بسم الله الرحمن الرحيم

ISSN 1300-8498

Diyanet İlmî Dergi

CİLT: 51 • SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2015

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

Diyanet İlmî Dergi

ISSN 1300-8498

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ Dr. Yüksel Salman

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ Dr. Faruk Görgülü

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU Mustafa Bayraktar

YAYINA HAZIRLAYANLAR Fatih Kaya
Mutlu Doğan

YAYIN TÜRÜ Üç Aylık, Yerel, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ Diyanet İşleri Bakanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 85 88
Faks: (0312) 284 72 88
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

ABONE İŞLERİ Tel: (0312) 295 71 96 - 97
Faks : (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

TEKNİK YAPIM Sistem Ofset Basım Yayın San. Tic. Ltd. Şti.
Strazburg Caddesi No: 31/17 Sıhhiye/Ankara
Tel: (0312) 229 18 81
Fax: (0312) 229 63 97

ABONE ŞARTLARI Yurt içi: Yıllık abone ücreti 30,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD; $25, AB Ülkeleri; €20, Avusturalya; 30 Avusturalya Doları, İsveç ve Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

BASIM TARİHİ 19.02.2015

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Kamu Girişimci Şubesi'ndeki İBAN: TR08 0001 0025330 59943085019 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir mektubun, "Diyanet İşleri Bakanlığı Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya-ANKARA" adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait, dini, sosyal alanlarda yapılan araştırma makalelere yer veren bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz, Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül, Ekim -Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığının, "Toplumu Din Konusunda Aydınlatma" amacıyla örtüşen, dinî ilimlere katkı yapıcı nitelikte özgün, ilmi standartlara uygun ve herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu alanlar dışındaki araştırmaların yayınlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmi Dergi Hakemli bir dergidir. Dergi'de kör hakem sistemi uygulanır ve yayımlanacak makaleler iki hakem tarafından incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alması gerekir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan yazılar yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucu olumlu bulunanların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
4. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
5. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayınlanması, Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
6. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara 'Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik'e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayınlansın-yayınlanmasın iade edilmez.
7. Makaleler, derginin, ilmidergi@diyanet.gov.tr adlı elektronik posta adresine veya "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara" adresine posta ile gönderilebilir.

B) YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinler pdf olarak eklenmelidir.
3. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, her biri 500-1000 arasında karakter (boşluklarla) Türkçe-İngilizce özet, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5,4 cm ve alttan 5,4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
5. Yazı biçimi: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı tam 14 nk satır aralıkla, dipnotlar ise tam 10 nk satır aralıkla ve metinle aynı yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
6. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
   Kitap: Basılmış eser; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçıncı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
   Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.
   Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası
   Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
   Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir.
   İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.
   Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
   Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
   Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.
   İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
   Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN

Altmış yıla yaklaşan tecrübe birikimiyle köklü bir geleneğe sahip olan dergimizi yeni yılda siz değerli okurlarımızla buluşturmanın huzur ve mutluluğunu yaşıyoruz. Başlangıcından bu yana okuyucularımızın takibi, yazarlarımızın desteği ve derginin mutfağında büyük bir azim ve gayretle çalışan arkadaşlarımızın çabaları bizlere hep güç verdi. Hepsine ayrı ayrı şükran borçluyuz. Dergimizin 51. cildini yenilenen yüzüyle ve dolu dolu içeriğiyle huzurlarınıza getirmenin heyecanını yaşıyoruz.

Bu sayıda Muhammet Yılmaz'ın "Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsiri" isimli makalesinde; yirminci yüzyılda Mısır'ın ve İslam dünyasının seçkin âlimlerinden birisi olan Muhammed Ebû Zehre'nin, Kur'an'ın 19 cüzünün tefsirinden oluşan "Zehretü't-Tefâsîr" isimli tefsiri ile ilgili mülahazalarını okuyacaksınız. Söz konusu eserde müellifin, rivayet metodunu ağırlıklı olarak benimsemekle birlikte dirayet metoduna da yer verdiğini, ayetlerdeki belagata dair inceliklerle sarf-nahiv ve lügat konularına ilişkin çarpıcı bilgileri bulacaksınız.

Ömer Faruk Akpınar'ın "Süfyan es-Sevrî'nin Hadis Tarihindeki Yeri Bir Muhaddis Olarak Süfyan es-Sevrî" başlıklı makalesinde; Süfyan es-Sevrî ve onun hadis ilmindeki yeri ve yetkinliği ele alınmaktadır. Makalede, hicrî II. asırdaki ilk tedvin faaliyetlerinin öncülerinden biri olan Sevrî'nin, tâbiûn ve etbâu't-tâbiînden tevarüs ettiği ilim mirasını gerek tedvin gerekse tedris ile sonraki nesillere aktardığına ve başta hadis ve fıkıh olmak üzere tefsir, akaid, rical ilmi gibi pek çok alanda derin bilgi sahibi olduğuna ve bu alanlara dair bilimsel katkılarına dair tespit ve değerlendirmeleri bulacaksınız.

Veysi Ünverdi'nin "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi" isimli makalesinde; İslam düşünce tarihinin ilk tartışmalarına konu olan bir mesele olarak, insanın eylemlerindeki rolü ve bu eylemlerin kim tarafından tayin ve takdir edildiği sorusu üzerinde durulmaktadır. Ekol olarak farklı yerlerde duran Eş'ari ve Nesefi'nin bu konuya dair görüşleri, söz konusu makalenin temelini teşkil etmektedir. Yazar, Allah'ın mutlak iradesi karşısında insan iradesinin durumu, insanın fiillerindeki rolü ve buna bağlı geçmişten bu yana çokça tartışılan konuları Eş'ari ve Nesefi ekseninde değerlendirmektedir.

Yaşar Seracettin Baytar, "Arap Edebiyatında Mana ile İlgili Güzel Söz Sanatları" isimli makalesinde; Arap dili ve belagatının önemli kısımlarından olan bedî ilminin bir bölümünü oluşturan "muhassinât-ı maneviyye" ile ilgili sanatları konu edinmektedir. Söz konusu sanatlar, mana ile ilgili güzel söz sanatları olup, ifadeye anlam bakımından güzellik, incelik ve zenginlik katmaktadır. Çalışmada, konuyla alakalı sanatlar işlenirken konunun daha iyi anlaşılabilmesi ve karşılaştırma imkânı vermesi için başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere, Arap ve Türk şiirinden örneklere de başvurulmaktadır.

Cüneyt Eren ve İbrahim Uludaş'ın birlikte kaleme aldığı, "Âsım Kırâatının Hafs Rivayetine Göre Sekte Kavramı ve Manaya Etkisi" başlıklı makalede, sekte kavramı kıraat imamlarından Hafs rivayeti bağlamında hem manaya hem de fonetik yapıya etkisi gibi farklı açılardan ele alınmaktadır.

Benî Mustalik gazvesi dönüşünde meydana gelen ve "ifk hadisesi" olarak bilinen olay, başta Hz. Muhammed (s.a.s.) olmak üzere tüm müminler için büyük bir imtihan olmuş, Hz. Peygamber ve Hz. Aişe (r.ah.) başta olmak üzere tüm Müslümanların sıkıntılı bir dönem geçirmelerine sebep olmuştur. Hatta tebliğ faaliyetlerinin bundan olumsuz bir şekilde etkilendiği de ifade edilmektedir. Bu sayıda yer alan "Benî Mustalik Gazvesi Esnasında Ortaya Çıkan Nifak Hareketleri ve İfk Olayı" başlıklı makalede Recep Erkocaaslan, bu hadiseye ilişkin değerlendirmeleri farklı açılardan ele almakta, bugün de kimi çevrelerce istismar konusu yapılan bu hadisenin yakından tanınmasına katkı sağlamaktadır.

Her bir sayısı ilim ve fikir dünyamıza mütevazı da olsa önemli katkılar sağladığına inandığımız dergimizi, yeni haliyle ve birbirinden değerli kalemlerin katkılarıyla ilginize sunarken, 2015 yılının bereketli, verimli bir yıl olmasını diliyor, bir sonraki sayıda tekrar buluşmayı diliyorum.

Dr. Yüksel Salman

2015 • SAYI: 1 • SAYFA: 13-31

MUHAMMED EBÛ ZEHRE VE ZEHRETÜ'T-TEFÂSÎR İSİMLİ TEFSİRİ MUHAMMAD ABU ZAHRA AND HIS COMMENTARY "ZAHRAT AL TAFASEER"

MUHAMMET YILMAZ
YRD. DOÇ. DR.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN Ü. İLAHİYAT FAK.

ÖZ
Makalede, yirminci yüzyılda Mısır'ın ve İslam dünyasının seçkin âlimlerinden kabul edilen Muhammed Ebû Zehre'nin (1316-1394/1898-1974) 1951 yılında başlayıp vefat ettiği ana kadar kaleme aldığı ve Kur'an'ın 30 cüzünden 19 cüzünü oluşturan Zehretü't-Tefâsîr isimli tefsirini metodolojik açıdan inceledik.
Söz konusu eserde müellifin, rivayete ağırlık vermekle beraber dirayeti de ihmal etmediğini tespit ettik. Kur'an'ın Kur'an'la ve sünnetle tefsirine öncelik vermekle birlikte, ayetlerdeki belagata dair inceliklere yer verdiğini; lügat, sarf ve nahiv konularına işaret ettiğini, kıraat noktasında da bolca örnekler verdiğini belirledik. Fıkhî ve kelâmî konuları kendine has üslupla ele alan müfessirin, İslâm dünyasında muteber kabul edilen tefsirlerden de nakiller yaparak birçok görüşü bu eserinde bir arada sunduğunu gördük.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Ebû Zehre, Tefsir, Zehretü't-Tefâsîr.

ABSTRACT
In this article, we examined the methodological point of Zahrat al-Tafaseer that belongs to Muhammad Abu Zahra (1316-1394 / 1898-1974) who is considered one of prominent scholars of Egypt and the world of Islam in the twentieth century. He wrote this commentary from 1951 onwards until he died. It consists of 19 juz out of 30 juz of the Qur'an.
We found that although the author gave weight to the narration, did not ignore the wisdom completely at his mentioned work. Although the writer gave priority to comment on the Qur'an with the Qur'an and the Sunnah of the Prophet, we determined that he included the fineness about the eloquence of the verse and vocabulary, pointed out the Sarf and Nahw issues, and he gave plenty of examples regarding the different recitations. The commentator addressed juridical and theological issues with unique style, and he gathered many opinions of valid commentators of the Islamic world in his book as well.

Keywords: Muhammad Abu Zahra, Qur'anic Exegesis, Zahrat al-Tafaseer.

I. Hayatı, Kişiliği ve İlmî Kariyeri[1]

A. Doğumu, Nesebi ve Kişiliği:

Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed b. Abdullah Ebû Zehre (1316-1394/1898-1974) 5 Zilkade 1316/29 Mart 1898 yılında, Mısır'ın ilim, ticaret, ziraat ve sanayi merkezlerinden biri kabul edilen "Mahalletü'l-kübrâ" şehrinde, İslâmî değerlere bağlı ve aynı zamanda saygın bir aile olan Ebû Zehre ailesine mensup olarak dünyaya gelmiştir. Dönemindeki seçkin ilmî medreselerde eğitim görmüş ve arkadaşları arasında keskin zekâsı, güçlü muhakemesi ve tutarlı düşünceleriyle dikkat çekmiştir.[2]

Hayatı boyunca Kur'an ve tefsir ilimlerine dair eserlerden davet ve hitabete dair eserlere; fıkıh, usûl-i fıkıh, mantığa dair eserlerden fukaha ve müçtehitlerin hayatlarını anlatan biyografik eserlere; toplum, siyaset ve aile düzeninden, temel insan hak ve hürriyetlerine kadar dinî ilim sahalarının tamamına dair seksene yakın pek çok aydınlatıcı, faydalı eser telif etmiştir.

Ebû Zehre, ilmî kişiliğinin yanında takva sahibi, kanaatkâr, güzel ahlaklı, taassuptan uzak, itikatta ehl-i sünnet, fıkıhta Hanefî bir şahsiyettir.[3] Gündelik çıkarlara esir olmayarak, milletin ve ül-

---

[1] *Bu makale, 2010 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalında Prof. Dr. Sadrettin Gümüş danışmanlığında yapılmış olan, "Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu" başlıklı 354 sahifelik doktora tezi çalışmasına istinaden hazırlanmıştır.*

[2] Abdü'l-Müiz Abdülhamid el-Cezzar, "Min a'lâmi'l-Ezher: Muhammed Ebû Zehre", *Mecelletü'l-Ezher,* Kahire 1984, c. LVI, sayı. 8, s. 1266-1273; Ahmed Fuat Paşa, *Mevsûatü a'lâmi'l-fikri'l-İslâmî: Muhammed Ebû Zehre,* Kahire 1984, s. 901; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim*, Dâru'l-İlm li'l-Melayin , Beyrut 1996, VI, 25-26.

[3] Muhammed Osman Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre, İmâmü'l-fukahâi'l-muâsırîn ve'l-müdâfiu'l-cerîu an-hakâikiâd-dîn*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2006, s. 56-80; Saffet Köse, "Muhammed Ebû Zehre", *DİA*, TDV, İstanbul 2005, XXX, 480-481.

kenin menfaatlerini her türlü çıkarın üstünde tutmuş; Kur'an'a ve sünnete zıt uygulamalar karşısında devlet adamlarına dahi açıkça muhalefet etmiştir.[4]

B. İlmî Kariyeri:

Ebû Zehre'nin çocukluğundan itibaren hayatının sonuna kadar devam etmiş olan ilmî hayatı ve kariyeri şöyle gelişmiştir: Dindar bir şahsiyet olarak tanınan babası Ahmed Ebû Zehre ve annesi Hadire hanımefendi tarafından Kur'an'ı ezberlemesi için gönderildiği mektepte hem okuma ve yazmayı öğrenmiş hem de henüz dokuz yaşında iken hafızlığını tamamlamıştır.[5] Daha sonra, İslâmî ilimlere ek olarak matematik, coğrafya gibi müspet ilimleri öğrenme maksadıyla gönderildiği okuldan mezun olup 1913 yılında, Mısır'ın önemli büyük şehirlerinden sayılan Tanta'ya gönderilmiş ve orada ikinci Ezher olarak da isimlendirilen el-Câmiu'l-Ahmedî'ye girmiştir. Buradaki üç yıllık öğrenimi sırasında üstün başarı ve dikkat çekici yükselme göstermiş olan Ebû Zehre, kendisini yeterli görmeyerek bu okuldan ayrılmış ve şer'i mahkemeler için hâkim, kâtip, avukat ve müftü yetiştirmek üzere kurulmuş olan Medresetü'l-Kazâi'ş-Şer'î'ye girmiştir (1916). Dokuz yıl boyunca eğitimini aldığı bu okuldan 1925 yılında "Doktor" unvanı alarak mezun olmuştur.

1925 yılında, insanların haklarını savunmak ve onlara yardımcı olmak maksadıyla bir yıl kadar stajyer avukatlık yapmıştır. Bu eğitim onun şer'i ilimlere yaklaşımını ve bu ilimleri yorumlamadaki metodunu şekillendirmiştir.[6] Bir yıl süren stajyer avukatlıktan sonra ise, hazırlık seviyesinde Arap dili ve fıkıh dersleri vermek ve tefsir dersleri okutmak üzere Medresetü'l-Kazâi'ş-Şer'î'ye müderris (öğretmen) tayin edilmiş ve üç yıl süre ile bu görevi ifa etmiştir.

Bundan sonra Ebû Zehre için müderrislik hayatı başlamıştır. Nitekim 1933 yılında el-Ezher Üniversitesi'ne bağlı Külliyyetü Usûli'd-Din'in vaaz ve irşat bölümüne cedel, hitabet, dinler ve mezhepler tarihi müderrisi olmuştur. Burada okuttuğu derslere dair yazdığı eserlerle telif hayatına da baş-

---

[4] Ebû Zehre, *La Conception de la guerre dans l'Islam (Son Barış Çağrısı),* Cemal Aydın (çev.), Şûle Yayınları, İstanbul 1998, s. 1.

[5] Nasır Mahmud Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen, hayatuhû ve menhecuhû fî buhûsihî ve kütübihî,* Şirketi'n-Nas li't-Tıbaa, Kahire 1996, s. 11, 34.

[6] Ebû Bekir Abdürrezzâk, *Ebû Zehre: İmâmu asrihî, hayâtühû ve eseruhü'l-ilmiyyü,* Dâru'l-İ'tisâm, Kahire 1985, s. 25-30.

lamış olan müfessir, birçok dile tercüme edilmiş olan "Hitabet", "Târihu'l-Cedel", "Târihu'd-Diyânâti'l-Kadîme", "Muhâdarat fi'n-Nasrâniyye" eserlerini bu dönemde kaleme almıştır. 2 Kasım 1934 tarihinde o dönemdeki adı I. Fuâd Üniversitesi olan Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde hitabet müderrisliğine, bir yıl sonra da İslâm hukuku hocalığına getirilmiş ve İslâm hukuku bölüm başkanlığını yürütmüştür.

1934-1942 yılları arasında Usûlü'd-Dîn Fakültesi'ndeki derslerini misafir öğretim üyesi sıfatıyla sürdüren Ebû Zehre, İslâmî Araştırmalar Cemiyeti (Cem'iyyetü't-Dirâsati'l-İslâmiyye) ile Arap Birliği'ne bağlı İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nün (Ma'hedü'd-Diraseti'l-İslâmiyye) kuruluşunda rol almış ve bu enstitüde hocalık yanında İslâm hukuku bölüm başkanlığı görevlerini üstlenmiştir (1952). Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre kanunlaştırma komisyonu başkanlığı görevini de yürütmüş olan Ebû Zehre, 1963-1964 yıllarında Ezher Üniversitesi'ne bağlı İşletme ve İdari Bilimler Fakültesi'nde (Külliyyetü'l-Muâmelât ve'l-İdâre) İslâm hukuku dersleri okutmuştur.[7]

C. Vefatı:

Üstün gayreti, fedakârlığı, cesareti, verdiği dersleri ve yazmış olduğu eserleri ile ömrünü İslâm'ın ve Müslümanların hizmetine adamış olan Ebû Zehre, özellikle 1973'ün sonlarında İskenderiye Üniversitesi'nde, Kahire Üniversitesi'nde ve Müslüman Gençlik Cemiyeti'nde İslâm dinine saldıranlarla mücadele için birçok konferans ve toplantılar düzenlemişti. Ayrıca, Sosyal İşler Bakanlığı Aile Hukuku kanun tasarısındaki boşanma, çok eşliliğin sınırlandırılması, aile planlaması ile ilgili olarak el-Ezher'de ve İslâm Araştırmaları Akademisi'nde oldukça keskin ve sert çıkışlar yapıyordu. Bu çalışmalar doğrultusunda, evinin önünde dinî, içtimaî ve sosyal alandaki sorunları konuşup tartışmak; yeni fıkhî problemleri çözüme kavuşturmak için "İslam'ın Çağımızdaki Sorunları" adıyla büyük bir çadırda ulusal bir konferans dizisi başlatmaya karar vermişti. Bu dizi konferanslara başkanlık etme görevi de oy birliği ile Ebû Zehre'ye takdim edilmişti.[8]

Ebû Zehre, 12 Nisan 1974 Cuma günü sabahın erken saatlerinde tüm masraflarını kendisinin karşılayıp yaptırdığı söz konusu konferans çadırı-

---

[7] Enver el-Cündî, "Muhammed Ebû Zehre", *A'lâmü'l-karni'r-rabia aşere el-hicri: A'lâmü'd-da'veti ve'l-fikr,* Mektebetü'l-Encelü'l-Mısriyye, Kahire 1981, s. 35-49; Saffet Köse, "Muhammed Ebû Zehre: Hayatı, İslâm Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi,* 2005, s. 479-496.

[8] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr,* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 2002, I, 10-11; X, 5482.

nı gözetlemek ve son kontrolleri yapmak üzere toplantı yerine gelmişti. Gerekli teftişi yaptıktan sonra evine döndü ve evinin üst katındaki kütüphanesine çıktı. Amacı, başladığı Neml suresinin tefsirine öğle ezanına kadar devam etmekti. Ancak, bir süre sonra bir elinde tefsirini yazdığı kalemi; Neml suresi 19. ayetlerinin; (رَبِّ اَوْزِعْنِي اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَاَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَاَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ)[9] bulunduğu sahifenin açık olduğu Mushaf'ı ve yazdığı tefsir sayfaları; diğer elinde kendisinin hazırlamış olduğu kahve fincanı olduğu hâlde alt kata inerken elinde tuttuğu Mushaf'ın ve yazdığı tefsir sayfalarının üzerine secde eder bir vaziyette düştü.

Bu düşmeden dolayı başından yaralanan ve cuma ezanından o günün akşam sonrasına kadar baygınlığı devam eden Ebû Zehre, 19 Rabîulevvel 1394 / 12 Nisan 1974 cuma günü akşamı 77 yaşında iken ruhunu mevlasına teslim etmiş ve vefatının ikinci gününde yani 13 Nisan 1974 / 20 Rabîulevvel 1394 cumartesi günü Ezher Üniversitesi'nde cenaze namazı kılınarak ebedi istirahatgâhına defnedilmiştir.[10]

D. Hocaları:

Muhammed Ebû Zehre; ilmini, ahlâkını ve faziletini devrin ileri gelen hocalarından almıştır. Üstün ahlâka, hikmetli dinî bilgiye, fıkıhtaki derinliğe, düşüncedeki engin hikmete hocaları sayesinde ulaşmıştır.[11] Onun karakterini ve ilmî şahsiyetini en çok etkileyen; eğitim-öğretim, ahlâk, hukuk ve vatanperverlikte örnek aldığı hocalarından bazıları şunlardır: Eğitim-Öğretim: Ahmed İbrahim (ö.1955); Hukuk: Muhammed Ahmed Ferec es-Senhûrî (ö.1977); Ahlak: Muhammed Âtıf Berekât (ö.1924); Milliyetçilik-Vatanperverlik: Abdülvehhâb Azzâm (ö.1959); Edebiyat: Ahmed Emin (ö.1954); Fıkıh: Ali b. Muhammed el-Hafif (ö.1978) ve Abdülvehhab Hallâf (ö.1956); Hitabet: Muhammed Ahmed ez-Zevahirî (ö.1944), Abdülhamit Hasan (ö.1976) ve S'ad b. İbrahim Zağlûl (ö.1927).

E. Öğrencileri:

İlmi ve cesareti başta olmak üzere ahlâkî, siyasî, edebî, fikrî ve benzeri birçok konuda çağının seçkin ilim adamlarından sayılan Ebû Zehre'den et-

---

9 Neml, 27/19.

10 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr,* I, 10-11; X, 5482; Abdurrezzak, *Ebû Zehre fî re'y ulemâi'l-asr,* Dâru'l-İ'tisam, Kahire 1986, s. 225.

11 Vehdân, *a.g.e.,* s. 84.

kilenen ve onun aydınlatıcı fikir ve görüşlerinden istifade etmiş olan çeşitli alanlarda birçok öğrencisi vardır.[12] Gerek doğrudan öğrencilerini gerekse kitaplarından istifade ile onun fikirlerini benimseyip uygulama ve yayma çabası içerisinde olan öğrencilerinden bazıları şunlardır: Tefsir: Ahmed Seyyid el-Kûmî; İslam Tarihi: Muhammed et-Tayyib en-Neccâr (ö.1991); Hukuk: Abdülaziz Mûsa Âmir; Fıkıh: Muhammed Gazâlî (ö.1996), Seyyid Kutup (ö.1966), Yusuf b. Abdillah el-Kardâvî, Zekeriyya el-Berrî, Salah Ebû İsmail, Vehbe Züheyli ve Ahmed Fethi Surûr.

II. Müfessir Kişiliği ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsiri

A. Müfessir Kişiliği:

Çok küçük yaşta Kur'an'ı ezberlemesiyle başlayıp vefat ettiği ana kadar devam eden süreçte Kur'an ve tefsir, Ebû Zehre'nin hayatında hep olmuştur. Fıkıh derslerinden dolayı tefsirle ilgilenmekten uzak kalmasına rağmen, zaman zaman konferans ve toplantılar sayesinde tefsirle olan ilgisini ve bağını devam ettirmiştir.[13] Güçlü hukukçu kimliği yanında, Livâü'l-İslâm dergisinde yazdığı yazılar ve yaptığı ayet tefsirleriyle, radyo aracılığıyla devam ettirdiği 15 dakikalık 40'tan fazla tefsir oturumuyla[14] değerli bir müfessir olduğunu ispatlamıştır. Medresetü'l-Kazâi'ş-Şerî'de tefsir derslerinin Ebû Zehre'ye tahsis edilmiş olması da bu ilginin bir tesadüf olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye bünyesinde; Kur'an-ı Kerim'in kısa, öz ve kolay anlaşılır bir tefsirinin hazırlanması ve bu tefsirin diğer dillere tercümesi amacıyla Evkaf Bakanlığı tarafından 1960 yılında oluşturulan ve otuz yedi bilim adamından oluşan komisyonun başkanlığını da Ebû Zehre yapmıştır. Nitekim yoğun çalışmalar neticesinde hazırlanan "el-Müntehab fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm" / اَلْمُنْتَخب في تَفْسيرِالقُرْآن الْكَريم adlı eser birçok dile tercüme edilmiştir.[15]

Kısacası, vefat edinceye kadar Kur'an'ın üçte ikisine tekabül eden tefsir çalışmaları, radyodaki oturumları, Kur'an'la ilgili araştırmaları ve makaleleri düşünüldüğünde onun tefsir sahasında önemli gayret ve çalışmaları olduğu görülmektedir.

---

[12] Şübeyr, *a.g.e.*, s. 118-119.
[13] Şübeyr, *a.g.e.*, s. 182.
[14] Vehdân, *a.g.e.*, s. 283-291.
[15] Şübeyr, *a.g.e.*, s. 100-102.

B. Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsiri

1. Tefsirin Yazılış Gayesi:

Müellif, daha çok dirayet özelliği taşıyan tefsirinin mukaddimesinde Kur'an-ı Kerim'in tefsirini yazmasındaki gayesini iki maddede şu şekilde belirtmektedir:

a. Geniş ya da kısa yazılmış tefsirler, bu sahada dengeyi sağlayacak; çok uzun veya çok kısa olmayan, orta hacimli bir tefsirin yazılmasını doğurmuştur. Çünkü ayrıntılı klasik tefsirlerde; mezhebi kalıpların, fıkhî görüşlerin, dramatik tahlillerin yahut da tartışmalı konulardaki cedel üslubunun, ihtilafların ve farklı görüşlerin ayrıntılı şekilde sunulmasıyla Kur'an'ın asıl maksadı dağılmakta ve böylece Kur'an'ın mucizevi yönü bu ihtilaf ve görüşler arasında gizli kalmaktadır. Bunun karşısında, kısa tefsirlerde de Kur'an'ın aydınlatıcı özelliği kendisini gösterememekte ve Kur'an manalarının etrafındaki tartışmaların az olmasıyla beraber mana Eşarî, Mu'tezile gibi belirli bazı mezheplere göre verilmektedir.

b. Kur'an-ı Kerim'in ilkelerine aykırı olmasına rağmen, müfessirlerin bir mana üzerinde mutabakat sağlamaları kendileriyle beraber başkalarını da hataya düşürmektedir. Örneğin;"أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ *Rabbinin rahmetini onlar mı taksim edip paylaştırıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz taksim ettik; birbirlerine iş gördürmeleri için kimini kimine derecelerle üstün kıldık; Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır.*"[16] ayetinin tefsirine baktığımızda, müfessirlerin yorumuna göre bu ayette, zenginlerin fakirlerden üstün olduğu belirtilmektedir ki, bu anlayış ne İslâmî ilkelere ne de dinin prensiplerine uygundur. Bu durumda bize düşen bu tür anlamları tashih etmek, Kur'an'ın şanına, peygamberliğin kemaline uygun biçimde doğru olanı söylemektir.[17] İşte bu sebeplerden dolayı gücümüzün üzerinde gayret harcayarak, aklımızın kavradığı kadarıyla Kur'an-ı Kerim'in gizemini ve manalarını ortaya çıkarmak için tefsirimizi yazmaya başladık.[18]

2. Tefsirinde Esas Olarak Kabul Ettiği Prensipler:

Ebû Zehre'nin tefsirde göz önünde tuttuğu ve güvenip esas aldığı prensipleri şu şekilde maddelemek mümkündür.

---

[16] Zuhruf, 43/32.
[17] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, I, 18-19.
[18] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, I, 19.

a. Kur'an ve sünnetin diğer delillere olan üstünlüğü: Kur'an ve sünnetin diğer delillere olan üstünlüğünü sıkça ayetlerin tefsirinde uygulamalı olarak kullanmıştır.[19]

b. Siyak ve Sibak'a (bağlama) başvurması: Siyaka başvurmak, ayetten sonra gelen ve bir bakıma ayetin manasını veya içerdiği konuyu açıklayan ayetlere başvurmayı ifade eder. Ebû Zehre, "Ayetin bu anlamı, çoğu müfessirin mutabık olduğu ve ayetin siyakıyla da uyuştuğu, ittifak ettiği bir anlamdır."[20] "Bu mana, ayetin siyakıyla ve konusuyla uyuşan kuvvetli bir manadır."[21] "Bu tercihimiz, ayetin siyakıyla da uyuşmaktadır."[22] gibi benzer ifadelerle tefsirde ayetin siyakına başvurmanın ne derece önemli olduğuna ve kendisinin bu prensip doğrultusunda ayetlere yorum getirdiğine işaret etmektedir. Aynı zamanda sibaka yani ayetten önce geçen ayet, konu ve iraba da dikkat etmiş; "Bu ayet, önceki ayetle (sibak'ıyla) bağlantılıdır."[23] "Bu ayet ile bundan önceki ayet arasındaki alaka şudur."[24] gibi ifadelerle ayetleri öncesiyle ve sonrasıyla bir bütün olarak tefsir etmeye çalışmıştır.

c. Hususiliğini gösteren kat'î (kesin) delilin bulunmadığı yerde, lafzın umumiliğine göre ayete mana verilmesi: Usulcülerin söylediği ve müfessirlerin ortak uygulaması doğrultusunda müfessirimiz de tefsirinde bu kurala dikkat ederek, gerekli yerlerde lafızlara umumi veya hususi manalar yüklemiştir.[25]

d. Lafzı, öncelikle zahirî manaya göre tefsir etmesi: Tüm müfessirlerin ittifakla kabul ettikleri bu hususla ilgili müfessirimiz çok defa: "Kur'an'ı zahirî anlamına göre tefsir etmek zorunludur."[26] "Zahirî anlamını vermeye engel bir ayıp bulunmadığı müddetçe –ki bu durum Allah'ın kelâmında söz konusu olamaz– ayetlere zahirî anlamı dışında bir anlam vermemek gerekir."[27] gibi ifadelerle bu konuya dikkat çekmiştir. Bu hususun metodunu teşkil ettiğini, zahirî mana dışındaki anlamların doğru olmadığını tefsirinde, İslâm hukuku ve Kur'an ilimleriyle ilgili telif ettiği eserlerde dile getirmektedir.[28]

---

[19] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr,* I, 241.
[20] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 595.
[21] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 999.
[22] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 636.
[23] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, VI, 3124.
[24] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IV, 1785.
[25] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IV, 2139-2140
[26] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr,* IV, 1967.
[27] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr,* IV, 2228.
[28] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr,* I, 341; VI, 2806.

3. Tefsirdeki Rivayet ve Dirayet Metodu

Tefsirler farklı açılardan değerlendirilip, yorumlayanların durum ve metotları dikkate alınarak farklı taksimata tabi tutulmuş olsalar da kaynak itibarıyla iki guruba ayrılmaktadır:

a. Rivayet Tefsiri:

Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinin başka ayetlerle, Hz. Peygamber'in kavilleriyle ve sahabenin sözleriyle tefsir edilmesi esasına dayanan bir tefsir çeşididir. Bazıları buna, tâbiînin sözlerini de katmaktadırlar. Bu kaynaklarla yapılan tefsire, "rivayet tefsiri" denildiği gibi "me'sur" veya "naklî" tefsir de denmektedir.[29]

a1. Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri:

İslâm âlimleri, müphem ve mücmel olan ayetlerin açıklanması konusunda en güvenilir tefsirin Kur'an'ın kendisi olduğunda hemfikirdirler.[30] Ebû Zehre de, bu doğrultuda Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine birinci derecede yer vermiş ve bu metodu sıkça kullanmıştır. O, mücmel olanın tafsil edilmesinde,[31]mutlak olanın kayıtlanmasında,[32] müphem olanın beyan edilmesinde,[33] tercih edilen mananın kuvvetlendirilmesinde,[34] kısa ve özlü anlatılan bir konunun başka ayetlerle ayrıntılı olarak açıklanmasında,[35] zıt gibi gözüken ayetler arasındaki çelişki vehminin giderilmesinde,[36] âmm (umumi) olanın tahsîs edilmesinde[37] ve benzeri hususlarda Kur'an tefsirinden istifade etmiştir.

a2. Tefsirinde Kıraat İlmi:

Kıraat ilminin tefsir hareketlerinde önemli bir yeri vardır. Zira müfessirler kıraatlere dayanarak ayetlerden farklı hükümler elde etmişlerdir.[38]

Ebû Zehre ise, yalnızca kıraat farklılıklarını göstermekle yetinmemiş, kıraat farklılıklarından dolayı meydana gelen anlam inceliklerine, irab du-

---

[29] Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, Şirketü Dâru'l-Erkam bin Übey el-Erkam, Beyrut ts., I, 105.
[30] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 37-38.
[31] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, III, 1611.
[32] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, VIII, 4289; IV, 2028.
[33] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, V, 2492.
[34] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, V, 2325-2326.
[35] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IX, 4906-4907.
[36] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IV, 1758.
[37] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 821.
[38] Zehebî, *a.g.e.*, I, 267.

rumlarına ve kıraat farklılıklarından doğan fıkhî mevzulardaki ihtilaflara işaret etmiş; bu durumları ayet ve hadislerle delillendirmiştir.

Bu bağlamda müfessir; kıraatlerin değişmesiyle meydana gelen farklı manalara işaret etmiş,[39] bazen farklı kıraatlerin ortaya çıkardığı manaları cem etmiş,[40] bazen ayetteki mütevatir kıraatlerin tamamına yer vermiş,[41] bazen de şaz kıraatlere işaret etmiştir.[42] Zaman zaman da farklı kıraatleri belirtip aralarında tercih yapmıştır.[43]

a3. Kur'an'ı Sünnetle Tefsiri:

Rivayet tefsirinin ikinci kaynağı, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in açıklamalarıyla yapılan Kur'an tefsiridir.[44] Başta sahabe olmak üzere, tefsir ilmiyle uğraşan tüm selef âlimleri, Kur'an ayetlerinin tefsirinde sünnete müracaat etmişlerdir.[45]

Ebû Zehre de, tefsirinde sünnetten azami derecede faydalanmıştır.

Sünnetin kaynak olup olmaması ve bu metodun kullanılışıyla ilgili şu hususlar tefsirde dikkat çekmektedir:

Ayetle ilgili ve ayet manasıyla mutabık olan hadisleri zikretmiştir.[46]

Kur'an-ı Kerim'i tefsir eden; açıklayan hadisleri ayetlerin tefsirinde zikretmiştir.[47]

Yaptığı tefsirde yorumunu destekleyen bir hadisi destek mahiyetinde zikretmiştir. Aynı şekilde, bir ayetle ilgili farklı görüşler varsa, görüşleri ayrı ayrı zikretmiş ve tercih ettiği görüşü neden tercih ettiğini o görüşe uygun hadisi zikrederek vermiştir.[48]

Hadisin zahirî manasının ayete zıt olduğunun düşünüldüğü durumlarda, hadisin ayete zıt olmadığını belirterek; o hadisle ayeti bağdaştırarak ayeti tefsir etmiştir.[49]

Hadisleri naklederken çoğunlukla kaynak olarak istifade ettiği tefsire işaret etmiş ve kısa tutma amacıyla hadislerin senetlerini, tahriçlerini zikretmemiştir.[50]

---

39 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, X, 5124; Furkân, 25/18, X, 5261.
40 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IX, 4656.
41 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, VI, 2872; VIII, 4352-4353.
42 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, VI, 3229; VI, 3272.
43 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, V, 2519.
44 Sadreddin Gümüş, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1990, s. 45.
45 Yakup Çiçek, *Tefsir Usûlü*, Sofya 1995, s. 99.
46 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, III, 1259.
47 Ebû Zehre *Zehretü't-tefâsîr*, IV, 1996-1997.
48 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, V, 2144-2146.
49 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, V, 2378-2379.
50 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, V, 1511.

Zorlama ile yapılan tefsirleri ve rastgele yapılan tevilleri, sarih hadisleri delil getirmek suretiyle reddetmiştir.[51]

Hadislerin sıhhat derecelerini, sahih olup olmadığını çok az yerde zikretmiştir: "Buhârî'de rivayet edilmiştir."[52]"Müslim, Sahîhi'nde rivayet etmiştir ki,"[53] "Buhârî'de, Müslim'de, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde ve İmam Şâfiî'nin Müsned'inde Hz. Aişe'den şöyle rivayet edilmiştir."[54] "Sahîhân'da/ Sahîhayn'de rivayet edilmiştir ki,"[55] "İbn Mâce, Ömer (r.a.)'den rivayet etmiştir ki,"[56] gibi ifadelerle hadisleri nakletmiştir.

Hadisi ifade etmek için, hadis sözcüğü yerine kimi yerde "el-eser/الأثر" kelimesini kullanmıştır. "ve fi'l-eseri's-sahîh"[57] ifadesinden sonra da hadisi zikretmiştir.

İnançla ilgili (akîdevî) ayetlerin tefsirinde, ahad hadisleri delil kabul etmemiştir.[58]

Ebû Zehre, hadisleri genelde; ayette verilen mananın doğruluğunu teyit etmede,[59] ayette geçen kelimeyi tefsir etmede,[60] yaptığı tefsir veya tercihe delil teşkil etmede,[61] hakikî ve mecazî manayı ifade eden ayetleri tefsir etmede[62] ve müphem olanı beyan etmede[63] kullanmıştır.

a4. Kur'an'ı Sahabe Sözleriyle Tefsiri:

Kur'an ve Hz. Peygamber'den sonra Kur'an'ı tefsir etmede üçüncü kaynak, Kur'an'ı ve tefsirini Hz. Peygamber'den dinlemiş ve öğrenmiş olan sahabedir.[64] Ebû Zehre, çok fazla olmasa da sahabe rivayetlerini tefsirinde kullanmıştır. Bu rivayetleri çoğunlukla isim vererek zikretmiştir. Rivayetlerde çoğunlukla İbn Abbas'ın[65] ve İbn Mesud'un[66] yorumlarına; zaman

---

51 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, V, 2616-2617.
52 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, I, 398.
53 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, V, 2616.
54 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 783.
55 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, III, 1448; V, 2357.
56 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, I, 255.
57 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IV, 1740.
58 Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'ân,* s. 560.
59 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, V, 2458-2459.
60 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, I, 521.
61 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 700-703.
62 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 1059; VI, 2875-2876.
63 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 609-610.
64 Muhammed Aydın, *Genel Tefsir Kuralları*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 57-58.
65 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, I, 296; II, 912; IV, 2105; VIII, 4825; X, 5315.
66 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, VII, 4253.

zaman da Hz. Ebû Bekir,[67]Hz. Ömer[68] ve Hz. Ali'nin[69] görüşlerine yer vermiştir.

a5. Kur'an'ı Tâbiîn Sözleriyle Tefsiri:

Kur'an tefsirinde başvurulan kaynaklardan biri de, sahabe derecesinde olmasa da bu alanda önemli bir yere sahip olan tâbiîn sözüdür.[70] Tâbiîn'in tefsirdeki yeri ile sahabenin tefsirdeki yerinin hemen hemen aynı olduğunu söyleyen Ebû Zehre, kitap, sünnet ve sahabe sözlerinde bir meseleyle ilgili açık hüküm bulunmadığında tâbiîn sözlerine müracaat etmenin gerekliliğini vurgulamaktadır.[71] Başta Mücâhid[72] olmak üzere, Hasan Basrî[73] ve İbn Cübeyr[74] gibi birçok tâbiîn müfessirlerinden nakiller yapmıştır. Özellikle isrâiliyyat türü haberlerin tefsire sokulmaması noktasında hassas davranmış ve bu tür haberlerin tefsire sokulmasına şiddetle karşı çıkmıştır.[75]

b. Dirayet Tefsiri:

Müfessirin Arap Dili ve Edebiyatı'nın her yönünü, Arapça lafızların delâlet ettikleri bütün vecihleri, nüzul sebeplerini, Kur'an ayetlerinin nâsih ve mensûhunu ve müfessirin muhtaç olduğu tefsire ilişkin diğer hususları bildikten sonra; rivayetlere münhasır kalmadan Kur'an'ı kendi içtihadı ile tefsir etmesidir. Bu şekilde yapılan tefsire, "re'y ile tefsir" ya da "ma'kul tefsir" de denmektedir.[76]

b1. Tefsirin Dil Yönü:

Kur'an'ın manalarını anlayabilmek ve tefsir edebilmek için, Arap dilinin gelişiminin, yapısının ve üslubunun; kısacası, lügat, sarf ve nahiv ilimlerinin inceliklerinin de bilinmesi gerekmektedir.[77] Ebû Zehre'ye göre de, tefsir ilminde dilin çok önemli yeri vardır; çünkü Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiînden sonra tefsirin üçüncü kaynağı dildir.[78] Bu nedenle o, ayetlerdeki kelimeleri; lügat, nahiv ve belagat açısından ele almış ve değerlendirmiştir.

---

67 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IX, 4703.
68 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, , I, 218.
69 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, VII, 4307.
70 Zehebî, *a.g.e.*, I, 69.
71 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, I, 25, 29.
72 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, I, 115; I, 262; I, 510; VII, 4052; VII, 4084.
73 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, I, 332; IV, 1717.
74 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, I, 510
75 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, I, 29-30.
76 Zehebî, *a.g.e.*, I, 170.
77 Zehebî, *a.g.e.*, I, 176-179.
78 Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-Kur'ân: el-Kur'ân*, s. 586.

Lügat ilmi açısından: Ebû Zehre, kelimenin aslını ve lügavî manasını açıklarken,[79] kelimenin lügavî ve ıstılâhî anlamları arasındaki bağlantıyı belirtirken,[80] birden çok anlam ifade eden bir kelimenin farklı anlamlarını izah ederken,[81] kelimenin farklı lügavî anlamlarını belirttikten sonra o ayette kastedilen anlamını verirken,[82] kelimenin iştikakı (müteaddî-lâzım) itibariyle manasının değişikliğini vurgularken,[83] kelimenin ifade ettiği farklı anlamları belirttikten sonra tercih ettiği görüşe işaret ederken[84] ve karşıt (zıt) anlamlı kelimeler arasındaki farkı belirtirken[85] lügat ilminden sıkça istifade etmiştir.

