır tarîki mesleklerinden ‘Aṭâ’ullah mesleği, ‘Aṭâ’ullâh en-Necîb’e; Mutḳin mesleği ise İbnu’l-Kettânî Muhammed b. en-Na‘îmî’ye (ö. 1169/1755) nispet edilmekte; İstanbul tarîkine ait mesleklerden Şûfî mesleği, Ahmed eş-Şûfî’ye (ö. 1172/1758); İtilâf mesleği ise Yûsufendîzâde’ye (ö. 1167/1754) isnat edilmektedir.²⁴ *Zuḥru’l-Erîb* müellifi Muhammed Emîn Efendî (ö. 1275/1858-59), konuyla alakalı olarak mezkûr eserinde önemli bir anekdota yer vermektedir. Şöyle ki mesleklere ilişkin yukarıda yapılan kategorize müsellemlerle bir bilgi olmakla birlikte Muhammed Emîn Efendî, ‘Aṭâ’ullâh mesleği’nin Anadolu topraklarında ḳurrâ’ ve muḳrîlerin bazıları tarafından Mısır tarîki olarak da tesmiye edildiğini zikretmektedir.²⁵

Osmanlı ḳırâât tedrisatında, takip edilen kaynaklar bakımından Mısır ve İstanbul isimlerini alan tarîklerin kullanımında olduğu gibi meslek kavramının kullanımı da Anadolu topraklarına has bir uygulamadır.²⁶ Nitekim meslek öncülerinin ḳırâât ihtilafları hakkında ve bunlardaki tercihlerinde izledikleri yollar, meslek kavramıyla özdeşleşmiştir.²⁷ Bu ıstılahla kastedilen; ḳırâât ihtilaflarının okunması veya menedilmesi hususundaki tercihlerde ve taḳdîm-te’ḥîr, med mertebeleri gibi hususların icrasında benimsenen farklı yollardır.²⁸ Esasen sayılan bu hususlarla birlikte çalışmanın konusu olan *Muḡni’l-ḳurrâ’ fi şerḫi Muḥtârî’l-iḳrâ’*’nın muhtevası ve kaynakları, her bir mesleğe dair kaynağın bulunması²⁹ ve müntesiplerinin bulunması³⁰ gibi hususlar, mesleklerin birer taḥrîrât ekolü olduğu çıkarımının yapılmasına müsaade etmektedir.

Daha önce zikredilen İstanbul ve Mısır tarîklerinin ihtiva ettiği meslekler, ḳırâât ihtilaflarının tatbikinde takip ettikleri yollara göre ‘azîmet ve ruḫṣat³¹ ehli olarak kategorize edilmekte, bunlardan İtilâf ve Mutḳin meslekleri ‘azîmet ekolüne, ‘Aṭâ’ullâh ve Şûfî meslekleri ise ruḫṣat ekolüne mensup olarak addedilmektedir.³² Söz konusu mensubiyet, onların ḳırâât ihtilaflarındaki tercihlerine taalluk eden karakteristik özelliklerinin bir sonucudur. Anlatılanların doğal bir sonucu olarak meslek tercihleri ve ḳavâ’idinin kayda alındığı eserler zuhur etmiştir. Ne var ki Şûfî mesleği, kendi bünyesinden eser çıkaramamakla birlikte meslek müntesiplerinin alana dair başkaca eserlerden istifade ettikleri bilinmektedir.³³

²³ Detaylı bilgi için bk. Osman Bostan, “Bir Osmanlı Kıraat Âlimi: Ahmed er-Rüşdî”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (Haziran 2022), 183-188.

²⁴ Muhammed Emîn Efendî, *Zuḥru’l-Erîb*, 214a; Gökdemir, “Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler”, 93-117; Öden, *Mısır Tariki*, 16-20.

²⁵ Muhammed Emîn Efendî, *Zuḥru’l-Erîb*, 214b. Benzer ifadeler için bk. Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 124.

²⁶ Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 116.

²⁷ Bostan, *Mürşidü’l-Talebe*, 19.

²⁸ Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 116.

²⁹ Şûfî mesleği dışında her bir mesleğin tercihlerini yansıtan eserler bulunmaktadır. Bk. Gökdemir, “Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler”, 93-119; Öden, *Mısır Tariki*, 16-20.

³⁰ Anadolu’da ḳırâât tedrisatının günümüze değin bu mesleklerin tercihleriyle yapıldığı malumdur. Bk. Necati Tetik, “Kırâât Eğitiminin Dünü”, 157-161.

³¹ Her iki kavram hakkında bilgi için bk. Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 118-123, 167.

³² Türkiye’de ḳırâât tedrisatında hâlen istifade edilen meslekler, ruḫṣat ekolünün temsilcileri olan ‘Aṭâ’ullâh ve Şûfî meslekleridir. ‘Azîmet ekolünün müntesipleri olan mesleklere ise ḳırâât tedrisatında yer verilmemektedir. Bk. Necati Tetik, “Kırâât Eğitiminin Dünü”, 157-161; Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 124.

³³ Gökdemir, “Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler”, 93-119; Öden, *Mısır Tariki*, 16-20.

1.1 ‘Aṭâ’ullâh Mesleği Hakkında Genel Malumat

eş-Şâṭibiyye ve *ed-Durra*’nın esas alındığı ve bu ikisine *Tahbîru’t-Teysîr* ile *et-Teysîr*’in münderecatının eklendiği uşûl, Osmanlı kırâât eğitiminde Mısır ʿarîki olarak adlandırılmaktadır.³⁴ Hâlihazırda Türkiye’de kırâât eğitiminde takip edilen iki meslekten biri de Mısır ʿarîki’nin ‘Aṭâ’ullâh mesleğidir.³⁵ Bu başlık altında mezkûr mesleğin müessisi ‘Aṭâ’ullâh en-Necîb’in hayatı, hoca ve talebeleri, mesleğin kaynak eserleri ve kavâ'idine müteallik genel bilgiler sunulacaktır.

1.1.1 Mesleğin Öncüsü ‘Aṭâ’ullâh en-Necîb’in Hayatı, Hocaları ve Talebeleri

‘Aṭâ’ullâh mesleğinin kurucusu ‘Aṭâ’ullâh en-Necîb,³⁶ Osmanlı kırâât tedrisatında takip edilen yollardan biri olan Mısır ʿarîkinin öncüsü ‘Alî b Suleymân el-Manşûrî’nin (ö. 1134/1721-22) torunudur.³⁷ Mutasavvıf bir kişiliğe de sahip olan ‘Aṭâ’ullâh, Nakşî şeyhliği yapmış ve kırâât faaliyetlerini postnişini olduğu tekke yürütmüştür.³⁸

Osmanlı kırâât tedrisatında önemli bir yere sahip olan ‘Aṭâ’ullâh en-Necîb, kırâât ilmini gerek es-seb‘a gerek el-‘aşru’ş-şuğrâ ve el-‘aşru’l-kubrâ ʿarîkleriyle/programlarıyla ta‘lîm etmiştir.³⁹ O, Dülgerzâde imamı Mahmut Efendî’den (ö. 1166/1753) kırâât-ı seb‘a ve el-‘aşru’ş-şuğrâ’yı okumuş, el-‘aşru’l-kubrâ müfredatını ise Dülgerzâde imamının vefat etmesi nedeniyle yine onun talebelerinden olan Mahmud Paşa Hatibi Veliyyuddîn b. ‘Alî Efendî’den (ö. 12/18. yüzyıl) okumuştur.⁴⁰ ‘Aṭâ’ullâh’ın kırâât tedrisatında Muḥammed Belenî (Şeyḫ Coşkun Efendî) (ö. 1230/1815) ve Ḥasen b. Muştafâ (18-19. yüzyıl) bulunmuştur. Onun bu talebelerinden Ḥasen b. Muştafâ ise ‘Aṭâ’ullâh mesleğine kaynaklık eden eserleri kaleme alan Muḥammed ‘Ârif el-Ḥıfzî’nin hocasıdır. Başka bir deyişle bu mesleğin el-‘aşru’ş-şuğrâ programına kaynaklık eden eseri ‘Aṭâ’ullâh en-Necîb’in talebesinin talebesi telif etmiştir.⁴¹

‘Aṭâ’ullâh, 1794 yılında Kanlıca’dan Arnavutköy’e (Beşiktaş) yolculuk yaptığı esnada kayığın alabora olması sebebiyle boğulmuştur. Cenazesi, olayın üzerinden uzun bir zaman geçtikten sonra balıkçılar tarafından bulunmuş ve postnişini olduğu tekkeye defnedilmiştir.⁴²

1.1.2 Mesleğin Kaynak Eserleri

‘Aṭâ’ullâh en-Necîb, kendisine nispet edilen mesleğin müntesiplerinin kaynak kitap olarak kullanacakları herhangi bir eser kaleme almamıştır. Tahrîrâta dair bazı yazma eserlere düşülen notlarda, ‘Aṭâ’ullâh’ta nispet edilen bir risaleden iktibaslarda bulunulmakla birlikte bu esere henüz ulaşamadığı ifade edilmektedir.⁴³ Fakat daha önce de söylendiği üzere onun talebelerinden Ḥasen b. Muştafâ’nın talebesi olan Muḥammed ‘Ârif el-Ḥıfzî, bu mesleğin tercihlerini yansıtan eserlerden iki tanesini kaleme almıştır.⁴⁴

³⁴ ‘Abdullâh Efendîzâde Muḥammed Emîn Efendî, *Umdetu’l-ḥullân fi idâhi Zubdeti’l-ırfân*, thk. Mehmet Çaba (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2021), 1/35; Mustafa Atilla Akdemir, “Kıraat Eğitim ve Öğretiminde Uygulanan Metodlar”, *Tarihten Günümüze Kıraat İlimi (Uluslararası Kıraat Sempozyumu, 16-18 Kasım 2012)*, Genel Koordinatör: M. Emin Özafşar (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 61.

³⁵ Tetik, “Kıraat Eğitiminin Dünü”, 157-161; Öden, *Mısır Tariki*, 16-20.

³⁶ Muḥammed Emîn Efendî, *Umdetu’l-ḥullân*, 1/38.

³⁷ Öden, *Mısır Tariki*, 22. Bk. Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 247.

³⁸ Ahmet Gökdemir, “Osmanlı Kur’ân Eğitim Merkezleri: Dârülkurrâlar ve Sibyan Mektepleri”, *Edebali İslâmiyat Dergisi* 1/2 (Kasım 2017), 49.

³⁹ Öden, *Mısır Tariki*, 21-24.

⁴⁰ Öden, *Mısır Tariki*, 22-25. Bk. Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 247.

⁴¹ Muḥammed Emîn Efendî, *Umdetu’l-ḥullân*, 2/660; Öden, *Mısır Tariki*, 25-26.

⁴² Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 247-248. ‘Aṭâ’ullâh’ın vefat tarihiyle ilgili farklı mülahazalar için bk. Bostan, *Mürşidü’t-Talebe*, 146.

⁴³ Bostan, *Mürşidü’t-Talebe*, 146.

⁴⁴ Bk. Seyyid Muḥammed ‘Ârif el-Ḥıfzî, *Muğni’l-kurrâ’ fi şerhi Muḥtârî’l-ıkrâ’* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, 177), 1-70.

‘Aṭâ’ullâh mesleğinin tercihlerine ilişkin ele alınan eserlerden biri, Muḥammed ‘Ârif el-Ḥıfzî’nin *Muhtârûl-İkrâ’* adlı eseridir. Ḥıfzî, söz konusu eseri manzum olarak kaleme almış ve bu kitabının üzerine *Muğni’l-kurrâ’ fi şerhi Muhtârîl-İkrâ’* adlı eserini yazmıştır. Mevzubahis iki eser, kırâât ilminin el-‘aşru’ş-şuğrâ müfredatını tazammun etmektedir.⁴⁵ İlgili mesleğin tercihlerinin ele alındığı eserlerden bir diğerini ise Aḥmed er-Ruşdî (ö. 1217/1802) kaleme almıştır. Onun konuyla alakalı eseri *Murşidu’t-talebe ilâ idâhi vucûhi ba’di âyâtîl-Kur’âniyye min tûruki’t-Tayyibe*’dir. Muḥammed Emîn Efendî, zikri geçen eserin ‘Aṭâ’ullâh mesleğine ait meseleleri içeren bir çalışma olması hususunda herhangi bir ihtilaf olmadığını serdetmektedir.⁴⁶ Bu eser, ‘Aṭâ’ullâh mesleğinin el-‘aşru’l-kubrâ programındaki/ṭarîkindeki tercihlerini yansıtmaktadır. Eserin isminden onun; *Tayyibe*’nin muhtevası dikkate alınarak yazıldığı ve bazı kırâât ihtilaflarında talebeye yol gösterecek bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim öğrencilerinden gelen talep üzerine Ruşdî’nin mezkûr eseri kaleme aldığı belirtilmekte, ondan talep edilen kırâât ihtilafları hakkında verdiği malumat dışında kırâât ilmine dair başkaca hususlara da eserde yer verildiği ifade edilmektedir. Eserin kaynakları arasında İbnu’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) *Tayyibetu’n-Neşr*, ‘Alî b Suleymân el-Manşûrî’nin *Tahrîru’t-turuk ve’r-rivâyât ile Hallu mucmelâti’t-Tayyibe*, Yûsufefendîzâde’nin *el-İtilâf fi vucûhi’l-ihtilâf*, Muştafâ el-İzmîrî’nin (ö. 1154/1741) *Bedâi’u’l-burhân ‘alâ ‘Umdetu’l-irfân* adlı eserleri gibi *Tayyibetu’n-Neşr* üzerine yapılmış tahrîrât çalışmaları da bulunmaktadır. Buna ilaveten Aḥmed er-Ruşdî’nin *Murşidu’t-talebe*’de, *Neşr*’in kaynaklarına ve başkaca kırâât eserlerine de müracaat ettiği ifade edilmektedir.⁴⁷

1.1.3 Mesleğin el-‘aşru’ş-Şuğrâ Müfredatına Ait Kavâ'id Örnekleri

Ḳurrâ’nın tamamı, Ḳur’ân tilâvetine isti‘âze ile başlanmasını öngörmekle beraber Tevbe sûresi⁴⁸ dışındaki sûrelerin ortasından besmele ile başlanması hususunda ise Kur’ân okuyucusunu muḥayyer olarak kabul emektedir.⁴⁹ Konu hakkında verilen hükümlere ilaveten isti‘âze ve besmele meselelerinde mesleklerin taḳdîm-te’hîr pratiğinde farklılıklar mevcuttur. Nitekim tilâvete başlanırken Mısır ṭarîkine nispetle muhtemel vecîhlerden kaç‘ vechi muḳaddemdir.⁵⁰ Tilâvet esnasında bazı kırââtlere nispetle bir sûre diğerine besmele ile vaşledilirken⁵¹ bazı kırââtlere nispetle ise besmelesiz olarak vaşledilmektedir.⁵² Bu noktada iki sûrenin birbirine vaşledilmesi (beyne’s-sûrateyn) durumunda besmelenin okunmadığı kırââtlar için Mısır ṭarîkinde muḳaddem vecîh, sekte (السَّكَّتُ بِلَا بَسْمَلَةٍ); muahḥar vecîh ise vaşldır (الْوَصْلُ بِلَا بَسْمَلَةٍ).⁵³

⁴⁵ Ḥıfzî, *Muğni’l-Ḳurrâ’*, 2; Gökdemir, “Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler”, 116.

⁴⁶ Muḥammed Emîn Efendî, *Zuḥru’l-Erib*, 214b.

⁴⁷ Bostan, *Murşidü’t-Talebe*, 17-330.

⁴⁸ Hiçbir kırââte nispetle Tevbe sûresinin evvelinden besmele ile tilâvete başlanmaz. Bk. Ebû Muḥammed Kâsim b. Fîrhub b. Ḥalef er-Ru‘aynî eş-Şâtîbî, *Metnu’ş-Şâtîbiyye: Ḥirzu’l-emânî ve vechu’t-tehânî fil-ḳurâati’s-seb’*, tsh. Muḥammed Temîm ez-Zu‘bî (Dimaşk: Dâru’l-Gavsânî li’l-Dirâsâti’l-Ḳur’âniyye, 1431/2010), 9 (105. beyit); Muḥammed Emîn Efendî, *Umdetu’l-hullân*, 1/50. Edâ ehlinde bazısı, Tevbe sûresi’nin evvelinde olduğu gibi ortasında da tilâvete besmele ile başlanamayacağını öne sürmektedir. Bk. ‘Abdulfettâh el-Ḳâḏî, *el-Vâfi fi şerhi’ş-Şâtîbiyye* (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1438/2017), 40.

⁴⁹ Şâtîbî, *Ḥirzu’l-emânî*, 8-9 (95-107. beyitler). Mesleklerin isti‘âze ve besmele hususundaki uygulamaları için bk. Muḥammed Emîn Efendî, *Umdetu’l-hullân*, 1/47-52.

⁵⁰ Ḥıfzî, *Muğni’l-ḳurrâ’*, 5-9; Muḥammed Emîn Efendî, *Umdetu’l-hullân*, 1/52. Ayrıca bk. ‘Abdulfettâh el-Ḳâḏî, *el-Budûru’z-Zâhira fi’l-ḳurâati’l-‘aşri’l-mutevâtira min ṭarîkayî’ş-Şâtîbiyye ve’d-Durra* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1401/1981), 12-13. İstanbul ṭarîkinde ise Mısır ṭarîkinin aksine vaşl vechi öncelenmektedir. Bk. Muḥammed Emîn Efendî, *Umdetu’l-hullân*, 1/50.

⁵¹ Detaylı bilgi için bk. ‘Alemuddîn Ebu’l-Ḥasen ‘Alî b. Muḥammed b. ‘Abdişamed es-Seḥâvî, *Fethu’l-vaşid fi şerhi’l-Ḳasîd*, thk. Mevlây Muḥammed el-İdrîsî et-Ṭâhirî (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1423/2002), 2/202-203; Ebu’l-Ḳasim Şihâbuddîn ‘Abdurrahmân b. İsmâ’îl b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Maḳdisî, *İbrâzu’l-me‘ânî min Ḥirzi’l-emânî fil-ḳurâati’s-seb’*, thk. İbrâhîm ‘Aṭve Avaḏ (Kahire: Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1982), 65; Ḳâḏî, *el-Budûru’z-zâhira*, 37.

⁵² Tafsilatlı bilgi için bk. Seḥâvî, *Fethu’l-Vaşid*, 2/204-208; Muḥammed Ḥâlid Mansûr vd. *el-Muzhir fi’ş-Şâtîbiyye ve’d-Durra* (Amman: Dâru ‘Ammâr, 1427/2006), 53-56; ‘Abdullâh b. ‘Abdilmu‘min el-Vâsiṭî İbnu’l-Vecîh, *el-Kenz fi’l-ḳurâati’l-‘aşr*, thk. Henâ’ el-Ḥımsî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419/1998), 121.

⁵³ Ḥıfzî, *Muğni’l-ḳurrâ’*, 5-9; Muḥammed Emîn Efendî, *Umdetu’l-hullân*, 1/52. Ayrıca bk. Ḳâḏî, *el-Budûru’z-zâhira*, 38-40; Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 127.

Ḳālûn (ö. 220/835) rivâyetinde cem^c mîmlerinde icra edilen vecîhlerden biri şıla vechidir.⁵⁴ Nitekim cem^c mîmleri hususunda meslekler arasındaki taḳdîm-te'ḥîr uygulaması, Mısır ṭarîḳinde iskân vechinin muḳaddem vecîh olmasıyla kendini göstermektedir. Dolayısıyla şıla vechi söz konusu meslekte muaḥḥar vecîh olarak icra edilmektedir.⁵⁵ Yine Ḳālûn rivâyeti için medd-i munfaşıl ile cem^c mîmleri aynı kesitte bulunurlarsa da medd-i munfaşılın ḳaşr vechiyle iskân vechinin alınması muḳaddem olmakla beraber şıla vechiyle okunması ise muaḥḥar vecîhtir. Medd-i munfaşıl için bir diğeri ihtimal olan ziyade medle muḳaddem vecîh iskân, muaḥḥar vecîh ise şıla vechidir.⁵⁶

Mesleklerin farklı uygulamaları, ḳırâât uşûlüne ait konularından teshîl bahsinde de kendini göstermektedir. Bu konuda İbn 'Âmir'in (ö. 118/736) Hişâm (ö. 245/859 [?]) adlı râvîsi, fethâ hareketli iki hemze arasına fâşıla elifi ilave ederek ikincisini teshîl ve taḥḳîḳ ile okumaktadır.⁵⁷ Ḥulf⁵⁸ ile icra edilen bu çeşit kelimelerde Hişâm'a nispetle Mısır ṭarîḳinde teshîl, taḥḳîḳ vechine muḳaddemdir.⁵⁹

Yukarıda Mısır ṭarîḳiyle alakalı ḳırâât uşûlüne dair verilen örnekler dışında çokça örnek mevcut olmakla birlikte önceki başlıklarda olduğu gibi bu başlıkta da Mısır ṭarîḳini tanıtıcı bilgiler verilmesi hedeflendiğinden Mısır ṭarîḳiyle ilgili ḳavâ'ide müteallik verilen örneklerle maksat hasıl olmuştur.⁶⁰

Şimdi 'Aṭâ'ullâh en-Necîb'in tercihleri taḥrîrât disiplini zaviyesinden incelenerek konunun zemini belirlenecek ve bu tercihlerin mahiyeti ortaya konulacaktır.

2. Muḡni'l-Ḳurrâ' fi Şerḫi Muḥtârî'l-İḳrâ' Özeline 'Aṭâ'ullâh Mesleğinin Tercihlerine Dair Örnekler

Muḥtârû'l-İḳrâ' ve *Muḡni'l-ḳurrâ' fi şerḫi Muḥtârî'l-İḳrâ'* adlı eserler, Muḥammed 'Ârif el-Ḥıfzî'nin 'Aṭâ'ullâh mesleği hakkında kaleme aldığı eserlerdir. Bu eserlerden *Muḥtârû'l-İḳrâ'* manzum bir eser iken diğeri ise *Muḥtârû'l-İḳrâ'* üzerine müellifin bizzat kendisi tarafından kaleme alınan şerḫ çalışmasıdır. Her ne kadar araştırma esnasında Ḥıfzî'nin manzum eseri *Muḥtârû'l-İḳrâ'*'nin aslına ulaşılammış olsa da onun adı geçen eseri üzerine yaptığı şerḫ çalışması olan *Muḡni'l-Ḳurrâ'* adlı eseri içinde *Muḥtârû'l-İḳrâ'*'nin beyitlerine de yer verildiği görülmektedir.⁶¹ Ayrıca *Muḡni'l-ḳurrâ' fi şerḫi Muḥtârî'l-İḳrâ'* nin taḥḳîḳinde de *Muḥtârû'l-İḳrâ'*'dan taḥḳîḳ edilen bölüme dair beyitlere yer verildiği gözlenmektedir.⁶²

⁵⁴ Sılanın mahiyeti ve ḳurrâ'nın şıla uygulamasındaki tercihleri için bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/871-875; Muhammed Pilgir, *Ḳıraat İlminde Med: Ḳıraat-ı Aşere'nin Ortak Meseleleri Bağlamında Ḳıraat-ı Aşere'nin Ortak Meseleleri Bağlamında* (Ankara: İlahiyât, 2022), 89-93.

⁵⁵ Ḥıfzî, *Muḡni'l-ḳurrâ'*, 9-12; Muḥammed Emîn Efendî, *Umdetu'l-ḥullân*, 1/53; Ḥâmid b. 'Abdulfettâh el-Bâlûvî, *Zubdetu'l-ırfân fi vucûhi'l-Ḳur'ân*, thk. Mustafa Atilla Akdemir (Dubai: Câizetu Dubey ed-Devliyye li'l-Ḳur'âni'l-Kerîm, 1442/2020), 1/66.

⁵⁶ Medd-i munfaşılın cem^c mîminden önce geldiği durumlarda vecîhlerin sıralaması bu şekildedir. Bk. Ḥıfzî, *Muḡni'l-ḳurrâ'*, 9-12; Muḥammed Emîn Efendî, *Umdetu'l-ḥullân*, 1/57-59; Bâlûvî, *Zubdetu'l-ırfân*, 1/73 (3. dip.); Akdemir, *Ḳıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 127. Konunun detayları ve İstanbul ṭarîḳindeki uygulaması için bk. Muḥammed Emîn Efendî, *Umdetu'l-ḥullân*, 1/57-59.

⁵⁷ Konuya ilişkin örneklerden biri *أَنْدَرْتَهُمْ* kelimesidir. İlgili kelime gerçekleşen ḳırâât ihtilafı için bk. Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'd b. 'Uşmân el-Endelûsî ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-ḳırâ'ati's-seb'*, thk. Ḥâtim Şâlih ed-Ḍâmin (Şarika: Mektebetu's-Şaḥâbe, 'Ayn Şems: Mektebetu't-Tâbi'în, 1429/2008), 149.

⁵⁸ Ḥulf tabiri, ḳurrâ'nın birden fazla vechi tercih ettiği durumlar için kullanılan bir tabirdir. Örnek için bk. Şâtîbî, *Ḥirzu'l-emânî*, 23 (285. beyit). Bu konuda geniş bilgi için bk. Recep Koyuncu, *Aşere Kaideleri* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023), 122-123.

⁵⁹ Ḥıfzî, *Muḡni'l-ḳurrâ'*, 23-24. Konuya dair detaylı bilgi için bk. Ḥıfzî, *Muḡni'l-ḳurrâ'*, 23-31.

⁶⁰ Mısır ṭarîḳinde icra edilen taḳdîm-te'ḥîr ile alakalı detaylı bilgi için bk. Ḥıfzî, *Muḡni'l-ḳurrâ'*, 1-70.

⁶¹ Bk. Ḥıfzî, *Muḡni'l-ḳurrâ'*, 1-70.

⁶² Bk. Seyyid Muḥammed 'Ârif el-Ḥıfzî, *Muḡni'l-ḳurrâ' fi şerḫi Muḥtârî'l-İḳrâ': min Bâbi vakfi Ḥamzate ve Hişâmîn 'ale'l-hemzi ilâ âḥiri'l-kitâ*, thk. Gâde bnt. 'Abdilmutekebbir b. Şâdiḳ el-Mağribî (Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Ḳurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1434-1435/2013-2014), 46-50.

Bu başlıkta, *Muğni'l-kurrâ' fî şerhi Muhtârî'l-ikrâ'*dan uşûl ve ferşu'l-hurûfa müteallik seçilecek örneklerin temel kırâât eserlerinde ve taḥrîrât disiplinine ait eserlerdeki durumunun ortaya konulması suretiyle 'Aṭâ'ullâh mesleğinin ilişkin tercihlerin keyfiyeti tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1 Uşûle Dair Örnekler

Bu başlıkta, *Muğni'l-kurrâ' fî şerhi Muhtârî'l-ikrâ'* bağlamında 'Aṭâ'ullâh mesleğinin tercihleriyle alakalı olarak uşûlle ilgili iki örnek ele alınacaktır. Bunlardan ilki *أَنْبَهُم* ve *نَبَهُم* kelimelerinde Ḥamza (ö. 156/773) kırââtine ve Yûsuf sûresinin 12. âyetinde yer alan *يَرْتَع* kelimesi için Ḳunbul'e isnâd edilen vecîhlerdir. Bununla ilgili olarak bu başlık altında mezkûr mesleğin tercihleri ve mevzubahis tercihlere sebep olan etmenler incelenecektir.

2.1.1 . *أَنْبَهُم* ve *نَبَهُم* Kelimeleri Üzerinde Vakf Yapıldığında Ḥamza Kırââtinin İcrası

Konuya dair *Muğni'l-Kurrâ'*daki tercihe geçmeden önce ilgili meslekteki tercihin ve konu hakkındaki icranın arka planına yer verilecektir. Şâtîbî (ö. 590/1194), "Ḥamza ve Hişâm'ın hemze üzerindeki vakfı bâbı"⁶³nda, hemze-i mutevessîta ihtiva eden kelimelerin üzerinde vakf yapıldığı durumlar için Ḥamza'nın; hemzeyi teshîl ile okuduğunu belirtmektedir.⁶⁴ Bununla birlikte başlıkta ele alınan iki kelime özelinde söylenecek olursa *Ḥirzu'l-Emânî'*de daha sonraki beyitlerde de açıklandığı üzere 235. beyitte teshîl kavramıyla anlatılmak istenenin hemzenin med harfine dönüştürülmesi olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵

Ḥamza kırââtine nispetle yapılan tilâvette *أَنْبَهُم* ve *نَبَهُم* kelimeleri üzerinde vakf yapıldığı takdirde iki vecîh söz konusu olmaktadır. Bu vecîhler, med harfine dönüşen hemzenin sonrasındaki hâ harfinin harekesiyle meydana gelmektedir. Zira bir görüşe göre ilgili kelimelerdeki hâ harflerinin harekeleri ḍamme, başka bir görüşe göre ise kesra olmalıdır. Bu da mezkûr konuda edâ ehlinden farklı görüşlerin sâdır olduğunu göstermektedir.⁶⁶

⁶³ بَابُ وَقْفِ حَمَزَةٍ وَهَشَامٍ عَلَى الْهَمْزِ

⁶⁴ Şâtîbî, *Ḥirzu'l-emânî*, 19 (235. beyit). Burada kullanılan teshîl kavramı muṭlak bir ifadedir. İlgili kelimelerde teshîl ile kastedilen ise hemzenin yâ (ي) harfine ibdâl edilmesidir. Malum olduğu üzere teshîl, hemze üzerinde icra edilen fonetik değişiklikler olmakla birlikte bu terime ait mefhum, kırâât terminolojisinde birden fazla manaya karşılık gelmektedir. Bunlar: Beyne beyne (بين بين), bedel (بدل), ḥazf (حذف) ve taḥḥîf (تخفيف)'tir. Bk. Ebu'l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. 'Alî b. Yûsuf İbnu'l-Cezerî, *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ğānim Ḳaddûrî Hamed (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 70. Teshil kavramının çeşitleri için kullanılan aynı ve benzer isim kullanımları için bk. Seyyid Lâşîn Ebu'l-Ferah - Ḥâlid b. Muḥammed el-Ḥâfîz 'İlmî, *Takrîbu'l-me'ânî fî şerhi Ḥirzi'l-emânî fi'l-kırââti's-seb'* (Medine: Mektebetu Dâri'z-Zemân, 1424/2003), 98; Osman Bostan, "Hamza ve Kiraatinin Özellikleri", *On Dört Kiraat İmamı ve Kiraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyât, 2023), 189. Ebû Ma'sher eṭ-Ṭaberî (ö. 478/1085), Ḥamza b. Ḥabîb'in hemze-i mutevessîta ve mutetarrifenin bulunduğu kelimelerde vaşl hâlinde okuduğu hemzeleri vakf durumunda okumadığını; fakat müelliflerin konuyu, Ḥamza'dan konuya dair rivâyet edilen farklı okuyuşlar üzerinde kaideler oluşturarak uzattığını söylemektedir. Doğrusu, eṭ-Ṭaberî bu konuda birçok müellife göre mezkûr konuyu muhtasar bir şekilde anlatıp geçmektedir. Bk. 'Abdulkarîm b. 'Abdişşamed Ebû Ma'sher eṭ-Ṭaberî, *et-Telḥîş fi'l-kırââti's-semân*, thk. Muḥammed b. Ḥasen b. 'Aḳîl Mûsâ eş-Şerîf (Cidde: el-Cemâ'atu'l-Ḥayriyye li-Taḥḥîzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1412/1992), 159.

⁶⁵ Şâtîbî, *Ḥirzu'l-Emânî*, 19-20 (236, 243 ve 244. beyitler). Ayrıca bk. Muḥammed Sâlim Muḥaysin, *el-İrşâdâtu'l-celiyye fi'l-kırââti's-seb' min tarîki's-Şâtîbiyye* (Kahire: Dâru Muḥaysin, 1426/2005), 409.

⁶⁶ Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'd b. 'Uşmân el-Endelusî ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırââti's-seb'i'l-meşhûra*, thk. 'Abdulmuheymin 'Abdusselâm eṭ-Ṭaḥḥân vd. (Şarika: Câmî'atu's-Şarîka, 1428/2007), 2/586; Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Şurayḥ er-Ru'aynî el-Endelusî el-İşbilî, *el-Kâfi fi'l-kırââti's-seb'*, thk. Aḥmed Maḥmûd Abdussemî' eş-Şâfi'î (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 50; Muḥaysin, *el-İrşâdâtu'l-celiyye*, 409.

Ḥamza b. Ḥabîb'in ^{أَنْبَهُم} ve ^{نَبَهُم} kelimelerinde vaḳf yaparken hemzeye med harfine tağyîr etmekle birlikte zamirlerin ilk harfini (hâ) ḍamme ve kesra harekelerle okuduğuna daha önce değinilmişti. Eserlerde bu konudaki farklı uygulamaların naklî temeli dışında, okunan mevzubahis iki vechin ihticâc zemininde de ele alındığı görülmektedir. Şöyle ki bahsedilen kelimelerde kesra vechini icra eden edâ ehli, kelimelerdeki med harfi yâ'yı; ḍamme vechini okuyanlar ise adı geçen harfin aslını dikkate almaktadır. Son uygulamanın sahipleri başka bir deyişle med harfi yâ'nın 'âriḍî durumuna itibar etmektedir.⁶⁷ Söz konusu kelimelerdeki iki vechin de aḥz edilmesini uygun görenler olduğu gibi⁶⁸ bu iki vechi şaḥîḥ kabul edip ḍamme vechini kesra vechine yeğleyenler de bulunmaktadır.⁶⁹

'Aṭâ'ullâh mesleğinde ^{أَنْبَهُم} ve ^{نَبَهُم} kelimelerinde ḍamme vechi, kesra vechine öncelenmekte ve bu, biraz önce de anlatıldığı üzere zamirin öncesindeki harf olan hemzenin kelimedeki asli unsur olmasına bağlanmaktadır.⁷⁰ Zira daha önce de ifade edildiği üzere mezkûr kelimedeki kesra vechi için illet olarak harekesine ilişkin ihtilaf edilen ilgili harften önce med harfi yâ'nın bulunması öne sürülmektedir.⁷¹ Seḥâvî ise konu hakkındaki vecîhleri nakle ederken ilk olarak ḍamme vechine ve ḥucetine, daha sonra diğere ve ḥucetine yer vermektedir.⁷² eṣ-Şâtıbiyye'nin konuyla alakalı beyitlerinin zahirî, kesra vechinin zayıf olduğu intibasını vermektedir. Zira metinde ḍamme vechine yer verilmemekle beraber beyit, bunun yaygın bir okuyuş olduğu ve zikrolunan beyitte⁷³ kullanılan ^{بَعْضٌ} ifadesi ise kesra vechinin az sayıda edâ ehli tarafından icra edildiği izlenimi vermektedir.

İbnu'l-Cezerî ^{أَنْبَهُم} ve ^{نَبَهُم} kelimelerinin vaḳf hâllerinde Ḥamza kırâatine nispetle okunan iki vecîh hakkında, yukarıda açıklanan malumata benzer bir izahatta bulunmaktadır. O; İbn Mucâhid (ö. 324/936), Ebu't-Ṭayyib b. Ğalbûn (ö. 389/999), Ebu'l-Ḥasen b. Ğalbûn (ö. 399/1009) ve takipçilerinin kesra vechini tercih ettiğini; İbn Mihrân (ö. 381/992), Mekkîb. Ebî Ṭâlib (ö. 437/1045), Mehdevî (ö. 440/1048-49), İbn Sufyân (ö. 415/1024) ve cumhûrun ḍamme vechini tercih ettiğini zikretmektedir. Nitekim ḍamme vechinin tercih edilme sebebi, yâ harfinin 'âriḍî olması (teshîl) sebebiyle ona itimat etmemeleridir. Konu hakkında tafsilatlı bir değerlendirmede bulunan İbnu'l-Cezerî'ye göre, iki vecîh arasından daha şaḥîḥ olan ḍamme vechi olmakla beraber ḍamme vechi kıyâsîdir (kurallıdır)⁷⁴ ve mezkûr vecîh, cumhûrun uygulamasıdır. İbnu'l-Cezerî'nin mevzubahis

⁶⁷ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 2/586; Dâni, *et-Teysîr*, 163; Muḥammed b. Aḥmed el-Mutevellî, *Tavḍîḥu'l-makâm fi'l-vaḳfi 'ale'l-hemzi li-Ḥamzate ve Hişâm*, haz. Muḥammed Ebu'l-Ḥayr (Tanta: Dâru's-Şahâbe, 1430/2009), 14 (44. beyit); Ebû 'İd Riḍvân b. Muḥammed b. Suleymân el-Muḥallilâtî, "Ḥavâşin 'alâ tavḍîḥi'l-makâm fi vaḳfi Ḥamzate ve Hişâmin li-Şeyḥi'l-Ḳurrâ' el-İmâm: Muḥammed b. Aḥmed el-Mutevellî (el-muteveffâ hicrî 1313)", thk. 'Abdullâh b. 'Avvâd el-Cuhenâ, *el-Mecelletu'l-İlmiyye li-Kulliyeti'l-Ḳur'âni'l-Kerîm li'l-Ḳirâati ve 'Ulûmihâ bi-Tantâ* 3/1 (2017), 136-137; Kâḍî, *el-Vâfi*, 97. Konuyla alakalı olarak detaylı bilgi için bk. el-Ḥasen b. 'Abdilğaffâr Ebû 'Alî el-Fârisî, *el-Ḥucce li'l-ḳurrâi's-seb'a*, thk. Bedruddîn Ḳahvecî vd. (Beirut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984-1419/1999), 1/83-95, 2/10-12.

⁶⁸ Dâni, *et-Teysîr*, 163; Kâḍî, *el-Vâfi*, 97.

⁶⁹ Örnek için bk. İbn Şurayḥ, *el-Kâfi*, 50.

⁷⁰ Hıfzî, *Muğni'l-ḳurrâ'* (Yüksek Lisans Tezi), 50-51.

⁷¹ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 2/586; Dâni, *et-Teysîr*, 163.

⁷² Seḥâvî, *Fethu'l-Vaşîd*, 2/357-358.

⁷³ "وَبَعْضٌ بَكَسْرٍ أَلِهَا لِيَاءٍ تَحْوِيلًا" (Bazıları [hemzeden] dönüşen yâ sebebiyle hâ'nın kesrası ile [okudu].) Bk. Şâtıbî, *Hırzu'l-emânî*, 20 (243. beyit).

⁷⁴ Mezkûr kullanımla kastedilen, vechin kaideye uygun olmasıdır. Bu, ilgili vechi lügat referansı ile itimat edildiğini, başka bir deyişle söz konusu vechin dil ile ihticâc edildiğini göstermektedir.

değerlendirmesi, oldukça dikkat çekicidir. Zira tespit edilebildiği kadarıyla söz konusu meselede iki vecîh arasında onun kadar net olarak tercih yapan bir müellif bulunmamaktadır.⁷⁵ İbn Şurayh (ö. 476/1084) da yine bu konudaki düşüncesini izhar ederken çamme vechini daha güzel bulduğunu belirtmektedir. Onun çamme vechi hakkında kullanmış olduğu ifade, yâ harfinin aslını dikkate alarak yapmış olduğu bir yorum görüntüsü vermektedir.⁷⁶

Muhammed Emîn Efendî, *نَبْتُهُمْ* ve *أَنْبَتُهُمْ* kelimelerinin kesra vechi hakkında kayda değer ifadeler kullanmaktadır. Nitekim o, kesra vechini nakledenlerin ilgili vechi “İbdâl vechinde hâ kesralandır.” şeklinde delillendirmelerini tatmin edici bulmamakta ve haddizatında bu vechin sadece ‘Aṭâ’ullâh mesleğinde uygulandığını ifade etmektedir. Ayrıca ‘Aṭâ’ullâh mesleği dışındaki üç meslekte kesra vechi aḥz edilmemektedir.⁷⁷ Muhammed Emîn Efendî’nin -cumhûrun uygulaması olması hasebiyle- çamme vechini itimat edilecek vecîh olarak kabul etmesi, zikri geçen üç mesleğin uygulamasının gerekçesi olarak kabul edilebilir.

İlgili kelimelere ait tatbik edilen vecîhler ile alakalı sonuç olarak kırâât literatüründe *نَبْتُهُمْ* ve *أَنْبَتُهُمْ* kelimelerinde bulunan zamir hâ’sından önceki harfin aṣl-‘âriḍ durumunun dikkate alınması, ilgili vecîhlerin aḥzi ve taḥdîm-te’hîr tercihi için bir dayanak noktasıdır. Buna ilaveten eṣ-Şâtıbiyye’de her iki vechi de yer verilmesi, iki vechin aḥzi için mezkûr meslekte önemli bir gerekçe olarak görülmekle birlikte Dâni’nin her iki vechi de şâhîh olarak görmesi ve Ebu’l-Ḥasen b. Ğalbûn’un ise her iki vechi de güzel bulması, ilgili vecîhler için zikredilen referanslar olarak dikkat çekmektedir. Son olarak verilen malumat neticesinde, ‘Aṭâ’ullâh mesleğinde aṣl-‘âriḍ durumunun ve şöhretin dikkate alınarak çamme vechinin kesra vechine öncelendiği tespit edilmektedir.⁷⁸

2.1.2 Kelimesinde *Ḳunbul’e İsnâd Edilen İsbât ve Ḥazf Vecîhleri*

Yûsuf sûresinin 12. âyetinde yer alan *يُرْتَع* kelimesi üzerinde kırâât ricâlinin farklı okuyuşları⁷⁹ mevcut olmakla birlikte mevzubahis kelime, uşûl zaviyesinden ele alınarak *Ḳunbul’e* (ö. 291/904) isnâd edilen isbât ve ḥazf vecîhlerinin ‘Aṭâ’ullâh mesleğindeki durumu mütalaa edilecektir. Şimdi konuya dair ‘Aṭâ’ullâh mesleğinin tercihinin geçilmeden önce ilgili meslekteki tercihe ait zemini görelim.

Şâtıbî, *Ḳunbul’ün* *يُرْتَع* kelimesindeki uşûle müteallik edâ keyfiyetine ‘Bâbu Yââti’z-Zevâid’de⁸⁰ şu ifadeler ile değinmektedir:

وَفِي نَرْتَعِي حُلْفُ زَكَ وَجَمِيعُهُمْ بِالْإِنْبَاتِ تَحْتَ النَّمْلِ يَهْدِينِي تَلَّا⁸¹

⁷⁵ Ebu’l-Ḥayr Şemsuddîn Muhammed b. ‘Alî b. Yûsuf İbnu’l-Cezerî, *Neşru’l-kırââti’l-‘aşr* thk. Eymen Ruşdî Suveyd (İstanbul: Dâru’l-Ğavşânî li’l-Dirâsâti’l-Kur’âniyye, Beyrut: Dâru’l-Ğavşânî li’l-Dirâsâti’l-Kur’âniyye, 1439/2018), 2/1346-1347.

⁷⁶ İbn Şurayh, *el-Kâfi*, 50.

⁷⁷ Muhammed Emîn Efendî, *Umdetu’l-hullân*, 1/190.

⁷⁸ Hıfzî, *Muğni’l-kurrâ’* (Yüksek Lisans Tezi), 50-51.

⁷⁹ Şâtıbî, *Ḥirzu’l-emânî*, 36, 61 (441 ve 775. beyitler); Ebû Ḥafş Sirâcuddîn ‘Umer b. Ḳâsim b. Muhammed en-Neşşâr, *el-Mukerrar fimâ tevâtere mine’l-kırââti’s-seb’i ve teḥarrar*, thk. Aḥmed Maḥmûd ‘Abdussemîc eṣ-Şâfi’î el-Ḥafyân (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘ilmiyye, 1422/2001), 180; Ḳaḍî, *el-Vâfi*, 163, 241; İhâb Fikrî, *Takrîbu’ş-Şâtıbiyye* (b.y.: el-Mektebetu’l-İslâmiyye, ts.), 151.

⁸⁰ Kiraat ilmî sistematüğinde zâid yâ harflerine ilişkin bilgi için bk. Koyuncu, *Kiraat İlmi Takrîb Usûlü* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), 169.

⁸¹ Şâtıbî, *Ḥirzu’l-emânî*, 36 (441. beyit). *نَرْتَع* kelimesinin *Ḳunbul* rivâyetinde uşûle müteallik edâ keyfiyeti dışında bir de ferşu’l-ḥurûf kısmını ilgilendiren edâ keyfiyeti söz konusudur. Bk. Şâtıbî, *Ḥirzu’l-emânî*, 61 (775. beyit).

Yukarıdaki beyit kapsamında, Kıunbul rivâyeti için نَرْتَع kelimesinin vaḳf ve vaşl hâllerinde hem işbât hem de ḥazf vechi söz konusu olmaktadır.⁸² Mezkûr vecîhlerden işbât, Kıunbul'den Ebû Rabî'a (ö. 294/907), İbnu's-Şabbâh (3-4. yüzyıllar), İbn Bakra (3-4. yüzyıllar), İbn Şenebûz (ö. 328/939) ve Zeynebî (ö. 4. yüzyıl) kanallarıyla nakledilmektedir.⁸³ Haddizatında bu isimler, Kıunbul rivayetinin ricâli olmakla beraber⁸⁴ eş-Şâtıbiyye ve *et-Teysîr* adlı eserlerin tazammununda olan ṯarîḳler değillerdir. Esasen Kıunbul rivâyetini eş-Şâtıbiyye ve *et-Teysîr* ṯarîḳlerinde⁸⁵ İbn Mucâhid temsil etmektedir.⁸⁶ Bununla birlikte literatürde نَرْتَع kelimesinin ḥazf vechi İbn Mucâhid ṯarîḳiyle Kıunbul'e isnâd edilmektedir.⁸⁷ Dolayısıyla anılan kelime için eş-Şâtıbiyye'de temas edilen iki vecîhten işbât vechi, Şâtıbî'nin uşûlüne aykırı olarak görülmektedir.⁸⁸

eş-Şâtıbiyye ve *et-Teysîr*'de نَرْتَع kelimesi için Kıunbul rivâyetine atfen her iki vechi de yer verilmesini bazı müellifler isabetli bulmamaktadır. Nitekim bu kanaate gerekçe olarak daha önce ilgili kelimenin nakline ilişkin izah edilen isnâd hususu gösterilmektedir.⁸⁹ Fakat isnâd meselesine temas etmekle birlikte zikrolunan vechin okunmasına dair herhangi olumsuz bir düşünce izhar etmeyenler de söz konusudur.⁹⁰ Hatta günümüz kırâât müelliflerinden Sâmi Muḥammed Sa'îd 'Abduşşekûr; Şâtıbî ve Dâni'nin (ö. 444/1053) bu meselede aşllarına muhalefet etmesinin işbât vechinin menedilmesi için bir gerekçe olamayacağına İbnu'l-Cezerî'nin konu hakkındaki söylemini gerekçe olarak sunmaktadır. Yine 'Abduşşekûr, bu konudaki görüşünü tekit etmek için mevzubahis konuda Şâtıbî ve Dâni'nin takip ettikleri yöntemin aynısını İbnu'l-Fehḥâm'a (ö. 514/1120) da isnâd etmektedir.⁹¹ Zira İbnu'l-Fehḥâm, eş-Şâtıbiyye ve *et-Teysîr*'de olduğu üzere kendi senesinde olmayan birine⁹² isnaden نَرْتَع kelimesi hakkında ḥulfü nakletmektedir. Her ne kadar tilâvet isnâdlarına aykırı olsa da bu tip durumlar, tercih/iḥtiyâr olarak görülmektedir.⁹³ İbnu'l-Cezerî'nin benzer konularda

⁸² Bu örnekte işbât ve ḥazf vecîhleriyle anlatılmak istenen 'ayn harfinden sonra zâid yâ harflerinin okunması veya telaffuzdan düşürülmesidir. Konuyla alakalı mevzubahis vecîhlerin kırâât ricâline isnâdı için bk. Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed el-Mevşilî, *Kenzu'l-me'ânî min şerhi Hirzi'l-emânî*, thk. Muḥammed İbrâhîm el-Meşhedânî (Dımaşk: Dâru'l-Berake, Dımaşk: Dâru'l-Ġavşânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1433/2012), 1/698-699. *et-Teysîr*'de de Ebû Rabî'a ve İbnu's-Şabbâh ṯarîḳlerine nispetle ilgili kelime için hem işbât vechi hem de ḥazf vechi zikredilmektedir. Bk. Dâni, *et-Teysîr*, 325.

⁸³ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 3/1222; Seḥâvî, *Fethu'l-Vaşid*, 2:612.

⁸⁴ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/305-307.

⁸⁵ Bu çalışmada, eş-Şâtıbiyye ve *et-Teysîr* ṯarîḳleriyle kastedilen bu eserlerin münderecatıdır. Zira klasik kırâât kitaplarında kullanım bu şekildedir. Fakat Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan İstanbul ve Mısır ṯarîḳlerinde durumun daha farklı olduğu görülmektedir. Krş. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 1/353; Muḥammed Emîn Efendî, *Umdetu'l-ḥullân*, 1/35; Eymen Ruşdî Suveyd, *es-Selâsilu'z-zehebiyye bi'l-esânîdi'n-Neşriyye min Şuyûḥi ile'l-Ḥadrati'n-Nebeviyye* (Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1428/2007), 222-230.

⁸⁶ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/2057-2058, 1/412; Sâmi Muḥammed Sa'îd 'Abduşşekûr, *Tahrîru't-Teysîr* (b.y: y.y., 1435/2014), 8.

⁸⁷ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 3/1222.

⁸⁸ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/2057-2058; Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Sâlim b. Muḥammed en-Nûri es-Şafâkusî, *Ġayṣu'n-nef fi'l-kırâati's-seb'*, thk. Aḥmed Maḥmûd 'Abdussemîc eş-Şâfi'î el-Ḥafyân (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1425/2004), 320; 'Alî Muḥammed eḍ-Ḍabbâ', *İrşâdu'l-murîd ilâ maḳsûdi'l-Ḳaşid fi'l-kırâati's-seb'* (Tanta: Dâru's-Şahâbe li't-Turâs, 1427/2006), 178.

⁸⁹ Şafâkusî, *Ġayṣu'n-nef*, 320; Ḍabbâc, *İrşâdu'l-Murîd*, 178; Ebu'l-Feraḥ - 'İlmî, *Taḳribu'l-me'ânî*, 182.

⁹⁰ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/2057-2058; Seḥâvî, *Fethu'l-Vaşid*, 2/612.

⁹¹ Sâmi Muḥammed Sa'îd 'Abduşşekûr, *et-Tahrîrât 'ale's-Şâtıbiyye beyne'l-kırâati ve'l-men'* (b.y: y.y., 1436/2015), 79-80.

⁹² Söz konusu isim Ebû Rabî'a'dır. Fakat bu isim, Kıunbul rivâyeti'nin tilâvet isnâdında bulunmamaktadır. Bk. Ebu'l-Ḳâsim 'Abdurrahmân b. 'Atîḳ b. Ḥalef eş-Şıḳillî İbnu'l-Fehḥâm, *Kitâbu't-Tecrid li-buġyeti'l-murîd fi'l-kırâati's-seb'*, thk. Ḍârî İbrâhîm ed-Dûri (Amman: Dâru 'Ammâr, 1422/2002), 90-92.

⁹³ İbnu'l-Fehḥâm, *Kitâbu't-Tecrid*, 242.

sessiz kalması da bunun bir göstergesidir. Ayrıca Şâtıbî'nin tilavet isnadında Dâni'nin olmadığı bazı hususlarda, farklı hocalarından tercihte bulunması da doğaldır. Haddizatında o, *et-Teysîr*'e ziyâdeler yaptığını da sarahaten ifade etmektedir.⁹⁴

Hıfzî'den nakille نَرْتَع kelimesinin 'Aât'ullâh mesleği'ndeki edâsı hakkında net bir kanaate rastlanmamaktadır. Buna ilaveten o, نَرْتَع kelimesinde Çunbul'e nispet edilen işbât vechi, isnâd zaviyesinden eş-Şâtıbiyye ve *et-Teysîr* tārîklerinde sabit olmasa da zikredilen iki eserin işbât ve hâzıf vecîhlerini ihtiva etmesi gerekçesiyle İbnu'l-Cezerî'nin her iki vechi de sıhhatli bulunduğu kanaatine yer vermektedir. Yine Hıfzî'nin konu hakkında vermiş olduğu malumattan her iki vechin de ahz için elverişli olduğu; fakat bunlardan hâzıf vechinin muqaddem olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁵ Bu bilgi, 'Umdetu'l-hullân'da daha net ifadelerle anlatılmaktadır. Ayrıca hâzıf vechinin öncelenme sebebi ise hem Bezzî hem de Çunbul'e söz konusu vechin nispet edilmesine bağlanmaktadır. İtilâf mesleğindeki uygulama da aynen 'Aât'ullâh mesleği'nde olduğu gibidir. Mutkîn ve Şûfî mesleklerinde ise sadece hâzıf vechi icra edilmekte, diğer vecîh ise tārîk isnâdına muhalefetten dolayı zayıf bulunduğu için menedilmektedir.⁹⁶

2.2 Ferşu'l-Ĥurûfa Dair Örnekler

Bu başlık altında, 'Aât'ullâh mesleğinin tercihleri kapsamında ferşu'l-Ĥurûfa ilişkin iki örnek ele alınacaktır. Örneklerden birincisi, Yûsuf sûresinin 23. âyetindeki هَمَّتْ kelimesinde Hişâm'a nispet edilen vecîhler, ikincisi ise Ahkâf sûresi'nin 12. âyetindeki لِيَذَرَ kelimesi için Bezzî'ye (ö. 250/864) nispet edilen vecîhlerdir. Mezkûr örnekler için 'Aât'ullâh mesleğinin tercihleri ve bu tercihlere etki eden faktörler incelenecek, bununla ilgili olarak kırâât ilminin alt disiplini olan taĥrîrât edebiyatına müracaat edilecektir.

2.2.1 Yûsuf Sûresinin 23. Âyetindeki هَمَّتْ Kelimesinde Hişâm'a İsnâd Edilen Vecîhlerin Durumu

Şâtıbî, Yûsuf sûresinin 23. âyetindeki هَمَّتْ kelimesindeki ت harfi için Hişâm rivayetine nispetle iki vecîh nakletmektedir.⁹⁷ Bunlardan biri ĥamme vechi, diğeri ise fetĥa vechidir. eş-Şâtıbiyye'de konuya müteallik zikredilen beyit şu şekildedir:

وَهَيْتَ بِكَسْرِ أَصْلٍ كُفِّ وَهَمْزُهُ ... لِسَانٍ وَضَمُّ التَّاءِ لَوِي خُلْفَهُ دَلًّا⁹⁸

Beyitte değinilen örnek için Seĥâvî (ö. 643/1245) ve Ebû Şâme el-Maĥdisî (ö. 665/1267), yukarıda verilen vecîhlerden Hişâm rivayetine taalluku meşhur olanın fetĥa vechi olduğunu öne sürmektedir.⁹⁹ İbnu'l-Cezerî ise eş-Şâtıbiyye'de Hişâm'a isnâd edilen ĥamme vechi nedeniyle Şâtıbî'nin kendi usûlünden saptığını belirtmektedir.¹⁰⁰ Nitekim eş-Şâtıbiyye'de ĥamme vechi için referans gösterilen Dâcûnî (ö. 324/936), *et-Teysîr* ve eş-Şâtıbiyye'nin tārîk muhtevası dışında kalmaktadır.¹⁰¹ Aksine mezkûr eserlerde Hişâm rivayetinin tesmsilcisi, İbn 'Abdân (ö. h. 300'den

⁹⁴ Şâtıbî, *Hırzu'l-emânî*, 6 (69. beyit); Kâğî, *el-Vâfi*, 27.

⁹⁵ Hıfzî, *Muĥni'l-kurrâ*' (Yüksek Lisans Tezi), 105.

⁹⁶ Muĥammed Emîn Efendî, 'Umdetu'l-hullân, 1/424-425.

⁹⁷ هَمَّتْ ve هَمَّتْ şeklinde iki vecîh. Ömer Türkmen, *el-Cevâhiru'l-mutenâsira fi ferşi ĥurûfi'l-kırâ'âti'l-âşri'l-mutevâtira* (Beyrut: Dâru İbn Ĥazm, 2023), 171.

⁹⁸ Şâtıbî, *Hırzu'l-emânî*, 61 (777. beyit).

⁹⁹ Seĥâvî, *Fetĥu'l-Vaşîd*, 3/1014-1015; Ebû Şâme el-Maĥdisî, *İbrâzu'l-Me'ânî*, 533.

¹⁰⁰ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2389-2391.

¹⁰¹ Bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 1/472-478; Suveyd, *es-Selâsilu'z-zehebiyye*, 330-332.

sonra) kanalıyla Hılvânî (ö. 250/864) t̄arîkîdir.¹⁰² Dâni ise Hişâm için هنت kelimesinde zikri geçen her iki vechi de *et-Teysîr*'de nakletmektedir. Ancak onun mevzubahis eserinde damme vechi için kullandığı şîğa, onun zayıflığına delalet olarak kabul edilebilir.¹⁰³ Şöyle ki Dâni, *Câmi'ü'l-beyân*'da konuya ilişkin vecîhlerden fetħa vechini Hılvânî'ye, damme vechini ise Dâcûnî'ye isnâd etmek suretiyle takyîd etmektedir.¹⁰⁴

هنت kelimesinin icrasında eş-Şâtıbiyye'deki naşşın zahirîni dikkate alarak söz konusu vecîhlerin aħzini Hişâm'a başka bir deyişle de Hılvânî'ye nispet edenler olmaktadır.¹⁰⁵ 'Abdufettâh el-Kâdî, (1907-1982) ve Dabbâc (1886-1961), bu örnekteki adı geçen uşûlün uygulamacılarından. Her iki müellif de هنت kelimesi hakkında Hişâm için iki vechi de aħz edilmeye uygun görmektedir.¹⁰⁶ Fakat bu örneğin birçok benzerinde ise onların; eş-Şâtıbiyye'nin zahirînden ziyade, Şâtıbî'nin uşûlünü dikkate aldıkları görülmektedir.¹⁰⁷ İbnu'l-Cezerî'nin bu konudaki kanaati ise dikkat çekicidir. Nitekim o, Şâtıbî'nin bu konuda isabet etmek için kendi uşûlünden ayrıldığını söylemektedir.¹⁰⁸ Dâni ise *Câmi'ü'l-beyân*'da, Yûsuf sûresinin 23. âyetindeki هنت kelimesindeki fetħa icrası için kısa bir belâgat değerlendirmesi yaptıktan sonra damme vechinden başka bir vechin câiz/uygun olmadığını belirtmekte ve bu vechin Hılvânî'den sehiv kaynaklı sâdir olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹ Yine de fetħa vechinin Dâni tarafından *et-Teysîr*'de rivâyet edilmesi, zayıf bulunan ve sehiv sonucu olarak görülen bu vechin “وقَدْ رُوِيَ عَنْهُ ضَمُّ التَّاءِ” ifadesiyle damme vechinden daha kuvvetli bulunması oldukça manidardır.¹¹⁰

Hıfzî konuya ilişkin, 'Aţâ'ullâh mesleğinde her iki vechin de icra edildiğini aktarmakta ve şu beyitle konuya değinmektedir:

وَفِي تَاءِ هَنْتِ الْفَتْحِ وَالضَّمِّ لَامِعٌ وَيَيْتَسُ خَمْسَ قَدَمٍ الْهَمْزُ مُبَدَلًا

¹⁰² Bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 1/466; 'Abduşşekûr, *Tahrîru't-Teysîr*, 9.

¹⁰³ Dâni, *et-Teysîr*, 321. *et-Teysîr* şerhinde sadece damme vechi zikredilmektedir. Bk. Abdulvâhid b. Muħammed b. 'Alî Ebû Muħammed el-Mâlîkî, *Şerhu kitâbi't-Teysîr li'd-Dâni fi'l-kırâat: ed-Durru'n-neşir ve'l-azbu'n-nemir*, thk. 'Âdil Aħmed 'Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 652-655.

¹⁰⁴ Dâni, *Câmi'ü'l-beyân*, 3/1226-1227. Ayrıca bk. 'Alî b. Suleymân el-Manşûrî, *Hallu mucmelâti't-Tayyibe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 38), 36a.

¹⁰⁵ Seħâvî, *Fetħu'l-vaşid*, 3/1014-1015; Ebû Şâme el-Maħdisî, *İbrâzu'l-Me'ânî*, 533-534; Hibetullâh b. 'Abdirrahîm İbrâhîm el-Hamevî, *el-Ferîdetu'l-bâriziyye fi ħalli'l-kaşideti's-Şâtıbiyye*, thk. 'Abdu'llâh b. Hâmid b. Aħmed es-Suleymânî (Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, h. 1416-1417), 342; Ebu'l-Kâsim 'Alî b. 'Uşmân b. Muħammed b. Aħmed b. el-Hasen İbnu'l-Kâşih, *Sirâcu'l-kâri'i'l-mubtedi ve tizkâru'l-muħri'i'l-muntehî*, thk. Muħammed Abdulkâdir Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), 189-190; Neşşâr, *el-Mukerrar*, 181.

¹⁰⁶ Dabbâc, *İrşâdu'l-Murîd*, 274-275; Kâdî, *el-Vâfi*, 242.

¹⁰⁷ Örnek için bk. Dabbâc, *İrşâdu'l-Murîd*, 115, 194-195; 'Alî Muħammed eđ-Dabbâc, *Şerhu İthâfi'l-Beriyye bi-tahrîrâti's-Şâtıbiyye: Muħtasaru Bulûĵi'l-umniyye*, thk. Ebu'l-Hayr 'Umer b. Hasen b. 'Abdilkâdir (Riyad: Eğvâ'u's-Selef, 1428/2007), 282-283; Kâdî, *el-Vâfi*, 113, 182.

¹⁰⁸ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2389-2391. Dabbâc da İbnu'l-Cezerî ile aynı kanaattedir. Bk. Dabbâc, *İrşâdu'l-Murîd*, 274-275.

¹⁰⁹ Dâni, *Câmi'ü'l-beyân*, 3/1227. Ayrıca bk. 'Abduşşekûr, *et-Tahrîrât*, 82. Mekki b. Ebî Tâlib de bu konuda detaylıca bir bilgi verdikten sonra “وَكَا يَحْسُنُ ذَلِكَ” ifadesiyle fetħa vechini mana cihetinden uygun bulmadığını dile getirmektedir. Bk. Ebû Muħammed Hâmmûs b. Muħammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâati's-seb'i ve 'ilelihâ ve ħucecihâ*, thk. Muhyiddîn Ramağân (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984), 2/8-9.

¹¹⁰ Dâni, *et-Teysîr*, 321.

Yukarıdaki beyitte كَامِعٌ ifadesiyle işaret edilen Hişâm rivâyeti için daha önce defaatle anılan iki vecîh de nakledilmektedir. Hıfzî, söz konusu beytin şerhinde Yûsuf sûresinin 23. âyetindeki هَمَّتْ kelimesi için Hişâm rivâyetine isnaden, ‘Aât’ullâh mesleğinde fetâ vechinin damme vechine muâddem olduğunu serdetmektedir. Bu durumun temel sebebi, fetâ vechinin nispet edildiği Hılvânî’nin *et-Teysîr*’in tarîk muhtevasında yer alması, damme vechinin ise Dânî tarîkiyle gelmesidir.¹¹¹ Dânî tarîkiyle kastedilen ise onun ihtiyârıdır/tercihidir. Zira damme vechi *et-Teysîr*’in tarîk muhtevasının tazammun ettiği bir vecîh değildir. ‘Aât’ullâh mesleği dışındaki üç meslekte ise Dânî’nin ihtiyârı olan damme vechi ahz için uygun görülmemektedir.¹¹² Sonuç olarak bu örnek özelinde ‘Aât’ullâh mesleğinin eş-Şâtıbiyye’nin zahirîni dikkate aldığı, diğer mesleklerin ise eş-Şâtıbiyye’nin tarîk muhtevasını dikkate aldıkları anlaşılmaktadır.

2.2.2 Ahkâf Sûresi’nin 12. Âyetindeki لِينْدِرْ Kelimesinde Bezzî’ye Nispet Edilen Vecîhlerin Durumu

Ahkâf sûresi’nin 12. âyetinde geçen لِينْدِرْ kelimesindeki muğâra‘ât harfinin telaffuzu için *et-Teysîr*’de, Bezzî’ye muţlak olarak hulf¹¹³ isnâd edilmektedir.¹¹⁴ *Câmi‘u’l-Beyân*’da ise hulfün içerdiği vecîhlerden muhâtab vechi,¹¹⁵ Bezzî için takyîd edilmekte ve Dânî’nin; muhâtab vechini Bezzî rivâyeti için Ebû Rabî‘a tarîkinin Nakkâş kanalı dışında bir isnâdla okuduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁶ Ne var ki kelimenin muhâtab vechi için *Câmi‘u’l-Beyân*’da Ebû Rabî‘a tarîkinin Nakkâş (ö. 351/962) kanalı dışında referanslar verilmesi, ilgili vechin *et-Teysîr*’in tarîklerine¹¹⁷ muhalif bir senedle geldiğini göstermektedir. Bezzî’ye nispet edilen gâib vechi¹¹⁸ ise *et-Teysîr*’in tarîklerinden olan Ebû Rabî‘a tarîkinin Nakkâş kanalı ile gelmektedir.¹¹⁹ Diğer yandan Şâtıbî, kıraat imamlarının لِينْدِرْ kelimesindeki eda keyfiyetine şu beyitle işaret etmektedir:

لِينْدِرْ دُمٌ غُصْنًا وَالْأَحْقَافَ هُمْ بِهَا ... بِخُلْفِ هَدَى مَالِي وَإِنِّي مَعًا حُلًّا¹²⁰

Yukarıdaki beyitte Şâtıbî, Ahkâf sûresi’nin 12. âyetindeki لِينْدِرْ kelimesi için Bezzî’ye hulfü nispet etmekte, buna göre mezkûr kelime Bezzî rivâyeti için gâib ve muhâtab şîğaları söz konusu olmaktadır.¹²¹ Fakat yukarıda ifade edildiği üzere لِينْدِرْ kelimesi için *et-Teysîr*’de Bezzî’ye isnâdla muţlak olarak zikredilen muhâtab şîğası,¹²² *Câmi‘u’l-Beyân*’da *et-Teysîr*’in muhtevası dışında bir isnâdla takyîd edilmektedir.¹²³ Ne var ki Bezzî’ye nispet edilen vecîhlerden biri olan muhâtab vechi,

¹¹¹ Hıfzî, *Muğni‘l-kurrâ’* (Yüksek Lisans Tezi), 105.

¹¹² Muhammed Emîn Efendî, *Umdetu‘l-hullân*, 1/426.

¹¹³ Muğâra‘ât harfinin telaffuzu için zikredilen hulf kelimesiyle gâib ve muhâtab şîğaları kastedilmektedir.

¹¹⁴ Dânî, *et-Teysîr*, 460.

¹¹⁵ Muhâtab vechiyle kastedilen, kelimenin muğâra‘ât harfinin ت ile okunmasıdır.

¹¹⁶ Dânî, *Câmi‘u’l-beyân*, 4/1586. Ayrıca bk. Sehvî, *Fethu‘l-Vaşîd*, 4/1203-1204.

¹¹⁷ ‘Abduşşekûr, *Tahrîru‘t-Teysîr*, 8.

¹¹⁸ Gâib vechiyle kastedilen, kelimenin muğâra‘ât harfinin ي ile okunmasıdır.

¹¹⁹ Dânî, *Câmi‘u’l-beyân*, 4/1586; Sehvî, *Fethu‘l-Vaşîd*, 4/1203-1204.

¹²⁰ Şâtıbî, *Hirzu‘l-emânî*, 79 (992. beyit)

¹²¹ Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzu‘l-Me‘ânî*, 661.

¹²² Dânî, *et-Teysîr*, 460.

¹²³ Dânî, *Câmi‘u’l-beyân*, 4/1586.

Ebû Rabî'a kanalıyla Dâni'ye dayandırılmaktadır. Dolayısıyla Dâni'ye yapılan bu atıf, *et-Teysîr*'den konuya ilişkin yapılan alıntıyla çelişmektedir.¹²⁴

Sehâvî, muhâtab vechinin Bezzî'ye nispetinin meşhur olduğunu belirtmektedir. Ancak Sehâvî'nin bu çıkarımına neden olan “وَبِالْأَوَّلِ آخِذٌ” ifadesine,¹²⁵ Dâni'nin *kırâât-ı seb'a* üzerine yazdığı eserlerde tarafımızca ulaşılamamıştır. Bu meyanda tahrîrâta konu olan hususlarda genellikle eş-Şâtibiyye'nin ricâl muhtevasına muhalif vecîhlerin menedilmesi yönünde görüşler belirten 'Abdulfettâh el-Kâdî'nin konuyla alakalı örneğin icrasında eş-Şâtibiyye için sadece muhâtab vechini sıhhatli bulması dikkat çekicidir.¹²⁶

Ahķâf sûresi'nin 12. âyetindeki لِيُنذِرَ kelimesi için tespit edilebildiği kadarıyla üç görüş mevcuttur. Bunların ilkinde, eş-Şâtibiyye'nin zahirîne muvafık olarak Bezzî'ye hulf isnâd edilmektedir. Nitekim hulfü öngörenler, iki vecîh arasında herhangi bir tercihte bulunmadıkları gibi onlardan herhangi birini de tenkit etmemektedir.¹²⁷ Bir diğer görüşte ilgili örnek için her ne kadar Bezzî'ye nispetle iki vecîh söz konusu olsa da eş-Şâtibiyye kanalıyla Bezzî için sadece muhâtab vechinin şahîh olduğu ifade edilmektedir.¹²⁸ Üç görüşten sonuncusunda ise mezkûr örnek için Bezzî'ye isnâdla gâib vechi mevzubahis edilmektedir.¹²⁹

Hıfzî, 'Aţâ'ullâh mesleğinin el-'aşru's-şuğrâ programının kaynak eseri *Muhtâru'l-ikrâ'da*, zikri geçen örnek için هُدًى وَلِيُنذِرَ خَاطِبٌ أَوْ غَيْبٌ هَلَّا beytindeki altı çizili ifadeleri kullanmaktadır. Buna göre Ahķâf sûresi'nin 12. âyetindeki لِيُنذِرَ kelimesi için Bezzî'ye isnaden iki vechi de zikretmektedir. Beytin şerhinde ise Neşr'de de geçtiği üzere muhâtab vechinin Dâni'ye, Ebû Rabî'a kanalıyla isnâd edilerek muhâtab vechi, gâib vechine taķdîm ettirilmektedir.¹³⁰ Fakat bu örnekte 'Aţâ'ullâh mesleğindeki taķdîm- te'hîr uygulamasının daha önceki örneklerdekine aykırı olarak gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki bu tip durumlarda tarîķ muhtevasına aykırı olarak gelen vecîhler, mezkûr meslekte muaħħar vecîh olarak alınmakta iken bu örnekte tam aksi bir uygulamaya gidildiği görülmektedir. Ayrıca ilgili kelimede 'Aţâ'ullâh mesleğinin dışındaki mesleklerde sadece muhâtab vechi aħz edilmektedir. Dolayısıyla söz konusu kelime hulfün icra edildiği mesleğin sadece 'Aţâ'ullâh mesleği olduğu anlaşılmaktadır.¹³¹

¹²⁴ Krş. Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 4/1586; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2633. İbnu'l-Cezerî'nin konu hakkındaki kanaatinin yansımaları için bk. Şafâkusî, *Ġaysu'n-nef*, 540; Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Hanefî el-Halîcî, *Hallu'l-muşkilât ve tavđihu't-tahrîrât fi'l-kırâât*, thk. Ebu'l-Hayr 'Umer b. el-Murâbeh b. Hasan b. 'Abdikâdir el-Murâti (Riyad: Eğvâ'u's-Selef, 1428/2007), 154.

¹²⁵ Sehâvî, *Fethu'l-Vaşîd*, 4/1204.

¹²⁶ Kâdî, *el-Vâfi*, 286.

¹²⁷ İbnu'l-Kâşîh, *Sirâcu'l-kâri'i'l-mubtedî*, 304; Suleymân b. Huseyn el-Cemzûrî, *el-Fethu'r-Rahmânî şerhu Kenzi'l-me'ânî bi-tahrîri Ħirzi'l-emânî*, tah. 'Abdu'r-Râzîk b. 'Alî b. İbrâhîm Mûsâ (Riyad: Dâru İbnu'l-Kayyim, Kahire: Dâru İbnu 'Affân, 1426/2005), 272; Fikrî, *Takrîbu's-Şâtibiyye*, 305.

¹²⁸ Şafâkusî, *Ġaysu'n-nef*, 540; Halîcî, *Hallu'l-muşkilât*, 154; Kâdî, *el-Vâfi*, 286.

¹²⁹ Ebû 'İd Riğvân b. Muhammed b. Suleymân el-Muħallilâtî, *Şifâu's-Şudûr bi-Zikri Kırâati'l-Eimmeti's-Seb'ati'l-Budûr*, thk. FerĠalî Seyyid 'Arabâvî (İsmâ'iliyye [Mısır]: Mektebetu'l-İmâmi'l-Buħârî, 1436/2015), 700.

¹³⁰ Hıfzî, “MuĠni'l-Kurrâ” (Yüksek Lisans Tezi), 138-139. 'Aţâ'ullâh mesleğinin konu hakkındaki uygulaması için ayrıca bk. Muhammed Emîn Efendî, *Umdetu'l-hullân*, 2/707.

¹³¹ Muhammed Emîn Efendî, *Umdetu'l-hullân*, 2/707.

Sonuç

‘Aṭâ’ullâh en-Necîb, taḥrîrât üzerine çalışmaların yoğun olarak yapıldığı bir dönemde yaşamıştır. Her ne kadar o, bu disiplin üzerine eser kaleme almasa da onun bu konudaki uygulama ve kanaatleri, adına ithaf edilen mesleğin müntesipleri tarafından mesleğin tercihlerini yansıtacak şekilde yazıya dökülmüştür. ‘Aṭâ’ullâh gibi üç isme daha nispet edilen bu metodolojiler, meslek ismiyle nitelendirilmektedir.

‘Aṭâ’ullâh mesleği ve diğer üç mesleğin ‘kırâât taḥrîrâtı oluşumu’ olmaları yanında gerek eğitim metotlarındaki farklılıklar gerekse ahz hususunda takip ettikleri farklı yöntemler, onların birer taḥrîrât ekolü olduğunu göstermektedir. Her ne kadar günümüz kırâât tedrisatında dört meslekten sadece ‘Aṭâ’ullâh ve Şûfî meslekleri takip edilse de kırâât mesleklerinin her birinin evveleminde müntesipleri bulunmaktaydı. Fakat bunlardan ‘Aṭâ’ullâh ve Şûfî meslekleri dışındaki meslekler bu konuda canlılıklarını koruyamadılar. Buna ilaveten Şûfî mesleği dışında üç mesleğin günümüze kadar ulaşmış eserleri mevcuttur ve aynı zamanda Türkiye’de yapılan kırâât eğitiminde bu eserlere itibar edilmektedir. Buna rağmen Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde Anadolu’da ortaya çıkan bu mesleklerin taḥrîrât ekolleri arasında gösterilmemesi de bir vakıadır.

Araştırma sonucunda meslekler hakkında yeterince akademik çalışmanın yapılmadığı müşahede edilmiş, müstakil olarak ‘Aṭâ’ullâh mesleği üzerine yapılan bir çalışmada ve genel olarak meslek konusuna değinilen çalışmalarda mesleklere ilişkin tercihlerin mahiyetine yer verilmediği anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu tercihlerin zemini, okuyucu için kapalı kalmıştır. Buradan hareketle çalışmada, ‘Aṭâ’ullâh mesleğine müteallik tercihler, *Muğni’l-ḳurrâ’ fi şerhi Muḥtârî’l-ıkrâ’* özelinde ele alınmış ve bunların keyfiyeti incelenmiştir. Mesleklerin ele alındığı çalışmalarda mesleklerin tercihlerinin uşûl konularıyla sınırlı tutulduğu, konuyla alakalı olarak ferşu’l-ḥurûfa ise yer verilmediği tespit edilmiştir. Nitekim bu durumun mesleklerin tercihlerinin uşûl konularından ibaret olduğu intibasını verdiği anlaşılmıştır.

Muğni’l-ḳurrâ’da eş-Şâtıbiyye ve ed-Durra’nın tazammun ettiği vecîhler ele alınmaktadır. ‘Aṭâ’ullâh mesleğiyle alakalı tercihlerin ekseriyetle uşûle taalluk etmesine rağmen meselelerin sadece bunlardan müteşekkil olmadığı görülmüş, aksine mezkûr eserin az da olsa ferşu’l-ḥurûf konularını da içerdiği görülmüştür. Çalışmada, *Muğni’l-ḳurrâ’* özelinde ‘Aṭâ’ullâh mesleğinin tercihlerine dair ele alınan uşûl ve ferşu’l-ḥurûfa müteallik toplam dört örnekte *eş-Şâtıbiyye*’nin zahîrîne itibar edildiği anlaşılmış, dolayısıyla mervî vecîhlerin hiçbirinin dışarıda bırakılmadığı tespit edilmiştir. Binaenaleyh ‘Aṭâ’ullâh mesleğinin diğer mesleklerden bu örnekler özelinde kahir ekseriyetle ayrıştığı saptanmıştır. ‘Aṭâ’ullâh mesleğiyle diğer üç mesleğin farklı oldukları husus, Şâtıbî’nin uşûlüne muvafık bir şekilde gelmeyen vecîhlerde meydana gelmiştir. Bu türden vecîhler; genellikle diğer üç meslekte menedilip onlara iltifat edilmemiş, ‘Aṭâ’ullâh mesleğinde ise bunlar muahhar vecîh olarak alınmıştır. Bu noktada mesleklere ait tercihlerin karşılaştırmalı olarak ele alınacağı çalışmaların yapılması, meslek metodolojilerindeki farklılıkların daha net bir şekilde ortaya konulması açısından olumlu sonuçlar verecektir.

Kaynakça

‘Abduşşekûr, Sâmi Muḥammed Sa‘îd. *et-Taḥrîrât ‘ale’ş-Şâtıbiyye beyne’l-ḳurrâati ve’l-men’*. b.y: y.y., 1436/2015.

‘Abduşşekûr, Sâmi Muḥammed Sa‘îd. *Taḥrîru’t-Teysîr*. b.y: y.y., 1435/2014.

- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat Eğitim ve Öğretiminde Uygulanan Metodlar". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi (Uluslararası Kıraat Sempozyumu, 16-18 Kasım 2012)*, Genel Koordinatör: M. Emin Özafşar. 605-617. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2018), 83-112.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kurrâları*. İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2021.
- Bâlûvî, Hâmid b. 'Abdîlfeţh. *Zubdetu'l-'irfân fi vucûhi'l-Ķur'ân*. thk. Mustafa Atilla Akdemir. Dubai: Câizetu Dubey ed-Devliyye li'l-Ķur'âni'l-Kerîm, 1442/2020.
- Bostan, Osman. "Hamza ve Kıraatinin Özellikleri". *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 169-217. Ankara: İlâhiyât, 2023.
- Bostan, Osman. *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Bostan, Osman. "Bir Osmanlı Kıraat Âlimi: Ahmed er-Rüşdî". *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (Haziran 2022), 183-218. <https://doi.org/10.18498/amailad.1091995>
- Bostan, Osman. "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2022), 207-234. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1078721>
- Cemzürî, Suleymân b. Huseyn. *el-Fethu'r-Rahmânî şerhu Kenzi'l-me'ânî bi-tahrîri Ħirzi'l-emânî*. ah. 'Abdu'r-Râzık b. 'Alî b. İbrâhîm Mûsâ. Riyad: Dâru İbnu'l-Ķayyim, Kahire: Daru İbnu 'Affân, 1426/2005.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar: -Oryantalistlerin Görüşleri-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2010.
- Đabbâ', 'Alî Muĥammed. *İrşâdu'l-murîd ilâ maĥsûdi'l-Ķaşîd fi'l-Ķırâati's-seb'*. Tanta: Dâru's-Şahâbe li't-Turâs, 1427/2006.
- Đabbâ', 'Alî Muĥammed. *Şerhu İthâfi'l-Beriyye bi-tahrîrâti's-Şâtibiyye: Muĥtasaru Bulûġi'l-umniyye*. thk. Ebu'l-Ħayr 'Umer b. Ħasen b. 'Abdilkâdir. Riyad: Eğvâ'u's-Selef, 1428/2007.
- Dânî, Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'd b. 'Uşmân el-Endelusî. *Câmi'u'l-beyân fi'l-Ķırâati's-seb'i'l-meşhûra*, thk. 'Abdulmuheymin 'Abdusselâm et-Ĥahĥân vd. 4 Cilt. Şarika: Câmi'atu's-Şarika, 1428/2007.
- Dânî, Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'd b. 'Uşmân el-Endelusî. *et-Teysîr fi'l-Ķırâati's-seb'*. thk. Ħâtîm Şâlih eđ-Đâmin. Şarika: Mektebetu's-Şahâbe, 'Ayn Şems: Mektebetu't-Tâbi'in, 1429/2008.
- Ebû 'Alî el-Fârisî, el-Ħasen b. 'Abdilgaffâr. *el-Ħucce li'l-Ķurrâi's-seb'a*. thk. Bedruddîn Ķahvecî vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984-1419/1999.
- Ebû Ma'ser eĤ-Ĥaberî, 'Abdulkerîm b. 'Abdişşamed. *et-Telĥîs fi'l-Ķırâati's-semân*. thk. Muĥammed b. Ħasen b. 'Aĥîl Mûsâ eş-Şerîf. Cidde: el-Cemâ'atu'l-Ħayriyye li-Taĥfîzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1412/1992.
- Ebû Şâme el-Maĥdisî, Ebu'l-Ķâsim Şihâbuddîn 'Abdurrahmân b. İsmâ'îl b. İbrâhîm. *İbrâzu'l-me'ânî min Ħirzi'l-emânî fi'l-Ķırâati's-seb'*. thk. İbrâhîm 'Aĥve Avağ. Kahire: Muştafâ el-Bâbî el-Ħalebî, 1982.
- Ebu'l-Ferah, Seyyid Lâşîn - 'İlmî, Ħâlid b. Muĥammed el-Ħâfiz. *Taĥrîbu'l-me'ânî fi şerĥi Ħirzi'l-emânî fi'l-Ķırâati's-seb'*. Medine: Mektebetu Dâri'z-Zemân, 5. Basım, 1424/2003.
- Fikrî, İhâb. *Taĥrîbu's-Şâtibiyye*. b.y: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2. Basım, ts.
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri". *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (Haziran 2019), 91-123. <https://doi.org/10.16947/fsmia.582365>
- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kur'ân Eğitim Merkezleri: Dârülkurrâlar ve Sıbyan Mektepleri". *Edebali İslâmiyat Dergisi* 1/2 (Kasım 2017), 43-60.
- Ħalîcî, Muĥammed b. 'Abdirrahmân el-Ħanefî. *Ħallu'l-muşkilât ve tavđîhu't-tahrîrât fi'l-Ķırâât*. thk. Ebu'l-Ħayr 'Umer b. el-Murâbeh b. Ħasen b. 'Abdilkâdir el-Murâti. Riyad: Eğvâ'u's-Selef, 1428/2007.

- Halîl b. Aḥmed, Ebû ‘Abdirrahmân ‘Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu’l-‘Ayn*. thk. ‘Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424/2003.
- Hıfzî, Seyyid Muḥammed ‘Ârif. *Muğni’l-kurrâ’ fi şerhi Muhtârî’l-ikrâ’*. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, 177, 70.
- Hıfzî, Seyyid Muḥammed ‘Ârif. *Muğni’l-kurrâ’ fi şerhi Muhtârî’l-ikrâ’: min Bâbi vakfi Hamzate ve Hişâmin ‘ale’l-hemzi ilâ âhiri’l-kitâb*. thk. Gâde bnt. ‘Abdilmutekebbir b. Şâdiq el-Mağribî. Mekke: Câmi’atu Ummi’l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1434-1435/2013-2014.
- İbn Şurayḥ, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Şurayḥ er-Ru‘aynî el-Endelusî el-işbîlî. *el-Kâfi fi’l-karââtî’s-seb’*. thk. Aḥmed Maḥmûd Abdussemî‘ eş-Şâfi‘î. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1421/2000.
- İbnu’l-Cezerî, Ebu’l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. ‘Alî b. Yûsuf. *Neşru’l-karââtî’l-‘aşr*. thk. Eymen Ruşdî Suveyd. 5 Cilt. İstanbul: Dâru’l-Ğavsânî li’l-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye, Beyrut: Dâru’l-Ğavsânî li’l-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye, 1439/2018.
- İbnu’l-Cezerî, Ebu’l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. ‘Alî b. Yûsuf. *et-Temhîd fi ‘ilmi’t-tecvîd*. thk. Gânim Qaddûrî Hamed. Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1421/2001.
- İbnu’l-Fehḥâm, Ebu’l-Kâsim ‘Abdurrahmân b. ‘Atîk b. Ḥalef eş-Şıkkîlî. *Kitâbu’t-Tecrîd li-buğyeti’l-murîd fi’l-karââtî’s-seb’*. thk. Dârî İbrâhîm ed-Dûrî. Amman: Dâru ‘Ammâr, 1422/2002.
- İbnu’l-Kâşîh, Ebu’l-Kâsim ‘Alî b. ‘Uşmân b. Muḥammed b. Aḥmed b. el-Ḥasen. *Sirâcu’l-kârî’i’l-mubtedî ve tizkâru’l-mukri’i’l-muntehî*. thk. Muḥammed Abdulkâdir Şâhîn. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1425/2004.
- İbnu’l-Vecîh, ‘Abdullâh b. ‘Abdimu’min el-Vâsiṭî. *el-Kenz fi’l-karââtî’l-‘aşr*. thk. Henâ’ el-Ḥımsî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419/1998.
- İbrâhîm el-Ḥamevî, Hibetullâh b. ‘Abdirrahîm. *el-Ferîdetu’l-bâriziyye fi halli’l-kaşîdeti’s-Şâtıbiyye*. thk. ‘Abdullâh b. Ḥâmid b. Aḥmed es-Suleymânî. Mekke: Câmi’atu Ummi’l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, h. 1416-1417.
- Qâdî, ‘Abdulfettâh. *el-Budûru’z-zâhira fi’l-karââtî’l-‘aşri’l-mutevâtira min tarîkayi’s-Şâtıbiyye ve’d-Durra*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1401/1981.
- Qâdî, ‘Abdulfettâh. *el-Vâfi fi şerhi’s-Şâtıbiyye*. Kahire: Dâru’s-Selâm, 1438/2017.
- Koyuncu, Recep. *Aşere Kaideleri*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*. 2. Basım. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.
- Mâlikî, Abdolvâhid b. Muḥammed b. ‘Alî Ebû Muḥammed el-Mâlikî. *Şerhu kitâbi’t-Teysîr li’d-Dânî fi’l-karâât: ed-Durru’n-neşîr ve’l-‘azbu’n-nemîr*. thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd vd. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424/2003.
- Manşûr, Muḥammed Ḥâlîd vd. *el-Muzhir fi’s-Şâtıbiyye ve’d-Durra*. Amman: Dâru ‘Ammâr, 2. Basım, 1427/2006.
- Manşûrî, ‘Alî b. Suleymân. *Ḥallu mucmelâti’t-Tayyibe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 38, 1-38.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Kur’an Kıraatında ve Kitabında Türkiye’nin Durumu”. <https://mushaflariinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/KUR’AN%20KIRAATINDE%20ve%20KITABETINDE%20TÜRKİYE’NİN%20DURUMU%20%28Doç.%20Dr.%20M.%20Emin%20MAŞALI%29.pdf> (Erişim 16 Ağustos 2023).
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muḥammed Ḥammûs b. Muḥammed el-Kaysî. *el-Kesf ‘an vucûhi’l-karââtî’s-seb’i ve ‘ilelihâ ve ḥucecihâ*. thk. Muhyiddîn Ramaḍân. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 3. Basım, 1404/1984.
- Mevşîlî, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed. *Kenzu’l-me’ânî min şerhi Ḥirzi’l-emânî*. thk. Muḥammed İbrâhîm el-Meşhedânî. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru’l-Berake, Dımaşk: Dâru’l-Ğavsânî li’l-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye, 1433/2012.
- Muḥammed Emîn Efendî, ‘Abdullâh Efendîzâde. *Umdetu’l-ḥullân fi idâhi Zubdeti’l-‘irfân*. thk. Mehmet Çaba. 2 Cilt. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021.
- Muḥammed Emîn Efendî, ‘Abdullâh Efendîzâde. *Zuḥru’l-Erîb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11, 1-317.
- Muḥallilâtî, Ebû ‘İd Riḍvân b. Muḥammed b. Suleymân. “Ḥavâşin ‘alâ tavḍiḥi’l-makâm fi vakfi Hamzate ve Hişâmin li-Şeyḥi’l-Kurrâ’ el-İmâm: Muḥammed b. Aḥmed el-Mutevellî (el-muteveffâ hicrî 1313)”. thk. ‘Abdullâh b. ‘Avvâd el-Cuhenâ. *el-Mecelletu’l-‘İlmiyye li-Kulliyeti’l-Kur’âni’l-Kerîm li’l-Karââtî ve ‘Ulûmihâ bi-Tantâ 3/1* (2017), 86-155.

- Muḥallilâtî, Ebû ʿİd Riḍvân b. Muḥammed b. Suleymân. *Şifâu's-Şudûr bi-Zikri Kırâati'l-Eimmeti's-Seb'ati'l-Budûr*. thk. Ferğalî Seyyid ʿArabâvî. İsmâʿiliyye (Mısır): Mektebetu'l-İmâmî'l-Buḥârî, 1436/2015.
- Muḥaysin, Muḥammed Sâlim. *el-İrşâdâtü'l-celiyye fi'l-kırâati's-seb' min tarîki's-Şâtîbiyye*. Kahire: Dâru Muḥaysin, 1426/2005.
- Muhtâr, Muḥsim. “İlmu't-Taḥrîrât beyne't-Ṭarîkati'l-Mağribiyye ve't-Ṭarîkati'l-Meşrikiyye”. *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî: Evdâ' ve Mekâsîd*. 577-605. Rabat: er-Râbitatu'l-Muḥammediyye li'l-ʿUlemâ', 2014.
- Mutevellî, Muḥammed b. Aḥmed. “el-Burhânu'l-Aşdaḳ ve's-Şirâtu'l-Muḥakḳaḳ fi Men'î'l-Ġunneti li'l-Azrak”. thk. ʿAbdulkayyûm b. ʿAbdilğafûr b. Kâmeriddîn es-Sindî. *Mecelletu Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtîbî* 13 (Mayıs 2012), 355-432.
- Mutevellî, Muḥammed b. Aḥmed. *Tavḏîhu'l-makâm fi'l-vaḳfi ʿale'l-hemzi li-Hamzate ve Hişâm*. haz. Muḥammed Ebu'l-Ḥayr. Tanta: Dâru's-Şaḥâbe, 1430/2009.
- Neşşâr, Ebû Hafş Sirâcuddîn ʿUmer b. Kâsim b. Muḥammed. *el-Mukerrar fimâ tevâtere mine'l-kırâati's-seb'i ve teḥarrar*. thk. Aḥmed Maḥmûd ʿAbdussemî ʿ eş-Şâfiʿ el-Ḥafyân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1422/2001.
- Öden, İsmail. *Mısır Tarihi: Şeyh Ataullah Mesleği'nin el-Aşru's-Suğrâ ve el-Aşru'l-Kübrâ Öğretim Usulleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Pilgir, Eren. “Hırzu'l-Emânî'nin Kiraat Tedrisindeki Serencamı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (Mayıs 2021), 251-268. <https://doi.org/10.33227/auifd.769023>
- Pilgir, Muhammed. *Kiraat İlmünde Med: Kiraat-ı Aşere'nin Ortak Meseleleri Bağlamında*. Ankara: İlâhiyât, 2022.
- Şafâkusî, Ebu'l-Ḥasen ʿAlî b. Sâlim b. Muḥammed en-Nûrî. *Ġaysu'n-nef fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Aḥmed Maḥmûd ʿAbdussemî ʿ eş-Şâfiʿ el-Ḥafyân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1425/2004.
- Seḥâvî, ʿAlemuddîn Ebu'l-Ḥasen ʿAlî b. Muḥammed b. ʿAbdişşamed. *Fethu'l-vaşîd fi şerhi'l-Kaşîd*. thk. Mevlây Muḥammed el-İdrîsî et-Ṭâhirî. 4 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2002.
- Suveyd, Eymen Ruşdî. *es-Selâsilü'z-zehebiyye bi'l-esânîdi'n-Neşriyye min Şuyûlî ile'l-Ḥaḍrati'n-Nebeviyye*. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1428/2007.
- Şâtîbî, Ebû Muḥammed Kâsim b. Fîrruh b. Ḥalef er-Ruʿaynî. *Metnu's-Şâtîbiyye: Hırzu'l-emânî ve vechu't-tehânî fi'l-kırâati's-seb'*. tsh. Muḥammed Temîm ez-Zuʿbî. 5. Basım, Dimaşk: Dâru'l-Ġavşânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1431/2010.
- Tetik, Necatî. “Kırâat Eğitiminin Dünyü, Bugünü, Yarını ve Kırâat Eğitiminde Meslekler”. *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV (Kırâat İlmî ve Problemleri)*. ed. Bedrettin Çetiner. 147-168. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Türkmen, Ömer. *el-Cevâhiru'l-mutenâsira fi ferşi ḥurûfi'l-kırâ'âti'l-ʿaşri'l-mutevâtira*. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2023.
- Türkmen, Ömer. “Türkiye'deki Kiraat Tedrisatına Eleştirel Bir Yaklaşım”. *İslami İlimler Dergisi* 16/2 (Kasım 2021), 89-102. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1025739>



The Effect of Syntactic Probability on al-Istishhād

Abdulkadir Kışmır^{1,a,*}

¹ Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Rize/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 05/02/2024

Accepted: 23/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Efforts to determine the general rules of Arabic have spread over a long historical period. Both early time nahw scholars and later period linguists actively participated in these studies by effectively using the materials provided by the Arabic language. However, linguists have followed different methods regarding the acceptance of linguistic materials. This situation has sometimes led to heated debates among grammarians. These debates have arisen either due to the uncertainty about which period the linguistic data belongs to, whether it was obtained from fusha Arabic speakers, or whether it is specific to any tribe, or whether the fusha material came with a sahih sanad, or they occurred due to the content of linguistic material put forward as evidence. Thus, the idea that the linguistic data must meet certain conditions to be generally accepted has emerged. Especially, the idea that the expression to be presented as evidence by the nahw scholar in the linguistic material he/she deals with should be suitable for the given situation shows that the linguistic data undergoes textual criticism. This article discusses the probability which opens the door to different interpretations of an expression in the linguistic material presented as evidence and is considered a kind of criticism. The probability has been considered by many grammarians as a defect that hinders the ihtijāj. However, it is also observed that such linguistic material is used in the process of al-istiḥād. Therefore, some grammarians, such as Abū Ḥayyān, have stated that such evidence should not be considered. However, the different interpretations of grammarians about whether there is a probability in any linguistic text bring up the problem of whether the probability is used objectively. Our aim is to reveal the perspective of the objective value of this rule, which is expressed as "The presence of probability in linguistic evidence prevents istiḥād with it." and evaluates the suitability of linguistic data for istiḥād through the probability. The issue is significant because probability is considered a situation that affects the istiḥād activity. In this article, which uses the literature review method and is thought to be different from existing academic studies, after touching upon the historical process of the probability, this concept is examined under different headings, and although there are statements that the probability requiring the rejection of evidence should be strong and distant possibilities should not be considered, the discussions among linguists about whether the evidence expresses probability or not cannot be resolved objectively because criterias have not been established. Thus, an attempt is made to reveal the objective value of the requirement that the probability in linguistic evidence prevents the istiḥād. In this article, which is based only on the probability among the different situations that prevent istiḥād, it has been concluded that the rule in question is used by grammarians but cannot be attributed to objective criteria. Because, even in the example given on the subject in the methodological Nahw works, the existence of the probability is discussed.

Keywords: Arabic Language, Nahw, Istishhād, Probability, Linguistic Material.

Nahvî İhtimâlin İstîşhâda Etkisi

Süreç

Geliş: 05/02/2024

Kabul: 23/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Arapçanın genel kaidelerini tespit etme çabaları uzun bir tarihi sürece yayılmıştır. İlk dönem nahiv âlimlerinin yanı sıra müteahhir dil bilginleri de Arap dilinin kendilerine sunmuş olduğu materyalleri kullanarak bu çalışmalarda etkin bir şekilde rol almışlardır. Fakat dil bilginleri dilsel malzemenin kabulü hususunda farklı yöntemler izlemişlerdir. Bu durum ise nahivciler arasında bazen sert tartışmalara neden olmuştur. Bu münakaşalar ya dilsel verinin hangi döneme ait olduğu, fasih Arapça konuşanlardan alınıp alınmadığı, herhangi bir kabileyeye özgü olup olmadığı veya eldeki fasih malzemenin sahil bir senetle gelip gelmediği gibi Araplara nispetinin doğruluğunu tespit etme ya da delil olarak ileri sürülen dilsel materyalin içeriği sebebiyle meydana gelmiştir. Böylece dilsel verinin kabulü için bazı şartları haiz olması gerektiği fikri ortaya çıkmıştır. Özellikle nahiv âliminin ele aldığı dilsel materyalde şahid olarak sunacağı ifadenin konuya dair verilen duruma uygun olması gerektiği düşüncesi dilsel verinin metin tenkidinden geçtiğini göstermektedir. İşte bu makale, şahid olarak sunulan dilsel malzemede yer alan bir ifadenin farklı yorumlanabilmesine kapı açan ve bir nevi metin tenkidi sayılan ihtimâl kavramını ele almaktadır. İhtimâl, birçok nahiv âlimi tarafından ihticâca engel bir kusur telakki edilmiştir. Buna rağmen böylesi dilsel malzemenin istîşhâd faaliyetinde kullanıldığı da görülmektedir. Bu yüzden Ebû Hayyân gibi bazı nahivciler bu tür delillerin dikkate alınmaması gerektiğini dile getirmişlerdir. Lakin herhangi bir dilsel metinde ihtimâlin olup olmadığına yönelik nahivcilerin farklı yorumları, ihtimâl kavramının objektif bir şekilde kullanılıp kullanılmadığı problemini gündeme getirmektedir. Amacımız “Dilsel delillerde ihtimâlin olması onunla istîşhâdı engeller.” şeklinde ifade edilen ve dilsel verinin istîşhâda uygunluğunu ihtimâl kavramı üzerinden değerlendiren bakış açısının nesnel değerini ortaya koymaktır. İhtimâlin istîşhâd faaliyetini etkileyen bir durum kabul edilmesi sebebiyle konu önem arz etmektedir. Literatür taraması yöntemi kullanılan ve mevcut akademik çalışmalardan farklı olduğu düşünülen bu makalede ihtimâl kavramının tarihi sürecine temas edildikten sonra farklı başlıklar altında bu kavram irdelenmiş, delilin reddini gerektirecek ihtimâlin güçlü olması ve uzak ihtimâllerin dikkate alınmaması gerektiğine dair söylemler olmasına rağmen bu konuda objektif kriterler belirlenemediğinden delilin ihtimâl ifade edip etmediğine yönelik dilsel verinin istîşhâda uygunluğunu ihtimâl kavramı üzerinden değerlendiren bakış açısının nesnel değerini ortaya koymaktır. İhtimâlin istîşhâd faaliyetini etkileyen bir durum kabul edilmesi sebebiyle konu önem arz etmektedir. Literatür taraması yöntemi kullanılan ve mevcut akademik çalışmalardan farklı olduğu düşünülen bu makalede ihtimâl kavramının tarihi sürecine temas edildikten sonra farklı başlıklar altında bu kavram irdelenmiş, delilin reddini gerektirecek ihtimâlin güçlü olması ve uzak ihtimâllerin dikkate alınmaması gerektiğine dair söylemler olmasına rağmen bu konuda objektif kriterler belirlenemediğinden delilin ihtimâl ifade edip etmediğine yönelik dilsel verinin istîşhâda uygunluğunu ihtimâl kavramı üzerinden değerlendiren bakış açısının nesnel değerini ortaya koymaktır. İhtimâlin istîşhâd faaliyetini etkileyen bir durum kabul edilmesi sebebiyle konu önem arz etmektedir. Literatür taraması yöntemi kullanılan ve mevcut akademik çalışmalardan farklı olduğu düşünülen bu makalede ihtimâl kavramının tarihi sürecine temas edildikten sonra farklı başlıklar altında bu kavram irdelenmiş, delilin reddini gerektirecek ihtimâlin güçlü olması ve uzak ihtimâllerin dikkate alınmaması gerektiğine dair söylemler olmasına rağmen bu konuda objektif kriterler belirlenemediğinden delilin ihtimâl ifade edip etmediğine yönelik dilsel verinin istîşhâda uygunluğunu ihtimâl kavramı üzerinden değerlendiren bakış açısının nesnel değerini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, İstîşhâd, İhtimâl, Dilsel Materyal.

a



abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr



0000-0001-5297-0138

Citation / Atf: Kişmir, Abdulkadir. “Nahvî İhtimâlin İstîşhâda Etkisi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 264-283. <https://doi.org/10.18505/cuid.1432192>

Giriş

Nahivcilerin Arap diline ait kuralların tespitinde kullandıkları en önemli kaynak, fesâhatine güvenilir Arapların sözlerinden deliller getirmek olarak tanımlanan semâ'dır.¹ Dilsel kuralların tespiti için çaba sarf eden nahiv âlimleri iki türlü dilsel malzemeyle karşılaşmışlardır. Bunlardan biri zâhir olarak ifade edilen ve istinbât faaliyetinde herhangi bir probleme neden olmayan açık ve anlaşılır dilsel veriler, diğeri ise nassın zâhirinden kolay elde edilemeyen dolayısıyla tevîle ihtiyaç duyan dilsel malzemelerdir.² Gramer çalışmaları konusunda titiz âlimler ikinci tür metinleri tevîl ederek dilde genel kaide ve kurallara uygun hale getirmeye çalışmışlardır.³ Dolayısıyla bu metinler aslında Arap dili gramer çalışmalarına doğrudan kaynak teşkil etmeyen dilsel malzemelerdir. Bununla beraber bu tür malzemeler nahiv eserlerinde yer bulmuştur. Fakat bu rivayetler nahiv bilgileri arasında tartışmalara sebep olmuştur. Bu makale birçok nahiv âlimi tarafından dilsel malzemenin hüccet kabul edilmesini engelleyen ve nahiv tartışmalarına zemin hazırlayan ihtimâl kavramını ele almaktadır. İhtimâl içeren dilsel malzemenin hüccet değeri, tarihi süreci, diğer delillere etkisi ve nahivcilerin şahid olarak sunduğu dilsel malzeme ihtimâlin var olup olmadığına yönelik tartışmaların bir neticesi olarak bu şartın nesnellığı gibi konular çalışmanın içeriğini oluşturmaktadır.

Gerek ülkemizde gerekse Arap dünyasında ele alınan konuyla alakalı çalışmalar yapılmıştır. Özellikle İsmâ Muhammed Nâsır el-İsmâ tarafından kaleme alınan *Min kavâ'id-i't-tevcîhi'l-istidlâliyye: İzâ de hale'd-delîle'l-ihitimâl sekata bihi'l-istidlâl* adlı çalışma diğerlerine nazaran konuyu daha geniş bir çerçevede ele almıştır. Fakat bu ve diğer çalışmaların daha çok tevîl kavramı etrafında şekillendiği ve tevîl veya ihtimâlin sebepleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Örneğin hazif, ziyâde, takdîm-tehîr, manaya hamletme ve mahalli ve takdîrî irab gibi nahvî tevîl veya ihtimâl yollarını konu edinmişlerdir. Bazı çalışmalar ise genel olarak ihtimâlin Kur'ân'ın anlam yönüne etkisini ele almıştır. Nahiv usulü eserlerinde ise genellikle ihtimâl kavramının metin tenkit sebebi olarak kullanıldığına kısaca değinilmiştir.⁴ Makalemizde nahiv ilminde ihtimâlin genel kaidelerin tespit sürecine etkisi tartışılmıştır. Önceki çalışmalardan farklı olarak makalemizde "*Dilsel delillerde ihtimâlin olması onunla istişhâdi engeller.*" şeklinde dilsel bir kaidenin oluşmasına sebep olan ihtimâlin nahiv meselelerinde objektif bir şekilde uygulanıp uygulanmayacağına dair bir sonuca ulaşmayı hedeflemektedir.

¹ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed Enbârî, *el-İğrâb fi cedeli'l-irâb ve Lüme'u'l-edille*, thk. Saîd el-Afgânî (Suriye: Matba'atü'l-Câmi'ati's-Sûriyye, 1958), 81.

² Ahmed b. Nezzâl Şemmerî, *el-İstidlâl 'inde'n-nühât* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2019), 2/776.

³ İrfân Antono, *Mefhûmu't-te'vîl fi 'ilmi'n-nahv* (Yogyakarta: Câmi'atü Suna Kâlicâkâ, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 59.

⁴ Konu ile ilgili yapılan diğer çalışmaların bazıları şunlardır: Alî Şedhân Yâsir, "İhtimâlü'n-nahvî ve eseruhü fi'l-ma'ne'l-Kur'ânî", *el-Mecelletü'd-Düveliyeye li'l-Ülûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye* 35 (2022), 14-29; Hayriyye Abdullâh Muhammed Elmeî, *Esbâbü'l-ihitimâl fi'l-hükmi'n-nahvî* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Hayriyye Abdullâh Muhammed Elmeî, "el-İhtimâlü'n-nahvî: Mefhûmuhû ve'l-mustalahâtü'l-mütedâhiletü me'ahu", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Arabiyye* 39/5 (2019), 2643-2670; Arafa Abdulkâim Ahmed Abdurrahmân, "Revâfî'u'l-ihitimâl fi'n-nahvi'l-Arabî", *Havliyyetü Külliyyeti'l-Lugati'l-Arabiyye* 12/24 (2020), 12105-12184; Muhsin Hüseyin Alî, "el-ihitimâl fi'l-cümleti'l-Arabiyye", *Mecelletü Câmi'ati Bâbil* 9/1 (2004), 1-26; İbtihâl Muhammed el-Bâr, "et-Te'vîlü'n-nahvî ve devruhü fi fehmî'n-nüsûs", *Mecelletü Buhûsi Külliyyeti'l-Âdâb* 107 (2016), 3-16; Said b. Muhammed b. Alî Âli Mûsâ - Abdulğânî Şevkî Mûsâ el-Edbeî, "et-Te'vîlü'n-nahvî 'inde İbn Cinnî fi'l-Fesr Şerhu İbni'l-Cinni'l-Kebîr 'alâ Dîvâni'l-Mütenebbî", *Mecelletü Câmi'ati Tayyibe* 22 (2019), 138-170; Antono, *Mefhûmu't-te'vîl*; Bedr Sened Melih Sümeyhân, *el-İhtimâlâtü'n-nahviyye 'inde Ebî Cafer en-Nehâs fi tevcîhi's-şevâhidi'l-Kur'âniyye fi dav'i'n-nazariyyeti'l-efdalîyyeti'l-lugaviyye* (Mute: Câmi'atü Mute, Doktora Tezi, 2016); Şehmus Ünverdi, *Arap Dili Nahvinde Te'vîl* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020); Şehmus Ünverdi, "Kaide Dışı Kullanımların Kaide altına Alınması: Nahvî Tevîl", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2021), 111-131.

İhtimâl Kavramı ve Tarihi Süreç

İhtimâl, zihnin iki şey arasında kalmasına sebep olan ve onun tek bir tarafa yönelmesini engelleyen bir seçeneğin olmasını ifade eder.⁵ Arap gramerine yönelik eserlere bakıldığında ihtimâlin *tevehhüm*, *cevâz* ve *imkân* anlamında kullanıldığı görülmektedir.⁶ Nahiv âlimi tarafından ele alınan dilsel bir malzeme farklı dilbilgisel yorumlar içerebilmektedir.⁷ Bu durum ise onunla kati bir hükme varılmasını engellemektedir.

Gerek ilk dönem gerekse sonraki dönemlerdeki nahiv ulemâsı ihtimâl içermesi sebebiyle birçok dilsel malzemeye ihtiyatla yaklaşmışlardır.⁸ Örneğin Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb*'ında bu durum görülmektedir. Şöyle ki Sîbeveyhi hem isim hem de fiilde müşterek -aralarında tegallüb olmayan- vezinlerde fiilden menkûl alem bir ismin munsarif olduğunu kabul etmektedir. Fakat kendisi Îsâ b. Ömer es-Sakâfi'nin (öl. 149/766) bu konuda farklı düşündüğünü zikretmektedir. Sakâfi'ye göre bu şekil menkûl alemlerin gayr-i munsarif kullanıldığına dair

أنا ابنُ جَلَا وطلَّاع الثَّنَايَا مَتَى أَضَعَ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُونِي
[البسيط]⁹

Zor işlerin adamı Celâ'nın oğluyum ben, çıkardığımda sarığı tanırırsınız beni.

şeklindeki beyt istişhâda uygundur. Zira ona göre beyitte yer alan جَلَا kelimesi gayr-i munsarif kullanılmıştır. Fakat Sîbeveyhi söz konusu kelimeyi hikâye olarak değerlendirmekte ve “أنا ابن الذي جَلَا يقال له: جَلَا” ihtimâline vurgu yaparak Sakâfi'ye katılmadığını belirtmektedir. Sîbeveyhi'ye göre جَلَا mazi fiil olup beyitte mahkî irab olarak yer almaktadır.¹⁰ Görüldüğü üzere Sîbeveyhi Sakâfi'nin delil olarak sunduğu beyitte farklı bir ihtimâle dikkat çekerek söz konusu vezindeki kelimenin munsarif kullanıldığına hükmetmiştir.

⁵ Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 17.

⁶ Abdurrahmân, “Revâfi'ü'l-ihtimâl”, 12111.

⁷ Yâsir, “İhtimâlü'n-nahvî”, 15. İhtimâlin zân ve şekk ile bağlantılı olduğu da söylenmiştir. bk. Elmeî, “el-İhtimâlü'n-nahvî”, 2645.

⁸ Abdurrahmân, “Revâfi'ü'l-ihtimâl”, 12112.

⁹ Beyit muhadram şairlerden Süheym b. Vesîl'e (öl. 60/680) nispet edilmiştir. bk. Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *İştikâk*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991), 224; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Mekâsidü'n-nahviyye fi şerhi şevâhidi şürûhi'l-Elfiyye*, thk. Alî Muhammed Fâhir, Ahmed Muhammed Tevfik es-Sûdânî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 1/56; Muhammed b. Muhammed Hasen Şürrâb, *Şerhu şevâhidi's-şer'iyye fi ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007), 3/212.

¹⁰ Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 3/206, 207. Müteahhir birçok nahiv âlimi bu konuda Sîbeveyhi'ye katılmışlardır. bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyhi 'ale'l-Müberred*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/225; Ebü'l-Hasen Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Verrâk, *'İlelü'n-nahv*, thk. Mahmûd Câsim Muhammed ed-Dervîş (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 467; Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, thk. İmîl Bedî Yâkub (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/172, 2/252, 255; Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiyye*, thk. Abdulmunim Ahmed Herîdî (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1982), 3/1467; Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdü'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâid*, thk. Alî Muhammed Fâhir (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 3/3987; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtîbî, *el-Mekâsidü's-şâfiyye fi şerhi hulâsati'l-Kâfiyye (Şerhi Elfiyye İbn Mâlik)*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin vd. (Mekke: Ma'hedü'l-Bühûsi'l-İlmiyye, 2007), 5/649; Aynî, *el-Mekâsidü'n-nahviyye*, 2/859; Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh Ezherî, *Şerhu't-Tasrih 'ale't-Tavdîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/338.

İhtimâl her ne kadar ilk dönem nahiv bilginlerinden bu yana metin tenkidine yönelik kullanılsa da bu konuda genel bir kural sayılabilecek ifadenin önce Enbârî (öl. 577/1181) daha sonra da Ebû Hayyân (öl. 745/1344) tarafından dile getirildiği söylenebilir. Enbârî metin tenkidi yollarından saydığı¹¹ bu durumu *el-İnsaf* adlı eserinde “إذا جاء أن يحمل البيت على وجه سائغ في العربية فقد سقط الاحتجاج به”¹² “*Sahih bir tevîl ihtimâline açık bir beyit ile ihticâc yapılamaz.*”¹² ifadesiyle aslında dilsel bir kaide ortaya koymuştur. Ebû Hayyân ise Enbârî’den daha genel bir ifade kullanmıştır. O, “إذا دخل الدليل الاحتمال” “*Dilsel delillerde ihtimâlin olması onunla istişhâdı engeller.*” ifadesiyle ihtimâle açık herhangi bir dilsel malzemenin istidlâl faaliyetinde kullanılmayacağını aktarmıştır.¹³ Süyûtî (öl. 911/1505) ise nahiv usulüne dair kaleme aldığı eserinde bu konuda Ebû Hayyân’ı işaret etmiştir.¹⁴ Gerçekten de Ebû Hayyân *et-Tezyîl* adlı eserinde bu kural çerçevesinde çok sayıda dilsel malzemenin istişhâda elverişli olmadığını vurgulamıştır.¹⁵ Özellikle delilin tevîle ihtiyaç duyduğu durumlarda dilsel şâhid olarak kullanılmasının doğru olmadığını birçok kez dile getirmiştir. Zira ona göre sadece genel kurallara aykırı olmayan deliller ile istişhâd faaliyeti yürütülebilir.¹⁶ Örneğin Ebû Hayyân, İbn Mâlik’in (öl. 672/1274) şâhid olarak sunmuş olduğu

وإني رأيتُ الصَّامِرِينَ مَتَاعَهُمْ يَمُوتُ وَيَفْنَى فَاَرْضَخِي مِنْ وَعَائِيَا
[الطويل]¹⁷

Cimrilerin mallarının bitip tükendiğini gördüm, bu sebeple onlara birazcık azık ver.

şeklindeki beyti bu gerekçeyle tenkit etmiştir. İbn Mâlik’e göre yukarıdaki beyit cemi bir isimden sonra gelen fiilin müfret gelebileceğine örnek olarak verilebilir. Zira İbn Mâlik şâirin *يموت* ve *يفنى* fiilleri ile çoğul kastettiğini iddia etmiştir. Çünkü ona göre bu fiiller *الصَّامِرِينَ* kelimesi ile bağlantılıdır.¹⁸ Fakat Ebû Hâyyân *متاعهم* kelimesinin *الصَّامِرِينَ* kelimesinden bedel olma ihtimâle vurgu yapmıştır. Zira beytin “فإني رأيتُ متاع الصَّامِرِينَ ينفد ويفنى” şeklinde takdirini mümkün görmüştür. Bu sebeple kendisi, İbn Mâlik’in naklettiği beytin ihtimâle açık olduğunu zikrederek böylesi deliller ile “الزيدون خرج” örneğindeki gibi genel kurallara aykırı kullanımların doğru olmadığını belirtmiştir.¹⁹

¹¹ Enbârî, *el-İğrâb ve Lüme‘u’l-edille*, 49.

¹² Ebû’l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed Enbârî, *el-İnsâf fi mesâili’l-hilâf beyne’n-nahviyyîne’l-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beirut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2012), 1/52.

¹³ Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve’t-tekmîl fi şerhi kitâbi’t-Teshîl*, thk. Hasen Hindâvî (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1997), 1/166, 3/145, 4/243; Ebû Hayyân’ın ihtimâl bildiren delillerin istişhâd faaliyetinde kullanılmayacağına dair sözleri aslında çok daha önceleri bir fıkıh usûl kaidesi olarak söylenmiş ve bu genel kural İmâm Şâfi’ye (öl. 204/820) nispet edilmiştir. bk. Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs Karâfi, *Kitâbü’l-furûk, Envâru’l-burûk fi envâi’l-furûk*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Alî Cuma Muhammed (Kahire: Dâru’s-Selâm, ts.), 2/518; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed İbnü’t-Tayyib el-Fâsî, *Feyzu neşri’l-inşirâh min ravzi tayyil-iktirâh*, thk. Mahmûd Yûsuf Feccâl (Dubai: Dâru’l-Buhûs, 2000), 641.

¹⁴ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İktirâh fi usûli’n-nahv ve cedelihi*, thk. Mahmûd b. Yûsuf Feccâl (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 2013), 229.

¹⁵ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/93, 110, 283; 2/255; 3/23, 79, 212, 305, 320; 6/22, 360.

¹⁶ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 2/82, 90.

¹⁷ Beyit Manzûr ed-Dübeyrî’ye (öl. [?]) nispet edilmiştir. bk. İmil Bedî Yakûb, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1996), 8/314.

¹⁸ Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî (Kahire: Dâru Hecer, 1990), 1/127.

¹⁹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 2/150.

Herhangi bir dilsel malzemedeki ihtimâl bir lafzın mücmel olmasına sebep olduğundan²⁰ delili zayıf düşürmektedir. Bundan dolayı Ebû Hayyân'a göre özellikle müteahhir bazı nahivcilerin böylesi deliller ile Arapçada genel geçer kurallar tespit etmek istemeleri kabul edilemez.²¹

İhtimâl İçeren Dilsel Malzemenin Genel Kurallara Aykırı Olup Olmaması

Nahiv âlimlerinin ihtimâl içermesi sebebiyle tenkit ettiği dilsel malzemelerdeki hükümler genel kurallara aykırı olmayabilir. Çünkü nahiv eserlerinde dilde genel geçer sabitelere aykırı olmayıp ihtimâlden dolayı ihticâca uygun bulunmayan deliller de mevcuttur. Fakat delilin dil kaidelerine aykırı olması durumunda tevîl zorunludur.²² Zira tevîle aslında Ebû Hayyân'ın da ifade ettiği gibi mevcut kaideye aykırı durumlarda müracaat edilir.²³ Tevîlde nassı zâhirin dışına hamletme ve var olan kaideye uygun düşürme çabası vardır.²⁴ Dolayısıyla ihtimâl ifadesi daha geniş bir kavramdır. İhtimâl kavramından da anlaşılacağı üzere bir delilde farklı seçeneklerin bulunmasını ifade eder. Bu farklı seçenekler dilin doğası gereği dilsel malzemedeki mümkün olabilir. Örneğin bir âyette aynı kelime farklı irab ihtimâli içerisinde değerlendirilebilir ve bu durumlar genel kurallara aykırı olmayabilir. Örneğin ²⁵”فَإِنْ لَمْ يَصْبِهَا وَأَبْلُ فَطَلَّ“²⁵ âyetinde yer alan طَلَّ kelimesi mübtedâ, haber ve fâil olarak irab edilebilir.²⁶ Bu sebeple haberi mahzûf mübtedâyâ delil olarak getirilmesi durumunda ihtimâlden dolayı istişhâda elverişli kabul edilmez. Fakat görüldüğü üzere bu durumlar genel kurallara aykırı değildir.²⁷

Bu konuya ربما edatındaki ما kelimesinin konumu örnek verilebilir. Bazı nahiv âlimleri ما kelimesinin nekre-i mevsûfe olarak Arapçada yer bulduğuna dair

رَبَّمَا تَكَرَّرَ النَّفُوسُ مِنَ الْأَمْرِ لَهُ فَرَجَةٌ كَحَلِّ الْعَقَالِ
[الخفيف]²⁸

Nefsin hoşlanmadığı nice şeyler vardır, onlardan deve ipinin çözülmesi gibi kurtulmak kolaydır. şeklindeki beyti delil olarak sunmaktadırlar. Onlara göre ما, burada شَيْءٍ anlamındadır ve beyit “رَبُّ شَيْءٍ تَكَرَّرَ...” şeklinde anlaşılmalıdır. Bu durumda ise ما'dan sonra gelen cümle onun sıfatı

²⁰ Abdurrahmân, “Revâfi‘u'l-ihimâl”, 12112.

²¹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 2/82.

²² Enbârî'ye göre dildeki asılların karışmaması için bu önemlidir. bk. Enbârî, *el-İnsâf*, 2/373.

²³ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 4/300.

²⁴ Muhammed İd, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî fi nazari'n-nühât ve ra'y İbn Madâ ve dav'i'l-lugati'l-hadîs* (Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1989), 157; Ünverdi, *Arap Dili Nahvinde Te'vîl*, 7; Ünverdi, “Kaide Dışı Kullanımların Kaide altına Alınması: Nahvî Tevîl”, 116.

²⁵ el-Bakara 2/265.

²⁶ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/401.

²⁷ Tevîl ve ihtimâl lafızları ise nahiv eserlerinde ortak kullanılır. Tevîl lafızları için bk. Alî Ebû'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî* (Kahire: Dâru Ğarîb, 2006), 245.

²⁸ Beyit Ümeyye b. Ebi's-Salt'a (öl. 8/630) aittir. bk. Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ebî Rabîa Ümeyyye b. Ebi's-Salt, *Dîvânu Ümeyye b. Ebi's-Salt* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1934), 50.

olmaktadır.²⁹ Bu konuda İbn Mâlik de diğer nahiv âlimlerine katılmıştır.³⁰ Meseleyi ele alan Ebu Hayyân söz konusu beyitte geçen ما'nın mevsûfe olmasının yanı sıra mâ-i müheyyie olma ihtimâline vurgu yaparak delilin kati olmadığını iddia etmiştir. Ona göre beyitte yer alan zamirin mahzûf bir mefule dönme ihtimâli mevcuttur. Buna göre beyt “رُبَّ تَكَرُّهٍ النَّفْسُ شَيْئًا مِنَ الْأَمْرِ” şeklinde takdir edilebilir. Bu durumda شَيْئًا kelimesi mefuldür. ما ise müheyyie olarak hazfedilmiş mefule işaret etmektedir. Ebû Hayyân bahsi geçen beyitteki durumun ihtimâl ifade ettiğini söyleyerek yukarıda zikredilen “إذا دخل الدليل الاحتمال سقط به الاستدلال” ifadesini tekrarlamaktadır.³¹

Görüldüğü üzere ما'nın nekre-i mevsûfe olarak kullanılması Arapçada bilinen bir durum olmasına rağmen Ebû Hayyân'a göre zikredilen beyitte bu durum kati olmadığından delil olarak ileri sürülemez. Bu durum genel kurallara aykırı olmasa bile ihtimâl bildiren beytin reddini gerektirir. Dolayısıyla ihtimâl aslında tevîli zorunlu kılan veya kılmayan şeklinde iki kısma ayrılır.³² Eğer dilde varlığı kabul edilen ve üzerinde birçok nahivci tarafından icma edilen bir kurala aykırı bir durum varsa tevîle ihtiyaç duyulur ve bu zorunludur. Diğer taraftan bir dilsel metinde farklı seçenekler bulunabilir ve bunlar genel kurallara aykırı olmayabilir.

İhtimâlin Şiire Özgü Olmaması

Nahiv âlimlerinin ihtimâl içermesi sebebiyle ihticâca elverişli bulmadığı dilsel malzemeler sadece şiire özgü değildir. Zira bu konuda nahiv eserlerinde çoğu örneği şiir oluştursa da onun dışındaki dilsel materyalin de metin tenkidine tabi tutulduğu görülmektedir. Bu durum özellikle âyetler için belirgindir. Enbârî'nin ihtimâl içermeleri sebebiyle istişhâda uygun bulmadığı aşağıdaki âyetler bu hususta örnek verilebilir.

Enbârî Kûfelilerin ism-i işâretleri ism-i mevsûllerin yerine kullandıklarını belirtmektedir. Zira Kûfeli dilcilere göre “الذي قال ذلك زيد” ifadesi “هَذَا قَالَ ذَلِكَ زَيْدٌ” anlamındadır. Onlar bu konuda âyetleri delil getirmişlerdir. Örneğin “ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ”³³ âyetinde yer alan هَؤُلَاءِ ifadesi الذين anlamındadır ve âyet “ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ” şeklinde takdir edilmektedir. Kûfeliler “هَؤُلَاءِ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ”³⁴ âyetinde de aynı durumun olduğunu iddia etmişlerdir. Ayrıca “وَمَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ”³⁵ âyetinde geçen تَلَكَ ism-i işâreti de onlara göre “مَا الَّتِي بِيَمِينِكَ” şeklinde ism-i mevsûl anlamı taşımaktadır. Kûfelilere göre yukarıda zikredilen ism-i işâretlerden sonra gelen cümleler sıra

²⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/315; Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*, thk. Alî Ebû Milhim (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 186; Hasen b. Abdillâh Kaysî, *Îzâhu şevâhidi'l-Îzâh*, thk. Muhammed Hammûd ed-Dacânî (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1987), 1/309; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/402; Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdü'l-kavâ'id*, 2/733.

³⁰ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/215.

³¹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 3/145.

³² İsmâ kaleme aldığı makalesinde ihtimâlî tevîl içerisinde değerlendirmiştir. Ona göre delili geçersiz kılan ihtimâl iki kısma ayrılır. 1. Genel kural ve kaidelere aykırı olan delilde ihtimâl. 2. Genel kural ve kaidelere aykırı olmayan delilde ihtimâl bk. İsmâ Muhammed Nâsır İsmâ, “Min kavâ'id-i tevâcîhi'l-istidlâliyye: İzâ dehal'e'd-delîle'l-ihimâl sekata bihi'l-istidlâl”, *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye* 19 (2018), 170 vd.

³³ el-Bakara 2/85.

³⁴ en-Nisâ 4/109.

³⁵ Tâhâ 20/17.

cümlesidir.³⁶ Fakat Enbârî söz konusu âyetlerin ihtimâl ifade ettiğini, bu sebeple ihticâca elverişli olmadığını iddia etmektedir. Enbârî'ye göre âyetlerde geçen هُوَ لَا اَنْتُمْ ifadeyi "bu" anlamında kullanılmıştır. Ayrıca her iki âyette ism-i işâretlerin يا هُوَ لَا şeklinde takdiri mümkündür. Bu durumda ise âyetlerde nidâ harfi hazfedilmiştir. Enbârî'ye göre Kûfelilerin delil olarak sundukları son âyet ise "أَيُّ شَيْءٍ هَذِهِ" şeklinde takdir edilebilir. Ona göre bu âyette geçen تلك kelimesi هذه anlamında kullanılmıştır ve benzeri kullanımlar Kur'an'da mevcuttur.³⁷

İhtimâl Sebebiyle Delilin Geçersizliğinin Diğer Delillere Etkisi

Bir konuda nahiv âlimlerinin ihtimâl içermesi sebebiyle herhangi bir dilsel malzemeye yaptıkları itirazlar başka delilleri etkilemez. Zira nahiv âlimleri tarafından herhangi bir konuda ihtimâl sebebiyle yapılan eleştiriler -eğer ileri sürülen delil dilde genel geçer kurallara aykırı değilse- sadece o dilsel materyale yöneliktir. Bu sebeple konu hakkında delil getirilen diğer dilsel verilere itibar edilebilir. Örneğin nahiv kitaplarında عن harf-i cerinin birbirinden farklı manalarda kullanıldığı yer almaktadır. Bu anlamlardan bir tanesi de söz konusu harfin "bedel" manası taşımasıdır. İbn Mâlik ve Murâdî (öl. 749/1348) gibi âlimler farklı delillerle beraber عن harf-i cerinin bedel anlamında kullanıldığına dair

كَيْفَ تَرَانِي قَالِبًا مَجْنِي
أَقْلِبُ أَمْرِي ظَهْرَهُ لِلْبَطْنِ؟
قَدْ قَتَلَ اللَّهُ زِيَادًا عَنِّي
[الرجز]³⁸

Görüyor musun elimdeki kalkanı attığımı ve artık korkmadığımı? Zira Allah Ziyad'ın şerrinden beni korudu.

şeklindeki beyti delil getirmişlerdir. İbn Mâlik ve Murâdî'ye göre yukarıdaki beyitte geçen عن harf-i ceri bedel anlamında kullanılmıştır.³⁹

³⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed Alî en-Neccâr (Beyrut: Dâru's-Surûr, ts.), 2/177.

³⁷ Enbârî, *el-İnsâf*, 2/589-591. Konu ile ilgili bk. Muhammed b. el-Hasen Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, thk. Yûsuf Hasen Ömer (Bingazi: Câmi'atü Karyûnis, 1996), 3/23; Bedrüddîn Hasen b. Ümmü Kâsım Murâdî, *Tevdîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Abdurrahmân Alî Süleymân (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008), 2/1056.

³⁸ Beytin Ferezdak'a (öl. 114/732) ait olduğu söylenmiştir. bk. Ebû Ubeyde et-Teymî Ma'mer b. Müsennâ, *Nekâidu Cerîr ve'l-Ferezdak*, thk. Muhammed İbrâhîm Hûr, Velîd Mahmûd Hâlis (Abu Dabi: el-Mu'cemu's-Sekâfi, 1998), 3/773. Dîvânında bu beyte ulaşamadık. bk. Hemmâm b. Gâlib b. Sasaa et-Temîmî Ferezdak, *Dîvânu Ferezdak*, thk. Alî Fâûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987).

³⁹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/159; Bedrüddîn Hasen b. Ümmü Kâsım Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâzıl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/245. İbn Mâlik bu konuda farklı bir beyti daha delil getirir. Fakat Ebû Hayyân onu da istişhâda konu yapmaz. bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/220.

Ebu Hayyân ise İbn Mâlik'in konuya dair getirmiş olduğu beytin ihtimâl sebebiyle ihticâca elverişli olmadığını düşünmektedir. Ona göre beyitte geçen قتل kelimesi صرف anlamında kullanılmıştır. Böylece Ebû Hayyân söz konusu beyitte tazmîne⁴⁰ işaret etmiştir.⁴¹

Her ne kadar İbn Mâlik ve Murâdî'nin konuya dair vermiş olduğu deliller ihtimâl sebebiyle eleştiriye konu olsa da عن harf-i cerinin bedel anlamında kullanıldığına dair farklı şâhidler mevcuttur. Örneğin bu duruma “وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا”⁴² âyeti delil getirilmiştir.⁴³ Bu yüzden yukarıda yapılan itirazlar sadece o delile yöneliktir.⁴⁴

Bu konuda من harf-i cerinin في anlamında kullanıldığına dair şâhid olarak ileri sürülen “أُرُونِي مَاذَا”⁴⁵ âyeti de örnek olarak verilebilir. Zeccâcî (öl. 337/949) söz konusu âyette geçen من harf-i cerinin في / zarfiyet anlamında kullanıldığını belirtmiştir.⁴⁶ İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210), İbn Sâiğ (öl. 720/1320) ve Üşmûnî (öl. 918/1513) de bu konuda aynı kanaati taşımaktadırlar.⁴⁷ İbn Hişâm'ın (öl. 761/1360) ise konu hakkında farklı görüşler sergilediği görülmektedir. Örneğin *Evdahu'l-mesâlik* adlı eserinde من harf-i cerinin herhangi bir kayıt düşmeden zarfiyet anlamında kullanıldığını kaydetmiştir.⁴⁸ Fakat *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde ise söz konusu harf-i cerin beyânı cins anlamının daha belirgin olduğunu düşünmektedir.⁴⁹ Ebu Hayyân ve Ezherî (öl. 905/1499) ise âyetin farklı ihtimâllere açık oluşu sebebiyle istişhâda konu yapılmayacağı kanaatindedirler.⁵⁰ Nâzirü'l-Ceyş (öl. 778/1376) ise “ماذا وجدوه منها؟” ifadesiyle harf-i cerin ibtidâi gâye olma ihtimâlini dile getirmiştir.⁵¹

⁴⁰ Tazmîn: Bir lafzın başka bir lafzın manasını ve hükümünü içermesidir. bk. Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Fahrüddîn Kabâve (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 858. Daha fazla bilgi için bk. Ahmet Yüksel, “Arap Dilinde Tazmin”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2002), 128; Aydın Temizer, “Arap Dilinde Tazmin”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 81 vd.

⁴¹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/220. Aslında İbn Cinnî (öl. 392/1002) bu konuda çok daha öncesinde tazmîne işaret etmiştir. bk. Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzîl-kırâ'ât ve'l-izâh*, thk. Alî en-Necdî Nâsîf, Abdulhalîm en-Neccâr, Abdulfettâh İsmâîl Şiblî (Kahire: el-Meclisü'l-'Alâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1999), 1/52.

⁴² el-Bakara 2/48.

⁴³ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/159; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 245; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 207; Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh*, 1/653; Nûruddîn Alî b. Muhammed Üşmûnî, *Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/96.

⁴⁴ Söz konusu harf-i cerin bedel anlamında kullanıldığına dair hadisler de istişhâda konu olmuştur. bk. İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/159; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 207.

⁴⁵ el-Ahkâf 46/4.

⁴⁶ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk Zeccâcî, *Hurûfu'l-me'ânî ve's-sıfât*, thk. Alî Tefvîk (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 76.

⁴⁷ Mecdüddîn Mübârek b. Esîruddîn Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Bedîc fi 'ilmi'l-'Arabiyye*, thk. Fethî Ahmed Alâeddîn (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1999), 1/265; Muhammed b. el-Hasen İbn Sâiğ, *el-Lemha fi şerhi'l-mulha*, thk. İbrâhîm b. Sâlim es-Sâidî (Medîne: Câmî'atü'l-İslâmiyye, 2004), 1/64; Üşmûnî, *Menhecü's-sâlik*, 2/72. Murâdî ve Ezherî söz konusu harf-i cerin Kûfeliler tarafından في anlamında kullanıldığını zikrederler. bk. Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 314; Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh*, 1/640. Muhtemelen Ferrâ'nın âyetin tefsirinde zikrettiği “لَمْ يَخْلُقُوا فِي الْأَرْضِ شَيْئًا” ifadesi sebebiyle bu görüş Kûfelilere hamledilmiştir. bk. Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 2/370.

⁴⁸ Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2011), 3/26.

⁴⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 403.

⁵⁰ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/134; Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh*, 1/640.

⁵¹ Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdül-kavâ'id*, 6/2896.

Fakat aynı konuda “إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ” âyetini⁵² delil getirilmiştir. Harîrî’ye (öl. 516/1122) göre bu âyette yer alan مِنْ harf-i ceri zarfiyet anlamı taşımaktadır. Çünkü ona göre ibtidâi gâye anlamı burada manayı bozmaktadır. Zira söz konusu namaz öğlen vaktindedir. Aksi takdirde günün evvelinde olması gerekmektedir. Dolayısıyla ona göre zarfiyyet anlamı burada kesindir.⁵³ İbn Hişâm da konuya dair bu âyeti örnek vermiştir.⁵⁴

İhtimâl Sebebiyle Kabul Edilmeyen Dilsel Malzemenin Başka Konuda Delil Olabilmesi

İhtimâl sebebiyle bir konuda istişhâda elverişli olmayan bir delil farklı bir meselede ihticâca konu yapılabilir. Örneğin birçok nahiv âlimine göre bedel mübdelün minhi açıkladığından muhâtab ve mütekellim zamirlerinden bedel yapılmasına gerek yoktur. Fakat Ahfeş’e (öl. 215/830 [?]) göre bu şekildeki zamirlerden bedel yapılması caizdir. Ona göre

أَنَا سَيْفُ الْعَشِيرَةِ فَأَعْرِفُونِي حَمِيدًا قَدْ تَدَرَيْتُ السَّنَامَا
[الوافر]⁵⁵

Ben aşiretin kılıcıyım artık, beni Humeyd olarak tanıyın, gücümün zirvesindeyim. şeklindeki beyitte geçen حَمِيدًا kelimesi, فَأَعْرِفُونِي ifadesinde yer alan ي zamirinden bedeldir.⁵⁶ Fakat bu görüş حَمِيدًا sözcüğünün fiili hazfedilmiş bir meful olma ihtimâlî sebebiyle kabul görmemiştir.⁵⁷

Yukarıda zikredilen beyit, muhatap ve mütekellim zamirlerinden bedel yapılabilirliği konusunda ihtimâl ifade etmesi sebebiyle istişhâda konu yapılmazken أَنَا zamirinde yer alan elifin kelimenin aslından olduğuna dair Kûfeliler ve İbn Mâlik tarafından delil olarak kullanılmıştır.⁵⁸

Bu konuda mütekellim yâsına muzâf olan esmâ-i hamsenin durumu hakkında ileri sürülen delil de başka bir örnek olarak verilebilir. Nahiv âlimlerine göre mütekellim yâsına muzâf olan esmâ-i hamsenin lâmel fiili hazfedilir. Fakat İbn Ya‘îş’in (öl. 643/1245) aktardığına göre Müberred (öl. 286/900) bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre bu durumda تَبُوكُ ifadesinde olduğu gibi son harf bulunmaktadır. O, bu konuda aşağıdaki beyti delil olarak ileri sürmektedir:

قَدَّرَ أَحَلَّكَ ذَا الْمَجَازِ وَقَدْ أَرَى وَأَبِي مَالِكُ ذُو الْمَجَازِ بَدَارِ
[الكامل]⁵⁹

Kader seni Zülmecâz’a attı, babalarımıza ant olsun ki orası senin yurdun değil.

⁵² el-Cuma 62/9.

⁵³ Ebû Muhammed Kâsım b. Alî Harîrî, *Dürretü'l-ğavvâs fi evhâmi'l-havâs*, thk. Arafât Matracî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1998), 91. Söz konusu âyetteki harf-i cerin zarfiyyet anlamında kullanıldığına dair bk. Muhammed b. Ebî Bekr. b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdü's-salîk ilâ halli Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed b. Avd b. Muhammed es-Sehlî (Riyad: Evdâu's-Selef, 1954), 1/446; Aynî, *el-Mekâsidü'n-nahviyye*, 2/715; Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh*, 1/640; Üşmûnî, *Menhecî's-sâlik*, 2/72.

⁵⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 403. Nâzirü'l-Ceyş ise farklı düşünmektedir. bk. Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdü'l-kavâ'id*, 2/2896.

⁵⁵ Beyit Humeyd b. Sevr'e (öl. 70/689 [?]) aittir. bk. Ebü'l-Müsenâ el-Hilâlî Humeyd b. Sevr, *Dîvânu Humeyd b. Sevr*, thk. Abdülazîz el-Meymenî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1951), 133.

⁵⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/263; Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdü'l-kavâ'id*, 7/3404.

⁵⁷ Şâtîbî, *el-Mekâsidü's-sâfiyye*, 4/381 vd.

⁵⁸ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/141.

⁵⁹ Beyit Emevî dönemi şâirlerinden Müerric es-Sülemî'ye (öl. [?]) nispet edilmiştir. bk. Şürrâb, *Şerhu şevâhidi's-şîriyye*, 1/476.

Fakat İbn Ya‘îş ve bazı nahivcilere göre Müberred’in bu görüşü isabetli değildir. Zira beyitte yer alan *أبي* kelimesinin cemi olma ihtimâli mevcuttur. Çünkü *أخ* kelimesinin cemisi *أخون*, *أب* kelimesinin cemisi ise *أبون* şeklinde gelebilmektedir. Onlara göre bu ihtimâlden dolayı Müberred’in bahsi geçen iddiası doğru değildir.⁶⁰

Yukarıda ihtimâlden dolayı reddedilen beyit İbn Hişâm tarafından farklı bir konuda delil getirilmiştir. O beyitte yer alan *قدر* kelimesini, mübtedânın nekre şeklinde gelebileceğine şâhid olarak ileri sürmüştür. İbn Hişâm mübtedânın lafzen, takdîren ve manen bir kelimenin mevsûfu olması durumunda nekre gelebileceğini ifade etmiş, takdirine şâhid olarak da yukarıdaki beyti delil getirmiştir. Zira ona göre beytin takdiri “*قدر لا يغادر*” şeklindedir.⁶¹ İbn Mâlik de mübtedânın nekre geldiği yerlere örnek olarak aynı beyti zikretmiştir.⁶²

Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü üzere bir konuda ihtimâl sebebiyle reddedilen bir dilsel malzeme farklı bir konuda delil getirilmiştir. Dolayısıyla hiçbir nahivci herhangi bir konuda ihtimâl bildirmesi sebebiyle bir dilsel materyalin başka meselede delil olarak kullanılmasına itirazda bulunmamıştır.

Her İhtimâlin İhticâca Mâni Olmaması

Genel olarak nahiv âlimleri her ihtimâli delilin reddi için yeterli görmemişlerdir. Bundan dolayı bazı nahivciler ihtimâlin doğru ve kuvvetli olması gerektiğini belirtmişler, zorlama sayılabilecek uzak ihtimâllerden dolayı dilsel malzemenin reddedilmemesi gerektiğine vurgu yapmışlar ve bu konuda titiz davranmayan âlimleri eleştirmişlerdir. Enbârî’nin “*وجه سائع*”⁶³, Ebû Hayyân’ın “*تأويل*”⁶⁴ ve Nâzirü’l-Ceyş’in ona nispet ettiği “*دليل واضح*”⁶⁵ ifadelerine bakıldığında ihtimâlin bir karineye ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Aynı zamanda yukarıdaki ifadeler delilde iddia edilen ihtimâlin güçlü olması gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca İbn Usfûr’un (öl. 669/1270) da belirttiği gibi bu konuda anlamın da dikkate alınması gerekmektedir.⁶⁶ Aksi takdirde ihtimâlin kayda değer bir eleştiri olmaktan çıkacağı barizdir. Böylesi ihtimâller “*احتمال مرجوح*” yani uzak ihtimâl olarak nitelenmektedir. Zira ihtimâlin zikredilen delile yakın veya eşit olması gerektiği belirtilmiştir.⁶⁷ Bu konuda birkaç örnek verilebilir:

⁶⁰ Ziyâuddîn Hibetullâh b. Alî İbnü’ş-Şecerî, *Emâlî İbnü’ş-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1991), 2/236; İbn Ya‘îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 2/213; İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 3/284. Ebû Alî el-Fârisî konunun izahında Müberred ismini zikretmez. bk. Hasen b. Ahmed Ebû Alî el-Fârisî, *Şerhu’l-ebÿâtî’l-müşkileti’l-i’râb fi’ş-şîr*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1988), 116.

⁶¹ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 583.

⁶² İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 1/295. İbn Hişâm ise *وأبي مالك ذو النخيل وقد أرى* şeklinde farklı bir versiyonla aktarmıştır. bk. Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Tahlîsü’ş-şevâhid ve telhîsu’l-fevâid*, thk. Abbâs Mustafâ es-Sâlihî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1986), 136.

⁶³ Enbârî, *el-İnsâf*, 1/52.

⁶⁴ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 10/119.

⁶⁵ Nâzirü’l-Ceyş, *Temhîdü’l-kavâ’id*, 9/4419.

⁶⁶ İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli’z-Zeccâcî*, 2/34.

⁶⁷ Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs Karâfî, *el-İkdü’l-Manzûm fi’l-husûs ve’l-umûm*, thk. Ahmed el-Hitm Abdullâh (Dâr el-Kütübî, 1999), 1/537; İhtimâli geçerli kılan şartlar için bk. İsmâ, “*Min kavâ’idi’t-tevcîhi’l-istidlâliyye*”, 168 vd.

Nahiv âlimlerine göre mübtedâ ve haber marifelik ve nekrelîk bakımından eşit ise ve bunları belirleyecek bir karine yoksa mübtedânın önde olması gerekmektedir. Karine bulunduğunda ise haber öne geçebilir.⁶⁸ Bu konuda nahiv âlimleri birçok şâhidin yanı sıra aşağıdaki beyti de delil getirmişlerdir.

بُنُونَا بَنُو أَبْنَانَا وَبَنَاتَنَا
بَنُوهُنَّ أَبْنَاءُ الرَّجَالِ الْأَبَاعِدِ
[الطويل]⁶⁹

Oğullarımızın oğulları bizim oğullarımız gibidir, fakat kızlarımızın oğulları sanki başkalarının oğullarıdır.

Onlara göre beyitte yer alan بَنُونَا kelimesi anlamsal bir karineden dolayı öne geçmiş haberdir.⁷⁰ İbn Hişâm *Tahlîsü's-şevâhid ve telhîsu'l-fevâid* adlı eserinde bazı nahivcilerin beyitte herhangi bir takdim ve tehirin söz konusu olmadığına yönelik iddialarını nakletmektedir. Hatta o, muhtemelen bu iddialardan dolayı bu konuda farklı delillerin verilmesi gerektiğini söylemiştir. Onlara göre şiirde herhangi bir takdim ve tehir söz konusu olmayıp teşbîhi mablûb⁷¹ vardır.⁷² Fakat İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde ise teşbîhi mablûb ihtimâlini uzak görmüş ve bu durumun nadir olması sebebiyle mananın korunması adına haberin tekaddüm ettiği sonucuna varmıştır.⁷³

Bu konuda "وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا"⁷⁴ âyetindeki شَيْبًا kelimesinin farklı irab ihtimâlleri örnek olarak verilebilir. Nahiv âlimleri söz konusu âyeti temyîze delil getirilmiştir.⁷⁵ Fakat Müntecebüddîn el-Hemedânî'ye (öl. 643/1245) göre شَيْبًا kelimesi temyîz dışında mefulü mutlak ve hâl olarak değerlendirilebilir.⁷⁶ Dolayısıyla o, üç farklı ihtimâli gündeme getirmiştir. Ebu Hayyân *Bahru'l-muhît* adlı eserinde isim vermeden bu görüşleri tekrar etmiş fakat ihtimâllere dair bir yorumda bulunmamıştır.⁷⁷ Bununla birlikte *et-Tezyil* adlı eserinde temyîze örnek olarak bu âyeti sunmuştur.⁷⁸ Bu durum ise Ebu Hayyân'ın diğer görüşleri uzak ihtimâl olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

⁶⁸ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/248; Ebû Hayyân, *et-Tezyil*, 3/337; Şâtîbî, *el-Mekâsidü's-şâfiyye*, 2/100.

⁶⁹ Beyt Ferezdak'a nispet edilmiştir. bk. Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü luübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1997), 1/445; Şürrâb, *Şerhu şevâhidi's-şî'riyye*, 1/290. Fakat beyti dîvânında bulamadık. bk. Ferezdak, *Dîvânü Ferezdak*.

⁷⁰ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/297; Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbni'n-Nâzım 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 82.

⁷¹ Teşbîhi mablûb, benzetme yönünden daha belirgin olduğu iddiasıyla benzeyenin benzetilen haline getirilmesidir. bk. el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğâ el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bed'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 183.

⁷² İbn Hişâm, *Tahlîsü's-şevâhid*, 198.

⁷³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 566.

⁷⁴ Meryem 19/4.

⁷⁵ Ebû Sâid el-Hasen b. Abdillâh Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasen Mehralî, Alî Seyyid Alî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/212; Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-Arab*, thk. Abdulganî ed-Dakr (Dimaşk: eş-Şeriketü'l-Müttahidetü li't-Tevzî', 1984), 329.

⁷⁶ Ebû Yûsuf Hüseyin b. Ebi'l-İz Müntecebüddîn el-Hemedânî, *el-Ferîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Nizâmuddîn el-Füteyyeh (Medîne: Mektebetü Dâri'z-Zamân, 2006), 4/339.

⁷⁷ Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 7/240.

⁷⁸ Ebû Hayyân, *et-Tezyil*, 9/242.

Konuyla ilgili diğer bir örnek de hâlin mecrûr haldeki sâhibu'l-hâle takdimi konusundaki tartışmadır. İbn Mâlik hâlin harf-i cerle mecrûr sâhibu'l-hâle tekaddüm edebileceğine dair⁷⁹ “مَا وَرَأْسُنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ” âyetini delil getirmektedir. Âyette yer alan كَافَةً kelimesi للناس ifadesinin hâlidir. Ona göre harf-i cer ile mecrûru mefulü benzemektedir. Bu durumda hâl mefulün önüne geçebilir. İbn Mâlik bu görüşün İbn Keysân (öl. 320/932 [?]) ve Ebu Alî el-Farisî (öl. 377/987) tarafından kabul gördüğünü aktarmıştır. Ayrıca o, yukarıdaki bilgilere ilaveten Zeccâc'ın (öl. 311/923) كَافَةً kelimesinin وَأَرْسَلْنَاكَ ifadesindeki ك (kâf) zamirinin hâli olarak değerlendirdiğini zikretmiştir. Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) ise söz konusu sözcüğü mahzûf bir kelimenin yerine geçen sıfat olarak ele aldığını belirtmektedir. Fakat o, bu kelimenin Arap dilinde sadece hâl olarak kullanıldığını söyleyerek İbn Keysân ve Ebû Alî el-Fârisî'nin görüşlerine katılmaktadır.⁸⁰ Ebu Hayyân da İbn Mâlik gibi düşünmekte ve diğer ihtimâllerin doğru olmadığını zikretmektedir.⁸¹ Fakat Üşmûnî ise كَافَةً kelimesi ك'tan hâl olması gerektiğini söylemiştir.⁸² Buna karşılık Radî (öl. 688/1289) ise daha önce bu tür bir ihtimâlin zorlama olduğunu kaydetmiştir.⁸³ Aynı kanaate sahip Sabbân (öl. 1206/1792) da bu gibi ihtimâller ile delilin sakıt olamayacağını belirtmiştir.⁸⁴

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere nahiv âlimleri tarafından dile getirilen her ihtimâl delilin reddini gerektirmemektedir. Genel olarak asla muhalif ve zayıf ihtimâllerin bu konuda dikkate alınmadığı söylenebilir. Aksi takdirde dilsel konulara örnek bulmak neredeyse imkânsız hale gelecektir.⁸⁵

İhtimâlin Nesnel Değeri

Birçok nahiv âlimi istişhâd faaliyetinde bulunurken veya herhangi bir konu ile ilgili şahid olarak getirilen dilsel materyali incelerken delilin ihtimâl ifade edip etmediği konusunu göz önünde bulundurmıştır. Bununla beraber dilsel malzemede var olduğu düşünülen ihtimâlin gerçekte olup olmadığı hususunda nahiv âlimleri arasında tartışmalar da yaşanmıştır. Bu tartışmalar kanaatimize göre ihtimâlin objektif kriterlere bağlanamadığının bir sonucu olabilir. Her ne kadar ihtimâlin uzak olmaması gerektiği söylene de bu konuya temas eden nahiv âlimleri bile eleştiriye maruz kalmışlardır. Nitekim Ebû Hayyân ihtimâl içeren birçok beytin ihticâc faaliyetinde kullanılmasını doğru bulmamıştır. Fakat ihtimâli bir metin tenkit sebebi olarak ele aldığı örnekte bile gerçekte bir ihtimâlin olmadığı iddia edilmiştir. Şöyle ki İbn Mâlik *Şerhu't-teshîl* adlı eserinde esmâ-i sitte konusunu ele alırken ب ve خ kelimelerinin kasr⁸⁶ halinde bulunabileceğine dair

⁷⁹ es-Sebe 34/28.

⁸⁰ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/337.

⁸¹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 9/71.

⁸² Üşmûnî, *Menhecû's-sâlik*, 2/15.

⁸³ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî*, 2/30.

⁸⁴ Ebû'l-İrfân Muhammed b. Alî Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyye İbn Mâlik* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/274.

⁸⁵ Bu konuda daha farklı örnekler için bk. İsmâ, “Min kavâ'idü't-tevcîhi'l-istidlâliyye”, 168 vd.

⁸⁶ Kasr, izafete konu olan ب, خ ve ح kelimelerinin ref, nasb ve cer hallerinde أبا, أبا, و أبا şeklinde kullanılmasına denir. bk. Ahmed b. İbrâhim Hâşimî, *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye li'l-lugati'l-'Arabiyye*, thk. Muhammed Ahmed Kâsım (Beirut: el-

أَحَاكَ الَّذِي إِنْ تَدَعُهُ لِمَلَمَّةٍ يُجِبُكَ لِمَا تَبَغِي وَيَكْفِيكَ مِنْ يَبَغِي
[⁸⁷ الطويل]

Senin (gerçek) kardeşin başına bir sıkıntı geldiğinde senin yanında olan ve sana zarar vermek isteyenlere karşı seni savunandır.

şeklindeki beyitte أَحَاكَ kelimesini kasma örnek vermiştir.⁸⁸

Fakat Ebû Hayyân bu beytin kasma delil olamayacağını, çünkü söz konusu kelimenin hazfedilmiş bir fiilin mefulü olma ihtimâline dikkat çekmiştir. Zira ona göre şiirin “الزم أحاك” şeklinde takdiri mümkündür. Hatta bu beyit Ebû Hayyân’ın yukarıda temas edilen ihtimâl ifade eden delillerin ihticâca elverişli olmadığına dair ilk zikrettiği örnektir.⁸⁹ İbn Hişâm da bu konuda Ebû Hayyân gibi düşünmekte, hem kasm hem de meful ihtimâline temas etmektedir.⁹⁰ Süyûtî’nin⁹¹ delilde ihtimâlin istişhâda engel olduğuna dair ele aldığı yukarıdaki beyit daha sonra kaleme alınan nahiv usulü kitaplarında konuya dair örneği oluşturmaktadır.⁹² Fakat söz konusu delilde herhangi bir ihtimâlin olmadığı da zikredilmiştir. Nâzirü’l-Ceyş’e göre Ebû Hayyân’ın ifadeleri şâirin vermek istediği manayı tam olarak karşılamamaktadır. O zikri geçen kelimenin mübtedâ olmasını anlamsal açıdan daha uygun bulmaktadır. Zira ona göre şâir şiirde geçen sıfatları sadece kardeşe hasretmiştir. Dolayısıyla Nâzirü’l-Ceyş’e göre anlam “Senin (gerçek) kardeşin başına bir sıkıntı geldiğinde senin yanında olan ve sana zarar vermek isteyenlere karşı seni savunandır. (başkası değil)” şeklinde hasrı ifade etmelidir.⁹³ Görüldüğü üzere nahiv usulü eserlerinde konuya dair verilen örnekte bile bir ittifak söz konusu değildir.

Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında farklı görüşlere sebep olan من harf-i ceri ile ilgili zikredilen şâhidler de bu hususta birer örnek teşkil etmektedir. Kûfeli nahivciler من harf-i cerinin hem mekân hem de zaman için kullanılabileceğini iddia ederken Basralılar zaman anlamında kullanılamayacağını savunmaktadırlar.⁹⁴ Kûfeli dilciler bu konuda hem âyetten hem de Arap şiirinden delil getirmişlerdir. Onlara göre “كَمَسَّجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ”⁹⁵ âyetinde geçen من harf-i ceri “ابتداء الغاية الزمنية” (eylemin başlangıç zamanı) anlamı katmaktadır. Buna göre âyetin anlamı “أَوَّلِ يَوْمٍ مِنَ الزَّمَانِ” şeklindedir. Kûfeliler ayrıca bu konuda

لَمِنَ الدِّيَارِ بِقَنَةِ الْحِجْرِ أَقْوَيْنَ مِنْ حِجَجٍ وَمِنْ دَهْرٍ
[⁹⁶ الكامل]

Mektebetü’l-‘Asriyye, 2012), 71; Abbâs Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi me‘a rabtihi bi’l-esâlîbi’r-refî‘a ve’l-hayâti’l-lugaviyyeti’l-müteceddide* (Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, 1966), 1/101 vd.

⁸⁷ Şâiri meçhûl rivayettir. bk. Şürrâb, *Şerhu şevâhidi’ş-şi‘riyye*, 2/131.

⁸⁸ İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 1/45.

⁸⁹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/166.

⁹⁰ İbn Hişâm, *Tahlîsü’ş-şevâhid*, 62.

⁹¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, 229.

⁹² Saîd Afgânî, *fî Usûli’n-nahv* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1987), 64; Şemmerî, *el-İstidlâl ‘inde’n-nühât*, 2/777.

⁹³ Nâzirü’l-Ceyş, *Temhîdü’l-kavâ‘id*, 1/264.

⁹⁴ Enbârî, *el-İnsâf*, 1/306.

⁹⁵ et-Tevbe 9/108.

⁹⁶ Beyit Zühayr b. Ebî Sülmâ’ya (öl. 609 [?]) aittir. bk. Zühayr b. Rabia Ebû Sülmâ, *Dîvânu Zühayr b. Ebî Sülmâ*, thk. Alî Hasen Fâûr (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1988), 54.

Uzun yıllardır terkedilmiş Hicr tepelerindeki evlerin sahipleri kimlerdir?

beytini delil olarak sunmuşlardır. Beyitte yer alan حجاج kelimesi “seneler” anlamında kullanılmıştır.⁹⁷ Sîrâfî (öl. 368/979) ve Enbârî eserlerinde Kûfelilerin ileri sürdüğü delilleri değerlendirdikten sonra Basralı nahivcilerin görüşüne tabi olmuşlar ve Kûfelilerin delillerini tevîl etmişlerdir. Onlara göre âyette geçen “من أول يوم” ifadesinin “من تأسيس أول يوم” şeklinde takdiri mümkündür. Aynı durum şiirde de mevcuttur. Zira beyitte yer alan “من حجاج ومن دهر” ifadeleri “من حجاج ومن دهر” şeklinde tevîl edilebilmektedir.⁹⁸ İbn Ya‘îş de bu konuda Enbârî gibi düşünmekte ve bu durumu muzâfın hazfedilip muzâfun ileyhin onun yerinde kullanılmasına delil göstermektedir.⁹⁹ Görüldüğü gibi bu görüş sahipleri Kûfelilerin delillerinde hazf ihtimâlini dikkate alarak şâhidleri tevîl etmişlerdir.

Müberra, İbn Dürüstevyh (öl. 347/958), İbn Mâlik¹⁰⁰ ve Ebû Hayyân bu konuda Kûfeliler gibi düşünmektedir. Ebû Hayyân, semâda böylesi kullanımların çokça yer aldığını belirterek Basralıların tevîlinin dikkate alınmaması gerektiğini zikretmiştir.¹⁰¹ Dolayısıyla onlar Basralıların tevîlini uzak ihtimâl olarak değerlendirmişlerdir. Ebyârî (öl. 616/1219) de Kûfelilerin delil olarak ileri sürdüğü dilsel malzemede herhangi bir ihtimâlin olmadığını iddia etmiştir. Çünkü ona göre tevîlin bir karineye dayanması gerekmektedir. Bu karine ise Basralıların tevîlinde bulunmamaktadır. Bu yüzden o Kûfelilerin görüşünün daha sağlam olduğunu belirtmiştir.¹⁰² Şâtîbî (öl. 790/1388) de bu gibi tevîllerin sadece nadir olan rivayetler için geçerli olabileceğini belirterek Basralıların görüşünü uygun görmemiştir. Zira ona göre bu meselede gerek âyet ve hadislerde gerekse şiir ve nesirde birçok delil zikredildiğinden tevîli gerektirecek bir karine bulunmamaktadır.¹⁰³ Bu sebeple من harf-i cerinin مُنْدُ (...den beri) manasında kullanıldığı söylenmiştir.¹⁰⁴

Yukarıdaki örneklerin aksine ihtimâl içerdiği halde bazı nahivciler tarafından görmezden gelindiğine yönelik eleştiriler de bulunmaktadır. Örneğin İbn Mu‘tî (öl. 628/1231) *ed-Dürretü’l-elfiyye* adlı eserinde ما dam nin haberinin ismine tekaddüm edemeyeceğini belirtir.¹⁰⁵ İbn Mâlik ise bu görüşün hem kıyâsen hem de semâen doğru olmadığını açıklar. Bu konuda

لَا طَيْبَ لِلْعَيْشِ مَا دَامَتْ مُنْعَصَةٌ لِنَاتِهِ بَادِكَارِ الْمَوْتِ وَالْهَرَمِ
[البسيط]¹⁰⁶

⁹⁷ İbn Ya‘îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 3/116.

⁹⁸ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/92; Enbârî, *el-İnsâf*, 1/306.

⁹⁹ İbn Ya‘îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 3/116, 4/459.

¹⁰⁰ İbn Ya‘îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 4/459; İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 3/130.

¹⁰¹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/120.

¹⁰² Alî b. İsmâîl Ebyârî, *et-Tahkîk ve’l-beyân fi şerhi’l-burhân fi usûli’l-fıkh*, thk. Alî b. Abdirrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dâru’d-Diyâ, 2013), 1/572.

¹⁰³ Şâtîbî, *el-Mekâsidü’s-şâfiyye*, 3/398 vd.

¹⁰⁴ Alî b. el-Hasen el-Hünâi Kürâ‘u’n-Neml, *el-Müntehab min ğarîbi kelâmi’l-‘Arab*, thk. Muhammed b. Ahmed el-Umerî (Mekke: Câmî‘atü Ümmi’l-Kurâ, 1989), 620.

¹⁰⁵ İbn Mu‘tî bu hususta başka herhangi bir açıklamaya yapmamıştır. bk. Ebü’l-Hüseyn Zeynüddîn Yahyâ İbn Mu‘tî, *ed-Dürretü’l-elfiyye* (Kahire: Dâru’l-Fazîle, 2010), 45.

¹⁰⁶ Beytin şâiri meçhûldür. bk. Şürrâb, *Şerhu şevâhidi’s-şi‘riyye*, 3/23.

İnsan ölümü ve yaşlılığı hatırladığı sürece yaşamdan zevk alamaz.

şeklindeki beyti delil getirir. Ona göre beyitte yer alan “منغصة” kelimesi ما دامت’in haberidir ve لذاته kelimesine, yani ismine tekaddüm etmiştir.¹⁰⁷ Ebû Hayyân ise İbn Mu‘tî’nin vehme kapıldığını, bu konuda kıyâs, semâ ve icmânın bulunduğunu kaydetmiş, yukarıdaki beytin yanı sıra

مَا دَامَ حَافِظٌ سِرِّيٍّ مِنْ وَثِقَتْ بِهِ فَهُوَ الَّذِي لَسْتُ عَنْهُ رَاغِبًا أَبَدًا
[¹⁰⁸السيط]

Kendisine güven duyduğum kimse sırrımı sakladığı müddetçe benim dostumdur, o yüzden ondan asla uzak kalamam.

şeklindeki beyti ikinci bir delil olarak sunmuştur.¹⁰⁹ İbn Hişâm ise İbn Mu‘tî’nin yanlış bir hükme ulaştığını belirtmekle birlikte¹¹⁰ *Tahlîsü’ş-şevâhid ve telhîsü’l-fevâid* adlı eserinde yukarıda zikredilen beyitlerin ihtimâl ifade ettiklerini iddia edenlerden bahsetmektedir.¹¹¹ Ezherî (öl. 905/1499) ise İbn Mu‘tî’nin görüşüne katılmamakla beraber birinci beyitte geçen ما دامت’in isminin müstetir zamir, لذاته kelimesinin ise ismi meful olan منغصة kelimesinin naib-i faili olabileceği ihtimâline değinmektedir. Böylece söz konusu nakıs fiilin haberi ismine tekaddüm etmemiş olur. Ezherî’ye göre yukarıda zikredilen ikinci beyit konu için daha doğru bir delildir.¹¹² Fakat Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd’e göre her iki delil de ihtimâl ifade ettiğinden bu konuda ihticâca elverişli değildir. Zira o, yukarıda Ezherî’nin birinci beyit için söylediklerine katılmakla yetinmemiş, ikinci beytin de aynı şekilde ihtimâl ifade ettiğini vurgulamıştır. Şöyle ki ما دامت’in isminin من وثقت به ifadesine dönen müstetir bir zamir, haberinin ise حافظ سري terkinin olma ihtimâli üzerinde durmuştur.¹¹³

Yukarıdaki örneklere bakıldığında nahiv âlimleri arasında bazı delillerde ihtimâlin var olup olmadığı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Sonuç

Nahiv âlimleri dile ait genel kurallar oluştururken Araplardan her işitilene doğru kabul etmemiş, senet ve metne yönelik birtakım şartlar ortaya koymuşlardır. Dilsel malzemede birden fazla ihtimâlin bulunmaması gerektiğine dair şart ise metnin önemli kabul kriterlerinden biri kabul edilmiştir. Bu şart sebebiyle gerek mütekaddim gerekse müteahhir dönem birçok nahiv âlimi ihtimâl ifade eden dilsel malzemeyi istişhâda konu yapmaktan kaçınmışlardır. Fakat her ne kadar bu kural metin tenkit sebebi olarak el alınmış olsa da -ulaşılabilirdiği kadarıyla- ihtimâlin delilin

¹⁰⁷ İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 1/349.

¹⁰⁸ Beytin şâiri meçhuldür. bk. Şürrâb, *Şerhu şevâhidi’ş-şîriyye*, 1/357.

¹⁰⁹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 4/171.

¹¹⁰ Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Şerhu Katrî’n-nedâ ve belli’s-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru’l-Hayr, 1990), 132.

¹¹¹ İbn Hişâm, *Tahlîsü’ş-şevâhid*, 241.

¹¹² Ezherî, *Şerhu’t-Tasrîh*, 1/243.

¹¹³ Bahâuddin Abdullâh İbn Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü’l-‘Asriyye, 2012), 1/255, dipnot.

reddini gerektireceğine dair ilk ifade Enbârî tarafından dile getirilmiştir. Daha sonra Ebû Hayyân “*Dilsel delillerde ihtimâlin olması onunla istişhâdı engeller.*” ifadesiyle bunun hem genel bir kural olduğunu zikretmiş hem de nahve dair kaleme aldığı eserlerinde çokça kullanmıştır. Suyûtî ise delilde ihtimâlin istişhâda engel olduğuna dair kuralı Ebû Hayyân’a nispet etmiş, Enbârî’nin konu hakkındaki görüşlerine eserinde yer vermemiştir.

İhtimâl ifade eden bütün deliller şiir veya nesir fark etmeksizin nahiv âlimleri tarafından kati bir delil olarak görülmemiştir. Fakat ihtimâl sebebiyle şahid kabul edilmeyen deliller aynı konudaki başka delilleri olumsuz yönde etkilememiştir. Ayrıca söz konusu dilsel materyaller farklı konularda hüccet kabul edilmiştir.

Gramer âlimleri delilin reddini gerektirecek ihtimâlin güçlü olması ve uzak ihtimâllerin dikkate alınmamasına dair fikir beyan etmişlerdir. Fakat kanaatimize göre bu konuda objektif kriterler belirlenemediğinden dilciler arasında delilin ihtimâl ifade edip etmediğine yönelik tartışmalar yaşanmıştır. Hatta ihtimâl şartına çok önem veren Ebû Hayyân bile eleştiriye maruz kalmıştır. Zira konuya dair verdiği örnekte ihtimâlin olmadığına yönelik açıklamalar yapılmıştır. Kanaatimize göre bu durum ise “*Dilsel delillerde ihtimâlin olması onunla istişhâdı engeller.*” kaidesi altında yapılan açıklamaların aslında nahiv âlimlerinin meselelere subjektif yaklaşımlarının bir sonucudur.

Kaynakça

- Abdurrahmân, Arafa Abdulhakîm Ahmed. “Revâfi‘u’l-ihimâl fi’n-nahvi’l-‘Arabî”. *Havliyyetü Külliyyeti’l-Luğati’l-‘Arabiyye* 12/24 (2020), 12105-12184. <https://doi.org/10.21608/bfag.2020.132594>
- Afgânî, Saîd. *fi Usûli’n-nahv*. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1987.
- Alî, Muhsin Hüseyin. “el-İhtimâl fi’l-cümleti’l-‘Arabiyye”. *Mecelletü Câmi‘ati Bâbil* 9/1 (2004), 1-26.
- Âli Mûsâ, Said b. Muhammed b. Alî - Mûsâ el-Edbeî, Abdulğani Şevkî. “et-Te’vîlü’n-nahvî ‘inde İbn Cinnî fi’l-Fesr Şerhu İbni’l-Cinni’l-Kebîr ‘alâ Dîvânî’l-Mütenebbî”. *Mecelletü Câmi‘ati Tayyibe* 22 (2019), 138-170. <https://doi.org/10.22373/lv9i2.6743>
- Antono, İrfân. *Mefhûmu’t-te’vîl fi ‘ilmi’n-nahv*. Yogyakarta: Câmi‘atü Suna Kâlicâkâ, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Mekâsidü’n-nahviyye fi şerhi şevâhidi şürûhi’l-Elfiyye*. thk. Alî Muhammed Fâhir, Ahmed Muhammed Tevfik es-Sûdânî. 4 Cilt. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2010.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetü’l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni’l-‘Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kâhire: Mektebetü’l-Hancî, 1997.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta‘rifât*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000.
- Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed. *Şerhu’l-ebiyâti’l-müşkileti’l-i‘râb fi’ş-şî‘r*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1988.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *el-Bahru’l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1999.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve’t-tekmîl fi şerhi kitâbi’t-Teshîl*. thk. Hasen Hindâvî. 14 Cilt. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1997.
- Ebû Sülmâ, Züheyr b. Rabia. *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*. thk. Alî Hasen Fâûr. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1988.
- Ebü’l-Mekârim, Alî. *Usûlü’t-tefkîri’n-nahvî*. Kahire: Dâru Ğarîb, 2006.
- Ebyârî, Alî b. İsmâîl. *et-Tahkîk ve’l-beyân fi şerhi’l-burhân fi usûli’l-fikh*. thk. Alî b. Abdirrahmân Bessâm el-Cezâirî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru’d-Diyâ, 2013.

- Elmeî, Hayriyye Abdullâh Muhammed. “el-İhtimâlü'n-nahvî: Mefhûmuhû ve'l-mustalahâtü'l-mütedâhiletü me'ahu”. *Mecelletü'd-Dirâsâtü'l-'Arabiyye* 39/5 (2019), 2643-2670. <https://doi.org/10.21608/dram.2019.183066>
- Elmeî, Hayriyye Abdullâh Muhammed. *Esbâbü'l-ihimâl fi'l-hükmi'n-nahvî*. Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed. *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb ve Lüme'u'l-edille*. thk. Saîd el-Afgânî. Suriye: Matba'atü'l-Câmi'ati's-Sûriyye, 1958.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed. *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2012.
- Ezherî, Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh. *Şerhu't-Tasrîh 'ale't-Tavdîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000.
- Ferezdak, Hemmâm b. Gâlib b. Sasaa et-Temîmî. *Dîvânu Ferezdak*. thk. Alî Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987.
- Ferrâ, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed Alî en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru's-Surûr, ts.
- Harîrî, Ebü Muhammed Kâsım b. Alî. *Dürretü'l-ğavvâs fi evhâmi'l-havâs*. thk. Arafât Matracî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1998.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi me'a rabtihî bi'l-esâlîbi'r-refî'a ve'l-hayâti'l-lugaviyyeti'l-müteceddide*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1966.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm. *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye li'l-lugati'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Ahmed Kâsım. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2012.
- Humejd b. Sevr, Ebü'l-Müsennâ el-Hilâlî. *Dîvânu Humejd b. Sevr*. thk. Abdülazîz el-Meymenî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1951.
- İbn Âdil, Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvaz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- İbn Akîl, Bahâuddin Abdullâh. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2012.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzîl-kirâ'ât ve'l-îzâh*. thk. Alî en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdulfettâh İsmâîl Şiblî. 2 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-'Alâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasen. *İştikâk*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Evdahu'l-mesâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2011.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Fahrüddîn Kabâve. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1990.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Şerhu Şüzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. thk. Abdulganî ed-Dakr. Dımaşk: eş-Şeriketü'l-Müttahidetü li't-Tevzîf, 1984.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Tahlîsü'ş-şevâhid ve telhîsu'l-fevâid*. thk. Abbâs Mustafâ es-Sâlihî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. b. Eyyûb. *İrşâdü's-salîk ilâ halli Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Muhammed b. Avd b. Muhammed es-Sehlî. Riyad: Evdâu's-Selef, 1954.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî. *Şerhu'l-Kâfiyeti'ş-şâfiye*. thk. Abdulmunim Ahmed Herîdî. 5 Cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1982.

- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1990.
- İbn Mu'ti, Ebü'l-Hüseyn Zeynüddîn Yahyâ. *ed-Dürretü'l-elfiyye*. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2010.
- İbn Sâiğ, Muhammed b. el-Hasen. *el-Lemha fî şerhi'l-mulha*. thk. İbrâhîm b. Sâlim es-Sâidî. 2 Cilt. Medîne: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn Usfûr el-İşbîlî, Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min. *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Vellâd, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâr li Sîbeveyhi 'ale'l-Müberred*. thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İbn Ya'îş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî. *Şerhu'l-Mufasssal*. thk. İmîl Bedî Yâkub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Mübârek b. Esîruddîn Muhammed. *el-Bed' fi 'ilmi'l-Arabiyye*. thk. Fethî Ahmed Alâeddîn. 2 Cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1999.
- İbnü'l-Verrâk, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Abdillâh. *İlelü'n-nahv*. thk. Mahmûd Câsim Muhammed ed-Dervîş. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- İbnü'n-Nâzım, Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu İbni'n-Nâzım 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü's-Şecerî, Ziyâuddîn Hibetullâh b. Alî. *Emâlî İbnü's-Şecerî*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1991.
- İbnü't-Tayyib el-Fâsî, Ebü Abdillâh Şemseddîn Muhammed. *Feyzu neşri'l-inşirâh min ravzi tayyi'l-iktirâh*. thk. Mahmûd Yûsuf Feccâl. Dubai: Dâru'l-Buhûs, 2000.
- İd, Muhammed. *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî fi nazari'n-nühât ve ra'y İbn Madâ ve dav'i'l-lugati'l-hadîs*. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- İsâm, İsâm Muhammed Nâsır. "Min kavâ'idi't-tevcîhi'l-istidlâliyye: izâ dehal'e'd-delîle'l-ihtimâl sekata bihi'l-istidlâl". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye* 19 (2018), 167-208.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *el-İkdü'l-Manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*. thk. Ahmed el-Hitm Abdullâh. 2 Cilt. Dâr el-Kütübî, 1999.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Kitâbü'l-furûk, Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Alî Cuma Muhammed. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, ts.
- Kaysî, Hasen b. Abdillâh. *İzâhu şevâhidi'l-İzâh*. thk. Muhammed Hammûd ed-Dacânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1987.
- Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kürâ'u'n-Neml, Alî b. el-Hasen el-Hünâi. *el-Müntehab min ğarîbi kelâmi'l-Arab*. thk. Muhammed b. Ahmed el-Umerî. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1989.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebü Ubeyde et-Teymî. *Nekâidu Cerîr ve'l-Ferezdak*. thk. Muhammed İbrâhîm Hûr, Velîd Mahmûd Hâlis. 3 Cilt. Abu Dabi: el-Mu'cemu's-Sekâfî, 1998.
- Muhammed el-Bâr, İbtihâl. "et-Te'vîlü'n-nahvî ve devruhû fi fehmi'n-nusûs". *Mecelletü Buhûsi Külliyyeti'l-Âdâb* 107 (2016), 3-16. <https://doi.org/10.21608/SJAM.2016.167157>
- Murâdî, Bedrüddîn Hasen b. Ümmü Kâsım. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahrüddîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâzıl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Murâdî, Bedrüddîn Hasen b. Ümmü Kâsım. *Tevdîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Abdurrahmân Alî Süleymân. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008.
- Müntecbüddin el-Hemedânî, Ebü Yûsuf Hüseyin b. Ebi'l-İz. *el-Ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Muhammed Nizâmuddîn el-Füteyyeh. 6 Cilt. Medîne: Mektebetü Dâri'z-Zamân, 2006.

- Nâzirü'l-Ceyş, Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed. *Temhîdü'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâid*. thk. Alî Muhammed Fâhir. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Radî el-Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*. thk. Yûsuf Hasen Ömer. 4 Cilt. Bingazi: Câmî'atü Karyûnis, 1996.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ şerhi'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Sâid el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasen Mehralî, Alî Seyyid Alî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Sümeyhîn, Bedr Sened Melih. *el-İhtimâlâtü'n-nahviyye 'inde Ebî Ca'fer en-Nehhâs fi tevcîhi's-şevâhidi'l-Kur'âniyye fi dav'i'n-nazariyyeti'l-efdalîyyeti'l-lugaviyye*. Mute: Câmî'atü Mute, Doktora Tezi, 2016.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv ve cedelihi*. thk. Mahmûd b. Yûsuf Feccâl. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2013.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Mekâsîdü's-şâfiyye fi şerhi hulâsati'l-Kâfiye (Şerhi Elfiyye İbn Mâlik)*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn vd. 10 Cilt. Mekke: Ma'hedü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 2007.
- Şemmerî, Ahmed b. Nezzâl. *el-İstidlâl 'inde'n-nühât*. 2 Cilt. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2019.
- Şürrâb, Muhammed b. Muhammed Hasen. *Şerhu şevâhidi's-şîriyye fi ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007.
- Temizer, Aydın. "Arap Dilinde Tazmin". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 81-96.
- Ümeyyye b. Ebi's-Salt, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ebî Rabîa. *Dîvânü Ümeyyye b. Ebi's-Salt*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1934.
- Ünverdi, Şehmus. *Arap Dili Nahvinde Te'vîl*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Ünverdi, Şehmus. "Kaide Dışı Kullanımların Kaide altına Alınması: Nahvî Tevîl". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2021), 111-131. <https://doi.org/10.21733/ibad.890117>
- Üşmûnî, Nûruddîn Alî b. Muhammed. *Menhecû's-sâlik ilâ Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Yakûb, İmil Bedî. *el-Mu'cemu'l-mufassal*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Yâsir, Alî Şedhân. "İhtimâlü'n-nahvî ve eseruhû fi'l-ma'ne'l-Kur'ânî". *el-Mecelletü'd-Düveliyye li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye* 35 (2022), 14-29. <https://doi.org/10.33193/IJoHSS.35.2022.429>
- Yüksel, Ahmet. "Arap Dilinde Tazmin". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2002), 127-132.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *Hurûfu'l-me'ânî ve's-sifât*. thk. Alî Tevfik. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Mufassal fi san'ati'l-i'râb*. thk. Alî Ebû Milhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.



Some Criticisms on The Fatwa Methodology of The European Council for Fatwa

Mustafa Bülent Dadaş^{1,*,*}

¹ Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law , Konya / Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 23/01/2024

Accepted: 14/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

The European Council for Fatwa is a scholarly institution comprising a number of distinguished scholars, the majority of whom are based in the West. These scholars are familiar with both the Shari'ah evidences and associated problems. The Council was established in 1997 under the chairmanship of Yusuf al-Qaradawi (1926-2022). Since then, the Council addressed significant jurisprudential issues, particularly those pertaining to Muslims residing in the West and markedly distinct from the challenges observed in Muslim-majority countries. Its resolutions and fatwas have served as a reference point for both Muslims residing in these countries and other Muslims confronting analogous challenges. Moreover, the Council has emerged as a prominent scholarly authority on Islamic jurisprudence. Since its establishment, numerous studies have been conducted in various languages, including academic studies, on the structure of the Council and the fatwa method it follows in the context of general or specific issues such as transactions. At the meeting Istanbul in 2023, the Council devoted a significant portion of the proceedings to a comprehensive review of its activities and the criticisms directed against it. The meeting also saw the presentation of numerous papers that evaluated the Council from a variety of perspectives. To serve the same purpose, this study has been written to critically evaluate the method followed by the Council in issuing its fatwas in the context of the rules of fiqh and fatwa procedure. The evaluation is limited to the conditions of scientific competence and justice required of the mufti for a fatwa to be considered valid. In this context, an introduction was provided regarding the contribution of the fiqh councils to the science of fiqh. This was followed by a brief overview of the Council, highlighting its distinctive features and the ways in which it differs from other fiqh councils, particularly in terms of its approach to the field of "minority fiqh". The conditions necessary for the acceptance of a fatwa are analysed and explained by relying on well-known books of Islamic methodology. The compliance of the fatwas and decisions issued by the Council with these rules is discussed. In order to enable comparison with other fiqh Councils, the decisions and fatwas issued by them are also included. The study concluded that the Council did not comply with the rules of fatwa procedure set as a criterion, as it did not announced by whom the decisions and fatwas were issued. Furthermore, it was concluded that other fiqh councils were similarly overwhelmed with this problem. The study concludes with some recommendations for the solution of the problems identified. It is hoped that the study will contribute to the field by providing measures to guide the fatwa institutions in carrying out its activity within the framework of the fatwa process. In addition, it is hoped that it will raise awareness among researchers and muftis who act on, make use of in their studies or issue fatwas based on the decisions and fatwas of institutions, whatever they are called, in general, and of the European Council for Fatwa in particular.

Keywords: Fiqh, Fiqh Councils, European Fatwa and Research Council, Fatwa, Fatwa Methodology.

Avrupa Fetva Meclisi'nin Fetva Yöntemine Dâir Bazı Eleştiriler

Süreç

Geliş: 23/01/2024

Kabul: 14/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Avrupa Fetva Meclisi, çoğu Batı'da ikame eden hem şer'î delilleri hem de vâkıyı bilen âlimleri bünyesinde toplamış ilmi bir müessesedir. 1997 yılında Yûsuf el-Karadâvî'nin (1926-2022) başkanlığında kurulmuştur. Bu tarihten itibaren özellikle de Batı'da yaşayan Müslümanları ilgilendiren ve Müslüman ülkelerde gözlemlenen problemlerden ciddi manada farklılaşan önemli fikhî meseleleri gündemine taşımış, ürettiği çözümlerle hem orada yaşayan hem de benzer problemlerle yüzleşen Müslümanlar için referans niteliğinde karar ve fetvalara imza atarak, kendisine başvurulmuş ilmi bir merci haline gelmiştir. Kuruluşundan günümüze kadar Meclis'in yapısını, genel ya da muamelat gibi özel bazı meseleler bağlamında izlediği fetva yöntemini konu edinen farklı dillerde bazıları akademik tarzda pek çok çalışma yapılmıştır. Meclis, 2023 yılında İstanbul'da icra ettiği toplantısını bu tarihe kadar yaptığı çalışmalar ve kendisine yöneltilen tenkitlere hasretmiş, toplantıda Meclis'i farklı yönleriyle değerlendiren çok sayıda bildiri sunulmuştur. Bu çalışma da aynı gayeye hizmet etmek maksadıyla Meclis'in fetvalarını neşrederken izlediği metodu, fıkıh ve fetva usulü kuralları bağlamında eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmek üzere kaleme alınmıştır. Değerlendirme, fetvanın muteber sayılabilmesi için müftüde aranan ilmi ehliyet ve adalet şartlarıyla sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda öncelikle fıkıh meclislerinin fıkıh ilmine yaptığı katkıdan bahseden bir giriş yapılmış, ardından Meclisle ilgili tanıtıcı kısa bir malumat verilerek, *ekalliyyât fikhî* olarak da bilinen alanda doldurduğu boşluk başta olmak üzere, diğer fıkıh meclislerinden olumlu yönde ayrıldığı hususiyetlerine değinilmiştir. Fetvanın kabul edilmesi için gerekli şartlar meşhur usul kitaplarıyla iktifa edilerek tahlil edilerek aktarılmış, Meclis'in neşrettiği fetva ve kararların bu kurallara uygunluğu tartışılarak, diğer fıkıh meclisleriyle mukayese imkânı oluşturabilmek için onlar tarafından neşredilmiş karar ve fetvalara da yer verilmiştir. Çalışmanın sonucunda Meclis'in, karar ve fetvalarının kimler tarafından alındığını ilan etmemek suretiyle kriter olarak belirlenen fetva usulü kurallarına riâyet etmediği anlaşılmış, diğer fıkıh meclislerinin de çoğunlukla aynı problemle malul olduğu sonucuna varılmıştır. Çalışma, tespit edilen problemlerin çözümü için bazı tavsiyelerin de yer aldığı bir sonuçla tamamlanmıştır. Çalışmanın, ulaştığı sonuçlarla fetva müesseselerinin bu faaliyeti icra ederken fetva usulü çerçevesinde hareket etmelerine rehberlik edecek ölçüler ortaya koymak suretiyle alana katkı sağlaması umulmaktadır. Bunun yanında, bu çalışma ile hangi isimle anılırsa anılsın kurumsal olarak fetva neşreden müesseselerin, özeldense Avrupa Fetva Meclisi'nin kararlarıyla amel eden ya da karar ve fetvalarını esas alarak fetva veren veya çalışmalarında istifade eden araştırmacı ve müftülerde farkındalık oluşturması ümit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh meclisleri, Avrupa Fetva ve Araştırmaları Meclisi, Fetva, Fetva usulü.

بعض الملاحظات النقدية لمنهج الإفتاء للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

öz

ملخص: إن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث مجلس يضم كبار العلماء في العالم الإسلامي الذين جمعوا فقه الدليل وفقه الواقع، ومعظمهم مقيمون في الغرب. وتأسس المجلس عام 1997 برئاسة الشيخ يوسف القرضاوي (1926-2022) ومنذ تأسيسه تناول قضايا في غاية الأهمية بالنسبة للمسلمين العائشين في الغرب. مع العلم أن مشاكلهم تختلف عن إخوانهم في البلاد الإسلامية من جوانب متعددة. ولا شك أن المجلس قد أصدر منذ إنشائه قرارات وفتاوى ساهمت في حل المشاكل الفقهية للأقليات المسلمة في بلاد المهجر خاصة وللمسلمين عامة، وصار بذلك مرجعاً للمسلمين في الغرب. وقد ظهرت دراسات كثيرة بلغات مختلفة تناولت بعضها هيكلية المجلس منذ تأسيسه والبعض الأخرى درست منهجه في الفتوى عموماً أو في مجالات معينة مثل أحكام الأسرة أو المعاملات، كما أن المجلس خصّ ندوته الأخيرة التي عقدها في إستنبول عام 2023 لتقويم نفسه من جهات مختلفة لتدارك ما فاتته ولتطوير ما حققه. وهذا هو الباعث لكتابة هذا المقال؛ فإنه قام بمحاكمة منهج الفتوى للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث الذي يسلك في نشره القرارات والفتاوى على ضوء قواعد أصول الفقه والإفتاء مقتصرًا على شرطي الأهلية العلمية والعدالة اللذين يجب أن يتوافرا في المفتي. بدأ المقال أولاً بمقدمة تضمنت أهمية المجامع الفقهية ومساهمتها في حل القضايا الفقهية المعاصرة، ثم ذكر نبذة قصيرة للتعريف بالمجلس مع الإشارة إلى ما يسدّه من الفراغ الكبير في فقه الأقلية بالإضافة إلى ما يتمتع من المزايا التي لا توجد لدى غيرها من المجامع. وذكر شروط قبول الفتوى مكتفياً بكتب أصول الفقه المشهورة، ثم عرضت قرارات وفتاوى المجلس على تلك القواعد مع التطرق إلى قرارات المجامع الأخرى للمقارنة. وخلص إلى عدم رعاية المجلس تلك القواعد بعدم تصريجه أسماء الموافقين والمخالفين مثل معظم المجامع الفقهية الأخرى. واختتم المقال بذكر بعض التوصيات التي يؤمل أن تساهم في حل المشاكل التي ثبتت لدى الباحث. ويرجى أن المقال وضع بعض المعايير التي تكون دليلاً للمؤسسات العلمية التي تصدر فتاواها باسم المؤسسة، كما يرجى أن ينشئ وعياً لدى من يعمل بقرارات المجامع الفقهية، والمفتين الذين يستفيدون في فتاواهم بقرارات المؤسسات العلمية عموماً أيًا كان اسمها وفتاوى المجلس بالخصوص، ولدى الباحثين الذين ينقلون تلك القرارات في بحوثهم.

الكلمات المفتاحية: الفقه، المجامع الفقهية، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الفتاوى، أصول الإفتاء.

المقدمة

لا شك أن المجامع الفقهية قامت في القرن الماضي والحالي بدور عظيم في حياة المسلم المعاصر، ولن نبالغ لو قلنا: إن من أعظم الإنجازات التي تحققت في المجال الإسلامي العلمي في القرن الماضي تأسيس تلك المجامع؛ إذ كما يقال دائماً: إن قضايا العصر ليست كالسابقة، ولا يقدر شخص واحد مهما صار عالماً حتى لو تمتع بذكاء ابن سينا وفراسة الإمام الغزالي أن يستوعب جميع جوانب ما يريد حلّه؛ لأنه محتاج إلى علوم وخبرة الآخرين،¹ وليس في استطاعة عالم أن يجتمع بإمكانياته الشخصية مع العلماء الآخرين، وأن يستفسر الاختصاصيين عن جواب ما أشكل عليه حتى يستطيع أن يتصور المسألة التي يريد أن يصل إلى حكم شرعي فيها. فعلى سبيل المثال أن مجمع الفقه الإسلامي الدولي يجمع العلماء من 57 دولة إسلامية من جميع القارات في العالم، وبفضل المجمع يجتمع عالم من مصر مثلاً مع إخوانه العلماء من ماليزيا وتركيا والهند، ويجد فرصة للنقاش معه ويعرض عليه اجتهاده ويسمع منه رأيه، ثم إن المشاركين يكونون من مذاهب مختلفة: الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة حتى من مذاهب أخرى مثل الإباضية، والزيدية، أعتقد أن هذا الجانب الذي تحقّقه المجامع الفقهية أهمية. يمكن؛ لأن العالم الذي تفقّه على مذهب أبي حنيفة مثلاً فإنه يعرف أشياء من المذهب الشافعي أو مذهب آخر، لكن هل يستطيع أن يكون مثل من تفقّه على مذهب الشافعي، وهذا ليس في قدرة أحد من الناس، لأننا نعثر في الكتب الفقهية ولا سيما الكتب في الفقه المقارن على أخطاء كثيرة سببها الإسنادات الخاطئة² مع أن مؤلفيها فقهاء كبار بلغوا الذروة في هذا العلم، لذلك قيل: إن المذهب لا يؤخذ إلا من كتب المذهب. فهنا يظهر فضل المجامع الفقهية؛ لأن فيها فقيهاً مالِكياً أفنى عمره في دراسة هذا المذهب وعمل به ودرّسه، وكذلك يوجد فقيه شافعي لا يقاس علمه بمذهبه. بمن تربي على مذهب آخر مع أنه قرأ شيئاً بسيطاً وسطحياً من ذلك المذهب. ومن هنا نقرأ في مجلة مجمع الفقه الإسلامي -وهي كثر ثمين لطالب الفقه- التي تنشر فيها النقاشات والمداخلات والتعليقات أن أحد المشاركين يُسند رأياً إلى أحد المذاهب، فيصحح الآخر الذي تفقّه على ذلك المذهب: إما بتخطئة الإسناد تماماً، وإما بالإشارة إلى أن هذا الرأي ضعيف في المذهب، وإما أنه غير مفتى به، وبذلك تظهر الحقيقة فيتراجع الفقيه المسند عن إسناده ويعرف بفضل أخيه الفقيه ما هو الصحيح وغير الصحيح.³ وهناك ميزات أخرى تتمتع بها المجامع الفقهية. فهل في استطاعة أحد من العلماء أن يوجد هذه الفرص كلها بقدرته الشخصية؟

وبفضل الله تعالى تناولت المجامع الفقهية قضايا معاصرة في غاية التعقيد مثل زرع الأعضاء، والتلقيح الاصطناعي، واختيار جنس الولد، والتأمين، والأسواق المالية وغيرها، وقدّمت للمسلمين حلولاً شرعية نبعث من معين الشريعة الغراء وموافقة لروح العصر. وكما نشاهد

¹ هذا ما سماه الشاطبي العلم بالمشروع على ما هو عليه، ولم يعده شرطاً لاعتبار الشخص مجتهداً، وذكر لو كان معرفة الموضوع لازماً لم يوجد مجتهد إلا في الندر؛ بل هو محال عادة. انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن سلمان (العقريّة: دار ابن عفان، 1997)، 130-128/5.

² وكما يعلم أن من أهم الكتب المؤلفة في الفقه المقارن في الماضي هو بداية المجتهد لابن رشد الحفيد (ت. 595/1198م)، ومؤلفه وإن عدّ من الفقهاء الكبار إلا أنه نسب إلى المذاهب ما لم نقله، وأشار الزاهد الكوثري (ت. 1371/1952م) إلى ذلك بقوله: «وابن رشد الحفيد وإن لم يكن من العلم بالآثار بحيث يتحاكم إليه في مسائل الفقه وأدلتها حتى أنه كثيراً ما يغلط في بداية المجتهد في عزو المسائل إلى إمامه فضلاً عن سائر الأئمة...». انظر: محمد زاهد الكوثري، الإشفاق على أحكام الطلاق (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1994)، 76.

³ نموذج ما قلناه جرى في الندوة الثانية لمجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقدة عام 1985 في جدة بين الشيخ القرضاوي وبين رئيس المجمع إذاك وسائر المشاركين حول إسناد القول بأن الرضاة لا تثبت إلا بالامتصاص من الثدي إلى ليث بن سعد وقيل أيضاً: هو أحد الروايتين عن أحمد فرغب الرئيس في التأكد من صحة نسبة هذا الرأي إلى ليث وقال: إن كتاب ليث طبع وليس فيه ما نسبته القرضاوي، وأجاب الشيخ القرضاوي بأنه وجدته في المحلى لابن حزم، وأحد المشاركين قال: إنه صحيح أنه روي عن أحمد فيه روايتان لكن ما نسبته القرضاوي ليس معتمداً في المذهب؛ لأن العمدة فيه ما حققه أصحابه وأتباعه. فكان النقاش ممعناً مفيداً للغاية لطالب الفقه. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، 2 (1986) 410/1، 414.

في كل مكان أن قرارات المجامع الفقهية تلقت قبولاً لدى عامة الناس، ووثق الناس بها واعتمد عليها في دينهم وديناهم، هذا فضلاً عن اعتماد العلماء والمفتين على تلك القرارات ومراجعتهم إليها في فتوَاهم وكتبهم؛ إذ قلما يوجد كتاب تناول القضايا الفقهية المعاصرة يخلو عن المراجعة إلى قرارات وفتاوى المجامع الفقهية. أعتقد أنه لا بد أن يعرف المفتي المعاصر جميع قرارات المجامع الفقهية حتى يقدر أن يرجع إليها حين الحاجة، وينبغي أن تعد معرفتها شرطاً لأهلية المفتي في هذا الزمان، وهذا ليس غريباً؛ إذ أن الأصوليين اشترطوا في عدّ الشخص مجتهداً أن يعرف مواضع الإجماع حتى لا يعارض اجتهاده الإجماع، وقرارات المجامع الفقهية وإن لم تكن إجماعاً أصولياً إلا أنها ذات قيمة عظيمة لصدورها عن عقل جماعي.⁴

وهذا البحث المتواضع تناول جانباً من جوانب منهج المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في إصدار القرارات والفتاوى، وهو عدم بيان من أخذ القرارات ووافق على الفتاوى الصادرة باسم المجلس من زاوية أصول الفتوى ورسم المفتي. وينبغي أن نذكر أن هناك بحثاً ورسائل أكاديمية ومقالات كتبت حول المجلس،⁵ لكننا لم نعثر على بحث درس الجانب الذي نريد أن نتناوله. ونرجو أن يسد هذا المقال فراغاً متواضعاً في البحوث الموجودة.

1. نبذة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

تأسس المجلس عام 1997 بمبادرة الشيخ يوسف القرضاوي (1444هـ/2022م) لتلبية حاجة المسلمين في الغرب، وبتعبير آخر لدراسة فقه الأقلية المسلمة.⁶ ومما يعلم من تاريخ المسلمين في الغرب أن معظمهم سافروا إلى هناك إما للدراسة وإما لتوفير مال معين ثم الرجوع إلى بلدانهم الأصلية، ولعل القليل منهم كان ينوي البقاء والعيش هناك. وكانت المسألة التي تشغلهم حينذاك موضوع حكم الإقامة بين ظهري الكافرين وحواز العيش في بلاد غير إسلامية. ثم تغيرت الأحوال والنيات وبدأ معظمهم التفكير في البقاء والإقامة الدائمة، وهذا جعلهم يبحثون عن حلول شرعية لمسائل جديدة منها: حكم الحصول على الجنسية الأوروبية، ثم قضية الحلال والحرام في الأكل والشرب، والعمل عند غير مسلم، وشراء المنازل والمتاجر وغيرها، والسؤال جرّ سؤالاً، ولم يكن الإجابة على كل هذه الأسئلة التي طرحت نفسها سهلة؛ بل كانت تحتاج إلى فقهاء يعرفون الفقه أصولاً وفروعاً والواقع الأوروبي، علماً بأن قضايا المسلمين في الغرب تختلف كثيراً عن قضايا المسلمين في البلاد الإسلامية، وكل هذه الحاجة جعلت المسلمين المتقنين والغيورين على دينهم وهويتهم يدعون العلماء إلى أوربة ل طرح أسئلتهم عليهم مباشرة بعقد ندوات علمية. وشارك فيها مصطفى أحمد الزرقا، وفيصل المولوي والشيخ القرضاوي وغيرهم من فقهاء الأمة الذين يحملون همّ إخوانهم المسلمين المقيمين في بلاد بعيدة عن أوطانهم. ثم تطور الأمر واجتمعت همهم بمهمة الفقهاء وجعلوا يفكرون في تأسيس مجلس علمي مستقل لا يتبع جهة معينة؛ بل يستمد قوته من العلم والعلماء. والتفكير تحول إلى عمل والحلم إلى

⁴ انظر لأهمية الاجتهاد الجماعي:

Mustafa Bülent Dadaş, "Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadı ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri", *Bilimname: Düşünce Platformu* 28/1 (2015), 319-325; Bedri Aslan, *İslam Hukukunda Tecdid* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 106-110.

⁵ نود أن نذكر بعضاً من هذه الأعمال العلمية حول المجلس: منها: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث: هيكلته ومنهجه في الإفتاء لكنعان أورال الخبير في المجلس الأعلى للشؤون الدينية، أعدده باللغة التركية للحصول على الخبرة في المجلس الأعلى؛ المنهج الفقهي للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث: النوازل أنموذجاً وهو رسالة الماجستير أعدها تغريد غالب محمد؛ فتاوى فقهية خالف فيها المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث معتمد المذاهب الأربعة: العبادات والأسرة أنموذجاً وهو رسالة الماجستير أيضاً أعدها أحمدو شريف.

⁶ كتب أعضاء المجلس مثل صلاح الدين سلطان، وطه جابر العلواني وعبد المجيد النجار، العربي البشري في مفهوم فقه الأقلية والأصول التي بنيت عليها هذا الفقه، ونشرت بحوثهم في العدد الثالث والعدد الرابع والخامس الذين نُشروا معاً من المجلة العلمية للمجلس. وإضافة إليها للشيخ القرضاوي كتاب مستقل بفقه الأقلية.

حقيقة حيث تأسس المجلس عام 1997 وانتخب الشيخ القرضاوي رئيساً له، وقام برئاسته إلى 2016 ثم انتقلت الرئاسة إلى عضو المجلس الشيخ عبد الله الجديع. ويرأس المجلس حالياً الشيخ صهيب حسن المقيم في إنجلترا.⁷ أما بالنسبة للأعضاء فمعظم أعضاء المجلس مقيمون في أوروبا وأمريكا؛ وهذا الاختيار كما تبين اختيار مناسب تماماً؛ لأن من لا يعرف الواقع الغربي وما يواجهه المسلمون في الغرب لا يقدر ظروفهم وأحوالهم، ومن لم يعرف أحوال الناس لا يجوز له الإفتاء في حقهم.⁸ وهذا لا يعني عدم وجود عضو من غير أوروبا، وعلى سبيل المثال فإن الشيخ القره داغي وعصام البشير وعجيل النشيمي أعضاء في المجلس. ويمثل تركيا في المجلس د. أكرم كلش الرئيس السابق للمجلس الأعلى للشؤون الدينية، وكاتب هذه السطور.⁹ أما كيفية إصدار المجلس القرارات والفتاوى: فإن المجلس يحدد أولاً المواضيع التي ينوي نقاشها في ندوته¹⁰ قبل سنة تقريباً، ثم يجيل كتابة البحوث¹¹ إلى أعضائه مراعيًا التخصصات، ويطلب من الباحثين كتابة مشروع قرار متعلق ببحثه ما يمكن إدراجه في القرارات، ثم يعرض الباحثون بحوثهم على الأعضاء ويتم نقاشها بشكل مستفيض، وفي نهاية النقاشات يُعرض مشروع القرارات عليهم، وتقرّر إما بالاتفاق أو بالأغلبية. وأما الفتاوى فتحيل أمانة المجلس الأسئلة إلى الأعضاء لكتابة مسودة جواب، فتعرض الأجوبة على الحضور، وبعد النقاشات إما يقرر الجواب كما كتبه العضو وإما يقبل بعد تعديل.

2. مزايا المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

وقد ذكرنا الدور الذي قامت به المجامع الفقهية عامة؛ أما بالنسبة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث فإنه يحتل مكاناً خاصاً لما قام به منذ تأسيسه من الإنجازات العظيمة نفعت المسلمين عموماً والقاطنين في الغرب خصوصاً. وفعلاً أن المجلس يمتاز عن سائر المجامع الفقهية بأشياء كثيرة: منها:

- أن معظم أعضائه مقيمون في الغرب، وهذا يعني أنهم يعرفون عُرْف تلك البلاد وعاداتها، وثقافتها، وظروفها. والفتوى بدون معرفة هذه المتغيرات لا تصير مقبولة لدى الفقهاء.¹²
- أنه تناول قضايا خاصة للغرب، وأثر بذلك في حياة المسلم هناك لتقدمه حلولاً شرعية وعملية قابلة للتطبيق.
- أنه حرٌّ ومستقل يختار أعضائه باختياره، ولا يتبع دولةً ولا حكومة؛ بل يستمد قوته من علم أعضائه.

⁷ انظر لقصة تأسيس المجلس والحاجات التي دعت إلى تكوينه: يوسف القرضاوي، تقديم (القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث منذ تأسيسه (1997/1417 – 2010/1434)، النشر: عبد الله الجديع (د.م.: د.ن.، 2013)، 5-10.

⁸ وقد سمعت من أحد الأئمة في سويسرا أنه يؤم الناس في صلاة الجمعة 8 مرات بسبب عدم استيعاب المسجد جميع المصلين؛ تصلي فرقة ثم تنصرف وتأتي مجموعة أخرى وهلم جرا. وهذا -كما يعلم- ليس مما اعتاد عليه المسلمون في البلاد الإسلامية. وهذا المثال البسيط يشير إلى أن قضايا المسلمين في الغرب تختلف عن قضايا المسلمين في الشرق.

⁹ عدد الأعضاء باعتبار هذا العام بلغ 23 عضواً، ولكن المجلس ينوي التوسع بانضمام العلماء المعروفين من دول بلقان وغيرها. انظر لمعرفة أسماء الأعضاء من الموقع الرسمي للمجلس: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (e-cfr)، "الأعضاء" (الوصول: 17 يناير 2024).

¹⁰ عقد المجلس هذا العام الذي احتفل فيه بمرور خمسة وعشرين عاماً على إنشائه ندوته الرابعة والثلاثين.

¹¹ ينشر المجلس البحوث التي نوقشت في جلسات ندواته في مجلة علمية التي صدرت إلى اليوم 24 عدداً، كما أنه يطلب من بعض أعضائه الكتابة في موضوع معين يهم الأقلية المسلمة خاصة حيث بلغ عدد الكتب التي نشرها 11 كتاباً، منها: الدين والسياسة للشيخ القرضاوي، ونظرية القضاء الشرعي خارج ديار الإسلام تأصيلاً وتزيلاً لسالم الشبيخي، وتعيين أوائل الشهور القمرية بين الرؤية والحساب لمحمد الهواري.

¹² انظر لدور العرف ومعرفة البيئة التي يفتي فيها المفتي: أبو عباس أحمد بن إدريس القرافي، أبو العباس، أنوار البروق في أنواء الفروق (القاهرة: عالم الكتب، د.ت)، 176/1-177؛ محمد أمين ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي، تحقيق: شول صيلان (أنقرة: نشرات وقف الديانة التركي، 2022)، 165-176؛ المؤلف نفسه، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، نشر: صلاح أبو الحاج (عمان: مركز أنوار العلماء للدراسات، 2020)، 57-64.

- أن المجلس ساهم في توحيد الفتاوى في الغرب؛ وهذه في الحقيقة مساهمة كبيرة فيه؛ لأنه لا يوجد هناك مرجع ديني رسمي يرجع إليه الناس في أمر دينهم وينقطع الكلام عنده؛ بل كل جهة مستقلة، وهذه تحلل والأخرى تحرم، وبعض منها ترجع إلى المراجع الدينية في بلادها الأصلية فيؤدي كل ذلك إلى بلبلة وفوضى في أمر الفتوى، ويتحير المستفتي ولا سيما المسلم الجديد الذي لا يعرف من الدين إلا قليلاً وهو لا يريد إلا أن يطبق أوامر دينه فقط.¹³
- أنه لا يكفي بإصدار القرارات والفتاوى؛ بل يقوم أعضاؤه بدور كبير لجمع كلمة المسلمين في أرضٍ هي في أمس الحاجة إلى مرجع يصدر قراره فيلتزم به الناس، وأفضل مثال على جهوده في توحيد المسلمين ما قام به بالتعاون مع رئاسة الشؤون الدينية بالجمهورية التركية من عقد مؤتمرين كبيرين:

مؤتمر توحيد التقويم الهجري المنعقد عام 2016 في إستانبول بمشاركة أشهر الفقهاء في العالم الإسلامي مثل الشيخ القرضاوي، والشيخ محمد تقي عثمان، والشيخ علي محي الدين القره داغي، وصادق الغرياني، كما شارك فيه أصحاب التقاويم في العالم الإسلامي. وقد حقق هذا المؤتمر معظم أهدافه بتوحيد كلمة المسلمين العائشين في أوروبا في بدايات الشهور القمرية، وبدأ المسلمون هناك يصومون في يوم واحد ويعيدون في يوم واحد بينما كانوا قبل ذلك متفرقين في يومين فأكثر.¹⁴

المؤتمر العالمي لمواقيت الصلاة المنعقد عام 2021 في إستانبول أيضاً الذي عُقد من أجل حل مشكلة تفرق المسلمين في مواقيت الصلاة في أوروبا. ومما يعلم أن المجلس قد درس هذا الموضوع عدة مرات في ندواته العادية، ولكن بسبب عدم اجتماع الأطراف المعنية في أوروبا لم يصل إلى نتيجة يتفق عليها المسلمون. ثم طرحت فكرة عقد مؤتمر عالمي عام 2017 بتنسيق رئاسة الشؤون الدينية التركية، وشكلت لجنة علمية تضم الفقهاء من المجلس الأوروبي والمجلس الأعلى للشؤون الدينية¹⁵ وعملت اللجنة ثلاث سنوات، وفي الأخير عقد المؤتمر وقرر فيه لزوم صنع تقويم واحد حددت معاييرها من طرف اللجنة العلمية فيلتزم به المسلمون في أوروبا. ويمكن القول إن مؤتمر المواقيت حقق الهدف المطلوب وبدأت المساجد في أوروبا تطبق مشروع التقويم الذي اتفق عليه في المؤتمر.

لهذه الأسباب وما شابهتها فإن المجلس الأوروبي سدَّ فراغاً كبيراً لم تملأها الجامعات الفقهية الأخرى. وهذا لا يعني أن المجلس لا يحتاج إلى الرجوع إلى النفس والحاسبة النفسية وتلقي الملاحظات والاستماع إلى الانتقادات، وكما يعلم أن النقد البناء لا يأتي إلا بالخير. لذلك فإن المجلس لا بد أن يعقد بعض الجلسات الخاصة للسماع إلى الآراء الأخرى الناقدة، وبهذا يقدر أن يطور نفسه وينجز ما لم يقدر على إنجازها فيما مضى. وبالمناسبة ينبغي أن نذكر أن المجلس خص دورته الرابعة والثلاثين التي عقدها في إستانبول عام 2023 للمراجعة النفسية تحت عنوان: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ومنهجه في التأصيل والتزليل، حيث قدمت بحوث عديدة تناولت المجلس بجوانب مختلفة.¹⁶

3. الشروط اللازمة في العمل بالفتاوى

اتفق الأصوليون على لزوم تحقق شرطين في المفتي حتى يجوز العمل بفتواه، وهما: الأهلية العلمية والعدالة. نود هنا أن نذكر بعض من التفاصيل لكل من هذين الشرطين.

¹³ وقد أشار القرضاوي إلى هذه النقطة المهمة في تقديمه على كتاب القرارات للمجلس. انظر: القرضاوي، تقديم، 7.

¹⁴ انظر للتفصيل: مصطفى بولند داداش (تحرير)، مؤتمر توحيد التقويم الهجري الموحد (أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 2016)، 161-170.

¹⁵ وكان ضمن الأعضاء من المجلس الأوروبي: الشيخ القره داغي، ود. أنيس قرقاق، ود. خالد حنفي. انظر للتفاصيل المتعلقة بالمؤتمر وقراراته: موقع Awqatsalah "من نحن" (الوصول: 18 يناير 2024).

¹⁶ انظر: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (e-cfr)، "بيانات المجلس" (الوصول: 13 مايو 2024).

1.3. الأهلوية العلمية

لم يختلف الأصوليون في اشتراط الأهلوية العلمية في المفتي. ويتبين مما ذكره في كتب الأصول وآداب الفتوى أن المفتي هو المجتهد، فيشترط في المفتي ما يشترط في المجتهد، ولا يجوز الإفتاء لغير المجتهد إلا أن دائرة الاجتهاد تشمل المجتهد المطلق المستقل والمجتهد المطلق المنتسب على حسب اختلاف عبارات المذاهب في تصنيف المجتهدين¹⁷ غير أن عدم تواجد المجتهدين في كل زمان ومكان جعلهم يتناقشون في جواز الإفتاء لغير المجتهد، وذكر بعضهم أن الفتوى الصادرة منه ليست إفتاء في الحقيقة؛ وإنما هي حكاية أقوال المجتهدين،¹⁸ كما يقوم به مفتو زماننا؛ فإنهم ينقلون فتاوى وآراء المجتهدين.¹⁹ ويمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر رأي أصولي من كل مذهب. فقال ابن الهمام الحنفي (ت. 1457/861م) في شرحه على الهداية:

«فلا يفتي إلا المجتهد، وقد استقر رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد، وأما غير المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهد فليس بمفت، والواجب عليه إذا سئل أن يذكر قول المجتهد كأبي حنيفة على جهة الحكاية، فعرف أن ما يكون في زماننا من فتوى الموجودين ليس بفتوى، بل هو نقل كلام المفتي ليأخذ به المستفتي، وطريق نقله كذلك عن المجتهد أحد أمرين إما أن يكون له فيه سند إليه أو يأخذه من كتاب معروف تداولته الأيدي».²⁰

ولا يختلف كلام الآخرين عن كلام ابن الهمام، وعلى سبيل المثال قال الإمام النووي (ت. 1277/676م) في روضة الطالبين في صدد بيان الشروط التي يجب توافرها في المفتي: «ويشترط فيه أهلية الاجتهاد، فلو عرف العامي مسألة أو مسائل بدليلها لم يكن له أن يفتي بها، ولا لغيره أن يقلده ويأخذ بقوله فيها، وقيل: يجوز، وقيل: إن كان نقلًا حاز، وإن كان قياسيًا فلا، والصحيح الأول. والعالم الذي لم يبلغ غاية الاجتهاد كالعالمي في أنه لا يجوز تقليده على الصحيح...».²¹

كما يفهم من النقول السابقة أن المطلوب أن يكون المفتي مجتهداً، لكن بسبب قلة المفتين البالغين مرتبة الاجتهاد أو فقدهم في كل زمان ومكان جاز بعض من الفقهاء والأصوليين إفتاء غير المجتهد بطريق الترخيص²² أو حكاية/نقل قول المجتهد رعاية للواقع، وفي الحقيقة اشتراط كون المفتي مجتهداً يجعل الناس في حرج ولا سيما في هذا الزمان، لذلك الاكتفاء بكون المفتي يعرف مذهبه والأدلة التي بنيت عليها فتواه ثم الكتب التي يجب أن يعتمد عليها في الفتوى أشبه بأصول الأئمة وأنسب للواقع، وخصوصاً تجويز تجزأ الاجتهاد كما هو

¹⁷ انظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح الشهرزوري، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق عبد الله (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1986)، 86-95؛ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: بسام الجاي (دمشق: دار الفكر، 1988)، 22-31؛ محمد أمين ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي، 70-75؛ محمد تقي عثمان، أصول الإفتاء وآدابه (كراتشي: مكتبة معارف القرآن، 2011)، 85-111؛ محمد فقهي العيني، رسالة في أدب المفتي، تحقيق: عثمان شاهين (إستانبول: نشریات رئاسة الشؤون الدينية، 2019)، 55-58.

¹⁸ انظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، 93.

¹⁹ خلّو الزمن عن المجتهدين لا يقتصر على الوقت الحالي؛ فإن إمام الحرمين الجويني (ت. 1071/478م) تحدث في كتابه الفريد الغيائي في هذه المسألة وقسم الأزمان ولأحوال على حسب وجود المجتهدين وخلوه عنهم وذكر في المرتبة الثانية حال خلّو الزمن عنهم وبقاء نقلة مذاهب الأئمة فقط. انظر للتفصيل: أبو المعالي عبد الملك ابن عبد الله الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب (قطر: مكتبة إمام الحرمين، 1981/1401)، 417.

²⁰ كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، فتح القدير للعاجز الفقير (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 256/7.

²¹ أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش (عمان: المكتب الإسلامي، 1991)، 99/11. انظر أيضاً: نجم الدين أحمد بن حمدان الحراني، صفة المفتي والمستفتي، تحقيق: مصطفى بن محمد القباني (رياض: دار الصميعي للنشر، 2015)، 147؛ العثماني، أصول الإفتاء وآدابه، 153-158.

²² انظر لأهمية منهج الترخيص في حل النوازل الفقهية والقضايا المعاصرة:

“Mustafa Bülent Dadaş، منهج الترخيص في حل القضايا الفقهية المعاصرة في نماذج فتاوى المجلس الأعلى للشؤون الدينية *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 90-106; Mehmet Selim Aslan, “Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği”, *İslâmî Araştırmalar* 27/2 (2014), 108-135.

رأي معظم الأصوليين²³ يجعل في أمر الإفتاء سعة. فعلى سبيل المثال: الباحث الذي درس الدكتوراه في مجال الاقتصاد وأتقن عمله وصار عالماً بجميع الأدلة المتعلقة بهذا المجال، وعرف القواعد التي راعاها الأئمة والفقهاء فيه، وتكونت لديه ملكة فقهية بالتلمذ على كبار الفقهاء، وتعلم منهم صناعة الفقه مثل تعلم تلميذ النجار صناعة النجارة من معلمه فصار يقدر بها أن يكيف المسائل الجديدة في نطاق الفقه ويتصورها كما هي عليها ويوجد الحكم الشرعي فيها ينبغي عدّه مجتهداً في هذا المجال، وإذا لم يتوفر مثل هذه الخلفية العلمية في غير مجال الاقتصاد ينبغي أن يحجم نفسه عن الإفتاء فيه. وقال في ذلك العلامة الشيخ يوسف القرضاوي بعد ما نقل آراء الأصوليين في حكم تجزأ الاجتهاد وناقشها:

«لا شك أن الاجتهاد الحقيقي الكامل هو الاجتهاد المطلق، ولكننا لا نرفض ثمرات هذا النوع من الاجتهاد الجزئي ما دام قام على أساس علمي ومنهجي مكين. وجل أطروحات الدراسات العليا للماجستير أو الدكتوراه في زماننا إنما هي لون من هذا الاجتهاد الجزئي، قصد به دراسة موضوع أو قضية معينة واستيعابها من كل جوانبها وبيان الحكم فيها، وكثيراً ما تؤدي إلى نتائج علمية لها قيمتها عند أهل الذكر».²⁴

2.3. العدالة

المقصود بالعدالة هنا كما ذكر الغزالي (ت. 505/1111): «أن يكون المفتي مجتهداً للمعاصي القادحة في العدالة».²⁵ وقال ابن حمدان الحرائي (ت. 695/1295): «العدل: من استمر على فعل الواجب والمندوب والصدق؛ وترك الحرام والمكروه والكذب مع حفظه مروءته ومجانبة الرب والتهم بجلب نفع ودفع ضرر».²⁶ وفي الحقيقة لا فرق بين التعريفين؛ إذا كلاهما ينصبان على مفهوم واحد وهو كون المستفتي متصفاً بصفة الالتزام بأداب الدين، لكن يرد سؤال مفاده: هل العدالة شرط لكون الشخص مجتهداً بمعنى إذا لم يراع الأوصاف المذكورة في كلام ابن حمدان لا يصير مجتهداً؟ أم أنه ليس بشرط لصيرورته مجتهداً؛ بل الشخص إذا حصل على الجانب العلمي يصير مجتهداً، لكن قبول فتواه متوقف على اتصافه بهذه الصفة؟ وجواب الأصوليين هنا واضح؛ فإنهم صرحوا بأن العدالة شرط لقبول الفتوى وليس شرطاً لصحة الاجتهاد، بمعنى أن الفاسق إذا توافر لديه شروط الاجتهاد: بكونه عالماً بالنصوص الشرعية ومقاصد الشريعة، وكيفية استنباط الأحكام من الأدلة مع رسوخه في معرفته باللغة العربية يعد مجتهداً، لكن لا يجوز لمن يعرف فسقه أن يعمل باجتهاده وفتاواه. وبين الشاطبي (ت. 790/1388م) أهمية اشتراط كون المفتي متصفاً بالعدالة بقوله:

«إن المفتي قائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم، وإنه شارع من وجه؛ لأنه يبلغ من الشريعة إما بالتبليغ عن صاحب الشريعة أو بالاستنباط من المنقول فبين أن الفتوى منه يكون بالقول والفعل والإقرار مثل النبي صلى الله عليه وسلم، لذلك فحق على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله وأنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتخذ فيها أسوة، ثم بني على ذلك كله أن الفتيا لا تصح من مخالف لمقتضى العلم، أي جرت أقواله على غير المشروع فلا يوثق بما يفتي به».²⁷

ولا شك أن ما ذكره الشاطبي هنا من كون المفتي متصفاً بصفات النبي صلى الله عليه وسلم له دوره في ارتضاء الناس بقول المفتي واطمئنائهم بفتواه فضلاً عن كونه شرطاً في جواز العمل بقوله؛ لكن ينبغي ألا يفهم من كلامه أن العدالة شرط في صيرورة الإنسان

²³ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 389/2؛ بدر الدين

محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 498/4-499.

²⁴ يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر (دمشق: الدار الشامية، 2022)، 80-85.

²⁵ الغزالي، المستصفي، 467/4-468؛ انظر أيضاً: الزركشي، البحر المحيط، 494/4.

²⁶ ابن حمدان الحرائي، صفة المفتي والمستفتي، 148.

²⁷ الشاطبي، الموافقات، 253/5، 255، 258، 265، 267، 272-275.

مجتهداً؛ لأنه صرح في موضع آخر من الموافقات «أن النظار أجازوا وقوع الاجتهاد في الشريعة من الكافر المنكر لوجود الصانع والرسالة والشريعة؛ إذ كان الاجتهاد إنما يبنني على مقدمات تفرض صحتها».²⁸ وعلى هذا يمكن تخريج جواز العمل بالفتاوى الصادرة عن الذكاء الاصطناعي على هذا القبول مع وجود فارق بينه وبين إنسان موصوف بالعلم وليس بالعدالة؛ لأن الذكاء الاصطناعي لا يوصف بالعدالة، وأن المهم فيه أن يُعلم أن المعلومات الموضوعية فيه مقبولة على حسب معايير أصول الإفتاء.

4. معرفة كون المفتي عالماً وعدلاً يتوقف على معرفة ذاته

علم من إشارات ما سبق أنه لا يجوز للمسلم العامي أن يستفتي إلا من عرفه بالعلم والعدالة،²⁹ ولمعرفة تحقّق هذين الوصفين لا بد أن يُعرف المفتي حتى يحكم عليه بأنه عالم يتمتع بأهلية الاجتهاد أو الإفتاء وبأنه عادل يمتثل أوامر الله تعالى ويحْتَنب عما نهي عنه، وبدون معرفة من صدرت عنه الفتوى لا يمكن معرفة علمه وعدالته.³⁰

ومعرفة المفتي يصير وجوباً مؤكداً بالنسبة للمفتي المقلد، كما هو حال غالب المفتين في هذا الزمان؛ لأنه كما قلنا: من بلغ مرتبة الاجتهاد أقل من القليل في الوقت الراهن، وصار الحال في زمننا أن من يعمل في مجال الإفتاء إذا فهم أقوال الفقهاء راجحها عن مرجوحها، وعرف الكتب المعتمد عليها في الإفتاء يكتفي به حتى لا يُطلب منه أن يكون متبحراً في معرفة مذهبه بحيث يقدر على التخريج الفقهي وما أصعبه! لذلك يجب على المفتي المقلد أن يعرف جيداً من يُعتمد عليه في الفتوى. فنقل ابن عابدين (ت. 1252هـ/1836م) في كتابه الفريد المسمى شرح عقود رسم المفتي عن ابن كمال باشا (ت. 940هـ/1534م) المنظر لطبقات الحنفية في المذهب قوله في أهمية معرفة الكتب المعتمد عليها لمن يشتغل بالفتوى:

«لا بد للمفتي المقلد أن يعلم حال من يفتي بقوله، ولا نعني بذلك معرفته باسمه ونسبه إلى بلد من البلاد؛ إذ لا يضمن ذلك ولا يغني؛ بل معرفته في الرواية ودرجته في الدراية وطبقته من طبقات الفقهاء ليكون على بصيرة وافية في التمييز بين القائلين المتخالفين وقدرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين...».³¹

ونبه ابن عابدين بعد هذا النقل إلى نقطة مهمة للغاية لها علاقة بموضوعنا وهي لزوم كون المفتي عارفاً للكتب التي ينقل عنها الفتاوى، والأكثر من ذلك أنه لا يكفي أن يعرف الكتاب المنقول منه؛ بل عليه أن يعرف أصل الفتوى وأول من أفتى به حيث يقول: «وقد يتفق نقل قول نحو عشرين كتاباً من المتأخرين ويكون القول خطأً خطأً به أو واضع له فيأتي من بعده وينقله عنه، وهكذا ينقل بعضه عن بعض...» ثم مثل لما قال بمسألة الاستحجار على تلاوة القرآن.³²

²⁸ الشاطبي، الموافقات، 49-48/5.

²⁹ الغزالي، المستصفي، 383-382/2؛ النووي، روضة الطالبين، 99/11.

³⁰ كما قال النحويون: إن المبتدأ يجب أن يكون معرفة؛ لأنه محكوم عليه، وبدون معرفة المحكوم عليه لا يتصور الحكم عليه. ومثله قبول رواية الراوي، كما أن جهالة الراوي تجعل حديثه غير مقبول؛ إذ كيف يُحكم بصحة الحديث وضعفه قبل أن يعرف عدالة ناقله وضبطه! وكيف يحكم بعدالته وضبطه قبل أن يعرف ذاته وشخصه! وبناء على هذا فإن صياغة المحدثين ركزوا على معرفة حامل الحديث وجعلوا عدم معرفة ذات الراوي ووصفه مخللاً لصحة حديثه حتى روي عن عبد الله بن المبارك (ت. 181هـ/797م) رحمه الله تعالى: «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء». انظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح الشهرزوري، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، 1986)، 255-256. وقول ابن المبارك ينطبق تماماً على موضوع جواز العمل بقول المفتي.

³¹ ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي، 71؛ العيني، رسالة في أدب المفتي، 55-57.

³² ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي، 77-78.

ولا نرى حاجة في إكثار النقول في لزوم معرفة من صدرت عنه الفتوى لجواز العمل بقوله؛ لأن ما نقلناه يفني الغرض، ولكن من باب التكميل والتلخيص نود أن نذكر كلام الشيخ علي محي الدين القره داغي وهو عمل خبيراً وعضواً في معظم المجامع الفقهية منذ نشأتها قال في كتابه الاجتهاد والفتوى في صدد بيان أركان الفتوى وشروطها:

«[يجب] أن يكون [المفتي] مؤتمناً في النقل والإسناد فلا يجوز لمن كانت فتواه نقلًا عن مذهب معين أن يعتمد إلا على كتاب موثوق في ذلك المذهب؛ بل لا ينبغي له أن ينقل رأي إمام من كتب مذاهب أخرى، فلكل مذهب من المذاهب المعتمدة كتبه المعتمدة التي لا ينبغي الاعتماد على غيرها، وفي عصرنا يجب على المفتي ألا يأخذ فتوى عالم عن طريق الإنترنت إلا إذا ثبت له بيقين أو غالب الظن القوي أنها له...»³³.

5. مدى انطباق هذه الشرطين على قرارات وفتاوى المجامع الفقهية

وبعد ما ذكرنا ما هو مقرر عند الأصوليين ومسلم عند جميع من يشتغل بالفقه نريد أن نطبقه على قرارات وفتاوى المجامع الفقهية، وبالخصوص في قرارات وفتاوى المجلس الأوروبي.

وإذا نظرنا إلى قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي³⁴ نرى أن المجلس يبين في آخر القرارات المعنية من شارك في تلك الندوة: من وافق على القرارات، ومن اعترض عليها، ومن توقف ولم يُبد رأياً، ومن غاب عن الحضور: وبذلك يعرف القارئ/الباحث/المفتي أن القرار إنما اتخذ بموافقة العالم الفلاني، وأما فلان أو فلان فاعترض على القرار ولم يوافق فلا يجوز إسناد هذا الرأي إليه، وأما فلان مع أنه عضو في المجمع وهو شخصية كبيرة له مكان بين أهل العلم إلا أنه لم يحضر في الندوة المشار إليها، لذلك لا يجوز نسبة هذا القرار إليه أيضاً، ثم ينظر القارئ إذا كان من وافق على القرار ووقع أذناه يتمتع بأهلية الاجتهاد ولديه ملكة فقهية وهو عدل يأخذ هذا القرار ويعمل به وينقله إلى الآخرين، وأما إذا لم ير الموقعين على القرار أهلاً لأخذ رأيهم فلا يعمل به ولا ينقله إلى من سأل عنه. وبناء على ذلك يمكننا القول: إن ما ذكرناه من لزوم تحقق الشرطين للعمل بأي فتوى صدر من أي مفت ينطبق على قرارات المجمع الفقهي الإسلامي؛ لأن المفتي معلوم، وبه يمكن أن يُحكم عليه أنه عالم وعادل أم لا؟ وفي التالي نحب أن نذكر نموذجاً من قرارات المجمع في ندوته العاشرة التي عقدها عام 1998 في مدينة الرياض في حكم التأمين، وكما هو مبين في الورقة أن ما عدا الشيخ العلامة مصطفى أحمد الزرقا (ت. 1420هـ/1999م) وافق على القرار، وأما الزرقا فخالفه وذهب إلى أنه جازئ بقبود؛³⁵ ولولا هذه الورقة المرفقة بآخر القرار ربما ظن القارئ أن جميع أعضاء المجمع لا يجيزون التأمين التجاري، وأن هذا القرار أخذ بإجماع الأعضاء. نعم، الذي عرف رأي الزرقا في موضوع التأمين ربما علم بأنه لم يتبن قرار المجمع، لكن بما أنه توفي بعد عام من انعقاد هذه الدورة ربما يظن أنه غير رأيه السابق لاقتناعه بما ورد في الندوة من النقاشات العلمية المطروحة من طرف الفقهاء.

ثم هناك فائدة أخرى بإظهار أسماء المشاركين والموقعين على القرار وهو: أن الباحث يعرف به من من الفقهاء شارك في هذه الندوة؛ لأن أعضاء أي مجمع أو مجلس فقهي يُعرفون جملةً عبر الموقع الخاص له أو عبر المنشورات، لكن يمكن أن يعتذر بعض منهم بسبب من الأسباب عن الحضور، ويمكن أن يكون المعتذرون هم الذين يُعتمد عليهم في قرار المجمع، وأن الناس إنما يأخذون قرارات المجمع لثقتهم بهم وإيمانهم بعلمهم وعدلهم، وإذا لم يبين المشاركون والغائبون يظن القارئ/الباحث أن الأعضاء كلهم شاركوا فيها وبالتالي سيسند القرار أو الفتوى إلى جميع الأعضاء، وفي الحقيقة أن الغائب ربما ليس بموافق على هذا القرار ولا يرغب أصلاً في إسناد هذا القول إليه.

³³ علي محي الدين القره داغي، الاجتهاد والفتوى أهميتهما وشروطهما وتطبيقهما المعاصرة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2017)، 342-343.

³⁴ انظر: للتعرف على المجامع الفقهية:

Dadaş, "Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadi", 329-334.

³⁵ انظر: المجمع الفقهي الإسلامي، قرارات في دورته العشرين (1977 - 2010) (مكة المكرمة: د.ن. د.ت)، 35-47. قد تناول الزرقا التأمين في

كتابه النفيس نظام التأمين: حقيقته والرأي الشرعي فيه وناقش فيه الموضوع من كل جوانبه، وعرض اعتراضات الشيخ أبو زهرة وأجاب عليها.

ونريد أن نذكر هنا مثالاً فريداً لما قلنا من خطورة عزو رأي إلى فقيه لم يقل به. صاحب القصة هو الشيخ العلامة فقيه عصره مصطفى الزرقا حكاه في صدد بيان حكم الورق النقدي الذي حلّ اليوم محل الذهب والفضة، فهي أيضاً أثمان محضة بالخلقة والاعتبار، وبناء على ذلك أن الورق النقدي يأخذ حكم الأصل الذي يمثله من الدنانير أو الدراهم بلا فرق أصلاً. فذكر أيضاً أن طائفة من العلماء المعاصرين يرون أن الورق النقدي قد أصبح في التعامل عملة نقدية من نوع جديد لا تأخذ حكم النقدين: الذهب والفضة، وبناء على ذلك أفتوا بجواز مصارفة العملة الورقية كالريالات مثلاً بالريالات المعدنية مع التفاضل زيادة أو نقصاناً بحسب السعر المتعارف ولكن بشرط التقابض في مجلس العقد، وهذا ما أقر به المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، وبه أخذ الشيخ عبد الله بن منيع في كتابه عن الورق النقدي.³⁶ يقول الشيخ الزرقا:

«وقد ذكرتُ فضيلته مستغرباً ذلك فأطلعتني على قرار المجمع وعليه توقيع مع سائر الأعضاء فاستغربت وجود توقيع مع أي لا أر هذا الرأي، ثم تبين لي تفسير ذلك، وهو أن بعض أعضاء المجمع قد يتأخر في بعض الجلسات أو يقوم لحاجة ويقرر شيء في فترة غيابه خلال الجلسة، ثم تأتي القرارات في ختام الدورة وتعرض على الأعضاء مبيضة لتوقيعها فيوقع كل عضو عليها دون أن ينظر في مضمونها، وهذا ما حصل معي بالنسبة لهذه المسألة، لكنني أقر هذا الرأي».³⁷

وكما فهم من موقفه أن الشيخ الزرقا لم يرض أن ينسب إليه ما لم يقله، ولم يُرد أن ينتشر بين أهل العلم أنه موافق لقرار المجمع الفقهي الإسلامي، وهو في الواقع معترض عليه. وما قام به يجب على كل أهل علم يقدر نفسه ويحترم من يتابعون آثاره وفتاواه ويعتمدون على قوله، والسكوت على مثل هذه النسب الخاطئة يمكن أن يدخل تحت التغيير العلمي.

والخلاصة: أن قرارات وفتاوى المجمع الفقهي الإسلامي التابع للرابطة ينطبق عليها قواعد أصول الفتوى من كون المفتي معروفاً، وبالتالي تعرّف أهليته وعدالته، فيجوز العمل بما كما يجوز للمفتي أن ينقل تلك القرارات والفتاوى.³⁸ ويمكننا القول: إن لجنة الاجتهاد والفتوى التابعة للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين بذكرها بعد نصّ القرار أسماءً الموافقين يتوافر في فتاواها وقراراتها الشرطان المذكوران.³⁹ وكذلك نجد في بعض قرارات مجمع الفقه الإسلامي بالهند أسماءً الموافقين والمعارضين، مثل قراره رقم: 17 (5/1) في التأمين.⁴⁰ وعلى سبيل المثال نرى أن المجمع ذكر بعد قراره المتعلق بقضية زكاة الأحجار والمجوهرات أسماءً الموجبين فيه الزكاة والممانعين عنها.⁴¹ وبذلك يقدر القارئ أن يعرف العلماء القائلين بها، ثم له أن يحكم هل هم أهل للعمل بفتاؤهم أم لا؟

وأما مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي فصار مرجعاً لجميع الفقهاء والمفتين في كل العالم بسبب احتضانه أشهر الفقهاء في العالم الإسلامي والممثلين من كل دولة إسلامية، وأن قراراته لا تتخذ إلا بعد الاستماع إلى البحوث المقدمة إلى المجمع، وبعد نقاشات مستفيضة وتعقيبات حرة. وإذا نظرنا إلى مجلة المجمع التي تنشر فيها البحوث نجد جميع ما جرى من المناقشات والتعليقات فيتبين

³⁶ عمل بن منيع قاضياً في محكمة التمييز وعضواً في هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، ويعرف بتضلعه في مجال الاقتصاد الإسلامي. وصدرت الطبعة الأولى للكتاب عام 1971. وقد تناول المؤلف في كتابه ماهية النقد، وتاريخ النقود الورقية وقاعدة النقد الورقي سر قابلية النقد واسطة التبادل ووصل إلى أن الورق النقدي ثمن لما تستند على اعتبارات ضمنت لها القبول العام. انظر: عبد الله بن سليمان بن منيع، الورق النقدي: حقيقته تاريخه قيمته حكمه (د.م.: د.ن.، 1984)، 113-127.

³⁷ مصطفى أحمد الزرقا، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي (دمشق: دار القلم، 1999)، 153-154.

³⁸ على سبيل المثال انظر قراره في شأن العمل بالرؤية في إثبات الأهلة لا بالحساب الفلكي: المجمع الفقهي الإسلامي، قرارات، (1/4)، 67-69؛ وقراره حول التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب (5/7)، 159-165.

³⁹ انظر على سبيل المثال قرارها في شأن المقاطعة الاقتصادية: الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين (IUMS)، "قرارات لجنة الاجتهاد والفتوى" (الوصول: 21 يناير 2024).

⁴⁰ مجمع الفقه الإسلامي الهند، قرارات وتوصيات الندوات: 1-28، القرارات: 1-122 (د.م.: د.ن.، 2019)، 88-91.

⁴¹ مجمع الفقه الإسلامي الهند، قرارات وتوصيات، 95-96.

لنا أن القرارات لا تؤخذ دائماً بالإجماع/الاتفاق،⁴² وإنما تؤخذ غالباً بالأكثرية،⁴³ لكن لما لم يبين تحت القرار أسماء الموافقين لا يقدر القارئ/الباحث/المفتي أن يعرف من صاحب القرار حتى يحكم عليهم أنهم فقهاء فيؤخذ قولهم، ويتمتعون بوصف العدالة فيعمل بفتواهم. أو يظن القارئ أن القرار أخذ بالاتفاق والواقع ليس كذلك، وربما يكون المخالف أو المخالفون من الأعضاء أغزر علماً وأكثر تحراً في الفقه من الموافقين، والناس إنما يثقون بهم أكثر من غيرهم. ونريد أن نتطرق هنا إلى ميزة لمجمع الفقه الدولي ولا توجد عند غيره من المجمع الفقهية. وهي أن القارئ الدقيق والمصابر على قراءة التعقيبات والنقاشات الطويلة إذا رغب في أن يعرف من وافق على القرار الصادر يستطيع أن يرجع إلى المجلة ويرى فيها الموافقين والمعارضين من خلال تعقيباتهم على القرار المقترح، ويقدر بذلك أن يعرف الموقعين تحت القرار بالموافقة، ويصير بذلك على بينة من أمره: إذا اقتنع برأي الموافقين لظنه أنهم أهل ليعمل بفتواهم يعمل به وينقل إلى الآخرين، وأما إذا لم يقتنع بهم فلا يعمل به، لكن للأسف الشديد أن كثيراً من المفتين والباحثين يظنون أن القرار الصادر من المجمع وافق عليه جميع المشاركين ثم ينقله كما ظن، ويسندون الرأي الذي يتضمنه القرار إلى فقهاء، وفي الحقيقة أنهم لم يقولوا به.

وقبل أن تنتقل إلى المجلس الأوروبي نحب أن نشير إلى نقطة أخرى وهي لا تقل أهمية عن سابقتها. وهي أن بعض المؤسسات العلمية التي تصدر الفتاوى باسم المؤسسة أياً كان اسمها: دار الإفتاء، والمجلس الأعلى،⁴⁴ والمجمع الفقهي... تضم أعضاء ليس لهم باع وتخصص في الفقه؛ وإنما تخصصوا في مجال آخر مثل الحديث والتفسير والعقيدة واللغة العربية أو علم الاجتماع أو النفس، لكن له حق التصويت على القرارات، ويمكن أن يخالف الفقهاء في القرار أو يغيبوا عن الحضور ويصدر القرار من المؤسسة بموافقة غيرهم. والحل لهذه المشكلة أن يعطى حق التصويت في المسائل الفقهية للفقهاء فقط. ونود أن نذكر مثلاً لما قلنا: فإن مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر الشريف أجاب عام 2002 عن سؤال ورد إليه من قبل رئيس مجلس إدارة بنك الشركة المصرية العربية في شأن فوائد يعطيها البنك مقابل ما يضعه العميل مدخرته فيه، فقال باختصار: «إن تحديد الربح مقدماً للذين يستثمرون أموالهم عن طريق الوكالة الاستثمارية في البنوك حلال ولا شبهة في هذه المعاملة...». ثم ذكر المجمع أسماء الموافقين عليه والمخالفين له. ويتبين أن 12 عضواً وافق على القرار، بعض منهم أساتذة في العقيدة، والبعض أساتذة في الأدب، والبعض الآخر أساتذة في التفسير أو الفلسفة، وواحد منهم فقط أستاذ في الفقه

⁴² إحدى السبلات التي نلاحظها في قرارات المجمع الدولي اقتصار حق التصويت على القرارات على الأعضاء فحسب، مع أن الخبراء الذين دعوا للمشاركة في أعمال المجمع وطُلب منهم تقديم بحوث يكونون أعلم من الأعضاء؛ لأن العضو ترشحه الدولة التي ينتسب إليها لملاحظة ما وإن لم يعرف بالعلم والفقه؛ أما الخبير فيكون غالباً ممن اشتهر في الفقه وبالخصوص في المجال الذي طُلب منه أن يكتب فيه. وعلى سبيل المثال، لم يكن الشيخ الزرقا، والقضاي، ووهبة الزحيلي رحمهم الله تعالى، وعلي محي الدين القره داغي أعضاء في المجمع، ولذلك لم يكن لهم حق التصويت. ونظن أن هذا التعامل مشكلة ينبغي علاجها.

⁴³ وعلى سبيل المثال قضية إنشاء بنوك الحليب وهل تثبت الحرمة بشرط لبن أخذ منها؟ حيث تناول مجمع الفقه الإسلامي الدولي هذه القضية في ندوته الثانية التي عقدها عام 1985 في جدة، وقرر فيه هذين الحكمين: منع إنشاء بنوك حليب الأمهات في العالم الإسلامي، وحرمة الرضاع منها. [مجمع الفقه الإسلامي، قرارات وتوصيات 1985-2019 (جدة: د.ن، 2022)، 6 (2/6)، 48-49]. هكذا جاء القرار بلا تصريح أسماء من وقع عليه وبلا تعرض للمخالفين، وإذا رجعنا إلى ما جرى في جلسة المناقشات نرى بكل وضوح أن المعارضين لهذا القرار لا يقلون علماً عن الموافقين عليه، فعلى سبيل المثال: أن القضاي الذي قدم بحثاً مستفيضاً في القضية إلى المجمع في هذه الدورة يرى جواز إنشاء بنوك الحليب في العالم الإسلامي وعدم ثبوت الحرمة بالرضاع من الحليب المأخوذ من البنك. (مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، (1986) العدد: 2، 407/1-409). والشيخ مصطفى أحمد الزرقا أعلن أنه يوافق رأي الشيخ القضاي مع أنه لا يرى وجود الحاجة إلى إنشاء تلك البنوك في المجتمع الإسلامي. (مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، (1986) العدد: 2، 417/1-418). ومنها: مسألة توظيف الزكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق، ومسألة بدايات الشهور القمرية (مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، رقم (3) 86/7/3، العدد الثالث، (1987)، 378/1-418، 421). ويمكننا أن نذكر أمثلة كثيرة من قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي التي خالفها بعض الأعضاء والخبراء دون أن يأتي في القرارات أسماءهم.

⁴⁴ يعرف المرجع الأعلى لإصدار الفتاوى في تركيا بهذا الاسم، والمجلس يعتبر وارث المشيخة الإسلامية في الدولة العثمانية، وأنه يصدر قراراته وفتاواه باجتهاد جماعي إلا أن ما ورد في هذا البحث من الانتقادات واردة عليه أيضاً. انظر لمزيد من المعلومات حول المجلس ومنهجه في إصدار الفتاوى: أحمد يمان "رئاسة الشؤون الدينية في تركيا طرق وأساليب إصدار الفتاوى من قبل المجلس الأعلى للشؤون الدينية" مجلة الديانة العلمية باللغة العربية 1 / 1 (2019) ، 66 - 93 ، Fatih Yücel، "Fetvanın Değişim Gerekçelerine Güncel Bir Bakış: Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları"، Diyanet İlmî Dergi 58 (2022)، 1131-1134. Örnekliği،

وهو الدكتور عبد الرحمن العدوي؛ وأن عضوين فيه خالفا القرار وهما: الدكتور محمد رأفت عثمان والدكتور عبد الفتاح الشيخ وكلاهما أستاذان في الفقه وأصوله.⁴⁵ والمشكلة في هذا القرار أن الباحث أو المفتي المقلد الذي لم يطلع على الموافقين والمخالفين يكتفي بالنظر إلى القرار ويقول: إن القرار قد صدر من أقدم الجامعات الفقهية ومن أعرق المؤسسات العلمية فيعمل به وينقله في كل مجال، والواقع أنه لم يوجد في الأعضاء إلا ثلاثة من الفقهاء وقد خالف فقيهان منهم. ومما يعلم في علم الأصول: أن النحوي والمتكلم لا يعتد بقولهما في الإجماع، واختلف في الاعتداد بقول الأصولي الذي لا يعرف فروع الفقه.⁴⁶ والشاهد في الموضوع أن القرار هنا قرار غير الفقهاء، ونحب أن نضيف أن الفقيه إذا تخصص في الزكاة فقط لا يجوز له الموافقة والمعارضة إلا إذا تفرغ لمعرفة الموضوع ووصل إلى قناعة تمكنه من إدلاء رأي فيه. وهذه النقطة تتطلب بقوة معرفة أسماء الأعضاء والمشاركين في صنع القرار؛ إذ كيف يحكم على تخصصهم قبل معرفة أسمائهم!

وأما المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث فيعاني من المشكلة نفسها، وإذا نظر إلى القرارات والفتاوى الصادرة منه يظهر أنها خالية عن أسماء الموافقين والمخالفين عليها. ومن المعلوم بديهياً أن المسألة المطروحة إذا كانت اجتهادية أي إذا لم يرد في حقها نص قطعي فتختلف فيها الأظار وقلما يتم التوافق بين جميع الفقهاء، والقضايا التي درسها المجلس قضايا كبيرة ومعقدة، وبعض منها تناولتها الجامعات الأخرى مثل إنشاء بنوك الحليب وثبوت الحرمة من الرضاع حيث خالف المجلس فيها المجمع الدولي وأجاز إنشاءها وعدم ثبوت حرمة الرضاعة منها.⁴⁷ ويبدو أن اتفاق الأعضاء في مثل هذه القضية بعيد جداً. ومسألة شائكة أخرى وهي إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه فتناول المجلس هذه القضية في ندوته الثامنة التي عقدها عام 2001 في إسبانيا، وبعد أن ذكر ما هو معهود في المذاهب الأربعة قال:

"ويرى بعض العلماء أنه يجوز لها أن تمكث مع زوجها بكامل الحقوق والواجبات الزوجية إذا كان لا يضيرها في دينها وتطمع في إسلامه، وذلك لعدم تغيير النساء من الدخول في الإسلام إذا علمن أنهن سيفارقن أزواجهن ويتركن أسرهن، ويستندون في ذلك إلى قضاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في تخيير المرأة في الحيرة التي أسلمت ولم يسلم زوجها: «إن شاءت فارقته وإن شاءت فرت عنده»، وهي رواية ثابتة عن يزيد بن عبد الله الخطمي. كما يستندون إلى رأي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: «إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببضعها لأن له عهداً»، وهي أيضاً رواية ثابتة. وثبت مثل هذا القول عن إبراهيم النخعي والشعبي وحماد بن أبي سليمان.⁴⁸

وكما اتضح من هذه العبارات أن المجلس استعمل أسلوباً متحفظاً، واكتفى بحكاية قول بعض العلماء الذين أجازوا بقاء المرأة التي أسلمت تحت نكاح زوجها وهو على دينه.⁴⁹ ومع ذلك انتشر بين الناس أن المجلس أفتى بجواز ذلك.⁵⁰ وفي الحقيقة أثار هذه الفتوى ضجة كبيرة بين أهل العلم، وقرر مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا في مؤتمره الثاني الذي عقده عام 2004 «بأن المرأة إذا أسلمت وبقي

⁴⁵ وقد رد كثير من الفقهاء المعاصرين على هذا القرار منهم القرضاوي في عدة من كتبه، وأفرد فيه كتاباً باسم: فوائد البنوك هي الربا الحرام. وعلي السالوس المتبحر في الاقتصاد الإسلامي في بحثه: حكم فوائد البنوك الذي نشر في مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي. انظر لقرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي فيه: قرارات وتوصيات، [86] (9/3)، 271-273.

⁴⁶ الغزالي، المستصفي، 1/342-343؛ الزركشي، البحر المحيط، 3/512-514.

⁴⁷ وجاء في قرار المجلس: أنه لا مانع شرعاً من الانتفاع من لبن بنوك الحليب عند الحاجة ولا يترتب على هذا الانتفاع التحريم بسبب الرضاعة. انظر: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، القرارات والفتاوى، 115-116.

⁴⁸ المجلس الأوروبي، القرارات والفتاوى [31] (8/3)، 78-79.

⁴⁹ كما هو معروف أن الشيخ القرضاوي رحمه الله تناول هذا الموضوع في عدة من كتبه وذكر أنه كان يظن بانعقاد الإجماع على حكم عدم حلية بقاء المرأة التي أسلمت وبقي زوجها على دينه ثم تبين له أن في المسألة تسعة أقوال، ورجع عن قوله وتبنى هذا الرأي. انظر: يوسف القرضاوي، موجبات تغير الفتوى (بيروت: الدار الشامية، 2022)، 77/34؛ المؤلف نفسه، فتاوى معاصرة، 190-166/45؛ المؤلف نفسه، الفتاوى الشاذة ومعاييرها وتطبيقاتها وأسبابها وكيف نتوقها، 140-135/34؛ المؤلف نفسه، في فقه الأقلية المسلمة، 126-122/27.

⁵⁰ كما حوز ذلك المجلس الأعلى للشؤون الدينية التركية عام 2002، بقراره 227.

زوجها على غير الإسلام حرمت المعاشرة الزوجية بينهما على الفور فيجب عليها الامتناع من معاشرته أو الخلوة، وهذا الامتناع من معاشرتها زوجها ما بقي على كفره من مقتضيات عقد الإسلام، فإن ضعفت عن القيام به فهي آثمة، ولها حكم أمثالها من أصحاب الكبراء».⁵¹ وإذا قارنا بين قراري المجلسين نرى أنهما ذهبا إلى حكمين مختلفين وكلاهما يعملان في الغرب ويعرفان ظروفه ومتطلباته، ثم إن كلا القرارين خال عن أسماء من وافق على القرار وخالف، لذلك لا ندري هل كل أعضاء المجلس الأوروبي وافق على هذا القرار؟ وهل كان جميع الأعضاء حاضرين في الندوة التي أخذ هذا القرار فيها؟ وهل علق أحد منهم عليه؟ وهل من وافق ممن يعتمد عليه الناس في فتواه أم أن المخالفين يعتمد عليهم الناس أكثر؟ وكل هذه الأسئلة تبقى بلا جواب بسبب عدم تصريح المجلس الموافقين والمخالفين. ومع كل هذه الأسئلة التي لم نقدر الإجابة عنها يمكننا أن نجد بعض الإشارات الدالة على أن القرار لم يؤخذ باتفاق جميع الأعضاء. وعلى سبيل المثال أن الشيخ فيصل المولوي (ت. 1432هـ/2011م) رحمة الله عليه وهو معروف بتبحره في الفقه وتجربته في القضاء، وكان عضواً مؤثراً في المجلس حينذاك كتب بحثاً قدمه إلى المجلس وناقش فيه أدلة عبد الله الجديع⁵² في جواز بقاء المرأة تحت عصمة زوجها الكافر، ووصل إلى أن المرأة إذا أسلمت يحرم عليها الوطء فوراً، ويجوز لها بعد انتهاء عدتها أن تنكح زوجاً غيره.⁵³ المهم أن معارضة الشيخ فيصل يدل على وجود الخلاف بين أعضاء المجلس في هذا الموضوع الخطير، لكن اعتراضه لم يجد له حظاً في نص القرار، مع أن الناس يضيفونه إلى جميع الأعضاء. وهل كان الشيخ فيصل رحمة الله عليه يرضى عن نسبة هذا الرأي إليه؟

وما قلناه في صدد القرارات السابقة للمجلس ينطبق على جميع الفتاوى والقرارات الصادرة عنه. وهنا نطرح سؤالاً مرة أخرى: هل يجوز العمل بفتاوى وقرارات المجلس؟ وهل يجوز للمفتي المقلد نقلها إلى الناس؟ وإذا أجابنا على هذين السؤالين في ضوء قاعدة العمل بالفتوى لا يمكن الجواب إيجابياً إلا إذا علم سابقاً أن العضو الفلاني في المجلس كان يفتي بهذا الرأي وهو معروف بعلمه وعدالته وحينئذ يجوز العمل بما علم من فتواه، وليس بالقرار الصادر من المجلس.

ويمكن أن يعترض على حكمنا هذا بأن الباحث لما قرأ القرارات أو الفتاوى يمكنه أن ينظر إلى الأدلة التي اعتمد عليها في صنع الفتوى، ثم إذا علم أن الأدلة قوية يعمل بها وينقلها إلى الناس، وإذا رأى عكس ذلك يتركها. وفي الحقيقة أن هذا الاعتراض وارد، لكن الباحث والناظر إليها يعرف الأدلة ويعرف أن الرأي الذي تبناه المجلس يكون أحياناً مرجوحاً إلا أنه يجد في الفتوى بالراجح حرجاً على المستفتي ويفضل إحالته إلى قرار وفتوى المجلس وإن خالف رأيه الشخصي. وقد لقينا بعضاً من أعضاء المجامع الفقهية وهو لا يرى ما قرره مجمعه الذي ينتمي إليه إلا أنه يقول: «وهناك قرار أخذه مجمع/مجلس فلاني يمكنك العمل به...». وهذا الموقف الذي رأيناه كثيراً يدل على أن المهم معرفة أن المجلس هل أفتى بهذا الرأي أو ذاك؟ وإذا عرف الناقل أن القرار فعلاً من صنع الفقهاء المعروفين بأهليتهم العلمية يجوز له ذلك، ولا شك أن معرفة الفقيه الموافق عليه متوقف على معرفة اسمه وذاته، وهذا يتطلب تصريح الأسماء.

ويمكن أن يبرر عدم ذكر الموافق والمخالف بالحفاظ على هوية القرار وعدم إضعافه بتصريح المخالفين، ومع احتمال صحة هذا الموقف نرى أن تصريح ما ذكر من بيان أسماء المشاركين، والموافقين والمخالفين لن يقلل أبداً من هوية المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ولن يُضعف قوة القرارات أو الفتاوى الصادرة منه؛ بل سيقوي موقفه بأن أعضاءه أحياناً يختلفون فيما بينهم، ولا يضغط أحد على آخر في قبول رأيه، أو لا يتظاهر أحد الموافقة على القرار مع أنه مخالف له، كما أن مخالفة الإمامين: أبي يوسف والإمام الشيباني لأستاذهما أبي حنيفة لم تضعف المذهب؛ بل قوته وأثرته، وأن مُدوّن المذاهب لم يكتبوا رأياً مخالفاً لرأي الإمام المؤسس؛ بل ذكروا رأي الإمام ثم أوردوا آراء التلاميذ المخالفين لإمامهم. وذلك أحفظ لهيبة المجلس من أن يقول أحد من أعضائه أمام الناس أو لما سئل عن حكم القضية

⁵¹ مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، كتاب المؤتمر الثاني [3/2] (د.م.: د.ن. د.ت.)، 35-36.

⁵² والشيخ عبد الله الجديع صار رئيساً ثانياً بعد القرضاوي، ثم استقال عن الرئاسة والعضوية، وله بحث طويل في هذا الموضوع. انظر: عبد الله الجديع، "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه"، المحلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث 2 (2003)، 15-197.

⁵³ انظر: فيصل المولوي، "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه"، المحلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث 2 (2003)، 245-308. والعدد الثاني من مجلة المجلس خاص بهذا الموضوع، ويمكن الرجوع إليها لمزيد من المعلومات.

التي قرر المجلس فيها بحكم: «إن هذا القرار الذي اتخذته المجلس لا أوافق عليه»، أو إن القرار قد أخذ قبل أن ينضم هو إلى المجلس؛ لأن هذا الموقف يخل بسمعة المجلس ويضعف موثوقيته بين الناس؛ إذ يقال لهذا العضو: إذا كنت مخالفاً لهذا القرار لماذا لم تسجل مخالفتك أو لم تعلق على القرار؟ أو يُظن بأن المجلس يطلب من المخالفين أن يسكتوا ولا يظهروا مخالفتهم، ثم يقال: إذا كان هذا القرار معللاً بما ذكر، من يضمن أن سائر القرارات ليست كذلك؟ وهذا كما لا يخفى: فيه ما فيه.

الخاتمة

تبين من تلخيص قول الأصوليين في جواز العمل بفتوى أحد أن يتوافر لديه الأهلية العلمية ووصف العدالة، ومتى لم يتبين للعامي توافر هذين الشرطين في المفتي لا يجوز له العمل بقوله. والأصل في أعضاء المجامع الفقهية المعروفة في العالم الإسلامي بما فيه المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث العلم والعدالة، لذلك يجوز للمسلم مبدئياً أن يعمل بقراراتها وفتاواها. أما المجامع أو المجالس للفتوى التي أسست في أماكن مختلفة في العالم وهي التي لا تعرف بين أهل العلم، ولا يعرف أعضاؤها والخبراء فيها فلا يجوز لأي أحد أن يعمل بقراراتها، وفي الحقيقة لا يوجد فرق ملحوظ بين قرارات وفتاوى المجالس/اللجان الفقهية غير المعروفة وبين الفتاوى المنشورة في مواقع النيت التي لا يعلم صاحبها، كما لا يجوز العمل بالثانية لا يجوز بالأولى.

أما المفتون الذين ينقلون فتاوى وقرارات المجامع الفقهية إلى الناس ويفتون بها أو يذكرونها في كتبهم وبحوثهم فيجب عليهم أولاً أن يتأكدوا من صدور القرار بالإجماع أو بالأغلبية، ثم أن يعرفوا الموافق على القرار والمخالف له؛ لأن أعضاء المجامع لا يكونون دائماً فقهاء؛ بل يكونون متخصصين في مجال آخر، ومن مسلمات أصول الفتوى أن الفتوى تؤخذ من الفقيه. ولا يجوز للمفتي أن ينقل قرارات المجامع وأن يفتي بها قبل أن يعرف ما ذكر. هذا بالنسبة للمستفيد من قرارات المجامع الفقهية، وأما بالنسبة للمجامع الفقهية نفسها وبطبيعة الحال للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث فيلزمها الأمور التالية:

- إرفاق أسماء المشاركين في الندوة المعني بها كي يعلم الباحث من شارك فيها
- التصريح: هل صدر القرار بإجماع المشاركين أو بالأغلبية؟
- ذكر أسماء الموافقين للفتوى أو القرار الذي يصدره حتى يعلم القارئ من صاحب القرار كي يطمئن بأنه فقيه وعدل فيجوز العمل برأيه.
- ينبغي بيان أسماء المتوقفين أو المخالفين للقرار حتى يزن الباحث أدلة الطرفين يأخذ ما اقتنع به قلبه. ويجوز عدم ذكر المخالفين تحت نص الفتوى، ويمكن الاكتفاء بذكرها في ملحقات كتاب القرارات أو بإحالة القارئ إلى رابط لو تم نشرها في موقع إلكترونية.
- الأفضل للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث أن يجمع بين ميزتين اللتين يتمتع بإحداهما المجمع الفقهي التابع للرابطة، وبالأخرى مجمع الفقه الدولي، وذلك بتصريح أسماء الموافقين للقرارات والمخالفين لها، كما يفعله الأول؛ وتبديون جميع ما دار بين المشاركين من النقاشات والتعليقات والتعقيبات، كما يفعله الثاني. وأظن أن المجلس بذلك سيقوم بخدمة عظيمة للمسلمين عامة ولطلاب العلم خاصة.

المراجع والمصادر

ابن حمدان الحرابي، نجم الدين أحمد. *صفة المفتي والمستفتي*. تحقيق: مصطفى بن محمد القباني. رياض: دار الصميعي للنشر، 2015.
ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. *أدب المفتي والمستفتي*. تحقيق: موفق عبد الله. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1986.

- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. معرفة أنواع علوم الحديث. تحقيق: نور الدين عتر. دمشق: دار الفكر، 1986.
- ابن عابدين، محمد أمين. شرح عقود رسم المفتي. تحقيق: شنول صيلان. أنقرة: نشرات وقف الديانة التركي، طبعة 2، 2022.
- ابن عابدين، محمد أمين. نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف. نشر: صلاح أبو الحاج. عمان: مركز أنوار العلماء للدراسات، 2020.
- ابن منيع، عبد الله بن سليمان. الورق النقدي: حقيقته تاريخه قيمته حكمه. د.م.: د.ن.، الطبعة 2، 1984.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. فتح القدير للعاجز الفقير. المجلد 10. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك ابن عبد الله الجويني. غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: عبد العظيم الدير. قطر: مكتبة إمام الحرمين، 1981/1401.
- الجديع، عبد الله. "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه". المحلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث 2 (2003)، 15-197.
- داداش، مصطفى بولند (تحرير). مؤتمر توحيد التقويم الهجري الموحد. أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 2016.
- الزرقا، مصطفى أحمد. المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي. دمشق: دار القلم، 1999.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البحر المحيط في أصول الفقه. تحقيق: محمد تامر. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقات. تحقيق: أبو عبيده مشهور بن سلمان. العقريية: دار ابن عفان، 1997.
- العثماني، محمد تقي. أصول الإفتاء وآدابه. كراتشي: مكتبة معارف القرآن، 2011.
- العيني، محمد فقهي. رسالة في أدب المفتي. تحقيق: عثمان شاهين. إستانبول: نشرات رئاسة الشؤون الدينية، 2019.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفي من علم الأصول. تحقيق: محمد سليمان الأشقر. المجلد 6. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997.
- القره داغي، علي محي الدين. الاجتهاد والفتوى أهميتهما وشروطهما وتطبيقاتهما المعاصرة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2017.
- القراقي، أبو العباس أحمد بن إدريس. أنوار البروق في أنواع الفروق. المجلد 4. القاهرة: عالم الكتب، د.ت.
- القرضاوي، يوسف. تقديم (القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث منذ تأسيسه (1997/1417) - 2010/1434)، النشر: عبد الله الجديع. د.م.: د.ن. 2013.
- القرضاوي، يوسف. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر. دمشق: الدار الشامية، الطبعة الأولى، 2022.
- القرضاوي، يوسف. موجبات تغير الفتوى. بيروت: الدار الشامية، 2022.
- القرضاوي، يوسف. فتاوى معاصرة. بيروت: الدار الشامية، 2022.
- القرضاوي، يوسف. الفتاوى الشاذة ومعاييرها وتطبيقاتها وأسبابها وكيف نتوقها. بيروت: الدار الشامية، 2022.
- القرضاوي، يوسف. في فقه الأقلية المسلمة. بيروت: الدار الشامية، 2022.
- الكوثري، محمد زاهد. الإشفاق على أحكام الطلاق. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1994.
- المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. القرارات والفتاوى 1997/1417 - 2010/1434. النشر: عبد الله الجديع. د.م.: د.ن. 2013.
- مجمع الفقه الإسلامي الدولي. قرارات وتوصيات 1985-2019. د.م.: د.ن.، الطبعة 2، 2022.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، 2 (1986) 410/1، 414.

- مجمع الفقه الإسلامي الهند. قرارات وتوصيات: الندوات: 1-28، القرارات: 1-122. د.م.: د.ن.، الطبعة 19، 2019.
- المجمع الفقهي الإسلامي، قرارات في دورته العشرين 1977 - 2010. مكة المكرمة: د.ن. د.ت.
- مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا. كتاب المؤتمر الثاني [3 (3/2)]. د.م.: د.ن. د.ت.
- المولوي، فيصل. "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه"، *المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث* 2 (2003)، 245-308.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. *آداب الفتوى والمفتي والمستفتي*. تحقيق: بسام الحجابي. دمشق: دار الفكر، 1988.
- النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف. *روضة الطالبين وعمدة المفتين*. تحقيق: زهير الشاويش. المجلد 12. عمان: المكتب الإسلامي، الطبعة 3، 1991.

Kaynakça

- Aslan, Bedri. *İslam Hukukunda Tecdid*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Aslan, Mehmet Selim. "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği". *Journal of Islamic Research* 25/2 (2014), 108-137.
- Aynî, Mehmet Fikhî. *Risâle fi edebi'l-müftî*. Thk. Osman Şahin. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Cüdey', Abdullâh. "İslâmü'l-mer'e ve bekâi zevcihâ 'alâ dînîhi". *el-Mecelletü'l-ilmîyye li'l-meclisi'l-Avrûbbî li'l-iftâ ve'l-buhûs* 2 (2003), 15-197.
- Dadaş, Mustafa Bülent. "Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İçtihadı ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri", *Bilimname: Düşünce Platformu* 28/1 (2015), 311-342.
- Dadaş, Mustafa Bülent. "منهج التخریج في حل القضايا الفقهية المعاصرة في نماذج فتاوى المجلس الأعلى للشؤون الدينية". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 90-106. <https://doi.org/10.18505/cuid.1235416>.
- Dadaş, Mustafa Bülent (ed). *Mü'temerü tevhdî't-takvîmi'l-hicrîyi'l-muvahhed*. Ankara: DİB. Yayınları, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin. *Şerhu ukûdi resmi'l-müftî*. thk. Şenol Saylan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2023.
- İbn Hamdân, Necmüddîn Ahmed. *Sifâtü'l-müftî ve'l-müsteftî*. thk. Mustafa b. Muhammed el-Kabbânî. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2015.
- İbn Menî', Abdullah b. Süleyman. *El-Verakü'n-nakdî: Hakikatuhû, târihuhû, kıymetuhû, hükmuhû*. b.y.: y.y., 2. Basım, 1984.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ḥadîs*. Nüreddin İtr. Dimaşk: Dâru'l-fikr. 1986.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. thk. Muvaffak Abdullâh. Medine: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 1986.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-ḥadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, ts.
- İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh. *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-ẓulem*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: Mektebetü İmâmî'l-Harameyn, 1401/1981.
- Karadâğî, Ali Muhyiddin. *el-İctihâd ve'l-fetvâ ve tatbîkâtühuma'l-muâsıra ve devrühü'l-manzûmati'l-mekâsidiyye fi'd-dabti ve't-tecdid*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2017.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Envâri'l-burûk fi envâri'l-furûk*. 4 Cilt. Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, ts.
- Karadâvî, Yûsuf. *Fetâvâ Muâsıra*. 6. Cilt. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Karadâvî, Yûsuf. *Fî fikhî'l-ekalliyât*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.

- Karadâvî, Yûsuf. *el-Fetâvâ's-şâzze meâyiruhâ ve tatbîkâtuhâ ve esbâbuhâ ve keyfe netevkâhâ*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Karadâvî, Yûsuf. *Mûcibâtü taçayyurî'l-fetvâ fi asrinâ*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî'd-devlî. *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî'd-devlî*. ed-Devretü's-sâniye. 2 (1986), 410-414.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-İşfâk 'ala ahkâmî't-talâk*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs. 1994.
- Meclisü'l-avrûbbî li'l-iftâ ve'l-buhûs. *el-Fetâvâ ve'l-ķarârât* (1917-2010). nşr. Abdullâh el-Cüdey'. b.y.: y.y., 2013.
- Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî'd-devlî. *ķarârât ve tevşiyât* 1985-2019. Cidde: y.y., 2022.
- el-Mecma'ii'l-fikhiyyi'l-İslâmî'. *ķarârât (fi devrâtihî'l-işrîn)*. Mekke: y.y., ts.
- Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî el-Hind. *ķarârât ve tevşiyât* (1989-2018). b.y.: y.y., 2011.
- Mecma'i fukahâ Amrikâ. *Kitabü'l-mü'temeri's-sânî* [3 (2/3)]. b.y.: y.y., ts.
- Mevlevî, Faysal. "İslâmü'l-mer'e ve bekâi zevcihâ 'alâ dînîhî". *el-Mecelletü'l-ilmîyye li'l-meclisi'l-Avrûbbî li'l-iftâ ve'l-buhûs*. 2 (2003), 245-308.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakin*. 12 cilt. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Ammân: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ādâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. thk. Bessâm el-Câbî. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1988
- Osmânî, Muhammed Takî. *Usûlü'l-iftâ ve âdâbuhâ*. Karaçi: Mektebetü Meârifî'l-Kurân, 2011.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Selmân. 6. Cilt. El-Akrabiyye: Dâru İbn Affân, 1997.
- Yaman, Ahmet. "Ri'asetü's-Şu'uni'd-Diniyye fi Türkiye Turukun ve Esalibu Asdari'l-Fetava mi Kabli'l-A'lâ li's-Şu'uni'd-Diniyye". *el-Mecelletü'l-ilmîyyetül-Muhakkeme li-Riasetiş-Şuuni'd-Diniyyetit-Türkiyye*, 1/1 (2019), 62-98.
- Yücel, Fatih. "Fetvanın Değişim Gereççelerine Güncel Bir Bakış: Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örneği". *Diyanet İlmi Dergi*, 58/3 (2022), 1125-1156.
- Zerka, Mustafâ b. Ahmed. *Nazariyyatü'l-iltizâmi'l-âm*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1999.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *el-Bahrü'l-muhî fi uşûli'l-fikh*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2000.
- Awqatsalah. "البيان الختامي". Erişim 13. Mayıs 2024. <https://l24.im/Gauep8z>
- Awqatsalah. "من نحن". Erişim 13. Mayıs 2024. <https://l24.im/YH2>
- IUMS, el-İttihâdü'l-âlemî li ulemâi'l-müslimîn. "قرارات لجنة الاجتهاد والفتوى". Erişim 13. Mayıs 2024. <https://l24.im/Wef>
- e-cfr, el-Meclisü'l-avrûbbî li'l-iftâ ve'l-buhûs. "الأعضاء". Erişim 13. Mayıs 2024. <https://l24.im/a2E9Y>
- e-cfr, el-Meclisü'l-avrûbbî li'l-iftâ ve'l-buhûs. "بيانات المجلس". Erişim 13. Mayıs 2024. <https://l24.im/SYLF>



Analysis of Ibn Kathīr's Content Criticism of Some of the Sahīhayn Ḥadīths in the Sīra section of Al-Bidāya wan Nihāya

Mehmet Ali Çalgan^{1,*}

¹ Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, Adıyaman/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 03/02/2024

Accepted: 09/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

The purpose of this study is the examination and analysis of Ibn Kathīr's (d. 774/1373) criticism of Sahihayn ḥadīths with respect to their content in the Sīra section of his history work called Al-Bidāya wan Nihāya. The subject of the study is Ibn Kathīr's criticism of twenty Sahihayn ḥadīths using the criteria of conformity/contradiction with the Qur'ān, authentic ḥadīths, reasoning, historical facts and idjīmā' and his argument that the problems that he could not explain in fourteen ḥadīths were mistakes. The information that Ibn Kathīr provides about the rāwīs' interventions which make the examined ḥadīths susceptible to content criticism, is also valuable. Seven of the ḥadīths that are in the scope of this study are in both Sahih al-Bukhārī and Sahih Muslim, six are only in Sahih al-Bukhārī and seven are only in Sahih Muslim. The ḥadīths in both Sahih al-Bukhārī and Sahih Muslim include those ḥadīths on the following subjects: the prohibition of the nikah mut'ah in Khaybar, the intention of the Prophet (pbuh) for 'umra and ḥadjdj, the Prophet throwing away the silver ring, the news of the change of qibla reaching Qubā' the next morning, the time of the ban on speaking during prayer and the piercing of the wall of Yādjudj wa-mādjudj. The ḥadīths mentioned only in Sahih al-Bukhārī include those on the following subjects: the realization of Isrā' before the revelation, the number of those who participated in the battle of Hamra al-Assad, Sa'd b. Abī Waqqāṣ's entry into Islam, Ali's allegiance to Abū Bakr, information about the expedition of al-Raji and the omission of the journey to Bayt al-Maqdis in the ḥadīth of the ascension. The ḥadīths mentioned only in Sahih Muslim include those on the following subjects: the number of the participants in the battle of Hunayn, the creation of the earth in seven days, 'Amr b. 'Abese's entry into Islam, consultation with Sa'd b. 'Ubāda for the battle of Badr, ṣaḥāba's complaint about the hot sands, marriage with Umm Ḥabība and the place of the ṣalāt az-ẓuhr during the 'īd al-'Aḏḥā. The method of the study is the examination of the text and comparative analysis of the results among ḥadīth commentators. The result of the study is that for most of the criticized ḥadīths, Ibn Kathīr's evaluations differ from those of ḥadīth scholars such as Ibn Ḥadjar and al-Nawāwī. The importance of the study stems from the fact that Ibn Kathīr's criticism of the aforementioned Sahīhayn ḥadīths constitute concrete evidence of the statement of the ḥadīth scholars that the authenticity of the isnād does not ensure the authenticity of the matn. In short, it can be observed that Ibn Kathīr's work successfully reflects his strong critical mentality, original views and extensive scientific knowledge.

Keywords: Ḥadīth, Matn Criticism, Content criticism, Ibn Kathīr, Al-Bidāya wan Nihāya.

İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye'sinin Siyer Kısımında Bazı Sahîhayn Hadislerini Muhteva Tenkidinin Tahlili

Süreç

Geliş: 03/02/2024

Kabul: 09/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.


Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.


Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Öz

Bu çalışmanın amacı İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) el-Bidâye ve'n-nihâye isimli tarih çalışmasının siyer bölümünde Sahîhayn hadislerini muhteva açısından tenkidinin araştırılması ve tahlilidir. Çalışmamızın konusu ise İbn Kesîr'in mezkûr eserinde yirmi Sahîhayn hadisini Kur'ân-ı Kerîm (3 hadis), akıl (1 hadis), icmâ (1 hadis), sahih hadisler (7 hadis) ve sağlam târihî bilgilere (8 hadis) uygunluk/aykırılık kıstaslarını kullanarak tenkidi ve on dört hadiste izah getiremediği yanlışların birer hata olduğunu kaydetmesidir. İbn Kesîr'in incelenen hadislerin muhteva tenkidine müsait bir hâle gelmesine yol açan râvî tasarruflarına dair verdiği bilgiler ayrıca kıymetlidir. Bu çalışmanın kapsamını oluşturan hadislerden yedi tanesi hem Sahîh-i Buhârî hem Sahîh-i Müslim, altı tanesi sadece Sahîh-i Buhârî, yedi tanesi de sadece Sahîh-i Müslim'de yer almaktadır. Hem Sahîh-i Buhârî hem Sahîh-i Müslim'de yer alan hadisler Hayber'de müt'a nikahının yasaklanması, Rasulullah'ın (s.a.v.) umre ve hacca niyeti, Hz. Peygamber'in gümüş yüzüğü atması, kiblenin değişimi haberinin Kubâ'ya ertesi sabah ulaşması, namazda konuşma yasağının zamanı, ye'cûc ve me'cûc'un seddinin delinmesi ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) miras bırakmaması konulu hadislerdir. Sadece Sahîh-i Buhârî'de geçen hadisler isranın vahiy gelmesinden önce vukuu, Hamrâülesed seferine katılanların sayısı, Sa'd b. Ebî Vakkas'ın İslam'a girişi, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e biatı, Rec' vak'asıyla ilgili bazı bilgiler ve mirac hadisinde Beyt-i Makdis'e yolculuğun zikredilmemesi konulu hadislerdir. Son olarak, sadece Sahîh-i Müslim'de yer alan hadisler ise Huneyn savaşında müslümanların sayısı ve Taif kuşatmasının müddeti, yeryüzünün yedi günde yaratılışı, Amr b. Abese'nin İslam'a girişi, Bedir için Sa'd b. Ubâde ile istişâre, sahâbînin sıcak kumlardan şikâyeti, Ümmü Habîbe ile evlilik ve kurban bayramında öğle namazının yeri konulu hadislerdir. Araştırmamızın yöntemi kaynak taraması ve sonuçların diğer şarihlerinkiyle mukayeseli tahlilidir. Araştırmamızın sonucunda eleştirilen hadislerin büyük bir kısmında İbn Kesîr'in değerlendirmelerinin İbn Hacer ve Nevevî gibi muhaddislerinkinden farklı olduğu görülmüştür. Çalışmamızın önemi İbn Kesîr'in tenkitlerinin muhaddislerin senedin sıhhatinin metnin sıhhatini temin etmeyeceğine dair tespitlerinin uygulamadaki somut delillerini oluşturmalarıdır. Kısaca İbn Kesîr'in, eserine güçlü tenkit zihniyetini, özgün görüşlerini ve geniş ilmî birikimini başarıyla yansıttığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Metin Tenkidi, Muhteva Tenkidi, İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye.

 mehmetcalgan@gmail.com

 0000-0002-5780-5067

Citation / Atıf: Çalgan, Mehmet Ali. "İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye'sinin Siyer Kısımında Bazı Sahîhayn Hadislerini Muhteva Tenkidinin Tahlili". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 28/1 (Haziran 2024), 303-324. <https://doi.org/10.18505/cuid.1430992>

Giriş

Hicrî 8. yüzyılda yaşamış önemli bir muhaddis olan İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) telif ettiği eserlerden bir tanesi *el-Bidâye ve'n-nihâye* isimli tarih kitabıdır.¹ İbn Kesîr genel bir tarih kitabı olan *el-Bidâye ve'n-nihâye*'sinin bir bölümünde Allah Rasulü'nün (s.a.v.) hayatını, şemâilini ve mucizelerini ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.² İbn Kesîr mezkûr eserinde hadisleri ve siyer kaynaklarında yer alan tarihî bilgileri sened ve metin açısından dikkatli bir şekilde tahlil etmiş, senedi sahih dâhi olsa metnini sorunlu gördüğü haberleri tenkit etmiştir. Bu minvâlde yirmi tane *Sahîhayn* hadisini de metinlerinin içerdikleri müşkil noktalar sebebiyle eleştirmiştir.

İbn Kesîr *Sahîhayn*'ın birinde veya ikisinde geçen (tenkit edilen toplam yirmi hadisten altısı Buhârî, yedisi Müslim ve yedisi de her ikisi tarafından tahric edilmiştir) bu hadislerde tespit ettiği mana sorunlarına dikkat çekmiş, bunların büyük çoğunluğunu (on dört tanesini) bir hata olarak kabul etmiş, az bir kısmını ise uygun bir şekilde izaha çalışmıştır. İbn Kesîr'in yaşadığı sırada *Sahîhayn*'ın karizması hâkim olsa da bu durum onun bu kaynaklarda geçen hadisleri eleştirmesine mâni olmamış, görüleceği üzere çoğu hadislerdeki işkallerin çözümsüz olduğunu ve bir yanlışlık olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu konu sadece senedi zayıf olan değil, sahih olan hatta müttefekun aleyh hadislerin dâhi metinlerinin tenkid edildiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu sebeple İbn Kesîr'in bu hadisleri tenkidini müstakil olarak bu makalede incelemenin faydalı olacağını düşündük.

İbn Kesîr eleştirdiği bazı hadislerin muhteva tenkidine müsait hâle gelmesinin sebeplerini açıklamış ve bu minvâlde muhtemel râvi tasarrufları hakkında kıymetli bilgiler paylaşmıştır.³ İncelediğimiz hadislerin tenkidinde Kur'ân-ı Kerîm (3 hadis), akıl (1 hadis), icmâ (1 hadis), sahih hadisler (7 hadis) ve sağlam târihî bilgilere (8 hadis) uygunluk/aykırılık kıstasları kullanılmıştır. İbn Kesîr yirmi hadisten on dördünde tespit ettiği mana sorunlarını birer hata olarak kabul etmiş ve tevil etme gereği hissetmemiştir. Bunların sekizinde hadislerin râvilerin nasıl bir tasarrufu neticesinde hatalı hâle geldiğini açıklamıştır. İbn Kesîr'in tenkitlerinin büyük çoğunluğunda (on dört tanesinde) Nevevî ve İbn Hacer'den farklı bir yol izlemesi ve farklı sonuçlara ulaşması da dikkat çekicidir.

İbn Kesîr'in mezkûr eserinin siyer bölümünde hadis tenkidini inceleyen bazı araştırmalar mevcuttur.⁴ Tespitimize göre önceki çalışmalarda *Sahîhayn*'da geçen toplam yedi hadise farklı

¹ İbn Kesîr'in ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Abdülkerim Özaydın, "İbn Kesîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ocak 2024).

² Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil İbn Kesîr ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Mecmûa mine'l-muhakkikîn (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2015).

³ Râvi tasarrufları konusunda geniş bilgi için bk. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Ravi Tasarrufları* (İstanbul: İSAM yayınları, 2020).

⁴ Kadir Paksoy, *İbn Kesîr'in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlimindeki Yeri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 198-203; Eymen Mahmud Selîm el-Umerî, *el-Menhecû'n-nakdî'l-hadisî inde İbn Kesîr fi kitabihî el-Bidâye ve'n-nihâye* (Ammân: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Gırman b. Abdullah eş-Şehrî, *Menhec İbn Kesîr en-nakdî li-merviyyâti's-sîreti'n-nebeviyye fi'l-Bidâye ve'n-nihâye* (Kasım: Kasım Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017); Abdurrahman b. Ali es-Süneydî, "Muracaat İbn Kesîr ve nakduhu li-mutûn merviyyâti's-sîreti'n-nebeviyye", *Mecelle Âlemi'l-Kutub* 5/24 (2003), 383-405; Hakîme Hufeyzî, Siham Umâre, "Cuhûdu'l-hâfız İbn Kesîr fi nakd merviyyâti's-sîreti'n-nebeviyye", *Mecelletu Vahdeti'l-Umme* 7/14 (2020), 14-51. Süneydî'nin makalesinin genişletilmiş hâli el-Mektebetu's-şâmîle'de "Menhecîyyetu't-te'lîf fi's-sîre inde İbn Kesîr" ismiyle kitap olarak yayınlanmıştır. Bu makalenin yayınlanmış haline ulaşamadığımızdan daha geniş olan bu kitap versiyonunu kullandık.

başlıklar altında, dağınık bir şekilde işaret edilmiş ve bunlar hakkında sadece İbn Kesîr'in değerlendirmesine kısaca değinilmiştir.⁵ Ancak bu çalışmamızda ilgili yirmi hadisin tümü müstakil bir bölümde toplanarak incelenmiş ve hem İbn Kesîr'in hem de Nevevî ve İbn Hacer başta olmak üzere muhaddislerin görüşleri toplu bir hâlde değerlendirilerek bir tahlil yapılmıştır.

Makalede konumuzla ilgili hadislerin tetkiki (konusu yönüyle değil, tenkit edilmesi yönüyle) daha az bilindik örneklerden daha bilindik örneklere doğru bir sıralama içinde yer alacaktır. İbn Kesîr'in değerlendirmelerinin ardından Nevevî'nin (öl. 676/1277) ve İbn Hacer'in (öl. 852/1449) tahlillerini öncelikle inceleyecek ve İbn Kesîr'inki ile karşılaştıracağız. Ancak Aynî (öl. 855/1451), Osmânî, Subkî gibi diğer bazı şârihlerin ve İbn Hişâm (öl. 218/833), Süheylî (öl. 581/1185), İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233) gibi diğer bazı tarihçilerin görüşlerine de müracaat edeceğiz. Makale genel bir değerlendirme içeren bir sonuç bölümü ile son bulmaktadır. Aslında çalışmamızda yer verilen her bir örnek çok daha geniş bir şekilde incelenmeye müsaittir. Nitekim örneğin Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e biatını konu edinen üçüncü örnek 2022 senesinde iki farklı makaleye konu olmuştur.⁶ Ancak makalemizin hacim sınırlamasından ötürü işaret edilen yirmi örnek sadece ana hatlarıyla tetkik edilebilecektir.

1. Hayber'de Müt'a Nikahının Yasaklanması

Müttefekun aleyh olan ve Hz. Ali tarafından nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hayber günü müt'a nikahını ve evcil eşek etini yasakladığı anlatılmaktadır.⁷ Bu hadise itirazlar yöneltildiğini belirten müellif hadisin müt'a nikahının Hayber gününde yasaklanmasını ifade etmesi noktasında iki yönden işkal arz ettiğini kaydeder. İlk olarak, Hayber'de o gün cariye kadınlar vardı, kendileriyle müt'a nikahı yapılacak kadınlar ise yoktu. Dolayısıyla böyle bir yasağın yapılması anlamsız olacaktır. Görüldüğü üzere İbn Kesîr burada akıl kıstasını işletmektedir. İkinci olarak, başka bir sahih hadiste ise müt'a nikahının Mekke'nin fethi günü serbest bırakıldığı ve Mekke'den ayrılmadan yasaklandığı geçmektedir.⁸ Müellif bu haberin doğruluğu durumunda bu nikahın önce yasaklandığı, sonra serbest bırakıldığı, sonra tekrar yasaklandığı yani iki defa neshin söz konusu olacağını belirterek böyle bir durumun akla uzak bir ihtimal olduğunu bildirir.⁹ Burada da yine söz konusu hadisin tenkidinde makuliyetin dikkate alındığı anlaşılmaktadır.

Bu izahların ardından müellif bazı ulemanın Hz. Ali tarafından nakledilen hadiste takdim ve tehir olduğunu ileri sürerek yukarıda bahsedilen müşkil durumları açıkladıklarını kaydeder. Buna göre söz konusu hadisin hatalı ve mahfuz hâli şu şekildedir:

Takdim ve tehir olan hatalı rivayet:

⁵ Önceki çalışmalarda işaret edilen yedi hadis için ilgili çalışmalara atıfta bulunacağız.

⁶ İlgili örnek incelenirken bu çalışmalar hakkında bilgi verilecektir.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir (b.y.: Dârü Tavki'n-Necât, 1422), "Megâzî", 38 (No. 4216); "Zebâih", 28 (No. 5523); "Hıyel", 4 (No. 6961); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l- 'Arabî, ts.), "Nikah", 30.

⁸ Müslim, "Nikah", 19.

⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/411. Bu örnek Umerî'nin çalışmasında yer almaktadır. Umerî, *el-Menhecu'n-nakdî'l-hadîsî inde İbn Kesîr fi kitabihî el-Bidâye ve'n-nihâye*, 170.

(أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ مَتْعَةِ النَّسَاءِ يَوْمَ خَيْبَرَ، وَعَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْحَمْرِ الْإِنْسِيَّةِ)

Mahfuz olan rivayet:

(إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْمَتْعَةِ وَعَنْ لُحُومِ الْحَمْرِ الْأَهْلِيَّةِ زَمَنَ خَيْبَرَ)

Hadisin işaret edilen mahfuz rivayeti yine Buhârî tarafından nakledilmiştir¹⁰ ve mahfuz haberde Hayber gününde yasaklanan şey sadece evcil eşek eti olup zaman zarfı sadece evcil eşek etine yönelik kullanılmıştır. Bu açıklamadan hadisin Sahîhain'daki rivayetlerinden bazılarının mahfuz olmadığı anlaşılmaktadır. Müellif anılan mana sorununun temelinde bir ravi tasarrufu olduğuna değinir. Buna göre, ravi hadisteki zaman zarfının (Hayber günü) her iki nesneye (evcil eşek eti ve müt'a nikahı) şamil olduğunu düşünmüş ve böylece hadisi hatalı bir şekilde aktarmıştır.¹¹ Görüldüğü üzere ravi tasarrufu müttefekun aleyh bir hadisi muhteva tenkidine müsait bir hâle getirmiştir. İbn Kesîr Hz. Ali'nin aynı cümlede evcil eşek eti ve müt'a nikahını beraber zikretmesinin sebebini ise bu ikisini mübah gören Abdullah b. Abbas'a cevap vermek maksadıyla Hz. Ali'nin bunların haram olduğunu İbn Abbas'a bildirmek istemesi olarak izah eder. İbn Kesîr hocası büyük muhaddis Yûsuf b. Abdirrahmân Mizzî'nin (öl. 742/1341) de bu görüşü benimsediğini belirtir.¹² İbn Kesîr'in bu izahı ikna edici gözükmemektedir.

Değirmek istediğimiz dikkat çekici bir husus İmam Buhârî'nin hadisin mahfuz olan rivayetini Sahîh'inin Nikah bölümünde, hatalı olan rivayetlerini ise Megâzî, Zebâih ve Hıyel bölümlerinde nakletmesidir. Böylece Buhârî hadisin doğru rivayetine hadisin asıl ait olduğu bölümde, hatalı rivayetlere ise hadisin daha az ilgili olduğu bölümlerde yer vermiş olmaktadır. Buhârî'nin bu ve benzeri yollarla illetli hadislere işaret etmesi hakkında geniş bilgi için bu konuda yapılmış müstakil ve önemli bir çalışmaya bakılabilir.¹³

İbn Hacer hadiste takdim ve tehir yapıldığı görüşüne işaret eder ve bu görüşe göre bir vakia olarak Hayber'de kadınlarla müt'a nikahının gerçekleşmediğini belirtir.¹⁴ İbn Hacer'in konu hakkındaki tahliline ana hatlarıyla işaret etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. İbn Hacer'in kaydettiğine göre Süheylî hadiste bir işkâl olduğunu düşünür zira Hayber gününde müt'a nikahının yasaklanması siyer ulemasının hiçbirinin bilmediği bir durumdur. Dolayısıyla hadiste bir takdim ve tehir söz konusu olmalıdır. Süfyan b. Uyeyne'nin de müt'a nikahının yasaklanmasının Hayber gününde olmadığını söylediği nakledilmiştir. İbn Abdilber, Beyhakî ve Ebû Avâne de ilim ehlinin bu görüşte olduğunu dile getirmişlerdir. Ancak İbn Hacer tüm bu verilere rağmen bu görüşü kabul etmez ve zikri geçen ulemanın böyle düşünmelerine sebebini Hayber'den sonra müt'a nikahına verilen ruhsat olduğunu söyler.¹⁵ Ancak dikkat edilirse Süfyan b. Uyeyne'nin sözünün dışında gerek İbn Kesîr gerekse Süheylî'nin öne sürdüğü gerekçeler bir vakia olarak Hayber'de müt'a nikahının gerçekleşmemesi, buna zaten mantiken gerek olmayışı ve neshin iki defa tekrarının makul olmayışıdır.

¹⁰ Buhârî, "Nikah", 31 (No. 5115).

¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/412.

¹² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/412.

¹³ Sa'îd b. Abdulkâdir b. Sâlim Başnefer, *Menhecû'l-İmâmi'l-Buhârî fi arzi'l-hadîsi'l-ma'lûl fi'l-Câmi'i's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016). Bu çalışmada Buhârî'nin bir hadisin illetli rivayetlerini o hadise münasip olmayan bir kitaba ya da bâba koyması yoluyla illete işareti hakkında dokuz örnek verilmiştir. bk. Başnefer, *Menhecû'l-İmâmi'l-Buhârî fi arzi'l-hadîsi'l-ma'lûl*, 330-359. Ancak incelediğimiz hadis bu dokuz örnek arasında geçmemektedir.

¹⁴ Ahmed b. 'Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyâd: Dâru Taybe, 2005), 9/323-324; a.mlf., *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1379), 7/482-483. İbn Bâz'ın tahkikini yaptığı ve yaygın olarak kullanılan neşre ait cilt ve sayfa numaraları da ilaveten verilmiştir. Okuyucuya kolaylık olması açısından bu şekilde bir bilgilendirmenin uygun olacağı düşünüldü.

¹⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 11/419-420; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 9/168-169.

İbn Hacer İbn Kayyim el-Cevziyye'den (öl. 751/1350) sahâbenin Yahudi kadınlarla müt'a nikahı yapmadığı görüşünü nakleder ancak bu görüşü İslam'dan önce Yahudilerle Evs ve Hazrec arasında bazı akrabalık bağları kurulmuş olması sebebiyle Yahudi kadınların bazılarıyla müt'a nikahı yapılmasının mümkün oluşu sebebiyle eleştirir. Ayrıca İbn Hacer müt'a nikahının kadınlardan uzak kalmadan kaynaklandığını ancak Hayber'de cariyelerin varlığı sebebiyle bunun söz konusu olmadığını dolayısıyla Hayber'de müt'a nikahının mübahlık sebebi ortadan kalktığı için yasaklanmasının uygun düştüğünü belirtir.¹⁶ Görüldüğü üzere, cariyelerin varlığı İbn Kesîr için müt'a nikahının yasaklanmasını anlamsız kılarken İbn Hacer için bu yasağı uygun hâle getirmektedir. Her iki münekkit de burada akıl yürütmekle beraber farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Ancak her hâlükârda bizim için önemli olan hadisin tenkidinde bu şekilde aklî muhakemeye başvurmuş olmalarıdır. Sonuçta İbn Hacer Hz. Ali'nin Mekke'nin fethi zamanında müt'a nikahına izin verilip tekrar yasaklanmasından haberdar olmayabileceği ihtimalini benimsemiş¹⁷ ve hadiste herhangi bir işkâl görmemiştir. Ancak İbn Kesîr hadisi müşkil hâle sokan bir râvi tasarrufunun söz konusu olduğunu düşünmüştür.

2. Namazda Konuşma Yasağının Zamanı

Mütttefekun aleyh bir hadiste¹⁸ Zeyd b. Erkam'ın "Namazda konuşurduk. Ta ki "Huşû içinde Allah'ın huzurunda durun"¹⁹ ayeti ininceye kadar. O zaman (namazda) sessiz kalmakla emrolunduk." şeklindeki sözü geçmektedir. Başka bir mütttefekun aleyh hadiste ise Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber (s.a.v.) namaz kılarken selam verdiklerini, O'nun (s.a.v.) da selamlarını aldığını, ancak Necâşî'nin yanından döndüklerinde Rasulullah'ın selamlarına cevap vermediğini ve 'Namazda bir meşguliyet vardır.' dediğini anlatması nakledilir.²⁰ İlk hadis aşağıda görüleceği üzere bazı müşkil noktalar içermektedir.

İbn Kesîr namazda konuşmanın yasaklanmasının Mekke döneminde vuku bulunduğunu, dolayısıyla bazılarınca Ensar'dan olan Zeyd b. Erkam'ın burada tüm sahabe adına konuştuğunun varsayıldığını ifade eder. Ancak müellife göre müşkil olan bir nokta daha vardır. Şöyle ki mezkûr ayet Medine'de inmiştir. İbn Kesîr Zeyd'in zannınca namazda konuşma yasağını bu ayete bağlamış olabileceğini, ancak asıl yasaklayıcının bu ayet olmadığını kaydeder.²¹ Görüldüğü üzere hadiste bir mana sorunu mevcut olup müellif bu soruna dikkat çekmiştir.

İbn Hacer'in bu iki hadisle alakalı tahlili ise daha geniş olup ana hatlarıyla aktarmak faydalı olacaktır. İbn Hacer önce Abdullah b. Mes'ûd'un Habeşistan'a iki defa gittiğini, ilk dönüşünün hicretten önce, ikincisinin ise hicretten sonra olduğunu, bu ikinci dönüşünde Bedir savaşına yetiştiğini belirtir. Mezkûr hadiste onun ilk dönüşünün mü yoksa ikinci dönüşünün mü söz konusu olduğu bilinmemektedir. Bir görüşe göre ilk dönüşü söz konusu olup namazda konuşmanın

¹⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 11/422-423; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 9/170-171.

¹⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 11/420; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 9/169. Benzer bir tahlil için bk. Ahmed Şebbîr Osmânî, *Fethü'l-mülhim bi şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2006), 6/346.

¹⁸ Buhârî, "Amel fi's-salât", 2 (No. 1200); Müslim, "Mesâcid", 35.

¹⁹ el-Bakara 2/238.

²⁰ Buhârî, "Amel fi's-salât", 2 (No. 1199); Müslim, "Mesâcid", 34.

²¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/316.

yasaklanması Mekke döneminde gerçekleşmiş, ancak Zeyd b. Erkam ve kavmine bu haber ulaşmamıştır. Başka bir görüşe göre iki hadis arasında bir tercih yapmak gerekir. Bu durumda Allah Rasulü'nün sözünü aktaran Abdullah b. Mes'ûd hadisi, O'nun (s.a.v.) sözünü aktarmayan Zeyd b. Erkam hadisine tercih edilir. Üçüncü bir görüşe göre ise Abdullah b. Mes'ûd'un ikinci dönüşü bahis mevzuudur. Bu görüş iki hadisi uzlaştırmakta olup Hattâbî bu görüşe meyiletmiştir. İbn Hibbân ise namazda konuşma yasağının Mekke'de gerçekleştiğini ve Zeyd b. Erkam'ın "Namazda konuşurduk." sözüyle Mekke'deki müslümanları kastettiğini ileri sürmüştür. Ancak Mekke'de müslümanların ancak nadiren toplu halde namaz kılmış olmaları ve bir haberde Medine'de cemaatle namaza geç gelen müslümanların cemaattekilere kaçınıcı rek'atta olduklarını soruyor olduklarının bildirilmesi İbn Hibbân'ın anılan görüşünü zayıflatmaktadır.²² Dikkat edilirse İbn Hibbân'ın görüşünü zayıflatan bu bilgiler İbn Kesîr'in aktardığı ilk görüşü de zayıflatmaktadır. Hattâb Subkî de İbn Hacer'in dikkat çektiği hususlara işaret etmiş, ancak burada Abdullah b. Mes'ûd'un Medine'ye dönüşünün mevzu bahis olduğu ve namazda konuşma yasağının Medine'de gerçekleştiği görüşünü benimsemiştir.²³ Osmânî ilgili hadisin şerhinde bu meseleye değinmez.²⁴

İbn Kesîr, yukarıda geçtiği üzere, namazda konuşma yasağının Mekke'de gerçekleştiğini düşündüğü için bu durumda hadiste müşkil bir durum ortaya çıktığını dile getirmiştir. İbn Hacer ise yukarıdaki üç görüşü aktarmış, ancak bunlardan herhangi birini tercih ettiğini açıkça söylememiştir. Ancak Hattâbî'nin benimsediği son görüşün hadisteki işkâli ortadan kaldırması bu görüşü daha kabul edilebilir kılmaktadır.

3. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e Biati

Sahîh-i Buhârî'deki bir hadiste Hz. Ali'nin Hz. Ebu Bekir'e ancak Hz. Fatıma'nın vefatından sonra biat ettiği, o arada geçen aylarda biat etmemiş olduğu (*وَلَمْ يَكُنْ يُبَايِعُ تِلْكَ الْأَشْهُرَ*) ifade edilmektedir.²⁵ Ancak İbn Kesîr burada bir hata olduğunu, zira Hz. Ali'nin aslında Sakîfe günü biat ettiğine dair sahih görülen bir haber bulunduğunu²⁶ ve bu süre içinde Hz. Ebu Bekir ile namaz kıldığını, onun istişarelerine katıldığını, kısaca ondan kaçınmadığını bilakis onla iyi bir münasebet içinde olduğunu kaydeder. Dolayısıyla İbn Kesîr'e göre Hz. Ali'nin mezkûr hadiste bahsedilen biatı Hz. Ebu Bekir ile aralarında gerçekleşen sulhu tekit amaçlı olan ve Sakîfe günündeki ilk biatı takip eden ikinci bir biat olmuştur.²⁷ İbn Kesîr Buhârî hadisinde tespit ettiği bu mana sorununun sebebi olarak ikinci biat olduğu zaman bazı ravilerin daha önceki biatın olmadığını düşündüklerini ve bunu hadiste bu şekilde belirttiklerini belirtir.²⁸ Dolayısıyla râvi tasarrufu neticesinde söz konusu hadis muhteva tenkidine müsait bir hâle gelmiştir.

²² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 3/618-9; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 3/74.

²³ Hattâb Subkî, *el-Menhelü'l-azbû'l-mevrûd şerhu süneni'l-imâm Ebî Dâvûd* (Kâhire: Matbaatu'l-İstikâme, 1351), 6/55-56.

²⁴ Osmânî, *Fethü'l-mülhim*, 3/381.

²⁵ Buhârî, "Megâzî", 38 (No. 4240).

²⁶ İbn Kesîr Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e Sakîfe günü biat ettiğine dair İbn Huzeyme'nin bir hadis naklettiğini ve Müslim'in bu hadisi sahih saydığını bildirir. bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/407. Söz konusu haberin aslı için bk. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 8/246.

²⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/407.

²⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/407.

İbn Hacer hadis metninde geçen “(Ali) o arada geçen aylarda biat etmemişti” (وَلَمْ يَكُنْ يُبَايِعُ تِلْكَ) (أَشْهُرُ) ifadesinin şerhinde Mâzerî’den (öl. 536/1141) şu minvalde bir değerlendirmeyi nakleder: Hz. Ali’nin ileri sürdüğü mazeretin geçerliliğinin yanı sıra yöneticiye herkesin bilfiil biat etmesine ve elini yöneticinin eline koymasına gerek de yoktur. Önemli olan yöneticiye itaat etmek ve karşı çıkmamaktır ki Ali de böyle yapmıştır.²⁹ Ancak görüldüğü üzere bu değerlendirmede İbn Kesîr’in ileri sürdüğü gibi Hz. Ali’nin daha evvel bilfiil bir biat yaptığı geçmemekte, bilakis biat etmemiş olsa da davranışlarıyla yöneticiye karşı çıkmadığından bahsedilmektedir.

İbn Hacer başka bir yerde Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekir’e Rasulullah’ın vefatının hemen ardından biat ettiğine dair yukarıda İbn Kesîr’in atıfta bulunduğu hadise ve buna mukabil Zührî’nin Ali’nin Fatıma vefat edene kadar biat etmediğine dair sözüne işaret eder. Devamında şöyle der: “Başkası Ali mirastan dolayı ortaya çıkan (kırgınlığı) izale için ilkin yaptığı biatı pekiştiren ikinci bir biat yaptığını söyleyerek bu iki hadisi (Buhârî ile Zührî hadisini) cem etti.” İbn Hacer bu durumda Zührî’nin “biat etmedi” ifadesini Hz. Ali’nin Fatıma’nın vefatına kadar geçen sürede Hz. Ebu Bekr’in yanına gelmediği şeklinde anlamak gerekeceğini beyan eder.³⁰ Dikkat edilirse İbn Hacer Buhârî hadisinde geçen “(Ali) o arada geçen aylarda biat etmemişti” (وَلَمْ يَكُنْ يُبَايِعُ تِلْكَ الْأَشْهُرُ) ifadesini bir hata olarak kabul etmemiş, bunu huzuruna gelmemek şeklinde anlamayı tercih etmiştir. İbn Kesîr ise bilakis Hz. Ali’nin Hz. Fatıma vefat edene kadar da Hz. Ebu Bekr’in huzuruna geldiğini, istişarelerine katıldığını, iyi ilişkiler sürdürdüğünü söylemiş ve hadisteki mezkûr ifadeyi râvinin yanlış anlamasının sonucu olan bir tasarrufu, yani bu durumda, bir mana sorununa yol açan hatası olarak değerlendirmiştir.³¹

4. Rasulullah’ın (s.a.v.) Umre ve Hacca Niyeti

Abdullah b. Ömer tarafından nakledilen müttefekun aleyh bir hadiste Rasulullah’ın (s.a.v.) veda haccında umreyi hacca ekleyerek temettu’ yaptığı ve önce umreye sonra hacca niyet ederek telbiye getirdiği anlatılmaktadır.³² İbn Kesîr bu hadisteki hac tarzının Hz. Peygamber hakkında ileri sürülen ifrad, kırân ve temettu’ haclarının hiçbirine uygun düşmediğini ve bu sebeple müşkil olduğunu ileri sürer. İfrad haccına uygun olmamasının sebebi burada umrenin hacdan önce veya hacla beraber zikredilmesidir. Temettu’ haccına uygun olmamasının sebebi hadiste Hz. Peygamber’in Safa ile Merve’yi tavaftan sonra ihramdan çıkmadığının anlatılmasıdır.³³

²⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 9/342; a.mlf., Fethu’l-bârî, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 7/494.* Aynî de Mâzerî’nin mezkûr değerlendirmesini iktibasla yetinmiştir. Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *‘Umdetü’l-kârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî, thk. Abdullah Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2001), 17/259.*

³⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 9/344; a.mlf., Fethu’l-bârî, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 7/495.*

³¹ Sifil bu konuyu şu iki makalede incelemiştir: Ebubekir Sifil, “Bir İdrac Tarih Tahrif Olur mu?”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 8/2 (2022), 171-221; Ebubekir Sifil, “Rivâyetler Işığında Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekr’e Bey’atı”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/2 (2022), 219-243. İlk makalenin ulaştığı sonuca göre Hz. Ali’nin ancak Hz. Fatıma’nın vefatından sonra vefat ettiğine dair ifade söz konusu hadise idrac edilmiştir. Bu söz aslında Zührî’ye ait olmakla beraber hadiste Hz. Aişe’nin sözüymüş gibi geçmektedir. İkinci makalede ise Hz. Ali’nin Hz. Ebu Bekir’e gecikmeksizin biat ettiğine dair yukarıda işaret ettiğimiz hadise dikkat çekilmiş ve Buhârî hadisinde bahsi geçen biatı ilkin pekiştiren ikinci bir biat olarak anlamak gerektiği belirtilmiştir.

³² Buhârî, “Hac”, 103 (No. 1691); Müslim, “Hac”, 173.

³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye, 5/141.*

İbn Kesîr bu yanlışlığın sebebini şöyle izah eder. İbn Ömer Haccac'ın Abdullah b. Zübeyr'i muhasarası sırasında bir hac yapmış ve onun bu hacı sırasındaki davranışları aynı isnadla aktarılmıştır. İbn Ömer'e muhasara sebebiyle haccını ertelemesi teklif edilince Hudeybiye senesindeki olayları kastederek "O hâlde Hz. Peygamber'in yaptığı gibi yaparım." demiş ve önce umreye niyet etmiş ancak bir müddet ilerledikten sonra hacı da ekleyerek telbiyeye devam etmiştir. İşte raviler bu sebeple Rasulullah'ın da aynı şekilde davrandığını zannetmişler ve hadisi anladıkları manayla (önce umre sonra hacca niyet ederek telbiye) aktarmışlardır.³⁴

İbn Hacer mezkûr hadiste müşkil olan hususun Rasulullah'ın önce umreye sonra hacca niyet ederek telbiye getirmesi olduğunu kaydeder. Zira İbn Hacer'e göre hac konusundaki pek çok hadisin uzlaştırılmasının yolu Hz. Peygamber'in önce hacca niyet etmesi sonra buna umreyi eklemesidir ancak anılan hadiste bunun aksi bir durum söz konusudur. İbn Hacer müşkil görünen bu ifadeyle muradın umre ve hacca birlikte telbiye getirmenin olduğu düşünülürse işkâlin ortadan kalkacağını ifade eder.³⁵ İbn Kesîr de aynı şekilde, anılan tevilin, yani telbiyede umrenin lafzen hacdan önce zikredilmesinin, hadisteki işkâli çözeceğine işaret etmiştir.³⁶ Sonuç olarak, İbn Kesîr hadiste bir mana sorunu olduğunu, İbn Hacer ise anılan tevili benimsemiştir. Ancak İbn Kesîr'in bu hadisle ilgili yukarıda bahsedilen muhtemel bir râvi tasarrufuna işareti hadisteki işkâlin nasıl ortaya çıkmış olabileceğini daha anlaşılır kılmaktadır.