Sarf-Nahiv ilmi açısından: Ebû Zehre, tefsirinde çok fazla teferruata girmeden ayetlere daha fazla açıklık getirmek ve onların daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla sarf ve nahiv kaidelerine yer vermiştir. Kelimelerin cümle içinde kullanılışını ve bu nedenle aldığı değişik manaları; veznini, isim veya sıfat olduğunu belirtmiş; ayrıca mübteda-haber,[86] mefûlü mutlak,[87] i'lâl,[88] hazif,[89] istisnâ[90] ve benzeri sarf ve nahiv kurallarına gerekli gördüğü yerlerde teferruata girmeden; kısa, açık ve anlaşılır bir şekilde işaret etmiştir.

Bazen de kendine göre Kur'an'a zıt olan nahivcilerin dil kurallarını, "Allah'ın kitabı Kur'an, nahiv ve dil âlimlerinin belirlediği kuralların üstündedir." "Nahivcilerin kaideleri, insanları bağlayıcıdır; Kur'an'ı bağlayıcı değildir." gibi ifadelerle tenkit etmiş ve reddetmiştir.[91]

Belagat ilmi açısından: Beyan, meânî ve bedî' ilimlerinden oluşan Belagat ilmi, Kur'an'daki eşsiz üslubu ve belagat inceliğini ortaya çıkarabilmek ve lafızlardan kastedilen manayı anlayabilmek için müfessirin bilmesi gereken ilimlerden birisidir.[92] Ebû Zehre'nin, belagatta büyük önem taşıyan bazı mana ve edebî sanatları, gerek kaynak olarak istifade ettiği başka tefsir-

---

79 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, , II, 641.
80 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IX, 4491.
81 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr,* VII, 3669-3670; VIII, 3974.
82 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IV, 1808-1809.
83 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IV, 1719.
84 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IV, 1943-1944.
85 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, VIII, 4343-4344; Başka örnekler için bkz. Mâide, 5/100 (الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ), V, 2368-2369 ; A'râf , 7/168 (وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ), VI, 2995; Mâide, 5/2 (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ), IV, 2025-2026.
86 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, VIII, 3961.
87 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr,* III, 1435; VI, 3149.
88 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, VII, 3551.
89 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, X, 5218.
90 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, VII, 4086.
91 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, V, 2362.
92 Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'ân*, s. 553.

lerden gerekse kendi görüşleri doğrultusunda Kur'an'ın ruhundan uzaklaşmadan kullandığını görmekteyiz.

Bu bağlamda, beyan ilminin kısımlarından; mecâz, kinâye, teşbih (Benzetme) ve isti'âre sanatlarını sıkça kullanmış; meânî ilminin konularından olan îcâz, itnâb, tekrâr, tekit, iltifât, takdîm, istifhâm sanatlarına hem kelimede hem de cümlede işaret etmiştir. Az da olsa tefsirde bedî' ilmiyle ilgili örnekleri de görmekteyiz.[93]

b2. Tefsirin Kelâmî Yönü:

İslâm dininin inanç esaslarına yönelik, muhaliflerin ileri sürdüğü şüphe ve itirazlardan dolayı meydana gelebilecek çeşitli şüpheleri ortadan kaldırmak amacıyla, kesin deliller kullanarak dinî akidelerin ispatına güç kazandırmayı amaçlayan ilim dalına "Kelâm İlmi" denir.[94] Tefsir'de Kelâm sahasındaki tartışmalı konuları, söz konusu ayetlerin tefsirinde değişik mezheplerin görüşleri ışığında açıklamaya çalışan Ebû Zehre, kelâmî konuların açıklanmasında genelde Zemahşerî'den nakiller yapmıştır.[95]

Tefsirinde tevhit (Allah'ın var ve bir olması) delili,[96]sıfâtullah konusu: istivâ'[97] ve yed (el) sıfatı;[98] nübüvvet meselesi: resul ve nebî arasındaki fark,[99] peygamberlere imanın zorunluluğu,[100] peygamberler arasındaki fazilet-derece,[101] peygamberlerin cinsiyetinin erkek olması;[102] Hz. İsa'nın nüzulü[103] ve şefaat[104] gibi önemli kelâmî konulara kendi metodu ve prensipleri ışığında yorumlar getirmiştir.

b3. Ebû Zehre'nin Fıkıh İlmine Bakışı ve Fıkhî Metodu:

Ebû Zehre, fıkhî mirası; etki, yönlendirme gücü ve sahasının genişliği bakımından doğuda ve batıda Müslümanların bıraktığı dengi olmayan en hayırlı ilmi servet olarak kabul etmekte ve yaşadığımız bütün toplumsal has-

---

93 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr,* II, 677-678; VI, 2804.
94 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1996, s. 49.
95 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr,* I, 236; III, 1170.
96 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, VI, 2858.
97 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, VI, 2863.
98 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr,* V, 2279.
99 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IX, 5005.
100 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IV, 1937-1938.
101 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 919-922.
102 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, III, 1212-1213.
103 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, III, 1242-1243.
104 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 936-937; a.mlf., *Livâü'l-İslâm,* yıl: 14, sayı: 9, 1380 (h), s. 579.

talıkların dermanının bu mirasta yer aldığını iddia etmektedir.[105] Onun, özellikle ahkâm ayetlerini tefsir ederken diğer ayetlere nazaran daha geniş ve dikkat çekici yorumlar yaptığı gözlerden kaçmamaktadır. Tefsirdeki fıkhî metodunu ise şöyle ifade etmektedir: "Ahkâm ayetlerini tefsir etmedeki metodumuz; ibadetler, nikâh ve diğer ahkâmla ilgili konularda Kur'an ile sabit olan hükümleri kavlî ve amelî sünnet yardımıyla açıklamaktır. Aynı şekilde; sünnetin açıklamasına ihtiyaç duyan ahkâm ayetlerini sünnet-i nebevî yardımıyla, bazen sünnetin ittifak ettiği görüşü tercih ederek, bazen de nassa yakın olanı tercih etmek suretiyle olacaktır."[106]

Ebû Zehre'nin, tefsirinin mukaddimesinde kaleme aldığı bu görüşler dikkate alındığında tefsirdeki fıkhî metodu ile ilgili şu hususlar öne çıkmaktadır:

Fıkhî noktada taassuptan uzak durması: Tefsirinde ele aldığı her konuyu tüm boyutlarıyla derinlemesine incelemiştir. Konuyla ilgili ayet, hadis ve diğer sözlere yer vermiş, fıkhın özüne uygun olarak her türlü taassup, delilsiz taklit ve fikri donukluktan uzak kalarak sadece Kur'an ve sünnetten hareket etmek suretiyle delillerin gerektirdiği tercihler yapmıştır. Ahkâm ayetlerini tefsir ederken genelde dört mezhebe,[107] zaman zaman da Caferiye[108] ve İmamiye[109]gibi kaynak kabul edilen diğer imamların görüşlerine yer vererek yorumlamıştır. Bazen bir konuda, görüşlerden biriyle yetinmiş, bazen de iki mezhep arasındaki farklı görüşleri zikretmiştir.[110] Çok az da olsa bazen zikrettiği görüşün kime ve hangi mezhebe ait olduğunu belirtmeden kaynaksız olarak vermiştir.[111] Kimi yerde de, fıkıh âlimlerinin çoğunluğunun görüşü budur demek suretiyle fıkhî hükmü ayet ışığında açıklamıştır.[112]

Tefsirinin genelinde taassuptan uzak fıkhî açılımlar dikkat çekmekle beraber, Hanefî fıkhına meyilli bir fıkhî yorumlama kullandığı gözden kaçmamaktadır. Özellikle Hanefî fıkhına ait görüşler daha tafsilatlı ve sıkça verilmektedir.[113]Aynı şekilde bazen Hanefî mezhebinin görüşünün daha açık ve uygulama noktasında daha kolay olduğu belirtilmiştir.[114]

---

[105] Köse, "Muhammed Ebû Zehre", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, İHAD*, s. 483-486.
[106] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, I, 40.
[107] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, III, 1657.
[108] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, I, 545.
[109] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, I, 545.
[110] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 805-807.
[111] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 602.
[112] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, V, 2339-2340.
[113] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 805-806; V, 2341; V, 2343; V, 2360.
[114] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 826-831; V, 2361.

Ayete daha yakın ve sünnetle uyuşan fıkhî görüşlere ağırlık vermesi: Ayetin özüne ve anlamına uzak olan fıkhî tartışmalara girmek yerine, ayetin anlamına daha yakın olan ve sünnetle örtüşen mezhep görüşlerine tefsirinde yer vermiştir.[115]

Fıkhî konuları sınıflandırarak vermesi: Ayette herhangi bir fıkhî hükmü farklı açılardan değerlendirmek gerektiğinde, okuyanın zihninde bir karışıklığa sebebiyet vermemek için konuları birbirine katmadan ayrı ayrı değerlendirip sunmuştur. Ebû Zehre'nin bu tür uygulamaları farklı ayetlerde sıklıkla göze çarpmakta ve bu metot, okuyana konuyu daha kolay kavrama ve değerlendirme yapma imkânını vermektedir.[116] Nitekim ayetler bağlamındaki; hırsızlığın cezası,[117] recim/zinanın cezası,[118] Bir defada üç talâkla boşama,[119]çok eşle evlilik (teaddüd-i zevcât)[120] ve faiz/ riba[121] gibi fıkhî konularda kendine has ve dikkat çekici yorumlar yapmıştır.

Sonuç

Ebû Zehre, tefsirini Kur'an ve sünnet ışığında, çağın getirdiği genel bilgileri ve farklılıkları göz önünde tutarak ve kendine has bilgilerden de birçok şey katarak yazmıştır. Bunların yanında İslâm nizamına ve batı medeniyetine olan farklı bakış açısını da dikkate alarak; fıkhî, toplumsal, iktisadi, siyasi vb. birçok konu ve problemleri bu tefsirine dâhil etmiştir.

Sonuç olarak, tefsirde şekil ve muhteva yönünden dikkat çeken hususlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Rivayet metodu kullanılmış olmakla birlikte, daha çok dirayet ağırlıklı olan bu tefsirde Kur'an ayetleri ayrı ayrı ele alınıp tefsir edilmiş; tefsirde en sağlam yollardan biri olan, Kur'an'ın Kur'an'la ve sünnetle tefsirine öncelik verilmiştir. Bununla birlikte sahabe ve tâbiîn sözlerinden; yani rivayete dayalı her türlü tefsir malzemesinden yararlanılmıştır.

2. Genelde ayetler maddelendirilerek tefsir edilmiştir.

3. Her surenin tefsirinde o sureye giriş mahiyetinde yazılmış olan mukaddimede, surenin kaç ayet olduğu ve nerede nazil olduğu; genel konusu,

---

[115] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 760-764.
[116] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IV, 1824-1828.
[117] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, IV, 2170-2181.
[118] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, X, 5141-5143.
[119] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 773.
[120] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, III, 1583-1586.
[121] Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, II, 1044-1049; II, 1405-1407.

içeriği ve mekkî surelerde bulunan medenî ayetler gibi hususlar rivayetler ışığında belirtilmiştir.

4. Müfessirlerin birbirinden farklı görüşleri uzlaştırılarak verilmiş; görüşler arasında bir zıtlığın, farklılığın olmadığı; bu görüşlerin uzlaştırılabileceği belirtilerek uzlaştırma bizzat kendisi tarafından yapılmıştır.

5. Tefsirde önemli derecede birçok kaynaktan faydalanılmıştır. İslâm dünyasında muteber kabul edilen tefsirlerden alıntılar yapılarak birçok görüş bir arada sunulmuştur. Bizzat isim zikredilerek özellikle Taberî, İbn Kesîr, Zemahşerî, Kurtûbî, Râzî, Kadı Beydâvî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza gibi pek çok müfessirin görüşlerinden nakiller yapılmıştır. Zaman zaman Âlûsî ve benzeri diğer bazı tefsirlerden; ilmî eserlerden de istifade edilmiştir.

6. Bir ayetin sebeb-i nüzulü ile ilgili aynı bağlamda birden çok rivayet varsa, o rivayetler özetlenip tek bir anlam altında verilmiştir. Bazen de, sebeb-i nüzul ile ilgili rivayetler aktarıldıktan sonra biri tercih edilmiş; kimi yerde de farklı sebeb-i nüzul rivayetleri belirtildikten sonra, ayete en yakın görülen rivayet tercih edilerek o rivayet zikredilmiştir.

7. Kıraat özellikleri ve farklılıkları açıklanmış, bu farklılığa göre ayetin alabileceği manalar belirtilmiştir.

8. Fakih olmasından dolayı tefsirinde fıkhî üslubun dikkat çektiği gözlerden kaçmamaktadır. Bu sebeple tefsirde –recmi kabul etmemesi, bir defada üç talakla boşamayı bir talak (boşama) kabul etmesi gibi– birçok fıkhî meseleyi işlemiş; birden fazla eşle evlilik, recim, sirkat gibi fıkhî konularda kendine özgü değerlendirmeler yapmak suretiyle bu sahadaki gücünü ispatlamıştır.

9. Fıkhî konularda Hanefî mezhebinin fikirlerine yer verilmekle beraber kendi anlayışına uygun düşen diğer mezheplerin görüşleri de değerlendirilmiştir. Yer yer Hanefî mezhebinin görüşü ön planda tutulmaya çalışılsa da İmam Azam, İmam Şâfiî, İmam Malik, İmam Ahmed b. Hanbel, İmam Muhammed ve İmam Ebû Yusuf'un görüşlerinden de yeterince faydalanılmıştır.

10. Mücmel ve müşkil ayetler açıklanmış; İ'câzü'l-Kur'ân, Emsâlü'l-Kur'ân, Esbâb-ı nüzul, Kısasu'l-Kur'ân, Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Aksâmü'l-Kur'ân gibi ulûmu'l-Kur'ân konularına değinilmiştir.

11. Sure başlarında bulunan "Hurûf-i Mukatta'a" konusuna kısaca değinilmiştir. Bu noktada selefin görüşleri yanında kendi değerlendirmelerine de yer verilmiştir.

12. Ayetler arasındaki münasebete riayet edilmiş; tefsirde ayetin siyak ve sibakı yani bağlamı dikkate alınmış ve buna göre tefsir yapılmıştır.

13. Tefsir edilen ayetteki lafzın hususiliğine dair güvenilir, kesin bir delil yok ise, o takdirde lafız umumi olarak değerlendirilmiş ve ayete umumî mana verilmiştir.

14. Kur'an kıssaları konusunda, ayrıntıdan ziyade asıl maksat üzerinde durulması gerektiği belirtilerek Kur'an'ın temel hedefi doğrultusunda kıssalara ana hatlarıyla işaret edilmiş ve bu doğrultuda, onlardan nasıl ders ve ibret alınması; ne tür prensipler çıkarılması gerektiği kısaca ortaya konmaya çalışılmıştır. İsrailiyyat konusunda çok hassas ve titiz olunarak, müfessirlerin tefsirlerinde bu tür kıssalara, Kur'an'a uygun düşsün ya da düşmesin çokça yer vermelerinden yakınılmıştır.

15. Kelâm ilmi ile ilgili ayetler tefsir edilirken çoğu zaman detaya inilmemiş; tevhit (Allah'ın varlığı ve birliği), sıfâtullah, iman, şefaat, Hz. İsa'nın nüzulü gibi pek çok kelâmî konu özellikle Ehl-i sünnet görüşleri çerçevesinde izah edilmiştir. Zaman zaman da Mu'tezilî görüşlere atıfta bulunulmuştur.

16. Müteşâbih ayetler tefsir edilirken ayetin zahirî manası değil de tevilî manası tercih edilmiştir. Yani ayet uygun şekilde başka ayetlerden de destek getirilmek suretiyle tevil edilmiştir.

17. Çok fazla teferruata girilmeden; ayetlere daha fazla açıklık getirmek ve onların daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla lügat, sarf ve nahiv kaidelerine yer verilmiş; zorunlu olmadıkça sarf ve nahiv kaidelerine değinilmemiştir. Ayrıca cümlede geçen istifham, tehir, tekit, tekrar, hazf ve ilâl gibi durumlara sık sık temas edilmiştir. Şiirle istişhad çok az da olsa kullanılmış olup; ayetlerdeki belagat inceliklerine; beyan, meâni ve bedi' sanatına dair konulara genişçe yer verilmiştir.

18. Ayetler, zahirî anlamın dışında yorumlanmasını gerektirecek sağlam bir delil bulunmadıkça öncelikli olarak zahirî anlamda tefsir edilmiştir. Eserlerinde prensibinin, "Zahirî anlamın verilmemesini zorunlu kılacak sağlam bir nas bulunmadığı müddetçe kesinlikle lafzın zahirî manasına hamledilmesi" olduğunu söylemiştir.

Kaynakça

Abdürrazzak, Ebû Bekir, *Ebû Zehre: İmamu asrihî, hayâtühü ve eseruhü'l-ilmiyyü,* Dâru'l-İ'tisâm, Kahire 1985.

_____ *Ebû Zehre: Fî re'y-i ulemâi'l-asr,* Dâru'l-İ'tisam, Kahire 1986.

Aydın, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 2009.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi,* Fecr Yayınları, Ankara 2005.

el-Cezzâr, Abdü'l-Müiz Abdülhamid, "Min-a'lâmi'l-Ezher: Muhammed Ebû Zehre", *Mecelletü'l-Ezher,* c. 56, sayı. 8, Kahire 1984.

el-Cündî, Enver, "Muhammed Ebû Zehre", *A'lâmü'l-karni'r-rabia aşere el-hicri: A'lâmü'd-da'veti ve'l-fikri,* Mektebetü'l-Encelü'l-Mısriyye, Kahire 1981.

Çiçek , Yakup, *Tefsir Usûlü,* Sofya 1995.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed b. Abdillah, *Zehretü't-tefâsîr,* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 2002.

_____ *Dünya İslâm Birliği (el-Vahdetü'l-İslâmiyye),* İbrahim Sarmış (çev), Esra Yayınları, İstanbul 1996.

_____ *La Conception de la guerre dans l'Islam (Son Barış Çağrısı),* Cemal Aydın (çev.), Şûle Yayınları, İstanbul 1998.

_____ *el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'ân (Nüzûlühû-Kitâbetühû-Cem'uhû-İ'câzühû-Cedelühû-Ulûmühû-Tefsiruhû-Hukmü'l-Ğınâi Bihî),* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts.

_____ *Tenzîmü'l-İslâmi li'l-müctema'i,* Daru'l-Fikri'l-Arâbî, Kahire ts.

Gümüş, Sadreddin, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları,* Kayıhan Yayınları, İstanbul 1990.

Köse, Saffet, "Muhammed Ebû Zehre: Hayatı, İslâm Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD),* 2005.

_____ "Muhammed Ebu Zehre", *DİA,* XXX, TDV, İstanbul 2005.

Paşa, Ahmed Fuat, *Mevsûatü a'lâmi'l-fikri'l-İslâmî; Muhammed Ebû Zehre,* Kahire 1984.

Şübeyr, Muhammed Osman, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-fukahai'l-muâsırîn ve'l-müdafiü'l-cerîü an hakaiki'd-din,* Dâru'l-Kalem, Dımeşk 2006.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1996.

Vehdan, Nasır Mahmud, *Ebû Zehre: Âlimen islâmiyyen, hayatuhû ve menhecuhû fî buhûsihî ve kütübihî,* 1. Basım, Şirketi'n-Nas li't-Tıbaa, Kahire 1996.

Yeğin, Abdullah, Abdülkadir Badıllı, Hekimoğlu İsmail ve İlham Çalım, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat,* TÜRDAV, İstanbul 1999.

Zehebi, Muhammed es-Seyyid Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn,* Şirketü Dâru'l-Erkam b. Übey el-Erkam, Beyrut ts.

Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim,* Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1996.

2015 • SAYI: 1 • SAYFA: 33-71

SÜFYAN ES-SEVRÎ'NİN HADİS TARİHİNDEKİ YERİ BİR MUHADDİS OLARAK SÜFYAN ES-SEVRÎ SUFYAN AL-THAWRI'S PLACE IN THE HISTORY OF HADITH

ÖMER FARUK AKPINAR
ARŞ. GÖR.
SAKARYA Ü. İLAHİYAT FAK.

ÖZ
Hicrî II. asırdaki ilk tedvin faaliyetlerinin öncülerinden olan Süfyan es-Sevrî, tâbiûn ve etbâu't-tâbiînden tevarüs ettiği ilim mirasını gerek tedvin gerekse tedris ile sonraki nesillere aktarmış, başta hadis ve fıkıh olmak üzere tefsir, akaid, rical gibi pek çok ilme önemli katkılarda bulunmuş hadis imamlarındandır. Süfyan'ın eserleri doğrudan günümüze ulaşmamış olsa da talebeleri tarafından ondan aktarılan ilim hazinesi, kendi çağından itibaren hemen hemen tüm rivayet ilimlerinde birincil kaynaklardan olarak kabul görmüştür. Bu çalışmanın hedefi Süfyan es-Sevrî'nin dünya ilimlerinin en hayırlısı olarak nitelediği hadis ilmindeki konumuna dair söylenenler ile hakkında yapılan değerlendirmeleri ele almak, onun rivayet ve ravi bilgisinin enginliğini gösteren bir durum tespitinde bulunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Süfyan es-Sevrî, Sevrî, Hadis, el-Câmi

ABSTRACT
Sufyan al-Thawri was one of the pioneers of compilations of hadith in the second century after hijra. He transferred the heritage of Islamic knowledge from the students of the Prophet Mohammad's companions (tâbiûn) and also from their student (etbâ' al-tâbiûn) to succeeding generations by both writing and teaching. He was one of the imams of Hadith who made significant contributions to the sciences of Tafseer (commentary), Kalâm (theology), Rijâl (biography) and particularly Hadith and Fıqh (Islamic law). Though Sufyan's works did not survive until today, his rich knowledge which was transferred by his students was accepted as one of the primary sources in almost all Islamic sciences of narration.
The objective of this study is to deal with what was said about Sufyan al-Thawri's place in the hadith science which he described it as the most auspicious knowledge of the world, and assessments made about him. Additionally, is to show his deep knowledge about narration (riwayah) and narrators (rawî).

Keywords: Sufyan al-Sawri, al-Thawri, Hadith, al-Jami

Giriş

Tam adı Ebû Abdullah Süfyan b. Saîd b. Mesrûk olan Sevrî, Emevî halifesi Süleyman b. Abdulmelik zamanında 97/715 yılında Kûfe'de doğmuş ve hayatının büyük kısmını bu şehirde geçirmiştir. Muhtelif sebeplerle gittiği Bağdat, Hulvân, Buhârâ, Rey, Cürcân, Merv, San'a, Medine, Mekke, Kudüs, Remle, Askalân, Sûr, Tâif, Vâsıt ve Basra şehirlerinde bu yerlerin meşhur âlimleri ile ilmî müzakerelerde bulunmuştur. Abbasi halifeleri Mansur ve Mehdi tarafından teklif edilen kadılığı kabul etmeyerek 155/761 yılında Kûfe'den ayrılmış ve gizlenmiştir. Kalan ömrünü Yemen ve Hicaz bölgesinde geçiren Süfyan, genel kabul gören görüşe göre 161/778 yılının Şaban ayında 63 yaşındayken Basra'da vefat etmiştir. Süfyan'ın hayatına dair, ilim yolculuklarında müzakerelerde bulunması, dostları ile mektuplaşmaları ile halife Mansur ve Mehdi ile görüşmeleri dışında fazla malumat bulunmamaktadır.[1]

Süfyan'ın yaşadığı dönemin hareketli bir dönem olduğu söylenebilir. Özellikle Abbasi hâkimiyeti döneminde ehl-i beyt eksenli isyanların yanı sıra Şia, Hariciler, zındıklar ve diğer siyâsî/dinî hareketlerle mücadele edilmiş, kültürel ve ilmî sahada bir mücadele vermenin gereğiyle İslamî ilimler tedvin edilmeye başlanmıştır. Hadislerin tasnifin-

[1] Muhammed b. Sa'd ez-Zührî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ,* Dâru Sâdır, Beyrut 1968/1388, VI, 371-373; Ebû Ya'lâ el-Halîl b. Abdullah el-Halîlî, *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs* (thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, ts., I, 238; Ebu Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekir İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* (thk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut 1969, II, 386-391; Ebu Abdullah Şemsuddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (ed. Şuayb Arnavud, thk. Ali Ebu Zeyd) Mevsûatü'r-Risâle, Beyrut 1985, VII, 229-279. Sevrî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Akpınar, "Süfyân es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri" (yayına hazır makale).

de de önemli etkisi bulunan fıkıh ilminin teşekkül süreciyle ilgili çalışmalar bu gayretin bir sonucudur. İdareye getireceği pratik faydalar göz önüne alınarak, yargı ve hukuk sisteminde ihtiyaç duyulan bilgilerin tedvin ve tasnif edilmesine öncelik verilmiştir. Yapılan çalışmalar idare tarafından da desteklenmiş ve teşvik edilmiştir.[2] Meşhur kıraat bilginleri, ilk tefsir müellifleri, Arap dil bilginleri, mezhep imamları yanı sıra hadis rivayetini devam ettiren ve büyük ölçüde tedvin ve tasnif eden muhaddisler bu dönemde ilmî ve kültürel alanda faaliyet göstermişlerdir. Hadis çalışmaları geniş bir coğrafyaya yayılmış, özellikle Hicaz ve Irak bölgelerinde büyük muhaddisler yetişmiş, hadis yolculukları çoğalmış ve ilk tedvin faaliyetleri artarak devam etmiştir.

Muhaddis bir babanın oğlu olması hasebiyle ilim ehli bir çevrede saygın kişiler arasında yetişen Süfyan, babasının yolunu takip ederek döneminin meşhur ulemasından dersler aldı ve hadis bilgisini zenginleştirdi. Keskin zekâ ve kuvvetli hafıza gücüne sahip olan Süfyan, kısa sürede akranları arasında sivrilmiş, daha küçük yaşta bilgisine ihtiyaç duyulan ve sohbeti aranan biri hâline gelmiştir.[3] Hadis müktesebatının geniş olması, fıkhî görüşlerinin bir mezhep oluşturacak genişlikte olması ve fıkhî meselelerde kıyasa başvurması sebebiyle o, hem ehl-i hadisten hem ehl-i reyden sayılmıştır.[4] İlmi seven ve zor hayat şartlarında bile ilimle uğraşan, zekâ ve dehası ile kendini ispatlayan Süfyan hakkında talebelerinin bazı sözleri onun ilmî şahsiyetini ortaya koyar niteliktedir.[5]

Süfyan'ın, 130 kadarı tâbiî olmak üzere 600 kadar hocadan hadis dinlediği söylenir.[6] "Bize öğretecek bir hoca buldukça ilim öğrenmeye devam ederiz."[7] diyen Süfyan'ın ilim öğrendiği hocaların başında İbn Ebî Leylâ (148/765), İbn Şübrüme (144/761), kendisinden çokça rivayette bulunduğu

---

[2] Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 35-46.

[3] Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, VI, 360; Cemaluddîn Ebi'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve* (thk. Mahmud Fâhûrî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1979/1399, III, 147; Zehebî, *Siyer*, VII, 236.

[4] İbn Kuteybe, *el-Meâ'rif* (thk. Servet Ukkâşe), Dâru'l-Meârif, Kâhire, ts., s. 497; Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, I, 31, 62-63.

[5] İbn Sa'd, *et-Tabakât,* VI, 343; Ebû Ubeyd el-Âcurrî, *Suâlât fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (thk. Muhammed Alî Kâsım el-Ömerî), Medine 1979, s. 195; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye,* Müessesetü'r-Risâle, Dımaşk-Beyrut 2009, s. 427; İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî* (thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001, I, 439, 459, 462, 467; Zehebî, *Siyer*, VI, 398; VII, 237-240, 269; Celaleddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî* (thk. Abdulvehhâb Abdullatîf), I-II, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîsiyye, Riyâd, ts, II, 401.

[6] Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, (thk. Mahmûd et-Tahhân), Mektebetü Meârif, Riyâd 1403, II, 221; Zehebî, *Siyer*, VII, 234. Zehebî onun 272 hocasının ismini verir.

[7] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 363.

Ebu İshak es-Sebiî (127/745), Mansur b. el-Mu'temir (132/750), Eyyûb es-Sahtiyânî (131/749), Sevrî'nin 'tanıdığım dört büyük hadis hafızından biri' diye bahsettiği Âsım el-Ahvel (142/759), Süleyman el-A'meş (148/765), İbn Cüreyc (150/767), Ma'mer b. Râşid (153/770), Hammâd b. Zeyd (179/795) gelmektedir. Bunlardan başka Ebân b. Tağleb, Muhammed b. Aclân, Ca'fer es-Sâdık, Ebû Hanîfe, el-Evzâî, Muâviye b. Sâlih, İbn Ebî Zi'b, Husayb, Mis'ar, Şu'be ve Ma'mer ilim alışverişinde bulunduğu kendisinden önce vefat eden büyük âlimlerdir.[8]

İnsanlara ilim öğretmeyi en faziletli amel telakki eden[9] Süfyan'dan ilim alanların sayısının 20 bin kadar olduğu söylense de Zehebî, bu rakamı abartılı bulmakta ve Süfyan'ın talebelerinin ancak bin kadar olabileceğini, meçhul ve kezzablarla birlikte 1400'ü bulabileceğini söylemektedir.[10]

Ondan hadis rivayet edenlerin başında Câmî' adlı eserlerini rivayet edenleri zikretmek gerekir. Süfyan'dan otuz bin hadis işittiğini söyleyen Ubeydullah b. Abdurrahman el-Eşcâî (182/798) bunlardan biridir. Kûfe'de Süfyan'ı Eşcâî'den daha iyi bilen kimsenin olmadığı, onda Süfyan'ın kitaplarının bulunduğu,[11] bunları sema ve kıraat yollarıyla rivayet ettiği (er-rivâye ale'l-vech), ayrıca el-Câmi'ini de olduğu gibi rivayet ettiği belirtilmiştir.[12] Zeyd b. Ebi'z-Zerkâ (193/808), Muâfâ b. İmrân el-Mevsılî (185/803) ve Abdullah b. Velîd el-Adenî (?), Gassân b. Ubeyd el-Ezdî (?),[13] Câmi'i rivayet eden diğer isimlerdendir. Bişr el-Hafî'nin de Cami'i dinlediği ve ona göre amel ettiği,[14] Abdülazîz b. Ebî Osmân'ın (?) da Câmi'yi en iyi bilenlerden olduğu nakledilmiştir.[15]

Süfyan'ın kâtipliğini yapan San'a kadısı Hişâm b. Yusuf es-San'ânî (197/812) ve vefatından sonra Süfyan'ın makamına oturan Veki' b. el-Cerrâh

---

[8] Hocalarının bir listesi için bk. Zehebî, *Siyer*, VII, 230-234, 254; Cemâleddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996, XI, 155-161. Ebû Dâvud'un, Süfyân'ın hocalarına dair bir telifi olduğu söylenir. Süyûtî, *Tedrîb*, II, 363.

[9] İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 63, 103.

[10] Zehebî, *Siyer*, VII, 234. Ahmed b. Sâlih de sayıyı 20 bin olarak zikretmiştir. Hatîb, *el-Câmi*, II, 221.

[11] Âcurrî, *Suâlât*, 202; Zehebî, *Tezkira*, I, 311-312.

[12] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 328; Mizzî, *Tehzîb*, XIX, 108; M. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000, s. 37.

[13] Ancak onun Süfyân'dan çok az şey dinlediği, *Cami*'i ise arz yolu ile aldığı veya hiç almadığı söylenmiştir. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medînetü's-selâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts., XII, 327. İbnü'n-Nedîm onun Süfyân'dan rivayet ettiği eseri *el-Câmi'u's-Sağîr* olarak verir. Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978/1398, 314.

[14] Ebû Nuaym, *Hılye*, VII, 36; Mizzî, *Tehzîb*, XXIII, 463.

[15] Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1953, I, 225; V, 389. Süfyan'ın eserlerini nakledenler için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadislerin Toplanması ve Yazı İle Tespiti*, Hüner Yayınları, Konya 2007, s. 149-152.

(139/756-197/812) da Süfyan'ın hadislerini en iyi bilenlerdendi. Vekî'in, Süfyan'ın hadislerini ezberden okuyarak talebelerine imla ettirdiği,[16] ancak hadisleri yazmadığından, Sevrî'nin hadisleri kendisinden istendiği zaman akranlarının eserlerini kullandığı söylenir.[17]

Sevrî'nin "hadiste müminlerin emiri" ve "üstadımız" dediği[18] ve kendisinden hadis aldığı Şu'be (160/776), ilmî müzakerelerde bulunduğu Mâlik b. Enes (179/795),[19] insanların önünde öne geçirerek kendisine saygı gösterdiği el-Evzaî (157/773),[20] "şarkın, garbın ve ikisi arasındaki yerlerin âlimi" diye nitelediği,[21] "Ben bütün ömrümü Abdullah'ın bir senesi gibi geçirmeyi çok istedim, ancak üç günü bile onun gibi geçirmeye muktedir olamadım."[22] dediği rical ve fıkhu'l-hadîs bilgisi ile temayüz eden İbnü'l-Mübârek (181/797); "âlimlerin yakutu" dediği Muâfâ b. İmrân el-Mevsılî (185/803);[23] hıfzının sağlamlığını 'şeytan gibi' diye nitelediği Yahyâ b. Saîd el-Kattân (198/813);[24] Süfyan'a "Sen yaşarken hadis rivayet etmem uygun olmaz" diyen, isim benzerliği nedeniyle senedlerde es-Sevrî ile sıkça karıştırılan Süfyan b. Uyeyne (198/814),[25] Süfyan'ın otuz bin kadar hadisini bildiği söylenen Yahyâ b. Âdem (203/818);[26] "Süfyan'ın hadis kitabının benden çalınması çok da umurumda olmaz. Çünkü bütün hadislerini ezberledim." diyen Ebû Ahmed ez-Zübeyrî (203/818);[27] ilk müsned yazarlarından Ebu Davud et-Tayâlisî (204/819); Süfyan'ın hadislerini en iyi bilenlerden ve

---

16 Âcurrî, *Suâlât*, 115.

17 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 77. Sezgin'in Acurrî'nin *Suâlât*'ından naklettiği bu bilgi ile Ahmed b. Hanbel'in "Size Vekî'in musannefâtını tavsiye ederim" (Hatîb, *Târîh*, XV, 660) sözü arasında bir çelişki gözükmektedir. Vekî'in "Süfyân'dan hiçbir şey yazmadım. Ondan işittiklerimi ezberler, sonra eve gidince yazardım" sözü (Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh* (thk. Ekrem Ziya el-Ömerî), I-IV, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1410, I, 716; Hatîb, *Târîh*, XV, 659) onun kendi sözü olduğundan daha kabule şâyândır. Nitekim Vekî'in kendisinin kitabının bulunmadığı, talebelerine Süfyân'ın rivayetlerini yazdırdığı nakledilir. Âcurrî, *Suâlât*, 115.

18 Muhammed Ebu Zehv, *Hadis ve Hadisçiler (Hz. Peygamber'in Hadislerine Müslümanların Hizmetleri)*, çev. Selman Başaran, M. Ali Sönmez, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 316.

19 Ebu Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 310-312. İmâm Mâlik, fikir alışverişinde bulunduğu Süfyân hakkında; "Irak, dirhem ve elbiselerle bizden üstündü. Süfyân'dan bu yana da ilimce bizden üstün oldu" diyerek onun büyüklüğünü ve ona olan saygısını dile getirmiştir. Zehebî, *Tezkira*, I, 106; Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî, *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983/1403, (mukaddime), s. 11.

20 Zehebî, *Siyer*, VII, 112.

21 Hatîb, *Târîh*, X, 162; Zehebî, *Siyer*, VIII, 389.

22 Ebû Nuaym, *Hılye*, VIII, 163; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 481; Mizzî, *Tehzîb*, XVI, 15.

23 Muâfâ b. İmrân el-Mevsılî, *Kitâbü'z-zühd*, (thk. Âmir Hasen Sabrî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1999, s. 23-24. "Allah'ın insanlara bahşettiği bir nimet" (Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 360) olarak vasıfladığı Süfyân'a nasihatte bulunduğuna dair bkz. Zehebî, *Siyer*, VII, 284.

24 Zehebî, *Siyer*, V, 468; VII, 236; IX, 177.

25 el-Hasen b. Abdurrahmân er-Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî* (thk. Muhammed Acâc Hatîb), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971, s. 352-353; Zehebî, *Siyer*, VIII, 455.

26 Mizzî, *Tehzîb*, XIX, 109.

27 Zehebî, *Siyer*, IX, 530; a.mlf., *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (thk. Alî el-Becâvî ve kızı), Dâru'l-fikr, Mısır, ts, III, 595; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 227.

günümüze bir parçası ulaşan hadis cüzünün ravisi Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî (211/826);[28] Süfyan'ın rivayetleri konusunda elimizdeki en önemli kaynak olan Abdurrezzâk (211/826);[29] Süfyan'ın hadislerinde ihtisas sahibi, ravilerin isimleri ve nesepleri konusunda vukûf sahibi Fadl b. Dukeyn (219/834)[30] Süfyan'ın önde gelen diğer talebelerinden bazısıdır.[31]

Süfyan'ın hadislerini en iyi bilen kimseler olarak İbnü'l-Mübârek, Yahyâ b. Saîd, Vekî', Abdurrahmân ve el-Eşcaî zikredilmiş, bunlardan sonra ise Yahyâ b. Âdem, Ubeydullah b. Mûsâ, Ebû Ahmed ez-Zübeyrî, Ebû Huzeyfe, Kabîsa, Muâviye b. Hişâm ve el-Firyâbî sayılmıştır.[32] Ondan ilim almış en son vefat eden kişi olarak da Ali b. el-Ca'd (230/844-845) zikredilmiştir.[33]

Süfyan'ın tefsir, fıkıh, tasavvuf ilimlerindeki yeri ile akidesi ve zühdü konularında çalışmalar[34] bulunduğundan bu yazıda sadece hadis ilmi çerçevesinde ilmî kişiliği ele alınacaktır.

Süfyan es-Sevrî'nin Hadis İlmindeki Yeri

İbn Hacer'in yedinci tabaka muhaddislerinin öncülerinden olarak saydığı[35] Süfyan es-Sevrî, hadis ve rical ilmindeki müktesebatı ile birçok kişi tarafından "hadiste müminlerin emiri" olarak nitelenmiş muhaddislerden biridir. Diğer birçok kimse yanında kendi akranı olan, hadis, rical, ilel, cerh ve tadil ilimlerinin öncülerinden kabul edilen Şu'be ile cerh ve tadilde teşdidi ile maruf olan Yahyâ b. Maîn'in onu bu sıfat ile nitelemeleri onun ilimdeki otoritesini açıkça göstermektedir.[36] Nitekim insanların başkaların-

---

[28] Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, *Min hadîsi'l-imâm Süfyân b. Saîd es-Sevrî,* (thk. Âmir Hasen Sabri), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2004, s. 28 (muhakkikin notu).

[29] *el-Mektebetü'ş-şâmile* programında yaptığımız bir taramada *Musannef*'te es-Sevrî kelimesi 4273 kere, Süfyân es-Sevrî ismi ise 5 yerde geçmektedir. Bunun yanında sadece Süfyân şeklinde aktardığı rivayet de bulunmaktadır. Abdurrezzâk, Süfyân'dan yaptığı rivayetlerde genellikle nisbesini kullanmış, ismini az zikretmiştir.

[30] Zehebî, *Siyer*, X, 537; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 270-273. Süfyan'dan 4000 kadar hadis aldığı ve onun yüz kadar hocasından hadis yazdığı nakledilmiş (Mizzî, *Tehzîb*, XXIII, 205), Süfyân'ın hadisleri konusunda Yezîd b. Ebî Hakîm'den daha üstün olduğu söylenmiştir (Âcurrî, *Suâlât*, 149).

[31] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VII, 26. Talebelerinin geniş listesi için bkz: Zehebî, *Siyer*, VII, 234-236.

[32] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VII, 62; Fesevî, *el-Ma'rife*, I, 716, 717; Zehebî, *Siyer*, VII, 249. Bugün elimizde bulunan *Sevrî Tefsiri*'nin râvîsi Ebû Huzeyfe'dir. Ebû Nuaym ve Yahyâ b. el-Yemân da onun önde gelen talebeleridir. Bilgi için bkz. Akpınar, "Süfyân es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri" (yayına hazır makale).

[33] İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 44.

[34] Diğer çalışmalar için bkz. Akpınar, "Süfyân es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri" (yayına hazır makale).

[35] İbn Hacer, *Takrîb*, 184. İbn Sa'd, onu altıncı tabaka arasında zikretmektedir. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 371.

[36] Hatîb, *Târîh*, IX, 158, 164, 165; Zehebî, *Tezkira*, I, 204; *Siyer*, VII, 236; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 57. Bu tabir sadece Süfyan için kullanılmamıştır. Ebu'z-Zinâd, Şu'be, Mâlik, İbn Hanbel, Buhârî, Dârakutnî gibi ömürlerini hadis ilmine adamış, bu ilimde en yüksek mertebeye yükselerek haklı bir şöhret kazanmış muhaddisler için de kullanılmıştır. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992, s. 75.

dan ilim alabilmek için ondan kendilerine referans olmasını istedikleri görülmektedir.[37] Ali b. el-Medînî, isnadların dönüp dolaştığı altı kişinin ilminin kendilerinden sonraki musannif kimselere geçtiğini söyledikten sonra Kûfe'den de Süfyan'ı saymaktadır.[38]

Süfyan hakkında, hocalarının, akranlarının, talebelerinin ve daha sonraki âlimlerin övgü dolu pek çok sözü bulunmaktadır. İbnü'l-Mübârek, Süfyan'ın hadis ilmindeki üstün konumuna dikkat çekmek için "Süfyan gibisini görmedim. Sanki o, bu iş (hadis ilmi) için yaratılmış." "Yeryüzünde ondan daha bilgili birisini tanımıyorum." diyerek onu övmüştür.[39] Döneminde fıkıh, hadis ve zühde öncü olduğu için muhaddislerce imam kabul edilen Süfyan es-Sevrî, özellikle fıkıh konusunda, hadisin fıkhın hangi babıyla alakalı olduğunu tespitte hadisçilerin önderi kabul edilmiştir.[40] Süfyan, Süfyan b. Uyeyne'ye neden insanlara hadis rivayet etmediğini sorunca, İbn Uyeyne; "Sen yaşarken hadis rivayet etmem uygun olmaz." cevabını vererek hem hocasına saygısını ifade etmiş, hem de rivayet etse de kimsenin onu bırakıp kendisine teveccüh etmeyeceğini ima etmiştir.[41]

"İnsan için hadisten daha faydalı bir şey yoktur." diyerek hadise büyük değer atfeden Süfyan'ın hadis ilmine ayrı bir önem verdiği, onu "Dünya ilimlerinin en hayırlısı" olarak nitelediği bilinmektedir.[42] O, "Bu ilmi öğreniniz, sonra ezberleyiniz, sonra da onunla amel ediniz. Amel ettikten sonra onu neşrediniz."[43] diyerek insanlara hadise ve hadisle amele yönelmelerini tavsiye etmiştir. Gerek Kûfe'de kaldığı müddetçe, gerekse seyahatleri esnasında hadisle meşgul olmuş, bu ilme büyük hizmetlerde bulunmuş, hayatının son demlerinde bile işittiği bir hadisi yazmaktan geri durmamıştır.