5. Sahâbînin Sıcak Kumlardan Şikâyeti

Sahîh-i Buhârî'de geçen bir haberde Mekkeli müşriklerin eziyetlerine dayanamayan sahabenin bu hususta Rasulullah'a (s.a.v.) şikâyeti ve O'nun sahabeye sabır tavsiyesi anlatılmaktadır. Bu habere göre bir gün Habbâb b. Eret Kâbe'nin gölgesinde dinlenen Rasulullah'a gelerek "Bizim için dua etmez misin ya Rasulullah?" demiştir. Bunun üzere Allah Rasulü geçmiş ümmetlerden müslümanların daha şiddetli eziyetlere maruz kaldığını ve yüce Allah'ın bu dini eninde sonunda muzaffer kılacağını söylemiştir.³⁷

Sahîh-i Müslim'deki bir hadiste ise yine Habbâb b. Eret'in Allah Rasulü'ne öğle namazını sıcak kumların üzerinde kılmaktan şikâyet ettiği (bir rivayette namazdan bahsedilmeden sadece sıcak kumlardan şikâyet geçmektedir)³⁸ ve O'nun bu şikâyeti kabul etmediği geçmektedir.³⁹

İbn Kesîr, kanaatine göre ikinci hadisin ilk hadisin hatalı bir ihtisarı olduğunu beyan eder. İbn Kesîr'e göre ashâb-ı kirâm Rasulullah'a müşriklerin onlara sıcak kumlarda yaptıkları işkenceleri şikâyet etmiş, müşriklerin onları yüzleri üzerine sürüklediğini, onların da avuçlarıyla yüzlerini korumaya çalıştıklarını anlatmışlardır. Bu yüzden Allah Rasulü'nün onlar için müşrikler aleyhine dua etmesini istemişler, Hz. Peygamber ise onlara kurtuluşu vaad etmiş ancak bunun hemen gerçekleşmeyeceğini söylemiştir.

³⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/142-144.

³⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî*, 4/642; a.mlf., *Fethu'l-bârî, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz*, 3/540. Osmânî, İbn Hacer'in izahını aynen aktarır. bk. Osmânî, *Fethü'l-mülhim*, 6/96.

³⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/142.

³⁷ Buhârî, "Menâkibu'l-ensâr", 29 (No. 3852).

³⁸ Müslim, "Mesâcid", 190.

³⁹ Müslim, "Mesâcid", 189.

Dolayısıyla hadisin manası şu şekildedir: Rasulullah'a yüzlerimiz ve avuçlarımız konusunda sıcak kumlardan şikâyet ettik ancak O (s.a.v.) şikâyetimizi gidermedi, yani, bize hâl-i hazırda dua etmedi. Dolayısıyla müellife göre ikinci hadisten çıkarılan öğle namazını serin vakte ertelememe veya namaz kılının avucuyla yere temasının zorunluluğu gibi fihi hükümler tartışmalıdır.⁴⁰ Görüldüğü üzere İbn Kesîr kat'i bir ifade kullanmasa da ikinci hadisin doğru aktarılmadığı ihtimalini benimsemiştir.

Söz konusu hadisin şerhi sadedinde İbn Hacer, İbn Kesîr'in işaret ettiğimiz görüşüne atıfta bulunur ve bu görüşü garip bulduğunu belirtir. Gerekçe olarak söz konusu hadisin bazı rivayetlerinde "sıcak kumlarda namaz", diğer bazı rivayetlerinde ise "yani, öğle namazı. Ve (Rasulullah) dedi ki: 'güneş zevâl noktasını geçtiğinde namazı kılın.'" ifadesinin geçmesini gösterir.⁴¹ Bu ifadeler Sahîh-i Müslim'deki hadisin öğle namazıyla alakalı olduğuna ve Sahîh-i Buhârî'deki hadisten bağımsız olduğuna delâlet etmektedir. İbn Kesîr'in bu şekilde düşünmesinde iki hadisin de aynı sahâbîden aktarılmış olmaları etkili olmuş gözükmele beraber İbn Hacer'in mezkûr izahı muvâcehesinde İbn Kesîr'in buradaki görüşünün isabetli olmayabileceği anlaşılmaktadır.

6. Recî' Vak'asıyla İlgili Bazı Bilgiler

İbn Kesîr Recî' vak'asıyla alakalı Buhârî'nin hadisi⁴² ve İbn İshak'ın haberi⁴³ arasında bazı farklar olduğunu belirtir. İki habere de yer veren müellif katılan kişi sayısının ve liderin kim olduğunun iki haber arasında ihtilaf arz ettiğini kaydeder. Sahîh-i Buhârî'deki hadise göre Rasulullah (s.a.v.) bir gözcü seriyyesi göndermiş ve başlarına Âsm b. Sâbit'i komutan tayin etmiştir. Bu seriyyede on kişi bulunmaktadır. İbn İshak'ın nakline göre ise Allah Rasulü ashabından altı kişiyi görevlendirmiş ve komutan olarak Mersed b. Ebî Mersed'i atamıştır.

İbn Kesîr Buhârî'ye bu hadisin bazı noktalarında Muhammed b. İshak, Musa b. Ukbe ve Urve b. Zübeyr'in muhalefet ettiklerini kaydeder. Ancak İbn Kesîr İbn İshak'ın bu alanda imam olduğunu belirterek İbn İshak'ın haberini Buhârî'ninkine tercih ettiğini ima eder. Bu münasebetle, İbn İshak'ın siyer sahasında yetkinliğine şehâdet eden İmam Şâfiî'nin şu sözünü aktarır: "Megâzî ilmini öğrenmek isteyen kişi Muhammed b. İshak'a muhtaçtır."⁴⁴ Görüldüğü üzere, İbn Kesîr Buhârî'nin hadis sahasında üstünlüğüne rağmen siyer sahasında daha uzman olan İbn İshak'ın haberini daha sağlıklı bulduğuna bu sözüyle işaret etmiştir.

İbn Sa'd seriyyenin on kişiden oluştuğunu ve başkanlarının Âsm olduğunu beyan eder.⁴⁵ Tâberî hem İbn İshak'ın rivayetini hem de seriyyenin on kişi ve başkanlarının Âsm olduğunu içeren başka bir rivayet paylaşmıştır.⁴⁶ Vâkıdî ise her iki görüşe de işaret etmiştir.⁴⁷ Süheylî de söz konusu seriyyenin komutanının

⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/272-273.

⁴¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 8/572; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 7/167. Aynî ise İbn Kesîr'in eleştirisine yer vermez. bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 16/199-200.

⁴² Buhârî, "Megâzî", 28 (No. 4086).

⁴³ Ebû Muhammed Cemaleddin İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka vd. (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), 2/169.

⁴⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/245.

⁴⁵ Muhammed İbn Sa'd b. Menî'el-Basrî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Süheyl Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2012), 1/384.

⁴⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Abdülemîr Ali Mehnâ (Beyrut: Şeriketü'l-'Alemlî li'l-Matbûat, 2012), 2/397.

⁴⁷ Muhammed b. Ömer b. el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2006), 266-267.

Buhârî rivayetinde geçtiği üzere **Âsî** olduğu görüşünü tercih eder.⁴⁸ İbn Hacer seriyenin emirinin Buhârî'nin hadisi ile, genel bir ifade kullanarak, siyer haberleri arasında farklı olduğunu ancak Buhârî'nin hadisindeki bilginin daha sahih olduğunu bildirir.⁴⁹ Görüldüğü üzere, İbn Kesîr İbn İshak'ın siyerdeki otoritesini teslim etmişken İbn Hacer bu konuda farklı bir duruş sergilemiş ve Buhârî'nin hadisini tercih etmiştir.

Ayrıca, İbn İshak'ın haberinde müşriklerin Uhud'da iki oğlunu öldürdüğü Mekke'deki bir kadına satmak üzere **Âsî** b. Sâbit'in şehid edildikten sonra başını elde etmeye çalıştıkları, ancak bir arı sürüsünün buna engel olduğu anlatılmaktadır. Öte yandan, Buhârî'nin haberinde ise müşriklerin Müslümanlarla yaptıkları çatışma sonucunda **Âsî** b. Sâbit'i şehid ettikten ve Zeyd b. Desine ve Hubeyb b. Adî'yi esir alıp Mekke'ye götürdükten sonra Bedir'de öldürdüğü müşriklerin ileri gelenlerinden birinin intikamını almak amacıyla **Âsî**'in vücudundan bir parça almak istedikleri ve bu amaçla bazı kişileri gönderdikleri ancak bir arı sürüsünün **Âsî**'i koruduğu geçmektedir. Görüldüğü üzere, iki anlatım arasında bazı farklar mevcuttur. Bu hususa dikkat çeken İbn Kesîr, İbn İshak'ın anlatımının daha uygun düşüğünü belirtir.⁵⁰ İbn Hacer ise bu noktada bu iki haberi uzlaştırmaya çalışır ve **Âsî**'a ulaşmak için her iki haberde anlatılan teşebbüslerin yapıldığını ve ikisinin de sonuçsuz kaldığını dile getirir.⁵¹

7. Hamrâülesed Seferine Katılanların Sayısı

Sahîh-i Buhârî'de geçen bir hadise göre Hz. Aişe yeğeni Urve b. Zübeyr'e "Bunca yara aldıktan sonra yine Allah'ın ve peygamberin çağrısına koşanlar var ya işte onlardan bu güzel davranışta bulunan ve karşı gelmekten sakınanlar için de büyük mükâfat vardır."⁵² âyetinden bahisle Uhud savaşında Rasulullah'ın yaralandıktan ve müşrikler geri döndükten sonra müşriklerin tekrar saldırılarından endişe ederek aralarında Ebu Bekir ve Zübeyr b. Avvâm'ın da olduğu yetmiş kişiyle müşrikleri takibe çıktıklarını anlatmıştır.⁵³ İbn Kesîr bu siyaki "cidden garib" bulur ve megâzi ulemasının yanında meşhur olan bilgiye göre müşrikleri takip için Uhud'a katılan tüm sahabenin yola çıktığını, bu sahabenin sayısının 700 kişi olduğunu, ancak aralarından 70 kişi şehid düştüğü için kalan kişi sayısının 630 olduğunu belirtir.⁵⁴ Burada "garib cidden" tabirinin muhteva tenkidi kapsamında kullanılması önemlidir. İbn Kesîr'in işaret ettiği hata önemli gözükmektedir. Bununla beraber İbn Hacer'in ve Aynî'nin ilgili hadisin şerhinde bu konuya herhangi bir şekilde değinmediği görülmektedir.⁵⁵

İbn Hişâm'ın bildirdiğine göre Rasulullah'ın (s.a.v.) müezzini Uhud'a katılmış olan herkesi müşrikleri takip için çağırmıştır.⁵⁶ Bu bilgiden anlaşılan sadece yetmiş kişinin değil, Uhud'a katılan herkesin bu davete icabet etmesi gerektiğidir. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd* isimli eserin müellifi Şâmî hem mezkûr hadiste geçen yetmiş sayısına, hem de İbn Kesîr'in bu sayı hakkındaki yukarıda işaret

⁴⁸ Abdurrahman b. Abdullah Süheylî, *er-Ravzû'l-ünüf*, thk. Ömer Abdusselam Selâmi (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1421/2000), 6/123.

⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 9/163-4; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 7/380.

⁵⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/246.

⁵¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 9/170; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 7/384.

⁵² Âl-i İmrân 3/172.

⁵³ Buhârî, "Megâzi", 25 (No. 4077).

⁵⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/230.

⁵⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 9/152-3; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 7/373-4; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 17/161-162.

⁵⁶ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/101.

ettiğimiz eleştirisine değinir. Şâmî Hz. Aişe'nin sözü ile megazi ulemasının verdikleri bilgiler arasında bir ihtilaf olmadığını zira Hz. Aişe'nin sözünün manasının yetmiş sahabenin hemen davrandığı, kalan sahabilerin ise onlara katıldığı şeklinde olduğunu kaydeder ve İbn Hacer'in bu hususa değinmediğini belirtir.⁵⁷

8. Mirac Hadisinde Beyt-i Makdis'e Yolculuğun Zikredilmemesi

İsra ve miraç hâdisesiyle ilgili Sahih-i Buhârî'deki bazı rivayetlerde Rasulullah'nın (s.a.v.) Mekke'den hareketle doğrudan gökyüzüne yükseltildiği anlatılmakta, Beyt-i Makdis'e yapılan yolculuktan bahsedilmemektedir.⁵⁸ İbn Kesîr bu durumu izah sadedinde ravi tasarrufları hakkında aslında genel ve önemli olan şu tespiti paylaşır: “Bazı raviler bilindiği veya kendisi unuttuğu için haberin bir kısmını hazfeder veya kendisine göre daha önemli olan hususu zikreder veya bazen geniş tutarak her şeyi aktarır bazen de muhatabına faydalı olan kısmı anlatır.”⁵⁹ İbn Hacer de aynı tespiti teyid eder: “Bazı râviler diğerlerinin zikretmediği bir hususu zikredebilirler.” Dolayısıyla bu durumdan isra ile miracın aynı gece olmadığı neticesi çıkmaz.⁶⁰ İbn Hacer başka bir yerde bu rivayetlerin siyaklarında hazf edilmiş bir kısım olduğunu, bu kısmın takdirinin şöyle olacağını belirtir: “Sonra Burak O'nu (s.a.v.) Beyt-i Makdis'e getirdi. Sonra miraca başladı.”⁶¹ Kısaca, her iki âlim de burada bir râvi tasarrufu olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak bu durumda, onların da belirttiği üzere, bu tasarrufun bir mana sorununa yol açtığı söylenemez.

9. Sa'd b. Ebi Vakkas'ın İslam'a Girişi

Sahih-i Buhârî'deki bir haberde Sa'd b. Ebi Vakkas'ın “Kimse benim İslam'a girdiğim günden önce müslüman olmadı. Yedi gün boyunca İslam'a girenlerin üçte biriydim.” şeklindeki sözü sorunlu gözükmektedir.⁶² İbn Kesîr metnin ilk cümlesinde (مَا أَسْلَمَ أَحَدٌ إِلَّا فِي الْيَوْمِ الَّذِي أَسْلَمْتُ فِيهِ) “illâ” kelimesi olmadığı takdirde metnin anlaşılabilir olacağını belirtir.⁶³ Ancak “illâ” kelimesi olduğu takdirde ki elimizdeki *Sahih-i Buhârî* ve *Fethu'l-bârî* nüshalarında bu şekildedir hadisin müşkil bir duruma sahip olacağını zira bu durumda kimsenin ondan önce İslam'a girmediği gibi bir anlamın çıkacağını kaydeder. İbn Kesîr Hz. Ebu Bekir, Ali, Hatice ve Zeyd b. Harise'nin Sa'd'dan daha önce müslüman oldukları hususunda ulemanın icmâi olduğunu İbnu'l-Esîr (öl. 606/1210) gibi âlimlerin bildirdiğini, Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) de bu sayılan isimlerin kendi benzerlerinden (kadın, çocuk, köle gibi) önce müslüman olduklarını kesin bir şekilde ifade ettiğini söyler. Müellif hadisin devamındaki

⁵⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 4/313-314.

⁵⁸ Ör. Buhârî, “Menâkibu'l-ensâr”, 42 (No. 3887) Mâlik b. Sa'saa rivayeti; Buhârî, “Tevhîd”, 37 (No. 7517) Şerîk b. Abdullah'ın Enes'ten rivayeti.

⁵⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/352.

⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 8/619; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 7/197.

⁶¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 17/530; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 13/481.

⁶² Buhârî, “Menâkibu'l-ensâr”, 31 (No. 3858); “Fedâilu's-sahâbe”, 15 (No. 3727).

⁶³ Bu durumda anlam “Ben İslam'a girdiğim günde kimse müslüman olmadı.” şeklinde olacak olup Sofuoğlu'nun çevirisi buna benzerdir. bk. Mehmet Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013), 8/3510.

“Yedi gün boyunca İslam’a girenlerin üçte biriydim.” kısmının ise her hâlükârda müşkil olduğunu, bu cümleyi nasıl anlamak gerektiğini bilemediğini, sadece Sa’d’ın kendi bilgisine göre konuşmuş olabileceğinin düşünülebileceğini belirtir.⁶⁴

İbn Hacer metindeki ilk cümlelerin zâhirine göre Sa’d’dan önce kimsenin müslüman olmadığını, ancak bu lafzın ihtilâflı olduğunu belirtir. Sa’d’ın müslümanların üçte biri olduğu cümlesine gelince İbn Hacer’e göre Sa’d bunu kendi bilgisine göre söylemiş olmalıdır zira İslam’ın başlangıcında müslüman olanlar kendilerini gizliyorlardı.⁶⁵ Aynî de Sa’d’ın hür erkekleri kastetmiş olabileceğini bir ihtimal olarak ilave eder.⁶⁶ Görüldüğü üzere hadisteki mana sorunu İbn Kesîr ve İbn Hacer tarafından teslim edilmiş ve makul bir izah getirilmeye çalışılmıştır.

10. Amr b. Abese’nin İslam’a Girişi

Sahîh-i Müslim’deki bir haberde Amr b. Abese es-Sülemî isimli sahâbînin Hz. Peygamber’in İslam dinini Mekke’de ilan ettiğini haber alınca O’nun (s.a.v.) yanına gidişi, İslam dini hakkında O’ndan bilgi alışı ve müslüman oluşu kendi dilinden anlatılmaktadır. Amr b. Abese Rasulullah’a “Seninle beraber kim var?” diye sormuş, “Bir hür ve bir köle” cevabını almış ve Amr o zaman Ebu Bekir ve Bilal’in müslüman olduğunu belirtmiştir.⁶⁷ İbn Kesîr bir hür ve kölenin sadece Hz. Ebu Bekir ve Bilal ile açıklanmasının doğru olmayacağını zira Amr b. Abese’den önce müslüman olan bir topluluğun bulunduğunu ve Zeyd b. Hârise’nin Bilal’den daha önce müslüman olduğunu kaydeder. İbn Kesîr devamla Amr’ın “Ben İslam’a girenlerin dörtte biriyim.” sözünü ancak kendi dar bilgisi çerçevesinde söylemiş olabileceğini düşünür zira “müslümanlar o dönemde İslam’a girdiklerini saklıyorlardı, çölde yaşayan bedevileri bırakın, (Mekke’deki) yabancıları da bırakın, hatta yakınları bile onların durumunu bilemiyordu.”⁶⁸ Amr b. Abese’nin “Ben İslam’a girenlerin dörtte biriyim.” şeklindeki sözü *Sahîh-i Müslim*’de geçmemekle beraber Hâkim en-Nîsâbûrî’nin *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn* isimli eserinde geçmektedir.⁶⁹ Ancak İbn Kesîr’in *Sahîh-i Müslim*’deki habere yönelik olarak Amr b. Abese’den önce sadece Hz. Ebu Bekir ve Bilal’in müslüman oluşuyla ilgili eleştirisi ve bunu Amr b. Abese’nin dar bilgisiyle izahı hâlâ geçerli kalmaktadır. Nevevî ise mezkûr hadisin şerhinde bu konuya temas etmez. Üstelik Ebu Bekir ve Bilal’in ilk müslümanlar olduğunu iddia edenlerin bu hadisle ihticac edebileceklerini öne sürer.⁷⁰ Halbuki İbn Kesîr’in belirttiği üzere Bilal’den önce Zeyd b. Hârise müslüman olmuştur.

⁶⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 3/231.

⁶⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 8/440; a.mlf., *Fethu’l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 7/84.

⁶⁶ Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 16/228.

⁶⁷ Müslim, “Salâtu’l-musâfirîn”, 294. İbn Kesîr eserinde “Ben İslam’a girenlerin dörtte biriyim.” sözü için buraya atıf yapmışsa da elimizdeki *Sahîh-i Müslim* nüshasında bu söz görünmemektedir. Ancak biz İbn Kesîr’in tenkidini olduğu gibi aktarmak istiyoruz.

⁶⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 3/231.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990/1411), 3/68 (No. 4418).

⁷⁰ Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 6/166.

11. Yeryüzünün Yedi Günde Yaratılışı

Sahîh-i Müslim'de geçen bir hadiste yeryüzünün yedi günde yaratılışı anlatılmaktadır.⁷¹ İbn Kesîr söz konusu hadisi Ali b. Medînî, Buhârî ve Beyhakî gibi hadis hâfızlarının eleştirdiğini belirtir. İbn Kesîr'in bildirdiğine göre Buhârî bazı insanların mezkûr hadisi Ebu Hüreyre'nin Kâ'b el-Ahbâr'dan aldığını öne sürdüğünü kaydetmiş ve bu görüşün doğru olduğunu onaylamıştır. Müellife göre aslında Ebu Hüreyre mezkûr haberi Kâ'b el-Ahbâr'dan almış, ancak bazı râviler yanlış olarak anılan sözü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söylediğini kaydetmişlerdir. İbn Kesîr tenkidini şu sözlerle sürdürür: "Metninde şiddetli garabet vardır. Mesela göklerin yaratılışından bahsedilmemiştir. Yeryüzü ve içindekilerin ise yedi günde yaratıldığı söylenmiştir. Bu ise Kur'an'a aykırıdır. Zira yer dört günde yaratılmış sonra gök iki günde buhardan yaratılmıştır."⁷²

İbn Kesîr'in belirttiği üzere bazı âyetler yaratılışın altı günde olduğuna işaret etmektedir. Örneğin: "Kuşkusuz rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da (yarattığı) arşa hâkim olan, her işi yöneten Allah'tır."⁷³ Ancak Nevevî'nin ilgili hadisin şerhinde İbn Kesîr'in dile getirdiği hususlara değinmediği görülmektedir.⁷⁴ Son olarak, İbn Kesîr'in Kur'an-ı Kerim'e muhalefeti metindeki şiddetli garabetin gerekçesi olarak sunması bu tabirin muhteva tenkidi bağlamında kullanımını göstermektedir.

12. İsranın Vahiy Gelmesinden Önce Vukuu

İbn Kesîr *Sahîh-i Buhârî*'de isra ve miracı anlatan bir hadiste⁷⁵ isranın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahiy gelmeden önce olduğunu çağrıştıran bir ifadeyi şöyle eleştirir: "Siyakında çeşitli açılardan garâbet vardır. Bunlardan biri de 'vahiy gelmeden önce' sözüdür."⁷⁶ Bilindiği üzere isra olayı bi'setten sonra vuku bulmuştur. Dolayısıyla burada sağlam tarihi bilgilere aykırılıktan doğan ve "garâbet" ile tabir edilen bir mana sorunu gözükmemektedir. Söz konusu hadisin metni şöyledir: "... O'na (s.a.v.) vahiy gelmeden önce Mescid-i Haram'da uyuyorken üç kişi geldi... Bu gece bunlar oldu. Onları tâ ki başka bir gece tekrar gelmelerine kadar bir daha görmedi..."⁷⁷

İbn Kesîr 'vahiy gelmeden önce' sözünün işkal arz ettiğini beyan ettikten sonra bu işkâli şöyle izah eder. Meleklerin ilk gelişi Hz. Peygamber'e vahiy gelişinden önce olmuştur. Bu ilk geliş sırasında miraç vuku bulmamıştır. Mirac meleklerin vahiyden sonra geldikleri başka bir gece gerçekleşmiştir.⁷⁸

⁷¹ Müslim, "Sıfatu'l-kıyâme", 27. Bu örneğe Süneydî de işaret etmiştir. Süneydî, *Menheciyyetu't-te'lif fi's-sîre inde İbn Kesîr*, 36.

⁷² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/31-2. Bu örnek siyer bölümünden önce yer alsada da konumuzla alakalı güzel bir örnek olduğu için almak istedik.

⁷³ Yûnus 10/3.

⁷⁴ Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 17/194-195.

⁷⁵ Şerîk b. Abdullah'ın Enes b. Mâlik'ten rivayetinin muhtasar hâli için bk. Buhârî, "Menâkıb", 24 (No. 3570); Uzun hâli için bk. "Tevhîd", 37 (No. 7517). Bu örneğe Süneydî de işaret etmiştir. Süneydî, *Menheciyyetu't-te'lif fi's-sîre inde İbn Kesîr*, 37.

⁷⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/343.

⁷⁷ Buhârî, "Menâkıb", 24 (No. 3570).

⁷⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/343.

İbn Hacer'in verdiği bilgilere göre hadiste geçen "vahiy gelmeden önce" sözünü Hattâbî, İbn Hazm, Kâdı İyâz ve Nevevî gibi ulema yadırgamıştır. Nevevî bu hususta şunu söylemiştir: "Metindeki 'vahiy gelmeden önce' ifadesi muvafakat olunmamış bir hatadır. Ulema namazın farz oluşunun isra gecesinde olduğu hususunda icmâ hâlinedir. O hâlde bu nasıl vahiy gelmeden önce olabilir ki?"⁷⁹

Daha sonra İbn Hacer metindeki "Onları tâ ki başka bir gece tekrar gelmelerine kadar bir daha görmedi" ifadesinden hareketle meleklerin ikinci gelişlerinin vahiyden sonra olduğunu, böylece hadisteki işkâlin ortadan kalkacağını ve mezkûr âlimlerin eleştirilerin geçersiz kalacağını belirtir.⁸⁰ Görüldüğü üzere, İbn Hacer İbn Kesîr'in yaptığına benzer ve makul bir açıklama yapmıştır.

Şerîk b. Abdullah'ın Enes b. Mâlik'ten rivayetinde "Sonra izzetin Rabbi olan Cebbâr yaklaştı tâ ki O'na (s.a.v.) iki yay kadar hatta daha yakın oldu." şeklinde bir ifade geçtiğini belirten İbn Kesîr bu ifadenin râvinin anlayışını yansıtılabileceğini ve râvinin bu ifadeyi metne eklemiş olabileceğini bildirir. İbn Kesîr bir ihtimale göre de bu ifadenin mahfûz olabileceğini ancak bu durumda mezkûr ifadenin Necm sûresinin 8-10. âyetlerinin tefsiri olmayacağını söyler.⁸¹ İbn Hacer Hattâbî'den naklen hadisin başını ve sonunu keserek sadece bu kısmını gören birinin ya hadisin aslını reddedeceğini ya da teşbihe düşeceğini belirtir ve Hattâbî'nin mezkûr görüşüne katıldığını beyan eder.⁸² İbn Hacer ayrıca Şerîk b. Abdullah'ın isra ve miraç hadisinde diğer ravilere muhalefet ettiği on iki yeri toplu bir şekilde belirtir ve bunların bazılarını hata olarak kabul eder, bazılarını ise izah eder.⁸³

13. Hz. Peygamber'in Gümüş Yüzüğü Atması

Müttefekun aleyh olan bir hadiste Hz. Peygamber'in gümüşten bir yüzüğü bir gün taktığı, bunun üzerine insanların da gümüş yüzükler taktıkları, daha sonra Rasulullah'ın bu yüzüğü attığı, insanların da O'nu (s.a.v.) örnek alarak yüzüklerini attıkları anlatılmaktadır.⁸⁴ Öte yandan, müttefekun aleyh olan bir başka hadiste ise Allah Rasulü'nün altından bir yüzük taktığı ve sonra bu yüzüğü "Bir daha bunu asla giymem." diyerek attığı, insanların da O'nu takip ettikleri geçmektedir.⁸⁵

İbn Kesîr Allah Rasulü'nün bir gün takıp da attığı yüzüğün gümüş değil, altın olduğunu kaydeder ve bunu bildiren hadisi tercih eder. İbn Kesîr'e göre Rasulullah gümüş yüzüğü sıkça takardı ve vefat edene kadar bu yüzük elindeydi.⁸⁶

İbn Hacer ilgili hadislerin şerhi sadedinde öncelikle gümüş yüzüğün atılmasıyla ilgili olarak Zührî'nin hatalı bulunduğu zira maruf olanın altın yüzüğün atılması olduğuna değinir. Daha sonra gümüş yüzüğün atılmasıyla ilgili üç tür tevilin yapıldığından bahseder. Bunlardan ilkinde göre

⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 17/528; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 13/480.

⁸⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 17/528-529; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 13/480.

⁸¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/344.

⁸² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 17/533; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 13/483.

⁸³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 17/536-7; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 13/485-486.

⁸⁴ Buhârî, "Libas", 47 (No. 5868); Müslim, "Libas", 59.

⁸⁵ Buhârî, "Libas", 47 (No. 5867); Müslim, "Libas", 53.

⁸⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/515-516.

Hz. Peygamber belli bir renkte bir gümüş yüzük takmış ancak insanlar da benzer yüzükler takınca bunu atmış ve tekrardan başka bir gümüş yüzük edinmiştir. İkincisine göre Hz. Peygamber süs maksadıyla bir gümüş yüzük takmış, insanlar da takınca atmış, ancak daha sonra mühür ihtiyacı üzerine tekrar gümüş yüzük edinmiştir. Üçüncü tevile göre Hz. Peygamber altın yüzüğü atmaya karar verdiğinde bir de gümüş yüzük edindi. Sonra insanlara gümüş yüzüğün mübah olduğunu göstermek için bu yüzüğü taktı ve altın olanı attı. Hadis metninde atılanın gümüş olduğu net bir şekilde belirtilmediği için bu tevile göre atılan yüzüğün altın olan olması gerekmektedir. İbn Hacer bu üç tevili beğenmediğini ve daha makul olan dördüncü bir tevil yapılabileceğini belirtir. Buna göre Hz. Peygamber önce süs maksadıyla bir altın yüzük takmış, insanlar da takmışlar, ancak altın haram kılınca bu yüzükler atılmıştır. Sonra mühür maksadıyla gümüş yüzük takmış ve ismini yüzüğe nakşetmiştir. Ancak insanlar da aynı nakışla benzer yüzükler edinince nakışların aynı olmasını istemeyen Hz. Peygamber yüzüğünü atmış ve insanlar da yüzüklerini bırakmışlardır. İşte o zaman Allah Rasulü eski gümüş yüzüğünü takmaya başlamıştır. Bu tahlilin nihayetinde İbn Hacer eğer vehim ihtimali benimsenmezse bu tevile başvurulabileceğini kaydeder.⁸⁷

Görüldüğü üzere İbn Kesîr herhangi bir tevile başvurmadan Hz. Peygamber'in gümüş yüzüğü atmasıyla ilgili hadisi doğrudan hatalı bulmuşken İbn Hacer bir yandan hata ihtimalini dile getirirken diğer yandan kendince makul bir izah da yapmaya çalışmıştır.

14. Ye'cûc ve Me'cûc'un Seddinin Delinmesi

İbn Kesîr “Artık onu ne aşabildiler ne de delebildiler.”⁸⁸ ayeti ile Ye'cûc ve Me'cûc'ün duvarının delindiğini anlatan ve Zeynep b. Cahş'ın aktarmış olduğu bir Sahîhayn hadisinin⁸⁹ birbirine muhalif görüldüğünü belirtir ve görünürdeki aykırılığı gidermek için iki telif yolu öne sürer.⁹⁰ Söz konusu hadiste Rasulullah Ye'cûc ve Me'cûc'un seddinin biraz da olsa aralandığını belirtmiş ve büyük bir şerrin yaklaştığını söylemiştir. İbn Kesîr hadisteki anlatının şer ve fitne kapılarının açılmasından istiâre ve darb-ı mesel olarak düşünülmesi hâlinde herhangi bir işkâlin söz konusu olmayacağını belirtir. Ancak eğer hadisteki anlatı gerçek bir olaydan bahsediyorsa yine işkâl yoktur. Zira mezkûr âyet-i kerîme geçmişten bahsederken ilgili hadis gelecekte yüce Allah'ın izniyle yavaş yavaş vuku bulacak olan bir hâdiseye işaret etmektedir.⁹¹ Nevevî'nin ve söz konusu hadisin şerhini geniş olarak verdiği bölümde İbn Hacer'in, İbn Kesîr'in işaret ettiği âyetle teâruz durumuna değinmediği görülmektedir.⁹² Osmânî ise bu konuyla ilgili İbn Kesîr'in hem *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*'de hem *el-Bidâye ve'n-nihâye*'deki izahlarını alıntılar.⁹³ Dolayısıyla İbn Kesîr'in burada ihtilâfu'l-hadis açısından daha dikkatli davrandığı anlaşılmaktadır.

⁸⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 13/360-362; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 10/320-321. Benzer bilgiler için bk. Osmânî, *Tekmiletü Fethi'l-mülhim*, 4/81.

⁸⁸ el-Kehf 18/97.

⁸⁹ Buhârî, “Enbiyâ”, 7 (No. 3346); Müslim, “Fiten”, 1.

⁹⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/319-320. Bu örnek siyer bölümünden önce geçmekte olup Umerî'nin çalışmasında yer almaktadır. Konumuzla ilgisinden dolayı işaret etmek istedik. Umerî, *el-Menhecu'n-nakdî'l-hadîsî inde İbn Kesîr fi kitabihî el-Bidâye ve'n-nihâye*, 167-168.

⁹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/319-320.

⁹² Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 18/3-5; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 16/598-605; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 13/106-110.

⁹³ Osmânî, *Tekmiletü Fethi'l-mülhim*, 6/132.

15. Huneyn Savaşında Müslümanların Sayısı ve Taif Kuşatmasının Müddeti

Sahîh-i Müslim'de yer alan bir hadiste Huneyn savaşına 6000 kişinin katıldığı, Taif kuşatmasının ise 40 gün sürdüğü belirtilmektedir.⁹⁴ Ancak İbn Kesîr bu rakamların doğrusunun Huneyn savaşına katılan kişi sayısı için 12000 kişi Taif kuşatmasının gün sayısı içinse 30 gün veya 20 günden daha az olduğunu kaydeder. Müellif “*ve fihî mine'l-garîb kavluhû ...*” der ve sözü edilen hatalı bilgileri bildirir.⁹⁵

Nevevî hatalı rivayetten önce geçen ve savaşa 10000 kişinin ve bunlara ilaveten tulekânın (Mekke'nin fethinde Müslüman olanlar) katıldığını belirten rivayetin⁹⁶ doğru olduğunu belirtir. Nevevî şöyle bir açıklama yapar: Megâzî kitaplarında geçen meşhur bilgiye göre Müslümanlar o gün 12000 kişidir. Bunların 10000 kişisi Mekke'nin fethine katılanlar, 2000 kişisi ise Mekke halkı ve onlara katılanlardır. İşte hadiste geçen “10000 kişi ve tulekâ” ifadesiyle kastedilen budur. Nevevî, ayrıca Kâdî İyâz'ın hatalı rivayette geçen “6000 kişi” ifadesinin râvinin vehmi olduğunu belirttiğini kaydeder.⁹⁷ *Sahîh-i Buhârî*'de geçen bir hadiste de savaşa katılanların sayısı 10000 kişi ve tulekâ olarak geçmektedir.⁹⁸

Ancak Nevevî söz konusu hatalı hadis ile ilgili alıntıladığımız açıklamaları sırasında Taif kuşatmasının süresiyle ilgili herhangi bir yorum yapmaz. Öte yandan, kuşatmanın süresiyle ilgili olarak İbn İshâk yirmi küsür, İbn Hişâm on yedi, Vâkîdî on altı, İbn Sa'd on sekiz gün ve Taberî yarım ay gibi bilgiler verir.⁹⁹ Görüldüğü üzere siyer âlimlerinin verdikleri rakamlar mezkûr hadiste geçen sürenin hatalı olduğunu ve İbn Kesîr'in tenkidinin isabetli olduğunu göstermektedir.

16. Bedir İçin Sa'd b. Ubâde ile İstişâre

Sahîh-i Müslim'de yer alan bir hadiste Hz. Peygamber'in Bedir savaşı hakkında insanlarla istişare yaptığından bahsedilmektedir. Bu hadise göre Sa'd b. Ubâde “Ya Rasulallah, bizi (Ensâr'ı) kastediyorsun galiba. Canımı elinde tutana (yüce Allah'a) yemin ederim ki bize denize dalmamızı emretsen denize dalarız.” demiştir. Sa'd b. Ubâde'nin bu güzel sözleri üzerine Allah Rasulü insanları harekete geçirmiştir.¹⁰⁰

İbn Kesîr Bedir savaşına katılan müslümanların listesini verirken Sa'd b. Ubâde'nin Bedir savaşına katıldığını Buhârî, Urve, İbn Ebî Hâtim gibi birçokları tarafından dile getirildiğini ve Müslim'in naklettiği mezkûr hadisin de buna şehâdet ettiğini ancak işaret edilen hadiste konuşan kişinin aslında Sa'd b. Muaz olduğunu ifade eder. İbn Kesîr Süheylî'nin İbn Kuteybe'den aktardığı ve meşhur olan bilgiye göre Sa'd b. Ubâde'nin Bedir savaşına katılmadığını zira yoldan geri çevrildiğini, bunun sebebinin ise ya Medine'de vekil olarak bırakılması ya da bir yılanın onu

⁹⁴ Müslim, “Zekât”, 136. Bu örneğe Süneydî de işaret etmiştir. Süneydî, *Menheciiyetu't-te'lif fi's-sîre inde İbn Kesîr*, 49.

⁹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/625-627.

⁹⁶ Müslim, “Zekât”, 135.

⁹⁷ Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 7/216.

⁹⁸ Buhârî, “Megâzî”, 56 (No. 4333 ve 4337).

⁹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/482; el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 623; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/458; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/552.

¹⁰⁰ Müslim, “Cihad”, 83.

sokması olduğunu kaydeder.¹⁰¹ Süheylî (öl. 581/1185) İbn İshak ve Musa b. Ukbe'nin Sa'd b. Ubâde'yi bu sebeple Bedir savaşına katılanlar arasında saymadığını bildirir.¹⁰² İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233) de Süheylî'yi bu hususta teyid eder ancak Vâkıdî, Medâinî ve İbnü'l-Kelbî'nin Sa'd b. Ubâde'yi Bedir savaşına katılanlar arasında saydığını belirtir.¹⁰³

Nevevî ilgili hadisin şerhi sadedinde Rasulullah'ın neden bilhassa Ensâr ile konuşmak istediği üzerinde durur ve sebep olarak onların Hz. Peygamber'i şehirlerinde savunmak için biat ettiklerini, savaşmak ve düşmanı takip etmek için biat etmediklerini belirtir. Ancak Nevevî'nin İbn Kesîr'in işaret ettiği mana sorunu üzerinde durmadığı görülmektedir.¹⁰⁴ Bununla beraber son dönem şârihlerden Osmânî'ye göre metinde Sa'd b. Ubâde'nin geçmesi gerçekten müşkil olup mahfuz olan bu sözü söyleyenin Sa'd b. Muaz olduğudur. İbn Hişam, İbn Seyyidi'n-nâs (öl. 734/1334), Zürkânî (öl. 1122/1710), İbn Hacer gibi ulema bu hususta görüş birliği içindedir. Osmânî ayrıca bu tür kıssalarda râvilerin bu gibi ayrıntılarda yanılmalarının hadisin aslının sıhhatine zarar vermeyeceğinin altını çizer.¹⁰⁵

17. Ümmü Habîbe ile Evlilik

Sahîh-i Müslim'de geçen bir hadiste Mekke'nin fethinden sonra müslüman olan Ebu Süfyan'ın Allah Rasulü'ne kızı Ümmü Habîbe'yle evlenmesini ricası ve Rasulullah'ın bu ricayı kabulü anlatılmaktadır.¹⁰⁶ İbn Kesîr İbnü'l-Esîr'den naklen bu hadisin yadırgandığını aktarır. Zira Ebû Süfyan Mekke'nin fethinden önce Hudeybiye anlaşmasını yenilemek üzere Medine'ye geldiğinde kızı Ümmü Habîbe'nin evine girmiş ve kızı onun Hz. Peygamber'in yatağına oturmasına müşrik olduğu için izin vermemiştir. İbn Kesîr hadisle ilgili birtakım tevellere işaret eder. Ancak bu görüşlerin zayıf olduğunu ve yapılacak en güzel açıklamaya göre Ebû Süfyan'ın kendisine şeref kazandırmak maksadıyla diğer kızı Azze'yi evlendirmek istediğini kaydeder. İbn Kesîr buradaki mana sorununun ravinin karıştırması sonucunda ortaya çıktığını düşünür. Buna göre Ebu Süfyan diğer kızı Azze'yi teklif etmiştir; ancak ravi doğru ismi vermekte yanılmıştır. İbn Kesîr bu görüşüne dayanak olarak müttetekun aleyh olan bir hadiste¹⁰⁷ geçtiği üzere Ümmü Habîbe'nin Rasulullah'a kız kardeşiyle evlenmesini teklifini gösterir.¹⁰⁸ Bu hadis Ebû Süfyan'ın kızı Ümmü Habîbe'den bu konuda yardım istediğini göstermektedir. Görüldüğü üzere râvi tasarrufu sonucunda aslı olan bir hadis muhteva tenkidine müsait hâle gelmiştir.

¹⁰¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/127. Bu örneğe Süneydî ve Hufeyzî de işaret etmiştir. bk. Süneydî, *Menheciyyetu't-te'lif fi's-sîre inde İbn Kesîr*, 48-9; Hufeyzî, "Cuhûdu'l-hâfız İbn Kesîr fi nakd merviyâtî's-sîreti'n-nebeviyye", 42-43.

¹⁰² Süheylî, *er-Ravzû'l-ünüf*, 5/103.

¹⁰³ İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/441.

¹⁰⁴ Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 12/174.

¹⁰⁵ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-mulhim*, 3/137-138.

¹⁰⁶ Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 168.

¹⁰⁷ Buhârî, "Nikah", 21 (No. 5101); Müslim, "Ridâ", 15.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/349. Bu örneğe Süneydî ve Hufeyzî de işaret etmiştir. bk. Süneydî, *Menheciyyetu't-te'lif fi's-sîre inde İbn Kesîr*, 38; Hufeyzî, "Cuhûdu'l-hâfız İbn Kesîr fi nakd merviyâtî's-sîreti'n-nebeviyye", 41-42.

Nevevî de bu hadisin içerdiği işkâl sebebiyle meşhur olduğunu belirtir, İbn Salâh'ın söz konusu hadisi Ebû Süfyan'ın kırgınlığını gidermek veya nikahın fesh olduğu zannıyla nikahın yenilenmesini istediği şeklindeki izahlarını nakleder ve bunları uygun bulmaz. Zira hadiste Hz. Peygamber'in akdi yenilediği ya da akdin yenilenmesi gerektiğine dair bir söz söylediği geçmemiştir. Nevevî'ye göre belki de Rasulullah (s.a.v.) evet diyerek bir akit yapılmasa da Ebû Süfyan'ın maksadının zaten hâsıl olduğunu kastetmiş olabilir.¹⁰⁹ Dolayısıyla İbn Kesîr ve Nevevî mezkûr hadis hakkında farklı fikirler serdetmişlerdir. Nevevî görüldüğü üzere hadisi tevil etmek cihetine yönelmişken İbn Kesîr hadiste bir hata olduğunu kabul edip bu hatanın nasıl ortaya çıktığı hakkında makul bir açıklama ileri sürmüştür.

18. Kiblenin Değişimi Haberinin Kubâ'ya Ertesi Sabah Ulaşması

Sahîhayn'da geçen bir haberde Hz. Peygamber'in Medine'de Beyt-i Makdis'e doğru on altı veya on yedi ay namaz kıldığı, kiblenin değişmesinden sonra ilk defa Kâbe'ye doğru kıldığı namazın ikinci namazı olduğu anlatılmaktadır.¹¹⁰ Diğer bir müttetekun aleyh hadiste ise Kubâ halkına bu haberin ertesi sabah namaz esnasında ulaştırıldığı ve bunun üzerine yüzlerini Kâbe istikametine çevirdikleri kaydedilmektedir.¹¹¹

İbn Kesîr her iki hadisi aktarır ve “Kubâ halkına (kiblenin değiştiğine dair) bu haberin ancak ertesi günün sabah namazına ulaşabilmiş olması tuhaftır (*ve'l-aceb*).” der.¹¹² Burada müellif söz konusu haberi açıkça reddetmese de hadiste geçen durumu yadırgadığını kullandığı ifadeden anlamak mümkündür.

Ancak kanaatimizce Kubâ halkına bu haberin ertesi sabah namaz esnasında ulaştırıldığına dair olan ikinci hadiste, giden habercinin “Rasulullah'a bu gece Kur'an indi ve Kâbe'ye dönmesi emredildi. Siz de dönün.” şeklindeki sözünden anlaşılan geceleyin vahyin geldiğidir. Bu durumda ilk hadiste geçen Kâbe'ye doğru kılınan ilk namazın ikinci namazı olduğuna dair bilgi vahyin gece geldiğine dair bilgiyle çelişki arz etmektedir. Ancak İbn Hacer burada gece lafzının bir önceki günün bir kısmı ve bunu takip eden gece manasında mecazen kullanılmış olduğunu belirtir. İbn Hacer ayrıca her iki haber arasında bir tezat bulunmadığını zira Medine dâhilinde olanlara kiblenin değişmesine dair haberin ikinci namazında, Medine hâricinde olanlara ise ertesi gün sabah namazında ulaştığını bildirir.¹¹³

Anlaşıldığına göre İbn Kesîr söz konusu haberin Kubâ halkına ertesi sabah ulaşmasını biraz sıra dışı bulurken İbn Hacer bunda bir gariplik görmemiştir. Kubâ Medine'ye altı mil mesafede bulunmaktadır¹¹⁴ ve böyle önemli bir konudaki bir haberin bir an evvel ulaştırılması için yeterli motivasyon olmalıdır. Dolayısıyla bu konuda İbn Kesîr'in görüşü daha isabetli gözükmektedir.

¹⁰⁹ Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 16/92.

¹¹⁰ Buhârî, “İmân”, 30 (No. 40); Müslim, “Mesâcid”, 11. Müslim'deki hadiste olay anlatılmakla beraber namazın ikinci olduğu tasrih edilmemiştir.

¹¹¹ Buhârî, “Salât”, 32 (No. 403); Müslim, “Mesâcid” 13.

¹¹² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/32.

¹¹³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, 2/403; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, 1/506.

¹¹⁴ Hüseyin Algül, “Kubâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Ocak 2024).

19. Kurban Bayramında Öğle Namazının Yeri

Sahih-i Müslim’de yer alan ve Câbir b. Abdullah’ın naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber’in Kurban Bayramı günü Kâbe’yi tavaf için Mekke’ye geldiği ve öğle namazını Mekke’de kıldığı anlatılırken¹¹⁵ yine Sahih-i Müslim’de yer alan ve Abdullah b. Ömer’in aktarmış olduğu bir diğer hadiste ise O’nun (s.a.v.) Kâbe’yi tavaf için Mekke’ye geldikten sonra Mina’ya döndüğü ve öğle namazını Mina’da kıldığı haber verilmektedir.¹¹⁶

İbn Kesîr her iki hadisin de Sahih-i Müslim’de bulunduğunu ve ihtilaf arz ettiklerini kaydeder. Bir çözüm önerisi olarak olay yaz mevsiminde gerçekleştiği ve dolayısıyla gün uzun olduğu için Hz. Peygamber’in önce Mekke’de öğle namazını kılabilceğini, ardından kendisini bekleyen insanlarla beraber Mina’da ikinci bir defa daha kılmış olabileceğini ifade eder.¹¹⁷ Nevevî de mezkûr ihtilaftan bahseder ve İbn Kesîr’in önerdiği uzlaşma yolunu benimser. Buna göre Rasulullah (s.a.v.) öğle vakti girmeden tavafını gerçekleştirmiş, vakit girince namazını kılmış, ardından Mina’ya dönüp kendisinden namaz kıldırmasını isteyen ashâbıyla beraber kendisine nâfile olacak şekilde öğle namazını tekrar kılmıştır.¹¹⁸

20. Hz. Peygamber’in Miras Bırakmaması

“Miras bırakmayız (biz peygamberlere, mirasçı olunmaz), bıraktığımız şey sadakadır.” şeklindeki hadisin¹¹⁹ Neml sûresinin 16. ayetine (“Davud Süleyman’a vâris oldu”) muhalif olduğunun iddia edildiğini belirten İbn Kesîr burada aslında muhalefet olmadığını izah eder. Müellife göre ayette söz konusu edilen husus mal değil, saltanat ve nübüvettir. Hz. Davud’un (as) çok sayıda çocuğu bulunduğunu ifade eden İbn Kesîr şu soruyu sorar: “Hz. Süleyman neden çocukları arasında mal mirası için sadece Davud’u zikretsin?” Ayrıca, Hz. Zekeriya’nın da ancak kendi geçimini sağlayacak kadar kazandığını, varisine bırakacak malı olmadığını ve bu yüzden mal bırakmak üzere çocuk istemeyeceğini, O’nun da Meryem sûresinin 5 ve 6. ayetlerinde alıntılanan duasında kast ettiğinin nübüvvet olduğunu belirtir.¹²⁰ Görüldüğü üzere İbn Kesîr ilgili hadisin metninin sıhhatine hâlel getirecek olan, Kur’an’a aykırılık şeklinde bir illet taşımadığını ortaya koymuş, böylece müspet manada bir metin tenkidi yapmıştır.

Sonuç

Aşağıdaki tabloda İbn Kesîr’in tenkitlerinde hangi kıstası kullandığı, tenkidinin neticesinde bir mana sorununun mevcudiyetine dair nasıl bir kanaate ulaştığı ve ravi tasarruflarına dair değerlendirme yapıp yapmadığı her bir örnek için belirtilmiştir. Bu bilgileri toplu bir hâlde görmek faydalı olacaktır.

¹¹⁵ Müslim, “Hac”, 147.

¹¹⁶ Müslim, “Hac”, 335.

¹¹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 5/261.

¹¹⁸ Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 8/265.

¹¹⁹ Buhârî, “Ferâid”, 3 (No. 6725); Müslim, “Cihâd”, 56.

¹²⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 5/412.

Hadis No	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Kıstas	Akil	Tarih	Hadis	Hadis	Hadis	Tarih	Tarih	Hadis	İcma	Tarih
Hata Var/Yok	Var	Var	Var	Var	Var	Var	Var	Yok	Yok	Var
Ravi Tasarrufu hk. Bilgi	Var	Yok	Var	Var	Var	Yok	Yok	Var	Yok	Yok
Hadis No	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
Kıstas	Kur'an	Tarih	Hadis	Kur'an	Tarih	Tarih	Tarih	Hadis	Hadis	Kur'an
Hata Var/Yok	Var	Yok	Var	Yok	Var	Var	Var	Var	Yok	Yok
Ravi Tasarrufu hk. Bilgi	Var	Var	Yok	Yok	Yok	Yok	Var	Yok	Yok	Yok

Çalışmadaki örnekler İbn Kesîr'in bağımsız, özgün ve güçlü bir tenkit zihniyetine sahip olduğunu açıkça göstermektedir. İbn Kesîr'in kaynakları ihata eden geniş bir ilmî birikimi ve haberleri tenkitte kuvvetli bir aklî muhâkeme kabiliyeti dikkat çekmektedir. Ancak bu güçlü tenkit zihniyetinin ona mahsus olduğunu düşünmek doğru olmayacaktır. Zira ilmî gelişiminde önemli pay sahibi olan ve yakın ilişki içinde bulunduğu Zehebî (öl. 748/1348) ve Mizzî (öl. 742/1341) gibi büyük muhaddislerde aynı tenkit zihniyetini görmek mümkün olup bu münekkitlerin birbirleriyle sıkı bir etkileşim hâlinde olduklarını düşünmek makul olacaktır.

Senedin sıhhatinin metnin sıhhatini gerektirmediği esası muhaddislerin dikkat çektikleri son derece mühim bir kâide olup bu kâidenin tatbiki esasen muhaddislerin muhteva tenkidi yaptıkları manasına gelmektedir. İbn Kesîr bu kâideyi *Sahîhayn* hadislerine başarıyla uygulamıştır. Bu kapsamda birçok kıstası mana sorunu olduğu düşünülen yirmi hadise tatbik etmiş ve bunların on dördünde tevile başvurma ihtiyacı duymadan, bir mana sorununun mevcut olduğu görüşünü benimsemiş ve sekiz örnekte râvi tasarrufunun nasıl ortaya çıktığı hakkında fikir yürütmüştür. Bu anlamda İbn Kesîr'in, incelenen hadislerin çoğunda tevil imkânlarına öncelik veren İbn Hacer ve Nevevî gibi muhaddislerden bâriz bir şekilde farklı bir duruş sergilediği görülmektedir.

İbn Kesîr'in râvi tasarrufları konusundaki ihtimamı da önem arz etmektedir. Zira bazı râvi tasarrufları hadiste bir mana sorununa yol açabilmektedir. Bu noktada aslı olan ancak râvi tasarrufuna maruz kalmış bir hadis ile asılsız bir hadisi ayırt etmek bir münekkit için büyük önemi hâizdir. İncelenen hadislerde İbn Kesîr'in en fazla tespit ettiği râvi tasarrufu, mana ile rivayet edilirken hataya düşülmesi ve râvinin bir haberi yanlış anlayıp yanlış aktarması durumudur.

Sonuç olarak, İbn Kesîr'in güçlü tenkit zihniyeti, geniş ilmî birikimi ve muhtemel râvi tasarruflarını çözümleme yetisi *Sahîhayn* hadisleri de dâhil olmak üzere siyerle alakalı haberleri tenkitte kendini göstermiş ve hadis tenkidi açısından okuyucu için oldukça öğretici bir eserin vücuda gelmesine yardımcı olmuştur.

Kaynakça

- Algül, Hüseyin. "Kubâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuba--medine>
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Başnefer, Sa'îd b. Abdulkâdir b. Sâlim. *Menhecü'l-İmâmi'l-Buhârî fi arzi'l-hadisi'l-ma'lûl fi'l-Câmi'i's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmî'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 8 Cilt. b.y.: Dârü Tavki'n-Necât, 1422.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990/1411.
- Hufeyzî, Hakîme – Umâre, Sihâm. “Cuhûdu'l-hâfız İbn Kesîr fi nakd merviyâtî's-sîreti'n-nebeviyye”. *Mecelletu Vahdeti'l-Umme*, 7/14 (2020), 14-51.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mâ'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî. 17 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 2005.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddin. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekka vd. 2 Cilt. Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Üsdü'l-gâbe*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil ed-Dîmaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Mecmûa mine'l-muhakkikîn. 20 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2015.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Men'el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Süheyl Keyyâlî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2012.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmî'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l- 'Arabî, ts.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*. 20 Cilt. b.y.: Müessesese Kurtuba, 1414/1994.
- Osmânî, Ahmed Şebbîr . *Fethü'l-mülhim bi şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2006.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Tekmiletü Fethi'l-mülhim bi şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*. 6 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2006.
- Özaydın, Abdulkerim. “İbn Kesîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-kesir-ebul-fida>
- Paksoy, Kadir. *İbn Kesîr'in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Sifil, Ebubekir. “Bir İdracla Tarih Tahrif Olur mu?”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 8/2 (2022), 171-221.
- Sifil, Ebubekir. “Rivâyetler Işığında Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'e Bey'atı”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/2 (2022), 219-243.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. 16 Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Subkî, Hattâb. *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd şerhu süneni'l-imâm Ebî Dâvûd*. Kâhire: Matbaatu'l-İstikâme, 1351.
- Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah. *er-Ravzü'l-ünûf*. thk. Ömer Abdusselam Selâmi. 7 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l- 'Arabî, 1421/2000.
- Süneydî, Abdurrahman b. Ali. “Murâcaât İbn Kesîr ve nakduhû lî-mutûn merviyâtî's-sîreti'n-nebeviyye”. *Mecelle Âlemi'l-Kutub*, 5/24 (2003), 383-405.
- Süneydî, Abdurrahman b. Ali. *Menheciiyyetu't-te'lif fi's-sîre inde İbn Kesîr* (el-mektebetu's-şâmile nüshası). Medine: Mucemma'u'l-Melik Fahd li-Tıbbâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1431.
- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 12 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Şehrî, Girmân b. Abdullah. *Menhec İbn Kesîr en-nakdî li-merviyâtî's-sîreti'n-nebeviyye fi'l-Bidâye ve'n-nihâye*. Kasım: Kasım Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Abdulemîr Ali Mehnâ. Beyrut: Şeriketü'l-'Alemlî li'l-Matbûat, 2012.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 2006.
- Umerî, Eymen Mahmud Selîm. *el-Menhecu'n-nakdî'l-hadîsî inde İbn Kesîr fi kitabihî el-Bidâye ve'n-nihâye*. Ammân: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998.



İsrâ'îlyyât in the Mu'tazilî Tradition of Tafsîr

Ersin Çelik^{1,a,*}

¹ Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Tafsîr, Rize/TURKİYE

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 24/01/2024

Accepted: 09/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

The attitude of Mu'tazila, which is considered the most rational sect of the Islamic tradition, towards isrâ'îlyyât knowledge found in commentaries, especially within the framework of Qur'anic stories, is intriguing. Although the attitude of some Mu'tazilî commentators towards isrâ'îlyyât is mentioned in some studies, the attitude of Mu'tazila as a school has not been the subject of any research when it comes to criticism of isrâ'îlyyât narrations. In fact, in recent studies on isrâ'îlyyât, while it is said that the criticism of isrâ'îlyyât can be traced back to names such as al-Ṭūsî, al-Māwardî and even al-Māturidî before Ibn al-'Arabî a reading is made entirely through Sunnî and Shî'ite commentators and the views of Mu'tazilî commentators are not included. Criticism of isrâ'îlyyât was made by Mu'tazilî names such as Abū Bakr al-Aşamm (d. 200/816), Abū 'Alî al-Jubbâ'î (d. 303/916) and Abū Muslim al-Isfahânî (ö. 322/934), before Sunnî and Shî'ite commentators such as al-Māturidî (d. 333/944), al-Māwardî (d. 450/1058), al-Ṭūsî (d. 460/1067), Ibn al-'Arabî (d. 543/148) and Ibn Kathîr (d. 774/1373). Even though they do not use the concept of isrâ'îlyyât, they direct these criticisms sometimes to the source of the narrations and sometimes to their content, in other words, that they are contrary to Islam. Later Mu'tazilî scholars systematically continued this criticism based on certain verses. In the present study the theoretical framework is drawn regarding the view of Israel by commentators such as as Abū Bakr al-Aşamm, Abū 'Alî al-Jubbâ'î, Abū Muslim al-Isfahânî, Qāḍî 'Abd al-Jabbâr, al-Ḥākim al-Dhushamî (d. 494/1101) and al-Zamakhsharî (d. 538/1144), who lived in the period from the 2nd century to the 6th century, and then the theoretical framework of these commentators is drawn. The attitude of the mentioned commentators towards different isrâ'îlyyât narrations is evaluated with the descriptive analysis method. Additionally, reference is made to the approach of Sunnî commentators of the same period to these narrations. While discussing the Mu'tazilî commentators' approach to isrâ'îlyyât a distinction is made regarding different situations such as their rejection of these narrations, their quoting the isrâ'îlyyât narrations without comment, prefer rational interpretation to isrâ'îlyyât narrations, and their interpretation of the verses with isrâ'îlyyât. Although Mu'tazilî commentators quote many isrâ'îlyyât narrations in their works, the first examples of critical approach in the interpretation of some problematic narrations, especially in the tafsîr tradition, are also in their commentaries. In this context, it has been concluded in the study that Mu'tazilî commentators were pioneers in the criticism of isrâ'îlyyât in the classical period, and that the criticism of some narrations about prophets and angels first started with them. It has also been pointed out that Sunnî and Shiite commentators such as al-Māturidî, al-Māwardî, and al-Ṭūsî make references to Mu'tazilî names in some places while criticizing the mentioned narrations. Finally, although Mu'tazilî commentators do not make a systematic criticism of isrâ'îlyyât, they define the narrations in question as "Jewish fabrications and originating from the Torah". This reveals that although their reference points were their own theological understanding, they also criticized the narrations in terms of their sources. As a matter of fact, while Ibn Kathîr, a systematic isrâ'îlyyât critic, rejects some narrations that are incompatible with the name of the Prophets without including them in his commentary, he quotes some isrâ'îlyyât narrations that depict miraculous events in an exaggerated way without commenting. Therefore, it is a noteworthy attitude that Mu'tazilî figures were critical of isrâ'îlyyât narrations that were incompatible with the Islamic faith in the early period and did not take them into consideration.

Keywords: Tafsîr, Mu'tazila, isrâ'îlyyât, Abū Bakr al-Aşamm, al-Dhushamî, al-Zamakhsharî.

Mu'tezilî Tefsir Geleneğinde İsrâiliyyât

Süreç

Geliş: 24/01/2024

Kabul: 09/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

İslâm geleneğinin en akılcı fırkası kabul edilen Mu'tezile'nin özellikle Kur'an kıssaları çerçevesinde tefsirlerde yer bulan israilî rivayetler karşısındaki tutumu merak uyandırıcıdır. Bazı çalışmalarda kimi Mu'tezilî müfessirlerin israilîyyât karşısındaki tutumuna değinilse de İsrâilî rivayetlerin tenkidi söz konusu olduğunda Mu'tezile'nin bir ekol olarak tutumu herhangi bir araştırmaya konu edilmemiştir. İsrâiliyyât üzerine yapılan son çalışmalarda israilîyyât eleştirisinin İbnü'l-Arabî öncesinde Tûsî, Mâverdî hatta Mâtürîdî gibi isimlere kadar geri götürülebileceği söylenirken tamamen Sünnî ve Şîî müfessirler üzerinden bir okuma yapılmakta Mu'tezilî müfessirlerin görüşlerine yer verilmemektedir. Oysa bu çalışmalarda bahsedildiği üzere erken dönem israilîyyât eleştirilerinin genelde ismet meselesi ekseninde yapılması, Mu'tezilî müfessirler özelinde bir incelemeyi zorunlu kılmaktadır. Nitekim israilîyyât eleştirisinde ön plana çıkartılan Mâtürîdî (ö. 333/944, Mâverdî (ö. 450/1058), Tûsî (ö. 460/1067), İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi Sünnî ve Şîî müfessirlerden önce Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) gibi Mu'tezilî isimler tarafından israilîyyât eleştirisinin yapıldığı görülmektedir. Her ne kadar onlar eserlerinde israilîyyât kavramını kullanmasalar da bu eleştirileri bazen rivayetlerin kaynağına bazen de içeriğine yöneltmektedir. Daha sonraki Mu'tezilî âlimlerin de belli âyetler üzerinden bu eleştiriye sistematik olarak devam ettirdikleri söylenebilir. Çalışmada öncelikle hicrî 2-6. asırda yaşamış el-Esam, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Müslim el-İsfahânî, Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Cüşemî (ö. 494/1101) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi müfessirlerin, israiliyata bakışına odaklanılmaktadır. Söz konusu müfessirlerin farklı israilî rivayetler karşısındaki tutumu betimsel analiz yöntemiyle değerlendirilmektedir. Ayrıca aynı dönemdeki Sünnî müfessirlerin bu rivayetlere yaklaşımına da atıfta bulunmaktadır. Mu'tezilî müfessirlerin israilîyyâta yaklaşımı ele alınırken; onların bu rivayetleri reddetmeleri, israilî rivayetleri yorumsuz aktarmaları, akîf yorumu israilî rivayetlere tercih etmeleri ve israilîyyâta âyetleri tefsir etmeleri gibi farklı yaklaşımlar hususunda ayrıma gidilmektedir. Mu'tezilî müfessirler eserlerinde birçok İsrâilî rivayet aktarsa da özellikle tefsir geleneğinde sorunlu bazı rivayetlerin te'vilinde eleştirel yaklaşımın ilk örneklerinin onlardan gelen tefsirlerde olduğu söylenebilir. Bu bağlamda çalışmada klasik dönemde israilîyyat eleştirisinde Mu'tezilî müfessirlerin öncü olduğu, özellikle ismet-i enbiyâ ve ismet-i melâike ile ilgili bir takım rivayetlerin eleştirisinin ilk önce Mu'tezilî müfessirlerle başladığı sonucuna ulaşılmıştır. Yine Mâtürîdî, Mâverdî ve Tûsî gibi Sünnî ve Şîî müfessirlerin kimi yerlerde söz konusu rivayetleri eleştirirken Mu'tezilî isimlere referansta bulunmasına da dikkat çekilmiştir. Son olarak Mu'tezilî müfessirler, küllî bir israilîyyât eleştirisi yapmasalar da bazı yerlerde söz konusu rivayetleri "Yahudi uydurması ve Tevrat kaynaklı" olarak tanımlamaktadırlar. Bu da onların referans noktaları kendi kelâmî anlayışları olmakla birlikte rivayetleri kaynak açısından da eleştirdiklerini ortaya koymaktadır. Nitekim sistematik bir israilîyyât münekkidi olan İbn Kesîr de Peygamberlerin ismetiyle bağdaşmayan kimi rivayetlere tefsirinde yer vermeksizin reddettiği görülürken mucizevî olayları abartılı şekilde resmeden bazı israilî rivayetleri yorumsuz aktarmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezilî isimlerin İslâm inancıyla bağdaşmayan israilî rivayetlere erken dönemde eleştirel yaklaşması ve bunları nazara itibara almaması kayda değer bir tutumdur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mu'tezile, israilîyyât, Ebû Bekir el-Esam, Cüşemî, Zemahşerî.



ersin.celik@erdogan.edu.tr



0000-0002-1821-7772

Citation / Atıf: Çelik, Ersin. "Mu'tezilî Tefsir Geleneğinde İsrâiliyyât". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 325-349. <https://doi.org/10.18505/cuid.1424869>

Giriş

Sünnî tefsir geleneğinde ilk beş asırda isrâiliyyât kökenli rivayetlere karşı sistematik bir karşı duruşun geliştirildiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim çağdaş dönemde konu üzerine yapılan ilk akademik çalışmalarda klasik tefsirlerdeki isrâiliyyât örnekleri ön plana çıkartılmakta ve önde gelen müfessirlerin isrâiliyyât karnesinin zayıflığına dikkat çekilmektedir.¹ Sünnî gelenekte isrâiliyyât tenkidi söz konusu olduğunda genellikle İbnü'l-Arabî ile başlayan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kesîr ile devam eden bir eleştiri sürecinden bahsedilmektedir.² Süreci İbn Atiyye (ö. 541/1147) ile başlatan görüş de esasen tenkit sürecinin başlangıcını aynı tarihe sabitlemiş olmaktadır.³ Ancak yapılan son araştırmalarda bu sürecin Ebû Ca'fer et-Tûsî, Mâverdî ve hatta Mâtürîdî'ye kadar geri götürülebileceğine dair tespitler yapılmaktadır.⁴ Görebildiğimiz kadarıyla tüm bu süreç genellikle Sünnî, bazen de Şîî tefsir kaynakları üzerinden okunmakta, böylesi önemli bir tarih saptaması yapılırken Mu'tezilî birikimin dışarıda bırakılması yapılan değerlendirmelerin bir noktada eksik kalmasına neden olmaktadır. Oysa süreci Mâtürîdî'ye kadar götüren çalışmalarda verilen örneklerin genellikle ismet konusuyla ilgili olması konunun kelâmî bir boyutunun olduğunu göstermektedir. Zira peygamberler ve meleklerle ilgili akideleri kelamcıların tartışıp belirginleştirmeleri, Kelam ilmini sistematik hale getirenlerin de III. asrın başındaki Mu'tezilî âlimler olması isrâiliyyât eleştirisinde Mu'tezile'nin katkısının ne düzeyde olduğunu tespit edilmesini gerektirmektedir. Nitekim Mâtürîdî üzerine yapılan bir başka çalışmada Ebû Bekir el-Esam'a yapılan bir atıf üzerinden Mâtürîdî'nin isrâiliyyât algısının oluşmasında Mu'tezile etkisinin var olma ihtimalinden bahsedilmektedir.⁵ Fakat Mu'tezile ve isrâiliyyât ekseninde bir çalışma henüz yapılmamış, sadece Mu'tezilî müfessir Zemahşerî üzerine hazırlanan bazı genel çalışmalarda kısaca onun tefsirinde geçen bazı isrâiliyyât örneklerine değinilmiştir.⁶ Öte yandan yakın zamanda Şîî gelenek üzerine yapılan bir çalışmada Şîî tefsir kaynaklarında da birçok isrâiliyyâtın aktarıldığı ancak katı ismet inançları ile sahâbe ve tâbiuna karşı takındıkları tutumun bu rivayetlerin nispeten daha az aktarılmasına sebep olduğunu ortaya koymuştur.⁷

¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *Tefsir ve Hadiste İsrailiyyat*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 139-232; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat* (Ankara: DİB Yayınları, ts.), 73-320.

² Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 31-32.

³ Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyat Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 217.

⁴ Enes Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019): 765-785.

⁵ Yûsuf Ağkuş, "İmam Mâtürîdî'nin İsrâiliyyat'a Yaklaşımı", *Marife* 22/1 (Haziran 2022): 476.

⁶ Remzi Na'naa, *el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fi Kütübî't-Tefsîr* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1970), 288-292; Ramazan Yahluf, *Müvâzenetün beyne Tefsîri'l-Keşşâf ve'l-Bahru'l-Muhîr* (Cezayir: Külliyyetü Usûliddin Câmîatü'l-Emîr, Doktora Tezi, 2001), 189-195; Enes Erdim, *Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Şemseddin Oğuzhan Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 292-304; Zekeriya Efe, *Zemahşerî Tefsiri'nin Rivayet Boyutu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 2010-2021.

⁷ Hüseyin Zamur, *Şîa Tefsirinde İsrâiliyyat* (Ankara: TDV Yayınları, 2020) 341-342.

Bu araştırmada, Mu'tezile ekolünün isrâiliyyât karşısında nasıl bir sınav verdiği, Hâkim el-Cüşemî⁸ ve Zemahşerî'nin tefsiri merkeze alınarak betimsel analiz yöntemiyle ele alınmaktadır. Ancak onların isrâiliyyâta bakışı, selefleri olan Ebû Bekir el-Esam, Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Müslim el-İsfahânî ve Kâdî Abdülcebbâr ve gibi müfessirlerin bakışıyla da –tefsir külliyatında bize ulaşan rivayetler çerçevesinde– mukayese edilmektedir. Çalışmada özellikle Zemahşerî'den önceki dönemde yaşamış Sünnî ve Şîî müfessirlerin aynı rivayetlere yaklaşımına da referansta bulunmaktadır. Ancak burada bilinçli bir şekilde isrâiliyyât eleştirisinin ilk ne zaman başladığına yoğunlaşıldığından Zemahşerî sonrasında Ehl-i sünnet tefsirler çalışmaya dâhil edilmemiştir. Öte yandan Arap dünyasında yapılan bazı modern çalışmalarda özellikle Zemahşerî'nin isrâiliyyâta yer verme hususunda müsamahakâr davrandığı,⁹ sadece peygamberlerin ismetine zarar veren veya itizâlî fikirlerle çelişen rivayetleri tenkit ettiğini, dolayısıyla bu yönüyle tefsirinde takip ettiği akfî metoda ve Mu'tezilî seleflerine muhalefet ettiği ifade edilmiştir.¹⁰ Aynı şekilde Türkiye'de yapılan birçok çalışmada da isrâiliyyât ve Zemahşerî söz konusu olduğunda verilen örneklerin peygamberlerin ismetiyle paralel olduğu müşahede edilmektedir.¹¹ Bu çalışmada söz konusu yaklaşımın genellemeci bir tavır olduğu, Zemahşerî'nin isrâiliyyâta karşı tutumunu sadece bu rivayetler üzerinden okumanın eksik olduğu da ortaya konulmaktadır. Sonuç olarak çalışmada isrâiliyyât eleştirisinin erken dönemde Mu'tezilî âlimler tarafından başlatıldığına dair önemli veriler sunulmaktadır.

1. İsrâiliyyât ve Mu'tezile

İsrâiliyyât kavramı, ülkemizde bu alanda yapılan ilk çalışmada İslâm'a özellikle tefsire girmiş olan Yahudi, Hristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin lehinde veya aleyhinde uydurulup Peygamber'e, sahâbeye ve sonraki nesillere isnad edilen her türlü haber¹² olarak tanımlanmaktadır. Ancak yeni çalışmalarda yapılan tanımların eksikliğine dikkat çekilerek isrâiliyyât, "Ortadoğu kültür havzasını oluşturan toplumlara, şahıslara, peygamberlere, yaratılış konularına ve kıyamete dair geçmiş ve gelecekle ilgili olan, yayılışı İslâm öncesine uzanan, kaynağı Araplara ve Ehl-i kitaba dayanan, tefsirlerde açıklama, istişhad ve terğîb-terhîb maksatlı kullanılan rivayetler"¹³ olarak daha detaylı bir şekilde tarif edilmektedir. Kur'an'da Hz. Âdem ve Havvâ'nın yaratılışı, Hâbil-Kâbil kıssası, Hz. Nuh ve tufan, Hârut ve Mârut, Câlut ve Tâlut ile Hz. Musa'nın Firavun ve İsrâiloğullarıyla mücadelesini özet bir şekilde aktaran âyetlerin tefsirinde özellikle zaman, mekân ve şahıslara dair nakledilen detayların büyük ölçüde isrâilî rivayetlere dayandığı söylenebilir.

⁸ Cüşemî'nin Basra Mu'tezilesinden olup Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin takipçisi olduğu hakkında bk. Adnân Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve Menhecühû fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.), 82.

⁹ Bazı çalışmalarda ise onun isrâilî rivayetler hususunda diğer müfessirlerin düştüğü hataya düşmediği ve aktardığı rivayetlere [قيل] gibi rivayetin zayıflığını ihlas ettiren ifadelerle başladığı vurgulanmıştır. bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2005/1426), 1/401-402.

¹⁰ Remzi Na'naa, *el-İsrâiliyyât ve Eserüha fi Kütübi't-Tefsîr* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1970), 288-289.

¹¹ Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 292-304; Efe, *Zemahşerî Tefsiri'nin Rivayet Boyutu*, 2010-2021.

¹² Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 29.

¹³ Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", 774.

Hız. Peygamber'in "İsrâiloğullarından nakilde bulunmanızda sakınca yoktur."¹⁴ rivayeti bir bilgi kaynağı olarak isrâiliyyâtın tamamen reddedilmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu hadiste ruhsat verilen isrâilî rivayetlerin mahiyetine dair tartışmalar olmakla birlikte¹⁵ özellikle Kur'an kıssalarının detaylandırılması gibi ibret amacıyla isrâiliyyâtın naklinin İslâm âlimlerinin geneli tarafından reddedilmediği bir vakıadır. Nitekim çağdaş dönemde kazandığı olumsuz anlamının aksine klasik dönemde Sünnî cenahta isrâiliyyâta karşı duran İbn Kesîr gibi isimler azınlık konumundadır.

İlk altı asırda Ehl-i sünnet ve Şâ'a'da isrâilî rivayetlerin nakline karşı duran sistematik bir tavır görülmezken akılcılığı ile ön plana çıkan Mu'tezile'nin bu konudaki tutumu merak uyandırmaktadır. Zira Mu'tezilî âlimler, dini konularda bilgi edinmeyi sağlayan şer'î delillerin bile sırasıyla akıl, kitap, sünnet ve icmâ olduğunu söylemişler, böylece akli ilk ve esas delil olarak kabul etmişlerdir.¹⁶ Bazı Mu'tezilî isimlerin tefsir yöntemine dair çalışmalarda isrâiliyyât konusundaki yaklaşımlarına kısaca değinilmekle beraber bu çalışmalarda Mu'tezile-İsrâiliyyat ilişkisini üst perspektiften ele alan bir başlığa rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Bunun için isrâilî rivayetlere yaklaşıma geçmeden önce bazı Mu'tezilî âlimlerin isrâiliyyât konusundaki teorik bakışına değinmek yerinde olacaktır.

Erken dönem Mu'tezilî âlimlerin tefsirleri tam olarak günümüze ulaşmasa da Nazzâm (ö. 231/845), Câhiz (ö. 255/869), Ebû Alî el-Cübbâi gibi isimlerin bize ulaşan birtakım görüşleri, onların isrâilî rivayetlere bakışı hakkında bazı değerlendirmeler yapmamıza olanak tanımaktadır. Meselâ Nazzâm'a göre her ne kadar halk için çabalayıp her meseleyi cevaplandırsalar da müfessirlerin birçoğuna itimat edilmemelidir. Zira onlardan birçoğu, herhangi bir rivayete dayanmaksızın konuşmaktadır. Ayrıca o; müfessirlerin halkın yanında ne kadar garip konuşursa halkın o kadar hoşuna gittiğini ifade etmektedir. Nazzâm; İkrime, Kelbî, Süddî, Dahhâk, Mukâtil b. Süleyman ve Ebû Bekir el-Esam'ın aynı yolda olmaları halinde onların tefsirine nasıl güvenileceği sorusunu yöneltmektedir. Öte yandan Nazzâm, "Eksik ölçüp tartanların vay haline!"¹⁷ âyetindeki "veyl" ifadesinin cehennemde bir vadi olarak yorumlayıp sonra bu vadiyi tavsif etmeye koyulan müfessirleri eleştirmekte, bunun manasının Araplarca maruf olup Cahiliyye döneminde meşhur olduğunu dile getirmektedir. Burada Nazzâm'ın verdiği örnek, tam bir isrâiliyyât eleştirisi olmamakla birlikte onun mesnetsiz tefsir rivayetlerine bakışını yansıtmaya açısından önem arz etmektedir.¹⁸

Erken dönem Mu'tezilî âlimlerden bir başka isim olan Câhiz'in isrâiliyyât yorumu ise daha açıktır. O, bazı müfessirlere göre; Hz. Âdem ve Havvâ'yı kandırmak üzere karnında şeytanı cennete

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'uş-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Enbiyâ", 50 (No. 3274).

¹⁵ Bu konuda tartışmalar için bk. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 201-2014.

¹⁶ Kādî Abdülcebâr, *Fazlu'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut, Dâru'l-Fârâbî, 1439/2018), 85-88; Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 115-116.

¹⁷ el-Mutaffifîn 83/1.

¹⁸ Ebû Osman el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965/1384), 1/343-344.

soktuğu için yılanı Allah tarafından on haslet verilmek suretiyle azap edildiğini, bu on hasletten birisi olarak da yılanın dilinin yarık/çatallı olmasının zikredildiğini aktarmıştır. Hatta bir kişi yılanı vurmaya istediği zaman yılan sanki Allah'ın ona verdiği cezayı göstererek o kişiden merhamet dilenircesine dilini dışarı çıkarmaktadır. Câhiz, bu tefsiri yapan müfessirin sanki İblis yılan olmadan ve herhangi bir şey suretine girip gizlenmeden Hz. Âdem'i kandıramazmış gibi yılan olmasaydı Hz. Âdem'in İblis'in sözünü kabul etmeyeceğini öne sürdüğünü belirtmektedir. Câhiz'in birçok tefsirde aktarılan söz konusu rivayete yönelik bu ifadeleri ve onun bu rivayeti Ka'b el-Ahbâr'ın Tevrat'tan aktardığını söylemesi isrâilî rivayetlere karşı tutumunu ortaya koymaktadır.¹⁹ Dolayısıyla isrâiliyyât terimi ilk defa Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) *Mürûcû'z-zeheb*'inde görülse de²⁰ bu terimin ifade ettiği anlamın ondan çok önce Mu'tezilî müelliflerin eserlerinde görüldüğü rahatlıkla söylenebilir.

Öte yandan Mu'tezilî müfessirlerin her türlü isrâiliyyâta karşı eleştirel bir tavır takındığı da düşünülmemelidir. Zira onların tefsirinde birçok isrâilî rivayete yer verildiği görülmektedir. Nitekim Zemahşerî'nin isrâiliyyâta yaklaşımı buna örnek gösterilebilir. Zemahşerî, tefsirinde rivayetlere yer verirken ekseriyetle kaynak belirtmemekte ve “denildi ki” (قيل), “rivayet edildi ki” (روي), “hikâye ettiler ki” (حكوا) gibi formlar kullanmaktadır.²¹ Zemahşerî'nin bu üslubu araştırmacıları farklı kanaatlere sevk etmiş gözükmemektedir. Nitekim Muhammed ez-Zehebî onun bu üslubunun rivayetlerin sıhhat derecesini gösterdiği düşünürken²² diğer bazı araştırmacılar ise Zemahşerî'nin hadisler başta olmak üzere sahih zayıf ayırmaksızın bütün nakillerde bu gibi terimleri kullandığını, bunun rivayetin sıhhatine dair yargı belirttiğini gösterecek bir delil olmadığını belirtmektedirler.²³ Nitekim Zemahşerî, Tâlût'un Câlût ile savaşında nehirden geçerek Tâlût'la birlikte kalanların sayısının 313 kişi olduğunu ifade ederken bunu (قيل) ifadesiyle aktarmıştır. Oysa söz konusu bilgi, Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde merfû hadis olarak nakledilmektedir.²⁴ Dolayısıyla biz de Zemahşerî'nin rivayet kalıplarını kullanırken özensiz davrandığımız²⁵ veya en azından onun kullandığı rivayet kalıpları üzerinden bir sıhhat değerlendirmesi yapmanın uygun olmayacağını düşünüyoruz.

Sonuç olarak, Mu'tezilî âlimlerin erken bir dönemde tefsirlerde aktarılan rivayetlerin kaynağına dair yönelttikleri eleştiriler dikkat çekicidir. Bu eleştirilerin aşağıda değinileceği üzere bazı kelâmî meseleler özelinde temerküz etmesi, bu eleştirinin temel sâikin kelâmî doktrinler olduğunu ortaya koysa da bunun aynı zamanda rivâyetlerin kaynağına yöneltilen bir isrâiliyyât tenkidi olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Şimdi Mu'tezile'nin çok erken dönemden itibaren eleştirdiği, eleştirmeksizin naklettiği ve tefsirde bizzat istifade ettiği isrâilî rivayetleri belli başlıklar altında inceleyebiliriz.

¹⁹ el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/164, 199.

²⁰ Roberto Tottoli, “İslâmî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı”, çev. Mesut Kaya, *Marife* 10/2 (Eylül 2010): 202.

²¹ Zemahşerî tefsirinin rivayet boyutu için bk. Efe, *Zemahşerî Tefsiri'nin Rivayet Boyutu*, 86-163.

²² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/401-402.

²³ Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 296.

²⁴ Buhârî, “Megâzî”, 5 (No. 3740). Bir başka örnek için bk. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmi'it-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/692.

²⁵ Benzer bir tespit için bk. Hasan Yerkazan, *Zemahşerî ve Hadis* (Bayburt: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 126.

2. Mu'tezilî Müfessirlerin İsrâîlî Rivayetlere Karşı Tavırları

Mu'tezilî müfessirler tefsirlerinde bazı isrâîlî rivayetlere değindikten sonra bunları bazen açık bazen de dolaylı olarak reddetmişlerdir. Onların açıkça veya dolaylı olarak reddettiği rivayetlerin özellikle ismet-i enbiyâ, ismet-i melâike ve sihir gibi Mu'tezile'nin hassas olduğu konularda olduğu söylenebilir. Mu'tezilî müfessirler özellikle Hz. Âdem, Hz. Yûsuf, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın kıssalarıyla ilgili birtakım rivayetlere yer verdikten sonra bu rivayetleri açıkça reddetmektedir. Onların açık tavır aldığı bu dört rivayet grubu da peygamberlerin ismetiyle alakalı olduğundan ismet-i enbiyâ üst başlığı altında ele alınacaktır.

2.1. İsmet-i Enbiyâ

Klasik ve modern tefsirlerde üzerine çokça tartışma yapılan âyetlerin başında Arâf sûresinin 189 ve 190. âyetleri gelmektedir. Söz konusu âyetlerin meali şu şekildedir: "Sizi bir tek nefisten yaratan, kendisiyle huzur bulması için ondan da eşini yaratan O'dur. Erkek eşiyile birlikte olunca kadın hafif bir yük yüklenir, onu bir süre taşır; hamileliği ağırlaşınca rableri olan Allah'a şu sözlerle yakarırlar: "Andolsun, bize salih bir çocuk verirsen kesinlikle şükredenlerden olacağız!" Fakat Allah onlara kusursuz bir çocuk verince, Allah'ın kendilerine verdiği bu nimet hakkında O'na ortaklar koşarlar."²⁶ Bu âyetlerin tefsirinde özellikle kendilerine salih bir evlat verilince Allah'a şirk koşanların kimler olduğu sorusunun cevabı müfessirleri oldukça meşgul etmiştir. Bu yüzden müfessirler, 190. âyetteki "جَعَلًا" ve "أَنِهْمَا" ifadesindeki zamirlerin kime ait olduğu sorusuna cevap aramışlardır. Özellikle Mukâtil, Taberî, İbn Ebî Hâtim gibi ilk dönem müfessirleri, hadis rivayetlerinin etkisiyle buradaki zamirleri Hz. Âdem ve Havvâ'ya râci kılınca doğal olarak onlara isnat edilen şirkin mahiyetini tevil etmekte de zorlanmışlardır.²⁷ Mâtürîdî ise Sünnî müfessirlerin genelinin yapmış olduğu yorumdan ayrılmış, onların te'vilini "gerçeklikten uzak ve muhâl" olarak değerlendirmiştir. Ona göre âyette bütün erkeklerin bir nefisten yani Âdem'den kadınların da Havva'dan yaratıldığı dile getirilmiştir. Onlar birleşip kadın hamile kalınca Hz. Âdem ve Havva tüm insanların annesi ve babası olarak onlara salih bir evlat vermesi için Allah'a dua eder. Kıyamete kadar doğan salih evlatlar, Hz. Âdem ve Havva'nın duasının karşılığıdır. Mâtürîdî âyetin te'vilinin ancak böyle caiz olduğunu belirtirken salih evlat verilince şirk koşanların kim olduğunu açıklamaz. Fakat onun genel yorumundan anlaşıldığı üzere bunlar Hz. Âdem ve Havva değildir. Burada dikkat çeken ise Mâtürîdî'nin Mu'tezilî âlim el-Esam'dan insanların tek bir nefis olan Âdem'den yaratıldığını ve o tek bir nefisten kendileri için de eşler yaratıldığını yani âyetin başından itibaren Hz. Âdem'in çocuklarının kastedildiğini nakletmesidir.²⁸ Mâtürîdî bu durumda âyetinin son kısmının doğal olarak Hz. Âdem ve Havva'dan başkasından

²⁶ el-A'râf 7/189.

²⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/79-80; Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, ts.), 13/307-310; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 5/1633-1635; Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, 1/574; Vâhidî, *el-Basît*, 9/514-517. Rivayetlerin değerlendirmesi için bk. Ahmet Yazıcı, "A'râf Sûresi 189 ve 190. Âyetlerin Yorumlanmasında Rivayetlerin Etkisi Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi* 52/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2016): 11-117.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005), 5/11-114; Ebû Bekr el-Esam, *Tefsîru Ebî Bekr el-Esam*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007), 69-70.

bahsetmiş olacağını kaydeder. Mâtürîdî burada genel Sünnî yaklaşımdan ayrılırken Mu'tezilî yorumlardan etkilenmiş olmalıdır. Zira onun yorumu aşağıda görüleceği üzere Cübbâî'nin yorumuyla birebir örtüşmektedir. Burada erken dönem Sünnî müfessirlerin ekserisinin görüşünden ayrılan bir başka âlim de Kaffâl'dir (ö. 365/976). O; Yüce Allah'ın bu kıssayı darb-ı mesel üslubu üzerine aktardığını yani aynı Ebû Bekir el-Esam gibi burada Hz. Âdem'in neslinden gelen herhangi bir erkek ve kadının durumunun temsili olarak verildiğini belirtmiştir.²⁹ Kaffâl'in tefsirini Mu'tezilî iken yazdığına dair bilgiler³⁰ onun gelenekten ayrılan bu görüşünün arka planında yine Mu'tezilî etkiyi akla getirmektedir.

Mu'tezilî tefsir geleneğinde söz konusu âyetlerin Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya şirk isnat eden rivayetlerle birlikte nasıl yorumlandığı merak uyandırmaktadır. Öncelikle Ebû Ali el-Cübbâî, Ka'bî ve Zemahşerî gibi âlimlere göre “جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا” ifadesine kadar ki zamirler Hz. Âdem ve Havvâ'ya râcî'dir. Ancak bu ifadeden sonrası Hz. Âdem ve Havvâ'dan kinaye olup onlara ait değildir.³¹ Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre “Gebeliği ağırlaşınca Rableri olan Allah'a şu sözlerle dua ederler: 'Andolsun, bize sağlıklı (salih) bir çocuk verirsen kesinlikle şükredenlerden olacağız!'” ifadesinde kastedilen Hz. Âdem ile Havvâ'dır. Ancak Cübbâî âyetin; “Fakat Allah onlara sağlıklı (salih) bir çocuk verince, Allah'ın kendilerine verdiği bu nimet hakkında O'na ortaklar koşarlar.” kısmında Allah'a ortak koşan iki kişinin, Hz. Havvâ'nın aynı batında doğurduğu biri erkek biri kız iki evladı olduğunu öne sürmektedir. Yani Allah'a şirk koşanlar, Hz. Âdem ile Havvâ'nın “salih” olarak nitelenen iki çocuğudur ki Havvâ'nın beş yüz batında bin çocuk doğurduğu söylenmiştir.³² Açıkçası Cübbâî burada Hz. Âdem ve Havvâ'ya şirk isnat etmemek için aslında herhangi bir dayanağı olmayan başka rivayetle âyeti tefsir etmiş, isrâiliyyâtın birinden kurtulayım derken bir başka isrâiliyyâta başvurmuştur. Ancak elbette onun için önemli olan öncelikle Allah'ın peygamberini şirkten tenzih etmektir. Cübbâî ile aynı fikirde olan bir başka isim ise Zemahşerî'dir. O, ilgili âyeti tefsir ederken “جَعَلَا” ve “يُشْرِكُونَ” ifadesindeki zamirlerin Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya değil, onlardan doğan çocuklara ait olduğu görüşünü benimsemiş ancak Hz. Âdem ve Havvâ'nın çocuklarına Abdülhâris ismini verdiği dair rivayetlere hiç değinmemeyi tercih etmiştir. Yani Zemahşerî'ye göre de Allah'a ortak koşanlar Hz. Âdem ve Havvâ'nın kendi evlatlarıdır. Âyetteki “جَعَلَا” ifadesi “جَعَلَا أَوْلَادَهُمَا” şeklindedir; muzâf hazfedilmiş, muzâfun ileyh onun yerine geçirilmiştir. Aynı durum, “فِيمَا آتَاهُمَا” ifadesi için de geçerlidir. Zira bu da “evlatlarına verdiği şeyde” anlamındadır. “فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ” ifadesinde zamirin çoğul getirilmesi, Hz. Âdem ile Havvâ'nın şirkten uzak durmaları da buna işaret etmektedir.³³ Zemahşerî bu yorumuyla Ebû Ali el-Cübbâî ile aynı yorumu benimsemiş gözükmektedir. Çünkü o diğer Mu'tezilî müfessirlerin aksine Allah'a ortak koşanların Hz. Âdem ve Havvâ'nın bizzat kendi evlatları olduğunu düşünmektedir.

²⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15/428.

³⁰ Cengiz Kallek, “Muhammed b. Ali Kaffâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2001), 24/146-148.

³¹ Ebû Ali el-Cübbâî, *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007), 263.

³² el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahmân Süleyman es-Sâlimî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1440/2019), 4/2807-2808.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/179-181.

Ebû Bekir el-Esam, Ebû Müslim ve Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise A'râf 189. âyetin başından itibaren kastedilenler Hz. Âdem ve Havvâ olmayıp onların neslidir. Yani söz konusu âyetlerde salih bir evlat vermesi için Allah'a dua eden, istediği gibi bir çocuk verilince de Allah'a şirk koşanlar Hz. Âdem'in neslinden gelen bir anne ve babadır.³⁴ Hz. Âdem'in neslinden gelen bu müşrik anne ve baba çocuklarını Abdümenâf, Abdüluzzâ ve Abdüllât gibi isimlerle isimlendirerek Allah'a ortak koşmaktadır. Onlarla aynı görüşte olan başka Cüşemî ise Haşv ehlinin âyetin başından sonuna kadar Hz. Âdem ve Havvâ ile ilgili olduğuna dair naklettikleri rivayetlerin fasit olduğunu söylemektedir. Söz konusu rivayetlere göre Havvâ hamile kalınca İblis ona gelmiş eğer çocuğunun yaşamasını istiyorsa ona kendi ismi olan Hâris'e nispetle Abdülhâris ismini koymasını istemiş, Havvâ da bunu kabul etmiştir. Bir başka rivayette ise Havvâ durumu Âdem'e anlatmış önce kabul etmeyen Hz. Âdem üçüncü seferinde buna izin vermiştir. Cüşemî, Allah'ın nebisine şirk ve şeytana itaat izafe eden bu rivayetleri açıkça reddetmektedir.³⁵ Ebû Müslim ise âyetin sadece "Sizi tek nefisten yaratan, kendisiyle huzur bulsun diye ondan da eşini yaratan O'dur." kısmının Âdem ve Havvâ'dan bahsettiğini, âyetin devamının ise onların neslinden müşrik olanlara hitap ettiğini söylemekle onlardan ayrılmaktadır.³⁶

Peygamberlerin ismetine aykırı isrâilî rivayetler söz konusu olduğunda akla ilk gelen örneklerden bir diğeri ise Hz. Yûsuf'la ilgili rivayetlerdir. İlk beş asırdaki Sünnî tefsirlerde "Kadın kesinlikle ona meyletmişti; eğer Rabbinin delilini görmeseydi o da kadına meylederdi. Böylece onu, kötülükten ve ahlâsız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik. Şüphesiz o samimi kullarımızdandı."³⁷ âyetini tefsir ederken Hz. Yûsuf gibi peygambere yakışmayacak rivayetler yorumsuz olarak aktarılmaktadır.³⁸ Burada Mâtürîdî ve Semerkandî gibi Mâverâünnehir bölgesinden olan Sünnî müfessirleri diğerlerinden ayırt etmek lazımdır. Zira Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde kadının uzandığı Hz. Yûsuf'un onunla cinsel ilişkiye girmek üzere hazırlandığına dair rivayetlerin hurafe olduğunu belirterek bunları eleştirmektedir. Aynı şekilde Semerkandî de bu rivayetleri temrîz sigasıyla vererek onlara itibar etmediğini ihsas ettirmektedir.³⁹

Mu'tezilî müfessirlerin hemen hemen tamamının ise Hz. Yûsuf'la Züleyha arasında geçenlere dair aktarılan rivayetlere olumsuz yaklaştığı görülmektedir. Nitekim Zemahşerî, "Kadın kesinlikle ona meyletmişti; eğer Rabbinin delilini görmeseydi o da kadına meylederdi. Böylece onu, kötülükten ve ahlâsız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik. Şüphesiz o samimi kullarımızdandı."⁴⁰ âyetini tefsir ederken Aziz'in karısının birlikte olmaya karar verip Hz. Yûsuf'a yöneldiğini, onun da gençlik şehveti ve şiddetli arzusuyla hareket edip kadınlıkla birlikte olmaya karar verip ona yöneldiğini ifade etmiştir. Fakat Hz. Yûsuf, haramlardan kaçınmanın gerekliliğini ifade eden delil üzerinde düşünmek suretiyle bu

³⁴ Ebû Müslim el-İsfahânî, *Tefsîru Ebî Müslim el-İsfahânî*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007), 131-132; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-metâin*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyih, (Giza: Mektebetü'n-Nâfiza, 2006), 179.

³⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2810-2811.

³⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2808.

³⁷ Yûsuf 12/24.

³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/33-49; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 7/2123-2126; Vâhidî, *el-Basît*, 12/76-77; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/23-26.

³⁹ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 6/225; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/188.

⁴⁰ Yûsuf 12/24.

kararından vazgeçmiştir. Zemahşerî'ye göre burada zihinsel anlamda Hz. Yûsuf'un bu fiile karar verip yönelmesi problem teşkil etmemektedir. Çünkü bu kadarının da olmadığını söylediğimizde bu sefer, Hz. Yûsuf'un âyetteki övgüye mazhar olmasını gerektirecek bir durum kalmamaktadır. Ancak Zemahşerî'ye göre burada Hz. Yûsuf'un meyli ile kadının meyli arasında fark olduğundan iki ayrı fiil getirilmiştir.⁴¹ Bu iki fiilin arasını ayırt etmeye dair yaklaşım, Zemahşerî'ye mahsus olmayıp Mu'tezilî mezhebinin öncülerinden el-Esam, Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr'da da görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr; buluğdan ve peygamberlik verildikten sonra bir peygamberde nasıl hala zinaya dair bir azim olabiliyor sorusuna verdiği cevapta kadının zinaya olan isteğini azimet/kesin kararlilikla; Hz. Yûsuf'unkini ise -bu durumdan kurtulma konusunda şiddetli çaba içerisinde olmakla birlikte- istek ve şehvetle açıklamıştır. Kâdî Abdülcebbâr; "Hz. Yûsuf, Rabbinin burhanını görmeseydi o da kadın gibi zinaya kesin kararlı olurdu." yorumunun da muhtemel olduğunu ancak Rabbinin onu âyetin devamında bundan menettiğini ifade etmektedir.⁴² Ebû Müslim'in de içerisine dâhil olduğu bir grup ise âyette takdim-tehir yaparak "Kadın kesinlikle ona meyletmişti; eğer rabbinin burhanını görmeseydi o da kadına meylederdi." şeklinde yorumlamışlardır.⁴³

Zemahşerî âyeti tefsir ederken iki şeye dikkat etmiştir: Birincisi, Hz. Yûsuf'un meyli zihnî olarak karar verip yönelmenin ötesine geçmemiş, asla eyleme dönüşmemiştir. Hatta o, âyetin devamındaki السوء (zina) kelimesi ile zinanın öncüllerinden olan şehvet duyma ve öpme gibi şeylerin kastedilmiş olmasını da mümkün görmektedir. İkincisi, Hz. Yûsuf'un gördüğü burhan, hariçten bir şey olmayıp tamamen kendi iç dünyasında nefsiyle olan mücadelesini ifade etmektedir.⁴⁴

Cüşemî ve Zemahşerî gibi Mu'tezilî müfessirler, kendilerinden önceki tefsirlerde bu âyete dair yapılan bazı yorumlara da yer vermiştir. Onlar; "Hz. Yûsuf'un meylinin" O'nun kadına meyletmesi, kadın sırt üstü uzanmış olduğu halde Hz. Yûsuf'un onunla cinsel ilişkiye girme konumuna gelmiş olması şeklinde tefsir edildiğini belirtmiştir. Cüşemî ve Zemahşerî, Hz. Yûsuf'un gördüğü "kesin delilin" ne olduğu hakkında da birçok yorum/rivayet aktarmıştır. Onların aktardığı görüşlerden birisine göre bu delil, "Ondan uzak dur!" şeklinde duyduğu bir sestir. Fakat Hz. Yûsuf'un üç kez tekrarlanan bu sese kulak asmadığı en sonunda babası Hz. Ya'kûb'u parmaklarını ısırır şekilde gördüğü aktarılmıştır. Başka bir rivayete göre Hz. Ya'kûb eliyle Hz. Yûsuf'un göğsüne vurmuş, böylece şehveti parmaklarından akıp gitmiştir. Bir başka rivayette ise Hz. Ya'kûb'un bütün çocuklarının on ikişer çocuğu olduğu, yalnız Hz. Yûsuf'un bu kadına meyletmesi neticesinde şehvetinin eksilmesi nedeniyle on bir çocuğu olduğu nakledilmiştir. Bir başka rivayette tam birlikte olacağı esnada üzerinde uyarı mahiyetinde Kur'an'dan bazı âyetlerin⁴⁵ yazılı olduğu bir suret görmüş fakat hiç birisi onu bu işten vaz geçirememiştir. Ardından Allah, Cebrâîl'e "Hataya düşmeden kuluma yetiş!" buyurmuş; Cebrâîl "Ey Yûsuf! Peygamberler divanında yazılı olduğun halde tutup akılsızların yaptığını mı yapacaksın?" diyerek yeryüzüne inmiştir. Yine rivayete göre Hz. Yûsuf, kadının kocasının suretini görmüş, bir başka görüşe göre de kadın kalkıp o sırada odadaki putu örtmüştü ve ondan utandığını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Yûsuf da "Sen, bizi göremeyen ve işitemeyen bir varlıktan utandın ama ben her şeyi gören, işiten ve kalplerde gizli olanı dahi bilen Allah'tan utanmadım." diyerek bu işten vazgeçmiştir.⁴⁶

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/438-440.

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 215.

⁴³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3628-3629.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/455-457.

⁴⁵ Bunlar, el-İnfîtâr 82/10-11, el-İsrâ 17/32 ve el-Bakara 2/281. âyetleridir.

⁴⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3628-3632; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/455-458.

Zemahşerî bu görüşleri aktardıktan sonra çoğu zaman yaptığına aksine bu rivayetleri aktaranlara tepki göstermekte ve bu rivayetlerin neden doğru olamayacağına dair deliller serdetmektedir. Ona göre bu gibi yorumlar, dinleri Allah'a ve peygamberlerine iftira atmaktan ibaret olan Haşviyye ve Cebriyye mensuplarının ortaya attığı şeylerdir. Ehl-i Adl ve't-Tevhid (Mu'tezile) ise onların bu görüşlerinden ve rivayetlerinden uzaktır. Hz. Yûsuf'tan en küçük bir zelle sadır olsaydı Kur'an'da Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. Dâvûd, Hz. Eyyûb ve Hz. Yûnus'un hataları kınanıp tövbeleri zikredildiği gibi onun da bu hatası kınanır, tövbe ve istiğfarından bahsedilirdi. Onların dedikleri gibi olsaydı Allah Kur'an'da nasıl olur da Hz. Yûsuf'a övgüde bulunur ve onu ihlaslı olarak isimlendirirdi? Dolayısıyla şu kesin olarak anlaşılmaktadır ki Hz. Yûsuf, bu kaygan zeminde sebat göstermiş ve karşı karşıya kaldığı haramın çirkinliğine bakarak nefsiyle cihat etmiştir. Neticede Allah hem önceki ilahi kitaplarda hem de Kur'an'da ondan övgüyle söz etmiştir. Ayrıca Yüce Allah, Kur'an'da Hz. Yûsuf'un kıssasını kısaca anlatmakla yetinmeyip tıpkı dedesi Hz. İbrâhim gibi onun sonraki nesillere sadakat ve iffetiyle örnek olması için detaylı bir şekilde bahsetmiştir. Böylece Allah Teâlâ, sanki Kur'an'daki en güzel kıssayı ihtiva eden sureyi indirmesindeki amacının, peygamberlerinden birini; kendisiyle birlikte olmak üzere zinakâr bir kadının bacak arasına oturma ve uçkurunu çözme konusunda insanlara örnek gösterdiğini düşündüren rivayetleri ortaya atanları rezil rüsva etmiştir. Bu iddiaları ortaya atanlar, Hz. Yûsuf'u Kur'an âyetleriyle ve azarlama nidalarıyla birçok kez uyarılmasına rağmen aldırış etmeyen ve sonunda Hz. Allah'ın Cebrâil'i göndermek suretiyle cebren engel olduğu bir peygamber konumuna düşürmüşlerdir. En arsız bir zinakârın ve ahlâksızın bile Hz. Yûsuf'un karşılaştığı söylenen bu uyarıların en küçüğüne muhatap olması halinde buna kayıtsız kalması düşünülemez! Zemahşerî, en sonunda eleştiri oklarını söz konusu rivayetleri zikredenlere yönelterek bunun çok çirkin bir mezhep ve sapkınlık olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷

Mu'tezilî müfessirlerin erken dönemden itibaren şiddetle karşı çıktıkları isrâilî rivayetlerden biri de Hz. Dâvûd'la ilgili nakillerdir. Oysa erken dönem Ehl-i sünnet müfessirlerin birçoğu "Davacıların haberi sana geldi mi? Mâbedin duvarına tırmanıp Dâvûd'un yanına girmişlerdi de Dâvûd onları görünce korkmuştu. Onlar da 'korkma' dediler. Biz, birisi diğerine haksızlık etmiş iki davacıyız. Şimdi aramızda adaletle hükmet; doğruluktan ayrılma, bizi doğru yolun ortasına çıkar."⁴⁸ âyetlerinin tefsirinde Hz. Dâvûd'un Uriya'nın karısına göz koymasına dair rivayetleri hiçbir eleştiri getirmeksizin aktarmışlar ve bazen âyetleri bu rivayetlerle tefsir etmişlerdir.⁴⁹ Hatta İbnü'l-Arabî "Dâvûd'un Uriya'nın karısıyla evlenmesini Rasûlullah'ın Zeyneb bint Cahş ile evlenmesine benzetmektedir. Sadece Rasûlullah, Hz. Dâvûd'un aksine Zeyneb'le evlenmek için Zeyd'in eşinden boşanmasını istememişti. İbnü'l-Arabî, bunu da Rasûlullah'ın Dâvûd'a üstünlüklerinden birisi olarak yorumlamaktadır.⁵⁰

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/454-457.

⁴⁸ Sâd 38/23-24.

⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/175-189; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3/162-165; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 56675; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/85-89; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl* (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1417/1997), 4/58-66. Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bk. Recep Orhan Özel, "Bir Kur'an Kıssası Bağlamında Tefsirde İsrâiliyyât Kritiği: Hz. Dâvûd'a Gelen Davacılar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2014 14/3 (2014), 133-145.

⁵⁰ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/54. Geniş bilgi için bk. Recep Erkocaşlan, "Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber Zeyneb bint Cahş Evliliğinin Hz. Dâvûd Bat-Şeba Evliliğine Benzetilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 479-480.

Mu'tezilî müfessirlere gelince onlar, erken dönemden itibaren söz konusu âyetlerin tefsirinde aktarılan rivayetlere dair eleştirel bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Nitekim Ebû Müslim, ilgili âyetin tefsirinde “نُعْتَةُ” kelimesinin kadından kinaye olmayıp bizzat koyun olduğunu söylemiş, gelen iki kişinin ise melek değil insan olduğunu savunmuştur. Ona göre Hz. Dâvûd'un korkması, bu iki kişinin mutad mahkeme vaktinde gelmemesinden kaynaklanmıştır.⁵¹ Ebû Müslim, Hz. Dâvûd'un istiğfar etmesine sebep olan günahının ise iki davalıdan birisini dinleyerek diğerine “zulüm” isnadında bulunması olduğunu öne sürmektedir. Ancak Ebû Müslim'in dışındaki diğer Mu'tezilî âlimlerin buradaki iki hasımla Hz. Dâvûd'u imtihan için gönderilen iki meleğin kastedildiği görüşünde oldukları belirtilmektedir.⁵² Cüşemî de söz konusu meseleyle ilgili müstefiz derecesindeki nakiller ve müfessirlerin icması olmasa Ebû Müslim'in görüşünün âyetin zahirine en uygun görüş olduğunu ve burada âyeti zahiri üzerine anlamaya bir engel bulunmadığını savunmaktadır. Zemahşerî ise “Hz. Dâvûd'un hatasının hasımlardan birinin sözüyle karar vermesi” olduğu yönündeki yoruma katılmamaktadır. Çünkü ona göre Hz. Dâvûd karşı tarafın itirafından sonra kararını vermiştir. Ancak bu durum açık olduğunda Kur'an'da zikredilmemiştir. Nitekim o; diğer tarafın da “Ondan o bir koyunu alarak koyunlarımı yüze tamamlamak istiyorum.” dediği şeklinde bir rivayet aktarmaktadır.⁵³

Hz. Dâvûd'un istiğfarına sebep olan bu meseleye Mu'tezilî gelenekte detaylı bir şekilde yer veren iki isim Cüşemî ve Zemahşerî'dir. Onlar, bu konuda Haşv ehli diye isimlendirdikleri Mu'tezilî olmayan müfessirlerden gelen nakilleri uzun uzadıya aktarmışlardır. Söz konusu rivayetlere göre Hz. Dâvûd, dedeleri İbrâhim, İshak ve Ya'kûb'un konumuna ulaşmak isteyip; “Ey Rabbim! Atalarım hayır olarak ne varsa hepsinde bizi geçmişler!” deyince kendisine şöyle vahyedilmiştir: “Onlar birtakım sıkıntılarla imtihan edilip bu musibetlere sabrettiler...” Bunun üzerine Hz. Dâvûd benzer bir imtihana tabi tutulmayı istemiş ve ona şöyle bildirilmiş: “Şöyle bir günde imtihan edileceksin; uyanık ol!” O gün gelince Hz. Dâvûd mabede girip kapıyı kilitlemiş, Zebûr okumaya ve dua etmeye başlamıştı. Şeytan altın bir güvercin suretine girip yanına gelmiş, Hz. Dâvûd da onu küçük çocuğuna almak amacıyla elini uzatınca güvercin uçmuş, tekrar ona doğru uzanınca kuş uçup bir pencereye konmuştu. Hz. Dâvûd onu takip edince orada dağıttığı saçlarıyla bedenini kapatan güzel bir kadın görür. Bu kadın, Belkâ' savaşılarından Uriya'nın hanımıdır. Hz. Dâvûd, Uriya'nın kumandanına, onu Kutsal Ahit Sandığı'nın önüne konumlandırmasını emreden bir mektup yazar. Kutsal Ahit Sandığı'nın önünde konumlanan kişinin, zafere ulaşıncaya veya şehit düşünceye kadar geri dönmesi helâl olmazdı. Uriya her defasında fetihle sağ salim geri döner. Bunun üzerine Hz. Dâvûd, Uriya ölene kadar gönderilmesini emreder. Sonunda Uriya'nın öldüğü haber verince Hz. Dâvûd diğer şehitlere üzüldüğü kadar üzülmeyen ve onun dul kalan hanımıyla hemen evlenir.⁵⁴

Cüşemî ve Zemahşerî âyetin isabetli yorumunun ne olduğu konusunda ise birbirlerinden ayrılmaktadır. Zemahşerî'ye göre ilgili âyetlerin tefsiri şöyledir: Hz. Dâvûd döneminde bir kişi bir başkasının hanımından hoşlandığında, “onunla evlenebilmek için kocasına, kendisi için hanımını boşamasını” teklif ederdi. Hatta Zemahşerî ikisi farklı şeyler olmasına rağmen buna benzer şekilde

⁵¹ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 8/552.

⁵² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5984-5988.

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/93.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/80-81.

ensarın da muhâcirlerle eşlerinden boşanma teklifinde bulduklarını aktarmaktadır. Ona göre; Hz. Dâvûd'un gözünün Uriya'nın karısında kaldığında ittifak vardır. Hz. Dâvûd, onu sevmiş ve kocasından kendisi için ondan vazgeçmesini istemişti. Hz. Dâvûd'u reddetmekten utanan Uriya da karısını boşamış ve Dâvûd da o kadınla evlenmişti. Bunun üzerine Hz. Dâvûd'a şöyle denildi: "Birçok hanımın olmasına rağmen sadece tek hanımı bulunan bir adamdan 'senin adına eşinden boşanmasını' istemen senin konumundaki birine yakışmadı! Bu arzuna engel olman ve buna sabretmen gerekirdi." Ancak Zemahşerî'nin yaptığı bu yorum da Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı bu rivayetlerin doğruluğunun kabul edilmesi ve sadece daha mutedil bir şekilde yorumlanması gibi bir sorunu ortaya çıkarmaktadır. Diğer bir ifadeyle söz konusu âyetler, Kitâb-ı Mukaddes'te anlatılan olaya benzeyen rivayetler ışığında anlaşılacaksa o zaman bu rivayetler üzerindeki tevilin/tahrifin neye dayanılarak yapıldığı sorusu cevapsız kalacaktır.⁵⁵ Cüşemî ise Zemahşerî'nin aksine Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşünü⁵⁶ tercih etmiş, Hz. Dâvûd'un hatasının Uriya'nın evlilik teklifinde bulunduğu kadına teklifte bulunması olduğunu öne sürmüştür. Zemahşerî tefsirinde Ebû Ali el-Cübbâî'nin ismini zikretmeksizin bu görüşe de yer vermiş fakat âyeti yukarıda zikrettiğimiz şekilde yorumlamayı tercih etmiştir.

Cüşemî ve Zemahşerî bu rivayeti sert bir üslupla eleştirmekte, bu ve benzeri hikâyelerin bırakın bir peygamberi, salih bir Müslüman hakkında bile dile getirilmesinin çirkin olduğunu ifade etmektedir. Bu tür rivayetler, insanları peygamberlerden uzaklaştırmayı hedefleyen mulhidlerin hileleri olup onları küçük düşürmeyi amaçladığından küfürdür. Nitekim Hz. Ali'den "Dâvûd kıssasını kıssacıların anlattığı şekilde anlatana yüz altmış değnek cezası vereceğim! Nitekim bir peygambere iftira atmanın şeriattaki cezası budur." şeklinde bir söz nakledilmektedir. Zemahşerî, Mu'tezile'nin söz konusu rivayete dair eleştirisinin çok erken döneme kadar uzandığına dair tefsirinde bir hadiseye de yer vermektedir. Buna göre, Ömer b. Abdülazîz'e Hz. Dâvûd kıssası anlatılırken Mu'tezilî bir âlimin yanında bulunduğunu; bu zatın kıssayı anlatanı yalanlayarak, şöyle dediğini nakletmektedir: "Eğer söylediklerin Allah'ın kitabında anlattığına uygunsa, o halde kitaptakinin aksinin peşine düşmek yakışık kalmaz ve bu büyük bir vebaldir. Eğer kıssa senin anlattığın gibiyse ve Allah, bunu peygamberinden gizleyip Kur'an'da açıkça beyan etmemişse yine onun ortaya çıkarılması doğru olmaz!" Bu söz Ömer b. Abdülazîz'in çok hoşuna gitmiş ve "Benim için bu sözü duymak, üzerine güneşin doğduğu her şeyden daha hayırlıdır." cevabını vermiştir.⁵⁷

Sonuç olarak Mu'tezilî gelenekte söz konusu rivayetlere karşı eleştirinin erken dönemden beri var olduğu, Hz. Dâvûd'un hatasının Uriya'nın nişanlısıyla nişanlanmak veya iki davalıdan birini dinlemeden karar vermek olduğu şeklindeki tevillerin yine en erken Mu'tezilî müfessirler tarafından dile getirildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu tür yorumların Sünnî tefsirlerde yaygınlaşması Mu'tezilî müfessirlerden sonraya rastlamaktadır.

Hz. Süleyman da hakkında ismet sıfatına aykırı pek çok isrâilî rivayetin aktarıldığı peygamberlerin başında gelmektedir. Mu'tezilî müfessirlerin hemen hemen tamamının reddettiği bu söz konusu İsrâilî rivayetlere genellikle "Andolsun Süleyman'ı denemeye tabi tutmuş, tahtına bir ceset bırakmıştı; bir süre sonra o bize yöneldi."⁵⁸ âyetinin tefsirinde yer verildiği görülmektedir.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/81-83.

⁵⁶ Ebû Alî el-Cübbâî, *Tefsîru'l-Cübbâî*, 433.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/81-83.

⁵⁸ Sâd 38/34.

Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebû Müslim'den nakledilen iki görüş, bu âyetin tefsirinde aktarıla gelen isrâilî rivayetlerin yerine akılcı yorumların tercih edilmesinin Mu'tezilî gelenekte ilk dönemlere dayandığını göstermektedir. Zira Cübbâî'ye göre Hz. Süleyman'ın imtihanı, ölü bir çocuğunun doğması ve cesedinin tahtının üzerine atılması, Ebû Müslim'e göre ise şiddetli bir hastalıkla sınanması adeta ölüm döşegindeki bir cesede dönüşmesidir.⁵⁹

Mu'tezilî müfessirlerin bu rivayetlere yönelik sistematik eleştirel yaklaşımı geç dönemde de devam etmiştir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, söz konusu âyetin tefsirinde "Hz. Süleyman'ın nübüvvetten azledilmesi ve şeytanların onun saltanatına hâkim olması nasıl doğru olabilir?" şeklindeki soruyu bu konudaki rivayetlerin büyük bir yalan olduğu şeklinde cevaplandırmıştır. Ona göre böyle bir durum peygamberler için caiz olmayıp Allah, onların makamını böyle bir duruma düşürmekten muhafaza etmiştir. Öte yandan Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Süleyman'ın imtihanına dair sahih rivayetin onun bir gecede bütün hanımlarını hamile bırakmaya dair sözüyle ilgili olduğunu dile getirmiştir.⁶⁰ Aynı şekilde Cüşemî de bu âyetin tefsirinde birçok rivayet nakledildiğini; bunlardan bir kısmının Allah'ın peygamberleri, bir kısmının ise mülhidlerin Allah hakkında söylenmesi caiz olmayan hilelerinden olduğunu belirttikten sonra kısaca bu rivayetleri özetlemiştir. Cüşemî bu rivayetlerin tamamının fasit olduğunu, Allah'ın peygamberlerinin cezalandırılmayacağını, büyük günah işlemeyeceğini ve evinde putlara tapılamayacağını vurgulamaktadır. Zira tüm bu hususlar, insanların peygamberden nefretine sebep olacak şeylerdir. Öte yandan Cüşemî, şeytanın Hz. Süleyman'ın koltuğuna oturmasına, insanlar arasında onun adına hüküm vermesine ve hanımlarıyla ilişkide bulunmasına izin vermesinin Allah için de caiz olmayacağını öne sürmektedir.⁶¹

Zemahşerî'ye gelince o söz konusu âyetin tefsirinde Hz. Süleyman'ın imtihanının mahiyetine dair iki rivayet aktarmıştır. (قيل) formunda aktardığı ilk rivayete göre, şeytanların Hz. Süleyman'ın yeni doğan çocuğunun canına kastetmek istemeleri üzerine Allah'ın nebisi bu konuda Rabbine tevekkül etmemiş, çocuğunu bir bulutun içerisinde muhafaza etmeye çalışmıştı. Ancak nasıl olduysa bu çocuğun cesedi tahtının üzerine bırakılmış, Hz. Süleyman da yaptığı hatayı anlayıp Allah'a yönelmiştir. Zemahşerî'nin (روي) kalıbıyla aktardığı diğer rivayete göre ise Hz. Süleyman, bir gece yetmiş kadınla birlikte olacağını ve onların her birinin bir süvari doğuracağını söylemiş ancak "inşallah" dememişti. Neticede bu ilişkilerinden sadece özür (yarım) tek bir çocuk meydana gelmişti. Hz. Peygamber, Hz. Süleyman'ın "inşallah" demesi durumunda hepsinin Allah yolunda savaşan süvariler doğuracağını ifade etmiştir. Zemahşerî'ye göre bu ve benzeri hadislerde bir sıkıntı yoktur. Ancak Hz. Süleyman'ın yüzüğü, şeytanın onu ele geçirip birtakım tasarruflarda bulunması ve Hz. Süleyman'ın evinde putlara tapıldığına dair rivayetlerin durumunu en iyi Allah'ın bileceğini söylemektedir.⁶²

Cüşemî ve Zemahşerî söz konusu âyetin tefsirinde diğer müfessirlerin aktardığı bazı rivayetlere de yer vermektedir. Bu rivayetlerin birisinde özetle; Hz. Süleyman'ın Cerâde isimindeki eşinin, Hz. Süleyman tarafından öldürülen babasını unutamaması ve onun heykelini yaptırıp Allah'ın

⁵⁹ Ebû Alî el-Cübbâî, *Tefsîru'l-Cübbâî*, 434; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/6000-6003.

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'an*, 373-374.

⁶¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/6000-6003.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/93.

nebisinin sarayında bir müddet ona tapındığı aktarılmaktadır. Diğer rivayette ise Hz. Süleyman'ın sahip olduğu bütün tasarrufunun sırrı olan yüzüğün, şeytanlardan birisinin eline geçtiği ve şeytanların bu yolla Hz. Süleyman'ın mülkünü ele geçirdiği hatta onun hanımlarıyla adetli hallerinde birlikte olduğu nakledilmiştir.⁶³

Zemahşerî, uzun uzadıya bu rivayetleri aktardıktan sonra açık bir şekilde rivayetleri eleştirmektedir. Onun aktardığına göre muhakkik âlimlerin tamamı bu hikâyeyi reddetmiş ve bu tarz rivayetlerin *Yahudilerin uydurmaları* olduğunu belirtmişlerdir. Zira şeytanların, söz konusu işleri yapacak güçleri yoktur. Allah'ın, hükümleri değiştirebilecek kadar kullarına ve kendileriyle zina edebilecek kadar seviyede peygamber kadınlarına şeytanları musallat kılması son derece çirkindir. Hz. Süleyman'ın heykeller yaptırması konusunda ise şeriatlar birbirinden farklı olabilir ancak Allah'ın elçisinin sarayında heykellere secde edilmesine izin vermesi düşünülemez. Ancak ondan habersiz böyle bir şey meydana gelmişse peygamberin bunda bir günahı olamaz.⁶⁴ Zemahşerî'nin burada başkalarına referansla ve "isrâiliyyât" kavramını kullanmadan da olsa bu rivayetlerin Yahudi kaynaklı olduğuna vurgu yapması önemlidir.

2.2. İsmet-i Melâike

Mu'tezilî âlimlerin direkt karşı çıktığı veya görmezden geldiği bir diğer isrâilî rivayet türü ise meleklerin masumiyetini zarar veren nakillerdir. Nitekim Zemahşerî, kendi kaynaklarından olan Taberî, Sa'lebî ve Vâhidî gibi diğer birçok müfessir tarafından aktarılan söz konusu meseleyle ilgili meşhur isrâilî rivayetlerden hiç bahsetmemektedir. Örneğin, "Süleyman'ın hükümranlığı hakkında onlar, şeytanların uydurdukları sözlere tâbi oldular. Oysa Süleyman kâfir olmadı. Lâkin şeytanlar kâfir oldular. Çünkü insanlara sihri ve Babil'de Hârut ile Mârut isimli iki meleğe indirileni öğretiyorlardı..."⁶⁵ âyetinin tefsirinde Taberî, Sa'lebî ve Vâhidî gibi Zemahşerî'nin de kaynağı olan birçok müfessir Hârût ve Mârût hakkında bir takım İsrâilî rivayetler nakletmişlerdir. Bu rivayetlere göre Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilmesinden sonra insanoğlunun yaptığı kötü amellere şahit olan melekler, onların helak edilmemesine şaşırılmışlar, Âdemoğulları yerine kendileri olsa böyle kötü ameller yapmayacaklarını ileri sürmüşlerdir. Bunun üzerine Yüce Allah, imtihan etmek maksadıyla iki melek olan Hârut ve Mârut'u insani özelliklerle yeryüzüne indirmiş, onlar daha bir günü doldurmadan Allah'ın yasakladığı şirk, zina ve içki içme fiillerini işlemişlerdir.⁶⁶ İşte Zemahşerî, Hârut ve Mârut'un kim olduğuna dair bu rivayetlere hiç yer vermemiş sadece onların *insanları imtihan için* sihir ilmiyle birlikte gönderilmiş iki melek olduğundan söz etmiştir.⁶⁷ Muhtemelen Zemahşerî, âyetin iç bağlamından hareketle buradaki imtihanın meleklerle yönelik değil kullara yönelik bir imtihan olduğunu düşünmüş, Sa'lebî gibi temel rivayet kaynaklarındaki bu rivayetlere yer vermemiştir. Benzer bir tutumun, Kâdî Abdülcebbar'ın tefsirinde de görülmesi bunun Mu'tezilî

⁶³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/6002-6003.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/93-94.

⁶⁵ el-Bakara 2/102.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/427-435; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 1/189-192; Ebû İshâk Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Komisyon (Cidde: Dâru't-tefsîr, 1436/2010), 3/484-494; Ebü'l-Hasen Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*. (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1431), 1/165.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/172-173.

geleneğin genel bakış açısı olduğunu göstermektedir. Nitekim o da melekler tarafından insanlara sihrin öğretilmesinin onun zararından uzak tutmak için olduğunu vurgulamış, meleklerin imtihan edildiğine dair rivayetlere hiç değinmemiştir.⁶⁸ Onların aksine Cüşemî ise Allah Teâlâ melekler hakkında “Onlar ki Allah’ın buyurduğuna karşı gelmezler ve kendilerine emredilene yerine getirirler.” buyurmuşken melekler hakkında böyle bir söz söylemenin ehli ilme yakışmayan boş sözler olduğunu dile getirmiştir. Ona göre melekler ve peygamberler hakkında böyle bir şeyi caiz gören kimsenin nübüvvet meselesini anlaması mümkün değildir. Böylesi bir elçinin sözüne de filine de güvenilemeyeceğini belirten Cüşemî, Hasan-ı Basrî ve sözüne itimat edilen bütün ilim ehlinin bu görüşte olduğunu öne sürmüştür.⁶⁹

Burada bir başka örnek olarak Cebrâil-Sâmirî tanışıklığını konu edinen rivayetler verilebilir. Mu‘tezilî müfessirlerden Ebû Müslim, “Ben insanların görmediklerini gördüm, bu nedenle elçinin izinden bir avuç aldım ve onu attım. Nefsim beni böyle yapmaya sevk etti.” diye cevap verdi.⁷⁰ âyetinin tefsirinde “elçi” ile kastedilenin Cebrâil, “elçinin izi” ile kastedilenin ise onun atının toynağının izi olduğuna nakleden ve tefsirlerde aktarılan ilginç bir rivayete itiraz etmiştir. Bu rivayete göre; Sâmirî’nin annesi, Firavun’un erkek çocukları öldürmesinden korktuğu için doğurunca onu bir mağaraya bırakmıştı. Cebrâil gelip Sâmirî’nin avucunu ağzına koymuş, böylelikle bebek Sâmirî, kendi avucundan çıkan bal ve sütü emerek beslenmeye başlamıştı. Dolayısıyla Sâmirî; Cebrâil’i bebekliğinden beri tanımaktaydı.⁷¹

Ebû Müslim, bu rivayeti destekleyecek açık bir beyanın olmadığını, âyetteki “resul” kelimesiyle Hz. Musa’nın, resulün izinden maksadın ise onun şeriatı olmasının da mümkün olduğunu belirtmektedir.⁷² Sâmirî, âyette aktarılan “Ben onların görmediklerini gördüm” ifadesiyle şunu kastetmiştir: Ben sizin hak olmadığınızı anladım. Ey peygamber, senin dinin ve sünnetinden birtakım hakikatlere vakıf oldum ancak nefsim öyle istediğinden bunları terk ettim.⁷³

Cebrâil-Sâmirî tanışıklığına dair birçok tefsirde aktarılan bu rivayeti reddeden tek Mu‘tezilî isim Ebû Müslim el-İsfahânî değildir. Cüşemî de âyette zikredilen “resul” ile kastedilenin Cebrâil, resulün izinden maksadın Cebrâil’in [bindiği atın] ayak izi olduğu yorumuna katılmamaktadır. Üstelik Cüşemî; Ebû Ali’ye [el-Cübbâî] atfedilen, Sâmirî’nin Cebrâil’in ayak izini gördüğü, ondan bir avuç alıp toprağa atarak onu hayvana dönüştürdüğü şeklindeki görüşün ona nispet edilen bir yalan olduğunu; Ebû Ali’nin bununla yalnızca İsrâiloğulları’nın buzağıya olan ta‘zimini kastettiğini söylemektedir.⁷⁴ Ebû Müslim’in görüşünü de aktaran Cüşemî, Sâmirî’nin bebekken Cebrâil tarafından gözetildiğini nakleden rivayete ise tefsirinde yer vermemektedir.

Mu‘tezilî müfessirlerden Zemahşerî ise Ebû Müslim’in aksine bu âyetteki “resul” ile Cebrâil’in kastedildiğini kabul etmekle birlikte Sâmirî’nin Cebrâil’i bebeklikten itibaren tanıdığına işaret eden

⁶⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzihü’l-Kur’an*, 45.

⁶⁹ Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/523-524.

⁷⁰ Tâhâ 20/96.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 22/95-96; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Etfeyyîş, (Kahire: Dâru’l-kütübi’l-Mısriyye, 1384/1964), 11/239.

⁷² Mustafa Öztürk, *Kur’an’ın Mutezilî Yorumu -Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 138-139.

⁷³ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 22/95-96; Öztürk, *Kur’an’ın Mutezilî Yorumu*, 138-139.

⁷⁴ Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/4733-34.

rivayete tefsirinde yer vermemiştir. O, bu rivayete yer vermemekle kalmamış, “Muhtemelen Sâmirî, onun Cebrâil olduğunu anlamamıştı.” diyerek bu rivayete itibar etmediğini de ortaya koymuştur. Nitekim Zemahşerî’ye göre âyette Cebrâil ya da Rûhulkudüs yerine “elçi” kelimesinin kullanılması bunu göstermektedir. Onun aktardığına göre Tûr’a çıkma zamanı gelince Allah, Hz. Mûsâ’yı götürmesi için Cebrâil’i hayat atı olan Hayzum’un üzerinde göndermişti. Sâmirî bunu görmüş ve “Bu işte bir iş var!” diye düşünüp atın ayağını bastığı yerden bir avuç toprak almıştı. Hz. Mûsâ kendisine buzağı heykelini sorunca, Sâmirî, “Tur’a gideceğin zaman sana gönderilen elçinin atının izinden bir avuç aldım” demiştir. Fakat o, bu elçinin Cebrâil olduğunu anlamamıştı.⁷⁵ Zemahşerî, Sâmirî’nin bu elçinin Cebrâil olduğunu anlaması halinde âyetin de bu duruma uygun olarak geleceğini ifade etmiştir.

Sonuç olarak Zemahşerî, Ebû Müslim gibi “resul” kelimesiyle kastedilenin Hz. Mûsâ, izinden maksadın onun dini olduğunu söylemese de Sâmirî’nin bebekken Cebrâil tarafından mağarada beslendiğine dair rivayeti de kabul etmemektedir. Burada Zemahşerî, Sâmirî’nin Cebrâil’i tanımadığı şeklindeki ifadesiyle söz konusu isrâîlî rivayetten haberdar olduğunu fakat buna itibar etmediğini ihsas ettirmektedir.⁷⁶

2.3. Şeytan ve Sihir

Mu‘tezilî müfessirlerin eleştirel yaklaştıkları bir başka isrâîliyyat ise sihir gibi yollarla cin ve şeytanın insana, özellikle peygamberlere musallat olmasını konu edinen rivayetlerdir. Örneğin “Eyyûb’u da an! Hani rabbine, “Başıma bu dert geldi. Ama sen merhametlilerin en üstünüsün” diye niyaz etmişti.”⁷⁷ ve “Kulumuz Eyyûb’u da an. O, rabbine, “Şeytan bana sıkıntı ve acı vermektedir” diye seslenmişti.”⁷⁸ âyetlerinin tefsirinde erken dönem Sünnî müfessirler, şeytanın Hz. Eyyûb’e musallat olmak suretiyle bedenine ve malına zarar vermesini yadırgamamışlar ve bu konuda birtakım rivayetlere yer vermişlerdir.⁷⁹ Nitekim Mâtürîdî’ye göre Yüce Allah’ın şeytana böyle bir güç vermesi ve bunu şeytana nispet etmesinin sebebi bilinemez. Allah’tan gelen sabit bir bilgi olmaksızın bizlerin Allah’ın şeytana verdiği güç ve onun yaptıkları hakkında konuşmaya hakkımız yoktur. Cenâb-ı Hakk’ın, din işlerinde dostlarına karşı şeytana güç vermesinin hikmeti, onun fazilet, adalet, hüküm ve rahmet yönünün bilinmesi içindir.⁸⁰

Mu‘tezile’nin önde gelen isimlerinden Cübbâî, Hz. Eyyûb’ün hastalığı ile ilgili rivayetlere karşı çıkmaktadır. Cübbâî, Hz. Eyyûb’ün hastalığının şeytanın ona musallat olmasından kaynaklandığını öne süren görüşün cahillik olduğunu belirtmekte, İblis’in hastalıkları, sıkıntıları ve sağlığı icat etmeye muktedir olması halinde onun maddeleri de yaratmasının kolay olacağını dolayısıyla adeta ilah olacağını öne sürmektedir. Öte yandan Allah Teâlâ, şeytanın “Aslında benim sizi zorlayacak gücüm

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/82.

⁷⁶ Cüşemî ve Zemahşerî’nin Yûnus sûresi 90. âyetin tefsirinde Firavun’un boğulurken iman etmesi üzerine Cebrâil’in ağzına toprak tıkayarak buna engel olduğuna dair rivayeti reddetmesi hakkında bk. Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/5423; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/367.

⁷⁷ el-Enbiya 21/83.

⁷⁸ Sâd 38/41.

⁷⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/647; Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 3/169; Vâhidî, *el-Basît*, 9/514-517; Mâverîdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, 3/101.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7/367, 8/632.

yoktu; benim yaptığım size çağrıda bulunmaktan ibaretti, siz de benim çağrıma uydunuz.”⁸¹ diyeceğini haber vermektedir. Durum böyleyken nasıl olur da şeytan böyle bir şeye muktedir olabilir? Cübbâî, ardından kişiye düşenin *Vehb b. Münebbih’in rivayet ettiklerine değil*, Allah’ın haber verdiklerine müracaat etmesi gerektiğini belirtmekte dolayısıyla sadece isrâîlî rivayeti değil rivayetin kaynağını da eleştirmektedir.⁸² Yine bir başka Mu‘tezilî isim Cüşemî de söz konusu âyetlerin tefsirinde Hz. Eyyûb’e isabet eden şeyin hastalık ve şeytanın vesveseleri sonucunda kalbinin daralması olduğunu öne sürmektedir. Cüşemî, bu hastalığın şeytanın fiili olduğu yönündeki rivayetlerin batıl olduğunu zira şeytanın böyle bir şeye gücünün yetmeyeceğini ifade etmektedir. Allah, peygamberlerini böylesi şeylerden muhafaza etmektedir. Şeytan sadece ona vesvese vermek suretiyle eziyet etmiştir. Öte yandan ona göre şeytanın Hz. Eyyûb’ün çocuklarını öldürdüğü ve bedenine musallat olduğu yönündeki rivayetler de batıldır. Zira Allah, düşmanlarını dostları üzerine musallat kılmayacaktır. Son olarak Cüşemî, Hz. Eyyûb’ün bir mezbelelikte yedi yıl kaldığı, bedenini kurtların yediği, onun düşen kurtları tekrar vücuduna koyduğu yönündeki rivayetleri ise Allah’ın peygamberinden nefrete sebep olacağı için reddetmektedir.⁸³

Zemahşerî ise şeytanın Hz. Eyyûb’ün bedenine, evlatlarına ve malına musallat olduğuna dair rivayetleri kabul etmemektedir. O, Sâd suresindeki âyetin tefsirinde şöyle söylemektedir: Şayet “Hz. Eyyûb’ün hastalığını şeytana isnat etmesinin sebebi nedir? Oysa Allah’ın, peygamberlerine acı çektirmesi ve şeytani onlara musallat kılması olacak şey değildir. Şeytanın böyle fiili bir gücü olsa onun yoldan çıkartmadığı kimse kalmayacaktır. Oysa Kur’an’da şeytanın kullara tesirinin sadece vesveseyle olacağı tekrarlanmıştır.” şeklindeki muhtemel bir soruya verilecek cevabı şöyle özetlemektedir: Hz. Eyyûb’ün maruz kaldığı sıkıntı ve acının sebebi, şeytanın ona vesvese vermesi, onun da bu vesveseye kulak vermesidir. Dolayısıyla her şeyin başı şeytanın vesvesesi olunca Hz. Eyyûb de hastalığı şeytana nispet etmiştir. Zemahşerî’ye göre bu nispet aynı zamanda onun edep sınırlarını gözetmediğini göstermektedir. Zira Eyyûb hastalığını verenin sadece Allah olduğunu bildiği hâlde onu Allah’a nispet etmekten kaçınmıştır.⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr ise söz konusu âyet hakkında tefsirinde bir açıklama yapmamıştır. Ancak bu kadarından hareketle şunu söylemek mümkündür: Erken dönem müfessirlerinden birçoğunun aksine Mu‘tezilî müfessirler, Hz. Eyyûb’ün başına gelen musibetlerde direkt şeytanın müdahalesi olduğunu dile getiren rivayetlere karşı eleştirel bir tavır içerisinde olmuşlardır. Burada Mu‘tezilî müfessirler rivayetleri salt İsrâîlî kaynaklı olmasından ötürü değil, kendi mezhebi kabullerine uymadığı için reddetmektedirler. Ancak yine de Cübbâî gibi isimlerin *Vehb b. Münebbih’in rivayet ettiklerinin* değil de Allah’ın kitabının esas alınması gerektiği yönündeki ifadeleri bu rivayetleri reddetmedeki bir gerekçenin de rivâyetin kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır. Zira *Vehb’in isrâiliyyât* ile ilişkisi meşhurdur.

Mu‘tezilî müfessirler sihir-büyü söz konusu olduğunda sadece isrâîlî rivayetleri değil sahih kaynaklarda yer alan rivayetleri bile kabule yanaşmamışlardır. Nitekim Zemahşerî, “Ben onun adını Meryem koydum, işte ben onu ve soyunu kovulmuş şeytana karşı senin korumana bırakıyorum.”⁸⁵ âyetinin

⁸¹ İbrâhîm 14/22.

⁸² er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 22/175.

⁸³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4868-4869.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/97.

⁸⁵ Âl-i İmrân 3/36.

tefsirinde “Meryem ve oğlu hariç doğarken şeytanın dokunmadığı bir çocuk yoktur ve doğduğunda çocuğun ağlaması işte bu dokunmadan dolayısıdır.”⁸⁶ hadisinden söz etmektedir. Zemahşerî, bu rivayetin sahih olması durumunda şeytanın çocuğu saptırmaya yönelik arzusunun tasviri olduğunu öne sürmekte, Haşevîlerin sandığı gibi şeytanın gerçekten fiili müdahalesini ise mümkün görmemektedir.⁸⁷

3. İsrâîlî Rivayetleri Aklî Çıkarımla Dolaylı Olarak Reddetmeleri

Mu‘tezilî müfessirler bazen de diğer tefsir kaynaklarında zikredile gelen meşhur İsrâîlî rivayetleri direkt olarak reddetmeseler de akli çıkarımlarla bunlara itibar etmediklerini göstermektedirler. Nitekim Zemahşerî, Hz. Âdem’in cennetten çıkarılması hadisesinin anlatıldığı Bakara sûresi 36. âyetin tefsirinde şeytanın daha önce cennetten kovulduğu halde nasıl tekrar cennete girip de Âdem’le Havvâ’nın ayağını kaydırabildiğini sormuştur. Bu farazi soruya Zemahşerî, önce kendisi şu şekilde cevap verir: Şeytanın cennete girişinin yasaklanması, tıpkı melekler gibi Allah’a yakın olarak girmesinin yasaklandığı manasında olabilir. Dolayısıyla şeytanın Âdem ve Havvâ’yı imtihan etmek için vesvese vermek üzere cennete girmesi yasaklanmamıştır. Bu, Zemahşerî’nin şeytanın kovulmuş olduğu cennete tekrar nasıl girebildiği sorusuna kendisinin verdiği cevaptır. Ancak o peşi sıra diğer bazı görüşleri ise (رُوي) formunda aktarmıştır. Bunlardan bir görüşe göre şeytanın semaya yaklaştığı ve oradan Hz. Âdem ve eşiyle konuştuğu, bir diğer görüşe göre ise şeytanın cennetin kapısında dikildiği, Hz. Âdem ve Havvâ’ya oradan seslendiği söylenmiştir. Zemahşerî’nin son olarak aktardığı rivayette şeytanın cennete girmek istediği, fakat bekçilerin ona izin vermediği, onun da bir yılanın ağzına girmek suretiyle bekçilere fark ettirmeden onunla cennete girdiği nakledilmiştir.

Zemahşerî, şeytanın cennete tekrar nasıl girdiğine dair kendi yorumunu İsrâîlî rivayetler içerisinde sayılan bu rivayete tercih etmiş gözükmektedir. Hatta Zemahşerî bir sonraki âyetin tefsirinde bu rivayete paralel olarak yeryüzüne inmeye dair (أهبطوا) emrinin bir görüşe göre Âdem, Havvâ ve İblis’e -bir görüşe göre yılan- olduğundan bahsetmiş ancak buna itibar etmeyerek burada kastedilenin Hz. Âdem, Hz. Havvâ ve onların zürriyeti olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸ Dolayısıyla Zemahşerî’nin burada İsrâîlî rivayetlere itibar etmediği şeytanın cennete girmesinin keyfiyeti hakkında kendi yorumunu öne çıkarttığı görülmektedir. Oysa Taberî, Vehb b. Münebbih ve İbn Abbâs’tan nakledilen söz konusu yılan rivayetinin aksine bir delil olmadığı için reddedilemeyeceğini ve bunun mümkün olduğunu düşünmektedir.⁸⁹

Mu‘tezilî âlimlerden Kâdı Abdülcebbâr, şeytanın nasıl cennete girip de Hz. Âdem ile Havvâ’ya vesvese verdiği sorusuna cevap olarak aktarılan yılan rivayetine itibar etmediğinden olsa gerek tefsirinde buna hiç yer vermemektedir. O bunun nasıl mümkün olduğuna dair muhtemel soruya ise şeytanın cennetin dışından Hz. Âdem ve Havvâ’yla konuşarak veya onları cennetten çıktıkları bir vakit görüp de vesvese vermesinin mümkün olduğundan söz etmekte ve bunda bir çelişki

⁸⁶ Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 63 (No: 3112).

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/357.

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/131-132.

⁸⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/532.

olmadığını belirtmektedir.⁹⁰ Cüşemî ise aynı soruya verdiği cevapta şeytanın yeryüzünden onlara seslenmesi, onlarla mektuplaşması, Hz. Âdem'in cennetten dışarı çıktığında vesvese vermesi, olayın henüz cennetten yeryüzüne inmeden önceki dönemde gerçekleşmesi gibi farklı ihtimallerden bahseder. O, en sonunda ise şeytanın yılanın ağzında cennete girdiğinin söylendiğini fakat bunun doğru olmadığını belirtmektedir.⁹¹ Görüldüğü gibi Mu'tezilî müfessirler, mantıklı olsun ya da olmasın akli çıkarımlarını yılan rivayetine tercih etmişler ve söz konusu rivayeti bazıları açıkça bazıları da dolaylı olarak reddetmişlerdir.

Erken dönem Mu'tezilî isimlerden Câhiz'in söz konusu yılan rivayetini Ka'b el-Ahbâr'ın Tevrat'tan naklettiğini söylemesi ve müfessirlerin sanki İblis, yılan olmadan ve herhangi bir şey suretine girmeden Hz. Âdem'i kandıramamış gibi âyeti tefsir etmelerini eleştirmesi⁹² aslında Mu'tezilî gelenekte bu rivayete karşı eleştirel yaklaşımın erken dönemde başladığını ortaya koymaktadır.

Mu'tezilî âlimlerin İsrâilî rivayete karşı akli çıkarımlarda bulunmasına Rummânî'nin (ö. 384/994) Hz. Havva'nın yaratılışı meselesine yaklaşımı da örnek olarak verilebilir. Nitekim o; Hz. Âdem'e Allah tarafından uyku verilip kaburga kemiğinden Hz. Havva'nın yaratıldığına dair (رُوي) formunda bir rivayet aktarmakta, peşi sıra Havva'nın Hz. Âdem'in herhangi parçası olmaksızın bütününden veya bir canlının ancak kendisiyle canlı haline gelebildiği şeyden (özden) yaratılmış olabileceğini dile getirmektedir. Ancak Rummânî, Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in bedeninden yaratıldığı şeklindeki rivayeti imkânsız görerek eleştirmektedir. Zira Hz. Âdem'in sıfatının bir başkasına aktarılması veya ondan bir başka canlının yaratılması kula verilecek mükâfatın gerçek sahibine ulaştırılamamasına neden olacaktır.⁹³ Onun bu yorumu, Yüce Allah'ın kudreti düşünüldüğünde elbette isabetli değildir. Fakat bu tavır, dolaylı olarak Rummânî'nin söz konusu rivayetlere itibar etmediğini ve onlara karşı tamamen akli yorumu öne çıkardığını göstermektedir. Bu rivayetlerin hemen her tefsirde yer aldığı bir dönemde bu denli akli ve eleştirel bir yorumun söz konusu rivayetlerin bağlayıcılığının olmadığına dair bir kaynak/İsrâiliyyât eleştirisi olarak da değerlendirilebilir.

4. İsrâilî Rivayetleri Yorumsuz Aktarmaları

Mu'tezilî müfessirlerin, diğer müfessirlerin aktardığı birçok İsrâilî rivayeti, yorumsuz aktarması dikkat çekmektedir. Onlar; Hz. İbrâhim'in kaç yaşında hangi çocuğa sahip olduğu, Hz. Âdem'in cennette yediği ağaç, Hz. Musa'nın asasının ismi, Semûd kavminin helak olduğu gün ve Havvâ'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılması gibi konuları İsrâilî rivayetlerden yola çıkarak izah etmektedir.

Örneğin Zemahşerî, tefsirinde naklettiği İsrâilî rivayetlerin büyük bölümünü (قيل) ve (رُوي) gibi ifadelerle aktarmakta ancak çoğu kez lehte veya aleyhte bir yorum yapmamaktadır. O, Hz. Âdem'in

⁹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 169.

⁹¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/335-336.

⁹² el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/164, 199.

⁹³ Ali b. İsa er-Rummânî, *Tefsîru Ebi'l-Hasen er-Rummânî*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009), 27-28.

cennetten çıkarılmasına sebep olan ağacın buğday veya üzüm yahut incir olduğuna dair görüşler aktarmış, ancak kendisi ne bu ağacın türüne dair bir şey söylemiş ne de bu aktarılan görüşler hakkında yorum yapmıştır.⁹⁴ Oysa Zemahşerî'den önce yaşayan Kâdî Abdülcebbâr ve Cüşemî gibi isimler bu yasak ağacın üzüm, incir yahut buğday olduğunun söylendiği, fakat doğruya en yakın olanın üzüm olduğunu belirtmektedir.⁹⁵ Dolayısıyla Zemahşerî, Taberî başta olmak üzere birçok müfessirin geniş bir şekilde yer verdiği, Abdülcebbâr ve Cüşemî gibi bazı Mu'tezilî isimlerin dahi tercihte bulunduğu bu konuda Hz. Âdem ve Havvâ'nın yediği ağacın cinsine dair meşhur üç görüşü kısaca aktarmakla yetinmiş, herhangi bir yorum yapmamayı tercih etmiştir.

Zemahşerî, "Mûsâ asâsını yere attı. Fakat o da ne! Âsâpaçık bir ejderha oluvermiş!"⁹⁶ âyetinin tefsirinde (رُوي) ifadesiyle ilginç bir rivayete yer vermiştir. Söz konusu rivayete göre ejderha erkek, tüylü ve ağzı seksen zira' kadar açık idi. Alt çenesi yerde, üst çenesi ise sarayın surlarının üzerindeydi. Ardından Firavun'a yönelen ejderha onu yutmak istemiş; Firavun korkuyla tahtından fırlamış ve altına kaçırılmıştı. İnsanlar da korkudan kaçışmışlar ve izdihamda yirmi beş bin kişi ezilerek ölmüştür. Firavun bir eve sığınıp "Ey Mûsâ! Onu tutarsan sana iman eder, İsrâiloğullarını seninle birlikte gönderirim" diye seslenmiştir. Hz. Mûsâ da onu eline almış ve ejderha tekrar asaya dönmüştür.⁹⁷ Zemahşerî burada Taberî, İbn Ebî Hâtim ve hatta İbn Kesîr⁹⁸ gibi müfessirlerin Süddî'den yorumsuz aktardığı bu rivayeti tıpkı hocası Cüşemî'nin yaptığı gibi herhangi bir eleştiri getirmeksizin nakletmiştir. Dolayısıyla Mu'tezilî geleneğin temsilcileri de Kur'an ve sahih sünnete dayanmayan ve çeşitli abartılı rakamlar içeren bu kıssayı nakletmekten geri duramamış, Kur'an'ın olanca çıplaklığıyla resmettiği bir hadiseyi açıklarken diğer müfessirlerden farklı bir tutum sergileyememiştir. Onun tefsirinde kullandığı yöntem, bu rivayetleri (رُوي) ve (قيل) gibi kalıplarla aktarmasından hareketle onları çok da onaylamadığı şeklinde bir yoruma da izin vermemektedir.

5. İsrâilî Rivayetlerle Âyeti Tefsir Etmeleri

Mu'tezilî müfessirlerin bazı rivayetler konusunda sistematik bir eleştiri geleneği geliştirebilmiş olması onların tefsirlerinde isrâilî rivayetlerden istifade etmedikleri anlamına gelmemektedir. Hatta Mu'tezilî isimlerin isrâilî rivayetlerin çoğuna karşı tutumlarının eleştirel olmadığı söylenmelidir.

Mu'tezile tefsirinin önde gelenlerinden Cüşemî ve Zemahşerî, Hz. Âdem'in erkek çocuklarının - Hâbil ile Kâbil- kendi kız kardeşleriyle evlenerek çoğalmasında konusundaki rivayetlere yönelik de diğer müfessirlerden farklı bir bakış açısına sahip değildir. Cüşemî (رُوي) ifadesiyle aşağıda aktaracağımız o meşhur kıssayı aktarırken Zemahşerî ise söz konusu rivayetlere karşı en ufak bir eleştiri de bulunmadığı gibi direkt bu rivayetle âyeti tefsir etmektedir. Ona göre Âdemin iki oğlu ile kastedilen öz oğulları Kâbil ve Hâbil'dir. Allah, Hz. Âdem'e her birini diğerinin ikiz kız kardeşi ile nikahlamasını emretmişti. Kâbil'in ikizi olan kız kardeşi daha güzel olup adı, İklîmâ idi. Bundan dolayı Kâbil, kardeşi Hâbil'e haset etmiş ve ona öfkelenmişti. Bu durum üzerine Âdem onlara şöyle

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/131.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'an*, 39.

⁹⁶ *el-A'râf* 7/107.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/133.

⁹⁸ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru Tayyibe, 199/1420), 3/454.

dedi: “Bir kurban sunun! Hanginizin kurbanı kabul edilirse İklîma ile o evlenecektir!” Neticede Hâbil’in kurbanı kabul edilmiş, bir ateş inerek onu yakmıştı. Kâbil daha da çok öfkelenmiş ve kardeşini öldürmekle tehdit etmeye başlamıştır. Zemahşerî, kurban sunan iki kişinin Hz. Âdem’in oğulları değil de İsrâiloğullarından iki kişi olduğuna dair bir görüşe de yer vermiştir.⁹⁹

Zemahşerî’nin buradaki uslûbü, aslında onun isrâilî rivayetlere karşı tutumunu özetlemektedir. O sahih kaynaklarda yer almayan ancak Ehl-i kitabın kaynaklarında ve tefsirlerde aktarılan bu rivayetlere karşı en ufak bir eleştiri getirmemiş hatta kıssayı aktarırken çoğu kez yaptığı şekilde (فيل), (رؤي) ve (حكوا) gibi kalıpları bile kullanmamıştır. Oysa ondan çok sonraları yaşamış ve sistematik bir isrâiliyyât münekkidi olan İbn Kesîr, Kur’an’ın zahirinden hareketle bu kurban takdiminin herhangi bir sebebe veya kadına bağlanmaması gerektiğini, tüm haset ve kinin tamamen kardeşinin kurbanının kabul edilmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir.¹⁰⁰

Zemahşerî, aynı hadisenin devamında rivayete göre Hazret-i Âdem’in bu olaydan sonra hiç gülmeksizin yüz yıl daha yaşadığı ve oğlu için bir mersiye söylediği aktarmıştır. Zemahşerî bunun tamamen yalan olduğunu çünkü aktarılan şiirin cılız ve bozuk sözlerden ibaret olduğunu, ayrıca peygamberlerin şiirden masum olduğunu ifade etmektedir. Zemahşerî, Hâbil ve Kâbil kıssasına dair en ufak bir eleştiri getirmeyen konu Hz. Âdem’in şiiri olunca hemen bunu reddetmekte ve bunun uydurma olduğunu söylemektedir. Ancak buradaki karşıtlığın Mu’tezile’nin dolayısıyla Zemahşerî’nin ismet anlayışının bir sonucu olduğunu yoksa isrâiliyyât karşıtlığıyla ilgili olmadığını söylemeye ihtiyaç yoktur.

Mu’tezilî müfessirlerin isrâiliyyâta dair rivayetleri doğrudan tefsir kabilinden vermesine Hz. Dâvûd’un Câlût’u öldürmesi hadisesi de örnek olarak verilebilir. Zemahşerî’nin aktarımına göre Dâvûd’un babası İşâ, altı oğluyla beraber Tâlût’un ordusuna katılmıştı. Çocukların yedincisi Dâvûd olup koyunları otlatan küçük bir çocuktur. İşmoil’e, Câlût’u İşâ oğlu Dâvûd’un öldüreceği vahiyle bildirilmişti. Bunun üzerine İşmoil, onu babasından istemiş, Dâvûd da derhal bu çağrıya uymuştu. Yolda üç taşın yanından geçmiş ve bunlardan her biri kendisine seslenerek; “Sen, bizimle Câlût’u öldüreceksin” demişlerdi. Dâvûd da taşları torbasına alarak bunlarla Câlût’u öldürdü. Tâlût da Câlût’un kızını Dâvûd’la evlendirmişti. Bir rivayete göre Tâlût Dâvûd’a haset ettiği için onu öldürmek istemiş, fakat daha sonra bu kararından vazgeçerek tevbe etmiştir.¹⁰¹ Zemahşerî burada yukarıda olduğu gibi Dâvûd’un Câlût’u öldürmesi olayına dair bilgileri (فيل), (رؤي) ve (حكوا) gibi ifadeler olmaksızın direkt “Sonunda Allah’ın izniyle onları hezimete uğrattılar. Dâvûd da Câlût’u öldürdü...”¹⁰² âyetinin tefsiri olarak aktarmaktadır. Ancak Zemahşerî’nin aksine Cüşemî, söz konusu âyetin tefsirinde aynı bilgilere yer vermekle birlikte onun gibi bu rivayetleri âyetin tefsiri olarak vermekte [رؤي] formuyla aktarmaktadır.¹⁰³

Sonuç olarak, Mu’tezilî âlimlerin birçok âyetin tefsirinde isrâilî rivayetlere yer verdiği, hatta âyeti doğrudan isrâilî rivayetlerle tefsir ettiği görülmektedir. Bu durum da onların kelâmî paradigmalarıyla çelişmeyen ya da başka bir ifadeyle İslâm’ın temel öğretisiyle çelişmediğini düşündükleri rivayetleri aktarmakta bir sakınca görmediklerine delalet etmektedir.

⁹⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1935; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/611.

¹⁰⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 3/85.

¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/292.

¹⁰² el-Bakara 2/251.

¹⁰³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/990-991.

Sonuç

Sünnî tefsir geleneği üzerinden yapılan araştırmalarda İbnü'l-Arabî ile başlayan İbn Teymiyye-İbn Kesîr ile sistematikleşen bir isrâiliyyât eleştirisinden bahsedilmiştir. Bazı çalışmalarda ise sürecin, Tûsî, Mâverdî ve hatta Mâtürîdî'ye kadar geri götürülebileceğine dair tespitlerde bulunulmuştur. Bu çalışmada ortaya konulan verilerden hareketle ise isrâilî rivayetlerin tenkit sürecinin hicrî ikinci asrın ikinci yarısına kadar geri gittiği söylenebilir. Ayrıca isrâiliyyâtı tenkit sürecinde başı çekenler Sünnî ve Şîî müfessirlerden çok, sanki Mu'tezilî müfessirlerdir. Dolayısıyla isrâiliyyât eleştirisi tarihini Mu'tezilî ekol olmadan okumak, eksik kalmaktadır. Burada kastettiğimiz elbette İbn Kesîr gibi geç dönemdeki Sünnî müfessirlerde olduğu gibi küllî bir isrâiliyyât eleştirisi değil, ismet-i enbiyâ ve ismet-i melâike gibi sınırlı konularla ilgili isrâiliyyât eleştirisidir. Mu'tezilî müfessirlerin bu eleştirisindeki temel sâikleri kelâmî doktrinleri olsa da onlar, kimi yerde söz konusu rivayetleri “Yahudi uydurması, Tevrat kaynaklı ve Vehb. b. Münebbih rivayeti” olarak tanımlamaktadırlar. Bu da referans noktaları kendi kelâmî anlayışları olmakla birlikte onların rivayetleri kaynak açısından da eleştirdiklerini ortaya koymaktadır. Nitekim sistematik bir isrâiliyyât münekkidi olan İbn Kesîr de Peygamberlerin ismetiyle bağdaşmayan kimi rivayetlere tefsirinde yer vermeksizin reddettiği görülürken mucizevî olayları abartılı şekilde resmeden bazı isrâilî rivayetleri yorumsuz aktarmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezilî isimlerin İslâm inancıyla bağdaşmayan isrâilî rivayetlere erken dönemde eleştirel yaklaşması ve bunları nazara itibara almaması kayda değer bir tutumdur.

Ebû Bekr el-Esam, Nazzâm, Câhiz, Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Müslim, Kâdî Abdülcebâr, Cüşemî ve Zemahşerî gibi Mu'tezilî âlimlerin özellikle peygamberlerin ve meleklerin ismeti, şeytanın insanlara fiili müdahalesi ve bunların dışında akla uygun olmayan bazı rivayetlere karşı eleştirel bir tavır geliştirdikleri görülmektedir. Oysa bu eleştirel bakıştaki sürekliliği aynı dönemdeki Sünnî ve Şîî tefsir geleneğinde görmek mümkün değildir. Dolayısıyla özellikle İslâm'ın temel öğretisiyle uyuşmayan bazı isrâilî rivayetlerin eleştirisinde Mu'tezilî müelliflerin öncü bir rol oynadığı söylenebilir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin Sünnî ve Şîî geleneği etkilemiş olma ihtimali daha derinlemesine araştırılmayı hak eden bir konudur. Zira Mâtürîdî gibi Mu'tezilî düşünceye tefsirinde vukufiyetle yer veren, Kaffâl gibi Mu'tezilî geçmişi olan isimlerin özellikle ismet konusunda kısmen isrâilî rivayetlere mesafeli tavrı bu etkiye dair ipuçları vermektedir. Öte yandan Mu'tezile'nin tefsir sahasındaki önemli isimlerinden olan Zemahşerî ile ilgili birçok çalışmada onun isrâiliyyâta ilişkisi peygamberlerin ismetine hâle getiren bazı rivayetler üzerinden ele alınmış ve bu konuda oldukça genelleyci bir tutum takınılmıştır. Oysa Zemahşerî'nin karşı çıktığı isrâilî rivayetler sadece peygamberlerin ismet meselesi ile sınırlı değildir. Zira o; şeytanın yılanın ağzında cennete girip Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'ya vesvese verdiğine dair rivayetlere karşı aklî yorumda bulunmakta, Sâmirî'nin Cebrâil'i bebekliğinden itibaren tanıdığına dair rivayetleri yine Hârût ve Mârût'un imtihan olunmak üzere gönderildiğine dair rivayetleri görmezden gelmektedir. Zemahşerî'nin Mu'tezilî seleflerinin aksine isrâiliyyâta karşı bir tavır takınmadığı eleştirisi de isabetli değildir. Zira birçok örnekte görüldüğü üzere onun isrâilî rivayetleri nakletme, kabul etme veya etmeme noktasında selefleriyle büyük oranda ortak bir zeminde bulunduğu görülmektedir. Nitekim Ebû Ali

el-Cübbâî, Ebû Müslim, Kâdî Abdülcebbâr ve Cüşemî gibi Mu'tezilî isimlerin yorumlarıyla Zemahşerî'nin yorumları büyük ölçüde örtüşmektedir.

Son olarak Mu'tezilî müfessirler, bazı yerlerde doğrudan isrâilî rivayetlerle ayeti tefsir etmekte, birçok yerde ise (فيل) ve (رؤي) ifadeleriyle söz konusu isrâilî rivayetleri aktarmakta ancak herhangi bir yorum yapmamaktadır. Kur'an'daki peygamberlere yönelik mucizevî olaylardaki isrâilî rivayetler bunun en bariz örneklerinden biridir. Bu tür rivayetlerde onların kendisinden önceki Sünnî ve Şîî müfessirlerden ayrıldığını ve bir fark ortaya koyduğunu söylemek mümkün değildir. Aksine bu tür yerlerde Mu'tezile'den beklenen akılcı perspektifin silikleştiği, herhangi bir dayanağı olmayan tefsir rivayetlerinin sorgusuzca aktarıldığı görülür.

Kaynakça

- Ağkuş, Yûsuf. "İmam Mâtürîdî'nin İsrâiliyyât'a Yaklaşımı". Marife 22/1 (Haziran 2022): 467- 489. <https://doi.org/10.33420/marife.1101970>
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyyat*. Ankara: DİB Yayınları, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed. *Me'âlimü't-tenzîl*. 8 cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1417/1997.
- Bilgin, Mustafa. *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Büyük, Enes. "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019): 765-785. <https://doi.org/10.18505/cuid.620363>
- Câhız, Ebû Osman. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. b.y.: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965/1384.
- Cübbâî, Ebû Alî. *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- Cüşemî, el-Hâkim. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahmân Süleyman es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Mısırî, 1440/2019.
- Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Efe, Zekeriya. *Zemahşerî Tefsiri'nin Rivayet Boyutu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).
- Erdim, Enes. *Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Esam, Ebû Bekr. *Tefsîru Ebî Bekr el-Esam*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- Erkocaaslan, Recep. "Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber Zeyneb bint Cahş Evliliğinin Hz. Dâvûd Bat-Şeba Evliliğine Benzetilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 475-496. <https://doi.org/10.18505/cuid.697524>
- Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- İbn Ebî Hâtim, er-Râzî, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1424/2003.
- İsfahânî, Ebû Müslim. *Tefsîru Ebî Müslim el-İsfahânî*. thk. Hudr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Fazlu'l-İtizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Beyrut, Dâru'l-Fârâbî, 1439/2018.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Tenzîhü'l-Kur'an ani'l-metâin*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Giza: Mektebetü'n-nâfiza, 2006.

- Kallek, Cengiz. "Muhammed b. Ali Kaffâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/146-148. İstanbul: TDV, 2001.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyât Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Etfeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâtürîdî*. thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1431.
- Na'naa, Remzi. *el-İsrâiliyyât ve Eserüha fî Kütübi't-Tefsîr*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1970.
- Özel, Recep Orhan. "Bir Kur'ân Kıssası Bağlamında Tefsirde İsrâiliyyât Kritiği: Hz. Dâvûd'a Gelen Davacılar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 123-155.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu -Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Rummânî, Ali b. İsa. *Tefsîru Ebi'l-Hasen er-Rummânî*. thk. Hudr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Komisyon. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-tefsîr, 1436/2010
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân an te'vli âyi'l-Kur'an*. Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, ts.
- Tottoli, Roberto. "İslâmî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı". çev. Mesut Kaya, *Marife* 10/2 (2010): 201-215.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Yağmur, Şemseddin Oğuzhan. *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yahluf, Ramazan. *Müvâzenetün beyne Tefsîri'l-Keşşâf ve'l-Bahru'l-Muhît*. Cezayir: Külliyyetü Usûliddin Câmiatü'l-Emîr, Doktora tezi, 2001.
- Yazıcı, Ahmet. "A'râf Sûresi 189 ve 190. Âyetlerin Yorumlanmasında Rivayetlerin Etkisi Üzerine". *Diyanet İlmî Dergi* 52/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2016): 107-127.
- Yerkazan, Hasan. *Zemahşerî ve Hadis*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Zamur, Hüseyin Şâa *Tefsirinde İsrâiliyyât*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Tefsîr ve Hadiste İsrailiyyat*. çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2005/1426.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an haqâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zerzûr, Adnân. *el-Hâkim el-Cüşemî ve Menhecühû fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Müessetü'r-risâle, ts.



Ijāzah in Arabic Poetry as an Improvisational Poetry Reciting Skill

Fatih Yavaş^{1,a,*}

¹ Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Konya/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 01/01/2024

Accepted: 09/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Poetry has been one of the most important branches of art in Arab culture since ancient times, perhaps the first. In Arab societies, where poetry and therefore poets are highly respected, one of the criteria that gives value to a poet is his ability to recite poetry extemporaneously, his ability to respond to his interlocutor, and his quick wit. Ijāzah, which means a poet's improvisational continuation of another poet's poem with the same content, meter and rhyme, is a poetic skill whose roots go back to the Age of Ignorance. For this reason, the study deals with the characteristics of this skill, which has been sought after in poets since ancient times and aims to reveal why it is important for poets to have ijazah as a virtue. In the article, the definition, types and methods of ijazah are emphasized by using the document analysis method, one of the qualitative research methods, and the differences between these types are explained with the examples given. In addition, the ways in which ijāzah differs from naqīḍa, which is a type of poetry sung in a bedihī way, and from mu'āraḍa type poems, which are written with the intention of presenting a poem that is better than a poem that has been sung before, although not improvised, have been touched upon. The reasons that led poets to ask for ijāzah were examined through examples, and it was determined that the poems of the type of ijāzah emerged as a result of a poet challenging another poet, a desire to test his poetry without a challenge, a request for help in the continuation of the poem, or a joking argument between poets. The content analysis of the couplets uttered by the poet who wants his poem to continue (mustajīz) and the poet or poets who continues the poem (mujīz) has pointed out the differences between them. It has been observed that the sections spoken by the poet who wants to add to the poem in the ijāzah type poems and the poet who continues the poem are not of the same length. As a result, it has been concluded that the ijāzah type poems, which require the unity of content, meter and rhyme, have a flexible structure in terms of the sections spoken by the parties. In addition, one of the issues that was determined was that in some examples of ijāzah, although the meter and rhyme were adhered to, the subject changed. While it is generally observed that a literary purpose is not at the forefront in ijāzah, which are characterized by two or more poets composing a poem together, some poets have exhibited an extremely rich expression example in terms of style in the couplets they added. Another point that should be emphasized in terms of the results of the research is that ijāzah type poems consist of short poems, as they do not allow for any preparation beforehand. Another feature worth mentioning about these poems is that the poets used different themes such as qualification, satire, ḡazal and complaint in the examples of ijāzah that they said with different motives. As a result, ijāzah type poems have long existed in Arab society as a type of poetry that shows the power and skill of the poet, reflects the literary taste of the living environment, and contains important data about the socio-cultural structure of the society.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Ijāzah, Tamliḥ, Mumātana.

Doğaçlama Şiir Söyleme Becerisi Olarak Arap Şiirinde İcâze

Süreç

Geliş: 01/01/2024

Kabul: 09/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Şiir kadim dönemlerden bu yana Arap kültüründe en önemli sanat dallarından biri belki de birincisi olagelmıştır. Şiirin ve dolayısıyla şairlerin büyük bir itibar gördüğü Arap toplumunda şaire kıymet kazandıran ölçütlerden biri irticalen şiir söyleyebilmesi, muhatabına cevap verebilme yetisi ve hazırcevaplığıdır. Bir şairin başka bir şairin şiirini aynı muhteva, vezin ve kafiye de irticalen devam ettirmesi anlamına gelen *icâze* de kökleri Câhiliye Dönemi'ne kadar uzanan bir şairlik hüneridir. Çalışma bu nedenle şairlerde kadim dönemlerden bu yana aranan bu hünerin hususiyetlerini konu edinmekte, bir meziyet olarak *icâzenin* şairlerde niçin bulunmasına önem verildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Makalede nitel araştırma yöntemlerinden belge analizi yöntemi kullanılarak *icâzenin* tanımı, türleri ve yöntemleri üzerinde durulmuş, verilen örneklerle bu türler arasındaki farklılıklar izah edilmiştir. Ayrıca *icâzenin* yine bedîhî olarak söylenen bir şiir türü olan *nakîzadan*, irticalen söylenirse de öncesinde söylenmiş bir şiirden daha güzelini orta koyma saikiyle yazılan *mu'âraza* türü şiirlerden ayrıştığı yönlerine temas edilmiştir. Şairleri *icâze* istemeye sevk eden sebepler örnekler üzerinden incelemeye tabi tutularak *icâze* türü şiirlerin bir şairin başka bir şaire meydan okuması, meydan okuma olmaksızın şairliğini sınama isteği, şiirin devamı konusunda yardım talebi veya şairlerin aralarında şaka yollu atışması neticesinde ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Şiirinin devamını isteyen şairle (*müstecîz*) şiiri devam ettiren şair (*mücîz*) veya şairlerin söylediği beyitlerin muhteva analizi yapılarak aralarındaki farklara işaret edilmiştir. *İcâze* türü şiirlerde şiire ekleme yapılmasını isteyen şairle şiiri devam ettiren şairin söylediği kesitlerin aynı uzunlukta olmadığı görülmüş, bunun sonucunda muhteva, vezin ve kafiye birliğini gerektiren *icâze* türü şiirlerin tarafların söylediği kesitler itibarıyla esnek bir yapısının olduğu sonucuna varılmıştır. Buna ilaveten bazı *icâze* örneklerinde vezin ve kafiyeğe bağlı kalınmasına rağmen konu değişiminin meydana geldiği de tespit edilen hususlardan biri olmuştur. İki veya daha çok şairin birlikte şiir inşâd etmesi şeklinde temayüz eden *icâzelerde* genelde edebî bir gayenin ön planda olmadığı müşahede edilirken bazı şairler ise ekleme yaptığı beyitlerde üslup açısından son derece zengin bir anlatım örneği sergilemişlerdir. Araştırmanın vardığı sonuçlar itibarıyla vurgulanması gereken bir başka husus öncesinde bir hazırlık yapmaya imkân vermemesi dolayısıyla *icâze* türü şiirlerin kısa şiirlerden meydana gelmesidir. Şairlerin farklı saiklerle söylemiş olduğu *icâze* örneklerinde vasıf, hiciv, gazel, şikâyet gibi farklı temaları işlemiş olmaları bu şiirlerle ilgili zikre değer bir başka özelliktir. Netice olarak *icâze* türü şiirler eskiden beri Arap toplumunda şairin gücünü ve maharetini gösteren, yaşanan ortamın edebî zevkini yansıtan, toplumun sosyokültürel yapısına dair önemli veriler ihtiva eden bir şiir türü olarak tebarüz etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belagati, Şiir, İcâze, Temlît, Mümâtene.

Giriş

Şairler Arap toplumlarında eskiden beri büyük bir ilgi ve değer görmüşlerdir. Onlara yaşadıkları toplumlarda değer kazandıran, dost ve ilim meclislerinde, iştret ve eğlence ortamlarında aranan kişiler olmalarını sağlayan en önemli sebep, entelektüel bir kişilik olarak buldukları meclislerde konuşulan konulara muvafık, kimi zaman düşündürücü kimi zaman eğlendiren şiirler söyleyebilme yetenekleridir. *İcâze* de şairleri meclislerin vazgeçilmez unsuru kılan bir şiir türü olarak şairin bir başka şairin şiirini üzerinde düşünmeksizin aynı vezin ve kafiye de sürdürebilme, irticalen onun şiirine ekleme yapabilme becerisidir. Zira doğuştan şair, şairliği imtihana tabi tutulduğu zaman doğaçlama bir şekilde, kekeleyip bocalamadan talebi yerine getirebilen kişidir.¹

Toplumlarının bir kültür aktarıcısı ve tercümanı olan şairlerin söylemiş olduğu müstakil şiirler bu açıdan araştırmalara konu olsa da onların hazırcevap ve nüktedan kişilikleri de üzerinde çalışılması gereken bir konudur. Modern dönemde yazılmış birkaç makale² dışında bırakılacak olursa araştırmanın konusunu oluşturan *icâzenin*, Arap Edebiyatının klasik ve modern döneme ait şiir eleştirisi ve belagat konularını içeren kaynaklarında birkaç pasaj ve tanımla sınırlı kaldığı görülmüştür. Modern dönemde *icâze* şiir türüne dair tesadüf edilmiş makalelerden biri Müzâhim Matar Hüseyin'in *el-İcâzetü's-Şi'riyye* adlı çalışmasıdır. Araştırmacı makalede *icâzenin* tanımı ve türlerine kısaca değindikten sonra bu şiirlerin ortaya çıkış sebeplerini irdelemiştir. *İcâze* yöntemlerinin ele alınmadığı söz konusu çalışmada ayrıca örnek olarak verilen şiirlerin muhteva analizi yapılmadığı görülmüştür. Konuyla ilgili olarak zikre değer bir başka çalışma Fahed Slouh'un *el-İcâze fi's-Şi'ri'l-Endelüsî* adlı makalesidir. Yazar makalesinde *icâzenin* tanımını yaptıktan sonra Endülüs şairleri arasında görülen *icâze* yöntemlerini ele almıştır. Tarafımızca yapılan bu araştırma ise zikri geçen çalışmaların içeriğini muhteva olmakla birlikte *icâzeyi* bütün türleriyle ele almasının yanında *icâzenin*, *mu'ârâza* ve *nakîza* türü şiirlerden farkını ortaya koymasıyla, verilen şiir örneklerinin muhteva analiziyle bahsi geçen makalelerden ayrılmaktadır.

Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden belge analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu doğrultuda İbn Reşîk el-Şayrevânî'nin (öl. 456/1064) *el-Umde*'si, el-Muzaffer b. el-Fağl el-'Alevî'nin (öl. 656/1258) *Nağratu'l-iğrîd*'i gibi klasik kaynakların yanı sıra modern dönemde telif edilmiş olan belagat kaynaklarına da müracaat edilmiştir. Verdiği tanım ve örneklerle konuyu tafsilatlı bir şekilde ele almış tek kaynak olan Alî b. Zâfir'in (öl. 613/1216) *el-Bedâihu'l-Bedâih* adlı eseri, çalışmanın temel referans kitaplarından biri olarak bu konuda zikredilmesi gereken en önemli çalışmadır. Eyyûbîler Dönemi önemli devlet adamlarından tarihçi ve edip Ali b. Zâfir bu eserinde şairlerin irticalen söyledikleri şiirleri, edebî sözleri, nükteleri, latifeleri ve kendi hâtıralarını bir araya getirmiştir.³ Eser her ne kadar bütünüyle *icâze* konusuna hasredilmemiş olsa da

¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve's-Şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1982), 1/90.

² Müzâhim Matar Hüseyin, "el-İcâzetü's-Şi'riyye", *Mecelletü Külliyyeti'l-Fikhiyye Câmî'atü Küfe* 4 (2007); Fahed Slouh, "el-İcâze fi's-Şi'ri'l-Endelüsî", *Al-Jinan* 12 (2019), 93-118.

³ Abdülkerim Özeydın, "Ali b. Zâfir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/459. Doğaçlama şiir söylemeyi ifade etmek adına bazı eleştirmenler *bedîhe* ve *irticâl* kavramlarını aynı anlamda kullanırken İbn Reşîk ve Ali b. Zâfir gibi edebiyatçılar *bedîhe* öncesinde kısa süreli de olsa bir düşünme olduğunu, *irticâlde* ise düşünme olmaksızın doğrudan cevap verildiğini ileri sürerek bu iki kavram arasında ayrıma gitmiştir. Söz konusu kavramsal ayrıma rağmen Ali b. Zâfir'in eserinde *icâze* kapsamında ele alınabilecek *bedîhe* ve *irticâl* örneklerinde net bir ayrıma gitmediği görülmüştür. Abdullah Esat Bağcı, "Arap Edebiyatında Bedîhenin Kavramsallaşma Süreci ve Müstakilleşme Sorunu Ali b. Zâfir'in Bedâi'u'l-Bedâih İsimli Eseri Örneği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2023), 353.

müellifin konuyu müstakil bir bab başlığı altında ele alarak yaptığı tanımlamalar ve bu tür şiirlerin ortaya konuş yöntemlerine dair verdiği örnekler dolayısıyla bu konuda temel kaynak olarak temeyyüz etmektedir.

Çalışmamız *icâze* türü şiirlerin ortaya çıkışına zemin hazırlayan amilin her zaman şairlik hünerinin ve kudretinin sergilenmesi amacına matuf olmadığını, kimi zaman bir şairin şiirini devamını getirememesi dolayısıyla şairlerin birbirlerine yardımcı çerçevesinde gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca şair meclislerinin önemli eğlence unsuru olarak *icâzenin* şairlerin kendi aralarında şakalaşmasına yönelik ortaya çıkmış olması da çalışmanın vardığı sonuçlar itibariyle zikre değer bir başka husustur. Bu noktada şairleri *icâze* türü şiir söyleme sebeplerine geçmeden önce *icâzenin* tanımı ve türlerine, öncesinde yazılmış bir şiirden aynı muhteva, vezin ve kafiyede daha iyisini yazma amacına matuf yazılmış *mu'ârâza* türü şiirler ile bir meydan okuma şeklinde gerçekleşen *nakîza* türü şiirlerden ayrıştığı hususlara değinmek yerinde olacaktır.

İcâzenin Tanımı ve Türleri

İcâze sözlük anlamı olarak birisinin su isteğini karşılamak, sulamak manasına gelmektedir.⁴ Arap şiirinde ise *icâze* iki farklı terim anlamıyla kullanılmıştır. İlki kafiye kusuruyla ilgili olup tanımı ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazılarına göre kafiye harfi olan *revînin* sakin kılındığı *muḳayyed kafiyyede*, *revî* harfinden önceki harfin harekesini bir beyitte damme diğerinde fetha veya kesra olmasıdır.⁵ Bazılarına göre ise kafiye harfi olan *revî* harfinin mahreçleri birbirine uzak harflerde farklılaşmasıdır.⁶

İcâzenin, çalışmanın da konusunu oluşturan ikinci bir terim anlamı vardır. Bir şairin söylediği şiir kesitine aynı vezin ve kafiyede başka bir şairin ekleme yaparak şiiri devam ettirmesine de *icâze* denmektedir.⁷ Kelimenin sözlük anlamından hareketle bu şiir türünün özelliği bir şairin başka bir şairden şiirini beslemesini yani şiirini aynı muhteva, vezin ve kafiyede irticalen devam ettirmesini istemektedir. Bu noktada şiire *icâze* isteyen *müstecîz* olarak isimlendirilirken, *mücîz* ise bu talebe karşılık veren kişi olmaktadır. *İcâzede* başkasının şiirine yapılan bu ekleme bir kesite bir kesit (şatır), bir beyte bir beyit şekilde müsavi olabildiği gibi daha fazla veya daha az da olabilir.⁸

İcâze çoğu zaman bir şairin *bedîhî* şiir söyleme becerisini sergileyerek diğer şairleri galebe çaldığı şiirsel bir düello olarak ortaya çıkmaktadır. Şair muhatabından şiirine ekleme yapmasını isterken bir

⁴ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), "cevz", 1/272; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "cevz", 5/329.

⁵ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, 1/97. İbn Kuteybe *revîden* önceki harekeli harfi *redif* olarak kabul ederken genel kabule göre *redif*, *revîden* önceki sakin harftir. Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu'l-kavâfi*, thk. Ahmed Râtib en-Neffâh (Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1974), 21; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Kitâbu'l-kavâfi*, thk. Kenan Demirayak (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1995), 17; Ebû Ali el-Hasen el-Ḳayrevânî İbn Reşîk, *el-'Umde fi meḥâsini's-şî'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981), 1/167.

⁶ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/166.

⁷ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/89; Ya'kûb Emîl Bedî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'lmi'l-'arûd ve'l-kâfiye ve funûnu's-şî'r* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 16; İn'âm Fevâl 'Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 30; Muhammed 'Azzâm, *el-Muṣṭalahu'n-naḳdî fi't-turâsi'l-edebî* (Beyrut: Dâru's-Şarkî'l-'Arabî, 2010), 14.

⁸ Müellifin Câhiliye'den yaşadığı döneme kadarki serdettiği *icâze* örnekleri, türleri ve arasındaki farklara dair bk. Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Zâfir b. el-Hüseyn el-Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 42-161.

bakıma onun şiirsel kabiliyetine meydan okumakta, bu teklifi şiirdeki kudretini göstermek için bir araç olarak kullanmaktadır. İki veya daha çok şair arasında meydana gelen bu şiirsel atışmada her ne kadar taraflar eşit gibi görünse de şiire başlayan şairin öncesinde düşünsel hazırlık yapabilmesi onu rakibine göre daha avantajlı kılmaktadır.⁹ Bununla birlikte şiirin mecrası muhatabının söylediği şatır veya beyitlere göre cereyan edeceğinden tam bir hazırlık hali de mümkün değildir. Şiir düellosuna davet edilen *mücîz* yani şiiri devam ettirmesi istenen şair bu rekabetten galip çıkacak olursa bu onun şiirdeki kudret ve maharetinin mutlak bir göstergesi kabul edilir. *İcâzenin* bu yönü Arap şiirinde görülen bir başka rekabet şekli *mu'âraza* türünü akla getirirse de aralarındaki benzerlik şairlerin birbirlerine üstünlük sağlamaya çalışmasıyla sınırlıdır. *Mu'âraza* türü şiirlerde meclis birliği olmayıp farklı zaman diliminde yaşamış iki şairden halef olanın sefehinin yazdığı şiire aynı vezin, kafiye ve muhtevada daha güzelini ortaya koymak için şiirini telif ettiği görülmektedir.¹⁰

Emevîler Dönemi'nde ortaya çıkmış olan ve kabilelerin birbirlerini hicvettikleri ve kendilerini övdükleri *nekâiz* şiir türünde irticalen ve aynı mecliste şiir söyleme durumu söz konusu olsa da *nakîzalar* bir başka şiire yapılan reddiye mahiyeti taşıdığı için bu yönüyle *icâze* türü şiirden ayrılmaktadır.¹¹ Zira *icâzelerde* şiirin beraberce inşası söz konusu olduğu gibi şairleri şiir söylemeye sevk eden saik her zaman rakibini alt etmek olmayabilir. *Nekâiz* şiir türünün *icâzeden* farkına dair şu örneği vermek oldukça yerinde olacaktır. Anlatıya göre Cerîr b. Atıyye (öl. 110/728 [?]), Ferezdağ (öl. 114/732) ve Ahtal (öl. 92/710-11) Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın (öl. 86/705) huzurunda bir araya gelmiştir. Halife, şairlerden kendilerini öven bir beyit söylemelerini istemiş, kendisini en güzel şekilde övene 500 dinar ödül vadedmiştir. Kendisini ölüme benzeten Cerîr, diğer meslektaşlarına nazaran Halifenin daha fazla beğenisini kazanarak ödülü elde etmiştir. Ferezdağ, Ahtal ve Cerîr'in söylediği beyitler sırasıyla şu şekildedir:¹² [Vâfir]

وَفِي الْقَطْرَانَ لِلْحَرِيِّ شِفَاءُ

أَنَا الْقَطْرَانَ وَالشُّعْرَاءَ جَرَّبِي

أَنَا الطَّاعُونَ لَيْسَ لَهُ دَوَاءُ

فَإِنْ تَكُ زَقَّ زَامِلَةً فَإِنِّي

وَلَيْسَ لِهَارِبٍ مِنْهُ نَجَاءُ

أَنَا الْمَوْتُ الَّذِي آتَى عَلَيْكُمْ

Ben katranım, şairler ise uyuza yakalanmış hastalar. Katranda uyuzlar için şifa vardır.

Sen yük hayvanının üzerindeki kırba (katran) olsan da ben şifası olmayan vebayım.

⁹ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/203.

¹⁰ Emîl Bedî, *el-Mu'cem*, 412. Bir şiire yapılan ekleme çerçevesinde Osmanlı döneminde kullanıldığı şekliyle *taşîr* de *mu'araza* türü şiir kapsamında değerlendirilebilir. *Taşîr*; "şairin başkasına ait bir şiiri alarak bu şiirin her bir beytindeki sadr kısmına kendinden bir acuz, acuz kısmına ise kendinden bir sadr ekleyip, vezni ve kafiye de muhafaza ederek şiiri yeniden kaleme almasıdır" şeklinde tarif edilmiştir. Ahmed Maflûb, *Mu'cemu nakdi'l-'arabiyyi'l- kadîm* (Bağdat: Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-'Amme, 1989), 1/241; Mücahit Küçüksarı, "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde *Taşîr*", *Marife* 15 (2015), 205.

¹¹ Ahmed eş-Şâyib, *Târîhu'n-nekâid fi-ş-şi'ri'l-'arabi* (Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısıriyye, 1954), 8; İsmail Durmuş, "Hiciv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/448.

¹² Ezdî, *Bedâ'u'l-bedâih*, 11.

Ben ancak size doğru gelmekte olan ölümüm. Ondan kaçan için bir kurtuluş yoktur.

Yukarıdaki beyitlerde görüldüğü üzere şairler her ne kadar aynı vezin ve kafiyede, konu *hiciv* ve *fahr* olmak üzere aynı muhtevaya sahip dizeleri irticalen söylemiş olsalar da burada amaç şiiri sürdürmek değil rakibin söylediği şeyi çürüterek onu mağlup etmeye çalışmaktır. Her zaman olmasa da *icâzede* de görülen bu rekabet onun *nakîza* ile ortak yanlarından birini oluşturmaktadır.

Yukarıda olduğu gibi irticalen söylenmiş olan bazı *nakîzalar* hariç tutulacak olursa *icâzelerde* şairin hazırcevaplığı, kıvrak ve nüktedan zekâsı ön plandayken söz konusu edilen diğer şiir türlerinde öncesinde ciddi bir hazırlık ve düşünme imkânı vardır. Bundan dolayı *icâzeler* iki veya daha çok şairin beraberce ortaya koyduğu, daha ziyade muhataba mukabelede bulunmayı amaçlayan, edebî gayenin çok da ön planda tutulmadığı kısa şiirlerden meydana gelmekte *muâraza* ve *nakîza* türü şiirler ise çoğunlukla bunun tam tersi bir durumda tezahür etmiştir. Zira *hiciv* şiir türü içerisinde değerlendirilen *nakîzalar*dan birçoğu klasik kaside yapısına sahip olup *nesîb*, *hiciv*, *fahr* gibi bölümlerden oluşmaktadır. Ayrıca *münâkazât* ile Câhiliye'deki yalın ve kısa hicvin yerini uzun, özentili ve tumturaklı *hiciv* şiirleri almıştır. Rakibin belirlediği kafiye uymak zorunda kalındığı ve şiir uzadıkça kafiye bulmak zorlaştığı için *nakîzanın* uzun oluşu da bir başarı ölçütü sayılmıştır.¹³

İcâzenin karşılıklı söylenen şiir kesitlerine göre farklı isimlendirmeleri mevcuttur. Bunlardan biri sözlük anlamı olarak sıvamak manasına gelen *temlîl*¹⁴ olup bu tür, Türk Edebiyatı'nda halk ozanları arasındaki âşık atışmasına benzer bir şekilde iki veya daha çok şairin bir araya gelip bir cümle, bir veya iki beyit söyleyerek bir konu hakkındaki fikirlerini yarıştırmasıdır. Bu buluşmada kelimenin sözlük anlamı olan sıvamak manasının işaret ettiği gibi iki veya daha çok şair beraber bir şiir inşa etmektedirler. Sıvası (söyleyecek sözü) biten şair atışmanın mağlubu olurken son sözü söyleyen şairin bu galibiyeti onun şiir söylemedeki maharetinin ve üstünlüğünün tescili olmaktadır.¹⁵

Eğer iki şair arasındaki atışma her birinin birer şatır söylemesi şeklinde cereyan ediyorsa bu *temlîtin* bir çeşidi *mümâtene* olarak adlandırılmaktadır.¹⁶ Aşağıda *mümâtene* türüne ait örnekte İmruülkays b. Hucr (öl. 540 [?]), et-Tev'emu'l-Yeşkurî olarak bilinen Hâris b. Katâde (öl. ?/?) ile karşılaşınca övündüğü kadar şairse şiirini devam ettirmesini isteyerek ona meydan okumada bulunmuştur. Bahsi geçen şiirsel atışmaya İmruülkays şöyle başlamıştır:¹⁷ [Vâfir]

أَحَارُ تَرَى بُرَيْقًا هَبَّ وَهَنَا

Ey Hâris! Geceleyin parlayan o ışıltıyı görüyor musun?

Hâris:

كَنَارٍ مَجُوسٍ تَسْتَعْرِ اسْتِعَارًا

Mecûsi'nin ateşinden ödünç almış gibi

İmruülkays:

أَرْقَتْ لَهُ وَنَامَ أَبُو شَرِيحٍ

Ebû Şureyh uyumuş iken ben geceyi onun için uykusuz geçirdim.

¹³ Nihat Mazlum Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 75; Turgay Gökgez, "Arap Şiirinde Nakîza Türü", *Nüşha* 51 (2020), 35; İsmail Durmuş, "Şiir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/149.

¹⁴ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, "Milt", 2/165; Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhtâ*, thk. Muhammed Na'îm el-'Araksûsî (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), "Milt", 688.

¹⁵ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 2/91-92; el-Muzaffer b. el-Fağl el-'Alevî, *Nağratu'l-İğriğ fi nuşrati'l-ğarîd*, thk. Nuhâ Arif el-Hasen (Beirut: Dâru Sâdir, 1995), 194.

¹⁶ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 112.

¹⁷ İmruülkays, *Dîvânu İmri'l-Kays*, thk. İbrâhîm Ebû'l-Fağl (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984), 147-149.

Hâris:

إِذَا مَا قُلْتُ قَدْ هَدَأُ اسْتَطَارًا

Söndü dediğimde (ışığı) tekrar yayıldı.

İmruülkays:

كَأَنَّ هَزِيهَ لَوْرَاءِ غَيْبٍ

Sanki onun sesi görünmeyeninin ardında

Hâris:

عَشَارٌ وَلَهُ لَأَقْتُ عَشَارًا

Bir araya gelmiş, kaybettiği yavrusunu arayan develerin böğürtüsü gibidir.

İmruülkays:

فَلَمَّا أَنْ دَنَا لَقَفَا أُصَاخٍ

Uzah beldesinin sırtlarına yaklaştığı zaman

Hâris:

وَهْتَ أَعْجَازُ رَيْقِهِ فَحَارًا

Geç gelen bulutlar ilk yağmurunu bolca indirdi, dönüp ardından tekrar yağdı bardaktan boşanırcasına.

İmruülkays:

فَلَمْ يَتْرُكْ بَدَاتِ السَّرِّ طَبِيًّا

Zâtî's-Sır'da ne ceylan bıraktı,

Hâris:

وَلَمْ يَتْرُكْ بِجِلْهَتِهَا حَمَارًا

Ne de o vadinin kenarında bir yaban eşeği.

Görüldüğü üzere iki şair sırayla birer şatır söyleyerek vâfir vezninde tabiat tasvirini içeren bir şiiri beraberce inşa etmişlerdir. Teşbih sanatının hâkim olduğu bu şiirde gecenin bir vakti şimşeğin çakması, gök gürültüsü ve ardından bulutların bolca yağmur indirmesi mübalağalı bir üslupla tasvir edilmiştir. Şiire bakıldığında iki şairin de birer şatır söylemesiyle şairler arasındaki şartlar eşitmiş gibi gözükse de et-Tev'emu'l-Yeşkurî'nin cevabı beyitlerin hep ikinci şatır ('acz) olarak geldiğinden o, şiir boyunca İmruülkays gibi sadece vezni değil aynı zamanda kafiyeyi de gözetmek zorunda bırakılmıştır. Üstelik şiire başlayan İmruülkays'ın şiirinin mazmununa dair olası bir zihni hazırlığı da göz ardı edilmemelidir. Bütün bu dezavantajlarına rağmen Hâris'in muhtevaya uyumlu bir şekilde şiiri devam ettirmiş olması onun şiirdeki kudretini ispat eder niteliktedir. Nitekim Hâris b. Kâtade'nin dizeleri İmruülkays'ın dizelerinden daha şairane olarak değerlendirilmiş, bu atışmanın sonrasında İmruülkays'ın da bundan sonra herhangi bir şairle rekabete girmeyeceğine dair kendisine söz verdiği ifade edilmiştir.¹⁸

Ebû Temmâm (öl. 231/846) ile Dîkûlcin (öl. 235/850) arasında geçen şu diyalog da *mümâtene* türüne güzel bir örnek teşkil etmektedir.¹⁹ Bir gün Ebû Temmâm oyun oynamakta olan Dîkûlcin ile karşılaşır ve söylendiği gibi şair ise ondan aşağıdaki şatırın devamını getirmesini ister: [Hafif]

فَرَقُوا بَيْنَ مَنْ أَحَبَّ وَبَيْنِي

(O ayıplayanlar) benimle sevdiğimin arasını açtılar.

Bunun üzerine Dîkûlcin “bu arayışı uzak mı kılalım yoksa yakın mı?” diye sorunca Ebû Temmâm önce uzak kılmasını ister. O da beyti şöyle tamamlar:

¹⁸ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/203; İmruülkays, *Dîvânu İmrî'l-Kays*, 149.

¹⁹ Ezdî, *Bedâ'u'l-bedâih*, 46.

مِثْلُ بَعْدِ السَّمَاءِ وَالْفَرْقَدَيْنِ

Arcturus yıldızı ile kutup yıldızı arasındaki mesafe gibi.

Ebû Temmâm yakın kılmasını da isteyince Dîkûlcin'in cevabı şu şekilde olur:

مِثْلُ مَا بَيْنَ حَاجِبِي وَعَيْنِي

Kaşım ile gözüm arasındaki mesafe gibi.

Temlîtte eğer iki şair bir tam beyit söyleyerek aşık atıyorlarsa buna *infâd* denir.²⁰ Aşağıda Ka'b b. Zühayr (öl. 24/645 [?]) ile babası Zühayr b. Ebî Sülmâ (öl. 609 [?]) arasındaki atışma bu türe örnek olarak gösterilebilir. Rivayete göre şiirde meleke sahibi olmadan küçük yaşta uluorta söylediği şiirler nedeniyle ayıplanacağı endişesiyle Zühayr oğlunu şiir söylemekten menetmiş, hatta bu sebeple onu dövmüş ve hapsedmiştir. Kendisini bırakmasından sonra yine şiir söylemeye devam ettiğini duyan Zühayr, Ka'b'ın peşine takılmış; yakaladığı yerde ona iyi bir ders vermek ve şairliğini sınamak için şiirini devam ettirmesini ondan istemiştir. Atışmanın sonunda Ka'b'ın şiir söylemedeki maharetini gören Zühayr bu hadiseden sonra oğlunu şiir söyleme konusunda serbest bırakmıştır. Aşağıdaki şiirin tek rakamlı beyitleri Zühayr'e ait olup çift rakamlı beyitler ise oğlu Ka'b'a aittir. Şiirin ilk dört beyti deve tasviriyle ilgilidir. Zühayr beşinci beyitle birlikte Ka'b'ı zorlamak adına konuyu değiştirerek devekuşu tasvirine geçmiştir.²¹ [Tavîl]

تَحَبُّ بِوَصَالِ صُرُومٍ وَتَعْنِقُ	وَإِنِّي لَتُعَدِّبُنِي عَلَى أَلْهَمِ جَسْرَةٍ	1
وَأَثَارِ نَسْعِيهَا مِنَ الدَّفِّ أَبْلَقُ	كَبْنِيَانَةَ الْفَرِّيِّ مَوْضِعِ رَحْلِهَا	2
إِذَا مَا عَلَا نَشْرًا مِنَ الْأَرْضِ مَهْرَقُ	عَلَى لَأَحِبِّ مِثْلِ الْمَجْرَةِ حَلْتَهُ	3
جَمِيعٍ إِذَا بَعَلُوا الْحَزُونََةَ أَفْرَقُ	مَنْبِرٍ هَدَاهُ لَيْلَهُ كَنْهَارَهُ	4
حَبَاءٍ عَلَى صَقْبِي بَوَانٍ مَرُوقُ	وَزَلَّ بِوَعَسَاءِ الْكَثِيبِ كَأَنَّهُ	5
سَمَاوَةٌ قَشْرَاءِ الْوُظَيْفَيْنِ عَوْهَقُ	تَرَاحَى بِهِ حُبُّ الضَّحَاءِ وَقَدْ رَأَى	6
لَدَى مَنَنْجٍ مِنْ قَيْضِهَا الْمُتَفَلِّقُ	تَحَنُّ إِلَى مِثْلِ الْحَبَابِيرِ جَثْمُ	7
وَعَنْ حَدَقٍ كَالنَّيْخِ لَمْ يَتَفَتَّقُ	تَحَطَّمَتْ عَنْهَا قَيْضُهَا عَنْ خِرَاطِمِ	8

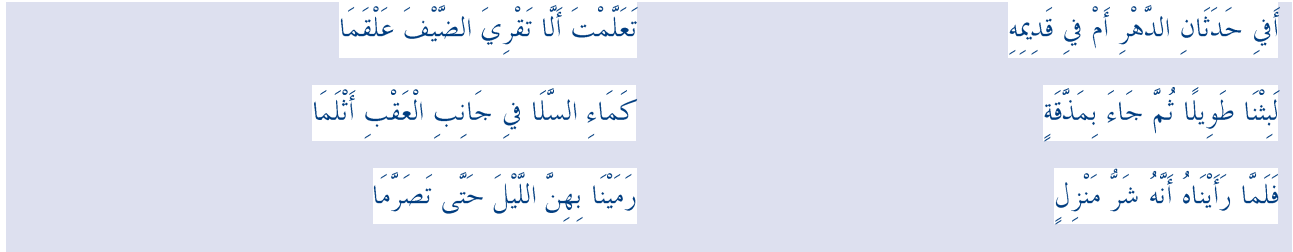
1. Hızlı adımlarla seyreden bir devenin dert ortağım olduğu, minnet borcu olmayan, diyar diyar gezen biriyim.
2. (Devenin) havutu bir bedevînin evi gibi (kocaman), karnının iki tarafı kayış izlerinden dolayı alacalı.
3. Yerden yüksek genişçe bir yol üzerinde (yürüdüğünde) o yolu samanyolu gibi bembeyaz tasavvur edersin.
4. Bütün (yolcular) sarp yokuşlara tırmandığında yolları zorlaşıp farklılaşırken onun yolu aydınlık, gecesi gündüzü gibidir.
5. Kum tepelerinde sanki kazıklara bağlanmış, girişinde perde olan bir çadır gibi durur.
6. Kuşluk vakti beslenmek arzusuyla başını uzattı. Ona bakan onu bacakları tüysüz, boynu uzun bir cisim olarak gördü.
7. Çatlayan yumurtaların üzerine tünemiş Toy kuşu gibi çıktığı (vatanını) özlemekte.
8. Yumurtası parçalandı, gagası ve suçiçeği gibi gözükken henüz açılmamış gözleri belirdi.

²⁰ Ezdî, *Bedâi 'u'l-bedâih*, 128; Maṭlûb, *Mu'cemu naḳdi'l-'arabiyyi'l- kadîm*, 1/246.

²¹ el-'Alevî, *Naḳratu'l-iğrîd fi nuşrati'l-kaḳîd*, 200-203; el-A'lem eş-Şentemerî, *Şi'ru Zühayr b. Ebî Sülmâ*, thk. Fahreddin Ḳabâve (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980), 254-258. (Şiirdeki bazı kelime tercihlerinde Fahreddin Ḳabâve tahkiki esas alınmıştır.)

Yukarıdaki şiir ağırlıklı olarak teşbihlerden yararlanılarak devenin ve devekuşunun tasvirinin yapıldığı klasik Câhiliye şiirini yansıtmaktadır.²² Çöl hayatının vazgeçilmez unsuru olan deve, yapılan uzun ve yorucu yolculuklar, bedevi çadırları, civarda yaşayan devekuşu, toy kuşu gibi hayvanlar, Câhiliye Dönemi şiirinin tematik unsurları olarak şiirde yer almıştır. Her iki şairin de muhtevaya uyumlu bir şekilde beyitlerini söylediği görülürken Ka^cb b. Züheyr altıncı beyitte kafiye harfi olan *revînin* harekesini dammeden kesreye çevirmek suretiyle *ikvâ* kafiye kusuru yapmıştır.²³

İcâze iki kişi arasında olduğu gibi daha fazla şair arasında da gerçekleşebilir. Aşağıda verilen örnekte üç şairin her birinin irticalen birer beyit söyleyerek beraberce bir şiir söyledikleri görülmektedir. Anlatıya göre Emevîler dönemi önemli şairlerinden Şebîb b. Bersâ, (öl. 100/718) Artae b. Züfer (öl. 86/705) ve Uveyf el-Kavâfi (öl. ?/?). Alkame adında zengin bir adama misafir olmuşlar, Alkame cimriliğinden dolayı misafirlerine ikram için hayvan kesmeyip sadece suyla karıştırılmış süt verince hemen oradan ayrılmışlar ve ardından onu hicveden üç beyitlik bir şiir söylemişlerdir.²⁴ [Tavîl]



Misafire ikram etmemeyi yeni mi öğrendin yoksa eskiden beri mi (böylesin) ey Alkame!

Uzunca bir müddet (misafir olarak evinde) kaldık, sonra bize kaba dökülen ceninin suyuna benzer sulandırılmış bir şey getirdi.

Onun en kötü ev olduğunu anlayınca onu attık ve gecenin bitmesini beklemeden (oradan ayrıldık).

Şiirin ilk beyti Şebîb b. Bersâ'ya aittir. Şebîb bu beyitte Alkame'nin Araplarda benzeri görülmemiş cimriliğinden dolayı istifhâm-ı tevbîhî üslubuyla hayretini ifade etmekte ve onu bu cimriliği sebebiyle ayıplamaktadır. İkinci beytin sahibi Artae ise Alkame'nin misafirlere ikram ettiği su katılmış sütü cenin suyuna benzeterik ikramın küçük bile olsa hoş ve temiz olmayışını betimlemektedir. Uveyf de misafire değer verilmeyen böylesi bir evden sabahı beklemeden gecenin bir yarısı ayrıldıklarını ifade ederek şiiri tamamlamıştır.

Temliḥ, infâd gibi *İcâze* türleri, verilen örneklerle açıklandıktan şairleri *icâze* türü şiir söylemeye yöneltten âmillere değinmek yerinde olacaktır.

Şairlerin İcâze Türü Şiir Söyleme Sebepleri

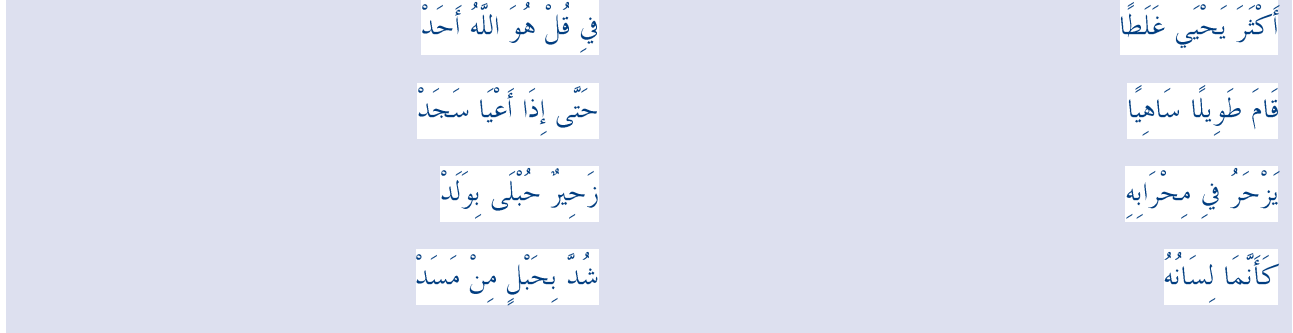
İcâze örneklerinin birçoğuna şairlerin bir araya geldiği dost meclislerinde, iştret ve eğlence ortamlarında tesadüf edildiği görülmektedir. Çoğu zaman muhatabı istihza amacıyla ortaya konan bu şiirler şairlerin nüktedan ve esprili kişiliklerini yansıtmaları itibarıyla önemlidir. Aşağıdaki şiir dört şair tarafından meydana getirilen *icâzenin* bu türüne örnek teşkil etmektedir. Rivayete göre

²² Teşbih, Muallakat şiirlerinde en çok kullanılan sanat olarak değerlendirilmiştir. Ali Eminoğlu, Şekil ve Muhteva Yönünden Muallakât Kasideleri (Konya: Aybil Yayınları, 2017), 89.

²³ Kafiye kusurları için bk. el-Aḥfeş el-Evsaṭ, *Kitâbu'l-kavâfi*, 46-76; İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/262-275.

²⁴ Ezdî, *Bedâi 'u'l-bedâih*, 146.

Ebû Nüvâs (öl. 198/813 [?]), Müslim b. Velîd (öl. 208/823), el-Huseyn b. Dahhâk (öl.250/864) ve İbnü'l-Ahnef (öl. 192/808) yanlarında Yahyâ b. Muâz (öl. 258/872) olduğu halde beraber gezintiye çıkmışlar, akşam namazı vakti girince namazı kıldırmak için Yahyâ b. Muâz'ı imamete geçirmişlerdir. Muâz namazda Fatiha suresini okumayı unutup doğrudan zammı sureye geçerek İhlas suresinin ilk ayetinde de şaşırınca ne yapacağını bilememiş, bunun üzerine cemaat namazını bozmuş ve ardından şu şiiri inşâd etmişlerdir:²⁵ [Recez Meczû]



Yahya “De ki O Allah bir tektir” ayetinde hatayı çoğalttı.

Ne okuyacağını bilemeyerek uzunca bir süre bekledi, ta ki bu durum onu takatsiz bıraktı ve secdeye gitti.

Mihrabında, çocuğunu doğuran bir hamile (gibi) inliyor.

Dili urgandan yapılmış bir iple bağlanmış gibi.

Yukarıdaki şiirin ilk beyti Ebû Nüvâs'a aittir. Ebû Nüvâs, Yahyâ Muâz'ın Fatiha suresini okumayı unuttuktan sonra İhlas suresi gibi kolay ve kısa bir surede de yanılmasıyla hata üstüne hata yaptığını ifade ederek bu durumu alaya almıştır. Müslim b. Velîd ikinci beyitle onun şaşkınlığını izah etmektedir. İbnü'l-Ahnef ise üçüncü beyitte Muâz'ın dilinin tutulup garip sesler çıkarmasını çocuğunu doğuran hamile kadının çıkardığı seslere benzetmiştir. Dahhâk da dördüncü beyitte yine benzetme yoluyla bu durumu örneklendirmektedir. Yukarıdaki hadiseden yola çıkarak eski Arap toplumunda genelde şiirin, özelde ise *icâzenin* insanların duygu ve düşüncelerinin aktarımında oynadığı rolün yansıra eğlencelerinin de esasını teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

Şairlerin sultanlar ve vezirlerle bir arada bulunduğu meclisler şairlik maharetlerinin sergilendiği, dolayısıyla *icâze* örneklerine sıkça tesadüf edilen ortamlardır. Büveyhî veziri İbnü'l-Amîd (öl. 360/970) ve meclisinde bulunan dönemin önde gelen edip ve şairlerin aşağıdaki atışması *icâzenin* bu hususiyetine dair güzel bir örnektir. Rivayete göre İbn Fâris (öl. 395/1004), İbn Hindû (öl. 423/1032), Ebü'l-Hasen el-Bedîhî (öl. 380/990) ve Ebû Abdillâh et-Taberî (öl. ?/?) meclisinde buldukları İbnü'l-Amîd'in teklifiyle kendilerine ikram edilen ağaç kavununu tasvir eden bir şiiri beraberce söylemiştir. Beş şairin katkısıyla ortaya çıkan şiire İbnü'l-Amîd şu şekilde başlamıştır:²⁶ [Tavîl]

²⁵ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 156.

²⁶ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 160.

وَأُتْرَجَةٌ فِيهَا طَبَائِعُ أَرْبَعٍ

Ağaç kavununda dört özellik vardır.

İbn Hindû şiirin ilk beytinin musarra^c beyit olmasına özen göstererek ağaç kavunun dört özelliğinden birini zikretmek suretiyle şiire şu şekilde devam etmiştir:

وَفِيهَا فُنُونُ اللَّهْوِ وَالشَّرْبِ أَجْمَعُ

Onda eğlence ve içme sanatının tamamı vardır.

İbn Fâris rengine dikkat çekerek bir diğer özelliğini söylemiştir:

يُشَبِّهُهَا الرَّائِي سَبِيكَةَ عَسَجَدٍ

Ona bakan onu altın külçesine benzetir.

Ebu'l-Hasen el-Bedîhî ise meyvenin bir başka özelliği olan kokusunun güzelliğine vurgu yapmıştır:

عَلَى أَنَّهَا مِنْ فَاةِ الْمِسْكِ أَضْوَعُ

Onun kokusu misk faresinden daha hoştur.

Taberî diğer şairlerden farklı olarak tek şatır değil de tam bir beyit olarak söylediği kısımda meyvenin renginin aşktan dolayı sararmadığı ifade ederken âşıkların yaşadıkları halden dolayı renklerinin sararıp solduğuna dikkat çekmiş, bununla birlikte sarılık vasfına sahip iki şeyin

birbiriyle olan birlikteliğine değinmiştir:

وَمَا أَصْفَرَّ مِنْهَا اللَّوْنُ لِلْعَشْقِ وَالْهَوَىٰ وَلَكِنْ أَرَاهَا لِلْمُحِبِّينَ تَجْمَعُ

Rengi aşktan ve sevdadan dolayı sararmadı, fakat ben onun sevenleri bir araya getirdiğini görüyorum.

İcâze çoğu zaman aynı mecliste bulunan şairlerin kendilerine ait beyitlerle atışması olarak gerçekleşse de icâzenin bazen başka bir şaire ait şiirin veya seçili bazı beyitlerinin devam ettirilmesi şeklinde de gerçekleştiği görülmektedir. Genelde devlet büyüklerinin meşhur şairlerin bazı beyitlerine icâze istemesiyle ortaya çıkan bu türe, Seyfüddevle el-Hamdânî (öl. 356/967) ve Mütenebbî (öl. 354/965) arasında gerçekleşen şu hadise örnek olarak gösterilebilir. Seyfüddevle Mütenebbî'ye gönderdiği elçisiyle İbnü'l-Ahnef'e ait iki beyitlik şiire icâze istemiştir:²⁷ [Mütekârib]

وَحَظِّي فِي سِتْرِهِ أَوْفَرُ

أُمِّي تَخَافُ انْتِشَارَ الْحَدِيثِ

نَظَرْتُ لِنَفْسِي كَمَا تَنْظُرُ

فَإِنْ لَمْ أَصْنَهُ لَبَقِيَا عَلَيْكَ

Aramızdaki konuşmanın yayılması konusunda benden mi korkuyorsun? Benim o sırrın gizlenmesi konusunda nasibim daha çoktur.

Ben onu sana olan sevgimi baki kılmak için korumamış olsam (ki bu olacak şey değildir). Kendimi senin yerine koymuşum ben.

Mütenebbî'nin aynı vezin ve kafiyede şiire cevabı şu şekilde olmuştur:²⁸

²⁷ Ebü'l-Bekâ el-‘Ukberî, *et-Tibyân fi şerhi'd-dîvân*, nşr. Kemal Tâlip (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2008), 2/90.

²⁸ ‘Ukberî, *et-Tibyân fi şerhi'd-dîvân*, 2/90-92.

وَسِرِّكَ سِرِّي فَمَا أَظْهَرُ	رِضَاكَ رِضَايَ الَّذِي أَوْثَرُ	1
وَأَمْنِكَ الْوَدَّ مَا تَحْذَرُ	كَفْتِكَ الْمَرْوَأَةَ مَا تَتَّقِي	2
إِذَا أَنْشَرِ السِّرَّ لَا يُنْشَرُ	وَسِرِّكُمْ فِي الْحَشَا مَيِّتٌ	3
وَكَاتَمَتِ الْقَلْبَ مَا تُبْصِرُ	كَأَنِّي عَصْتُ مُقَلَّتِي فِيكُمْ	4
مِنَ الْغَدْرِ وَالْحَرِّ لَا يَغْدِرُ	وَإِفْشَاءُ مَا أَنَا مُسْتَوْدَعٌ	5
فَإِنِّي عَلَى تَرْكِهَا أَقْدَرُ	إِذَا مَا قَدَرْتُ عَلَى نَظْقَةٍ	6
وَأَمْلِكُهَا وَالْقَنَا أَحْمَرُ	أَصْرَفُ نَفْسِي كَمَا أَشْتَهِي	7
وَأَمْرِكَ يَا خَيْرَ مَنْ يَأْمُرُ	دَوَائِكَ يَا سَيْفَهَا دَوْلَةٌ	8
فَلْبَاهُ شِعْرِي الَّذِي أَذْخَرُ	أَتَانِي رَسُولُكَ مُسْتَعَجِلًا	9
لِلْبَاهِ سَيْفِي وَالْأَشْقَرُ	وَلَوْ كَانَ يَوْمَ وَغَى قَاتِمًا	10
فَإِنَّكَ عَيْنَ بَهَا يَنْظُرُ	فَلَا غَفَلَ الدَّهْرُ عَنْ أَهْلِهِ	11

1. Hoşnutluğun benim tercihim olan hoşnutluktur, sırrın benim sırrımdır. Bu yüzden onu açığa çıkarmam.
2. (Sahip olduğum) mertlik korktuğun şey hakkında sana yeterli gelmiş, sana olan sevgim çekindiğin şey konusunda sana güven vermiştir.
3. Sırrınız içimde ölü (gibi) saklıdır. Sırların açığa çıkarılacağı (kıyamette) bile senin sırrın açığa çıkmayacak.
4. Gözüm sizinle ilgili olan o hususta söz dinlemedi (görmekten kaçındı) ve gördüğü şeyi kalpten gizledi.
5. Bana emanet edilen şeyi ifşa etmek kalleşliktir. Yiğit kimse ise kalleşlik yapmaz.
6. Konuşmaya kadir olduğum durumda onu terk etmeye daha muktedirim. (Susmak konuşmaktan daha kolaydır)
7. Ben kendimi istediğim şekilde yönlendirir ve ona malik olurum mızrak (kandan dolayı) kırmızı olduğunda bile.²⁹
8. Devletin daim olsun ey Seyfüddevle! Emrini yerine getireceğim ey emredenlerin en hayırlısı!
9. Elçin bana aceleyle geldi, saklı hazinem şiiirim de onun isteğini yerine getirdi.
10. Eğer çetin bir savaş olsaydı (o savaşa çağrılmış olsaydım) kılıcım ve sarı (atım) ona da icabet ederdi.
11. Çağlar, ehlinden gafil olmasın. Çünkü sen onun gözüsün.

Mütenebbî ile Seyfüddevle arasındaki bu şiirsel yazışma, muhtemelen Mütenebbî'nin Seyfüddevle ile beraberken muttali olduğu sırrının, ikilinin yolları ayrıldıktan sonra sırrın ifşasına yönelik Seyfüddevle'nin duyduğu endişe nedeniyle gerçekleşmiştir. Şiirde, diğer icâze örneklerinden farklı olarak Mütenebbî'nin muhatabına uzunca sayılabilecek bir cevapla

²⁹ Mütenebbî, savaştaki yiğitliği ve korkusuzluğuna işaretten ölümle tehdit edilse bile hiçbir gücün o sırrı kendisinden almaya güç yetiremeyeceğini vurgulamaktadır.

mukabelede bulunduğu görülmektedir. Şiir konu olarak eski dostların dostluklarının bir nişanesi gereği aralarındaki sırları koruyacaklarına dair karşılıklı güven tazelemelerini içermektedir. Bununla birlikte şair karakteristik özelliği olan, fahr ve medih temalarını iç içe kullanıp usta olduğu temalarla konuyu genişletmiştir.

İcâze bazen başkasının şiirinde geçen bir beyte alternatif sunmak veya öncesine ekleme yapmak şeklinde de gerçekleşebilir. Aşağıda geçen icâze örneğinde olduğu gibi, bir adamın çocuklarını sünnet ettirmesi üzerine söylediği şiirde geçen bir beytin öncesine Ebû Bekr el-Aydî'nin (öl. 580/1185) yaptığı ekleme buna örnek olarak gösterilebilir. Aydî daha önce geçen icâze örneklerinden farklı olarak söylenen beytin sonrasına değil öncesine ekleme yaparak şiiri tamamlamıştır. Adamın söylediği şiirde geçen beyit şu şekildedir: ³⁰[Kâmil]

كَذْبَالَةَ الْمِصْبَاحِ يَقْضِي قَطْعَهَا
عِنْدَ الْحُمُودِ لَهَا بِقُوَّةِ نَارِهِ

Ateşinin kuvveti sönmek üzere olan lambanın fitili gibi onu kesmek gerekir.

Ebû Bekr el-Aydî'nin beytin öncesine yaptığı icâze şöyledir:

أَخَذَ مِنَ الْعُضْوِ الشَّرِيفِ قَضَى لَهُ
التَّأْتِيرُ فِيهِ بِمَقْتَضَى إِثَارِهِ

O mübarek uzuvdan (bir parça) almak, tercihi gereğince onda bir tesir meydana getirir.

Arap kültüründe şiir eskiden beri ayrıcalıklı konuma sahip olduğu için şairlik, cariyeler de bile onların şair olmayanlara tercih edilmesinde bir etken olmuştur. Şiirde meleke sahibi olmanın bir göstergesi olarak icâze de cariyelerde aranan bir meziyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla ilgili verilen aşağıdaki icâze örneğinde Abbasi halifesi Mütevekkil-Alellah Ca'fer b. Muhammed (öl. 247/861), âmâ nedimi Ebü'l-Aynâ'dan (öl. 283/896) kendisine takdim edilen cariyenin şairliğini sınamasını istemiştir. O da cariyeden sözün devamını getirmesini isteyerek şöyle demiştir: ³¹ [Meczû Remel]

أَحْمَدُ اللَّهِ كَثِيرًا

Allah'a çokça hamd ederim.

Cariye, Ebü'l-Aynâ'ya şu şekilde cevap vermiştir:

حِينَ أَنْشَأَكَ ضَرِيرًا

Seni kör yarattığında

Ebü'l-Aynâ, kendisine sataşmış olmasına rağmen cariyenin hazırcevaplığını takdir etmiş, Halifeye onu almasını tavsiye etmiştir.

İcâze örneklerine daha çok dost ve işret meclislerinde, saray eşrafi şairler ve emirler arasında tesadüf edildiğine değinilmişti. Muhatabı küçük düşürme, şaka ve istihzalarla dolu yukarıda geçen bu tür icâze örneklerinden farklı olarak hikemi sözlerle bezenmiş icâze örnekleri de vardır. Hz. Aişe'nin de şahit olduğu ve beğenisini dile getirdiği Mervân b. Hakem (öl. 65/685) ile Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) arasında geçen aşağıdaki şiir atışması buna örnek olarak gösterilebilir: Şiir her iki şairin birer beyit söylemesi şeklinde serdedildiği için icâzenin *infad* türüne örneklik teşkil etmektedir. Şiirin tek rakamlı beyitleri Mervân b. Hakem'e ait olup Abdullah b. Zübeyr Mervân'ın söylediği yedinci beyitten sonra şiirin devamını getirememiştir. Böylesine güzel bir şiiri niçin sürdürmediğini soran Hz. Aişe'ye "sözümün zayıflığından korktum" cevabını veren Abdullah b. Zübeyr'e Hz. Aişe de hak vermiş, Mervân'ın atalarından genetik olarak miras aldığı şairlik kabiliyetini takdir etmiştir. Bahsi geçen icâze örneği şu şekildedir: ³² [Tavîl]

³⁰ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 72.

³¹ Ebü'l-Aynâ, *Dîvânü Ebi'l-Aynâ ve nevâdiruhu* (Beirut: Dâru Sâdir, 1994), 27.

³² Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 130-131.

وَلَيْسَ لِمَنْ لَمْ يَرْفَعْ اللَّهُ رَافِعٌ	فَمَنْ يَشَاءِ الرَّحْمَنُ يُخْفِضْ بِقَدْرِهِ	1
وَبِاللَّهِ لَا بِالْأَقْرَبِينَ أَدَافِعٌ	فَفَوْضُ إِلَى اللَّهِ الْأُمُورِ إِذَا عَتَرَتْ	2
فَلَا يَسْتَوِي قَلْبَانِ قَاسٍ وَخَاشِعٍ	وَدَاوِ ضَمِيرِ الْقَلْبِ بِالْبِرِّ وَالتَّقَى	3
عَتَلٌ لِّلرَّحَامِ الْعَشِيرَةِ قَاطِعٌ	وَلَا يَسْتَوِي عَبْدَانِ هَذَا مَكْذُوبٌ	4
بَيْتٌ يَنَاجِي رَبَّهُ وَهُوَ رَاكِعٌ	وَعَبْدٌ يَجَافِي جَنِبَهُ عَن فَرَّاشِهِ	5
إِذَا اجْتَمَعَتْ عِنْدَ الْخُطُوبِ الْمَجَامِعُ	وَلِلْخَيْرِ أَهْلٌ يَعْرِفُونَ بِهَدْيِهِمْ	6
تَشِيرُ إِلَيْهِمْ بِالْفَجْرِ الْأَصَابِعُ	وَلِلشَّرِّ أَهْلٌ يَعْرِفُونَ بِشَكْلِهِمْ	7

1. Rahman kimin şerefini alçaltmayı dilerse alçaltır, Allah'ın yükseltmediği o kişinin şerefini yüceltecek de yoktur.
2. Başına birtakım işler geldiğinde Allah'a havale et. Ben akrabalarla değil ancak Allah ile o işleri savuştururum.
3. Kalbinin derinliklerini iyilik ve takva ile iyileştir. Zira kaskatı olanla Allah'tan korkan iki kalp bir olmaz.
4. Şu iki kul da bir olmaz ki biri yalancı, edepsiz ve sıla-i rahmi koparmıştır.
5. Diğer kul ise yatağından yüz çevirir de namaz ve rabbine niyaz ederek geceyi geçirmektedir.
6. Sıkıntılar baş gösterdiğinde meclisler toplandığı zaman, doğru yolu göstermeleri ile tanınmış hayrın adamları vardır.
7. Görünüşleri ile bilenen, ahlaksızlıkları nedeniyle parmakların kendilerini gösterdiği şerrin adamları da vardır.

Övülmeye ve yerilmeye namzet kişi ve vasıfların anlatıldığı, hikmet ve nasihatlerle dolu yukarıdaki şiirde her iki şairin de muhtevaya uyumlu bir şekilde birbirlerini tamamladığı görülmektedir. Bir *tağmîn* örneği olarak, Mervân b. Hakem şiirin beşinci beytinin ilk şatırında Abdullah b. Revâha'nın (ö. 8/629) Hz. Peygamber'e yazmış olduğu methiyesinden alıntı yapmıştır.³³

Yukarıda verilen örneklerden yola çıkarak şairleri *icâze* şiiri söylemeye sevk eden amilleri kısaca şöyle özetlemek mümkündür:

Bir şairin başka bir şaire meydan okuyarak onu mağlup etmek istemesi.

Rekabet kastı olmaksızın bir şairin şairliğinin imtihana tabi tutulması.

Şiirin devamını getirmekte zorlanan, tıkanan bir şairin şiirini sürdürme konusunda yardım talebini yerine getirme.

Rekabet söz konusu olmaksızın şairlerin kendi aralarında şakalaşması veya fikir teatisinde bulunması.

Özellikle emir ve sultanların bir şiire *icâze* isteğinin yerine getirilmesi.

İcâze Yöntemleri

Yukarıda yer alan *icâze* örneklerinden farklı olarak *icâzede* şiirin devamı isteyen şairle şiiri devam ettiren şairin söylediği kesit aynı uzunlukta olmayabilir. Kimi zaman şiire ekleme yapan şair şiire başlayandan daha uzun bir kesitle mukabelede bulunurken tersi durumlara da *icâze* örneklerinde tesadüf edilmektedir. Buna dair *icâze* örnekleri şu şekilde sınıflandırılabilir:

³³ Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buhârî*, (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2003), "Hicâü'l-Müşrikîn", 91 (No. 6151).

Bir Kesite Bir Kesit ve Bir Beyit İlave

Aşağıdaki *icâze* örneğinde Abbâsî halifesi Hârûnürreşîd (öl. 193/809) bir şiir kesiti söylemiş, devamını getiremeyince şairleri huzuruna çağırarak şiirini devam etmelerini onlardan istemiştir. İbnü'l-Cemmâz (öl. 256/869) bir kesit ve bir beyitle şiiri tamamlayarak Halife'nin beğenisini kazanmış ve kendisine 10 bin dirhem ödül verilmiştir:³⁴ [Müctes]

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ
وَلِلْخَلِيفَةِ بَعْدَهُ
وَلِلْمُحِبِّ إِذَا مَا حَبِيبَهُ بَاتَ عِنْدَهُ

Övgü, yalnız Allah'a aittir,

Sonra da Halifeye.

Bir de sevgilisi, yanında geceleyen aşığı.

Yukarıda verilen *icâze* örneğinde olduğu gibi kimi zaman *icâze* şiirle meydan okumak değil de tıkanmanın, şiiri devam ettirememenin getirdiği bir yardım talebi olarak ortaya çıkmaktadır. Halife ve vezirlerin meclislerinde bulunarak bu şekilde bir davete uygun bir şekilde cevap veren hazırcevap ve nüktedan şairler yukarıdaki örnekte olduğu devlet ricalinden büyük bahşişlere nail olmuşlardır.

Bir Kesite Bir Kesit ve Birden Fazla Beyit İlave

Abbâsîler Dönemi önemli edip ve şairlerden biri olan İbn Ebû Tâhir (öl. 280/893) ile Halife Mu'temid-Alellah Ahmed b. Ca'fer'in (öl. 279/892) sesi ve güzelliği ile nam salmasının yanı sıra aynı zamanda hazır cevap bir şair olan cariyesi Nebtü el-Mahfirâne arasındaki atışma buna örnek olarak gösterilebilir. Rivayete göre Ebû Tâhir, Mahfirâne'nin güzelliğini öven bir şatır ondan tamamlamasını istemiş, Mahfirâne de bir şatra bir şatırla mukabelede bulunduktan sonra şiiri devam ettirmesi gereken Ebû Tâhir şiirin devamını getiremeyerek kalakalmıştır. Ardından Mahfirâne bir şatra iki beyit daha ilave ederek şiiri tamamlamıştır.³⁵ [Basît]

قَدْ كَادَ حُسْنُكَ أَنْ يَبْتَرِنِي بَصْرِي

رِيَا الرِّيَاضِ عَلَيْهِ فِي دُجَى الْقَمَرِ

أَوْ لَا فَإِنِّي رَاضٍ مِنْكَ بِالنَّظَرِ

يَا نَبْتُ حُسْنِكَ يُغْشِي بِهَجَةِ الْقَمَرِ

وَطَيْبٌ نَشْرُكَ مِثْلُ الْمِسْكِ قَدْ نَسَمْتُ

فَهَلْ لَنَا مِنْكَ حَظٌّ فِي مُوَاصَلَةٍ

Ey Nebt! Güzelliğin, Ayın görkemini örtüyor. Güzelliğin nedeniyle gözümü neredeyse senden alamaz oldum.

Yaydığın hoş kokun gecenin karanlığında güzel kokulu bahçenin üzerindeki misk gibi.

Seninle görüşmeyi sürdürme şansımız var mı? Değilse ben seni (uzaktan) izlemeye de razıyım.

Mahfirâne'nin fiziki özelliklerinin övüldüğü yukarıdaki şiir *hissi gazel* türünün unsurlarını içermektedir. Şiirde memduhun Ayı bile kıskandıracak güzelliğinin, sahip olduğu hoş kokusunun teşbihlerle tasvir edildiği görülmektedir.

³⁴ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 53.

³⁵ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 55.

Bir Beyte Birden Fazla Beyit İlave

Mülûku't-Tavâiften Abbâdî emiri Mu'temid-Alellah İbn Abbâd'ın (öl. 487/1094 [?]) beytine Ebu'l-Velîd en-Nahlî'nin (öl. ?/?) yapmış olduğu 6 beyitlik ekleme buna örnek olarak gösterilebilir. Rivayete göre İbn Abbâd şeffaf bir elbise giymiş cariyesinin güzelliğinden etkilenmiş, gülsuyunu üzerine dökerek cariyenin güzelliğini öven bir beyit söylemiştir. Şiirinin devamını getiremeyince bir kâğıda yazdığı beyti hizmetçileri aracılığı ile Ebu'l-Velîd'e gönderip şiirini sürdürmesini istemiştir. Aşağıdaki şiirin ilk beyti İbn Abbâd'a ait olup sonraki beyitler Ebû'l-Velîd'in şiire yaptığı *icâzeyi* oluşturmaktadır:³⁶ [Kâmil]

1	وَهَوَيْتُ سَالِبَةَ النَّفُوسِ عَزِيزَةً	تَخْتَالُ بَيْنَ أَسِنَّةٍ وَبَوَاتِرٍ
2	رَأَقْتُ مَحَاسِنَهَا وَرَقَّ أَدِيمُهَا	فَتَكَادُ تُبْصِرُ بِأَطْنَاءِ مِنْ ظَاهِرٍ
3	وَتَمَائِلَتْ كَالْغُصْنِ بِلِلَّةِ النَّدَى	يَخْتَالُ فِي وَرَقِ الشَّبَابِ النَّاصِرِ
4	يَنْدَى بِمَاءِ الْوَرْدِ مُسْبِلٌ شَعْرَهَا	كَالطَّلِّ يَسْقُطُ مِنْ جَنَاحِ الطَّائِرِ
5	تُزْهِى بِرَوْنَقِهَا وَحُسْنِ قَوَامِهَا	زَهْوِ الْمُزْيِدِ بِالثَّنَاءِ الْعَاطِرِ
6	مَلِكٌ تَضَاءَلَتْ الْمُلُوكُ لِعِزِّهِ	وَعَنَا لَهُ صَرْفُ الزَّمَانِ الْجَائِرِ
7	فَإِذَا لَمَحْتَ جَبِينَهُ وَيَمِينَهُ	أَبْصَرْتَ بَدْرًا فَوْقَ بَحْرِ زَاخِرِ

1. Kıymetli canları çekip alana gönlümü kaptırdım ki mızrakların ve palaların arasında salına salına yürümekte.
2. Zarafet akmış üzerinden, cildi yumuşacık olmuş. Nerdeyse dışından içini görmektesin.
3. Taze fidan yapraklarının içinde, çiğ tanelerinin ıslattığı dal gibi çalımla yürüdü.
4. Kuşun kanadından düşen çiy tanesi gibi, gülsuyu ile (yıkanmış) saçlarının perçemi ıslanmış³⁷
5. Çokça övgüyle desteklenmiş bir kibirle, letafeti ve endamının güzelliğiyle caka satmakta.
6. Kralların haşmetinden dolayı iki büklüm olduğu, adaletsiz çağın işlerinin kendisine boyun eğdiği bir kral.
7. Alnına ve eline baktığın zaman (cömertliğiyle)taşan bir deniz ve (güzelliğiyle) o denizin üstündeki ayı görürsün.

Ebu'l-Velîd'in şiire yapmış olduğu altı beyitlik *icâzenin* ilk dört beyti İbn Abbâd'ın beytiyle aynı muhtevaya sahiptir. Şiirde cariyenin fiziki güzelliğinin hoş benzetmelerle tavsif edildiği hissi gazel temalı dört beyitten sonra son iki beyitte Emîr İbn Abbâd'ın cömertliğinin ve heybetinin övüldüğü medih temasına geçiş yapılmıştır. Dolayısıyla bu örnekte *icâze* türü şiirlerde var olan konu bütünlüğünün gözetilmediği müşahede edilmektedir. Muhtemeldir ki şair bu değişikliği, klasik kaside yapısında görülen mukaddimedeki *nesîb* temasından şiirin ana konusu olan methe geçiş sadedinde yapmıştır.

İcâzede yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi misliyle veya daha fazlasıyla mukabelede bulunmak söz konusu olduğu gibi aşağıda verilen örneklerde görüleceği üzere daha azıyla da şiire ekleme yapıldığı görülmektedir:

³⁶ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 76-77.

³⁷ Manaya uygunluk açısından şiirde geçen bazı kelime seçimlerinde farklı eserlerdeki rivayetler de dikkate alınmıştır. Bk. Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Maqqârî, *Nefhu't-tîb min ğuşni'l-Endelüsü'r-raṭîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 1/205-206.

Bir Kesit ve Beyte Bir Kesit İlave

Ka'b b. Züheyr'in, babası Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın şiirini tamamlaması bunun bir örneğidir. Rivayete göre Züheyr; ilk beyti ile ikinci beytin birinci şatırını söylediği bir şiirin devamını getiremeyince Nâbîga ez-Zübyânî'den (öl. 604[?]) şiiri tamamlamasını istemiş, Nâbîga da sürdüremeyince Ka'b ikinci beytin ikinci şatırını söyleyerek şiiri tamamlamıştır:³⁸ [Vâfir]

وَتَحْيَا إِنِّ حَيِّتَ بِهَا ثَقِيلًا

تَرَكَ الْأَرْضَ إِذَا مِتَّ خَفَاً

وَتَمْنَعُ جَانِبَيْهَا أَنْ يَزُولَا

نَزَلَتْ بِمُسْتَقَرِّ الْعِزِّ مِنْهَا

Eğer ölürsen, yeryüzü seni hafif görür. Yaşarsan da onda bir ağırlık olarak yaşarsın.

Onda izzetin merkezine yerleştin. Engel oluyorsun onun sağa sola kaymasına.

İki Beyte Bir Beyit İlave

Bununla ilgili verilen aşağıdaki icâze örneği Abbâsî devri şairlerinden Ebü'l-Atâhiye (öl. 210/825[?]) ile zindandaki bir adamla arasında geçmektedir. Rivayete göre Halife Mehdî-Billâh'ın (öl. 169/785) cariyesi Utbe'ye yazdığı aşk şiirleri nedeniyle zindana atılan Ebü'l-Atâhiye³⁹ zindanda daha önce hiç tanış olmadığı bir adamın terennüm ettiği iki beyitlik şiiri duyunca dehşete kapılmış, çok beğendiği bu beyitlere bir beyit de kendisi ilave etmiştir:⁴⁰ [Tavîl]

فَأَسْلَمَنِي حَسَنُ الْعَزَاءِ إِلَى الصَّبْرِ

تَعُودُ مَرَّ الصَّبْرِ حَتَّى أَلْفَتْهُ

لِحَسَنِ صَنِيعِ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ لَا أَدْرِي

وَصَبْرِي يَأْسِي مِنَ النَّاسِ رَاجِيًا

تَكَرَّهْتُ مِنْهُ طَالَ عَتْبِي عَلَى الدَّهْرِ

إِذَا أَنَا لَمْ أَقْبَلْ مِنَ الدَّهْرِ كُلِّ مَا

Sabrın acılığına o kadar alıştım ki artık onu sever oldum. Böylelikle güzel teselli bende yerini metanete bıraktı.

İnsanlardan umudu kesmiş olmam beni bilmediğim yerden gelecek olan Allah'ın hayrını umar kıldı.

Kaderin (bana yaşattığı) bütün o sevmediğim şeylere rıza göstermediğim zaman kadere olan sitemim arttıkça arttı.

Ebü'l-Atâhiye'nin; kaderin hükmüne boyun eğmeyi, kullara ümit bağlamayı kesip hayrı yalnızca Allah'tan beklemeyi tavsiye eden iki beyte zamanın getirdiği olumsuzlukları kabullenmeyi salık vererek mukabelede bulunduğu beyitle şiiri muhtevaya uyumlu bir şekilde tamamladığı görülmektedir.

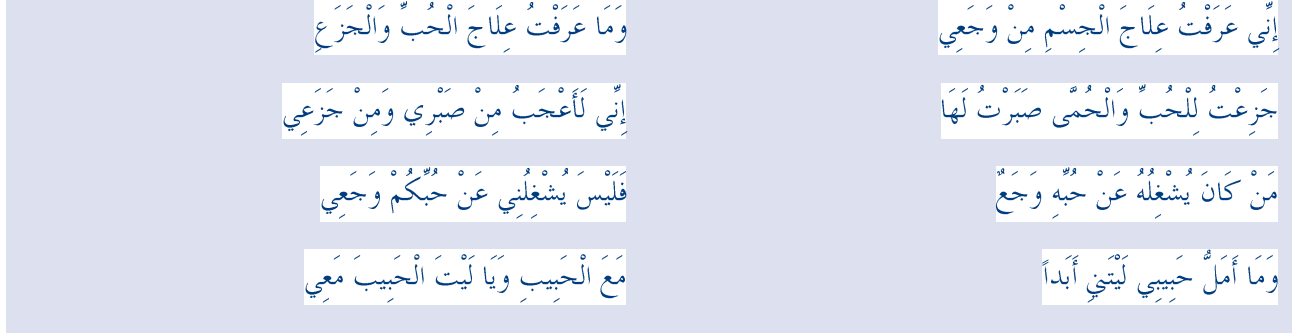
³⁸ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 79-80. Başka bir rivayette şiirin ilk beyti Nâbîga'ya aittir. Nâbîga bu beyit Lahmî hükümdarı Numan b. Münzir'e söylemiştir. Beytin medihden ziyade hicvi andırdığını söyleyen Numan Nâbîga'dan şiirin devamını getirmesini istemiş, fakat Nâbîga şiire o esnada ekleme yapamamıştır. Kendisine üç gün mühlet verilen Nâbîga, Züheyr b. Ebî Sülmâ ile beyte hükümdarın beğeneceği bir beyit ekleme konusunda ilham almak için çölde gezintiyeye çıkmış, yanlarına aldıkları o zamanlar çocuk yaşta olan Ka'b'ın ikinci beyti söylemesiyle hem ölümden kurtulmuş hem de 100 deveyle ödüllendirilmiştir. Ebî Abdillâh Muhammed b. İmrân b. Musa el-Merzûbânî, *el-Muvaşşah fi meâhizi'l-'ulemâ 'ale's-şu'ara*, thk. Muhammed Huseyn Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 60.

³⁹ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, 1/792.

⁴⁰ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 104.

Üç Beyte Bir Beyit İlave

Bununla ilgili verilen aşağıdaki *icâze* örneği Abbâsi halifesi Mu‘tez-Billâh (öl. 255/869) ile o dönemin önemli âlimlerinden biri olan Zübeyr b. Bekkâr (öl. 256/870) arasında geçmektedir. Şiirin ilk üç beyti Mu‘tez-Billâh’a ait olup Zübeyr halifenin isteğiyle şiire dördüncü beyti eklemiştir.⁴¹ [Basît]



Ağrıyan vücudumun tedavisini öğrendim de aşk (acısının) ve ona tahammül edememenin tedavisini öğrenemedim.

Sıtmaya sabrederken aşka katlanamadım. Bu yüzden sabrıma da sabırsızlığıma da şaştım kaldım.

Acının sevmekten uzaklaştırdığı nice kimseler olsa da ızdırabım seni sevmekten beni alıkoymuyor.

Sevgilimden asla bıkmam. Keşke sevgilimle hep beraber olsam, keşke sevgili hep benimle olsa

İki veya daha fazla şairin söylediği kesitlerle ortaya konan bir şiir türü olan *icâzede* tarafların söylediği kesitler aynı uzunlukta değilse bu tür örneklerin rekabet kastından ziyade sözün tamama erdirilmesi için yapılan yardım olarak tebarüz ettiği söylenebilir. Şairlerin karşılıklı rekabet içerisinde atıştıkları *icâze* türleri *mümâtene* ve *infâtta* ise tarafların bir şatra bir şatır veya bir beyte bir beyit söyleyerek eşit uzunlukta bir kesitle rakibine karşılık vermesi söz konusudur. Zira rekabette tarafların eşit şartlarda mücadele etmesi için bir mütekabiliyet olması gayet tabii bir durumdur.

Sonuç

İcâze, doğaçlama söylenen bir şiir türü olarak Câhiliye, Emevî, Abbâsî ve Memlükler Dönemi'ni içine alan uzun bir zaman dilimi içerisinde şairlerde aranan, onlara kıymet kazandıran bir meziyet olmuştur. Bu kabiliyetin cariyelerde dahi olmasına itibar edildiği verilen örneklerden anlaşılmaktadır. Şairlerin meziyetlerini sergilemeye imkân veren bu şiirlerin onların şiirdeki kabiliyet ve yeteneklerini göstermesinin yanında içinde bulunmuş oldukları toplumun sosyokültürel şartlarını, edebî zevk ve entelektüel seviyeyi göstermesi açısından önemli veriler barındırdığı tespit edilmiştir. Sonraki dönemlerde *icâze* örneklerine tesadüf edilmemiş olması değişen şartlarla birlikte şaire büyük bir değer atfedilmesine sebep olan bu yeteneğin eskisi kadar büyük bir ilgi ve kıymet görmediğini kanıtlar niteliktedir. Çalışma bu nedenle, yapılacak divan incelemelerinde bir şairin sair konuların yanı sıra varsa irticalen şiir söyleme becerisini de konu edinmesinin faydalı olacağı tavsiyesi ve kanaatini taşımaktadır. Ayrıca genelde atışma şeklinde

⁴¹ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 87.

söylenen *icâzelerin* diğer kültürlerde ortaya çıkan örneklerinden hareketle benzeşen ve ayrışan yönlerinin mukayeseli olarak incelemeye tabi tutulması bu çalışmanın fayda mülâhaza ettiği hususlardan biridir.

Yapılan bu çalışmada *icâze* şiirinin türleri ele alınarak şairleri *icâze* şiiri söylemeye yöneltten saikler verilen örnekler üzerinden irdelenmiştir. Şairleri *icâze* şiiri söylemeye sevk eden sebepler; şairlerin birbirlerine meydan okuması, beğenilen bir şiirin irticalen devamını istemek, şairlerin rekabet kastı olmadan kendi aralarında bir konu etrafında atışması şeklinde ortaya çıktığı müşahede edilmiştir. Aynı vezin, kafiye ve muhteva planına sadık bir şekilde serdedilen bu tür şiirlerde bazen konu değişikliğine gidildiği de görülmüştür. Sonuç olarak, atışma şeklinde söylenen *icâze* türü şiirlerin genelde kısa şiirlerden meydana geldiği, buna bağlı olarak edebî gayenin çok da ön planda olmadığı, muhataba bir şekilde cevap verme amacına matuf olarak söylendiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte eğer şairler arasında bir atışma olmayıp bir şairden şiiri sadece sürdürmesi istenmişse Mütenebbî gibi şairler bu genellemenin dışında kalacak şekilde hem sanatsal yönü olan hem de uzunca sayılabilecek *icâze* örnekleri sunmuşlardır.

Kaynakça

- 'Akkâvî, İn'âm Fevâl. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- 'Azzâm, Muhammed. *el-Muštalu'n-naqdî fi't-turâsi'l-edebî*. Beyrut: Dâru's-Şarki'l-'Arabî, 2010.
- 'Alevî, el-Muzaffer b. el-Faql. *Nağratu'l-ağrıd fi nusratil-karîd*. thk. Nuhâ Arif el-Hasen. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1995.
- Bağcı, Abdullah Esat. "Arap Edebiyatında Bedîhenin Kavramsallaşma Süreci ve Müstakilleşme Sorunu Ali b. Zâfir'in Bedâi'u'l-Bedâih İsimli Eseri Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2023), 352-379.
- Buhârî, Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Şahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2003.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Kitâbu'l-kavâfi*. thk. Kenan Demirayak. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1995.
- Çetin, Nihad Mazlum. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Durmuş, İsmail. "Hiciv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/447-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Durmuş, İsmail. "Şiir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/158-161. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebü'l-'Aynâ. *Dîvânu Ebi'l-'Aynâ ve nevâdiruhu*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- Emîl Bedî', Ya'kûb. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ilmi'l-'arûd ve'l-kâfiye ve fînûnu's-şîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Eminoğlu, Ali. *Şekil ve Muhteva Yönünden Muallakât Kasideleri*. Konya: Aybil Yayınları, 2017.
- Evsat, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş. *Kitâbu'l-kavâfi*. thk. Ahmed Râtib en-Neffâh. Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1974.
- Ezdî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Zâfir b. el-Hüseyn. *Bedâi'u'l-bedâih*. thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub. *el-Kâmûsu'l-Muhtâ*. thk. Muhammed Na'im el-'Araksûsî. Beyrut: Müesssetu'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Gökgöz, Turgay. "Arap Şiirinde Nakîza Türü". *Nüşa* 51 (2020), 31-56.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şîr ve's-Şu'arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Çayrevânî. *el-'Umde fi mehâsini's-ş-îr ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 5. Basım, 1981.
- İmruülkays. *Dîvânu İmri'l-Kays*. thk. İbrâhîm Ebu'l-Faql. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984.
- Küçüksarı, Mücahit. "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Taştîr". *Marife* 15 (2015), 189-206.
- Mağkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî. *Nefhu't-ţib min ğuşni'l-Endelüsi'r-raţib*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Matar Hüseyin, Müzâhim. "el-İcâzetü's-ş-îriyye". *Mecelletü Külliyyeti'l-Fıkhıyye Câmî'atü Kûfe* 4 (2007), s.y.
- Maţlûb, Ahmed. *Mu'cemu nakdi'l-'arabiyyi'l-kağim*. 2 Cilt. Bağdat: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-'Amme, 1989.
- Merzübânî, Ebî Abdillâh Muhammed b. İmran b. Musa. *el-Muvaşşah fi meâhizi'l-'ulemâ 'ale's-şu'ara*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1995.
- Özaydın, Abdülkerim. "Ali b. Zâfir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/459-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Slouh, Fahed. "el-İcâze fi's-ş-îri'l-endelüsi". *Al-Jinan* 12 (2019), 93-118.
- Şâyib, Ahmed. *Târîhu'n-nekâid fi's-ş-îri'l-'arabî*. Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 2. Basım, 1954.
- Şentemerî, el-A'lem. *Şiru Züheyr b. Ebî Sülmâ*. thk. Fahrüddin Çabâve. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 3. Basım, 1980.
- 'Ukberî, Ebü'l-Bekâ. *et-Tibyân fi şerhi'd-dîvân*. thk. Kemal Tâlip. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 2008.



Sawm ala's-Sawm (Bargaining upon Bargaining) in Islamic Law

Mustafa Ünal^{1,a,*}

¹ Necmettin Erbakan University, Faculty of Law, Department of Islamic Law, Konya, Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 01/01/2024

Accepted: 01/06/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons

AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

As social beings, humans have historically engaged in exchange with one another. These exchanges have typically been formalised through sales contracts. The most prevalent method of establishing sales contracts is the bargaining method of musāwama. In the context of contract formation, the parties involved in the transaction engage in a process of negotiation and bargaining with the objective of reaching an agreement on the terms and conditions of the contract. The parameters of this method are defined by Islamic law. It established regulations to permit individuals to engage in bargaining without infringing upon each other's rights. While the specifics are subject to varying forms of evidence, particularly custom, it is directly commanded by the scriptures that these combinations should be taken into consideration when updating sales contract. This has been of great importance in terms of preventing both personal and social harm. The following restrictions have been introduced in this context are as follows: It is prohibited to resell a good that has already been sold, to involve a third party in the bargaining in order to raise the price, and to involve a third party in the bargaining when the parties have reached the conclusion of the bargaining stage and are inclined to agree. This study addresses the issue of a third party's involvement in a transaction to the detriment of one of the parties, where the parties' inclination to agree has emerged. This issue is referred to as sevm ale's-sevm in the Islamic law literature. In the Turkish literature, the term is usually translated as bargaining upon bargaining. In this study, although the concept of sevm ale's-sevm is generally employed, although the concept of bargaining upon bargaining is used when it is necessary to express the concept in Turkish. The parties involved in the bargaining process communicate their respective intentions to each other through the declaration of intention, which is a fundamental aspect of the contract. In this study, therefore, an initial focus is placed on the explanation of the declaration of intention. The present study offers an analysis of the nature of declarations of intention to bargain, with a particular focus on whether they can be classified as offers or invitations to treat. Following these explanations, the musāwama method is defined and information is provided about this method in general. The distinctions between the contracts formed by the musāwama method and those formed by analogous methods have been elucidated. The issues to be considered when bargaining are mentioned and it is stated that it is forbidden to bargain on bargaining. It is stated at which stage of the conclusion of the contract the involvement in the bargaining will be considered within the scope of this prohibition and at which stage the intervention will not be included in the scope of the prohibition. The necessity of this prohibition is explained. It has been stated that contracts involving sawm ala's-sawm are generally considered to be haram in the context of Islamic religious doctrine. However, from a legal perspective, these contracts are considered to be valid. It was stated that the scope of this prohibition includes not only Muslims but also non-Muslim citizens and muste'men. Accordingly, it was elucidated that such an agreement would be deemed unlawful if it resulted in the exploitation of a non-Muslim citizen or muste'men. It is stated that sawm ala's-sawm is not only valid for the contract of sale, but also for other contracts by analogy. These explanations are based on the views of the Hanafi madhhab, but the views of other madhhabs are also included. The article is based on the Hanafi madhhab in terms of pregnancy, with a method that includes the views of other madhhabs. Having considered the various opinions expressed, it is now necessary to determine whether this prohibition is currently applicable under the law.

Keywords: Islamic Law, Declaration Of Intention, Musāwama, Sawm Ala's-Sawm, Bargaining Upon Bargaining.

İslâm Hukukunda Sevm ale's-Sevm (Pazarlık Üzerine Pazarlık)

Süreç

Geliş: 01/01/2024

Kabul: 01/06/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.


Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.


Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Sosyal varlıklar olan insanlar, tarih boyunca birbirleri ile alışveriş yapma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu alışverişler, genellikle satış akdi yoluyla gerçekleştirilmiştir. Satış akitlerinin kurulmasında en yaygın görülen yöntem ise pazarlık usulü ile gerçekleştirilen müsâveme yöntemidir. İnsanlar satış akdini kurarken, akdin unsurları üzerinde pazarlık yaparak bir anlaşmaya varmışlardır. İslâm hukuku bu yöntemin sınırlarını belirlemiştir. İnsanların birbirlerinin haklarını ihlal etmeden pazarlık yapabilmelerini sağlayacak düzenlemeler getirmiştir. Ayrıntıları başta örf olmak üzere farklı delillerle düzenlense de, insanların satış akdini kurarken bu sınırlara dikkat etmesi gerektiği, doğrudan doğruya naslar ile emredilmiştir. Bu durum hem şahsi zararların hem de toplumsal zararların önüne geçilmesi açısından büyük önem arz etmiştir. Bu kapsamda getirilen bazı sınırlamalar şu şekildedir: Satılmış olan bir malın devredilmeden bir başkasına satılmaması, fiyat yükseltmek amacıyla üçüncü kişinin pazarlığına dahil olunmaması gerektiği ve tarafların pazarlık aşamasının sonu geldiği, anlaşma meyillerinin olduğu durumda üçüncü kişinin pazarlığa dahil olmaması gerektiği belirtilmiştir. Bu sınırlamalardan, tarafların anlaşma meyillerinin ortaya çıkmış olduğu durumda üçüncü kişinin taraflardan birinin aleyhine pazarlığa dahil olması konusu çalışmamızda ele alınmıştır. Bu husus İslâm hukuk literatüründe sevm ale's-sevm olarak nitelendirilmiştir. Türkçe literatürde genellikle pazarlık üzerine pazarlık olarak çevrilmiştir. Çalışmada sevm ale's-sevm kavramına genellikle yer verilmiş olmakla birlikte, Türkçe olarak ifade edilmesi gerektiğinde pazarlık üzerine pazarlık kavramı kullanılmıştır. Taraflar pazarlığa yönelik ifadelerini akdin kurucu unsuru olan irade beyanı ile birbirlerine iletmektedirler. Dolayısıyla bu çalışmada öncelikle irade beyanına yönelik açıklamalar yapılmıştır. Pazarlığa yönelik bu irade beyanlarının icâb niteliğinde mi yoksa icâba davet niteliğinde mi olduğu hususunda açıklamalara yer verilmiştir. Bu açıklamaların ardından müsâveme yöntemi tanımlanmış ve genel olarak bu yönetime ilişkin bilgi verilmiştir. Müsâveme yöntemi ile oluşturulan akitler ile bu yönetime benzer yöntemlerin farkları hususunda açıklamalar yapılmıştır. Pazarlık yapılırken dikkat edilmesi gereken hususlara değinilmiş ve pazarlık üzerine pazarlık yapmanın yasak olduğu ifade edilmiştir. Akit kurulurken hangi aşamada pazarlığa dahil olmanın bu yasak kapsamında sayılacağı ve hangi aşamadaki müdahalenin yasak kapsamına dahil olmayacağı belirtilmiştir. Bu yasağın neden gerekli olduğu konusunda yapılmış olan açıklamalara yer verilmiştir. Sevm ale's-sevm söz konusu olduğu akitlerin genel olarak diyaneten haram kabul edildiği bununla birlikte kazaen bu akitlerin geçerli olduğu ifade edilmiştir. Bu yasağın kapsamına sadece müslümanların değil aynı zamanda müslüman olmayan vatandaşların ve müste'menlerin de dahil olduğu ifade edilmiştir. Buna göre müslüman olmayan bir vatandaş veya müste'men aleyhine böyle bir pazarlığa dahil olmanın hukuka uygun kabul edilmeyeceği açıklanmıştır. Sevm ale's-sevm yalnızca satış akdi açısından değil, aynı zamanda kıyas yoluyla diğer akitler bakımından da geçerli olacağı belirtilmiştir. Bu açıklamalarda Hanefî mezhebinin görüşü esas alınmış olmakla birlikte diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmiştir. Makale genel itibarıyla Hanefî mezhebi odağında diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilen bir yöntemle oluşturulmuştur. Tüm bu görüşlerin ardından mer'î hukukta bu yasağın uygulanıp uygulanmadığı hususunda açıklamalar yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İrade Beyanı, Müsâveme, Sevm Ale's-Sevm, Pazarlık Üzerine Pazarlık.

^a  mustafaunal@erbakan.edu.tr

 0000-0003-3454-9694

Citation / Atıf: Ünal, Mustafa. "İslâm Hukukunda Sevm ale's-Sevm (Pazarlık Üzerine Pazarlık)". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 370-388. <https://doi.org/10.18505/cuid.1413124>

Giriş

İnsanların aralarında kurmuş oldukları hukuki işlemlerde toplumun huzurunu bozacak, güven ve dayanışma duygularını zedeleyecek durumların önüne geçilmesi İslâm toplumu açısından önem arz etmiştir. Bu bakımdan aile hukukuna yönelik akitler açısından bu hususa naslar ile dikkat çekildiği ve bir kişinin izdivaç teklifine cevap verilmeden bir başkasının aynı kişiye izdivaç teklifinde bulunmaması gerektiği ifade edilmiştir. İnsanlar arasındaki borç doğurucu işlemler açısından da aynı hassasiyetin korunduğu görülmektedir. Akitler bütün hukuk sistemleri açısından borç doğurucu nitelikteki hukuki işlemlerin başında gelmektedir. Bütün hukuk sistemleri akitlerin kurulması ve geçerliliğine dair hususlarda birçok düzenleme barındırmaktadır. İslâm hukuk sistemi içerisinde de akitler, büyük bir yer kaplamıştır. Bu akitler içerisinde de en çok üzerinde durulan akit satış akdidir. Satış akdinin tesisinde ise tarafların pazarlık yapmaları çok yaygın bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu pazarlık görüşmelerinin tamamen serbest bir şekilde yürütülemeyeceğine, görüşmeler esnasında nasıl davranılacağına, nelere uyulması gerektiğine dair açıklamalara İslâm hukuku kaynaklarında yer verilmiştir. Bu kapsamda naslarda bir satış sözleşmesinin üzerine başka bir satış sözleşmesi yapılamayacağı, tarafların pazarlıklar neticesinde bir fiyat üzerinde anlaşmış olup henüz akdin kesinlik kazanmamış olduğu bir aşamada üçüncü bir kişinin pazarlığa müdahalede bulunamayacağı, üçüncü kişinin fiyatı artırmak amacıyla pazarlığa müdahil olamayacağı gibi hususlar belirtilmiştir. Bu yasaklara uyulmadığı takdirde gerek bireysel gerekse de toplumsal açıdan birçok zararın ortaya çıkacağı ifade edilmiştir.

İslâm hukukuna dair ülkemizdeki literatürde akdin kuruluşu esnasında yapılmaması gereken yasaklı işlemlerden bir kısmı üzerine müstakil çalışmalar yapılmış olmakla birlikte genellikle, borçlar hukuku veya tüketici hukukuna dair genel çalışmalar kapsamında bu hususlara temas edilmiştir. Tüketicilerin haklarını korumaya yönelik yapılan çalışmalarda bu hususlar özellikle vurgulanmıştır. Ancak bu çalışmalar tüketicilerin haklarını bütün halinde ele alan çalışmalar oldukları için pazarlık üzerine pazarlık konusu üzerinde çok kısıtlı durulmuştur.¹ Pazarlık üzerine pazarlık yapmaya yönelik müstakil bir çalışma ise bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışma ile literatürdeki boşluk doldurulmaya çalışılmış ve aydınlatıcı nitelikte kapsamlı bilgiler verme hususunda gayret gösterilmiştir. Bu bilgiler verilirken özellikle Hanefî mezhebi görüşleri esas alınmış olmakla birlikte diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmiştir. Ayrıca mer'î hukuk açısından da duruma kısaca değinilerek, mer'î hukukta bu yasağın nasıl değerlendirildiğine temas edilmiş, ahlaka aykırılık durumunda ne gibi hukuki müeyyidelerin düzenlendiği ifade edilmiştir.

1. Genel Kavramlar

Akit, taraflardan birinden sadır olan icâb beyanıyla karşı taraftan sadır olacak kabul beyanının, belli bir konu üzerinde hukuki bir netice doğuracak şekilde birleşmesi iribatı olarak tanımlanmaktadır.² Bu tanımdan

¹ bk. Alpaslan Alkış, *İslam Hukuku Açısından Tüketicinin Korunması* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Abdussamed Atasoy, *İslam - Osmanlı Tüketici Hukuku* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2023); Mustafa Kisbet, *İslam Hukukunda Tüketicinin Korunması Ayıp Muhayyerliği* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015).

² Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, thk. Heyet (Beyrut: y.y., 1403/1983), 1/153; Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979), md. 103; Muhammed Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insân fi'l-mu'âmelâti's-şer'iyye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Hânîfe en-Nu'mân* (Bulak: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1891), md. 262; Hacı Reşit Paşa, *Ruhu'l-Mecelle* (İstanbul: Dâru'l Hilafeti'l-Âliye, 1326), 2/11; Abdulkarim Zeydân, *el-Medhal li-dirâseti's-şer'iati'l-İslâmiyye*, (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 270;

da görüleceği üzere akdin kurucu şartı olarak irade beyanlarına vurgu yapılmaktadır. Nitekim Hanefiler akdin kurucu unsuru olarak yalnızca irade beyanlarını esas almışlardır. Buna göre akdin kurulabilmesi için icâb ve kabul gereklidir. Bu icâb ve kabul için ise ehliyetli taraflar ve akdin konusunun bulunması şarttır. Bununla birlikte diğer mezheplere göre icâb ve kabulün yanında akdin tarafları, konusu ile icâb ve kabule ilişkin diğer olmazsa olmaz nitelikteki vasıflar da akdin unsurları arasında sayılmıştır.³ Akit kurulurken pazarlık için ifade edilecek olan sözler, bütün mezhepler tarafından akdin esas kabul edilmiş olan irade beyanları üzerinden gerçekleştirileceğinden dolayı öncelikle irade beyanı hakkında kısaca bilgi verilecektir.

1.1. İrade Beyanı

İrade, hukuk ıstılahında “bir şeyi yapmaya karar vermek, o şeye yönelmek” şeklinde ifade edilmektedir.⁴ Bu tanımdan anlaşılacağı üzere irade esas itibariyle kişinin iç dünyasında meydana gelen sübjektif bir durumdur ve iç irade olarak ifade edilmektedir. İrade beyanlarının rıza temeline dayanması gerektiği Kur’ân-ı Kerim’de belirtilmiştir.⁵ Tarafların rızaları iç irade kavramı ile ifade edilmektedir. Bu iç iradenin ehliyetli bir kişi tarafından, hukuki işlem kurmaya yönelik açıklanması dış irade olarak ifade edilmekte ve bu dış irade, literatürde irade beyanı olarak nitelenmektedir.⁶ Dolayısıyla tarafların rızaları hukuk düzeni tarafından ancak irade beyanları ile anlaşılabilir. Bu bakımdan irade beyanı akdin olmazsa olmaz kurucu unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Akitler iki taraflı hukuki işlemler olduğundan dolayı tek bir irade beyanı ile kurulamazlar.⁷ Akdin kurulması için birbirine uygun, karşılıklı irade beyanlarına ihtiyaç vardır. Bu irade beyanları ise icâb⁸ ve kabul olarak nitelendirilmiştir.⁹ İrade beyanları arasındaki uygunluğun semenin miktarı (bedel), cinsi ve

Hayreddin Karaman, “Akid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/251; Mustafa Avcı, *Türk Hukuk Tarihi* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2023), 665; İbrahim Tüfekçi, “İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 12.

³ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yûsuf (Beyrut: Daru'l-İhyâ'i Tûrâşî'l-'Arabi, ts.), 3/23; Şemseddîn Muḥammed Ḥaṭîb Şirbînî, *Muḡni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1994), 2/323; Şemseddin Ebû 'Abdullah el-Ḥaṭṭâb er-Ru'aynî, *Mevâhibu'l-celîl fi muḥtaşari Ḥalîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 4/228; Mansûr b. Yûnus b. Şalâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kanâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/146; Karaman, “Akid”, 2/253; Avcı, *Hukuk Tarihi*, 672; Ahmet Ünsal, “İn'ikâdın (Akdin Hukukî Varlık Kazanması) Mahiyeti”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 98.

⁴ H. Yunus Apaydın, “İrade (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/384; Muharrem Önder, “İslâm Hukukunda İrade Beyanı Olarak Mükellefin Sükûtu; Mâhiyeti, Kısımları ve Beyân Olma Sebepleri”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2019), 56.

⁵ *Diyanet İşleri Başkanlığı Meali* (Erişim 01 Ocak 2024), en-Nisâ 4/29.

⁶ H. Yunus Apaydın, “İrade Beyanı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/387; Abdüsselam Arı, “Rızâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/57; Ahmet Yaman - Halit Çalı, *İslam Hukuku* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 290.

⁷ Bu durumun istisnaları için bk. Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler* (İstanbul: A.H.İ. Yayıncılık, 2006), 12, 13.

⁸ Mer'î hukuk bakımından icâb yerine öneri kavramı kullanılmaktadır. Mehmet Ayan, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 165; Gökhan Antalya, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2019), 303; Sinan Sami Akkurt vd., *Tablolar, Şablonlar, Örnek Olaylar ve Test Sorularıyla Borçlar Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022), 99; İsmail Kayar, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2019), 58.

⁹ Alî el-Ḥafîf, *Aḥkâmü'l-mu'âmelâti's-şer'îyye*, (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabi, 2008), 187; Karaman, “Akid”, 2/253; Çeker, *Akidler*, 49; Yaman - Çalı, *İslam Hukuku*, 290; Ahmet Akman, “Deyn” Kavramı Odağında İslam Borçlar Hukuku (Ankara: Yetkin Yayınları, 2023), 43; Apaydın, “İrade Beyanı”, 22/388; Tüfekçi, “Meclis Muhayyerliği”, 14.

sıfatı üzerinde, mebî ile şart muhayyerliğinde olması aranmıştır.¹⁰ Hanefî mezhebine göre hukuki bir işlemin kurulmasına (inşâ-yı tasarrufa) yönelik olarak beyan edilen ilk irade beyanı “icâb”, bunun karşılığında cevap ve tamamlayıcı mahiyette olan ikinci irade beyanı ise “kabul” olarak ifade edilir. Cumhur ise icâb ve kabulü farklı şekilde tanımlamıştır. Cumhura göre mülkiyetin devrine yönelik beyan icâb, mülk edinmeye yönelik beyan ise kabul olarak adlandırılır. Yani satım akdinde satıcının irade beyanı icâb olabilir, müşterinin beyanı icâb olarak değerlendirilemez. Cumhurun bu tanımına göre kabulün icâbtan önce gerçekleşmesi mümkündür.¹¹ Hanefilere göre ise inşâ-yı tasarrufa yönelik ilk beyan icâb olarak adlandırıldığı için böyle bir durum söz konusu olmayacaktır. İrade beyanının şeklinin nasıl olacağı hususunda ise görüş farklılıkları bulunmakla birlikte akdin kurulma maksadını ifade eden her söz, yazı, fiil, işaret veya sınırlı durumlarda sükut¹² gibi iradeyi yansıtan bir yol ile beyanda bulunulabileceği ifade edilmektedir.¹³ İcâbın ve kabulün anlamlarının açık, kesin ve birbiri ile uyumlu olması gerekir.¹⁴ İcâb ve kabul bu nitelikleri ile mücerret vaadlerden ayrılmaktadır. Taraflar açısından kesin olmayan bir beyan mücerret bir vaad olarak kabul edilecek ve akdin teşekkülü açısından yeterli olmayacaktır.¹⁵

Rasulullah (s.a.v.) tarafların birbirlerinden ayrılmadığı müddetçe muhayyer olduklarını belirtmiştir.¹⁶ Bu hadisten, Hanefîler ve Malikîler ayrılmanın bedenen değil sözle olduğunu ve taraflar aynı mekanda bulunmaya devam etse dahi icâb ve kabulün gerçekleşmesi ile akdin kesin biçimde kurulmuş olduğunu anlamışlardır. Şafîîler ve Hanbelîler ise bu hadisten belirtilen ayrılmayı fiziki bir ayrılma olarak yorumlamışlar ve tarafların aynı mekanda bulunmaları durumunda akdin kesin biçimde kurulmuş olmayacağını, irade beyanlarından rücu etmenin mümkün olduğunu anlamışlardır.¹⁷ Ayrıca Şafîîler kabulün derhal yapılması gerektiğini belirtirken¹⁸, cumhur akit meclisi içerisinde kabulün yapılabileceğini ifade etmiştir.¹⁹

¹⁰ MAA, md. 101, 102; Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î fi tertibi's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 5/136, 137; Zeydân, *el-Medhal*, 274, 275; Hafîf, *mu'âmelâtî's-şer'îyye*, 188-190; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 2/93-95.

¹¹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/320; Buhûtî, *Keşşâfu'l-knâ' an metni'l-İknâ'*, 3/146; Haţţâb er-Ru'aynî, *Mevâhibu'l-celîl*, 4/228; Buhûtî, *Keşşâfu'l-knâ' an metni'l-İknâ'*, 3/146, 147; Süleyman Kaya, *İslâm Hukukunda İcâbın Bağlayıcılığı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 5, 6; Apaydın, “İrade Beyanı”, 22/383.

¹² Sükutun beyan kabul edildiği durumlara örnek için bk. Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/139-142.

¹³ Zeydân, *el-Medhal*, 281; Hafîf, *mu'âmelâtî's-şer'îyye*, 207-210; Karaman, “Akid”, 2/253; Çeker, *Akidler*, 57-59; Avcı, *Hukuk Tarihi*, 667; Akman, *İslâm Borçlar Hukuku*, 40; Yaman - Çalış, *İslâm Hukuku*, 290; Halil Cin - Ahmed Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2017), 601; Kaya, *İcâbın Bağlayıcılığı*, 6, 7; Apaydın, “İrade Beyanı”, 22/389; Ünsal, “İnikâdın Mahiyeti”, 98; Önder, “Mükellefin Sükûtu”, 57 vd; İbrahim Ülker, “Ebüssüüd Efendi ve Şanizade'nin Sakk Kayıtları Işığında İslâm ve Osmanlı Hukukunda İcare (Kira)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/2 (2023), 738.

¹⁴ Avcı, *Hukuk Tarihi*, 667; Yaman - Çalış, *İslâm Hukuku*, 290; Ünsal, “İnikâdın Mahiyeti”, 98; Mustafa Ünal, “İslâm Borçlar Hukukunda Fesad Müeyyidesi ile Kısmi Hükümsüzlük ve İptal Edilebilirlik Müeyyidelerinin Mukayesesi”, *The Journal of Social Science* 3/6 (15 Eylül 2019), 452.

¹⁵ MAA, md. 171; Akitlerde vaadin diğer türleri ve bağlayıcılıkları için bk. Mustafa Demiray, “Vaad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/403, 404; Kamil Yelek, *İslâm Hukukunda Vaadin Bağlayıcılığı ve İslâm Finans Uygulamalarına Yansımaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 25-29.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necâd, 1422/2001), “Büyü”, 42-44; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Büyü”, 1531.

¹⁷ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 5/228; Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5/295; Hafîf, *Mu'âmelâtî's-şer'îyye*, 338; Karaman, “Akid”, 2/253; Çeker, *Akidler*, 62; Apaydın, “İrade Beyanı”, 22/388; Akman, *İslâm Borçlar Hukuku*, 46; Yaman - Çalış, *İslâm Hukuku*, 292; Tüfekçi, “Meclis Muhayyerliği”, 20 vd.; Ünsal, “İnikâdın Mahiyeti”, 107-109; Ünal, “Fesad Müeyyidesi”, 452, 453.

¹⁸ Ebû Zekerîyya Yaḥya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/199; Zeydân, *el-Medhal*, 275; Bilal Aybakan, “Meclis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/240; Tüfekçi, “Meclis Muhayyerliği”, 16.

¹⁹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 5/136; Haţţâb er-Ru'aynî, *Mevâhibu'l-celîl*, 4/239, 240; Buhûtî, *Keşşâfu'l-knâ' an metni'l-İknâ'*, 3/147, 148; Zeydân, *el-Medhal*, 275, 276; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/85, 87; Çeker, *Akidler*, 63; Akman, *İslâm Borçlar Hukuku*, 44; Apaydın, “İrade Beyanı”, 22/388, 389; Kaya, *İcâbın Bağlayıcılığı*, 11.

1.2. Müsâveme

Müsâveme, sözlük anlamı itibariyle talep, pazarlama, pazarlık yapmak ve fiyat vermek gibi anlamlara gelen sevm kökünden türemiş olup, pazarlık yapmak ve pazarlıklı satış manasına gelmektedir.²⁰ İstilahta müsâveme, bir malı daha önceki maliyeti dikkate alınmayarak herhangi bir ücret ile satmak olarak tanımlanmış ve mutata olan satışın bu olduğu belirtilmiştir.²¹ Müsâveme yöntemi ile gerçekleştirilen alım satım akitleri bey'ü'l-müsâveme veya kısaca müsâveme olarak adlandırılmaktadır. Bu akitler maliyet konuşulmadan kurulan tüm satım akitlerini kapsadığını gibi özellikle, başta semen olmak üzere, akdin konusu ve şartları üzerinde tarafların pazarlık etmeleri sonucu karşılıklı rızaya dayanılarak kurulan akitleri ifade etmektedir.²² Bu çalışmada da tarafların pazarlık yaparak kurdukları akitler esas alınmıştır. Rasulullah'ın (s.a.v.) müsâveme yoluyla alışveriş yaptığı bilinmektedir.²³ Sahabelerin de bu yolla alışveriş yaptıklarına dair örnekler bulunmaktadır.²⁴ Taraflar arasında pazarlık yoluyla gerçekleşmesi bakımından, müsâveme yöntemi ile kurulan akitlerin en uygun alışveriş usulü olduğu ifade edilmiştir. Yaygınlaşan bu akit türü fıkıh literatüründe de mutlak olarak bey' akdiyle ifade edilen tür olmuştur.²⁵

Müsâveme usulü ile gerçekleşen bir alışverişte akdin konusu belli olduktan sonra pazarlık için tarafların vermiş oldukları teklifler soru şeklindeyse veya örfe ve somut olaya göre kesin olduğu anlaşılıyorsa icâba davet olarak ifade edilirler. Kâsânî (ö. 587/1191), müsâveme yöntemindeki teklifleri bu şekilde görmüş ve bunların birer icâba davet olduğunu belirtmiştir.²⁶ Kallek de bu yöntem ile gerçekleştirilen akitlerdeki pazarlık ifadelerinin icâb ve kabul sayılamayacağını, bu ifadelerin akde hazırlık aşaması teşkil ettiğini ifade etmektedir.²⁷ Dolayısıyla müsâveme yönteminde esas olan tarafların doğrudan iradelerini ortaya koymaları değil, karşı tarafı icâba davet etmeleridir. Örneğin, müşterinin bir ceketi bana 100 TL'ye satar mısın demesi doğrudan bir

²⁰ Rağb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Ķur'ân*, çev. Abdalbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), "svm", 529; Cengiz Kallek, "Müsâveme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/79; Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Tarih ve Hukûk İstilahları Kâmûsu* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2018), "Sevm", 1120.

²¹ Ali Haydar Efendi, *Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/211; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahatı Fikiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 6/8; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmi ve edilletuhu*, çev. Ahmet Efe vd. (Risale Yayınevi, 1994), 5/435, 523; Ĥafîf, *mu'âmelâtî's-şer'iyye*, 426; Nazîh Ĥammâd, *İktisadî Fıkıh Terimleri*, çev. Recep Ulusoy (İstanbul: İz, 1996), 254, 255; Muhammed Muhammed Ahmed Ebû Seyyid Ahmed, *Himâyetü'l-müstehlik fi'l-fikhi'l-İslâmi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425), 214; Çeker, *Akidler*, 179; Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lûgati* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991), 259.

²² "Sevm", *el-Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404), 25/291; Kallek, "Müsâveme", 32/79; Akgündüz, *Hukûk İstilahları*, 1120.

²³ Ebû 'Abdillâh MuĤammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, ed. MuĤammed Fu'âd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabîyye, ts.), "Ticârât", 34; "Libâs", 12; Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. MuĤammed MuĤyiddîn 'AbdulĤamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), "Büyû", 7; Ebû 'İsâ MuĤammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998), "Büyû", 66 (No. 1305).

²⁴ Buhârî, "Büyû", 67; "Hiyel", 14.

²⁵ Kallek, "Müsâveme", 32/79; Mustafa Kelebek, *İslâm Borçlar Hukuku ve Ebû Yûsufun Öncelikleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 100.

²⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 5/134; Hanefîler'in genel görüşü bu yönde olmuştur. "Sîga", *el-Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404), 28/155.

²⁷ Kallek, "Müsâveme", 32/79.

icâb olarak değerlendirilmemiş ve icâba davet olarak görülmüştür. Bu davete karşılık olarak satıcının 120 TL'ye satıyorum ya da 100 TL'ye satıyorum demesi ancak bir icâb olarak kabul edilebilecektir. İrade beyanının icâb mı yoksa icâba davet mi olduğunun belirlenmesi hususunda, beyanın geleceğe yönelik bir anlam taşıyıp taşıyamaması etkili olmuştur.²⁸ Dolayısıyla müsâveme usulündeki bu tekliflerin niteliğinin, anlaşılır ve kesin olması, geleceğe yönelik bir anlam taşıyamaması durumunda, ilgili beyanlar birer icâb olarak değerlendirilecektir. Örneğin bir ceket 100 TL'ye aldım ya da alıyorum diyen müşteriye karşılık satıcının, 120 TL'ye sattım veya satıyorum demesi durumunda müşterinin ilk irade beyanı bir icâb niteliğindedir. Satıcının irade beyanı ise bu icâbı reddeden yeni bir icâb olarak kaşımıza çıkar. Bu durumda eğer müşteri 120 TL'ye ceket almak isterse onun irade beyanı kabul olarak değerlendirilecektir. Ancak müşteri mağazaya girdiğinde herhangi bir ceket belirtmeksizin 100 TL'ye ceket almak istediğini söylemiş olsaydı veya bir ceket göstererek bu ceket kendisine satıp satmayacağını yahut ne kadara satacağını sormuş olsaydı bu durumlarda irade beyanı icâb değil, icâba davet olarak, akde hazırlık hareketi niteliğinde değerlendirilecekti.²⁹ Nitekim Ali Haydar Efendi (ö. 1960) “satıcının bir malı 15 kuruşa sattım demesine karşılık müşterinin 10 kuruşa alırım diyerek karşılık vermesi durumunda, mal eğer müşterinin zilyetliğinde bulunuyorsa müşteri malı alıp gider ve satıcı da sükut ederse 15 kuruşluk semen üzerinden akit kurulmuş olur; ancak mal pazarlık esnasında satıcının zilyetliğinde bulunuyorsa müşterinin alıp götürmesi durumunda 10 kuruşluk semen üzerinden akit kurulur” demektedir.³⁰ Bu örnekten de ilgili pazarlık tekliflerinin açık, anlaşılır ve kesin olması halinde icâb ve kabul olarak değerlendirilerek akdi kuracağı görülmektedir. Müsâveme yönteminde asıl olan tarafların icâb ve kabulden önce soru sorarak pazarlığı devam ettirmesidir. Dolayısıyla bu yöntemde ilgili sorular birer icâb ve kabul değil icâba davet olarak değerlendirilecektir. Bununla birlikte, pazarlığa yönelik bütün irade beyanlarının mutlak biçimde icâba davet olarak değerlendirilmemesi gerekmektedir. Bu şekilde bir değerlendirmede bulunulurken bu tekliflerin bağlayıcı olmamasından yola çıkıldığı durumda ise irade beyanı başlığında görüldüğü üzere meclis birliği sona erene kadar irade beyanlarının İslâm hukukunda niteliği itibariyle bağlayıcı olmadığını, dolayısıyla bu durumun yalnızca müsâveme yöntemi ile gerçekleştirilen akitlerde değil, bu yönetme başvurulmadan kurulan akitlerde de geçerli olan bir durum olduğunu belirtmek gerekir. Bu durumu müsâveme yöntemine has olarak görmek doğru değildir. Buradaki icâbın bağlayıcı olmaması, esas itibariyle irade beyanının niteliğinden değil, meclis birliği şartından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kesin ve anlaşılır biçimde iradeyi ortaya koyan pazarlık esnasındaki tekliflerden birinin kabul edilmesi durumunda meclis birliğinin ortadan kalkması ile akit kurulmuş olacaktır. Bu durum daha önceki tekliflerin birer hazırlık hareketi veya icâba davet olarak nitelendirilmesini gerektirmemektedir. Kesin biçimde kişinin iradesini ortaya koyan daha önceki teklifler de birer icâb olmakla birlikte kabul edilmemiş sayılacaklardır.

²⁸ “Sîga”, 28/155; Zeydân, *el-Medhal*, 281; Hafîf, *mu‘âmelâti’ş-şer‘iyye*, 203-206; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/68-70; Çeker, *Akidler*, 52; Kaya, *İcabın Bağlayıcılığı*, 19, 20.

²⁹ Antalya, *Genel Hükümler*, 303, 314; Akkurt vd., *Borçlar Hukuku*, 99, 100; Ayan, *Borçlar Hukuku*, 165; Kayar, *Borçlar Hukuku*, 58-60.

³⁰ Ali Haydar Efendi, *Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/349.

İslâm hukukunda pazarlık yapmak suretiyle akit kurmak hukuka uygun olmakla birlikte bu pazarlık esnasında tarafların birbirlerini aldatıcı şekilde teklifte bulunmaması gerekmektedir.³¹ Pazarlığın bir adabı bulunmaktadır. Müşterinin almak istediği bir fiyat aklında olduğu halde bundan çok daha düşük bir fiyat teklif ederek bu fiyatı azar azar yükseltmesi veya satıcının satmak istediği bir fiyat aklında olduğu halde bundan çok daha yüksek bir fiyat söyleyip bu fiyatı azar azar düşürmesi durumu Rasulullah'a (s.a.v.) sorulmuş, o ise bu şekilde yapılmaması, alıcı olanın alacağı fiyatı, satıcı olanın satacağı fiyatı söylemesi gerektiğini, karşı tarafın bu doğrultuda alış veriş yapmasının uygun olduğunu belirtmiştir.³² Bu şekilde verilen teklifler ile tarafların birbirlerini aldatma ihtimali azaltılmış olacaktır.

2. Sevm ale's-Sevm (Pazarlık Üzerine Pazarlık)

Sevm ale's-sevm kavramı pazarlık üzerine pazarlık olarak ifade edilebilir. Bu kavram ile anlatılmak istenen satış türüne dair genel açıklamalar yapıldıktan ve benzer türdeki satışlarla aralarındaki farklara değinildikten sonra, İslâm hukukçularının bu şekilde gerçekleştirilen bir satışın hükmü konusundaki görüşleri ifade edilecektir.

2.1. Genel Olarak

Rasulullah (s.a.v.) hiç kimsenin kardeşinin alışverişini bozacak şekilde alışveriş etmemesi, kardeşi izin vermedikçe veya pazarlığı terk etmedikçe onun pazarlığının üzerine pazarlık etmemesi, kardeşinin izdivaç talebinin üzerine izdivaç talebinde bulunmaması gerektiğini belirtmiştir.³³ Müsâveme usulü ile akit teşekkülü hukuka uygun olmakla birlikte, bu hadisten anlaşılacağı üzere pazarlık aşamasında tarafların anlaşmalarını bozacak şekilde üçüncü bir tarafın pazarlığa dahil olması yasaklanmıştır. Bu şekilde pazarlık üzerine pazarlık yapma fiili "sevm ale's-sevm" şeklinde nitelendirilmiştir.³⁴ Buna göre sevm ale's-sevm, tarafların bir fiyat üzerinde anlaşma meyilleri oluşmuş ancak henüz meclis birliğinin bozulmamış, akdin kesin bir şekilde teşekkül etmemiş olduğu bir durumda bir üçüncü kişinin bu pazarlığa müdahil olarak satıcıya daha yüksek bir fiyat teklifinde bulunması veya aynı fiyatla daha cazip bir ödeme teklifinde bulunması gibi daha uygun şartlar sunmak suretiyle önceki pazarlığa rağmen malı üçüncü kişinin alması olarak ifade edilebilir.³⁵ Genel olarak bu şekilde ifade edilmiş olmakla birlikte üçüncü kişinin aynı

³¹ Atasoy, *Tüketici Hukuku*, 60.

³² İbn Mâce, "Ticârât", 29.

³³ Buhârî, "Büyû", 58; "Şürût", 11; Müslim, "Nikah", 1412-1414; "Büyû", 1515, 1516; İbn Mâce, "Ticârât", 13; Tirmizî, "Büyû", 57 (No. 1292); Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Ĥorâsânî en-Nesâî, *Sünenü'n Nesâî*, çev. A. Muhtar Büyükçınar vd. (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981), "Büyû", 17, 19, 20; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Daru'l-İhyau't-Turâsî'l-Arabî, 1406/1985), "Büyû", 45 (No. 95, 96).

³⁴ Kallek, "Müsâveme", 32/80.

³⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 5/232; Muhammed b. Ebi'l-'Abbâs Ahmed b. Ĥamza Şemsuddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 3/468; "Bey' menhî anh", *el-Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveyyiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404), 9/216; Ebû Seyyid Ahmed, *Himâyetü'l-müstehlik*, 214; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/101; Kelebek, *Ebû Yûsufun Öncelikleri*, 244; Şeyhmus Aksak, "İslam Hukukunda Müzayede (Açık Artırma) Akdi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 773, 774; Atasoy, *Tüketici Hukuku*, 61.

malı daha ucuza veya daha üstün nitelikleri haiz olan bir malı aynı fiyata satacağını teklif ederek önceki pazarlığa müdahil olma yoluyla anlaşmayı bozması durumu da sevm ale's-sevm yasağı kapsamında değerlendirmiştir.³⁶ Nitekim, bu durumda da tıpkı satıcıya daha iyi bir teklif vermekte olduğu gibi müşteriye daha iyi bir teklif verilerek önceki pazarlığa müdahil olup, anlaşmanın bozulması hususu söz konusudur.

Sevm ale's-sevm için tarafların birbirleri ile anlaşmış olmaları, akdin kurulması yönünde meyillerinin gerçekleşmiş olması gerekmektedir.³⁷ Tarafların akdin kurulmasına yönelik meyillerinin oluşup oluşmadığı hususundaki ölçüt, fiyat konusundaki anlaşmaları olarak değerlendirilmiştir. Eğer taraflar fiyat üzerinde anlaşmışlar ancak akit teşekkül etmemişse artık meyillerinin varlığından bahsedileceği ifade edilmiştir.³⁸ Yani akit için gerekli icâb ve kabul bulunmasına rağmen henüz akdin bağlayıcılık kazanmamış veya taraflar akdin esaslı unsurları (özellikle bedel) üzerinde anlaşmış olmalarına rağmen tali unsurların netleşmemesi gibi nedenden dolayı akdin teşekkül etmemiş olması gerekir.³⁹ Dolayısıyla sevm ale's-sevm akde hazırlık aşamasında veya icâba davetin gerçekleşmiş olduğu yahut yalnızca icâbın bulunduğu durumlarda söz konusu olmaz. Bu aşamalarda üçüncü kişinin pazarlığa müdahil olması, yasak olmanın aksine, satıcının yararına görülerek övülen bir durum olarak değerlendirilmiştir.⁴⁰ Örneğin A'nın, satıcı S'ye 1000 TL'ye bir ceket almak istediğini ya da belirli olan ceketini 1000 TL'ye satıp satmayacağını sorduğu bir durumda, üçüncü kişi B'nin belirli olan ceketini 1200 TL'ye almak istediğini ifade etmesi sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirilemeyecektir. Çünkü henüz müşteri ve satıcı arasında bir anlaşma vuku bulmamıştır. Eğer A'nın ceketini 1000 TL'ye satıp satamayacağını sorduğu durumda satıcı S'nin ceketini 1000 TL'ye satmak üzere icâbta bulunmasının ardından, B henüz meclis muhayyerliği ortadan kalkmadan, S'ye aynı ceketini kendisine satması durumunda 1200 TL vereceğini ifade etseydi artık sevm ale's-sevm söz konusu olacaktı. Ayrıca, Şafîî ve Hanbelîlere göre A ile S arasında icâb ve kabul gerçekleşmiş olsa dahi eğer meclis birliği son bulmamışsa, B'nin teklifi bey ale'l-bey kapsamında değerlendirileceğinden ötürü yine sevm ale's-sevm söz konusu olmayacaktır.⁴¹ Bir kişinin, bir malın fiyatını sorması ve ardından çok da alıcı olmaksızın pazarlığa

³⁶ Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed Kurtûbî Endelusî İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihayetu'l-muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2004), 3/183; 'Abdurrahman b. Muḥammed el-Cezîrî, *el-Fıkh 'alâ mezâhibi'l-'erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2003), 2/249; Zuhaylî, *Fıkhü'l-İslâmi*, 364; Ḥammâd, *İktisadi Fıkh Terimleri*, 299; Ebû Seyyid Ahmed, *Himâyetü'l-müstehlik*, 214.

³⁷ Cezîrî, *Mezâhibi'l-'erba'a*, 2/249, 250; "Bey' menhî anh", 9/216.

³⁸ Ahmed Şemseddin İbnü'l-Hümmam Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethü'l-kadîr ale'l-Hidaye, netâ'icü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* (Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1389), 6/476, 477; Aksak, "Müzayede Akdi", 775.

³⁹ Zuhaylî, *Fıkhü'l-İslâmi*, 364; Kallek, "Müsâveme", 32/80; Celal Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980), 407.

⁴⁰ Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, thk. Ḥalîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 15/75,76; Ebü'l-Fazl Meccüddîn 'Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd el-Mevşilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Matba'atü'l-Ḥalebî, 1937), 2/26; Cezîrî, *Mezâhibi'l-'erba'a*, 2/249, 250.

⁴¹ Şirbînî, *Muḡni'l-muhtâc*, 2/390; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 3/468, 469; Ebû Muḥammed Muvaffaḡuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ'îl İbn Kudâme el-Maḡdisî, *el-Muḡni*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḡsin et-Turkî - 'Abdulfettâḡ Muḥammed el-Ḥulv (Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 1417/1997), 6/308; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*, 3/183; "Bey' menhî anh", 9/214, 215; Kallek, "Müsâveme", 32/80; Aksak, "Müzayede Akdi", 779.

başlaması durumunda bu pazarlık esnasında bir başkasının da gelerek pazarlık etmesi, önceki kişi ile satıcı anlaşmış veya anlaşma meyli oluşmuş olmadıkça sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirilemeyecektir.⁴² Mezhepler arasında hangi durumlarda akdin, sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirileceğine dair farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşler, bu yolla kurulan akitlerin hükmü açıklanırken ifade edilecektir.

Sevm ale's-sevm söz konusu olduğunda bazı zararlar ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, üçüncü kişinin pazarlığa müdahil olarak malın tarafların anlaşığı şekilde satılmasına engel olması durumunda önceki taraflar bu malı aynı şartlarda tekrar alamayabileceğinden veya satamayabileceğinden yahut başka bir yerde aynı şartlarda bulsa dahi o an, malı veya semeni elde edememiş olacağından ötürü bir zararın meydana çıktığı ifade edilmektedir. Burada, yoksun kalınan kârdan bahsedilebilir. Bunun yanında akdi kurmak için bir taraf yol masrafı yapmış veya farklı hazırlıklarda bulunmuş olabilir. Bu masraflarından ötürü akdin bir üçüncü kişinin müdahalesi nedeniyle kurulmaması halinde zarara uğramış olacaktır. Ayrıca üçüncü kişi nedeniyle anlaşmayı istediği şartlarda gerçekleştiremeyen kişi artık bu üçüncü kişiye karşı muhabbet beslemekte zorlanacaktır. Bu davranış kalplere kin tohumu serpiştirecektir. Bir kimsenin kendi nefsi için dilemiş olduğunu kardeşi (yahut komşusu) için dilemedikçe iman etmiş olmayacağını ifade eden hadis⁴³ doğrultusunda üçüncü kişinin kâmil manada imanı bakımından bir noksanlığını, bu hareket ortaya koyacağı gibi, anlaşmayı gerçekleştirememiş olan önceki kişiyi de bu açıdan etkileyecektir. Müslümanların birbirlerinin aleyhlerine böyle bir işlemde bulunması İslâm dininin, birbirleri ile yardımlaşmalarına yönelik buyruklarına⁴⁴ aykırılık taşıyacak ve birbirleri aleyhine haset ederek kendi benlikleri adına yarışmalarına sonunda da helaklerine yol açmasına sebep olacaktır.⁴⁵ Dolayısıyla bu durum toplum içerisinde birbirine olan güveni azaltacak ve ahlakın kötüleşmesine neden olacaktır.⁴⁶

Müşterinin izin vermesi durumunda bir üçüncü kişinin pazarlığa müdahalede bulunması mümkündür. Bu durumda yeni teklif sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirilmeyecektir. Müşterinin vermiş olduğu izin, kendi hakkını ıskat eden bir tasarrufu olarak değerlendirilmektedir.⁴⁷ Asili zarara uğratabilecek olması durumunda vekil, veli veya vasinin bu izni veremeyeceği, kişinin izin verdiğini beyan etmesine rağmen aslında bu duruma rızasının olmadığı başka delillerden anlaşılabilirse bu iznin geçerli olmayacağı ifade edilmiştir.⁴⁸ İzne yönelik irade beyanında iç iradenin önemine ayrıca vurgu yapılmıştır.

Simsarın görevlendirildiği bazı durumlarda sevm ale's-sevm bakımından farklılık oluşmaktadır. Eğer simsar mal sahibi tarafından akdi tamamlamakla görevlendirilmişse, akit konusu üzerinde anlaşılan fiyatı mal sahibine bildirmeden satış yapabilmektedir.⁴⁹ Bu durumda simsar, mal sahibi

⁴² Şevket Topal, "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 222.

⁴³ Müslim, "İman", 71, 72.

⁴⁴ Müslim, "Kitabu'l-Bir ve Sıla", 2577-2586.

⁴⁵ Buhârî, "Kitâbu'l-Cizye ve'l-Muvâdea", 1.

⁴⁶ Ebû Seyyid Ahmed, *Himâyetü'l-müstehlik*, 215.

⁴⁷ İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-ğadîr*, 6/477; "Bey' menhî anh", 9/217.

⁴⁸ "Bey' menhî anh", 9/217.

⁴⁹ Cengiz Kallek, "Simsar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/216.

konumunda kabul edileceğinden ötürü simsar ile müşterinin fiyat hususunda anlaşmış olmaları halinde, üçüncü bir kişinin fiyat teklifi sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirilecektir. Ancak simsarın akdi tamamlamakla görevlendirilmediği durumlarda, simsar satacağı mal ile ilgili olarak almış olduğu fiyat teklifini mal sahibine bildirmek zorunda kalacaktır. Ona bu bildirim yapıp onayını almadan akdi tamamlayamayacaktır. Dolayısıyla henüz simsar müşteriden gelen fiyat teklifini mal sahibine bildirmeden üçüncü bir kişinin fiyat teklifinde bulunması sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirilemeyecektir. Çünkü henüz müşteri ve satıcı arasında fiyat konusunda bir anlaşma yapılmamış durumdadır. Bununla birlikte simsarın müşterinin fiyat teklifini bildirmesinin ardından mal sahibi bu teklifi onaylarsa artık üçüncü bir kişinin fiyat teklifinde bulunması sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirilecektir.⁵⁰

Sevm ale's-sevm durumunda, ortada bir üçüncü kişinin gerçekten malı almaya yönelik veya kendi elindeki malı satmaya yönelik bir iradesi söz konusudur. Eğer üçüncü kişi yalnızca malın fiyatını artırmak için pazarlığa müdahil olarak daha yüksek bir fiyat teklifinde bulunuyorsa, bu durumda sevm ale's-sevmden bahsedilemez. Bir kimsenin müşteri olmamasına rağmen, satılan bir malın fiyatını artırma amacıyla teklifte bulunması neceş olarak ifade edilmektedir.⁵¹ Neceş de sevm ale's-sevm gibi yasaklanan satışlar arasında bulunmaktadır.⁵² Bu bakımdan bir pazarlığa müdahalede üçüncü kişinin iradesine göre işlemin neceş mi yoksa sevm ale's-sevm kapsamında mı kabul edileceği belirlenecektir. Üçüncü kişinin iradesine göre yapılan belirleme neticesinde bir hukuki işlemin hükmü belirlenecektir.

Birden fazla kişinin pazarlığa müdahil olduğu bir yöntem de müzayede (açık artırma) yöntemidir. Müzayede, cumhur tarafından hukuka uygun bir yöntem olarak görülmüş ve bu hususta icma olduğu belirtilmiştir.⁵³ Bu yöntemle satıcının piyasaya arz etmiş olduğu malı almak isteyen kişiler fiyat teklifinde bulunmakta ve en yüksek fiyat teklifinde bulunan kimse ile satıcı arasında akit kurulmaktadır.⁵⁴ Müzayede usulünde taraflar arasında bir anlaşma sağlanmadan fiyat artırma teklifi yapılmaktadır. Ayrıca bu usul ile gerçekleştirilen bir akitte taraflar bir başkasının pazarlığa müdahil olabileceğini baştan bilmekte ve kabul etmektedirler. Dolayısıyla bu yöntem sevm ale's-sevmden hem henüz tarafların bir bedel üzerinde anlaşmamış olması hem de baştan, bir başkasının da pazarlığa müdahil olacağını bilinmesi yönünden

⁵⁰ Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn es-Şadrî's-Şehîd 'Ömer b. 'Abdil'azîz b. 'Ömer b. Mâze Buhârî, *el-Muhtû'l-burhânî fi'l-fıkhi Nu'mânî*, thk. 'Abdü'l-Kerim Şâmi el-El-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 5/386; Aksak, "Müzayede Akdi", 776.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/76; İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-kadîr*, 6/476; Şeyhîzâde Abdurrahman b. Mehmed b. Süleyman Dâmâd Efendi, *Mecme'u'l-enhur fi şerhi mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru İhyâ'i Tûrâsî'l-'Arabîyye, ts.), 2/2/69; Muhammed Emîn b. 'Ömer b. 'Abdil'azîz el-Huseynî ed-Dimeşkî İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 5/101; Zuhaylî, *Fikhu'l-İslâmî*, 363; "Bey' menhî anh", 9/220; "Müzayede", *el-Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404), 37/86; Akgündüz, *Hukûk İstîlâhları*, 940; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2005), 55; Aksak, "Müzayede Akdi", 780; Atasoy, *Tüketici Hukuku*, 61.

⁵² Buhârî, "Büyû", 60; "Şürût", 11; Müslim, "Nikah", 1414; "Büyû", 1515; İbn Mâce, "Ticârât", 14; Nesâî, "Büyû", 16, 21.

⁵³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/54; Buhûtî, *Keşşâfu'l-İknâ' 'an metni'l-İknâ'*, 3/183; "Bey' menhî anh", 9/219; Cengiz Kallek, "Müzayede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/237; Aksak, "Müzayede Akdi", 768, 769.

⁵⁴ "Bey' menhî anh", 9/219; "Müzayede", 37/56; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/101, 102; Hammâd, *İktisadi Fıkıh Terimleri*, 259; Aksak, "Müzayede Akdi", 767.

ayrılmaktadır.⁵⁵ Malın fiyatı üzerinde henüz bir anlaşmanın gerçekleşmediği bir durumda bir kişinin pazarlığa müdahale etmesinin müzayede kapsamına girdiği ifade edilmiştir.⁵⁶ Sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirmediğimiz bu durum, aslında müsâveme yönteminden müzayede yöntemine dönüşmüş olmaktadır. Ancak müzayede yöntemi ile gerçekleştirilen bir satışta, taraflar anlaştıktan sonra yani pazarlık aşamasının sona ermesinin ardından bir başkasının gelerek pazarlığa müdahil olması durumunda yine sevm ale's-sevmden bahsedilecektir.⁵⁷

2.2. Hükmü

Sevm ale's-sevm yoluyla bir akit tesis edilmesi genel itibariyle nehyedilmiş olmakla birlikte, akdin erkan ve şartlarının tamamlanmış, yasağın bunların dışındaki nedenlerden ötürü söz konusu olması nedeniyle İslâm hukukçuları, bu şekilde kurulan akitlerin hükmünü diyâneten ve kazaen ayrı ayrı düzenlemişlerdir. Sevm ale's-sevm hususunda özellikle sedd-i zerâi' prensibi doğrultusunda da belirleme yapılmış olduğu ifade edilmektedir.⁵⁸ Nitekim aslî olarak hukuka uygun olan bir akdin, hukukun maksatlarına aykırı bir sonuca neden olacağından dolayı hükmünün değişmesi söz konusu olmaktadır. Ancak bu konudaki yasağın niteliğinin ve kapsamının nasıl olacağı konusunda mezhepler arasında farklı görüşler benimsenmiştir.

Hanefîler, sevm ale's-sevm hususundaki hadiste, Şarî tarafından bu hususun kesin ve bağlayıcı bir şekilde yapılmaması emredilmiş olmakla birlikte, ilgili hadisin haber-i vahid niteliğinden olmasından dolayı sevm ale's-sevm yoluyla kurulan akitlerin tahrimen mekruh olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁹ Hanefî fakihler sevm ale's-sevmi yasağının doğrudan akitle ilgili olmadığını, kişinin bir başkasına verdiği eziyetle ilgili olduğunu ifade etmişlerdir. Buradan hareketle böyle bir akdin kazaen sahih olduğunu ifade belirtmişlerdir.⁶⁰ Çünkü her ne kadar diyâneten sorumluluğu kaldırmayan bir neden bulunsa da, bu neden akdin unsurlarında veya sıhhat şartlarında değildir.⁶¹ Bu durum, gasp edilmiş bir tarlada namaz kılmaya benzetilmiştir.⁶² Hanefîler arasında sevm ale's-sevm yoluyla kurulan akitlerin fasid olarak değerlendirileceği yönünde de bir görüş rivayet edilmiştir.⁶³ Ancak bu görüş mezhep içerisinde azınlıkta kalmıştır. Hanefîler sevm ale's-sevm ile bey ale'l-bey (satış üzerine satış) arasında bir ayrıma gitmemişler, ikisinin aynı şey olduğunu ifade ederek farklı bir hüküm tayininde bulunmamışlardır.⁶⁴

⁵⁵ Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 75, 76; Haṭṭâb er-Ru'aynî, *Mevâhibu'l-celîl*, 4/237, 238; Molla Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm şerḥu Gureri'l-aḥkâm* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 2/177; Yeniçeri, *İslâm İktisadı*, 407; Ahmet Akman, "İslam Hukuku, Mecelle ve Türk Hukukunda Beğenme Şartıyla Satış Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 218.

⁵⁶ Aksak, "Müzayede Akdi", 774.

⁵⁷ Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 15/76; Kallek, "Müzayede", 32/237.

⁵⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, "Sedd-i Zerâi'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/279; Mustafa Avcı, *Türk Hukuk Tarihi* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2023), 107.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 5/232; Mevşîlî, *el-İhtiyâr*, 2/26; İbrâhîm el-Ḥalebî, *Multekâ'l-ebḥur*, thk. Ḥalîl 'İmrân el-Manşûr (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 99, 100; Molla Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm*, 2/177; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/53; Dâmâd Efendi, *Şerḥi multeka'l-ebḥur*, 2/2/69; Cezîrî, *Mezâhibi'l-erba'a*, 2/250; Zekiyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 331; "Bey' menhî anh", 9/217; "Sevm", 25/293; Ferhat Koca, "Mekruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/583.

⁶⁰ Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 15/76; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 5/232; Zuhaylî, *Fıkhü'l-İslâmî*, 5/365; Kallek, "Müsâveme", 32/80.

⁶¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/53, 54.

⁶² Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 15/75.

⁶³ İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-kaḍîr*, 6/484; Ebû Seyyid Ahmed, *Himâyetü'l-müstehlik*, 220.

⁶⁴ İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-kaḍîr*, 6/477; "Bey' menhî anh", 9/215; Kallek, "Müsâveme", 32/80; Aksak, "Müzayede Akdi", 779.

Hanefîler dışındaki cumhur haber-i vahidler noktasında Hanefîlerin usul anlayışından farklı olarak, onların tahrimen mekruh olarak ifade ettikleri kısmı haram şeklinde nitelendirmişlerdir.⁶⁵ Mütekaddimîn Şafiîler, sevm ale's-sevm yoluyla akit kurmayı haram olarak kabul etmişlerdir.⁶⁶ Ancak müteahhirîn Şafiî hukukçularının görüşü aksi yöndedir.⁶⁷ Bununla birlikte kazaen, bu şekilde kurulmuş akitler sahih kabul edilmiştir.⁶⁸ Bu şekilde kurulan akitlerin sahih olarak kabul edilmesine sebep olarak, akdin bu şekilde kalması durumundaki maslahatın, feshedilmesi durumunda ortaya çıkacak zarardan öncelikli olması gösterilmiştir.⁶⁹ Hukuk sistemindeki süreklilik, bu şekildeki akitlerin feshedilmesi durumunda sosyal hayatta ortaya çıkacak olan aksaklıklar düşünüldüğünde bu gerekçe daha iyi anlaşılabilir. Sevm ale's-sevm hangi durumlarda söz konusu olacağı konusunda Şafiîler, satıcının müşterinin teklifi karşısında sükut edip, henüz rızasını açıklamamış olduğu durumda pazarlığa müdahalede bulunulmasının sevm ale's-sevm kapsamında sayılıp sayılmayacağı hususunda iki yönde de görüş beyan etmişlerdir.⁷⁰ Mâverdî (ö. 450/1058), taraflar anlaşmış ancak akit henüz bağlayıcı hale gelmemişken, akdin konusu olan malı satıcının huzurunda müşteriden yüksek bir fiyatla talep etmenin, satıcının caymasına neden olabileceğinden dolayı, bu şekilde bir talebin de haram olacağını belirtmiştir.⁷¹ Mâverdî'nin görüşü doğrultusunda hareket eden daha sonraki fakihler bu işlemin kapsamını daha da genişleterek, akit bağlayıcılık kazanmadan, satıcıdan akdin konusu olan mal ile aynı cins maldan daha yüksek bir fiyatla talepte bulunmayı, özellikle de bu talep ancak müşteriye satılmış olan kısım ile tamamlanarak karşılanabileceyse haram kabul etmişlerdir.⁷² Bazı Şafiî fakihleri gabn-ı fahiş bulunan durumlarda pazarlığa müdahil olmanın sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirilmeyeceğini ifade etmişlerdir. Bu görüş doğrultusunda satıcının müşteriye malı, piyasa değerinin çok üstünde bir fiyata satıyor olduğu ya da müşterinin malı piyasa değerinin çok altında bir fiyata alıyor olduğu durumlarda başka bir satıcının pazarlığa müdahil olması sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla sevm ale's-sevmden bahsedebilmek için akitte gabn-ı fahiş bulunmaması şart olarak görülmüştür. Ancak Şafiî fakihleri gabn-ı fahiş bulursa da pazarlığa müdahalede bulunulması durumunun sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁷³

Malikîler, sevm ale's-sevm yoluyla akit kurulmasını haram olarak kabul etmişlerdir.⁷⁴ Bununla birlikte mezhep içerisinde, bu şekilde kurulmuş olan bir akdin kazaen sahih olacağına yönelik genel kanaat hakim olmakla birlikte bu akdin fâsid olduğuna yönelik bir görüş de nakledilmektedir. Bu

⁶⁵ Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, (yy.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 42; Koca, "Mekruh", 28/583.

⁶⁶ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/390; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/468; "Bey' menhî anh", 9/217; "Sevm", 25/293; Aksak, "Müzayede Akdi", 774.

⁶⁷ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/390; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/468; Kallek, "Müsâveme", 32/80.