Buna mukabil Süfyan'dan hadis ilminin değeri ve onunla ilgilenme konusunda farklı söz ve uygulamalar aktarılmıştır. "Hadis talep etmek ölüme

---

37 Zehebî, *Siyer*, XII, 507.
38 Ebû Abdullah Ali b. el-Medînî, *el-İlel* (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1980, 39.
39 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 56.
40 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, (thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf), c. III, Mekke 1979, III, 96; Ayhan Tekineş, *Geleneğin Altın Zinciri: Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 158.
41 Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 352-353.
42 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 366; Zehebî, *Siyer*, VII, 255, 274; *Tezkira*, I, 204.
43 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 371; Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 362.

hazırlık değil, insanın meşgul olduğu bir uğraştır (illet)."[44] sözü ile bu işin dünyalık bir meşgale hâline geldiğini vurgulamış, "Talebü'l-hadîsin iyi işlerden olmamasından korkarım. Çünkü bu artmakta olduğu hâlde, iyi işlerden her şeyin noksanlaştığını görüyorum."[45] diyerek endişesini belirtmiş, "Kılacağım iki rekat namaz, bana göre, hadisten daha ümit verir."[46] "Hadisten başka bir şey sebebiyle nefsimden endişe etmem!"[47] "Hadis, altın ve gümüşten daha çoktur. Hadisin fitnesi de altın ve gümüşün fitnesinden daha şiddetlidir."[48] sözleriyle ilmin sorumluluğuna dikkat çekmiş, "İlmimden tamamen kurtulmamı ne kadar arzu ederim."[49] diyerek bir nevi pişmanlığını dile getirmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, Sevrî'nin bu sözünden kastının hadislerin hakkını verememe ve amel edememe endişesi olduğunu söyler.[50] Ebû İshâk el-Fezârî'nin (188/804) uydurma rivayetler endişesi ile ona, "Sakın hadise yaklaşma" dediği,[51] Râbiatü'l-Adeviyye'nin ise "Süfyan ne iyi bir insan! Keşke hadis (rivayetini) sevmemiş olsa" dediği,[52] yakın arkadaşlarından olan İbrahim b. Edhem ve Bişr-i Hafî gibi sûfîlerin hadisle meşgul olanlara uyarılarda bulundukları nakledilmiştir.[53] Çok fazla hadis rivayet etmekten kaçınan Süfyan, "niçin hadis rivayet etmiyorsun" sorusuna "Hadis rivayet eden zelil olur." diyerek cevap vermiştir.[54] Süfyan'dan aktarılan bu söz ve uygulamalarla birlikte onun, hayatının son demlerine kadar bu ilimle meşgul olduğu göz önünde bulundurulduğunda bütün bu uyarıların belli bazı kimselere yönelik veya bazı hâllere has olduğu söylenebilir. Nitekim o, "Sizi ve kendimi gizli şehvetten sakındırırım. Bu şehvet size söylediğim, 'Bana gelmeyiniz!' sözündedir. Siz bana gelmezseniz muhak-

---

[44] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 364; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 254; Zehebî, *Siyer*, VII, 255. Zehebî, Sevrî'nin bu sözünü tasdik ederek talebü'l-hadîsin gayesinin büyük kısmını, güzel yazı ve âlî isnad elde etmek, hocaları çoğaltmak, lakap ve senâlarla sevinmek, rivayetlerde tercih edilebilmek için uzun ömür talep etmek gibi nefsânî ağrazların oluşturduğunu söyler. Zehebî, *Tezkira*, I, 204. Bundan Süfyân'ın, bu sözü ile ilim talebinde ihlasa ve kesbedilen ilim ile âmil olmaya teşvik ettiği anlaşılır.

[45] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 369; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 247.

[46] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 367.

[47] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 366; Hatîb, *Şeref*, 120; Zehebî, *Siyer*, VII, 255, 274.

[48] Fesevî, *el-Ma'rife*, I, 727; Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 363; Hatîb, *Şeref*, 120.

[49] Fesevî, *el-Ma'rife*, I, 727; Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 363; VII, 36-37, 57, 63; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 254; Zehebî, *Siyer*, VII, 255, 274.

[50] Hatîb, *Şeref*, 117.

[51] Kâdî, *Fadlu'l-i'tizâl*, 193; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis,* Kitâbiyât Yay., Ankara 2004, s. 162.

[52] Ebû Tâlib Muhammed b. Alî el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb* (thk. Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, II, 94; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler), Yediveren Yayınları, Konya 2001, s. 64.

[53] Rivayetler ve değerlendirmesi için bkz. Abdullah Aydınlı, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis,* Seha Neşriyat, İstanbul 1986, s. 135-158.

[54] Hatîb, *el-Câmi*, I, 222. Benzer söz ve uygulamaların bir değerlendirilmesi için bkz. Özdirek-Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", s. 25.

kak ben size gelirim. Size rivayet etmemiş olsaydım şüphesiz duvarlara rivayet ederdim."[55] sözleriyle hayatı boyunca iktisab ettiği ilmi öğretme noktasındaki arzusunu dile getirmiş, insanları hadis öğrenmeye teşvik etmiştir.

Rical kitapları Süfyan'ı tanımlarken sika, hâfız, fakih, âbid, imâm, hüccet, müçtehid, şeyhu'l-islâm, emîru'l-mü'minîn fi'l-hadîs, imâmü'l-huffâz şeklinde bahsederler.[56] Süfyan tanıtılırken genelde dönemindeki muhaddislerle karşılaştırılmış, birtakım özellikleriyle onlardan üstün görülmüştür. Zehebî, "Süfyan, Mâlik'ten daha fazla hadis biliyor ve rivayet ediyordu. Ancak Mâlik, ricali seçerek hareket ediyordu. Süfyan, Şu'be'den de fazla hadis biliyordu. Nitekim Şu'be'nin rivayetleri 10 bin civarında iken Süfyan'ın rivayetleri 30 bin kadardı." "O Şu'be'den daha sağlam, rical konusunda ondan daha bilgiliydi." şeklindeki sözleri aktarır.[57] Yahyâ b. Maîn'in ne hadiste, ne fıkıhta, ne zühdde ne de başka bir konuda hiç kimseyi ona tercih etmediği nakledilmiştir.[58] İshâk b. Râhûye ise "Sevrî, Mâlik ve Evzaî bir konuda ittifak ettikleri vakit, o, sünnettir." demiştir.[59] Âlimler onun hadiste, fıkıhta, zühd ve takvâda, sade yaşayış ve hakkı söyleme gibi güzel hasletlere sahip olma hususunda önde gelen imamlardan olduğunda aynı görüştedirler.[60]

Sika bir ravi olarak kabul edilen Süfyan, adaletlerine şahitlik edecek herhangi bir muaddile muhtaç olmayan âlimler arasında zikredilmiş, onun adalet vasfı, gerek ehl-i hadis gerekse diğer ilim ehli arasında şüpheye mahal bırakmayacak derecede şöhret bulmuştur.[61] Nitekim İbn Ebî Hâtim, cerh ve tadile ihtiyaç duymayan, hadis ve ricaline dair bilgilerine başvurulan, vukuf sahibi, Allah'ın İslâm âlemi ve dinde önder kıldığı birinci tabakadaki hadisçi-

---

55 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 366, 369; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 230; Hatîb, *Şeref*, 105; Zehebî, *Siyer*, VII, 274.

56 Zehebî, *Siyer*, VII, 236-240; İbn Hacer, *Takrîb, 184.*

57 Zehebî, *Siyer*, VII, 239; *Tezkira*, I, 206.

58 İbn Maîn, *et-Târîh*, III, 96.

59 İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 467; Zehebî, *Siyer*, VII, 116. Bundan hareketle Süfyan'ın içinde bulunduğu fıkıh otoritelerinin ittifaklarının da sonrakiler tarafından sünnet genel çerçevesinde anlaşıldığını söylenmiştir. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, s. 68. Nitekim bu âlimlerin bazı sözleri hadis olarak bile aktarılmış ve uydurmacıların uğrak yeri haline gelmiştir. Süfyân'ın sözlerinin hadis olarak nakledilmesinin örnekleri ileride ele alınacaktır.

60 Zehebî, *Siyer*, VII, 240; Ebu Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, 314.

61 Mizzî, *Tehzîb*, XI, 169; Süyûtî, *Tedrîb*, I, 301. Hatta bu konuda bazı garip rivayetler de vardır. Mesela Câbir b. Ebî Hakîm adındaki bir zât rüyasında Rasulullah'ı görür. Ona "Ya Rasulallah! Ümmetinizden Süfyan es-Sevrî denilen zât 'Lâ be'se bih: sika biri midir?' diye sorar. Resul-i Ekrem de adama: 'Lâ be'se bih: Evet sikadır" şeklinde cevap verir. (Beyhakî, *Delâil*, II, 405; Seyit Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı (Bursevî Örneği)*, Ensar Yay., Konya 2004, s. 135.) İbn Arabî, "Bu ümmetin âlimleri, İsrailoğullarının Peygamberleri gibidir" şeklindeki rivayetle –isnadı sağlam olmamakla birlikte– ihticac eder ve onların başta sahabe olmak üzere tabiûn ve etbâu't-tâbiûn olduğunu söyler, Süfyan'ı da onlar arasında zikreder. (Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye* (thk. Osman Yahyâ), I-XIV, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Mısır 1985, I, 151; Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı*, s. 229.)

ler arasında onu da zikretmiştir.[62] Bu nedenle uluvvün ikinci derecesi olarak, sahih olmak şartıyla, Süfyan es-Sevrî'ye yakın olmak da sayılmıştır.[63] Osman b. Saîd ed-Dârimî; Mâlik, Hammâd, Süfyan, Şu'be ve İbn Uyeyne'nin rivayet ettiği hadisleri bilmeyen kişinin hadiste müflis kabul edileceğini söyler.[64] Buradaki müflis kelimesini "hadis hafızı sayılamayacağı" şeklinde açıklayan Zehebî, bu beş ismin rivayetlerini tarikleri bilen ve illetleri anlayan kişinin sünnet-i nebeviyenin yarısına, hatta daha fazlasına vakıf olacağını, ancak bunlardan sadece Sevrî'nin rivayetlerinin senedleriyle ve sıhhat durumlarına işaret edilerek yazıldığında on cilt kadar tutacağını söyler.[65]

Süfyan, hem künyesi (Ebu Abdullah), hem de ismi üzerinde ihtilaf olmayan ve ikisi ile de meşhur olan âlimlerden sayılır.[66] Ancak Sevrî, kimi zaman Süfyan b. Uyeyne ile karıştırılmıştır. Genelde senetlerde mutlak 'Süfyan' olarak geçen tabir Sevrî'yi kastetse de bazen İbn Uyeyne için de kullanılmıştır.[67]

Sonuç olarak Süfyan es-Sevrî'nin âlim, abid, zahid biri olduğu, imamlığında, itkan, hıfz, ma'rifet, zabt, vera' ve zühdünde âlimlerin ittifak ettiği bir muhaddis olduğunu söylemek mümkündür.

Süfyan'ın hadis ilmindeki yeri konusunu şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

1. İlim Talebinde Niyet

İlim ehli bir ailede yetişen ve genç yaşlarda ilme yönelen Süfyan es-Sevrî, hadis/ilim öğrenme konusunda öncelikli şartın halis niyet olduğunu vurgular. Onun "Niyet halis olduktan sonra hadis talebinden daha faziletli bir iş yoktur." sözü[68] hadis ilminin ve hadislerle meşgalenin önemini bildirmesinin yanında, bundaki gayenin de halis olması gerektiğini vurgular. Hadisle

---

[62] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 10.

[63] Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 411. Süyûtî, tercih sebebi olarak hadis imamlarına yakın olmayı saymış, fakat örnek olarak zikrettiği isimler arasında Süfyân'a yer vermemiştir. Süyûtî, *Tedrîb*, II, 165. Bu, onun diğer isimleri yeterli gördüğünden olsa gerektir. Ebû Bekr b. Ayyâş, Süfyân'a yakın olan kimselerin kendi gözünde değer kazandığını belirtir. Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 358.

[64] Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh eş-Şehrazûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh fî ulûmi'l-hadîs*, (thk. Abdullah el-Minşâvî), Dâru'l-Hadîs, Kahire 2010, s. 240; Zehebî, *Siyer*, XIII, 323.

[65] Zehebî, *Siyer*, XIII, 323; Özdirek-Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", s. 25.

[66] İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 300; Süyûtî, *Tedrîb*, II, 286.

[67] Süyûtî, *Tedrîb*, II, 329. Meselâ İbn Uyeyne'nin talebesi olan Humeydî, hocasından rivayetlerinde "Süfyân" ismini sıkça kullanır. Süfyân es-Sevrî'ye yetişmediğinden olsa gerek karışma endişesi olmadığından sonraki âlimler de Humeydî'nin İbn Uyeyne'den nakillerinde ismi ile yetinmişlerdir. Sevrî ve İbn Uyeyne'nin karıştırıldığına dair bir örnek için bkz. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 313.

[68] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 366; Zehebî, *Tezkira*, I, 205.

meşguliyeti dünyalık bir iş olarak değerlendiren[69] Süfyan, gaye Allah'ın hoşnutluğu olduğunda ise hadisi en hayırlı iş olarak değerlendirmiştir. O, "Bana göre hadis kadar (mesuliyetinden) korkulacak hiçbir şey yoktur. Ama Allah'ın hoşnutluğunu, O'nun katındaki ecri murad eden kimse için de hadisten daha faziletli bir şey yoktur."[70] "İlim talebi Allah'tan sakınmak için yapılırsa faziletlidir. Bu olmazsa sıradan bir şey gibi olur."[71] "İlim talebi filan filandan şöyle nakletmiştir, demekle olmaz. İlim talebi, ancak Allah'tan korkmakla olur."[72] sözüyle dünyevî gayelerden uzak, Allah'ın rızasını gözeten bir hadis tahsilini tavsiye etmekte, hadis talebinde niyetin önemiyle beraber, bu işin getirdiği sorumluluğa da dikkatleri çekmektedir. Kişinin hadis talebinde bulunmadan önce yirmi sene edep eğitimi ve ibadetle meşgul olması gerektiğini[73] söyleyerek de hadis öğrenimindeki niyet ve sorumluluğun önemini ifade etmektedir. Hatta halis niyetli bir ilim talibi bulsa hemen evine gidip ona rivayette bulunacağını söyler.[74] Talebelerini sürekli ilme teşvik eden[75] Süfyan, hadisin bir kuvvet olduğunu, onunla dünyalık arayanın aradığına, ahiret umanın da umduğuna ulaşabileceğini söylemiştir.[76] Süfyan'ın ilim talebinde bulunan kimselere geçimlerini sağlayacak maişetlerinin olup olmadığını sorduğu ve yeterli kazancı olmayanın ilmi bırakıp, maişetini temine çalışması gerektiğini söylediği nakledilmiştir.[77]

İnsanlar arasında hadis talebesinden daha faziletli birisi olmadığını söyleyen Sevrî'ye 'Ama raviler, herhangi bir niyet olmaksızın hadis talebinde bulunuyorlar?' diye sorulduğunda o, 'onların hadis talep etmeleri zaten niyettir' diyerek cevap vermiştir.[78] Süfyan, niyetin önemi ile birlikte onu gözetmekle işin bitmeyeceğini de şu cümlelerle ifade etmiştir: "Allah, amele dökülmeyen sözü ve niyeti olmayan ameli kabul etmez. Kitap ve sünnete uygun olmayan sözü, ameli ve niyeti de kabul etmez."[79] Amelin önemine dikkat çekmek için Hz. Peygamber'den

---

69 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 364; Zehebî, *Tezkira,* I, 204.
70 Râmehürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 177; Hatîb, *Şeref*, 127; Süyûtî, *Tedrîb*, II, 141.
71 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 362; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 343.
72 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 370.
73 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 360; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 67; Süyûtî, *Tedrîb*, II, 5.
74 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 366; Hatîb, *el-Câmi*, I, 338; *Şeref*, 105.
75 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 362; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 117-118. Talebelerine "hadisleri öğrenmeyi çoğaltın, çünkü bunlar birer silahtır" dediği nakledilir. Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 364; Hatîb, *Şeref*, 127. Hatîb, Süfyân'ın bu sözünü 'her türlü rivayeti öğreniniz ve aktarınız' şeklinde yanlış yorumlayarak, bunu garip olarak nitelemiş ve çok hadis rivayet etmenin imamlarca hoş karşılanmadığını belirtmiştir. Hatîb, *Şeref*, 129.
76 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 366.
77 Hatîb, *el-Câmi*, I, 98.
78 Hatîb, *el-Câmi*, I, 338; *Şeref*, 127; Süyûtî, *Tedrîb*, II, 130.
79 Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, I, 224.

"İlim öğrendiği hâlde amel etmeyene yazıklar olsun! Bilmediği şeyleri öğrenmeyen kimseye de yazıklar olsun!"[80] sözünü aktaran Süfyan, bunu hayatında yaşayarak göstermiş, hatta ilmi ile amel edenlerin efendisi[81] kabul edilmiştir.

Nitekim ailesinin maddi durumu iyi olmamasına rağmen o ilme yönelmiş, çıktığı ilim yolculuklarında ücret karşılığı kervanlarda çalışarak iaşesini temin yoluna gitmiştir.[82] İlimde otorite hâline gelmeye başlayan Süfyan'ın, daha sonraları ilmî bağımsızlığını korumak için ticaretle uğraştığı, yanında para bulundurduğu, bu vesile ile özellikle idarecilere muhtaç hâle gelmeden ilim tahsiline devam ettiği nakledilmiştir.[83] Onun, kusurlu davranma endişesinden ötürü dostlarından hediye kabul etmediği anlatılır. Hatta bir gün Belhli birisi, Süfyan'a bir elbise hediye etmek istedi, fakat onu geri çevirdi. Hadisle ilgilenen birisi olmadığı hâlde neden hediyeyi kabul etmediğini sorunca "Evet, sen hadis dinlemedin ama kardeşin benden hadis dinledi. Hediyeyi kabul etmemin bana onu diğer talebelerimden daha çok sevdireceğinden endişe ettiğim için böyle davrandım" dedi.[84]

2. İsnada Verdiği Önem

"İsnad, hadisin süsüdür"[85] diyen Süfyan es-Sevrî, hadislerin isnadları ile birlikte rivayet edilmesine büyük önem vermiştir. Hadislerin sıhhatini tespit edebilmek ve asılsız rivayetlere karşı koyabilmek için isnad bilgisinin gerekli ve önemli olduğunu vurgulayan Sevrî'nin "İsnad müminin silahıdır. Silahı olmayan ne ile savaşacaktır?"[86] sözü hadis âlimleri arasında meşhur olmuştur. Süfyan'ın bu benzetmeyi farklı zamanlarda defaten kullandığı söylenebilir. Nitekim Abdurrezzâk kendisine hac mevsiminde bir şey sorduğunda ona: 'Heyhât! Sen silah (isnad bilgisi) sahiplerindensin' diye cevap verdiği nakledilir.[87] O, bu sözüyle isnadın, dolayısıyla da sünnetin

---

80 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 184.
81 Zehebî, *Siyer*, VII, 236.
82 Ahmed b. Abdullah el-Iclî, el-Kûfî, *Ma'rifetü's-sikât* (Abdulalîm Abdulazîm), Mektebetü'd-dâr, Medîne 1985, I, 368-369, 409.
83 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 372; Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 381; Zehebî, *Siyer*, VI, 277. Ayrıca bkz. Özdirek-Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", s. 24.
84 Ebû Nuaym, *Hılye*, VII, 3.
85 Ebû Saîd Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *Edebü'l-imlâ ve'l-istimlâ* (thk. Saîd Mücemmed el-Lehhâm), Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut 1989, s. 12.
86 Ebû Hâtim Muhammed İbn Hıbbân el-Büstî, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn* (thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992, I, 27; Hatîb, *Şeref*, 41. Farklı bir versiyonu şöyledir: "İsnad müminin silahıdır. Âlî isnâdı gözetmek ise sünnettir." Bkz. Süyûtî, *Tedrîb*, II, 160.
87 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 367.

korunmasının önemine dikkat çekmiş, bu hususta raviler ve rivayetler hakkında değerlendirmelerde bulunarak üzerine düşen görevi yapmıştır.

İsnad kullanımının başlamasına dair şu açıklamalar da ona aittir: "Raviler yalan söylemeye başlayınca, biz de onlara karşı tarih silahını kullanmaya başladık. Şeyhe ne zaman doğduğunu soruyorduk. Buna göre yalan söyleyip söylemediğini anlıyorduk."[88] Süfyan'ın bu sözü uydurma hadislerin zuhuru ile isnad tatbikinin başladığına, muhaddislerin ravilerin hâllerini bilmeye ve isnada ne kadar önem verdiklerine ve hadis ravilerinin ciddi bir araştırma konusu olduğuna şahit gösterilmiştir.

Süfyan, her ne kadar heva ve bidat ehlinden rivayette bulunanlardan olsa da isnada son derece önem vermiş, böyle kimselerden rivayette bulunurken durumlarını açıklamaya da özen göstermiştir.[89]

İkinci asrın önde gelen muhaddislerinden olan Süfyan'ın rivayetlerde âlî isnada da önem verdiği görülmektedir. O Basra'ya geldiğinde Hammâd b. Seleme'yi bulmuş, ona selam vermeden önce bir hadis sormuş, selamı sonraya bırakmıştır. Hammâd, böyle davranmasının sebebini sorduğunda ise "Hadisi senden dinlemeden ölebileceğinden korktum" diye cevap vermiştir.[90] Buna mukabil kendi talebelerinden de yazdığı hadisler bulunmaktadır.[91]

Süfyan'ın hem isnada verdiği önem, hem de fakih ve hafız bir muhaddis olması ondan gelen rivayetlerin en sağlam isnadlar arasında sayılmasını sağlamıştır. Nitekim Kûfe'nin, hatta Iraklıların en iyi isnadı olarak Süfyan → Mansur b. el-Mu'temir → İbrahim en-Nehaî → Alkame → İbn Mes'ud tariki zikredilmiştir.[92] İbnü'l-Mübârek, bu isnadla gelen bir hadisin sanki bizzat Peygamber'den işitilmiş gibi olduğunu ve insanların icma ettiği en iyi şeyin bu isnad olduğunu söyler.[93] Veki' b. el-Cerrâh da bu isnadı tercih sebebi olarak onun fakîhun an fakîhin an fakîhin an fakîh olduğunu belirtir.[94]

---

88 Hatîb, *el-Kifâye*, 137; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 382; Süyûtî, *Tedrîb*, II, 350; Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, TDV Yay., Ankara 2006, s. 86.

89 Örnekleri için bkz. Hatîb, *el-Kifâye*, 104, 105.

90 Hatîb, *el-Câmi*, II, 182.

91 İbn Mehdî'den yazdığına dair bkz. Hatîb, *el-Câmi*, II, 218.

92 Vekî, İbnü'l-Mübârek, İclî ve Nesâî'den naklen. Hatîb, *el-Kifâye*, 427; Zehebî, *Siyer*, VII, 236; İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh* (thk. Rubeyyi' b. Hâdî), Dâru'r-Râye, Riyâd 1994, I, 253; Süyûtî, *Tedrîb*, I, 82. Bu isnadın İbn Mes'ud'dan gelenlerin en sağlamı olduğu da söylenmiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1977, s.55; Süyûtî, *Tedrîb*, I, 84.

93 Hatîb, *el-Kifâye*, 427.

94 Süyûtî, *Tedrîb*, II, 172.

Süfyan'ın, isnad konusunda seçici davrandığı ve bir konuda Mansur'dan gelen rivayet varsa, diğer rivayetlerden önce ondan başladığı nakledilmiştir.[95]

Bunun yanı sıra Ahmed b. Hanbel, Kûfe'nin en sağlam isnadı olarak Yahyâ b. Saîd el-Kattân → Süfyan es-Sevrî → Süleyman et-Teymî → el-Hâris b. Süveyd → Hz. Ali tarikini de zikretmiştir.[96] Vekî'den gelen bir rivayette de o, Süfyan → Mansur → İbrâhîm → el-Esved → Hz. Aişe isnadını başkasına tercih etmektedir.[97]

3. Hafıza Kuvveti

Süfyan es-Sevrî, hafızası konusunda kendisine güvenilen hadis hafızlarından biridir. Onun, duyduğu her şeyi ezberlediği, hatta hafızasını başka şeylerin meşgul etmesinden endişe ettiği,[98] hıfz konusunda Şu'be'den daha sağlam olduğu, rivayetlerinin sayısının otuz bine ulaştığı[99] söylenmiştir. Bizzat Süfyan "Hafızam kendisine tevdi ettiğim hiçbir şeyde bana ihanet etmedi" diyerek hafızasının oldukça sağlam olduğunu ifade eder.[100] Onun, hafızasına olan tam güveni sayesinde bir rivayeti ezberledikten sonra başkalarının o rivayet konusunda muhalefetlerine aldırmadığı söylenmiştir.[101] Şu'be de Süfyan benden daha iyi hafızdır. Onun aktardığı rivayetleri hocalarına sorduğumda aynen onun aktardığı gibi olduğunu görürdüm." demiştir.[102] Hüseyin b. Hafs'a (211/826) 'Süfyan size bunları elindeki bir kitaptan mı rivayet etti?' diye sorulduğunda o şöyle demiştir: "Hayır, hafızasından nakletti. Hadisçiler, konuları yazarken, Süfyan rivayetleri tek tek zikrederdi (serd)."[103]

Süfyan'ın A'meş'in hadislerini ondan daha iyi bildiği söylenmiştir. Zâide (161/777) şöyle bir hadise anlatır: A'meş'e gelirdik ve bize rivayette bulunurdu. Böylece ondan pek çok şey yazdık. Daha sonra bunları Süfyan'a sorduğumuzda, o 'bu A'meş'in hadislerinden değil' dedi. 'Bize o rivayet etti' desek de kabul etmedi ve 'İsterseniz gidin ve sorun!' dedi. A'meş'e gidip sorduğumuzda 'Süfyan doğru söylemiş, bu bizim hadisimizden değildir' cevabını verdi.[104] Hasan b. Ayyâş'dan (172/788) da bir benzerinin aktarıldığı bu riva-

---

95 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 73.
96 İbn Hacer, *en-Nüket*, I, 255; Süyûtî, *Tedrîb*, I, 85.
97 Hatîb, *el-Câmi*, II, 299.
98 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 368; Iclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 409; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 461.
99 Zehebî, *Tezkira*, I, 204, 206.
100 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 368; Zehebî, *Tezkira*, I, 204.
101 Hatîb, *el-Câmi*, II, 42, 43.
102 Âcurrî, *Suâlât*, s. 195; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 439, 459.
103 Sem'ânî, *Edebü'l-imlâ*, 21.
104 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 71; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 460.

yetten anlaşıldığına göre Süfyan, 'bu, onun hadisidir', 'şu onun hadisi değildir' diyerek hangi hadislerin ona ait olduğunu açıklamıştır.[105]

Bir ilim meclisinde Zâide, Şu'be → Seleme b. Kuheyl → Saîd b. Cübeyr tarikiyle tefsire dair bir rivayet zikretmişti. Mecliste bulunan Sevrî, "Şüphe yok ki sen sika birisin. Bize rivayet ettiğin kişi de sika birisi. Ancak bunun Seleme'nin rivayetlerinden olduğuna gönlüm rıza göstermiyor" dedi. Ardından bir kâğıt isteyip, Şu'be'ye mektup yazdı. Şu'be'den gelen cevapta onun böyle bir hadisi Seleme'den nakletmediği, Umâre b. Ebî Hafsa'nın Hucr el-Hicrî → Saîd b. Cübeyr kanalıyla kendisine rivayet ettiği bildiriliyordu.[106] Süfyan'ın, Şu'be ile bir hadisin rivayeti konusunda anlaşamayınca her ikisinin de devrin büyük âlimlerinden Mis'ar b. Kidâm'ın (155/772) aralarında hakem olmasını istemeleri ve "Bizim görüşlerimizi götürün Mis'ar'ın tartısıyla tartın" diyerek talebelerine bunu tavsiye etmeleri[107] ilimde otorite olmalarına rağmen ikisinin de diğer âlimlerin görüşlerine önem verdiklerini, kendi rivayetleri bile olsa hadisleri senet ve metin olarak tenkide tabi tutmayı tavsiye ettiklerini gösterir. Süfyan'ın Mekke'ye geldikten sonra da Mescid-i Haram'da insanlara hadis rivayet edip, derse ara verince hadisleri "doktor" dediği Vüheyb b. el-Verd'e (153/770) arz etmelerini tavsiye ettiği rivayet edilir.[108]

Süfyan'ın hıfzının kuvvetli olması, kendisinden sonraki âlimlerin onun rivayetlerini tercih etmelerinde etkili olmuş olmalıdır. Yukarıda zikrettiğimiz Vekî'nin onun bulunduğu tariki, başka tariklere tercih etmesi buna örnektir. Bir başka örnekte Süfyan'ın rivayet ettiği sened, pek çok tarik bulunmasına rağmen diğerlerinden üstün görülmüştür.[109]

4. Rivayet Metodu

Hadis ilmine büyük hizmetleri olan Süfyan es-Sevrî'nin hadis rivayetinde nasıl bir metot takip ettiği, ondan ve talebelerinden gelen bazı rivayetlerden hareketle öğrenilmektedir. Onun kendisine ait bir hadis meclisi oldu-

---

[105] Burada şu hususu hatırlatmak gerekir ki meşhur muhaddislerden olan A'meş, kendinden küçüklerden rivayetlerinde çokça tedlis yapardı. Süfyân'ın burada kastettiği de onun, hadisi doğrudan işitmeyip, bir başkasından aldığı olmalıdır. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 70-71 (nâşirin notu). Süfyân'ın rivayetlerde düzeltmeler yaptığı başka örnekler için bkz. a.y.

[106] İbn Receb, bu hadiseden hareketle Süfyân gibi âlimlerin Peygamber'e ait sözleri tanıdıklarını ve bir sözün ona ait olup olmadığını bilebildiklerini söyler. İbn Receb, *Şerhu İlel*, II, 317.

[107] Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 395. İbn Ebî Hâtim, Sevrî'nin Mis'ar'a muhalefet ettiği durumda hangisinin tercih edileceğini babasına sormuş ve 'Hüküm Mis'ar'ındır. Çünkü o 'mushaf'tır.' diye cevap vermiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VIII, 369.

[108] Ebû Nuaym, *Hılye*, VII, 38; VII, 140.

[109] Süyûtî, *Tedrîb*, I, 264. Ancak bu görüşe itiraz edilmiş ve birden fazla sikanın rivayeti olduğundan diğer tarikin tercih edilmesi gerektiği de söylenmiştir.

ğunu gözde talebelerinden İbn Mehdi bize aktarır.[110] Kûfe'de İbn Mes'ûd'un ders okuttuğu direğin dibinde dersler verdiği,[111] meclisinde hadis rivayetinde bulunurken başköşeye oturmadığı, bir duvar dibine dizlerini birleştirerek oturduğu,[112] fakir kimselere daha çok değer verdiği,[113] bununla birlikte ilmi tahrif etmelerinden endişe ettiğinden düşük mizaçlı insanlara hadis rivayetinden kaçındığına[114] dair nakiller bulunmaktadır.

Süfyan'ın, hadisleri bâblar hâlinde ezberinden okuduğu ve talebelerinin bunları yine bâb bâb yazdıkları nakledilmiştir.[115] Biyografisi zikredilirken kullanılan "sâhibu ebvâb"[116] tabiri onun tasnif sistemi hakkında bilgi vermesi yanında fıkıh konularını iyi bilenlerden olduğunu gösterir.

Zayıf kimselerden bile hadis aldığı söylenen Süfyan, hadis rivayetinde oldukça titiz davranmıştır. Bir keresinde o, "Ezberime göre rivayet şudur, fakat başkası veya filan şahıs şöyle demiştir."[117] diyerek rivayet ettiği bir hadisi bir başkasının farklı rivayet ettiğini de belirtmiştir. Talebelerine yaptığı "Kitabını kimseye ödünç verme!"[118] uyarısı da hadis ilmindeki hassasiyetini göstermektedir. Ancak Süfyan'dan onun "İlimde (ilmi başkalarına nakletmeyerek veya kitaplarını ödünç vermeyerek) cimri davranan kimse şu üç şeyden birine mübtela olur: Ya unutur; ya ölüp gider, kendisinden istifade edilemez; ya da kitapları kaybolur, elinden gider."[119] dediği nakledilmiştir. Süyûtî, bu sözü kitapların ödünç verilmesi konusunda zikrederek onun istinsah için kitapların ödünç verilebileceği görüşünde olduğunu hissettirmektedir.

Kıraati hadis tahammül yollarının en iyisi sayan Süfyan'ın hadis öğrenme ve öğretme konusunda farklı rivayet şekillerini kullandığı görülmektedir. Talebelerinden İbn Mehdi, hadisleri/hadis kitaplarını Süfyan'a arz ettiğinden akranları Vekî ve Yahyâ b. Saîd'den daha sağlam kabul edilmiştir.[120]

---

[110] Ebû Nuaym, *Hılye*, VII, 81.

[111] Rivayette söz konusu mecliste İbn Mes'ud'dan sonra Alkame, sonra İbrâhîm en-Nehâî, sonra Mansûr, sonra da Sevrî'nin ders okuttuğu, ondan sonra da yerine talebesi Vekî'in geçtiği, ondan sonra da İbn Ebî Şeybe'nin geçtiği bildirilmektedir. Zehebî, *Siyer*, XI, 124.

[112] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 378; Sem'ânî, *Edebü'l-imlâ*, 147.

[113] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 365.

[114] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 369.

[115] Sem'ânî, *Edebü'l-imlâ*, 21; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 326.

[116] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 127; II, 20; IV, 369; Mizzî, *Tehzîb*, XII, 494.

[117] İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 209; Süyûtî, *Tedrîb*, II, 97.

[118] Sem'ânî, *Edebü'l-imlâ*, 195. Ancak Süfyan'ın komşusu olan Muaviye b. Ebi'l-Abbas'ın onun kitaplarını alıp Süfyan'ın hocalarından sanki kendisi dinlemiş gibi rivayet ettiği nakledilmiştir. Ebû Zür'a, Şam'da oğlu Mervân'ın babasından naklettiği hadis kitabını incelediğini, hadislerin ve bâbların Süfyan'ın kitabıyla benzeştiğini görünce Muâviye'yi terk ettiğini söyler. Ebu Zür'a er-Râzî, *Kitâbu'd-Duafâ*, (*Ebû Zür'a er-Râzî ve cühûduhû fi's-sünneti'n-nebeviyye*'nin içinde), Medine 1989, II, 365; Tekineş, *Geleneğin Altın Zinciri*, s. 219.

[119] Hatîb, *el-Câmi*, I, 240; Süyûtî, *Tedrib*, II, 90.

[120] Vekî'in Süfyân'dan aktardığı altmış hadiste ona muhalefet ettiği, İbn Mehdî'nin bu rivayetleri aynı lafızları ile aktardığı söylenmiştir. İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 474.

Kaynaklar tarandığında Süfyan'ın hadis rivayet metodu olarak, mana ile rivayeti caiz görmesi, ihtisarı kullanması, hadisleri yazması veya başkalarına imla ettirmesi, kullandığı rivayet şekilleri, rivayet lafızları konusundaki tutumu, mürsel rivayetleri ve rivayet aldığı kimselerde aradığı şartlar hakkında bilgilerin ulaştığı görülmektedir.

a. Mana ile Rivayet ve İhtisar

Hadislerin mana ile rivayetini tecviz edenlerden olan Süfyan, "Hadisleri duyduğumuz şekliyle aynen aktaracak olsaydık, hiçbir hadis rivayet edemezdik."[121] "Şayet size aynen işittiğim gibi naklediyorum, dersem bana inanmayın. Bunlar sadece manen rivayettir."[122] sözleriyle kendi uygulamasının da bu minval üzere olduğunu belirtmiştir.

Her ne kadar ilim ehlinin çoğunluğunun görüş ve uygulaması bu yönde olsa da Süfyan'ın bu tutumu sonraki âlimlerce eleştirilmesine sebep olmuştur. Nitekim İbnü'l-Arabî (638/1240), bundan hareketle Süfyan'ın "Benden bir kelime işiten ve onu hafızasında tutarak işittiği gibi tebliğ eden kişiye Allah rahmet etsin" hadisinden nasipsiz olduğunu söylemiştir.[123]

Buna mukabil Süfyan'ın lahn üzere alınan hadislerin aslına uygun bir şekilde aktarılması gerektiğini söyleyenlerden olduğu nakledilmiştir. Ancak İbnü's-Salâh'a (643/1245) göre hadisçilerin çoğu lahnın düzeltilmesi ve hadisin doğru bir şekilde rivayet edilmesi lüzumu üzerinde ittifak etmişlerdir.[124]

Süfyan, hadiste ihtisar konusunda da benzer düşünceye sahiptir. Döneminde hüküm çıkarmada problem oluşturacağı düşüncesiyle ihtisarı caiz görmeyenler bulunmakla birlikte,[125] âlimlerin çoğunun ve özellikle konulara göre tasnif yapanların yaptığı gibi kendisine tam aktarılan hadisleri bazen ihtisar ederdi. Çoğunluk bu görüşte olduğundan bir hadisin nasıl ihtisar edileceğinin de belirli kurallarının olması kaçınılmaz olmuş idi. Bunun için Süfyan'ın hadislerin nasıl ihtisar edileceğini talebelerine öğrettiği şeklinde haberler gelmiştir. İbnü'l-Mübarek ve Abdülaziz b. Ebân'ın (207/822) "Bize, hadislerin nasıl ihtisar edileceğini Süfyan es-Sevrî öğretmiştir"[126] sözü bunu doğrulamaktadır.

---

[121] Zehebî, *Tezkira*, I, 205.
[122] İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 432.
[123] İbn Arabî, *Fütûhât*, III, 392; Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı*, s. 56.
[124] Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 216 (Süfyân diye geçiyor.) Lahn konusu için bkz. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 214.
[125] Evzâî, Ebû Âsım en-Nebîl ve Mâlik, bunlardandır. Bkz. Hatîb, *el-Kifâye*, 212-214; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 212; Süyûtî, *Tedrîb*, II, 104; Ayrıntılı bilgi için bkz. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 230-232.
[126] Hatîb, *el-Kifâye*, 215; Süyûtî, *Tedrîb*, II, 104.

b. Hadisleri Yazması ve Yazdırması

Hıfz konusunda hüccet olmasının yanı sıra Süfyan, hadisleri yazan ve onları kitaplarda toplayan muhaddislerdendir. O, hadisleri fıkıh bablarına ayırıp ilk tedvin eden kimselerden sayılmış, bu hususta Kûfelilerin ilki kabul edilmiştir.[127] Onun, nüshası günümüze ulaşamamış olan el-Câmi' adlı musannefi hadis âlimleri nezdinde muteber bir kitaptır.

Süfyan es-Sevrî'nin hadisleri yazmadaki amaç ve yöntemini şöyle dile getirdiği nakledilir: "Ben hadisleri üç bakımdan yazmak isterim: Bazı hadisler vardır ki, onunla amel etmek için yazarım. Öyle kişilerin hadisleri vardır ki, onları yazarım fakat ne onları hiçe sayar, ne de din noktasında uygularım. Bir de zayıf ravilerin hadisleri vardır. Onları sadece bilmek isterim, fakat onunla zaman kaybetmem."[128] Onun hızlı yazdığı, hatta insanların hocalardan dinledikleri şeyleri ona yazdırdıkları, hafızası kuvvetli olduğundan kısa hadisleri hemen ezberleyip hiç yazmadığı,[129] Kûfeli ihtiyar bir kâtibinin olduğu[130] nakledilmiştir. Hammâd b. Zeyd'in (179/795) önüne oturup ondan hadis yazdığı,[131] İkrime b. Ammâr'ın (159/776) kendisine hadis imla ettirdiği[132] rivayet edilir. Sevrî, ilmi yazı ile kayıt altına alma hususunda çok gayretlidir. Nitekim o ölüm döşeğinde işitmiş olduğu bir hadisi yatağının kenarından çıkardığı bir levhaya kaydetmiş,[133] cenazesi yıkanacağında evinde yazılı bez parçaları bulunmuştur.[134] Hatta gömleğine bile birşeyler yazdığı nakledilir.[135]

Hadisleri yazı ile kayıt altına almayı talebelerine tavsiye eden[136] Süfyan'ın, farklı kimselere hadis yazdırdığına dair bilgiler bulunmaktadır. O, hadis yazdırdığı birisine Rey valisi olmaktan daha hayırlı bir iş yaptığını söylemiştir.[137] San'a kadısı Hişâm'a pek çok hadis yazdırdığı zikredilmiştir.[138]

---

[127] Râmehurmuzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 612. Ebû Tâlip el-Mekkî, Süfyân'ı ilk kitap tasnif eden beş kişiden kabul eder. Diğerleri İbn Cüreyc, Ma'mer, Mâlik ve İbn Uyeyne'dir. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 273; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 83. İbn Ebî Hâtim, Kûfe'de hadisleri ilk tasnif eden kimse olarak İbn Ebî Zâide'yi (193/808) saysa da (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX, 144) doğrusu Süfyân onun hocalarından olup ondan öncedir. Ali b. el-Medînî'nin, zamanında ilmin kendisinden sorulduğu kimseleri sayarken İbn Ebî Zâide'yi Süfyân'dan sonra zikretmesi de bunu doğrulamaktadır. Hatîb, *Târîh*, XIV, 115.

[128] Hatîb, *el-Câmi*, II, 193; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 154; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 387; Ebu Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, 291.

[129] Hatîb, *el-Câmi*, II, 144.

[130] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 380.

[131] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 182; Sem'ânî, *Edebü'l-imlâ*, 103.

[132] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 117.

[133] Ebû Nuaym, *Hılye*, VII, 64.

[134] Hatîb, *el-Câmi*, I, 227; Zehebî, *Siyer*, VII, 284.

[135] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 364.

[136] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 362, 368.

[137] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 370.

[138] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX, 71; Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 370; Hatîb, *el-Kifâye*, 263; Mizzî, *Tehzîb*, XXX, 267; Zehebî, *Siyer*, IX, 581.