⁶⁸ Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/468; Zuhaylî, *Fıkhü'l-İslâmî*, 5/365; "Bey' menhî anh", 9/217; Kallek, "Müsâveme", 32/80.

⁶⁹ "Bey' menhî anh", 9/217.

⁷⁰ Cezîrî, *Mezâhibi'l-erba'a*, 2/250; "Bey' menhî anh", 9/217; Ebû Seyyid Ahmed, *Himâyetü'l-müstehlik*, 218; Aksak, "Müzayede Akdi", 775.

⁷¹ 'Alî b. Muhammed Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâm-ş-Şâfi'î ve huve Şerhi Muhtaşar el-Muzenî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 5/344, 345. "Bey' menhî anh", 9/218; Kallek, "Müsâveme", 32/80.

⁷² Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/390; "Bey' menhî anh", 9/215, 218; Kallek, "Müsâveme", 32/80.

⁷³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttaîn*, thk. Zuheyr eş-Şâfi'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 3/416; Ebû Seyyid Ahmed, *Himâyetü'l-müstehlik*, 219; Aksak, "Müzayede Akdi", 777.

⁷⁴ Cezîrî, *Mezâhibi'l-erba'a*, 2/250; Zuhaylî, *Fıkhü'l-İslâmî*, 5/365; "Sevm", 25/293; Kallek, "Müsâveme", 32/80.

ikinci görüşe göre sevm ale's-sevm yoluyla kurulan akdin feshedilmesi gerekmektedir.⁷⁵ Malikîlerin bir kısmı, pazarlığa yeni bir alıcının müdahil olmasını sevm ale's-sevm kapsamında, yeni bir satıcının müdahil olmasını ise bey ale'l-bey kapsamında değerlendirmişlerdir. Malikîlerin diğer kısmı ise her iki durumu da birlikte ele almışlar ve sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirme yapmışlardır.⁷⁶

Hanbelîler, sevm ale's-sevm yoluyla kurulan akitleri dörde ayırarak incelemişlerdir. Buna göre satıcının anlaşmaya rızası varsa yani kabul gerçekleşmişse artık başka birinin bu pazarlığa müdahil olması haram olarak kabul edilmiştir. Satıcının müşterinin teklifine razı olmaması dolayısıyla icâb ve kabulün gerçekleşmediği durumda bir başkasının yeni bir teklifte bulunabileceği ifade edilmiştir. Satıcının rızasının olup olmadığını gösteren herhangi bir beyan veya delilin olmaması durumunda yine pazarlığa müdahil olunabileceği ifade edilmiştir. Satıcının doğrudan bir beyanı olmamakla birlikte kabule dair rızasını ortaya koyan farklı delillerin bulunması durumunda ise mezhep içerisinde pazarlığa müdahale etmenin haram olduğu yönünde de olmadığı yönünde de görüşler mevcuttur.⁷⁷ Dolayısıyla Hanbelîler sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirdikleri durumlarda, akit kurulmasını haram kabul etmektedirler.⁷⁸ Mezhep içerisindeki ağırlıklı görüş böyle olmakla birlikte bazı Hanbelîler aksi yönde görüş belirtmişlerdir.⁷⁹ Bu şekilde kurulmuş olan bir akdin sahih olduğu mezhep içerisinde genel görüşe göre benimsenmiş olmakla birlikte⁸⁰ bazı Hanbelîler, tarafların akdin teşekkülüne yönelik rızalarını açık bir şekilde ifade etmiş olmaları durumunda bu akdin, bir başkasını eziyete düşürmek gibi rükunları dışındaki bir nedenden ötürü fâsid olduğunu ifade etmişlerdir.⁸¹ Ancak akdin teşekkülüne yönelik rızaları olmasına rağmen bunu açık bir şekilde beyan etmemişlerse bu işlem, haram olmakla birlikte akit sahih kabul edilecektir.⁸² Şafîîlerle benzer bir görüş benimseyen Hanbelîlerin, bu işlemin hükmü bakımından onlardan ayrıldığı görülmektedir. Hanbelîlere göre böyle bir akit fâsittir. Bunun yanında mezhep içerisinde böyle bir işlemin geçerli olacağına yönelik bir görüş de beyan edilmiştir.⁸³

İbn Hazm (456/1064), sevm ale's-sevm yoluyla kurulan bir akdin sahih olmayacağını, feshedilmiş kabul edildiğini ifade etmektedir. Ona göre böyle bir akdin geçerliliğinden bahsedilemeyecektir.⁸⁴

⁷⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 3/183; Zuhaylî, *Fıkhü'l-İslâmi*, 5/365; Kallek, "Müsâveme", 32/80; Aksak, "Müzayede Akdi", 777.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 3/183; Haţţâb er-Ru'aynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 4/238, 239; Kallek, "Müsâveme", 32/80.

⁷⁷ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğnî*, 6/307, 308; "Bey^c menhî anh", 9/217; Ebû Seyyid Ahmed, *Himâyetü'l-müstehlik*, 217; Aksak, "Müzayede Akdi", 775.

⁷⁸ Cezîrî, *Mezâhibü'l-'erba'a*, 2/250; Zuhaylî, *Fıkhü'l-İslâmi*, 5/365; "Bey^c menhî anh", 9/217; "Sevm", 25/293; Kallek, "Müsâveme", 32/80.

⁷⁹ Kallek, "Müsâveme", 32/80.

⁸⁰ Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâc 'an metni'l-İknâc*, 3/183.

⁸¹ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğnî*, 6/308; Zuhaylî, *Fıkhü'l-İslâmi*, 5/365; "Bey^c menhî anh", 9/217; "Sevm", 25/294; Ebû Seyyid Ahmed, *Himâyetü'l-müstehlik*, 220; Kallek, "Müsâveme", 32/80; Atasoy, Tüketici Hukuku, 62.

⁸² İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğnî*, 6/308; Manşûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Hasen el-Hanbelî el-Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbi şerhu Zâdi'l-mustağni'* (b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.), 2/216, 217; Aksak, "Müzayede Akdi", 777.

⁸³ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğnî*, 6/308; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâc 'an metni'l-İknâc*, 3/183; "Bey^c menhî anh", 9/214, 215; Kallek, "Müsâveme", 32/80.

⁸⁴ Ebû Muhammed 'Alî İbn Hazm, *el-Muḥallâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/370.

Sevm ale's-sevm yalnızca bey akdi için söz konusu olmamış, cumhur bey akdine kıyas ederek icâre, âriyet, hibe, cuâle, istikrâz, müzâraa ve müsâkat gibi akitler bu kapsama dahil etmişler. Hanefiler özellikle icâre akdini menfaatin satışı olarak kabul ettikleri için sevm ale's-sevmin bu akit türü için de geçerli olacağını ifade etmişlerdir.⁸⁵

Sevm ale's-sevm yaşağını ifade eden hadislerde hiç kimsenin kardeşi aleyhine bir pazarlıkta bulunamayacağı buyrulmaktadır. Buradaki kardeşi lafzından hareket edilerek bu yaşağın kapsamı hususunda değerlendirme yapılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de müslümanların birbirleri ile kardeş olduğu belirtilmektedir.⁸⁶ Dolayısıyla bu yaşağın kapsamına müslümanların girdiği açık bir şekilde belirlidir. Ancak müslüman olmayanlara yönelik pazarlık üzerine pazarlığın caiz olup olmadığı hususunda farklı açıklamalarda bulunulmuştur. Hanefiler, hadiste geçen kardeş lafzının takyidi bir kayıt olmadığını, sevm ale's-sevm durumunda bir zararın ortaya çıktığını ve kardeşlerin birbiri üzerindeki hakkının daha kuvvetli olacağına bir vurgu olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla, müşteri müste'men veya zimmî de olsa sevm ale's-sevmden bahsedileceğini belirtmişlerdir.⁸⁷ İbn Hazm da sevm ale's-sevm konusunda üzerine pazarlık yapılan tarafın müslüman veya zimmî olması arasında fark bulunmadığını ifade etmiştir.⁸⁸ Şafîiler muâhid ve müste'menlerin de müslümanlar gibi sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirileceğini ancak harbilerin ve mürtedlerin aleyhine pazarlıkta bulunulabileceğini, onların pazarlığının üzerine pazarlık yapmanın sevm ale's-sevm yaşağına dahil olmadığını ifade etmişlerdir.⁸⁹ Evzâi (ö. 157/774) ise zimmilerin pazarlığının üzerine pazarlık yapılabileceğini onların müslümanların kardeşi olmadığını belirterek, sevm ale's-sevm'in yasaklılığının yalnızca müslümanlar arasında söz konusu olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰

Mer'î hukukta pazarlık üzerine pazarlık ile ilgili olarak özel bir düzenleme yapılmamıştır. Tarafların karşılıklı ve birbirine uygun irade açıklaması ile akdin kurulacağı düzenlenmiştir.⁹¹ Dolayısıyla icâb ve kabulün gerçekleştiği durumlarda meclis birliği gibi akdin bağlayıcılığının önünde engel olan bir husus bulunmadığı için ancak akde hazırlık aşamasında pazarlığa müdahalede bulunulması mümkün olacaktır. Bu şekilde bir akit tesis edilmişse, icâb ve kabul bulunduğu için akit geçerli kabul edilecektir. Bir yan edim yükümlülüğünün sübjektif esaslı unsur haline getirildiği bir durumda, taraflar akdin fiyatında anlaşmış ancak bu yan edim yükümlülüğü üzerinde henüz anlaşmamışken pazarlığa müdahalede bulunmak mümkün olacaktır. Bu durumda eğer üçüncü kişi yalnızca akdin taraflarından birine zarar vermek için böyle bir işlemde bulunuyorsa, artık üçüncü kişi ahlaka aykırı bir eylemle kasten başkasına zarar vermiş olacağı için⁹² bir tarafın zararından ötürü sorumlu tutulabilecektir.⁹³ Ancak üçüncü kişinin akdin taraflarını zarara uğratmak amacı olmaksızın, kendi menfaati için hareket ederek pazarlığa müdahalede bulunması durumunda, bu şekilde bir sorumluluktan bahsedilemeyecektir. İslâm hukukunun, diyâneten böyle bir sözleşme tesisinin yasaklaması toplum huzuru açısından fayda sağlayacakken mer'î hukuk bakımından böyle bir imkândan söz edilemeyecektir.

⁸⁵ İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 5/102; "Bey' menhî anh", 9/218; Kallek, "Müsâveme", 32/80.

⁸⁶ el-Hucurât 49/10.

⁸⁷ "Bey' menhî anh", 9/218.

⁸⁸ İbn Hazm, *el-Muhtâlâ*, 7/370.

⁸⁹ Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 3/467; "Bey' menhî anh", 9/217.

⁹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 3/183.

⁹¹ Türk Borçlar Kanunu (TBK), *Resmî Gazete* 27836 (04 Şubat 2011), Kanun No. 6098, md. 1.

⁹² TBK, md. 49/2.

⁹³ Ayan, *Borçlar Hukuku*, 382; Antalya, *Genel Hükümler*, V/1,1/71.

Sonuç

Bir malın daha önceki maliyeti dikkate alınmaksızın herhangi bir ücret ile satılması, akdin konusu ve şartları üzerinde tarafların pazarlık etmeleri sonucu karşılıklı rızaya dayanılarak akit kurulması yöntemi müsâveme olarak adlandırılmıştır. Bu yöntem ile kurulan akitler, İslâm hukukunda bey' akdi denilince akla gelen akit türü olmuştur. Bey' akitlerinin çoğunluğu bu yöntemle kurulmuştur.

Akdin kurulması için karşılıklı irade beyanlarının bulunması kurucu bir unsurdur. Bu irade beyanları taraflar birbirlerinden ayrılmadığı müddetçe bağlayıcı bir akit meydana getirmezler. Hanefilere ve Malikîlere göre bu ayrılma söz ile olurken, Hanbelîlere ve Şafîîlere göre fizikî olmalıdır. Müsâveme yöntemi ile bir akit kurulurken tarafların akdin unsurlarına dair vermiş oldukları teklifler bulunmaktadır. Bu teklifler genellikle soru kalıbı içerisinde veya gelecek zamanı da kapsayan fiil kipleri ile oluşturulmaktadır. Bu durumda ilgili teklif icâba davet olarak isimlendirilecektir. Buna karşılık, müsâveme yöntemi ile bir akit teşkil ederken tarafların beyanlarının geleceğe yönelik bir anlam taşımayan, kesin ve anlaşılır nitelikte olması da mümkündür. Böyle bir durumda, ilgili teklif icâba davet olarak değil, icâb olarak nitelendirilecektir. Tarafların aynı mecliste bulunuyor olmalarından dolayı akdin bağlayıcılık kazanmamış olması, irade beyanının icâb olarak değil de, icâba davet olarak değerlendirilmesini gerektirmez.

Naslarda, pazarlıkta bulunurken tarafların birbirlerini aldatıcı şekilde hareket etmemesi gerektiği belirtilmiş ve bazı satış türleri yasaklanmıştır. Satış üzerine satış yapılışı, sırf pazarlığı kızdırmak amacıyla üçüncü kişinin fiyat teklifinde bulunduğu neceş satışı, bir kimsenin izdivaç talebinin üzerine bir başkasının izdivaç talebinde bulunması yasaklanan hususlar arasındadır. Bu hususlar arasında tarafların pazarlıkları neticesinde bir fiyat üzerinde anlaşma yönündeki meyillerinin ortaya çıkmış olduğu ancak akdin henüz tamamlanmamış olduğu bir durumda, üçüncü kişinin önceki anlaşmayı bozacak şekilde pazarlığa dahil olması da sayılmıştır. Bu durum "sevm ale's-sevm" olarak adlandırılmıştır. Sevm ale's-sevm, satıcıya daha iyi bir teklif vermekle ortaya çıkabileceği gibi, müşteriye daha iyi bir teklifte bulunmakla da söz konusu olabilir.

Sevm ale's-sevm yoluyla kurulan akitler mezheplerin usul kâideleri ve terminolojilerinden kaynaklı olarak Hanefîler tarafından tahrimen mekruh olarak kabul edilirken, cumhur tarafından haram olarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla mezhepler arasındaki bu ayrım lafzî olup amele bakan yönleri açısından bir farklılık bulunmamaktadır. Diyaneten durum bu şekilde olmakla birlikte kazaen bu yöntemle yapılan akitlerin ise geçerli olduğu cumhurun genel görüşü doğrultusunda kabul edilmiştir. Mezheplerin içerisindeki azınlık görüşlere ve İbn Hazm'a göre böyle bir akdin geçerli olmayacağı ifade edilmiştir. Ayrıca, akdin geçerli sayılması durumundaki maslahatın, feshedilmesi durumundakine göre daha öncelikli görüldüğü de ifade edilmiştir. Hukuk güvenliği ve hukuk sistemindeki süreklilik açısından bu duruma yaklaşılmış ve bu şekildeki akitlerin feshedilmesi durumunda sosyal hayatta ortaya çıkacak olan aksaklıklara dikkate çekilmiştir. Bu bakımdan sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirilen akitlerin hükümlerinin, toplumun maslahatına da uygun olduğu belirtilmiştir.

Sevm ale's-sevm yasağının yalnızca satış akdi için söz konusu olmayacağı, diğer akit çeşitleri içinde geçerli kabul edilebileceği ifade edilmiştir. Sevm ale's-sevmden bahsedebilmek için aleyhine

pazarlığa müdahalede bulunan tarafın yalnızca müslüman olabileceğine yönelik görüş cumhur tarafından kabul edilmemiştir. Cumhur, müste'men veya zimmî aleyhine pazarlığa müdahalede bulunmanın da sevm ale's-sevm kapsamında değerlendirileceğini belirtmiştir.

Mer'î hukuk açısından yalnızca, akdin taraflarından birini zarara uğratmak amacıyla pazarlığa müdahalede bulunulması durumunda ahlaka aykırı eylemle bir kişinin zarara uğratılması söz konusu olacağı için, müdahil olan kimsenin sorumluluğunun doğacağı ifade edilmiştir. Bu durum haricinde pazarlık üzerine pazarlıkta bulunmanın yasaklığına yönelik herhangi bir düzenleme bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Alkış, Alpaslan. *İslam Hukuku Açısından Tüketicinin Korunması*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Tarih ve Hukûk İstılâhları Kâmûsu*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2018.
- Akkurt, Sinan Sami vd. *Tablolar, Şablonlar, Örnek Olaylar ve Test Sorularıyla Borçlar Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022.
- Akman, Ahmet. "Deyn" Kavramı Odağında İslam Borçlar Hukuku. Ankara: Yetkin Yayınları, 2023.
- Akman, Ahmet. "İslam Hukuku, Mecelle ve Türk Hukukunda Beğenme Şartıyla Satış Üzerine Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 211-246. <https://doi.org/10.33227/auifd.1002080>
- Aksak, Şeyhmus. "İslam Hukukunda Müzayede (Açık Artırma) Akdi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 762-790. <https://doi.org/10.17859/pauifd.915277>
- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Antalya, Gökhan. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Apaydın, H. Yunus. "İrade Beyanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/387-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. "İrade (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/384-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Arı, Abdüsselam. "Rızâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/57-59. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Atasoy, Abdussamed. *İslam - Osmanlı Tüketici Hukuku*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2023.
- Avcı, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. Ankara: Adalet Yayınevi, 12. Basım, 2023.
- Ayan, Mehmet. *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Basım, 2016.
- Aybakan, Bilal. "Meclis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/239-241. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2. Basım, 1979.
- "Bey' menhî anı". *el-Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstılahatı Fikiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Hâfıs (Ebû Muhammed) Hüsâdüddîn es-Şadrü's-Şehîd 'Ömer b. 'Abdil'azîz b. 'Ömer b. Mâze. *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi Nu'mânî*. thk. 'Abdü'l-Kerim Şâmi el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Şalâhiddîn. *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Hâsen el-Hanbelî. *er-Ravdu'l-murbi' şerhu Zâdi'l-mustakni'*. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.
- Cezîrî, 'Abdurrahman b. Muhammed. *el-Fıkh 'alâ mezâhibi'l-'erba'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Cin, Halil - Akgündüz, Ahmed. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2017.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. thk. Heyet. Beyrut: y.y., 1403/1983.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akidler*. İstanbul: A.H.İ. Yayıncılık, 2006.

- Dâmâd Efendi, Şeyhîzâde Abdurrahman b. Mehmed b. Süleyman. *Mecme'u'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dâru İhyâ'i Tûrâsi'l-'Arabiyye, ts.
- Demiray, Mustafa. "Vaad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/403-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Meali*. Erişim 01 Ocak 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/>.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Seyyid Ahmed, Muhammed Muhammed Ahmed. *Himâyetü'l-müstehlik fi'l-fikhi'l-İslâmi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1425.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-Fikh*, yy.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fikh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 2. Basım, 2005.
- Hacı Reşit Paşa. *Ruhu'l-Mecelle*. İstanbul: Dâru'l Hilafeti'l-Âliye, 1326.
- Hafîf, 'Alî. *Ahkâmü'l-mu'âmelâti's-ser'iyye*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008.
- Halebî, İbrâhîm. *Multekâ'l-ebhur*. thk. Halil 'Imrân el-Manşûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Hamîd, Nazih. *İktisadî Fikh Terimleri*. çev. Recep Ulusoy. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Haţţâb er-Ru'aynî, Şemseddin Ebû 'Abdullah. *Mevâhibü'l-celîl fi muhtaşari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Hâzım, Ebû Muhammed 'Alî. *el-Muḥallâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî. *el-Muğnî*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî - 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. ed. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Baḥru'r-râik şerhu Kenzi'd-daḳâik*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelusî. *Bidâyetü'l-muctehid ve nihayetu'l-muktesid*. Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2004.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Huseynî ed-Dimeşkî. *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbnü'l-Hümmam, Ahmed Şemseddin, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethü'l-ḳadîr ale'l-Hidaye, netâ'icü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1389.
- İsfehânî, Rağîb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Ḳur'ân*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Kallek, Cengiz. "Müsâveme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kallek, Cengiz. "Müzayede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/236-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kallek, Cengiz. "Simsar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/215-218. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Karaman, Hayreddin. "Akid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/251-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertibi's-serâ'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1986.
- Kaya, Süleyman. *İslam Hukukunda İcabın Bağlayıcılığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Kayar, İsmail. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Basım, 2019.
- Kelebek, Mustafa. *İslâm Borçlar Hukuku ve Ebû Yûsuf'un Öncelikleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2014.
- Kisbet, Mustafa. *İslam Hukukunda Tüketicinin Korunması Ayıp Muhayyerliği*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015.
- Koca, Ferhat. "Mekruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Daru'l-İhyau't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Mâverdi, 'Alî b. Muhammed. *el-Ḥâvi'l-Kebîr fi fikhi mezhebi'l İmâm's-Şâfi'î ve huve Şerhi Muhtaşar el-Muzenî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talâl Yûsuf. Beyrut: Daru'l-İhyâ'i Tûrâsi'l-'Arabi, ts.

- Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Maĥmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muĥtâr*. Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Molla Hüsrev. *Dureru'l-hukkâm şerĥu Gureri'l-aĥkâm*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâĥih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- "Müzayede". *el-Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Aĥmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Ĥorâsânî. *Sünenü'n Nesâî*. çev. A. Muhtar Büyükcınar vd. İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerĥu'l-muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttakîn*. thk. Zuheyr eş-Şâşî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Önder, Muharrem. "İslâm Hukukunda İrade Beyanı Olarak Mükellefin Sükûtu; Mâhiyeti, Kısımları ve Beyân Olma Sebepleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2019), 55-94.
- Paşa, Muhammed Kadri. *Mürşidü'l-ĥayrân ilâ ma'rifeti aĥvâli'l-insân fi'l-mu'âmelâti's-şer'iyye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Ĥanîfe en-Nu'mân*. Bulak: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1891.
- Remlî, Muhammed b. Ebi'l-'Abbâs Aĥmed b. Ĥamza Şemsuddîn er-. *Nihâyetu'l-muĥtâc 'ilâ şerĥi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- "Sevm". *el-Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404.
- "Sîga". *el-Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404.
- Seraĥsî, Muhammed b. Aĥmed b. Ebi Sehl Şemsü'l-'Eimme. *el-Mebsût*. thk. Ĥalîl Muĥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şâban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fikh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed Ĥaĥîb. *Muĥni'l-muĥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *es-Sünen*. thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.
- Topal, Şevket. "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 211-228.
- Tüfekçi, İbrahim. "İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 11-42.
- Türk Hukuk Kurumu. *Türk Hukuk Lûgati*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 3. Basım, 1991.
- Ülker, İbrahim, "Ebüssüûd Efendi ve Şanizade'nin Sakk Kayıtları Işığında İslam ve Osmanlı Hukukunda İcare (Kira)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/2 (2023), 730-755. <http://doi.org/10.51120/NEUHFD.2023.98>
- Ünal, Mustafa. "İslam Borçlar Hukukunda Fesad Müeyyidesi ile Kısmi Hükümsüzlük ve İptal Edilebilirlik Müeyyidelerinin Mukayesesi". *The Journal of Social Science* 3/6 (15 Eylül 2019), 449-473. <https://doi.org/10.30520/tjsosci.604930>
- Ünsal, Ahmet. "İn'ikâdın (Akдын Hukukî Varlık Kazanması) Mahiyeti". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 93-124. https://doi.org/10.1501/İlh fak_0000001036
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukuku*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Yelek Kamil. *İslam Hukukunda Vaadin Bağlayıcılığı ve İslam Finans Uygulamalarına Yansımaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yeniçeri, Celal. *İslâm İktisadının Esasları*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.
- Zeydân, Abdulkerim. *el-Medĥal li-dirâseti's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıĥhü'l-İslâmi ve edilletuhu*. çev. Ahmet Efe vd. Risale Yayınevi, 1994.



An Evaluation of Abrogated Verses from the Perspectives of Acceptance and Rejection

Abdurrahman Ensari ^{1,a,*}

¹ Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafseer, Mardin, Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 07/02/2024
Accepted: 20/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Within the works on Qur'anic sciences, the sections of abrogation in the Qur'an embody an explicit classification among the three categories: 'Abrogated Verses with Persistent Ruling,' 'Persistent Verses with Abrogated Ruling,' and 'Verses Abrogated both in Recitation and Ruling.' The verses that are abrogated both in recitation and ruling are not extant in Qur'an's corpus. The indication of the existence of such verses is based on isolated narrations (āḥād ḥadīths) on this matter. It must be noted that the existence of isolated narrations can't be deemed as a valid indicator of abrogation in recitation of any Qur'anic verse in literal terms. Likewise, verses that are abrogated in recitation are not eligible for being classified as Qur'anic verse in literal terms as they lack the criteria of mass transmission. This situation has led some researchers to strive to prove that there are no verses that are abrogated in recitation. Another group asserts the presence of abrogated recitation verses based on authentic ḥadīths. In both cases, a problem arises that needs to be addressed. To claim that there are no abrogated recitation verses necessitates rejecting the authentic ḥadīths on this matter due to the argument that they are isolated (āḥād). On the other hand, asserting the existence of abrogated recitation verses also requires referring to a non-mass transmitted (mutawātir) and not present in verbatim of Qur'an. The research has revealed that no study has been conducted to provide a solution to this problem. Hence, this study aims to address and resolve the aforementioned problem. As a conclusion of this study, it is understood that those who deny the existence of abrogated recitation verses are concerned that accepting them could potentially harm the conceptual integrity of the Qur'an. As a result, they make efforts to reject the evidence presented by others. However, it has been observed that none of those who claim the existence of abrogated recitation verses assert that these verses are Qur'anic verses in a conceptual sense. It is understood that what they mean by the recitation of abrogated verses includes the portion of the Book, from its revelation until it is compiled into the Mushāf." It is understood that some verses from this Book have been abrogated in recitation, and the ones mentioned in the ḥadīths are these verses. The existence of these verses is established by authentic ḥadīths, and since they are not conceptual Qur'anic verses, the condition of mass transmission (tawātur) is not required for their validity. Hence, it is observed that the verses that are titled "verses abrogated in recitation" are not Qur'anic verses in literal terms that bears authenticity through mass transmission. Instead, their authenticity is proved through authentic sunna, and they are abrogated through sunna as well. It is concluded that two distinct approaches remarkably stem from the difference in authors' discourse depending on the conceptual/terminological application or the lexical meaning of the vocable "verse".

Keywords: Tafseer, Verse, Ḥadīth, Abrogation, Recitation, Mass Transmission.

Kabul ve Ret Açısından Tilâveti Mensûh Âyetlere Dair Bir Değerlendirme

Süreç

Geliş: 07/02/2024

Kabul: 20/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.


Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.


Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Kur'an ilimleri kaynaklarında yer alan, Kur'an'da neshin kısımları başlığı altında genellikle hükmü mensûh tilâveti bâki, tilâveti mensûh hükmü bâki ve hem tilâveti hem de hükmü mensûh âyetler şeklinde bir taksime gidilmiştir. Her iki kısmıyla tilâveti mensûh olan âyetler elimizdeki Mushaf'ta yer almamaktadır. Bu tür âyetlerin mevcut olduğuna delalet eden şey, bu konuda vârit olan âhâd hadislerdir. Âhâd hadislerle dayanarak kavramsal anlamdaki bir Kur'an ayetinin tilâveten neshedildiği sonucuna varılamayacağı gibi, tilâveti mensûh olduğu ifade edilen bir ayetin tevâtür şartını taşıyor olması da ona kavramsal anlamda Kur'an ayeti denmesini engellemektedir. Bu durum bazı araştırmacıları tilâveti mensûh âyet bulunmadığını ispatlama çabasına itmiştir. Diğer bir grup da sahih hadislerle sabit olduğundan hareketle tilâveti mensûh âyetlerin bulunduğunu savunmuştur. Her iki durumda da karşımıza çözülmesi gereken bir problem çıkmaktadır. Tilâveti mensûh ayetin bulunmadığını söylemek bu konuda vârit olan sahih hadislerin âhâd olduğu gerekçesiyle reddedilmesini gerektirirken tilâveti mensûh ayetlerin var olduğunu söylemek de mütevâtir olmayan ayetlere Kur'an ayeti denmesi gerektirir. Araştırma neticesinde bu probleme çözüm olabilecek bir çalışmanın yapılmadığı anlaşılmıştır. İşte bu çalışmayla söz konusu problemin çözümü amaçlanmıştır. Bu çalışmanın sonunda tilâveti mensûh âyetlerin bulunmadığını söyleyenlerin, tilâveti mensûh ayetlerin varlığının kabul edilmesi durumunda kavramsal anlamdaki Kur'an'a zarar verilebileceği endişesini taşıdıkları ve bundan hareketle diğerlerinin delillerini reddetme çabasına girdikleri anlaşılmıştır. Ancak tilâveti mensûh âyetlerin var olduğunu söyleyenlerden hiç kimsenin, söz konusu âyetlerin kavramsal anlamdaki Kur'an ayeti olduğu iddiasında bulunmadıkları görülmüştür. Onların tilâveti mensûh ayetten kastettiklerinin, nüzulünden Mushaf haline gelinceye kadarki kısmı da içine alan Kitap'ın ayetleri olduğu anlaşılmıştır. Bu Kitap'tan sadece kavramsal anlamdaki Kur'an ayeti olmayan bazı ayetlerin tilâvetinin neshedildiği, hadislerde ifade edilenlerin de bu ayetler olduğu görülmüştür. Dolayısıyla tilâvetinin neshedildiği ifade edilen ayetlerin tevâtürle sabit olan Kur'an ayeti olmayıp sadece sahih sünnetle sabit olan ve yine sahih sünnetle neshedildiği bildirilen ayetler olduğu anlaşılmıştır. Taraflar arasındaki tartışmada da 'âyet' kelimesinin genel kullanımı ile kavramsal kullanımı arasındaki farka dikkat edilmemesinin önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âyet, Hadis, Nesih, Tilâvet, Tevâtür.

 abdurrahmanensari@artuklu.edu.tr

 0000-0002-2289-8806

Citation / Atıf: Ensari, Abdurrahman. "Kabul ve Ret Açısından Tilâveti Mensûh Âyetlere Dair Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 389-408. <https://doi.org/10.18505/cuid.1433366>

Giriş

Nesih meselesi Kur'an ilimleri arasında, üzerinde çokça çalışma yapılmış konulardan biridir. Bu meselenin alt başlıkları arasında yer alan "Kur'an'da neshin kısımları" başlığı dikkat çekicidir. Çünkü bu başlık altında zikredilen üç kısımdan sadece biri olan "Hükmü mensûh tilâveti bâki" kısmı bu başlıkla uyumludur. Fakat "Tilâveti mensûh hükmü bâki" ve "Hem tilâveti hem de hükmü mensûh" şeklinde zikredilen diğer iki kısmı ise elimizdeki Mushaf'ta yer almadığından "Kur'an'da neshin kısımları" başlığı altında zikredilesi pek uygun görülmemektedir. Bununla ilgili "Ulûmü'l-Kur'ân Kaynaklarında 'Kur'an'da Neshin Kısımları' Başlığındaki Çelişki" adlı bir çalışma yapılmıştır.¹

Her iki kısmıyla tilâveti mensûh âyetlerin varlığına delalet eden, hadis kaynaklarında yer alan âhâd hadislerdir. Tevâtür derecesine ulaşmamış dolayısıyla sahih olsa bile âhâd rivayetlerle varlığı sabit olmuş bu ayetlere kavramsal anlamda Kur'an ayeti² denemeyeceği bilinmektedir.

Bundan hareketle bazı araştırmacılar daha farklı deliller de ileri sürerek her iki kısmıyla tilâveti mensûh olan âyetlerin bulunmadığını ispatlama çabasına girmiştir. Öte taraftan diğer bazı araştırmacılar ise bu konuda senet açısından âhâd olsa bile, sahih olarak varit olmuş hadisleri esas alarak tilâveti mensûh olan ayetlerin bulunduğunu savunmuştur.

Bu durum çözülmesi gereken bir problemin var olduğuna göstermektedir. Çünkü tilâveti mensûh olan bir ayetin bulunmadığını söylemek bu konuda vârit olan sahih hadislerin âhâd olduğu gerekçesiyle reddedilmesini gerektirecek bir sorunu doğururken, tilâveti mensûh olan ayetlerin var olduğunu söylemek de mütevâtir olmayan ve Mushaf'ta da yer almayan bu ayetlere Kur'an ayeti demeyi gerektirecek bir sorunu doğurmaktadır. Bu mesele "Kur'an'da Nesih" konusu işlendiğinde sıkça karşılaşılan ve tatmin edici cevap bekleyen bir meseledir.

Konu ile ilgili yapılan araştırmada söz konusu probleme çözüm olabilecek müstakil bir çalışmanın yapıldığına vakıf olunmamıştır. Bir nebze de olsa bu soruna bir çözüm ve sahaya bir katkı olması dileği, "Kabul ve Ret Açısından Tilâveti Mensûh Âyetlere Dair Bir Değerlendirme" adlı bu çalışmanın yapılmasına neden olmuştur. Bu anlamda çalışmanın önemli olduğu ve alana katkı sunacağı düşünülmektedir.

Araştırma giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Girişte çalışma hakkında bilgi verilmiş, birinci bölümde her iki kısmıyla tilâveti mensûh âyetlerin varlığını kabul edenlerin delilleri arz edilmiş, ikinci bölümde tilâveti mensûh âyetlerin varlığını kabul etmeyenlerin delilleri sunulmuş, üçüncü bölümde tarafların delilleri tahlil edilmiş, sonuçta da araştırmanın nihâyetinde ulaşılan netice arz edilmiştir.

¹ Abdurrahman Ensari, "Ulûmü'l-Kur'ân Kaynaklarında 'Kur'an'da Neshin Kısımları' Başlığındaki Çelişki", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/2 (Aralık 2023), 778-795.

² *Kavramsal anlamda Kur'an ayeti* ifadesinden kastettiğimiz Hz. Osman zamanındaki cem` ile son halini alan ve günümüze kadar nesilden nesile tevâtürle ulaşan Kur'an ayetleridir. Yani günümüzde de okunmakta olan Kur'an'dır. Bu tabiri *tilâveti mensûh âyet* ve benzeri ifadelerde kullanılan *âyet* kelimesinden ayırt etmek için kullandık. Çünkü bu tür ifadelerde yer alan *âyet* bize tevâtürle ulaşan Kur'an ayeti değil ve okunmakta olan Kur'an'da da yer almamaktadır. Bunlar âhad hadislerle sabit olan ve yine âhad haberlerle tilâvetinin bilahare neshedildiği haber verilen âyetlerdir. Bunlara Kur'an denirken de kavramsal anlamdaki Kur'an değil, nüzulünden Mushaf haline gelinceye kadarki kısmı da içine alan, dolayısıyla da tilâveti mensûh âyetleri de kapsayan Kitap kastedilmiştir.

1. Tilâveti Mensûh Âyetlerin Varlığını Kabul Edenlerin Delilleri

Tilâveti mensûh âyetlerin varlığını kabul edenler genel olarak bunları; tilâveti mensûh olup hükmü bâki kalan âyetler ve hem tilâveti hem de hükmü mensûh olan âyetler olmak üzere ikiye ayırırlar. Ardından da her iki kısmın varlığını ispatlayan deliller arz ederler. Bu delillerden bazıları her iki kısım için de delil sayılabilecek niteliktedir. Bundan dolayı tekrardan sakınmak amacıyla ortak özelliğe sahip olan delilleri bu başlıklardan sadece birinin altında zikredip ortak özelliğine işaret etmekle yetinilecektir.

1.1 Tilâveti Mensûh Hükmü Bâki Kalan Âyetlere Delalet Eden Bazı Hadisler

Başlıca ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında yer alan, tilâvetinin mensûh olup hükmünün bâki kaldığı ifade edilen âyetlerin bulunduğu delalet eden sahih hadisler vardır. Recm hadisi, Bi'rimâune hadisi ve babanızdan yüz çevirmeyin hadisi bu hadislerdendir. Meselenin aslını tespit edebilmek için bu konuda vârit olan tüm hadisleri arz etmeye ihtiyaç duyulmadığından ayrıca yeri geldiğinde görüleceği üzere, sıhhatleri konusunda da bir problem bulunmadığından bu üç hadisi zikretmekle iktifa edilecektir.

1.1.1 Recm Hadisi

Recm âyetinin tilâvet olarak neshedilip hükmünün bâki kaldığına delalet eden rivâyetler birçok sahâbî ve tâbiîn tarikiyle vârit olmuştur. Bunlardan biri Hz. Ömer'in (r.a.) hadisidir. Bu hadisin Buhârî'de (öl. 256/870) yer alan ilgili kısmı şöyledir: "Ömer minbere oturdu. Müezzinlerin sesleri kesilince kalkıp Allah'a layıkıyla senâda bulundu. Sonra şöyle dedi: Size söylememin takdir edildiğini düşündüğüm bir şey söyleyeceğim. Bilemem belki de bu, ecelim yaklaştığının belirtisi olacaktır. Sözümü anlayıp kavrayanlar binekleriyle ulaşabildikleri kimselere iletinler. Kavrayamadığından endişelenenler ise benim adıma yalan konuşurlarsa hakkımı helal etmem. Allah Muhammed'i (s.a.v.) hak üzere gönderdi. Ona Kitab'ı indirdi. Allah'ın indirdiklerinden biri de recm âyetiydi. Biz de onu okuduk, kavradık ve anladık. Resûlullah (s.a.v.) recm cezasını uyguladı, biz de ondan sonra uyguladık. Birilerinin ilerde 'Vallahi, Allah'ın Kitabı'nda recm âyetini görmüyoruz' diyerek Allah'ın indirdiği bir farzı terk etmeyle sapıtacağından korkuyorum. Recm cezası Allah'ın Kitabı'nda şahitlerin şehadeti, hamile kalınması veya itirafla zina ettiği sabit olan muhsan erkek ve kadına uygulanması gereken bir haktır.³

³ Ebû `Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır (b.y.: Dâru Tavk'in-Necât, 1422), "Hudud", 31 (No. 6830); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Hudûd", 4 (No. 1691); Ebü'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Nevasihü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Eşref Ali Melibârî (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2003), 161-163. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Neħhâs, *en-Nâsihu ve'l-mensûh fi'l-Kitâbillâhi `Azze ve Celle*, thk. Süleyman b. İbrahim, (Beyrût: Muessesetü'r-Risâle, 1991), 1/435- 439; Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Hilmî Kâmil As'ad Abdilhâdî (Ürdün-Amman: Dâru'l-Adevî, ts.), 53; Ebû Tâlib Muhammed b. Alî el-Mekkî, *el-İdâh li nâsihi'l-Kur'âni ve mensûhihi*, thk. Ahmed Hasan Ferhad (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1986), 67; Ebü'l-Kâsım Hibetullâh b. Selâme el-Bağdâdî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Züheyr Şâviş, Muhammed Ken'ân (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1404), 21-22; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdulgaffâr Süleymân Bendârî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 9.

Bu hadisin Ömer b. Hattâb, Zeyd b. Sâbit ve Übey b. Ka'b tarikleriyle sahih olarak gelen bazı rivâyetlerinde الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة الشيخ "Yaşlı erkek ve yaşlı kadın zina ederlerse onları mutlaka recmedin."⁴ ifadesi yer almaktadır.

Ömer b. Hattâb'dan (r.a.) gelen rivâyet şöyledir: Ebû Bekir b. Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) Süfyân b. Uyeyne'den onun da Zührî'den onun da Übeydullâh'tan onun da İbn Abbâs'tan olan rivâyetine göre Ömer (r.a.) şöyle dedi: İlerde birilerinin 'Vallahi, Allah'ın Kitabı'nda recm âyetini görmüyoruz' diyerek Allah'ın indirdiği bir farzı terk etme sûretiyle sapıtacağından korkuyorum. Recm cezası Allah'ın Kitabı'nda şahitlerin şهادeti ya da hamile kalınması veya itirafla zina ettiği sabit olan muhsan erkek ve kadına uygulanması gereken bir haktır. Ben bunu الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة "Yaşlı erkek ve yaşlı kadın zina ederlerse onları mutlaka recmedin" şeklinde Kur'an'dan bir âyet olarak okudum. Resûlullah (s.a.v.) da recm cezasını uyguladı, ondan sonra da biz uyguladık.⁵

Müslim (öl. 261/875) de İbn Ebî Şeybe'den bu hadisi rivâyet etmiş "ancak" lafzını zikretmemiştir.⁶ Buhârî de bu hadisi şeyhi olan Alî b. Abdullâh el-Medîni tarikiyle rivâyet etmiş, ancak rivâyetinde tilâveti mensûh olan âyetin lafzını zikretmemiştir.⁷ Hafız İbn Hacer, İsmâîlî'nin Buhârî üzerindeki *Müstahrec*'inde Ca'fer el-Firyâbî tarikiyle Buhârî'nin şeyhi olan Alî b. el-Medîni'den bu hadisi mensûh âyetin lafzıyla birlikte rivâyet ettiğini belirttikten sonra akabinde şöyle demiştir: Buhârî'nin rivâyetinde الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة ifadesi sakıt olmuştur / yer almamaktadır. Belki de Buhârî bu lafzı bilerek hafzetmiştir.⁸ Bunun sebebi Nesâi'nin (öl. 303/915) işaret ettiği üzere, Zührî'nin sika olan ashabından bir grubun bu hadisi Zührî'den tilâveti mensûh âyetin lafzına yer vermeden rivâyet etmiş olmalarıdır. Bu hadisi tilâveti mensûh olan âyetin lafzıyla birlikte Zührî'nin ashabından sadece İbn Uyeyne zikretmiştir.⁹ Fakat bu hadis, tilâveti mensûh olan âyet lafzıyla birlikte Ömer b. Hattâb'dan başka bir rivâyetle de gelmiştir. Yahya b. Saîd el-Ensârî'nin Saîd b. Müseyyeb'den rivâyet ettiğine göre o, Ömer b. Hattâb'ın hacdan dönüp Medine'ye geldiğinde insanlara hutbe okuduğunu ve okuduğu hutbesinde tilâveti mensûh olan âyetin lafzının da yer aldığını ifade etmiştir. Yahya b. Saîd el-Ensârî'nin rivâyeti *Muvatta'* da yer almaktadır.¹⁰

Buhârî cezm sigasıyla Hz. Ömer'in şöyle dediğini ifade etmiştir: "İnsanların Ömer Allah'ın Kitabı'na ilavede bulundu demelerinden korkmasaydım recm ayetini ellerimle yazardım"¹¹ Huffâza göre / hadis hafızlarınca Buhârî'nin cezm sigasıyla olan bütün muallakları -kendi şeyhlerinden olmasa bile- ona göre talik edildiği kişiye nisbetinin sahih olduğu bilinmektedir.¹²

⁴ Riyâd Hüseyin `Abdullaîf, *Merviyâtü neshî't-tilâve* (Amman: Daru'l-Eseriyye li't-Tabaati ve'n-Neşr, 2014), 95-96, 100-102, 110-113, 140, 141-143, 148-149, 153-155, 165.

⁵ Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *Muşannef*, thk. S`ad b. Nasır eş-Şeşrî (İşbiliya-Riyâd: Dâru Kunûz, 2015), 15/493 (No. 30692).

⁶ Müslim, "Hudûd", 4 (No. 1691).

⁷ Buhârî, "Hudûd", 30 (No. 6829).

⁸ İbn Hacer el-`Askalânî, *Fetħu'l-Bârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma`rife, 1379), 12/143.

⁹ Ebû Abdurrahmân en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, thk. Hasan Abdülmünim eş-Şelebî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001). 6/411 (No. 7118).

¹⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî, *Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1985), "Vukûtu's-Salat", 4.

¹¹ Buhârî, "Ahkam", 21.

¹² İbn Hacer el-`Askalânî, *Fetħu'l-Bârî*, 10/53.

İbn Sa'd (öl. 230) da bunu *Tabakat*'ında Yezîd b. Harûn'dan o da Yahya b. Saîd'den aynı şekilde rivâyet etmiştir.¹³ Saîd'in Ömer'i duyup duymadığı konusunda bilinen ihtilafa rağmen bu sahih bir isnattır. İbn Uyeyne'nin münferid kaldığı kısmı takviye etmek için kuvvetli bir şahit sayılır.

Zeyd b. Sâbit'in hadisine gelince, Şu'be Katâde'den o da Yûnus b. Cübeyr'den rivâyet ettiğine göre Kesîr b. Salt şöyle dedi: İbn Âs yani Saîd b. Âs ve Zeyd b. Sâbit mushafları yazıyorlardı. Bu âyete vardıklarında Zeyd şöyle dedi: Resûlullah'ın (s.a.v.) *الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة* dediğini duydum. Ömer dedi ki, bu âyet indiği zaman Resullullah'a gidip onu bana yazdır dedim - Şu'be dedi ki - sanki Resûlullah bundan hoşlanmadı.¹⁴ Ömer, muhsan olmayan yaşlı biri zina ettiği zaman ona değnek cezasının, genç olan muhsan biri zina ettiği zaman ise ona recm cezası uygulandığını görmüyor musun?" dedi."¹⁵ Bu hadisin ravileri sikadır, ayrıca Kesîr b. Salt'ın dışındakiler Buhârî ve Müslim'in ravileridir. Kesîr b. Salt da sikadır, Nesâî de kendisinden rivâyette bulunmuştur.¹⁶ Hâkim (öl. 405/1014), bu hadisin sahihü'l-isnâd olduğunu belirtmiştir.¹⁷ Hâkim'in dediği gibidir. Nitekim Beyhakî de hadisin akabindeki şu ifadeleriyle sıhhatine işaret etmiştir: "Bu hadiste ve bundan önceki hadiste, recm âyetinin tilâvetinin mensûh olup hükmünün sabit olduğuna delalet vardır. Bu mesele, hakkında muhalefet bilmediğim meselelerdendir."¹⁸

Übey b. Ka'b'ın hadisine gelince, 'Asım b. Behdele'nin Zirr b. Hubeyş'ten rivâyet ettiğine göre o şöyle dedi: Übey b. Ka'b bana Ahzâb sûresini kaç âyet olarak okuyorsun veya kaç âyet olarak sayıyorsun diye sordu. Ben de yetmiş üç âyet dedim. Bunun üzerine o da bana sadece bu kadar mı? Biz onu Bakara sûresine denk gördük ve içinde *الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة* âyetini de okurduk dedi.¹⁹ Hâkim bu hadisin sahihü'l-isnâd olduğunu belirtmiş,²⁰ İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) de sahih olduğunu ifade etmiştir.²¹

¹³ İbn Sa'd, *Ṭabakât*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir, 1968), 3/334.

¹⁴ Hadiste geçen *فكأنه كره ذلك* "Sanki Resûlullah bundan hoşlanmadı" ifadesi hakkında Taberî şöyle der: Ömer'in Resûlullah'ın yazdırılmasından hoşlanmadığını haber vermesi, recm hükmü Allah katından olsa da Mushaflarda yazılı olup okunan Kur'an olmadığına açık bir şekilde delalet etmektedir. Ahmed b. Abdurrahman es-Saati de bunun benzerini söylemiştir. Bk., Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzibu'l-Âsâr*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.) II, 876-877; Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî, *Fethu'r-Rabbânî* (b.y.: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, 1378), 18/59 Aslında bu sözün Ömer'in sözü olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Ömer'in sözü olsaydı hadisin ravilerinden biri olan Şu'be b. Haccâc'ın burada zikredilmesinin bir faydası veya anlamı olmazdı. Muhtemelen Şu'be'nin burada zikredilmesinin sebebi, onun Ömer'in söylediği ifadeyi tam olarak hatırlayamadığından ondan anladığını ifade etmiş olmasıdır. Yani muhtemelen Şu'be bu ifadeyi lafzen değil de manen rivayet etmiştir.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaüt-Adil Mürşid vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 35/472-473 (No. 21596); Nesâî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, 6/406 (No. 7107); Dârimî, Ebû Muhammed `Abdullah, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed, (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000), 3/1497 (No. 2368); Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek `ala's-Sahîheyn*, thk. Adil Mürşid, Saîd Lahham, Muhammed Kâmil Karabellî, Ahmed Berhûm (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-`Âlmiyye, 2018), 8/772 (No. 8270; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kubrâ* (Haydarabad: Dâru'l-Fikr, 1344), 8/211, (No. 16996).

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/473.

¹⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 8/772.

¹⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, 8/211 (No. 16996).

¹⁹ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, 6/408 (No. 7112); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân fi takribi sahihi ibn Hibbân*, thk. Şu'ayb el-Arnaüt (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 10/273-274 (No. 4428-4429); Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/436 (No. 3596); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, 8/211; `Abdurrezzak b. Hemmâm, *el-Muşannaf*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403) 3/365 (No. 5990); et-Ṭayâlisî, Süleymân b. Davûd, *Müsned* (Beyrût: Daru'l-Ma'rife, ts.), 73 (No. 540); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/134 (No. 21207), Diyâ, Diyâuddîn Ebû Abdillâh Muhammed el-Mağdisî, *el-Muhtâre*, thk. Abdulmelik b. Abdullah (Beyrût: Dâru'l-Hıdır, 2000), 3/370 (No. 1164).

²⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/436.

²¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 15/132.

Ayrıca Abdullâh b. Ahmed'in (öl. 290/903) rivâyet ettiğine göre Yezid b. Ebî Ziyad da hadisin aslını Zirr b. Hübeys'ten rivâyet etme hususunda Âsım'a mütâbaat etmiştir.²² Yezîd Haşimilerin mevlasıdır. Mütâbaatı makbul olanlardandır.

Recm hadisi ile ilgili vârit olan rivâyetlerden çıkabilecek sonuç şudur:

1. Muhsan zâninin recmedilmesi gerektiğine delalet eden bir âyetin nazil olduğu daha sonra da inen bu âyetin tilâvetinin neshedilip hükmünün bâki kaldığı sahih hadislerce sabittir. Bu hadislerin başta Buhârî ve Müslim'in sahihleri olmak üzere birçok hadis kitabında sahih rivâyetlerle sabit olduğu görülmüştür.
2. Mensûh olduğu ifade edilen âyetin lafzına gelince, Buhârî ve Müslim söz konusu âyetin lafzını açık bir şekilde zikretmemişlerdir. Fakat daha önce de ifade edildiği üzere mensûh olduğu belirtilen âyetin lafzı Buhârî ve Müslim'in rivâyet ettikleri hadisin aslında yer almaktadır. Bunun delili tilâveti mensûh olan bu âyetin başka hadis kitaplarında bizzat Buhârî ve Müslim'in senediyle rivâyet edilmiş olmasıdır. Muhtemelen Buhârî ve Müslim'in tilâveti mensûh âyetin bizzat lafzını zikretmemiş olmaları, meselenin aslını sunmayla yetinmiş olmalarındandır. Bu metot hadis âlimlerinin zikredilmesini zorunlu görmedikleri bazı ifadeleri terk etme hususunda takip ettikleri ihtisar yöntemlerinden biridir.
3. Söz konusu âyetin tilâveten mensûh olup hükmünün bâki kalması, zina eden kişinin yaşlılık vasfıyla değil de muhsan olma vasfıyla bu cezayı hak ettiğine vurgu yapılmasının istenmesi hikmetine mebni olabilir. Âyetin lafzının "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة" "Yaşlı erkek ve yaşlı kadın zina ederlerse onları mutlaka recmedin şeklinde" recm cezasının yaşlı olan zânilere uygulanmasının emredilmesi tarzında gelmesi, zinanın yaygın olduğu toplumda zina fiiline biçilen bu ağır cezanın ansızın verilmesi yerine önce yaşlılık vasfının zikredilip bu fiilden şiddetle tiksindirilmesinin gerçekleştirilmesi sûretiyle asıl hükme ulaşmak için bir çeşit tedricilik yöntemine başvurulduğu söylenebilir.²³ Recm cezasının tilâveti mensûh olan bu âyette, yaşlılık vasfına mebni kılınmış olduğu şeklinde zikredilmiş olması, doğal olarak şehevi duyguları zayıflamış olan yaşlılardan bu fiilin meydana gelmesinin beklenmeyen bir şey olduğuna işaret eder.²⁴

1.1.2 Bi'rîmaûne Şehitleri Hadisi

Enes b. Mâlik'ten rivâyet edildiğine göre o şöyle dedi: Resûlullah (s.a.v.) Bi'rîmaûne ashabını öldüren R'îl, Zekvân ve Usayye kabilelerinin katillerine otuz gün boyunca beddua etti. Enes devamında şöyle dedi: Bi'rîmaûne'de öldürülenler hakkında okuduğumuz Kur'an âyetleri nazil oldu. Daha sonra da bu âyetler neshedildi. Âyet şöyleydi: *فَرَضِيَ عَلَيْنَا وَرَضِينَا عَنْهُ بَلَّغُوا قَوْمَنَا أَنْ قَدْ لَقِينَا رَبَّنَا*, "Kavmimize, rabbimize kavuştuğumuzu, onun bizden bizim de ondan razı olduğumuzu bildirin."²⁵

²² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/133 (No. 21206).

²³ Nitekim bu konuda vârit olan hadisler buna açıkça delalet etmektedir. Bu ağır hükmün, yaşlılık vasfının da zikredilmesiyle gönüllere kabulü gerçekleştikten sonra bu lafzın neshedilip recm cezasının hadislerde ifade edildiği üzere zina edenin muhsan olma vasfına bağlı olarak kalması uygun olmuştur. Çünkü recm cezasını gerektiren durum esas itibariyle yaşlılık vasfı değil muhsan olma vasfıdır. Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Ensari, *Hicab ve Zina Ayetlerinin Yorumunda Ortaya Çıkan Problemler* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004), 188-197.

²⁴ Abdurrahman b. Nasir es-Sa'dî, *el-Mevâhibu'r-Rabbâniye mine'l-âyâtî'l-Kur'aniyye* (Riyâd: Mektebetu Melik Fehd, 2011), 20-21.

²⁵ Buhârî, "Cihâd", 9, 19, 184 (No. 2801, 2814, 3064), "Meğâzî" 29, (No. 4090, 4091, 4095); Müslim, "Mesacîd" 54 (No. 297); Mâlik b. Enes, *Muvatta*, thk. Beşşar Avvâd Ma`ruf ve Muhammed Halîl, (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1412) 2/122 (No. 1964); İbn Cevzî, *Nevâsihü'l-*

Bu hadis hakkında şöyle denebilir:

1. Bu hadis Buhârî ve Müslim başta olmak üzere birçok hadis kitabında sahih olarak vârit olmuştur.²⁶
2. Enes'in "Bi'rîmaûne'de öldürülenler hakkında okuduğumuz Kur'an âyetleri nazil oldu. Daha sonra da bu âyetler neshedildi" dedikten sonra bu ifadeyi zikretmesi, söz konusu ifadenin tilâveti mensûh olan bir âyet olduğuna delaleti açıktır.
3. Söz konusu âyetin gerek nüzulünde gerekse daha sonra tilâvetinin daha kapsamlı bir âyetle neshedilmesinde bazı hikmetler vardır. Bu anlamda şöyle denebilir: Yüce Allah böyle bir âyet indirerek Bi'rîmaûne'de şehit olanların durumunu kardeşlerine, arkadaşlarına ve sevdiklerine bildirmiştir. Böylece onları sevindirmiş, gönüllerini huzura kavuşturmuş ve cihada olan aşklarını artmıştır. Bu amaç gerçekleştiikten sonra Yüce Allah söz konusu hükmün kıyamete kadar Allah yolunda öldürülen herkes için sabit bir hüküm olduğunu ifade etmek istemiştir. Zaten Kur'an'ın belagat ve yüceliği de onun özel hükümlerden ziyade külli hükümleri ve genel prensipleri beyan etmesini gerektirmektedir. Bu kabilden olarak, Yüce Allah'ın "Kavmimize, rabbimize kavuştuğumuzu, onun bizden bizim de ondan razı olduğumuzu bildirin." âyetinde ifade edilen özel hükme bedel olarak, bu hükmü de kapsamına alan ve daha genel bir ifade olan *وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ** فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ "Sakın Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın..."²⁷ âyeti inmiştir.²⁸ Bu âyet aynı zamanda Bi'rîmaûne şehitleri hakkında inen âyetin tilâvet açısından mensûh olduğu halde hükmünün bâki olduğuna delalet etmektedir.

1.1.3 Babanızdan Yüz Çevirmeyin Hadisi

Hz. Ömer'den rivâyet edildiğine göre o şöyle dedi: "Bizim Allah'ın Kitabında okuduklarımız arasında Babalarınızdan yüz çevirmeyin, babalarınızdan yüz çevirmeniz sizin için bir küfürdür veya sizin için küfür olan şeylerden biri babanızdan yüz çevirmenizdir"²⁹ ifadesi yer alıyordu."³⁰

Kur'ân, 165-166; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/420-421 (No. 13195). *Müsned*'in muhakkikleri bu hadis ile ilgili açıklamalarında senedinin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu belirtmişlerdir; Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetür-Risale, 1994), 5/278 (No. 2037). Buhârî ve Müslim'in dışında da bu hadisin sahih olduğunu ifade edenlerden bazıları şunlardır: Ebû Avâne, Ya'kub b. İshâk, *el-Müstahrec ala sahihi Müslim*, thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşki, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998) 2/26 (No. 2187); İbn Hıbbân, *Sahihi İbn Hıbbân*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetür-Risale, 1988) 10/508 (No. 4651); Ebû Nu'aym el-İsbehânî, *el-Müstahrec ala sahihi Müslim*, thk. Muhammed Hasan Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kuttubi'l-İlmiyye, 1996), 2/270 (No. 1516).

²⁶ Buhârî, "Cihâd", 9, 19, 184 (No. 2801, 2814, 3064), "Meğâzî" 29, (No. 4090, 4091, 4095); Müslim, "Mesacid" 54 (No. 297); Mâlik b. Enes, *Muvatta*, 2/122 (No. 1964); İbn Cevzî, *Nevâsihi'l-Kur'ân*, 165-166; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/420-421 (No. 13195).

²⁷ Âl-i İmrân 3/169-171.

²⁸ Sa'dî, *el-Mevâhibu'r-Rabbâniye*, 20-21.

²⁹ "Babanızdan yüz çevirmeyin" ifadesi, onlara nispet olmaktan yüz çevirmeyin demektir. "Sizin için bir küfürdür" ifadesindeki küfürden kastedilen kâfir olmak değil nimete karşı yapılan nankörlüktür. Yani kim kendisini babasına nispet etmekten yüz çevirip başkasına nispet ederse babasının üzerindeki hakkına karşı nankörlük etmiş olur. Küfür ifadesinin kullanılmasıyla bu işin çirkinliğine işaret edilmiştir. Ahmed b. Muhammed el-Şaşlânî, *İrşâdu's-sârî li şerhi sahihi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kubrâ el-Emiriyeye, 1323), 9/446.

³⁰ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Muşannef*, thk. Habiburrahman el-Azamî (Hindistan: Meclisiü'l-İlmî, 1403), 5/439 (No. 9758); Buhârî, "Hudud", 31 (No. 6830); İbn Hıbbân, *Sahihi İbn Hıbbân*, 2/145-151 (No. 413); İbn Cevzî, *Nevâsihi'l-Kur'ân*, 1/162.

Bu hadisle ilgili şöyle denebilir:

1. Bu hadis sahihtir. Başta Buhârî olmak üzere birçok hadis kitabında vârit olmuştur.³¹ İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) tahkikini yapan Şuayb el-Arnaût da bu hadisin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu ifade etmiştir.³²
2. Hz. Ömer'in "Allah'ın Kitabı'nda okuduklarımız arasında 'Babalarınızdan yüz çevirmeyin...' yer alıyordu" şeklindeki ifadesi, bu metnin tilâveti mensûh bir âyet olduğuna delalet etmektedir.³³
3. Bu âyetin tilâveten mensûh olsa da hükmünün bâki kaldığına delalet eden şey, bu hükmün sabit olduğuna açıkça delalet eden sahih hadislerdir.³⁴ Bu hadislerden biri Buhârî ve Müslim başta olmak üzere birçok muhaddisin rivâyet ettiği "Babanızdan yüz çevirmeyin, kim babasından yüz çevirirse küfretmiş olur"³⁵ hadisidir.

1.2 Hem Tilâveti Hem de Hükmü Mensûh Olan Âyetlere Delalet Eden Bazı Hadisler

Başlıca ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında bazı âyet veya sûrelerin hem tilâvet hem de hüküm olarak neshedildiğine delalet eden bazı sahih hadisler yer almaktadır. 'Dün unutturuldu' hadisi, 'Reda' hadisi, 'Berâat' ve 'Müsebbihât'a benzer sûrelerin unutturulduğunu ifade eden hadis ve sadece son arzda sabit olanların kaydedildiğine delalet eden hadisler bunlardandır.

1.2.1 "Dün Unutturuldu" Hadisi

İbn Şihâb diyor ki, Ebû Ümâme b. Sehl b. Hanîf, Saîd b. Museyyeb'in meclisinde bana şöyle dedi: Bir adamın ezberinde bir sûre vardı. Gece kalkıp onu okumak istedi, ama okuyamadı. Başka biri de gece kalktı, okumak istediği sûreyi okuyamadı. Bir diğeri de gece kalktı, okumak istediği sûreyi okuyamadı. Sabah olunca Resûlullah'a (s.a.v.) geldiler. Onlardan biri: "Ey Allah'ın Resûlü! Falanca ve falanca sûreleri okumak için dün gece kalktım ancak okuyamadım" dedi. Diğeri de: "Ey Allah'ın Resûlü! Ben de sadece bunun için geldim" dedi. Bir diğeri de: "Ey Allah'ın Resûlü! Ben de" dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.): "O dün neshedildi" dedi.³⁶

İbn Şihâb kanalıyla gelen başka bir rivâyet de şöyledir: Ebû Ümâme b. Sehl b. Hanîf bana şöyle dedi: Resûlullah'ın (s.a.v.) ashabından bir grup bana şöyle dedi: Bizden biri, gece kalkıp daha önce ezberlediği falanca sûreyi okumak istedi, ancak ondan besmele dışında bir şey okuyamadı. Sabah olunca Resûlullah'ın (s.a.v.) kapısına gelip durumunu arz etti. Başka biri de geldi, akabinde de başka biri daha geldi. Böylece orda bir cemaat oluştu. Bazıları bazılarına neden geldiklerini sorduklarında birbirlerine olan cevabı söz konusu sûre için geldikleri oldu. Sonra Resûlullah (s.a.v.) onlara, yanına girmeleri için izin verdi. Durumlarını arz ettiler. İlgili sûre hakkında sordular. Resûlullah (s.a.v.) onlara cevap vermeden bir süre sessiz kaldıktan sonra, "Dün neshedildi" dedi. Böylece ilgili sûre hem göğüslerinden / ezberlerinden hem de içinde bulunduğu her yerden neshedildi.³⁷

³¹ Tahrici için bk. `Abdullaţif, *Merviyâtü neshi't-tilâve*, 209-210.

³² İbn Hibbân, *Saḥîḥu İbn Hibbân*, 2/151 (No. 413)

³³ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 12/149; `Abdullaţif, *Merviyâtü neshi't-tilâve*, 217.

³⁴ `Abdullaţif, *Merviyâtü neshi't-tilâve*, 218.

³⁵ Buḥârî, "Feraid", 29 (No. 6768; Müslim, "İman", 27 (No. 113); Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsned*, 16/475 (No. 10813); İbn Hibbân, *Saḥîḥu İbn Hibbân*, 4/328 (No. 1466).

³⁶ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsiḥu ve'l-mensûḥ*, thk. Muhammed b. Salih el-Mudeyfir (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 14-15; İbn Cevzî, *Nevâsiḥü'l-Kur'ân*, 1/158.

³⁷ İbn Cevzî, *Nevâsiḥü'l-Kur'ân*, 1/157-158; Aḥmed b. Hüseyin, *el-Beyḥakî, Delâilün-Nübuvve*, thk. `Abdulmunim el-Kal'acî (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye-Daru'r-Reyyan, 1988), 7/157; Muhammed b. Aḥmed ez-Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm* (b.y.: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 1/274. Zehebî bu hadisin sahih olduğunu belirtmiştir. Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm*, 1/274.

Bu hadisle ilgili şunlar söylenebilir:

1. Her iki hadisin isnadı sahihtir.³⁸
2. Bu hadisler söz konusu âyetin tilâveten dahi unutturularak neshedildiğine açıkça delalet etmektedir.
3. Hz. Peygamber zamanında ezberinin korunmuş olup daha sonra aynı dönemde unutturulması Hz. Peygamberin nasih-mensûh konusunda kesin olarak sadık olduğuna delalet etmektedir. Bu aynı zamanda “Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini çok iyi bilir- ‘Sen ancak bir iftiracısın’ dediler. Hayır; onların çoğu bilmezler”³⁹ âyetinde ifade edildiği üzere Peygamber’in bir uydurması olduğunu söyleyenlere de kesin bir cevaptır.⁴⁰
4. Bu durum aynı zamanda Hz. Peygamber’in nübüvvetine de delalet eden bir mucizedir.⁴¹ Çünkü unutturmak Hz. Peygamber’in gücü dahilinde olmadığı gibi, hiç kimsenin ezberlenmiş olan bir metni ezberleyenlerin gönlünden kaldırabilme imkânı da yoktur. Dolayısıyla bunun sadece Allah tarafından yapılmış olması gerekir.⁴²

1.2.2 Reda` Hadisi

Amra bint Abdurrahman kanalıyla Hz. Âişe’den rivâyet edildiğine göre o şöyle dedi: “Kur’ân-ı Kerîm’de inenler arasında *عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحْرَمْنَ* ‘Malum olan on emzirme mahremiyet oluşturur’ âyeti yer almaktaydı. Sonra bu âyet *مَعْلُومَاتٍ بِخَمْسٍ* ‘Malum olan beş emzirme’ ile neshedildi. Hatta Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde bunlar hala Kur’an’dan bir âyet olarak okunuyordu⁴³

Hz. Âişe’nin “Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde bunlar hala Kur’an’dan bir âyet olarak okunuyordu” ifadesinin zahiri tilâveten bâki kaldığına delalet etmektedir. Ancak burada kastedilen peygamberimizin vefatına yakın bir zamana kadar insanların onu Kur’an’dan bir âyet olarak okuduklarıdır. Çünkü tilâvet neshedildi ancak bu bilgi Hz. Peygamber’in vefatından sonra bütün insanlara ulaştı. Dolayısıyla burada kastedilen, Hz. Peygamber vefat ettiği zaman bu haberin kendisine ulaşmadığı bazı kimselerin hala onu Kur’an’dan bir âyet olarak okuduklarıdır. Mekki b. Ebû Tâlib bu örnekle ilgili mensûhun metlûv olmadığı gibi nasihin de metlûv olmadığını, bu anlamda buna benzer başka bir örnek de bilmediğini ifade etmiştir.⁴⁴

Bu hadisle ilgili şunlar söylenebilir:

1. Bu hadis birçok hadis kaynağında sahih olarak vârit olmuştur.
2. Hadis iki çeşit neshin meydana geldiğine delalet etmektedir: Birincisi on defa emzirmenin mahremiyet oluşturacağını ifade eden kısmın hem tilâvet hem de hüküm olarak neshedildiğine, ikincisi ise beş defa emzirmenin tilâvet olarak neshedildiğine.
3. Beş defa emzirmenin hüküm olarak da neshedilip edilmediğinde ise ihtilaf edilmiştir: Şâfiî ve Hanbeliler sütannelik yoluyla mahremiyetin oluşabilmesi için en az beş defa emzirmenin

³⁸ Bu hadislerin tahriri için bk. `Abdullaîf, *Merviyâtü neshi't-tilâve*, 71-73.

³⁹ en-Nahl 16/101.

⁴⁰ Ebû Bekir el-Bâkîllani, *el-İntişâr li'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed İsmâ Kudât (Beyrut, İbn Hazm, 2001), 1/411.

⁴¹ Bâkîllani, *el-İntişâr li'l-Ḳur'ân*, 1/411.

⁴² `Abdullaîf, *Merviyâtü neshi't-tilâve*, 76.

⁴³ Müslim, “Reda`”, 6 (No. 1452); İbn Ebû Tâlib, *el-İdâh*, 69; İbn 'Arabî, Ebû Bekir, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdulkebîr el-`Alevî (b.y.: Mektebetüs-Sekâfeti'd-Diniyye, 1992), 5; Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *Mu`tereku'l-âkrân fi i câzi'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1988), 86.

⁴⁴ Suyûtî, *Mu`tereku'l-âkrân fi i câzi'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1988), 86. Hadisin tahriri için bk. `Abdullaîf, *Merviyâtü neshi't-tilâve*, 176-177.

gerçekleşmesini şart koşarlar. Bu konuda dayandıkları delillerden biri tilâveti mensûh fakat hükmü bâki kaldığını ifade ettikleri bu âyettir. Hanefî ve Mâlikiler ise bir defa dahi gerçekleşen emzirmenin mahremiyetin oluşması için yeterli olduğunu söylerler. Bu konuda ileri sürdükleri delillerden biri “Sizi emziren anneleriniz”⁴⁵ âyetinin umum ifadesidir.⁴⁶ Vehbe ez-Zühaylî tarafların delillerini arz ettikten sonra insanlara kolaylık sağladığı gerekçesiyle birinci görüşü tercih eder.⁴⁷

1.2.3 Berâat ve Müsebbihâta Benzer Sûrelerin Unutturulduğu Hadisi

Ebû Harb b. Ebû'l-Esved'in rivâyet ettiğine göre babası şöyle dedi: “Ebû Mûsâ el-Eş`arî gelmeleri için Basra kârilerine haber saldı. Bunun üzerine yanına üç yüz kurrâ geldi. Ebû Mûsâ onlara, ‘Siz Basra halkının seçkinleri ve onların kârilerisiniz, Kur’an’ı okuyunuz, sizinle onun arasına çok zaman girmesin, yoksa sizden öncekilerin kalbi katılaştığı gibi sizin de kalbiniz katılaşıp. Biz daha önce uzunluğunda ve şiddetinde Berâat sûresine benzettiğimiz bir sûre okurduk. O sûre bana unutturuldu, ancak ondan *لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَآدِيَانِ مِنْ مَالٍ، لَأَبْتَعِي وَآدِيَا ثَالِثًا، وَلَا يَمَلُّ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ* ‘Ademoğlunun iki vadi kadar malı olsa üçüncü bir vadi daha ister, Ademoğlunun karnını ancak toprak doldurur / doyurur’ kısmı ezberimdedir. Ayrıca daha önce Müsebbihât’tan birine benzettiğimiz bir sûre de okurduk. O sûre de bana unutturuldu, ondan *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَآ* ‘Ey İman edenler neden yapmadıklarınızı söylersiniz. Bu boynunuza bir şahit olarak yazılır. Kıyamet gününde de ondan sorguya çekilirsiniz’ kısmı ezberimdedir.⁴⁸

Buhârî ve Müslim’de “Ademoğlunun bir vadi kadar malı olsa bir o kadarını daha ister...” kısmının Kur’an’dan olup olmadığı şüphesini ifade eden rivâyet de vârit olmuştur. Söz konusu rivâyet şöyledir: Ata’nın İbn Abbâs’tan naklettiğine göre Resûlullah (s.a.v.), “Ademoğlunun bir vadi kadar malı olsa bir o kadarını daha ister, onun gözünü ancak toprak doldurur, Allah tevbe edenin tevbesini kabul eder” dedi. Akabinde İbn Abbâs “Bunun Kur’an’dan olup olmadığını bilmiyorum” dedi.⁴⁹

İbn Abbâs’ın “Bunun Kur’an’dan olup olmadığını bilmiyorum” sözünden kastettiği, Kur’an’dan olup lafzı nesh edilen âyetlerden mi yoksa hadisi nebevi mi olduğu konusunda emin olmadığıdır. Çünkü Kur’an olmadığı zaten sahâbîler tarafından kesin bir şekilde biliniyordu. Kur’an’ın Kur’an olmayanla karışması söz konusu değildi. Fakat lafzı nesh edilen âyetlere olan ilgi Kur’an’ı korumaya olan ilgi gibi değildi. İbn Abbâs’ın sözünü böyle anlamak gerekir. O aslında şöyle demiş oluyor: Onun aslında neshedilmiş bir Kur’an âyeti olup rivâyet edile gelen bir sünnette / hadise mi dönüşmüş, yoksa aslı itibarıyla bir hadisi nebevi midir?⁵⁰

⁴⁵ en-Nisâ 4/23.

⁴⁶ Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîl-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye, 1937), 3/117; Halîl b. İshâk Diyauddin el-Cündî el-Mâlikî, *et-Tevdih fi şerhi muhtasari İbn Hâcib* (b.y.: Merkezü Necibeveyh li’l-Mahtutât, 2008), 5/110; Ebu İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye, ts.), 3/141; Abdurrahman b. Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu’l-kebîr ala metni’l-mukni* (b.y: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, ts.),9/199;

⁴⁷ Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhül İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Darul Fikr, ts.), 10/7289-7290.

⁴⁸ Müslim, “Zekât”, 39. İbn Ebî Tâlib, *el-İdâh*, 69; İbn Cevzî, *Nevâsihü’l-Kur’an*, 1/159; Hibetullâh b. Selâme el-Bağdâdî, *en-Nâsih ve’l-Mensûh*. thk. Zühayr Şâviş-Muhammed Ken`ân (Beyrût: Mektebetü’l-İslâmî, 1404), 20; İbn Hazm, *en-Nâsih ve’l-Mensûh fil Kur’ân’il-Kerîm*, 9. Bu hadisin tahriri için ayrıca bk. `Abdullatif, *Merviyâtü neshi’t-tilâve*, 219-228.

⁴⁹ Buhârî, “Rikâk”, 10 (No. 6437); Müslim, “Zekât”, 39 (No. 1048).

⁵⁰ `Abdullatif, *Merviyâtü neshi’t-tilâve*, 242.

Buhârî ve Müslim'de bu rivâyet Hz. Peygamber'in hadisi olarak da vârit olmuştur: Buhârî'deki rivâyet şöyledir: Ata İbn Abbâs'tan rivâyet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: Ademoğlunun iki vadi kadar malı olsa üçüncüsünü de ister, ademoğlunun karnını ancak toprak doldurur, Allah tevbe edenin tevbesini kabul eder"⁵¹ Müslim de bunun benzerini Enes'ten (r.a.) rivâyet etmiştir.⁵²

Bu hadisle ilgili şunlar söylenebilir:

1. Bu konuda vârit olan hadis sahihtir.
2. Berâat ve Müsebbiha sûrelerine benzer sûrelerin indirildiği daha sonra, Ebû Mûsâ'nın her iki sûreden ezberinde kaldığını ifade ettiği kısım hariç, bu sûrelerin unutturulma sûretiyle hem tilâvet hem de hüküm olarak neshedildikleri söylenebilir.
3. Bu iki sûreden Ebû Mûsâ'nın ezberinde kaldığını ifade ettiği kısımların da sadece tilâvet olarak neshedildikleri söylenebilir. Dolayısıyla bu kısımların, tilâveti mensûh hükmü bâki âyetler başlığı altında zikretmek uygundur. Çünkü bunların hüküm olarak neshedilmelerini gerektirecek bir durum söz konusu değil. Zaten yukarıda da zikredildiği üzere "Ademoğlunun iki vadi kadar malı olsa üçüncü bir vadi daha ister..." ifadesi hadis olarak da vârit olmuştur. "Ey İman edenler neden yapmadıklarınızı söylersiniz. Bu boynunuza bir şahit olarak yazılır. Kıyamet gününde de ondan sorguya çekilirsiniz" ifadesi de "Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında çok çirkin bir davranıştır."⁵³ mealindeki âyete anlam olarak yakındır.

1 2 4 Sadece Son Arzda Sabit Olanın Kaydedildiğine Delalet Eden Rivâyetler

Son arzda sabit olanların kaydedildiğine delalet eden rivayetler onun dışında kalan ayetlerin de var olduğuna, ancak onların tilâvetinin neshedildiğine delalet eder. Birçok sahâbînin Kur'an'ın ceminde son arzda itimat ettikleri ve bunun dışında kalanları da mensûh saydıkları sabittir. Bu konuda birçok sahih hadis vârit olmuştur. Bunlardan biri şöyledir: İbn Abbâs'tan rivâyet edildiğine göre o şöyle dedi: "Siz hangi kıraati ilk kıraat olarak sayarsınız. Onlar Abdullah'ın (Abdullah b. Mesûd) kıraatı dediler. O da, hayır bilakis o son kıraattir dedi. (Cebrail) her yıl Resûlullah'a (s.a.v.) Kur'an'ı bir defa arz ederdi. Vefat ettiği yıl gelince iki defa arz etti. Abdullah da buna şahit oldu. Böylece o Kur'an'dan neshedilene ve tebdil edilene şahit olmuştur."⁵⁴ Ahmed Şâkir bu hadisin isnadının sahih olduğunu belirtmiştir.⁵⁵

Şüphesiz ki son arzda Kur'an'dan neshedilen ve tebdil edilen olmuştur. Birçok sahâbîden buna delalet eden sahih rivâyetler vârit olmuştur. Bize sahih isnadla Zirr b. Hübeys'ten ulaştığına göre o şöyle dedi: İbn Abbâs bana hangi kıraatle okuyorsun dedi, ben son olanla dedim. Bunun üzerine şöyle dedi: Resûlullah (s.a.v.) her yıl Cibril'e (a.s.) Kur'an'ı bir defa arz ederdi. Vefat ettiği yıl iki defa arz etti. Abdullah (İbn Mesud'u kastederek) ondan neshedilene ve tebdil edilene şahit oldu. Dolayısıyla Abdullah'ın kıraati son olandır. Bu sabit olduktan sonra sahâbîlerin Kur'an olduğunu kesin olarak bildiklerini, son arzda sabit olduğuna inandıklarını, Resûlullah'tan sahih olarak gelip neshedilmediğine kesin bir şekilde kanaat ettiklerini Mushaf'a yazdıkları konusunda bir problem yoktur.⁵⁶

Riyad Hüseyin, tilâvetin neshini inkâr edenlerden hiçbirinin son arzın neshettiklerine verebilecekleri bir cevaplarının bulunmadığını ifade eder.⁵⁷

⁵¹ Buhârî, "Rikâk", 10 (No. 6436).

⁵² Müslim, "Zekât", 39 (No. 1048).

⁵³ es-Saf 61/2-3.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1995), 3/439 (No. 3422); `Abdullatif, *Merviyâtü neshî't-tilâve*, 90.

⁵⁵ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1995), 3/439.

⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kıraatî'l-aşr*, thk., Ali Muhammed Debba` (b.y.: el-Matbaatü't-Ticariyetü'l-Kubrâ, ts.) 1/32.

⁵⁷ `Abdullatif, *Merviyâtü neshî't-tilâve*, 92.

2. Tilâveti Mensûh Âyetlerin Varlığını Kabul Etmeyenlerin Delilleri

Tilâveti mensûh âyetlerin varlığını kabul etmeyenler iki kısma ayrılır. Bazıları sadece tilâveti mensûh hükmü bâki âyetlerin varlığını kabul etmezken, diğerleri ise her iki kısmıyla yani hem tilâveti mensûh hükmü bâki ve hem tilâveti hem de hükmü mensûh âyetlerin varlığını kabul etmezler. Dolayısıyla bunların iki ayrı başlık altında ele alınması uygundur.

2.1 Tilâveti Mensûh Hükmü Bâki Âyetlerin Varlığını Kabul Etmeyenler

Neshin bu türünü kabul etmeyenlerin dayandıkları bazı deliller şunlardır:

1. Bu konuda vârit olan haberler âhâddır, dolayısıyla bu konuda hüccet olmak için yeterli değildir.⁵⁸
2. Bir hüküm ifade etmek için Allah'ın indirdiği bir âyetin lafzının neshedilip hükmünün bâki kalması anlaşılır değildir. Çünkü Kur'an âyetiyle anlam açısından hükmün ifade edilmesi, lafız açısından da i'câzın gerçekleşmesi kastedilir. Âyetin lafzının kaldırılıp hükmünün bâki kalmasının ne tür bir maslahatı olabilir? Bu anlaşılır değildir, bunu söylemeyi gerektirecek bir durum da görünmemektedir.⁵⁹
3. Bu konuda vârit olanların çoğu Hz. Ömer ve Hz. Âişe'den rivâyet edilmiş olan ve özellikle zina eden yaşlı erkek ve yaşlı kadının recmedilmesi hükmünü ifade eden âyetle, beş emzirmenin mahremiyet oluşturacağını ifade eden âyetle alakalı rivâyetlerdir. Bu tür ifadelerin onlardan rivâyet edilmiş olma imkânı uzaktır. Bu rivâyetler sahih hadis kaynaklarında yer alsaydı bile senedlerinin sahih olması her zaman metinlerinin de sahih olduğu anlamına gelmez.⁶⁰ Hz. Âişe'den rivâyet edilen "Beş defa emzirmenin mahremiyet oluşturacağı" hükmünün bâki kaldığını ifade eden rivâyetlerde çokça ıztırâb vardır. Bu da söz konusu rivâyeti metin açısından reddetmemizi gerektirir.⁶¹
4. Recm âyeti ile ilgili zikredilen lafız, rivâyetlerde farklı şekillerde yer almaktadır. Bazı rivâyetlerde نكالا من الله ifadesi yer alırken bazı rivâyetlerde bu ifade yer almamaktadır. Daha başka farklılıklar da söz konusudur. Lafzı neshedilmiş olsa bile Kur'an âyetlerinin nasları böyle farklı şekillerde olamaz. Ayrıca bazı rivâyetlerde ne Hz. Ömer'in ne de Hz. Âişe'nin konumlarına uygun olmayan bazı lafızlar yer almaktadır ki bu da bizi söz konusu rivâyetlerin uydurulmuş olduğunu söylemeye götürüyor.⁶²
5. Bazıları Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın İbn Abbâs kanalıyla Hz. Ömer'den rivâyet ettiği ... كنا نقرأ "الشيخ و الشبيخة إذا زنيا فارجموهما recmedin' hadisini naklettikten sonra yaptığı açıklamaya dayanarak bunun Kur'an olmadığı söylemişlerdir. Ebû Cafer'in söz konusu açıklaması şöyledir: "Bu hadis isnad olarak sahihtir; ancak hüküm olarak cemaatin naklettiği Kur'an değildir. Sadece sabit olan bir sünnettir.

⁵⁸ Hudarî, *Usûlu'l-fikh*, 263; `Adnân Zerzûr, *Ulûmu'l-Ḳur'ân medḥal ilâ tefsiri'l-Ḳur'an ve beyâni i'câzihi* (Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981), 197.

⁵⁹ Hudarî, *Usûlu'l-fikh*, 263.

⁶⁰ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 1/283.

⁶¹ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 1/285.

⁶² Zeyd, *en-Nesh fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 1/283.

Nitekim insan bazen Kur'an'ın dışındaki bir şey için de “şunu okuyordum” demektedir. Bunun delili Hz. Ömer'in ‘İnsanlar Ömer Kur'an'a ilavede bulundu demelerinden rahatsız olmasaydım onu Kur'an'a ilave ederdim” sözüdür.⁶³ Yani Ömer'in bu sözü, onun Kur'an'dan olmadığı delilidir. Çünkü Kur'an'dan olsaydı Ömer kimseden çekinmeden onu mutlaka Kur'an'a ilave ederdi.

6. Recm âyeti ile ilgili Ömer'den gelen rivâyette yer alan “Ömer Mushaf'a bir şeyler ilave etti denilmesinden korkmasaydım onu da yazardım” ifadesi bu âyetin lafzen de neshedilmediği zannını veriyor, oysa bunun hakkında lafzı mensûh hükmü bâki denmektedir.⁶⁴
7. Hüküm, lafızdan çıkan manadır. Bu bakımdan hükmün olması için lafzın sübutu gereklidir. Bu rivâyetler mütevatir olmadığı için âyet denen lafız âyet olarak sabit değildir. O yüzden hüküm de sabit olmaz.⁶⁵
8. “Tilâveti mensûh hükmü bâki” taksimi tamamen farazi bir taksim olup pratikte bir örneği yoktur. Dolayısıyla böyle bir kısmın var olduğunu söylemek makul ve makbul değildir.⁶⁶

2 2 Her İki Kısmıyla Tilâveti Mensûh Âyetlerin Varlığını Kabul Etmeyenlerin Delilleri

Her iki kısmıyla yani hem tilâveti mensûh hükmü bâki ve hem tilâveti hem de hükmü mensûh âyetlerin varlığını kabul etmeyenler genel olarak şu delillere dayanırlar:

1. Bu rivâyetlerin bütünü âhâd haberlerdendir.⁶⁷ Âhâd haberlerin sübût açısından kati olmayıp zannî oldukları bilinmektedir. Oysa Kur'an-ı Kerim'in tevâtürle sabit olduğu herkesçe malumdur. Buna rağmen bu tür rivâyetlere dayanarak bazı âyetlerin gerek tilâvetinin mensûh olup hükmünün bâki kaldığını, gerekse hem tilâvetinin hem de hükmünün mensûh olduğunu söylemek şaşılacak bir durumdur. Kur'an'ın nüzülü ve neshi konusunda sübût kati olmayan âhâd haberlere dayanmak caiz değildir.⁶⁸
2. Hiçbir sahabiye kesin bir bilgiye dayanmadan Kur'an'a bir şey ilave ettikleri veya ondan bir şey eksilttikleri nisbet edilemez. Oysa âhâd haberlere dayanarak tilâveti mensûh âyetlerin var olduğunu söylemek onlara böyle bir yöntemle Kur'an'dan bir şey eksilttiklerini nisbet etmek anlamına gelmektedir.⁶⁹
3. Bu konuda vârit olan rivâyetlerdeki üslup, Kur'an üslubundan farklı olup ona göre zayıftır. Bu da ilgili rivâyetlerde yer alan ifadelerin Kur'an olmadığına işaret etmektedir.⁷⁰

⁶³ Neḥḥâs, Ebû Ca'fer, *en-Nâsiḥu ve'l-mensûḥ* 1/435-438; Zeyd, *en-Nesh fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 1/284; Mustafa İbrahim ez-Zelmî, *et-Tibân li refi ğumudî'n-neshi fi'l-Ḳur'ân* (b.y.: Neşru İhsân li'n-Neşr, 2014), 73.

⁶⁴ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 1/283.

⁶⁵ Kutbettin Ekinci, *Kur'an'dan Usule Nesih Kavramı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 83-84.

⁶⁶ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 1/285.

⁶⁷ Bâkıllânî, *el-İntişâr li'l-Ḳur'ân*, 2/429.

⁶⁸ Zerkeşî, Bedrüddîn, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı vd. (b.y.: Dâru'l-Marife, 1410), 2/167; Celâlüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (b.y.: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Amme, 1974), 86; Şubhi Şâlih, *Mebâḥis fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân* (b.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2000), 265-266.

⁶⁹ Bâkıllânî, *el-İntişâr li'l-Ḳur'ân*, 2/429-430.

⁷⁰ Bâkıllânî, *el-İntişâr li'l-Ḳur'ân*, 2/430.

4. Bu rivâyetlerin sahih olması durumunda söylenecek şey şudur: Bu rivâyetlerde yer alan bilgi Kur'an olarak nazil olmuş sonra da kesin olarak tilâveten neshedilmiştir. Bundan dolayı mushafın iki kapağı arasına yazılmamış, bir Kur'an âyeti olarak okunmamıştır.⁷¹
5. Bunu söyleyenlerin yaptıklarına bakılırsa onların mürekkep bir hataya girdikleri görülecektir. Meseleleri kısımlara ayırmak ancak her bir kısım için zikredilebilecek birçok örneğin veya en azında yeteri miktarda örneğin bulunması durumunda söz konusu olabilir ve ancak böyle bir durumda mevcut örneklerden hareketle bir kural oluşturulabilir. Nesih aşklarının her bir kısım için zikredebilecekleri sadece bir iki örnek vardır.⁷²

3. Delillerin Tahlili

Bu konuda zikredilen rivâyetlerin mütevâtir olmayıp âhâd olduğu doğrudur. Kur'ân-ı Kerîm'in sübûtu için aranan şartlardan birinin de onun bize tevâtür yoluyla ulaşması olup âhâd haberlerle Kur'anın sabit olamayacağıdır. Bu konuda itiffak edilmiştir. Hem tilâveti hem de hükmü mensûh olan âyetlere veya sadece tilâveti mensûh olup hükmü bâki kaldığı ifade edilen âyetlere kavramsal anlamda Kur'an denemeyeceği de tartışma konusu değildir.

Burada dikkati çeken şey tilâveti mensûh âyetlerin varlığını kabul etmeyenlerin, söz konusu âyetlerin varlığını kabul edenlerin görüşlerini, bu âyetleri kavramsal anlamdaki Kur'an âyeti saydıklarını varsayarak reddetmeye çalıştıklarıdır. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir. Onlar sadece bu konuda vârit olan sahih hadislerle dayanarak tilâveti mensûh âyetlerin varlığından söz etmişlerdir. Bu hadislerin zan ifade ettiklerinin de farkındadırlar. Bununla kavramsal anlamda Kur'an'ın sabit olamayacağını biliyorlar. Dolayısıyla onlara bir itiraz edilecekse sadece bunun üzerinden itiraz edilmelidir. Yani zan ifade eden sahih hadislerle dayanarak tilâveti mensûh âyetlere Kur'an âyeti dedikleri üzerinden itiraz edilmelidir. Nitekim böyle de yapmışlardır. Ancak bu itiraz isabetli değildir. Çünkü onlar bu itirazlarını, zan ifade eden bu hadislerle Kur'an'ın sabit olamayacağını söyleyerek gerekçelendirmişlerdir. Bu da muhalifi savunmadığı bir şey üzerinden reddetmeye çalışmaktır. Çünkü tilâveti mensûh âyet bulunduğunu söyleyenler söz konusu âyetlerin kavramsal anlamdaki Kur'an âyeti olduğunu söylememişlerdir. Onlar sadece sahih hadislerde zikredildiği için tilâveti mensûh âyetlerin varlığından bahsetmişlerdir. Bu durumda tilâveti mensûh âyetleri reddeden kişi sahih sünnetle sabit olmuş bir şeyi reddetmiş olur. Kavramsal anlamdaki Kur'an'ı reddetmiş olmaz.

Bir diğer itiraz da bu konuda vârit olan sahih hadislerin, Kur'an'ı savunmak adına sahih olmadığını ispatlama çabasıdır. Bu endişe de söz konusu zan ifade eden bu hadislerle Kur'an'ın tespit edilmeye çalışıldığı düşüncesine mebnidir. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir, çünkü tilâveti mensûh âyetlerin bulunduğunu söyleyenler söz konusu âyetlerin, inkârı durumunda küfrü gerektirecek kavramsal anlamdaki Kur'an olduğunu söylememişlerdir.

“Allah'ın indirdiği bir âyetin lafzının neshedilip hükmünün bâki kalmasının anlaşılır olmadığı” meselesine gelince, bu genel geçer bir kural değildir. Esas olan bunu ifade eden delilin sahih olup

⁷¹ Bâkillânî, *el-İntişâr li'l-Kur'ân*, 2/430.

⁷² Şubhî Şâlih, *Mebâhis*, 265; `Adnân Zerzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân medhal ilâ tefsiri'l-Kur'an ve beyâni i'câzihî* (Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî), 1981, 196.

olmadığıdır. Konu ile ilgili rivâyetin sahih olduğu tespit edildikten sonra anlaşılır olup olmadığına bakılabilir. Bazıları bunun anlaşılır olduğunu ifade ediyorsa diğer bazılarının anlaşılır olmadığını söylemelerinin önemi olmaz. Çünkü bu durumda belirleyici olan sahih hadis olur. “Bunu söylemeyi gerektirecek bir durum olmadığı” ifadesi de isabetli görünmemektedir. Bu konuda vârit olan sahih hadislerin bunu söylemeyi gerektirecek bir durum olarak yeterli olduğu ifade edilebilir.

Hiz. Ömer ve Hiz. Âişe’den gelen sahih rivâyetler için, onlardan rivâyet edilmiş olma imkanını uzak görmek, bu rivâyetleri reddedebilmek için yeterli bir sebep değildir. Ayrıca “sahih hadis kaynaklarında yer alsa bile senetlerinin sahih olması her zaman metinlerinin de sahih olduğu anlamına gelmez” ifadesi doğrudur. Ancak bunların metin açısından sahih olmadığını kanıtlayabilecek bir delil zikredilmemiştir.

Recm âyeti ile ilgili zikredilen lafzın, farklı şekillerde rivâyet edilmiş olmasını, lafzı neshedilmiş olsa bile Kur’an âyetlerinin nassları için uygun olmadığını ve bundan dolayı da bu rivâyetlerin uydurma olduğunu söylemek tilâveti mensûh olduğu ifade edilen âyetlerin kavramsal anlamdaki Kur’an âyeti olduğu düşüncesine mebnidir. Oysa bu rivâyetler onların kavramsal anlamda Kur’an olduğunu ifade etmez. Nahhas’ın ifade ettiği üzere “Bu hadisler isnat olarak sahihtir, ancak hüküm olarak cemaatin naklettiği Kur’an değildir, sadece sabit olan bir sünnettir”. Dolayısıyla bu rivâyetler nihâyetinde sahih bir sünnet olarak düşünölmelidir.

Hiz. Ömer’in “İnsanlar Ömer Kur’an’a ilavede bulundu demelerinden rahatsız olmasaydım onu Kur’an’a ilave ederdim” sözünden hareketle onun Kur’an’dan olmadığını söylemek doğrudur. Çünkü Kur’an’dan olsaydı Ömer kimseden çekinmeden onu mutlaka Kur’an’a ilave ederdi. Ancak bu ifade onun tilâveti mensûh olan bir Kur’an âyeti olduğu ihtimalini ortadan kaldırmaz. Çünkü kavramsal anlamdaki Kur’an’a tilâveti mensûh olan âyetler dahil değildir.

“Hiçbir sahabiye kesin bir bilgiye dayanmadan elimizdeki Kur’an’a bir şey ilave ettiklerini veya ondan bir şey eksilttiklerini nisbet etmeyiz” ifadesi doğrudur. Ancak bu ifadenin, tilâveti mensûh âyetlerin bulunmadığına bir gerekçe olarak zikredilmesi isabetli değildir. Çünkü tilâveti mensûh âyetlerin bulunduğunu söyleyenlerin böyle bir iddiaları yoktur. Tilâveti mensûh âyetlerin var olduğunu söyleyenlerin dayandıkları deliller zaten zannidir. Bunu söyleyenler Kur’an’ın zanni bir delil ile sabit olamayacağını farkındadırlar. Dolayısıyla onlar tilâveti mensûh âyetlerin var olduğunu söylemekle kavramsal anlamdaki Kur’an’a bir şey ilave etmiş veya ondan bir şey eksiltmiş olmuyorlar.

Tilâvetinin mensûh olduğu ifade edilen âyetlerin üslup açısından Kur’an’a göre zayıf olduğunu gerekçe göstererek söz konusu ifadelerin Kur’an olmadığı sonucuna varmak için çaba sarf etmeye gerek yoktur. Münkirlere, iddialarında sadık iseler bir benzerini getirmeleri konusunda meydan okuyan Kur’an, tilâvetinin mensûh olduğu ifade edilen âyetleri kapsamamaktadır. Dolayısıyla tilâveti mensûh olan âyetlerde böyle bir özellik aramanın isabetli olmadığı söylenebileceği gibi, bunları üslup olarak Kur’an âyetlerine benzemediğini ifade ederek reddetmenin de isabetli olmadığı söylenebilir.

“Bu rivâyetlerin sahih olması durumunda söylenecek şey bu rivâyetlerde yer alan bilginin Kur’an olarak nazil olduğu sonra da kesin olarak tilâveten neshedildiğidir. Bundan dolayı mushafın iki kapağı arasına yazılmamış, bir Kur’an âyeti olarak okunmamıştır” ifadesine gelince, zaten bu çalışma ile tilâveti mensûh olan âyetlerin sahih hadislerle sabit olduğunun anlaşılması sağlanmış, neden mushafın iki kapağı arasına yazılmadığının ve Kur’an âyeti olarak okunmadığının sebebi anlaşmıştır.

Hükmün lafızdan çıkan bir mana olduğu ve lafız olmadan da hükme ulaşılamayacağı doğrudur. Bu konuda varit olan rivâyetler de mütevatir olmadığından bu rivâyetlerde âyet olarak ifade edilen lafızların âyet olarak sabit olmadığı dolayısıyla bunlarla hükmün de sabit olamayacağını söylemek bizce isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü bu yaklaşım söz konusu rivâyetlerde âyet olarak zikredilen ifadelerin kavramsal anlamdaki Kur'an âyeti olmadığı ve bundan hareketle de kavramsal anlamdaki bir âyet olarak kendisinden hüküm çıkarılamayacağı görüşüne mebnidir. Ancak tilâveti mensûh hükmü baki kısmı zikredenler tilâveti mensûh âyete kavramsal anlamdaki Kur'an âyeti dememişlerdir. Bilakis hadislerin mensûh olduğunu beyan ettiği ve hükmünün de baki olduğunu haber verdiği bir âyet olarak zikretmişlerdir. Bu durumda söz konusu âyet âhâd haberle sabit olan ve yine âhâd haberle tilâvetinin neshedilip hükmünün baki kaldığı ifade edilen âyettir. Buradaki âyet lafızından kastedilen kavramsal anlamdaki âyet değildir. Sadece hadislerde âyet olarak zikredildiği için ona tilâveti mensûh âyet denmiştir. Yani burada hükmün, durumu arz eden hadisle sabit olduğu söylenebilir.

“Tilâveti mensûh hükmü bâki” taksimini, pratikte bir örneği olmadığı gerekçesiyle reddetmek ya bu konuda sahih hadis varit olmadığı veya varit olmuşsa da âhâd olduğundan hüccet sayılamayacağı görüşüne mebnidir. Oysa bu konuda sahih hadislerin varit olduğu “tilâveti mensûh âyetlerin varlığını kabul edenlerin delilleri” başlığı altında zikredildi. Tilâveti mensûh olan âyet de kavramsal anlamdaki Kur'an âyeti olmadığından neshedilmesi için âhâd haberin yeterli olduğu söylenebilir. Çünkü tilâveti mensûh olan âyet tevatürle sabit olmuş kavramsal anlamdaki Kur'an âyeti değildir, dolayısıyla onun da sübutu zannîdir. Böyle olunca da sübutu zannî olan âhâd haberle neshedilmesinin bir sakıncası yoktur.

Sonuç

Kabul ve ret açısından tilâveti mensûh âyetler ile ilgili yapılan bu çalışmada her iki kısmıyla tilâveti mensûh olan âyetlerin kavramsal anlamdaki Kur'an âyeti olmadığı ve âhâd hadislerle de Kur'an'ın sabit olamayacağı konularında tarafların ittifak ettikleri anlaşılmıştır. Ancak tilâveti mensûh âyetlerin bulunmadığını iddia edenlerin söz konusu iddialarını ispatlamak için ileri sürdükleri delillerin incelenmesi neticesinde, karşı tarafın görüşünü tilâveti mensûh âyetleri kavramsal anlamdaki Kur'an âyeti saydıkları varsayımından hareketle reddetme çabasına girdikleri görülmüştür. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir.

Bu çalışma esnasında tilâveti mensûh âyetlerin varlığını reddedenlerin özellikle üzerinde yoğunlaştıkları bir husus dikkatleri çekmiştir. O da tilâveti mensûh âyetlerin var olduğunu söylemenin kavramsal anlamdaki Kur'an'a zarar verebileceği endişesidir. Ancak tilâveti mensûh âyetlerin var olduğunu söyleyenlerden hiç kimse, söz konusu âyetleri kavramsal anlamdaki Kur'an âyeti olduğu iddiasında bulunmamıştır. Dolayısıyla böyle bir endişeden hareketle delillerini reddetme çabasına girmenin isabetli olmadığı anlaşılmıştır.

Yapılan araştırmada her iki kısmıyla tilâveti mensûh olan âyetlerin varlığının sahih hadislerle sabit olduğu anlaşılmıştır. Durum böyle olunca tilâveti mensûh âyetlerin varlığını reddedenler kavramsal anlamdaki Kur'an âyetini değil, bu konuda vârit olan sahih hadisleri reddetmiş olmaktadırlar.

Tilâveti mensûh âyetlerin varlığını reddedenlerden, çalışmamızda ismi geçen alimler genel olarak hadis münkirleri olmadıklarından onlar hakkında sahih hadisleri reddettikleri ithamında bulunmanın doğru olmadığını ifade etmek gerekir. Çünkü söz konusu alimler sahih hadisleri kabul etmektedirler. Bundan dolayı tilâveti mensûh âyetlerin varlığını reddettiklerinde ya söz konusu hadisler zan ifade ettikleri için onlarla Kur'an'ın sabit olamayacağını söyleyerek veya söz konusu hadislerin sahih olmadığını iddia ederek onlarla tilâveti mensûh âyetlerin tespit edilemeyeceğini söylemişlerdir. Yapılan çalışma neticesinde zan ifade eden sahih hadislerle kavramsal anlamdaki Kur'an'ın sabit olacağı iddiasında bulunulmadığı için böyle bir gerekçeyle tilâveti mensûh âyetleri reddetmenin doğru olmadığı, varsayılan bir endişeyi ortadan kaldırmaya çalışmak için de sahih hadislerin sahih olmadığını ispatlama çabasına girmenin yersiz olduğu anlaşılmıştır.

Kaynakça

- `Abdurrezzaq b. Hemmâm es-San`ânî. *el-Muşannaḥ*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû Abdillâh Aḥmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Daru'l-Hadîs, 1995.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû Abdillâh Aḥmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şu`ayb el-Arnaut-Adil Mürşid vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *en-Nâsiḥ ve'l-mensûḥ*. thk. Hilmî Kâmil As'ad Abdilhâdî. Ürdün-Amman: Dâru'l-Adevî, ts.
- Bağdâdî, Hibetullâh b. Selâme. *en-Nasiḥ ve'l-Mensûḥ*. thk. Züheyr Şâviş-Muhammed Ken`ân Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1404.
- Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Basrî. *el-İntisâr li'l-Kur`ân*. thk. Muhammed İsam Kudât. Beyrut: İbn Hazm, 2001.
- Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. Hüseyin. *Delâilün-Nübuvve*. thk. Abdulmunim el-Kal`aci. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye-Dâru'r-Reyyân, 1988.
- Beyhaḳî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kubrâ*. Haydarabad: Dâru'l-Fikr, 1344.
- Buḥârî, Ebû `Abdillâh Muhammed b. İsmâ`il. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır. b.y.: Dâru Tavk'in-Necât, 1422.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ḍiyâ, Ḍiyâuddîn Ebû `Abdillah Muhammed el-Maḳdisî, *Muḥtâre*. thk. Abdulmelik b. Abdullah el-Muhtare. Beyrût: Dâru'l-Hıdır, 3. Basım, 2000.
- Ḍiyâuddin el-Cündî, Ḥalîl b. İshâk el-Mâlikî. *et-Tevdih fi şerhi muḥtasari İbn Hâcib*. b.y.: Merkezu Necibeveyh li'l-Mahtutât. 2008.
- Ebû `Avâne, Ya`kub b. İshâk. *el-Müstahrec ala şaḥîhi Müslim*. thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşki. Beyrut: Dâru'l-Ma`rife, 1998.
- Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî. *el-Muvaḫḫa*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1985.
- Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe. *Muşannef*. thk. S`ad b. Nasır eş-Şeşrî. İşbiliya-Riyâd: Dâru Kunûz, 2015.
- Ekinci, Kutbettin. *Kur'an'dan Usule Nesih Kavramı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.

- Ensari, Abdurrahman. *Hicab ve Zina Ayetlerinin Yorumunda Ortaya Çıkan Problemler*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004.
- Ensari, Abdurrahman. “‘Ulûmü’l-Kur’ân Kaynaklarında ‘Kur’an’da Neshin Kısımları’ Başlığındaki Çelişki”. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*. 15/2 (Aralık 2023), 779-795. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1342061>
- Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek `ala's-Sahîheyn*. thk. Adil Mürşid-Sâid Lahham vd. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-`Âlmiyye, 2018.
- Hudârî, Muhammed. *Usûlu'l-Fıkh*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyetü'l-Kubra, 6. Basım, 1969.
- Isbehânî, Ebû Nu`aym. *el-Müstahrec ala sahihi Müslim*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- İbn 'Arabî, Ebû Bekir. *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Çur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdulkebîr el-`Alevî. b.y.: Mektebetüs-Sekâfeti'd-Diniyye, 1992.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Nevâsihü'l-Çur'ân*. thk. Muhammed Eşref Ali Melibârî. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî. 2003.
- İbn Ebî Tâlib, Mekki. *el-İdâh li nâsihi'l-Çur'âni ve mensûhihi*. thk. Ahmed Hasan Ferhad Cidde: Dâru'l-Menâre, 1986.
- İbn Hacer el-`Askalânî. *Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma`rife, 1379.
- İbn Hâzım, Ali b. Ahmed. *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Çur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdulgaffâr Süleymân Bendârî Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-İhsân fi takrîbi sahihi İbn Hibbân*. thk. Şu`ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'Risâle, 1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Sahihi İbn Hibbân*. thk. Şu`ayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetür-Risale, 1988.
- İbn Kudâme, Abdurrahman el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr ala metni'l-mukni*. b.y.: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî. *Tabakât*. thk. İhsân Abbâs, Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-krâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Debba`. b.y.: el-Matbaatü't-Ticariyetü'l-Kubrâ, ts.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû `Ubeyd. *en-Nâsihu ve'l-mensûh*. thk. Muhammed b. Salih el-Mudeyfir. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Kaşâlânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sârî li şerhi sahihi'l-Buḥârî*. Mısır: Matbaatü'l-Kubrâ el-Emiriyye, 7. Basım, 1323.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'li'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1937.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahiḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *en-Nâsihu ve'l-mensûh fi'l-Kitâbillâhi `Azze ve Celle*. thk. Süleyman b. İbrahim. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1991.
- Nesâî, Ebû `Abdurrahmân. *es-Sünenü'l-Kubrâ*. thk. Hasan Abdulmünim eş-Şelebî Beyrût: Müessesetü'r-Risâle. 2001.
- Riyâd Hüseyin `Abdullaḥîf. *Merviyâtü neshi't-tilâve*. Amman: Daru'l-Eseriyye li't-Tabaati ve'n-Neşr, 2014.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır. *el-Mevâhibu'r-Rabbâniye mine'l-âyâti'l-Çur'âniyye*. Riyâd: Mektebetu Melik Fehd, 2011.
- Sââtî, Ahmed b. Abdurrahmân. *Fethu'r-Rabbânî*. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1378.
- Şâlih, Şubḥî. *Mebâhis fi `ulûmi'l-Çur'ân*. b.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2000.

- Suyûtî, Celâluddîn `Abdurrahman. *el-İtkân fi `ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. b.y.: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1974.
- Suyûtî, Celâluddîn `Abdurrahman. *Mu`tereku'l-akrân fi i`câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1988.
- Şirâzî, Ebu İshâk. *el-Mühezzeb*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.
- Ṭaberî, Muhammed b. Cerîr. *Tehzibu'l-Âsâr*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Matba`atu'l-Medenî, ts.
- Ṭahavî, Ebû Ca`fer Aḥmed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetür-Risale, 1994.
- Tayâlisî, Süleymân b. Davûd. *Müsned*. Beyrût: Dâru'l-Ma`rife, ts.
- Zehebî, Muhammed b. Aḥmed. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a`lâm*. b.y.: Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Zelmî, Mustafa İbrahim. *et-Tibyân li refi ğumudi'n-neshi fi'l-Ḳur'ân*. b.y.: Neşru İhsân li'n-Neşr, 2014.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi `ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar`aşlı vd. b.y.: Dâru'l-Marife, 1410.
- Zerzûr, `Adnân. *Ulûmu'l-Ḳur'ân medḥal ilâ tefsiri'l-Ḳur'an ve beyâni i`câzihi*. Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981.
- Zeyd, Muştafâ. *en-Nesh fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1987.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dımaşk: Darul Fikr, 4. Baskı, ts.
- Zürkânî, `Abdul`azîm. *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şemsuddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.



Japan's Hidden Christians- Kakure Kirishitans and "Buddhist Bible"

Merve Susuz Aygül^{1,*}

¹ Amasya University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, Amasya/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 07/02/2024

Accepted: 29/04/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

It is generally accepted that East Asian societies have adopted a more flexible and syncretic approach to foreign religions than other societies in history. The communities in this region have generally transformed newly arrived religions to their own identities using soft power and adapted them to their own identity. The arrival of Buddhism to China, then to Japan, and the subsequent incorporation of the color of these cultures is an example of this flexible and syncretic approach. In addition, the emergence of theories and practices aimed at the simultaneous application of Confucianist, Taoist and Buddhist religious traditions in China is another example. Similarly, the centuries-long coexistence of Shintoism and Buddhism in Japan, and the acceptance of Shinto kami and Buddhist Buddhas and bodhisattvas as the same supreme beings, are also primary examples encountered in the same context. However, there are also exceptions of this flexible and syncretic approach to foreign religions. One of these exceptions is the approach and policies towards the foreign religion Christianity during the Tokugawa shogunate. The shogunate's aggressive policies, which gradually hardened and expanded in scope against Christian teaching and local and foreign Christians, led to the emergence of the phenomenon of "underground religion" or "hidden faith" which is rarely encountered in Japanese history. The shogunate's harsh policies and bans on Christianity forced Japanese Christians to live by hiding their faith, and Japanese Christians continued to exist for two and a half centuries until the end of the Tokugawa shogunate by keeping their faith secret. By the end of the Tokugawa period, the state policy towards Christianity changed, missionary movements were allowed, and Christian churches came to Japan again. But a group of Japanese Christians, who continued their faith in secret for two and a half centuries, refused to join Christian churches and formed the Kakure Kirishitan community, which has continued to exist as a separate group to this day. As an example of the tendency of Japanese society and culture to adapt and transform foreign and new elements it encounters, the Kakure Kirishitan community and its sacred texts Tenchi are the main subject of this study. The main source of the study is Tenchi, the sacred text of the Kakure Kirishitan community, which can also be called the Buddhist Bible. The main claim is that the basic factor that enabled the Kakure Kirishitan community to continue its existence in the face of the policy of prohibition and oppression towards Christianity is the adaptation tendency that exists in Japanese society and culture and that Tenchi, which is based on the combination of certain elements from Japanese religions and traditions, primarily Buddhism, with Christian teachings, is a product of this adaptation tendency. In short, the policy of prohibition and oppression applied to a religion in a way that is contrary to the general identity and culture of Japanese society has created the Kakure Kirishitan community, as a rare example of underground religious community in Japanese history. And ironically, this community has been able to continue its existence thanks to this flexible and eclectic tendency found in Japanese identity and culture.

Keywords: History of Religions, Japanese Christianity, Kakure Kirishitans, Tenchi, Buddhism

Japonya'nın Gizli Hristiyanları: Kakure Kirishitan Cemaati ve "Budist Kitabı Mukaddes"

Süreç

Geliş: 07/02/2024

Kabul: 29/04/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Uzak doğu toplumlarının tarihinde yabancı dinlere karşı diğer toplumların tarihine nazaran daha esnek ve senkretik bir yaklaşım benimsenmiş olduğu kabul edilir. Bu coğrafyadaki topluluklar yeni gelen dinleri genellikle yumuşak güç kullanarak dönüştürüp kendi benliğine uygun hale getirmiştir. Budizm'in Çin'e, ardından Japonya'ya gelişi ve sonrasında bu toplulukların rengine boyanması bu esnek ve senkretik yaklaşımın birçok örneğinden biridir. Ayrıca Çin'de Konfüçyanist, Taoist ve Budist dini geleneklerinin üçünün bir arada uygulanmasına yönelik teori ve pratiklerin ortaya çıkmış olması da bu yaklaşımın göstergesidir. Aynı şekilde Japonya'da yüzyıllar boyunca Şintoizm ve Budizmin birlikte uygulanması, Şinto kamileri ile Budist Buddha ve bodhisatvalarının aynı yüce varlıklar olarak kabul edilmesi de aynı bağlamda karşılaşılan birincil örneklerdendir. Fakat yabancı dinlere yönelik bu esnek ve senkretik yaklaşımın istisnaları da yok değildir. Bu istisnalardan biri Tokugava şoğunluğu döneminde 'yabancı din' Hristiyanlığa yönelik yaklaşım ve politikalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Şoğunluğun Hristiyanlık öğretilerine ve yerli ve yabancı Hristiyanlara karşı peyderpey sertleşen ve kapsamı genişleyen agresif politikaları Japon tarihinde örneğine az rastlanılan 'yer altına inmiş din', 'gizlenen cemaat' olgusunu ortaya çıkarmıştır. Şoğunluğun Hristiyanlığa yönelik sert politikaları ve yasakları Japon Hristiyanlarını inançlarını gizleyerek yaşamaya itmiş ve Japon Hristiyanlar Tokugava şoğunluğu sonuna değin iki buçuk asır boyunca inançlarını saklayarak varlıklarını devam ettirmiştir. Tokugava döneminin sonlanmasıyla birlikte Hristiyanlığa yönelik devlet politikası değişip misyon hareketlerine izin verilmesinin ardından Hristiyan kiliseleri Japonya'ya tekrardan gelmiş, fakat iki buçuk asır boyunca inançlarını gizli olarak devam ettiren Japon Hristiyanlarından bir grup Hristiyan kiliseleri ile birleşmeyi reddetmiş ve ayrı bir cemaat olarak günümüze değin varlığını devam ettiren Kakure Kirishitan cemaatini oluşturmuştur. Japon toplum ve kültürünün temel özelliklerinden biri olan karşılaştığı 'yabancı' ve yeni unsurları adapta etme-uyarlama-dönüştürme eğiliminin bir örneği olarak Kakure Kirishitan cemaati ve kutsal metinleri Tenchi bu çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Çalışmanın temel kaynağı 'Budist Kitab-ı Mukaddes' olarak da isimlendirilebilecek olan Kakure Kirishitan cemaatinin kutsal metni Tenchi'dir. Temel iddiası ise Kakure Kirishitan cemaatinin Hristiyanlığa yönelik sert ve acımasız devlet politikaları karşısında varlığını devam ettirebilmesini mümkün kılan temel etkenin Japon kimlik ve kültüründe var olan uyarlama eğilimi olduğu ve Kakure Kirishitan cemaatinin kutsal metni olarak kabul edilen Tenchi'nin de Budizm başta olmak üzere Japon din ve geleneklerinden belirli öğelerin Hristiyanlık öğretileriyle birleştirilerek temelde -zorunluluk arz eden şart ve koşullar yadsınmamak kaydıyla- bu uyarlama eğiliminin sonucu olarak ortaya çıktığıdır. Sonuç olarak Japon toplum ve kültürünün genel kimlik ve davranış tarzına ters bir şekilde dine yönelik uygulanan yasak ve baskı politikası Japon tarihinde örneğine az rastlanan yer altına inmiş din-cemaat olarak Kakure Kirishitan cemaatini ortaya çıkarmış ve ironik bir şekilde bu cemaat varlığını temelde Japon kimlik ve kültüründe bulunan bu esnek ve senkretik eğilim sayesinde devam ettirebilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Japon Hristiyanlığı, Kakure Kirishitan, Tenchi, Budizm

Giriş

Hristiyanlık Japonya'ya ilk olarak 16. yy. ortasında Katolik kilisesine bağlı misyon hareketleri aracılığıyla gelmiştir. Portekiz ve İspanya'nın Asya'ya yönelik kolonyal genişlemesinin bir parçası olarak Cizvit misyonierleri 1549 yılında Japon adalarına ayak basmıştır.¹ Cizvit misyonieri Fransiz Xavier'in başında bulunduğu ilk misyonierler Japonya'yı "İsa'nın mesajının yeşereceği yeni bir alan" olarak görüp Japon halkı ile ilgili oldukça olumlu bir intiba geliştirmişlerdir. Bununla birlikte misyon hareketleri ilk dönemlerinde başta misyonierlerin yetersiz Japonca bilgisinin muhatapları ile sağlıklı iletişim kurmalarını engellemesi ve ülkenin içinde bulunduğu siyasi kargaşa sebebiyle istenilen sonucu vermemiştir.² 1563-1564 yılları ile birlikte ise Hristiyanlığın daimiyolar (yerel liderler) tarafından kabul edilmeye başlanmasıyla misyon hareketi hızlanmıştır. Nitekim ilk misyonier Xavier'in adaya ayak basmasından on yıl sonra Japon topraklarındaki Hristiyanların sayısı altı bin iken, bu sayının 1601'de yaklaşık 300 bine, 1630'ların başında ise 760 bine ulaştığı tahmin edilmektedir.³

Hristiyan mesajının Japon halkı arasındaki bu hızlı yayılışı Tokugawa şoğunluğunun Hristiyanlık karşıtı politikaları ile son bulmuştur. Şoğunluğun peyderpey sertleşen ve kapsamı genişleyen politikaları ile Hristiyan mesajının yayılması durdurulmuş, mevcut Hristiyanlar da çeşitli yasaklar ve yaptırımlar ile inançlarından vazgeçirilmeye çalışılmıştır. Hristiyanlık karşıtı yasaklar içeren ilk ferman 1587 yılında çıkarılmıştır. Toyotomi Hideyoshi (1537-90) uzun yıllar devam eden iç çatışmaları sonlandırıp ülkeyi liderliği altında birleştirdikten sonra yabancı misyonierlerin sınır dışı edilmesini emretmiştir. Hideyoshi bu fermanla Japonya'nın Tanrıların toprağı olduğunu, Hristiyan mesajına bu topraklarda yer olmadığını, Japon halkına Hristiyanlığı vazederek Şinto ve Budist mabetlerine zarar verilmesinin eski zamanlardan beri duyulmamış şey olduğunu belirtmektedir.⁴

Hideyoshi'nin misyonierlerin sınır dışı edilmesine yönelik ilk emri Hristiyan misyonierler arasında şok etkisi yaratsa da etkin bir şekilde uygulanmamıştır. Hideyoshi 1597 yılında yeni bir ferman ile misyonierlerin sınır dışı edilmesini ve Hristiyan liderlerin infaz edilmesini emretmiştir. Bu emir doğrultusunda Hristiyan misyonierlere ve Hristiyan olan Japonlara yönelik katı uygulamalar başlamış, Hristiyan keşiş ve liderlerin içinde bulunduğu 26 kişi Nagasaki'de haça gerilerek öldürülmüştür.⁵ 1614 yılında ise şoğunluk Japon topraklarının tamamında Hristiyanlığın tamamen yasaklanmasına yönelik bir ferman çıkartmıştır. Bu ferman ile birlikte Hristiyanlara yönelik şiddet artmış ve 1944 yılına kadarki otuz yıl süresince zirve yaparak Tokugawa şoğunluğunun sonuna değin 210 yıl boyunca devam etmiştir.⁶

¹ Mark R. Mullins, *Christianity Made in Japan, A Study of Indigenous Movements* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998), 12.

² Ikuo Higashibaba, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice* (Leiden: Brill, 2001), 1-4.

³ Miyazaki Kentaro, "Roman Catholic Mission in Pre-Modern Japan", *Handbook of Christianity in Japan*, ed. Mark R. Mullins (Leiden: Brill, 2003), 7.

George Elison, *Deus Destroyed, The Image of Christianity in Early Modern Japan*, (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 115-116.

⁵ Selçuk Esenbel, "Japonya'da Hristiyanlığın Tarihi, Kabul ve Katliam", *Haçlı Seferleri ve XI. Asırdan Günümüze Haçlı Ruhu Semineri*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1998), 140; Miyazaki, "Roman Catholic Mission in Pre-Modern Japan", 10-11.

⁶ Miyazaki, "Roman Catholic Mission in Pre-Modern Japan", 4-5, 12.

Japon topraklarındaki Hristiyanları ve Hristiyan unsurları tamamıyla yok etmek için şoğunluk 1634 yılından itibaren daha sistematik yöntemler izlemeye başlamıştır. Ülkenin her bir köşesini kapsayan nüfus sayımları ile şoğunluğun görevlendirdiği Budist keşişleri tüm vatandaşların hangi dine mensup olduklarını, Budist tapınaklarına kayıt yaptıırıp yaptıımadıklarını inceleme altına almışlardır.⁷ Hristiyan olanlar dinlerinden vazgeçmeye zorlanmış, vazgeçmeyenler türlü işkencelere maruz kalırken, vazgeçenlere eskiden Hristiyan olmakla birlikte dinlerini değiştirdiklerini gösteren sertifikalar verilmiştir. Başlangıçta yalnızca Hristiyanlara uygulanan sertifika alma zorunluluğu zamanla tüm Japonlar için uygulanmaya başlanmış ve her bir vatandaşın Hristiyan olmadığını kanıtlamak için bir Budist tapınağına kayıt yaptıırıp sertifika almasına dayanan *danka* 檀家 sistemi ortaya çıkmıştır. 17. yüzyılın ikinci yarısında yaygın olarak uygulanmaya başlanan bu sistem ile birlikte tüm vatandaşların bir Budist tapınağına kayıtlı olduklarını gösteren ve Hristiyan olmadıklarını gösteren belgeye sahip olmaları ve Budist tapınaklarında görev yapan keşişlerin de kendi bölgelerinde herhangi bir Hristiyan'ın bulunmadığını belirten imzalı belgeler hazırlayarak şoğunluğa sunmaları zorunlu hale gelmiştir.⁸ Böylece Tokugawa şoğunluğu devlet memuru işlevi gören Budist keşişler aracılığıyla Hristiyanları ortaya çıkarıp, inançlarından vazgeçirmeye çalışmış, vazgeçmeyenleri de son derece sert şekilde cezalandırmak suretiyle Hristiyanlığı tamamen ortadan kaldırmayı amaçlamıştır.

Şoğunluğun Hristiyanlığa yönelik yaklaşık iki buçuk asır boyunca devam eden bu sert politikaları süresince bir grup Katolik Hristiyan gizli bir şekilde inançlarını devam ettirmiştir. Tokugawa şoğunluğu aynı zamanda dış dünyayla ilişkilerini Hollanda ile sınırlı tutup asgari düzeye indirdiği ve yabancı ülkelerin her türlü temsilcisinin ülkeye girmesi yasaklandığı için dışardan misyoner gelmesi mümkün olmamıştır. 1614 yılından itibaren ülke içinde herhangi bir misyoner kalmadığı da bilinmektedir. Dolayısıyla Japon Hristiyanlar katı devlet politikaları karşısında inançlarını korumak ve devam ettirmede tamamıyla kendi başlarına kalmışlardır. Bununla birlikte 'yer altına inmiş' bu cemaat inançlarını yedi nesil boyunca devam ettirebilmiştir. 19. Yüzyılda Japonya'nın kapılarının dış dünyaya açılmasıyla tekrar ülkeye gelen misyonerler Kyushu bölgesinde bu Hristiyan cemaati ile karşılaşmışlardır. İki yüz elli yıl boyunca inançlarını gizli bir şekilde devam ettiren cemaatin çoğunluğu yeni gelen Hristiyan misyonerlerin vaaz ettiği öğretileri kabul etmiştir.⁹ Bununla birlikte 35 bin civarındaki Japon Hristiyan kendi Hristiyanlık anlayışlarının hakiki olduğunu savunarak atalarından kalma Hristiyanlık biçimini yaşamaya devam etmişlerdir. Kendi Hristiyanlık anlayışını devam ettiren bu cemaat 'gizli Hristiyanlar' anlamında Kakure Kirishitan cemaati olarak bilinmektedir.¹⁰

⁷ Nam-lin Hur, *Death and Social Order in Tokugawa Japan Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 61.

⁸ Tamamuro Fumio, "The Development of the Temple-Parishioner System", *Japanese Journal of Religious Studies* 36/1 (2009), 16-18.

⁹ Kakure Kirishitan cemaati dışında kalan Japon Hristiyanlarının tarihsel ve güncel durumu için bk: Mark R. Mullins (ed.) *Handbook of Christianity in Japan* (Leiden: Brill, 2003); Abe Yoshiya, "From Prohibition to Toleration: Japanese Government Views regarding Christianity, 1854-73", *Japanese Journal of Religious Studies* 5/2-3 (June-September, 1978), 107-138; Mark R. Mullins, *Christianity Made in Japan A Study of Indigenous Movements* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998); Yamaji Aizan, *Essays on the Modern Japanese Church: Christianity in Meiji Japan*, çev. Graham Squires (Ann Arbor: Center for Japanese Studies The University of Michigan, 1999).

¹⁰ Ann M. Harrington, "The Kakure Kirishitan and Their Place in Japan's Religious Tradition", *Japanese Journal of Religious Studies* 7/4 (December, 1980), 318.

Kakure Kirishitan cemaatini konu alan Türkçe bir çalışma bulunmamaktadır. Japon Hristiyanlığına dair Selçuk Esenbel,¹¹ Ayhan Kuşçulu,¹² Hülya Deveci¹³ gibi isimlerin makaleleri bulunmakla birlikte Kakure Kirishitan cemaati ve bu cemaatin kutsal metni üzerine yoğunlaşan müstakil herhangi bir akademik çalışma yapılmamıştır. Bu çalışma ilk olarak bu boşluğu doldurması nedeniyle önemlidir. Ayrıca Kakure Kirishitan cemaatinin ve bu cemaatin kutsal metninin senkretik karakterindeki ana unsurlardan biri olan Budist etkiyi konu alması da makalenin önemi noktasında kayda değerdir. Bu bağlamda makalenin temel iddiası Kakure Kirishitan cemaatinin siyasi otorite tarafından uygulanan sert politikalara rağmen varlığını devam ettirebilmesini sağlayan temel etmenin Japon kimlik ve kültürünün başat unsurlarından biri olan yeni olanı kendi rengine boyama, kendine uyarlama eğilimi olduğu ve cemaatin kutsal metni Tenchi'nin de bu uyarlama eğiliminin ürünü olduğudur. Hristiyanlığın Japon tarihinde az rastlanan bir baskı ve yasak politikasına maruz kalması sonucunda ortaya çıkan Kakure Kirishitan cemaati ironik bir şekilde varlığının devamını Japonların yeni dinlere, öğretilere yönelik esnek ve senkretik eğilimine borçludur. Japon tarihinde yeni dinlere yönelik esnek eğilimin Hristiyanlıktan esirgenmesi Kakure Kirishitan cemaatinin ortaya çıkmasına neden olmuş, diğer yandan ise bu cemaatin varlığını devam ettirmesi bu esnek eğilim sayesinde oluşturduğu senkretik karakter ile mümkün olmuştur. Bu bağlamda Kakure Kirishitan cemaatinin hem Budist ritüelleri hem Hristiyan ritüelleri icra ettikleri bir ritüel rutinin bulunduğu; politeist, senkretik ve dünyevi karakterli bir inanç sistemine sahip olduğu ve Budist objelere Hristiyan anlamlar yükleyerek oluşturulan ritüel objelerini kullandığı görülmektedir. Araştırmada kullanılan metodoloji ise Kakure Kirishitan cemaatinin kutsal metni olarak kabul edilen *Tenchi*'nin içerik analizidir.

Kakure Kirishitan cemaatinin kutsal metni Tenchi de cemaatin varlığını sürdürmesinin temel unsurlarından biri olan senkretizmi yansıması açısından oldukça önemlidir. Metin Hristiyanlık öğretisinin başta Budist geleneği olmak üzere Japon din ve geleneklerinin unsurları ile harmanlanmasının ürünüdür. Hristiyan öğretisinin temelleri olan Tanrı, İsa ve Meryem anlayışı ile alem ve kurtuluş anlayışı Budist geleneğin etkisi ile dönüşüme uğramıştır. Her şeye gücü yeten kadir-i mutlak Hristiyan Tanrısı, Buddha ile özdeş, zaman zaman gücünü paylaşan, insani özellikleri bulunan, kendisinden başka ilahi varlıkların da bulunduğu bir panteonun üyesi konumundadır. Hristiyan inancının merkezinde bulunan İsa, Hristiyan öğretilerinde olduğunun aksine Kakure Kirishitan cemaatinin inanç ve ritüellerinin merkezinde bulunmaz. Kakure Kirishitan inancında İsa, Budist keşiş profiline benzer şekilde dünyevi olandan el etek çeken bir hayat yaşar, Budist sutralar üzerine eğitim alır ve kendisi yüzünden çocukların ölmesi nedeniyle cezalandırılır. Meryem ise Tenchi'de teslisin üç unsurundan biri olarak kabul edilir ve Kakure Kirishitan inanç ve uygulamalarında İsa'ya göre daha merkezi bir konuma sahiptir. Japon Budist geleneğinin en önemli bodhisattvalarından biri olan ve aynı zamanda merhamet timsali olarak kabul edilen Avolokitesvara, Kannon ile özdeşleştirilir. Budist keşiş profilinin gereği olan dünyevi olandan uzak durma Meryem'in hayatında da derin bir karşılığa sahiptir. Tenchi'deki alem ve kurtuluş anlayışı da Budist alem ve kurtuluş anlayışının yansımalarını taşır. Alem aralarında geçişkenlik bulunan çok katmanlı varlıklardan oluşur. İnsan gibi diğer varlıklar da kurtuluşa erme arzusuna sahiptir. Kurtuluş Budist gelenekte olduğu gibi dünyevi olandan ele etek çekme ile ilişkilidir. Kurtuluşa erenlerin de Buddha olacağına inanılır.

¹¹ Esenbel, "Japonya'da Hristiyanlığın Tarihi, Kabul ve Katliam", 132-144.

¹² Ayhan Kuşçulu, "Japonya'da Hristiyan Misyoner Hareketleri (1542-1587)", *Bilimname XIII*, (2007/2), 139-151.

¹³ Hülya Deveci, "Japonya Hristiyan bir Ülke Olacak mı?" Rus-Japon Savaşı Sürecinin *The Japan Evangelist, Kirisutokyō Sekai, Shinjin, Rikugō Zasshi* Dergilerine Yansımaları (1902-1909)", *Tarih İncelemeleri Dergisi XXXVIII-2* (2023), 523-556.

1. Kakure Kirishitan Cemaati

Kakure Kirishitan Japonca'da "gizli Hristiyanlar" anlamına gelmektedir ve günümüzde cemaatin temsilcileri kendileri için bu ismi kullanmayı tercih etmektedir.¹⁴ Bu cemaat Japonya'ya ilk misyon hareketleri çerçevesinde gelen Katolik öğretisinin iki yüz elli yıllık 'yer altı' tecrübesi ile ortaya çıkan ve Hristiyanlığa yönelik yasak ve katı uygulamalar kaldırıldıktan sonra ülkeye gelen Hristiyan kiliselerine katılmayı reddedip ayrı bir (Hristiyan) mezhep yahut din olarak varlık gösteren bir oluşumdur.¹⁵ Cemaatin yapısı, inanç ve ritüelleri Katolik öğretisinin unsurları yanında başta Budizm olmak üzere Japon topraklarında yaşayan din ve geleneklere ait unsurları da bünyesinde barındıran senkretik bir yapı arz etmektedir. Kakure Kirishitan cemaati karşılaştıkları yeni koşul ve sorun nedeniyle azalan sayılarına rağmen günümüz Japonya'sında da diğer Hristiyan mezhep ve kiliselerinden ayrı bir mezhep yahut din olarak varlığını devam ettirmektedir.

Hristiyan misyonerler Japonya'ya geldiklerinde dili bilmedikleri ve Japon din ve evren anlayışına son derece yabancı bir öğretiyi vaaz ettikleri için Hristiyan öğretisini vaaz ederken birtakım zorluklar yaşamışlardır. Hristiyanlığın temel kavramlarını Japoncaya çevirmekte zorlanmış, Japon kimliğine işlemiş din ve kültür unsurlarının Hristiyanlığı seçen Japonların hayatında varlığını devam ettirmesinin önüne geçememişlerdir. Cizvit misyonerler başlangıçta her şeyi yaratan, her şeye gücü yeten mutlak bir Tanrı anlayışına sahip olmayan Japonlara Hristiyanlığın tanrısını Shingon Budizminin¹⁶ en önemli buddhası olarak kabul edilen Dainichi kavramı ile tanıtmışlardır. Zamanla bu hatadan dönülmüştür fakat benzeri yanlış kavramsallaştırma örnekleri Japon Hristiyanlığının özellikle ilk dönemlerinde sıkça yaşanmıştır.¹⁷ Misyonerlerin Hristiyanlığı Japonlara anlatırken Budist terminolojiyi kullanması bağdaştırıcı nitelikteki Japon zihni için dinlerin senkretizmini mümkün ve elverişli hale getirmiştir.¹⁸ Nitekim Hristiyanlığı seçen Japonlar eski dinleri etrafında şekillenen inanç ve uygulamaları tamamıyla geride bırakmamış, Hristiyanlık inanç ve ritüelleri ile birlikte uygulamaya devam etmişlerdir.¹⁹

Japon Hristiyanlığının gelişimini etkileyen diğer bir husus ise Hristiyan öğretisini anlatacak yetkinlikteki kişi sayısının az olmasıdır. Hristiyan nüfusunun en çok olduğu -üç yüz bin civarı- 1614 yılında dahi Hristiyan misyonerler ile Japon din adamlarının sayısı toplamda yüz elliyi aşmamıştır. Bu yetersizlik nedeniyle idealde yalnızca din adamları tarafından icra edilmesi gereken Katolik sakramentleri Japon misyonuna özgü olarak din adamı olmayan görevliler tarafından da icra

¹⁴ Christal Whelan, "Written and Unwritten Texts of the Kakure Kirishitan", *Japan and Christianity Impacts and Responses*, ed. John Breen ve Mark Williams, (London:Palgrave Macmillan, 1996), 122.

¹⁵ Christal Whelan, "Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima", *Monumenta Nipponica* 47/3 (Autumn, 1992), 369.

¹⁶ Shingon Budizmi yahut Shingon okulu, Kūkai (774-835) tarafından kurulduğu kabul edilen, Heian dönemi ezoterik Budist okuludur. Bk. Elizabeth Tinsley, "Kūkai and The Development of Shingon Buddhism", *Esoteric Buddhism and Tantras in East Asia*, ed.Charles Orzech vd. (Leiden: Brill, 2011), 691.

¹⁷ K Notto R. Thelle, "The Christian encounter with Japanese Buddhism", *Handbook of Christianity in Japan*, ed. Mark R. Mullins (Leiden: Brill, 2003), 229; Miyazaki, "Roman Catholic Mission in Pre-Modern Japan", 6.

¹⁸ Junhyoung Michael Shin, "Avalokitesvara's Manifestation as the Virgin Mary: The Jesuit Adaptation and the Visual Conflation in Japanese Catholicism after 1914", *Church History* 80/1 (March, 2011), 2-3.

¹⁹ Harrington, "The Kakure Kirishitan and Their Place in Japan's Religious Tradition", 330.

edilmiştir. *Dōjuku* 同宿 ve *kanbō* 看防 olarak bilinen bu görevliler Zen Budist manastır sisteminde var olan pozisyonlara referansla oluşturulmuştur. Japon Hristiyan cemaatinin içerisinde 1600'lerin başında 260 *dōjuku*, 170 *kanbō* görevlisi bulunduğu bilinmektedir. Bu görevliler evharist, vaftiz, cenaze ritüelleri gibi temel ritüeller ile birlikte çay seremonisi, hasta ziyareti, ulaklık gibi işler de icra etmişlerdir.²⁰

Hristiyan öğretilerine dil bariyeri, uzak anlam dünyaları ve yetkin kişi eksikliği nedeniyle derin bir şekilde nüfuz edemeyen Japon Hristiyan cemaati 17. yüzyılda şoğunluğun yasak ve sert politikaları ile birlikte yer altına inmiştir. Bu dönemde Japon Hristiyanlarının sayısının 150 bin civarında olduğu bilinmektedir. İki yüz elli yıl boyunca gizli bir şekilde inançlarını devam ettiren bu cemaatin çoğunluğu yasaklar kalkınca ülkeye tekrardan gelen Hristiyan kiliselerinin öğretilerini kabul ederken; bir grup, yeni gelen Hristiyan kiliselerine katılmayı reddedip kendi inanç ve uygulamalarını devam ettirmiştir.²¹ Kakure Kirishitan cemaatini oluşturan bu grup inançlarını gizleyerek yaşadıkları süre boyunca gerek cemaat içi gerek cemaat dışı koşul ve şartların etkisiyle hem Hristiyanlık öğretisinin hem de Budizm başta olmak üzere Japonya'da var olan din ve geleneklerin unsurlarını barındıran, fakat ne Hristiyanlığa ne de Budizm'e veya diğer Japon geleneklerine baskın bir şekilde ait olmayan senkretik karakterli bir öğreti ve uygulamalar bütünü oluşturmuştur.

Tokugava Şoğunluğunun Hristiyanlığa yönelik yasakları ve nüfusun tamamının bir Budist tapınağına üye olmasını gerektiren Danka sistemi Kakure Kirishitanlarını inançlarını gizlemek durumunda bırakmıştır. Şoğunluk ve şoğunluğun kontrol mekanizması işlevi gören Budist tapınakları, nüfusun tamamının dini hayatını şekillendirmiş ve Budizm bir nevi “zorunlu devlet dini” işlevi görmüştür. Kakure Kirishitanlar da şoğunluğun politikalarının ve danka sisteminin gereği olarak Budist mabedine üye olup Budist ritüelleri icra etmişlerdir. Yukarıda bahsi geçen koşullar nedeniyle Hristiyanlık öğretisine derin bir şekilde nüfuz edemeyen Kakure Kirishitanlar, ayrıca görünürde Budist olup Budist ritüelleri icra etmek zorunda kalınca iki dini gelenek arasında bilinçli veya bilinçsiz geçişkenliklerin ve uyarlamaların meydana gelmesi kaçınılmaz olmuştur.

Yukarıda bahsi geçen koşullar ve Japon kültür ve benliğinin temel unsurlarından olan bağdaştırmacılık senkretik karakterli bir ritüel rutini ortaya çıkarmıştır. Kakure Kirishitan cemaati bir yandan hem Hristiyan olduklarını gizlemek hem de “resmi devlet dininin” gereklerini yerine getirmek için Budist ritüellerini icra etmiş, diğer yandan ise gizlilik içerisinde Hristiyan ritüellerini icra etmeye devam etmiştir. Ayrıca cenaze ritüellerinde olduğu gibi iki dinin ritüellerinin bir arada uygulandığı da olmuştur. Kakure Kirishitan cemaatinin icra ettiği Hristiyan ritüellerin başında vaftiz gelir. Katolik kilisesinin yedi sakramentinden yalnızca vaftiz -evharist hariç diğerleri neredeyse hiç icra edilmemiştir- Kakure cemaatinin ritüel rutininde merkezi bir konuma sahip olmuştur. Kakure Kirishitanlar kurtuluşa ermek için vaftiz olmaları gerektiğine inanmışlardır. Şoğunluğun Hristiyanlık ile ilgili sert politikaları yürürlükteyken dahi gizli bir şekilde bu ritüeli icra etmeyi devam ettirmişlerdir. Bu dönemlerde yetkin din adamları olmadığı için ritüelin icrasını din

²⁰ Peter Nasco, “Secrecy and the Transmission of Tradition Issues in the Study of the “Underground” Christians”, *Japanese Journal of Religious Studies* 20/1 (1993), 3-6.

²¹ Nasco, “Secrecy and the Transmission of Tradition”, 3-4.

adamı olmayan görevliler, *dōjuku* ve *kanbō*, yerine getirmiştir.²² Vaftizi icra edecek olan görevlinin, ritüelinin icrasından önceki bir iki hafta boyunca çalışmamak, cinsel ilişkiden uzak durmak gibi çeşitli perhizler uyguladığı da bilinmektedir.²³

Kakure Kirishitanların ritüel rutininde yer alan diğer Hristiyan ritüelleri; Noel arifesi (*gosan machi*), Noel (*gotanjō*), Paskalya'dan önceki Pazar (*ohana*) ve Paskalyadır (*agari*). Kakureler bu ritüelleri aynı temel biçim üzere icra etmiş ve etmektedirler. Ritüele katılmak isteyenler bölgedeki cemaat liderinin evinde toplanır. Toplantının ve icra edilecek ritüelin amacı belirtildikten sonra Katolik evharist ritüelindeki ekmek şarap ikramına benzer şekilde Tanrı'ya sake ve balık dilimi sunulur. Ardından Tanrı'nın sunu karşılığında isteklerini yerine getireceği inancı ile katılımcılar hep birlikte belirli duaları okurlar. Duadan sonra katılımcılar Tanrı'ya sundukları sake ve yiyecekten oluşan yemeği toplu bir şekilde yerler. Bu yemeğin Tanrı ile insanın birliğini sembolize ettiğine inanılır. Toplantı dua okunarak sonlandırılır.²⁴ Miyazaki'nin Hristiyanlığa referansla "geleneksel ritüeller" olarak adlandırdığı bu ritüellerin başlangıçtaki formları değiştirilmiş ve orijinal anlamları cemaat tarafından anlaşılabilir hale gelmiştir.²⁵

Kakure Kirishitanların icra ettiği başlıca ritüellerden bir diğeri cenaze ritüelleridir. Cenaze ritüelleri bu cemaatin senkretik yapısını yansıtmaları açısından da önemlidir. Tokugava dönemi boyunca Hristiyan cenaze ritüellerinin uygulanması yasak olduğu ve danka sistemi ölen kişinin Budist cenaze ritüelleri ile defnedilmesini zorunlu kıldığı için Kakure Kirishitan cemaati iki geleneğin cenaze ritüellerini de icra ettikleri bir uygulama geliştirmişlerdir. Kakure Kirishitanlar kişi öldüğünde Budist tapınağı haberdar edilmeden önce gizli bir şekilde Hristiyan liturjisinden dualar ve ilahiler okuyup ölünün kimonosunun altına küçük bir hac yerleştirerek kendi cenaze ritüellerini icra ederler. Ardından danka sistemi gereği ölen kişinin bağlı olduğu Budist tapınağından bir keşiş çağrılır ve cenaze Budist uygulamaları ile yakılarak defnedilir.²⁶ Ölen kişiyi hem Hristiyan hem de Budist cenaze ritüelleri ile defnetmeye yönelik ikili cenaze uygulaması, günümüz Kakure Kirishitanları tarafından da uygulanmaya devam etmektedir.²⁷ Ayrıca ölünün ardından belirli gün ve yıllarda icra edilen anma ritüelleri de Hristiyan ve Budist unsurların bir arada bulunduğu bir kompozisyon şeklinde uygulanmış ve uygulanmaya devam etmektedir.²⁸

Kakure Kirishitan cemaatinin icra ettiği Budist ritüeller ise atalar kültü ile ölüm ve sonrasına dair uygulamalar ile dünyevi fayda sağlamak amacıyla icra edilen ritüellerdir. Japonların çoğunluğu gibi Kakure Kirishitan cemaati de ölüm ve sonrası ile ilgili uygulamaları Budizm ile bağdaştırmıştır. Yukarıda da bahsedildiği üzere Budist unsur ve pratikleri de içeren cenaze ve anma

²² Nasco, "Secrecy and the Transmission of Tradition", 7, 17.

²³ Harrington, "The Kkaure Kirishitan and Their Place in Japan's Religious Tradition", 327.

²⁴ Miyazaki Kentarō, "Hidden Christians in Contemporary Nagasaki", Translated by Brian Burke-Gaffney, *Crossroads: A Journal of Nagasaki History and Culture* 1 (1993), 35-47; Miyazaki, "The Kakure Kirishitan Tradition", *Handbook of Christianity in Japan*, ed. Mark R. Mullins (Leiden: Brill, 2003), 24.

²⁵ Miyazaki, "The Kakure Kirishitan Tradition", 27.

²⁶ Harrington, "The Kakure Kirishitan and Their Place in Japan's Religious Tradition", 328; Miyazaki, "The Kakure Kirishitan Tradition", 21.

²⁷ Miyazaki, "The Kakure Kirishitan Tradition", 26; Stephen Turnbull, *The Kakure Kirishitan of Japan A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day* (Surrey:Japan Library, 1998), 194.

²⁸ Harrington, "The Kakure Kirishitan and Their Place in Japanese Religious Tradition", 328-329.

ritüelleri Kakure Kirishitanların temel uygulamalarındandır. Bunun yanında atalar kültü ile ilgili inanış ve uygulamaların da Kakure Kirishitan cemaatinde derin bir karşılığı bulunmaktadır. Atalar kültürünün cemaatteki konumu öylesine önemlidir ki; Kakure Kirishitan cemaatinin tanrısının İsa Mesih veya Teslis değil, ata ruhları olduğunu söylemek dahi mümkündür. Özellikle inançları uğruna işkence çekerek ölmüş “şehit” atalar cemaat açısından yüce bir konuma sahiptir.²⁹ Atalar kültü cemaati bir arada tutan dokunulmazlardandır. Ailenin en büyük oğlu atalar kültü ile ilgili tüm uygulamaları devam ettirmekle sorumludur.³⁰

Kakure Krishitanların uygulamalarında dikkat çeken bir diğer unsur dünyevi fayda sağlamaya yapılan vurgudur. Bu amaçla icra edilen ritüeller özünde Budizm’e has ritüeller olmamakla birlikte Japonya’daki tarihi seyri içerisinde Budizm çatısı altına alınmıştır.³¹ Kakure Kirishitanlar da Japon Budistleri gibi dünyevi faydalar elde etmek amacıyla bu ritüelleri icra etmişlerdir. Bu ritüeller; bereketli hasat, rüzgar gibi zarar verici doğal olaylardan korunma amacıyla icra edilen tarımsal ritüeller ile doğum, bir isteğin gerçekleşmesi, evleri kutsamak, kötülüklerden arındırmak gibi ritüellerdir.³² Hristiyanlık bu dünyada elde edilecek faydalardan ziyade ölümden sonrasını konu edinen bir din iken, Kakure Kirishitanların duaları felaketlerden korunma, başarılı olma, bereketli hasat ve balık, ev ve ailenin sağlığı ve güvenliği gibi dünyevi kazanımlara yoğunlaşmıştır. Günümüzde de dünyevi fayda sağlamak amacıyla icra edilen ritüeller Kakure Kirishitanların ritüel rutininin bir bölümünü oluşturmaya devam etmektedir.³³

Kakure Kirishitan cemaatinin senkretik yapısının yansımalarını ritüel objelerinde gözlemlemek de mümkündür. Kakure Kirishitanların Budist geleneğine ait objelere Hristiyan semboller ekleyerek Budist objeleri Hristiyan objelere dönüştürdükleri bilinmektedir. Budist Kannon heykeline küçük bir haç ilâştirerek oluşturulan Maria-Kannon heykelleri bu durumun en güzel örneklerindedir. Bu yöntemle Japon Budist geleneğinin en önemli Buddhalarından biri, Hristiyan kimlik kazanmış ve Kakure Hristiyanların inanç ve uygulamalarının merkezinde bulunan Meryem’i temsil eder hale gelmiştir.³⁴ Meryem’in Kannon ile özdeşleştirilmesi Hristiyanlığa yönelik yasaklardan çok önceleri başlamış durumdadır.³⁵ İsa’nın Amida Buddha heykelleri ile temsil edilmesi de aynı şekilde Kakure Kirishitan cemaatinin senkretizm eğilimi bağlamında ele alınmalıdır.³⁶ Bu tür bir kullanımın ortaya çıkmasında içinde bulunulan koşulların etkisinin bulunduğunu söylemek yanlış olmamakla birlikte Japon bağdaştırıcılığı olmaksızın bu tür bir senkretizmin mümkün olduğunu düşünmek de doğru değildir.

Kakure Kirishitan cemaatinin inançları da icra ettikleri ritüeller gibi senkretik bir yapı arz etmektedir. İnançın merkezinde İsa değil, Şinto tanrıları, Budist ilahi varlıkları ile Hristiyan kişilikleri bulunur. Kakure

²⁹ Miyazaki, “Hidden Christians in Contemporary Nagasaki”, 35-47.

³⁰ Whelan, “Written and Unwritten Texts of the Kakure Kirishitan”, 124.

³¹ Merve Susuz Aygöl, *Orta Çağ Sōtō Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 118.

³² Miyazaki, “The Kakure Kirishitan Tradition”, 27.

³³ Miyazaki, “Hidden Christians in Contemporary Nagasaki”, 35-47.

³⁴ Whelan, “Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima”, 371; Shin, “Avalokitesvara’s Manifestation as the Virgin Mary”, 17-18.

³⁵ Shin, “Avalokitesvara’s Manifestation as the Virgin Mary”, 12.

³⁶ Shin, “Avalokitesvara’s Manifestation as the Virgin Mary”, 28.

Kirishitan cemaati İsa'yı çarmıha gerildikten sonra Şinto geleneğinde ataların tanrılaştırılmasına benzer şekilde tanrılaşmış bir varlık olarak kabul eder, fakat İsa inancın merkezinde bulunmaz.³⁷ Bu cemaatte tapımın odağında Baba, İsa ve Meryem'den belli bir ruhun girmiş olduğu cansız nesnelere uzanan ve *kamisama* olarak isimlendirilen geniş bir panteon vardır. Kamisamalara Şinto tanrıları gibi değer verilir, tapınılır ve dualar edilir. Dahası Kakure Kirishitanlar arasında bu varlıklara usullere uygun şekilde hürmet gösterilmediğinde kişiye zarar verecekleri inancı da hakimdir. Kakure inancının diğer bir özelliği de yukarıda da değinildiği üzere diğer dünyadan ziyade bu dünyaya yapmış olduğu vurgudur.³⁸ Özetle, Kakure Kirishitanların inancının politeist, senkretik ve dünyevi karakterli olduğunu belirtmek gerekir.

Kakure Kirishitan cemaati senkretik yapılarıyla günümüz Japonya'sında da var olmaya devam etmektedir. Sayıları gitgide azalmakla birlikte, bugün Japonya'nın güneyindeki adalarda, temelde üç bölgede; Ikitsuki-Hirado, Sotomo, Goto, yaklaşık bin civarı Kakure Kirishitan'ın bulunduğu bilinmektedir.³⁹ Günümüz Kakure Kirishitan cemaatinin yeni nesilleri büyük kentlere göç ederek gelenek ile bağlantılarını koparmakta, ritüellere ve festivallere katılmamaktadır.⁴⁰ Temel ritüelleri icra edecek yetkin kişi eksikliğinden cemaatin ritüel rutini devamlılığını koruyamamakta ve cemaatler dağılmaktadır. Cemaatlerin yok olmasını önlemek için ritüellerin sayısını azaltmak, uygulamaları basitleştirmek, kadınları da görevli atamak gibi birtakım yenilikler yapılsa da bu yeniliklerin belirgin bir etkisinin olduğu söylenemez. Cemaatlerin dağılması Kakure Kirishitanların başka bir dine geçmesi ile ilgili değildir, çünkü halihazırda danka sisteminin devamlılığı niteliğinde Kakure Kirishitanlar hem Budizmi hem Şintoizmi benimsemiş durumdadır.⁴¹

2. "Budist Kitab-ı Mukaddes"; Senkretik Bir Metin Olarak *Tenchi Hajimari no Koto*

Kakure Kirishitan cemaatinin kutsal metin literatürü dua kitapları, ritüel takvimi, ritüellerin nasıl icra edileceğini anlatan metinler gibi çeşitli türleri içerir. Bu literatürün en önemli metni ise zaman zaman "Kakure Kitabı Mukaddesi" olarak da referansta bulunulan *Tenchi Hajimari no Koto* (Göğün ve Dünyanın Yarattığı Üzerine) adlı metindir.⁴² Metin toplamda on altı bin karakter içeren on beş bölümden oluşmaktadır. Cemaatin iki buçuk asır boyunca inançlarını gizli bir şekilde devam ettirmelerine atıfla Kakure Kirishitanların gizli Kitabı Mukaddesi olarak da bilinir. 19. yüzyıla değin sözlü olarak aktarıldığı, ancak 1820'lerde kâğıda döküldüğü kabul edilmektedir. Tenchi'nin⁴³ önemi cemaatin nesilden nesile aktarılan inanç, ritüel ve geleneğinin yazılı olduğu özgün bir içeriğe sahip olmasından gelmektedir.⁴⁴

³⁷ Whelan, "Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima", 280.

³⁸ Turnbull, *The Kakure Kirishitan of Japan*, 212-215.

³⁹ Miyazaki, "The Kakure Kirishitan Tradition", 22.

⁴⁰ Whelan, "Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima", 122.

⁴¹ Miyazaki, "Hidden Christians in Contemporary Nagasaki." 32-47.