Yahyâ b. Saîd, Süfyan'ın kendisine Şu'be'ye gönderilmek üzere bir hadisi yazdırdığını;[139] Vâkıdî (207/823), kabir ziyareti hakkındaki hadisi Süfyan'ın kendisine imla ettirdiğini anlatır.[140] Hadis yazımı konusunda Süfyan'ın talebesi Zâide'yi tavsiye ettiği nakledilir.[141]

Kaynaklarda Kitâbu Süfyan an İbn Cüreyc şeklinde ona nispet edilen eserin muhtemelen Sevrî'nin, hocası İbn Cüreyc'den rivayetlerini içeren bir sema derlemesi olduğu söylenmiştir.[142] Süfyan'ın, öğrencisi Yahyâ b. Saîd'e "Kûfe'ye git, beraberinde benim kitaplarımı da getir ki, onları size rivayet edebileyim." demiş, ancak o bunu yapmaktan çekinmiştir.[143] Onun bu sözünden bizzat kendi telif ettiği kitapları anlamak mümkün olduğu gibi rivayet hakkını elde ettiği, istinsah ettiği kitapları anlamak da mümkündür. Ayrıca bu haber, hadis rivayetinde bulunmak için yazılı kaynakların bulunması gerektiğinin de bariz bir örneğidir.

c. Rivayet Lafızları

Hadis konusunda en hafız kimselerden sayılan Süfyan'ın, tahammül ve eda sıygalarının kullanımı hakkında bazı uygulama ve tercihleri kaynaklarda yer almıştır. Rivayet yöntemi olarak Süfyan'ın, arz ile rivayeti caiz gördüğü,[144] hatta "kıraat"ı hadis tahammülünün en iyi yolu saydığı nakledilir. "Hocaya okuman, hocanın sana okumasından daha hayırlıdır." sözü onun, "arz/kıraat" yöntemini "sema"ya tercih ettiğini gösterir.[145] Bundan başka Süfyan, hadis öğrenme yollarından münâvelenin arz ve kıraatten daha aşağı derecede olduğunu belirtmiş[146] ve icazetle rivayet edilen hadislerle amelin sahih olduğunu benimseyerek icazet yoluyla hadis rivayetini caiz görmüştür.[147]

Bazı çağdaşlarına mektup yazdığı bilinen Süfyan'ın mükâtebe ile hadis rivayetini de tecviz ettiği söylenebilir. Ancak onun mükâtebe ile nakledildiği bilinen rivayetleri aktarmadığı görülür. İsrâil'in, Abdül'alâ → İbnü'l-

---

[139] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (thk. Vasıyyullah b. Muhammed), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1988, I, 282.
[140] İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 326.
[141] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 78.
[142] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, I, 347; Özdirek-Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", s. 24. Süfyân'ın yanında İbn Cüreyc'den rivayetlerini içeren bir kitap olduğu nakledilir. Âcurrî, *Suâlât*, 115. Süfyân, çok olması sebebiyle İbn Cüreyc'in hadislerini ezberlemekte zorlandığını, hatta bazılarını ezberlemediğini belirtir. Hatîb, *Târîh*, X, 404.
[143] İbn Hanbel, *el-İlel*, I, 267. Sezgin, bu rivayeti muhaddislerin ders verirken yazılı metinlere de ihtiyaç duyduklarına delil olarak zikretmiştir. Bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 42.
[144] Hatîb, *el-Câmi*, I, 283; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 506; Süyûtî, *Tedrîb*, II, 13.
[145] Buhârî, "İlim", 7.
[146] Süyûtî, *Tedrîb*, II, 47.
[147] Buhârî, İlim, 7; Hatîb, *el-Kifâye*, 340.

Hanefiyye tarikiyle olan hadislerinin mükâtebe yoluyla olduğunu belirten[148] Sevrî'nin bu tarikle rivayet aktarmaması bunu göstermektedir.

Süfyan, hadis terimleriyle ilgili açıklamalarda bulunarak hadis ilminin teşekkülüne katkıda bulunmuştur. Onun, hocaya okunan (arz/kıraat) hadisler için "haddesenî" tabirini kullanmakta bir beis görmediği, yine hocanın okuması ile talebenin hocaya okuması arasında bir fark bulunmadığı, dolayısıyla her ikisinde de 'haddesenâ' denilebileceği görüşünde olduğu[149] "ahberanâ" ve "haddesenâ" lafızlarının birbiri yerine kullanılmasını ve arz yolu ile alınan rivayetlerde bu iki tabir ile birlikte "semi'tü" tabirinin kullanılmasını da caiz gördüğü nakledilmiştir.[150] Ayrıca o, "nahvehü" ve "mislehü" lafızlarını kullanılmasını da caiz görmektedir. Ona göre zabtı ve hıfzı tam, hadis lafızlarını birbirinden ayırt edebilen ravinin, birden fazla isnadla gelen aynı rivayet için ikinci isnaddan sonra metni tekrarlamadan böyle demesinde bir sakınca yoktur.[151]

5. Rical İlmindeki Yeri

"İsnad müminin silahıdır. Silahı olmayan ne ile savaşacaktır?"[152] sözünün sahibi Süfyan es-Sevrî, hadis ricali hakkında uzman olan, cerh ve tadil ilmi ile de iştigal etmiş münekkit bir hadisçi idi. "Hadiste yalan söyleyenin, yalana teşebbüs edenin kusuru mutlaka ortaya çıkar."[153] "Hadiste yalan söyleyen hiç kimse bana gizli kalmaz."[154] sözü onun kendisi gibi tenkit sistemini kullanan hadis ve rical uzmanlarının yalancılara fırsat vermeyeceğine inandığını göstermesi açısından önemlidir. Kelbî'den rivayet konusunda söylediği "Ben onun rivayetlerinin doğru olanlarını yalanlarından ayırırım." sözü, onun rivayet aktardığı ravilerin hâllerini çok iyi bildiğini ve rivayetlere metin tenkidi uyguladığını gösterir. İbn Receb (795/1393), bu konuda Süfyan'ın Kelbî'den rivayetinin onu tadil manasına gelmeyeceğini, onun ravinin durumunu ve rivayetindeki garipliği göstermek için ondan rivayette bulunduğunu ve öğrencilerinin de niçin ondan rivayet ettiğini bildiklerini söylemiştir.[155]

---

[148] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 71. Hâlbuki Süfyân'ın önde gelen talebelerinden Vekî', bu isnad ile birçok rivayet aktarmıştır. Bkz. Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef,* (thk. Muhammed Avvâme), Beyrut 2006, I, 12, 14, 50, 85; III, 544, XII, 359.
[149] Buharî, "İlim", 7; Hatîb, *el-Câmi*, II, 50, 51. Ayrıca bkz. Sezgin, *Buhâri'nin Kaynakları*, 69.
[150] Süyûtî, *Tedrîb*, II, 17.
[151] Hatîb, *el-Kifâye*, 235; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 222; Süyûtî, *Tedrîb*, II, 119.
[152] İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, I, 27; Hatîb, *Şeref*, 41; Süyûtî, *Tedrîb*, II, 160.
[153] Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 318; Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 370; Hatîb, *el-Kifâye*, 135.
[154] İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, I, 21.
[155] İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 387.

Süfyan es-Sevrî'nin bir şahıs hakkında "Vallahi yalancının biridir. Eğer ondan bahsetmemek helal olsaydı adını ağzıma bile almazdım." demesi tenkit işine ibadet gözüyle baktığını ve bu konuda keyfî davranmaktan sakınıp elde ettiği bilgileri insanlarla paylaşma hususunda dinî yönden mecburiyet hissettiğini göstermektedir.[156] Onun rical konusunda Şu'be'den daha bilgili, daha basiretli olduğu söylenmiştir.[157]

Kaynaklarda onun raviler hakkında söylediği pek çok söz aktarılır. Bunlardan bazısı şöyledir:

Kaderî olduğu bilinen Sevr b. Yezîd hakkında "Ondan hadis alınız, fakat boynuzlarına dikkat ediniz size vurmasın." diyerek görüşünden sakınmalarını tavsiye ederdi.[158]

Abdülvehhab b. Mücahid b. Cebr'in[159] ve Süveyr b. Ebî Fâhite'nin[160] yalancı olduğunu söylemiştir.

İnsanların meclisine rağbet gösterdiği, takvası ile meşhur arkadaşı Abbâd b. Kesîr'in yalancı olduğunu söylediği, Mekke'de vefat ettiğinde onun cenazesine gitmediği, onun hadisinden sakınılmasını istediği nakledilir.[161]

Simâk b. Harb'in zayıf rivayetleri bulunduğunu söyler.[162]

Rivayette bulunduğu Abdulmelik b. A'yün'ün şiî ve ehl-i reyden râfızî biri olduğunu belirterek talebelerini uyarmıştır.[163]

"Bende henüz kimseye aktarmadığım elli bin hadis var!"[164] diyen ve yalanla itham edilen şiî Câbir b. Yezîd el-Kûfî hakkında Süfyan'ın onun "haddesena" ve "ahbarana" dediği rivayetlerde bir sıkıntı olmadığını ve hadis konusunda Câbir kadar vera sahibi kimse görmediğini söylediği nakledilmiştir.[165] Hatta onun Şu'be'ye "Eğer Câbir el-Cu'fî'yi tenkide kalkışacak olursan ben de seni tenkit ederim" dediği söylenir.[166]

---

[156] İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, I, 21; Abdullah Karahan, *Hadis Ravilerinin Güvenilirliği (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi),* Sır Yay., İstanbul 2005, s. 203.
[157] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 360; Zehebî, *Siyer*, VII, 239.
[158] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 74. Süfyân'ın Mekke'de iken Sevr'i bir dükkânın içine götürüp ondan hadis yazdığı nakledilmiştir. Hatîb, *el-Câmi*, II, 144.
[159] Cemaluddîn Ebi'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn* (thk. Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406, II, 158; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI, 70.
[160] Âcurrî, *Suâlât*, 102.
[161] Müslim, Mukaddime, 7; Âcurrî, *Suâlât*, 250; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 372; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 88-89.
[162] İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 204.
[163] Hatîb, *el-Kifâye*, 105.
[164] Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, I, 379.
[165] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 74, 77; Mizzî, *Tehzîb*, IV, 467. Câbir'in Süfyân için "İşte bu adam benden on bin kadar hadis dinlemiştir" dediği nakledilir. Hatîb, *Târîh*, IX, 162. Süfyân'ın ondan an'ane ile rivayetleri de bulunmaktadır. Bkz. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 90, 91.
[166] Mizzî, *Tehzîb*, IV, 467; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, I, 379.

Hakkında 'hafız kimselerden' dediği Abdülmelik b. Ebî Süleymân el-Arzemî'den rivayette bulunurken 'Bana el-Mîzân tahdis etti' ifadesini kullanarak, adı geçen raviyi ta'dil etmiştir.[167] Şu'be ile herhangi bir ihtilafının bulunması durumunda talebelerine hakem yapmalarını tavsiye ettiği Mis'ar b. Kidâm için de 'el-Mîzân' kelimesini kullanmıştır.[168]

İsmâîl b. Ebî Hâlid, Abdulmelik b. Ebî Süleymân ve Yahyâ b. Saîd'i hadis ezberi en çok olan üç kişi olarak zikretmiştir.[169]

Saîd b. Cübeyr'in tâbiînin en bilgilisi olduğunu söylemiştir.[170]

Süfyan'ın Bekr b. Atâ el-Leysî hakkında "Ondan gelen iki hadis bulunmaktadır. Şu'be, onlardan sadece birini işitmiş, diğerini ondan sema etmemiştir"[171] demesi onun hadis ricali ve rivayetleri hakkındaki bilgisinin enginliğini göstermektedir.

Süfyan'ın rical değerlendirmeleri arasında diğer âlimlerin değerlendirmelerine muhalif olanlar da bulunmaktadır. Nitekim o, Rebîatü'r-Re'y'in "sika değildir" dediği Abdullah b. Zekvân'ı 'emîru'l-mü'minîn' olarak nitelemiş,[172] Alî el-Medînî'nin sika kabul ettiği kader görüşü ile bilinen Abdulhamîd b. Ca'fer el-Ensârî'yi zayıf kabul etmiş,[173] İmâm Mâlik'in yalancılıkla itham ettiği İbn İshak'ı ta'dil için Sevrî'nin de ondan rivayette bulunduğu zikredilmiştir.[174] İmam A'zam Ebû Hanife için 'O sika veya güvenilir (me'mûn) biri değildir',[175] İmâm Mâlik için de "Hıfzı tam değildir."[176] dediği nakledilmiştir.

---

[167] Âcurrî, *Suâlât*, 199; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 352.

[168] Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 395. İbn Ebî Hâtim, Sevrî'nin Mis'ar'a muhalefet ettiği durumda hangisinin tercih edileceğini babasına sormuş ve 'Hüküm Mis'ar'ındır. Çünkü o 'mushaf'tır.' diye cevap vermiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 154. Süfyân'ın "Kûfe'nin mîzânları" diyerek bazı isimleri saydığı nakledilir. Âcurrî, *Suâlât*, 199.

[169] İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 255.

[170] Âcurrî, *Suâlât*, s. 192. Diğer bazı cerh ve tezkiyeleri için bkz. Âcurrî, *Suâlât*, 104, 182, 186, 187, 251.

[171] İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 433.

[172] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, V, 49; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 418. Ebu'z-Zinâd'ı 'emîru'l-mü'minîn' olarak isimlendiren kişi kaynaklarda Süfyân ismi ile verilmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla sadece Nevevî'nin *Tehzîbü'l-esmâ*'sında es-Sevrî nisbesi zikredilmiştir. Ebû Zekeriyya Muhammed b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lüğât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II, 233.

[173] Ebû Abdullah Ali b. el-Medînî, *Suâlâtu Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe* (thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkâdir), Mektebetü'l-meârif, Riyad 1984, 100.

[174] Mizzî, *Tehzîb*, XXIV, 417.

[175] İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, III, 71; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *Kitâbü'd-duafâu'l-kebîr* (thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., IV, 281; Hâtîb, *Târîh*, XIII, 447. Akranların birbirleri hakkındaki eleştirilerine ihtiyatlı yaklaşıldığından Süfyân'ın Ebû Hanîfe hakkındaki sözlerine itibar edilemeyeceği belirtilmiştir. Süyûtî, *Tedrîb*, II, 370; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *er-Raf ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (thk. Abdulfettah Ebû Ğudde), Halep, 1407, 424-426. Süfyân, Ebû Hanîfe'den ilim alan kimseler arasında sayılmıştır. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 291. Ebû Hanife'nin menakıbına dair kitaplarda da Süfyân'ın fıkıhta onun tesiri altında kaldığı belirtilmiştir. Hüseyin b. Alî es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut, 1976, 65-66; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 89.

[176] Zehebî, Süfyân'ın böyle bir ifadeyi Mâlik'in hadislerini iyi bildiğinden ve ilmî seyahatlerde bulunup rivayetleri bizzat hocalardan dinlediğinden hareketle söylediği, Mâlik'in sağlam bir hafıza ve fıkh sahibi olup, Süfyân'ın bu değerlendirmesine itibar edilmeyeceğini belirtir. Zehebî, *Siyer*, VII, 270.

Süfyan'ın vefat tarihleri konusunda, ravi isimlerinin ve hoca-talebe arası semanın bulunup bulunmadığının tespitinde de bazı görüşleri aktarılmıştır. Nâfi'in rivayet aldığı İbn Ömer'in hanımının adının Safiyye olduğunu belirtmiştir.[177] İbn Mıhcen ed-Düelî'nin isminin Büsr mü, Bişr mi olduğu konusunda Süfyan'ın Bişr'i tercih ettiği, ancak daha sonra bu görüşünden vazgeçip, diğerini kullandığı söylenmiştir.[178] Abdurrahmân b. Abdullah el-Hüzelî'nin, babasından hadis işitip işitmediği konusunda 'babası vefat ettiğinde altı yaşındaydı' diyenlere karşılık Sevrî, işittiğini savunmuştur.[179] Amr b. Mürre'nin h. 118 yılında vefat ettiğini söylemiştir.[180]

Rical hakkında söylediği görüşler[181] yanında Süfyan'ın bazı kimselere hürmet gösterdiği ve onlara tazimde bulunarak ikramda bulunduğu da zikredilmiştir.[182]

6. Hadisleri Anlama Çabası

Süfyan es-Sevrî, hafızası çok kuvvetli bir muhaddis olmasının yanında aynı zamanda tefekkuh yeteneğine sahip bir fakih idi. Hadis rivayetine önem verdiği gibi, hadisleri hakkıyla anlamaya ve onları hayata aksettirmeye de özen gösterirdi. "İnsan, başını bile hadise göre kaşımalıdır!" sözü ile buna dikkat çekmiştir.[183] O, hadislerdeki garip kelimeleri, müşkil ve müteşabih ifadeleri açıklar, sahabeden, tâbiûndan veya diğer hocalarından o konuda gelen açıklamaları da aktarırdı. "Hadisleri açıklamak, hadis öğrenmekten daha hayırlıdır."[184] diyen Süfyan, rivayet ettiği hadislerle alakalı açıklamalarda bulunurdu. Süleymân b. Hayyân (189/807) bu konuda şöyle demektedir: "Süfyan es-Sevrî'nin ilim aldığı kimselerden ilim almamıza rağmen biz, onunla irtibat hâlinde olurduk. Ondan özellikle hadislerin açıklaması hakkında istifade etmeyi hedeflerdik."[185]

Süfyan, çokça rivayet ettiği fıkhî içerikli hadisler hakkında çeşitli açıklamalarda bulunarak onların daha doğru anlaşılmasına katkıda bulunmuş-

---

[177] Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârakutnî, *el-İlelü'l-vâride fî ehâdîsi'n-nebeviyye* (thk. Mahfûzurrahman Zeynullâh), Dâru Taybe, Riyâd 1985, XIV, 444; Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ehâdîsi'l-seyyidi'l-ahyâr*, Mektebetü Mustafa el-Halebî, Mısır ts., I, 84.
[178] İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 384-385; Süyûtî, *Tedrîb*, II, 304.
[179] İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 195.
[180] İbn Sa'd, *et-Tabakât,* VI, 315.
[181] Örnekler için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 146, 308, 344; II, 31.
[182] Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 209.
[183] Sem'ânî, *Edebü'l-imlâ*, 125.
[184] İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 333; Sem'ânî, *Edebü'l-imlâ*, 75.
[185] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 366-367.

tur. Mesela "(Ana babasının yaptığı işi yaparsa) veled-i zina üç kişinin en şerlisidir." şeklinde rivayet edilen hadise Süfyan, "Ana babasının yaptığı işi yaparsa, demek istiyor" diyerek kendi yorumunu ilave etmiştir.[186] Kadir gecesinin vakti konusunda onun her yıl değiştiğini ve rivayetlerdeki rakamlar arasında gidip geldiğini söyler. Yani farklı rakam veren rivayetler, farklı yıllarda farklı günlerde tahakkuk eden Kadir gecesi sebebiyle söylenmiştir.[187] Hz. Aişe'nin naklettiği "Ben Hz. Peygamber'i oturarak bevlederken gördüm" hadisi hakkında "Er kişi, bunu Hz. Aişe'den daha iyi bilir" diyerek[188] metin tenkidi yapmış ve rivayetlerin bütüncül değerlendirilmesi gereğine dikkat çekmiştir. 'Oturarak namaz kılanın, ayakta namaz kılanın sevabının yarısı kadar ecre nail olacağına' dair rivayeti Süfyan, "Bu, kişinin sağlıklı olduğu hâlde oturarak kılmasında böyledir. Bir rahatsızlığı veya mazereti olanın ise oturarak kılsa bile ecri aynıdır" diyerek daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.[189]

Hammâd kanalıyla İbrâhîm en-Nehâî'den Hz. Peygamber'in, cünüp sabahladığı hâlde oruç tuttuğuna dair hadisi rivayet eden Süfyan'ın, İbrâhîm'in "Cünüp olduğu hâlde sabaha çıkan kişinin orucu bozulur." şeklindeki fetvasını hayretle karşılaması onun hadisleri doğru anlama çabasını göstermektedir.[190] "Çocuklarımızı namaz kılmaları için dövüyoruz." diyen Fudayl b. Iyâz'a "(Dövmeyin, yumuşaklıkla namaza yöneltin) irşad edin." demesi; yine benzer bir söz söyleyen Fudayl b. Merzûk'a "Ona (namaza alışması için yumuşaklıkla) bir şeyler ver, bir şeyler ver." diye tavsiyede bulunması hadisi doğru yorumlamaya yönelik bir başka çabadır.[191]

Süfyan, hadisleri tevil etmeksizin zahirî anlamları üzerine anlaşılmasını edep telakki ederek[192] teşbih ve temsil olacak yorumlardan kaçınır, zahiri anlaşılmayan hadisler hakkında tevakkuf eder, kendisine bu konudan

---

[186] Ancak daha sonra bu kısım da hadistenmiş gibi kabul edilmiştir. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Meclisü Dâirati'l-Meârif), Haydarâbâd, 1344, X, 58; Bedreddin ez-Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler (el-İcâbe)*, (çev. Bünyamin Erul), Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2002, s. 44-45.

[187] Celaleddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *Tenvîru'l-havâlik şerhu Muvattai Mâlik* (thk. İşrâf Sıdkî Muhammed), Dâru'l-Fikr, Medine 2005, I, 252; Enbiya Yıldırım, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s.110.

[188] İbn Mâce, Taharet, 14. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 89.

[189] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî ve hüve el-Câmius's-Sahîh*, nşr: Hâlid Abdülğanî Mahfûz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, Salât, 157.

[190] Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 101-102.

[191] Mustafa Ertürk, *Nebevî Sünnetin Gerçekliğinde Hadis Çözümlemeleri,* Ensar Neşr., İstanbul 2007, s. 114-115.

[192] Cemâleddin el-Kâsımî ed-Dımaşkî, *Kavâidü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs* (thk. Muhammed Behçet), Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1971, s. 305.

sorulduğunda ise eser ile cevap verirdi.[193] Mesela "Allah Teâlâ, her gecenin son üçte biri vakitlerinde dünya semasına iner." hadisindeki nüzûl kelimesini olduğu gibi anlayarak, Allah'ı keyfiyet ve teşbihten tenzih edenler arasında zikredilmiştir.[194] Bunun gibi teşbihe götürecek hadisler geldiğinde Sevrî'nin de dâhil olduğu selef âlimlerinin 'Bu rivayetleri keyfiyetini araştırmadan geldikleri gibi kabul edin!' dedikleri kaydedilmiştir.[195]

Süfyan es-Sevrî, hadislerde geçen garip kelimeleri de şerh ederdi.[196] Hatta o, garîbu'l-hadis ilmi ile ilgilenen ilk üç kişi arasında zikredilmiştir.[197]

Görüldüğü üzere Süfyan es-Sevrî, muazzam hadis müktesebâtının yanı sıra hadisleri anlama ve açıklama konusunda da öncülerdendir. Bu konuda nakil ile birlikte aklı da bir vasıta olarak çokça kullanmış, bu nedenle bazı âlimlerce ehl-i rey arasında zikredilmiştir.

7. Hakkında Yapılan Tenkitler

Hıfzının sağlamlığı ve geniş müktesebatı ile ilim ehli arasında meşhur olan Süfyan es-Sevrî'yi çeşitli sebeplerle eleştiren rivayet de bulunmaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki Süfyan, hadise ve ricale yaklaşımı açısından mütevassıt âlimler arasında zikredilir. İzmirli İsmail Hakkı, her tabakada mutlaka hem müteşeddid, hem mu'tedil, hem de mütesahil muhaddisin bulunduğunu belirttikten sonra birinci tabakadan Şu'be'yi müteşeddid, Süfyan es-Sevrî'yi mu'tedil olarak saymaktadır.[198]

Süfyan es-Sevrî hakkındaki eleştiriler genel olarak üç başlıkta toplanabilir:

a. Tedlis Yaptığı Yönündeki Eleştiriler

Süfyan'a yöneltilen tek serzenişin tedlis olduğunu belirten müsteşrik M. Plessner, şöyle devam eder: "Kendisi hadisleri her ne kadar, ancak dolayısıyla veya daha az tanınmış şahsiyetlerden intikal suretiyle almış ise de,

---

[193] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât* (thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî), Mektebetü's-Sevâdî, Cidde ts., II, 334.

[194] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, III, 30. Hadis için bkz. Buhari Teheccüd, 14; Müslim, Salatu'l-Müsafirîn, 168-170.

[195] Beyhaki, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, II, 377; Zehebî, *Siyer*, VII, 274.

[196] Ebu Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 494. Örnekleri için bkz. Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs* (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Tâhir Ahmed ez-Zâvî), Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, Beyrut ts., I, 124; II, 289; İbnü'l-Cevzî, *Ğarîbü'l-hadîs*, I, 52; Hattâbî, *Ğarîbü'l-hadîs*, III, 120.

[197] Diğer ikisi Mâlik ve Şu'be'dir. Hâkim, *Ma'rife*, 88. Ancak kaynaklarda ondan gelen garîbu'l-hadîse dair çok az bilgi tespit edebildik.

[198] İzmirli İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, Tenkitli Neşir: İbrahim Hatiboğlu, Dârulhadis, İst. 2002, s. 223. Süfyân'ın rivayetlerinin Şu'be'ninkilere tercih edilme sebeplerinden biri bu olsa gerektir.

doğrudan doğruya, tanınmış salahiyet sahibi kimselerden nakletmektedir. İbn Hacer, Tabakâtü'l-Mudellisîn'de[199] Süfyan'a ikinci dereceden mudellisîn yani çok mühim şahsiyetler oldukları ve ancak az tedlis (kıllet tedlisihi)leri bulunduğu için imamların, tedlisine tahammül ettikleri kimseler içinde yer verir ve Nesaî ve Buhârî'den delil getirir. Süfyan'ın tedlisi, hâl tercümesi yazanların kendi hakkında müsait rivayetler hususunda birbirleriyle yarışmalarına mânî olmuyor."[200] Nitekim onun en gözde talebelerinden olan İbnü'l-Mübârek'in, tedlis yapan ravileri şiddetle kınadığı ve onların rivayetlerini kabul etmediği,[201] buna rağmen Sevrî'den pek çok hadis naklettiği bilinmekte, onun hakkında olumsuz bir söz söylemediği görülmektedir.

Bazı müsteşrikler, Yezîd b. Harun'un: "Kûfe hadisçilerinin istisnasız hepsi tedlîs yapmışlardır. Hatta iki Süfyan bile müdellisler arasında zikredilir." şeklindeki sözünü delil getirerek hadislerin ilk iki yüzyılda uydurulduğunu ve sika muhaddislere bile güvenilemeyeceğini söylemektedirler.[202] Hâlbuki tedlis yalanla eş değildir, hadisçiler mümkün mertebe bundan kaçınmışlar ve tedlis yapanları tabakalara ayırarak rivayetlerini ona göre değerlendirmişlerdir.[203]

Bununla birlikte kaynaklarda Süfyan'ın tedlis yaptığı zikredilmiştir. Mesela Süfyan, Kelbî'den rivayette bulunurken onu künyesi ile zikretmiş ve 'Ebu'n-Nadr' demekle yetinmiştir. Ondan nakledilen rivayetlerdeki bu ravi, bazı kimselerce Ebu'n-Nadr künyeli sika muhaddis Saîd b. Ebî Arûbe zannedilmiştir. Dolayısıyla Süfyan'ın, Kelbî'nin ismini vermemesi veya durumu hakkında bilgi vermemesi tedlisten sayılmıştır.[204] Oysaki Süfyan'ın, rivayetlerinin durumunu iyi bildiğini söylediği Kelbî'den, onun ismini açıkça zikrederek naklettiği rivayetler de bulunmaktadır.[205] Şayet o tedlis niyetinde olsaydı, Kelbî'nin diğer rivayetlerinde de tedlis yapardı. Ancak o, Kelbî'nin

---

[199] İbn Hacer müdellisleri beş tabakaya ayırır: Yahyâ b. Saîd gibi hiç tedlis yapmayan veya çok nadir tedlis yapanlar; Süfyân gibi güvenilir olup az tedlis yapanlar veya İbn Uyeyne gibi sadece sikadan tedlis yapanlar; Ebu Zübeyr el-Mekkî gibi fazlaca tedlis yapanlar; Bakiye İbnü'l-Velîd gibi zayıf ve mecrûh ravilerden tedlis yapanlar; İbn Lehi'a gibi tedlis ile birlikte başka bir sebepten dolayı zayıf ravi durumuna düşenler. İbn Hacer el-Askalânî, *Tabakâtu'l-müdellisîn ev ta'rîfi ehli't-takdîs merâtibe'l-mevsûfîne bi't-tedlîs* (thk. Asım b. Abdullah el-Karyûtî), Mektebetü'l-Minâ, Ammân ts., 13. Ayrıca bkz. Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 251.

[200] M. Plessner, "Süfyân-üs-Sevrî", *İA*, XI, 83-86, İst. 1979, s. 84.

[201] Hâkim, *Ma'rife,* 103; Raşit Küçük, "Abdullah İbnü'l-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri", *MÜİFD*, sayı 3, s. 277-293, İstanbul 1985.

[202] Ebu Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 332. İbn Hacer, bu sözü "Mis'ar ve Şerîk dışındaki Kûfe hadisçilerinin hepsi tedlîs yapmışlardır" şeklinde naklettikten sonra Şerîk'in de müdellisler arasında zikredildiğini belirtir. İbn Hacer, *en-Nüket*, II, 651.

[203] Süyûtî, *Tedrîb*, I, 230. Bkz. Ebu Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 334.

[204] İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, I, 91.

[205] Abdurrezzâk, *el-Musannef*, V, 239; VIII, 124; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XX, 291; Dârakutnî, *es-Sünen*, III, 270.

hem durumunu hem de rivayetlerini iyi bildiğinden ondan nakilde bulunmuş, bunu yaparken de talebelerinin anlayacağı şekilde bazen künyesini zikretmekle yetinmiş olmalıdır.

Süfyan, Ebu'l-Fadl Bahr el-Bâhilî'den rivayetlerinde de onun ismini zikretmemiş, hep künyesi ile rivayette bulunmuştur. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın ifadesine göre Süfyan, rivayette bulunacağı kişiden Yahyâ'nın hoşlanmayacağını bildiğinde künyesi ile nakilde bulunurdu.[206]

Süfyan'ın bazen zayıf ravileri gizleyerek de tedlis yaptığı söylenmiştir.[207] Bunun bir cerh olduğunu söyleyen İbn Hacer (852/1449), Süfyan gibi kimselerin bu tür tedlisi –başkalarına göre zayıf olsalar da– sika kabul ettikleri kimselerden yapmış olduklarını belirtir.[208] Ancak bu işin tedlis olmadığı, ismi ile tanınan bir ravinin künyesini, künyesi ile tanınan bir ravinin de ismini öğretme kasdıyla bir çeşit tezyin olduğu da söylenmiştir.[209]

Buna bağlı olarak Süfyan'dan gelen rivayetler arasında munkatı' olanlar vardır. Mesela Ebu İshak → Zeyd b. Yusey → Huzeyfe → Resulullah kanalı ile rivayet ettiği Hz. Ebubekir ve Hz. Ali ile ilgili rivayet munkatı'dır. Süfyan'ın, Ebu İshak'tan rivayetleri bulunduğundan hadis muttasılmış gibi görülür. Ancak hadisin diğer tarikleri incelendiğinde onun, bu hadisi doğrudan Ebu İshak'tan işitmeyip, Şerîk kanalıyla rivayet ettiği tespit edilmiştir.[210]

b. Zayıf Raviler ve Bid'at Ehlinden Rivayette Bulunması

Süfyan, döneminin meşhur âlimlerinden ve birçok sika raviden hadis almasının yanında zayıf ravilerden, bidat ehlinden, hatta kizb ile itham olunanlardan rivayette bulunmuş ve bu yönüyle de tenkit edilmiştir.

Nitekim Süfyan'ın rivayetleri ve hocaları incelendiğinde Yahyâ b. Maîn'in rivayetten uzak durduğu, hafızası yönünden eleştirilen ve münker rivayetleri naklettiği söylenen Ebân b. Abdullah el-Becelî'den (?);[211] zındıklıkla itham edilerek öldürülen Muhammed b. Saîd eş-Şâmî el-Maslûb'dan (?);[212] Mu'tezile'nin

---

[206] İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 366-367.
[207] Zehebî, *Siyer*, VII, 242; Süyûtî, *Tedrîb*, I, 225-226. Tedlis yapan râvîleri toplayan kitaplarda Sevrî'nin de ismi zikredilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellisîn*, 32.
[208] Süyûtî, *Tedrîb*, I, 226.
[209] Bkz. Süyûtî, *Tedrîb*, I, 231.
[210] Hâkim, *Ma'rife*, I, 70; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 89-90.
[211] İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, I, 94; Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl* (thk. Âdil Ahmed-Ali Muavvıd), I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II, 68. Sünen ashabının rivayetini eserlerine aldıkları Ebân hakkında İbn Hacer, "hafızası gevşek sadûk biri" ifadesini kullanır. İbn Hacer, *Takrîb*, 27.
[212] Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, III, 561.

kurucusu olan Vâsıl b. Atâ'dan (131/748);[213] hocası Eyyûb'ün uyarılarına rağmen ilk mu'tezilîlerden olan Amr b. Ubeyd'den (144/761),[214] hakkında Ebu Hanife'nin "Ben ondan daha yalancı birini görmedim", İbn Maîn'in "Yalancıdır, hadisi yazılmaz" dediği, Câbir b. Yezîd el-Cu'fî'den (128/746);[215] meçhul raviler Muhammed b. Saîd et-Tâifî (?)[216] ve Büşeyr'den (?);[217] metrûk ravi İbrahim b. Yezîd el-Kuraşî'den (151/768)[218] onun hadis rivayetinde bulunduğu görülür. Yine metrûk olduğu söylenen Talha b. Amr'dan (152/769) da hadis yazdığı nakledilmiştir.[219] Nitekim Süfyan'ın muasırı ve dostu olan Şu'be, onun her kesimden rivayette bulunduğuna dair öğrencilerini uyarmış, Süfyan'ın hadis aktardığı kimselerin güvenilirliğine dikkat edilmesi gerektiğini belirtmiştir.[220]

Tirmizî, hadis âlimlerinin çoğunluğunun yalanla itham edilen, gaflet ve çok hata yapmakla bilinen zayıf ravilerin rivayetlerinin kabulünün caiz olmadığı görüşünde olduklarını söyler.[221] Hatta İmam Mâlik'in, hadis rivayetinde olmasa bile günlük yaşantısında yalanla maruf kimselerin, kendilerinden hadis alınmaması gereken dört güruh arasında zikrettiği meşhurdur.[222] Süfyan es-Sevrî ise hatadan kimsenin kurtulamayacağını, bu sebeple şayet kişinin hataları bulunsa da hadisleri doğru muhafazası ağır basıyorsa hafız sayılacağını; bunun aksi durumda terk edileceğini belirtmiştir.[223] Ancak böyle kimselerden rivayete cevaz verenler arasında Süfyan da zikredilmiştir. İbn Receb (795/1393), Süfyan'ın bu sözünden hareketle onun zayıf kimselerden rivayeti, rivayetin doğru olduğunun bilinmesi şartına bağladığını belirtir.[224] Buna göre kişinin durumu ve o rivayetinin doğruluğu çok iyi bilindiği takdirde böyle kimselerden rivayet caiz olmaktadır. Ay-

---

[213] Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 188.
[214] Eyyûb es-Sahtiyânî, Süfyân'ı Amr'dan ve görüşlerinden uzak durması için uyarmış, ancak Süfyân, onda başkasında olmayan bilgilerin bulunduğunu söyleyerek onunla görüşmüştür. Ebû Nuaym, *Hılye*, VII, 33; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, III, 275.
[215] Râfızîlikle suçlanmıştır. Süfyân'ın ondan rivayet ettiği iki hadis Ebû Dâvud (Salât, 194) ve İbn Mâce (Edâhî, 9) tarafından tahric edilmiştir. Ondan elli kadar hadis aldığı zikredilmiştir. Mizzî, *Tehzîb*, IV, 465-469. Fığlalı'nın Câbir hakkındaki kanaati "büyük bir âlim olmakla beraber Ehl-i sünnet'e ters düşen birtakım inançları sebebiyle tenkide uğrayan" "şiî muhaddis" şeklindedir. Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Câbir el-Cu'fî", *DİA*, VI, 532.
[216] Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, III, 563.
[217] İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 413.
[218] Mizzî, *Tehzîb*, II, 242-243.
[219] Sem'ânî, *Edebü'l-imlâ*, 20; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 242. Bu rivayette Talha b. Amr, Ma'mer, Şu'be, Sevrî ve İbn Cüreyc'in bulunduğu bir gruba dört bin hadis imla ettirmektedir.
[220] Hatîb, *el-Kifâye*, 106.
[221] İbn Recep, *Şerhu İlel*, I, 388 (Ebû Avâne, İbnü'l-Mübârek).
[222] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 32; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 134.
[223] İbn Recep, *Şerhu İlel*, I, 405.
[224] İbn Recep, *Şerhu İlel*, I, 388.

rıca ravinin durumunun açıklanması meselenin daha doğru anlaşılmasını sağlayacaktır. Nitekim Süfyan'ın hadiste müttehem olan yahut hadis hıfzetmeyen yahut da sağlam (sebt) olmayan ravilerin karakterini herkese ilan etmeyi talim ettiği zikredilir.[225] Süveyr b. Ebî Fâhite'den rivayette bulunup onun yalancılardan biri olduğunu belirtmesi[226] ve İbnü'l-Mübârek'e Abbâd b Kesîr'in durumunu açıklamasını söylemesi bunun örneklerindendir.[227]

Süfyan es-Sevrî, bidat ehli kabul edilen kimselerden de rivayette bulunmuştur. Mesela mürcienin önde gelenlerinden olan Abdülaziz b. Ebi Ravvâd'dan (159/776) hadis rivayet etmiştir.[228] Abdulmelik b. A'yün'den (?) rivayette bulunurken de onun şiî ve ehl-i reyden râfızî biri olduğunu belirtmiştir.[229] Süfyan'ın bu konudaki prensibi, mezhebini ve taraftarlarını desteklemek için yalanı ve yalancı şahitliği mübah saymaması şartıyla bidatçinin rivayetinin kabul edileceği şeklinde izah edilmiştir. Bu prensip, 'görüşünün propagandasını yapmayan bidat ehlinin rivayetleri kabul edilir' genel ilkesine de uygundur.[230]

Bununla birlikte Süfyan'ın, ircâ görüşü sebebiyle Cevvâb et-Teymî'den (120/737) hadis almadığı,[231] ircâ görüşü sebebiyle Ömer b. Zerr el-Hemdânî (153/770),[232] Mis'ar b. Kidâm (155/772),[233] Muhammed b. Abdullah el-Esedî (153/770)[234] gibi ravilerin cenazesine katılmadığı aktarılmıştır. Bundan onun rivayette bulunduğu kişileri, hatta rivayetlerini bireysel değerlendirdiğini anlamak mümkündür. Nitekim rical değerlendirme kriterleri münekkidlere göre farklılık arz ettiği bilinmektedir. Belki de Süfyan, ilmî müktesebatına dayanarak kendisine göre sika kabul ettiği ravilerin veya bazı kusurları bulunan zayıf bir ravi olsa da rivayet ettiği bir hadiste hatası olmadığını tespit ettiği ravinin rivayetini almış; zayıf ravilerden aldığı durumlarda da onların hâline işaret etmiştir.

Ayrıca Süfyan, ahkâma dair konular değil de, sevap, edeb, zühd vb. konu-

---

[225] Müslim, Mukaddime, 7; Fesevî, *el-Ma'rife*, III, 172; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 54; İbn Recep, *Şerhu İlel*, I, 358.
[226] Âcurrî, *Suâlât*, 102; Hatîb, *el-Kifâye*, 89.
[227] Müslim, Mukaddime, 7.
[228] Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Kitâbu'd-duafâ,* el-Mektebetü'r-Rakamiyye, 2005, s. 88; Mizzî, *Tehzîb*, XVIII, 137; Zehebî, *Siyer*, VII, 273. Tekineş, Süfyân'ın ondan rivayetinin zikredilmiş olmasının onu tadil anlamına geleceğini belirtmek için olduğunu söyler (s.161). Ne var ki Süfyân'ın onun cenaze namazını kılmadığı da nakledilmiştir. Zehebî, *Siyer*, VII, 273.
[229] Ukaylî, *Duafâ*, III, 34; Hatîb, *el-Kifâye*, 105.
[230] Hatîb, *el-Kifâye*, 138; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 143. Süfyân'ın, Hattâbiyye'nin kendi görüşlerini desteklemek için yalanı mübah görmeleri sebebi ile Hattâbiyye dışındaki fırka mensuplarından rivayeti caiz gördüğü söylenmiştir. Süyûtî, *Tedrîb*, I, 325.
[231] Mizzî, *Tehzîb*, V, 160.
[232] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 362.
[233] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 364.
[234] İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 390.

larda, rivayet alınan kimseyi belirtmek suretiyle rivayette bulunmada bir beis görmemiştir. Onun şu sözü onun mecrûh kimselerden rivayetlerinde belli bir şarta bağlı kaldığını göstermektedir. O, şöyle der: "Helal haram ile ilgili konularda, hadis metnine yapılmış ilavenin veya metindeki bir eksikliğin farkına varabilen, ilmi ile meşhur imamlardan başkasından hadis almayınız. Bunların haricindeki konularda, şeyhlerden rivayette bir sakınca yoktur."[235]

Süfyan, yeni şeyler öğrenme arzusu ile yolda yaşlı biriyle karşılaştığında ona yanında ilimden bir şey olup olmadığını sorardı.[236] Onun karşılaştığı herkesten hadis dinleme konusundaki gayreti şu örnekte açıkça görülmektedir: Ebû Bekir b. Ayyâş, Şerîk ve Süfyan Kûfe ile Hîre arasında yürürlerken saçı sakalı ağarmış birine rastlarlar. Hadis talebi konusunda çok istekli olan Süfyan arkadaşlarından önce davranıp o adama bildiği hadis olup olmadığını sorar. Ancak adamın verdiği cevaptan onun sarhoş olduğunu anlarlar.[237]

Burada adalet sahibi bir ravinin, bir kimseden aktardığı rivayetin onu ta'dil anlamına gelip gelmediği sorunu gündeme gelmektedir. Genel kabul gören görüşe göre sika bir kimsenin, ismini söylediği şeyhten rivayette bulunması, hiçbir zaman onu ta'dil manasına gelmez.[238] Nitekim Süfyan es-Sevrî, öğrencilerini el-Kelbî'den (146/763) rivayetten men etmesi üzerine 'Sen de ondan rivayette bulunuyorsun' itirazına uğrayınca, "Ben onun rivayetlerinin doğru olanlarını yalanlarından ayırırım" diyerek ondan rivayette bulunması onu sağlam kabul ettiği anlamına gelmediğini göstermiştir.[239] Rivayette bulunduğu Abdulmelik b. A'yün'ün şiî ve ehl-i reyden râfızî biri olduğunu belirtmesi de bunu destekler.[240] Ancak özellikle Buhârî, Duafâ'sında ravileri zikrederken Süfyan ve Şu'be'nin onlardan rivayeti bulunup bulunmadığını zikretmek ihtiyacı hissetmiştir.[241] Rical konusundaki bilgileri ile meşhur bu iki zatın rivayetinin olup olmadığının belirtilmesi, rivayetin ta'dil manasına geldiğinin bazı âlimlerce kabul gördüğünü gösterir olsa gerekir.

---

[235] Hatîb, *el-Câmi*, II, 91; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 378.
[236] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 365.
[237] Hatîb, *el-Câmi*, II, 220; İbn Hallıkân, *Vefeyât*, II, 388.
[238] İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 140.
[239] Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 51. Süfyân'ın Kelbî'den rivayet maksadıyla değil de onun durumunu izah etmek için nakilde bulunduğu da söylenmiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 73; İbn Recep, *Şerhu İlel*, I, 379. Marifet sahibi hafız muhaddislerin zayıf ve yalancı kimselerin bile rivayetlerini sırf onları bilip hatırda tutmak için yazdıkları bilinen bir husustur. İbn Recep, *Şerhu İlel*, I, 390, 393.
[240] Ukaylî, *Duafâ*, III, 34; Hatîb, *el-Kifâye*, 105.
[241] Örnekler için bkz. Buhârî, *Duafâ*, I, 20, 29, 36, 38, 47, 76, 78, 80, 95, 106, 111, 112, 113, 116. İbn Hacer de Süfyân'ın ismini sıklıkla zikreder. Bkz. Tehzîb, I, 132, 157, 165, 172, 183, 193, 229, 234, 238, 256, 307, 433.. Hatta metruk olduğu söylenen bir râvî için ne Süfyân'ın ne de Şu'be'nin ondan hadis almadıklarını zikreder. İbn Hacer, *Tehzib*, I, 429; V, 177.

Süfyan'ın hadis ve rical bilgisinin enginliğine dair bir başka örnek ise bazı âlimlerin, terk ettikleri bazı kişilerin rivayetlerini Süfyan'dan nakletmeleridir. İsmâîl b. Abdülmelik el-Mekkî[242] ve Alâ b. Hâlid el-Esedî'yi[243] terk ettiğini söyleyen Yahyâ el-Kattân, onun rivayetlerini daha sonra Süfyan'dan yazdığını haber verir. Yine Süfyan gelene kadar Câbir el-Cufî'den hadis almadığını belirtir.[244] Hadis aldığı kimseleri ve rivayetlerini bilen Süfyan'ın, talebelerine hadis talebinde bulunacakları kimseler hakkında yaptığı şu tavsiyesi manidardır: "Sika birisi, size sika olmayandan bir şey nakletmişse veya sika olmayan birisi, sika birisinden bir şey nakletmişse onu almayın! Ancak sika kimsenin sikalardan yaptığı rivayetleri kabul edin!"[245]

Çağdaşı Şu'be'nin, "Ne iyi bir adam! Keşke herkesten hadis almasa." diye sitem ettiği[246] Süfyan'ın zayıf ravilerden rivayetlerin, hadis ve rical bilginleri tarafından tespit edildiğinin ve ona göre değerlendirildiğinin göz önünde bulundurulması önemlidir. Bu husus içtihâdî olduğundan onun zayıf kimselerden aktardığı bazı rivayetler hakkında farklı yaklaşımlar da bulunmaktadır. Mesela Yahyâ b. Maîn'in, onun Ebû İshâk el-Hicrî'den naklettiği hadisleri rivayetten kaçındığı, buna mukabil İbn Mehdi'nin bunda bir sakınca görmediği nakledilmiştir.[247]

Sonuç olarak Zehebî (748/1348), güçlü bir rical bilgisine sahip olan Sevrî'nin tedlis yaptığı, yalancılardan rivayette bulunduğu gibi eleştirilere itibar edilmeyeceğini belirtir.[248]

c. Mürsel Rivayetleri

İlk dönem âlimleri genellikle ravileri iyi tanıdıkları için mürsel rivayetleri kullanırlardı. Ebu Dâvud'un Mekkelilere yazdığı risalede belirttiği üzere ilk defa İmam Şâfiî mürselleri rivayet etmeye müdahale etmiştir. Ebû Dâvud, "Bir konuda müsned hadis bulunmuyorsa, sadece mürseller varsa, o zaman mürsel, delil kabul edilir. Ancak mürsel haber, muttasıl kadar kuvvetli değildir." diyerek bunun mümkün olduğunu belirtmiştir. Süfyan es-Sevrî de mürsel rivayetlerle

---

[242] Buhârî, *Duafâ*, I, 20.
[243] Buhârî, *Duafâ*, I, 95.
[244] Buhârî, *Duafâ*, I, 29.
[245] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 29.
[246] Fesevî, *el-Ma'rife*, I, 728-729.
[247] İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 86.
[248] Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 169; Özdirek-Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", s. 25.

ihticacta bulunan ilk dönem âlimlerindendir.[249] Nitekim Süfyan'ın, kendisine yetişemediği İbrâhîm en-Nehâî'den (96/714)[250] ve muasırı olduğu hâlde karşılaşmadığı Zührî'den (124/742) rivayetleri,[251] kendisinden sadece bir hadis işittiği söylenen İbn Avn'dan (151/768) ise pek çok rivayeti vardır.[252]

Süfyan, bir ravinin hocasından gelen rivayetini, doğrudan hocadan almakla da itham edilmiştir. Mesela 'an Şerîk an Ebî İshâk' şeklinde aktardığı rivayet 'an Ebî İshâk' şeklinde de aktarılmıştır.[253] Yine bir mecliste İbnü'l-Mübârek'ten aldığı bir hadisi onun ismini zikretmeksizin rivayet etmiş, ancak İbnü'l-Mübârek'i görünce ondan rivayet ettiğini belirtmiştir.[254] Bu sebeple ilel ve tabakât kitaplarında Süfyan'ın hadis dinlemediği isimler zikredilmiştir. Meselâ Ebû Bekr b. Hafs ve Hayyân b. İyâs'e yetişmediği, Yezîd er-Rakkâşî, ve Saîd b. Ebî Bürde'den ise hiçbir şey işitmediği, Seleme b. Kuheyl'den filan hadisi dinlemediği, Hâlid b. Seleme ve İbn Avn'dan sadece bir hadis sema ettiği söylenmiştir.[255]

Sevrî'nin mürsel rivayetleri âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Yahyâ b. Saîd, Mâlik'in mürsellerini Süfyan'ın mürsellerine tercih etmiş, Süfyan'ın mürsellerinin sanki bir yel gibi (şibhu'r-rîh) olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Medînî de "Mâlik'in Saîd b. el-Müseyyeb'den rivayetleri, Süfyan'ın İbrâhîm en-Nehâî'den rivayetlerinden daha hoş gelir. Ancak her ikisi de zayıftır." demiştir.[256]

Bunlardan başka İbnü'l-Medînî, Süfyan'ın sadece bir kere tashîf yaptığını, جفينة ismini حفينة olarak aktardığını, bundan başka hiçbir hatasının olmadığını söylemiştir.[257] İbrahim b. Edhem'in ise Süfyan'ı cihada gitmediğinden ötürü ayıpladığı zikredilmiştir.[258]

8. Uydurma Haberler ve Süfyan

Hadis ilminde büyük bir yeri bulunan Süfyan'ın bu otoritesi bazı kesimlerce suistimal edilmiş, onun bulunduğu isnad silsilelerinin tercih edilme-

[249] Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as, *Risaletü Ebî Dâvud es-Sicistânî fî vasfi te'lifihi li kitâbihi's-Sünen* (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), Kahire, 1369, s. 5; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 549.
[250] Hatîb, *el-Kifâye*, 416; Süyûtî, *Tedrîb*, I, 205.
[251] Hatîb, *el-Kifâye*, 413.
[252] Mizzî, *Tehzîb*, XI, 166.
[253] İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 266. Devamında İbnü's-Salâh, bunun gibi örneklerin merasilden sayılacağı gibi mezîd fî muttasıli'l-esânîd olarak da kabul edilebileceğini belirtir. Süfyân'ın talebesi olan Abdurrezzâk'ın da bazı hadisleri doğrudan hocasından almadığı hâlde Süfyân'dan aktardığı nakledilir. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 266.
[254] İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 58.
[255] İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 58.
[256] Hatîb, *el-Kifâye*, 415-416; Süyûtî, *Tedrîb*, I, 205.
[257] İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 462; Mizzî, *Tehzîb*, XI, 166; Zehebî, *Siyer*, VII, 240.
[258] Ebû Nuaym, *Hılye*, VII, 81.

si bazı senedlere onun isminin eklenmesine yol açmıştır. İsmâîl b. Amr el-Becelî[259] ve Ravvâd b. el-Cerrâh'ın[260] Süfyan'dan münker; Abdullah b. Velîd el-Adenî[261] ve Bişr b. es-Serî el-Basrî'nin[262] garîb; Yahyâ b. el-Yemân'ın[263] ise acaip rivayetlerde bulunduğu aktarılmıştır. Meselâ "Ümmetim yetmiş küsür fırkadır. En iyisi ve en takvalısı, Mu'tezile fırkasıdır" uydurma hadisinin isnad zincirinde Süfyan es-Sevrî'ye de yer verilmiştir.[264]

Aynı zamanda ilk sûfîlerden sayılan Süfyan'ın bazı sözleri hadis olarak aktarılmıştır. Mesela rical bilginleri tarafından 'hadis hırsızı' olarak tanıtılan ve sika ravilere nispet ederek hadisler uyduran Ahmed b. el-Hasen b. Ebân el-Mısrî, Süfyan'a ait olan "Allah, amelsiz sözü, niyetsiz ameli, Kitap ve sünnete uygun olmayan söz, amel ve niyeti kabul etmez" sözü bilinen bir isnad ile merfû hadis olarak nakletmiştir.[265] İbn Abdilber de, hadis olarak nakledilen "İlim, amele seslenip çağırır, amel ona cevap verirse iyi, aksi hâlde ilim uzaklaşıp gider." rivayetinin Süfyan'ın sözü olduğunu söyler.[266]

Süfyan'ın kim olduklarını belirterek müttehem ravilerden rivayette bulunduğu daha önce zikredilmişti.[267]

Eserleri

Hadisleri fıkıh bablarına ayırıp ilk tedvin eden kimselerden olan Süfyan'ın eserlerinin büyük kısmı, vasiyeti gereği talebesi Ammâr b. Seyf tarafından kitapları imha edildiğinden[268] günümüze ulaşamamıştır. Süfyan'ın mevcut rivayetleri, o hayatta iken ondan sema edenlerin naklettikleridir. O vefat etmeden önce gerek *Cami*'ini gerekse diğer eserlerini kendisinden sema edenler bulunmaktaydı. Nitekim daha sonraki kaynaklarda kendisine, görüşlerine ve eserlerine yapılmış çokça atıf bulunmaktadır.

Süfyan'ın kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır: el-Câmiu'l-kebîr fi'l-fıkhi ve'l-ihtilâf, el-Câmiu's-sağîr, Kitâbü'l-ferâiz ve'l-mevâris, Kitâbu âdâbı

---

[259] İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 280.
[260] İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 249.
[261] İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 64.
[262] İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 394.
[263] Hatîb, *Târîh*, XIV, 123.
[264] Kâdî Abdulcebbâr el-Hemdânî, *el-Münye ve'l-emel* (nşr. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ), Dâru'l-ma'rife, 1985, 7; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 53.
[265] Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, I, 90.
[266] İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 23. Aynı söz Hz. Ali ve İbnü'l-Münkedir'e de isnad edilmiştir. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 171.
[267] Süveyr b. Ebî Fâhite bunlardandır. Bkz. Hatîb, *el-Kifâye*, 89.
[268] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 116; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 315; Ebû Nuaym, *Hılye*, VII, 38, Zehebî, *Siyer*, VII, 242.

Süfyan es-Sevrî, Risâletün ilâ Abbâd b. Abbâd el-Ersûfî, Kitâbu't-tefsîr, Kitâbü'l-i'tikâd.

Tefsir ve fıkıh rivayetlerinin yanı sıra Süfyan'ın rivayetlerini, sözlerini ve ricale dair görüşlerini toplayan bazı çalışmalarla, onun muhtelif ilimlerdeki yerini konu edinen çağdaş araştırmalar bulunmaktadır.[269]

Sonuç

İlim ehli bir ailede yetişen Süfyan es-Sevrî, hayatının büyük kısmını Kûfe'de geçirmiş, muhtelif beldelere ilmî seyahatlerde bulunarak pek çok hocadan ders almış, zamanınının ilim ehli ile müzakerelerde bulunmuş çok yönlü bir âlimdir. Fıkıhta tabilerinin altıncı asra kadar yaşadığı müstakil bir mezhep sahibi olması yanı sıra, her ne kadar kendisinden hadis ilmi ile meşguliyet hakkında bazı olumsuz söz ve uygulamaları aktarılmış olsa da, hadis ve rical ilminde daha hayatta iken saygın bir otorite kazandığı görülmektedir.

Güçlü hafızası yanında hadisleri derleyip tasnif edenlerin ilklerinden kabul edilen Sevrî'nin hacminin oldukça geniş olduğu söylenen *el-Câmiu'l-kebîr* adlı musannefi doğrudan günümüze ulaşamamış olsa da rivayetleri ve görüşleri kendisinden rivayet eden kimselerce aktarılmış, sonraki müellefât içerisine dercedilmiştir. Ondan gelen rivayetler ve diğer bilgiler incelendiğinde döneminin genel uygulamasına uygun olarak muhtelif rivayet metodlarını kullandığı, mana ile rivayeti ve hadisleri kısaltarak nakletmeyi caiz gördüğü, kıraati hadis öğrenme yollarının en iyisi kabul ettiği, hadis terimleri ile ilgili bazı tercihlerinin bulunduğu, mürsel rivayetleri kullandığı görülür.

Rical bilgisinde dönemindeki âlimlerden üstün görülen Sevrî, her kesimden rivayette bulunmakla eleştirilmiştir. O bu konudaki prensibini helal ve haram ile ilgili konular dışında yalancılığı bilinmeyen herkesten rivayette bulunulabileceği şeklinde açıklamıştır. Ancak onun isnad konusundaki uyarıları, rivayet edilen bilginin isnadının mutlaka verilmesi gereğine vurgu yapmaktadır.

İsnada son derece önem veren Süfyan'ın eleştirildiği noktalardan birisi de tedlis yapmasıdır. Ancak onun rical konusunda derin bilgisi bulundu-

[269] Süfyân'ın eserleri hakkında geniş bilgi ve söz konusu çalışmalara dair bir liste için bkz. Akpınar, "Süfyân es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri" (yayına hazır makale).

ğundan, hakkındaki tedlis ve mürsel rivayet tenkitlerine itibar edilmeyeceği söylenmiş, onun rivayette bulunduğu kimseleri iyi tanıdığı, zayıf kimselerden rivayette bulunsa da aldığı rivayetleri iyi tetkik ettiğinden bunların kabul edilebileceği söylenmiştir.

Hadis, rical ve fıkıh ilimlerinde böylesi otorite olan Süfyan hakkında muhtelif yönlerini ele alan çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, daha modern imkânlarla yeni ve kapsamlı araştırmaların yapılması, eserlerinin yazmalarına ulaşma noktasında çaba gösterilmesinin, onun ve yaşadığı dönemin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı muhakkaktır.

Kaynakça

Âcurrî, Ebû Ubeyd, *Suâlât fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (thk. Muhammed Alî Kâsım el-Ömerî), Medine 1979.

Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (thk. Vasıyyullah b. Muhammed), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1988.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* İz Yayıncılık, İstanbul 1995.

Avcı, Seyit, *Sûfilerin Hadis Anlayışı (Bursevî Örneği),* Ensar Yay., Konya 2004.

Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis,* Seha Neşriyat, İstanbul 1986.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, *el-Esmâ ve's-sıfât* (thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî), Mektebetü's-Sevâdî, Cidde I-II, ts.

____ *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Meclisü Dâirati'l-Meârif), Haydarâbâd 1344.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Kitâbu'd-duafâ*, el-Mektebetü'r-Rakamiyye 2005.

____ *Sahîhu'l-Buhârî*, (zabt: Mahmûd Muhammed Mahmûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013.

Dârakutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *el-İlelü'l-vâride fî ehâdîsi'n-nebeviyye* (thk. Mahfûzurrahman Zeynullâh), Dâru Taybe, Riyâd 1985.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as, *Risaletü Ebî Dâvud es-Sicistânî fî vasfi te'lifihi li kitâbihi's-Sünen* (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), Kahire 1369.

____ *Sünenü Ebî Dâvûd*, (zabt: Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Ebu Zehv Muhammed, *Hadis ve Hadisçiler (Hz. Peygamber'in Hadislerine Müslümanların Hizmetleri),* çev. Selman Başaran, Ali Sönmez, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Ebu Zür'a er-Râzî, *Kitâbu'd-Duafâ*, (*Ebû Zür'a er-Râzî ve cühûduhû fi's-sünneti'n-nebeviyye*'nin içinde), Medine 1989.

Ertürk, Mustafa, *Nebevî Sünnetin Gerçekliğinde Hadis Çözümlemeleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyan, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh* (thk. Ekrem Ziya el-Ömerî), I-IV, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1410.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Câbir el-Cu'fî", *DİA*, VI, 532

Firyâbî, Muhammed b. Yûsuf, *Min hadîsi'l-imâm Süfyan b. Saîd es-Sevrî,* (thk. Âmir Hasen Sabri), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2004.
Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1977.
Halîlî, Ebû Ya'lâ el-Halîl b. Abdullah, *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs* (thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd ts.
Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis,* Kitâbiyât Yay., Ank. 2004.
Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Dımaşk-Beyrut 2009.
____ *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî,* (thk. Mahmûd et-Tahhân), Mektebetü Meârif, Riyâd 1403.
____ *Şerefu ashâbi'l-hadîs* (thk. M. Said Hatiboğlu), DİB. Yayınları, Ankara 1991.
____ *Târîhu Bağdâd ev Medînetü's-selâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts.
Iclî, Ahmed b. Abdullah el-Kûfî, *Ma'rifetü's-sikât* (Abdulalîm Abdulazîm), Mektebetü'd-dâr, Medîne 1985.
İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihi* (thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003.
İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl* (thk. Âdil Ahmed-Ali Muavvıd), I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, ts.
İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye* (thk. Osman Yahyâ), I-XIV, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Mısır 1985.
İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1953.
İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, (thk. Muhammed Avvâme), Beyrut 2006.
İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Dâru Sâdır, Beyrut 1907.
____ *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh* (thk. Rubeyyi' b. Hâdî), Dâru'r-Râye, Riyâd 1994.
____ *Fethu'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.
____ *Tabakâtu'l-müdellisîn ev Ta'rîfi ehli't-takdîs merâtibe'l-mevsûfîne bi't-tedlîs* (thk. Asım b. Abdullah el-Karyûtî), Mektebetü'l-Minâ, Ammân ts.
İbn Hallikân, Ebu Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekir, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* (thk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut 1969.
İbn Hıbbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn* (thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992.
İbn Kuteybe, *el-Meârif* (thk. Servet Ukkâşe), Dâru'l-Meârif, Kâhire ts.
İbn Maîn, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh* (thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf), c. III, Mekke 1979.
İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, (zabt: Ahmed Şemseddin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
İbn Receb, el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî*, Mektebetü'r-Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm 1422.
____ *Şerhu İleli't-Tirmizî* (thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001.
İbn Sâd, Muhammed ez-Zührî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut 1968/1388.
İbnü'l-Cevzî, Cemaluddîn Ebi'l-Ferac, *Sıfatü's-safve* (thk. Mahmud Fâhûrî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1979/1399; (çev: Abdülvehhab Öztürk), Kahraman Yay., İst. 2006.

____ *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn* (thk. Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406.

İbnü'l-Cezerî, Şemseddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, nşr: G. Bergstraesser, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs* (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Tâhir Ahmed ez-Zâvî), Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, Beyrut ts.

İbnü'l-Medînî, Ebû Abdullah Ali, *el-İlel* (thk. Muhammed Mustaaf el-A'zamî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1980.

____ Ebû Abdullah Ali, *Suâlâtu Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe* (thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkâdir), Mektebetü'l-meârif, Riyad 1984.

İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk Ebu'l-Ferec, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978/1398.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrazûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh fî ulûmi'l-hadîs,* (thk. Abdullah el-Minşâvî), Dâru'l-Hadîs, Kahire 2010.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, Tenkitli Neşir: İbrahim Hatiboğlu, Dârulhadis, İst. 2002.

Kâdî, Abdulcebbâr el-Hemdânî, *el-Münye ve'l-emel* (nşr. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ), Dâru'l-ma'rife, 1985.

Karahan, Abdullah, *Hadis Ravilerinin Güvenilirliği (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi),* Sır Yay., İst. 2005.

Kâsımî, Cemâleddin ed-Dımaşkî, *Kavâidü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs* (thk. Muhammed Behçet), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1971.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Usulü*, TDV Yayınları, Ankara 2006.

____ *Hadislerin Toplanması ve Yazı İle Tespiti*, Hüner Yayınları, Konya 2007.

Küçük, Raşit, "Abdullah İbnü'l-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri", *MÜİFD*, sayı 3, s.277-293, İstanbul 1985.

Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay, *er-Raf' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (thk. Abdulfettah Ebû Ğudde), Halep 1407.

Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî, *Kûtu'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb* (thk. Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Mizzî, Cemâleddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996.

Muâfâ b. İmrân el-Mevsılî, *Kitâbü'z-zühd*, (thk. Âmir Hasen Sabrî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1999.

Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Nevevî, Ebû Zekeriya Muhammed b. Şeref, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lüğât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu yay., Ank. 1998

Özdirek, Recep - Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Süfyan es-Sevrî", *DİA*, XXXVIII, s. 23-28.

Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005.

Plessner, M., "Süfyan-üs-Sevrî", *İA*, XI, 83-86, İstanbul 1979.

Râmehürmüzî, el-Hasen b. Abdurrahmân, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî* (thk. Muhammed Acâc Hatîb), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971.

Hüseyin b. Alî es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut 1976.

Sem'anî, Ebû Saîd Abdülkerim b. Muhammed (562/1166), *Edebü'l-imlâ ve'l-istimlâ* (thk. Saîd Mücemmed el-Lehhâm), Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut 1989.
Sevrî, Süfyan b. Saîd b. Mesrûk, *Tefsîru Süfyan es-Sevrî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983/1403.
Sezgin, M. Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000.
Süyûtî, Celaleddîn Abdurrahman, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-nevevî* (thk. Abdulvehhâb Abdullatîf), I-II, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîsiyye, Riyâd ts.
____ *Tenvîru'l-havâlik şerhu Muvattai Mâlik* (thk. İşrâf Sıdkî Muhammed), Dâru'l-Fikr, Medine 2005.
Şevkânî, Muhammed b. Alî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ehâdîsi'l-seyyidi'l-ahyâr*, Mektebetü Mustafa el-Halebî, Mısır ts.
Tekineş, Ayhan, *Geleneğin Altın Zinciri: Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sünenü't-Tirmizî ve hüve el-Câmiu's-Sahîh*, nşr: Hâlid Abdülğanî Mahfûz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992.
Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *Kitâbü'd-duafâu'l-kebîr* (thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis (Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler),* Yediveren Yayınları, Konya 2001.
Yıldırım, Enbiya, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
Zehebî, Ebu Abdullah Şemsuddîn, *Tezkiratü'l-huffâz*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1347.
____ *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (thk. Alî el-Becâvî ve kızı), Dâru'l-fikr, Mısır ts.
____ *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ,* (ed. Şuayb Arnavud, thk. Ali Ebu Zeyd) Mevsûatü'r-Risâle, Beyrut 1985.
Zerkeşî, Bedreddin, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler (el-İcâbe),* (çev. Bünyamin Erul), Kitâbiyât Yay., Ank. 2002.
Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm kâmus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrıkîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1984.

EŞ'ARÎ VE EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'DE KESB TEORİSİ THE THEORY OF KASB ACCORDING TO AL-ASH'ARI AND AL-NASAFI

2015 • SAYI: 1 • SAYFA: 71-100

VEYSİ ÜNVERDİ
YRD. DOÇ. DR.
MARDİN ARTUKLU Ü. İLAHİYAT BİLİMLERİ FAK.

ÖZ

İnsanın eylemindeki rolü, davranışların sahibinin kim olduğu ve olup bitenlerin kim tarafından tayin ve takdir edildiği sorusu, İslam düşünce tarihinin ilk tartışmalarına konu olmuştur.

Bir yandan cahiliyeden kalma her şeyin "dehr" tarafından belirlenmiş olduğu şeklindeki fatalizmden doğan Cebriye, diğer yandan kökenlerini felsefe tarihinde bulabileceğimiz ve insan sorumluluğunu esas alan özgürlükçü kader anlayışı. Bunlardan birincisini ulûhiyet merkezli, ikincisini insan merkezli olarak kabul edebiliriz. Bu makale, bunların arasında bir yerde olan "kesb" ile ilgilenmektedir. Eş'arî ve Nesefî, bu makalenin ana mihverini oluşturmaktadır. Çünkü ilki, kavramı sistematik bir biçimde kader paradigmasının merkezine yerleştirmiştir. İkincisi de, kesbi oluşturan alt kavramların tahlilini Mutezile diyalektiği çerçevesinde uzunca bir biçimde ortaya koymuştur. Ekol olarak farklı çizgilere ait bu iki düşünürün, dönemin şartları dikkate alındığında benzer görüşleri savundukları anlaşılmaktadır. Kaynakları incelediğimizde, iki ismin de ulûhiyeti esas aldığını ancak Nesefî'nin insan sorumluluğuna ve özgürlüğüne daha fazla yer verdiğini görmekteyiz. Bununla birlikte kader tartışmaları, bağlamından ve tarihinden koparılarak okunduğunda, ilgili düşünürlerin anlayışları yanlış yorumlanabilir.

Anahtar Kelimeler: Eş'arî, Nesefî, İrade, Fiil, Kesb

ABSTRACT

The questions of the role of human on his/her actions, and who is the owner of behaviors, and who is the determiner of the happenings have been the subject of the first debates of the history of Islamic thought.

On one side we have Jabriyah, which was stemmed from the fatalism of Jahiliyyah that believed everything was determined by the time (dahr) on the other side liberal concept of fate based on the human responsibility which we can find its root in history of philosophy. We can accept the first one as the divinity-centered and the latter human-centered. This article deals with the "kasb" which stands between them. Al-Ash'ari and al-Nasafi consist of the axis of this article. The first one, placed the concept in a systematic manner to the center of fate paradigm. The latter revealed the analysis of the sub-concept of what constitutes kasb in detail in the framework of Mutazilah dialectics. It is understood that these two thinkers of different schools defended similar thoughts at that time. When we investigate the sources, though al-Nasafi gave more space to human will and liberty, we see that both thinkers grounded their thoughts on the divinity-centered understanding. However, when the debates regarding fate are handled apart from the context and history the thoughts of thinkers could be misunderstood.

Keywords: al-Ash'ari, al-Nasafi, Will, Action, Kasb

Giriş

İslam düşünce dünyasını en fazla meşgul eden konulardan biri, hiç şüphesiz insanın fiilindeki rolü/etkisidir. Allah'ın mutlak iradesi karşısında insan iradesinin mahiyeti, insanın fiilindeki rolü ve buna bağlı olarak ortaya çıkan meseleler hemen her devirde ele alınmış ve üzerinde uzun tartışmalar yapılmıştır. Allah-âlem-insan ilişkisinde, varlıklar düzeyinde meydana gelen bütün hadise ve eylemlerde Allah ile insanın rollerinin ne olduğu, yapılan eylemin Allah'a mı, yoksa insana mı ait olduğu; Allah'a ait ise insanın sorumluluğunun nasıl izah edilebileceği, insana ait ise bu kez Allah'ın mutlak hakimiyetinin ne şekilde ele alınması gerektiği ve dolayısıyla bunların ahlakî sorumluluğunun kime, nasıl yükleneceği hususu bu meselenin merkezinde yer almaktadır. Problemi halletmek için ileri sürülen her görüş ise, doğal olarak kendine has bir insan, evren ve Allah tasavvuruna sahip olmuştur.

İnsanın fiillerinde sorumlu oluşunun temel noktası, Allah'ın iradesine karşılık kendi hür iradesinin ve eyleminin olup olmadığıdır. İnsan gerçekleştirdiği iyi ve kötü eylemleri nedeniyle sorumlu tutulacaksa, fiilinde tercihi/rolü olmalı ki, insanın eyleminde hürriyetinden söz edilebilsin. Bu ise insanın eylemini irade etmesi, ardından belirlemesi ve fiilin işlenmesine yönelik var olan gücünü kullanması meselesini gündeme getirmiştir. Bu yüzden Kelâm âlimleri insanın eylemi ve hürriyeti meselesini Kelâm ilminin ana konularından addetmişlerdir.

Kesb kavramı kelâmî literatürde ihtiyarî fiillerde insan rolünün niteliğinin tespit edilmesi amacıyla

birçok Ehl-i Sünnet kelâmcısı tarafından kullanılmış olmasına rağmen Eş'arî ismiyle âdeta özdeşleşmiştir veya onun takipçilerinin bu kavramı daha çok sistematize etmelerinden dolayı Eş'arîlerle özdeşlemiştir denilebilir. Esasen kesb, Allah'ın irade ve yaratıcılığı karşısında insan iradesinin yeri ve bu iradenin fiil üzerindeki etkisi konusundaki tartışmaların bir sonucu olarak ilk kez Eş'arî tarafından bir doktrin hâline getirilmiştir. Bilindiği üzere insanın eylemindeki rolü ve hürriyeti problematiğini Mutezile insan unsuru ile, Cebriye ise sadece Allah ile çözmeye çalışmıştır. Buna göre Cebriye, insana irade ve özgürlük tanımamış ve onu Allah tarafından önceden belirlenmiş işleri yapmaya zorunlu bir varlık olarak görmüştür. İrade ve yaratıcılığında Allah'ın tekliğine gölge düşürmeme ve ona ortak tanımama endişesinden kaynaklanan bu görüş, tüm eylemleri Allah'ın takdir ve yaratmasına bağladığı için insanın sorumluluğunu açıklayamamıştır. Bu görüşün karşısında yer alan ve Kaderiyye ile Mutezile tarafından temsil edilen ikinci görüş ise insanın fiilleri üzerinde Allah'ın hiçbir etkisinin olmadığını savunur. Buna göre insan tam anlamıyla özgürdür, iradesiyle dilediği fiili seçer ve Allah'ın kendisine verdiği güçle eylemini gerçekleştirir. Neticede insan, özgür iradesiyle gerçekleştirdiği eylemlerinden sorumludur ve eylemin niteliğine göre ödül ya da ceza görür.

İnsana herhangi bir özgürlük alanı bırakmayan Cebriye ile onu davranışlarında tamamen özgür gören ve bu yüzden hür irade görüşünü benimseyen Mutezile'ye karşın Ehl-i Sünnet ise Allah'ın yaratmasına ortak kabul etmeden, insanın özgür iradesiyle fiilini gerçekleştirebileceğini savunmuştur. Bu çerçevede makalemizde kesb kavramının lügat ve ıstılahî anlamını ele aldıktan sonra, öncelikle Eş'arî'nin bu konudaki temellendirmesini ortaya koyacağız. Daha sonra ise Mâturidî'nin önderliğini yaptığı Mâturidîlik ekolünün temel taşlarından kabul edilen Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin konuya ilişkin yaklaşımını açıklayacağız. Ayrıca kesb teorisinden önce, konunun anlaşılmasına önemli katkıda bulunacağını düşündüğümüz fiillerin yaratılması konusunu da ele alacağız.

1. Kesb Kavramının Lügat ve Istılahî Anlamı

Kesb kelimesi lügatte çalışıp çabalamak, rızık istemek, rızık elde etmek için gayret etmek ve isabet etmek gibi anlamlara gelir.[1] Bu anlamların ya-

[1] İsfehânî, *Müfredatü'l-elfâzi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, "ksb" mad; Zebidî, *Tâcü'l-arus*, (tah. Ali Şîrî), Beyrut 1994, "ksb" mad.; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, Beyrut 1994, "ksb" mad.

nında İbn Manzur kesbin ahlakî bir değerin ifadesi olarak "Kişinin günah yüklenmesi veya o günahı taşıması" anlamlarını da taşıdığını belirtmiştir.[2]

Râgıb el-İsfehanî kesbi, "İnsanın servet kazanmak gibi faydalı olan veya haz veren bir şeyi talep etmesi" şeklinde tanımlamıştır. Bazen insana fayda vereceği zannedildiği hâlde zarar getiren fiiller için de kullanılan kesb[3], Kelâm literatüründe genellikle "Kuldaki hâdis kudretin tesiriyle meydana gelen şey" diye tarif edilmiştir. Bu nedenle kavram, Kelâm literatüründe daha çok ihtiyarî fiillerin yaratılması meselesinde söz konusu edilmiştir. Ayrıca kesb kavramı terim olarak "Bir kimsenin faydalanacağı bir şeyi elde etmek için uğraşması"[4], "Bir menfaat elde etmeye veya bir zararı defetmeye yöneltilen fiil"[5] anlamlarında da kullanılmıştır.

Kur'an'da "kesb" kökünden türeyen altmış sekiz kelime mevcut olup bunların altmış ikisi kesb, diğerleri iktisab masdarından gelmektedir. Bu ayetlerde işlenen hususlar, insanın dünya hayatında elde ettiği şeyler, amelleri ve fiilleridir. İnsan sorumluluğu bağlamında zikredilen bu kavram, kişiyi Allah karşısında muhatap kılan davranışları ifade etmektedir.[6]

Kesb kavramı Kur'an'da üç anlamda kullanılmıştır. *"Allah sizi yeminlerinizdeki yanılmadan dolayı sorumlu tutmaz. Sizi, kalplerinizin kesb ettiklerinden (kazandıklarından) sorumlu tutar."*[7] ayetinde kesb, kalbin akdi ve azmi anlamına gelmektedir.[8] *"Ey iman edenler, kesb ettiklerinizin (kazandıklarınızın) ve sizin için yerden çıkardıklarımızın helal ve iyisinden harcayın."*[9] ayetindeki kesb, ticaretle elde edilen kazancı dile getirir. *"Kendi kesbinizin (yaptığınızın) cezası olan azabı tadın."*[10] ayetinde ise kesb, çalışma ve amel anlamında kullanılmaktadır.[11] Böylece kavram, kişinin iradesinin kendisine sorumluluk kazandıracak biçimde tecelli etmesi ve harekete geçmesi bağlamında kullanılmıştır.[12]

Öte yandan İslam toplumunda erken dönemlerde tartışılmaya başlanmış bir konu olarak, insanın kendi fiillerindeki rolünü ifade etmek üzere kesb

---

[2] İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, "ksb" mad.
[3] İsfehânî, *Müfredat*, "ksb" mad.; İbn-i Manzur, *Lisanu'l-arab*, "ksb" mad.
[4] İsfehanî, *Müfredat*, "ksb" mad.
[5] Cürcânî, *et-Târîfât*, (tah. Abdurrahman Umeyrâ), Beyrut 1987, s. 113.
[6] Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'an*, Kahire 1964, "ksb" mad.
[7] Bakara, 2/225.
[8] Ayrıca bkz., Bakara, 2/ 281, 134, 141; Mâide, 5/89; Tur, 52/21; Leheb,111/2; Âl-i İmran, 3/25; En'âm, 6/70, 158; Râd, 13/33; İbrahim, 14/51.
[9] Bakara, 2/267.
[10] A'raf, 7/39.
[11] Ayrıca bkz., Âl-i İmran, 3/61.
[12] Bkz., Bakara, 2/225; Mâide, 5/89; Bakara, 2/267, 286; A'raf, 7/39.

kelimesinin ilk defa kim tarafından kullanıldığı konusu üzerinde tartışma vardır. Kulların kendi fiilleri üzerinde etkili olduklarını kanıtlamak amacıyla kesb kavramını ilk defa kullanan kişinin Ebu Hanife (v. 150/767) olduğu belirtilmiştir. Her ne kadar Montgomery Watt (v. 2006) ile Abdurrahman Bedevî ve Ca'fer es-Sübhânî kesb kavramına ilk olarak Dırâr b. Amr (v. 200/815)'ın yer verdiğini söylemişlerse de aslında Ebu Hanife'ye atfedilen akaid risâlelerinde kesbden açıkça bahsedilmiştir. Ebu Hanife'ye göre kullara ait bütün fiiller Allah tarafından yaratılmakla birlikte gerçek anlamda kulların kesbiyle meydana gelir, yani ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde insanların sahip olduğu kudretin tesiri söz konusudur. Onun muhtemelen Kur'an'dan ilham alarak kulların fiilleri meselesine kesb kavramıyla temas etmesi İslâm âlimlerinin dikkatini çekmiş olmalı ki, daha sonra Dırâr b. Amr başta olmak üzere Muammer b. Abbâd (v. 221/835), Hişâm b. Hakem (v. 190/805), Muhammed b. Îsâ el-Burgus (v. 240/854), Yahyâ b. Ebû Kâmil, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (v. 230/844), İbn Küllâb el-Basrî (v. 240/854) ve Ahmed b. Seleme el-Kûşânî gibi çeşitli ekollere mensup Kelâm âlimlerince üzerinde durulmuş ve benimsenmiştir.[13]

2. Eş'arî'nin Kesb Doktrini

2.1. Fiilin Yaratılması

Eş'arî'ye göre meydana gelen her şey Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla oluşmaktadır. Allah'ın irade etmediği şeyi yapması düşünülemeyeceği gibi, O'nun iradesi olmadan bir şeyin meydana gelmesi de düşünülemez.[14] İnsanın hem fiilleri, hem de iradesi Allah'ın iradesi ve yaratması kapsamındadır.

---

[13] Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*, (ter. İlyas Çelebi), İstanbul 2000, s. 108; Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *DİA(Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, Ankara 2002, c. 25, s. 304; Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", http://yusufsevkiyavuz.com/?p=86, 2007; Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (ter. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 240; Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 189; ayrıca bkz., Eş'arî, *Makâlâtu'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, (tas. Helmut Ritter), Wıesbaden 1980, s. 408; Abdulkerim Osman, *Nazariyyetu't-teklif,* Beyrut 1971, s. 334; Kadî Abdulcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, Kahire 1988, s. 143; L. Gardet, M. Watt'tan naklen kesb kavramını ilk kullanan kimsenin Gaylan ed-Dımeşki ile Mürcieden bir grup olduğunu belirtmiştir. Ayrıca kesb kavramını, zorunlu bilgi ile kesbi bilgi arasındaki ayrımı belirlemek amacıyla kullandıklarını da ifade eder. Bkz., Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 189.

[14] Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-luma fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğı ve'l-bida'*, (tas. Hamûde Ğurâbe), y.y., 1955, s. 47; Bakıllânî, *el-İnsaf*, (neş. M. Zahid Kevseri), Mısır 1963, s. 157; Bu konuda İbn Sina, Tanrı'nın dışındaki her varlığın Tanrı dolayısıyla, Tanrı tarafından illetlenmesini öngörmektedir. Çünkü İbn Sina, Tanrı'nın irâdesi dışında –kendi kendine var olan– bir insan irâdesinin varlığını benimsemez. Ona göre, insan aklı ve irâdesi dış güçlerle çalışır. Dış sebepleri ve güçleri düzenleyen ve var kılan Allah'tır. O zaman insan irâdesi ontik olarak Tanrı irâdesine bağlı ve Tanrı'nın irâdesi de insan irâdesinin üstündedir.Bkz., İbn Sina, *Risaletü'l-kada ve'l-kader*, (Camiu'l-bedâî içinde), Mısır 1335, s. 56, 58.

İyilik ve kötülük, fayda ve zarar gibi şeylerin tümünü irade eden Allah'tır. O bu konuda *"Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı."*[15], "*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz."*[16], *"Şayet Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi."*[17], *"Biz dileseydik herkese hidayet verirdik."*[18], "*Rabbin dileseydi bunu yapamazlardı."*[19] "*Allah dileseydi birbirlerini öldürmezlerdi. Lakin Allah istediğini yapar."*[20] ayetlerini kanıt olarak kullanmaktadır. Çünkü O'nun saltanatında irade etmediği düşünülse bu, ya unutma ve gaflet veya âcizlik ve zaaftan dolayı olabilir. Her ikisi de Allah için muhaldir. Esasen Allah'ın iradesi, fiil işleme açısından değil, yaratma açısından insanların fiilleriyle ve özel fiillerden irade edilenlerin tümüyle ilintilidir.[21] Neticede Eş'arî, mutlak bir irade anlayışına sahiptir. Ona göre irade edilmesi mümkün olan her şeyi Allah irade eder. Onun dilediği olur, dilemediği olmaz.

Eş'arî açısından insanın ıztırârî ve ihtiyarî eylemlerinin yaratıcısı Allah'tır.[22] O hâlde onun kesb teorisinde insanın zorunlu fiilleri ile ihtiyarî fiilleri arasındaki ayrım ortadan kalkmaktadır. Bu durum Mutezile'nin iddia ettiği gibi, kötü fiillerin Allah'a isnat edilmesini ve insanın mükellefiyetinin düşmesini gerektirmez.[23]

Eş'arî'ye göre bir şeyi yaratma ile kesb etme arasında açık bir fark vardır. Başka bir ifadeyle yaratma ve kesb aynı anlamda olmayıp iki farklı güce –Allah ve insan– nispet edilir. Bu bağlamda Allah hareketi yaratır, fakat yarattığı bu hareketle, hareket hâlinde olan, kendisi değildir. Aslında hareket eden, hareket kendisinde olandır.[24] O hâlde bir şeyi yaratmak, onun Allah'ın kudreti ile ortaya çıkmasıdır, kesb ise sonradan yaratılmış bir gücün fiile iktiranıdır. O bunu şöyle açıklamaktadır: "Bir kimse küfrü kesbetti/edindi." demek, "Yaratılmış bir güçle inkâr etti." demektir. "Bir kimse inandı." demek, "Yaratılmış bir güçle inandı." demektir. Bunun anlamı, o kimse gerçekte onu kesbetti/edindi demek değildir. Onu gerçekte yapan âlemlerin Rabb'i olan Allah'tır."[25]

---

15 Sâffât, 37/96.
16 İnsan, 76/30.
17 Yûnus, 10/99.
18 Secde, 32/13.
19 En'âm, 6/112.
20 Bakara, 2/253.
21 Bkz., Eş'arî, *Luma*, s. 47, 69.
22 İhtiyârî fiil, kişinin kendi irâde ve ihtiyarıyla meydana getirdiği eylemlerdir. Iztırârî fiil ise, insanda meydana gelen zorunlu fiillerdir.
23 Eş'arî, *Luma*, s. 75.
24 Eş'arî, *Luma*, s. 79.
25 Eş'arî, *Luma*, s. 74.