⁴² Whelan, "Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima", 126

⁴³ Tenchi ile ilgili diğer bir ilginç nokta içinde Türklerin adının geçiyor olmasıdır. Doğumu üzerine doğudan yıldız bilimcilerin Beytlehem'e gelip İsa'ya tapınmalarına dair Matta İncili'ndeki anlatı Tenchi'de Türkiye, Meksika ve Fransa'dan gelen kralların İsa'ya tapınması anlatısına dönüşmüştür. Bk. *The Beginning Heaven and Earth*, 51, 63; *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2013) Mat.2:1-12.

⁴⁴ Stephen Turnbull, "Acculturation among the Kakure Kirishitan: Some Conclusions from the *Tenchi Hajimari no Koto*", *Japan and Christianity Impacts and Responses*, ed. John Breen ve Mark Williams, (London:Palgrave Macmillan, 1996), 63.

Tenchi, Kitab-ı Mukaddes anlatıları ile Japon din ve geleneklerine ait unsurların bağdaştırılması ile oluşan senkretik bir metindir.⁴⁵ Tenchi'nin hem Hristiyan hem de başta Budist olmak üzere Japon dini geleneklerine dair unsurları barındıran bu senkretik yapısının nasıl ortaya çıktığı ve hangi geleneği temsil ettiği noktasında ise farklı yorumlar bulunmaktadır. Bir yandan Tenchi'nin senkretik karakteri Kakure cemaatinin çeşitli yasak ve ceza politikaları nedeniyle iki buçuk asır boyunca inançlarını gizlemek durumunda kalmasına dayandırılmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla metinde yer alan Budist unsurlar şoğunluğun danka sistemi ile zorunlu kıldığı uygulamaların etkisiyle "isteksiz ve gönülsüz" bir şekilde metne dahil edilmiştir. Diğer yandan ise Cizvit misyonerlerin başlangıçtan itibaren Japonların din ve geleneklerini dışlamayan bilakis kendi misyon hareketini muhataplara anlaşılır kılmak için bu din ve geleneklerin unsurlarını kullanmaları da senkretik özellikli bir cemaat ve metin oluşumunun kaynağı olarak kabul edilmektedir.⁴⁷ Nitekim Tenchi'nin yazıya geçirilmesi 19. yüzyılı bulsa da ortaya çıkışının şoğunluğun katı politikaları öncesine denk düştüğü bilinmektedir.⁴⁸ Bu durumda metindeki Budist unsurların daha "bilinçli ve gönüllü" bir şekilde metne dahil edildiği söylenebilir.

Tenchi'nin senkretik karakterini Kakure Kirishitan cemaatinin deneyimlediği zor şartlara yahut ilk misyonerlerin muhataplarına yönelik yaklaşımlarına bağlamaktan ziyade Japon kimlik ve kültüründe var olan bağdaştırmacılık eğilimine dayandırmak gerekir. Japon din anlayışı dönüştürücü bir karaktere sahiptir.⁴⁹ Bu bağdaştırmacı ve dönüştürücü karakter Japonya'ya gelen yabancı dinleri kendi rengine boyamıştır. Budizm, Konfüçyanizm, Taoizm ve son olarak Hristiyanlık bu senkretik dini iklim içerisinde diğer dini geleneklerden aldıkları unsurlarla dönüşerek yeni bir gelenek olarak var olmuşlardır.⁵⁰ Kakure Kirishitan cemaati de bu cemaatin kutsal metni Tenchi de bu bağdaştırmacı ve dönüştürücü kimlik ile senkretik dini iklim ortamında oluşmuştur. Nitekim Kakure Kirishitan cemaatinin zor şartlara uyum sağlayıp varlıklarını devam ettirmesi de, ilk misyonerlerin muhataplarına hitap ederken Japon din ve geleneklerinden unsur ve kavramları kullanmaları da bu bağdaştırmacılık eğilimi ve senkretik din yapısı sayesinde gerçekleşmiştir.⁵¹

Senkretik bir metin olan Tenchi'nin içeriğinin temel unsurları Hristiyan geleneğinden gelmektedir. Metin adından da anlaşılacağı üzere dünya ve evrenin yaratılışına dair anlatı ile başlar. Ardından Tanrı'nın (metinde Deusu olarak geçer) insanı (Adan ve Ewa) yaratışı, şeytanın (Jusuheru) insanı aldatması, insanın yeryüzüne inişine dair Hristiyan anlatıyı ana hatlarıyla takip ederek ilerler. Nuh (Pappa Maruji) ve tufan anlatısına değindikten sonra Hristiyan Kutsal Kitabının aradaki bölümleri atlanarak Meryem (Maruya) ve İsa'nın (Jusukiri, Kutsal Kişi, Efendi) hayatına geçiş yapılır. Metin İsa'nın iki kişi ile birlikte çarmıha gerilmesi, taş bir mezara gömülmesi, ölümden dirilmesi ve dünyanın yok oluşu ile de sonlanır.⁵²

⁴⁵ Whelan, "Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima", 126.

⁴⁶ Miyazaki, "The Kakure Kirishitan Tradition", 38-39.

⁴⁷ Stephen Turnbull, *Acculturation among the Kakure Kirishitan*, 67-68,71-72.

⁴⁸ Shin, "Avalokitesvara's Manifestation as the Virgin Mary", 35.

⁴⁹ Turnbull, *The Kakure Kirishitan of Japan*, 210.

⁵⁰ Ikuo Higashibaba, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice* (Leiden:Brill, 2001), xxiv, xxx.

⁵¹ Turnbull, *The Kakure Kirishitan of Japan*, 210-213.

⁵² *The Beginning Heaven and Earth: The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, çev. Christal Whelan (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996).

Tenchi'nin içeriğinde etkin olan ikinci gelenek ise Budizm'dir. Metin Buddha, aydınlanma, manastır hayatı gibi Budist geleneğinin temel unsurlarına yer vermektedir. Daha dikkat çekici olan ise yukarıda bahsi geçen Hristiyan unsurların Budist geleneğin rengine boyanması ile geçirdikleri dönüşümdür. Metinde bulunan temel Hristiyan anlatıları ve doktrinleri dahi Budist geleneğin etkisiyle yeni bir şekle bürünmüştür. Bu açıdan Tenchi'deki Hristiyanlık anlatısının Hristiyan geleneğe ait bir anlatı olmaktan çıktığını söylemek dahi mümkündür.⁵³ Budist geleneğinin metnin içeriğindeki bu derin etkisi nedeniyle Tenchi aynı zamanda Budist kitabı mukaddesi olarak da kabul edilebilir.

2.1. Tanrı Anlayışı

Tenchi'nin içeriğindeki temel Hristiyan doktrinlerinin Budist geleneğin etkisi ile uğradığı dönüşüm dört ana başlık altında incelenebilir. Bu bağlamda ilk olarak Tenchi'deki Tanrı anlayışının üzerinde durmak gerekir. Metin tüm evreni, varlıkları, insanı yaratan ve yarattıkları üzerinde kontrol sahibi olan ilk bakışta Hristiyan Tanrı anlayışı ile aynı doğrultuda bir Tanrı portresi çizer. Fakat metinde Deusu olarak isimlendirilen bu Tanrı aynı zamanda Buddha ile özdeş bir Tanrı olarak kabul edilir. İsa metin içerisinde verdiği çok az sayıdaki vaazlardan birinde Buddha'nın Deusu ile aynı varlık olduğunu, Buddha'nın her şeye kadir olduğunu ve insanoğluna gelecek dünyada kurtuluşu bahşedeceğini belirtir. Yine aynı vaazında yeryüzünü ve gökyüzünü yaratan Buddha'nın insanı da yarattığını ve ona kendi nefesinden üfleğini söyler.⁵⁴

Tenchi'nin Tanrısı Deusu aynı zamanda kadiri mutlak Tanrı özelliklerini zaman zaman kaybetmiş, kendisi gibi başka varlıkların da bulunduğu bir tür tanrılar panteonunun üyesi görünümündedir. İnsanoğlunun kurtuluşu için ne yapılması gerektiğini bilemez. Bir meleğe (anjo) 'ne yapabilirim? Onlara nasıl yardım edebilirim?' diye sorar. Meleğin bedenini ikiye bölmesinin insanoğlunun kurtuluşunun en garanti yolu olacağını söylemesi üzerine bedenini ikiye bölerek tanrısal oğul İsa'yı (Hiiriyo-sama) meydana getirir.⁵⁵ Meryem Deusu'nun yanına gökyüzüne çıktığında Deusu şaşırır ve kendisine oraya nasıl geldiğini sorar.⁵⁶ Başka bir pasajda Deusu, Adan ve Ewa'nın Jusuhu'ya tapınmalarını pek önemsemez görünür. Nitekim Adan ile Ewa'nın cennetten çıkarılmalarının nedeni de Jusuhu'ya tapmaları değil Deusu'nun emrine uymayıp meyveden yemiş olmalarıdır.⁵⁷ Deusu tek ve kadiri mutlak bir Tanrı değil gücünü paylaşan bir tanrı görünümündedir. Jusuhu'nun Adan ile Ewa'yı kandırması ve insanoğlunun yeryüzüne inmesinin ardından Deusu ceza olarak Jusuhu'yu "gök gürültüsünün Tanrısı" yapar.⁵⁸ Metin tanrısal özellikler elde eden birçok şahıstan da bahseder.⁵⁹

Tenchi'deki Tanrı portresinin diğer bir özelliği ise Tanrı'nın oldukça insani özelliklere sahip bir varlık gibi resmediliyor oluşudur. Öncelikle Deusu bir bedene sahiptir ve bu beden Kakure

⁵³ Stephen Turnbull, "Mass or Maturi?: The Oyashiki-Sama Ceremony on Ikitsuki ", *Monumenta Nipponica* 50/2 (Summer, 1995), 187; Nasco, "Secrecy and the Transmission of Tradition", 18.

⁵⁴ *The Beginning Heaven and Earth*, 55.

⁵⁵ *The Beginning Heaven and Earth*, 45.

⁵⁶ *The Beginning Heaven and Earth*, 48.

⁵⁷ *The Beginning Heaven and Earth*, 40-41.

⁵⁸ *The Beginning Heaven and Earth*, 40-41.

⁵⁹ *The Beginning Heaven and Earth*, 63.

Kirishitanlarda teslisin diğer unsurları olan İsa ve Meryem'in oluşması için parçalara ayrılır.⁶⁰ Deusu ayrıca uzaklaşır, birden ortaya çıkar, düşünür, görüş alışverişi yapar, yüz yüze konuşur, ağaç yakmak için yeryüzüne iner.⁶¹ Bahsi geçen bu iki özellik de, kadiri mutlak tek Tanrı'dan ziyade belirli ilahi özelliklere sahip tanrılar ve Tanrı(lar)nın insani özelliklere sahip olması, Budist geleneğinin tanrısal varlıklara dair anlayışının yansımalarının izlerini taşımaktadır. Her ne kadar Buddha öğretisinde belirgin bir Tanrı anlayışına yer vermemiş olsa da Japon Budizm'inde yaygın olan Mahayana ekolüne ait Budist sutraları çok çeşitli tanrılardan, tanrısal varlıklardan, koruyucu ruhlardan, kısacası çok katmanlı bir tanrısal varlıklar panteonundan bahseder.⁶² Aynı şekilde Japon Budist geleneğinin önemli isimlerine ait metinlerde de bu geniş panteonun varlıklarına sıkça referanslarda bulunulur.⁶³ Bu geniş panteonun üyeleri sıklıkla insani özelliklere sahip varlıklar olarak betimlenir.

2.2. İsa Portresi

Tenchi'nin içeriğindeki temel Hristiyan doktrinlerinin Budist geleneğin etkisi ile uğradığı dönüşümün izlerinin izlenebileceği ikinci başlık İsa portresidir. İsa Hristiyanlıktan farklı olarak Kakure Kirishitan inancının merkezinde bulunmamaktadır.⁶⁴ Hristiyan inancının temelini oluşturan İsa ile ilgili doktrinler Kakure Kirishitanlar tarafından anlaşılmamış ve inanç bu doktrinler etrafında şekillenmemiştir.⁶⁵ Tenchi'deki İsa portresi de Kakure Kirishitan inancında İsa'nın sahip olduğu bu ikincil konuma işaret etmektedir. Metin, İsa'nın hayat hikayesine yer vermekle birlikte İsa ana figür olmaktan ziyade Meryem ile benzer hatta Meryem'e göre ikincil konumdadır. Dahası İsa'nın çocukların ölümüne sebebiyet verdiği için bir tür suçlu olduğunu ve bunun cezası olarak ölüme gittiğini belirtir.⁶⁶

Metnin çizdiği İsa portresindeki Budist unsurlar ise İsa'nın hayat hikayesinin ilk dönemlerinden itibaren görünür olmaya başlar. Tenchi de Hristiyan geleneği ile aynı şekilde İsa'nın babasız olarak dünyaya geldiğini belirtir. Fakat Tenchi'ye göre Meryem gökten gelen bir kelebeğin ağzına girmesi suretiyle hamile kalır. Kelebeğin Hristiyan geleneğinde dirilişi, ölümsüzlüğü sembolize etmesinin yanında Budist geleneğinde de Buddha'nın sembolü olarak kabul edilmesi bu noktada dikkate değerdir.⁶⁷ Ardından İsa henüz elli günlük bir bebek iken keşiş/din adamı olarak atanır ve on iki

⁶⁰ *The Beginning Heaven and Earth*, 45, 63.

⁶¹ *The Beginning Heaven and Earth*, 39, 40, 42,43, 45, 59.

⁶² *The Lotus Sutra*, çev. Burton Watson (New York: Columbia University Press, 1993), 4,5,6, 182; *The Vimalakirti Sutra*, çev. John McRae (USA: Numata Center of Buddhist Translation and Research, 2004), 69-72, 79, 82, 90, 101, 119, 128, 152, 168 ; *The Brahmā's Net Sutra*, çev.Charles Muller ve Kenneth K. Tanaka (USA: BDK America, 2017), 5-6, 36, 40, 74 vd.

⁶³ Keizan, *Zen Master Keizan's Monastic Regulations*, çev. Ichimura Shohei, (U.S.A.:North American Institute of Zen and Buddhist Studies, 1994), 74, 82-83, 86, 94-96, 99-102, 166-167, 195, 281-284; Dōgen, *Dōgen's Pure Standarts for the Zen Community A Translation of the Eihei Shingi*, çev.Taigen Daniel Leighton ve Shohaku Okumura (New York: State University of New York Press, 1996), 36, 48; Eisai, "A Treatise on Letting Zen Flourish", çev.Gishin Tokiwa, *Zen Texts* (USA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2005), 105, 118, 156, 172, 182 vd.

⁶⁴ Turnbull, *The Kakure Kirishitan of Japan*, 222, 225; Kentarō, "Hidden Christians in contemporary Nagasaki", 35-47.

⁶⁵ Harrington, "The Kakure Kirishitan and Their Place in Japanese Religious Tradition", 330.

⁶⁶ *The Beginning Heaven and Earth*, 56-58.

⁶⁷ *The Beginning Heaven and Earth*, 46-48, 50, 91.

yaşına kadar dini eğitim almak için ormandaki küçük bir mabette yaşar.⁶⁸ On iki yaşında iken Budist kutsal metinleri üzerinde bilgi sahibi olan Budist bir üstattan ders almaya gider. Üstat ile arasında geçen diyalog sonrasında Buddha ile Deusu'nun evreni ve içindekileri yaratan aynı varlık olduklarını belirtir ve üstat ile beraberindeki öğrencileri vaftiz olarak İsa'nın cemaatine katılırlar.⁶⁹

Tenchi'deki İsa portresinin Budist geleneğinin izlerini taşıdığı bir diğer nokta İsa'nın dünyanın kurtuluşu için dünyevi olanlardan el etek çekip katı egzersizler icra etmesidir. Metin, Kral Yoritetsu'nun (Herod) İsa'yı yakalayıp öldürmek için binlerce çocuğu katlettiğinden, İsa'nın da bunun üzerine dünyanın kurtuluşu için ormana çekilip katı bir inziva hayatı yaşadığından bahseder. Deusu'nun bu katliamdan dolayı İsa'nın işkence çekip ölmesi gerektiğini belirtmesi üzerine ise İsa ormandaki inziva hayatını sonlandırıp Roma'daki mabede döner.⁷⁰ Tenchi'de Budist geleneğin etkisi ile dönüşüme uğramış İsa portresinin izleri Kakure Kirishitan inancında İsa'nın zaman zaman Buddha ile özdeşleştirilmesinde zaman zaman da Kakure inancında önemli bir konuma sahip atalardan veya şehitlerden biri gibi kabul edilmesinde de görülmektedir.⁷¹

2.3. Meryem Portresi

Tenchi'nin içeriğindeki temel Hristiyan doktrinlerinin Budist geleneğin etkisi ile uğradığı dönüşümün izlenebileceği üçüncü başlık ise Meryem portresidir. Meryem Kakure Kirishitan inancının merkezi figürüdür. Kakure Kirishitanların inancının odak noktası yargılayan korkutucu Baba Tanrı figüründen bağışlayıcı ve merhametli anne Meryem figürüne kaymıştır.⁷² Tenchi de Meryem'e önemli bir konum atfeder. Öncelikle Tenchi'de Meryem "aracı kutsal ana" olarak teslisin üç unsurundan birisi olarak kabul edilir. Tanrı Deusu ile yüz yüze konuşur, ondan isteklerde bulunur.⁷³ Meryem'in de İsa gibi Baba'nın yanına, göğe yükseldiği belirtilir.⁷⁴

Tenchi'nin Meryem profilindeki temel Budist unsurlar dünyevi olandan arilik ve merhamet teması etrafında şekillenmiştir. Meryem kurtuluşa erme arzusu ile dünyevi olandan el etek çekip bekaret yemini eder.⁷⁵ Bekar olarak İsa'yı doğurur ve bekar olarak Tanrı'nın yanına yükselir.⁷⁶ Meryem ayrıca merhamet timsalidir; sürekli oğlu İsa'yı koruyup kollama gayreti içerisinde.⁷⁷ İsa ölünce feryat figan eder ve gözyaşı dinmez.⁷⁸ Meryem'in merhameti o derece yücedir ki, göğe yükseldikten sonra Deusu'ya kendisi ile zorla evlenmek isteyen kralın kurtarılması ve kendisinin eşi olarak kabul edilmesi için yalvarır.⁷⁹ Meryem bu yüce merhameti nedeniyle Kakure Kirishitanlar

⁶⁸ *The Beginning Heaven and Earth*, 53-54.

⁶⁹ *The Beginning Heaven and Earth*, 54-56.

⁷⁰ *The Beginning Heaven and Earth*, 56-57.

⁷¹ Shin, "Avalokitesvara's Manifestation as the Virgin Mary", 28; Kentarō, "Hidden Christians in contemporary Nagasaki" 35-47; Kentarō, "The Kakure Kirishitan Tradition", 21-22.

⁷² Shin, "Avalokitesvara's Manifestation as the Virgin Mary", 17-18.

⁷³ *The Beginning Heaven and Earth*, 48, 63.

⁷⁴ *The Beginning Heaven and Earth*, 62-63.

⁷⁵ *The Beginning Heaven and Earth*, 47.

⁷⁶ *The Beginning Heaven and Earth*, 48, 62-63.

⁷⁷ *The Beginning Heaven and Earth*, 52-54.

⁷⁸ *The Beginning Heaven and Earth*, 62.

⁷⁹ *The Beginning Heaven and Earth*, 63.

tarafından Avalokitesvara Kannon ile özdeşleştirilmiştir. Meryem'i temsil eden Kannon heykelleri Kakure Kirishitanların ritüellerinin konusu haline gelmiş ve azami derecede hürmet görmüştür. Böylece Maria-Kannon olarak bilinen bir kavram ve olgu oluşmuş, Kakure inancının ve uygulamalarının merkezine yerleşmiştir.⁸⁰

2.4. Alem-Varlık ve Kurtuluş Anlayışı

Tenchi'nin içeriğindeki temel Hristiyan doktrinlerinin Budist geleneğin etkisi ile uğradığı dönüşümün izlenebileceği dördüncü ve son başlık ise alem-varlık ve kurtuluş anlayışıdır. Tenchi'deki alem-varlık anlayışı Budist alem-varlık anlayışına benzer şekilde çok katmanlıdır ve bu alem ve varlık katmanları arasında geçişkenlik vardır. Alem yeryüzü, yeraltı ve çok katmanlı göklerden oluşur.⁸¹ Bir dünya değil birçok dünya vardır; insanlar dünyası bu dünyalardan yalnızca biridir.⁸² Ayrıca metin Budist isimleriyle cennet (*gokuraku*), cehennem (*naraku*) ve araftan (*meido*) da bahseder.⁸³ Bu çok katmanlı alemde çeşitli varlık katmanları bulunur; insanlar, hayvanlar, tanrılar, *tengular*,⁸⁴ melekler ve şeytanlar. Dahası reenkarnasyon ve karma öğretisi ile ilişkili Budist varlık anlayışında olduğu gibi bu varlık katmanları arasında geçişkenlik vardır. Varlıklar farklı bir varlık formuna geçebilir; insanlar hayvana ve tanrıya, şeytanlar tanrıya ve tenguya, tanrılar ise insana dönüşebilir.⁸⁵

Tenchi'deki kurtuluş anlayışında da Budist geleneğinin derin yansımaları bulunur. Metin öncelikle insanın kurtuluşunun Budist kurtuluş anlayışında olduğu gibi olumsuzlanan dünyadan uzaklaşmak, dünyadan el etek çekmek ile mümkün olduğu kabulüne sahiptir. Metnin iki önemli figürü, Meryem ve İsa, Budist keşiş profiline yakın bir profil olarak betimlenir. Hem Meryem hem İsa bir tür asketik hayat yaşar. Meryem bekar kalarak asketik bir hayat yaşarsa kurtuluşa ereceğine dair ilahi vahyi mutlulukla kabul eder. Kurtuluşa ermek için bekar kalıp evlenmeyeceğine dair yemin eder.⁸⁶ İsa ise henüz elli günlük bir bebekken keşiş/din adamı olup gözlerden ırak ormanda küçük bir mabette yaşamaya başlar.⁸⁷ Başka bir pasajda İsa'nın, Budist gelenekte insanların kurtuluşu için kendi kurtuluşunu erteleyen bodhisattva⁸⁸ gibi, dünyanın kurtuluşu için bir ormana

⁸⁰ Kentaro, "The Kakure Kirishitan Tradition", 21-22, 27-28; Nasco, "Secrecy and the Transmission of Tradition", 13; Whelan, "Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima", 371; Shin, "Avalokitesvara's Manifestation as the Virgin Mary", 11-17.

⁸¹ *The Beginning Heaven and Earth*, 39, 42, 43, 46, 66.

⁸² *The Beginning Heaven and Earth*, 44, 45, 56, 65.

⁸³ *The Beginning Heaven and Earth*, 30, 39, 67.

⁸⁴ Tengu Japon folkloründe yarı insan yarı kuş şeklinde betimlenen fantastik bir varlıktır. Tengular dağlarla ilişkilendirilir, orman ve ağaçların koruyucuları olarak kabul edilir. Bk.. "Tengu", *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, ed. Helen J. Baroni (New York: The Rosen Publishing Group, 2002), 340-341.

⁸⁵ *The Beginning Heaven and Earth*, 41, 42, 43.

⁸⁶ *The Beginning Heaven and Earth*, 45-46.

⁸⁷ *The Beginning Heaven and Earth*, 53.

⁸⁸ Bodhisattva terim olarak Buddha yolunda aydınlanma arayışındaki kişi yahut doğası aydınlanma olan kişi anlamına gelir. Mahayana geleneğinde hikmet ve merhamet yoluyla mutlak bir aydınlanma hali yaşayarak buddha olmak isteyen ideal kişi olarak kabul edilir. Mahayana'ya göre bodhisattva kendisi yanında tüm varlıkların faydasını gözetir ve aydınlanmaya ulaşmalarını gaye edinir. Avalokitesvara, ve Maitreya Doğu Asya'nın en bilinen

çekilip katı egzersizler/perhizler icra ettiği belirtilir.⁸⁹ Ayrıca metinde vaftiz olanların öldükten sonra buddha olacağı yazılıdır. Dahası metne göre vaftiz olanlar, Japon Budist okullarından Arı Ülke okulunun Amida Buddha⁹⁰ merkezli kurtuluş anlayışına benzer şekilde öldükten sonra cennette Deusu'ya eşlik edecektir.⁹¹ Son olarak Tenchi'de hayvanların da kurtuluşa erme gibi bir isteklerinin olması, reenkarnasyon anlayışı göz önüne alındığında Budist geleneğin yansması olarak ele alınmalıdır.⁹²

Tenchi'deki Budist geleneğin etkisinin yansmaları Tanrı anlayışı, İsa portresi, Meryem portresi ile alem ve kurtuluş anlayışı gibi temel Hristiyan doktrinlerine ek olarak bazı küçük pratiklerde ve metinde kullanılan anlatım unsurlarında da izlenebilir. Metinde geçen tapınağa kıyafet bağışında bulunma,⁹³ bazı günler et yenmesinin yasak olması,⁹⁴ avuç içlerini birleştirerek dua etme⁹⁵ gibi uygulamalar Budist gelenekte yaygın olarak icra edilen uygulamalardır. Ayrıca metindeki bazı anlatımlar da Budist Mahayana sutralarından unsurlar barındırmaktadır. Meryem'in bir tür çiçek arabası yahut çiçek vagonu ile göğe yükselmesi;⁹⁶ hırs, aç gözlülük, bencillik gibi davranışlardan varlıklar olarak bahsetmek⁹⁷ ve tanrının fiziksel bir varlık gibi gökte görünmesi⁹⁸ gibi anlatımlar Mahayana sutralarının anlatım biçimini çağrıştırmaktadır.⁹⁹

Sonuç

Kakure Kirishitan cemaati Japonya'nın tarihinde eşine az rastlanan "yer altına inmiş", gizlenen cemaat örneklerinden biridir. Cemaat dönemin siyasi otoritesi olan şogunluğun Hristiyanlığa yönelik sert ve şiddete varan politikaları nedeniyle iki buçuk asır boyunca kendini gizleyerek varlığını devam ettirmiştir. Cemaatin baskı ve yasak politikalarına rağmen varlığını bu kadar uzun süre boyunca devam ettirebilmiş olması temelde Japon kimliğinin ve kültürünün başat özelliklerinden biri olan yeni olanı kendine uyarlama eğilimi sayesinde olmuştur. Kakure Kirishitan cemaati, yeni olan din Hristiyanlık ile Japon din ve geleneklerini harmanlayarak senkretik bir yapı oluşturmuş ve böylece zor koşullara rağmen varlığını devam ettirmiştir. Cemaatin bu senkretik yapısı inançlarında, ritüel rutininde ve ritüel objelerinde belirgindir. Tanrı, İsa ve Meryem'den

bodhisattvalarındandır. Bk. Leslie S. Kawamura, "Bodhisattva(s)", *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (USA:Macmillan Reference, 2004), 1/58-60.

⁸⁹ *The Beginning Heaven and Earth*, 57.

⁹⁰ Amida-butsu yahut Amitabha-buddha olarak da adlandırılan Amida Buddha Arı Ülke Budist okulunun inanç ve uygulamalarının merkezinde bulunur. Bu Budist okulunda Amida Buddha'nın ismini içtenlikle zikredenlerin, *nenbutsu* pratiği, bir tür cennet olan Arı Ülke'ye doğacakları inancı hakimdir. Bk. *Japanese-English Buddhist Dictionary: Nichi-Ei Bukkyo Jiten 日英佛教辭典*, (Tokyo: Kenkyusha Printing Co., 1965), 7.

⁹¹ *The Beginning Heaven and Earth*, 66.

⁹² *The Beginning Heaven and Earth*, 65.

⁹³ *The Beginning Heaven and Earth*, 60.

⁹⁴ *The Beginning Heaven and Earth*, 50.

⁹⁵ *The Beginning Heaven and Earth*, 46.

⁹⁶ *The Beginning Heaven and Earth*, 47.

⁹⁷ *The Beginning Heaven and Earth*, 43.

⁹⁸ *The Beginning Heaven and Earth*, 43.

⁹⁹ *The Vimalakirti Sutra*, 59-60, 155, 165, 114; *The Lotus Sutra* 234-235; *The Brahmā's Net Sutra*, 40 vd.

şehitlere, atalara, doğa unsurlarına kadar uzanan geniş bir kutsal varlıklar panteonu Kakure Kirishitan inancının merkezinde bulunur. Ritüel rutini de bu politeist yapı etrafında şekillenir ve senkretik yapı arz eder. Ölen kişinin ardından hem Hristiyan hem Budist geleneğinin cenaze ritüellerinin icra edildiği ikili cenaze ritüeli uygulaması bu senkretik yapının en bariz örneğidir. Ayrıca Budist objelerine Hristiyan semboller ekleyerek Hristiyan objelerine dönüştürmek de cemaatin senkretik yapısının en belirgin yansımalarındandır. Avokitesvara, Kannon heykellerinin küçük bir haç iliştilerle Meryem'e dönüştürülmesi bu durumun en güzel örneğidir.

Cemaatin oluşturmuş olduğu bu senkretik yapı kutsal metinleri Tenchi'de açık bir şekilde görülmektedir. Hristiyan öğretisinin başta Budist gelenek olmak üzere Japon din ve gelenekleri ile harmanlanmasının ürünü olan metin dönüştürülmüş bir Hristiyanlık anlayışı, bir nevi 'Budist Hristiyanlığı' vazetmektedir. Tenchi'de teslisin ilk unsuru olan kadir-i mutlak Hristiyan Tanrısı, Buddha ile özdeşleştirilmiş, zaman zaman gücünü diğer kutsal varlıklarla paylaşan ve insani özellikleri bulunan daha yakın ve daha az 'heybetli' bir tanrıya dönüştürülmüştür. Her şeyin yaratıcısı olan Hristiyan tanrısı kendisinden başka ilahi varlıkların da bulunduğu bir panteonun üyesi haline gelmiştir. Aynı şekilde Tenchi, Budistleştirilmiş bir İsa portresi sunar. İsa Budist keşiş profiline benzer şekilde dünyevi olandan uzak bir hayat yaşar; Budist sutralar üzerine eğitim alır. Dahası İsa inancın ve uygulamaların merkezinde bulunmaz, öyle ki kendisi yüzünden ölen çocuklar nedeniyle ölümle cezalandırılacak kadar 'sıradanlaşır'. Meryem ise Tenchi'de teslisin üç unsurundan biri olarak kabul edilir ve Kakure Kirishitan inanç ve uygulamalarında İsa'ya göre daha merkezi bir konuma sahiptir. Merhamet sembolü olarak Budist gelenekteki Avokitesvara, Kannon ile özdeşleştirilir. Budist keşiş profilinin gereği olan dünyevi olandan uzak durma Meryem'in hayatında da derin bir karşılığa sahiptir. Bekaret yemini eder ve kurtuluşa ermek için dünyadan el etek çeker. Tenchi'deki alem ve kurtuluş anlayışı da Budist geleneğinin derin izlerini taşır. Alem aralarında geçişkenliğin mümkün olduğu çeşitli varlık katmanlarından oluşur. İnsanlar hayvana, tanrılar insana, şeytanlar tanrıya dönüşebilir. Dahası kurtuluş sadece insana mahsus değildir, insan gibi diğer varlıklar da kurtuluşa erme arzusuna sahiptir. Ayrıca kurtuluş Budist gelenekte olduğu gibi dünyevi olandan el etek çekme ile ilişkilidir. Kurtuluşa erenlerin de Buddha olacağına inanılır. Dolayısıyla Tenchi, Budist bir alem ve kurtuluş anlayışı ile Budistleştirilmiş bir Tanrı, İsa ve Meryem anlatısına sahiptir.

Kakure Kirishitan cemaatinin ve kutsal metinleri Tenchi'nin senkretik yapısının dışsal faktörlere bağlı olarak oluştuğu da iddia edilebilir. Siyasi otorite olan şoğunluğun Hristiyanlık ile ilgili yasakları ve danka sistemi ile Budizm'i bir tür zorunlu resmi din konumuna getirmesi ve ayrıca yasaklar nedeniyle Hristiyanlığın doğru şekilde anlaşılması ve yaşanmasına rehberlik edecek yetkin kişi eksikliğinin Kakure Kirishitanları senkretik bir yapı oluşturmaya mecbur ettiği düşünülebilir. Bu sayılan etmenlerin Kakure cemaatinin ve kutsal metinlerinin senkretik yapısı üzerinde etkisi olduğu da muhakkaktır. Fakat Kakure Kirishitan cemaatinin senkretik yapısı temelde içsel bir işleyişin sonucudur. Japon kimlik ve kültüründeki bağdaştırma, uyarılma eğilimi cemaati senkretik bir yapı oluşturmaya itmiştir. Nitekim şoğunluğun yasak ve baskı politikası başlamadan önce Hristiyanlık ile Budizm başta olmak üzere Japon din ve gelenekleri arasında bir uyarılma hareketi başlamıştır. Meryem'in Kannon ile özdeşleştirilmesi ve Hristiyanlığın Budizm ile uyumlu bir din olarak anlaşılması yasak politikalarından önceye dayanmaktadır. Ayrıca Tenchi özelinde

bakıldığında Hristiyan öğretinin temel unsurları noktasında karşılaşılan senkretizme ayrıntılarda rastlanmaması da senkretik yapının temelinde dışsal faktörlerin belirleyiciliğinden ziyade bilinçli bir bağdaştırma eğiliminin bulunduğuna işaret etmektedir. Tanrı, alem ve kurtuluş anlayışı ile İsa ve Meryem portresi bağdaştırmacı eğilim ile temelde Budist geleneğin etkisinde senkretik bir yapıya dönüşürken, İsa'nın iki kişi ile birlikte çarmıha gerildiği, öldükten sonra taş gömüldüğü gibi ayrıntıların Hristiyan geleneğindeki şekliyle korunmuş olması Japon din ve geleneklerine yabancı gibi görünen temel unsurlarda bilinçli bir uyarılmanın yapıldığını düşündürmektedir. Dolayısıyla cemaatin ve kutsal metinleri Tenchi'nin senkretik yapısının zeminini Japon kimlik ve kültüründe önemli bir unsur olan bağdaştırma ve uyarılma eğiliminin oluşturduğu, bununla birlikte dışsal faktörlerin de bu senkretik yapıyı destekler nitelikte olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Kaynakça

- Aizan, Yamaji. *Essays on the Modern Japanese Church: Christianity in Meiji Japan*. çev. Graham Squires. Ann Arbor: Center for Japanese Studies The University of Michigan, 1999.
- Deveci, Hülya. ““Japonya Hristiyan bir Ülke Olacak mı?” Rus-Japon Savaşı Sürecinin *The Japan Evangelist, Kirisutokyō Sekai, Shinjin, Rikuō Zasshi* Dergilerine Yansımaları (1902-1909)”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXXVIII-2 (2023), 523-556.
- Dōgen. *Dōgen's Pure Standarts for the Zen Community A Translation of the Eihei Shingi*. çev. Taigen Daniel Leighton ve Shohaku Okumura. New York: State University of New York Press, 1996.
- Eisai. “A Treatise on Letting Zen Flourish”. çev. Gishin Tokiwa. *Zen Texts*. USA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2005.
- Elison, George. *Deus Destroyed, The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Esenbel, Selçuk. “Japonya’da Hristiyanlığın Tarihi, Kabul ve Katliam”. *Haçlı Seferleri ve XI. Asırdan Günümüze Haçlı Ruhu Semineri*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1998, 132-144.
- Fumio, Tamamuro , “The Development of the Temple-Parishioner System”, *Japanese Journal of Religious Studies* 36/1 (2009), 11-26.
- Harrington, Ann M. “The Kakure Kirishitan and Their Place in Japan’s Religious Tradition”. *Japanese Journal of Religious Studies* 7/4 (December, 1980), 318-336.
- Higashibaba, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*. Leiden: Brill, 2001.
- Higashibaba, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*. Leiden: Brill, 2001.
- Hur, Nam-lin. *Death and Social Order in Tokugawa Japan Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Japanese-English Buddhist Dictionary: Nichi-Ei Bukkyo Jiten 日英佛教辭典*. Tokyo: Kenkyusha Printing Co., 1965.
- Kawamura, Leslie S. “Bodhisattva(s)”. *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 1/58-60. USA: Macmillan Reference, 2004.
- Keizan. *Zen Master Keizan's Monastic Regulations*. çev. Ichimura Shohei. U.S.A.: North American Institute of Zen and Buddhist Studies, 1994.
- Kuşçulu, Ayhan, “Japonya’da Hristiyan Misyoner Hareketleri (1542-1587)”. *Bilimname* XIII, (2007/2), 139-151.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2013.
- Miyazaki, Kentarō. “Hidden Christians in Contemporary Nagasaki”. Translated by Brian Burke-Gaffney, *Crossroads: A Journal of Nagasaki History and Culture* 1 (1993), 35-47

- Miyazaki, Kentarō. “Roman Catholic Mission in Pre-Modern Japan”. *Handbook of Christianity in Japan*, ed. Mark R. Mullins. Leiden: Brill, 2003.
- Miyazaki, Kentarō. “The Kakure Kirishitan Tradition”. *Handbook of Christianity in Japan*. ed. Mark R. Mullins (Leiden: Brill, 2003), 19-34.
- Mullins, Mark R. (ed.) *Handbook of Christianity in Japan*. Leiden: Brill, 2003.
- Mullins, Mark R. *Christianity Made in Japan, A Study of Indigenous Movements*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
- Nasco, Peter. “Secrecy and the Transmission of Tradition Issues in the Study of the “Underground” Christians”. *Japanese Journal of Religious Studies* 20/1 (1993), 3-29.
- Shin, Junhyoung Michael. “Avalokitesvara’s Manifestation as the Virgin Mary: The Jesuit Adaptation and the Visual Conflation in Japanese Catholicism after 1914”. *Church History* 80/1 (March, 2011), 1-39.
- Susuz Aygöl, Merve. *Orta Çağ Sōtō Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Tengu”. *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*. ed. Helen J. Baroni. 340=341. New York: The Rosen Publishing Group, 2002.
- The Beginning Heaven and Earth: The Sacred Book of Japan’s Hidden Christians*. çev. Christal Whelan. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.
- The Brahmā’s Net Sutra*. çev. Charles Muller ve Kenneth K. Tanaka. USA: BDK America, 2017.
- The Lotus Sutra*, çev. Burton Watson. New York: Columbia University Press, 1993.
- The Vimalakirti Sutra*. çev. John McRae. USA: Numata Center of Buddhist Translation and Research, 2004.
- Thelle, Notto R. “The Christian encounter with Japanese Buddhism”. *Handbook of Christianity in Japan*. ed. Mark R. Mullins (Leiden: Brill, 2003), 227-248.
- Tinsley, Elizabeth. “Kūkai and The Development of Shingon Buddhism”. *Esoteric Buddhism and Tantras in East Asia*. ed. Charles Orzech vd. 691-708. Leiden: Brill, 2011.
- Turnbull, Stephen “Mass or Maturi?: The Oyashiki-Sama Ceremony on Ikitsuki “, *Monumenta Nipponica* 50/2 (Summer, 1995), 171-188.
- Turnbull, Stephen. “Acculturation among the Kakure Kirishitan: Some Conclusions from the *Tenchi Hajimari no Koto*”. *Japan and Christianity Impacts and Responses*. ed. John Breen ve Mark Williams, (London: Palgrave Macmillan, 1996), 63-74.
- Turnbull, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*. Surrey: Japan Library, 1998.
- Whelan, Christal. “Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima”. *Monumenta Nipponica* 47/3 (Autumn, 1992), 369-387.
- Whelan, Christal. “Written and Unwritten Texts of the Kakure Kirishitan”. *Japan and Christianity Impacts and Responses*. ed. John Breen ve Mark Williams. (London: Palgrave Macmillan, 1996), 122-137.
- Yoshiya, Abe. “From Prohibition to Toleration: Japanese Government Views regarding Christianity, 1854-73”. *Japanese Journal of Religious Studies* 5/2-3 (June-September, 1978), 107-138.



A Modern Financing Method: Crowdfunding and Its Jurisprudential Nature

Emrullah Dumlu^{1,a,*}

¹ Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Erzurum/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 23/01/2024

Accepted: 03/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Crowdfunding is a contemporary method of financing where an entrepreneur with a project or an idea of business finances his/her project by raising funds from the crowds through an open call made on an internet platform. This method is more of an alternative mechanism for generating financial sources, enabling entrepreneurs who do not have rich financial sources, who find it difficult to provide collateral required by traditional financial sources, and who do not have without enough experience or recognition to do business. This method has four basic types of funding; namely, donation-based, award-based, share-based and loan-based. This study aims to present the fiqhi (jurisprudential) aspects of these by addressing the crowdfunding method based on these four basic types. The research on the subject was carried out through analysis of concrete events and documents, and fiqhi judgments were attempted for each sub-topic through analysis and synthesis methods. As a result of the conducted research, the following basic conclusions were made with fiqhi justification: In donation-based crowdfunding, the support provided by the funders to the entrepreneurs is a typical act of granting. In terms of award-based crowdfunding, the practice of funding that includes intangible awards, such as sending a congratulatory or thank you card, is also an act of granting. The practice of awarding items of material value, albeit at a low level, such as hats, T-shirts and key rings, is a contingent-consideration type of granting. As for the pre-emption/presale practice, where the funder is given the right to pre-order the product to be manufactured, it is a contract for work, i.e. a contract for work. In the share-based crowdfunding, the type of partnership corporation established with the funds provided by the entrepreneur and the funders of the entrepreneurship company is joint stock equity partnership ('inan), in which the partners share equally in the profit or loss with varying levels of tenure. In loan-based crowdfunding, the entrepreneur's practice of borrowing from the investors and repaying without any interest is a typical loan process, but the practice of repaying the debt with the predetermined interest is a loan process with interest. Paying the debt borrowed from the investors with the shares of the company, is called istibdal in terms of fiqh, which means paying a debt not money but with something that can replace it. The istibdal terminated the debt relationship between the parties. However, due to the share taken from the company creates a relationship between the two parties. Provided that the field of activity is legitimate, in terms of fiqh, there are no problems in any of these practises, with the exception of the loan-based practice where the debt is paid with additional interest.

Keywords: Islamic Law, Economy, Islamic Economy, Financing, funding, Crowdfunding

Modern Bir Finansman Yöntemi: Kitle Fonlaması ve Fikhî Mahiyeti

Süreç

Geliş: 23/01/2024

Kabul: 03/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Kitle fonlaması, bir projesi ya da iş fikri olan girişimcinin bir internet platformu üzerinden yaptığı açık çağrıyla kitlelerden fon toplayarak projesini finanse ettiği yeni nesil bir finansman yöntemidir. Bu yöntem daha ziyade güçlü maddi kaynakları olmayan, geleneksel finansman kaynakları tarafından istenen teminatı göstermekte zorlanan, çok fazla iş tecrübesi ve tanınırlığı bulunmayan girişimciler için iş yapma imkânı sunan alternatif bir finansal kaynak oluşturma mekanizmasıdır. Bu yöntemin başı, ödüle, paya ve borca dayalı fonlama şeklinde dört temel çeşidi bulunmaktadır. Bu çalışma, işte bu dört temel çeşit üzerinden kitle fonlaması yöntemini ele alıp fikhî mahiyetini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Konu, somut olay ve belge inceleme yöntemi kullanılarak araştırılmış, her bir alt konunun fikhî neticesine ise analiz ve sentez yöntemleri kullanılarak ulaşılmaya çalışılmıştır. Yapılan araştırma neticesinde metin içerisinde fikhî temellendirilmesi yapılmış olan şu temel sonuçlara ulaşılmıştır: Başı dayalı kitle fonlamasında fon sağlayıcıların girişimcilere başı yoluyla destekte bulunmaları fikhî açıdan tipik bir hibe işlemidir. Ödüle dayalı kitle fonlamasında tebrik veya teşekkür kartı göndermek gibi maddi olmayan ödüllerin söz konusu olduğu fonlama uygulaması da yine bir hibe işlemidir. Şapka, tişört, anahtarlık gibi düşük de olsa maddi değeri bulunan ödül uygulaması ivaz şartlı hibedir. İleride üretilecek ürünün fon sağlayıcıya önceden sipariş hakkının verildiği ön alım/ön satım uygulaması ise nev'i şahsına münhasır bir karma sözleşme niteliğindedir. Paya dayalı kitle fonlamasında girişimci ve girişim şirketinin yatırımcılardan gelen fonlarla kurduğu anonim şirket türü ortaklık, inan tipi bir müşârekedir. Borca dayalı kitle fonlamasında girişimcinin yatırımcılardan alıp faizsiz olarak geri ödediği borçlanma uygulaması tipik bir karz işlemi, borcun önceden belirlenen faiziyle birlikte ödendiği uygulama ise ribâlî bir borç işlemidir. Alınan borcun kurulacak olan şirketin payı ile ödenmesi işlemi fikhî açıdan bir istibdâl yani borcun nakit yerine onun yerini tutan bir başka şeyle ödenmesi işlemidir. İstibdâlle birlikte taraflar arasındaki borç ilişkisi sona erer. Lakin şirketten alınan pay nedeniyle taraflar arasında paya dayalı bir ortaklık ilişkisi kurulmuş olur. Faaliyet alanlarının meşru olması şartıyla, borcun faiziyle geri ödenmesi şeklindeki borca dayalı uygulama hariç diğerlerinde fikhî açıdan herhangi bir sıkıntı görülmemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İktisat, İslam İktisadı, Finansman, Fonlama, Kitle fonlaması.

Giriş

Belirli bir işi hayata geçirmek için fona ihtiyaç duyulması kadim bir problemdir. Bu ihtiyaç ilk dönemlerde bireyler arası alışverişlerle sağlanmış olsa da zamanla yeni finansman yöntemlerine ihtiyaç duyulmuştur.

Tarihin akışı içerisinde artan fon talepleri insanlığı yeni arayışlara sevk etmiş ve bireysel finansman yöntemlerinin yanı sıra kurumsal nitelikli finansman kaynakları da geliştirilmiştir. Günümüzde baş döndürücü bir hızla ilerleyen teknolojik gelişmeler neticesinde geleneksel finansman yöntemlerine alternatif bir takım finansman modelleri de ortaya çıkmıştır. Özellikle bilgisayar ve telefon kullanımının yaygınlaşması ve internet ağının gelişmesiyle birlikte kurumsal finansman kaynaklarının çalışma mantığından farklı bir takım finansman yöntemleri de finans dünyasında boy göstermeye başlamıştır.

Bu çalışmada ele alacağımız kitle fonlaması işte böyle bir finansman yöntemidir. Finansal teknolojilerin (fintech/fintek) gelişip yaygınlaşması ile ortaya çıkan kitle fonlaması, internet üzerinde işleyen bir platform aracılığıyla belli bir mekâna bağlı olmayan ve birbirini tanımayan çok sayıdaki yatırımcının katılımı ile gerçekleşen yeni bir finansman yöntemidir.

Batı dünyasında ortaya çıkan kitle fonlaması çok hızlı bir şekilde gelişmiş ve kısa sürede yaygınlaşarak pek çok projenin hayata geçirilmesine imkân sağlamıştır. Buna muvazi bir şekilde de yöntemin mahiyetine ilişkin pek çok bilimsel çalışma yapılmıştır.

Yakın sayılabilecek bir zamanda ülkemizde de tanınmaya başlanan kitle fonlaması hakkında doktora, yüksek lisans ve makale düzeyinde çok sayıda araştırma yapılmıştır. Daha çok iktisatçılar tarafından yapılan bu çalışmalarda yöntemin ortaya çıkışı, mahiyeti, işleyişi, örnekleri, yasal altyapısı, avantaj ve dezavantajları gibi konular üzerinde durulmuştur. Bu çalışmalardan sadece birinde¹ yöntemin İslamî finans yöntemleri ile benzerliklerine kısaca değinilmiştir. İlahiyat bünyesinde ise bu konuda yüksek lisans düzeyinde birkaç çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan birinde kitle fonlamasının bir türü olan paya dayalı kitle fonlaması² diğerinde genel olarak kitle fonlaması yönteminin türleri ve örnekleri³ bir diğerinde ise kitle fonlaması yönteminin katılım bankaları ile uygulama imkânı⁴ ele alınmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilahiyat alanında konunun tüm yönleriyle değerlendirildiği bir doktora veya makale çalışması bulunmamaktadır.

Kuşkusuz oldukça yeni olan ve her geçen gün daha da büyüyen bu sistemin tüm yönleriyle ele alınıp fikhî mahiyetinin ortaya konabilmesi için derin tahlillerin yapıldığı çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. İşte bu ihtiyaca binaen bu çalışmada tüm yönleriyle kitle fonlaması yöntemi ele alınarak fikhî açıdan tahlil edilecektir. Çalışmada şöyle bir yöntem izlenecektir: Evvela sistemin ortaya çıkışı ve mahiyeti hakkında genel bir bilgi verilecek, akabinde de türleri ele alınacaktır. Bu bölümde önce ilgili tür hakkında kısa bir bilgi verilip sonrasında da fikhî mahiyeti ortaya konmaya çalışılacaktır.

¹ Muhammet Fatih Canbaz - Mehmet Kemalettin Çonkar, "Girişimcilere Faizle Borçlanmaya Alternatif İslamî Bir Yöntem: Kitle Fonlaması", *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 10/18 (Ocak 2018), 45 vd.

² Muhammed Çıtak, *Fikhi Açıdan Paya Dayalı Kitle Fonlaması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

³ Naime Parlıyan, *Kitle Fonlaması ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁴ Ömer Karabulut, *Possibility Of Crowdfunding Applications Through Participation Banking* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İslam Ekonomisi Ve Finans Enstitüsü İslam Ekonomisi Ve Finans Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

1. Ortaya Çıkışı

Kitle fonlaması yönteminin kökenini oldukça eskilere götürenler olsa da internet tabanlı kitle fonlamasının ilk örnekleri çok da eski sayılmayacak bir zamanda ortaya çıkmıştır.

1997 yılında bir İngiliz müzik grubu ABD turnesi için ihtiyaç duyduğu parayı internet üzerinden bağış yoluyla takipçilerinden toplaması internet tabanlı kitle fonlamasının ilk ve basit örneği olarak görülür. Yine ABD’de müzisyen ve sanatçıları desteklemek amacıyla 2000 yılının başlarında kurulan “artistshare” isimli site, kitle fonlaması fonksiyonunu kullanan ilk internet sitesi olarak kabul edilir.⁵

Mevcut anlamıyla kitle fonlaması ise 2000 yılının başlarında ortaya atılan büyük kitlelerin bazı işleri uzman kişilerden daha doğru ve etkin bir şekilde yapabileceği fikriyle doğmuştur. Bu fikir 2006 yılında yazılan bir makalede “crowdsourcing” terimiyle ifade edilmiştir. Kitleler anlamındaki “crowd” ve dış kaynaklardan yararlanma anlamındaki “outsourcing” kavramlarının birleşiminden oluşan “crowdsourcing”, kurumsal faaliyetlerin geliştirilmesinde çözüm yolları aramak için kitlelere başvurulması anlamını ifade etmektedir.⁶ Bugün kitle fonlaması anlamında yaygın olarak kullanılan “crowdfundig” kelimesi ise 2006 yılında ilk kez Michael Sullivan isimli bir girişimcinin “fundavlog” isimli çalışması ile finans dünyasına girmiştir.⁷

Kitle fonlaması yönteminin alternatif bir kaynak sağlayıcısı olarak dünya çapında tanınıp yaygınlaşması ise 2008 finansal krizinden sonra gerçekleşmiştir. Kriz sonrası bankaların yeni doğan işletmeler ile küçük ölçekli işletmeleri riskli sınıfına alarak kredi vermek istememesi, küçük ölçekli işler için finansman bulma maliyetinin fazla olması gibi nedenlerle kitlelerden fon talep etmeye ilgi artmış ve kitle fonlaması yöntemi kısa sürede yaygınlaşarak kurumsal nitelikli finans kaynaklarına alternatif bir kaynak sağlayıcısı haline gelmiştir.⁸

Neticede 2000’li yılların başlarında ortaya atılan ekonomik faaliyetlerin finanse edilmesinde kitlelerin gücünden yararlanma düşüncesi, zamanla bir girişimci veya genç bir işletme tarafından geliştirilmiş yeni bir iş fikrinin kitlelere tanıtılarak onlardan alınan destekle hayata geçirilebileceği düşüncesine evrilmiş ve nihayetinde adına kitle fonlaması denen yeni bir finansman yöntemi doğmuştur.

2. Tanımı, İşleyişi ve Mahiyeti

Mikro finans ve kitlesel kaynaklardan yararlanma (crowdsourcing) düşüncesinin doğal bir türevi⁹ mahiyetinde olan kitle fonlaması, geleneksel finans mantığından farklı olarak internet üzerinden yapılan açık çağrıyla kitlelerden finansal kaynak sağlama yöntemidir.

⁵ Emre Sakızlı, *Alternatif Bir Finansman Yöntemi: Kitlesel Fonlama* (İstanbul: İktisadi Kalkınma Vakfı, 2018), 7.

⁶ Nuray Atsan - Eda Oruç Erdoğan, “Girişimciler İçin Alternatif Bir Finansman Yöntemi: Kitlesel Fonlama (Crowdfunding)”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi* 10/1 (Nisan, 2015), 299 vd.

⁷ Serhat Tahsin İşler, “Kitle Finansmanında Yeni Bir Dönem: Kitle Fonlama - Crowdfunding”, *TSPB Gösterge Dergisi* (Sonbahar 2014), 51.

⁸ Mediha Nur Onur - Öznur Değirmenci, *Crowdfunding - Kitle Fonlaması* (T.C. Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı Çalışma Raporları, 2015), 8; Sakızlı, *Alternatif Bir Finansman Yöntemi: Kitlesel Fonlama*, 6-7.

⁹ Andrew C. Fink, “Protecting The Crowd And Raising Capital Through The Jobs Act” (April 2012), 7.

Bu yöntemin tanıtımı için yurt içi ve yurt dışında yapılan çalışmalarda pek çok tanıma yer verilmiştir. Biz bu tanımlardan sadece bir iki tanesine yer vereceğiz. Akabinde de işleyişini zikrederek sistemin mahiyetini ortaya koymaya çalışacağız.

Bir tanıma göre kitle fonlaması “Elinde projesi olan ancak sermaye yetersizliği, kurumsal bir kimliğe sahip olamama, kaynak erişimi üzerindeki kısıtlar, var olan finansman çeşitliliğinden beklenen ölçüde yararlanamama gibi nedenlerden ötürü gerekli finansman desteği bulamayan girişimcilerin, projelerini hayata geçirebilmek için gerekli olan finansmana sanal ortam üzerinden ulaşmak için başvurdukları bir sistemdir.”¹⁰ Bir diğer tanıma göre ise kitle fonlaması, “Girişimci veya proje sahiplerinin gerçekleştirmek istedikleri girişime veya projeye, internet üzerinden ulaştıkları büyük kitlelerden küçük miktarlarda para toplayarak fon yaratmasıdır.”¹¹

Tanımlarda özü verilen kitle fonlaması yönteminin işleyişi ana hatlarıyla şu şekildedir:¹² Bir proje veya iş fikri olan girişimci -hayata geçirmek istediği projeyi tanıtıcı bilgilerle birlikte- kitle fonlaması platformuna başvurur. Talebi alan platform yetkilileri projenin platformda yayınlanıp yayınlanmayacağına karar vermek üzere bir ön değerlendirme yaparlar. Uygun görülmesi halinde proje sahibi tarafından belirlenen sermaye miktarı ve video, görsel, slayt, sesli ve yazılı anlatım gibi araçlarla yapılan tanıtım bilgileri siteye girilir. Kampanya süresi belirlenir ve süreç başlatılır. Süreci bu şekilde başlatılan pek çok proje aynı anda platformun sitesinde yer alır. Yatırımcılar sitede yer alan kampanyaları inceler ve ilgi duydukları projelere platformun alt yapısına uygun ödeme kanalları ile yatırımlarını yaparlar. Yatırımcılardan toplanan fonlar emanet yetkilisi nezdinde platform adına açılan hesapta bloke edilerek muhafaza edilir. Süreç devam ederken projenin taraflarına bilgi vermek amacıyla kampanyanın gidişatına ilişkin bilgiler sürekli bir şekilde güncellenir. Kampanya sonunda hedeflenen sermaye miktarına ulaşılması durumunda proje başarılı kabul edilir ve son aşamaya geçilir. Bu aşamada platform, toplanan fondan belli bir miktar komisyon ücreti keserek kalan miktarı proje sahibine transfer eder. Hedeflenen sermaye miktarına ulaşamaması durumunda ise proje başarısız kabul edilir ve toplanan fonlar yatırımcılara iade edilir.

Zikri geçen tanımlar ve sistemin işleyişine ilişkin verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere kitle fonlaması, bir proje veya iş fikrinin kitle fonlamasına aracılık eden bir internet platformu üzerinden yapılan açık çağrıyla belli bir mekâna bağlı olmayan çok sayıdaki yatırımcıdan tedarik edilen küçük fonlarla finanse edilmesine imkân sağlayan yeni nesil bir finansman yöntemidir.

3. Tarafları/Aktörleri

Kitle fonlaması yönteminin işleyişinde üç temel taraf/aktör bulunmaktadır. Bunlar; girişimci, yatırımcılar ve kitle fonlaması platformu.¹³

¹⁰ İşler, “Kitle Finansmanında Yeni Bir Dönem: Kitle Fonlama - Crowdfunding”, 52.

¹¹ Atsan - Erdoğan, “Girişimciler İçin Alternatif Bir Finansman Yöntemi: Kitle Fonlama (Crowdfunding)”, 298.

¹² İşler, “Kitle Finansmanında Yeni Bir Dönem: Kitle Fonlama - Crowdfunding”, 53,54; Atsan - Erdoğan, “Girişimciler İçin Alternatif Bir Finansman Yöntemi: Kitle Fonlama (Crowdfunding)”, 306,307; Canbaz - Çonkar, “Girişimcilere Faizle Borçlanmaya Alternatif İslamî Bir Yöntem: Kitle Fonlaması”, 42,43.

¹³ Ordanini, A., Meceli, L., Pizzeti, M. ve Parasuraman, A., “Crowd-funding: Transforming Customers into Investors Through Innovative Service Platforms”, *Journal of Service Management* 22 (4) (August, 2011), 444-445; Atsan - Erdoğan, “Girişimciler İçin Alternatif Bir Finansman Yöntemi: Kitle Fonlama (Crowdfunding)”, 304-305; Mustafa Halid Karaaslan - Başar Altuntaş, “Sosyal Pazarlamanın Yeni Aracı: Kitle Fonlaması” 20. *Ulusal Pazarlama Kongresi Bildiri Kitabı* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları 2015), 2/490.

Girişimci, hayata geçirmek istediği bir projesi veya iş fikri olup bunun için fon toplamak amacıyla kitle fonlama platformu üzerinden kitlelere açık çağrıda bulunan kişilerdir. Girişimci, gerçek kişi olabileceği gibi bir girişim şirketi de olabilir.

Yatırımcı, projesi veya iş fikri olan girişimcilere kitle fonlama platformu üzerinden fon sağlayan kişilerdir. Finansal getirisi olan kitle fonlama modellerine yatırım yapan yatırımcılar pay sahibi olma, kazanç sağlama ve faiz elde etme, finansal getirisi olmayan kitle fonlama modellerine fon sağlayanlar ise hayır yapma, itibar sağlama, toplumsal dayanışma, ödül kazanma, üretilen yeni bir ürüne erken ulaşma gibi sâiklerle hareket ederler.

Kitle fonlama platformu, sanal ortamda faaliyet gösteren, girişimci ve yatırımcıyı buluşturan internet sitesidir. Ticari amaçla kurulan kitle fonlama platformları, girişimci ile yatırımcı arasında aracılık faaliyeti yürütürler. Yaptıkları iş karşılığında aldıkları komisyon da onların kazançlarını oluşturur.

Kitle fonlaması yönteminin temel tarafları bu üç aktördür. Lakin işin yürütülmesi sürecinde bu üç aktörün ilişki kurduğu alt düzey aktörler de vardır.

4. Kitle Fonlaması Yönteminin Türleri

Kitle fonlaması yönteminin dört temel türü bulunmaktadır. Bunlar; ödüle dayalı kitle fonlaması, bağışa dayalı kitle fonlaması, paya dayalı kitle fonlaması ve borçlanmaya dayalı kitle fonlamasıdır.

4.1. Bağışa Dayalı Kitle Fonlaması

Bağışa dayalı kitle fonlaması, fon sağlayanlar için maddi getirisi olmayan bir fonlama türüdür. Bu türde bağışçılar sosyal hayata faydası olduğunu düşündükleri projelere destek olur ve onların hayata geçirilmesine katkıda bulunurlar. Bağışçılar bu tür projelere katkıda bulunurken maddi bir çıkar elde etmek yerine hayırseverlik, içsel huzur ve sosyal motivasyon sâikiyle hareket ederler.

Bağışa dayalı kitle fonlaması, kitle fonlaması yönteminin en çok bilinen ve en önce ortaya çıkan türüdür.¹⁴ Bu türde daha ziyade eğitim, sağlık, göç, kıtlık, hastalıkla mücadele, doğal afet ve savaş sonrası yeniden yapılanma gibi kâr amacı gütmeyen sosyal projeler için fon tedarik edilir.¹⁵ Bu fonlama türünün en önemli avantajı risk taşımaması, en büyük dezavantajı ise toplanan fon miktarının finansal getirisi olan fonlama türlerine nispetle düşük kalması ve suistimale açık olmasıdır.

Bağış temelli kitle fonlaması batı dünyasında oldukça yaygın ve etkin bir şekilde kullanılmakla birlikte Müslümanların yoğunlukla yaşadığı bölgelerde ve sair İslam coğrafyasında da kendine uygulama sahası bulmuştur. Bu bölgelerde kurulan bağışa dayalı kitle fonlama platformları; zekât ve ramazan kampanyaları, mültecilere destek, yetimleri koruyup gözetme, yoksullar için gıda ve su temini, mültecileri destekleme, tıbbi yardım, okul öğrencilerine katkı sağlama, su kuyusu açma, sokak

¹⁴ Vergili, Gizem. "Kitle Fonlama: Dünü Bugünü ve Yarını". *Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/2 (2022), 108.

¹⁵ Mustafa Halid Karaaslan - Başar Altuntaş, "Sosyal Pazarlamanın Yeni Aracı: Kitle Fonlaması" (2015), 490; Fatih Ayhan - Esin Ertemsir, "Girişimciler İçin Yeni Bir Finansman Yöntemi Olarak Kitlesel Fonlama", *Yıldız Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2019), 230; Reyhan Can - Nizamettin Başaran, "Yeni Bir Finansman Modeli: Kitle Fonlaması", *Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Osmaniye Korkut Ata University İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık, 2020), 59.

hayvanlarına yardımcı olma, deprem, sel gibi doğal afetler ve salgın hastalıklarla mücadele gibi alanlarda faaliyet göstermektedirler.¹⁶ Kuşkusuz bu ve benzer nitelikte yardım faaliyetleri öteden beri hep var olagelmıştır. Lakin her yardım toplama faaliyeti modern anlamıyla bir bağışa dayalı kitle fonlaması değildir. Çünkü kitle fonlamasından bahsedebilmek için bahse konu faaliyetin kitle fonlama platformu üzerinden icra edilmiş olması gerekir.

Bağışa dayalı kitle fonlama türünde fonlanan projeler ağırlıklı olarak insani yardım ve sosyal sorumluluk projeleri olsa da tüm projelerin mutlak surette bu amacı taşıma zorunluluğu yoktur. Zira bir girişimcinin kendi borcunu ödemek veya daha başka kişisel gerekçelerle kitle fonlama platformuna başvurması imkân dahilinde olduğu gibi¹⁷ bir araştırma projesi¹⁸ de bu fonlama türüyle hayata geçirilebilir.

Dünya genelinde uygulanan yaygın bir kitle fonlama türü olan bağışa dayalı kitle fonlaması, kendine özgü yasal zeminin bulunmaması nedeniyle¹⁹ ülkemizde mevcut mevzuat gereği bir takım yasal engellere takılmaktadır. Zira 2080 sayılı Yardım Toplama Kanununun 3. maddesine göre kamu yararına uygun olarak amaçlarını gerçekleştirmek ve muhtaç kişilere yardım sağlamak üzere sadece gerçek kişiler, dernekler, kurumlar, vakıflar, spor kulüpleri, gazete ve dergilerin yardım toplamasına izin verilmektedir.²⁰ Ticaret Kanunu'nun 552. maddesi ise bir girişimcinin şirket kurmak veya sermayesini artırmak amacıyla halka yönelik açık çağrıyla fon toplamasını yasaklamaktadır. Bu duruma göre ülkemizde bir internet platformu üzerinden açık çağrıyla yardım veya bağış toplanması mevzuat gereği yasal engellerle karşı karşıya bulunmaktadır.

Hal böyle olmakla birlikte ülkemizde bağışa dayalı kitle fonlama platformları kurulmuştur. Lakin bunlar bağımsız birer kitle fonlaması platformu olmayıp bir vakıf veya derneğin girişimi olarak kurulmuşlardır. Bu nedenle de herhangi bir kâr gayesi gütmemektedirler.²¹

4.1.1. Bağışa Dayalı Kitle Fonlamasının Fikhî Mahiyeti

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere bağışa dayalı kitle fonlaması genel olarak sosyal sorumluluk projelerinin hayata geçirildiği bir fonlama modeli olmakla birlikte bireysel bir ihtiyaç veya araştırma için ihtiyaç duyulan fonun tedariki için de kendisine başvurabilen bir fonlama türüdür. Her iki uygulamada da yapılan destek karşılıksız yapılmakta, sonrasında fon sağlanan taraftan fon sağlayan tarafa herhangi bir geri ödeme yapılmamaktadır.

Para veya maddi değeri haiz bir malın başkasına karşılıksız olarak verilmesi modern hukuk ve fıkhıta hibe olarak isimlendirilir. Fıkıhtaki teknik tabiriyle hibe, hayatta iken bir malı karşılıksız olarak bir başkasına temlik etmektir.²² Hibe bir akittir ve bir akdin varlık kazanıp hukuki sonuçlarını doğurabilmesi için rükün ve şartlarının tam olarak gerçekleşmiş olması gerekir.

¹⁶ Parlıyan, *Kitle Fonlaması ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 61-63.

¹⁷ Alihan Sağır, *Kitle Fonlaması Sisteminde Platform Sözleşmesi Ve Hukuki Sonuçları* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 23.

¹⁸ Sakızlı, *Alternatif Bir Finansman Yöntemi: Kitlesele Fonlama*, 11.

¹⁹ SPK'nın çıkardığı Kitle Fonlaması Tebliği'nde, ödül veya bağış karşılığında fon toplanmasının tebliğin hükümlerine tabi olmadığı açıkça belirtilmektedir. bk. Kitle Fonlaması Tebliği (KFT), *Resmî Gazete* 31641 (27 Ekim 2021), md. 2/2.

²⁰ Yardım Toplama Kanunu (YTK), *Resmî Gazete* 18088 (23 Haziran 1983), Kanun No: 2860, md. 3.

²¹ Ceren Çubukçu, "Kitlesele Fonlama: Türkiye'deki Kitlesele Fonlama Platformları Üzerinden Bir Değerlendirme", *Girişimcilik ve İnovasyon Yönetimi Dergisi* 6/2 (Haziran 2017), 161; Ayrıca bk. Çıtak, *Fikhî Açısından Paya Dayalı Kitle Fonlaması*, 10.

²² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Muhammed Şerefuddîn Hattâb-Seyyid Muhammed Seyyid (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1996), 7/632; Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Kenzü'd-Dekâik* (Beyrut: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 2004), 2261; Hatîb Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Kum/İran: Dâru'z-Zehâir, 1958), 2/396.

Bilindiği üzere Hanefîlerin dışındaki üç mezhebe göre akdin rüknü; taraflar, sığa (icab ve kabul) ve akdin konusu, Hanefîlere göre ise sadece icab ve kabuldür. İcab ve kabulü akdin rüknü olarak benimseyip in'ikâd şartları ile sıhhat şartlarını farklı iki kategori olarak değerlendiren Hanefîler, icab ve kabulün birbirine uygunluğu ve aynı mecliste olmasını akdin in'ikâd şartı kabul ederler.²³ Lakin şurası bir gerçek ki ivazlı (iki taraflı) akitler için geçerli olan bu şartların tek taraflı borç doğuran hibe işlemlerinde her zaman hayata geçirilmesi pek kolay değildir.

Muhtemelen bu sebeple olsa gerek ki bir kısım fukaha hibe akdinin kuruluşu için gerekli olan şartlar konusunda daha esnek bir tutum benimsemişlerdir. Nitekim Ebu Hanife (ö. 150/767), Ebu Yusuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve İmam Mâlik (ö. 179/795), istihsanen hibe akdinin rüknünün sadece hibe edenin icabı olduğunu karşı tarafının kabulünün ise hibe için bir rükün olmadığını beyan etmişlerdir. Onlara göre kabul ve kabz hibenin hukuki varlık kazanması için değil, hükmünün sübutu yani hibenin mülkiyetinin el değiştirmesi için gereklidir. Dolayısıyla icab ortaya konduğunda hibe akdi hükümlerini doğuracak şekilde hukukî varlık kazanmış olur.²⁴ Buna mukabil Hanefîlerden İmam Züfer²⁵ (ö. 158/775), Mâlikî,²⁶ Şâfiî,²⁷ ve Hanbelîler²⁸ ise kıyası yani akitler için geçerli olan genel kuralı esas alarak icab ve kabulün birlikte hibenin rüknü olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sonraki Hanefîler ise birbirinden farklı görüşler benimsemişlerdir. Mecelle, bu görüşlerden hibenin icab ve kabulle kurulup kabz ile tamam olduğu görüşünü tercih etmiştir.²⁹

Nev'î şahsına münhasır bir yapısı olan bağışa dayalı kitle fonlamasının yukarıda izah edilen uygulama şekline göre belirli bir hedef kitlesi için fon talep eden proje sahibi projelerini kitle fonlaması platformu üzerinden açık çağrıyla kitlelere iletmekte projeye destek vermek isteyenler de platformun alt yapısına uygun ödeme kanalları ile bağışlarını yapmaktadırlar. Bağışçıların yaptığı bağışlar kampanya süresince platform tarafından muhafaza edilmekte kampanya bitiminde de proje sahibine aktarılmaktadır. Proje sahibi de bu bağışları hedef kitlesine iletmektedir.

Hibe eden ve hibe lehtarının çok sayıda kişiden oluştuğu sosyal sorumluluk projelerinin hayata geçirildiği bu işleme, hibede icabı tek rükün olarak kabul eden fukahanın perspektifinden baktığımızda fikhî açıdan bir sorun görünmemektedir. Zira bu kanaatte olan fukahaya göre hibe sadece icabla varlık kazanır, kabul ve kabz ise hibe akdinin hükmünün sübutu için gereklidir. Ayrıca hibe akdinde icab ve kabulün bizatihi telaffuz edilmesi şart değildir. Akdin kurulması için temlike delalet eden karineler de yeterlidir. Hatta öyle ki birisi bir fakire bir şey verse veren de fakir de

²³ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'* (Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/537, 539.

²⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'*, 8/84-85; Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Daru İhyâ'it- Tûrâsî'l-Arabî, 1998), 8/425; Abdülganî Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 2/171; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Meşâdirü'l-hağ fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Halebi'l-Hukukiyye, 1998), 42-43; Abdülkadir Şener, *İslam Hukukunda Hibe* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 38; Ali Bardakoğlu, "Hibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/423.

²⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'*, 8/84; Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, 2/171.

²⁶ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl* (b.y. Daru'l-Fikir, 1992), 6/54.

²⁷ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, 2/397.

²⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/640.

²⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Sadeleştirilmiş Mecelle*, sad. İbrahim Ural - Salih Özcan (İstanbul: Fey Vakfı, 1995), md. 837-841.

herhangi bir şey söylemese bu geçerli bir hibe olur. Yine bir kişi kim alırsa alsın diyerek malını yolun kenarına bıraksa bu işlem caizdir.³⁰

Bu duruma göre bağışa dayalı kitle fonlamasında bağışçıların projeyi desteklemek üzere bağışta bulunmaları zimmî bir icab sayılır ve bu icabla hibe hukuki varlık kazanır. Toplanan bağış hedef kitleye teslim edildiğinde de (kabz) hibe akdi hukuki sonuçlarını doğurur yani hibe lehtarları hibenin mülkiyetini elde ederler.

Klasik fıkıh geleneğimizde genel olarak akdin özel olarak da hibe akdinin her iki tarafı tek kişi olarak kurgulanmış ve ilgili hükümler bu iki kişi üzerinden incelenmiş olsa da tarafların ikiden fazla kişiden oluşmasını engelleyen herhangi bir kısıtlama söz konusu değildir. Ayrıca İslam akit nazariyesinde akitler için şekil serbestliği prensibinin esas olması hasebiyle akde ilişkin şartların tam olması durumunda tarafların pozisyonunun gerektirdiği her şekilde akdin icrası mümkündür. Dolayısıyla bağış temelli kitle fonlamasında tarafların çok sayıda kişiden oluşması ve icra şekli fikhî açıdan herhangi bir problem oluşturmaz.

Bağışa dayalı kitle fonlamasına hibede icab ve kabulü birlikte rükün kabul eden fukahanın perspektifinden baktığımızda da yine bu işlem için fikhî açıdan herhangi bir sorun görünmemektedir. Zira bu işlemde bağışçılar projede belirtilen hedef kitleye ulaştırılmak üzere projeye destek sağlamaktadırlar. Dolayısıyla proje sahibi bağışçıların vekili konumundadır. Bu durumda hibe işlemi bağışçıların vekili konumunda olan proje sahibi ile lehtarlar arasında gerçekleşmiş olmaktadır. Bağışçılardan tedarik edilen bağışın proje sahibi tarafından hedef kitleye aktarımı zimmî bir icab, lehtarların bağışı almaları da zımni bir kabul sayılır.³¹ Meseleye bu açıdan bakıldığında hibe iki tarafın irade beyanıyla gerçekleşmiş olur. Tüm bu işlemlerin kendisi vasıtasıyla icra edildiği kitle fonlaması platformu ise aracı konumundadır. Projelerden aldığı komisyon da yürüttüğü hizmetin bedelidir.

Bağış temelli kitle fonlamasında fonlanma imkânı olan bireysel bir ihtiyaç veya araştırma projeleri için yapılan bağış da tıpkı sosyal sorumluluk projelerinde yapılan bağış gibi fikhî açıdan bir hibedir. Lakin bu türde hibe lehtarı, desteğe ihtiyacı olan sosyal bir kitle değil, doğrudan proje sahibinin kendisidir. Yani bu uygulamada bağışçılar vâhip (hibe eden) proje sahipleri mevhubun leh (hibe lehdarı) konumundadır. Kitle fonlaması platformu ise yine aracı konumundadır. Aldığı komisyon da verdiği hizmetin bedelidir. Bu işlemde de mezkûher iki bakış açısına göre fikhî açıdan herhangi bir sorun bulunmamaktadır.

4.2. Ödüle Dayalı Kitle Fonlaması

Ödüle dayalı kitle fonlaması bir girişimci veya girişim şirketinin ödül vaadiyle projesini finanse ettiği fonlama türüdür. Bu fonlama türünde projeye ilgiyi artırmak ve bu sayede ihtiyaç duyulan fonu tedarik etmek amacıyla ödül konular, proje başarıya ulaştığında da vadedilen ödüller fon sağlayıcıya takdim edilir.

³⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 8/425.

³¹ Bu değerlendirme, -metinde esas alınan şekliyle- bir kişi ya da kurumun proje yapıp kitle fonlaması platformu üzerinden bağış toplayarak hedef kitleye ulaştırması seçeneği dikkate alınarak yapılmıştır. Eğer bağışı doğrudan kitle fonlaması platformu topluyor ve hedef kitleye ulaştırıyorsa bu durumda vekil konumunda olan platformun bizatihi kendisidir.

Ödüle dayalı kitle fonlamasında proje sahibinin vermeyi vadettiği ödüller yapılacak olan desteğin miktarına göre değişir. Desteğin miktarı artınca ödülün ifade ettiği maddi veya manevî değer de artar.³² Ödül temelli kitle fonlamasında taahhüt edilen ödül; tebrik/teşekkür kartı veya e-postası göndermek, yapılan projenin teşekkür listesinde destekçinin ismine yer vermek, proje bir film ya da albüm projesi ise filmin jeneriğine veya albümün kapağına destekçinin ismini yazmak, filmin gala gösterimine davet etmek gibi tamamen onore edici nitelikte maddi olmayan ödüller olabileceği gibi şapka, tişört, kupa, anahtarlık, kitap hediyesi gibi düşük maliyetli jetler de olabilmektedir.³³ Ayrıca bu fonlama türünde girişimcinin piyasaya süreceği ürünü öncelikli olarak ve daha düşük fiyattan satın alma yahut da verilen fon tutarı ile orantılı olacak şekilde ürün satışı sunulmadan önce ön sipariş verme imkânı veren *ön alım/ön satım* modeli de uygulanmaktadır.³⁴ Bu modelde fon sağlayan kişi projenin hayata geçirmek istediği ürün veya hizmeti henüz proje başlamadan satın almakta, satış bedeli projenin başlangıcında proje sahibine peşin olarak ödenmektedir. Ödenen para proje sahibi tarafından sermaye olarak kullanılmakta ve proje hayata geçirildiğinde de üretilen ürün veya hizmet fon sağlayanlara gönderilmektedir.³⁵

Ödüle dayalı kitle fonlaması dünya çapında en fazla projenin hayata geçirildiği fonlama modelidir. Ancak SPK'nın çıkardığı kitle fonlaması tebliğinde kendisine ilişkin hükümler yer almamaktadır. Bu nedenle halihazırda ülkemizde doğrudan bu türe yönelik bir yasal düzenleme bulunmamaktadır.

4.2.1. Ödüle Dayalı Kitle Fonlamasının Fikhî Mahiyeti

Bir önceki başlıkta verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere ödüle dayalı kitle fonlamasında iki farklı model söz konusudur. Bu modellerden ilki ödül modeli diğeri ise ön alım veya ön satım modelidir.

Ödül modelinde proje sahibinin fon sağlayıcıya vermeyi vadettiği ödüller de maddî ve manevî olmak üzere iki farklı niteliğe sahiptir. Tebrik veya teşekkür kartı göndermek, filmin jeneriğinde veya albümün kapağında destekçinin ismine yer vermek gibi maddî olmayan (manevî) ödüllerin söz konusu olduğu fonlama uygulaması kanaatimizce fikhî açıdan bir hibe işlemidir. Çünkü projeye katkı veren fon sağlayıcının temel amacı ilgi duyduğu projenin hayata geçirilmesine yardımcı olmaktır. Yaptığı yardım karşılığında aldığı ödül ise kendisini projeye destek vermeye iten içsel bir sâikten ibarettir. Maddi bir değerinin olmaması nedeniyle alınan ödül yapılan yardımın hibe olma vasfını ortadan kaldırmaz.

³² Sağır, *Kitle Fonlaması Sisteminde Platform Sözleşmesi ve Hukuki Sonuçları*, 24-25.

³³ Atsan - Erdoğan, "Girişimciler İçin Alternatif Bir Finansman Yöntemi: Kitlese Fonlama (Crowdfunding)", 302; Karaaslan - Altuntaş, "Sosyal Pazarlamanın Yeni Aracı: Kitle Fonlaması", 490-491; Sinemis Zengin vd., "Kitle Fonlaması Sisteminin Türkiye'ye Faydaları", *Bankacılık ve Sermaye Piyasası Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 26; Serengül Yüksel Akbaş, *Girişimciler Ve Yatırımcıları Buluşturan Alternatif Finansman Yöntemi: Kitlese Fonlama* (Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 42-43; Ceyda Özdemir, *Yeni Finansman Yöntemi Kitle Fonlaması: Paya Dayalı Modelde Kalite Sinyalleri ve Diğer Başarı Faktörleri* (Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 47; İhsan Kuran, "Kitle Fonlamanın Bölgesel Kalkınma Sürecinde Kullanımı", *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi* 58 (1) (2023), 751.

³⁴ Ethan Mollick - Venkat Kuppaswamy, "After the Campaign: Outcomes of Crowdfunding", *UNC Kenan-Flagler Research Paper No: 2376997*, (January 2014), 3; Atsan - Erdoğan, "Girişimciler İçin Alternatif Bir Finansman Yöntemi: Kitlese Fonlama (Crowdfunding)", 302; Karaaslan - Altuntaş, "Sosyal Pazarlamanın Yeni Aracı: Kitle Fonlaması", 491; Zengin vd., "Kitle Fonlaması Sisteminin Türkiye'ye Faydaları", 26; Canbaz - Çonkar, "Girişimcilere Faizle Borçlanmaya Alternatif İslamî Bir Yöntem: Kitle Fonlaması", 44; Betül Açıköz vd., "Muhasebe Bakış Açısından Bağış (Yardım) ve Ödüle Dayalı Kitlese Fonlama", *Muhasebe ve Finansman Dergisi* 86 (Nisan, 2020), 60.

³⁵ Karaaslan - Altuntaş, "Sosyal Pazarlamanın Yeni Aracı: Kitle Fonlaması", 491.

Ödül modelinin ikincisi olan şapka, kupa, tişört, anahtarlık gibi düşük de olsa maddi değeri bulunan ödül uygulaması da kanaatimize göre fikhî açıdan yine bir hibe işlemidir. Lakin buradaki hibe karşılıksız olan mutlak hibe değil, ivaz şartlı hibedir. Çünkü bu uygulamada fon sağlayıcının yaptığı yardıma karşılık düşük de olsa maddi değeri olan bir şey verilmektedir ki bu bir ivazdır. Zira bir kişi bir başkasına, “bunu senin bağışına karşılık ödül olarak veriyorum” derse verilen ödül ivaz sayılır.³⁶ Verilen şeyin az veya çok olması, hibe konusu mal ile aynı cinsten olup olmaması işlemin mahiyetini değiştirmez.³⁷

Züfer dışındaki Hanefî fukahasına göre ivaz şartlı hibe başlangıç itibariyle hibe sonuç itibariyle satımdır. Buna göre kabzdan önce hibe hükmü kabzdan sonra ise satım hükmü cereyan eder. Bu durumda artık tek taraflı olarak akitten dönülemez, muhayyerlik ve şüf'a hakkı gibi satım hükümleri söz konusu olur.³⁸ Satım işlemi ile hiçbir benzerliği olmayan düşük maliyetli ödülün söz konusu olduğu mezkûr fonlama uygulamasına bu açıdan bakıldığında işlemin ivaz şartlı hibeye uymadığı düşünülebilir. Lakin ivaz şartlı hibeye ilişkin genel tutum mezkûr şekilde olsa da aslında akdin hibe mi yoksa satım mı olduğunu belirleyen temel kriter, hibede herhangi bir karşılığın bulunması değil, hibe edilen malın değeri ile karşılığında alınan malın değeri arasında makul bir dengenin bulunup bulunmadığıdır. Eğer bedeller arasında böyle bir denge bulunmuyor da ivaz sembolik kalıyorsa işlem yine hibe olma vasfını korur.³⁹ Örneğin bir kişi birisine bin dirhem hibe etse karşı taraf da bu paraların içinden bir dirhem karşılık olarak verse bu [hibeyi satıma dönüştürecek düzeyde] bir karşılık sayılmaz. Hibe eden kişi hibesinde dönebilir.⁴⁰ Dolayısıyla bahse konu uygulamada fon sağlayıcıya verilen ve sembolik nitelikte olan ödüller işlemin hibe olma vasfını ortadan kaldırmaz.

Mezkûr işlemde taahhüt edilen ödüllerin verilen destek için şart koşulmadığı düşüncesiyle işlemin ivaz şartlı hibe olmadığı yönünde bir itiraz akla gelebilir. Lakin açıkça şart koşulduğu beyan edilirse de verilecek ödüllerin önceden kararlaştırılarak taahhüt edilmesi⁴¹ halin delaletiyle zımnî bir şart mahiyeti arz eder. Ayrıca ödüle dayalı kitle fonlamasının ortaya çıktığı andan itibaren bu uygulamanın devam ediyor olması işleme özgü bir örf olarak kabul edilebilir. Halin veya örfün delaletiyle anlaşılan şart da beyan edilmiş şart gibidir.⁴² Dolayısıyla verilecek olan ödülün şart olarak açıkça beyan edilmemiş olması işlemin ivaz şartlı hibe olma vasfına zarar vermez.

Her iki uygulamada da işlemin bir önceki fonlama türünde olduğu gibi doğrudan bağış (hibe) olarak isimlendirilmemiş olması işlemin hibe olma vasfını değiştirmez. Çünkü hukuki işlemlerde aslolan kullanılan sözler veya isimlendirmeler değil, yapılan işlemin muhtevasıdır.⁴³

³⁶ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi (Serahsî'nin el-Mebsût adlı eserinin içinde)* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 12/96.

³⁷ Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi (Serahsî'nin el-Mebsût adlı eserinin içinde)*, 12/91.

³⁸ Şemsü'l-Eimme Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 12/92; Ebu'l-Hasan Burhanüddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1991), 4/3/229; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, thk. Halit Abdurrahman el-'Akk (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2002), 3/24.

³⁹ Bardakoğlu, “Hibe”, 17/422.

⁴⁰ Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi (Serahsî'nin el-Mebsût adlı eserinin içinde)*, 12/91; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/91.

⁴¹ Onur - Değirmenci, *Crowdfunding - Kitle Fonlaması*, 2.

⁴² Ahmed Cevdet Paşa, *Sadeleştirilmiş Mecelle*, md. 43.

⁴³ “Ukûdda aslolan maksat ve meâniyedir, elfâz ve mebâniye değildir.” Ahmed Cevdet Paşa, *Sadeleştirilmiş Mecelle*, md. 3.

Proje gereği hedef kitleden toplanacak olan fon kullanılarak ileride üretilecek bir ürünün fon sağlayıcıya önceden sipariş hakkının verildiği ön alım/ön satım modeline gelince bu uygulama akla hemen *istisna' akdini* (eser sözleşmesini) getirmektedir. Çünkü ileride imal edilecek bir şeyin sipariş usulüyle satın alınması uygulaması fıkıh geleneğimizde istisna' olarak isimlendirilir. Bu modelde de proje sahibi henüz ortada olmayan bir ürünü daha sonra üretip teslim etmeyi taahhüt etmektedir. Bu haliyle söz konusu işlem istisna' akdine uyuyor gibi görünmektedir. Ancak ürünün fon sağlayıcıların talepleri doğrultusunda değil, tümüyle girişimcinin kendi belirlediği özellikte üretilecek olması ve üretilecek ürünün piyasaya sürülecek misli (standart) nitelikte bir ürün olması işlemin istisna akdi olarak değerlendirilmesinin önünde bir engel olarak durmaktadır. İstisna' akdinin klasik formunun kaynağının örf olması hasebiyle, halihazırdaki uygulama yeni bir örf kabul edilerek işlemin mevcut haliyle nev'i şahsına münhasır bir istisna' türü olarak değerlendirilmesi mümkün gibi görünmektedir. Ancak üretilecek ürünün piyasaya sunulacak standart (misli) bir ürün olması bu değerlendirmeye de imkân vermemektedir.

Piyasaya sunulacak ürünün standart bir ürün olması işlemin selem niteliği taşıyıp taşımadığı düşüncesini de akla getirmektedir. Lakin bilindiği üzere selem akdinde akde konu olan malın sanat ve emekle ilgili bir yönü yoktur. Burada aslolan malın temin ve teslimidir.⁴⁴ Dolayısıyla selemde malı temin edecek tarafın malı üretme gibi bir durumu söz konusu değildir. Ön alım modelinde ise teslimi taahhüt edilen ürün bizzat girişimci/firma tarafından üretilecektir. Ayrıca üretilecek ürün isim, marka, model ve mahiyet gibi nitelikleri açısından nev'i şahsına münhasır bir ürün olduğu için projenin başarıya ulaşamaması durumunda proje sahibinin birebir aynı ürünü piyasadan bulup teslim etmesi mümkün değildir. Oysa selem akdinde teslimi taahhüt edilen malın çarşıda pazarda birebir eş değeri bulunan bir mal olması temel esastır.

Açıkça görüleceği üzere bahse konu işlemin fikhî açıdan bir istisna' veya selem olarak değerlendirilmesi⁴⁵ biraz zor görünmektedir. Ancak birebir olmasa da her iki akit türüne de benzer yönlerinin olduğu bir vakiadır. Bu nedenle kanaatimizce söz konusu işlemi nev'i şahsına münhasır bir karma sözleşme olarak değerlendirmek daha makul görünmektedir.⁴⁶ İcra şekli dikkate alındığında da söz konusu işlemin cevazı hususunda fikhî açıdan herhangi bir engel görünmemektedir.

Fıkıh geleneğimizde ödül vaadi olarak incelenen *cüâle* isminde bir akit mevcuttur. Lakin işleyişi göz önüne alındığında incelemekte olduğumuz ödül modelinin *cüâle* olarak değerlendirilmesi pek mümkün görünmemektedir.

⁴⁴ Hamza Aktan, *İslam Borçlar Hukukunda Selem ve İstisna' Akitleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1976), 151.

⁴⁵ Üretilip piyasaya sürülecek standart bir ürün üzerinde yapılan sözleşmenin istisna' olarak mı yoksa selem olarak mı değerlendirileceğini şu tespit oldukça güzel bir şekilde ortaya koymaktadır: "Benzer yönleri bulunması sebebiyle fıkıh literatüründe selem başlığı altında ele alınan istisnâ' bir eserin meydana getirilmesiyle ilgiliyken selem prensip olarak misli mallar üzerinde yapılır. Günümüzde pek çok mal gelişen teknoloji sayesinde standart olarak üretilip ürünlerin nitelikleri ayrıntılı biçimde önceden belirlenebildiğinden selem ve istisnâ' akidleri arasındaki ayırım önem kazanmaktadır. Meselâ otomotiv sektöründe belli bir üretici firmayla özel bir ürün hususunda anlaşma yapılırsa istisnân, fakat sipariş verilen bu ürünün aynısı piyasaya da verilen türden ise bu durumda selem söz konusu olduğu söylenebilir. Buna göre standart malları konu edinen akid selem, standart dışı özel nitelikli malları konu edinen akid ise istisnâ'dır." bk. Bilal Aybakan, "Selem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/403.

⁴⁶ Modern hukuk perspektifinden benzer bir değerlendirme için bk. Sağır, *Kitle Fonlaması Sisteminde Platform Sözleşmesi ve Hukuki Sonuçları*, 25-27.

4.3. Paya Dayalı Kitle Fonlaması

Paya dayalı kitle fonlaması fon sağlayıcıya ortaklık hakkı ve finansal getiri imkânı veren fonlama türüdür. Bu modelde projeye destek veren yatırımcılar verdikleri destek oranında kurulacak olan şirkete ortak olur ve yönetime katılma hakkı elde ederler.

Bu fonlama türünde yatırımcılar fonladıkları projeye iki yönlü bir ilişki içerisine girerler. Şöyle ki eğer proje başarılı olur, kârlı bir şekilde büyürse şirketin öz kaynak değeri ve kazancı artacağı için bu durumda hem sahip oldukları hisselerin değeri artar hem de daha fazla temettü elde ederler. Aksi durumda yani projenin başarısız olması durumunda ise hiçbir temettü elde edemedikleri gibi yatırdıkları paranın tamamını da kaybetme riski ile karşı karşıya kalırlar.⁴⁷

Pek çok ülkede olduğu gibi ülkemizde de paya dayalı kitle fonlamasına özgü yasal bir düzenleme yapılmıştır. Nitekim Sermaye Piyasası Kurulu 2019 ve 2021 yılında çıkardığı iki tebliğle sistemin yasal zeminini ortaya konmuştur.

Paya dayalı kitle fonlamasını “pay karşılığında platformlar aracılığıyla halktan para toplanması”⁴⁸ şeklinde tanımlayan SPK, modelin taraflarına ve işleyişine ilişkin bir takım yeni düzenlemeler yaparak mahiyetini netleştirmeye çalışmış, getirdiği birtakım sınırlamalarla da sistemin daha güvenli bir şekilde işlenmesini temin etmeye çalışmıştır.

SPK, paya dayalı kitle fonlaması yöntemiyle fon talep edenleri *girişimci* ve *girişim şirketi* olarak ikiye ayırmış *girişimciyi*, projesine kaynak arayan gerçek kişiler, limited veya anonim şirket türündeki tüzel kişiler, *girişimci şirketini* ise anonim şirketleri ile nihayetinde anonim şirkete dönüşmesi zorunlu olan limited şirketler olarak belirlemiştir.⁴⁹

SPK, girişimci veya girişim şirketinin fon talep edeceği projenin kapsamını da teknoloji⁵⁰ ve/veya *üretim faaliyeti*⁵¹ olarak sınırlamıştır. Buna göre ülkemizde sadece üretim ve teknoloji faaliyeti niteliği taşıyan projeler paya dayalı kitle fonlaması yöntemiyle fonlanabilir.

Yatırımcıları, nitelikli yatırımcı ve nitelikli olmayan yatırımcı şeklinde ikiye ayıran SPK, nitelikli olmayan yatırımcıların bir yıl içerisinde paya dayalı fonlama yoluyla en fazla 50000 TL yatırım yapabilecekleri şartını getirmiştir. Lakin yatırımcının yıllık net gelirini platforma beyan etmesi durumunda gelirin %10’unu geçmemek kaydıyla yatırımın 200000 TL’ye kadar çıkabileceğini beyan etmiştir.⁵² Kuşkusuz bu sınırlamayı oldukça riskli olan bu fonlama türünde yatırımcıyı korumak amacıyla yapmıştır.

SPK, kitle fonlaması yönteminin geleneksel taraflarına yeni taraflar ekleyerek sistemin daha güvenli bir şekilde işlenmesini temin etmeye çalışmıştır. Nitekim sistemin ana tarafları olan

⁴⁷ İşler, “Kitle Finansmanında Yeni Bir Dönem: Kitle Fonlama - Crowdfunding”, 57; Aslı Vural, *Girişimciler İçin Yeni Nesil Bir Finansman Modeli “Kitle Fonlaması - Crowdfunding”: Dünya Ve Türkiye Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme Ve Model Önerisi* (Ankara: Başkent Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 63-64; Özdemir, *Yeni Finansman Yöntemi Kitle Fonlaması: Paya Dayalı Modelde Kalite Sinyalleri ve Diğer Başarı Faktörleri*, 50; Kuran, “Kitle Fonlamanın Bölgesel Kalkınma Sürecinde Kullanımı”, 752.

⁴⁸ KFT, md. 4/1-t.

⁴⁹ KFT, md. 4/1 g-ğ.

⁵⁰ KFT, md. 4/1-y.

⁵¹ KFT, md. 4/1-z-bb.

⁵² KFT, md. 15/1.

girişimci, yatırımcı ve platforma ilave olarak “Emanet Yetkilisi”⁵³ ve “Merkezi Kayıt Kuruluşunu” (MKK) da işleyişe dahil etmiştir. Ayrıca platform nezdinde uzmanlardan oluşan bir Yatırım Komitesinin kurulmasını da zorunlu hale getirmiştir.

Girişimin başarılı bir şekilde fonlanması durumunda girişimci kampanya bitimini takip eden doksan gün içerisinde anonim şirket türünde bir şirket kurmak zorundadır. Fon toplayan girişim şirketi limited şirket türünden bir şirket ise yine aynı süre içerisinde anonim şirkete dönüşüm işlemlerini tamamlamak durumundadır.⁵⁴

4.3.1. Paya Dayalı Kitle Fonlamasının Fikhî Mahiyeti

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere paya dayalı kitle fonlamasında girişimcilerle yatırımcılar arasında nihayetinde anonim şirkete (A.Ş) dönüşen bir ortaklık söz konusu olmaktadır.

SPK'nın çıkardığı tebliğe göre fon talep edenler; girişimci ve girişim şirketi olmak üzere iki farklı kısımdan oluşmaktadır. Buna göre taraflar arasında kurulacak olan A. Ş türü ortaklık; a) Girişimci ile fon sağlayıcılar b) Girişim şirketi ile fon sağlayıcılar arasında olmak üzere iki şekilde olacaktır. Konunun fikhî mahiyeti hakkında sağlıklı bir neticeye varabilmek için her iki ortaklık türünü ayrı ayrı ele almak gerekmektedir.

Girişim şirketi ile yatırımcılar arasındaki ortaklık her iki tarafın da sermaye koyarak kurduğu bir ortaklıktır. Zira girişim şirketi ister anonim isterse anonim şirkete dönüşmesi zorunlu olan limited şirket olsun nihayetinde her iki tür şirketin de kanunda öngörülen bir sermaye varlığı mevcuttur. Yatırımcıların sağladıkları fon karşılığı pay olarak şirkete ortak olmaları, girişim şirketinin mevcut paylarının satımı ile değil, şirketin sermaye artırımını suretiyle çıkaracağı paylar aracılığı ile gerçekleşmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla yatırımcılardan gelen fon şirketin var olan sermayesine eklenmekte ve taraflar arasında kurulacak olan anonim şirket tipi ortaklık her iki tarafın sermayesiyle teşekkül eden bir ortaklık olmaktadır.

Anonim şirket, sermayesi belirli ve paylara bölünmüş olan borçlarından dolayı sadece mal varlığı ile sorumlu olan bir sermaye şirkettir.⁵⁶ Bu şirkette her ortak pay sahibidir. Her pay sahibi şirketin elde ettiği net dönem kârından payı oranında kâr alır. Tasfiye halinde de kalan tutara payı oranında katılır. Dolayısıyla kâr ve tasfiye payı şirkete yaptığı ödeme ile doğru orantılıdır.⁵⁷ Bu tip ortaklıkta kişisel emek sermaye olamaz,⁵⁸ yatırımcı girişimciyi azledemez ve şirkete sermaye olarak verdiklerini geri isteyemez.⁵⁹

Fıkıh geleneğimizde her iki tarafın sermaye koyarak kurdukları ortaklık *şirket-i emvâl* olarak isimlendirilir. Şirket-i emvâl (sermaye şirketi), iki veya daha fazla kişinin kâr ve zararda ortak olmaları şartıyla ticaret yapmak için belli bir miktar sermaye koyarak kurdukları ortaklıktır.⁶⁰

⁵³ Emanet yetkilisinin mahiyeti ve fikhî tahlili için bk. Muhammed Çıtak - Abdullah Durmuş, “Paya Dayalı Kitle Fonlamasında Emanet Yetkilisinin Saklama Prosedürü ve Fıkhi Açıdan Değerlendirmesi”, *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 9/1 (2023), 1-22.

⁵⁴ KFT, md. 17/7-a/1-b/1-2.

⁵⁵ KFT, md. 16/1.

⁵⁶ Türk Ticaret Kanunu (TTK), *Resmî Gazete* 27846 (14 Şubat 2011), Kanun No: 6102, md. 329.

⁵⁷ TTK, md. 507, 508.

⁵⁸ TTK, md. 342/1.

⁵⁹ TTK, md. 480.

⁶⁰ Osman Şekerci, *İslam Şirketler Hukuku* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 172.

Tarafların koydukları sermayenin eşit olma zorunluluğunun olmaması, sermayenin nakit kabilinden olması, kârın aralarında kararlaştırdıkları şekle göre belirlenmesi, oluşacak zarar ve ziyandan tarafların sermayeleri miktarınca sorumlu olmaları inan tipi şirket-i emvâlin (günümüz faizsiz bankacılıkla ilgili eserlerde tercih edilen ismiyle *müşârekenin*)⁶¹ en temel özellikleridir.⁶² Bu özellikler perspektifinden baktığımızda paya dayalı kitle fonlamasında girişimci şirketi ile yatırımcı arasında akdedilen A.Ş tipi ortaklık fikhî açıdan inan tipi bir müşâreke dir. Zira paya dayalı kitle fonlamasında yatırımcıların nitelikli ve niteliksiz yatırımcı olarak farklı miktarlarda yatırım yapabilmeleri, şirketin sermayesinin nakden ödenmiş olması, girişim şirketi ile yatırımcıların paylarının eşit olma zorunluluğunun olmaması, kurulacak şirketin A.Ş olması nedeniyle pay sahiplerinin hak ve sorumluluklarının payları ile doğru orantılı olması taraflar arasındaki ortaklığın inan tipi bir müşâreke olduğunu göstermektedir.

Girişimci ile yatırımcılar arasında kurulacak olan ortaklığa gelince bu tür ortaklığın fikhî mahiyetini ortaya koyabilmek için girişimcinin koyacağı sermayeyi dikkate alarak bir değerlendirme yapmak daha isabetli olacaktır. Zira taraflar arasında kurulacak ortaklık, her bir ortağın pay sahibi olduğu A.Ş. tipi ortaklık olacağı için girişimcinin kendisinin de pay sahibi olabilmesi için sermaye koyması gerekmektedir. Koyacağı sermaye de nakdi de olabilir aynı de olabilir.

Girişimcinin nakdi sermaye koyarak kurduğu ortaklığın fikhî açıdan müşâreke tipi bir ortaklık olduğu izahıtan varestedir. Zira yukarıda zikredilen şartlar çerçevesinde her iki tarafın sermaye koyarak kurduğu ortaklığın tipik bir müşâreke olduğu bedihidir.

Girişimcinin yatırımcılardan topladığı fonlarla hayata geçirmek istediği proje yeni bir teknolojik ürün ya da yeni bir üretim modeli yani yenilikçi bir fikir niteliğinde olabilir. Bu durumda girişimcinin geliştirdiği bu teknolojik ürün veya üretim modeli üzerinde fikri mülkiyet hakkı söz konusu olacaktır. Acaba girişimci bu hakkı aynı sermaye olarak koyabilir mi?

Fikri mülkiyet hakkı, fikri bir emek ve çaba sonucu oluşturulmuş bir ürün üzerindeki hakkı ifade eder. Bu tür haklar da tıpkı diğer haklar gibi alınıp satılabilir, süreli veya süresiz olarak kullanım hakkına, haciz, miras, rehin ile de intikale konu olabilirler.⁶³ Türk Ticaret Kanuna göre nakden değerlendirilebilen ve devrolunabilen fikri mülkiyet hakları ve sanal ortamlar gibi mal varlığı unsurları şirkete aynı sermaye olarak konulabilir.⁶⁴ SPK'nın çıkardığı paya dayalı kitle fonlamasında projeye ilişkin mal varlığı unsurlarının şirketin kuruluşunda aynı sermaye olarak konulabileceği, eğer bu esnada konulmamışsa yatırımcıların zarara uğratılmaması kaydıyla kuruluşu takip eden 30 gün içerisinde fonlanan şirkete devredilmesinin zorunlu olduğu beyan edilmektedir.⁶⁵ Buna göre girişimcinin proje üzerindeki fikri mülkiyet haklarını kurulacak olan ortaklığa aynı sermaye olarak koyması mümkün hatta zikri geçen düzenlemeye göre nihai kerte de zorunludur. Dolayısıyla girişimci kurulacak olan ortaklığa doğrudan nakdi sermaye koymasa da proje üzerindeki mülkiyet haklarını maddi olmayan malvarlığı kapsamında aynı sermaye olarak koyup pay sahibi olabilir. Bu

⁶¹ Servet Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 94.

⁶² Ahmed Cevdet Paşa, *Sadeleştirilmiş Mecelle*, md. 1338, 1351, 1365, 1367, 1369.

⁶³ Özden Güçlü Hukuk (ÖGH), "Fikri Mülkiyet Nedir?" (Erişim 11 Ocak 2024)

⁶⁴ TTK, md. 342.

⁶⁵ KFT, md. 17/1-a3,5.

durumda girişimcilerle yatırımcılar arasında kurulacak olan A.Ş tipi ortaklık, bir tarafın mülkiyet haklarını diğer tarafın yatırımlarını koydukları dolayısıyla her iki tarafın da sermaye koyarak kurdukları bir ortaklık olmaktadır.

Modern hukuk tarafından mal kabul edilip sermaye olarak konulabilen fikri mülkiyet haklarının fikhî açıdan mal addedilerek şirkete sermaye olarak konulup konulamayacağı fukahanın mal kavramına ilişkin yaklaşımında saklıdır. Malum olduğu üzere Cumhur-u ulema “iktisadi değer taşıyan ve itlafı halinde tazmini lazım gelen her şeyi” mal kabul ederler. Dolayısıyla bunlara göre menfaatler ve mala taalluk eden haklar maldır. Hanefîler ise malı, “insan tabiatının meylettığı ve ihtiyaç zamanı için biriktirilebilen şey” olarak tanımlarlar. Bu durumda Hanefîlere göre menfaat ve haklar başlı başına mal değildir.⁶⁶ Menfaat ve hakları mal kabul etmeyen Hanefîler, ilerleyen süreçte iktisadi ve ticari hayatta ortaya çıkan zorluklar karşısında birtakım istisnalar getirmişler, lakin zamanla bunlar da çözüm olmamış neticede Osmanlı'nın 1879 yılında çıkardığı *Udd-i Muhâkeme-i Hukukiyye Kanunu*'nun 64. maddesinde “Gerek a'yân gerek menâfi olsun gerek hukuk olsun halk arasında tedâvül edilegelen şeyler ale'l-ıtlâk mal sayılır.” şeklinde bir düzenleme yapılarak menfaatler ve haklar mal kabul edilmiştir. Bu duruma göre diyebiliriz ki girişimcinin projesi üzerindeki fikri mülkiyet hakları fikhî açıdan da gayri maddi nitelikte bir maldır ve şirkete sermaye olarak konulabilir. Dolayısıyla şirket kurma aşamasında girişimcinin projesi üzerindeki fikri mülkiyet haklarının rayiç değeri ortaklarca belirlenir ve girişimci bu miktarda pay alarak şirkete ortak olur. Böylelikle taraflar arasında kurulan ortaklık her iki tarafın da sermaye koyarak kurdukları bir ortaklık olmuş olur. Buna göre doğrudan nakdi sermaye koymasa da proje üzerindeki fikri mülkiyet haklarını aynı sermaye olarak koyan girişimci ile girişime fon sağlayan yatırımcılar arasında kurulan A.Ş. tipi ortaklık fikhî açıdan bir *müşâreke* ortaklığıdır. Tarafların sermayede, kârda ve zararda eşit olmamaları nedeniyle de bu müşâreke inan tipi bir müşârekedir.

Netice itibariyle paya dayalı kitle fonlamasında girişimci/girişim şirketi ile yatırımcılar arasındaki ortaklık müşâreke tipi bir ortaklık olup fikhî açıdan herhangi bir sorun taşımamaktadır. Tabii ki bu neticede şirketin faaliyetlerinin gayri meşru nitelikte olmaması temel koşuldur.

4.4. Borca Dayalı Kitle Fonlaması

Borca dayalı kitle fonlaması, bir girişimci veya girişim şirketinin projesini platformlar aracılığıyla halktan borç almak suretiyle finanse ettiği bir fonlama türüdür. Esasen bir iş veya ihtiyaç için borç alıp vermek kadim bir uygulamadır. Borca dayalı kitle fonlamasını bu uygulamadan farklı kılan borçlanmanın belli bir prosedür çerçevesinde kitle fonlaması platformları üzerinden yapılmış olmasıdır.

Borca dayalı kitle fonlamasının dünya örneklerinde borcun faizli veya faizsiz olarak geri ödenmesi şeklinde iki farklı uygulama söz konusudur. Bu modelde aslolan önceden belirlenen bir vadede borcun faizi ile birlikte geri ödenmesidir. Lakin fakirlikle mücadele gibi sosyal faydası olan bir fikir veya girişimin desteklenmesi durumunda yatırımcıların faiz haklarından feragat etmeleri

⁶⁶ Mal kavramı ve fukahanın mal kavramına yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bk. Emrullah Dumlu, *Ticaret Mallarının Zekâtı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 71-80.

suretiyle borcun faizsiz olarak geri ödenmesi de söz konusu olabilmektedir.⁶⁷ Bu uygulama borç verilen kişinin geçimini sağlayacak bir iş edinmesine katkı yapmak amacıyla geri ödemenin faizsiz ve işletmenin kâr etmesine bağlı olarak borç verilmesi şeklinde de olabilmektedir.⁶⁸

Borç temelli kitle fonlaması tıpkı paya dayalı kitle fonlaması gibi ülkemizde yasal alt yapısı olan bir fonlama modelidir. 27 Ekim 2021 tarihli resmî gazetede yer alan 31641 sayılı tebliğinde SPK, bu fonlama modelinin şeklini ve işleyişini ortaya koymuş, ülkemize özgü yeni birtakım hükümler belirleyerek yasal zeminini oluşturmuştur.

SPK, yapmış olduğu düzenlemede ödenecek borcun vadesini 5 yıla sınırlamış, Devlet İç Borçlanma Senetlerini baz alarak ödenecek faiz için üst bir limit belirlemiştir.⁶⁹ SPK, bu fonlama modeline özgü yeni bir borçlanma aracı ihdas ederek borçlanmanın sadece bu araçla yapılabileceğini belirtmiştir.⁷⁰ Paya dayalı fonlamada olduğu gibi bu fonlama türünde de girişim şirketlerinin teknoloji ve üretim faaliyetinde bulunmaları amacıyla fon toplayabileceklerini beyan etmiştir.⁷¹ Ayrıca bu fonlama türünde de girişimcinin kampanya süresinin sona ermesini takip eden 90 gün içinde bir anonim şirket kurmasını, girişim şirketinin limited şirket olması durumunda da aynı süre içerisinde anonim şirkete dönüşme işlemlerinin tamamlanmasını şart koşturmuştur.⁷²

SPK, bilgi formunda belirtilmesi ve yatırımcıların rızasının alınması şartıyla borcun nakit yerine fonlanan şirketten pay verilmesi suretiyle de ödenebilmesi seçeneğini getirmiştir.⁷³ Böylelikle SPK, paya dayalı kitle fonlama ile borca dayalı fonlama arasında karma bir model ortaya çıkarmıştır.

4.4.1. Borca Dayalı Kitle Fonlamasının Fıkhî Mahiyeti

Bir önceki başlık altında verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere borca dayalı kitle fonlamasında borcun faizsiz, faizli ve kurulacak olan şirketten pay verilmesi suretiyle ödenmesi şeklinde üç farklı uygulama mevcuttur.

Fıkıh geleneğimizde misli bir malın emsali iade edilmek üzere bir başkasına borç olarak verilmesi karz (tüketim ödöncü) olarak ifade edilir. Fıkhî bir terim olarak karz, bir kişinin yararlanıldığında tüketilen belirli bir misli malı emsali iade edilmek üzere bir başkasına vermesidir.⁷⁴ Günümüzde standart olarak üretilen tüm mallar misli maldır. Lakin misli malın en tipik örneği paradır. Dolayısıyla geri ödenmek üzere paranın bir başkasına borç olarak verilmesi tipik bir karz işlemidir.

Borca dayalı kitle fonlamasında girişimcinin fon sağlayıcıdan alıp faizsiz olarak geri ödediği borçlanma işlemi fıkhî açıdan bir karz işlemidir. Bu işlemde alınan borcun herhangi bir fazlalık olmadan aynen iadesi söz konusu olduğu için herhangi bir sıkıntı söz konusu değildir.

⁶⁷ Atsan - Erdoğan, "Girişimciler İçin Alternatif Bir Finansman Yöntemi: Kitleli Fonlama (Crowdfunding)", 303; Kuran, "Kitle Fonlamanın Bölgesel Kalkınma Sürecinde Kullanımı", 751.

⁶⁸ Karaaslan - Altuntaş, "Sosyal Pazarlamanın Yeni Aracı: Kitle Fonlaması", 491.

⁶⁹ KFT, md. 19/5.

⁷⁰ KFT, md. 4/1-n.

⁷¹ KFT, md. 23/1-a.

⁷² KFT, md. 20/a1,2.

⁷³ KFT, md. 19/13.

⁷⁴ Muhammed Kadri Paşa, *Mürşidü'l-ḥayrân ilâ ma'rifeti aḥvâlî'l-insân* (Mısır: Bulak, 1891), md. 686.

Borcun faiziyle ödenmesi uygulaması ise ribâlı bir borç işlemidir. En genel ifadeyle ribâ, akitte şart koşulan fazlalıktır.⁷⁵ Bu işlemde borç önceden belirlenen bir vadede, belirli bir fazlalıkla geri ödenmektedir. Faiz içermesi nedeniyle bu tarz bir borçlanma işlemi dinen/fıkhen caiz değildir.

Borca dayalı kitle fonlamasında üçüncü uygulama borcun kurulacak olan şirketin payı ile ödenmesi işlemidir. Fıkıh geleneğimizde borcun başka bir şey ile ödenmesi işlemi istibdâl (ifa yerine edâ/edim) terimiyle ifade edilir. Borçlar hukukuna özgü fikhî bir terim olarak istibdâl, borçlu ve alacaklının anlaşmasına bağlı olarak borcun nakit yerine onun yerini tutacak başka bir şey ile ödenmesidir.⁷⁶ Araya faizin girmemesi şartıyla istibdâl, fıkhen caiz bir işlemdir.

Bu fonlama türünde borcun şirketten pay verme şeklinde ödenmesi aldatma, aldanma ve faizin söz konusu olmaması şartıyla caizdir. İstibdâlin borcu sona erdiren sebeplerden biri olması nedeniyle girişimcinin borcunu şirketin payı ile tediye etmesi yatırımcıyla arasındaki borç ilişkisini sona erdirir. Lakin bu tediye ile yatırımcı şirketten pay elde etmiş olacağı için girişimci ile aralarında paya dayalı bir ortaklık ilişkisi kurulmuş olur. Bu duruma göre borcunu şirket payı ile ödeyen girişimcinin yatırımcı ile arasındaki ilişki başlangıç itibariyle karz sonuç itibariyle ortaklık ilişkisidir.

Sonuç

Geleneksel finansman yöntemlerine alternatif bir finansman yöntemi olarak ortaya çıkan kitle fonlamasının bağışa, ödüle, paya ve borca dayalı fonlama olmak üzere dört farklı modeli vardır. Bu modellere ilişkin elde ettiğimiz bulgular üzerinde yapmış olduğumuz incelemeler neticesinde ulaştığımız -tartışmaya açık- sonuçlar ana hatlarıyla şu şekildedir:

Yatırımcıların girişimcinin projesini karşılıksız olarak finanse ettiği bağışa dayalı kitle fonlamasında cari olan işlem fikhî açıdan tipik bir hibe işlemidir.

Ödüle dayalı kitle fonlamasında tebrik veya teşekkür kartı göndermek gibi maddi olmayan ödüllerin söz konusu olduğu fonlama uygulaması da bir hibe işlemidir. Şapka, kupa, tişört, anahtarlık gibi düşük de olsa maddi değeri bulunan ödül uygulaması ivaz şartlı hibedir. Daha sonra üretilecek ürünün fon sağlayıcıya önceden sipariş hakkının verildiği ön alım/ön satım uygulaması ise nev'i şahsına münhasır bir karma sözleşme niteliğindedir.

Paya dayalı kitle fonlamasında girişimci ve girişim şirketinin yatırımcılardan gelen fonlarla kurduğu A. Ş. türü ortaklık inan tipi bir müşârekedir. Borca dayalı kitle fonlamasında girişimcinin yatırımcılardan alıp faizsiz olarak geri ödediği borçlanma uygulaması fikhî açıdan bir karz işlemidir. Borcun önceden belirlenen faiziyle birlikte ödendiği uygulama ise ribâlı bir borç işlemidir. Alınan borcun kurulacak olan şirketin payı ile ödenmesi işlemi fikhî açıdan bir istibdâl yani borcun nakit yerine onun yerini tutan bir başka şeyle ödenmesi işlemidir. İstibdâl borcu sona erdiren sebeplerden biridir. Bu nedenle istibdâlde birlikte taraflar arasındaki borç ilişkisi sona erer. Lakin şirketten alınan pay nedeniyle taraflar arasında paya dayalı bir ortaklık ilişkisi kurulmuş olur. Dolayısıyla borcun şirket payı ile ödenme uygulaması başlangıç itibariyle karz sonuç itibariyle bir ortaklıktır.

Yürüttükleri faaliyetin meşru olması şartıyla, borcun faiziyle geri ödenmesi şeklindeki borca dayalı uygulama hariç diğerlerinde fikhî açıdan herhangi bir mahzur söz konusu değildir.

⁷⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, 2/35.

⁷⁶ İstibdâlin, (ifa yerine edânın) fıkihtaki yeri ve bu ödeme türünün hukuki mahiyetine ilişkin çağdaş hukukçuların değerlendirmeleri için bk. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 2/549.

Kaynakça

- Açıkgöz, Betül vd. “Muhasebe Bakış Açısından Bağış (Yardım) ve Ödüle Dayalı Kitlesele Fonlama”. *Muhasebe ve Finansman Dergisi* 86 (Nisan, 2020), 57-78.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Sadeleştirilmiş Mecelle*. sad. İbrahim Ural - Salih Özcan. İstanbul: Fey Vakfı, 1995.
- Akbaş, Serengül Yüksel. *Girişimciler Ve Yatırımcıları Buluşturan Alternatif Finansman Yöntemi: Kitlesele Fonlama*. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aktan, Hamza. *İslam Borçlar Hukukunda Selem ve İstisna’ Akitleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1976.
- Aktan, Hamza. “İstisnâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/393-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Atsan, Nuray - Erdoğan, Eda Oruç. “Girişimciler İçin Alternatif Bir Finansman Yöntemi: Kitlesele Fonlama (Crowdfunding)”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi* 10/1 (Nisan, 2015), 297-320.
- Aybakan, Bilal. “Selem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ayhan, Fatih - Ertemsir, Esin. “Girişimciler İçin Yeni Bir Finansman Yöntemi Olarak Kitlesele Fonlama”. *Yıldız Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2019), 221-237.
- Bardakoğlu, Ali. “Hibe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/421-426. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bayındır, Servet. *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Can, Reyhan - Başaran, Nizamettin. “Yeni Bir Finansman Modeli: Kitle Fonlaması”. *Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Osmaniye Korkut Ata University İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık, 2020), 55-66.
- Canbaz, Muhammet Fatih - Çonkar, Mehmet Kemalettin. “Girişimcilere Faizle Borçlanmaya Alternatif İslamî Bir Yöntem: Kitle Fonlaması”. *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 10/18 (Ocak 2018), 37-55.
- Çıtak, Muhammed. *Fıkhi Açından Paya Dayalı Kitle Fonlaması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çıtak, Muhammed - Durmuş, Abdullah. “Paya Dayalı Kitle Fonlamasında Emanet Yetkilisinin Saklama Prosedürü ve Fıkhi Açından Değerlendirmesi”. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 9/1 (2023), 1-22.
- Çubukçu, Ceren. “Kitlesele Fonlama: Türkiye’deki Kitlesele Fonlama Platformları Üzerinden Bir Değerlendirme”. *Girişimcilik ve İnovasyon Yönetimi Dergisi* 6/2 (Aralık, 2017), 155-172.
- Dumlu, Emrullah. *Ticaret Mallarının Zekâtı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Fink, Andrew C. “Protecting The Crowd And Raising Capital Through The Jobs Act” (April 2012). <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2046051>
- Hâkim eş-Şehîd, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî. *el-Kâfi (Serahsî'nin el-Mebsût adlı eserinin içinde)*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Hattâb, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*. b.y. Daru'l-Fikir, 1992.
- Hemer, Joachim. “A snapshot on crowdfunding”. *Fraunhofer Institute for Systems and Innovation Research (ISI)* No. R2/2011 (2011).
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 14 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Muhammed Şerefuddîn Hattâb-Seyyid Muhammed Seyyid. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1996.
- İşler, Serhat Tahsin. “Kitle Finansmanında Yeni Bir Dönem: Kitle Fonlama - Crowdfunding”. *TSPB Gösterge Dergisi* (Sonbahar 2014), 51-65
- Kadri Paşa, Muhammed. *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insân*. Mısır: Bulak, 1891.
- Karaaslan, Mustafa Halid - Altuntaş, Başar. “Sosyal Pazarlamanın Yeni Aracı: Kitle Fonlaması”. *20. Ulusal Pazarlama Kongresi Bildiri Kitabı*, 2/487-497, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015.

- Karabulut, Ömer. *Possibility Of Crowdfunding Applications Through Participation Banking*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İslam Ekonomisi Ve Finans Enstitüsü İslam Ekonomisi Ve Finans Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î*. 10 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kuran, İhsan. "Kitle Fonlamanın Bölgesel Kalkınma Sürecinde Kullanımı". *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi* 58(1) (2023), 748-764.
doi: 10.15659/3.sektor-sosyal-ekonomi.23.03.2006
- Merğînânî, Ebu'l-Hasan Burhanüddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. İstanbul: Eda Neşriyat, 1991.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. thk. Halit Abdurrahman el-'Akk. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2002.
- Meydânî, Abdülganî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. 4 Cilt. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Mollick, Ethan - Kuppuswamy, Venkat. "After the Campaign: Outcomes of Crowdfunding". *UNC Kenan-Flagler Research Paper No: 2376997* (January 2014). <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2376997>
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed. *Kenzü'd-dekâ'ik*. 2 Cilt. Beyrut: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 2004.
- Onur, Mediha Nur - Değirmenci, Öznur. *Crowdfunding - Kitle Fonlaması*. T.C. Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı Çalışma Raporları, 2015.
<https://ms.hmb.gov.tr/uploads/2018/11/Crowdfunding-%E2%80%93-Kitle-FonlamasıC4%B1.pdf>
- Ordanini, A., Meceli, L., Pizzeti, M. ve Parasuraman, A., "Crowd-funding: Transforming Customers Into Investors Through Innovative Service Platforms", *Journal of Service Management* 22 (4) (August, 2011), <https://doi.org/10.1108/09564231111155079>
- Özdemir, Ceyda. *Yeni Finansman Yöntemi Kitle Fonlaması: Paya Dayalı Modelde Kalite Sinyalleri ve Diğer Başarı Faktörleri*. Ankara: Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- ÖGH, Özden Güçlü Hukuk. "Fikri Mülkiyet Nedir?" Erişim 11.01.2024.
<https://www.ozdenguclulegal.com/fikri-mulkiyet-nedir/>
- Parlıyan, Naime. *Kitle Fonlaması ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Sağır, Alihan. *Kitle Fonlaması Sisteminde Platform Sözleşmesi Ve Hukuki Sonuçları*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Sakızlı, Emre. *Alternatif Bir Finansman Yöntemi: Kitleli Fonlama*. İstanbul: İktisadi Kalkınma Vakfı, 2018.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Meşâdirü'l-hağ fi'l-fıkhî'l-İslâmî*. 6 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Halebi'l-Hukukiyye, 1998.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Şekerci, Osman. *İslam Şirketler Hukuku*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Şener, Abdülkadir. *İslam Hukukunda Hibe*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Şirbînî, Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Kum/İran: Dâru'z-Zehâir, 1958.
- Vergili, Gizem. "Kitle Fonlama: Dünü Bugünü ve Yarını". *Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/2 (2022). <https://doi.org/10.56574/nohusosbil.1190130>

- Vural, Aslı. *Girişimciler İçin Yeni Nesil Bir Finansman Modeli “Kitle Fonlaması - Crowdfunding”*: Dünya Ve Türkiye Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme Ve Model Önerisi. Ankara: Başkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Zengin, Sinemis vd. “Kitle Fonlaması Sisteminin Türkiye’ye Faydaları”. *Bankacılık ve Sermaye Piyasası Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 22-32.
- KFT, Kitle Fonlaması Tebliği. *Resmî Gazete* 31641 (27 Ekim 2021). Erişim 13 Kasım 2023. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2021/10/20211027-3.htm>
- TTK, Türk Ticaret Kanunu. (Kanun No. 6102). *Resmî Gazete* 27846 (14 Şubat 2011). Erişim 20 Kasım 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=6102&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- YTK, Yardım Toplama Kanunu, (Kanun No. 2860). *Resmî Gazete* 18088 (23 Haziran 1983). Erişim 25 Kasım 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2860&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>



Translations of Tafsirs by Mūsā Iznikī and the Authenticity of the Tafsir Attributed to Surūrī

Murat Kaya^{1,a,*}

¹ Associate Professor, İstanbul Medeniyet University, College of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, İstanbul, Turkey

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 05/01/2024

Accepted: 22/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

It is seen that serious mistakes were made in determining the names, authors, and translators of many scientific works written in the past and mostly remained in manuscript form in our libraries. This situation does not allow us properly to benefit from our important scholarly collections by preventing some significant works from being explored. In this context, some research and library records indicate that the 15th-century Ottoman scholar Mūsā Iznikī (d. 838/1434-35 [?]) translated Ali b. Muhammad al-Khāzin's (d. 741/1341) work called as "*Lubāb al-ta'wīl fī me'ān al-Tanzīl*". Similarly, it is claimed that the 16th-century Ottoman scholar and court poet Muslihuddin Mustafa Surūrī (d. 969/1562) wrote a complete Turkish tafsir. These two claims share a common point as they eventually converge on the same translator. This article aims to investigate the originals and translations of these two works to determine their actual authors and titles. The urgent need for such research for thousands of works in our libraries is apparent, as some researchers have based their master's and doctoral theses and various articles on incorrect information. This article aims to contribute to the academic world by presenting new findings on the two works, which are clouded by incorrect information and uncertainties, and to draw attention to the need for further research in this field. This research, which utilized document scanning, data collection, and data analysis techniques, has led to the following conclusions: The work that Mūsā al-Iznikī translated and named "*Tafsīr al-Lubāb*" is actually an abridged version of "*Bahr al-ḥaḳā'ik wa al-me'ānī*", a tafsir by Najm al-Dīn Dāya (d. 654/1256), not Khāzin's "*Lubāb al-ta'wīl*". It has also been determined that the work known today as "*Ta'wīlat al-Najmiyya*" is not the original tafsir written by Dāye. Dāye wrote a detailed tafsir combining exoteric and esoteric interpretations, and his disciple Shams al-Dīn Muhammad al-Sawji abridged this work by removing the exoteric interpretations, leaving only the esoteric. Iznikī translated this abridged version and named it "*Tafsīr al-Lubāb*". The tafsir attributed to Surūrī has been found not to have been authored by him. Comparisons have revealed that this work is a tafsir translation of Abū al-Lays Samarqandī's (d. 373/983) work named as "*Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*" or "*Tafsīr Abū al-Layth al-Samarqandī*", known today as "*Bahr al-Ulum*". This translation is attributed in some sources and library records simultaneously to Ahmad Dāī (d. after 824/1421), Ibn 'Arabshah (d. 854/1450), and Iznikī. When comparing copies attributed to different people, it is apparent that they are all the same work. Examination of certain ancient copies and manuscript records indicates that this translation was also done by Iznikī, who named this second translation "*Anfas al-Jawāhir*". There has been confusion in the academic world regarding this name, with some researchers mistakenly believing it was the name given to Khāzin's translation. However, early manuscripts clearly show that this name was given to the translation of Samarqandī's tafsir. Abridged copies of "*Anfas al-Jawāhir*" have been found in our libraries, but it has not been possible to determine who performed this abridgment.

Keywords: Tafsir, Abū al-Lays Samarqandī, Najm al-Dīn Dāya, Khāzin al-Baghdādī, Mūsā Iznikī, Surūrī, *Tafsīr al-Lubāb*, *Anfas al-Jawāhir*.

Mûsâ İznikî'nin Tercüme Ettiği Tefsirler ve Sürûrî'ye İsnat Edilen Tefsirin Gerçekliği¹

Süreç

Geliş: 05/01/2024

Kabul: 22/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.


Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.


Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Öz

Geçmişte yazılan ve kütüphanelerimizde çoğu yazma hâlinde duran pek çok ilmî eserin isim, müellif ve mütercimlerinin tespiti konusunda ciddî hatalar yapıldığı görülmektedir. Bu da bir kısım önemli eserlerin gün yüzüne çıkmasını engelleyerek sahip olduğumuz hazineden gereği gibi istifade etme imkânını elimizden almaktadır. Bu minvalde bazı araştırma ve kütüphane kayıtlarında 15. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Mûsâ İznikî'nin (öl. 838/1434-35 [?]), Ali b. Muhammed el-Hâzin'in (öl. 741/1341) *Lübâbü't-te'vîl fi me'ânî't-Tenzîl* adlı tefsirini tercüme ettiği bilgisi yer almıştır. Aynı şekilde yine 16. Yüzyılda yaşamış bir Osmanlı âlimi ve divan şâiri olan Muslihuddin Mustafa Sürûrî'nin (öl. 969/1562) tam bir Türkçe tefsir yazdığı iddia edilmektedir. Bu iki iddia, sonuçta aynı mütercim üzerinde birleşmeleri sebebiyle ortak bir noktaya sahiptirler. Bu makalede, bahsedilen iki eserin asılları ve tercümeleri etrafında bir araştırma yapılarak bunların gerçekte kime ait oldukları ve isimlerinin ne olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Bu tür araştırmaların kütüphanelerimizdeki binlerce eser için âcilen yapılmasının bir zaruret hâlini aldığı aşîkârdır. Zira bazı araştırmacıların bu tür yanlış bilgiler üzerine yüksek lisans ve doktora tezleri binâ ettikleri ve çeşitli makaleler yazdıkları görülmektedir. Bu makalenin maksadı, yukarıda zikredilen ve haklarında yanlış bilgiler ile bazı kapalı noktalar bulunan iki eserle ilgili bir takım yeni tespitleri ortaya koyarak hem ilim dünyasına katkıda bulunmak hem de bu alanda yapılacak çalışmalara olan ihtiyaca dikkat çekmektir. Doküman tarama, veri toplama ve veri analizi yöntemi kullanılan bu araştırma neticesinde şu sonuçlara varılmıştır: Mûsâ el-İznikî'nin tercüme ederek *Tefsîru'l-Lübâb* ismini verdiği eser aslında Hâzin'in *Lübâbü't-te'vîl*'i değil Necmeddîn-i Dâye'nin (öl. 654/1256) *Bahrü'l-ħakâ'ik ve'l-me'ânî* isimli tefsirinin muhtasarıdır. Bundan hareketle tespit edilen diğer bir nokta da şu olmuştur ki günümüzde *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* ismiyle meşhur olan eser Dâye'nin kaleme aldığı tefsirin orijinal hâli değildir. Dâye zâhiri ve işârî tefsiri cem eden mufassal bir tefsir telif etmiş, müridlerinden biri olan Şemseddin Muhammed es-Savcı da, zâhirî tefsir kısımlarını çıkarıp sadece işârî yorumları bırakmak sûretiyle bu eseri telhis etmiştir. İznikî de işte bu telhisi tercüme etmiş ve eserine *Tefsîru'l-Lübâb* ismini vermiştir. Sürûrî'ye nispet edilen tefsirin de onun tarafından telif edilmediği tespit edilmiştir. Yapılan mukayeseler neticesinde bu eserin Ebü'l-Leys Semerkandî'nin (öl. 373/983) *Tefsîrü'l-Ķur'âni'l-Kerîm* veya *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî* diye anılan ve bugün *Bahrü'l-Ķulûm* ismiyle basılan kitabının tefsîrî bir tercümesi olduğu ortaya çıkmıştır. Bu tercüme bazı kaynaklar ile kütüphane kayıtlarında aynı anda hem Ahmed-i Dâî'ye (öl. 824/1421'den sonra), hem İbn Arabşah'a (öl. 854/1450) ve hem de İznikî'ye nispet edilmektedir. Farklı kişilere nispet edilen nüshalar karşılaştırıldığında hepsinin aynı eser olduğu görülmüştür. Bazı kadîm nüshalarda görülen ferağ kayıtları ile yazma nüshalar üzerinde yapılan incelemeler bu tercümenin de yine İznikî tarafından yapıldığını göstermektedir. İznikî bu ikinci tercümesine *Enfesü'l-Cevâhir* ismini vermiştir. İlim dünyasında bu isim konusunda da bir karışıklık olmuş, bazı araştırmacılar onun Hâzin tefsirinin tercümesine verildiğini zannetmişlerdir. Ancak ilk devir yazmalarında bu ismin Semerkandî tefsirinin tercümesine verildiği açıkça görülmektedir. Kütüphanelerimizde *Enfesü'l-Cevâhir*'in muhtasar nüshalarına da rastlanmış ancak bu ihtisar faaliyetinin kimin tarafından yapıldığı tespit edilememiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ebü'l-Leys Semerkandî, Necmeddîn-i Dâye, Hâzin-i Bağdâdî, Mûsâ İznikî, Sürûrî, *Tefsîru'l-Lübâb*, *Enfesü'l-Cevâhir*.

^a  murat.kaya@medeniyet.edu.tr

^{ID}  0000-0001-5544-8548

Citation / Atıf: Kaya, Murat. "Mûsâ İznikî'nin Tercüme Ettiği Tefsirler ve Sürûrî'ye İsnat Edilen Tefsirin Gerçekliği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 449-466. <https://doi.org/10.18505/cuid.1415171>

¹ Bu çalışmamı İsrail tarafından Gazze ve Filistin'de zulme uğrayan, yüzde yetmiş kadın ve çocuk olmak üzere 36 bin şehîd ve 80 bin gâzînin azîz hâtıralarına ithaf ediyorum.

Giriş

Târih boyu birike birike gelen ve bize intikal eden zengin ilmî mîrâsın hakkıyla incelenerek boyutlarının tespit edilebildiğini söylemek henüz mümkün değildir. Kütüphanelerimizde bulunan binlerce yazma eserin pek çoğunun ismi, müellifi ve mütercimi ya bilinmemekte veya yanlış tespit edilmiş durumdadır. Bunlar arasında son derece meşhur ve Osmanlı coğrafyasında yaygın olarak kullanılan eserler de yer almaktadır. Araştırmacıların bu alana eğilerek öncelikle mevcut birikimi doğru bir şekilde ortaya koymaları ilim âlemine yeni açılımlar kazandıracaktır. Biz de Sürûrî'ye nispet edilen Osmanlıca bir tefsir üzerinde çalışmaya başladığımızda bu alandaki ihtiyacı daha yakından fark ettik ve pek çok yeni tespitlere ulaştık. Daha çok eserleri kaynaklarıyla ve farklı nüshalarıyla mukayese ederek ilerledik. Müellifi, mütercimi ve ismiyle ilgili farklı bilgiler verilen iki tefsirin gerçek bilgilerine ulaşmaya çalıştık.² Bu esnada önceki yanlış bilgiler doğru kabul edilerek onlar üzerine yüksek lisans ve doktora tezleri yapıldığını gördük. Eserlerle ilgili yanlış bilgilerin akademik çalışmaları yanlış sonuçlara götürmesi hem üzücü hem de ilim adına son derece zararlıdır. Konumuzla ilgili Hikmet Özdemir'in *Musa b. Hacı Hüseyin el-İzniki -Hayatı ve Eserleri-*, Ziya Demir'in *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: Kuruluşun X/XVI. Asrın Sonuna Kadar* ve İsmail Taş'ın *Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Eserlerinden "Tefsirü'l-Lübâb Tercümesi" Üzerine Dil İncelemesi* isimli doktora tezleri önem arz etmektedir. Bu alanda bir takım yüksek lisans tezleri ve makaleler de hazırlanmıştır ki ileride onlara temas edilecektir. Şimdi öncelikle Hâzin tefsirinin tercümesi olduğu söylenen eseri incelemeye başlayalım:

1 Tefsîru'l-Lübâb

Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami bölümü, 435'te Mûsâ el-İznikî'ye ait bir tefsir tercümesi kayıtlıdır. Ferağ kaydına göre İznikî bu tercümeyi hicrî 838 senesi Rebûlâhiri'nin sonlarına doğru bir Pazar günü bitirmiştir (muhtemelen 25 Rebûlahir 838 / 28 Kasım 1434). Kütüphane kayıtlarında ve bazı araştırmalarda bu nüshanın müellif hattı olduğu ifade edilmektedir.³ Nitekim Ulucami 436 numarada yer alan *Enfesü'l-Cevâhir* de ileride açıklanacağı üzere İznikî'nin Semerkandî tefsiri tercümesidir. İkisinin ferağ kaydında da İznikî tarafından telif ve tercüme edildikleri kaydedilir. Bu iki nüsha karşılaştırıldığında aynı üslûba, aynı yazı stiline ve sayfa yapısına sâhip oldukları görülür. İkisinin satır sayısı da 19'dur ve ikisinde de "aleyhi's-selâm" için üstü çizili علم kısaltması kullanılmıştır.⁴ Sadece 435 numaradaki nüsha biraz daha kalın bir kalemle yazılmıştır. Bütün bunlar nüshanın müellif hattı olduğu kanaatini teyit etmektedir.

² Araştırmamız esnâsında yaptığımız tespitleri Yazma Eserler Katalog ve Görüntü Veri tabanı ile derhal paylaşarak yanlış olan kayıtların bir an evvel düzeltilmesini sağladık.

³ Hikmet Özdemir, *Musa b. Hacı Hüseyin el-İzniki -Hayatı ve Eserleri-* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1980), 12; İsmail Taş, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Eserlerinden "Tefsirü'l-Lübâb Tercümesi" Üzerine Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 3214; Abdülbaki Çetin, "Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 22-Güz (2007), 63.

⁴ Mesela bk. Ebü'l-Fadl Mûsâ b. Hüseyin el-İznikî, *Terceme-i Tefsîru'l-Lübâb* (Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 435), 102a; *Enfesü'l-Cevâhir* (Ulucami, 436), 4b.

Ulucami 435 numaradaki nüsha, tefsirin 2. cildir. Bu eserin 3. cildi ise Topkapı Sarayı Yazma Eserler Kütüphanesi'nin Koğuşlar bölümünde 561 numara ile kayıtlıdır. Bu cildin sonunda eserin dördüncü cildinden bahsedilmekle birlikte bu cilt ile birinci cildin nerede olduğu henüz tespit edilememiştir.⁵

İznikî'nin Arapçadan tercüme ettiğini bildirdiği ve *Tefsîru'l-Lübâb* ismini verdiği bu eser şimdiye kadar Hâzin'in *Lübâbü't-Te'vîl* isimli eserinin tercümesi olarak biliniyor,⁶ aynı mütercimnin Semerkandî tercümesi ile karıştırılarak isminin *Enfesü'l-Cevâhir* olduğu söyleniyordu.⁷ Taş, bu tercüme üzerine yaptığı doktora tezinin sonuç kısmında şöyle demektedir:

“Bu eserin ismi tespitlerimize göre, *Tefsiri'l-Lübâb Tercümesi*'dir. Çalışmamızın esasını teşkil eden *Tefsiri'l-Lübâb Tercümesi*, Hâzin el-Bağdâdî'nin Beydâvî tefsirini te'vil yoluyla Arapça olarak kaleme aldığı *Lübâbü't-te'vîl fi Ma'âni't-tenzîl* eserinin Türkçeye tercümesidir. Gerek nüsha karşılaştırmaları gerekse yazarın diğer eserlerinde kullandığı mahlas ve isminden hareketle bu eserin Mûsâ bin Hacı Hüseyin İznikî'ye ait olduğunu söyleyebiliriz. Hâzin tefsirinin Arapça aslından yaptığımız karşılaştırmalarda eserin birebir tercümesinin yapılmadığı, İznikî'nin eseri kendine özgün tercüme ettiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan bu eserin telif tercüme olduğunu söylemek gerektiği kanaatindeyiz.”⁸

Taş'ın söz konusu tespitine rağmen biz bu tercüme ile Hâzin'in tefsirini mukayese ettiğimizde birbirleriyle uyuşan hiçbir yerinin olmadığını gördük. Zaten İznikî, Hûd sûresinin sonundaki ferağ kaydında⁹ eserini *Tefsîru'l-Lübâb* diye isimlendirdiğini ifade etmekle birlikte ne Hâzin'den ne de onun *Lübâbu't-te'vîl*'inden bahsetmiştir.¹⁰ Bu tercümenin Hâzin tefsirinden yapılmadığını farkedenden Hidayet Aydar, pek çok tefsirle mukayesesini yaptıktan sonra bunun “Lübâb” isimli başka bir tefsirin tercümesi yahut müstakil bir tefsir olabileceği ihtimalinden bahseder.¹¹ Alpaydın da “Bu veriler doğrultusunda hâsıl olan kanaatimize göre, *Tefsîru'l-Lübâb*'ın, Musa İznikî'nin önce Arapça olarak telif ettiği sonra da istifadesinin daha genel olması ümidiyle Türkçeye tercüme ettiği tefsiri olduğunu söyleyebiliriz” der.¹²

⁵ Taş, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Eserlerinden “Tefsîru'l-Lübâb Tercümesi” Üzerine Dil İncelemesi*, 3216.

⁶ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetu'l-ârifîn*, 2/480; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/14. Bu müellifler İznikî'nin *Lübâbu't-te'vîl*'i “Enfesü'l-cevâhir” ismiyle tercüme ettiğini söyleyerek konunun iyice karışık hâle gelmesine sebep olmuşlardır. Çetin, “Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine”, 71; Taş, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Eserlerinden “Tefsîru'l-Lübâb Tercümesi” Üzerine Dil İncelemesi*, 3214.

⁷ Murat Yüksel, “Kara Timurtaş-oğlu Umur Bey'in Bursa'da Vakfettiği Kitaplar ve Vakıf Kayıtları”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 31 (Ağustos 1984), 141; Bu karışıklığın nasıl ortaya çıktığına dair bk. Çetin, “Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine”, 63-67.

⁸ Taş, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Eserlerinden “Tefsîru'l-Lübâb Tercümesi” Üzerine Dil İncelemesi*, 3214.

⁹ İznikî, *Terceme-i Tefsîru'l-Lübâb* (Ulucami, 435), 317.

¹⁰ Hâzin'in gerçek tercümesi ise Ebu't-Tevfik İbrahim Nakşibendî tarafından 1221/1806 senesinde yapılmış olup 1. ve 3. ciltleri Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 3163, 3164 numaralarda bulunmaktadır. Eser Hicr sûresinin sonuna kadar gelmiştir. Mukayese ettiğimizde bu tercümenin gerçekten Hâzin'in tefsirine birebir uyduğunu gördük. Tafsilat için bk. Taş, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Eserlerinden “Tefsîru'l-Lübâb Tercümesi” Üzerine Dil İncelemesi*, 244.

¹¹ Hidayet Aydar, “Osmanlı Tefsir Kültürü Açısından Mühim Bir Eser; Bursa Ulucami 435 Numaralı Tefsir Nüshası”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 7/3 (2012), 21-24.

¹² İlyâs b. Muhammed b. Ali, *Aynü'l-Hayât fi Tefsîri Kelâmi Hâlıkı'l-Beriyât bi-Îrâdi Ahseni'l-İ'tirâzât*, thk. Mehmet Akif Alpaydın (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 37.

1.1 Tefsîru'l-Lübâb Hangi Tefsirin Tercümesidir?

Yaptığımız mukayese sonucu Hâzin tefsiriyle alâkası olmadığı kesinleşen eseri, aslına dair bir ipucu bulma azmiyle dikkatle okumaya başladık. En'âm sûresi tefsirinin başında geçen سموات القلوب ifadesini kaynaklarımızda aradığımızda Nisâbü'rî'nin bu ifadeyi kullandığını tespit ettik. Biraz takip edildiğinde iki eserin birbirine benzediği görülüyordu. Nisâbü'rî'nin âyetlerdeki kıraat farklılıklarını ve durakları zikredip zâhirî tefsirini yaptıktan sonra “et-Te'vîl” başlığı altında verdiği işârî yorumlar İznikî'nin tercümesi ile uyumlu idi. Bu durum ilk anda “acaba İznikî, Nisâbü'rî'nin sadece işârî yorumlarla ilgili kısımlarını mı tercüme etti” düşüncesini akla getiriyordu. Araştırmaya devam ederek Nisâbü'rî'nin işârî yorumları Necmeddîn-i Dâye'nin tefsirinden aldığı bilgisine ulaştık. Bunun üzerine İznikî'nin tercümesi ile Necmeddîn-i Dâye'nin *Bahrü'l-hakâik* isimli tefsirini mukayese ettiğimizde iki eserin birebir örtüştüğünü gördük.

1.2 Bahrü'l-Hakâik

Necmeddîn-i Dâye, *Bahrü'l-hakâik ve'l-me'ânî fi tefsîri's-seb'î'l-meşânî* ismini verdiği¹³ dokuz ciltlik bir tefsir yazmış, Zâriyât sûresinin 18. âyetine geldiğinde Moğollarla savaşırken şehid düşmüştür.¹⁴ Alâüddeve-i Simnânî ise eserin kâmil mânâda on cilt olması düşüncesiyle kalan kısmını *Necmü'l-Kur'ân* isimle bir ciltte tamamlamıştır. Alâüddeve burada Dâye'nin tefsirinden *et-Tefsîru'n-Necmî* diye bahseder.¹⁵

Dâye, tefsîrinde Kur'ân-ı Kerîm'in önce zâhirî, sonra da bâtinî anlamlarından bahsetmiş, lafız tahlilleri yapmış, kıraat farklılıklarını nakletmiş ve fikhî konuları incelemiştir. Önceki tefsirlerden çokça alıntı yapması sebebiyle bu eserini okuyanların başka bir kitaba ihtiyaç hissetmeyeceğini söyler. Bu hususta asıl kaynağının Sa'lebî'ye âit *el-Keşf ve'l-beyân* isimli tefsir olduğunu belirmiş; ardından Vâhidî'nin *Basît* ve *Vasît*'ini de zikretmiştir.¹⁶ Dâye, tefsirinde edebî bir dil kullanmış ve bir âyeti tefsir ederken diğer âyetler, hadîs-i şerîfler ve Arap şiiiriyle istişhâdda bulunmuştur. Bu zâhirî tefsir kısmı daha çok Sa'lebî'den nakille tamamlandıktan sonra *قال الإمام الرباني المصنف رضي الله عنه* ifadesi gelir ki bunun müstensihâ âit olduğu anlaşılmaktadır. Ardından *الإشارة في تحقيق الآية* ibaresiyle işârî tefsire başlanır.¹⁷

Bugün eserin sadece birinci cildinin tek nüshasına ulaşılabilmektedir. Bu cilt 2. cüz'ün sonuna kadar gelmiş olup 647 senesi Rebiulevvel ayında Tüster şehrinde istinsah edilmiş ve müellifine okunmuştur.¹⁸

Dâye'nin daha sonra kendisinden *Aynü'l-hayât* ve *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* isimleriyle de bahsedilen bu tefsiri yanlışlıkla hocası Necmeddîn-i Kübrâ'ya nispet edilmiş ve eserin muhtasarı bu hata üzere basılmıştır.¹⁹ Bugün tefsirin kütüphanelerde yaygın olan yazma nüshalarıyla matbu nüshası eserin aslı değil ihtisar edilmiş hâlidir.

¹³ Necmeddîn-i Dâye, *Bahrü'l-hakâik* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 37M), 10b, 331b.

¹⁴ Necmeddîn-i Dâye, *Aynü'l-hayât* (Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 153), 468b.

¹⁵ Alâüddeve-i Simnânî, *Tefsîru's-Simnânî alâ Lisâni't-Tasavvuf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 165-001), 26a; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 141, 152; Hamid Algar, “Bahrü'l-Hakâik ve'l-Meânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/515.

¹⁶ Dâye, *Bahrü'l-hakâik* (Hasan Hüsnü Paşa, 37M), 10a.

¹⁷ Meselâ bk. Dâye, *Bahrü'l-hakâik* (Hasan Hüsnü Paşa, 37M), 72b, 74b, 75b, 103b, 105b, 106a, 327b, 330b. Tefsir metodu hakkında tafsilat için bk. Mehmet Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 94-169.

¹⁸ Dâye, *Bahrü'l-hakâik* (Hasan Hüsnü Paşa, 37M), 331b-332b.

¹⁹ Bk. Şemseddin Muhammed es-Savcı, *Hulâsatü Bahrü'l-Hakâik* (Ragıb Paşa Kütüphanesi, Ragıb Paşa, 95), 1a; (Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrâhim Paşa, 153); Brockelmann, GAL Suppl., I, 787, 804; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-*

1.3 Bahrül-Ḥakā'ik'in Muhtasarı

Ragıb Paşa 95 numaralı yazmanın iç kapağında ifade edildiğine göre Necmeddîn-i Dâye'nin *Bahrül-ḥakā'ik* isimli tefsirini, müridlerinden Şemseddin Muhammed es-Savcı özetleyerek buna *Hulâsatü Bahri'l-ḥakā'ik* ismini vermiş ve bu eser 12 Şevval 974'te istinsah edilmiştir. Bu nüsha kütüphanelerimizde *Bahrül-ḥakā'ik*, *‘Aynü'l-hayât* ve *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye* adlarıyla yer alan diğer nüshalarla aynı olmasına rağmen tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece bunun isminde “*Hulâşa*” kelimesi yer almaktadır. Bir de 693'te istinsah edilen Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 231'deki nüshanın başında *الأول من كتاب بحر الحقائق وتحفة الخلائق المنتخب من كتاب بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني* kaydı yer alır. Bu isimde geçen “müntehab” kelimesinden asıl tefsirden işârî manaların seçilerek bir ihtisar yapıldığı anlaşılabilir. Cildin sonunda ise *تم المحلدة الأولى من كتاب بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني* ifadesi yer alır. Bu durum bize asıl tefsirin isminin muhtasarlara için de aynen kullanıldığını göstermektedir. Bu nüsha da diğer muhtasar nüshalarla basit farklılıklar dışında aynıdır. Tefsirin üç farklı isimle anılan nüshalarının birbirleriyle hep aynı olduğu görülmektedir. Kütüphanelerdeki nüshalar incelendiğinde eserin muhtasarının daha fazla yaygınlık kazanarak asıl eseri unutturduğu anlaşılmaktadır.

Tefsirin ihtisar metoduna gelince bunu birkaç örnekle izah etmeye çalışalım: Tefsirin aslında yer alan ve Sa'lebî'den senetleriyle birlikte nakledilen rivayetler, Fâtîha'nın isimleri, faziletleri gibi konular muhtasarda bulunmamaktadır.²⁰ Besmele tefsirinde Dâye, “İsm” kelimesi hakkında ismin mâhiyeti, iştikakı ve tekaddümü şeklinde üç vecih olduğunu söyleyerek bunları uzunca açıkladığı hâlde muhtasarda ilk iki konu atlanıp üçüncüye geçilmiştir.²¹ Ancak bu konudaki bilgiler Sa'lebî'nin tefsirinde yer almaz. Bu da Dâye'nin Sa'lebî dışında başka kaynaklardan da istifade ettiğini göstermektedir. Yine tefsirin aslında lafzatullahın iştikākı, zât ismi mi yoksa sıfat ismi mi olduğu, ism-i alem ve ism-i a'zam olup olmadığı gibi zâhirî tefsirle ilgili konular uzunca işlenmiştir. Muhtasarda ise bu kısımlar atlanarak doğrudan işârî mânaya geçilmiştir.²² Kitabın aslında *قُلْتُ* denirken muhtasarın aynı yerinde *رضي الله عنه* denilmektedir.²³ Muhtasara hâkim olan “(musannif) der ki” şeklindeki üçüncü tekil şahıs ifadesi, kitap üzerinde ikinci bir kalemin tasarrufta bulunduğunu devamlı hissettirmektedir.

Tefsirin devamında âyetin zâhirî tefsirini ihtiva eden ilk kısım çıkarılarak “el-İşâratü fî tahkiki'l-âyeti”, “el-İşâratü fihâ”, “yüşîru ilâ...”, “işâratün ilâ...” gibi “işâret” kelimesini içeren bir ifadeyle doğrudan işârî tefsir kısmına geçilmiş, bu da daha sonra Dâye'nin tefsirinin tamamıyla işârî olduğu zannına yol açmıştır. Bundan dolayı Bilmen “Bu eser, bir tefsirden ziyâde bir te'vil mecmuasıdır”

Müfessirîn (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 2/498; Necmeddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye fi't-tefsîri'l-işâriyyi's-süfi*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyadî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009).

²⁰ Krş. Dâye, *Bahrül-hakāik* (Hasan Hüsnü Paşa, 37M), 11a-16b; Savcı, *Hulâsa* (Ragıb Paşa, 95), 1b.

²¹ Krş. Dâye, *Bahrül-hakāik* (Hasan Hüsnü Paşa, 37M), 21b-22b; Savcı, *Hulâsa* (Ragıb Paşa, 95), 4a; Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 1/74.