Eş'arîlerin insanın fiilinin yaratıcısı olmadığına dair en önemli aklî delili ise şudur: Eğer insan kendi fiilinin yaratıcısı olsaydı, onun gerçek tabiatını ve muhtevasını bilmesi gerekirdi. Hâlbuki insan kendi fiillerinin ayrıntısını bilmemektedir. O hâlde insan kendi fiillerinin yaratıcısı değildir.[26] Neticede insanın fiillerindeki rolü sadece kesbten ibarettir. Esasen insanın kesb konusunda da tam bir etkinliği yoktur. Çünkü kesb de Allah tarafından yaratılmaktadır.[27]

Diğer taraftan İbn Furek, Eş'arî'nin insanın kesbinin Allah'ın fiili, mefulü, yaratması, mahlûku, ihdası, muhdesi olmakla beraber, insanın kesbi ve müktesibi olduğu görüşünü benimsediğini anlatır. Ona göre bu iki vasıf bir zata râcidir; biriyle kadîm nitelenirken diğeriyle muhdes varlık nitelenir.[28] Muhdesin niteleniş ciheti Kadîm hakkında, Kadîm'in niteleniş yönü de muhdes hakkında uygun değildir. Burada Allah'ın hareketi şöyle ifade edilebilir: Hareketin özü yaratma cihetiyle Allah ile ilişkili iken hareket etme yönüyle de muhdes varlıkla ilişkilidir. Muhdes hakkındaki hareket sıfatı Allah'a yaratma bakımından isnat edilir. Allah'a hareketi nispet etmek doğru olmadığı gibi muhdes için de yaratma uygun değildir.[29] Netice olarak Eş'arî kesb doktriniyle eylemin insana ait olduğunu vurgulayarak sorumluluğunu da temellendirmeye çalışmıştır. Eylemin zaman, mekân ve muhtevasına ilişkin bütün inceliklerinin ön bilgisinin insanda olmaması nedeniyle ve Allah'ın yaratmada tek olduğunu, ortağının olmadığını vurgulamak için de fiilin yaratılmasını Allah'a ait kılmıştır.

---

[26] Bakıllânî, *Kitabu't-temhîd*, (tah. İ. Ahmed Haydar), Beyrut 1993, s. 342; bkz., A. Muhammed Abduh, *İlmu't-tevhid fi sevbi'n-cedid*, Kahire 1980, s. 228.

[27] Bakıllânî, *Temhîd*, s. 342; Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir et-Temimi el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, İstanbul 1928, s. 137-138.

[28] Ebu İshak İsferâînî (v. 1027) bu konuda şunları ifade eder: İnsanın fiiline Allah'ın ve insanın kudreti taalluk etmektedir. Birinci (ilahî) kudret, fiilin varlığını, ikinci kudret ise niteliğini belirler. Bu iki kudretin birliği, fiilin varlığını ve birliğini belirler. Allah ile insan arasındaki fark ise ilahi kudretin tek başına hareket edebilmesi, insan kudretinin ise ancak Allah'la beraber hareket edebilmesidir. Fahruddin er-Râzî, *Kitabü'l-erbain*, Haydarabad 1934, s. 227.

[29] İbn Furek, *Mucerredu makalati'l-Eş'arî*, (tah. D. Gimaret), Beyrut 1987, s. 92; Hüseyin Aydın, "Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi", *İslami İlimler Dergisi*, c. 6, sayı 6, güz 2011, s. 19; Eş'arî'nin fiille meful arasında ayrım olmadığı iddiasına karşın Mâturîdî, ihtiyarî fiillerin oluşumunda Allah'ın fiilinin gerçekte kulun fiilinden başka olduğunu, kula nispet edilen eylemin Allah'ın fiili değil, mefulü olduğunu belirtmektedir. Fiil, yaratma açısından zorunludur ve bu noktada kulun herhangi bir dahli söz konusu değildir; ancak fiil kesb açısından ihtiyarîdir. Dolayısıyla fiil, kesb açısından ihtiyarî olurken yaratma açısından ihtiyarî olmaz. Mâturîdî'ye göre kulun hakikat manasında bir fiili bulunmakta ve o bu fiilini hür irâdesiyle gerçekleştirmektedir. Bu fiilin başka bir yönüyle Allah tarafından yaratılmış olması kulun tercihini etkilememekte, bunda sevkedici ve zorlayıcı bir rol oynamamaktadır. Bkz., Mâturidî, *Kitabu't-tevhid*, (tah. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 221, 228, 297, 304; *Kitabu't-tevhid*, (ter. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005, s. 302, 305, 310.

2.2. Fiile Yönelik Güç/İstitaat

Kelâmcıların çoğunluğuna göre istitaat; kuvvet, kudret ve takat kelimeleriyle eş anlamlıdır.[30] Fiilin gerçekleşmesinin şartı olan istitaatın, insanda var olup olmadığı ise tartışma konusu olmuştur. Cebriye hariç tutulacak olursa, bütün îtikâdî mezhepler insanın ihtiyarî fiillerini gerçekleştirebileceği bir kudretinin olduğunu kabul etmişlerdir.[31] Aslında fiilin varlığı kudrete bağlıdır, kudret olmazsa fiil de meydana gelmez. O hâlde insanın gücünün olmadığını kabul etmek, aynı zamanda onun fiili olmadığını kabul etmektir. Ona ait bir fiil olmadığı takdirde de onun sorumluluğu ortadan kalkacaktır.

Eş'arî kelâm sisteminde kudret, kadîm ve hâdis şeklinde ikiye ayrılır. Eş'arî kelamcıların esas olarak üzerinde durdukları kudret, kadîm kudrettir. Bu bağlamda onlar kadîm kudretin mutlaklığını ispat etmeye çalışmışlardır. Bunun yanında insan gücünü ifade etmek için istitaat/güç kavramını kullanmışlardır. Allah tarafından yaratılmış bir araz olan istitaat, kazanılmış fiilleri işlemek üzere, insandaki (hâdis) gücü ifade eder.[32] Eş'arî'ye göre insana, Allah tarafından bir nimet, fazl ve ihsan olarak görünüşte bir güç/istitaat verilmiştir. İnsanın sahip olduğu bu güç, fiilden önce değil, fiille birliktedir ve fiilin bitimiyle birlikte yok olur. Çünkü bu güç insanın kendinden değildir/ondan gayrıdır ve arazdır. Arazlar ise var olur olmaz yok olurlar. Bunlar iki an içinde devamlılıklarını sürdüremezler. Arazların sürekliliklerı ise ancak Allah'ın onları devamlı olarak yaratmasıyla mümkündür.[33] Neticede Eş'arî, fiil için gerekli olan istitaatın fiilden önce olmadığını savunur. Çünkü ona göre, fiilden önceki istitaat, insanın fiil anında Allah'tan müstağni olmasına yol açar. Esasen bu noktada şunu vurgulamak gerekir ki, yaratılmış –fiille birlikte ve fiilin bitimiyle yok olan– güç, insanın etkinlik alanını daraltır. Çünkü yaratılmış gücün varlığı, o gücün objesinin varlığını gerekli kılar.

---

[30] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî usuli'd-din*, (tah. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara 2004, II, s. 113.

[31] Fahruddin er-Râzî, *Usûli'd-dîn*, Kahire tsz., s. 83.

[32] Eş'arî, *Luma*, s. 77, 91-94; Bakıllânî, *Temhîd*, s. 325; İbn Furek, *Mucerredu makalati'l-Eş'arî*, s. 94, 107, 108.

[33] Eş'arî, *Luma*, s. 93-94; İbn Furek, *Mucerredu makalati'l-Eş'arî*, s. 107; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal,* (tah. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1996, III, s. 33; Adududdin el-İci, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelam,* Beyrut tsz., s. 151; Eş'arî ve onun takipçilerine göre istitaat mal ve bedeni hazırlık anlamında ele alınırsa, hem fiilden önce hem fiille beraber hem de fiilden sonra olabilir. Fiil için gerekli olan istitaat ise fiilden önce olmayıp fiille beraberdir. İbn Furek, *Mucerredu makalati'l-Eş'arî*, s. 108; Râzî, *Usûli'd-dîn*, s. 63.

Esasen insan bazen bilgi sahibi, bazen cahil, bazen hareket sahibi bazen de hareketsiz olabiliyorsa; aynı şekilde bazen güç sahibi, bazen de âciz olabilmektedir. Ayrıca insanın bilgili ve hareketli olması, onun öz benliğinden kaynaklanan bir durum olmadığı gibi; güç sahibi olması da kendinden değildir. Başka bir ifadeyle Eş'arî bu düşüncesini, insanın bir fiil için bazen güç yetirmesi ve bazen de güç yetirememesi ile açıklamaktadır. Eğer insan, kendi öz varlığından veya kendisinden ayrı düşünülmesi imkânsız bir sıfattan dolayı güç sahibi olsaydı, o takdirde daima kudret sahibi olur ve bütün hayatı boyunca da Allah'tan müstağni olurdu. Hâlbuki biz insanı, bazen güçlü bazen de güçsüz olarak görüyoruz. Dolayısıyla insanın kuvvetinin ondan başka olması/kendinden olmaması gerekmektedir.[34]

Diğer taraftan Eş'arîlere göre insana verilen güç, hangi şey için verilmişse sadece onun için geçerlidir. Yani bu güç fiile yönelik ve fiille beraber olduğu için zıddına veya iki eyleme dönük olamaz. Ayrıca bu güç sadece bir an için geçerlidir. Gücün iki anda geçerliliği kabul edilecek olursa, daha fazla anda da geçerliliği kabul edilmek durumundadır. Bu takdirde bunun sürekli ve sonsuz olması mümkün olacaktır. Şu hâlde bir istitaat ile ancak bir iş yapılabilir.[35] Bunun yanında Eş'arî'ye göre fiilin oluşması, fiil için gerekli organlara bağlı olduğundan, organ olmadığı durumlarda güç olmaz ve güç olmadığı durumlarda da kesb gerçekleşmez.[36] Sonuçta gücün, fiilin ve kesbin Allah tarafından yaratılmış olması nedeniyle, birçok mütekellim insan için yaratılmış gücün gerçekleşen fiil üzerinde etkisi olmadığını kabul etmiştir.[37]

2.3. Kesb Doktrini

Klasik kelâm geleneğinde kesbi kavram olarak ilk kez kullanan hakkında ihtilaflar olsa da şüphesiz onu bir teori hâline getiren Eş'arî'dir.[38] Ona göre kesb, insan fiillerinin irade bakımından kendisine, yaratma bağlamında Allah'a ait oluşunun adıdır. İnsan Allah'ın kendisinde yarattığı hâdis güç ve

---

[34] Bkz., Eş'arî, *Luma*, s. 93-98.

[35] Eş'arî, *Luma*, s. 94; İbn Furek, *Mucerredu makalati'l-Eş'arî*, s. 109; el-İci, *el-Mevakıf*, s. 153.

[36] Eş'arî, *Luma*, s. 93-94.

[37] Bkz., Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*,, (tah. Tevfîk et-Tavîl-Saîd Zâyid), Kâhire 1963, VIII, s. 164-165; Cüveynî, *el-Akidetü'n-nizamiyye*, (neş. M. Zahid el-Kevseri), Kahire 1948, s. 34-35; İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-resaili'l-kübra*, Kahire 1323, I, s. 360; Muhammed Davud Abdulbârî, *İrâde inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ira*, İskenderiye 1996, s. 148-149; Semih Değim, *Felsefetu'l-kuder fi fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut 1985, s. 254; Macit Hadduri, *İslâmda Adalet Kavramı*, İstanbul 1993, s. 86-87; Mahmut Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 17, sayı 2, 2004, s. 97.

[38] Bkz., Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber*, (ter. Y. Vehbi Yavuz), İstanbul 1981, s. 118; Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul 1996, s. 61.

iradesiyle iyi veya kötü eylemlerde bulunarak fiillerinde (sadece) kesb sahibi olur.[39] Buradan hareketle insan herhangi bir eyleme yöneldiği anda, Allah iki şey yaratır. Bunlar; fiille beraber olan insanın gücü ve kast olunan fiildir.[40] Yani hem fiili hem de fiilin meydana gelişini sağlayan insandaki gücü yaratan Allah'tır. İnsanın eylemindeki rolü ise kendisine verilen gücün, fiile tesir (iktiran) etmesidir.[41]

Eş'arî'ye göre insan, iradesiyle yaptığı işlerde mecbur değil, muhtardır. Aslında insanın kendine mahsus irade ve gücü vardır ve insan gerçekleştirdiği ihtiyarî fiillerin sahibidir. Fakat kulun irâdî fiilleri üzerinde tek etkin kuvvet Allah'tır. İnsan gücünün yaratmada, ikinci bir kuvvet olarak tesiri yoktur. Ancak Allah, o fiili, insanın azmi ve ısrarlı isteği bulunduğu anda yaratır. Bu azim ve kesin istek, insanın iradesini o şeye yöneltmesiyle, o işi kesb etmesi şeklinde ortaya çıkar. Bu noktada insanın kudretinde olan şey, Allah'ın da kudreti altındadır. Bu açıdan bakılınca mülkiyette olduğu gibi bir ortaklık durumu yoktur. Esasen insanın kesb ettiği bu gibi fiillerle olan alakası, o fiilin mahalli ve sahibi olmaktan ibarettir. Çünkü her fiil, o fiilin mahalline isnat edilir. Mesela güzellik onu yaratana değil, onunla vasıflanan şahsa isnat edilir. Hasılı fiilin yaratılması Allah'a, kesb edilmesi ise insana nispet edilir.[42] Bunun yanında Eş'arî'ye göre, insanın kesbinin iyi ya da kötü, taat ya da masiyet olarak nitelendirilmesi, kesb olan eylemin Allah'ın emir ve nehiylerine göre gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır.[43] Neticede insanın, fiilin yaratılma aşamasında bir etkinliği yoksa da kesb ettiği fiilin iyi veya kötü olarak vasıflanmasında tesiri vardır.[44]

---

[39] Eş'arî, *Luma*, s. 76, 78; Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, (ter. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 198; M. Watt Eş'arî'nin kesb görüşünü şöyle açıklar: "Ona göre iktisabın manası, bir şeyin muhdes kudretle meydana gelmesi ve kudretiyle meydana gelen kişi için kesb olmasıdır." Yani Watt kesbin mahlûk karakterine işaret eder. Kesb yoluyla meydana gelen eylem de Allah'ın hakimiyetine dahildir. Bkz., Montgomery Watt, *Hür İrade ve Kader*, (ter. Arif Aytekin), İstanbul 1996, s. 177-178.

[40] Eş'arîlerce benimsenen cevher-araz metafiziğine göre insanın bir fiili yapabilme kudreti, fiilden ne önce ne de sonra gelir. Eş'arîler, kudreti bekası olmayan şey olarak tanımlamaktadırlar. Yani kudret arazdır. Arazlar ise bâki olamazlar. Kudretin araz olması dolayısıyla ikinci anda devam edemeyeceğini ifade eden Eş'arî, sonuç olarak fiile ilişkin gücün, ancak fiilin oluşumu esnasında meydana gelebileceği görüşündedir. Fiilin oluşumu esnasında yaratılan kudret fiilin yapılmasıyla birlikte yok olur. Bir başka iş için gerekli olan kudret, kesb ve yaratma aşamalarından sonra insanın seçimi neticesinde yeniden oluşmaktadır. Kulun fiilini meydana getirmek için Allah insanda bir kudret yaratmıştır. Yani fiil Allah'ın ihdası ve yaratmasıyladır. Kul ise fiili kesbeder. Şu hâlde kesb; bir şeyin, onu kesbeden tarafından ve hâdis bir kudretle meydana gelmesidir. Kesb burada insanın hâdis kudreti ile fiilin âdeten birlikteliğinden ibarettir. Bkz., Eş'arî, *Luma*, s. 76, İmaduddin Tahir b. Muhammed el-İsferayini, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, (neş. İzzet Atar el-Huseyni), Dımeşk 1940, s. 116-117.

[41] Bkz., Eş'arî, *Luma*, s. 76; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, (tah. Alfred Gaülasme), London 1934, s. 88.

[42] Bkz., Eş'arî, *Luma*, s. 74-81.

[43] İbn Furek, *Mucerredu makalati'l-Eş'arî*, s. 96, 97.

[44] İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-alil fi mesaili'l-kadai ve'l-kaderi ve'l-hikmeti ve't-ta'lil*, (tah. Muhammed Bedruddin), Beyrut 1978, s. 49.

Öte yandan Eş'arî kelâmında mükteseb fiil, Allah'a isnat edilemez. İnsan kâtip, ayakta duran, oturan şeklinde isimlendirilir. Allah ise bunları yaratan ve dileyendir. Dolayısıyla Allah yaratmayı diler, insan ise kesb etmeyi diler. Bu iki iradenin fiile taallukları birbirinden bağımsızdır. Bu sebeple bir maksatta çelişmeden bir araya gelmeleri mümkündür.[45] Diğer bir ifadeyle kesbte hem muhdes bir kudretin hem de kadîm kudretin tesiri vardır. Kadîm kudretin kesbe tesiri "ihdas", muhdes kudretin kesbe tesiri "iktisab"tır. Böylece muhdes kudretle fiili gerçekleştiren –insan– müktesib, kadîm kudretle fiili var eden –Allah– fâil ve halık olur.[46] Kısacası insan fiillerinin yaratılmış bir güç ile meydana gelmesi kâsibinin insan olmasını zorunlu kılar. Nitekim Allah'ın mutlak kudreti yaratılmamıştır. Sonuçta insan eylemleri yaratılmış bir güçle kesb eder ve böylece eylem Allah'ın yaratması ve insanın kesbiyle vücud bulur.

Diğer taraftan İbn Furek'in aktardığına göre Eş'arî, iki müktesibten bir kesbi, iki fâilden bir fiili, iki muhdisten bir ihdası imkânsız bulur.[47] Bu iki durum ile bir makdurun biri yaratan diğeri kesb eden iki kâdirden meydana gelmesini birbirinden ayırır.[48] O "Bir araz ile iki cevherin nitelenmesinin mümkün olmadığı" prensibine uygun olarak Allah'ın makdurunu Allah'a nispet etmemektedir. Zira o ilahî kudrete taalluk edenleri, insanın nitelenmesi doğru olmayan hususlar olarak kabul ederken, insan kudretine taalluk edenleri de Allah hakkında mümkün görmemekle Allah'ı yaratıklara benzemekten tenzih etmeyi amaçlamış görünmektedir. Sonuçta Eş'arî, hiçbir yönden yaratıklara benzemeyen Yüce Yaratıcı ile insan arasında eylemsel açıdan hiçbir ortaklık ve benzerlik olmadığını göstermeye çalışır. Bu bağlamda insan ancak yaratılan türde fiilde bulunabilir. Yaratıcı'nın fiilleri insan ile aynı kategoride değerlendirilemez.[49]

---

[45] Abdulbari Muhammed Davud, *el-İrade inde'l-Mu'tezile ve Eşâ'ira*, s. 137; ayrıca bkz., Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, A'lamu'l-felsefeti'l-arabiyye, Beyrut 1990, s. 135.

[46] İbn Furek, *Mucerredu makalati'l-Eş'arî*, s. 92, 94; ayrıca bkz., Eş'arî, *Makâlât*, s. 542; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-alil,* s. 130; İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*, (neş. Muhammed, Reşad Salim), Riyad 1986, II, s. 297; Meri' b. Yusuf b. Ebi Bekr el-Hanbeli el-Makdisî, *Refu'ş-şubheti ve'l-garar anmen yehteccu ala fi'li'l-maâsi bi'l-kader,* (tah. E.Muhammed el-Mağribi), Mekke 1989, s. 39.

[47] Eş'arî, bir şeyin iki cihetten malum ve meçhul olması gibi, tek bir şeyin iki yönden hem kişinin kesbi hem de onun "halık"ı olamayacağını savunur. Çünkü "halık"ın anlamı kadîm bir kudretle yapan demektir. Bu durumda insanın kadîm bir kudretle fiil yapmasının muhal olması, onun yaratıcı olmasını imkansız kılmaktadır. İbn Furek, *Mucerredu makalati'l-Eş'arî*, s. 224.

[48] İbn Furek, *Mucerredu makalati'l-Eş'arî*, s. 92, 102; Eş'arî ve takipçileri, makdurun biri yaratan diğeri kesb eden iki kâdirden meydana gelmesini caiz görürler. el-İci, *el-Mevâkıf,* s. 151.

[49] Hüseyin Aydın, "Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi", *İslami İlimler Dergisi*, c. 6, s. 6, 2011.

Eş'arî açısından Mu'tezilî düşünürlerin kesb düşüncesi, onların ihtiyar öğretisindeki kader dışında bir şey değildir. Sohbet ettiği bir mu'tezilî'nin "Şayet insan kesbi bir mahlûk ise onu yaratanın da insan olduğunu neden kabullenmiyorsun?" şeklindeki bir sorusuna Eş'arî şu cevabı vermiştir: "Ben kesbimin hâlıkıyım, diyecek kadar ileri gitmedim. O kesb, başkasının mahlûkudur. Hâl böyleyken, nasıl olur da onun yaratıcısı olduğumu söyleyebilirim? Eğer ben kendi kesbimin yaratıcısı olsaydım, Allah kişiyi muharrik kıldığı hareketle hareketlenmiş olurdu. Bu da imkânsızdır. Zira Allah o hareketi başkasına atıfla halk etmektedir, onların bu sözleri bizi bağlamaz. Çünkü bizim kesbimiz Allah'ın mahlûkudur."[50] Buradan hareketle insan fiilinin Allah tarafından yaratılması, kesbin insana nispet edilmesine engel değildir.

Öte yandan Eş'arî kelâmında ilâhî kudret olmadan insanlar herhangi bir fiil gerçekleştiremez, bu sebeple de fail adını alamaz. Çünkü fail, yaratıcı demektir. Ama bu, kesbden ibaret olan insan fiilinin, kâsibinin de Allah olduğu anlamına gelmemektedir.[51] Bu noktadan hareketle insanın kesb ettiği fiilde fail olduğunu ileri sürmek, bir fiilin iki failinin olmasını gerektirir.[52] Eş'arî, bu bağlamda şu açıklamayı yapar: "Fiillerin gerçek anlamda bir failinin bulunması gerekir. Zira hiçbir fiil, failsiz meydana gelmez. Fail cisim olamayacağına göre bu fiillerin gerçek faili Allah'tır. Nitekim bir fiilin faili gibi gerçek manasıyla bir müktesibinin bulunması gerekmeyeceği için kesb olan fiilin gerçek müktesibinin de Allah olması gerekmez."[53] Çünkü müktesib, bir şeyi kazanan, iktisab edip üzerine alandır. Bu da Allah tarafından kesb edende yaratılmış olan hâdis güçle olur. Allah'ın ise bir şeye muhdes kudretle kâdir olması muhaldir. Bu da Allah'ın kesb olan fiilin müktesibi olmadığının göstergesidir.[54] Dolayısıyla Allah'tan başka yaratıcı bulunmadığına göre insanlar için sadece mecazî anlamda fâil, gerçek anlamda ise ka-

---

[50] Bkz., Eş'arî, *Luma*, s. 73, 78; Mâcit Haddûrî, *İslâmda Adalet Kavramı*, s. 86-87; Vecihi Sönmez, "Mutezile'nin Eş'arî'nin Kesb Nazariyesine Yönelttiği Eleştiriler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. X, sayı: 2, 2008, s. 138.

[51] Bkz., Eş'arî, *Luma*, s. 72-73; *Makalat*, (neş. Helmut Ritter), Beyrut tsz., s. 571; *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Medine 1975, s. 45; Abdulkahir el-Bağdâdi, *el-Fark beyne'l-firak*, Beyrut 1973, s. 137; İbn Furek, *Mucerredu makalati'l-Eş'arî*, s. 109; Meri' b. Yusuf, *Refu'ş-şubheti ve'l-garar*, s. 39; İbn Teymiyye, *Minhacü'ssünne*, II, s. 297; Erkan Yar, "Eş'arî'nin Teolojik Görüşleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11:1, 2006, s. 8; Eş'arî düşüncesinde ihdas, fiil, icâd, tekvin ve halk ifadeleri arasında bir fark yoktur. Buna göre hakiki fâil Allah'tır. İbn Furek, *Mucerredu makalati'l-Eş'arî*, s. 28, 91, 242; Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (çev. Ş. Gölcük), İstanbul 1988, s. 144.

[52] İbn Furek, *Mucerredu makalati'l-Eş'arî*, s. 66.

[53] Bkz., Eş'arî, *Luma*, s. 73; Cebriye dışındaki bütün fırkalar, insanın fiili olduğunu ve onun gerçekten fâil olduğunu benimsemiştir. Ancak Eş'arî, insanı sadece müktesib diye nitelemiştir. Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 175-176.

[54] Bkz., Eş'arî, *Luma*, s. 72-74.

sib terimi kullanılabilir. Buna göre kesb kullara ait fiillerin nitelikleri üzerinde etkili olur. Kesbin vuku bulup yok oluşundan sonra insanın bunu aynen iade edemeyişi de onun Allah tarafından yaratıldığını gösterir.[55] Bunun paralelinde eğer insan hakikî fail olsaydı fiillerini her zaman istediği şekilde gerçekleştirirdi. Bunun böyle olmaması, hakikî failin insanın kendisinin dışında birinin olmasını gerektirir.[56] Buradan da anlaşıldığı üzere Eş'arî'nin insanı, fiillerinin faili ve var edicisi olarak görmemesi, fiili insanla ilişkilendirmede zorlanmasına neden olmuştur.

Bu noktada şunu vurgulamak gerekir ki, insanın var olmadığı bir yerde onun fiilinden bahsedilemez. Yani insanın var olması bile kendi fiilinin –faili– olduğunun kanıtıdır. İbn Rüşd (v. 595/1198)'ün ifadesiyle insanlar kendi sonuçlarını ancak sürekli olmayan ve değişebilen bir tarzda bilkuvve hâlden bilfiil hâle getirebilmektedir. Eğer insanlar engellenmezlerse fiillerini ve sonuçlarını kendi bilfiil oluşlarının ve isteklerinin sınırları çerçevesinde ortaya çıkarabilirler. Onların fail oluşları da kendi tabiatlarıyla alakalıdır. Bu nedenle de onlar ne ezelî, ne sürekli ve ne de her zaman etkindirler. Dolayısıyla insanlar gerçek fail olmalarına rağmen, tam mükemmel fail değildir.[57] Bu çerçevede Farabî (v. 950/1553) şunları ifade eder: "Bir şeyin faili, o şeyin kendisi sebebiyle ortaya çıktığı şeydir. Fail tek başına bir durum meydana getiren ve önce sahip olduğu şeye eklenen başka bir durum meydana getiren her şeyi içerir."[58] Şu hâlde eylemin insana izafesi, fiilin bizzat fail tarafından gerçekleştirilmesine bağlıdır. Farabî'nin bu tespiti kayda değerdir. Zira fail, gerçekleştirdiği eylemiyle daha önce sahip olmadığı yeni bir duruma kavuşur. Eğer fiil insan tarafından gerçekleştirilmişse sorumluluğun da gereği olarak insanın fail olması ve bu fiilin (yeni hâlin) neticelerini/karşılıklarını insanın alması/katlanması gerekmektedir.

Özetle Eş'arî'nin kesb doktrininde dört ana unsur bulunmaktadır. Bunlar; yaratılmış bir iradeyle gerçekleşen kast, muhdes bir güç, yapılmış bir fiil –kudretle aynı anda, birlikte bulunur– ve güç ile fiil arasındaki ilişki/taalluktur ki, buna kesb denir. Aslında bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, teklif tartışmasında Eş'arî'nin üzerinde durduğu temel konu, Allah'ın fiili gerçek-

---

[55] Bkz., Eş'arî, *Luma*, s. 40-43; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 137.
[56] Bkz., Eş'arî, *Luma*, s. 71.
[57] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, (neş. Süleyman Dünya), Kahire 1980, s. 139; *el-Keşf an menahici'l-edille fi akaidi'l-mille,* (neş. M. Kasım), Kahire 1964, s. 226-229.
[58] Farabî, *Füsul el-muntezeʿa*, (neş. F. Mitiri Neccar), Beyrut 1971, s. 87.

leştirme yoludur veya Allah'ın kudretinin fiile etki ettiği şartlardır. Bu doğrultuda Eş'arî, "Tek yaratıcı Allah olduğu için insan eylemlerini de Allah yaratır." görüşünü benimsemiştir.

Eş'arî penceresinden baktığımız vakit insanın fiili, yaratıcısının Allah olması nedeniyle, hakikî olarak insanın kendi fiili olarak kabul edilemez. İnsan sadece Allah'ın kendisinde yarattığı hâdis şeylerin ve arazın zarfı durumundadır. Şu hâlde ona göre hâdis güç fiili yaratmaz. Esasen o, bir yandan her şeyin yaratılmasını Allah'a verirken öte yandan insanı amellerinden dolayı sorumlu kabul etmiştir. Çünkü fiilleri Allah'ın yaratması, insanın mükellef oluşuna mani değildir. Neticede insan bir fiile yöneldiği zaman, Allah o insanda bir güç yaratır, sonrasında insan bu güçle fiilini kesb eder. Kasib olması nedeniyle de fiilinden sorumlu olur.

Eş'arîliğin önemli temsilcilerinden Cüveynî (v. 478/1085), kesb teorisini eleştirerek, bu teori ile insan hürriyetinin gerçekleşmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Ona göre fiil her ne kadar takdir ve yaratma bakımından Allah'a nispet edilse de gerçekte insanın gücüyle meydana gelmektedir. Şu hâlde insanın sonradan olma kudretinin fiillerinde etkili olduğu ve aslında fiillerin bu kudretle meydana geldiği çok açıktır.[59]

Sonuç olarak Mutezile, insanın fiildeki rolünü yok eden Cebriye'ye karşı insanın fiilindeki gücünü vurgulamış ve fiili tamamen insanın kendisinin yaptığını savunmuştur. Buna karşılık Eş'arî de muarızı Mutezile'ye tepki olarak insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını, irade ve kudretin sadece Allah'a aitliğini ve eylemin gerçek failinin Allah olduğunu vurgulamış ve bu bağlamda kesb doktrinini geliştirmiştir. Böylece Eş'arî, Cebriye ve Mutezile arasında orta yol tutmaya çalışmıştır. Fakat o, insanın fiillerinin hakikî faili olarak Allah'ı kabul etmesi, insanın kesbinin Allah tarafından yaratılmış olması ve insana verdiği gücün fiilin zıddına ve iki eyleme dönük olmaması, fiille birlikte ve fiilin bitimiyle yok olması, yani insana tanınan gücün cılız olması nedeniyle insanın özgürlük alanını sınırlandırmış ve dolayısıyla cebrî anlayış içinde değerlendirilmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Eş'arî'nin insanın özne olma yeteneğini zayıflattığı iddia edilmiştir. Aslında O, insanın mükellef olduğunu açıkça bildiren Kur'an ayetleri karşısında kesb kavramı ile onu yeniden muhatap kılma gayretine girmişse de

[59] Cüveynî, *el-Akidetü'n-nizamiyye*, s. 34-35; ayrıca bkz., Seyfuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Gâyetu'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, (tah. Hasen Mahmud Abdullatif), Kahire 1391, s. 203.

önemli bir açılım sağlayamamıştır. Esasen sahip olduğu irade ve akıl sayesinde, değişen ve değiştiren, iyi-kötü arasında tercihte bulunabilen bir yapıda yaratılan insanı, her yönüyle belirlenmiş bir varlık olarak kabul etmek, onun sorumluluğunu ortadan kaldırmak ve eylem yapma gücünü inkar etmek demektir. Yani insanın iradesi ve gücü elinden alınırsa insanın sorumluluğu da ortadan kalkmış olmaktadır. Hâlbuki insanın bütün eylemlerinde, tabiatının oluşmasında/şekillenmesinde, toplumsal konumunda ve sahip olacağı geleceğinde doğrudan kendi belirlemesi/istemi söz konusudur. Nitekim insanın bu özgür belirlemesi/istemi sorumluluğunun gereğidir. Bu sorumluluk da onun ahiret hesabının muhatabı olmasının neticesidir.

3. Nesefî'de Kesb Teorisi

3.1. Fiilin Yaratılması

Mâturidî kelâm okulunun önde gelen isimlerinden Ebu'l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1115), Maturidîlerin temel kaynaklarından kabul edilen Tabsıratu'l-Edille adlı eserinde insan fiilleri konusunu geniş bir şekilde işlemiştir. Burada öncelikle şunu vurgulamalıyız ki; Nesefî insan fiilleri, fiillerin yaratılması ve kesb konusunu ele alırken daha ziyade Mutezile'nin probleme ilişkin ortaya koyduğu argümanları reddetmek için çaba sarf etmiştir. Bu doğrultuda öncelikle Mutezile'nin görüşlerini belirtmiş, ardından bunları çürütmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Nesefî, –eserinin birçok yerinde olduğu gibi– görüşlerini diyalektik tarzda ortaya koymuştur.

Nesefî'ye göre insan fiilleri dâhil her şeyin yaratıcısı Allah'tır. İnsan ise fiilin kesb edenidir. Bu nedenle de fiilin sahibidir.[60] Dolayısıyla fiillerde hem Allah'ın yaratmasının hem de insanın hür iradesiyle kesb etme kudretinin olması, insanın fiillerinde 'cebr'in olmadığının açık kanıtıdır. O, bu kabulüyle, Cebriye'nin "İnsanın fiilinde herhangi bir etkisi ve gücü yoktur." anlayışından ve Mutezile'nin "İnsan fiilinin yaratıcısıdır." anlayışından farklı bir düşünce ortaya koyarak önemli bir çıkmazdan kurtulmuştur.[61]

Nesefî'nin aktardığına göre Mutezile düşüncesinde insan, kendi fiilinin yaratıcısı olup bu fiiller, Allah'ın kudreti kapsamında değildir. İnsan, fiilini ademden vücuda çıkarma kudretine sahiptir ve neticede insan kendi fiilini yaratmada etkindir. Yani onlar, "Allah dilese de dilemese de kul kendi

[60] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 195, 223-224, 230.
[61] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 175.

fiilini ihdas ve icat etmede yetkindir." demişlerdir. Bu görüşün savunucuları Kaderîyeci Mutezilîler olarak temayüz etmişlerdir.[62] Nesefî, Ebu Ali el-Cubbâî'ye kadar Mutezile'nin insan için 'hâlik' ifadesini kullanmaktan çekindiğini, bunun yerine 'mucit' ve 'muhdis' kelimelerini kullandığını belirtir. Ebu Ali el-Cubbâî'den sonra ise Mutezile'nin insan için 'hâlik' kelimesini kullandığını ifade eder.[63] Bu bağlamda Nesefî, Mutezile'nin yaklaşımını şöyle ifade eder: Allah'ın değişik fiillere ilişkin emri, nehyi, va'd ve va'îdi vardır. Eğer Allah insan fiillerinin yaratıcısı olsaydı, kendisine emreden, nehyeden, va'd ve va'îdde bulunan olurdu. Çünkü bu fiillerin yaratıcısı O'dur. Dolayısıyla O mümin, kâfir, itaatkar ve asi olurdu. Bununla beraber fiiller neticesinde elde edilecek övgü/mükâfat ve yermenin/azabın da O'na dönmesi gerekirdi. Nitekim fiili yaratan, bu övgü ve yergiye yaratmayandan daha layıktır. Bu ise muhaldir ve böyle bir iddia kişiyi dinden çıkarır.[64]

Nesefî, Mutezile'nin iddiasını kanıtlara dayanarak reddetmiştir. Buna göre *"Dilediğinizi yapın."*[65], *"İyilik yapın."*[66], *"Böylece Allah, onlara işledikleri fiilleri pişmanlık kaynağı olarak gösterir."*[67], *"Kim zerre miktarınca şer/hayır işlemişse onu görür."*[68] gibi ayetlerde insanın yaptığı fiillere emir, nehiy, va'd ve va'îd şeklinde fiil adı verilmiştir. Ne ki fiili olmayan kimseye Allah'ın emir ve nehiyde bulunması muhaldir. Öyleyse insana ait bir fiilin olduğu açıktır. Fakat bu noktada fiilin Allah'a izafeti iptal edilmemiş, neticede bu fiilleri Allah yaratmış, insan ise kesb etmiştir. Zira Allah insana birtakım –yapılmayan– fiilleri yapmasını emretmesi, insanın fiili yapabileceği/kesb edebileceğinin ve fail olduğunun delilidir.[69] Hasılı Nesefî, yaratılanı yapan/ger-

---

[62] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 173; Her ne kadar Nesefî "Tabsıra"da, Mutezile'nin yaratma konusunda "İnsan fiilini ademden vücuda çıkarma kudretine sahiptir, kendi fiilini ihdas ve icat etmede yetkindir." şeklinde kabulü olduğunu belirtse de bu konuda Mutezilî kaynaklarda çok farklı izahlar bulunmaktadır. Aslında Mu'tezile'nin literatüründe "yaratma" kavramı, sadece yoktan var etme, örneksiz meydana getirme, benzersiz bir şekilde ortaya çıkarma anlamını ifade etmediğinden, onlar bunu insana da izâfe ederler. İnsana ilişkin yaratma, bir plan ve takdire dayalı olarak ortaya çıkan pratik bir uygulamadır. İnsan planlama ve tasarlama ile yapma (kader) gücüne sahiptir. Nitekim Araplar "Deriyi işledim, kullanılır hâle getirdim." anlamında "Deriyi yarattım." derler. Ayrıca ilk Mu'tezilîler ve Kaderiyye'nin tıpkı diğer Müslümanlar gibi Allah'tan başka yaratıcı olmadığını kabul etmiş oldukları ve insana "hâlık" ismini vermekten çekinmiş oldukları da rivayet edilir. Bu rivayete göre onlar insan için daha çok muhdis ve mûcid isimlerini kullanmaktadırlar. Mu'tezilî kelâmcılar, 'halk' lafzını kullandıklarında da Allah için kullandıkları anlamdan farklı bir mânâ yüklediklerini îma ederler. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, (tah. Abdulkerim Osman), Kahire 1988, s. 380; *Muğnî*, VIII, s. 3-4, 163; Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 173-194.

[63] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 173-174.

[64] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 178.

[65] Fussilet, 41/40.

[66] Hac, 22/77.

[67] Bakara, 2/167.

[68] Zilzal, 99/7-8.

[69] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 176; *Kitabu't-temhîd li kavâidi't-tevhid*, (tah. C. Hasen Ahmed), Kahire 1989, s. 270; Fahruddin er-Râzî; *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilahî,* Beyrut 1999, IX, 52.

çekleştiren kimsenin yaratıcı olduğuna dair kabulleri reddetmiş ve yaratılanı kesb edenin yaratıcı değil, fail ve müktesib olduğunu vurgulamıştır. Filhakika insan, fiili hür iradesiyle kesb ederek, onun sahibi olmuştur. Bu sebeple de insan, iyiliği ve kötülüğü yapabilecek kabiliyettedir, hür iradesiyle kesb ettiği eyleminin sonucuna katlanmak zorundadır.

3.1.1. Nesefî'nin Fiillerin Yaratıcısının Allah Olduğuna Dair Ortaya Koyduğu Bazı Deliller:

1. İnsanda yaratma kudretinin olabilmesi için, fiilin yoktan varlığa çıkma keyfiyetinin, yaratılmış varlığın miktarının, sıfatlarının ve hâllerinin ön bilgisinin olması gerekmektedir. Öyle ki, bu ön bilginin meydana gelecek fiilin bütün inceliklerine nüfuz etmesi ve bütün yönleriyle onu kuşatması gerekir. İnsanın ise böyle bir bilgiye sahip olmadığı açıktır. Öyleyse insanın fiil üzerinde yaratıcı düzeyde rolü yoktur.[70] Zira Kur'an'da *"Sözünüzü ister gizleyin, ister açığa vurun; bilin ki, O, kalplerin içindekini bilmektedir. Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır."*[71] ayetiyle insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu bildirilmiştir. Esasen *"Sözünüzü ister gizleyin, ister açığa vurun; bilin ki O, kalplerin içindekini bilmektedir."* ifadesiyle yaratanın yarattığı şeyin neliğini bilmesi gerektiği, *"Hiç yaratan bilmez mi?"* ifadesiyle de Allah, kendisinin yaratıcı ve yarattıklarından da haberdar olduğunu vurgulamıştır. Kısacası yaratıcının yarattığı şeyin ayrıntısını bilmesi zorunludur.[72]

Öte yandan Eş'arî de insanın fiilin yaratıcısı olamayacağına dair Nesefî'nin dayandığı delilin bir benzerini getirmiştir. Buna göre yaratıcının yarattığı fiilin gerçek tabiatını ve tafsilatını bilmesi gerekmektedir. İnsan ise kendi fiilinin gerçek tabiatını, muhtevasını ve ayrıntısını bilmediği için fiillerinin yaratıcısı değildir.[73]

2. *"Hâlbuki sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır."*[74] ayeti insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının kanıtıdır. Nesefî bunu şöyle açık-

---

[70] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 198.
[71] Mülk, 67/13.
[72] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 195-196, 198; Ayeti Nesefî'den farklı şekilde değerlendiren Kâdî Abdulcebbâr'a göre bu ayette kast edilen; yaratanın, sözlerini gizleyen veya açığa vuran kulların durumlarını bildiğini haber vermek ve gizli-açık hiçbir hallerinin Allah'tan gizli kalmadığını hatırlatıp kulları uyarmaktır. Kadı Abdulcebbâr, *Muğnî*, VIII, s. 319.
[73] Bakıllânî, *Temhîd*, s. 342; bkz., Muhammed Abduh, *İlmu't-tevhîd*, s. 228; Esasen fiiller bir zaman ve mekânda cereyan etmektedir. Her fiilin de bir mahiyeti vardır. İşte bu mahiyeti olduğu gibi var etmek insanın kudreti ve ilminin sınırları dahilinde değildir. Bkz., Mâturidî, *Kitabu't-tevhid*, s. 230.
[74] Sâffât, 37/96.

lar: Ayette ifade edilen 'ma' edatı fiile bitiştiğinde mastar anlamı verir. Bu manada Kur'an'da *"yaptıklarınız"* ifadesiyle kastedilen insanın fiilleridir. Mutezile ise buna karşı çıkarak *"yaptıklarınız"* kelimesinden kastedilenin "insanın eylemi değil, eylemleri sonucu yaptıkları putlardır" der. Nitekim Kur'an'da *"Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?"*[75] ayetinden de anlaşıldığı üzere onlar yontma fiiline değil, yontulan putlara tapıyorlardı.[76] Yani Mutezile, insanın fiillerinin neticesinde ortaya çıkan şeylerin Allah tarafından yaratıldığını kabul eder.

3. *"Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi?"*[77] ayetinde Allah, yaratmanın sadece kendisine ait olduğunu vurgulamıştır. Şayet Allah'tan başka bir yaratıcı –insan– olsaydı, Allah ile insanın yarattığı –kadîm fiil ve hadis fiil– birbirine benzeyecek, dolayısıyla failleri de birbirine benzeyerek Allah'ın yaratma vasfına/ilahlığına gölge düşecekti. Bu noktada Allah ve insan yaratıcıdır, ama iki yaratma birbirinden farklıdır da denemez. Çünkü yaratmanın mahiyeti aynıdır. Şu hâlde yaratmanın ancak O'na mahsus olduğu müsellemdir.[78]

Mutezile ise yukarıda belirtilen ayeti, kendi anlayışı paralelinde yorumlamıştır. Buna göre ayette geçen (كَخَلْقِه) ifadesi, aslında Allah'ın başkasına yaratma imkânı verdiğinin kanıtıdır. Zira *"O'nun yarattığı gibi"* demek, O'ndan başkasının yarattığının da bulunabileceği anlamına gelmektedir. Ayrıca Allah'tan başka yaratıcının kabul edilmesiyle ona ortak koşulmuş olmaz, çünkü bu imkânı Allah insana vermiştir.[79] Aslında Mutezile, Allah'ın kendi yarattığı eylemlerin ardından insanları cezalandırmasını engellemek için, insanın fiillerini bizzat kendisinin yarattığını kabul etmiştir.[80]

Nesefî'nin aktardığına göre Mutezile bu bağlamda başka kanıtlar da ortaya koymuştur. Mutezile'ye göre *"Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir!"*[81] ayeti insanın fiilinin yaratıcısı olduğunun açık bir delilidir. Zira ayette Allah'ın diğer yaratıcıların en güzeli olduğu belirtilmektedir. Şayet yaratma sıfatı diğer varlıklarda olmasaydı, Allah *"Yaratanların en güzeli"*

---

[75] Sâffât, 37/95.
[76] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 190-191; Eş'arî, *Luma*, s. 69.
[77] Râ'd, 13/16.
[78] Bkz., Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 205, 216.
[79] Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 379.
[80] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 205, 211-212.
[81] Mü'minûn, 23/14.

ifadesini kullanılmazdı. Nitekim Kur'an'da, "İlahların en büyüğüdür." diye bir kullanım bulunmamaktadır. Çünkü Allah'tan başka ilah yoktur. O'ndan başka ilah olmayınca da böyle bir ifade kullanılmamıştır. O hâlde insan fiilinin yaratıcısıdır.[82] Nesefî ise buna cevaben 'halk' kelimesinin ancak 'takdir' ve 'tasvir' anlamında ele alınması durumunda insana –mecazen– yaratıcı denebileceğini belirtir. Fakat insan için yoktan var eden anlamında yaratıcı denilemez. Bu manadaki tek yaratıcı Allah'tır.[83]

4. Fiillerin yaratıcısının Allah olduğu aslında şu üç yolla da bilinebilir: Birincisi bunu insan aklıyla bilebilir. Nitekim yaratmanın, bir şeyi yoktan var etme anlamında olduğu düşünüldüğünde, bunun ancak Allah tarafından gerçekleştirildiği bilinir. İkincisi fiilin kendisi de fiilin yaratıcısının Allah olduğunu göstermektedir. Yani insan bazen istediği bazen de istemediği fiili gerçekleştirir. İstemediği birçok işi yapıyor olması, onun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının göstergesidir. Üçüncüsü yaratma fiilini Allah'tan başkasına isnat etmek, muhal olduğu bilinen bir şeye götüreceği için, yaratma sıfatı sadece Allah'a mahsus olmalıdır.[84]

5. İnsana yaratıcı vasfını vermek, Allah'ta acziyeti doğurur. Örneğin Allah insanın elinde hareketi, insan ise sükûnu yaratmış olsa, bu durumda iki zıt şeyin bir arada olması gerekecekti ki, bunun muhal oluşu, sadece Allah'ın yaratıcı olduğunu göstermektedir.[85] Başka bir ifadeyle iki zıt şeyin bir arada olması, insanın iradesinin gerçekleşmesi, Allah'ın kudretinin makdûra tesir etmemesi demektir. Bu ise muhaldir. Eş'arî'ye göre de meydana gelen her şey Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla oluşmaktadır. Bu ise Allah'ın irade etmediği bir şeyi yaratmayacağını göstermektedir. Çünkü O'nun saltanatında irade etmediği bulunacak olursa, bu, ya unutma ve gaflet veya âcizlik ve zaaftan dolayı olabilir. Her ikisi de Allah için muhaldir.[86]

6. İnsanın yaratıcı olarak kabul edilmesi durumunda, Allah'ın birliğinin ispatı imkânsızlaşır. Bu da fiillerin yaratıcısının Allah olduğunun delilidir.[87]

7. Allah'tan başka bir yaratıcının kabul edilmesi durumunda, Allah'ın var etmediği ve kudretinin yetmediği bir varlığın olması gerekecektir. Başka bir

---

[82] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 177-178.
[83] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 193; Abdulcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 214-215; Bakıllânî, *Temhîd*, s. 352-353.
[84] Bkz., Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 176-180; M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâturidî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988, s. 35-36.
[85] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 205-206.
[86] Eş'arî, *Luma*, s. 47, 69.
[87] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 205, 211-212.

ifadeyle iki yaratıcının varlığı kabul edildiği takdirde, Allah'ın var etmediği varlığı, diğer –insan– yaratıcı yaratacaktır ki, böyle bir kabul Allah'ın kudretini sınırlandırır ve O'nu âciz konuma düşürür. Bunun muhâl oluşu ise tek yaratıcının Allah olduğunun kanıtıdır.[88]

8. Allah'tan başka bir yaratıcı kabul etmek, kudretin fiilin sıfatı olmasını gerektirir. Yani bu durum kudretin Allah'ın ezelî sıfatı olmasına engel teşkil eder. Muarızların bu kabulü neticesinde Allah'ın kudret sıfatı hadis olmaktadır. Bu ise muhâldir.[89]

9. İnsanı yaratıcı kabul etmek aynı zamanda Allah'tan başkasına ibadet edilmesini caiz kılar. Başka bir ifadeyle Allah'ın dışındaki varlıklar, Allah gibi yaratıyorlarsa, onlara da ibadet edilmesi mümkündür. Bunun muhal oluşu Allah'ın tek yaratıcı olmasını zorunlu kılar.[90]

Özetle Nesefî'ye göre Allah'ın tek yaratıcı olduğu ve insanın da fiili meydana getirecek gücü kabul edildiğine göre insan için yaratmadan daha farklı bir eylemin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Başka bir ifadeyle insanda mevcut olan güç, eyleme Allah'ın yaratmasından farklı olarak etki etmektedir. Nesefî yaratma ile bu güç arasındaki farkı belirtebilmek için Mâturîdî'de olduğu gibi 'kesb' tabirini kullanmıştır. Bunun paralelinde Eş'arî de bir şeyi yaratma ile kesb etmenin birbirinden tamamen farklı olduğunu vurgulamıştır. Buna göre bir şeyi yaratmak, fiilin Allah'ın kudreti ile ortaya çıkmasıdır, kesb ise sonradan yaratılmış bir gücün fiile iktiranı/etkisidir. Bu noktada şunu da vurgulamak gerekir ki hem Eş'arî hem de Nesefî insanı fiillerinin yaratıcısı kabul eden Mutezile'ye şiddetle karşı çıkmış ve fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bağlamda 'halk' kavramının insan hakkında kullanılmaması konusunda Eş'arî ve Nesefî aynı görüşü paylaşmaktadır. Fakat Nesefî mecazen –takdir ve tasvir anlamında– 'halk' kelimesinin insan için kullanılabileceğini belirtmiştir.

1.2. Allah'ın ve İnsanın Fiilinin Birbirinden Farklı Olması

Nesefî açısından insanın fiili, Allah'ın fiili değil, yarattığı ve mefûlüdür. Aslında burada 'mefûlüdür' kelimesiyle kastedilen Allah ile insanın fiilinin birbirinden farklı olduğu ve insanın gerçekleştirdiği fiilin var edicisinin

---

88 Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 205, 215.
89 Geniş bilgi için bkz., Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 205, 215.
90 Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 206, 222.

Allah olduğudur. Zira Allah ile insanın fiili aynı olsaydı, insanın da yaratıcı olması gerekirdi ki, bu muhaldir.[91] O hâlde küfür, kâfirin fiili, Allah'ın ise mefûlüdür. Neccâriye ve Ehl-i hadis mütekellimleri de bunu onaylamaktadır. Buna göre kâfir, küfrü yapan değil, küfrün kendisinde bulunduğu kimsedir. Aynı şekilde hareket eden, hareketi yapan değil, hareketin kendisinde olduğu kimsedir. Ölü, ölümü yapan değil, ölümün kendisinde tecelli ettiği kimsedir. Buna karşın her kim Allah'ın mefûlü olması nedeniyle ölümü, hastalığı, uzunluğu, kısalığı, siyahlığı, beyazlığı, soğukluğu, sıcaklığı vb. Allah'ın fiili olarak kabul ederse dinden çıkar.[92]

Esasen Nesefî'ye göre Allah'ın fiili ile insanın fiili arasında bir benzerlik yoktur. Allah'ın fiili, zatında mevcut ezelî bir sıfattır. İnsanın fiili ise Allah'ın mahlûkudur. Yani Allah insanın fiilini icad etmiş ve yokluktan varlığa çıkarmıştır.[93] Neticede insan fiillerinde iki kudretin tesiri mümkündür. Eylem üzerinde Allah'ın etkisi yaratma şeklindedir, insanın eylem üzerindeki rolü ise onu kesb etmektir. Kesb ise eylemin insana ait oluşunun nedenidir.[94] Eş'arî kelam sisteminde de fiil üzerinde iki kudretin –Allah'ın kudreti ve insandaki istitaat– varlığı kabul edilmektedir.[95]

1.3. Kesb Teorisi

Nesefî'ye göre kesb kavramının izahı zordur, ancak Mutezilî kelamcıların iddia ettiği gibi bu kavram anlaşılmaz da değildir.[96] Bunun yanında kesb kavramını bir doktrin hâline getiren Eş'arî de, bu kavramı sistemleştirdiğinde bu kavramın anlaşılmasının zor olduğunu kabul etmiştir. Aslında kesb terimi aklen kavranabilir ama bunun kavranması ve tasavvur edilmesi zordur.[97]

Nesefî insanın fiilinde cebr olmadığını, kendisine ait fiilinin olduğunu ve kendisinde var olan gücün fiiliyle alakalı olduğunu savunur. O, Tabsıra'da kesb ile ilgili farklı tariflerin olduğunu belirterek şunları ifade eder:

---

[91] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 220, 225.
[92] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 247.
[93] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 220, 225.
[94] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 226.
[95] Bkz., Eş'arî, *Luma*, s. 77, 91-94; Bakıllânî, *Temhîd*, s. 325.
[96] İnsanın fiili konusunda Mutezile ve Nesefî arasında önemli bir farklılık vardır. Aslında Mu'tezile kesbin insan kudreti ile gerçekleştiğini kabul etse de kesb teorisinin makul olmadığını, bu konuda tartışmaya bile gerek olmadığını ifade eder. Nesefî, *Bahru'l-kelâm*, Mısır 1911, s. 6; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 341, 770; *Muğnî*, VIII, s. 177, 187; ayrıca Mutezile'nin kesb eleştirisi konusunda bkz., Abdulhamit Sinanoğlu, "Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed'in İnsan Fiillerinin Yaratılması ve Eş'arî'nin Kesb Görüşünü Eleştirmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, III, sayı: 1, s. 51-55.
[97] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 242.

a. Kesb, kudretin bulunduğu mahalde meydana gelen herhangi bir iştir. Bu iş, herhangi bir kudretin bulunmadığı yerde meydana gelmişse buna yaratma denilir. Ayrıca meydana gelen her iki iş de fiil olarak adlandırılır. İnsan kudret sahibi olmakla kâdir bir varlıktır. İnsandaki kudretin mekânı yine insandır. Allah da kâdirdir. Allah'ın kudretinin mekânı da O'nun zatıdır. Şayet iş, kudretin olduğu yerde oluyorsa kesb, kudretin bulunmadığı yerde meydana geliyorsa 'halk'tır. Allah olaylara bir mahal teşkil etmediği için onun yaratmaları zatında meydana gelmez. Öyleyse olaylar, Allah'ın zatında meydana gelmeyince zatının dışında meydana gelmektedir ki, bu da yaratma olmaktadır. O hâlde yaratma kavramında süreklilik yok; sıçrama ve ani oluş vardır. Neticede insanlar olaylara mekân olabilir. Kendisinde kudret olan insanın yaptığı iş, kudretin bulunduğu yerde olduğu için kesb olarak adlandırılmıştır.[98]

b. Herhangi bir aletle meydana gelen şey, kesbtir; herhangi bir alet olmadan meydana gelen şeyse yaratmadır. Esasen bu tarif birinci tarife benzemektedir. Buna göre Allah bir fiili yaratırken herhangi bir alet veya vasıtaya ihtiyaç duymaz. Ayrıca Allah, insana herhangi bir iş yaptırtabilir. Bu iş Allah açısından vasıtasız, insan açısından ise vasıtalı iş demektir. Böylece vasıta veya aletle yapılan iş, insan tarafından gerçekleştirilmekte olup, kesb; vasıtasız ve aletsiz yapılan iş ise Allah tarafından meydana getirilmekte olup yaratma adını almaktadır.[99]

c. Eğer bir varlık, gücünün yettiği bir şeyi tek başına yapabiliyorsa bu yaratma, gücünün yettiği şeyi tek başına yapamıyorsa bu kesbtir. Aslında bu tarif de diğer tariflere benzemektedir. Kudret yetirilen şeyin herhangi bir vasıta veya yardım olmaksızın yapılması yaratma; kudret yetirilen şeyin herhangi bir vasıta veya yardımla gerçekleştirilmesi ise kesbtir. Ne ki, insanın yoktan var etme gücü olmadığı için, eyleminin yaratıcısı değil, müktesibidir ve dolayısıyla fiilinde yalnız değildir. Allah ise 'icad'ı tek başına gerçekleştirir. Bu konuda herhangi bir yardıma veya desteğe ihtiyacı yoktur.[100]

Nesefî'ye göre insanın kendi fiillerinde seçimi olduğu takdirde eylem insana ait olabilir. İnsanın tercihinin olmadığı fiil, ancak Allah'ın yarattığı bir iş olur. Bu durumda da iş, insana veya başka bir varlığa –seçim imkânı ol-

---

[98] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 242-243; Bkz., M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâturidî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 68.
[99] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 242; M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâturidî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 69.
[100] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 242.

madığı için– isnat edilemez. Öyleyse fiil, ihtiyar sahibi olan insanın kudretine taalluk etmiyorsa bu fiil insana ait değildir. Aksi hâlde insan böyle bir fiile ancak mekân teşkil etmiş olur. Şu hâlde fiil insanın ihtiyarı ile gerçekleşiyor ve insanın da ona kudreti varsa, fiil gerçek anlamda insana ait olur.[101]

Öte yandan Nesefî, yaratılanı yapan/gerçekleştiren kimsenin yaratıcı olduğuna dair iddiaları reddetmiş ve yaratılanı kesb edenin yaratıcı değil, fail ve müktesib olduğunu vurgulamıştır. Nitekim insan, fiili sadece kendi kudretiyle gerçekleştiremediği için, o fiilin müktesibi kabul edilmiştir.[102] Eş'arî'ye göre de fiilin müktesibi insandır. Çünkü müktesib, bir şeyi iktisab edip üzerine alandır. Bu da Allah tarafından kesb edende yaratılmış olan hâdis güçle olur. Allah'ın ise bir şeye muhdes kudretle kâdir olması muhaldir.[103]

Öte yandan Nesefî zaviyesinden insan, eyleme ilişkin çeşitli seçeneklerden birisini seçebilmekte, yapacağı fiili seçtikten sonra, onu isteyip, o işe yönelmektedir. İnsandaki bu seçme ve yönelişten sonra Allah, o işi, koyduğu âdet üzere, insanın istek ve seçimi doğrultusunda yaratmakta, insan da yaratılan bu fiili kendi arzu ve isteği ile kesb etmektedir.[104] Bu noktada yaratma ve kesb beraber meydana geldiği için ne Allah için ne de insan için herhangi bir zorunluluk söz konusu değildir.[105] Neticede insanın irade ve isteği gerçekleşmiş, kudreti de fiile tesir etmiş olmaktadır. Öyleyse insan, hür iradesiyle fiile yöneldiği zaman Allah o fiili koyduğu âdet üzere insanda yaratır. İnsan fiilin kesb edeni, Allah da yaratıcısı olur. Eş'arî'ye göre ise insan herhangi bir eyleme yöneldiği anda, Allah iki şey yaratır. Bunlar; fiille beraber olan insanın gücü ve kast olunan fiildir. Yani hem fiili hem de fiilin meydana gelişini sağlayan insandaki gücü yaratan Allah'tır. İnsanın eylemindeki rolü (kesb) ise kendisine verilen gücün, fiile tesir (iktiran) etmesidir.[106]

Diğer taraftan Nesefî, Allah'ın yarattığı ve insanın kesb ettiği fiilde, insanın kudretinin fiile taalluk edebileceğini kabul etmektedir. Fakat insanda var olan

---

[101] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 225.
[102] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 248.
[103] Eş'arî, *Luma*, s. 72-74; bkz., Abdulbârî Muhammed Davud, *İrâde inde'l-Mu'tezile ve Eşâ'ire*, s. 137.
[104] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 225; Hamdi Gündoğar, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mutezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Kelam Araştırmaları*, 9:1, 2011, s. 210-213.
[105] Kesb, yaratmadan önce gerçekleşirse bu durumda Allah için bir zorunluluğu doğurur. Yaratmanın önce olması durumunda ise insanın fiilinde bir zorunluluk ortaya çıkacaktır. Bu soruna bir başka çözüm şekli ise Mâtürîdîlikte var olan, bir fiile iki kudretin etki edebileceği prensibidir. Bu prensip zorunluluk problemini çözmesinin yanında, yaratma ve kesb beraberliğine de delil teşkil etme mesabesindedir. İki kâdirin bir fiile etkisi kabul edilince, bir fiilin üzerinde hem Allah'ın hem de insanın değişik yönlerden fiile etki edebileceği kabul edilmiş olmaktadır. Her iki kâdirin etki alanı farklı olduğuna ve birbirlerine herhangi bir etki yapmadıklarına göre bir zorunluluktan bahsetmek mümkün olmamaktadır.
[106] Bkz., Eş'arî, *Luma*, s. 76, 78.

bu kudret, Eş'arî'nin de ifade ettiği gibi yaratma bağlamında etkisizdir.[107] Aslında Nesefî, "İnsandaki kudretin fiile taalluku mümkündür." derken 'kesb'i başka bir şekilde ifade etmeye çalışmıştır. Burada asıl kastedilen, Allah'ın kudretinin fiili yaratmada, insanın kudretinin ise fiili kesb etmede etkili olduğudur. Esasen Allah'ın yaratması olmadığı takdirde, insan fiilini de gerçekleştiremez.[108]

Öte yandan Nesefî, Cehm b. Safvân (v. 128/746) ile birlikte onu destekleyen Cebriye'nin "İnsanın gerçekte fiili olmadığı ve fiillerinde zorunlu olduğu" görüşüne karşı çıkmıştır. Nesefî, onların görüşünü şöyle açıklamıştır: İnsanın fiili gerçekleştirmek için herhangi bir gücü bulunmadığı gibi, fiilini kesb etmesi de söz konusu değildir. Kur'an'da insanın fiilinin varlığına işaret eden ayetler mecaz anlamdadır. "Çocuk uzadı." cümlesinde 'uzama' fiili, çocuğun ihtiyarına ait olmadığı gibi, "Zeyd gitti." denilince 'gitme' eylemi de Zeyd'e ait değildir.[109] Diğer bir ifadeyle insan, üzerinde yaratılan fiillerde mecbur, mahkûm ve muztardır. Filhakika Cebriye dışındaki bütün fırkalar, insanın fiili olduğunu ve onun gerçekten fail/kasib olduğunu benimsemiştir. Ancak Eş'arî, insanı müktesib/amil diye nitelediği hâlde, fail diye nitelemekten kaçınmıştır.[110] Nesefî ise insan için fail kavramını kullanmaktan kaçınan Eş'arî'yi tenkit etmiştir.[111]

Diğer taraftan Nesefî, fiilin meydana gelişinde iki kudretin varlığını kabul etmiştir.[112] O, bu noktada Mutezile'ye "Bir fiile iki kudretin tesiri ancak üç şekilde olabilir; yaratma, iktisab ve hem yaratma hem de kesb şeklinde olur. Siz bunlardan hangisini kabul ediyorsunuz?" şeklinde bir soru sorar. Ardından kendisi bunu şöyle açıklar: Birincisi bir fiile iki kudretin yaratma yönüyle tesirinin muhal oluşu müsellemdir. İkincisi bir fiile iki kudretin kasib olarak tesir edemeyeceği de açıktır. Üçüncüsü ise fiilin ortaya çıkışında ancak yaratma ve kesb şeklinde, iki kudretin bir fiile tesiri mümkündür. O hâlde insana ait eyleme bir kudret yaratma, diğer kudret ise kesb yönüyle tesir eder.[113] Dolayısıyla Nesefî, insanın fiillerinde rolünün/etkinliğinin ol-

---

[107] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 223-224.
[108] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 223-225.
[109] Nesefî, *Tabsıra*, s. 173; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn,* s. 134; *el-Fark*, s. 188; Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 234; Esasen Cebriye'nin "İnsanın gerçekte fiili yoktur ve fiilinde zorunludur." kabulü, Kur'ân'ın ortaya koyduğu, insanın sorumlu olması ve yeryüzündeki varlığının nihâi hedefi olarak onun denenmesi şeklindeki temel prensibe aykırıdır.
[110] Eş'arî, *Luma*, s. 72-73; Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 173.
[111] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 175-176.
[112] Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 229.
[113] Mutezile ise bir fiile iki kudretin taallukunu kabul etmemiştir. Esasen Mutezile'nin bir fiile iki kudretin tesirini kabul etmeyişinin altında yatan neden, kudretin fiile taallukunun ancak yaratma yönüyle olabileceği kabulüdür. Buna göre fiili insan yaratmaktadır, dolayısıyla bir fiile ancak bir kudret tesir edebilir. Bkz., Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 230.

duğunu benimsemiş, insanın özgür iradesiyle fiile yöneldiğini ve onu kesb ettiğini belirtmiştir. Bunun sonucunda da insan fiilin sahibi olmuş ve mesuliyeti üzerine almıştır. Fakat Eş'arî'nin kesb teorisinde insan, Allah'ın iradesine tabi olup ancak O'nun belirlediği eylemi seçebilir. Yani insanda bir işi yapma isteği oluşunca, Allah bu isteğe göre o fiili yaratır.

Kısacası Nesefî'ye göre her ne kadar insan fiilinin yaratıcısı Allah ise de aslında fiil insana aittir. Bu bağlamda insanın fiili olduğuna göre gücü de vardır. Zira fiilin var oluş şartı güçtür. Fiile ilişkin güç insanda önceden mevcut değildir. Ancak fiilin oluşumu esnasında insan bu güce sahip olur ve fiilini yapar. Yani insana tanınan kudret fiilden önce bulunmamaktadır. Aksi hâlde fiil için gerekli güç insanda önceden bulunsaydı, insan Allah'a gerek duymadan, istediği anda eylemini gerçekleştirebilirdi. Diğer bir ifadeyle kudretin fiilden önce olması, insanın Allah'tan müstağni olması demektir. Neticede insan fiilin oluşması için gerekli şartları yerine getirdiğinde, Allah fiil için gerekli gücü insanda hemen yaratmakta, insan da bu güçle fiilini yapmaktadır. Böylece fail fiilini gerçekleştirirken güç sahibi olmaktadır.[114] Buna karşın Eş'arî de insana, Allah tarafından görünüşte bir gücün/istitaatın verildiğini kabul etmiştir. İnsanın sahip olduğu bu güç, fiilden önce değil, fiille birliktedir ve fiilin bitimiyle birlikte yok olur. Dolayısıyla hem Eş'arî hem de Nesefî fiilden önce bir gücün varlığını kabul etmemektedir.[115]

Neticede Eş'arî ve Nesefî, Allah'ın her şeye kâdir oluşunu ve insanın sorumluluğunu açıklayabilmek için kesb teorisini geliştirmiştir. Böylece eylemleri Allah yaratmakta, insan da yaratılmış eylemleri kesb ederek bunlardan mesul olmaktadır. Bu hususlar genel olarak Eş'arî ve Nesefî'nin üzerinde ittifak ettiği hususlardır. Fakat onlar kesbin hakîkatini farklı şekilde anlamlandırmışlardır.

Sonuç

İslam düşünce tarihinde insan sorumluluğunu ortadan kaldıran cebrî anlayış ile insanın ihtiyarî fiillerinde Allah'ın irade ve kudretini dışlayan Mu'tezilî anlayışa karşı geliştirilen kesb kavramı, Eş'arî tarafından sistematize edilmiş ve sonraki dönemlerde de temel bir kavram olarak kullanıl-

[114] Geniş bilgi için bkz., Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 113-135; Nesefî'ye göre güç, kuvvet, istitaa, kudret ve takat kavramları anlamca birbirine yakındır. Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 113.
[115] Eş'arî, *Luma*, s. 93-94; bkz., Eş'arî, *Makalat*, s. 549-550.

mıştır. Aslında kesb, kader probleminde özellikle Mu'tezilî doktrine karşı Eş'arî ve Mâturidî paradigmada temerküz etmiş bir kavramdır. Bu bağlamda Eş'arî ve Nesefî insanın sorumluluğunu temellendirmek için kesb teorisini kullanmışlardır. Fakat Eş'arî ve Nesefî'de kavramın mahiyetine ilişkin farklı görüş ve ifadeler vardır.

Eş'arî'ye göre Allah'ın mürid oluşu onun zatî sıfatlarından olduğu için Allah'ın iradesi her şeyin üstünde ve her şeyi kuşatmaktadır. İnsanın fiilleri de Allah'ın mutlak iradesindedir. Allah, insanın bütün fiillerinin ve edimlerinin hakikî ve yegâne faili/yaratıcısıdır. İnsanın eyleme ilişkin bir gücü vardır, ama bu güç fiille birliktedir ve fiilin bitimiyle birlikte yok olur. Aslında insanın iradesi ve kudreti, onu fiile yöneltir ve yakınlaştırır. Bunun üzerine Allah insanın yöneldiği o fiili yaratır. Ardından insan fiili kesb eder. Dolayısıyla insan Allah'ın iradesine tabidir.

Nesefî, fiillerin yaratıcısının Allah olduğu görüşünde Eş'arî ile uyuşurken, insanın özgür iradesine göre fiillerin yaratılmış olduğunu belirttiği görüşünde ondan ayrılır. Allah'ın insan fiillerini irade etmesi ve yaratması, insanı eyleme zorlamaz. Aslında Allah'ın eylemi yaratmasının altındaki neden, insandaki gücün fiilin yaratılması aşamasında yetersiz olmasındandır. O hâlde bir makdur için iki kâdirin kudreti mümkündür. Fiilde söz konusu olan iki kâdir; Allah ve insandır. Fiildeki yaratma kudreti Allah'a, o fiili kast ve kesb etme kudreti de insana aittir. Filhakika Nesefî'nin anlayışında, insan birçok alternatif arasından gerçekleştireceği eylemi tercih eder, sonra o fiili ister/yönelir ve ardından Allah, insanın tercihi doğrultusunda eylemi yaratır, insan da kendi isteğiyle kesb eder. Dolayısıyla insanın iradesinin eylemin oluşumunda büyük rolü bulunmakta ve eylemin Allah tarafından yaratılması da insanın özgürlüğüne engel teşkil etmemektedir.

Kesb konusunda Eş'arî ve Nesefî bakış açısını, farkları ve ortak noktaları itibariyle şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Eş'arî fail ve yaratıcı kavramlarını eş anlamlı kullandığı için insanı fail olarak adlandırmamıştır. Ona göre tek yaratıcı fail Allah'tır. Fakat onun insanı fiilinin fâili olarak kabul etmemesi naslarla çelişmektedir (Örneğin bkz., Bakara, 2/197, Âl-i İmran, 3/135, Kamer, 54/52). Nesefî ise Allah'ın insana mutlak anlamda emredici oluşunu, insanın emredileni yapabilme kudretine sahip olmasıyla, dolayısıyla gerçekleştireceği fiillere fail olma yet-

kinliği ile açıklamış ve "İnsan, fiillerinin sahibi ve failidir." ibaresini kullanmıştır.

2. Hem Eş'arî hem de Nesefî fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu vurgulamışlardır. Bu yüzden 'halk/yaratma' kavramını insan için kullanmamışlardır. Ama Nesefî, kavramın mecazen –takdir ve tasvir anlamında– insana atfedilebileceğini belirtmiştir.

3. Eş'arî muarızı Mutezile'ye karşı, kader ve insanın sorumluluğu konusunu kesb üzerine bina etmiş ve kavramı sistematik şekilde kullanmıştır. Nesefî de özellikle Mutezile'ye karşı Allah'ın kudretini savunma gayesiyle kesbi kullanmış ve kavrama ilişkin diyalektiği geliştirmiştir.

4. Eş'arî'nin insanın fiillerinin hakiki faili olarak Allah'ı kabul etmesi, başka bir ifadeyle kasib ve faili farklı anlamda kabul etmesi, kesb ve fiil ayrımında bulunması, insanın kesbinin de Allah tarafından yaratıldığını savunması ve insana verdiği gücün –fiilin zıddına ve iki eyleme dönük değildir, fiille birliktedir ve fiilin bitimiyle yok olur– cılız olması ve özellikle kesbi, "Fiilin insanın irade ve gücünün ardından gelmesi veya gücün fiile iktiranı/yaklaşması" olarak tanımlaması, cebrî anlayış içinde değerlendirilmesine neden olmuştur. Nesefî ise, "İnsan, eyleme ilişkin çeşitli seçeneklerden birisini tercih etme iradesine sahiptir. İnsan yapacağı fiili seçtikten sonra, onu isteyip, o işe kastetmektedir/yönelmektedir. İnsandaki bu seçme ve yönelişten sonra Allah, o işi, koyduğu âdet üzere, insanın istek ve seçimi doğrultusunda yaratmakta, insan da yaratılan bu fiili kendi arzusuyla kesb etmektedir." sözleriyle daha özgürlükçü bir görüş ortaya koymuştur. Filhakika Nesefî'nin kesb ve yaratma anlayışındaki ifadelerinde, insan hürriyeti vurgusu daha net ve belirgindir. Buna karşılık Eş'arî'nin kesb ve yaratma anlayışında insanın eylemindeki etkinliği ve hürlüğü aynı derecede değildir.

Gerek Eş'arî ve Nesefî gerekse –özellikle mütekaddimun dönemi– diğer Ehl-i Sünnet kelamcılarının kesb kavramı merkezli kader paradigmasını, dönemin dinî-siyasi şartlarından bağımsız okumamak gerektiğini düşünüyoruz. Bir yandan cahiliyeden kalma kökeni "dehr" inancına dayanan fatalist cebrî anlayış, diğer yandan kökenlerini felsefe tarihinde bulabileceğimiz ve insan sorumluluğunu esas alan özgürlükçü kaderî teori karşısında Eş'arî'nin ve Nesefî'nin "kesb savunması" bir uzlaştırma hareketidir. Vurguları farklı da olsa her iki düşünür de ulûhiyeti esas almış ve Tanrı'nın kud-

retini, iradesini ve bilgisini sınırlayan düşünce biçimini eleştirmişlerdir. Bu eleştirinin dozu bazen öyle yüksek olmuştur ki, kesb teorisini okuyan birisi, kendisini fatalizmin kucağında hissedebilir. Hâlbuki eserleri bütüncül bir şekilde incelendiğinde onlar, insan sorumluluğuna ve davranış özgürlüğüne inanmaktadırlar. Bunu nübüvvet ve mead konularının işlendiği bölümlerde görmek mümkündür. Ancak söz konusu mütekellimler, kader ve insanın rolü konusunda dilin yetersizliği hakikatiyle karşılaşmış, hem ulûhiyeti hem de insanın yetkinliğini ortaya koyabilecek kelimeleri bulamamışlardır, diyebiliriz. Bu açıdan, Eş'arî'nin Cebriye'ye dâhil olduğunu iddia etmek, onu tarihten bağımsız okumanın neticesidir. Bir düşünürün, tepkisel dille ve diyalektik metotla ortaya koyduğu görüşlerinin hakikatte neyi ifade ettiğini ya da hangi ekole karşılık geldiğini, ancak o düşünürün genel düşünce biçimini etüt ettikten sonra anlayabileceğimizi düşünüyoruz. Meselenin bu boyutu, kesb tartışmalarında daha doğru sonuçlara ulaşmamızı kolaylaştıracaktır.

Kaynakça

Abduh, A. Muhammed, *İlmu't-tevhîd fi sevbin cedîd*, Kahire 1980.

Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan Kâdî, *Fazlü'l-i'tizâl*, Kahire 1988.

_____ *Şerhu usûli'l-hamse*, (tah. Abdulkerim Osman), Kahire 1988.

_____ *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (tah. Tevfîk et-Tavîl-Saîd Zâyid), Kâhire 1963.

_____ *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, (Resâilu'l-adl ve't-tevhîd içinde), (tah. Muhammed Ammâra), 1971.

Abdulkerim Osman, *Nazariyyetu't-teklif*, Beyrut 1971.

Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu fıkhi'l-ekber*, (ter. Y. Vehbi Yavuz), İstanbul 1981.

el-Âmidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed, *Gâyetu'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, (tah. Hasen Mahmud Abdullatif), Kahire 1391.

Ay, Mahmut, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 17, sayı: 2, 2004.

Aydın, Hüseyin, "Eş'ari'nin İrâde, Kesb ve Yaratma Teorisi", *İslami İlimler Dergisi*, c. 6, sayı: 6, güz 2011.

Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir et-Temîmî, *Usûli'd-dîn*, İstanbul 1928.

_____ el-Fark beyne'l-firak, Beyrut 1973.

Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhû velâ yecûzu'l-cehlu bihî*, (neş. M. Zahid Kevseri), Mısır 1963.

_____ Kitabu't-temhîd, (tah. İ. Ahmed Haydar), Beyrut 1993.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*, (ter. İlyas Çelebi), İstanbul 2000.

Cürcânî, Seyit Şerif Ali b. Muhammed, *et-Tâ'rîfât*, (tah. Abdurrahman Umeyrâ), Beyrut 1987.

Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, (neş. M. Zahid el-Kevseri), Kahire 1948.
Değim, Semih, *Felsefetu'l-kuder fi fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut 1985.
Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-lum'a fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğı ve'l-bida'*, (tas. Hamûde Ğurâbe), y.y., 1955.
_____ *Makâlâtu'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, (tas. Helmut Ritter), Wıesbaden, 1980.
_____ *Makâlâtu'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, (neş. Helmut Ritter), Beyrut tsz.,
_____ *el-İbâne an Usûli'd-diyâne*, Medine 1975.
Farabî, *Füsul el-muntezeʼa*, (neş. F. Mitiri Neccar), Beyrut 1971.
Gündoğar, Hamdi, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mutezile' ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Kelam Araştırmaları*, 9:1, 2011.
Gölcük, Şerafettin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979.
Haddûrî, Mâcit, *İslâmda Adalet Kavramı*, İstanbul 1993.
İbn Fûrek, *Mucerredu makalati'l-Eş'arî*, (tah. D. Gimaret), Beyrut 1987.
İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, (tah. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1996.
İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-alil fi mesaili'l-kadai ve'l-kaderi ve'l-hikmeti ve't-ta'lil*, (tah. Muhammed Bedruddîn), Beyrut 1978.
İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, (neş. M. Kasım), Kahire 1964.
_____ *Tehâfütü't-tehâfüt*, (neş. Süleyman Dünya), Kahire 1980.
İbn Sina, *Risaletü'l-kadâ ve'l-kader*, (Camiu'l-bedâî İçinde), Mısır 1335.
İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyuddin, *Mecmuatu'r-resâili'l-kübra*, Kahire 1323.
İbn Manzur, Ebu'l-Fadl, *Lisânu'l-arab*, Beyrut 1994.
İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*, (neş. Muhammed, Reşad Salim), Riyad 1986.
el-İci, Abdurrahman b. Ahmed Adududdin, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm,* Beyrut tsz.
el-İsfehâni, Ebu Kasım Râgıp, *Müfredatü'l-elfâzi'l-Kur'an*, İstanbul 1986.
el-İsferâînî, İmaduddin Tahir b. Muhammed, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, (neş. İzzet Atar el-Huseyni), Dımeşk 1940.
Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-felsefeti'l-arabiyye*, Beyrut 1990.
Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Kitâbu't-tevhîd, (tah. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.
_____ Kitabu't-tevhid, (ter. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005.
Meri' b. Yusuf b. Ebi Bekr el-Hanbeli el-Makdisî, *Refu'ş-şubheti ve'l-garar anmen yehteccu ala fi'li'l-maâsi bi'l-kader*, (tah. E.Muhammed el-Mağribi), Mekke 1989.
Muhammed Davud Abdulbârî, *el-İrâde inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ira*, İskenderiye 1996.
Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'an*, Kahire 1964.
en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsıratü'l-edille fî usuli'd-din*, (tah. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara 2004.
_____ *Bahru'l-kelâm*, Mısır 1911.
_____ *Kitabu't-temhîd li kavâidi't-tevhid*, (tah. C. Hasen Ahmed), Kahire 1989.
Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (çev. Şerafettin Gölcük), İstanbul 1988.
Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahruddîn, *Usûli'd-dîn*, Kahire t.y.

_____ *Kitabü'l-Erbain*, Haydarabad 1934.
_____ *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilahî*, Beyrut 1999.
Sinanoğlu, Abdulhamit, "Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed'in İnsan Fiillerinin Yaratılması ve Eş'arî'nin Kesb Görüşünü Eleştirmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, III, sayı: 1.
Sönmez, Vecihi, "Mutezile'nin Eş'arî'nin Kesb Nazariyesine Yönelttiği Eleştiriler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, X, sayı 2.
Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim b. Ebî Bekr Ahmed, *Nihâyetü'l-ikdâm*, (tah. Alfred Gaülasme), London 1934.
Taftazânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddîn, *Şerhu'l-akâid*, (ter. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991.
Turhan, Kasım, *Bir Ahlak Problemi olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul 1996.
Watt, Montgomery, *Hür İrade ve Kader*, (ter. Arif Aytekin), İstanbul 1996.
_____ *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (ter. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981.
Yar, Erkan, "Eş'arî'nin Teolojik Görüşleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11:1, 2006.
Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, DİA*, Ankara 2002, c. 25.
_____ "Kesb", http://yusufsevkiyavuz.com/?p=86, 2007.
Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâturidî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1998.
Zebîdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tâcû'l-arus*, (tah. Ali Şîrî), Beyrut 1994.

ARAP EDEBİYATINDA MANA İLE İLGİLİ GÜZEL SÖZ SANATLARI ELOQUENCE RELATED TO MEANING IN THE ARABIC LITERATURE

2015 • SAYI: 1 • SAYFA:101-118

YAŞAR SERACETTİN BAYTAR
DR.
DİB., DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI

ÖZ

Bu çalışmada, Arap Dili ve Belagatının önemli bölümlerinden biri olan Bedî ilminin bir bölümünü teşkil eden "muhassinât-ı ma'neviyye" ile ilgili sanatlar konu edilmiştir. Söz konusu sanatlar, mana ile ilgili güzel söz sanatları olup ifadeye anlam bakımından güzellik, incelik ve zenginlik katmaktadırlar.

Arap Edebiyatında nazım ve nesir dalında ortaya konulmuş hemen her mahsulde bahse konu sanatlara başvurulmuş ve bu sayede anlamca zengin, ifade itibariyle de zarif ve güzel eserler meydana getirilmiştir.

Söz konusu sanatların iyi bilinmesi, okuyucunun edineceği estetik zevkin ötesinde, edebî metnin daha iyi anlaşılması açısından da önemli ve gereklidir. Zira edebî sanatlar bakımından zengin bir metinde dil, tarih, felsefe, sosyoloji ve psikoloji açısından önemli bilgilere ve inceliklere ulaşmak mümkündür.

Çalışmada konuyla alakalı sanatlar işlenirken öncelikle Kur'an'dan ve Arap şiirinden örneklendirme yapılmış, ayrıca konunun anlaşılmasına yardımcı olması ve karşılaştırma fırsatı sunması açısından Türk şiirinden de örnekler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Belağat, Bedî, Anlamsal Söz Sanatları.

ABSTRACT

In this study, it has been explained the fine arts regarding "muhassinât al-ma'naviyyah/the spiritual beauty", which constitutes the part of Badi' science – one of the important parts of Arabic language and eloquence. Mentioned arts are embellishment arts about semantic which enrich the discourse in terms of beauty, grace, and richness.

Almost every literary work in Arabic literature which was written as prose or poetry, have been embodied with mentioned arts by this means works became semantically rich, graceful and beautiful in discourse. Good understanding of these arts, beyond the aesthetic pleasure that the reader enjoys, is both crucial and essential for better comprehension of the literary text. From such a rich text in terms of literary arts, it is possible to achieve important information and elaborateness in language, history, philosophy, sociology, and psychology

In this study, while analyzing relevant arts, examples have been given primarily from the Qur'an and Arabic poetry. Moreover, in order to help better understanding of the subject, and to offer a comparison, examples from Turkish poetry have been given as well.

Keywords: Arabic Literature, Eloquence, Rhetoric, Badi, Semantic.

Giriş

İnsanı diğer canlılardan farklı kılan; konuşma, ifade ve beyanda bulunma özelliğidir. Konuştuğu dili yalnızca anlık bir iletişim aracı olarak görmeyen insanoğlu, kendisinin ve içinde yaşadığı toplumun tarihi-kültürel birikimini, psikolojik, sosyolojik ve felsefi kazanımlarını, ifade yoluyla paylaşmada ve nesilden nesile aktarımla muhafazada dili kullanmış; kullandığı dile güzellik, incelik ve anlam zenginliği katmak için de edebî sanatlara başvurmuştur.

Son ilâhî mesajın insanlara ulaştırılmasına da aracılık eden Arap dili, engin ifade gücünün yanı sıra zengin edebî ve sanatsal yönüyle de ön plana çıkmaktadır. Meramı ifadede, muhatabın durumunu dikkate alarak, güzel ve etkili cümle kurmaya yarayan kaideler zinciri olarak tanımlanabilecek edebî sanatlar, Arap Edebiyatında genel olarak "belagat" terimiyle ifade edilmektedir.