²² Krş. Dâye, *Bahrül-hakāik* (Hasan Hüsnü Paşa, 37M), 22b-28b; Savcı, *Hulâsa* (Ragıb Paşa, 95), 4a; Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 1/75.

²³ Krş. Dâye, *Bahrül-hakāik* (Hasan Hüsnü Paşa, 37M), 18b; Savcı, *Hulâsa* (Ragıb Paşa, 95), 2b13; Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 1/67.

demmiştir.²⁴ Tefsirin aslını gören Ateş ise buna *Baħrũ'l-ħakā'ik*, muhtasarına da 'Aynũ'l-ħayât isminin verildiği kanaatine varmıştır.²⁵ Ancak tam olarak böyle bir ayırım yapmak mümkün değildir. Zira kütüphanelerdeki muhtasar nüshalara da umumiyetle *Baħrũ'l-ħakā'ik* ismi verilmiştir.

İşte Mûsâ el-İznikî, tefsirin bu muhtasarını tercüme etmiş ve ismini *Tefsîru'l-Lübâb* koymuştur. Esere "Lübâb" (öz, hülâsa) ismini vermesi tefsirin muhtasarını tercüme etmesi veya işârî mânaları öz olarak kabul etmesi sebebiyle olabilir.

1.4 *Baħrũ'l-ħakā'ik* ile *Tefsîru'l-Lübâb*'ın Mukâyesesi

Necmeddîn-i Dâye'nin tefsiri ile İznikî'nin tercümesinin birbiriyle aynı olduğunu göstermek üzere birkaç mukayese yapmakta fayda vardır.

1) Dâye, Âl-i İmrân sûresinin 112. âyetini şöyle tefsir etmiştir:

"ضربت عليهم الذلة ذلة الطمع والمسكنة" ومسكنة الحرص "أيما ثقفوا إلا بحبل من الله" إلا أن يعتصموا لمحبة الله وطلبه "وحبل من الناس" يعني متابعة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته "وباؤ بغضب من الله" يعني وإن لم يعتصموا باءوا بغضب من الله وهو البعد عنه والطرده "ذلك بأنهم كانوا يكفرون" كفران النعمة "بآيات الله" التي أظهرها الله على أوليائه وأحبابه وأكرمهم بها من ساير الخلق لتبيين الحق "ويقتلون الأنبياء بغير حق" أي يميتون سنن الأنبياء وسيرهم بإظهار أباطيلهم في طلب الدنيا والحرص عليها وكتمان الحق بترك طلبه "ذلك بما عصوا" أي بسبب أنهم عصوا الله في أمره بطلبه وترك غيره إذ قال: "قل الله ثم ذرهم" (الأنعام 91/6) وعصوا الرسول في دعوته إياهم إلى الله وكان "داعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا" (الأحزاب 46/33) "وكانوا يعتدون" يتجاوزون عن سنن الإستقامة ويتناكبون عن الصراط المستقيم الذي هو "صراط العزيز الحميد" (سبأ 6/34).²⁶

Mûsâ el-İznikî bu ibareyi şöyle tercüme etmiştir:

"يا'ni buların üzerine zillet-i tama' ve haķaret-i hırs konıldı her ķande olurlarsa ya'ni bu zilletten ķurtılamaz illâ olar ki Allah Teâlâ'nun muħabbeti ipine yapışub onı taleb etdiler ve daħi Rasûl'ün mütâbaati habline yapışdılar, onun sîretin tutdılar وباؤ بغضب من الله وضربت عليهم الذلة والمسكنة ya'ni olar kim Ĥak Teâlâ ipine ve sünnet-i Rasûl ipine yapışmadılar, anlar döndüler Allahu Teâlâ'nun ģazabıyla ki ol Ĥazret'ten sürgüb merdud olmaktadır, daħi onların üzerine meskenet-i hırs konıldı onunile haķır oldılar كانوا يكفرون بآيات الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ya'ni bu ģazab bu zillet bulara andandır ki Allah Teâlâ'nun ni'metlerine kâfir oldular ki evliyaları üzerine âyâtlarıyla anı ızhar kıldı, ol âyâtlarıyla cemî' ģalk üzere ikram kıldı tâ ki hak zâhir ola حق ويقتلون الأنبياء بغير حق ya'ni daħi bular enbiyâların sünnetlerin öldürdiler ve sîretlerin terk itdiler ol bâtılların ızhar kılmağile dünya talebinde ve anun üzerine ģarîs olub haķķı ketm etmekile ve anı taleb kılmağı komağile بما عصوا ذلك ya'ni bu nesne bulara andan ötrüdür ki Allah teâlâ'ya 'âşî oldular, anı taleb etmek emrini terk etdiler ģayrini taleb etdiler nite ki buyurdi ثم ذرهم ve daħi da'vetinde Rasûle 'âşî oldular ki oları Allah Teâlâ'ya da'vet kıldı ana icabet etmediler ol münevver ķerâģun nûriyle nurlanmadılar nefisleri zulumâtlarında kaldılar وكانوا يعتدون daħi bular tecâvüz kıldılar istikâmet tarîķinden sürcüp yüzleri üzere düşdüler ol doğru yoldan ki 'Azîz ü Ĥamîd yoludur."²⁷

²⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 498.

²⁵ Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 142.

²⁶ Savcı, *Hulâsa* (Ragıb Paşa, 95), 64a; Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 2/64. Matbu nüshada çok fazla ve fâhiş okuma hataları olduğuna dikkat çekmek isteriz.

²⁷ İznikî, *Terceme-i Tefsîru'l-Lübâb* (Ulucami, 435), 7b-8a.

İznikî burada sadece "داعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا" kısmının tercümesinde rahat davranmış, diğer cümleleri birebir tercüme etmiştir.

Nîsâbü'rî de aynı ifadeyi kısaltarak şöyle almıştır:

ضربت عليهم ذلة الطمع ومسكنة الحرص إلا أن يعتصموا بمحبة الله وطلبه وحبل من الناس يعني متابعة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته. ويقتلون الأنبياء يميتون سنتهم وسيرهم.²⁸

2) Dâye, Enfâl sûresinin başında şöyle demektedir:

"يسألونك عن الأنفال" إلى "كريم". الإشارة فيه أن كثرة السؤال توجب الملل ولهذا نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن القيل والقال وكثرة السؤال وإضاعة المال... وإنما سألوها ليكون الأنفال لهم فقال تعالى على خلاف ما تمنوا²⁹

İznikî bu ibareyi şöyle tercüme etmiştir:

“ورزق كريم. Ana işaret kılar kim çok su’âl itmek melâlet vâcib kılar. Bundan ötürü Rasûl aleyhisselâm kıyl ü kâlden men’ eyledi, daği çok sormaktan ve malı zâyî’ etmekten... Bedürüstî bular ol ğanâyimden sorarlardı ki kendülerinçün ola ammâ Hâk Teâlâ onlar umduğingül hilâfınca cevap virdi...”³⁰

Nîsâbü'rî de aynı ifadeyi hafif tasarrufla şöyle almıştır:

كثرة السؤال توجب الملل وإنما سألوها ليكون لهم الأنفال فأجيبوا على خلاف ما تمنوا³¹

3) Yûnus sûresinin 1. âyeti mukayese edildiğinde üç eserin de birebir aynı olduğu görülecektir.³²

1.5 İznikî'nin Tefsîru'l-Lübâb'daki Tercüme Metodu

İznikî bu eserinde lafzî tercüme yaparak eserin aslına tamamen sâdık kalmıştır. Örnek vermek gerekirse İznikî "إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ" (النساء 171/4) لا ابن الله وهذا هو القول الحق وكذلك ما قاله "يُرْسِلُ اللَّهُ رُسُلًا فِي الْبِلَادِ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا" (يونس 10/30) "مریم 30/19" ifadesini³³ "yani taḥkîk Mesîḥ ki 'Îsâ'dur Meryem oğli ol Hâk Teâlâ'nun rasûlidür oğli değül, ḳavl-i ḥâk budur, daği ne ki 'Îsâ ḥaber virdi didi ki: innî abdullah"³⁴ diye çevirmiştir ki kelimelerin sırasına bile dikkat ettiği görülmektedir.

İznikî, âyet-i kerimeyi yazdıktan sonra umumiyetle "İşâret bu âyet taḥkîkinde budur ki" diye söze başlar ki Dâye'nin الإشارة في تحقيق الآية bir tercümesidir.

Dâye, en-Nisâ 4/171. âyetin tefsirinde dinde aşırı gitmekten bahsederken Gulât-ı Şi'a'yı örnek verir ve onlar hakkında bir şiir zikreder.³⁵ İznikî ise şiiri atlayarak diğer cümleleri aynen tercüme eder.³⁶ Yine bir sonraki âyette Dâye, Hz. Îsâ'nın daha sût emerken "ben Allah'ın kuluyum"

²⁸ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 2/245.

²⁹ Savcı, *Hulâsa* (Ragıb Paşa, 95), 124b; Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 3/105.

³⁰ İznikî, *Terceme-i Tefsîru'l-Lübâb* (Ulucami, 435), 267b.

³¹ Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 3/379.

³² Savcı, *Hulâsa* (Ragıb Paşa, 95), 139b; İznikî, *Terceme-i Tefsîru'l-Lübâb* (Ulucami, 435), 228b; Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 3/564.

³³ Savcı, *Hulâsa* (Ragıb Paşa, 95), 86a; Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 2/238.

³⁴ İznikî, *Terceme-i Tefsîru'l-Lübâb* (Ulucami, 435), 100b.

³⁵ Savcı, *Hulâsa* (Ragıb Paşa, 95), 86a; Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 2/237.

³⁶ İznikî, *Terceme-i Tefsîru'l-Lübâb* (Ulucami, 435), 100a.

deyişinden bahsederken *عَادَةٌ تَرَضَعَتْ بِرُوحِهَا تَنْزَعَتْ* meselini³⁷ zikreder³⁸ ama İznikî bu meseli tercüme etmez.³⁹ Tefsirde şâhid olarak zikredilen âyetleri atladığı da olur.⁴⁰

Nadiren bazı tercüme hataları da göze çarpmaktadır.⁴¹ Bunların bir kısmı da nüsha farklılığından kaynaklanmaktadır. Meselâ Dâye'nin:

قال الشيخ المصنف رضي الله عنه: ومن فضيلة عيسى على الملائكة ان اجتمع فيه ما كان شرفا بآدم عليه السلام لأنه من ذريته من قبل الأم وما كان شرفا للملائكة إذ قال له أيضا كن فكان فقد وجد في عيسى ما لم يوجد في الملائكة ولم يوجد في الملائكة شيء لا يوجد في عيسى عليه السلام فافهم جدا.⁴²

ifadesi matbu nüshada şeklidir.⁴³ İznikî de matbu nüshanın esas aldığı yazmayı kullanmış olmalı ki bu cümleyi şu şekilde tercüme etmiştir: “Şeyh eydür: ‘Îsâ’nun fazîletini bundan fehmeyle.”⁴⁴

İznikî tercümeyle zaman zaman küçük açıklamalar ilave eder. Meselâ الشجرة الطيبة ifadesini “ol şecere-yi tayyibe ki kelime-yi tevḥîddir” diye; مكر الأعداء الخبيثة ifadesini de “ol ḥabîs düşmanların mekrinden emîn olasız ki hevâ vü şeyṭandır” şeklinde çevirmiştir.⁴⁵

Tefsîru'l-Lübâb'ın elimizde bulunan ikinci cildinin tamamı burada zikrettiğimiz örneklerde olduğu gibi birebir Dâye'nin *Baḥrû'l-ḥakâ'ik*'ine uymaktadır. Dolayısıyla onun tercümesi olduğunda hiç şüphe yoktur.

2. Sürûrî ve *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*

Kaynaklarımızın bir kısmında Muslihuddin Mustafa Sürûrî'ye tam bir tefsir nispet edilmektedir.⁴⁶ Bundan hareketle bazı araştırmacılar Sürûrî'ye nisbet edilen bu eser üzerine yüksek lisans tezleri hazırlamışlardır. Eserin tefsir yönünü incelemek üzere çalışmaya başladığımızda öncelikle kaynaklarını tespit etmeye yöneldik ve içerde zikrettiği isimleri, kullandığı rivayetlerin hangi tefsirlerle ortak olduğunu araştırmaya başladık. Bir müddet sonra tefsirde kullanılan rivayetlerin, ismi zaman zaman zikredilen Ebü'l-Leys Semerkandî'nin tefsiriyle çokça örtüştüğünü fark ettik. İki eseri karşılaştırdığımızda sonuna kadar birbirleriyle uyum arz ettiklerini gördük.

³⁷ Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/55. “Süt emerken kazandığı bir alışkanlık ancak rûhuyla birlikte çıkar.”

³⁸ Savcı, *Hulâsa* (Ragıp Paşa, 95), 86a; Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 2/239.

³⁹ İznikî, *Terceme-i Tefsîru'l-Lübâb* (Ulucami, 435), 102a.

⁴⁰ Savcı, *Hulâsa* (Ragıp Paşa, 95), 87a; Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 2/247; İznikî, *Terceme-i Tefsîru'l-Lübâb* (Ulucami, 435), 106b.

⁴¹ Savcı, *Hulâsa* (Ragıp Paşa, 95), 86a, 87a; Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 2/239, 240, 247; İznikî, *Terceme-i Tefsîru'l-Lübâb* (Ulucami, 435), 101a, 102a, 106ab.

⁴² Savcı, *Hulâsa* (Ragıp Paşa, 95), 86b.

⁴³ Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 2/240.

⁴⁴ İznikî, *Terceme-i Tefsîru'l-Lübâb* (Ulucami, 435), 111b.

⁴⁵ Savcı, *Hulâsa* (Ragıp Paşa, 95), 87a; Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 2/246; İznikî, *Terceme-i Tefsîru'l-Lübâb* (Ulucami, 435), 106a.

⁴⁶ Muslihuddin Mustafa b. Şa'bân el-Geliboluvî Sürûrî, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 317); Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/226: “Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde Umur Paşa nâmına müellef Türkçe bir tefsîri de vardır”. Bk. *DİA*, XXXVIII, 172.

Baştan beri bu paralelliğin keşfedilmesini engelleyen ve eserin telif olduğunu düşündüren hususların şunlar olduğu söylenebilir: 1) Mütercim tarafından eserin başına ilave edilen manzum mukaddime ile mufassal istiaze ve besmele tefsiri, 2) Semerkandî'nin Kur'ân'ı anlamının önemi ve tefsir yapılırken dikkat edilmesi gereken hususlarla ilgili mukaddimesinin tercümede yer almayışı, 3) Mütercimin te'lîfi tercüme usulünü kullanmış olması.

2.1 Tercüme Niçin Sürûri'ye Nisbet Edilmiştir?

Mütercimin mukaddimede Umur Paşa'yı methettiği sayfada iki defa "sürûr" kelimesi geçmektedir. Kitabı okuyan birisi kırmızı kalemle bu iki kelimenin altını çizdikten sonra sayfanın altına "Müellif ismini telmih ile anlatıyor" yazmıştır.⁴⁷ Eserin Sürûri'ye âit olduğuna gösterilen tek delil budur. Bu nüshanın diğerleriyle benzerliğini ilk anda fark ettirmeyen şey ise mütercime ait manzum mukaddimenin çoğu yazma nüshada olmayıp bu nüshada tam olarak yer almasıdır.⁴⁸ Daha çok mukaddimesiz hâli yaygın olan eserin mukaddimeli nüshası ve üzerindeki yanlıcı not eserin Sürûri'ye nispet edilmesine sebep olmuş görünüyor.

Eserin Sürûri'nin telifi olduğu düşüncesiyle üzerinde yüksek lisans tezi hazırlayan araştırmacılardan⁴⁹ Hasan şöyle der:

"Aydın-İzmir yöresine hâkim olan Aydınoğulları Beyliği'nin kurucusu Mehmed Bey'in oğlu olan Gazi Umur Bey (Umur Paşa), H. 709 / M. 1309-10 - H. 748 / M. 1348 yılları arasında yaşamıştır. Umur Paşa nâmına Türkçe olarak yazılmış bu eser Nuruosmaniye kütüphanesinde bulunmaktadır. Gelibolulu Muslihiddîn Sürûri, esere *Tefsirü'l-Azime* adını vermiştir."⁵⁰

Başka araştırmacılar da benzer ifadelerle eserin Umur Bey adına yazıldığını ifade eder ve onu Sürûri'ye nisbet edenlerin listesini verirler.⁵¹ Konuyla ilgili araştırma yapanlardan Bulut ise biraz daha ihtiyatlı yaklaşarak şöyle der:

"es-Surûri'ye ait olduğu iddia edilen eserlerden biri de *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz* ismiyle Türkçe kaleme alınmış, geniş hacimli bir tefsir kitabıdır. es-Surûri'nin telif eserlerinden biridir. Kaynaklarda bu eseriyle ilgili herhangi bir malumat bulunmamasına karşın, Bursalı Mehmed Tâhir Efendi'ye ait olan *Osmanlı Müellifleri* isimli eserde, eserin bulunduğu kütüphane bilgisi ve Umûr Paşa adına yazıldığı bilgisi mevcuttur."⁵²

⁴⁷ Sürûri, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 5a.

⁴⁸ Abdurrahman Özkan sadece İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 8248 ve Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 631'de yer alan iki nüshada mukaddime olduğunu söyler. ("Ahmed-i Dâî'nin Tefsîr Tercümesi'nin Manzum Mukaddimesi ve Dil Özellikleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (2002), 4). Biz bunlara Hacı Mahmud Efendi 51 ve Nuruosmaniye 317'deki nüshaları da ilave ediyoruz.

⁴⁹ Bu araştırmacılar tezlerini 2020-2021 yıllarında yapmışlardır. Hâlbuki aynı eser Ahmed-i Dâî'ye nispet edilerek 2000-2002 yılları arasında pek çok teze konu olmuştur. Bkz. Çetin, "Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine", 56-57.

⁵⁰ Mohammed Salahaldeen Hasan, *Gelibolulu Surûri Muslihi'd-din Mustafa bin Şaban'ın "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azime" Adlı Eseri (1b-50b Varakları Arası) İnceleme- Metin- Dizin- Tıpkıbasım* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 4, 9.

⁵¹ Ayberk Kurtgel, *Gelibolulu Sürûri Muslihi'd-din Mustafa bin Şaban: "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azime" (121a-191a Varakları Arası) (İnceleme - Metin - Dizin - Tıpkıbasım)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 22-24; Habibe Bozkaya İnce, *Gelibolulu Sürûri Muslihiddin Mustafa bin Şaban: "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azime" (51a-120b vr.) (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 4, 10-11.

⁵² Mehmet Beşir Bulut, *Muslihuddin Mustafa b. Şabân es-Surûri ve Şerhu'l-Kâfiye Adlı Eserinin Edisyon Kritiği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 71.

Nedense bu araştırmacıların hiçbiri Umur Bey'in Sürûrî'nin doğumundan bir buçuk asır önce vefat ettiğine dikkat etmemişlerdir. Hatta Güleç, Okur ve Göksu, eserin telif sebebini zikrederken “devrin askerlerinden/komutanlarından Umur Paşa'nın isteğidir” ifadesini kullanmışlardır.⁵³ İnce ile Bulut da eserin tek nüsha olduğundan bahsetmişlerdir.⁵⁴

Eserin Sürûrî'ye âdiyetinden şüphe eden veya bazı delillere dayanarak bunu kabul etmeyen araştırmacılar da vardır.⁵⁵ Bunlardan Aydın, şu delillere istinâden eserin Sürûrî'ye âit olmadığını düşünür ancak kime ait olabileceği konusunu araştırmaz:

- *Kühû'l-Ah̄bâr, Kāmûsü'l-A'lâm, Hediyetü'l-‘ârifîn, Tezkiretü’ş-şu‘arâ, Hadâikü'l-hakâyık fî tekmileti’ş-Şakâyık* ve *Sicill-i Osmânî*'de Sürûrî'nin eserleri zikredilirken bu tefsirden bahsedilmemesi, sadece Bursalı Mehmed Tâhir'in (öl. 1925) *Osmanlı Müellifleri* eserinde zikredilmesi.
- Sürûrî diğer eserlerinde ismini açıkça zikrettiği hâlde bu eserde isminden bahsedilmemesi.
- Tefsirin içindeki Yûsuf sûresi kısmıyla Sürûrî'nin *Tefsîru Sûreti Yûsuf* isimli eserinin üslup, muhteva ve metot açısından birbirinden çok farklı olması ve hatta iki eserde aynı konuda verilen bilgiler arasında çelişkilerin yer alması.⁵⁶

Eserin Sürûrî'ye âit olmadığını gösteren delillerden biri de şudur: Kütüphanelerdeki yazma nüshaları birbirleriyle karşılaştığımızda bu tercümenin, İznikî ve Ahmed-i Dâî'ye nispet edilen Semerkandî tercümesiyle birebir aynı olduğu görülmektedir. Mesela İznikî'ye nisbet edilen ve Milli Kütüphane Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi'nde 4680 numarayla kayıtlı *Enfesü'l-Cevâhir* ile Sürûrî'ye nisbet edilen nüsha birbirinin aynısıdır. Yine aynı kütüphanenin 1908 numarasında kayıtlı olup üzerinde “el-Cildü'r-râbi' min tefsiri *Enfesi'l-Cevâhir*” yazan nüsha da Sürûrî'ye nisbet edilen nüshanın aynısıdır. Bu durumda tercümenin Sürûrî'ye âit olmadığı kesinleşmiş olmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla Sürûrî'ye nisbet edilen nüsha ile diğer nüshalar arasında bağlantı kuran yegâne şahıs Ziya Demir olmuştur. O da sonuçta daha önceki araştırmacılar gibi bu tercümeyle Ahmed-i Dâî'nin yaptığı kanaatine varmıştır.⁵⁷

2.2 Tercümeyle Verilen İsimler

Mukaddimede geçen bazı kelime ve terkiplerden hareketle araştırmacılar Sürûrî'ye nisbet edilen esere isim verme yoluna gitmişlerdir. Güleç, makalesinde “Sürûrî'nin bu eserine verdiği isim *Tefsîrü'l-Azime*'dir” der,⁵⁸ daha sonra yazdığı maddede ise kaynak göstermeden “*Tefsîrü'l-Kur'âni'l-*

⁵³ İsmail Güleç, “Gelibolulu Musluhiddin Sürûri, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü'l-Ma'arif İsimli Eseri”, *Osmanlı Araştırmaları* 21/21 (2001), 230; Hüseyin Okur, *Muslihiddin Mustafa b. Şaban Sürûrî'nin Şerhu'l-Misbâh adlı eserinin edisyon kritiği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 13; Nazife Göksu, *Osmanlı Âlimi ve Dîvan Şairi Muslihiddin Mustafa es-Sürûrî'nin Hayatı ve “Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf” adlı Eserinin İncelenmesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 23.

⁵⁴ İnce, *Gelibolulu Sürûri: “Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azime” (51a-120b vr.)*, 9; Bulut, *Surûri ve Şerhu'l-Kâfiye Adlı Eseri*, 71.

⁵⁵ Bilal Elbir, *Surûri'nin Şerh-i Şebistan-ı Hayal'i -Metin-İnceleme* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 28; Gelibolulu Sürûri, *Şerh-i Mûcez Fi't-Tıbb*, thk. Mücahit Kaçar - Ahmet Akdağ, ed. Nuray Demir Öztürk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 23-37.

⁵⁶ Hatice Aydın, *Muslihiddin Mustafa Sürûri ve Tefsir Metodolojisi Açısından Yusuf Sûresi Tefsiri* (Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 23-25.

⁵⁷ Ziya Demir, *XIII-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 477.

⁵⁸ Güleç, “Gelibolulu Musluhiddin Sürûri, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü'l-Ma'arif İsimli Eseri”, 230.

azîz (*Tefsîrû'l-azîme* adıyla da bilinen Türkçe bir eserdir)” ifadesini kullanır.⁵⁹ Manzum mukaddimedeki *Ûlam tercüme bu Kelâm-ı ‘Azîz*⁶⁰, *Beyan dilini açavuz ya’ni biz / Anunçün düzevüz Kitâb-ı ‘Azîz*⁶¹ beytlerinden hareketle bu isim verilmiş olabilir. Bazı araştırmacılar da esere “Tefsîrû'l-Kur’âni'l-Azîme” diye garip ve hatalı bir isim vermişlerdir.⁶²

Tefsirin eksik nüshalarından birinin başında “el-Cildü'l-evvel min *Tefsîri'l-Kur’âni'l-Azîm* ve kelâmihî'l-kadîm” ibaresi yer alır.⁶³ Bu isim Sürûrî’ye nispet edilerek Nuruosmaniye 317 nüshasının iç kapağındaki serlevhanın ortasına *كتاب تفسير القرآن العظيم تأليف الشيخ العالم العلامة مولانا سروري رحمه الله* şeklinde yazılmıştır.⁶⁴ Kitabın sonunda temme kaydının olmayışı, bu şekilde eserin ismi, müellifi ve mütercimi hakkında büyük bir karışıklığa sebep olmuştur.

2.3 Terceme-i Tefsîr-i Ebu'l-Leys’in Mütercimi Kimdir?

Bu eserin yazma nüshaları, kütüphane kayıtları ve bibliyografik kaynaklar mütercimi hakkında birbirinden farklı bilgilere yer verir. Bazı araştırmacılar Ahmed-i Dâî, İbn Arabşah⁶⁵ ve Mûsâ el-İznîki’nin her birine Ebu'l-Leys tefsiri tercümesi nispet ederken,⁶⁶ bazıları da bunlardan bir veya ikisine nispet etmektedir.

2.3.1 Ahmed-i Dâî’ye ve İbn Arabşah’a Nispet Edilmesi

Semerkindî tefsirinin tercümesi çoğunlukla Ahmed-i Dâî’ye nispet edilmiştir. Bunun sebebi ise eserin manzum mukaddimesinde 6 defa “dâî” kelimesinin zikredilmesi ve bunların birinde bunun Peygamber Efendimiz’in Ahmed ismiyle birlikte yer almasıdır.⁶⁷ Kelimenin *Viribidi bir dâî halka gele, O dâî sözüne nazır kılmaya, Viribidi dâî sana Aşmed’i, İki nesne-yidi bana hem dâî* mısralarında lügat mânasıyla “davetçi” anlamında geçtiği açıktır.⁶⁸ Mütercimim mukaddimede Umur Paşa’nın kendisinden böyle bir eser yazmasını talep ettiğini bildirdiği *Dilek eyledi ol ‘azîz dâî’ye / Ki gönül kılavuz ana vâ’îye*⁶⁹ beyti ile tefsirin içinde yer alan “Amma bu fakîr dâî der ki: Bunda bir su’âl dâhi vârid olur...”⁷⁰ cümlesinde bu kelimenin isim olarak kullanılmış olması biraz daha muhtemel görünüyor. Bir de Nuruosmaniye 137 numarada kayıtlı nüshanın boş olan ilk sayfasına kurşun kalemle “sekizinci sahifedeki kayda göre bu eser Dâî Aşmed Efendi’nindir” yazılmış, vakıf

⁶⁰ Sürûrî, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 4b8.

⁶¹ Sürûrî, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 5a9.

⁶² Tercüme-yi Sürûrî’ye nispet ederek yüksek lisans tezi hazırlayan araştırmacılar birbirlerinden etkilenecek hep bu ismi kullanmışlardır. Bk. Hasan, *Gelibolulu Sürûrî Muslihi’-d-din Mustafa bin Şaban’ın “Tefsîrû'l-Kur’âni'l-Azîme” Adlı Eseri (1b-50b Varakları Arası) İnceleme- Metin- Dizim- Tıpkıbasım*); Kurtgel, *Gelibolulu Sürûrî Muslihi’-d-din Mustafa bin Şaban: “Tefsîrû'l-Kur’âni'l-Azîme” (121a-191a Varakları Arası) (İnceleme - Metin - Dizim - Tıpkıbasım)*; İnce, *Gelibolulu Sürûrî Muslihiddin Mustafa bin Şaban: “Tefsîrû'l-Kur’âni'l-Azîme” (51a-120b vr.)*.

⁶³ *Kit’a mine’t-Tefsîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 00631), 1b.

⁶⁴ Demir, *XIII-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, 477.

⁶⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, thk. Şerafeddin Yaltkaya - Kilisli Muallim Rif’at (İstanbul: Ma’ârif Vekâleti, 1360), 1/441; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetu’l-ârifîn*, 1/130; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/392; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 147.

⁶⁶ Bu kabulü tekrar edenlerin listesi için bkz. Çetin, “Ebu’l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine”, 54-55.

⁶⁷ Sürûrî, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 3a7, 4b14, 5a8, 16b.

⁶⁸ Sürûrî, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 3a17, 25, 3b3, 4b14.

⁶⁹ Sürûrî, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 5a8.

⁷⁰ Sürûrî, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 16b8.

müührünün olduğu sayfanın başına da aynı kalem “müellifi Dâ‘î Ahmed” yazmıştır. Bahsettiği kayıt ise “mu‘tali‘ olanlar fâide tutup bu fa‘îr dâ‘îye bir du‘â hediye kıla” ifadesidir.⁷¹ Bu kelime tercümenin Ahmed-i Dâ‘î’ye nispet edilmesine sebep olmuştur.

Tabakât müelliflerinden Dâ‘î’nin Semerkandî tefsirini tercüme ettiğini söyleyen ilk kişi Bursalı Mehmet Tâhir’dir.⁷² Ancak nüshalar üzerine sonradan konulan kayıtlar mı onu etkilemiştir yoksa onun eserini okuyan insanlar mı o kayıtları koymuştur bilemiyoruz. Aynı durum eserin Sürûrî’ye nispetinde de söz konusudur.

Bu tercüme İbn Arabşah’a da isnad edilmekle birlikte henüz buna dair bir delile rastlanmamıştır. Nitekim Yuvalı, “Edirne’de bulunduğu sırada yaptığı bu tercümenin nüshasına henüz rastlanmamıştır” der.⁷³ Özdemir de kütüphanelerde *Tercüme-i Tefsir-i Ebu’l-Leys es-Semerkandî ve Enfesü’l-Cevâhir* adlarıyla yer alan eserlerden inceleyebildiği nüshaların hepsinin tek bir eser olduğu sonucuna varmış ve İbn Arabşah tarafından değil de İznikî tarafından tercüme edildiğini söylemiş, Ahmed-i Dâ‘î ihtimalinden hiç bahsetmemiştir.⁷⁴

2.3.2 Tercümenin Gerçek Sâhibi Kimdir?

Araştırmacıların Ahmed-i Dâ‘î’ye nisbet ettiği nüshalarla Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami 436 numarada kayıtlı nüsha birebir aynı eserdir. Ancak bu nüshada açıklayıcı üç kayıt yer almaktadır. Cildin başında “el-Cildü’s-şânî min tefsîri *Enfesi’l-cevâhir* ellefehû ve raccemehû Ebü’l-Fa‘l Mûsâ b. Hacı Hüseyin el-İznikî ‘ufiye ‘anhumâ” kaydı yer alır. Bu kayıttan sonra Umur Bey’in vakıf kaydı ve şahitlerinin isimleri yazılmıştır.⁷⁵ Kayıt tarihi 857/1453’tür, İznikî’nin vefatı ise 838/1434-35’tir. Yani mütercim vefatından 18 sene sonra bu eser vakfedilmiş ve ismi açıkça yazılmıştır. Bu vakıf kaydı cildin sonunda da aynen tekrar edilir. Bu cildin 329a varağındaki temme kaydı ise şöyledir: “Temme’l-cildü’s-şânî min tefsîri kitâbi *Enfesi’l-Cevâhir* ellefuhu’l-‘abdü’l-fa‘îr Ebü’l-Fa‘l Mûsâ b. Hacı Hüseyin b. ‘Îsâ el-İznikî ‘afa’llâhu anhüm...” Mütercim vefatından kısa bir süre sonra yapılan bu vakıf, mütercim ve eserin ismiyle ilgili kuvvetli bilgiler vermektedir. Ayrıca Umur Bey’e takdim edilen bu nüshanın müellif hattı olduğu kabul edilmektedir.⁷⁶

Yaklaşık üç asır sonra istinsah edilen diğer bir nüshada da mütercim ismine rastlanılmaktadır. Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel 1918 numarada bulunan nüshanın sonunda “Temme tefsîru *Enfesi’l-cevâhir* ellefehû ve raccemehû Ebü’l-Fa‘l Mûsâ İbn Hacı Hüseyin b. ‘Îsâ el-İznikî ‘afa’llâhu anhüm... fi sene ihdâ ve şemânîn ve mi‘e ve elf (1181)” kaydı bulunmaktadır.

Nüshalar arası mukayese ve kayıtların gösterdiğine göre Dâ‘î, İbn Arabşah, İznikî ve Sürûrî’ye nispet edilen nüshaların tamamı tek bir eser olup ismi *Enfesü’l-Cevâhir*, mütercimi de Mûsâ el-İznikî’dir. *Enfesü’l-cevâhir* üzerine tez⁷⁷ ve makaleler yazan İsmail Taş da bu eserin İznikî’ye ait olduğu kanaatine varmıştır.⁷⁸

⁷¹ Sürûrî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 12b.

⁷² Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/172; Çetin, “Ebu’l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine”, 56.

⁷³ Abdülkadir Yuvalı, “İbn Arabşah, Şehâbeddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-arabsah-sehabeddin> (25.10.2023).

⁷⁴ Özdemir, *Musa b. Hacı Hüseyin el-İzniki*, 74-75, 104, 150.

⁷⁵ Ayrıca bk. Yüksel, “Kara Timurtaş-oğlu Umur Bey’in Bursa’da Vakfettiği Kitaplar ve Vakıf Kayıtları”, 137-140.

⁷⁶ Çetin, “Ebu’l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine”, 66-67.

⁷⁷ İsmail Taş, *15. Yüzyıla Ait “Enfesü’l-Cevâhir” Adlı Yazma Üzerine Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

⁷⁸ Taş, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Eserlerinden “Tefsîrü’l-Lübâb Tercümesi” Üzerine Dil İncelemesi*, 9; Bkz. Çetin, “Ebu’l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine”, 74; İsmail Taş, “15. Yüzyılda Yazılmış Olan ‘Enfesü’l-cevâhir’ Adlı Kur’an Tercümesinin

Peki, yukarıda bahsettiğimiz ve eserin içinde defalarca tekrar edilen “dâ” kelimesi neyi ifade etmektedir? “Duacı, dua eden” anlamındaki bu kelime pek çok Osmanlı âliminin sıkça kullandığı bir ifadedir. İznikî de kendi ismiyle birlikte “dâ” kelimesini diğer eserlerinde sıkça kullanmıştır.⁷⁹ Mesela *Terceme-i Faşlu'l-hitâb* isimli eserinde “bu dâ fakîr ki Ebü'l-Fazl Mûsâ b. Hacı Hüseyin İznikî'dür” ifadesini kullanır ve eseri yine Umur Bey Çelebi İbn Timurtaş Paşa'nın talebiyle tercüme ettiğini söyler.⁸⁰

Diğer taraftan İznikî'nin *Münebbihü'r-râkidîn* isimli eserinin mukaddimesindeki üslûb ve muhtevâ ile Ebu'l-Leys tefsiri tercümesinin mukaddimesindeki üslup ve muhteva karşılaştırıldığında aralarında büyük benzerlikler görülür.⁸¹

Sonuç itibarıyla bu eserin Sürûrî ve Dâ'ye nispeti telmihler üzerinden olmuş, İznikî'ye nispeti ise somut bir ifadeye ve yazma nüshaların ferağ kayıtlarına dayanarak yapılmıştır.

2.4 İznikî'nin *Enfesü'l-Cevâhir'de Takip Ettiği Tercüme Metodu*

İznikî, Semerkandî'nin tefsirini tercüme ederken, *Tefsîru'l-Lübâb'da* yaptığı gibi birebir değil, te'lîfi tercüme usûlünü takip etmiştir. Tercümenin başına mesnevî tarzında manzum bir mukaddime ve istiaze-besmele tefsiri ilave ettiği gibi diğer âyetlerin tefsirlerinde de ihtiyaç gördüğü yerlerde kendi açıklamalarını eklemiş, bazı kısımları ise çıkarmıştır. Âyeti yazıp mealini verdikten sonra tefsiri çevirmeye başlayan mütercim, müellif Semerkandî'den zaman zaman “İmam”, “Fakîh”, “Ebu'l-Leys” gibi farklı isim ve sıfatlarla bahseder.⁸² Onun ibarelerini biraz şerh edip bazı değişiklikler yaparak serbest bir tarzda tercüme eder.⁸³ Meselâ Semerkandî, “yakînî haber”e Bağdad şehrini örnek verirken İznikî, Mekke-Medîne'yi misal getirmiş;⁸⁴ Semerkandî, naklettiği bir sözün sahibini “fakîh” diye zikrederken mütercim bunu “Kādî Halîl rahimehullah” diye çevirmiştir.⁸⁵ Tefsirde yer alan kıraat ihtilaflarını, dil açıklamalarını, sahabe ve tâbiînden nakledilen farklı görüşleri çoğu zaman atlamıştır. Semerkandî'nin naklettiği rivayetlerde takdim-tehir ve tercih gibi tasarruflarda bulunmuştur.⁸⁶ İlim adamları arasında tartışılması gereken ve halkın kafasını karıştıracak rivayetleri tercüme etmediği görülmektedir. Nitekim Mu'avvizeteyn sûrelerinin Kur'ân'dan olup olmadığıyla ilgili rivayeti atlamıştır.⁸⁷ Âyetler arası münasebete dikkat etmiş, Semerkandî'den aldığı kısım bitince diğer ayetle münasebetini göstermek için kendisi bazı cümleler ilave ederek mutlaka âyetleri birbirine bağlamıştır.⁸⁸ Zaman zaman farklı kaynaklardan alıntılar da yapmıştır. Meselâ “Ebû Osman Hayrî”

Müellifi Meselesine Dair Tespitler”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013), 140.

⁷⁹ Ebü'l-Fadl Musa b. Hacı Hüseyin İznikî, *Münebbihü'r-râkidîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1583), 1b-2a; İznikî, *Kıyasu'l-enbiyâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat Bölümü), 1a; Özdemir, *Musa b. Hacı Hüseyin el-İzniki*, 79; Çetin, “Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine”, 76; İsmail Taş, “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Tercüme Edilen Ebu'l-Leys es-Semerkandî Tefsiri'nin Asıl Müellifi ve Tercüme Verilen İsim”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 41/2 (2009), 129.

⁸⁰ Ebü'l-Fadl Musa b. Hacı Hüseyin İznikî, *Terceme-i Faşlu'l-hitâb*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 1563, 4a.

⁸¹ Paşa Yavuzarslan, *Mûsâ bin Hacı Hüseyin el-İzniki Münnebbihü'r-râkidîn (Uyurları Uyandırucu)* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2002), 107-108.

⁸² Sürûrî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 13a, 13b, 16a, 19a.

⁸³ Örnek olarak bk. Sürûrî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 21b.

⁸⁴ Ebü'l-Leys Semerkandî, *Bahru'l-ülûm* (b.y.: y.y., ts.), 1/23; Sürûrî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 21b.

⁸⁵ Semerkandî, *Bahru'l-ülûm*, 1/25; Sürûrî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 22b/20.

⁸⁶ Semerkandî, *Bahru'l-ülûm*, 1/30, 173-174; 2/37; Sürûrî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 25b-26a, 89b-90a, 244a6-7.

⁸⁷ Semerkandî, *Bahru'l-ülûm*, 3/639; Sürûrî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 701b.

⁸⁸ Örnek olarak bk. Sürûrî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 22b.

diyerek Ebû Osman el-Hîrî'nin bir sözünü Ömer Neseî tefsirinden,⁸⁹ “Âmîn” ile ilgili bir görüşü,⁹⁰ En‘âm sûresinin girişi⁹¹ ile Enfâl sûresi'nin sebab-i nüzulünü⁹² Sa‘lebî’den nakletmiştir.

Mütercim, tefsirden istediği kısımları tercüme ettikten sonra “muhaqqıklar demişler kim” diyerek tasavvuf ehlinin söz ve görüşlerine yer verir,⁹³ bazı tasavvufî kıssalar ilave eder. Zaten işârî bir yönü olan Semerkandî tefsirini mütercimin bu açıdan hayli zenginleştirdiğini söylemek mümkündür. Mütercim zaman zaman âyet ve sûrelerin havâssına dâir sözlere de yer vermiştir.⁹⁴ Hatta besmele tefsirinde dört adet vefk ve muska resmi çizmiştir.⁹⁵

Mütercim takip ettiği bu usulü manzum mukaddimesinde şöyle ifade eder:

Kılam tercüme o kelâm-ı Hakk'ı

Bile zamm idem ehadîş dağı

Dağı evliyâ ve meşâyih sözün

*Teberru'çün cem' idem ba'z ezayin.*⁹⁶

Nüshalar karşılaştırıldığında aralarında “isim/ad”, “nazil olmak/inmek”, “var kılıcıdır/var edicidir”, “anun/anın”, “Rasûl a.s/Rasûl Hazret a.s” gibi bazı farklılıklar görülmektedir.⁹⁷ Bu durumda bazı kelimelerin, nüshanın istinsah edildiği zaman ve bölgedeki kullanıma göre farklı yazıldığı ve güncellenip sadeleştirildiği düşünülebilir. Zira tefsirin istinsahı çok geniş bir zaman dilimine yayılmıştır. Nitekim Nuruosmaniye 137 numaradaki nüsha 1165'te, Nuruosmaniye 317'deki 977'de, Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel 1919'daki 1153, aynı kütüphane Genel 1918'deki nüsha ise 1181'de istinsah edilmiştir.

2.5 Enfesü'l-Cevâhir'in Muhtasarı

İznikî'nin Semerkandî tefsiri tercümesinin bazı tasarruflarla yapılmış bir muhtasarına da rastlanır. Nuruosmaniye 136 numaradaki eser “*Muhtasar Tercüme-i Tefsîr-i Ebû'l-Leys es-Semerkandî*” diye kaydedilmiştir ki gerçekten de elimizdeki tercümenin ihtisarı olup 571 varaktır. Bu nüshada bazı kelimeler değiştirilmiş veya sadeleştirilmiş olmakla birlikte çoğu kelime birebir aynıdır. Bu sebeple farklı bir tercüme olduğunu söylemek zordur. Eseri hazırlayan, sonunda kendisinden ve bu çalışmayı yapmasına vesile olanlardan bahsetmiş ama ismini kaydetmemiştir.⁹⁸ İhtisar yapan zâtın bu ifadeleri tam tercümenin nüshalarında yer almamaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 147 ile Mihrişah Sultan 9 nüshaları da bu muhtasarla aynıdır.⁹⁹ Kâtip Çelebi'nin Semerkandî tefsiri tercümesini İbn Arabşah'a izafe ettiğini dikkate alarak bu ihtisarı İbn Arabşah'ın yapmış olabileceği akla gelmekle birlikte buna dair herhangi bir delil henüz bulunamamıştır.¹⁰⁰

⁸⁹ Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440), 1/158; Sürûrî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 19a24.

⁹⁰ Ebû İshâk Ahmed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf vel-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Adedün mine'l-bâhisîn (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436), 2/487; Sürûrî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 20a.

⁹¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 12/9-19; Sürûrî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 186b-187-a.

⁹² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 13/9; Sürûrî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 233a.

⁹³ Sürûrî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 18a17, 19a17.

⁹⁴ Sürûrî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 13a.

⁹⁵ Sürûrî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 11a, 12b. Nuruosmaniye 137 numarada kayıtlı nüshada bu şekiller yoktur.

⁹⁶ Son iki kelime Sürûrî'ye nisbet edilen nüshada bu şekilde iken Özkan “ba'zı azın” şeklinde yazmıştır. Bk. Sürûrî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 4b21; Özkan, “Ahmed-i Dâî'nin Tefsîr Tercümesi'nin Manzum Mukaddimesi ve Dil Özellikleri”, 54.

⁹⁷ Sururî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîz* (Nuruosmaniye, 317), 487a; (Nuruosmaniye, 140) 188b5, 10.

⁹⁸ Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Muhtasar Tercüme-i Tefsîr-i Ebû'l-Leys es-Semerkandî* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 136), 571ab.

⁹⁹ Çetin, “Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine”, 78.

¹⁰⁰ Çetin, “Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine”, 82, 85.

Sonuç

15. yüzyılda yaşamış Osmanlı âlimlerinden Mûsâ İznikî Arapça bir tefsiri Osmanlıcaya tercüme etmiş, bazı araştırmacılar bu eserin Hâzin'in *Lübâbü't-te'vîl* isimli tefsirinin tercümesi olduğunu söylemişlerdir. Bu kabul üzerine akademik makaleler yazılmış bir adet de doktora tezi yapılmıştır. Ancak bu tercüme ile *Lübâbü't-te'vîl* arasında hiçbir benzerlik yoktur. Araştırmalarımız neticesinde İznikî'nin tercüme ettiği eserin Necmeddîn-i Dâye'nin *Bahru'l-hakâik* isimli tefsiri olduğu ortaya çıkmıştır. Dâye, zâhirî ve işârî tefsiri cem eden mufassal bir eser kaleme almış, müridlerinden Şemseddin Muhammed es-Savcı tefsirin ilk kısımlarını çıkararak sadece işârî yorumların yer aldığı bir muhtasar hazırlamış ve o günden sonra bu muhtasar yaygınlaşmıştır. Tefsirin aslından ise sadece ilk cildinin tek nüshası bize ulaşmış olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hasan Hüsnü Paşa, 37M) yer almaktadır. İznikî bu muhtasarı *Tefsîru'l-Lübâb* adıyla birebir tercüme etmiş, basit farklılıklar dışında tasarrufta bulunmamıştır. Günümüzde *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* ismiyle basılan matbu tefsir de muhtasar nüshanın aynısıdır. Tefsirin asıl nüshası, zeyli, muhtasarı ve bunun tercümesiyle ilgili derinlemesine araştırmalar yapmaya ihtiyaç vardır.

Yine bazı araştırmacılar Sürûrî'nin Türkçe tam bir tefsir yazdığını iddia ederek üzerinde yüksek lisans çalışmaları yapmışlardır. Bu eser de Semerkandî tefsirinin yine İznikî tarafından yapılan tercümesidir ve ismi de *Enfesü'l-Cevâhir*'dir. Bu tercüme bazı araştırmacılar tarafından Ahmed-i Dâî ve İbn Arapşah'a da nispet edilmekle birlikte biz yazma nüshaları mukayese edip üzerlerindeki ferağ kayıtlarını inceleyerek eserin İznikî'ye ait olduğu kanaatine vardık. İznikî bu çeviriyi öncekinin aksine te'lîfî tercüme metoduyla yapmıştır. Tefsirdeki bazı rivayetleri ve cümleleri çevirmediği gibi kendisinden açıklamalar da ilave etmiştir. İznikî'nin ilâveleri daha çok tasavvufî yorumlardan ibarettir.

İki eser üzerine yaptığımız araştırmalar bize kütüphanelerimizdeki yazma eserlerle ilgili bilgilerimizin çok eksik ve hatalı olduğunu göstermiştir. Bu sebeple ismi, müellifi veya mütercimi hakkında kesin bilgi olmayan eserler üzerinde çalışırken son derece dikkatli ve ihtiyatlı davranıp konuyu derinlemesine araştırmadan bir sonuca varmamak gerekir. Araştırmacıların bu alana yönelerek öncelikle elimizdeki eserlerin doğru bir tespitini yapmaları, sonra da bunları ilim dünyasına kazandırmaları elzemdir. Zira geçmişi bilmeden geleceği inşâ etmek mümkün değildir.

Kaynakça

- Alâ'üddevle-i Simnânî. *Tefsîru's-Simnânî alâ Lisâni't-Tasavvuf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 165-001.
- Algar, Hamid. "Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsîr Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Aydar, Hidayet. "Osmanlı Tefsir Kültürü Açısından Mühim Bir Eser; Bursa Ulucami 435 Numaralı Tefsir Nüshası". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/3 (2012), 307-327.
- Aydın, Hatice. *Muslihuddin Mustafa Sürûrî ve Tefsir Metodolojisi Açısından Yusuf Sûresi Tefsiri*. Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyyetu'l-'ârifin esmâ'ul-mu'ellifin ve âşâru'l-muşannifin*. İstanbul: Ma'ârif Vekâleti, 1951.

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Bulut, Mehmet Beşir. *Muslihuddin Mustafa b. Şabân es-Surûrî ve Şerhu'l-Kâfiye Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Çetin, Abdülbaki. "Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 22-Güz (2007), 53-101.
- Dâye, Necmeddîn-i. *Aynü'l-hayât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 153.
- Dâye, Necmeddîn-i. *Bahrü'l-hakâik*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 37M.
- Demir, Ziya. XIII-XVI. y.y. *Arası Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Ebu'l-Leys es-Semerkandî. *Muhtasar Tercüme-i Tefsîr-i Ebü'l-Leys es-Semerkandî*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 136.
- Elbir, Bilal. *Sururî'nin Şerh-i Şebistan-ı Hayal'i -Metin-İnceleme*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Gelibolulu Sürûrî. *Şerh-i Mûcez Fi't-Tıbb*. ed. Nuray Demir Öztürk. thk. Mücahit Kaçar - Ahmet Akdağ. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.
- Göksu, Nazife. *Osmanlı Âlimi ve Dîvan Şairi Muslihuddin Mustafa es-Sürûrî'nin Hayatı ve "Tefsir-i Sûre-i Yûsuf" adlı Eserinin İncelenmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Güleç, İsmail. "Gelibolulu Muslihiddin Sürûri, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü'l-Ma'arif İsimli Eseri". *Osmanlı Araştırmaları* 21/21 (2001), 212-236.
- Güleç, İsmail. "Sürûrî, Muslihiddin Mustafa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hasan, Mohammed Salahaldeen. *Gelibolulu Surûrî Muslihi'd-din Mustafa bin Şaban'ın "Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîme" Adlı Eseri (1b-50b Varakları Arası) İnceleme- Metin- Dizim- Tıpkıbasım*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- İlyâs b. Muhammed b. Ali. *Aynü'l-Hayât fi Tefsîri Kelâmi Hâlıkü'l-Beriyât bi-Îrâdi Ahseni'l-İ'tirâzât*. thk. Mehmet Akif Alpaydın. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- İnce, Habibe Bozkaya. *Gelibolulu Süruri Muslihiddin Mustafa bin Şaban: "Tefsîrü'l- Kur'âni'l-Azime" (51a-120b vr.) (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- İznikî, Ebü'l-Fadl Musa b. Hacı Hüseyin. *Münebbihü'r-râkidîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1583.
- İznikî, Ebü'l-Fadl Musa b. Hacı Hüseyin. *Terceme-i Faslu'l-hitâb*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 1563.
- İznikî, Ebü'l-Fadl Mûsâ b. Hüseyin el-. *Terceme-i Tefsîru'l-Lübâb*. Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 435.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerafeddin Yaltkaya - Kilisli Muallim Rif'at. İstanbul: Ma'arif Vekâleti, 1360.
- Kurtgel, Ayberk. *Gelibolulu Süruri Muslihi'd-din Mustafa bin Şa'ban: "Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azime" (121a-191a Varakları Arası) (İnceleme - Metin - Dizin - Tıpkıbasım)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kübrâ, Necmeddîn. *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye fi't-tefsîri'l-işâriyyi's-sûfi*. thk. Ahmed Ferid el-Mizyadî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Nesefî, Necmüddin Ömer b. Muhammed. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440.

- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Okur, Hüseyin. *Muslihiddin Mustafa b. Şaban Sürûrî'nin Şerhu'l-Misbâh adlı eserinin edisyon kritiği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Okuyan, Mehmet. *Necmuddin Daye ve Tasavvufi Tefsiri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Özdemir, Hikmet. *Musa b. Hacı Hüseyin el-İzniki -Hayatı ve Eserleri-*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1980.
- Özkan, Abdurrahman. "Ahmed-i Dâî'nin Tefsîr Tercümesi'nin Manzum Mukaddimesi ve Dil Özellikleri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (2002), 1-58.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrahim es-. *el-Keşf vel-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Adedün mine'l-bâhisîn. 30+3 Cilt. Cilde: Dâru't-Tefsîr, 1. Basım, 1436.
- Savcı, Şemseddin Muhammed es-. *Hulâsatü Bahri'l-Hakâik*. Ragıb Paşa Kütüphanesi, Ragıb Paşa, 95.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Sürûrî, Muslihuiddin Mustafa b. Şa'bân el-Geliboluvî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîz*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 317, 701 yk.
- Taş, İsmail. *15. Yüzyıla Ait "Enfesü'l-Cevâhir" Adlı Yazma Üzerine Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Taş, İsmail. "15. Yüzyılda Yazılmış Olan 'Enfesü'l-cevâhir' Adlı Kur'an Tercümesinin Müellifi Meselesine Dair Tespitler". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*. ed. Bilal Gökçür vd. 91-144. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013.
- Taş, İsmail. *Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Eserlerinden "Tefsîrü'l-Lübâb Tercümesi" Üzerine Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Taş, İsmail. "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Tercüme Edilen Ebu'l-Leys es-Semerkindî Tefsiri'nin Asıl Müellifi ve Tercüme Verilen İsim". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 41/2 (2009), 107-160.
- Yavuzarslan, Paşa. *Mûsâ bin Hacı Hüseyin el-İznikî Münebbihü'r-râkidîn (Uyurları Uyandırucu)*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2002.
- Yüksel, Murat. "Kara Timurtaş-oğlu Umur Bey'in Bursa'da Vakfettiği Kitaplar ve Vakıf Kayıtları". *Türk Dünyası Araştırmaları* 31 (Ağustos 1984), 134-147.
- Kit'a mine't-Tefsîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 00631, 128 yk.



The Contribution of Tadām Phenomenon to the Semantic Integrity of the Sentence in the Arabic Language

Ayşe Meydanoglu^{1,*}

¹ Elazığ Firat University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Eloquence, Elazığ/Turkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 12/02/2024

Accepted: 01/06/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

This study deals with the contribution of the *tadām* phenomenon to the semantic integrity of the sentence in the Arabic language, which is the reflection on recent studies of linguistic patterns that have been the subject of many linguistic studies from classical works to modern studies. This phenomenon is essentially a formal one that reveals the nature of the basic pattern found in different forms in all languages. Situations such as when two elements in the language require each other (*istilzām*) or cannot come side-by-side (*tanāfi*) at all are studied within the context of the *tadām* phenomenon. While the fact that each verb having an agent, and a relative pronoun (*ism al-mawsūl*) necessitating an attributive relative clause (*jumlat sila*), the adjective (*sifah*) and the noun qualified (*mawsūf*), the *tadām* of the first (the possessor - *mudaf*) and the second part (the possessed - *mudaf ilayh*) of the possessive case are evaluated within the scope of *istilzām*, the fact that the first part of the possessive case (the possessed - *mudaf*) cannot be a verb, a pronoun or conditional particle is discussed within the context of mutual incompatibility relationship (*tanāfi*). While the relationships of *tadām* and *istilzām* constitute the basic elements of *tadām* phenomenon, the positional relationship, which necessitates the successive words to have a position in sentence syntax, is an indispensable part of *tadām* phenomenon. If that position is not taken into account and violated, the sentence goes beyond the learned language patterns due to the semantic gaps that occur in the sentence. In this respect, the natural syntactic relationship between the words that constitute the sentence, or the *tadām* of a word harmoniously with other words accompanying it in the sentence also falls within the scope of *tadām* phenomenon. In addition, some linguists, associating the positional relationship with the concept of *maqām* (the position of a word in the sentence), have made the phenomenon of *tadām* suitable for evaluation within the context of rhetorical style beyond syntactic compatibility. Viewed from this angle, the phenomenon of *tadām* has been given an aspect that contemporary linguists describe as the context of the situation, and in this respect, the phenomenon of *tadām* provides a more semantic contribution to the sentence than the syntactic pattern. This study stands out in terms of contributing to a clearer understanding of phenomena such as *hazf* (omission), *dhikr* (mentioning), *istitār* (being hidden), *rutba* (order of the words in the sentence), and *taqdīr* (underlying structure) by drawing attention to the natural pattern in the language and making the phenomenon of *tadām* understandable. It is a qualitative research that tries to reveal the contribution of *tadām* relationship to the semantic integrity of the sentence, and document analysis, which is one of the data collection tools, was used in it. In the data analysis phase, document analysis, and descriptive analysis techniques were used. As a result of the study, it has been found that the *tadām* relationship, together with its sub-elements, provides semantic integrity in the sentence, and the sentences constructed by paying attention to this relationship constitute a more harmonious integrity semantically. It has been concluded that the *tadām* relationship that provides this compatibility in the sentence involves the use of conventional and generally accepted sentence patterns with the requirements of grammar rules. Furthermore, this relation comprises also the interpretation of the wordings articulated according to the requirements of the speech situation by their position in the sentence.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Tadām, İstilzām, Tanāfi, Tawārud.

Arap Dilinde Tedâmm Olgusunun Cümlelerin Anlamsal Bütünlüğüne Katkısı

Süreç

Geliş: 12/02/2024

Kabul: 01/06/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu çalışmada klasik eserlerden modern çalışmalara kadar birçok dilsel araştırmaya konu olan dilsel örüntünün son dönem dil çalışmalarına yansımaları olan tedâmm olgusunun Arap dilinde cümlelerin anlamsal bütünlüğüne katkısı ele alınmıştır. Bu olgu aslı itibarıyla tüm dillerde farklı şekillerde bulunan temel örüntünün nasıllığını gözler önüne seren, şekilsel bir olgudur. Dilde iki unsurun birbirini gerektirmesi (istilzâm) veya kesinlikle yan yana gelmemesi (tenâfi) gibi durumlar tedâmm olgusu bağlamında incelenir. Her fiilin bir fâilinin (merfu bir isminin) olması, ism-i mevsûlün bir sâla cümlesine ihtiyaç duyması, sıfat ile mevsuf, mudâf ile mudâfun ileyh birliktelikleri istilzâm kapsamında değerlendirilirken; mudâf olan kelimenin fiil, zamir veya şart edatı olmaması tenâfi bağlantısı bağlamında ele alınır. İstilzâm ve tenâfi bağlantıları tedâmm olgusunun temel taşlarını oluştururken art arda gelen kelimelerin cümlelerin söz diziminde belirli konuma sahip olmalarını gerekli kılan tevârud /tertipsel bağlantı da tedâmm olgusunun ayrılmaz bir bileşenidir. Bu konum göz önüne alınmayıp ihlal edildiğinde, cümlede meydana gelen anlamsal boşluklar sebebiyle cümle, öğrenilmiş dil kalıplarının dışına çıkar. Bu yönüyle cümleyi oluşturan kelimeler arasındaki doğal dizemsel bağlantı ya da cümle içerisinde kelimenin, kendisine eşlik eden diğer kelimelerle uyumlu birlikteliği de tedâmm olgusunun kapsamına girmektedir. Ayrıca bazı dilbilimciler, tertipsel bağlantıyı *makam* kavramıyla da ilişkilendirerek tedâmm olgusunu nahvî uyumun ötesinde belâğî bir üslup bağlamında değerlendirilmeye müsait hale getirmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında tedâmm olgusuna çağdaş dilciler context of situation/ durumun bağlamı olarak nitelenen bir yön kazandırmıştır ki bu yönüyle tedâmm olgusu cümleye, nahvî örüntüden daha fazla anlamsal katkı sağlamaktadır. Bu çalışma, dildeki doğal örüntüye dikkat çekerek tedâmm olgusunun anlaşılmasıyla zihinde netleşen hazif, zikir, istitâr, rütbe ve takdir gibi olguların daha net anlaşılmasına katkı sağlaması açısından önemlidir. Çalışma, tedâmm olgusunun cümlelerin anlamsal bütünlüğüne katkısını ortaya koymaya çalışan nitel bir araştırma olup, çalışmada veri toplama araçlarından belge inceleme aracı kullanılmıştır. Veri çözümleme aşamasında ise doküman analizi ve betimsel analiz teknikleri kullanılmıştır. Çalışma neticesinde, tedâmm olgusunun, alt unsurlarıyla birlikte cümlede anlamsal bütünlüğü sağladığı, bu bağlantıya dikkat edilerek oluşturulan cümlelerin anlamsal açıdan daha uyumlu bir bütünlük oluşturduğu görülmektedir. Cümledeki bu uyumu sağlayan tedâmm bağlantısının, alışlagelmiş ve genel kabul görmüş cümle örüntülerinin gramatik kurallara uygun bir şekilde kullanımını içerdiği sonucuna ulaşılmaktadır. Ayrıca bu bağlantı, konuşulan ortamın gereğine uygun söylenmiş lafızların içinde bulunan makama uygun olarak yorumlanmasını da kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belâğati, tedâmm, istilzâm, tenâfi, tevârud.

a



ameydanoglu@firat.edu.tr



0000-0002-5333-8510

Citation / Atıf: Meydanoğlu, Ayşe. "Arap Dilinde Tedâmm Olgusunun Cümlelerin Anlamsal Bütünlüğüne Katkısı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 467-484. <https://doi.org/10.18505/cuid.1435552>

Giriş

Farklı tanımlamalar olmakla birlikte tedâm kavramı, cümlede iki veya daha fazla unsurun birbirini gerektirmesi olarak tanımlanmaktadır. Kavram, ilk defa Temmam Hassan (ö. 2011) tarafından kullanılmış olmakla birlikte son dönemlerde çeşitli çalışmalara da konu olmuştur. Temmam Hassân bu kavramı daha çok gramatik açıdan iki unsurun birbirini gerektirmesi şeklinde ele alsa da *el-Beyân fi ravâi 'i'l-Ḳur'ân* isimli kitabında tedâm olgusunun meydana gelme şekillerinden olan iftikâr (افتقار), ihtisâs (اختصاص) ve tenâfinin (تنافي) terkiplerle ilgili olup; tevârûd (توارد) ve tenâfurun (توافر) ise kelimelerin sözlüksel anlamlarıyla ilişkili olduğunu belirtmektedir.¹

İftikâr, kelimelerin kullanımda tek başına olamama durumunu ifade eder. Harf-i cerrin ism-i mecrûra, atfın ma'tûfa ihtiyaç duyması bu kabildendir. *İhtisâs* harfler ve edatların kullanımıyla ilgili olup, cezm edatlarının sadece muzârî fiile has olması, inne (إنّ) ve benzerlerinin sadece isimlere has olması gibi belirli bir gruba aitlik ve özel olma durumudur. *Tenâfi* de terkipsel unsurlara ait bir olgu olup, olumsuzluk edatı ile kullanılan kaideleri kapsamaktadır. *Harf, harfe dâhil olmaz, zamirler bir kelimenin sıfatı veya mudâfi olmaz, harf-i cerrler harflere dâhil olmaz* gibi kurallar bu olgu çerçevesinde açıklanır.²

Tevârûd ve *tenâfur* kavramları ise bazı kelimelerin birbirini gerektirmesi, bazılarının ise birlikte kullanımının (aklen veya âdeten) mümkün olmaması esasına dayanır. *Tevârûd* kavramı, kelime gruplarının kendilerine uygun kelimelerle kullanımını ifade ederken, *tenâfur* bunun aksidir. Örneğin, *فَهُمَ الْحَجَرُ الْمَسْأَلَةَ* taş meseleyi anladı şeklinde bir cümlede *anlamak* fiilinin fâilinin taş olmasının imkânsız olması sebebiyle bu cümlede kullanılan *taş* ve *anlamak* kelimeleri arasında *tenâfur* olduğu söylenebilir.³

Kadim dilciler, cümlede iki unsurun birbirini gerektirmesi anlamıyla tedâm konusuyula ilgilenmişler ancak bu anlamı ifade etmek için *الضَّمّ، النِّظْم، الرِّصْف* gibi kavramları kullanmışlardır.⁴ Son dönem dilciler ise daha ziyade *التراكيب، التلازم، التضام* kavramlarını tercih etmişlerdir. Özellikle Temmâm Hassân, çalışmalarında bu kavram ile derinlemesine ilgilenmiş ve özellikle *el-Luğatu'l-'arabiyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ, Menâhîcu'l-baḥş fi 'ilmi'n-nefs, el-Beyân fi ravâi 'i'l-Ḳur'ân, et-Tedâm ve ḳuyûdu't-tevârud* ve *el-Hulâşatu'n-naḥviyye* isimli çalışmalarında tedâm kavramını ele almıştır. Nâdiye Ramadan en-Neccâr, *et-Teḍâm ve't-te'âḳub fi'l-fikri'n-naḥvî* isimli makalesinde tedâm olgusunun te'akûb (ardarda gelme) kavramıyla olan bağlantısını açıklamıştır. Mukran Şatte tarafından kaleme alınan *Ḳarînetu't-teḍâm ve eṣeruhâ fi raşdi'l-münâsebâti'l-cümle ve'n-naşşiyye dirâseten fi'l-eḥâdîsi'n-nebevi* isimli çalışmada, tedâm karinesinin cümle, paragraf veya metinlerarası

¹ Temmâm Hassân, *el-Beyân fi ravâi 'i'l-Ḳur'ân* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1413/1993), 154.

² Hassân, *el-Beyân*, 155.

³ Hassân, *el-Beyân*, 156.

⁴ Ebû Bekr Abdulkâhir Abdurrahman b. Muhammed el-Cürçânî, *Delâilu'l-'icâz*, thk. Muhammed Abdulmünim el-Hafâcî (Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1976), 80; el-Hasen b. Abdullah b. Sehl b. Saîd b. Yahya b. Mervân Ebû Hilâl el-Askerî, *eş-Şmâa'teyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Ebu'l-Fadl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü'l-'unsuriyye, 1419/1988), 161; Ebu'l-Feth Nasruddin b. Muhammed Abdulkerîm eş-Şeybânî İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâir fi edebi'l-kâtip ve's-şâir*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-'asriyye, 1420/1999), 1/293.

bağlantıyı sağlamadaki önemine, İmam Nevevî'nin kırk hadisi sınırları içerisinde vurgu yapılmıştır. Konuyla alakalı bir diğer çalışma ise Bûdâne Tâhâ el-Emîn'in, 'Avâriğu qarîneti't-teğâm fi't-terkîbi'l-luğaviyyil'-arabi isimli makalesidir. Bu çalışmada, dilsel yapıdaki tedâm bağlantısının arızaları ele alınmış; bu arızalar, cümledeki bağdaşıklığı engelleyen ve cümlenin bağlamına yabancı unsurlar olarak tanımlanmıştır. Bu ifadelerin diğer unsurlarla bir bağdaşıklığı olmadığı gibi irapta yeri de yoktur. Bu engellerin dua, kase, kayıt, vaad gibi tabirler olduğu ifade edilmiştir. Yine aynı yazarın, *Qarînetu't-teğâm fi'n-naħvi'l'-arabi- dirâseten nazariyyeten fi đavi'l-menheci'l-vaşfi-* isimli çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmada, Arap dilinin sözdizimsel bağlantılarının en önemlilerinden kabul edilen ve lafzî karinelere olan tedâm karinesinin betimleyici bir yöntemle irdelendiği nitel bir çalışma olduğu vurgulanmaktadır. Kavramla alakalı muhteviyatlarına ulaşabildiğimiz üç tez çalışması bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Muhammed Selâhuddîn Mustafa tarafından hazırlanan *et-Tedâm fi'n-naħvi'l'-arabi*, ikincisi ise Rebi' Abdüsselâm tarafından hazırlanan *et-Tedâm fi'l-cümle basîta fi'l-luğati'l'-arabiyye* isimli çalışmalardır. Bu iki çalışmada tedâm olgusunun lafzî bir karine olarak nahiv ilmindeki önemine işaret edilmiştir. Üçüncü çalışma ise tedâm olgusunu daha çok belâğî açıdan ele alan Mustafa Abdurrahmân Nemr tarafından hazırlanmış *Qarînetu't-teğâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli doktora çalışmasıdır.⁵

Ayrıca Türkçe yapılan çalışmalar içerisinde tedâm olgusunu direkt veya dolaylı olarak ele alan çalışmalar bulunmaktadır. Şeyma Gülsüm Önder'e ait *Arap Dilinde Eşdizim* isimli çalışmada eşdizimin ıstılah sürecinde tedâm kavramına yer verilmiş, tedâmın sözcüksel şekillerinden tevârûd ve tenâfur hakkında bilgi verilmiştir. Sözcüksel tedâm kavramının kısmen kapsam alanına giren eşdizim kavramını ele alan çalışmalarda da tedâm olgusuna değinilmiştir. Yaşar Daşkıran'a ait *Arap Dilinde Eşdizim ve Arapça Sözlüklerde Eşdizim Sorunu* isimli çalışma bu kapsamda değerlendirilebilir. Enes Balı tarafından hazırlanan *Medya Arapçasında Siyaset Konulu Eşdizimler (Örnek Ve Çözümlemeleri)* isimli çalışmada da sözcüksel tedâm örneklerini bulmak mümkündür. Hüseyin Araz tarafından hazırlanan *Temâm Hassân'da Arap Dili Düşüncesi* isimli doktora tezinde tedâm olgusu, lafzî karineler bağlamında değerlendirilmiş ve bağdaşıklık sözcüğüyle karşılaşmaya çalışılmıştır. Mehmet Yenice tarafından hazırlanan *Abdülkâhir el-Cürçânî ve Temâm Hassân'a Göre Anlam Bileşenlerinin Klasik ve Çağdaş Dönemler Bağlamında Karşılaştırması ve Günümüz Dilbilim Çalışmalarına Katkıları* isimli doktora tez çalışmasında tedâm kavramı, Temâm Hassân'ın tespit edip dilbilimine kazandırdığı bir kavram ve karine olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmada

⁵ Temâm Hassân, *el-Luğatu'l'-arabiyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ* (Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1415/ 1994); Temâm Hassân, *Menâhîcu'l-baħş fi 'ilmi'n-nefs* (Kahire: Mektebetu'l-Ancelo Mısriyye, 1374/1955); Hassân, *el-Beyân*; Temâm Hassân, "et-Tedâm ve kıyûdu't-tevârûd", *el-Menâhil* 6/2 (1976), 100-113; Temâm Hassân, *el-Hulâsatu'n-naħviyye* (Riyâd: 'Âlemu'l-Kutub, 1420/2000); Mustafa Abdurrahmân Nemr, *et-Tedâm fi'n-naħvi'l'-arabi* (İskenderiyye: Külliyyetu'l-âdâb Câmî'atu'l-İskenderiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2000); Mustafa Abdurrahmân Nemr, *Qarînetu't-teğâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İskenderiyye: Külliyyetu'l-âdâb Câmî'atu'l-İskenderiyye, Doktora Tezi, 2000); Bûdâne Tâhâ el-Emin - Bin Ali Süleyman, "Qarînetu't-teğâm fi'n-naħvi'l'-arabi- dirâseten nazariyyeten fi đavi'l-menheci'l-vaşfi-", *Mecelletu'l-'âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye* 12/1 (29 Haziran 2019), 8-24; Bûdâne Tâhâ el-Emîn, "Avâriğu qarîneti't-teğâm fi't-terkîbi'l-luğaviyyil'-arabi", *Mecelletu'l-bedr* 9/10 (30 Haziran 2017), 388-404; Mukrân Şatte, "Qarînetu't-teğâm ve eseruhâ fi raşdi'l-münâsebâti'l-cümle ve'n-naşşiyye dirâseten fi'l-eħâđişi'n-nebevi", *Câmîâtu'l-hacc lahdar- Batna* 12/7 (15 Eylül 2016), 27-47; Nâdiye Ramadan en-Neccâr, "et-Tedâm ve't-te'âķub fi'l-fikri'n-naħvî", *Ulûmu'l-luğa* 3/4 (2000), 97-174.

kavram, telâzum ve tenâfi açısından ele alınmıştır. Hatice Sare Kömürcü tarafından hazırlanan *Temâm Hassân'ın "Menâhîcu'l-Bahs Fi'l-Luga" dlı Eserinde Dil Araştırma Yöntemi* isimli bu çalışmada tedâmm, karineler teorisi bağlamında incelenmiş ve eşdizim olarak yorumlanabilecek bir kavram olduğuna değinilmiştir. Munise Betül Atay tarafından hazırlanan *Udûl Kavramına Üslûbu'l-Kur'ân Çerçevesinde Yaklaşım: Temâm Hassân El-Beyân Fî Revâi'l-Kur'ân Örneği* isimli yüksek lisan tez çalışmasında tedâmm kavramı sadece gramatik açıdan ele alınarak tanımlanmış ve Kur'ân-ı Kerîm'den örnekler sunulmuştur.⁶

Beşerî dillerin ortak özelliklerinden biri de her dilin kendine özgü bir sözdizimine sahip olmasıdır. Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) nazm teorisiyle literatüre geçen ve onun akabinde birçok dilbilimcinin eserlerine konu olan bu olgu esas itibarıyla akleden bir zihnin, dilin doğal sınırları içerisinde kalarak, konuşan kişinin sözlerinin temelini oluşturur. Cürçânî'nin nazm teorisi, tedâmm olgusuna işaret eden ilk teori olarak kabul edilebilir. Cürçânî bu teorisinde tedâmm ifadesini kullanmasa da onunla bağlantılı olan ta'lîk (تعليق), binâ (بناء) ve te'lîf (تأليف) kavramlarını tercih etmiştir. Bu kavramların ortak özelliği, cümleyi oluşturan unsurlar arasında bağlantıyı, ardı sıra gelmeyi ve birbirine ihtiyaç duymayı ifade etmeleridir. Modern dönemde ise cümleler arasındaki bu anlamsal bağlantı ve gereklilik, metinler arası boyutta incelenmeye başlanmıştır.⁷

Tedâmm (تضام), aslı itibarıyla tüm beşerî dillerde bulunan ve dilsel örüntülerin temel özelliklerini gözler önüne seren şekilsel bir olgudur. Herhangi bir dilde kurulan bir cümle istenildiği kadar uzatılabilir. Kelamın uzatılmasına imkân veren en basit yol, tedâmm olgusunu uygun olarak kullanmaktır. Bu sayede farklı gruplardaki kelimeler, diğerleriyle kolaylıkla dizemsel bağlantıya girer ve cümle amaca uygun olarak uzatılır. Tedâmm olgusunun Arap dilinde bu genişliği sağladığı açıktır.⁸ Cürçânî, kelâmın oluşmasında ismin isimle, ismin fiille, harfin isimle ve harfin fiille bitişmesinden bahsetmektedir. Ancak bu açıklama, tedâmm olgusunu tam olarak karşılamamakta ve eksik kalmaktadır.⁹ Onun çoğunlukla kelimeler arasındaki anlamsal bağlantıdan bahsettiği ve bu düşüncesini ta'lîk (bağlantı) kavramıyla açıkladığı görülmektedir. Modern dönemde ise John Rupert Firth'ün (ö. 1960) *Anlam Tayininde Bağlam*

⁶ Şeyma Gülsüm Önder, *Arap Dilinde Eşdizim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Yaşar Daşkiran, "Temâm Hassân'ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (2015), 149-163; Hüseyin Araz, *Temâm Hassân'da Arap Dili Düşüncesi* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Enes Balı, *Medya Arapçasında Siyaset Konulu Eşdizimler (Örnek Ve Çözümlemeleri)* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Mehmet Yenice, *Abdülkâhir el-Cürçânî ve Temâm Hassân'a Göre Anlam Bileşenlerinin Klasik ve Çağdaş Dönemler Bağlamında Karşılaştırması ve Günümüz Dilbilim Çalışmalarına Katkıları* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Hatice Sare Kömürcü, *Temâm Hassân'ın "Menâhîcu'l-Bahs Fi'l-Luga" dlı Eserinde Dil Araştırma Yöntemi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Munise Betül Atay, *Udûl Kavramına Üslûbu'l-Kur'ân Çerçevesinde Yaklaşım: Temâm Hassân El-Beyân Fî Revâi'l-Kur'ân Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁷ Emin - Süleyman, "Karînetu't-teğâm fi'n-naĥvi'l-'arabî- dirâseten nazariyyeten fi đavi'l-menheci'l-vaşfi-", 9; Cürçânî, *Delâilu'l-'icâz*, 88.

⁸ Celâl Şemsüddîn, *el-Enmâtu'ş-şekliyye li kelâmi'l-'Arab* (İskenderiyye: Tevzî'u müesseseti's-sekâfeti'l-câmi'iyye, 1995), 156; Emin - Süleyman, "Karînetu't-teğâm fi'n-naĥvi'l-'arabî- dirâseten nazariyyeten fi đavi'l-menheci'l-vaşfi-", 11.

⁹ Cürçânî, *Delâilu'l-'icâz*, 46.

Teorisi ile buna benzer bir teori geliştirdiği görülmektedir.¹⁰ Ancak bazı dilbilimciler, Crcn'nin bu bağlantıyı anlam ile sınırlı tutmasını eleştirmekte, bağlantının lafızların şekliyle de ilgili olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre kelimelerin anlamları arasındaki bağlantı anlam bilimsel bir bağlantı iken, lafızlar arasındaki bağlantı şekilseldir. Örneğin Arapçada hiçbir anlama sahip olmayan bir grup kelime, dil kurallarına uygun olarak bir araya getirilebilir ve irabı yapılabilir. Örneğin,

..... حَكَفَ الْمُسْتَعِصَ بِسَفَاحَتِهِ فِي الْكَمْظِ فَعِنْدَ التَّرَانِ تَعْنِيدًا فَسِيلًا.....

olmayıp aralarında gramatik bir bağlantı bulunmakta hatta her birinin irabı yapılabilmektedir.¹¹ Bu rnek, cümlede anlamsal bütünlüğün sağlanmasında sadece anlamsal unsurların değil şekilsel unsurların da etkin olduğunu göstermek açısından önemlidir.

Tedmm olgusu, Crcn'nin kastettiklerinin de ötesinde bir mahiyete sahiptir. Bir cümlenin oluşumunun nasıllığı detaylı bir şekilde açıklanmak isteniyorsa, cümlenin inşa edilme mekanizmalarının öncülleri arasında tedmm olgusunun mutlaka bulunması gerekir. Bununla birlikte tedmm olgusu, öğrenilmiş dil kalıplarıyla yapılmış bir dilsel örüntünün temel özelliklerini ortaya koyar. Yani bir cümle bu örüntü kurallarına ne kadar fazla riayet edilerek oluşturulmuşsa, cümle o kadar yüksek düzeyde anlamsal bir bağlantıya sahip olur.¹²

Her dilin dilsel dokusu (grameri, morfolojik yapısı, söz varlığı, anlamsal boyutu vb.) birbirinden farklıdır. Ayrıca her dilin kendine özel bir filolojik dokusu vardır. Bu sebeple genel anlamda her dilde tedmm olgusunun var olduğunu ancak bu dokunun yapılış şeklinin dilden dile farklılık gösterdiğini söylemek mümkündür.¹³

Sözdizimsel bağlantı, Arap dilinde alt bağlantılarıyla birlikte tedmm kavramıyla karşılanmaktadır. Tedmm bağlantısının detaylarına geçmeden önce sözdizimsel bağlantı ve paradigmatik bağlantı hakkında kısa bir bilgi vermek gerekmektedir. Bu iki bağlantı, cümlede anlamsal bütünlüğü sağlayan yatay ve dikey bağlantıları temsil ederler.

Chomsky, paradigmatik yaklaşımdan ziyade sentagmatik yaklaşımı tercih etmektedir. Yani dilin tutarlı bir kurallar sistemi açısından tanımlanabileceğini varsayarak yapısalcı bir yaklaşımı benimsemektedir. Böyle bir yaklaşımda cümledeki kelimeler, deyimler ve yan tümceler arasındaki yapısalcı ilişkilerle daha fazla ilgilenilir.¹⁴

1. Paradigmatik Bağlantı (Paradigmatic Relations)

Cümlenin anlam kazanmasında, sözdizimsel bağlantıyı tamamlayan bağlantı paradigmatik bağlantıdır. Paradigmatik bağlantı anlam bütünlüğünü oluşturan dikey bağlantılardır. Örneğin,

Yavaş	yürüdü.
Hızlı	
Olabildiğince hızlı	
Eve kadar	

¹⁰ Ahmet Muhtar Ömer, "Bağlam Teorisi", ev. şahin Güven, *Bilimname* 1/20 (2011), 197.

¹¹ şemsddn, *el-Enmtu'ř-şekliyye*, 148.

¹² şemsddn, *el-Enmtu'ř-şekliyye*, 156.

¹³ şemsddn, *el-Enmtu'ř-şekliyye*, 156.

¹⁴ Noam Chomsky, *Syntactic Structures* (Berlin- New York: WdeG, 2002), 5,6.

Cümlelerinde yavaş, hızlı, olabildiğince ve eve kadar kelimeleri arasında paradigmatic bir bağlantı vardır. Bu olgu, dil öğretiminde bir kelimenin yerine alternatif kelimelerin getirilebilmesi fikrinde kullanılır.¹⁵

2. Sözdizimsel/ Sentagmatik Bağlantı (Syntagmatic Relations)

Bu bağlantı, cümleyi oluşturan unsurlar arasındaki yatay bağlantıdır. Kelimeler, deyimler ve yan tümceler arasındaki bağlantı için kullanılan sözdizimsel bağlantı, özellikle batıda Chomsky'nin sözdizimsel yapılarla dair kaleme aldığı çalışmasıyla dilsel araştırmalarda daha fazla gündeme gelmiştir. Chomsky'nin bu çalışması üretken ve dönüştürücü gramerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu gramerler, Chomsky'nin tüm dillerde tümel olarak var olduğunu iddia ettiği ve anlaşılır cümleler kurabilmeyi amaçlayan anlam inşasında temel ilkelerden hareket ediyordu. Böyle bir üretken kapasiteyle, derin yapısal kurallar ve formüllerden günlük konuşma ve yazının gerçek sözcelerine dönüşüm mümkün oluyordu.¹⁶

Chomsky ile aşağı yukarı aynı dönemlerde Halliday, daha sonra *İşlevsel Dilbilgisi* olarak tanımlanacak bir oluşum içindeydi. Halliday'in bu çalışmasıyla dile sunduğu en önemli katkısı dilin nasıl işlev gördüğünü ortaya koyma bağlamında paradigmatic ve sentagmatic olanı birleştirmesidir.¹⁷

Sentagmatic bağlantı, aralarında sözdizimsel bağlantı olan öğeler silsilesinde bulunan yatay bağlantıdır. Eski püskü, yeşil ağaç, sigara içilmez, kuşlar uçar gibi örneklerde olduğu üzere verilen kelimeler arasında genel kabul görmüş bir bağlantı söz konusudur. Hartmann ve Stork da sentagmatic bağlantıyı dilsel unsurlar arasındaki yatay ilişki olarak tanımlamıştır.¹⁸

Örneğin Arapça'da fiil cümlesi olarak kullanılan şu cümle, Arapça sözdizimsel yapıya uygun olarak gelmiş ve sağdan sola fiil+ merfu' isim+ mansûb isim şeklinde kullanılmıştır.

شَرِبَ مُحَمَّدٌ الْقَهْوَةَ

Mansûb isim + Merfu' isim+ Fiil

Bu cümlede birimler arasında yatay bir bağlantının olduğu görülmekle birlikte, unsurlar arasındaki tertip de dikkat çekmektedir. Tedâm, cümledeki bu söz dizimsel yapı içerisinde, tertip bağlantısıyla birlikte var olan ve anlamsal bütünlüğe katkı sağlayan bir olgudur.

2.1 Arap Dilinde Tedâmm Olgusu

Tedâmm olgusu, cümlenin dizimsel yapısında iki unsurun hem gramatik hem de anlamsal düzeyde birbirini gerektirmesi açısından ele alınan bir olgu olup, bu gereklilikler ilk dönemden

¹⁵ Richard Hartmann - Francis Stork, *Dictionary of Language and Linguistics* (New York: Science Publishers, 1976), "Paradigmatic", 161, 162.

¹⁶ Ehsan Namaziandost vd., "Paradigmatic Relations and Syntagmatic Relations: Are They Useful in Learning Grammatical Structures?", *Journal of Applied Linguistics and Language Research* 5 (10 Eylül 2018), 20-34.

¹⁷ M.A.K. Halliday - Ruqaiya Hasan, *Language, Context and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

¹⁸ Richard Hartmann - Francis Stork, *Dictionary of Language and Linguistics* (New York: Science Publishers, 1976), "Syntagmatic", 231.

itibaren çeşitli eserlerde farklı adlarla anılmıştır. Bu olguyu *tedâmm* olarak adlandıran ilk kişi Temmâm Hassân'dır. Ancak ondan önce ta'lîk (تعليق), binâ (بناء) te'lîf (تأليف), nazm (نظم), damm (ضم) ve rasf (رصف) gibi kavramlarla cümledeki iki unsurun birbirini gerektirmesi olgusuna işaret edildiği görülmektedir.¹⁹

2.1.1 Tedâmm'in Lügavî ve İstilahî Tanımı

Tedâmm lügatte, "ضم" fiilinden gelmekte olup, "bir şeyi başka bir şeye eklemek" anlamında kullanılır.²⁰ Tedâmmın istilahî anlamdaki kullanımını da lügavî anlamından çok uzak görünmemektedir. İstilahî anlamda tedâmmın çeşitli tanımları yapılmıştır.

Mustafa Fâdıl es-Sâkî (ö. 1992) tedâmmı, hem cümlenin dizemsel yapısı hem de kabul görmüş kullanım açısından iki kelimenin birbirini gerektirmesi olarak tanımlamıştır. Ona göre tedâmm, iki veya daha fazla kelimenin sahip olduğu anlamdan daha genelini elde etmek için bu kelimelerin birbirine ilave edilmesidir. Nidâ harfinin veya harf-i cerin isme eklenmesi, sila cümlesinin ism-i mevsûle eklenmesi, şart fiilinin şart edatına eklenmesi gibi.²¹

Temmâm Hassân'a (ö. 2011) göre tedâmm, iki unsurdan birinin diğerini gerektirmesi (bu durumda tedâmm, telâzum olarak adlandırılır) veya kesinlikle iki unsurun yan yana gelmemesi (bu durumda ise tenâfi) olarak tanımlanabilir. Ona göre Arap dilciler, Arapçadaki bazı nahvî yapıların diğerlerini gerektirdiğini fark etmişler ve bazen bu gerekliliği ilgili konu başlıklarında açıkça belirtmişlerdir. Örneğin "mudâf ve mudâfun ileyh tek bir kelime gibidir", şeklindeki açıklamaları bu bağlamda değerlendirilir. Bununla birlikte onların bazı gereklilikleri sarahaten söylemeyip, iki yapının birbirini gerektirdiğine işaret ettikleri veya imada buldukları görülür. Örneğin fiilin fâili, hâlin sahibi (sahibu'l-hâl), mübtedanın haberi, şartın cevabı (cevâbu's-şart) gibi kullanımlarda iki yapının birbirini gerektirdiğine ima ve işaret edilmiştir. Kelimeler veya yapılar arasındaki bu birliktelikle birlikte dilcilerin bazı dilsel yapılar arasındaki tenâfur (birbirini istememe/ gerektirmeme) durumunu da dikkatle irdeledikleri görülmektedir. Zamirin mevsuf veya mudâf olmaması, fiile harf-i cerrin dâhil olmaması, tenfis harflerinin (سوف veya س) isme getirilmemesi gibi durumlar bu gruptan kabul edilmektedir.²² Hassân'a göre istilzâm ve tenâfiye ilaveten tedâmm kavramının anlamsal çatısını tamamlayan üçüncü unsur tevârud/ tertipsel bağlantıdır. İstilzâm ve tenâfi kavramları, kullanılan kelimelerin nahvî açıdan irdelendiği bir unsur iken tevârud kavramında çağdaş dilbilimcilerin context of situation, belâgatçilerin ise *makam* olarak niteledikleri kavram oldukça önem kazanır. Makam, metni maddî ve manevî olarak çevreleyen tüm durumları kapsamaktadır.²³

İki unsurun birbirini gerektirmesi durumunda bu iki unsur zikredilerek belâgat terminolojisindeki *zikir* uslubu tercih edilebildiği gibi istitar veya hazif sebebiyle zikredilmeyen bu unsurun varlığı *takdir* edilebilir²⁴. Temmâm Hassân'ın tedâmm ve ilsâk kavramlarını da birbirinden

¹⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-'icâz*, 80-88; Neccâr, "et-Tedâmm", 100.

²⁰ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-maârif, ts.), "dmm", 28/2609; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Beşâiru zevi't-temyîz fi le'âtifi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Meclisu'l-'alâ li şu'ûni'l-İslâmiyye, 1416/1996), "dmm", 3/486.

²¹ Fâdıl Mustafa es-Sâkî, *Aksâmu'l-kelâmi'l-'arabî min haysu's-şekli'l-vazîfe* (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1397/ 1977), 198.

²² Temmâm Hassân, "et-Tedâmm ve kuyudu't-tevârud", *el-Menâhil* 6/2 (1976), 100.

²³ Hassân, "et-Tedâmm", 104.

²⁴ Temmâm Hassân, *el-Luğatu'l-'arabiyye: M'anâhâ ve mebnâhâ* (Mağrib: Dâru's-sekâfe, 1415/ 1994), 217.

ayırt ettiği görülmektedir. Ona göre ilsâk, kelimenin bir kısmının geri kalanına dâhil edilmesi iken tedâmm, iki müstakil kelimenin birbirini gerektirmesidir. Bu bağlamda Temmâm Hassân şu ifadeleri kullanmaktadır: “Nidâ harfi olan ‘yâ’ kelimenin bir parçası olmayıp, müstakil bir kelimedir. Nidâ yâ’sı ile münada arasındaki ilişki tedâmm alâkasıdır, ilsâk değildir. Mudâfun ileyh, mudâftan bağımsız bir kelimedir ve bu iki kelime birbirine muhtaçtır”²⁵.

Nâdiye Ramadan en-Neccâr ise tedâmmı, iki veya daha fazla unsurun birbirini gerektirmesi; cümlede kelimeler arasındaki tabii dizimsel bağlantı ya da cümlenin doğal akışında kelimenin, kendisine eşlik eden diğer kelimelerle birlikteliği olarak da tanımlamıştır. Örneğin أَهْلًا kelimesine سَهْلًا kelimesinin eşlik ederek أَهْلًا وَسَهْلًا /hoş geldin, terkinin oluşması buna örnek olarak verilebilir. Yine لَمْ يَنْبَسْ بَيْنَتْ شَفَقَةً / tek kelime etmedi, ifadesinde, kullanılan kelimelerin bir araya gelerek bir deyim oluşturduğu ve birbirlerini takviye ederek anlamsal bir bütünlük meydana getirdiği görülmektedir. Bu kavramın istilâhî tanımının zamanla kelimenin genel kabul gören bir bağlamda diğer kelime veya kelimelerle birleşmesi olarak geliştiği gözlemlenmektedir. Örneğin أَطْلَقَ لِجَيْتِهِ / sakal bıraktı, أَطْلَقَ سَاقِيَهُ لِلرِّيحِ / tabanları yağladı, أَطْلَقَ لَهُ الْحَبْلَ عَلَى الْغَارِبِ / özgürlüğüne kavuşturdu, ifadelerinin her birinde أَطْلَقَ fiili, kendisinden önceki veya sonraki kelimeye uygun, genel kabul gören bir anlam kazanmış ve her ibarede ayrı bir anlama sahip olmuştur²⁶.

Tanımlamalara genel anlamda bakıldığında en basit haliyle tedâmm, bir kelimenin başka bir grup kelimeyle birleşirken, diğer bir grup kelimeyle birleşmemesi demektir. Yani cümledeki anlamsal bütünlüğün sağlanabilmesi için kullanılan kelimenin birleşmesinin mümkün olduğu grubun doğru olarak tespit edilmesinin yanı sıra, birleşmesinin mümkün olmadığı kelime gruplarını tanımak da önem kazanmaktadır.²⁷

Tedâmm, cümlede kullanılan kelimelerin anlamsal veya gramatik açıdan birbirini gerektirmesi açısından ikiye ayrılmıştır. Bunlar mu‘cemî (lexical/ sözcüksel) ve nahvî (gramatik) tedâmmdir.

2.1.1.1 Mu‘cemî (Lexical/ Sözcüksel) Tedâmm

Sözcüklerin belli bir söz grubunda dizilimlerini ifade eder. Bazı kelimeler peş peşe gelip belli bir düzen oluştururken, diğer bir kelime grubuyla yan yana gelmeyebilir. Mu‘cemî tedâmm bu durumların ikisini de kapsar. Örneğin fiiller bir kelime grubu oluşturur ve isimlerle birlikte kullanılırlar. Ancak bazı fiiller bazı isimlerle kullanılabilirken diğer bazılarıyla mantıksal olarak kullanılmaz. Belâgatçiler fiillerin bu özellikleriyle özel olarak ilgilenmişler ve isnâd sisteminde ismin fiile isnâdı/onunla birlikte bir anlam oluşturmasını detaylandırmışlardır. Örneğin أَنْكَسَرَ / kırıldı fiili, الْحَيْطُ / ip kelimesiyle kullanılmaz. Her ne kadar gramatik açıdan doğru bir cümle kurulmuş olsa da ipte bulunan esneklik vasfı, bu kelimenin kırılmak fiiline isnâdını/ onunla mantıklı bir anlamsal ilişkiyi engellemektedir²⁸. أَحَذَ حِذْرَهُ / tedbir almak, سَجَلَ رَقْمًا قِيَاسِيًا / rekor kırdı, أَحَبَّ حُبًّا حَمًّا / çok sevdi ifadelerinde

²⁵ Hassân, *el-Luğatu'l-‘arabiyye*, 94.

²⁶ Neccâr, “et-Teğâm”, 105.

²⁷ Şemsüddîn, *el-Enmâtu’ş-şekliyye*, 156.

²⁸ Neccâr, “et-Teğâm”, 105, 106.

de ard arda gelip kullanımları yaygın olan ve birlikte kullanılmaları artık yaygın hale gelmiş e benimsenmiş ifadeler bulunmaktadır.²⁹

Temmmâm Hassân, kelimeler arasındaki ilişkilerin bazen gramatik, bazen de sözcüksel boyutta olduğunu belirterek mu‘cemî tedâmmın nasıllığını açıklamaya çalışmıştır. Bu konunun belâgatçiler tarafından isnâd konusu bağlamında ustalıkla ele alındığını belirten müellif, fiilin aklen veya âdeten anlamsal bağ kurulabilecek fâille isnâdının mümkün olduğunu belirtmektedir. Örneğin بَنَى الأَمِيرُ دَارًا دَارًا الْعُمَّالُ إِشْجِيلَ, *evi inşa etti örneğinde, inşa etme eyleminin işçiye isnâd edilmesi mümkündür.* Aksi durumda ise asıl anlamın düşünülmesine engel olan bir *karîne-i mania*'nın varlığıyla, asıl anlam ile mecâzi anlam arasındaki bir alâka sebebiyle fiilin isnâdının varlığı söz konusu olur. Yani بَنَى الأَمِيرُ دَارًا دَارًا cümlesinde *inşa etme* eyleminin *emîre* isnâdı mecâzî bir isnâddır (mecâz-i aklîdir). Çünkü emîr, âdeten binayı inşâ eden değil, binanın inşâ edilmesini emredendir.³⁰

Temmmâm Hassân, mu‘cemî tedâmmın sınırlarını yukarıda belirtmekle birlikte, gramatik olarak birlikte kullanılan kelimelerin bu birlikteliğinde bazı sözcüksel şartlardan bahsetmekte ve bu örnekleri de mu‘cemî tedâmm kapsamında zikretmektedir.³¹

Aşağıda kelime gruplarının gramatik olarak yan yana gelmesinde zarûrî olan sözcüksel şartlara bazı örnekler verilmiştir:

1. Mef‘ülü mutlak, fiili ile aynı kökten gelen bir mastarın varlığıyla yapılır. Dolayısıyla bir cümlede bu mef‘ül çeşidinden bahsedebilmek için fiil ve o fiille aynı kökten gelen mastar ikilisinin bulunması gerekir. قَامَ قِيَامًا cümlesinde قِيَامًا kelimesi fiille aynı kökten gelen mef‘ülü mutlaktır.³²
2. Lafzî tekîd, sadece cümlede bulunan isim, fiil, harf veya cümlelerin tekrarıyla yapılır. Yani bir cümlede lafzî tekiddeden söz edebilmek için sözcük düzeyinde yapılan bir tekrara ihtiyaç duyulur. ضَرَبْتُ زَيْدًا زَيْدًا / Zeyd’e vurdum vurdum, cümlesinde fiilin tekrarıyla; ضَرَبْتُ زَيْدًا زَيْدًا / Zeyd’e vurdum, cümlesinde ismin tekrarıyla; إِنَّ زَيْدًا مُنْطَلِقٌ / Zeyd kesinlikle ayrılmış, cümlesinde harfin tekrarıyla, جَاءَنِي زَيْدٌ جَاءَنِي زَيْدٌ / Zeyd bana geldi, Zeyd bana geldi ifadesinde ise cümlelerin tekrarıyla lafzî tekîd yapılmıştır.³³
3. Fiil ortaklık, eşitlik, muhalefet vb. anlamlar ifade ettiğinde fâilin/ öznenin, müsenna/ikil veya cem‘/ çoğul yapıyla kullanılması gerekir. تَضَارَبَ الرَّجُلَانِ / iki adam anlaşmazlığa düştü, cümlesinde fiil ihtilaf (karşılıklı olarak anlaşamama) manasını içerdiği için fâil ikil yapıda kullanılmıştı
4. Bir lafız, ancak kendisine anlamca uygun olan başaka bir lafza izâfe edilebilir.
5. Anlamsal karışıklıktan korkulduğu zaman, râbıtın (cümlede anlamsal bütünlük sağlanma işleminin), lafzın tekrarıyla yapılması gerekir.

²⁹ Yaşar Daşkıran, “Arap Dilinde Eşdizim ve Arapça Sözlüklerde Eşdizim Sorunu”, *İslâmî Araştırmalar* 26/1 (2015), 2,6; Balı, *Medya Arapçasında Siyaset Konulu Eşdizimler (Örnek Ve Çözümlemeleri)*, 82.

³⁰ Hassân, *el-Hulâşatu'n-naḥviyye*, 80-81.

³¹ Hassân, *el-Beyân*, 156-157.

³² Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. 'Ali b. Ya'îş b. Ebisurâyâ Muḥammed b. 'Ali İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal li'z-Zemaḥşerî*, thk. İmîl Bedî' Yakûb (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1422/2001), 1/278.

³³ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 1422/2001, 2/222.

Tüm bu şartlar Temmâm Hassân'ın, grameri yorumlarken dile hem biçim hem de anlam açısından yaklaşılmasının daha doğru bir yöntem olduğunu ortaya koymaya çalıştığını göstermektedir..³⁴

2.1.1.2 Nahvî (Gramatik) Tedâmm

Sözdiziminde birden fazla unsurdan oluşan yapının unsurları arasındaki bağlantıyı ifade eder. İsm-i mevsûlün sıla cümlesine ihtiyaç duyması كذا ve كذا kelimelerinin mudâfun ileyhe ihtiyaç duyması, zamirin merciinin bulunmasının zorunluluğu, harf-i cerin ism-i mecrûra ihtiyaç duyması; vâvu'l-hâliyye ile hâl cümlesi, matuf ile matufun aleyh, nevâsıp ve cevâzım ile muzari fiil arasındaki bağlantıların tamamı tedâmm bağlantısıdır³⁵.

2.1.2 Tedâmm Çeşitleri

Gerek mu'cemî ve gerekse nahvî tedâmm olsun dilbilimcilerin tedâmm taksimlerinde iki hususa dikkat ettikleri ve farklı taksimatlar ve adlandırmalar olsa da iki hususu dikkate aldıkları görülmektedir. Bunlar iki unsurun birbirini gerektirmesi ya da birbiri ile çelişmeleri durumudur. Birinci durum *telâzum veya iltizam/sürekli ve sağlam bağlılık* olarak adlandırılmıştır. İkincisi ise iki unsurun birbirini gerektirmesinin yanı sıra yan yana gelmesi mümkün olmayan kelimeler de tedâmm kavramı içerisinde ele alınır. Tedâmmın bu çeşidi ise *tenâfi/ birbiri ile çelişme* olarak adlandırılmıştır.³⁶

Karineler teorisiyle, anlamsal bütünlük vasıtalarını ortaya koymaya çalışan Temmâm Hassân, tedâmm olgusuna dair önemli fikirleriyle konuyu detaylı olarak irdelemiştir. O tedâmmı telâzum, tenâfi ve tevârud olmak üzere üç kısma ayırırken, ondan sonraki bazı dilbilimciler tetâbuk, adem-i tetâbuk ve iştikâk gibi bağlantıları da tedâmm bağlantısı çatısı altında değerlendirmişlerdir.

2.1.2.1 İstilzam Bağlantısı

İstilzam bağlantısı, cümlede iki unsurun birlikteliğinin zorunlu olduğu halleri ifade eder. Dilciler her fiilin bir fâili olduğunu belirterek, fâilin açıkça/zahiren bulunmadığı durumlarda gizli/ müstetir bir zamir takdir etmişlerdir. İsm-i mevsûl için bir sıla cümlesinin bulunması gerektiğini belirterek, sıla cümlesinde mevsûle dönen bir zamirin (âid) gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Bu ve benzeri durumları, iki unsurun birbirini gerektirmesi olarak tanımlayıp, bu iki unsuru mütelâzımeyn (birbirini gerektiren iki unsur) olarak nitelemişlerdir. Temmâm Hassân, bu iki unsur birbirlerine ilave edilerek terkip oluşturdukları için onlara *damîme* (ekleme, ilave) denilmesinin daha uygun olduğu kanaatindedir.³⁷ Onun farklı eserlerinde tedâmm olgusuna farklı kavramlar ilave ettiği ve gramer – anlam ilişkisini ortaya koyma gayreti bağlamında farklı kavramlar kullandığı görülmektedir. Bu çaba bir nebze kavramsal karışıklık ortaya çıkarmış olsa da onun, iftikâr ve ihtisâs kavramlarına verdiği örneklerden hareketle istilzâm bağlantısını kastedtiği anlaşılmaktadır.³⁸

³⁴ Neccâr, “et-Tedâm”, 106.

³⁵ Hassân, *el-Luğatu'l-‘arabiyye*, 217.

³⁶ Hassân, *el-Luğatu'l-‘arabiyye*, 217.

³⁷ Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Osmân b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1408/1988), 1/23; Ebu'l-Bekâ Muvaffaḫuddîn Ya‘îş b. ‘Ali b. Ya‘îş b. Ebisurâyâ Muḥammed b. ‘Ali İbn Ya‘îş, *Şerḫu'l-Mufaşşal li'z-Zemaḫşerî*, thk. İmîl Bedî' Yakûb (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1422/2001), 3/107; Hassân, “et-Tedâmm”, 101.

³⁸ Hassân, *el-Luğatu'l-‘arabiyye*, 216-210; Hassân, *el-Beyân*, 154-155; Hassân, *el-Hulâşatu'n-naḫviyye*, 80-81.

Arap dilinde tedâmm olgusu ve istilzâm bağlantısını yorumlayabilmek için, tedâmm anlamamıza yardımcı olacak bazı konuların bilinmesi gerekmektedir. Bunlardan birincisi *hazif* olgusudur. Arap dili ve belâgatinde sıklıkla kullanılan bu olgunun temelini, birbirini gerektiren unsurların varlığı oluşturmaktadır. Örneğin, isim cümlesinde birbirini gerektiren iki unsurdan olan mübteda ve haberden birinin bulunup diğerinin olmaması durumunda *hazif* olgusundan bahsedilir. Burada *hazif* olgusunun var olduğunu gösteren durum, damîmelerden birinin var olmamasıdır. Çünkü mübteda, habersiz olmaz. Yine *عَلِمَ* 'den sonra iki mef'ûl belirleyemiyorsak *أَنَّ* ile başlayan cümleyi *عَلِمَ*'nin iki mef'ûlünün nâibi /sedde mesedde'- mef'ûleyn olarak kabul ederiz. Yani zihin, iki mef'ûlün varlığını beklemekte, bu gerçekleşmeyince bir *hazif* olduğunu gerekli kılmaktadır.³⁹

İstilzâm bağlantısıyla alakalı ikinci olgu da *fasıl*dır. Bu olgunun istilzam ile alakası, damîmelerin yan yana olma zorunluluğuna dayanmaktadır. Asıl olan damîmelerin birbirinin peşi sıra kullanılmalrı ve araya yabancı bir unsurun girmemesidir. Dilciler, araya giren hangi fasılın yabancı olduğunu, hangisinin yabancı olmadığı konusunu detaylandırmışlardır. Örneğin *أَنَّ* ve ismi arasına zarf ve harfi cer ile ismi mecrurunun girmesi uygun görülmüştür. Çünkü haber, bu cümlede yabancı bir unsur değildir ve *أَنَّ* ile ismi arasına girmesi mümkündür. Ancak harf-i cer ile mecruru arasına yabancı bir unsurun girmesi kabul edilmemektedir.⁴⁰

Bu bağlantıyla alakalı üçüncü olgu ise *zamirlerde istitâr* (gizli zamir) olgusudur. Dilciler *istitâr*/ gizleme olgusu ile *hazif*/düşürme, zikretme olgusunu birbirinden ayırmışlardır. Onlar *istitâr* olgusunu muttasıl ref zamirlere özgü kılarken *hazif* olgusunu; munfasıl ref zamirlere, tüm çeşitleriyle nasp ve cer zamirlere, açık isimlere, fiillere ve edatlara özgü kılmışlardır. Dolayısıyla *istitâr* olgusu in'idâm/ yok olma anlamında değil de var olup gizlenme anlamında kullanılmıştır.⁴¹

İstilzâm bağlantısıyla ilişkili olan bir diğer olgu ise *rütbe* olgusudur. Arapça cümle yapısında birbirini gerektiren damîmelerin konumu önemlidir. Burada konumdan maksat hangi damîmenin diğerinden önce geleceği meselesidir. Mesela sıfat ve mevsuf damîmedir ve ikisi birbirini gerektirir. Ancak bunlardan hangisinin önce hangisinin sonra geleceği meselesi de anlam bütünlüğünün sağlanması açısından önem taşımaktadır. Bu noktada rütbe, mahfuz ve *gayr-ı mahfuz* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mahfûz rütbede damîmelerin sıralaması çok nettir ve bu sıralamada yer değişimine cevaz verilmez. Fiil ve fâil, fiil ve nâibu'l-fâil, ism-i mevsûl ve sılası, mudâf ve mudâfun ileyh, tâbi ve metbu' gibi damîmelerde sıralama önemli olup, anlam bozulması ya da anlamsal karışıklıktan korkulduğu için yer değişimi uygun görülmemiştir. *Gayr-ı mahfuz* rütbede de sıralama önemlidir ancak burada anlamsal bozulma endişesi olmadığı durumlarda damîmelerin öncelik- sonralık konusunda esnek bir hareket alanı vardır. Örneğin mübteda ile haber, fâil ve mef'ûl, müteaddî fiil ve mef'ûlü arasında *gayr-ı mahfûz* rütbenin olduğu söylenebilir.⁴²

İstilzâm bağlantısıyla alakalı dördüncü olgu ise *takdir* olgusudur. Bu olgu Arapçada geniş yer kaplamakla birlikte, bir cümlede takdirin yapılması, o cümlenin demîmelerinden birinin eksik olması sebebiyledir. Aslında takdir olgusu, açıklamış olduğumuz *hazif*, *fasıl*, *istitâr* ve *rütbe* olgularının tümünü de kapsamaktadır. Dolayısıyla *hazif* takdir edilmesi, *fasıl* takdir edilmesi, *istitâr* takdir edilmesi ve *rütbenin*

³⁹ Ebû Hayyân Muḥammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdülmevcûd - 'Ali Muḥammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1413), 8/341.

⁴⁰ Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zehab*, thk. Berekât Yûsuf Hebbûd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1429), 187.

⁴¹ Hassân, "et-Tedâmm", 102.

⁴² Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/34, 2/128, 3/375; İbn Hişâm, *Şerhu's-Şuzûr*, 149, 155, 170, 389; Hassân, "et-Tedâmm", 102.

takdir edilmesi, takdir olgusu ile diğer olguların bağlantılarını açıklamaktadır. Aslında istilzâm bağlantısı, nahvî anlamı korumak için birbirini gerektiren unsurları bağlayan bir uyum bağlantısıdır. İstilzâm bağlantısının sağlanmasıyla cümle, dilcilerin belirlemiş olduğu sabit asıllarına döner ve anlamsal bütünlük sağlanmış olur.⁴³

İstilzâm bağlantısı, tedâmm bağlantısının bir alt unsuru olmakla birlikte her tedâmm bağlantısı istilzâmı gerektirmeyebilir. Örneğin سوف kelimesi kendisinden sonra muzâri fiili gerekli kılması yönüyle iki kelime arasında istilzam bağlantısı söz konusudur. سوف edatı muzari fiil ile kullanılır ve bu tedâmm olgusunu ifade eder. Önce سوف akabinde muzari fiil gelir, bu yönüyle tertib bağlantısına sahiptir. سوف muzari fiili zorunlu olarak gerektirir ve bu yönüyle de istilzama örneklik teşkil eder. Dolayısıyla bu iki kelimedede tertib ve istilzam bağlantıları mevcuttur denir.⁴⁴

Cümleyi oluşturan kelime toplulukları arasındaki bazı râbitların (bağlayıcıların) zorunlu olarak bulunması da istilzâm bağlantısına örnek olarak verilebilir. Örneğin,

إِذَا جَاءَ عَلِيٌّ، ذَهَبْنَا إِلَى الْمَسْرَحِ / Ali gelirse tiyatroya gideriz cümlesinde cevap, fiil olarak geldiği için bir râbita ihtiyaç duyulmamaktadır. Ancak,

إِذَا جَاءَ عَلِيٌّ، فَأَنَا مُطْمَئِنٌّ / Ali gelirse rahat olurum cümlesinde ise cevap isim olarak geldiği için şart ve cevap arasında bir râbita (ف) ihtiyaç duyulmuştur. Bu cümlede de tedâmm olgusuyla beraber tertibin de gerekli olduğu görülmektedir. Dolayısıyla istilzam, her iki bağlantının da alt bağlığını oluşturmaktadır.⁴⁵

Netice olarak diyebiliriz ki istilzâm bağlantısı kelimelerin konumu ve tertibiyle ilgili bir bağlantı olması sebebiyle yatay ve sözdizimsel/ sentagmatik bir bağlantı olarak kabul edilmektedir.⁴⁶

2.1.2.2 Tenâfi Bağlantısı

Tenâfi, cümlenin anlamsal bileşenlerini yorumlamada kullanılan bağlantılardan biridir. Bu doğrultuda istilzâm bağlantısını varlık olarak adlandırırsak, tenâfiyi yokluk olarak adlandırmamız gerekir. Bu bağlantı aslı itibariyle nahvî terkipteki düzen ve birbirini takip etmemesi gereken unsurlar ile ilgilidir. Çünkü Arap nahvi belli bir terkip düzenine sahiptir ve bu düzenin bir gereği olarak birbirini takip etmemesi gereken unsurlar mevcuttur. Bu sistem içinde ayrılmaz unsurlar ne kadar önemliyse, yan yana gelmemesi gereken unsurlara dikkat etmek de o ölçüde önemlidir. Örneğin كِتَابُ زَيْدٍ şeklindeki bir izafet tamlamasında mudâf olan kelime fiil, zamir, şart edatı olamaz. Dolayısıyla bu bağlantı vasıtasıyla isim olmayan kelime mudâf olamaz şeklinde bir yargıya ulaşılır. Yani bu bağlantı, istilzam bağlantısının aksine yan yana gelmemesi gereken unsurlar üzerinde odaklanarak anlamsal bütünlüğün sağlanmasına yardımcı olur.⁴⁷

⁴³ Hassân, “et-Tedâmm”, 103.

⁴⁴ Şemsüddîn, *el-Enmâtu's-şekliyye*, 166.

⁴⁵ إِذَا edatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-eârib*, thk. Mâzin el-Mübârek (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1384/ 1964), 2/87-93; Şemsüddîn, *el-Enmâtu's-şekliyye*, 168.

⁴⁶ Şemsüddîn, *el-Enmâtu's-şekliyye*, 174.

⁴⁷ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/58; Ebû'l-Feth 'Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (yy: el-Mektebetu'l-ilmiiyye, ts.); Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemağşerî, *el-Mufaşşal fi şan'ati'l-i'râb*, thk. Ali Ebû Mülhim (Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1414/ 1993); Hassân, “et-Tedâmm”, 104.

2.1.2.3 Tevârud/ Tertipsel Bağlantı (Positional Relations)

Temmâm Hassân tertipsel bağlantıyı *makam* ile ilişkilendirir ve bu bağlantıyı tevârud olarak isimlendirerek, tedâmm üçgeninin üçüncü unsuru olarak nitelendirir. Tevârud ve makam kavramları arasındaki bu bağlantı bazen tevârûdu sadece nahvi bir bağlantı olarak anlamlandırmaya sebep olurken bazen belâğî bir üslûp bağlamında değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Makam kavramı burada belâgat âlimlerinin ıstılâhî manada kullandıklarından daha geniş bir anlamda olup⁴⁸ çağdaş dilcilerin context of situation/ durumun bağlamı olarak nitelendirdikleri bir manaya karşılık gelmektedir. Örneğin yoldan geçen birine *saat kaç?* diye sorulduğunda, kelimelerin ilk akla gelen anlamından, yani saatin kaç olduğunun öğrenilme isteğinden başka bir mana akla gelmez. Ancak havaalanında yan yana oturan birinin diğerine saatin kaç olduğunu sorması, uçağın gecikmesinden duyulan rahatsızlık ve sıkıntı olarak da yorumlanabilir. Ya da bir hasta ziyaretinde saatin kaç olduğunun sorulması, bir an önce kalkma isteğinin belirtisi olabilir. Şöyle bir durum daha tasavvur edilebilir: Siz birinden herhangi bir işi tamamlamasını rica ettiniz. Muhatabınız ise size saatin kaç olduğunu sordu. Bu durum, onun yapılan bu işi isteksizce yaptığı olarak anlamlandırılabilir. Dikkat edilirse yukarıda verilen her örnekte, sorulan soruya farklı anlamlar yüklemek mümkündür. Ancak soru hiç değişmemiştir. Dolayısıyla burada, ilk örnekte kullanılan *saat kaç?* ifadesinde soru edatı *kaç?* bir ismin yani *saat* kelimesinin başına getirilerek saatin kaç olduğu sorulmuş ve sadece gramatik yönüyle değerlendirilmesi yeterli olan bir anlam ortaya çıkmıştır. Çünkü kurulan cümle, *makam* ile değerlendirilmemiştir. Bu durumda kâide sadece gramatiktir, belâğî yönü yoktur. Ancak onun dışındaki diğer durumların tamamında *makam* unsuru gözetilmiş ve nahvî karine değil hal karinesi göz önünde bulundurularak ortam/ durum tasvir edilmiş ve *saat kaç?* ifadesi bu bağlamda yorumlanmıştır. Buradan hareketle, istilzâm ve tenâfi bağlantılarının birinci örnekte olduğu gibi nahvî değerlendirmenin ötesine geçmediği, tevârud bağlantısının ise *makam* unsurunun da göz önüne alması sebebiyle daha detaylı bir değerlendirme olduğu söylenebilir.⁴⁹

Netice olarak tevârud, farklı lafızların kabul edilen gramatik bağlamlarda gelip, kişinin bu lafızlardan birini *makama* uygun olarak seçip kullanmasıdır denilebilir. Örneğin جاء الربيع cümlesinde جاء fiili yerine جاء الربيع fiillerinden biri kullanılabilir. Bu lafızların üçü de الربيع kelimesiyle birlikte kullanılmaya uygundur. Burada mütekellim makama uygun olarak bu üç lafızdan birini seçebilir. Bu cümlenin gramatik yönü telâzum bağlantısının konusudur. Yani her fiilin bir fâile ihtiyaç duyması prensibinden hareketle, cümlede fiil ve fâilin varlığıyla ilgilenir. İkisinden birinin olmaması durumunda ise takdir olgusundan söz edilir. Bu durumda *makam* olgusu dikkate alınmaz, zira konu nahivle alakalıdır. Cümle tevârud bağlantısı açısından incelendiğinde ise genel anlamda fiil ve fâiliyle ilgilenilmez, özelde جاء ve الربيع lafızlarına odaklanılır. İşte lafızlara odaklanıldığında artık konu nahvî değil belâğîdir. Aslı itibariyle tedâmm olgusu lafzî karinelere dayanır. Tevârud olgusu ise hâl karinesine dayanmakta ve bu yönüyle lafzî karinelere dayanmaz. Ancak tevârud olgusu, uygulamada kelimelerin nahvî yönünden tamamen uzaklaşmadığı için tedâmm olgusu bağlamında değerlendirilmektedir.⁵⁰

⁴⁸ Celâluddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer el-Hatib el-Kazvînî, *el-Îdâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdulmün'im Hafâcî (Beirut: Dâru'l-Cîl, 1414/1993), 1/52.

⁴⁹ Hassân, "et-Tedâmm", 104,105.

⁵⁰ Hassân, "et-Tedâmm", 105.

2.1.2.4 Diğer Tedâmm Bağlantıları

2.1.2.4.1 Tetâbuk Bağlantısı (Concordance Relations)

Bu bağlantı, cümleyi oluşturan kelimeler arasında sayı, cinsiyet, marifelik nekralık ve irâb konusundaki uyumu ifade etmektedir. İlk dönemlerden itibaren dilciler, kelimeler arasındaki bu göstergelerle ilgilenmişler ve konumları sebebiyle bazı kelimelerin bu göstergelerde düzenli olarak uyum sağladıkları sonucuna varmışlardır. Birinci kelimenin marife olması durumunda ikinci kelime de marife ise bu iki kelime arasında marifelik noktasında uyum olduğunu, birinci kelimenin müennes olması durumunda ikinci kelime de müennes ise iki kelime arasında müenneslik açısından uyum olduğunu ve birinci kelime ile ikinci kelimenin müfred, müsennâ ve cemi olması durumunda iki kelime arasında sayı bakımından uyum olduğunu ifade etmişlerdir. Kelimeler arasında bu göstergelerin tümünde uyum varsa tam tetâbuk, bir kısmında var ise cüzî tetâbuk olarak kabul edilmektedir.⁵¹

Temâm Hassân, tetâbuk bağlantısı ile terkipler arasındaki bağların kuvvetlendiğini, bu bağlantının olmaması halinde, anlamsal çözüme ve unsurlar arasındaki kopukluğun meydana gelmesi sebebiyle terkinin manasının anlaşılmasız bir hale dönüştüğünü ifade etmektedir.

- الرجُلانِ الفاضِلانِ يَقُومانِ Tam mutâbakât
 الرجُلانِ الفاضِلينِ يَقُومانِ Irâbda mutâbakatın olmaması
 الرجُلانِ الفاضِلانِ تَقُومانِ Kişide mutâbakatın olmaması
 الرجُلانِ الفاضِلانِ يَقُومونِ Sayıda mutâbakatın olmaması
 الرجُلانِ الفاضِلتانِ يَقُومانِ Cinsiyette mutâbakatın olmaması
 الرجُلانِ فاضِلانِ يَقُومانِ Marifelikte mutâbakatın olmaması
 الرجُلانِ فاضِلاتِ أَقُومُ Yukarıda sayılan tüm unsurların bulunmaması.⁵²

2.1.2.4.2 Adem-i Tetâbuk Bağlantısı

Tedâmm bağlantısı çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir diğer bağlantı ise adem-i tetâbuk bağlantısıdır. Cümlede anlamsal uyum ve bütünlüğün sağlanması sadece bazı unsurların varlığı ile değil aynı zamanda yokluğu ile de ilgilidir. Örneğin 3'ten 10'a kadar olan sayılarda m'adûd (sayılan), 'aded (sayı) ile müzekkerlik/ müenneslik konusunda uyumsuz olmalıdır. Zira anlamsal bütünlük bu uyumsuzluğa bağlıdır. Örneğin üç adam terkihi رَجَالٍ ثَلَاثَةٌ şeklinde yapılır. Bununla birlikte m'adûd (sayılan), sayı (müfred/ müsenna/cem' olma) konusunda 'aded (sayı) ile uyumludur. Çünkü bu terkipte üç ifadesi de *adamlar* ifadesi de çoğuldur. Yine عِشْرُونَ فِدَانًا *yirmi feddân (4200 m²)* ifadesinde ise m'adûd (sayılan) müfred, 'aded (sayı) ise cemidir.⁵³

Netice olarak şu ifade edilebilir ki, adem-i tetâbuk bağlantısı, tedâmm olgusu altında değerlendirilmesi gereken bağlantılardan biridir. Kelimeler veya terkipler arasındaki bağlantıda her zaman var olma durumuna bakılmaz, bazen de yok olma durumu da anlamsal bütünlüğü sağlayan ve iki unsurun birbirine göre durumunu ortaya koyan bir kriter olabilir. Bu sebeple iki unsur arasında uyumun olmaması da dikkat edilmesi gereken hususlardandır.⁵⁴

⁵¹ Şemsüddîn, *el-Enmâtu's-şekliyye*, 172-176.

⁵² Hassân, *el-Luğatu'l-'arabiyye*, 213.

⁵³ Şemsüddîn, *el-Enmâtu's-şekliyye*, 177.

⁵⁴ Şemsüddîn, *el-Enmâtu's-şekliyye*, 177.

2.1.2.4.3 İştikâk Bağlantısı (Derivational Relations)

Sözdizimde anlamsal bütünlüğü sağlayan bir bağlantı da kelimelerin aynı kökten gelmesiyle anlamsal bütünlüğün sağlandığı iştikâk bağlantısıdır. Yani kelimelerden biri diğeriyle aynı kökten gelerek anlamsal bir uyum ve ahenk oluşturur. ذَهَبَ مَذْهَبًا جَلَسَ جَلْسَةً، قَامَ الرَّجُلُ قِيَامًا, örneklerinde olduğu üzere her iki kelimedede harfler ortak olup, aralarında iştikâk bağlantısı bulunmaktadır.⁵⁵ Bu terkipler arasında sadece iştikâk bağlantısı değil bunun dışında tertîb bağlantısı da bulunmaktadır. Bu bağlantılar silsilesi ile tedâmm bağlantısı daha güçlü hale gelmektedir. Bu örnekler iştikâk bağlantısının tedâmm bağlantısı kapsamında olduğunu ve bağlantıların birbirini desteklediğini göstermektedir.⁵⁶

Sonuç

Yatay ve dikey bağlantılar, bir dilin anlamsal bütünlüğünü sağlayan temel unsurlardır. Dilbilimcilerin, dikey bağlantılardan ziyade yatay bağlantılara önem verdikleri görülmektedir. Tedâmm olgusu, alt unsurlarıyla bu anlamsal bütünlüğü sağlayan en önemli unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir. Gramatik veya anlamsal olarak birbirini gerektiren yapılar o dilin anlamsal bütünlüğünü çözmede bize yardımcı olan unsurları oluşturmaktadır. Bu gereklilik dilde var olan genel kabullerden beslenir. Bu bağlamda birbirini gerektiren unsurlara ne ölçüde dikkat ediliyorsa, yan yana gelmemesi gereken unsurlara da dikkat etmek gerekmektedir. Gramatik veya sözlüksel anlamda zihinde oluşan bu ön kabuller, dilde hazif, fasıl, istitâr, rütbe ve takdir olgularının varlığının arka planını açıklama ve bu olguların anlamlandırılmasında önemli rol oynamaktadır. Tedâmm olgusu, dildeki dilsel örüntüyü ortaya koyma özelliğiyle bu anlamlandırmaya yardımcı olmaktadır. Ayrıca bir cümlenin nasıl oluşturulacağı noktasında teferruatlı bir açıklama ortaya konulmak istenirse, dikkat edilmesi gereken öncüller arasında tedâmm olgusunun da mutlaka bulunması gerekir. Tedâmm olgusuyla ortaya konulan bu örüntü kurallarına riayet arttıkça kelâmı oluşturan parçacıklar arasındaki bağ da o ölçüde kuvvetlenir. Bu bağlamda kullanılan terkip veya ifadelerin kullanıldığı ortam da anlamsal bütünlüğün oluşması noktasında oldukça önem arz etmektedir. Dolayısıyla tedâmm bağlantısı, cümleyi oluşturan unsurların hem anlamsal açıdan alışılmış ve kabul görmüş bir örüntü ile gramatik kurallara uygun bir şekilde kullanımını hem de kişinin bu lafızları makama uygun olarak seçip kullanmasını içeren bir olguyu ifade etmektedir.

Kaynakça

- Araz, Hüseyin. *Temmâm Hassân'da Arap Dili Düşüncesi*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Atay, Munise Betül. *Udûl Kavramına Üslûbu'l-Kur'ân Çerçevesinde Yaklaşım: Temmâm Hassân El-Beyân Fî Revâ'i'l-Kur'ân Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

⁵⁵ Cemaluddîn b. Yûsuf el-Ensârî İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti ibni Mâlik*, thk. Yûsuf Muhammed el-Bekâî (Beirut: Dâru'l-fıkr, 1399/ 1979), 2/213; İbn Hişâm, *Şerhu's-Şuzûr*, 209, 210.

⁵⁶ Şemsüddîn, *el-Enmâtu's-şekliyye*, 178.

- Balı, Enes. *Medya Arapçasında Siyaset Konulu Eşdizimler (Örnek Ve Çözümlemeleri)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Chomsky, Noam. *Syntactic Structures*. Berlin- New York: WdeG, 2. Basım, 2002.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-'icâz*. thk. Muhammed Abdulmünim el-Hafâcî. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1976.
- Daşkıran, Yaşar. "Arap Dilinde Eşdizim ve Arapça Sözlüklerde Eşdizim Sorunu". *İslâmî Araştırmalar* 26/1 (2015), 1-9.
- Daşkıran, Yaşar. "Temâm Hassân'ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (2015), 149-163.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Baħru'l-muħîṭ*. thk. 'Âdil Aħmed 'Abdülmevcûd - 'Ali Muhammed Mu'avvaz. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1413.
- Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasen b. Abdullah b. Sehl b. Saïd b. Yahya b. Mervân. *eş-Şinâa'teyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Ebu'l-Fadl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü'l-'unsuriyye, 1419/1988.
- Emîn, Bûdâne Tâhâ. "Avâriğu qarîneti't-teğâmm fi't-terkîbi'l-luğaviyyil-'arabi". *Mecelletu'l-bedr* 9/10 (30 Haziran 2017), 388-404.
- Emin, Bûdâne Tâhâ - Süleyman, Bin Ali. "Qarinetu't-teğâm fi'n-naħvi'l-'arabi- dirâseten nazariyyeten fi đavi'l-menheci'l-vaşfi". *Mecelletu'l-'âdâb ve'l-'ulûmi'l-insâniyye* 12/1 (29 Haziran 2019), 8-24.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *Beşâiru zevi't-temyîz fi leṭâifi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 8 Cilt. Kahire: el-Meclisu'l-alâ li şu'ûni'l-islâmiyye, 3. Basım, 1416/1996.
- Halliday, M.A.K. - Hasan, Ruqaiya. *Language, Context and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Hartmann, Richard - Stork, Francis. *Dictionary of Language and Linguistics*. New York: Science Publishers, 1. Basım, 1976.
- Hassân, Temmâm. *el-Beyân fi ravâi'i'l-Ḳur'ân*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1413/1993.
- Hassân, Temmâm. *el-Hulâşatu'n-naħviyye*. Riyâd: 'Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1420/2000.
- Hassân, Temmâm. *el-Luğatu'l-'arabiyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ*. Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1415/ 1994.
- Hassân, Temmâm. "et-Teğâmm ve kuyûdu't-tevârud". *el-Menâhil* 6/2 (1976), 100-113.
- Hassân, Temmâm. *Menâhucu'l-baħş fi 'ilmi'n-nefs*. Kahire: Mektebetü'l-Ancelo Mısıriyye, 1374/1955.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Osmân. *el-Ḥasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. yy: el-Mektebetü'l-'ilmiyye, ts.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf. *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*. thk. Berekât Yûsuf Hebbûd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1429.
- İbn Hişâm, Cemaluddîn b. Yûsuf el-Ensârî. *Evđahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti ibni Mâlik*. thk. Yûsuf Muhammed el-Bekâî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1399/ 1979.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arib*. thk. Mâzin el-Mübârek. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1384/ 1964.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 55 Cilt. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. 'Ali b. Ya'îş b. Ebisurâyâ Muhammed b. 'Ali. *Şerhu'l-Mufaşşal li'z-Zemaşşeri*. thk. İmîl Bedî' Yakûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Nasruddîn b. Muhammed Abdulkerîm eş-Şeybânî. *el-Meşelu's-sâir fi edebi'l-kâtip ve's-şâi'r*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Beyrut: Dâru'l-'asriyye, 1420/ 1999.
- Kazvînî, Celâluddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer el-Hatib. *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdulmün'im Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-cîl, 3. Basım, 1414/1993.
- Kömürcü, Hatice Sare. *Temâm Hassân'ın "Menâhucu'l-Baħs Fi'l-Luğa" dlı Eserinde Dil Araştırma Yöntemi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüsü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

- Namaziandost, Ehsan vd. "Paradigmatic Relations and Syntagmatic Relations: Are They Useful in Learning Grammatical Structures?" *Journal of Applied Linguistics and Language Research* 5 (10 Eylül 2018), 20-34.
- Neccâr, Nâdiye Ramadan. "et-Teğâmm ve't-te'âkub fi'l-fikri'n-naĥvî". *Ulûmu'l-luġa* 3/4 (2000), 97-174.
- Nemr, Mustafa Abdurrahmân. *et-Tedâm fi'n-naĥvi'l-'arabi*. İskenderiyye: Külliyyetu'l-âdâb Câmi'atu'l-İskenderiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Nemr, Mustafa Abdurrahmân. *Ķarînetu't-teğâmm fi'l-Ķur'âni'l-Kerîm*. İskenderiyye: Külliyyetu'l-âdâb Câmi'atu'l-İskenderiyye, Doktora Tezi, 2000.
- Ömer, Ahmet Muhtar. "Baġlam Teorisi". çev. Şahin Güven. *Bilimname* 1/20 (2011), 197-208.
- Önder, Şeyma Gülsüm. *Arap Dilinde Eşdizim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Sâkî, Fâdıl Mustafa. *Aġsâmu'l-kelâmi'l-'arabî min haysu's-şekli'l-vazîfe*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1397/ 1977.
- Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Ķanber. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselâm Muĥammed Hârûn. 5 Cilt. Ķahire: Mektebetü'l-hancı, 1408/1988.
- Şatte, Mukrân. "Ķarînetu't-teğâmm ve eşeruhâ fi raşdi'l-münâsebâti'l-cümle ve'n-naşşiyye dirâseten fi'l-eġâđişi'n-nebevi". *Câmiâtu'l-hacc lahdar- Batna* 12/7 (15 Eylül 2016), 27-47.
- Şemsüddîn, Celâl. *el-Enmâtu's-şekliyye li kelâmi'l-'Arab*. İskenderiyye: Tevzî'u müesseseti's-sekâfeti'l-câmi'iyye, 1995.
- Yenice, Mehmet. *Abdülkâhir el-Cürcânî ve Temmâm Hassân'a Göre Anlam Bileşenlerinin Klasik ve Çaġdaş Dönemler Baġlamında Karşılaştırması ve Günümüz Dilbilim Çalışmalarına Katkıları*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufaşşal fi şan'ati'l-i'râb*. thk. Ali Ebû Mülhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1414/ 1993.



The Moral Dimension of God-Human Relationship in Zamakhsharī's Thought

Zeynep Hümeyra Koç^{1,a,*}

¹Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology Department of Kalām, Kilis/Turkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 10/02/2024

Accepted: 02/06/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Kalām, whose basic characteristics are shaped by the issues of God, prophethood and meād, has centered on the moral perspective in the way it deals with these issues. In this respect, kalām is related to God in one aspect and to man in another. Therefore, theologians addressed the relationship between God and human beings from both ontic, epistemic and moral perspectives. The concept of God and human beings gain meaning by evaluating all dimensions together. Different approaches to the subject are shaped according to the paradigms of discourse groups or thinkers. It is known that Abū'l-Kāsim Mahmūd b. 'Umar b. Muhammad al-Khwarazmī ez-Zamakhsharī (d. 538/1144), a Mu'tazilite scholar and one of the competent names of Arabic language and literature, paid due attention to the relationship between God and man in his works. Zamakhsharī, who belongs to the Hanafī faith in his religious practice, has an understanding of religion that prioritises reason and emphasises the functional aspect of reason. For this reason, according to him, human beings, who are created in a certain nature (*fitrah*) with reason and will, are responsible for their actions. Zamakhsharī, who conceives man on the basis of taklif, is dominated by the idea of a just God from the first stage of creation. Therefore, his conception of God and his evaluations on the subject of will in connection with this conception of God indicate the basis on which he approaches the relationship between God and human beings. In this context, our study focuses on how Zamakhsharī deals with this relationship and its moral dimension. The main motive for this study is the existence of strong evidence in Zamakhsharī's works that he evaluates the relationship between God and human beings morally. Relatedly, the subject covers Zamakhsharī's approach to divine acts/actions, human acts, reason, knowledge, imitation/*taqlid*, *husn-kubuh*, guidance/*hidayah*-astray/*dalalah*, *dāi*, *fāil*, evil/*qabīh* and its agent/*fāil*, wisdom, benefit/*maslahah*, and *taklif* in a way to include all these. Accordingly, the study will first deal with Zamakhsharī's conception of God and then the relationship between God and human beings according to Zamakhsharī. The data on the moral dimension, which determines the purpose of the study, will be evaluated. The first stage of the relationship between God and human is the *creation (halq)*, the *agreement/covenant (misaq)* and the *providence (taqdīr)*, and the second stage is the *taklif*. *The Hereafter*, as the place where the offer is rewarded, is the final stage and will be discussed in the section on *taklif* and conclusion. The study is shaped by the aforementioned data and the analyses made on it. *Kitāb al-Minhāj*, which is used as a source, is a work of Zamakhsharī that determines the general framework on the subject. *Kashshāf 'an hakā'ik al-ghawāmi' al-tanzīl wa 'uyūni al-akāwīl fī wujūhi al-ta'wīl*, on the other hand, is Zamakhsharī's commentary that enables us to understand and evaluate his views and depth in many aspects. Therefore, this study aims to draw attention to Zamakhsharī's moral approach to the relationship between God and human beings and thus to the morality of human responsibility. While our study will be limited to Zamakhsharī, comparative evaluations will be made where necessary.

Keywords: Kalām, al-Zamakhsharī, God, Human, Morality/Ethic, Taklif.

Zemahşerî'nin Düşüncesinde Allah-İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu

Süreç

Geliş: 10/02/2024

Kabul: 02/06/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Temel karakteristiği Allah, nübüvvet ve meâd konuları üzerinden şekillenen kelim, bu konuları ele alış tarzında ahlakî perspektifi merkeze almıştır. Bu açıdan kelim, bir yönüyle Allah bir yönüyle insanla ilişkilidir. Dolayısıyla kelimciler Allah-insan ilişkisini hem ontik hem epistemik hem de ahlakî açıdan ele almışlardır. Tanrı ve insan tasavvurları tüm boyutların birlikte değerlendirilmesiyle anlam kazanmaktadır. Konu hakkındaki farklı yaklaşımlar, söylem gruplarının ya da düşünürlerin paradigmalarına göre şekillenmektedir. Mu'tezilî bir âlim olan Arap dili ve edebiyatının yetkin isimlerinden Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harezmi ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) de eserlerinde, Allah-insan ilişkisine gereken ilgiyi gösterdiği bilinmektedir. Dinî pratiğinde Hanefî aidiyete sahip olan Zemahşerî, akli ön planda tutan, aklin işlevsel yönünü vurgulayan bir din anlayışına sahiptir. Bu sebeple ona göre takdîr gereği akıl ve irâde sahibi olarak belirli bir fitratta yaratılan insan yaptıklarından sorumludur. İnsanı teklîf temelinde tasavvur eden Zemahşerî'de yaratmanın ilk aşamasından itibaren adaletli bir Tanrı fikri hakimdir. Dolayısıyla onun Allah tasavvuru ve bağlantılı olarak irade konusundaki değerlendirmeleri, Allah-insan ilişkisini nasıl bir temelde ele aldığına işaret etmektedir. Bu bağlamda araştırmamız Zemahşerî'nin söz konusu ilişkiyi nasıl ele aldığını ve ahlakî boyutunu konu edinmektedir. Çünkü bu çalışmayı ortaya çıkaran temel saik Zemahşerî'nin eserlerinde Allah-insan ilişkisini ahlakî olarak değerlendirdiğine dair güçlü kanıtların mevcudiyetidir. İlişkili olarak konu, Zemahşerî'nin ilahî fiiller, insan fiilleri, akıl, bilgi, taklit, hüsun-kubuh, hidâyet-dalâlet, dâî, fâil, kötü/kabîh ve fâili, hikmet, maslahat ve tüm bunları içine alacak şekilde *teklîf* yaklaşımını kapsamaktadır. Buna göre çalışmada öncelikle Zemahşerî'nin Allah tasavvuru daha sonra Zemahşerî'ye göre Allah-insan ilişkisi ele alınacaktır. Çalışmanın amacını belirleyen ahlakî boyuta dair veriler değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Allah-insan ilişkisinin ilk aşaması olarak *yaratma*, *mîsâk* ve *takdîr*, ikinci aşaması olarak *teklîf* karşımıza çıkmaktadır. Teklîfin karşılığının alındığı yer olarak *ahiret* son aşama olup teklîf ve sonuç kısmında bahse konu olacaktır. Çalışma, söz konusu veriler ve üzerine yapılan analizlerle şekillenmiştir. Kaynak olarak kullanılan *Kitâbü'l-Minhâc*, Zemahşerî'nin konu hakkında genel çerçeveyi belirleyen bir eseridir. *El-Keşşâf 'an hakâik-i (gavâmizi)'t-tenzil* ve *'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil* isimli eseri ise Zemahşerî'nin görüşlerini ve derinliğini birçok açıdan anlama ve değerlendirme imkânı veren telifidir. Buna göre çalışmamız, Zemahşerî'nin Allah-insan ilişkisinde ortaya koyduğu ahlakî yaklaşıma dolayısıyla insanın sorumlu olmasının ahlakîliğine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Çalışma Zemahşerî ile sınırlandırılırken, gereken yerlerde mukayeseli değerlendirmelere başvurulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelim, Zemahşerî, Allah, İnsan, Ahlak, Teklîf.



humeyra.koc@kilis.edu.tr



0000-0002-0750-2658

Citation / Atıf: Koç, Zeynep Hümeýra. "Zemahşerî'de Allah-İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 485-506. <https://doi.org/10.18505/cuid.1434968>

Giriş

Ahlak, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi değer yargılarını içermesi açısından kelam konularıyla ilişkilidir. Ahlakî değerlerin kaynağı ve bilgiye konu olması ekollerin kendi paradigmalarına göre tartışılmıştır. Bu bağlamda, Mu'tezilî âlimlerin, İslâm'ın ilk gerçek ahlakçıları olduğu, kelamî çalışmalarda ahlakî gelişmelerin temelini onlar tarafından atıldığı hatta ahlak konusunda yöntem sahibi olduğu ifade edilmiştir. Yanı sıra Mu'tezilî rasyonalizmin özgün olduğu alan olarak ahlakî konulara yaklaşımlarına dikkat çekilmiştir.¹

Mu'tezile'nin usulü (*el-usûlu'l-hamse*), değer içeriklidir ve ahlakla ilişkilidir. *Tevhîd*, ancak tek bir ilah kabulünde ahlakî tutarlılık ve ilahî adaletten bahsedebileceğini; *adâlet*, ancak irade özgürlüğü olan bir kişinin sorumlu tutulabileceğini, aksinin ilahî adaletle çelişeceğini hem aklî hem de naklî olarak ortaya koyan ilkelerdir. Diğer üç ilke (*el-va'd ve'l-va'id, el-menzile beyne'l-menziletayn, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker*) *adâlet* ilkesiyle ilişkilidir ve dolayısıyla ahlakî vurgular içermektedir. Mu'tezile, *usûlü hamse* temelinde ahlakî değer içeren kavramların ontolojik kökenini sorgulamış, iyi ve kötü gibi ahlakî niteliklerin ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Mu'tezile'nin nesnel ahlak anlayışını ortaya koyan bu yaklaşım kendisini *husun-kubuh* tartışmalarında göstermiştir. Ayrıca ahlakî değerleri epistemolojik açıdan ele alan Mu'tezilî âlimler iyi ve kötünün tabiatının, ilahî iradeden bağımsız olarak akıl tarafından tespit edilebileceğini savunmuşlardır. Bu aşama teklîfin ahlakiliğini yani insanın sorumlu olmasını imkân ve gereklilik olarak ortaya koymaktadır. İlahî adalet gereği teklîfle yükümlü olan kişinin bilgi edinebilen ve irade özgürlüğü olan bir varlık olması gerekmektedir.² Buna göre ahlak, gerek Allah-insan arasında gerekse insan-insan/âlem ilişkisinde olsun ortak birtakım temel parametrelere sahiptir.

Kur'an'a göre Allah-insan ilişkisi, yaratmaya bağlı salt ontolojik (yaratıcı-yaratılan/*hâdis-muhdis*) bir ilişki olmayıp hem Allah'ın hem de insanın bilgi ve iradesi temelinde şekillenen çift yönlü ahlakî bir ilişkiyi (*teklîf*) kapsamaktadır. İnsanın *imtihan* için yaratıldığı belirlenmesi Allah-insan ilişkisinin genel çerçevesini çizmektedir.³ Ontolojik ilişkinin tespit edilmesi ve imtihanın imkân ve gerekliliğinin ispatı ise bize epistemolojik süreci sunmaktadır. Söz konusu ilişki, akla ve aklın ilkeleri doğrultusunda anlaşılabilir nakle dayalı olarak ortaya konduğunda ahlakî bir perspektif kazanmaktadır.

Mu'tezilî bir âlim olan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144)⁴ *Kitâbü'l-Minhâc ve el-Keşşâf* isimli eserleri, Allah ve insan tasavvurunu ve Allah-insan ilişkisi hakkındaki görüşlerini ortaya koyabilmemiz için imkân sağlamaktadır. Tefsirinde onu diğer yorumculardan farklı kılan yön sadece itizâlî yaklaşımı değildir. Delâlet bilgisiyle meşhur olan Zemahşerî, konuları akıl yürütme temelinde ele almış,

¹ bk. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklîm, 1987), 54; George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (UK: Cambridge University Press, 1985), 20; Daniel Gimaret, "Mutazila" *Et*, 7/792.

² bk. Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlak Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme" *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 286; Akın, "Mu'tezile'ye Göre Ahlakın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", 60-61, 68-69.

³ el-Mülk, 67/2.

⁴ Mahmud b. Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Harizmî ez-Zemahşerî'nin künyesi Ebü'l-Kâsım'dır. bk. Zemahşerî, "Giriş", *Keşşâf Tefsiri*, trc. Murat Sülün ve diğerleri (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/18 vd.

mecazî ifadelerle dikkat çekmiştir.⁵ Kur'ân'ın icâzî yönüne olan yoğun vurgusu⁶ ve kıraatlere yaklaşımı, ayetlerin tahlilindeki değerlendirmelerine zemin hazırlamaktadır. Dirâyet tefsiri kategorisinde, kendisinden sonrakilere de örnek olan eserinde (*ümmü't-tefâsîr*), ilahî kelâmın doğru anlaşılması için dakîk konuları (*ğavamid ve dekâ'ik*), dil yeteneği (*şeyhu'l-'Arabiyye/Arapçanın piri*)⁷ ve Mu'tezilî argümantasyonla ele almıştır. Buna göre Zemahşerî'nin müfessir kimliğini, Mu'tezilî esaslara dayanan kelâmî görüşleri ile dil ve belâgat hakimiyetinin oluşturduğu söylenebilir. Zemahşerî'ye göre doğru olan mana, lafza uygun ve lafız tarafından desteklenen manadır. Dolayısıyla müfessirin, kelimelerin dildeki karşılığını iyi bilmesi, nazmın inceliklerine ve belâgata hakim olması ve meânî ve beyân konusunda derinleşmesi gerekmektedir.⁸

Arap dili ve edebiyatının yetkin isimlerinden olan Zemahşerî ve eserleri üzerine farklı konu başlıklarında birçok çalışma yapılmakla birlikte,⁹ bu çalışma Zemahşerî'de sorumluluğun ahlakîliğine odaklanacaktır. Buna göre öncelikle Zemahşerî'nin Allah anlayışı, sonrasında ise Zemahşerî'de Allah-insan ilişkisi konu edilecektir.

Zemahşerî'de Allah Tasavvuru

Kelâm'da Allah/yaratan hakkında konuşmak âlemden hareketle mümkündür. Bu sebeple kelâmcılar açısından âlemin mâhiyetinin anlaşılması önemlidir. Zemahşerî, diğer Mu'tezilî âlimler gibi tevâhidin ispatı ve savunusu için kıdem ve yaratma açısından âlemin mâhiyetini ele almıştır. Âlemi bilmek onu yaratanı bilmeye giden yoldur. Allah'ın dışındaki cevherler ve arazlardan müteşekkil her şeyi ifade eden âlem yaratılmıştır. Âlemin yaratılmış olduğuna delil, yaratılmış olandan önceliği olmayan şeyin kendisinin de yaratılmış olması gereğidir. Yaratılmış olmaları onların varlığının zorunlu olmadığına delildir; yoklukları da mümkündür. O, takdîr, hikmet, maslahat ve tedbîrin varlığından hareketle âlemin ezeliyetinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Zemahşerî'ye göre *kadîm* varlığının başlangıcı olmayandır. Her durum ve şartta varlığı zorunlu olan (*vâcibu'l-vücûd*) tek bir kadîm vardır. Kadîm için yokluktan bahsedilemez, olmaması düşünülemez. Şayet yaratılmışların varlığı gibi Allah'ın varlığı da mümkün kategorisinde olsaydı, O da bir var ediciye ihtiyaç duyardı. Bu ise kadîm olmakla çelişir. Kadîm olan Allah, âlemi,

⁵ Örnek olarak bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/57.

⁶ bk. Ayşenur Fidan, *Kur'ân Dilinde Mekkî ve Medenî Âyetlerin Bütünlüğü* (İstanbul: Kitâbî, 2023), 82, 84.

⁷ Zemahşerî'nin, Mekke'de el-Yâburî'den (ö. 518/1124) Basra dil okulunun meşhur âlimi Sibeveyhî'ye (ö. 180/796) ait *el-Kitap* isimli telîfi okuduğu aktarılır. Ahmed Muhammed Hûfî, *ez-Zemahşerî* (Kâhire, 1980), 38. *Şeyhu'l-'Arabiyye* için bk. Zemahşerî, "Giriş", *Keşşâf Tefsiri*, 1/25.

⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/7, 75-76.

⁹ Zemahşerî hakkında yapılan çalışmalarla ilgili örnek olarak bk. Murat Sülün, *Zemahşerî*, İstanbul: Ensar, 2023; Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, Doktora Tezi (İstanbul: İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri, 2019); M. Ragıp Kaplan, *Zemahşerî'nin el-Minhac fi Usulî'd-Din Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri*, Yüksel Lisans Tezi (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, 2012); Hasan Çekerek, *Zemahşerî'de Kullanılan Fiilleri Meselesi*, Yüksek Lisans Tezi (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2019); Esra Gözeler, "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 84-101; Selçuk Gezgin, "Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 795-835; Ömer Aslan-Ali Yılmaz-Hasan Özalp-Abdullah Pakoğlu (edt.), *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*, 3 Cilt (Sivas, 2023).

bir amaç ve hikmet temelinde belirli bir süre takdir ederek bir zorunluluk olmaksızın iradesiyle yaratmıştır. Zemahşerî, kadîm olanın yaratılanlardan farkı üzerine bilinmesi gerektiğine işaret eder. Çünkü o, i'tizâlî yaklaşımı gereği Allah'a sıfat isnat etmez. Taaddüdü kudemaya sebep olabileceğinden dolayı sıfatlar meselesi Mu'tezile'nin tevhi'd prensibine aykırıdır. Ona göre Allah'ın sıfatları hayy, kâdir ve âlim olması açısından bi-zâtîhî olanlar ya da O'nun için muhal olmasından dolayı nefyedilmesi gerekenlerdir. Zemahşerî'nin kadîmin nasıl bilinmesi gerektiğine dair ifadeleri, onun Allah-insan ilişkisi konusundaki bakış açısının temelini belirlemektedir.¹⁰

Kelamcılar, kadîmin bir özelliği olarak O'nun kudret sahibi (*kâdir*) olduğu konusunda âlemden hareket etmişlerdir. Hudûs doktrini söz konusu vasıf üzerine kuruludur. Mu'tezile'ye göre, kâdir olan fiiliyle bilinmektedir. Çünkü fiil ancak kâdir olanda meydana gelir. Âlemin yaratılması, Tanrı'nın (*vâcibü'l-vücûd*) kudretinin mümkün olana taalluk etmesidir.¹¹ "*Allah her şeye kâdirdir*"¹² hükmünü imkân bağlamında ele alan Zemahşerî'ye göre, kudretin imkânsıza taalluku mümkün değildir. *Kadîr* kelimesi *takdîr* kelimesinin türevidir. Kudret, sahibinin gücü nispetinde, mümkün olana taalluk etmektedir. Çünkü i'tizâlî anlayışta *muhâl*, kudret ve acziyetin alanı dışındadır.¹³ Örneğin, ikinci bir kadîm var etmek imkânsızdır; dolayısıyla ikinci bir kadîm, kâdirin kudretinin nesnesi olamaz. Benzer şekilde kâdirin kudretinin, başka bir kâdirin fiillerine de taalluku yoktur.¹⁴ Burada Zemahşerî, klasik i'tizâlî yaklaşımın "*insan, fiillerinden sorumludur ve kötülük Allah için söz konusu değildir*" iddialarını savunmak için insan fiillerine kudret temelinde alan açmaktadır. Yani ona göre insan fiilleri ilahî kudretin nesnesi değildir.

Zemahşerî'de *kâdirin mâhiyeti nedir?* sorusu imkân temelinde cevaplanmıştır. Ona göre *kâdir*, engellenmiş (*memnu'*) olmadığı ve kendisi için fiil imkân dahilinde olduğu sürece, fiil yapıp yapmaması mümkün olandır. Normal şartlarda eli-ayağı bağlı olan da kâdir olarak nitelenir. Çünkü bu bağ olmasaydı kişi el ve ayağını kullanarak eylemde bulunabilecekti. Fakat kötürüm olanın durumu farklıdır. Burada imkân söz konusu değildir. Bu sebeple kötürüm olan kişi kâdir olarak nitelenemez. Zemahşerî, kâdiri (i) zatıyla kâdir ve (ii) bünye (bedensel yapı) itibarıyla kâdir olan olarak iki şekilde ele almaktadır. Bu ikisi de birbirinden farklıdır. Çünkü zatıyla kâdir olan sadece Allah'tır. O'nun dışındaki her bir kâdir, bünye itibarıyla kâdirdir. Allah'ın kâdir olduğunun delili, O'nun âlemi zorunlu olarak değil de imkân dairesinde ihtiyarıyla yaratmasıdır. *O, zâtı gereği kâdirdir* demek ise; O'nun varlığının kâdir olması ve bunun başkasına değil, sadece kendi zatına

¹⁰ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 3/454; a.mlf., *Kitâbü'l-Minhâc fi usûli'd-dîn/Mu'tezile Akâidi*, neşir, tercüme ve inceleme: Murat Kılavuz-İskender Sarıca (İstanbul: Klasik, 2020), 38, 39, 41, 42.

¹¹ bk. Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kurdî, Abdulhamîd Kurdî (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018), 550; Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-tecvîr" 6/1; "el-Mahlûk" 8/116; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire, 1988), 324, 412; Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 45.

¹² el-Bakara, 2/20.

¹³ bk. Belhî, *Makâlât*, 404, 471-2, 613, 658; a.mlf., *Tefsîr*, 52, 126; Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşîd Nîsâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyad (Beyrût: Ma'hedü'l-Inmail Arabi, 1979), 167, 321.

¹⁴ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 45; a.mlf., *el-Keşşâf*, 1/94-95. Buna göre hem Allah'ın her türlü makdûra kâdir olduğunu söylemek hem de insanın yapıp etmelerinden sorumlu olması için fiillerini yapabilecek kudrete sahip olduğunu söylemek, imkân kavramı temelinde ele alındığında çelişki içermemektedir.

dayanmasıdır. Bu kâdir olmaklık kendisinden başka hiçbir varlığın gereği değildir. Bu sebeple muhakkak ki Allah, ezelî olarak kâdirdir ve sadece O ezelîdir. Çünkü ezelde kadîm olan O'ndan başka bir varlık yoktu.¹⁵

Zemahşerî'ye göre kâdir olan Allah'ın yaratması takdir ve emrine bağlıdır. Ona göre, Allah'ın takdir ve isteğini içeren yaratma, anında nesnesini oluşturmaya başlar (*kun fe-yekûn*).¹⁶ Çünkü bu, Allah'ın hükmüdür ve hükmün belirlenmesinden sonra o işin olması gerekir; aksi imkânsızdır. Allah'ın takdir ettiği tüm işler, aynen bir memurun amirine itaati gibi, duraksama ve isteksizlik olmaksızın varlık sahnesine çıkar (*tav'an ve kerhen*). Hiçbir şey Allah'ın hükmüne karşı gelmez. Çünkü irade ettiği her şey O'nun için mümkündür.¹⁷ Zemahşerî'ye göre Allah'ın kendi tercihi ile âlemi yaratmış olması kâdir olduğunun delilidir. O'nun irâdî eylemi kendisini kâdir ve dolayısıyla fail yapmıştır. Buna göre, Allah ve âlem arasındaki ilişki, illet-ma'lûl ilişkisi¹⁸ değildir ve teselsül söz konusu olamaz.

Zemahşerî'nin kâdir açılımı Mu'tezilî bilgi teorisiyle de uyumludur.¹⁹ Bu sebeple bilen olması bakımından insanı da içine almaktadır. Buna göre eşyanın (şey') hakikati sabittir. Bu gerçekliğin en önemli özelliği yaratılmış olmasıdır. Zemahşerî'ye göre şey', bilinebilen ve kendisinden haber verilebilen olarak umumi ifadelerin en umumisidir.²⁰ İnsan kendini ve şeyleri idrâk edebilecek duyu ve akılla donanımlı bir fitratta yaratılmıştır. Dolayısıyla insan eşya hakkında bilgi edinebilir. Varlıktan ve kendinden hareketle hâdisten muhdise ulaşan insan, yaratıcı ve tek olan Allah'ı bilebilir. Mutezile'ye ve Zemahşerî'ye göre insana, insan olmak açısından ilk gereken, Allah'ı bilmektir (*ma'rifetullâh*).²¹ Bu bilme, Allah-âlem/insan varlık alanı farkı dolayısıyla ancak akıl yürütme yoluyla mümkündür. İnsan, yaratılıştaki Allah'ı bilerek dünyaya gelmez; lakin Allah hakkında bilgi edinebilecek bir fitratta yaratılmıştır. Bu sebeple, akıl yürütme (*nazar/istidlâl*), insanın kendi çabasına bağlıdır ve gereklidir (*vâcib*). Allah'ın var ve bir olduğuna delil olarak geliştirilen *hudûs* yaklaşımı, Mutezile'nin formülizasyonunda, insanın ilk olarak Allah'ın kudretinin bilincinde olması gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü yaratılmış olma, hâdis olan insanın/âlemin bir muhdisinin olduğunu ve bu ihdâs edicinin tek olan kadîm olduğunu bilmeyi gerektirir. Kadîmin iradesiyle yaratımda bulunması O'nun kâdir olduğunun delilidir. Buradaki delâlet imkânla ilişkilidir; çünkü irade söz konusudur. Fiilin mümkün olmasına delâlet eden şey, Allah'ın kâdir olduğuna delâlet eder. Her ne kadar yaratılanlar kudrete delil olarak görülse de, burada Allah'ın kâdir olduğuna delâlet eden imkândır. Çünkü vuku buluş, mümkün oluşa ilave bir durum olarak tespit edilmiştir.²² Dolayısıyla Mutezile'ye ve Zemahşerî'ye göre Allah'ın kâdir olması, Allah hakkında ilk bilinendir.

¹⁵ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 45.

¹⁶ el-Bakara 2/117; en-Nahl 16/40; Yâsîn 36/82

¹⁷ bk. Âl-i İmrân 3/83 vb.; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/180-181, 372; 4/30.

¹⁸ Tanrı-âlem arasında illet-malûl ilişkisi hakkında bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, neşir ve tercüme: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik, 2005), 14.

¹⁹ Mu'tezile'nin bilgi teorisi ile ilgili ayrıntılı bir analiz için bk. Zeynep Hümeysra Koç, *Ebu'l-Kâsım el-Belhî'de Bilgi* (Ankara: Ankara Okulu, 2023).

²⁰ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/94.

²¹ Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, 39; İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, 382; Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 54.

²² bk. Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, 151; Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 45.

Mu'tezile'nin temel doktrinlerinden biri olan adalet, mutlak kâdir olanın kötülük ve zulüm (*kabîh*) yapmadığını/yapmayacağını savunur. Buna göre mahza iyi olan fiil kadîm olana aittir. Allah, kendisi için gereklilik arz eden (*vâcib*) şeyleri yapar. Yani muhatap alacağı insanı teklîfi kabul ya da reddedebilecek ve ona göre eylemde bulunabilecek bir fitratta yaratmıştır (*imkân*). Teklîf, elçiler yoluyla (*resûl*) insanlara iletilir (*tebliğ*). Buna göre emir ve nehiy temelinde doğru eylemde bulunan ya da bulunmayan herkes karşılığını alır.²³ Bu bir anlamda Allah'ın lütfudur.

Zemahşerî *lütfu*, teklîfin muhatabı olan mükellefin, teklîfin gereklerini yerine getirmesinde fayda sağlayan şey olarak tanımlar. Fayda sağlayan bu şeylerin kötülük içeren bir yönünün olmaması gerekmektedir. Bu bağlamda ona göre lütfu *maslahattır*. Lütfu, türleri ve Allah'a vacip olup olmaması açısından tartışan Zemahşerî, i'tizâlî yaklaşımdan uzaklaşmaz ve kendisinden önce konuşulanları aktarır.²⁴ Ona göre lütfu, iyi fiile yaklaştıran ve kötü fiilden uzaklaştıran niteliğine göre *mukarribe* ve değer yüklü iyi bir eylemin gerçekleşmesindeki etkisine göre ise *muhassıla* olması açısından iki türdür. Her iki tür *maslahatın* zıddı olan *mefsedet* açısından da geçerlidir. Söz konusu bu iki tür, edimi gerçekleştirme imkânı temelinde şekillenmektedir. Bilen (*âlim*) olan Allah, insanın iyiliğini (*salâh*) istemektedir ve bu da lütufla söz konusudur. Dolayısıyla Allah'ın bunu bilmesi O'nun bu şekilde davranmasını gerektirir. Tıpkı çocuğuna şefkatli davrandığında onun iyi olacağını bilen birinin kendini bundan uzak tutmaması gibidir. Kişinin şefkatli davranması gerekmektedir; çünkü çocuğu bu şekilde iyi olacaktır ve kişi bunu bilmektedir. Bildiğinin aksini yapmaz. Amacın gerçekleşmesi için bildiğine uygun davranmak gerekmektedir. Dolayısıyla Zemahşerî, mükellefin yararına olmasından dolayı lütfu Allah'a *vâcib*²⁵ olarak ele almaktadır. Yani uluhiyetin bir gereği olarak insanların faydasına olan her şeyde Allah lütfukardır.²⁶

Yukarıdaki bilgilere göre Zemahşerî'nin Allah tasavvurunda karşımıza ahlakî bir bakış açısı çıkmaktadır. Çünkü aslah teorisinin ortaya çıkış noktası ahlakî değerlerin objektif bir gerçekliğe sahip olduğu kabulüyle ilişkilidir.²⁷ O, Allah-âlem/insan ilişkisini *aslah* temelinde kurgulamış görünmektedir. Fiilleri üzerinden Allah tasavvurunu oluşturan Zemahşerî, ahlakî zeminde fiil yapan bir yaratıcının varlığını ispat ve savunu konusu yapmıştır. Dahası O'na ait olan ilahî kelâmı bu temelden hareketle anlama çabası içinde olmuştur. Bir fiilin ahlaka konu olabilmesi için

²³ Belhî, *Makâlât*, 324; Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, 301.

²⁴ Mu'tezilî teorisyenler Allah'ın tüm fiillerinin *salâh/aslah* içerdiği konusunda mutabıktır. Basra ve Bağdat okulları arasındaki farklılaşma Allah'ın en iyi olanı (*aslah*) yapmasının O'nun için bir zorunluluk (*vücûb*) içerip içermediği ve söz konusu vücûbiyetin kapsamı ile ilgilidir. Basra Mu'tezilesi aslahı sadece dini alanla (*teklîf*) sınırlandırırken; Bağdat Mu'tezilesi'ne göre aslah, dini ve dünyevi olan her şeyde Allah için zorunludur. Çünkü Allah için bir motiv (*dâî*) söz konusudur; bu da insanın faydasıdır. Allah'ı en iyi/en doğru olanı yapmaktan alıkoyan bir durumdan (*sârif*) bahsedilemez. Dolayısıyla Allah için aslah olanı yapmamak cimrilik anlamına gelecektir. Cübbâîler'e göre ise cimrilik vacibin terki ile ilgilidir. Onlara göre teklîfle ilgili olan Allah'a vaciptir; fakat dünyevî olan Allah için bir lütuftur ve bir zorunluluk gerektirmez. bk. Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 55.

²⁵ i'tizâlî yaklaşımda hakîm olanın hükmüne göre meydana gelen şey salâh olandır. Bu açıdan vücûbiyet içermektedir. Belhî, *Makâlât*, 333.

²⁶ bk. Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 55. Zemahşerî'nin *lütfu* kavramını *Kitâbü'l-Minhâc* isimli eserinde *salah-aslah* kavramlarının müradifi olarak kullandığı; fakat *el-Keşşâf* isimli eserinde *salah-aslah* terimlerini hiç kullanmadığı, yerine *lütfu-eltâf* terimlerini tercih ettiği tespit edilmiştir. bk. Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 170.

²⁷ bk. Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde "İlahî Adâlet" Sorunu (Teodise)*, Gazâlî'nin 'Mümkün Dünyaların En İyisi' ifadesi Üzerine Bir Tartışma, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 229.

birtakım ahlakî niteliklere sahip olması gerekmektedir. "Bu nitelikler; fiilde bir amaç, anlam ve onu yapmaya yetecek kudret/güç bulunması ile fiilin kendisi dışındaki varlığa yönelik olması sayılabilir. Ahlakî yargılar; bir bireyin eylemini, diğer bireylerin yarar veya zararını, ilgi ve niyetlerini gözeterek değerlendiren yargılardır. Eylemin doğruluğu ve yanlışlığı sadece faili için değil, başkalarının yararlarını da ön plana çıkaracak yargılardır.²⁸ Bu değerlendirme bağlamında ilahî fiilleri ele aldığımızda Allah'ın müstağni oluşu, bütün fiillerinde kendisine değil, kendisi dışındaki varlıklara dönük bir fayda içerdiği için tüm fiilleri iyidir ve iyi olduklarından dolayı ahlakî olarak övgüyü hak ederler."²⁹ Dolayısıyla ahlakî değer ilahî fiilin belirleyicisidir.³⁰

Yaratmayı ve tevhîdi değer içerikli hikmet kavramıyla ilişkilendiren Zemahşerî,³¹ Allah'ın (yaratıcı) iradesi üzerinde belirleyici saikin hikmet temelinde eylemde bulunması olduğunu ifade eder.³² O'nun *meşiet*i hikmetine tabidir.³³ Ona göre alemdeki hikmetin farkındalığındaki birey, gerçek anlamda tevhîdi ortaya koyabilir. Tevhîd, bütün hikmetlerin başı ve sabitesidir. Dolayısıyla bilgi ve hikmet sahibi olmak tevhîdi gerekli kılmaktadır.³⁴

Zemahşerî imtihanı da hikmetle ilişkilendirmiştir. Ona göre Allah hikmeti gereği insana gücü üstünde bir sorumluluk yüklemeyiz; insan sadece yapıp etmelerinin/seçimlerinin karşılığını alır. Bu adaletli ve ahlakidir. Zemahşerî, Allah'ın önce insana yanlış yaptırıp sonra ceza olarak karşılık vermeyeceğini ya da hatasız olan kimseyi cezalandırmayacağını savunur. Çünkü söz konusu eylemler kötüdür. Kötü eylemde bulunmak ihtiyaç ve eksiklikle ilgilidir. Allah hiçbir şeye muhtaç değildir. Dolayısıyla O, muhtaç olmaması ve hikmeti gereği asla zulmetmez.³⁵

Görüldüğü üzere Zemahşerî'nin Allah tasavvuruna bakıldığında ahlakî bir perspektif öne çıkmaktadır. Allah'ın fiillerindeki ilkeliliği imkân bağlamında ele alan Zemahşerî, değersel olarak iyi/doğru/faydalı ile ilişkisini kurmuştur. Adâlet prensipleri gereği, hikmet ve maslahat içeren söz konusu fiiller mahza iyi olup kötü ve zulüm olanı içermemektedir. Adalet, üst bir kavram olarak Allah'ın fiillerinin temel belirleyenisidir. Ona göre adalet, Allah-insan ilişkisinin ahlakî temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Allah'ın insanı verdiği imkânlar çerçevesinde sorumlu tutması (*teklîf*), bir lütuf olarak Allah'ın adaleti kapsamındadır ve iyidir. Dolayısıyla Zemahşerî'nin Allah tasavvuru, ona göre Allah-insan arasındaki ilişkinin ahlakî temelde kurulduğuna dikkat çekmektedir. Zemahşerî'nin Allah'a ait vurgularında hem özne hem de muhatap olması açısından insana yer verdiği görülmektedir. Böylelikle Zemahşerî'nin insan tasavvurunu hem Allah tasavvuru hem de Allah-insan ilişkisine bakışı oluşturmaktadır. Bu sebeple tekrara düşmemek adına Zemahşerî'nin insan tasavvuru için ayrı bir başlıklandırma yapılmayacak, konu, Allah-insan ilişkisi kapsamında detaylandırılacaktır.

²⁸ Harald Delius, "Etik" *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2007), 333-334.

²⁹ Abdunlasır Süt, "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği" *Mukaddime* 6/2 (2015), 292-293.

³⁰ bk. Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, 161, 303; a.mlf., *Muğnî*, "el-Aslah" 14/14.

³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/99-100; 3/31, 104, 256.

³² bk. Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 110.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/330.

³⁴ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/642.

³⁵ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 42; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/477; 3/104, 410, 483.

Zemahşerî'de Allah-İnsan İlişkisi

Allah-İnsan İlişkisinin İlk Aşaması/Yaratma Açısından Mîsâk ve Takdîr

İlâhî kelim Allah-insan arasında bir sözleşmeden (*mîsâk*) bahsetmektedir.³⁶ Sözleşme yapmak, özgür ve bağımsız olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla tarafların irâde sahibi failer olduğu açıktır. Bahsedilen bu mecâzî sözleşme, her bir insan kişinin Allah'ın kadîm olduğunu anlayabilecek bir fitratta yaratıldığına ispatıdır. Zemahşerî'ye göre *kâlû belâ* sahnesi anlaşılması güç bir olgunun insan zihninde canlandırılması yöntemiyle (*tahyîl*) anlatılmıştır. Söz konusu tahyîl anlatım ile amaçlanan Allah'ın her şeyi delille yarattığının, delilin Allah tarafından insan fitratına yerleştirilen akılla anlaşılabilirliğinin, doğrunun ve yanlıştın tespit ve ayırt edilebileceğinin bir gerçeklik olduğudur. Buna göre *ben sizin Rabbiniz değil miyim?* ifadesi soru amaçlı değil, insanı kendisine şahit tutmak amaçlıdır. Çünkü insan, ona göre yaratılmıştır. Dolayısıyla cevap olarak gelen *belâ* varoluşsal bir ifadedir. İnsanın varlığına mündemiç böyle bir fitrata sahip olması ve sözleşme, yaratma anından itibaren adalet temelinde eylemde bulunan bir Tanrı'ya işaret etmektedir. Böylelikle insanlar bilgisiz ve habersiz olmamaktadır. Yani, ilk yaratmadaki takdir aşamasıyla "bilmiyorduk bu sebeple taklide yöneldik"³⁷ ya da "haberimiz yoktu" gibi ifadelerin önu kesilmiş olmaktadır.³⁸ Bu da Zemahşerî'ye göre Allah-insan ilişkisinin başlangıçta ahlakî bir yapıda inşa edildiği anlamına gelmektedir. İnsanın kendisine takdir edilen akıl fitratında yaratılması aynı zamanda *teklîf*in imkânıdır.

Allah-İnsan İlişkisinin İkinci Aşaması/İmkân Açısından Teklîf

Mu'tezilî düşüncede insanın mâhiyetine dair geliştirilen yaklaşım,³⁹ insanın özgür ve sorumlu olmasını sağlayan tarzda şekillenmektedir. Onlara göre diri/canlı (*hayy*) ve güç yetiren (*kâdir*) olarak insan, diğer canlılardan farklı özel bir yapıya (*el-binyetü'l-mahsûsa*) sahip olan bir varlıktır (*şahs*). İnsanı diğer canlılardan farklı kılan bu özel yapı, onun *teklîfe*⁴⁰ muhatap olmasını mümkün kılmaktadır.⁴¹ Bir anlamda "Mu'tezilî düşüncede insanın mâhiyeti/doğası ile teklîf arasında mantıksal bir ilişki kurulmak istenmektedir. Bedenden ayrı bir varlık olarak düşünülen rûhun/nefsin değil; bedene ait olarak görülen hayy, kâdir ve âlim olmanın insan tanımlarında vurgulanma sebebi, teklîfe muhatap olacak varlığın birliği/bütünselliği anlayışıdır. Buna göre, kelamcıların insanın mâhiyetine yönelik irdelemeyi, 'bir varlığı sorumluluk sahibi yapan nitelikler nelerdir' sorgulaması üzerinden gerçekleştirdiklerini söylemek mümkündür."⁴²

³⁶ el-Mâide ,5/7; el-A'râf 7/172.

³⁷ el-Bakara 2/170.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/169-171.

³⁹ bk. Belhî, *Makâlât*, 461-463; Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Teklîf" 11/310-11.

⁴⁰ İnsan irâdesine zor gelen, fakat kişi için gerekli olan şeylerden onu sorumlu tutmak anlamında *teklîf*, emir ve nehiy hitabının muhataba yönelmesidir. Muhatap ise bir şeyi yapma zorunluluğu olan, memur, aklen sorumlu tutulabilir kimse anlamında *mükellef* olarak tanımlanmıştır. bk. Rağîb İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 865; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* "klf" md.; Bağdâdî, *Usûl*, 240; Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 52.

⁴¹ bk. Belhî, *Makâlât*, 555, 646-7; Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Teklîf" 11/311.

⁴² Tuğba Günel, *Nefs Fenomenolojisi* (İstanbul: Endülüs, 2022), 108.

Teklîfin İmkânı

Akıl, teklîfin imkân zeminidir. Aynı zamanda Allah-insan ilişkisini ortaya koymada temel belirleyendir. Çünkü söz konusu ilişkinin mahiyeti yaratma üzerine kuruludur; yaratan yaratılan farkı ancak akıl sayesinde bilinebilir. Allah'ın insanı akıllı bir varlık olarak yarattığının gerçekliği ve kabulü, konunun tartışılmasını nesnel zemine çekmektedir. Dolayısıyla konu, bu ontolojik kabul sayesinde, iradenin imkânı ve sorumluluğun gerekliliği açısından nesnel ahlak anlayışı temelinde ele alınabilecektir.⁴³ Çünkü Mu'tezilî yaklaşım akli sadece kognitif bir yetenekten ibaret saymamış yanı sıra ahlâkî olanla da ilişkilendirmiştir.⁴⁴ Zemaşerî'nin aklın işlevselliğine dair vurguları da ahlakî değerlendirmelere olanak sağlamaktadır.⁴⁵ O, bu konuda nesnel ahlak anlayışını savunan düşünürlerdendir. Zemaşerî'ye göre neyin iyi neyin kötü olduğu akılla bilinir. Ona göre bir fiilin iyi (*hasen*) ya da kötü (*kabîh*) olması, kendi tabiatındaki bir sebeple ilişkilidir. Örneğin adalet, bizatihi adalet olmasından dolayı *hasen*; zulüm, bizatihi zulüm olmasından dolayı *kabîhtir*. Buna göre zemme müstehak olması düşünülmeleyen şey *hasen*; zemme müstehak olan şey *kabîhtir*. O, ilişkili olarak *vâcib* kavramını, ihlal edildiğinde kınanmanın hak edildiği bir fiil olarak tanımlamaktadır. Zulüm ve abes olan Allah için de kötüdür (*kabîh*). Hatta şanı yüce olan Allah'a kötü olanı isnat etmek, kötü olanın yapılmasından daha kötü olduğu için Allah, bu konuda açıkça kendisini tenzih etmiştir. Zemaşerî, söz konusu görüşünü ilahî kelamın "*ben zulmetmem ve ben hiçbir şeyi boşuna ve anlamsız yaratmadım*" ifadeleriyle delillendirmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla ona göre Allah *aslah* gereği adaleti ihlal etmez. Cebrî yaklaşımın ahlak teorilerine göre, bir fiilin ancak yasaklandığında kötü olacağı, dolayısıyla Allah'a yasak koyabilecek kimse olmadığı için O'nun fiillerinin kötü olmayacağı iddiasını eleştiren Zemaşerî, rasyonel olarak hiç kimse için kötü ve iyinin tanımının değişmediğini ifade eder. Ona göre iyi-kötünün akılla tespit edilemeyeceği iddiası, *cebrin* (zorlama) temelidir.⁴⁷

⁴³ Ahlak teorilerinde değerlerin kaynağı açısından iki farklı kabul söz konusudur: Öznel ahlak teorisini kabul eden söylem grupları veya düşünürler (Cebriye, Eş'arî kelamcılar, Mâlikî, Hanbelî ve bazı Hanefî usulcüler) şeylerin ya da fiillerin kendisine ait iyilik ve kötülük değeri olmadığını, hüsiin ve kubuhun varlığının itibari olduğunu savunurlar. Onlara göre ahlakî değerlerin varlığı akılla bilinemez. Şeylerin iyi ya da kötü olduğu bilgisi ancak şeriatle mümkündür. Değerlerin varlık nedeni Allah'ın iradesidir. Kendisine izin verilen bir fiil *hasen*; yasaklanan fiil ise *kabîh* olarak kabul edilmiştir. Bir anlamda herhangi bir eylemin iyi-kötü olarak değer ifadesi, Allah'ın emri-nehyi ile ilişkilidir [Tanrısal öznelcilik (theistic subjectivism)]. Söz konusu iddiaların aksine nesnel ahlak teorisini benimseyen söylem grupları ve düşünürler (Cehmiye, Mu'tezile, Şia, Kerramiye ve bazı Mâtürîdî-Hanefî âlimleri ve İslâm filozofları), ahlakî değerlerin akılla tespit edildiğini savunmuşlardır. Buna göre iyi-kötü tespiti, emir ve yasaklarla değil, yaratılıştan Allah tarafından insana verilen akılla mümkündür (objectivism). Akıl, vahyi idrâk etmek için de gerekli olanıdır. Şer'î meselelerde hüküm koyma açısından ise vahiy gereklidir. bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 65 vd.; Bağdâdî, *Usûl*, 50-51; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 148 vd.; Belhî, *Makâlât*, 229-30, 552, 647; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-tecvîr" 6/7, 9, 102; a.mlf., *Şerh*, 326; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 170; ayrıca bk. George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 55; a.mlf., "Two Theories of Value in Medieval Islam" *The Muslim World* 50/4 (1960), 269.

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Nuri Demir, "Mu'tezile Akılcılığı ve Aydınlanma Akli: Akıl ve Ahlâk İlişkisi Temelinde Bir Mukayese", *Hitit İlahiyat Dergisi*, 22/1 (Haziran/June 2023), 176, 179.

⁴⁵ Zemaşerî'nin akıl yaklaşımı hakkında bk. Harun Çağlayan, "Zemaşerî'nin Akıl Anlayışı ve Güncel Değeri", *Bütün Yönleriyle Zemaşerî*, edt. Ömer Aslan-Hasan Özalp (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023), 2/349-356; Şeyma Altay, "Zemaşerî'nin Akılcılığına Bütüncül Yaklaşım" *Bütün Yönleriyle Zemaşerî*, edt. Ömer Aslan-Hasan Özalp (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023), 2/390-394.

⁴⁶ bk. el-Mü'minûn 23/115; Sâd 38/27; Kâf 50/29.

⁴⁷ Zemaşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 47-48.

Zemahşerî'nin eserlerinde, akılı ön planda tutan, aklın işlevsel yönünü vurgulayan bir din anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Bu yaklaşımını, *Atvâku'z-zeheb fi'l-meva'iz ve'l-hutab (en-nasâ'ihu's-sığâr)* eserindeki "Falandan, filandan gelen rivayetlerle yetinme; dininde aklın (*sultân*) bayrağı altında yürü."⁴⁸ sözü özetlemektedir. Zemahşerî'ye göre Allah insanları kulluk etsinler diye yaratmıştır. Teklîf gereği insanların donanımı akıl, şehvet ve yapabileceklerini yapmak için eksiksiz bir kudret içermektedir (*imkân*). Allah, teklîfin mümkün olmasını gerekli kılan şeyleri insana vermiş, bir anlamda hayır ve şer yollarını göstermiş; hayır ve takvadan yana kullanmak üzere tercihi (*ihdiyâr*) kendilerine bırakmıştır. Bu yönüyle teklîf Zemahşerî'ye göre iyidir. Kötü olanı (*mefsedet*) kapsamamaktadır. Ona göre teklîfin iyi olduğunu gösteren temel saik *imkân* ve *ihdiyâr* olmakla beraber *dâî* ve *sârifler* de söz konusudur. İnsan, iyi/doğru/güzel olanı yaptığında bunun karşılığını alacağını bildiğinde itaat içerikli eylemleri yapmak için harekete geçirici/itici bir sebep, kuvvetli bir güdü (*dâî*) hissedecektir. Aynı şekilde karşılığını ödeyeceği garanti olan kötü eylemlerden de uzaklaştırıcı güdü (*sârif*) hissedecektir. Teklîfin *lütuf* olması, insana zaman zaman uyarıcı düşüncelerle (*havâtır*) hatırlatmanın olması ve yapıp etmelerinin karşılığının olması, teklîfin iyi olduğunu göstermektedir. Yaratmanın teklîfi mümkün kılan bir yapıda olması, dolayısıyla muhatabın teklîfi anlamlandırıp eyleme geçebilmesi ve kişinin eylemini iradesiyle doğru ve iyi olarak ortaya koyabilmesi, onun takva sahibi olmasının da imkânıdır.⁴⁹

Zemahşerî'nin teklîf anlayışı bilgi temelinde oluşmaktadır. Yani ona göre Allah-insan ilişkisi, insanın akıl fitratında yaratılmasıyla başlar ve bu ontik yapı insanın bilen olmasını mümkün kılar. O, Allah'ı bilmenin (*ma'rifetullâh*) insan için ilk gereken olduğu konusunu sadece imkân açısından ele almamakta; i'tizâlî yaklaşımı gereği, bu imkânın insanın yükümlülüğüyle (*teklîf*) ilişkisini kurmaktadır. Bu açıdan teklîf, cebrin olmadığına kanıttır.⁵⁰ Ona göre Allah, ma'rifetullâh ve tevhid konusunda insanın akıl yürütme (*istidlâl*) yapabilmesini sağlayan delilleri var etmiştir; bu sağladığı yol gösterme Allah'ın rahmeti kendine ilke edinmesidir (*ketebe alâ nefsihî'r-rahme*).⁵¹ Bu bağlamda o da, akıl yürütmenin gerekliliğini Allah'ı bilmenin gerekliliğiyle açıklamış, Allah'ı bilmenin başka bir yolunun olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Zemahşerî, kendisiyle doğru ve yanlış birbirinden ayrılmadığı için *taklîdi* de bilgi kaynağı olarak kabul etmez.⁵² O, *Atvâku'z-zeheb* isimli eserinde rivayetlerle yetinmeyip taklitten kurtulmayı tavsiye etmiştir. Dinin aklın ve delilin gölgesinde yaşanması gerektiğini salık veren Zemahşerî, imanın bilgi üzerine inşa edilmesi gerekliliğini savunmuş, takliden imanın bir değerinin olmadığını ifade etmiş ve görüşünü ilahî kelamdan delillendirmiştir (*hâtû burhânekum*).⁵³ Doğrulardan olmanın ancak delille mümkün olduğunu, dolayısıyla delil olmaksızın söylenen her sözün batıl olduğuna dikkat çekmiştir. Delille konuşan kişinin taklit eden kişiden üstün olmasını, kendisini delillendirebilme imkânıyla ifade etmiştir. Ona göre taklit, doğru yoldan ayrılmanın sebebidir.⁵⁴ Zemahşerî'ye göre akıl sahibi bir

⁴⁸ Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 68; Zemahşerî, "Giriş", *Keşşâf Tefsiri*, 1/38.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/98; a.mlf., *Kitâbü'l-Minhâc*, 53.

⁵⁰ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 54.

⁵¹ el-En'âm 6/12. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/8.

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/95.

⁵³ el-Bakara 2/111.

⁵⁴ bk. Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 68; Zemahşerî, "Giriş", *Keşşâf Tefsiri*, 1/38; a.mlf., *Kitâbü'l-Minhâc*, 54.

varlık olarak insana gereken kötü olduğu aklen bilinen şeylerden uzak durmaktır. Aynı zamanda sonuçları hakkında sağlam bir bilgiye sahip olmadığı konuda araştırma, tetkik ve tahkik yapmak insana vaciptir.⁵⁵ İnsan fitraten bu süreci yaşamaya elverişli olmakla beraber peygamberler de insanı teşvik için gönderilmiştir. Dolayısıyla insanın doğru akıl yürütmeler yaparak, delilden hareketle bilgi edinmesi ve ona göre yapıp etmelerini düzenlemesi gerekmektedir. Aksi durumda insan ya zannı ya da taklit üzere olacaktır. Bu da delil ve bilgiye dayanmayacak; heva ve hevese tabi olmak anlamına gelecektir. Elçiler de bu kimseleri uyarmak ve detaylı düşünmeyi kişiye kazandırmak için vardır.⁵⁶ Bu sebeple ona göre insanın sorumlu olması için bilgi sahibi olması gerekirken, bilmeden yapılan kötü/yanlış eylemlerle ilgili kişi mazur görülebilir. Ayetteki *bile bile* (ve *hum ya'lemûn*)⁵⁷ ifadesinden hareketle, bildiği halde ısrar edenin durumunun kendi eylemiyle ilişkili olduğunu, tövbe etmesi gerektiğini ifade eden Zemahşerî, kişinin tövbe olmaksızın bağışlanabileceğini kabul etmez.⁵⁸ Bunu Allah'ın yasasına aykırı bulur. Allah adına doğru olmayan bir şey söylemek olarak değerlendirdiği konuyu yapılan antlaşmaya (*misâk*) aykırı olarak ifade etmiştir. Hata yapan insanın tövbe etmesi gerektiğini, tövbe edenlerin o yanlışları hiç yapmamış gibi olacağını Allah'ın adaleti, lütfu ve keremi açısından ele alan Zemahşerî, tövbeleri kabul etmenin (*mağfiret*) Allah için de bir gereklilik (*vücûb*) olduğunu ifade eder. Çünkü günahları Allah'tan başka kimse bağışlayamaz.⁵⁹

Zemahşerî'ye göre teklîfin sonucu olarak Allah'ın kötü eylemin sahibini ahirette cezalandırması ahlakî bir esasa dayanmaktadır. Bu Allah için zulüm anlamına gelmemektedir. Aksine hak ettiği karşılığın zalime verilmemesi zulüm içerir. Zulüm ise Allah için mümkün değildir. Eğer Allah, bir karşılık olarak hak etmeyene azap eden olsaydı o zaman zulmedici (*zallâm*) olurdu.⁶⁰ İnsanları boşu boşuna yaratmadığını bildiren ilahî kelam,⁶¹ bu yaratmanın belli bir süre ve gerçeklikle (*bi'l-hakk*) sınırlı olduğunu bildirmiştir.⁶² Durum bu şekilde olmasaydı o zaman boşu boşuna yaratma söz konusu olurdu. Allah'ın insana asla sebepsiz bir azabının olmadığını, cezanın ilahî hikmet gereği olduğunu ifade eden Zemahşerî, kelamullahın bir garantisi olarak Allah'ın iyilikleri karşılıksız bırakmayacağını ifade eder. Söz konusu karşılık, Allah'ın şükür ve iman neyi gerektirdiğini bilmesidir (ve *kânellahu şâkiran alîma*). Zemahşerî'ye göre şükür imandan öncedir ve insanın kendini sorumlu görmesinin temelini oluşturmaktadır. Ona göre ilk ahlakî eylem olarak şükür, insanın imanını oluşturmaktadır.⁶³

⁵⁵ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 54.

⁵⁶ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/359, 578-579; 3/55.

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/135.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/167. Eş'arîlerin savunduğu "Allah dilerse affeder dilerse azap eder" ilkesi Mu'tezile için geçerli değildir.

Onlar, *usûl-i hamse*'den kabul ettikleri *el-va'd ve'l-va'id* ilkesi gereği kişinin yaptıklarının karşılığını ahirette alacağını, tövbe etmeden ölen bir insanın yerinin belli olduğunu, Allah'ın tövbe etmeyen kimseyi affetmeyeceğini; çünkü bunun aklen kötü (*kabîh*) olduğunu savunurlar. bk. Belhî, *Makâlât*, 254, 402-3; Eş'arî, *Makâlât*, 171, 351; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 790.

⁵⁹ Âl-i İmrân 3/135. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/167; 1/408; a.mlf., *Kitâbü'l-Minhâc*, 62.

⁶⁰ Kâf 50/28-29; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/378.

⁶¹ el-Mü'minûn 23/115.

⁶² er-Rûm 30/8.

⁶³ bk. en-Nisâ 4/147; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/569; 3/454. Benzer bir yaklaşım olarak Izutsu'ya göre, semantik bağlam çerçevesinde şükür, imanla eş anlamlıdır. bk. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: A. Ü. Basımevi, 1975), 24-5.

Teklîf, Mu'tezile'nin ahlak anlayışını ortaya koyan bir kavramdır. Diğer bir yandan muhatabın sorumlu tutulmasının imkânı açısından Mu'tezile'nin teklîf anlayışı ahlakîdir. Buradaki ahlakîlik hem insanın akıl varlığı olarak yaratılmasının hem bir takım yükümlülüklerle sorumlu tutulmasının hem de karşılığının verilmesinin değer ekseninde olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan teklîf, Mu'tezile'nin ahlakî temelde ele aldığı *aslah* anlayışı ve *usûlü hamse* ilkeleriyle ilişkilidir.⁶⁴ Bu bağlamda Zemahşerî, Allah'ın insanı mükellef kılmasını yaratma aşamasından hesap gününe kadar ele almakta ve ahlakî bir perspektifte değerlendirmektedir. İnsanın kendisine verilen imkânlar dahilinde sorumlu tutulması teklîfin makul ve mümkün olduğunun kanıtıdır. Ona göre Allah, insanı akıl ve irade fitratında, teklîfin gereklerini yapabilecek bir donanımda yaratmıştır. İnsan, aklın işlevselliği ile kendisini yaratana bilip ilk ahlakî eylemi olan şükrü ifa edebilecek, sorumluluklarını yerine getirebilecek ve kendini ahlakî anlamda gerçekleştirebilecek bir yapıdadır. Tüm bunların imkânı, insanın yapıp etmelerinde özgür bırakılması ile söz konusudur. Çünkü ahlakın ön koşulu özgür iradedir. Bu açıdan teklîf, bir zorlama olmadığının (*cebr*) açık bir kanıtıdır ve Allah'ın adaletini göstermektedir. Bu makuliyet teklîfin ahlakîliğini ortaya koymaktadır. Buna göre insanın yaptıklarının karşılığını alması da makul, mümkün ve gereklidir. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre ahiret hem teklîfin sonucu olması açısından hem de Allah'ın adil olduğunun kanıtı olması açısından ahlakîdir.

Nübüvvetin İmkân ve Gerekliliği

Nübüvvet, Allah-insan arasındaki ilişkinin ahlakîliğine temel oluşturan bir müessesedir. Zemahşerî'nin nübüvvet konusundaki düşünceleri Berâhime'ye yaptığı eleştirilerde görülmektedir. Objektif bilgi için sadece akli yeterli bulan Berâhime,⁶⁵ nübüvvet müessesesinin gerekli olmadığını savunmuştur. Onlara göre eğer peygamberlerin getirdiği mesaj akla uygun bilgiler içeriyorsa buna gerek yoktur; akıl yeterlidir. Çünkü akıl varken peygamberin gelmesi maslahat içermeyen abes bir iş olmaktadır. Eğer peygamberin getirdiği mesaj akla aykırı ifadeler içeriyorsa bu da reddedilmesi gereken kötü bir iştir. Buna göre nübüvvetin gerekliliğinden bahsedilemez. Berâhime'nin bu eleştirilerine cevaben Zemahşerî, konuyu iki açıdan ele alır: Ona göre peygamberler akla uygun olan hasen şeyleri getirmişlerdir. Berâhime'nin de kabul ettiği şekilde Allah akıl ile bilinir. Aynı şekilde ahlakî değerlerin (iyi-kötü) tespitini yapan akıldır. Söz konusu meselelerde akıl-vahiy arasında çelişki olmaz. Dolayısıyla ona göre insan akıl ile bilinebilecek meselelerde vahiy olmaksızın sorumludur.⁶⁶ Peygamberin getirdiği mesajla aklın bilme imkânını içeren konuları teyit etmesi ve hatırlatması ise insanlık için lütuftur. Fakat akıl, şer'î konuların tespit ve tahsisinde bilgi sahibi değildir. Akılla bilinmeyen hususlar (*ğayru ma'lûmun bi'l-akl*), Allah tarafından peygamberleri vasıtasıyla bildirilir. Söz konusu hususlar ancak kendilerindeki fayda ortaya çıktığında iyi olduğu bilinen şeylerdir. Buna göre, şeriatin içeriğinin akıl tarafından anlaşılması şeriatin iyi olduğuna delildir. Yaratıcı olarak Allah, insanlar için onların akıl edemediği maslahatları bilir. Şeriatin akıl tarafından tam anlaşılabilmesi bu faydaların

⁶⁴ bk. Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme" *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 286; Akın, "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", 61, 68-69.

⁶⁵ bk. Bağdâdî, *Usûl*, 52.

⁶⁶ bk. et-Tevbe, 9/115; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/305.

bilinmemesindedir. Bu aynen doktorun hastasının menfaati için verdiği ilaç gibidir. İlacı reddeden hasta iyi geleceğini bilse reddetmeyecektir ya da ilacın iyi geldiğini ancak kullandığı zaman bilecektir.⁶⁷ Bu sebeple Zemahşerî, teklîfi hem aklî hem de naklî delillere dayandırmaktadır. Buna "Şayet (vahye) kulak vermiş (nesma'u) ya da kendimiz akletmiş olsaydık (na'kulu), cehennem ehlinde olmazdık."⁶⁸ ayetini delil gösteren Zemahşerî'ye göre nübüvvet mümkündür ve gereklidir; çünkü insanlar için maslahat içermektedir. Allah'ın ilahî mesajını peygamberler yoluyla iletmesi, insanın faydasına olan hiçbir şeyi ondan esirgemediği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda nübüvvet müessesesi aracılığıyla gönderilen vahiy, akilla çelişmez; bu da söz konusu kurumun gerekliliğine ve vahyin insan fitratına uyumlu olduğuna işarettir. Allah'ın ilahî mesajını peygamberler yoluyla iletmesi, insanın faydasına olan hiçbir şeyi ondan esirgemediği anlamına gelmektedir. Yani Allah insana yardım eder, zulmetmez. Kendisine zulmeden, zulüm fiilinin faili olan insandır.⁶⁹

Deliller ortada olduğu halde Allah'ın vahdâniyetini kabul etmemek ve inkârla birlikte yaptıkları tüm kötü fiilleri Allah'a isnat ederek *O dilemeseydi yapmazdık* demek, Zemahşerî'nin anlayışında Cebriyye'nin sözleriyle eş değerdir. Nübüvvet, tüm bu yanlışları düzeltmek için Allah'ın elçileri vasıtasıyla insanlığa uyarısını içine alan bir sistemdir.⁷⁰ Yani Allah'ın zorlama anlamında bir dilemesi söz konusu olsaydı nübüvvet anlamsız olurdu. Dolayısıyla o, kötülük içeren eylemleri Allah'ın dilemesine bağlı kılmanın yalanlamayla eş değer olduğunu iddia etmiştir. Bu, Allah'ı, peygamberlerini ve kitaplarını yalanlamak olduğu gibi aklî ve naklî delilleri de görmezden gelmektir. Dolayısıyla ona göre Allah'a kötü (*kabîh*) bir eylemi isnat etmek inkârla ilişkili olup geçersizdir. İnkâr ise insanın eylemidir.⁷¹

Zemahşerî'ye göre nübüvvet gereklidir; fakat tevhîd ve iman için peygamber ve kitap şart değildir. Allah, peygamber göndermese, kitap indirmese de; zorunlu olarak insana verili olan fitrat, delillerden yola çıkarak nazar ve istidlâl yapmaya imkân tanımaktadır. Bu düşünme süreci tevhîd ve iman gereğidir.⁷² Nübüvvet müessesesini, insandaki düşünme faaliyetinin varlığına delil olarak ele alan Zemahşerî, akıl sahibi olarak yaratılan insanın mazeretinin olmadığına dikkat çeker.⁷³

Bu bağlamda Zemahşerî'nin nübüvvet müessesesini ahlakî bir temelde ele alındığı görülmektedir. O, nübüvvetin imkân ve gerekliliğini aklî olarak gerekçelendirmektedir. İlahî mesajın, peygamberler vasıtasıyla insanlara iletilmesini Allah'ın bir yardımı ve lütfu olarak değerlendirmektedir. Söz konusu yardım, insan için fayda içermesi ve insanın yalnız bırakılmadığına işaret olması sebebiyle iyi kategorisindedir. Çünkü nübüvvet yoluyla ulaşan ilahî mesaj hem insanın yapıp etmeleri konusunda doğrudan ve iyi olandan yana hatırlatmalar yapmakta hem de yapılanların bir karşılığı olacağını (ahiret) garanti etmekte, haber vermektedir. Ayrıca ilahî mesajın içeriğinin akıl tarafından anlaşılması da bu yardımın iyi ve adaletli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre Allah'ın insanlara peygamber göndermesi, O'nun

⁶⁷ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 48, 68-69; amlf., *el-Keşşâf*, 1/175.

⁶⁸ el-Mülk 67/10.

⁶⁹ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 48, 68-69; amlf., *el-Keşşâf*, 1/175, 2/337, 495, 628.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/580.

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/132-133; 2/74.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/132-133.

⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/628.

fiillerinin iyi kendisinin de âdil olduğuna delildir. Ona göre nübüvvet, Allah-insan ilişkisindeki ahlakî boyutu birçok açıdan ortaya koymaktadır. Nübüvvet meselesi alanı itibarıyla Mu'tezile'nin tüm asıllarını içerse de *va'd* ve *va'îd* prensibi gereği iyi ve kötü eylemlerin ahirette karşılığının alınacağı ve *adâlet* prensibi gereği âdil bir yargılanmanın haber verilmesi, meselenin ahlakî açıdan temellendirilmesinde önem arz etmektedir.⁷⁴ Eylemleri değersel olarak adalet içeren yaratıcı, iyi ve kötünün karşılığını verecektir.

İmkân ve İrâde Açısından İnsan Fiilleri (ef'âlu'l-'ibâd)

Mu'tezile'de insan, Allah'ın kendisine yaratılıştaki kudret (*istîât*) sayesinde fiillerini meydana getirir. Çünkü fiilin varlık alanına çıkması ancak kudretle mümkündür. Buna göre insan hakikî anlamda fail ve kâdirdir.⁷⁵ Zemahşerî ve Mu'tezile'nin insanın yapıp etmelerinin faili olduğuna dair yaklaşımları insan tasavvurlarını belirlemiştir. İnsan, Allah tarafından akıl, irade ve kudret fitratında yaratılmıştır ve insan cinsinin bu yapısı imtihanın bir gereği olarak ona özgür bir alan sunmaktadır. Akli ile iyi ve kötüyü tespit eden ve birbirinden ayırabilen bir varlık olarak insan, iradesiyle ikisinden birini seçebilir.⁷⁶ Bunun aksini kabul etmek insanın âciz olduğunu kabul etmek demektir. Halbuki insan eylem yapabilecek güçte yaratılmıştır. Âciz olandan eylemin meydana gelmesi aklen mümkün değildir. Dolayısıyla Zemahşerî ve Mu'tezile'ye göre insan fiilleri (*ef'âlu'l-'ibâd*) Allah tarafından yaratılmaz.⁷⁷

Zemahşerî, insan fiilleri ile ilgili belirli bir takdirin varlığına işaret ederken, söz konusu fiillerin Allah'ın fiili olduğunu söylemenin cebir içerdiğini vurgulamaktadır. Ona göre cebirciler (*Mücbire*), her şeyi kadere bağlamakta (*Kaderiyye*), yani Allah'ın insan fiillerini önceden belirlediğini iddia etmektedir. Söz konusu düşünceyi asılsız olması açısından ele alan Zemahşerî, bu sebeple düşüncenin sahiplerinin de Hz. Peygamber tarafından Mecûsî olarak kötü bir lakapla anıldığını ifade etmiştir.⁷⁸

Zemahşerî, aynı minvalde Eş'arî söylemi de eleştiriye tabi tutmaktadır. Ona göre Eş'arî'nin kesbi, "onun mahallinde kendisiyle birlikte, hiçbir etkisi olmayan yaratılmış bir kudretin bulunduğu bir oluştur (*kevn*)".⁷⁹ Söz konusu iki kudret üzerinde etken kudret Allah'ındır. İnsan, kesbi terk edemediği için bu, kendisi için zorunlu olur. Aynen rengin oluşması gibi başka hiçbir alternatif söz konusu olmaksızın zorunlu olarak olması gereken olur. Dolayısıyla kınama da anlamsız olur. Yani ona göre, Eş'arîler tarafından da insan için önceden belirlenmiş bir kader söz konusu edilmektedir.⁸⁰ Kader meselesini imtihan olgusundan uzak bir şekilde anlayan âlimlerin aksine Zemahşerî, Allah'ın yasasıyla ilişkilendirmektedir.⁸¹ Ona göre, alternatifler bağlamında insanın başına neler gelebileceğinin Allah tarafından tespiti, insanın imkân alanını oluşturmaktadır. İnsan iradesiyle tercihini belirlemektedir.

⁷⁴ bk. Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme", 284; Akın, "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", 60.

⁷⁵ bk. Belhî, *Makâlât*, 550. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve t-tecvîr" 6/5; a.mlf., *Şerh*, 324, 412; Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 346-7; Eş'arî, *Makâlât*, 172; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/533-534.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 392-393; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/510.

⁷⁷ Belhî, *Makâlât*, 320; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 354; Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 44.

⁷⁸ "Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsîleridir." Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16. bk. Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 49.

⁷⁹ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 49.

⁸⁰ bk. Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 49.

⁸¹ el-Hadîd 57/22-23

Zemahşerî'nin *emânet*⁸² kavramını *itaat*⁸³ olarak karşılması da onun Allah-insan ilişkisinin boyutları konusundaki görüşleriyle tutarlı görünmektedir. Ona göre, insanın itaat edebilecek imkânlarla donanımlı bir şekilde yaratılması, onun emâneti yüklenebileceğine dolayısıyla Allah'ın insanı mükellef tutabilecek bir yapıda yarattığına işarettir.

Zemahşerî'ye göre fitrat, Allah'ın insana bir imkân olarak yaratılışta iyilik (*takvâ*) ve kötülüğü (*fücûr*) ilham ederek yerleştirdiği ontik yapıdır.⁸⁴ Buna göre insan, iyi ve kötünün tespitini yapabilecek ve anlamlandırabilecek bir donanımla ve bunları birbirinden ayırabilecek ve birini seçebilecek akıl ve iradeyle yaratılmıştır. Dolayısıyla insan için bu bir imkândır.⁸⁵ Allah'ın adaleti ve hem iyiye hem de kötüye gücü yetme imkânının insanda olması, Allah'ın fiilinin ancak iyi olana taalluk ettiğine ve ortaya iyi olanı çıkardığına delildir. Ona göre kötülüklerin (*seyyie/bela*, günah) insandan olması, iyiliklerin (*hasene/nimet*, itaat) Allah'tan olması aynı zamanda imtihanın imkânıdır. Yani bunların hepsinin Allah katından olması, kötü ya da iyi olabilen insan fiilinin Allah'a isnat edilmesi değil, iyi olanı tercih edenin iyiye, kötü olanı tercih edenin kötüye ulaşması gibi yasaların hükmünü koyanın Allah olması anlamına gelmektedir.⁸⁶ Bu bağlamda kötüyü yaratmakla kötünün failini yaratmanın aynı şey olduğunu sorgulayanlara hikmet temelinde cevap veren Zemahşerî, Allah'ın kötü olanı da kendisinin kötü olanı yapmaktan beri olduğunu da bildiğini ifade etmiştir. Çünkü yaratma Allah'ın fiilidir ve nesnesi iyidir/güzeldir ya da güzel bir yönünün bulunması zorunludur.⁸⁷ Söz konusu yön de imtihanın imkânına işaret etmektedir.

Zemahşerî, çoğu kimsenin cehennem için yaratıldığı (*ve lekad zere'nâ li-cehenneme kesîran mine'l-cinni ve'l-insi*)⁸⁸ tarzındaki ifadelerin ayetin bağlamıyla birlikte okunduğunda bireyin çabasızlığı ile ilgili olduğuna dikkat çekmektedir. İlâhî kelimelerin, kendilerine akıl verildiği halde kullanmadıklarına (*lehum kulûbun lâ-yefkahûne bihâ*), gözler verildiği halde görmediklerine (*lehum aqyunun lâ-yubsirûne bihâ*), kulak verildiği halde duymadıklarına (*lehum âzânun lâ-yesmeûne bihâ*) yani gördüklerini ve duyduklarını anlama/anlamlandırma çabasında olmadıklarına ya da anladıklarına göre eylemde bulunmadıklarına işaret etmektedir. Dolayısıyla ayette bu durum, insanın eylemiyle ilişkilendirilmiş ve insan olmaktan uzaklaşmak, aşağılaşmak ve gaflet olarak değerlendirilmiştir. Ona göre *cehennem için yaratılmış mahluklar* ifadesi, sonu cehenneme götüren eylemlere devam etmek, kapılmak anlamında bir hak ediş ifadesidir. Tıpkı bir konuda derinleşmiş, devamlı ve düzenli o konuyla ilgilenen insanlara, *falanca şu iş için yaratılmış* denmesi gibidir.⁸⁹

Zemahşerî, Allah için fayda ve zarardan bahsedilemeyeceğini, bunun yaratılmışlar hakkında mümkün olduğunu ifade eder. Bir kimse hak etmediği veya zarar vasıtasıyla bir menfaate ulaşması mümkün olmadığı halde zarar görürse, bu da fail açısından kötüdür (*kabîh*). Yani hak etmeyen

⁸² el-Ahzâb 33/72-73.

⁸³ Zemahşerî'nin *emânet* kavramını *itaat* olarak karşılmasıyla ilgili bk. Muhammed Coşkun, "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2016), 5-22. krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/546-548.

⁸⁴ bk. eş-Şems 91/8-10.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/747-748.

⁸⁶ bk. en-Nisâ 4/78, 79; eş-Şûrâ 42/30; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/526-528.

⁸⁷ bk. et-Teğâbun 64/2; bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/533-534.

⁸⁸ el-A'râf 7/179.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/173.

birine zarar vermek kötüdür. Dolayısıyla yaratma iyilik temelinde değerlendirilmesi gereken bir olgudur. Canlıların acı çektikleri birtakım sıkıntılarla karşılaşması, onlar için faydaya ulaştıran sebeplerdir. İtaat içermeyen fiilleri de insan bizzat kendisi yapmıştır, bunun Allah'la ilişkisi yoktur.⁹⁰ Zemahşerî, kötü ve günah olan şeylerin Allah tarafından yaratılmasını, yapılmasını ve emredilmesini mümkün görmez. Yani ona göre yaratma ve yapma açısından iki fail söz konusu değildir ve kötü fiilin faili Allah değildir. Aynı bağlamda Allah'ın kötü olanı dilemesini de mümkün görmez. Allah bu tür bir vasıftan uzaktır. Bunun delili, aklın bilme imkânı ve kitaptır. Örneğin Allah'a ortak koşmak (*şirk*) kötü bir eylemdir hatta zulümdür.⁹¹

Zemahşerî, insanın irade varlığı olarak yaratılmasının Allah'a ait olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre eğer Allah insanların hepsinin doğru yolda olmasını zor ve icbar içeren bir dilemeyle dileseydi Allah için bu da mümkün olurdu. Fakat Allah'ın dilemesi insanın tercihini içeren bir dilemedir. Allah yükümlülüğü (*teklîf*) insanın irade özgürlüğüyle seçim yapabilme esasına (*ihtiyâr*) dayandırmıştır. Çünkü insan imtihanadadır.⁹²

İrâde ve Meşîet Açısından Bir Sorunsal: Hidâyet-Dalâlet

Zemahşerî'nin *hidâyet* ve *dalâlet* kavramlarını değerlendirmesi, Allah-insan ilişkisi açısından önemlidir. Çünkü *hidâyet* ve *dalâlet* teklîfin bir sonucu olarak söz konusudur. Konuyu, Allah'ın dilemesi, kader, adalet ve insan sorumluluğu çerçevesinde ele alan Zemahşerî, *hidâyet* ve *dalâlet*in insanın irade ve tercihinin dışında bir şey olmadığını savunur. Ona göre Allah'ın *hidâyet* etmesi, insandaki zorunlu bilgileri yaratması, doğruya ilişkin delillerin varlığı (*delâlet*), lütfu ve uyarısıdır. *Hidâyet*, Allah'ın insanda iman yaratması değildir. Aksine sadece Allah'ın insana doğru yolu göstermesi ve onu doğruyu bulacak imkânlarla donatmasıdır. Çünkü insan iman etmekle mükelleftir. Dolayısıyla Allah, insanı mükellef kıldığı şeyin faili olamaz. Ayrıca mükellef yaptıklarından dolayı sevabı hak eder, lakin bir kimse başka birisinin yaptığından dolayı sevap kazanmaz. Allah'ın *dalâlete* sevk etmesinden anlaşılması gereken ise kâfirlerin *dalâlete* götüren şeyleri yapmasıdır. Bu sebeple Allah'ın insanlardan lütfunu kesmesidir (*hızlân*). Örneğin Zemahşerî, Allah'ın müminlerin velisi olduğunu çünkü iman edenlerin ilahî bir destek olarak lütfu hak ettiğini, aksine tutumlarında ısrarcı olanlardan (*ulâike ashâbu'n-nâr*)⁹³ ise lütfun kesildiğini ifade etmektedir.⁹⁴ Allah'ın insanı *dalâlet* üzere kılması söz konusu değildir. Böyle anlaşıldığında insanın mükellefiyetinin gereğini yapamayacağı açıktır. Buna göre durum, insanın güç yetiremediği bir şeyle mükellef tutulması (*teklîf mâ lâ-yutâk*) anlamına gelecektir. Allah, insanı gücü nispetinde mükellef tutmuştur. Örnek olarak hasta olan bir kişinin namazda ayakta durması veya gücü yetmeyen bir kimsenin zekat vermesi istenmemektedir. Çünkü bu aklen kötü bir durumdur. Allah, adaleti gereği kötü olanı yapmaz. Allah, insan fiillerin faili değildir ve insan için cebir söz konusu olamaz. Ayrıca kötü olan fiillerin Allah'a nispet edilmesi de mümkün değildir. Ona göre, insanların fiillerini bilmesi ve levh-ı mahfuzda yazması anlamında, "*Allah, insanların fiillerine hükmetmiş ve bunları takdir etmiştir*" ifadesi kullanılabilir. Fakat bu ifadenin anlamı, Allah'ın insan fiillerini kendi

⁹⁰ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 51.

⁹¹ Lokman 31/13. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/95, 580.

⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/510.

⁹³ el-Bakara 2/257.

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/300.

fiilleri gibi biçimlendirmesi ve tanzim etmesi şeklinde olmayıp cebir içermemektedir.⁹⁵ Zemaşerî, dalâlette kalmak üzere ısrarcı olan kimseyi kendi haline bırakan Allah'ın dalâleti üzerine almasını (*iğva-ıdlâl*) ve insanı hidâyet için zorlamamasını Allah'ın kişi için dalâleti dilemesi olarak ifade eder (*in kânellahu yurîd*).⁹⁶ Aynı şekilde doğru yolu tercih eden, oradan ayrılmayan ve yanlış yaptığında tövbe edeceğini bildiği kimseye doğru yolu gösterme (*irşad/hidâyet*) durumunu da Allah'ın hidâyeti üzerine alma sebebi olarak ifade eder.⁹⁷

Zemaşerî'nin hidâyet ve dalâletin Allah'a nispet edilmemesi gerektiğine işaret eden ayetleri birlikte değerlendirdiği ifade edilmiştir. Buna göre ayetlerde; *hidâyet*, Allah'ın doğru yolu göstermesidir.⁹⁸ *Şirk*, insanın eylemidir, insan sorumludur; bu sebeple Allah'a nispet edilemez.⁹⁹ *Dalâlet* yani istikametten ayrılış insanın kendisine nispet edilmiştir.¹⁰⁰ Ayrıca kınanma (*levm*) insana nispet edilmiş, insanın da kendisini kınaması gerektiği açıkça belirtilmiştir.¹⁰¹ Söz konusu ayetler birlikte değerlendirildiğinde insan fiillerinin Allah'a nispeti imkânsızdır. Çünkü Allah, insandan iman ve itaat içeren eylemler istemekte, yapıp etmelerinin sonucunu alacağına garanti vermektedir. Eğer insan fiilleri Allah'a nispet edilirse yani hidâyet ve dalâleti yaratan Allah olursa, insanın sorumlu olmasının anlamı kalmaz; insanın kınanması anlamsız olurdu.¹⁰² Bu bağlamda Zemaşerî insanların fiillerinde özgür olduklarını ifade eden ayetleri muhkem, icbarı çağrıştıran ayetleri ise müteşâbih kabul ederek bunları muhkem ayetlere uygun te'vîl eder. Örneğin ona göre "*Allah kötülüğü emretmez.*"¹⁰³ ayeti muhkem, "*Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şırmarmış elebaşlarına (itaati) emrederiz de onlar orada kötülük işler yaparlar*"¹⁰⁴ ayeti ise müteşâbih bir ayettir.¹⁰⁵

Kur'ân'ın ifadelerini dilsel tahlile tabi tutan Zemaşerî, Allah'ın kendi üzerine alarak ifade ettiği birtakım yasaların cebir içermediğini yine dilden hareketle ispatlama yoluna gitmiştir. Örnek olarak "*... hevasına uyduğu için gönlünü bizi anmaktan gafil kıldığımız, haddini aşan kimselere itaat etme*"¹⁰⁶ ifadesi Allah'ın kişiyi gafil kılması anlamında olmayıp bireyin haddi aşması ve aşırılığıyla ilişkilendirilmiştir. Ayetteki gafil kıldık (*eğfelnâ*) ifadesini, arzu ve ihtiraslarına uyan haddini aşan bireyi hak edişi dolayısıyla o hal üzere bulma anlamında değerlendirmiştir.¹⁰⁷ Bir anlamda ona göre bu ifadelerde Allah'ın dalâleti yaratmasına bir işaret yoktur.

Zemaşerî'ye göre, Allah'ın insan için kötü olanı planlayıp, şer olanı dilemesi fikri bâtıldır. Bunun ispatı ise nübüvettir. Nübüvvet insan için bir hatırlatma olduğuna göre Allah'ın önceden

⁹⁵ Zemaşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 48-49; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/581.

⁹⁶ Hûd 11/34.

⁹⁷ bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/376.

⁹⁸ Fussilet 41/17.

⁹⁹ el-En'âm 6/148-149.

¹⁰⁰ el-Furkân 25/17-18; er-Ra'd 13/27; en-Nahl 16/93; Fâtır 35/8; el-Müddessir 74/31.

¹⁰¹ İbrâhîm 14/22.

¹⁰² bk. Mehmet Altın, *Mutezile Görüşüne Temel Teşkil Eden Ayetlerin Tahlili -Keşşâf ve Medârik Örneği-*, Yüksek Lisans Tezi (Van: Yüzcüncü Yıl Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir, 2008), 85-87.

¹⁰³ el-A'râf, 7/28.

¹⁰⁴ el-İsrâ 17/16.

¹⁰⁵ bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/332-333.

¹⁰⁶ el-Kehf 18/28.

¹⁰⁷ bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/690-691.

böyle bir planı olmadığına açık bir delildir (ve lekad be'asnâ fi kulli ummetin rasûlen).¹⁰⁸ Çünkü elçilere gereken, Allah'ın kötü olanı yapmadığını/yapmayacağını ve dilemediğini iletme ve delillendirmektir. Onlar, insanın eylemlerinin faili ve sorumlusu olduğunu, bizzat kendi irade ve tercihleriyle yapıp etmelerinin kendilerine ait olduğunu dolayısıyla Allah'ın bu aşamada insana karışmadığını, sadece iyiye/güzele yönlendirdiğini, kötü/yanlış olandan men ettiğini ilahî kanıtıyla sunmuşlardır. Buna göre Allah'ın insanı hidâyet ve dalâlete erdirmesi, kişinin hak edişine ve layık olmasına bağlı kılınmıştır. Zemahşerî'ye göre cebir yanlılarının benzer şekilde kullandığı *O dileseydi, yapmazdık!* ifadesi Kur'ân tarafından açıkça kınanmıştır.¹⁰⁹ Kur'ân kendisini delillendirmiş, Allah'ın insan için kötü olanı planlamadığı konusunda insanları gözlem yapmaya çağırmıştır. Ona göre ilahî kelam, *bir yardımcılar da olmayacaktır!*¹¹⁰ ifadesiyle hem dalâletin hem de hidâyetin kişiden başka bir yere aidiyetinin önüne geçmektedir. Dolayısıyla burada kişinin kendi haline bırakılması kastedilmiştir; ifade bu anlama delildir. Allah'ın tüm eylemleri hikmetlidir. Dolayısıyla Allah, kişi kendi tercihiyle neyi hak ettiyse onu verir. Aksi abes bir eylem olup Allah için düşünülmesi uygun olmayan şeylerdendir.¹¹¹ Zemahşerî'nin tefsirinde lütuf kavramını hidayet kavramıyla eş anlamlı, hızlân kavramıyla zıt anlamda kullandığı tespit edilmiştir.¹¹²

Zemahşerî'ye göre Allah dileseydi (اللَّهُ مَا يَشَاءُ / مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ / نَوْ شَاءَ اللَّهُ)¹¹³ ifadesi zorlama anlamında bir dilemeden bahsetmektedir.¹¹⁴ Yani eğer Allah dileseydi (zorlasaydı), insanları neye zorladıysa o olurdu. Bu durum ise hakîmin fiillerinin zıddı olurdu. Halbuki Allah, insanla bu şekilde ilişki kurmamakta, hikmetin hilafına eylemde bulunmamakta; iradesini kullanabileceği şeylerde ona engel olmamaktadır. Bu sebeple ibarenin sonundaki *kendi işlediklerinizden sorumlu tutulacaksınız* hatırlatması anlamlıdır. Eğer doğru yolda olmaya ve yoldan çıkmaya Allah zorlasaydı (*icbâr*) insanların eylemlerinden sorumlu tutulacağından bahsedilmezdi. Yani yükümlü tutuldukları eylemler insana nispet edilmezdi.¹¹⁵ Çünkü Kur'ân kanıt ve hikmet içeren mesajlardan müteşekkildir (*ez-zikri'l-hakîm*). Hakîm olan Allah, Kur'ân'ın sebebidir ve aynı şekilde nitelemiştir.¹¹⁶

Sonuç

Allah-insan ilişkisi ve bu ilişkinin mahiyeti, ilahî dinlerin temel sorunları arasında yer almaktadır. İlahî kelam, söz konusu ilişkiyi, vahiy geleneğine sahip algılar temelinde mahiyet itibarıyla doğru bir temelde inşa etmeye çalışırken bir yönelim olması bakımından değer ile ilişkilendirmiştir. Nesnel açıdan ise yaratma temelinde Allah-insan arasındaki ilişkinin varlığı bir gerçekliktir. Bu ontolojik gerçeklikte neyin yaratılacağı ve nasıl yaratılacağı yani varlık, ilahî bilgi tarafından belirlenmekle birlikte, insan da varlığın gerçekliğini, mahiyetini ve hükümlerini bilecek bir donanımda yaratmanın nesnesidir.

¹⁰⁸ en-Nahl 16/36.

¹⁰⁹ en-Nahl 16/35.

¹¹⁰ en-Nahl 16/37.

¹¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/581.

¹¹² bk. Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 167.

¹¹³ Örn. olarak bk. el-Bakara 2/253; el-En'âm 6/35, 39; İbrâhîm 14/27; en-Nahl 16/35, 93 vb.

¹¹⁴ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/294.

¹¹⁵ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/74, 330, 607.

¹¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/360.

İnsan, kendisine yaratma anında bahşedilen bir öznitelik olarak akıl sahibi bir varlıktır. Dolayısıyla bu ontik yapı sayesinde insan, bilgi edinebilmekte ve bilgi temelinde değer inşa edebilmektedir. Bu inşa süreci, aklın birleştiren, ayırtan ve kategorize eden yasalarla işlevsellik göstermesiyle ilgilidir. Varlık yasalarıyla aklın yasalarının mutabakatı dolayısıyla iyi-kötü, insan açısından kendi iradesiyle ilişkilidir. Bu, yaşamın gayesinin, insanın yaşamı anlamlandırmasının ve ideallerinin söz konusu değerlerle ilişkili olduğunu göstermektedir. En önemlisi de insanın yaşam amacını bulma noktasında kendisini yaratanı tanıması ve bilmesi, söz konusu değersellik ekseninde hareket etmektedir. Akıl sahibi, düşünen ve ona göre eylemde bulunan insanın tüm yapıp etmeleri bir değere referanslıdır. İlahi fiiller için de aynı şey söz konusudur. Burada insan fiili ve ilahî fiil arasındaki fark sadece ahlakîdir. İlahi fiil mahza iyidir. Çünkü maslahat gereği ilahî irâdenin nesnesi sadece iyidir. İnsanın iradesi ise imtihan gereği iyi ya da kötüyü seçebilmektedir. Bu sebeple kötü olarak değer atfedilen fiil insana aittir. Dolayısıyla evrendeki kötülüğün faili insandır. Kalam literatüründe bu görüş ayrıntılı bir şekilde Mu'tezile tarafından ifade edilmiştir. Bu sebeple onların kalam çalışmaları ahlakla ilişkilendirilmiştir. Çünkü ahlakın ön koşulu özgür iradedir.

İnsan, Tanrı'ya dair bir gerçeklikten bahsettiği zaman, O'nu ancak fiillerinden hareketle tanımlayabilmektedir. Bu tanımlamada insan tarafından Allah'a nispet edilen sıfatlar, O'nun tam olarak ne olduğunu ortaya koymaktan uzak ama nasıl bir varlık olduğunu anlamaya yönelik kavramlardır. Bu anlama, Allah'ın insanla ve alemle ilişkisini temel almaktadır. Mu'tezilî âlim Zemahşerî'nin Tanrı tasavvurunda belirleyici değer adalettir. Dolayısıyla adaleti gereği insanlara maslahat ve hikmet temelinde eylemde bulunan bir Tanrı söz konusudur. Her şeye kâdir olan Allah'ın kötü olanı yapmasını engelleyici unsur hikmettir; O, gerek kâinatta gerekse kalamında buna işaret etmiştir. Bu sebeple zulmün ve abes olan herhangi bir eylemin Allah'a isnadı mümkün değildir. Rasyonel bir ahlak anlayışına sahip olan Zemahşerî, Mu'tezilî yaklaşımı benimseyerek ilahî fiilleri ahlakî bir kategoride ele almaktadır. Bu sebeple ona göre ahlakî hakikatler konusunda belli sâbiteler vardır ve bu sâbiteler hem insan fiilleri hem de ilahî fiiller için geçerlidir. Dolayısıyla ilahî fiiller, ahlakî bir değer taşımaktadır. Bu araştırmayı ortaya çıkaran temel saik de Allah'ın fiillerinin değer içerikli olmasıdır. Aksi halde Allah-insan ilişkisinde bir ahlakîlikten bahsetmek söz konusu olmazdı.

Allah ve ahlakîlik konusunda imkân ve gereklilik kavramları önemlidir. Kelamcılar arasında Tanrı hakkında konuşmanın, Tanrı bilgisinin ve Tanrı'nın eylem tarzını bilme imkânı tartışılmıştır. Bunları bilmeden Allah-insan arasındaki ilişki ve ahlakî değeri hakkında söz söylemek mümkün değildir. Bu sebeple kelamcılar, ontolojik farklılıktan hareketle Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu ortaya koymuşlar ve metodunu delilden hareketle akıl yürüterek yaratıcının varlığına ulaşma olarak tespit etmişlerdir. İmkân tespit edildikten sonra tartışılan konu ise gerekliliktir. Uluhiyetin gereği, insan olmanın gereği ve imtihanın gereği yine Allah-insan ilişkisini belirleyici sabiteler taşımaktadır.

Zemahşerî'nin yaklaşımında Allah-insan ilişkisinin yaratma aşamasından itibaren ahlakî bir temelde başladığı ve aynı şekilde devam ettiği görülmektedir. Eserlerinde, her biri bilgi ve değer içeren Mu'tezilî prensipleri temel alan Zemahşerî, ilahî kelamı ve konuları ele alırken dil hakimiyetini kullanmıştır. İلمي yöneliminde aklın işlevselliğinden hareket eden, akıl yürütmenin gerekliliğinden hareket eden Zemahşerî, insan ve evren tasavvurunu bu minval üzere inşa etmiştir.

Ona göre akıl fitratında yaratılan insan, imtihanın muhatabı olmasını sağlayan bu imkândan dolayı Allah'la sözleşme yapmış görünmektedir (*mîsâk*). Bu sözleşmeye mutabık kalan insanın imtihanı vereceğini ifade eden Zemahşerî, teklîfin ahlakî yanını yaratma ve ahiret aşamalarındaki adaletle ilişkilendirir ve ilahî kelimadan delillendirir. Ona göre, Allah-insan ilişkisinin son aşaması olan ahiret olgusu da ahlakîdir. Buradaki ahlakîlik, yaratma ve teklîfteki ahlakîliğin bir sonucudur. Bir anlamda yapıp etmelerinden sorumlu olan insan, ahirette karşılığını alacaktır/ödeyecektir. Onun i'tizâlî perspektifinde teklîfin gereği budur ve ahlakîdir; aksi cebir olur. Cebir ise zorlama içermekte ahlakî bir nitelik taşımamaktadır. Zemahşerî'ye göre Allah'ın planı ve dilemesi, insanın eylemlerinin sahibi olarak sorumlu olmasıdır. Dolayısıyla yapıp etmeleri insana aittir. Zemahşerî'nin adalet sahibi Tanrı ile özgür ve sorumlu insan tasavvuru onun Allah-insan ilişkisini ahlakî temelde ele aldığını göstermektedir.

Kaynakça

- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları". *Marife*. 18/1 (2018): 55-76.
- Akın, Murat. "Zemahşerî'nin Âhret İnancını Temellendirmesi". *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*. edt. Ömer Aslan-Hasan Özalp. 2/358-365. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023.
- Altay, Şeyma. "Zemahşerî'nin Akılcılığına Bütüncül Yaklaşım". *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*. edt. Ömer Aslan-Hasan Özalp. 2/386-394. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023.
- Altın, Mehmet. *Mutezile Görüşüne Temel Teşkil Eden Ayetlerin Tahlili -Keşşâf ve Medârik Örneği-*. Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir, 2008.
- Altun, Hilmi Kemal. *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri, 2019.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kurdî, Abdulhamîd Kurdî. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018.
- Coşkun, Muhammed. "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2016): 5-22.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. A. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar. Ankara: TDV, 2012.
- Çağlayan, Harun. "Zemahşerî'nin Akıl Anlayışı ve Güncel Değeri". *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*. edt. Ömer Aslan-Hasan Özalp. 2/349-357. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023.
- Çekerek, Hasan. *Zemahşerî'de Kulların Fiilleri Meselesi*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2019.
- Delius, Harald. "Etik". *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2007.
- Demir, Osman Nuri. "Mu'tezile Akılcılığı ve Aydınlanma Aklı: Akıl ve Ahlâk İlişkisi Temelinde Bir Mukayese". *Hitit İlahiyat Dergisi*. 22/1 (Haziran/June 2023): 169-198.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehlî'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı, 2005.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim, 1987.

- Fidan, Ayşenur. *Kur'ân Dilinde Mekki ve Medeni Âyetlerin Bütünlüğü*. İstanbul: Kitâbî, 2023.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*. neşir ve tercüme: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik, 2005.
- Gezgin, Selçuk. "Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021): 795-835.
- Gözeler, Esra. "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016): 84-101.
- Günal, Tuğba. *Nefs Fenomenolojisi*. İstanbul: Endülüs, 2022.
- Hourani, George Fadlo. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Hourani, George Fadlo. "Two Theories of Value in Medieval Islam". *The Muslim World* 50/4 (1960): 269-278.
- Hourani, George Fadlo. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. UK: Cambridge University Press, 1985.
- Hûfi, Ahmed Muhammed. *Zemahşerî*. Kâhire, 1980.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: A. Ü. Basımevi, 1975.
- İbn Manzûr, Ebû'l Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: Dârû's-Sadr, tsz.
- İsfehânî, Rağıb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çeviri: Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire, 1988.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl. "et-T a'dîl ve't-Tecvîr"* tah. Mahmûd Muhammed Kâsım. Mısır, tsz.
- Kaplan, M. Ragıp. *Zemahşerî'nin el-Minhac fi Usuli'd-Din Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri*. Yüksel Lisans Tezi. Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, 2012.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme". *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016): 280-310.
- Koç, Zeynep Hümeysra. *Ebu'l-Kâsım el-Belhî'de Bilgi*. Ankara: Ankara Okulu, 2023.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2015.
- İbnu'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmud b. Muhammed. *Kitâbu'l-Fâik fi Usûli'd-Dîn*. thk. ve mukaddime: Wilferd Madelung ve Martin McDermott. Tahrân, 1386.
- Nîsâbü'rî, Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşîd. *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyad. Beyrût: Ma'hedü'l-Inmail Arabi, 1979.
- Ormsby, Eric Lee. *İslâm Düşüncesinde "İlâhî Adâlet" Sorunu (Teodise) Gazzâlî'nin 'Mümkün Dünyaların En İyisi' İfadesi Üzerine Bir Tartışma*. çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2022. XXV/329.
- Suphi, Ahmet Mahmut. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi*. çev. edt. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera, 2021.
- Sülün, Murat. *Zemahşerî*. İstanbul: Ensar, 2023.
- Süt, Abdulnasır. "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği". *Mukaddime* 6/2 (2015): 283-308.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Zemahşerî. *Keşşâf Tefsiri*. trc. Murat Sülün ve diğerleri. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Zemahşerî. *Kitâbü'l-Minhac fi usûli'd-dîn: Mu'tezile Akâidi*. neşir, tercüme ve inceleme: Murat Kılavuz-İskender Sarıca. İstanbul: Klasik, 2020.



Mawlānā's Views on Mercy, Goodness, and Evil on the Creation of Humans

Abdullah Kuşlu^{1,a,*}

¹ İzmir Katip Celebi University, Faculty of Theology, Department of Tasawwuf, İzmir/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 05/01/2024

Accepted: 09/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

The concept of good and evil in the world, as viewed through the lens of human existence, holds significant weight in religious and philosophical discourse, particularly in the teachings of Sufism and the perspective of Mawlānā. Mawlānā, a prominent Sufi figure, delves deeply into understanding human nature, emphasizing the profound connection between humans and the Creator. Mawlānā 's contemplation on human nature extends to various aspects, including the relationship with God, the universe, love, life, death, and human agency. Within his perspective, the creation of man is regarded as a manifestation of divine mercy, love, and blessings, reflecting God's intent for humanity to comprehend and acknowledge Him. Central to Mawlānā 's interpretation is the acknowledgment of the unique qualities inherent in humans, particularly the gift of will. The verse "We created it most beautifully" underscores the exceptional nature of humans compared to other beings, granting them the capacity for choice and discernment. Mawlānā underscores the significance of human will, distinguishing them from other creatures and enabling them to make choices and decisions. However, the inherent ability of humans to exercise their will also implies the coexistence of good and evil within them. Mawlānā recognizes that human nature encompasses both revered qualities and darker inclinations. The capacity for choice inherently involves the potential for virtuous and malevolent actions. The coexistence of good and evil in the world prompts contemplation on the nature of free will and its implications. Mawlānā 's teachings provoke reflection on whether the bestowal of free will to humans, despite the presence of good and evil in the world, can be perceived as a divine blessing.

Moreover, Mawlānā 's perspective invites exploration into the significance of the existence of good and evil within the universe from a spiritual standpoint. In analyzing Mawlānā 's thoughts on the issue of good and evil in the world, it is evident that his teachings highlight the intricate interplay between human will, moral choices, and the divine plan. Mawlānā 's emphasis on the responsibility of knowing God underscores the distinguished position of humans in the spectrum of creation. This unique status encompasses their role in comprehending and aligning with the divine will amid the inherent presence of opposing forces in the world, such as good and evil. Ultimately, Mawlānā 's profound insights illuminate the significance of Sufism in unraveling the complexities of human existence and the moral dimensions inherent in the human experience. His teachings resonate with the enduring quest to comprehend the world's dynamic interplay of good and evil and the intrinsic spiritual significance of human life.

Keywords: Sufism, Mawlānā, Human, Goodness, Evil

Mevlânâ'da İnsanın Yaratılması Bağlamında Rahmet, İyilik ve Kötülük Tasavvuru

Süreç

Geliş: 05/01/2024

Kabul: 09/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

İnsanın yaratılması, dünyaya gönderilmesi ve iradesiyle birlikte sorumlu kılınması âlemde mevcut iyilik ve kötülüğü anlama ve anlamlandırma çabasını da kapsamaktadır. Bu açıdan âlemde iyilik ve kötülük meselesi ile ilintili olarak insanın ne olduğu ya da insanın iyilik ve kötülük vasıflarını barındırmasının ne anlama geldiği ilâhî dinlerin de sorduğu ortak sorulardandır. Dînî disiplinler içerisinde insanın ne olduğu, iyi ve kötü eylemleri bir mesele olarak Hâlık-mahlûk ilişkisi açısından tasavvufun da konusu olmuştur ve Mevlânâ da (öl. 672/1273) eserlerinde insanın iyi ve kötü vasıflarını, bir yandan insanın seçkinliği bir yandan özgürlüğü ve sorumluluğu bağlamında irdeleyen bir mutasavvıf olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünme biçimi aynı zamanda onun Tanrı, âlem, aşk, âşık, mâşuk, hayat, ölüm insanın iradesi gibi konularını da kapsayan bir yaklaşımdır. Dolayısıyla insandan bahsetmek bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak birbiriyle ilintili farklı meseleleri de konu edinmeyi zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte insanın irade edebilmesi onun bir takım yerilen ve övülen vasıfları da kendinde barındıran bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü temyiz edebilmek iyilik ile kötülüğün birlikte var olması anlamına gelmekte olup kötülüğün de iyilikle birlikte konu edilmesini gerektirir. Bu durumda insanın seçkinliği ile onun kötülüğe olan meyli ya da kötülüğü tercih etmesi nasıl açıklanabilir? Âlemde sadece iyiliğin değil kötülüğün de mevcut olması yanında insana irade ve ihtiyar verilmesi bir lütuf olarak tasavvur edilebilir mi? Mevlânâ'nın düşüncesinde iyilik ve kötülük ya da âlemde iyilik ve kötülüğün mevcudiyeti ne anlama gelmektedir? Bu makalede insanın yaratılışı, irâdî eylemleri ve âlemde iyilik-kötülük meselesi rahmet kavramı etrafında teklif, irade ve sorumluluk açısından irdelenmekte; söz konusu meseleler Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* başta olmak üzere *Fîhi Mâ Fîh* isimli eserleri bağlamında analiz edilmektedir. Sonuç itibarıyla Mevlânâ insanın ve âlemin yaratılmasını rahmet ve lütuf olarak görürken insana irade verilmesini de onun seçkin kılınması olarak yorumlamaktadır. Bu seçkinlik ilk olarak Hakk'ı bilmeye ve insanın Hakk'a karşı sorumlu kılınmasına mâtuftur. Nitekim iyilik ve kötülük ya da hastalık ve şifa gibi zıtları barındıran bu kesret âlemi zıddı olmayan bir varlık olarak Yaratıcı'ya işaret etmektedir. Böylelikle Mevlânâ bir yandan âlemdeki delil ve işaretleri Hakk'ın kudret ve rahmetine tevdi ederken bir yandan da âlemde mevcut iyilik ve kötülüğü insanın iradesiyle bağlantılı olarak anlamlandırmaya çalışır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mevlânâ, İnsan, İyilik, Kötülük



abdullah.kuslu@ikcu.edu.tr



0000-0002-3530-9759

Citation / Atıf: Kuşlu, Abdullah. "Mevlânâ'da İnsanın Yaratılması Bağlamında Rahmet, İyilik ve Kötülük Tasavvuru". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 507-525. <https://doi.org/10.18505/cuid.1415503>

Giriş

Mutasavvıfların Tanrı-insan ilişkisini sevgi, muhabbet, meveddet gibi kavramlar çerçevesinde ele aldıkları bilinmektedir. Sufiler insanın Tanrı ile ilişkisini sevgi kavramı üzerinden yorumladıkları için tasavvufi kavramları da kullarını seven ve kulları tarafından sevilen bir Tanrı anlayışı bağlamında yorumlamışlar ve bu yorumlarıyla birlikte mâşuk, mâşûk-ı hakîkî, mahbûb kavramları da kâdir-i mutlak Tanrı anlayışının bir tezâhürü ve kâdir-i mutlak bir ilah tasavvurunu tamamlayan bir kavram olarak ortaya çıkmıştır.¹ Bu düşünme biçimi sufilerin Yaratıcı'yı mebde-i rahmet ve sığınabilececek yegâne varlık olarak görmeleriyle birlikte onların gerek insan gerek âlem ve gerek Yaratıcı tasavvurunu belirleyici olmuştur.

Mâşûk, mâşûk-ı hakîkî ya da mahbûb gibi kavramları doğrudan ya da dolaylı olarak Tanrı için kullanmak söz konusu olduğunda en çok akla gelen mutasavvıflardan biri belki de en önemlisi Mevlânâ Celâleddin Rûmî'dir (öl. 672/1273). Mevlânâ düşüncesinde mâşuk, mâşuk-ı hakîkî, aşk gibi kavramlar *genc*, *genc-i mahfi*, *levlâke* ifadeleriyle birlikte Yaratıcı'yı, mahlûku, Hâlık-mahlûk ilişkisini ve insan tasavvurunu açıklamak cihetinden kullanılmaktadır. Mevlânâ âlemin ve insanın yaratılmasını bir rahmet olarak yorumlamaktadır ve yaratılanlar zincirinde insan *kerremnâ* vasfıyla Hakk'ın rahmetine delil olan seçkin bir varlıktır.

Mevlânâ'ya göre insanın seçkinliği onun iyilik ve kötülük vasıflarından ayrı düşünülemez ve Mevlânâ insanın seçkinliğinden bahsederken iyi vasıflarıyla birlikte kötü vasıflarını da konu edinir. Nitekim iyiliği ve kötülüğü bütüncül bir perspektiften yorumlayabilmek için iyiliği konu edinmek kötülükten de bahsetmeyi zarûri kılar. Bu durumda insanın seçkin olarak tavsif edilmesi ile onun kötülüğe olan meyli ya da kötülüğü tercih etmesi nasıl açıklanabilir ve ne anlama gelmektedir? İnsanın kötüyü tercih etmesi ve âlemde kötülüğün ortaya çıkması Hâlık-mahlûk ilişkisi açısından nasıl yorumlanabilir? Âlemde sadece iyiliğin değil kötülüğün de olmasına rağmen insana irade ve ihtiyar verilmesi bir lütuf olarak tasavvur edilebilir mi? Bu çalışma Mevlânâ'nın âlemde mevcut iyilik ve kötülük tasavvurunu âlemin ve insanın yaratılmasını, insanın iradesini, iyi ve kötü eylemlerini bazı sorularla birlikte Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si başta olmak üzere *Fîhi Mâ Fih* isimli eserleri bağlamında analiz etmektedir.

Mevlânâ'nın kötülük meselesi ile neyi kastettiğini tanımlamak ve konunun çerçevesini çizmek meselenin Hâlık-mahlûk ilişkisi cihetinden metafizik bağlamda doğru yorumlanması için önem arz etmektedir. Bu açıdan şayet din felsefesinin terminolojisinden istifade etmek gerekirse din felsefesinde hastalık ya da doğal âfetler gibi insanın iradesi dışında gelişen olaylar doğal kötülük olarak tavsif edilirken Mevlânâ'nın bu olayları din felsefesinin yaklaşımından bağımsız bir düşünme biçimi üzerinden değerlendirdiği ve din felsefesinde olduğu hâliyle kötülük olarak tavsif etmediği görülmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın kötülük olarak tavsif ettiği şey din felsefesinde ahlâkî kötülük olarak karşımıza çıkmaktadır² ve bu çalışmanın konusu da Yaratıcı-mahlûk ilişkisi açısından insanda ve âlemde görülen ahlâkî kötülüktür. Bununla birlikte makale Mevlânâ'nın iyilik-kötülük meselesine bakışını onun düşünsel ve sufi tecrübe zemininden uzaklaşmadan irdelemeyi

¹ Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 234.

² Fatma Yüce, "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022), 1006.

amaçlamaktadır. Dolayısıyla tasavvuf düşünce geleneğinin takipçisi olarak Mevlânâ'nın yaratmayı bir rahmet olarak tasvir etmesi onun iyilik ve kötülük meselesine yaklaşımında da belirleyici görünmektedir. Makalede iyilik-kötülük meselesi konunun anlaşılması ve kapsamının sınırlanması için bâriz öne çıkan örnekler üzerinden rahmet kavramı etrafında Yaratıcı-insan, insanın iradesi-eylemleri ve Yaratıcı-âlem ilişkisi açısından irdelenmektedir.

Mevlânâ'da iyilik ve kötülük meselesi ile ilgili pek fazla akademik çalışma olduğu söylenemez. Konuyla ilgili “*Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Kötülük Problemi*” adında iki tane yüksek lisans tezi, doğrudan kötülük problemini ele almamış olsa da din felsefesi alanında “*Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlânâ'da Tanrı*” ismiyle bir doktora çalışması bulunmaktadır. Bu çalışma daha sonra “*Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*” adıyla basılmıştır. “*Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhî Adalet Savunusu*” bir makale bulunmaktadır.³ “*Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi*” isimli makale çalışması ise zikredilen çalışmalardan da istifade ederek yakın zamanda bu konuda kaleme alınmış derli toplu son makale olarak zikredilebilir. Buraya kadar bahsedildiği üzere Mevlânâ'nın iyilik ve kötülük tasavvuru daha çok din felsefesi ve din felsefesinin konularından olan teodise bağlamında çalışılmıştır. Bu makale Mevlânâ'nın iyilik ve kötülük meselesine yaklaşımını tasavvuf düşüncesi açısından âlem, insan, âlem ve insanın yaratılması, insanın iradesi ve fiilleri bağlamında konu edinerek rahmet ve meveddet ekseninde tahlil etmeyi amaçlamaktadır. İyilik-kötülük meselesi Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* ve *Fîhi Mâ Fih* isimli eserleri bağlamında analiz edilirken yukarıda zikredilen çalışmalardan istifade edilmektedir.

1. Mevlânâ Düşüncesinde Yaratmanın Anlamı

Yaratılış, insanın ve âlemin yaratılmasının gayesi ya da anlamı Yaratıcı'nın mahlûk ile olan ilişkisi açısından eski zamanlardan beri insanlığın ortak ve tartışılmalı meselelerinden biridir. Mevlânâ'nın da eserlerinde bu meseleyi sufi bir perspektifle sorguladığı ve anlamlandırmaya çalıştığı görülmektedir. Ancak onun başta insan olmak üzere âlemin ve mahlûkâtın yaratılmasını nasıl yorumladığını ve paradoksal görünen beyitlerini yorumlayabilmek için eserlerinde dile getirdiği argümanları bir metodoloji takip ederek yorumlamak gerekmektedir. Mevlânâ'nın eserlerinde yaratma bazen metaforik anlatımlarla bazen de doğrudan sufi geleneğe zikredilen belli başlı argümanlarla irtibatlandırılarak izah edilir. Bu bağlamda *Mesnevî'de* yer alan *genc-i mahfi* tâbiri Mevlânâ'nın yaratmayı sufi geleneğe dayanarak zikrettiği tâbirlerden birisidir.⁴ Mevlânâ

³ Ayrıca bk. Yüce, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi”, 1006.

⁴ *Mesnevî'de genc-i mahfi* şeklinde geçen ve tasavvuf düşünce geleneğinde, *küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en-u'rafe fe-halaktü'l-halka li-u'rafe* lafzıyla karşımıza çıkan ifade bazı tasavvuf kaynaklarında kudsî hadis olarak zikredilmektedir. Meâlen, “Ben gizli bir hazinedim bilinmek istedim ve halkı yarattım.” şeklinde tercüme edilebilecek bu ifadeyi bilhassa İbnü'l-Arabî (638/1240), İsmail Hakkı Bursevî (1137/1725) gibi bazı mutasavvıflar lafzen değilse de keşfen ve mana itibarıyla sahih olarak kabul etmektedirler. *Kenz-i mahfi* rivâyetiyle ilgili olarak mutasavvıfların kaleme aldıkları irili ufaklı müstakil eserler mevcuttur ve zamanla tasavvuf düşünce tarihi boyunca önemli oranda bir *kenz-i mahfi* literatürü oluştuğu söylenebilir. bk. Ahmet Ögke, “Tasavvufta ‘Kenz-i Mahfi’ Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi'nin (960/1553) ‘Küntü Kenzen Mahfiyyen’ Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004), 9-11. Levlâke ibaresi başta olmak üzere *Mesnevî'de* ve tasavvuf kaynaklarında zikredilen bazı ibarelere mutasavvıflar ile muhaddislerin yaklaşımı farklı olmuş hatta sufilerin hadis dedikleri ibareler muhaddisler tarafından reddedilmiştir. Bunun yanında mutasavvıfların rüya ya da

genc-i mahfi tâbirini kullandığı bir beytinde, *gizli hazinenin* toprağı göklerden daha parlak hâle getirdiğini ve böylelikle toprağı atlas giyen bir sultan kıldığını ifade etmektedir.⁵ *Toprak iken atlas giyen sultan* tâbiri yaratmanın Mevlânâ tarafından Yaratıcı-insan ilişkisi çerçevesinde olumlandığını ve rahmet olarak anlamlandırıldığını, *toprağı göklerden parlak hâle getirmek* tâbiri de insanın yaratılmasıyla âlemin yaratılmasının kemâlât kazandığı ve insanın yaratılmasının âleme nispetle daha ontolojik bir gayeye mâtuf görüldüğü şeklinde yorumlanabilir.⁶

Mesnevî’de yer alan meyve-ağaç metaforu da âlemin ve insanın yaratılmasını izah eden önemli örneklerden birisidir. Mevlânâ’nın tâbiriyle her ne kadar görünüşte dal meyvenin aslı gibiyse de hakikatte dal meyve içindir. Dolayısıyla bahçıvanın ağaç dikmesinin sebebi ağacın kendisi değil meyvedir.⁷ Bu metaforik anlatımda ağaç ile âlem, meyve ile insan arasında irtibat kuran Mevlânâ bir yandan insanın yaratılmışların içinde ahsen varlık olduğunu bir yandan da âlem-insan ikileminde yaratmanın bilhassa insan için rahmet olduğunu ve Hakk’ı bilme sorumluluğu ile birlikte teolojik bir gayeye mâtuf olduğunu vurgular. Bahçıvan-meyve örneği aynı zamanda Hz. Peygamber’in insanda bulunabilecek bütün kemâlatı kendinde câmi olduğunu ve insan-ı kâmil tasavvurunu ortaya koymaktadır.⁸ Bu açıdan tasavvuf düşüncesi geleneğinde insan-ı kâmil âlem-i

keşf yoluyla hadis rivayet etmelerini savunan eserler de kaleme alınmıştır. Nitekim *Hadislerle Tasavvuf* isimli eserinde bu ibare bağlamında mutasavvıfların hadise yaklaşımını konu edinen Eşref Ali Tânevî de keşf ve rüya yoluyla Hz. Peygamber’den hadis öğrenilebileceğini vurgulamakta ve sufilerin hadis uydurduklarını söylemenin doğru olmadığını belirtmektedir. Geniş bilgi için bk. Eşref Ali Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, haz. H. Zaferullah Dâvûdî, Ahmed Yıldırım (İstanbul: Umran Yayınları, 1995), 319-320. Ayrıca Mesnevî’de geçen bu hadisin tahrir ve tesbiti için bk. Ali Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, (İstanbul: Damla Yayınları, 2008), 181-182.

⁵ گنج مخفی بد ز پری چاک کرد/ خاک را تا بان تر افلاک کرد
گنج مخفی بد ز پری جوش کرد/ خاک را سلطان اطلس پوش کرد

bk. Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 2/270-271.

⁶ İbnü’l-Arabî’nin insan ve âlem tasavvuru için bk. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009), 244-245.

⁷ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 4/43; Abdullah Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî* (Ankara: SAGE Matbaacılık Yayıncılık, 2019), 170; Ferzende İdiz, “Tasavvufta Hakikat-i Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî’den Örnekler”, *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (2014), 193.

⁸ İdiz, “Tasavvufta Hakikat-i Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî’den Örnekler”, 194. İnsân-ı kâmil kavramı tasavvuf düşüncesi geleneğinde özelde Hz. Peygamber için genelde ise nebîler ve veliler için kullanılan bir tabir olup lügat anlamından daha kapsamlı ve geniş bir terimdir. İnsân-ı kâmil ifadesi aynı zamanda nûr-ı Muhammedî’nin yaratılması ile birlikte âlemin ve insanın yaratılmasını da ihtiva eden bir kavramdır. Dolayısıyla iman, İslam ve ihsanı kâmil tecrübe etmiş olarak Hz. Peygamber insan-ı kâmil ve biricik örnek şahsiyettir. Bununla birlikte insan-ı kâmil düşüncesi ile birlikte nebi ya da velilere herhangi bir şekilde ulûhiyet atfedilmez insanın teklif ve sorumluluğu göz ardı edilmez. Geniş bilgi için bk. Abdülhakim Yüce, “Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlânâ”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 64-67. İnsân-ı kâmil nazariyesinin oluşumu tasavvuf düşüncesi tarihinde geniş bir zamana yayılmış olsa da ilk nüvelerine Bayezid-i Bistâmî’nin (öl. 261/875) bazı tabirlerinde rastlanmaktadır. Hallâc-ı Mansûr’un (öl.309/921) velilerle ilgili bazı yorumları ve “elkâmilu’t-tam” tâbiri, Hâkim Tirmizî’nin (öl.320/932) hatmu’l-velâye ile ilgili serdettiği görüşleri de insan-ı kâmil tasavvurunun teşekkülünde önem arz etmektedir. Diğer yandan sufi düşüncesi geleneğinde insan-ı kâmil tasavvuru Kur’ân’da mevcut ayetler referans gösterilerek temellendirilir. Geniş bilgi için bk. Kadir Özköse, “İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 9-10 (2010), 19-21. Sonraki dönemlerde ilk kez insân-ı kâmil ismiyle Farsça bir eser kaleme almış olan Azizüddin Nesefî (öl.700/1300) ve Abdülkerim Cîlî (öl. 820/1417) insân-ı kâmil konusunun sistematik bir şekilde konu edilmesinde zikredilmesi gereken isimlerdir. Geniş bilgi için

kübrâ kâinât ise âlem-i suğrâ olarak tasvir edilir.⁹ Bütün bu yorumlardan anlaşılacağı üzere gerek insan gerek âlem Yaratıcı'nın sürekli yaratması ve yenilemesiyle mekanik bir işleyişten uzak Hakk'ın varlığının en büyük delillerindedir.¹⁰

İnsanın yaratılmasıyla Hakk'ın rahmetinin tezâhür ettiği düşüncesi Mesnevî'de belki de oldukça yalın bir şekilde insanın en temel gereksinimlerinden biri olan gıda ihtiyacıyla irtibatlı olarak açlık ve tokluk üzerinden de konu edilmektedir. Mesnevî'de yer alan anne-bebek metaforu bir yandan bebeğin anneye olan ihtiyacını bir yandan da annenin rahmet ve meveddetinin fayda ya da karşılık beklemezsizin bebeğin gıdalanmasını temin etmeye dönük merhametini ifade eder. Nitekim çocuğun gıda alması için anne, burnunu ovarak onu uyandırmak ister şayet annesi uyandırmasa çocuğun uykuda iken açlıktan haberi olmazdı.¹¹ Burada anne, annenin şefkati, şefkate muhtaç çocuk, çocuğun anne vâsıtasıyla uykudan uyanması ya da uyarılması Hz. Peygamber'in âdemoğullarına gönderilmesi ile birlikte birbiri ardına zikredilmektedir ki bu Mevlânâ'nın insanın yaratılması meselesini Hz. Peygamber'in rahmet olarak gönderilmesinden bağımsız değerlendirmede göstermektedir. Dolayısıyla mahlûkâtın ya da âlemin yaratılmasına nispeten insanın yaratılması Mevlânâ'nın asıl odaklandığı husustur.¹² Bu açıdan insan rahmet ve meveddetin biricik şahidi ve ilâhî rahmetin kendisine alan açtığı seçkin bir varlıktır. Mevlânâ'nın tâbiriyle söylemek gerekirse, "Padişahın hiçbir şeye tamahı yoktur, O, bütün bu devleti halk için düzüp koşturmuş; ne mutlu anlayana."¹³ Mesnevî'de başka bir yerde ise bir soru bağlamında yaratmanın rahmet olduğu düşüncesi pekiştirilmektedir: "Dünyanın ve ahiretin devletleri; devleti, dünyayı ve ahireti yaratanın ne işine yarar? Şu halde Sübhân'ın huzurunda gönlünüzü koruyun ki sonra kötü düşünceden utanmayasınız."¹⁴

Mevlânâ'nın insanın dünyaya gönderilmesini ayrılık-vuslat zıtlığı ile açıkladığı ve vuslatın kadrini bilmek için dünyanın ayrılık yeri olarak tasvir edildiği şu beyitleri onun yaratma ve insanın dünyaya gönderilmesi cihetinden rahmet bağlamında zikrettiği en bâriz beyitleri olarak yorumlanabilir. Bu ifadeleri aynı zamanda onun insanın dünyaya gönderilmesini negatif biçimde gurbet¹⁵ ya da zindan¹⁶ olarak tasvir ettiği bazı ifadelerini de şerh etmektedir:

"Âlemi lütfetmek için yarattı. Zerrelere, onun güneşi riayetlerde bulundu. Ayrılık bile, onun kahrından doğmakla beraber vuslatın kadrini bilmek içindir. Bu sûretle diler ki ayrıldığı, canın

bk. Azîzüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil*, çev. Mehmed Kanar (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021). Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-*, (İstanbul, İnsan Yayınları 2003).

⁹ Fateme Rahmati, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn Arabîs*. (Wiesbaden: Harrasowitz, 2007), 309; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 78.

¹⁰ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 3/92; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 140.

¹¹ Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş -Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-*, çev. Senail Özkan (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1999), 86; Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 2/29.

¹² Zafer Erginli, "Mevlânâ İrfânında İnsan Prototipi Olarak Hz. Âdem" *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2007), 69-70.

¹³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/252.

¹⁴ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 1/252; Yüce, "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi", 1006.

¹⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/114; Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/390.

¹⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 4/144.

kulağını bursun, onu tedib etsin de can, vuslat günlerini bilsin. Peygamber, ‘Tanrı, âlemi yaratmadan maksadım, ihsan etmektir. Yarattım ki benden bir fayda görsünler, balıma parmaklarını bantsınlar. Ben bir fayda göreyim, çıplak adamdan bir libas elde edeyim diye yaratmadım dedi’ buyurmuştur.”¹⁷

Buraya kadar Mevlânâ’nın insanın ve âlemin yaratılmasını rahmet olarak yorumladığı belli başlı beyitlerini konu edindik. Bununla birlikte eğer Mevlânâ’da yaratmanın bir rahmet olduğu düşüncesi söz konusu ise ve Mevlânâ’nın eserlerinde âlemde rahmetin hâkim olduğu savını destekleyen argümanlar öne çıkmaktaysa bu durumda o iyimser bir âlem tasavvuruyla birlikte âlemde iyilik ve kötülük meselesini nasıl açıklamaktadır? Mevlânâ yeryüzünde ortaya çıkan gaflet, isyan kötülük gibi meseleleri nasıl açıklar? Tanrı’nın mükemmel bir şekilde tezyin ettiği ve halkettiği âlemde kötülük nasıl ve ne ile izah edilebilir? Mevlânâ bu meseleyi özellikle *Mesnevî*’de ve *Fîhi Mâ Fîh*’te insanda ve âlemde mevcut iyilik-kötülük ya da zıt unsurlar cihetinden farklı şekillerde yorumlamaktadır. Dolayısıyla çalışmada ilk olarak Yaratıcı’nın insanı ve âlemi yaratması bağlamında irdelenen konu Mevlânâ’nın insanda ve âlemde iyiliği, kötülüğü ve zıtlıkları nasıl açıkladığına odaklanarak tahlil edilecektir.

2. Zıtlıkları ve Karşıtlıkları Barındıran Bir Varlık Olarak İnsanın ve Âlemin Yaratılması

Mevlânâ eserlerinde insanın ve âlemin yaratılmasını rahmetin tezâhürü olarak izah ederken sıklıkla zıt yahut karşıt unsurları misal olarak zikreder. Karşıt unsurlar bazen birbirinin zıddı bazen birbirinin tamamlayıcısı bazen de birbiri arasında geçişkenliği olan unsurlar olarak konu edinilmektedir. Bununla birlikte *Mesnevî*’de zıt unsurlar zikredilirken her birisinin sürekli birbirinden ayrılma ya da birbirine kavuşma birbirine yaklaşma ya da birbirinden uzaklaşma döngüsü içinde olduğu görülmektedir.¹⁸ Bu döngü aynı zamanda âlemde rahmet ve kudretin tezâhür etmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda *Mesnevî*’de meveddet ve rahmetin tecellisinin emâreleri olarak varlıkların eril ve dişil olmak üzere bir denge ve fitrat üzere yaratıldığından bahsedilir.¹⁹ Nitekim bu açıdan insanın da bir fitrat üzere eril ve dişil olmak üzere birbirini tamamlayıcı karşıt unsurlar olarak yaratılmasına değinen Mevlânâ sadece erkek ve kadının arasında oluşan ünsiyete dikkat çekmez aynı zamanda beşerî aşkın sınırlarını aşan nizama ve ilâhî aşka uzanan hakikatlere de işaret eder.²⁰ Mevlânâ’ya göre âlemin ve insanın eril ve dişil olarak yaratılmasında sadece fitrat ve insicam değil aynı zamanda rahmetin tezâhürü sözkonusudur.

¹⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/202; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 153.

¹⁸ bk. “O ezeli hükme göre kâinâtın bütün zerrelere çift çift ve her cüz’ü de kendi çiftine âşıktır. Âlemde her cüz’ü de muhakkak kendi çiftini ister.” Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/360; Demirli, “İbnü’l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, 235; Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/151-152.

¹⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/360; Kadir Özköse, “Mevlana Celaleddin-i Rumi’nin Düşüncesinde Kadın”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 53.

²⁰ İbn Arabî de ilâhî aşkı terennüm ettiği ifadelerinde beşerî aşkın sembollerini kullanmakla birlikte aynı zamanda gerek beşerî ve gerek ilâhî aşkın ilâhî bir nizâma işaret eden yönünü vurgulayarak “kevine” âşik olmak ile “öz”e âşik olmak arasında irtibat kurmaktadır. Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir -Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 56-57.

Gökyüzü ile yeryüzü demirle mıknatıs gibi birbirini nasıl çekmekte ve felek zamanda nasıl da dönüp durmaktaysa erkek de kadın için kazancının etrafında dönüp durmaktadır. Aynı şekilde yeryüzü de hanımlık yapmakta ve doğurduğu çocukları emzirmekte yetiştirip büyütmektedir. Yaratıcı erkekle kadına birbirine karşı ve her cüz'e de diğer bir cüz'e karşı bir meyil vermiştir. Nitekim gökyüzünün harâreti olmasa ya da yeryüzü olmasa erguvanlar ya da güller hiç biter miydi?²¹ Dolayısıyla Mevlânâ'ya göre gökyüzü erkek yeryüzü ise kadın gibidir:

“Şu halde yerle göğün de akli var; böylece bil. Çünkü akıllıların işlerini işliyorlar.”²²

Bu beyitler bağlamında Mevlânâ düşüncesinde âlemin yaratılması ve insanın yaratılması aynı zamanda Âdem ve Havvâ'nın birbirini tamamlayıcı olarak yaratılmasını, rahmet ve kemâlâtı ihtivâ eden bir tasavvur olarak karşımıza çıkmaktadır.²³ Dolayısıyla bu yorumlama biçimi bir yandan âlemdeki iyiliği ya da yaratmadaki mükemmelliği Yaratıcı'ya atfederken bir yandan da rahmetin yegâne kaynağı olarak Yaratıcı'yı görmek anlamına gelmektedir.

2.1. İnsanın Seçkinliği ya da İrade ve Teklif Arasında İnsan

Mevlânâ insanın yaratılması ile birlikte Yaratıcı'yı rahmetin kaynağı olarak tasavvur etmiş olmakla birlikte insanın kötü fiillerini de konu edinir. Bununla birlikte soru şu ki insanın yaratılması bir lütuf olarak görüldüğünde onun iradesini kötüye kullanması nasıl açıklanabilir? Yaratıcı insanın kötü fiillerine rağmen kötülükten berî olarak tavsif edilirken yeryüzünde kötülük ya da bir takım dertler, acılar, hastalıklar nasıl açıklanabilir? Mevlânâ âlemde mevcut bu tür meseleleri nasıl açıklamaktadır? Yahut Mevlânâ'nın eserlerinde acaba bu soruların bir karşılığı var mıdır?

Geçmişten beri teologların tartıştığı ve bu minvalde sorduğu sorular Mevlânâ'nın da eserlerinde bazen doğrudan bazen dolaylı bazen de menkıbevî anlatımlarla konu edilmektedir.

Bu sorular bağlamında kötülük meselesi ele alındığında monoteist dinlerde ahlâk kavramı beşerin eylemlerini kapsamakta olup “Yaratıcı'nın ahlâkîliği”nden bahsetmek söz konusu değildir ve ayrıca onun merhamet ve adaletinden de şüphe edilmez.²⁴ Dolayısıyla tasavvuf geleneğinde de aynı şekilde iyilik ve rahmetin kaynağı olan Yaratıcı hayr-ı mahz ya da salt iyilik olarak tavsif edilmektedir.²⁵ Bu açıdan Mevlânâ eserlerinde iyiliği mutlak sûrette Hakk'a atfeder ve Hak Teâlâ'yı bütün iyiliklerin ve merhametin yegâne sahibi olarak tavsif eder.²⁶ Kötülüğün ise Yaratıcı ile şöyle veya böyle ilişkilendirilmesi söz konusu değildir ve yaratmanın tezâhürü olarak eşyada da aslanan hayır, iyilik ve güzelliştir.²⁷ Nitekim Mevlânâ'nın Moğol istilasının yoğun olduğu bir zamanda eserlerinde mevcut teolojik dili muhabbet ve meveddet zemininde kurgulaması onun kötülüğü ve insanın kötülük vasfını göz ardı etmeksizin âlemde rahmetin hâkim olduğu düşüncesini pekiştiren bir okuma biçimi olarak görülebilir.

²¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/360.

²² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/361.

²³ Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, 237.

²⁴ Erdal Başkan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 106.

²⁵ Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, 223.

²⁶ Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 133; Yüce, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi”, 1008.

²⁷ Tuna Tunagöz, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhî Adalet Savunusu”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2015), 238.

Nitekim Mevlânâ Mesnevî’de bir yerde İsrâ Sûresi’nde mevcut âyeti alıntılıyarak *kerremnâ* hitabına sadece insanın muhatap kılındığını hatırlatır.²⁸ Onun insanın seçkinliğini vurgularken eserlerinde zikrettiği diğer bir âyet ise “Allah Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti...”²⁹ âyetidir ve insan isimleri bilmekle yaratılmışlara hükmetme gücü ve yetisine sâhip olmuştur.³⁰ Mâdem ki insan bu âlemde “Andolsun biz insanoğlunu şerefli kıldık...”³¹ âyetine mazhar tek varlıktır öyleyse o Hakk’ı bilmenin usturlâbıdır çünkü Yaratıcı onu kendine âlim, dânâ ve âşinâ kılmıştır.³² Dolayısıyla Mevlânâ’ya göre bizzat insanın varlık âlemine gelmesi tek başına Yaratıcı’ya ve yaratmanın mükemmelliğine bir işaret ve delildir.³³

Bununla birlikte onun eserlerinde sadece insanın seçkinliğinden bahsedilmez aynı zamanda insanın kötü huylarından ve kötülüğe olan temâyülünden de bahsedilir. Mevlânâ’ya göre tabiatı itibariyle zıt unsurları kendinde toplayan ve kendi iç âleminde sürekli cenk hâlinde olan insan³⁴ alelâde bir varlık değil, dibi kıyısı görünmeyen bir deniz, dokuz yüz katmanlı bir varlıktır.³⁵ Bu açıdan bakıldığında Mevlânâ’nın insanı zıtları câmî bir varlık olarak tavsif etmesi aynı zamanda insandan hareketle Yaratıcı’yı bilmenin emârelerini de göstermektedir. Çünkü zıtların kendi cinsinden yahut zıddından bir şeyi göstermek gibi bir yönü vardır dolayısıyla sadece Yaratıcı’nın bir zıddının olması düşünülemez.³⁶ Mesnevî’de gece-gündüz; ruh-beden gibi zıtlarla ilgili beyitlerinde Yaratıcı’nın zıddı olmadığı ifadesini sıklıkla hatırlatan Mevlânâ böylece okuyucuda Hakk’ın mutlak sûrette tek, eşi ve benzeri olmayan yegâne varlık olduğu düşüncesini pekiştirir. Ancak bu yaklaşım, bir yandan Hakk’ı her şeyden tenzih etmekse de bir yandan da âlemde ve insanda görülen zıtlıkları O’nu gösteren işaretler olarak yorumlamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Hakk’ı zâtı itibâriyle bilmenin imkânsızlığı vurgulanırken isim ve sıfatlarının tecellisi itibâriyle bilmenin imkânı da göz ardı edilmez. Bu açıdan insanın varlığı ve insandaki vasıflar tenzih ile teşbih arasında Hakk’ı bilmenin imkânı anlamına gelmektedir.³⁷

Diğer yandan Mevlânâ’nın eserlerinde insanın zıtları cem eden katmanlı yapısı insanın kötülüğe meyletmesine rağmen insanın kendini ve Rabbini bilmesinin bir imkânı olarak da görülmektedir. Çünkü bu durum insanın irade ve ihtiyâr etme istidâdına sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu

²⁸ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 5/291; Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş -Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-*, 120-121.

²⁹ Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/31.

³⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/100; Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş -Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-*, 121; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 78.

³¹ el- İsrâ 17/70.

³² Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. A. Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 13.

³³ Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, 102.

³⁴ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 6/6-7.

³⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/105.

³⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 6/171; Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, 115.

³⁷ Ekrem Demirli, “İbnü’l-Arabî ve takipçilerinin tanrı anlayışı: Tenzih ve teşbih hükümlerinin birleştirilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 41-42; bk. Muhammet Çiftçi, “Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?: Salt Tenzihî Dilin İmkânı ve Tenkidi”, *Bilimname* 45 (2021), 121-153.

durumda insan teklifin kendine tevdî edildiği bir varlık olarak karşımıza çıkar.³⁸ Mevlânâ burada tikel örnekler üzerinden insanın edilgen değil etken bir varlık olduğunu zikrederek insanın kâinatta irade etme yetisiyle herhangi bir varlık olmadığını özel ve seçkin bir varlık olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın herhangi bir varlık olmadığını eserlerinde akletme, irade etme, temyiz etme kalbi ve duyguları olmakla öne çıkaran Mevlânâ bu vasıfları kendinde barındırmayan ve insanî vasıflara en uzak nesnelere zikrederek pekiştirir:

“Şüphe yok ki bizim bir ihtiyacımız vardır. Duyguyu inkar edemezsin, bu meydandadır. Kimse taşa gel buraya demez. Kimse bir toprak parçasından vefa ummaz. ... Hiç güçlükleri açan Tanrı, kimseyi güce sokar mı? Kimse taşa geç geldin yahut sopaya neden bana vurdun demez. Mecbur olandan böyle şeyler aramayacağı gibi özürlüye de kimse bu çeşit sözler söylemez, vurup dövmez. Ey yeni, yakası temiz kişi, emir, nehiy, öfke, lütuf ve azarlama, ancak ihtiyacı olanadır...”³⁹ “...İhtiyar ve dilek, nefistedir. Dilediği şeyin yüzünü görür de ondan sonra kol kanat açar... Sendeki hayır ve şer ihtiyarı, ilham ve vesveselerle birken on olur, on kişinin ihtiyarına sahip olursun...”⁴⁰ “...Bütün Kur'an, emirdir, nehiydir, korkutmadır. Mermer taşa kim emir verir, bunu kim görmüştür? Akıllı bilgili adam, toprak parçasına, taşa hükmeder mi? Ey ölümler, âcizler, böyle yapın, şöyle edin dedim, neden yapmadınız der mi...”⁴¹

Mevlânâ bu ifadeleriyle “ilâhî teklif”in insana mahsus olduğunu ve insanın seçkinliğini vurgularken insanın hem cismânî hem mânevî yapısı itibâriyle zıtlardan müteşekkil bir varlık olduğunu hatırlatır. Nasıl ki anâsır-ı erbaa denilen zıtların uyumu beden sağlığının sürekliliği için önem arz etmekteyse⁴² kişinin beden-ruh arasında bir denge kurması onun tâbiriyle *Tanrı ipine tutunması* fitratı ve dinginliği için önem arz etmektedir. Mevlânâ bu durumu insanın benlik, hevâ ve heves zindanından kurtulması olarak tavsif eder.⁴³

2.2. Rahmet ve Kudret-i İlâhî Karşısında İyilik ve Kötülük Vasıflarıyla İnsan

Mevlânâ'ya göre insanın yaratılması, insana irade verilmesi, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu mevzu bahis olduğunda sadece rahmeti konu edinmek söz konusu değildir rahmet ile kudret-i ilâhî kavramları birlikte düşünülmelidir. Mesnevî'de güzel ve çirkin resimler yapan bir ressamdan bahseden Mevlânâ her iki resmin de usta bir ressama işaret eden bir boyutu olduğunu vurgularken

³⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/290.

³⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 5/243. İbrahim Emiroğlu, *Mevlânâ Yazıları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2018), 31-32.

⁴⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 6/244.

⁴¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 5/248.

⁴² “İşlerin hayırlısı orta hallisidir” diye haberde bile var. Vücuttaki ahlat itidal yüzünden faydalı. Bunların biri herhangi bir ârizî sebeble fazlaştı mı insanın bedeninde hastalık meydana gelir.” bk. Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/270.

⁴³ “İyilik ettiğin müddetçe görürsün ki iyi yaşamaktasın, gönlün rahat. Fakat bir kötülükte bulundun, bir fenalık ettin mi o yaşayış, o zevk gizleniverir... Kör gibi elini at, Tanrı ipine yapış. Tanrı'nın emrinden, nehyinden başka bir şeyin etrafında dönüp dolaşma. Tanrı ipi nedir? Heva ve hevesi terk etmek. Bu heva ve heves, Ad kavmine bir kasırğa kesilmiştir. Halk, heva ve heves yüzünden zindanda oturmaktadır. Kuşun kanadı, heva ve heves yüzünden bağlanmıştır. Balık,- heva ve heves yüzünden kızgın tavaya düşer. Namuslu adamlardan utanma, arlanma, heva ve heves yüzünden gider.” bk. Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 6/276.

bu hususa dikkat çekmektedir.⁴⁴ Ressam ve resim metaforunu hatırlatacak şekilde nakkaş-nakış metaforunu da dile getiren Mevlânâ'ya göre gergef nakkaşın kalemi önünde ana karnındaki bir çocuk gibidir. Dolayısıyla Hakk'ın kudret eliyle gergefe bazen insan bazen şeytan; bazen neşe; bazen keder çizilir.⁴⁵ O “...dilerse diken gülden üstün eder dilediğini yapar. Derdin ta kendisinden devâ yaratır.”⁴⁶

Bu bağlamda Ömer'in Hz. Peygamber'e kastedişi ya da Firavun'un büyücülerinin âkıbeti mutlak kudret sahibinin tasarrufunda rahmete evrilmiştir. Mevlânâ'nın bu beyitleri Hakk'ın fâil-i mutlak ve rubûbiyyetle mevsûf olduğu insanın ise fâil-i muhtar olsa da ubûdiyyetle mevsûf olduğu bağlamında karşıtlıkları anımsatır. Bu yorumlama biçimi insanın kendini imtiyazlı göremeyeceği, rahmeti kendine nisbet edemeyeceği ve onun her bir insanı Hakk'ın iradesi altında kullukla tavsif ettiği bir okuma biçimidir. Mevlânâ şöyle söylemektedir: “Gül yaprakları dikenden bitmez mi? Ömer'in Peygambere kastedişi suçu, onu ta kabul kapısına kadar çekip götürmedi mi? Firavun; büyücülerini, büyüleri yüzünden çağırmadı mı? Onlara da bu yüzden ikbal yardım etmedi mi, bu yüzden devlete erişmediler mi?”⁴⁷

Bu beyitlerden anlaşılacağı üzere Yaratıcı her şeyi dilediği gibi bir ara sebebe (nedensellik) bağlı olmaksızın yaratmaya ya da evirmeye gücü yetendir. Nitekim vahiy baştan sona vasıtalı sebepler olmaksızın Hakk'ın yoktan yaratabileceğini ve hâkim-i mutlak olduğunu vurgular.⁴⁸ Bu açıdan Yaratıcı iyiliğe de kötülüğe de kâdir olmasıyla illet-i ulâ olarak tavsif edilmekten ve dört tabiata mensûbiyetten ârîdir.⁴⁹

Bu durumda her şeye hükmeden ve kötülükten razı olmayan bir ilah tasavvurundan bahsedildiğinde onun mülkünde kötülüğün olması ya da onun mülkünde kötülük yapmak nasıl mümkün olabilir? Mevlânâ başta *Mesnevî* olmak üzere eserlerinde bu hususu farklı cihetlerden ele alırken kötülüğü bir eylem olarak insanın iradesine tevdi etmektedir. Dolayısıyla Yaratıcı bütün iyiliklerin kaynağı olarak kötülükten razı olmasa da insana irade veren ve onun eylemlerini yaratandır. Bu durumda söz konusu olan aynı zamanda insanın özgür iradesidir ve kötülüğün ortaya çıkması da insan iradesi sebebiyledir.⁵⁰

Mesnevî'de insanın iyi-kötü eylemleri ve tercihleri farklı ve zıtlık barındıran mecazi anlatımlarla izah edilmektedir. Gece-gündüz; gül-diken gibi metaforlar bunlardan birkaçı olarak zikredilebilir. Bununla birlikte onun varlık anlayışı başta olmak üzere tasavvufi düşüncenin farklı meselelerini

⁴⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/195; Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş -Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-*, 90; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 156; Yüce, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi”, 1009.

⁴⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/49.

⁴⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/124.

⁴⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 5/248. Emiroğlu, *Mevlânâ Yazıları*, 35.

⁴⁸ Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş -Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-*, 84; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 139; Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/48-49; Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Dominik Perler - Ulrich Rudolph, *Occasionalism: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2000).

⁴⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/124-125.

⁵⁰ Tunagöz, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhî Adalet Savunusu”, 241; Yüce, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi”, 1009.

açığa kavuşturmak için sıkça zikrettiği metaforlardan güneş metaforu iyilik-kötülük bağlamında Yaratıcı-insan ilişkisini de anlattığı önemli bir metafordur. Nitekim Mevlânâ insanın isyan ve gafleti gibi kötü eylemlerini de güneş ve kar sembolleriyle anlatır. Maasî, zulüm ve kötülük katmanlaşmış buz tabakaları gibidir diyen Mevlânâ tevbe, pişmanlık ve Allah korkusunu da temmuz güneşine benzetmektedir. Temmuz güneşi doğar doğmaz katmanlaşmış buzları ve karı eritir.⁵¹

Mevlânâ'nın tevbeyi katmanlaşmış buzları eriten temmuz güneşine benzetmesi insanın kötü eylemlerine rağmen rahmetin öne çıktığını vurgulayan bir tasavvurdur. Bu ifadelerden sonra onun hayır ve şerrin âhirette cezâ bulacağını belirtmesi de cezânın geciktirildiği rahmetin öne çıkarıldığı düşüncesini pekiştiren bir ifade olarak yorumlanabilir. Diğer yandan dünya âhiretin numûnesidir ve insan yaptığı kötülüğün ve iyiliğin karşılığını bu dünyada da görebilir. Mevlânâ şöyle söyler: "Gerçi Hak Teâlâ hayır ve şerrin cezâlarını ahirette vereceğini va'd buyurmuştur. Velâkin onun numûnesi bir mikdar dâr-ı dünyâda dahî dem-be dem ve lemha-be lemha zâhir olur. Eğer bir kimsenin gönlünde meserret olursa, o hâl bir kimseyi mesrûr etmesinin cezâsıdır ve eğer o meğmûm olursa bir kimseyi gemgîn etmiştir. Bu mânâlar o âlemdendir. Herkesin bu az ile çoğu anlaması için rûz-ı cezâdan numûnedir. Nitekim numûneyi buğday ambarından bir avuç gösterirler."⁵²

Mevlânâ konu ile ilgili olarak güneş metaforunu farklı perspektiflerle izah etmeyi sürdürür. Mesnevî'de güneş ışığından kaçan canlılardan bahseden Mevlânâ onların bu şekilde güneşe değil kendilerine zarar verdiğinden bahseder. Onların düşmanlığı güneşe zarar veremeyeceği gibi kendi yollarını kesen bir yola dönüşür. Burada güneş ışınları ile peygamberler arasında bağlantı kurarak konuyu açıklayan Mevlânâ Hakk'ı inkâr edenlerin de peygamberlerin cevherlerindeki ışıktan kendi kendilerini men ettiklerini, kendi gözlerini kör ettiklerini ve kendilerini ışıktan mahsur bıraktıklarını ifade eder.⁵³ Mevlânâ devamında şöyle söylemektedir: "O münkirler, kendilerinin düşmanlarıydı; onlar kendilerini yaralıyorlardı..."⁵⁴

Mevlânâ, "zerrât-ı âlem Hakk'ı ızhâr eder ancak bazıları bilirler ve ızhâra vâkıfırlar bazıları gâfildirler. Ne sûretle olursa olsun ızhâr-ı Hak sâbit olur." Dedikten sonra konuyu farklı bir vecheden örneklendirmektedir: "Meselâ emîrin biri birini döverek te'dib etmelerini emr eder. O kimse bağıırır, feryâd eder; ve maahazâ her ne kadar o kimse bağıırsa da, me'mûr emîrin hükmünü ızhâr eder. Ve herkes bilir ki, dârib ve madrûb emîrin mahkûmudur; ve her ikisinden emîrin hükmü peydâ olur. Müsbât-i Hak olan kimse dâimâ Hakk'ı ızhâr eder nefy eden kimse dahî Hakk'ı muzhîrdir."⁵⁵ Bu metaforik anlatımlardan anlaşılacağı üzere âlemde her bir varlık Hakk'a mukâvemet ederken bile Hakk'ın kudreti ve rahmeti altında varlık bulur. Bu açıdan âlem her canlıının rızıklandığı bir rahmet sofrası olarak mükemmel bir şekilde tasarlanmıştır.⁵⁶ Nitekim Mevlânâ'nın güneşi sembol olarak zikretmesinden hareketle ifade etmek gerekirse güneş doğduğu

⁵¹ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 62.

⁵² Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 62.

⁵³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/60-61.

⁵⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/60.

⁵⁵ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 160; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 155.

⁵⁶ Kadir Özköse, *Çevre ve Ahlak Sempozyumu (Tasavvuf ve Ekoloji, Gaziantep, 2014)*, 369.

zaman ışınları sadece güneşlenenleri değil gün ışığından sakınanları da ısıtır. Dolayısıyla Yaratıcı sadece iman edenlerin değil kendini inkâr edenlerin üzerinde de kâdir-i mutlak. Mevlânâ bu sembolik anlatımlar ile birlikte Hakk'ın kudretine, rubûbiyyetine ve rahmetine işaret etmektedir.

Mevlânâ'nın beşeriyetten âdemiyete zıt unsurları barındıran insan tasavvuru *Mesnevî*'de zikredilenlere ilaveten daha farklı perspektiflerden de dile getirilmektedir. *Mesnevî*'de bir yerde insanı bir orman gibi tasvir eden Mevlânâ *Fîhi Mâ Fîh'de* insanı her şeyi mezceden bir şehre benzeter.⁵⁷ Başka beyitlerde insan için acı ve tatlı deniz,⁵⁸ insanın iyi ve kötü vasıfları için ise kara ve deniz⁵⁹ gibi zıtlık barındıran semboller zikredilmektedir.

Mevlânâ'nın insanın girift yapısını orman-şehir, kara-deniz, acı deniz- tatlı deniz gibi sembollerle ifade etmesi âfâktan enfûse, enfûsten âfâka insanın beden ve ruh bütünlüğü içinde iyi-kötü, güzel-çirkin gibi zıtlıkları kendinde barındıran bir varlık olduğu düşüncesini farklı vechelerden pekiştirmesi olarak görülebilir. Bu şekilde Mevlânâ'nın kara, deniz, toprak, madenler, gece ve gündüz gibi kavramlardan hareketle âlem, insan ve insan-ı kâmil arasında bağlantılar kurduğu görülmektedir. Dolayısıyla insanın âlemle ve âlemdeki her bir canlıyla olan münâsebeti seçkinliği ile birlikte kendisine tevdi edilen sorumluluktan bağımsız değildir ve bu açıdan âlem insana insan da âleme ayna tutar.⁶⁰

Başka beyitlerde insanları madenlere benzeten Mevlânâ, “Gündüz kuyumcu ve sarraf altını fark etsin diye altına aynadır”⁶¹ derken, “gündüz aynı zamanda velilerin sırrıdır.”⁶² ifadesini serdederek âlemdeki işaretler ile insan ve insan-ı kâmil arasında çağrışım yapmaktadır.

Mevlânâ'nın insana ve insanın eylemlerine bakış açısı her hâlükârda rahmetin öne çıktığını vurgulamaya dönüktür. Dolayısıyla insanda kötü vasıflar olsa da Yaratıcı muhabbet ve ihsanından ötürü insanın iyiliğini öne çıkarmayı irade eder: “Herhangi huy galipse hüküm, onundur. Maden de altın bakırdan fazlaysa o maden altın sayılır. Vücudunda hangi huy galipse o huyun sûretine göre haşredilmen gerekir.”⁶³

2.3. Teklifin Habercisi Olarak Peygamber

Mevlânâ'ya göre peygamberlerin gönderilmesi de insanın zıtlıklarını aşabilmesi, kendini bilmesi ve bulmasına mâtuftur. Nitekim Mevlânâ'nın bu hususu hayatın akışı içinde insanın aslî gereksinimleri bağlamında deniz-balık; doktor-hasta; hoca-talebe gibi yalın örnekler üzerinden ve ihtiyaç duyan-ihyaçı duyulan yâni karşıtlık barındıran unsurlar cihetinden açıkladığı görülmektedir:

“Hasta, doktora düşman olmuş; çocuk, kendisini terbiye edene düşmanlık beslemiş (zarar kime?).

⁵⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/108.

⁵⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/24.

⁵⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/299.

⁶⁰ Tasavvuf ve çevre ile ilgili olarak geniş bilgi için bk. Raid Al-Daghistani, “Der Sufi ist wie die Erde: ein Versuch über die Grundzüge einer spirituellen Ökologie im Islam”, *Islamische Umwelttheologie: Ethik, Norm und Praxis*, (Freiburg, Herder Verlag, 2019), 86-103.

⁶¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/23.

⁶² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/23.

⁶³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/108.

Hakikatte hasta da, çocuk da kendi yolunu vurmakta, kendi akıl ve canının yolunu kesmektedir.

Bez yıkayan, güneşe kızar; balık, denize hiddet ederse, bir bak, ziyanı kime? Sonunda bu kızgınlık yüzünden kimin bahtı kararır?”⁶⁴

Mevlânâ'nın mezkûr örnekleri aynı zamanda peygamberlerin iyi-kötü; iman eden-inkâr eden her bir fert için rahmet olarak tasavvur edilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim denizde yaşayan her bir canlı denizin cömertliğinden ve bez yıkayan herkes de güneşin ısısından müstefid olur. Dolayısıyla her bir mahluk rahmet deryasından kendi nasibince pay alırken her bir fert de Yaraticı'nın varlığına birer şahit olarak yaratılış zincirinde yerini almaktadır.

Her bir ferdin Hakk'ın rahmetinden müstefid olduğu düşüncesi Mevlânâ'nın Bedir Savaşı'nda esir alınan müşriklere Hz. Peygamber'in merhametle muâmele ettiğini mevzu etmesiyle daha âşikâr anlaşılabilir. *Fîhi Mâ Fîh*'te “Allah geceyi gündüze gündüzü geceye idhâl ider ve ölüden diri; diriden ölü çıkarır.”⁶⁵ ve “Allah'ın rahmetinden ümidini ancak kâfirler keser.”⁶⁶ âyetlerini birlikte zikreden Mevlânâ bahsi geçen âyetleri Bedir esirlerinin bütün planları târumâr olduğu halde ve onlar ölümü beklemekte iken Hakk'ın onlara bu âyetlerle ümit verdiğini ve onlara emniyet bahşettiğini belirtir. Yâni Hak Teâlâ onları acz ve isyan içinde yakalamışken cezalandırmak yerine dinine çağırarak onlara hem dünyada güven ve huzur lütfetti hem de ebedi saadetin yolunu açtı. Mevlânâ'nın anlatımıyla Hak Teâlâ onlara şöyle buyurmuş oldu: “Sizin yağma ve telef edilen malınızı belki ez'afiyle ve ondan daha iyisini yine size i'tâ iderim; ve sizi afv edip, devlet-i dünyâyâ ve âhirete dahî makrûn kılarım.”⁶⁷

3. Âlemde İyilik ve Kötülük Meselesi

Buraya kadar insanın yaratılması ve dünyaya gönderilmesi bağlamında Mevlânâ'nın iyilik ve kötülük tasavvuru tahkik edildi. Onun meseleye yaklaşımını bütüncül bir perspektiften aktarabilmek için âlemin yaratılması ve âlemdeki işleyiş bağlamında da iyilik ve kötülüğü nasıl yorumladığını izah etmek konunun tamamlayıcılığı açısından önem arz etmektedir. Çalışmanın bu kısmında onun âlemde iyilik ve kötülüğü nasıl yorumladığı ve tasvir ettiği konu edilmektedir.

Mevlânâ insanın yaratılması meselesinde olduğu gibi âlemin yaratılmasında da iyimser bir âlem düşüncesini sürdürmektedir ve o bu hususu oldukça sade ve anlaşılabilir bir örnekle dünyayı bir çadıra benzeterek aktarmaktadır. *Fîhi Mâ Fîh*'te dünyayı bir çadıra benzeterek dünyanın yaratılışının ve işleyişinin bir insicâm üzere olduğundan bahsederek tasvir eden Mevlânâ'ya göre dünya padişah için kurulan bir çadırın i'mâlinde bir tâifenin meşgul olması gibidir. Onlardan bazısı eğer “ben ipi i'mâl etmesem, çadır nasıl dururdu?” derken, diğer bazısı da eğer ben kazık yapmasam, “ipi nereye bağlayacaklardı?” der. Gerçekte her birisi kendi işleriyle meşgul olurken bile aslında padişahın işini yapmaktadır. Her birisine Hak Teâlâ bir kanaat ve bir zevk vermiştir.⁶⁸

⁶⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/61.

⁶⁵ Âl-i İmrân 3/27.

⁶⁶ Yûsuf 12/87.

⁶⁷ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 7.

⁶⁸ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 87; Şayet Mesnevî Füsusu'l-Hikem'e göre yorumlanır ve çadır örneği kendi bütünlüğü içinde değerlendirilirse çadır metaforunda zikredilen bazı ifadeler belki ilâh-ı mu'tekad kavramıyla

Mevlânâ'nın dünyayı bir çadıra benzetmesi ve âlemde her bir varlığın işini bir zevk ve neşe içinde ikame ettiğini belirtmesi onun iyimser bir âlem tasavvurunu ortaya koyan en yalın ifadelerdendir.

Ancak bu örnek onun âlemi ve âlemde var olan kötülüğü nasıl açıkladığı hususunu ihtiva eden bir örnek olarak zikredilemez. Çünkü iyimser bir âlem tasavvuru ve iyilik söz konusu olduğunda kötülüğü de konu edinmek ve anlamlandırmak kaçınılmaz görünmektedir. Bu durumda Mevlânâ'nın âlemi zıtlarla açıkladığı ve âlemde kötülüğün ârızı olduğunu ifade ettiği karşıt ya da zıt unsurlara değinmek gerekir. Yağ-su,⁶⁹ gül-diken,⁷⁰ ateş-nur,⁷¹ savaş-barış,⁷² hayat-ölüm ya da hazan-bahar,⁷³ gece-gündüz,⁷⁴ şikayetlenmek-şükretmek⁷⁵ gibi zıtlıklar onun âlem tasavvurunu açıklarken zikrettiği bazı kavramlardır. Mevlânâ Mesnevî'de bir yerde “yağın aslı sudandır ve su ile artar sonunda nasıl olur da suya zıt olur?”⁷⁶ diyerek bu hususta görüşünü ortaya koymaktadır. Mevlânâ'nın benzer şekilde, “Sevgilinin ağrıdan, hastalıktan kurtulması için hekim, çürük dişi çekip çıkarır.”⁷⁷ ifadesi küllî olarak zahmetin geçiciliğini rahmetin kuşatıcılığını ve zahmette rahmetin gizlendiğini, “Doğrusu savaşlar, barışa sebep olur.”⁷⁸ ifadesi şer görünende umut ve hayra açılan bir kapı olabileceğini, “zıtlar, zıtlardan kaçır ziyâ parladı mı gece kalmaz.”⁷⁹ cümlesi de karanlığın ziyânın çekilmesinden kaynaklandığını ve ârızî olduğunu izah eden bazı beyitlerdir. Dolayısıyla Mevlânâ'ya göre iyilik fitrata dönük bir eylem, kötülük ise ve iyiliğin eksikliği olarak bir yokluktur. Sonraki zamanlarda Leibniz'in de kötülüğü bir eksiklik ve yoksunluk olarak tanımlaması bu açıdan Mevlânâ'yı anımsatmaktadır.⁸⁰

Mevlânâ'nın bu ifadeleri sadece iyilik ve kötülük bağlamında zıtları ve zıtlar cihetinden âlemin varlığını anlamaya ve anlamlandırmaya dönük ifadeler olarak değil aynı zamanda âlemde aslolanın iyilik ve kemâl olduğunu gösteren beyitler olarak yorumlanmalıdır. Bu açıdan Mevlânâ'nın tâbiriyle, “noksanlar, kemal vâsfinin aynasıdır. O horluk, yücelik ve ululuğa aynadır. Çünkü yakînen zıt, zıddı gösterir. Ondan dolayı bal, sirke ile görünür (bilinir).”⁸¹ Dolayısıyla dünya hayatında iyilik ile kötülüğün bir arada olması izâfî âlemin tabiatıdır.⁸² Bu durumda âleme izâfiyet addetmek aynı

birlikte değerlendirilebilir. İlâh-ı Mu'tekad ile ilgili bk. Ekrem Demirli, “Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak 'İlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2005), 14.

⁶⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/198.

⁷⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/198.

⁷¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/96.

⁷² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/80; Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/308. Mevlânâ Mesnevî'de bir yerde Hz. Peygamber'in savaşlarının âhir zamanda sulh için olduğunu belirtmektedir.

⁷³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/152.

⁷⁴ Hamide Ulupınar - Betül Gürer, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Gece Sembolü”, *Eskiyeni* 49 (2023), 508.

⁷⁵ “Her şikayet, insana şükretmeyi andırır.” bk. Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/71.

⁷⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/198.

⁷⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/308.

⁷⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/80.

⁷⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/16.

⁸⁰ Fatma Yüce makalesinde Mevlânâ'nın kötülükle ilgili yaklaşımını Leibniz'in teodise ile ilgili yorumlarıyla bağlantılı olarak ele almaktadır. Yüce, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi”, 1007; Emile Boutroux, *Leibniz*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 130-133.

⁸¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/257; Yüce, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi”, 1014.

⁸² A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 2/152.

zamanda âlemin câri olan varlığına ve insanın eylemlerine Hakk'ın varlığına nispetle izâfiyet atfetmeyi Hakk'a ise mutlakiyet atfetmeyi mucibtir.⁸³ Nitekim Mevlânâ bir beyitte Hakk'ı mutlak lütuf sahibi⁸⁴ olarak vafeder ki bu aynı zamanda mutlak iyilik vasfını da Hakk'a tevdi etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca bu hususu *Fîhi Mâ Fîh*'te “göster bakalım, âlemde hangi fenâdır ki onun zımında iyilik olmasın; ve hangi iyidir ki onun zımında fenâlık bulunmasın...Zîrâ hayır şerden cüdâ değildir...”⁸⁵ diyerek izah eden Mevlânâ bu ifadeleriyle âdemoğullarını ve âlemi zıtları mezceden varlıklar olarak tanımlarken mutlak iyiliği ve ilmi Hakk'a; gafleti, cehli ve kötülüğü insana atfetmektedir.⁸⁶ Diğer yandan Mevlânâ'nın tâbiriyle ifade etmek gerekirse dünyada bu gafletten hiç olmasaydı onu mamûr etmeye kimsenin şevki de olmazdı.⁸⁷

Diğer yandan Mevlânâ'nın iyilik ve kötülüğü ya da zıtlıkları konu edinmesi, gerek insanda gerek âlemde fenâ ile iyiliğin birlikte bulunduğunu zıtlıklar üzerinden açıklaması aynı zamanda Yaratıcı'yı noksanlardan münezze ve kâdir-i mutlak olarak tavsif ederek tevhidi öne çıkarmasıyla ilintilidir.⁸⁸ Nitekim bu bağlamda Mecûsîleri zikreden Mevlânâ onların hâlık-ı şer ve hâlık-ı hayr olmak üzere iki ilah olduğunu iddia etmekle tevhidden ayrı düşüklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın âlemi, âlemde iyilik ve kötülüğü konu edinirken maksadının sadece âleme dâir fikir beyân etmek ya da iyimser bir âlem tasavvurunu ortaya koymak olmadığı söylenebilir. O bu beyitleriyle gerek âlemden ve zıtlıklardan gerek insandan bahsederken mütemâdiyen kâdir-i mutlak ve yegâne rahmet sahibi olarak Mahbûb'dan konuşmak ve O'nu anlatmak ister. Bu bağlamda Mesnevî'de zaman zaman zıtlardan bahsedilirken âlemdeki karşıtlıklar bir yandan onun kudretini bir yandan da rahmetini gösteren deliller olarak tasvir edilir. Bir başka deyişle zıtlar, *zıddı olmayan Rahmân*'ın delilleridir. “Şu halde gizli olan şeyler, zıddıyla meydana çıkar. Hak'kın zıddı olmadığından gizlidir.”⁸⁹ Dolayısıyla Hakk'ı zâtî itibâriyle görmek mümkün değildir ancak yeri ve göğü yaratması onun kudret ve sanatını gösterir.⁹⁰

Sonuç

Mevlânâ hem yaşadığı dönemde hem sonraki dönemlerde tasavvuf düşüncesinin seyrini önemli oranda etkilemiş bir sufidir. Onun Hâlık-mahlûk ilişkisini ve insanın yaratılmasını konu edinirken *aşk, genc, genc-i mahfi* bazen de *levlâke* tâbirlerini dağınık şekillerde bazen de doğrudan mecazi

⁸³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 4/6.

⁸⁴ اگر نندیدی سود او در قهر او / کی شدی آن لطف مطلق قهر جو bk. Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009), 1/160.

⁸⁵ “Eğer ilim külliyyen insana müstevlî ola idi ve cehil olmaya idi; insanı yakar, bırakmazdı. Binâenaleyh cehil bakây-ı vücûd onunla olduğu için matlûbdur; ve ilim mârifet-i Bârî'ye vesîle olduğu için matlûbdur.” bk. Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 192-193.

⁸⁶ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 192.

⁸⁷ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 78.

⁸⁸ Himmet Konur, “Bir Ahlâk Kitabı Olarak Mesnevî”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2007), 217.) Bu hususta Ekrem Demirli'nin Lacivert dergisinde “Karşıtlık”, “Mevlana'nın Metinlerinde Karşıtlıklar” isimli yazılarından da istifade edilmiştir.

⁸⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/91.

⁹⁰ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 192; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 161.

anlatımlarla ya da imâ ederek dile getirdiği görülmektedir. Mevlânâ'nın düşüncesinde başat bir kavram olarak aşk kavramı sistematik bir şekilde olmasa da farklı perspektiflerden âlemin ve insanın yaratılmasına, Yaratıcı'nın rahmet, ihsan ve lütfuna, Hz. Peygamber'in âdemoğullarına rahmet olarak gönderilmesine, Hakk'ın yeryüzünde yayılan lütuf ve ihsanına işaret eder. Dolayısıyla Mevlânâ bilinmeyi istemekle insanın ve âlemin yaratılması arasında bağlantı kurarken yaratmayı Hakk'ın rahmetini göstermek istemesi cihetinden yorumlamaktadır.

Mevlânâ aynı şekilde topraktan, havadan sudan, madenlerden, yeryüzünden, gökyüzünden, cemâdâtan, nebâtattan bahsederken de doğrudan veya dolaylı olarak insanı konu edinen bir mutasavvıf olarak karşımıza çıkar. Bazen anâsır-ı erbaa kavramını zikretmekle birlikte genellikle bu kavramı kullanmaksızın birbirinden farklı ve yalın ifadelerle sudan, ateşten, topraktan, havadan bahsederken gerçekte insan olgusuna işaret etmektedir. Mevlânâ'nın insan tasavvurunun sadece insanı anlatmak maksadına değil Mâşuk-ı Hakîki'yi bilmeye, Yaratıcı'ya dâir bir söz söylemeye ve Yaratıcı'yı anlamaya ve anlatmaya mâtuf olduğu görülmektedir. Nitekim *Mesnevî*'de sanatı sanatkârdan ayrı düşünmenin mümkün olmayacağı bağlamında serdettiği beyitleri onun insan ve âlem tasavvurunu doğrudan Hakk'a isnad ederek temellendirdiğini göstermektedir.

Her sanatın sanatçıyı işaret ettiği düşüncesi Mevlânâ'nın tasavvuf düşüncesinin insan odaklı teşekkülünde oldukça belirleyicidir. Bu açıdan insan sanatkâra işaret eden en büyük delildir ve her birey bir yandan Hakk'ın mutlak kudretine bir yandan da rahmetine delil kılınır. Yâni Yaratıcı iyi-kötü her bir canlıya hükmedebilecek kadar kudret sahibi her bir canlıya rahmetini gösterecek kadar merhamet sahibidir. İnsanın zıt unsurları kendinde câmi olması ve iyilik-kötülük vasıflarını barındırması onun kendini ve Yaratıcı'yı bilme imkânını da barındırmaktadır. Bu imkân insanın yaratılmasından sonra insana bahşedilen diğer bir rahmettir. Mevlânâ bu hususu hoca-talebe, doktor-hasta örnekleri üzerinden peygamberlerin gönderilmesiyle irtibatlandırarak konu edinmektedir. Bu açıdan insana bahşedilen rahmet Hakk'ı bilmeyi ve vahye ittibâ sorumluluğunu da kapsamaktadır.

Eserinde levlâke ifadesiyle birlikte Hz. Peygamber'in gönderilmesi, yaratma ve rahmet kavramları arasında zaman zaman bağlantılar kuran Mevlânâ bu rahmetten evrensel düzeyde bütün insanlığın pay aldığı Bedir savaşı ile açıklamaktadır. Bu açıdan Yaratıcı'nın yaratma sanatını gösteren ve Yaratıcı'nın emaneti olarak her canlının doğuştan sahip olduğu hakları mahfuzdur ve bu husus İslam fıkında minimal düzlemde her bireyin canının, malının ve ırzının dokunulmazlığı şeklinde tebâruz eder. Savaş zamanında bile kadınların, çocukların, yaşlıların canları ve malları Hz. Peygamber'in gönderilmesiyle merhamet ve emniyet dâiresine alınmıştır.

Mevlânâ'nın iyilik-kötülük bağlamında dile getirdiği ifadeler onun Hâlık-mahlûk ilişkisini izah etmek hususunda oldukça belirleyicidir. Ona göre iyilik ve kötülük ayrı varlıklar olarak tasvir edilemez. Şayet bunlar bağımsız iki ayrı varlık olarak kabul edilirse birbirinin rakibi olarak eşitlenmiş olur. Oysa Mevlânâ iyilik ve kötülüğü her ne kadar bazen doğrudan bazen metaforik olarak zıtlarla açıklasa da bunları birbirinin rakibi ve birbirinden ayrı varlıklar olarak tasvir etmemektedir. Çünkü iyilik erdem ihtivâ eden bir eylem olarak vardır, kötülük ise iyiliğin eksikliğidir, kendine özgü bir varlık değil, bir yokluktur. Nitekim Mevlânâ'nın "*noksanlar kemâl vasfının aynasıdır ve zıtlar, zıtlardan kaçır ziyâ parlardı mı gece kalmaz*", ifadeleri bu bağlamda zikredilebilir. Bu hususta Mevlânâ'nın gece ve gündüz metaforları ile güneş sembolü de

zikredilebilir. Gece, güneşin çekilmesi olarak kabul edilirse bu durumda kötülük insanın kendi iradesi ve seçimleri neticesinde rahmetin yeryüzünden çekilmesidir. Diğer yandan Mevlânâ'nın bu yaklaşımı ayrıca Hakk'ın iyi ya da kötü her bir canlıının üzerinde kâdir-i mutlak olup ulûhiyyet ve rubûbiyyetin Hakk'a mahsus olduğuna yönelik bir tevhid vurgusudur. Nitekim Mevlânâ, Mecûsîlerin iyilik ve kötülüğü ayrı ayrı varlıklar kabul ederek Hâlık-ı şer ve Hâlık-ı hayrın ayrı olduğu inancına kapılarak tevhitte uzaklaştıklarını belirtmektedir. Bu bağlamda Mevlânâ'nın düşünce sisteminde iyilik ve kötülüğün, Mecûsîlerin düşünme biçiminden ve bazı Hristiyan teologların âlemde kötülüğün belirleyici olduğu şeklindeki teodise yaklaşımından [ve hattâ yin-yang teorisinden] farklı olduğu iddia edilebilir.

Mevlânâ'nın, "Göster bakalım, âlemde hangi fenâdır ki onun zımnında iyilik olmasın; ve hangi iyidir ki onun zımnında fenâlık bulunmasın." ifadelerinden hareketle denilebilir ki âlemde ve beşeriyet düzleminde her iyilikte kısmî bir nâkısılık, her fenâlıkta da kısmî bir iyilik mündemiçtir. Âlemde ve insanda mevcut iyilik ile fenâlığın bir arada olması ve birbirinden zuhur etmesi Hakk'ın her türlü nâkısılıktan öte mutlak iyilik ve kemâlâtına işaret etmektedir.

Mevlânâ düşüncesinde iyilik ve kötülük meselesi insanın ne olduğu ve ne için olduğu sorularından hareketle yaratılışı anlamlandırmak açısından kapsamlı bir şekilde konu edilirken aslında bir şekilde Yaratıcı tasavvuruna dönüşmektedir. Yaratıcı bütün iyilik ve rahmetin kaynağı olmakla birlikte zâtı itibarıyla zıtlardan münezze, sıfatlarının tecellisi itibarıyla da kudret ve rahmetinin her dâim müşahede edildiği yegâne varlıktır. Tüm bunlarla birlikte bu çalışmada Mevlânâ'da iyilik ve kötülük konusunun bütünüyle izah edildiğini iddia etmek imkânsızdır. Bu bağlamda yapılacak yeni çalışmaların konuyu daha anlaşılır kılacağına şüphe yoktur.

Kaynakça

- Al-Daghistani, Raid. "Der Sufi ist wie die Erde...: ein Versuch über die Grundzüge einer spirituellen Ökologie im Islam". *Islamische Umwelttheologie: Ethik, Norm und Praxis*. Hsbg. Sara Binay, Mouhanad Kchorchide Freiburg: Herder Verlag, 2109.
- Azîzüddin, Neseî. *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil*. çev. Mehmed Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Baykan, Erdal. *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Boutroux, Emile. *Leibniz*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Çiftçi, Muhammet. "Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?: Salt Tenzihî Dilin İmkânı ve Tenkidi". *Bilimname* 45 (2021), 121-153. <https://doi.org/10.28949/bilimname.761197>
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 229-247.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin tanrı anlayışı: Tenzih ve teşbih hükümlerinin birleştirilmesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 25-44.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- Demirli, Ekrem. "Mesnevî'yi Fusûs'u'l-Hikem'e Göre Yorumlamak 'îlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2005), 14.
- Erginli, Zafer. "Mevlânâ İrfânında İnsan Prototipi Olarak Hz. Âdem". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2007).
- Emiroğlu, İbrahim. *Mevlânâ Yazıları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2018.

- İdiz, Ferzende. "Tasavvufta Hakikat-i Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler". *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (2014).
- Kartal, Abdullah. *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Sûfî ve Şiir -Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. Cilt 1 İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. Cilt 2 İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012.
- Konur, Himmet. "Bir Ahlâk Kitabı Olarak Mesnevî". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2007), 215-224.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011).
- Kuşlu, Abdullah. *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*. Ankara: SAGE Matbaacılık Yayıncılık, 2019.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Fîhi Mâ Fih*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. 6 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Ögke, Ahmet. "Tasavvufta 'Kenz-i Mahfi' Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin (960/1553)'Küntü Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004).
- Özköse, Kadir. "Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin Düşüncesinde Kadın". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 17-33.
- Özköse, Kadir. "İnsan-ı Kamil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9-10 (2010)
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf ve Ekoloji" *Çevre ve Ahlak Sempozyumu*. (Gaziantep, 2014).
- Perler, Dominik - Rudolph, Ulrich. *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2000.
- Rahmati, Fateme. *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn Arabîs*. Wiesbaden: Harrasowitz, 2007.
- Schimmel, Annemarie. *Ben Rüzgârım Sen Ateş -Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-*. çev. Senail Özkan. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999.
- Tânevî, Eşref Ali. *Hadislerle Tasavvuf*. haz. H. Zaferullah Dâvûdî, Ahmed Yıldırım. İstanbul: Umran Yayınları, 1995, 319-320.
- Tunagöz, Tuna. "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhî Adalet Savunusu". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2015).
- Ulupınar, Hamide - Gürer, Betül. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Gece Sembolü". *Eskiyeni* 49 (2023), 501-517. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1275923>
- Yüce, Fatma. "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022). <https://doi.org/10.18505/cuid.1140099>
- Yüce, Abdülhakim. "Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlânâ". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 63-76.