Kelime olarak, (بَلَغَ) fiilinden türemiş bir isim olan "belagat", özetle varmak ve ulaşmak anlamlarına gelir.[1] Terim olarak ise; zorlama ve yapmacıklıktan uzak bir şekilde yoruma gerek bırakmadan kolay ve anlaşılır bir tarzda, insan nefsinde etki bırakacak şekilde hâlin muktezâsına göre söz söyle-

[1] Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Beyrut 1956, VIII, 419; Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-sıhâh*, Beyrut 1996, 55; Sa'duddîn et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* Beyrut 1965, 26; Ali el-Cârim ve Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, İstanbul 1984, 8; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî*, İstanbul 1984, 31-32; Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* I-II, Beyrut 1996, I, 128; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* Ürdün 1985, I, 17; Nuseddin Bolelli, *Belâgat-Kur'an Edebiyatı,* İstanbul 2000, 26; Cüneyt Eren-Halil Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* Erzurum 2003, 13; Cüneyt Eren-M. Vecih Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar, Belagat*, İzmir 2006, 23.

mektir.[2] Diğer bir ifadeyle sözü; yerinde, zamanında, doğru ve güzel söylemektir.

Edebî sanatları konu edinen belagat, edebiyatçılar tarafından genel hatlarıyla "me'ânî", "beyân" ve "bedî" diye üçlü bir tasnife tabi tutulmaktadır.[3] Kısaca "me'ânî"; değişik cümle şekilleri ve kullanılışları ile lafızların muktezâyı hâle uygunluğunu bildiren ahvale dair usul ve kaideleri açıklayan ilim[4], "beyan"; herhangi bir anlamı farklı söz ve usullerle anlatmayı öğreten, kendine ait özel kuralları olan, diğer bir deyişle; teşbih, istiare, mecaz ve kinaye gibi sanatlardan bahseden ilim[5], "bedî" ise; edebî sanatlarla örülü ifadenin lafız bakımından kusursuz, mana bakımından makul ve aynı zamanda bir ahenge sahip olmasının usul ve kaidelerini inceleyen ilim olarak tarif edilmektedir.[6]

"Bedî" ilmi kapsamında değerlendirilen edebî sanatlar, lafız ve manayla ilgili olmak üzere iki ana bölümde tasnif edilmişdir. Bunlardan lafızla ilgili olan sanatlar, klasik kaynaklarda "muhassinât-ı lafziyye", mana ile ilgili olanlar ise "muhassinât-ı ma'neviyye" olarak isimlendirilmişlerdir.[7]

Bu çalışmada, "bedî" ilminin bir bölümünü teşkil eden "muhassinât-ı ma'neviyye" konusu, diğer bir ifadeyle mana ile ilgili güzel söz sanatları konu edilmiştir. Edebî sanatlarla ilgili kaynaklarda farklı tasnifler olmakla birlikte, genel olarak bu kapsamda tasnif edilmiş edebî sanatlar; tıbâk, mukâbele, tevriye, hüsnü't-talil, te'kîdü'l-medh bimâ yüşbihû'z-zemm, te'kîdü'z-zemm

---

[2] Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm,* Beyrut 1987, 415-416; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel ale't-telhîs*, İstanbul 1891, 25; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 26; el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 8; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 32-33; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* I, 129; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* I, 17-20; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 26-27; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* 13; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar, Belagat*, 23-24.

[3] Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 28; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar, Belagat*, 24; Hulusi Kılıç,*"Belagat", DİA, (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, İstanbul 1988-2014, V, 380; Bkz. M. Orhan Soysal, *Edebî Sanatlar ve Tanınması*, İstanbul 2005, 19-28.

[4] Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* I, 87-89; Bolelli, *Belâgat-Kur'an Edebiyatı,*151; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar, Belagat*, 25, ayrıca bkz., İsmail Durmuş, "Meânî", *DİA*, XXVIII, 204-206.

[5] Bkz. Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 7-16; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 33; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar, Belagat*, 25, ayrıca bkz., Nasrullah Hacımüftüoğlu,"Beyân", *DİA,* VI, 22-23.

[6] es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm,* 423-432; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel*, 416-417; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 385; el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 263*;* el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa,* 360-361; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye*, II, 369; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,*, II, 271-272; Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, İstanbul 2001, 212; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 293; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar: Belagat,* 27; ayrıca bkz., Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Bedî", *DİA,* V, 320.

[7] es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm,* 423-432; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel,* 416-417; *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 263*;* el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa,* 360-361; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* II, 369; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 293.

bimâ yüşbihû'l-medh, üslûbu'l-hakîm, tecâhulu'l-ârif, aks, müşâkele ve leffu'n-neşr sanatlarıdır. Söz konusu sanatlar, mezkur sırayla, Arapça ve zaman zaman da Türkçe örneklerle mukayeseli ve detaylı olarak anlatılmıştır.

1. Tıbâk

Tıbâk (الطباق); kelime olarak, iki şeyi birbirine eşit hâle getirmek, birleştirmek, yapıştırmak anlamlarında olup[8], bir bedî sanatı olarak, iki zıt manayı aynı anda bir arada kullanmaktır. Diğer bir ifadeyle aralarında tezat ve tekabül bulunan şeyleri aynı kelamda cem etmektir.[9] Tıbâk sanatı, "tezâd", "tatbîk", "tekâfü", "mutâbaka" ve "mukâseme" olarak da adlandırılır.[10]

1.1. Kelime Türlerine Göre Tıbâk Çeşitleri

Aynı ve farklı cinsten kelimelerle yapılan "tıbâk"ı dört farklı kısma ayırmak mümkündür.[11]

1.1.1. Her İki Kelimenin de İsim Olması

Kur'an'da bu türden örneklere çokça rastlanmaktadır. كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ "*Bu Kur'an, Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.*"[12] الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ "*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, Allah'a mahsustur.*"[13] هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ "*O, sizi yaratandır. Böyle iken kiminiz kâfir, kiminiz mü'mindir.*"[14]

Yukarıdaki ayeti kerîmelerde geçen ve anlamca zıt olan isimlerden, (الظُّلُمَاتِ) "karanlıklar" ile (النُّورِ) "aydınlık" ve (السَّمَاوَاتِ) "gökler" ile (وَالْأَرْضَ) "yer" ve (مُؤْمِنٌ) "mü'min" ile (كَافِرٌ) "kâfir" kelimeleri arasında tıbâk sanatı meydana gelmiştir.[15]

---

8 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, X, 209-211; er-Râzî, *Muhtâru's-sıhâh*, 340; el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 281; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* II, 377; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 275; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 332.

9 el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 281; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 275; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 332; Hasan Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, İstanbul 2002, 53; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* 176.

10 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm,* 423; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel,* 417; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 385; el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 281; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 366; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* II, 377-378; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 332.

11 Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 275; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 332; Bkz. İsmail Durmuş, "Tezat", *DİA*, XLI, 58-60.

12 İbrâhîm, 14/1.

13 En'âm, 6/1.

14 Teğâbun, 64/2.

15 Ayrıca bkz., et-Taftâzânî, *el-Mutavvel,* 417; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 386; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa,* 366.

1.1.2. Her İki Kelimenin de Fiil Olması

وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا "*Şüphesiz O, güldürür ve ağlatır ve Şüphesiz O, öldürür ve diriltir.*"[16] وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ "*O, beni yediren ve içirendir, hastalandığımda da O bana şifa verir, O, benim canımı alacak ve sonra diriltecek olandır.*"[17]

Bir hadisi şeriflerinde Hz. Peygamber (s.a.s.), Ensar'a şöyle seslenmiştir: إِنَّكُمْ لَتَكْثُرُونَ عِنْدَ الْفَزَعِ وَتَقِلُّونَ عِنْدَ الطَّمَعِ "*Şüphesiz ki sizler korku (savaş) anında çoğalır, (mala karşı) tamah zamanında azalırsınız.*"[18]

Yukarıda zikredilen ayetlerde ve hadiste geçen ve anlamca zıt olan (أَضْحَكَ) "güldürür" ve (أَبْكَى) "ağlatır", (أَمَاتَ) "öldürür" ve (أَحْيَا) "diriltir", (يُطْعِمُنِي) "yedirir" ve (يَسْقِين) "içirir", (يُمِيتُنِي) "öldürür" ve (يُحْيِين) "diriltir", (لَتَكْثُرُونَ) "çoğalırsınız" ve (تَقِلُّونَ) "azalırsınız" fiileri arasında tıbâk sanatı meydana gelmiştir.[19]

1.1.3. Her İki Kelimenin de Harf (Edat) Olması

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ "*Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır.*"[20]

Ayette geçen ve anlamca bir birine zıt olan (ل) ve (على) harf-i cerleri arasında tıbâk sanatı oluşmuştur.[21]

1.1.4. Kelimelerin Farklı Cinslerden Olması

أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا "*Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, hiç, karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimsenin durumu gibi olur mu?*"[22]

Ayette geçen ve yapı olarak isim olan (مَيْتًا) "ölü" ve fiil olan (فَأَحْيَيْنَاهُ) "dirilttiğimiz" kelimeleri arasında, farklı cinslerden kelimelerin oluşturduğu tıbâk sanatı meydana gelmiştir.[23]

---

[16] Necm, 53/43-44.
[17] Şu'arâ, 26/79-81.
[18] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1987, I-VIII, Menâkıb, 25.
[19] Ayrıca bkz., Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâğa*, Beyrut 1984, 297; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* II, 379.
[20] Bakara, 2/286.
[21] Ayrıca bkz., et-Taftâzânî, *el-Mutavvel,* 417; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 386; el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 281; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* II, 379; el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâğa*, 297.
[22] En'âm, 6/122.
[23] Ayrıca bkz., et-Taftâzânî, *el-Mutavvel,* 417; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 386; el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 281; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 367.

1.2. Kelimelerin Olumlu ve Olumsuz Oluşlarına Göre Tıbâk Çeşitleri

Aralarında anlamca zıtlık bulunan kelimelerin yapı itibariyle olumlu olup olmamasına göre tıbâk, "tıbâku'l-îcâb" (olumlu tıbâk) ve "tıbâku's-selb" (olumsuz tıbâk) diye ikiye ayrılır.[24]

1.2.1. Tıbâku'l-Îcâb (Olumlu Tıbâk)

Birbirine zıt anlam ifade eden lafızlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olmaması durumunda, ya da diğer bir ifadeyle her ikisinin de yapı itibariyla olumlu olması durumunda meydana gelen tıbâk türüne "tıbâku'l-îcâb" denir.[25]

وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ "*Uykuda oldukları hâlde, sen onları uyanık sanırsın.*"[26] وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ "*Allah, açığa vurduklarınızı da, gizlediklerinizi de bilir.*"[27] الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ "*(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır.*"[28]

Ayetlerde geçen (أَيْقَاظًا) "uyanık" ve (رُقُودٌ) "uykuda", (تُبْدُونَ) "açığa vurduklarınız" ve (تَكْتُمُونَ) "gizlediklerinizi", (إِمْسَاكٌ) "iyilikle geçinmek üzere tutmak" ve (تَسْرِيحٌ) "salıvermek" kelimeleri arasında "tıbâku'l-îcâb" sanatı bulunmaktadır. Çünkü bu kelimeler her ne kadar anlamca birbirlerine zıt olsalar da lafız olarak hiçbiri olumsuz değildir.

1.2.2. Tıbâku's-Selb (Olumsuz Tıbâk)

Aralarında anlamca zıtlık bulunan aynı cins kelimelerden birinin yapı itibariyle olumlu olup, diğerinin olumsuz olması durumunda meydana gelen tıbâk türüne "tıbâku's-selb" (olumsuz tıbâk) denir.[29]

وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ "*Allah, (onlara zafer konusunda) bir vaadde bulunmuştur. Allah, vaadinden dönmez. Fakat insanların çoğu bilmezler. Onlar dünya hayatının ancak dış yönünü bilirler. Ahiret konusunda ise tamamen gaflettedirler.*"[30]

---

[24] Bkz., Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 333-vd.; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar, Belagat*, 210-211.

[25] Hatîb el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, Beyrut 1980, II, 478-480; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel,* 417; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 386; el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 281; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 277; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 333; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* 179.

[26] Kehf, 18/18.

[27] Nûr, 24/29.

[28] Bakara, 2/229.

[29] el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, II, 480-481; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel,* 418; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 386; el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 281; el-Merâğî, Ulûmu'l-*belâğa*, 298; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 277; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 337; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* 179.

[30] Rûm, 30/6-7.

أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ "*Şimdi siz bu söze mi (Kur'an'a mı) şaşıyorsunuz, gülüyorsunuz da ağlamıyorsunuz?*"[31] فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ "*Şu hâlde, siz, insanlardan korkmayın, benden korkun.*"[32]

وَ لاَ يُنْكِرُونَ الْقَوْل حِينَ نَقُولُ وَنُنْكِرُ إِنْ شِئْنَا عَلَى النَّاسِ قَوْلَهُمْ

"*Biz istediğimizde insanların sözünü hoş karşılamayız. (Ancak) Biz, konuştuğumuzda onlar, sözümüze karşı çıkmazlar.*"[33]

Yukarıda zikredilen ayetlerde geçen; (لَا يَعْلَمُونَ) "bilmezler" ve (يَعْلَمُونَ) "bilirler", (تَضْحَكُونَ) "gülüyorsunuz" ve (وَلَا تَبْكُونَ) "ağlamıyorsunuz", (فَلَا تَخْشَوُا) "korkmayın" ve (وَاخْشَوْ) "korkun" kelimesi arasında "tıbâku's-selb" sanatı meydana gelmiştir. Son olarak beyitte geçen (نُنْكِرُ) "hoş karşılamayız" ve (وَ لاَ يُنْكِرُونَ) "karşı çıkmazlar" kelimeleri arasında da aynı durum söz konusudur. Görüleceği üzere bahsi geçen kelimeler arasında anlamca zıtlık bulunmakla birlikte, kelimelerden biri; yapı itibariyle olumlu, diğeri ise olumsuz olarak cümle içerisinde kullanılmıştır.

2. Mukâbele

Mukâbele (المُقَابَلَةُ); kelime olarak, bir şeyi başka bir şeyle karşılaştırmak, iki şey arasındaki benzerlik ve farklılıkları görmek için karşılaştırma yapmak veya yüz yüze getirme anlamlarına gelmektedir.[34] Bir bedî sanatı olarak ise "mukâbele"; önce iki veya daha fazla manayı bir araya getirmek daha sonra da sırasıyla bunların karşılıklarını zikretmektir.[35]

Konuyla ilgili Kur'an'dan bazı örnekler şöyledir:

فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ "*Artık kazandıklarının karşılığı olarak, az gülsünler, çok ağlasınlar.*"[36] أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ "*Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar.*" وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ[37] "*O'nun rahmetini umarlar, azabından korkarlar.*"[38]

---

[31] Necm, 53/59-60.
[32] Mâide, 5/44.
[33] el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 280.
[34] er-Râzî, *Muhtâru's-sıhâh*, 458; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* II, 378.
[35] el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, II, 485-487; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel*, 419; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa,* 367; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* II, 378; el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâğa*, 299; el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 285; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 278; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 340; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* 117; ayrıca bkz., İsmail Durmuş,"Mukabele", *DİA*, XXXI, 101-102.
[36] Tevbe, 9/82.
[37] Mâide, 5/54.
[38] İsrâ, 17/57.

Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadisi şeriflerinde şöyle buyurmaktadır:

إِنَّ الرِّفْقَ لا يَكُونُ فِي شَيْءٍ إِلا زَانَهُ ، وَلا نُزِعَ مِنْ شَيْءٍ إِلا شَانَهُ "*Şüphesiz ki nezâket (zerâfet) bir şeyde bulunursa mutlaka onu süsler. Bir şeyden de alınırsa onu lekeler.*"[39]

3. Tevriye

Tevriye (التَّوْرِيَةُ); sözlükte, bir sözü veya haberi gizleyip, bunların yerine başka bir söz veya haberi ortaya atmak anlamında olup[40] bedî ilminde, yakın ve uzak iki anlamı bulunan bir kelimenin yakın anlamının söylenip uzak manasının kastedilmesidir.[41] Bir başka ifadeyle biri hakikî diğeri mecazî olmak üzere iki manası olan bir lafzın akla ilk gelen açık manasının değil de uzak manasının kastedilmesidir.[42] Tevriyeye "îham", "tevcîh" veya "tahyîl" gibi isimler de verilmiştir.[43]

Tevriyenin, "müverrâ bih" ve "müverrâ anh" olmak üzere iki rüknü bulunur. Müverrâ bih, kendisi ile tevriye yapılan, tevriyeyi meydana getiren kelimenin yakın manasıdır. Lafzın bu manaya delaleti açıktır. Müverrâ anh ise kendisi ile tevriye yapılan, tevriyeyi meydana getiren kelimenin uzak manası olup lafzın bu manaya delaleti gizlidir.[44]

Zâtî'ye nisbet edilen aşağıdaki beyit, Türk Edebiyatında da önemli bir kullanım yeri olan tevriye sanatının örneklerindendir.

"*Gül gülse dâim ağlasa bülbül aceb değil,*
Zîrâ kimine ağla demişler kimine gül."

Zâtî, gül sözcüğünü tevriyeli olarak iki ayrı anlamda kullanmış olmakla beraber gülü, yakın anlamda gülmek fiiliyle bağlantılı olarak kullanmasına rağmen uzak anlamda bir bitki olan gül çiçeğini kastederek kullanmıştır.[45]

Belagatçılar tevriyeyi, "mücerrede", "müraşşaha", "mübeyyene" ve "müheyyee" olmak üzere dört kısma ayırmışlardır.

---

[39] Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc Muslim, *el-Câmiu's-sahîh,* I-V, Birr ve's-sıla 78, İstanbul 1992.

[40] İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XV,389-390; er-Râzî, *Muhtâru's-sıhâh*, 633; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 280.

[41] es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm,* 427; el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, II, 499; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel*, 425; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 395; el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 277; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 362; el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâğa*, 304-305; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* II, 373-374; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 280; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 325; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar, Belagat*, 212; ayrıca bkz., İsmail Durmuş, "Tevriye", *DİA*, XLI, 45-47.

[42] Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, 62.

[43] Bkz. Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 325.

[44] el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 277; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 325; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar, Belagat*, 212.

[45] Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, 62.

3.1. Tevriye-i Mücerrede

Cümlede, kelimenin yakın ve uzak manaları ile ilgili herhangi bir unsurun zikredilmediği ve uzak mananın kastedildiği tevriyedir.[46]

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى "*Rahman olan Allah Arş'ı kudretiyle kuşatmıştır.*"[47] Ayetindeki (اسْتَوَى) kelimesinin yakın manası "yerleşti, oturdu"dur. Uzak manası ise "kudretiyle kuşattı, hâkim oldu"dur. Allah (c.c.) mekandan münezzeh olduğundan ayette söz konusu kelimenin uzak manası kasdedilmiştir. Aynı zamanda her iki mana ile ilgili bir lafız ayette zikredilmediğinden buradaki tevriye "mücerred tevriye" olmuştur.

3.2. Tevriye-i Müraşşaha

Tevriyeyi meydana getiren sözden önce veya sonra, yakın manayla ilgili bir lafzın zikredilmiş olmasıdır.[48]

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ "*Biz göğü kendi ellerimizle (kudretimizle) kurduk ve biz (onu) elbette genişleticiyiz.*"[49] Ayet-i kerimede geçen (أَيْدٍ) kelimesi, (يَد) kelimesinin çoğuludur. Bu kelimenin akla ilk gelen yakın manası, bir organ olan "el"dir. Bu mana Allah için uygun değildir. Dolayısıyla ayet-i kerimede söz konusu kelimenin uzak manası olan "kuvvet ve kudret" kasdedilmiştir. Söz konusu kelimenin yakın manası ile ilgili olan (بَنَيْنَاهَا) lafzı, tevriye yapılan kelimeden önce zikredilmiştir. Bu suretle ayet-i kerimede "müraşşah tevriye" meydana gelmiştir.

3.3. Tevriye-i Mübeyyene

Tevriyeyi meydana getiren sözden önce veya sonra, uzak mana ile ilgili bir lafız zikredilirse bu tür tevriyeye "mübeyyen tevriye" denir.[50]

أَيُّهَا الْمُعْرِضُ عَنَّا حَسْبُكَ اللهُ تَعَالَ

---

[46] el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, II, 499; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel*, 425; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 395; el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâğa*, 305; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye*, II, 373; Bolelli, *Belâgat-Kur'an Edebiyatı,* 326; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* 173; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar, Belagat*, 213.

[47] Tâhâ, 20/5.

[48] el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, II, 500; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel*, 425; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 395-396; el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâğa*, 306; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* II, 373; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 328; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* 174; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar, Belagat*, 214.

[49] Zâriyât, 51/47.

[50] el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâğa*, 306; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* II, 374; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 330; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar, Belâgat*, 215.

"*Ey bizden yüz çeviren kimse! Allah (c.c.) sana yeter, gel!*"[51] Beytin sonundaki (تَعالَ) kelimesinin yakın manası, "ulu, yüce"dir. Beyitte kastedilen uzak manası ise (تَعالَىٰ) fiilinden "gel" anlamındaki emir kipidir. Beyitte uzak mana ile ilgili olan (الْمُعْرِضُ عَنَّا) "bizden yüz çeviren kimse" lafzının zikredilmesiyle "mübeyyen tevriye" meydana gelmiştir.

3.4. Tevriye-i Müheyyee

Tevriyeye yapılan sözün, uzak manasının kastedildiğini başka bir kelimenin delaletiyle anlaşılır kılmaktır.[52]

Hz. Ali'nin Eş'as b. Kays hakkında söylediği rivayet edilen aşağıdaki ifade bu türden tevriyeye örnektir.

كَانَ يَحُوكُ الشِّمالَ بِالْيَمِينِ "*O, ihramları sağ eliyle dokuyordu.*" Bu cümledeki (الشِّمالَ) kelimesinin yakın manası "sol el", uzak manası ise (شَمْلَة) kelimesinin çoğulu olup "örtü, ihram" anlamındadır. Eğer (الشِّمالَ) kelimesinden sonra (الْيَمِين) lafzı zikredilmemiş olsaydı söz konusu kelimenin el manasında kullanıldığı akla gelmeyecek ve böylece tevriye meydana gelmeyecekti.[53]

4. Hüsnü't-Ta'lil

Hüsnü't-Ta'lil (حُسْنُ التَّعْلِيل); anlatıma incelik ve güzellik katmak amacıyla bir münasebetten dolayı bir olayı, gerçek sebebi yerine hayali bir sebebe dayandırarak zikretmektir.[54]

وَمَا كُلْفَةُ الْبَدْرِ الْمُنِيرِ قَدِيمَةً وَلَكِنَّهَا فِي وَجْهِهِ أَثَرُ اللَّطْمِ

"*Işık saçan Ay'ın yüzündeki leke eskiden kalma değildir. Ancak o leke Ay'ın yüzüne atılmış bir tokatın izidir.*"[55] Şair el-Maarrî, bu beytinde Ay'ın yüzeyinde görülen bir lekenin oluşmasına, gerçek sebebin dışında hayali bir sebep zikretmiştir. O da mersiyeye konu olan kişinin ölümüne çok üzülen ayın kendi yüzüne vurması sebebiyle bu lekenin oluşmasıdır.[56]

---

[51] el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye*, II, 375; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 330; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar, Belagat*, 215.

[52] Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 330; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar, Belagat*, 216.

[53] Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 331; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar, Belagat*, 216.

[54] el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, II, 518; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 409; el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 289; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 371; el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâğa*, 317; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye*, II, 387; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 283; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 369; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* 49; ayrıca bkz., İsmail Durmuş, "Hüsn-i Ta'lil", *DİA*, XIX, 32-33.

[55] el-Cârim ve Emîn, *el-Belağatu'l-vâdıha*, 288.

[56] Bkz. el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 288; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 370.

Yaygın kullanıma sahip olan bu sanata Türk Edebiyatında da rastlamak mümkündür. Yahya Kemal Beyatlı'nın aşağıdaki beyti, bu sanatın örneklerindendir.

"*Birçok gidenin herbiri memnun ki yerinden,*
Birçok seneler geçti, dönen yok seferinden."

Yahya Kemal, ölen insanların birçok seneler geçmesine rağmen geri dönmemesini, memnun olmaları gibi güzel bir sebebe bağlayarak hüsnü't-ta'lil sanatı yapar. Ölenlerin zaten geri dönmesi mümkün değildir. Niçin mümkün olmadığının sebebini şair, bulundukları yerden/ahiretten memnun olmalarına bağlar.[57]

5. Te'kîdü'l-Medh bimâ Yüşbihu'z-Zemm

Te'kîdü'l-medh bimâ yüşbihu'z-zemm (تَأْكِيدُ الْمَدْحِ بِمَا يُشْبِهُ الذَّمَّ); övgüyü kastederek, yerme ifade eden lafızlarla övmeyi pekiştirmektir. Yerme amaçlı olmasa da ikinci ifadenin yerme hissettirmesidir.[58]

وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا "*(Sihirbazlar Firavn'a dediler ki): Sen sırf, Rabbimizin ayetleri bize geldiğinde iman ettiğimiz için bizden intikam alıyorsun.*"[59] Bu ayette müminler bütün övülecek şeylerin aslı olan imana gelmelerinden dolayı yerilmişlerdir.

لَيْسَ بِهِ عَيْبٌ سِوَى أَنَّهُ لاَ تَقَعُ الْعَيْنُ عَلَى شِبْهِهِ

"*Onun gibisini gözün görmeyecek olması dışında, onda hiç bir kusur yoktur.*"[60] Şair İbnu'r-Rûmî, övdüğü kişinin hiçbir kusurunun olmadığını ifade ettiği beytinde –güya bir kusurmuş gibi– onun gibi birisini gözlerin göremeyeceğini yerme şeklinde zikretmek suretiyle övgüsünü pekiştirmektedir.

6. Te'kîdü'z-Zemm bimâ Yüşbihû'l-Medh

Te'kîdü'z-zemm bimâ yüşbihu'l-medh (تَأْكِيدُ الذَّمِّ بِمَا يُشْبِهُ الْمَدْحَ); yermeyi kastederek övgü ifade eden lafızlarla yergiyi pekiştirmektir. İkinci ibarenin öv-

---

[57] Bkz. Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, 75.

[58] el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, II, 524; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel,* 439; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 413; el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 292; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 381; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* II, 392; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 287; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 363; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar,* 223; ayrıca bkz. İsmail Durmuş, "Tekit", *DİA*, XL, 365-368.

[59] A'râf, 7/126; ayrıca bkz., el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, II, 525; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel,* 441; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 415; el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâğa*, 321; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 287.

[60] el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 291-292; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* II, 394; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 363; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar,* 224.

me olmadığı hâlde övmeyi hissettirmesidir. Diğer bir ifadeyle birini övüyor gibi görünüp daha fazla yermektir.[61]

فُلاَنٌ لاَ خَيْرَ فِيهِ إِلاَّ أَنَّهُ يُسِيءُ إِلَى مَنْ يُحْسِنُ إِلَيْهِ "*Falanca hayırlı biri değildir, fakat o kendisine iyilik edene (bile) kötülük eder.*"[62] sözünde olduğu gibi. Cümlede sanki iyilik edene kötülük etmek, övülecek bir şeymiş gibi bu özellik, daha önce zikredilen olumsuz hayırsızlık vasfından istisna edilmektedir. Bu suretle muhatap, övülüyormuş gibi görünerek aslında daha fazla yerilmektedir.

هُوَ الْكَلْبُ إِلاَ أَنَّ فِيهِ مَلاَلَةً وَ سُوءَ مُراعاَةٍ وَماَ ذَاكَ فِي الْكَلْبِ

"*O, köpektir. Ancak onda bıkkınlık ve iyiliği gözetmemek vardır. Oysa bu kötü huylar, köpekte bulunmaz.*"[63] Bu beyitte şair, muhatabını önce köpek olmakla yermekte, ardından sanki muhatabın iyi bir özelliğini söyleyecekmiş gibi yapıp istisna edatını zikrettikten sonra, tekrar yergi ile ilgili sıfatları zikretmek suretiyle daha fazla yerme yoluna gitmektedir.

7. Üslûbu'l-Hakîm

Üslûbu'l-Hakîm (أُسْلُوبُ الْحَكِيم); muhataba kendisi için daha önemli ve öncelikli olduğunu hissettirmek amacıyla beklemediği bir sözle seslenme ya da soru sorana beklediği cevabın dışında başka bir cevapla karşılık verme sanatıdır. Konuşanın böyle bir üslûbu tercih etmesinin sebebi, söylediği sözün veya cevabın maksada daha uygun olduğunu veya muhatabın hâline daha münasip düştüğünü, onun için daha önemli olduğunu vurgulamak istemesidir.[64]

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ "*Sana, hilâl (şeklinde yeni doğan aylar)ı sorarlar, de ki: Onlar, insanlar ve özellikle de hac için vakit ölçüleridir.*"[65] Müşrikler, taciz amacıyla Hz. Peygamber'e, "Hilâl niçin önce iplik gibi incecik görünüyor, sonra kalınlaşıp nihayet daire şeklini alıyor?" diye soru-

---

[61] el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, II, 526; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel,* 441; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 416; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 382; el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâğa*, 321; el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 292; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 366; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* 157; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar,* 224; ayrıca bkz. İsmail Durmuş, "Tekit", *DİA*, XL, 365-368.

[62] el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, II, 526; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel,* 441-442; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* 416; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar,* 224.

[63] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa,* 383; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 367.

[64] el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, I, 162-164; el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 296; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa,* 388; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* I, 498; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 289; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 375; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar,* 239-240; ayrıca bkz., İsmail Durmuş,"Üslûb-ı Hakîm", *DİA*, XLII, 381-382.

[65] Bakara, 2/189.

yorlardı. Ayetin bu kısmında söz konusu soruya, beklendiği gibi Ay'ın niçin böyle bir safahattan geçtiği yerine, kendileri açısından bilmeleri gereken ve beklenilen cevaptan daha önemli ve daha faydalı olan bir cevapla karşılık verilmek suretiyle üslûbu'l-hakîm sanatı icra edilmiştir.[66]

قِيلَ لِتَاجِرٍ: كَمْ رَأْسُ مَالِكَ ؟ فَقَالَ: إِنِّي أَمِينٌ وَثِقَةُ النَّاسِ بِي عَظِيمَةٌ "*Bir tüccara ne kadar sermayen var diye sorulduğunda o, şöyle cevap verir: Ben emin bir adamım, insanların bana olan güveni çok fazladır.*"[67] Burada tüccar, sermayesinin ne kadar olduğunu soran kişinin dikkatini başka yöne çekerek, kendisinin ne kadar emin ve insanlar arasında ne derece güvenilir biri olduğunu ifade etmiştir. Zira ona göre, bu iki özellik (emanet ve güven) ticarette kâr ve kazanç için çok önemlidir.

8. Tecâhulu'l-Ârif

Tecâhulu'l-Ârif (تَجَاهُلُ الْعَارِف); bir nükteye binaen bilinen bir şey hakkında bilmiyormuş gibi söz söyleme veya cahil olmadığı hâlde cehaleti kendinde izhar etme veya pekiştirme amacıyla, doğruluğunu bildiği şeyden şüphe ediyormuş ve bilmiyormuş gibi söz söyleme sanatıdır.[68] Diğer bir ifadeyle söyleyişte bir anlam inceliği ve zerafeti oluşturmak için konuyu bilip de bilmemezlikten gelme sanatıdır.[69] Bu sanata kınama, abartılı övme veya yerme ve taacup ifade etme amacıyla başvurulur.[70]

وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ "*O hâlde biz veya siz, ikimizden biri, ya doğru yol üzerinde veya açık bir sapıklık içindedir.*"[71] Ayette Hz. Peygamber'in lisanıyla varid olan ifadede, kendisinin doğru yol üzerinde ve kâfirlerin açık bir sapıklık içinde bulundukları bilindiği hâlde bilmemezlikten gelinerek tecâhulu'l-ârif sanatı icra edilmiştir.

أَلَمْعُ بَرْقٍ سَرَى أَمْ ضَوْءُ مِصْبَاحِ أَمِ ابْتِسَامَتُهَا بِالْمَنْظَرِ الضَّاحِي

---

[66] Bkz., el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 295-296; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa,* 390; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* I, 502; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 289; Bolelli, *Belagat-Kur'an Edebiyatı,* 378; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* 184; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar,* 240.

[67] el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, 296; Bolelli, *Belâgat-Kur'an Edebiyatı,* 376; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar,* 240.

[68] Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 292-293; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* 151; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar,* 231; ayrıca bkz., İsmail Durmuş, "Tecâhül-i Ârif", *DİA*, XL, 232-233.

[69] Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, 64.

[70] Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 292; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar,* 232.

[71] Sebe, 34/24.

"*Gece çakan bir şimşeğin parıltısı mı yoksa bir lambanın ışığı mı yoksa (sevgilinin) açıkça görünen gülümsemesi mi?*" Şair Buhturî'nin beyti, abartılı övme amacıyla icra edilen tecâhulu'l-ârif sanatına örnektir.[72]

Şair Ahmet Haşim'in aşağıdaki mısraları da bu sanatın Türk Edebiyatındaki örneklerindendir.

"*Eğilmiş arza, kanar muttasıl kanar güller*
Durur alev gibi dallarda kanlı bülbüller
Sular mı yandı, neden tunca benziyor mermer?"[73]

Ahmet Haşim, suların yanıp yanmadığını ve mermerlerin neden tunca benzediğini bildiği hâlde bilmemezlikten gelerek tecâhulu'l-ârif sanatı yapıyor. Suların yanması ve mermerin tunca benzemesi güneş ışınlarının yansıması nedeniyledir.

9. Aks

Aks (الْعَكْس); cümlede bir parçanın önce getirilmesi sonra aynı parçanın geri bırakılmasıdır. Diğer bir ifadeyle aynı kelimelerle birinci cümle ile anlamca ilgili yeni bir cümle tesis etmek, ters çevirmek, aks ettirmek, bir mısranın sonunu başa, başını da sonuna getirmektir.[74] Diğer bir ifadeyle bir dize ya da cümlenin anlamlı iki parçasından birini önce, diğerini de sonra söyleyerek, anlatılmak istenen sözü önce kurallı sonra da devrik cümle şeklinde söylemektir.[75]

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ "*Allah, iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin velileri ise tâğûttur. (O da) onları aydınlıktan karanlıklara (sürükleyip) götürür. İşte bunlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalırlar.*"[76] Ayet-i kerime'de مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ibaresi daha sonra مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ şeklinde ters çevrilmek suretiyle aks sanatı icra edilmiştir.

يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ "*Allah, geceyi gündüzün içine, gündüzü de gecenin içine sokar.*"[77] Ayetin baş tarafı, geceyi gündüzün içine sokar şeklinde

---

[72] el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, 235; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 293; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar,* 232.
[73] Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, 64.
[74] el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, 363; el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye,* II, 440; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 293; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* 25; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar,* 202; ayrıca bkz., M. Naci Bolay,"Akis", *DİA*, II, 264-265.
[75] Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, 191.
[76] Bakara, 2/257.
[77] Fâtır, 35/13.

zikredilmişken son tarafı ise gündüzü gecenin içine sokar şeklinde zikredilerek aks sanatı meydana getirilmiştir.

Mehmet Akif Ersoy'un, "Utandım ağlayarak, ağladım utanmayarak"[78] ifadesi de aks sanatı için güzel bir örnektir.

10. Müşâkele

Müşâkele (اَلْمُشاَكَلَة); kelime olarak benzemek, uygun olmak, iki şeyin birbirine benzemesi anlamına gelmektedir. Bir sanat olarak ise daha önce bir sohbette geçen şeyi, aralarındaki münasebetten dolayı kendi lafzı yerine başka bir lafızla zikretmektir.[79] Bir başka deyişle, birinin söylediği bir kelimeyi diğerinin, önceki anlamından ayrı bir manasında tekrarlaması sanatıdır.[80]

فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ "*Kim size saldırırsa siz de ona misilleme olacak kadar saldırın (cezalandırın).*"[81] Ayette geçen ikinci saldırı ifadesi cezalandırma anlamında kullanılmış olup bu suretle müşâkele sanatı icra edilmiştir.

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا "*Bir kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür (cezadır).*"[82] Ayette geçen (سَيِّئَةٌ) kelimesinin anlamı kötülük demektir. Kötülüğün cezası, gerçekte ise Allah Teâlâ hakkında kötülük değil, ona göre denk bir cezadır. Bu itibarla (سَيِّئَةٌ) kelimesine iki anlam verilmek suretiyle müşâkele sanatı yapılmıştır.

Türk Edebiyatında da kullanılan müşâkele sanatına, Mehmet Akif Ersoy'un aşağıdaki mısraları örnektir:

"*Getirin ibreyi" der, bulmanın imkânı mı var?*
"İbre yok bey baba, bilmem ne getirsek?" derler.
O da "öyleyse şehâdet getirin" der bu sefer.[83]

Mehmet Akif, karşılıklı iki kişinin konuşmasını müşâkele sanatı şeklinde kendi şiirinde biçimlendirir. Konuşanlardan biri "getirin ibreyi" diye seslendiğinde, diğeri de "ibre yok bey baba, bilmem ne getirsek?" şeklinde karşılık verirken, birinci kişi bu sefer "öyleyse şehâdet getirin" der.

---

78 Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, 191.
79 el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-arabiyye*, II, 438; Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 294; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* 130; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar,* 226; ayrıca bkz., İsmail Durmuş, "Müşâkele", *DİA*, XXXII, 154-155.
80 Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, 67.
81 Bakara, 2/194.
82 Şûrâ, 42/40.
83 Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, 67.

11. Leffu'n-Neşr

Leffu'n-Neşr (اَللَّفُّ وَالنَّشْرُ); muhatabın anlayıp yerli yerine koyacağına güvenerek, birden fazla lafzı zikrettikten sonra bunlarla ilgili yeni lafızları sırasıyla söylemektir.[84] Cümlede zikredilen önceki lafızlarla sonrakiler arasında bir tertib sözkonusu ise buna "leffu'n-neşr-i müretteb", eğer bir tertib ve uyum söz konusu değilse buna da "leffu'n-neşr-i müşevveş" adı verilir.[85]

وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ "*Allah, rahmetinden ötürü geceyi içinde dinlenesiniz; gündüzü de lütfundan (rızkınızı) arayasınız ve şükredesiniz diye sizin için yarattı.*"[86] Ayette geçen (لِتَسْكُنُوا) "dinlenesiniz" ve (وَلِتَبْتَغُوا) "arayasınız" lafızları, daha önce geçen (اللَّيْلَ) "gece" ve (وَالنَّهَارَ) gündüz lafızlarının sırasına uygun olarak zikredilmiş, bu sayede leffu'n-neşr-i müretteb sanatı yapılmıştır.

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ "*Biz geceyi ve gündüzü (kudretimizi gösteren) iki alamet yaptık. Nitekim Rabbinizin nimetlerini araştırmanız, ayrıca, yılların sayı ve hesabını bilmeniz için gecenin alametini (karanlığını) silip (yerine, eşyayı) aydınlatan gündüzün alametini (aydınlığını) getirdik.*"[87] Ayette geçen (لِتَبْتَغُوا) "araştırmanız için" ve (وَلِتَعْلَمُوا) "bilmeniz için" lafızları, daha önce zikredilen (آيَةَ النَّهَارِ) "gündüzün alameti" ve (آيَةَ اللَّيْلِ) "gecenin alameti" ibareleriyle alakalı olup aynı sırayla zikredilmediklerinden leffu'n-neşr-i müşevveş sanatı meydana gelmiştir.

Faruk Nâfiz Çamlıbel'in aşağıdaki mısraları, bu sanatın Türk Edebiyatındaki örneklerindendir:

"*Sakın bir söz söyleme, yüzüme bakma sakın,*
Sesini duyan olur, sana göz koyan olur."[88]

Şair birinci mısrada "söz söyleme" şeklindeki olumsuz emre karşı ikinci mısrada tertibe uygun olarak "sesini duyan olur" ve yine birinci mısrada "yüzüme bakma sakın" olumsuz emrine karşı ikinci mısrada "sana göz koyan olur" şeklinde bir uyarıda bulunarak leffu'n-neşr-i müretteb sanatı yapar.

---

[84] Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 294; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar,* 106; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar,* 228; ayrıca bkz., İsmail Durmuş, - M. A.Yekta Saraç, "Leff ü Neşr", *DİA*, XXVII, 122-124.

[85] Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* II, 294; Eren-Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar,* 229.

[86] Kasas, 28/73.

[87] İsrâ, 17/12.

[88] Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, 145.

Sonuç

Arap Dili, başta Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerifler olmak üzere çok sayıda dinî ve edebî metnin teşekkülünde, kayıtlara geçmesinde ve nesilden nesile aktarılmasında büyük rol oynamış en önemli dünya dillerindendir. Şüphesiz Arap Dilinin oynadığı bu rolde onun, edebî ve sanatlı bir dil oluşunun önemli etkisi vardır. Arap dili, sahip olduğu yüzlerce edebî sanat ve çok sayıdaki değişik ifade tarzı sayesinde, verilecek mesajın muhataba en doğru ve en uygun şekilde ulaşmasını sağlayan nadir dillerdendir. Söz konusu edebî sanatlar, taşıdıkları zengin mana ve edebî değer sayesinde meramın, muhataba en kâmil şekliyle aktarılmasına yardımcı olduğu gibi dinleyicinin nefsinde de kalıcı, zarif izler oluşmasına katkı sağlar.

İslam'ın değişik coğrafyalara yayılmasıyla Arap Dili ve Edebiyatıyla tanışan diğer diller de Arap Dilinin kelime hazinesinden ve sanatsal yönünden etkilenmişlerdir. Türk Dili ve Edebiyatı da Arapçadan geçme çok sayıda kelimesiyle, Divân Edebiyatının en önemli nazım birimi olan arûzuyla ve çalışmamızda örnekler sunduğumuz birçok edebî sanatıyla Arap Dilinden ve Edebiyatından etkilenmiştir. Bu çalışmanın konusu olan edebî sanatlarla ilgili her iki dilden sunulan örnekler arasındaki uyum ve benzerlik, söz konusu diller arasındaki edebî etkileşimin ne denli güçlü olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Bu çalışmada konu edinilen edebî sanatlar şüphesiz, "belagat" ilminin sınırlı bir bölümünü oluşturmaktadır. "Bedi" ilminin "muhassinât-ı ma' neviyye" bölümüyle ilgili edebî sanatların işlendiği söz konusu çalışmanın konu başlıkları sınırlı olsa da mukayeseli örneklerle ve detaylı bir anlatımla sunulan çalışmanın, bu alana dair bir fikir vereceği, ilgi uyandıracağı ve edebî zevke katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

Kaynakça

Aktaş, Hasan, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, İstanbul 2002.
'Alî el-Cârim ve Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, I-III, İstanbul 1984.
Bolelli, Nusreddin, *Belagat, Kur'an Edebiyatı*, İstanbul 2000.
Bolay, M. Naci,*"Akis", DİA*, II, 264-265.
el-Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl, *el-Câmi'u's-sahîh*, I-VIII, İstanbul 1987.
DİA: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, İstanbul 1988-2014.
Durmuş, İsmail, "Hüsn-i Ta'lîl", *DİA*, XIX, 32-33.
_____ Saraç M. A. Yekta, "Leffü Neşr", *DİA*, XXVII, 122-124.
_____ "Meânî", *DİA*, XXVIII, 204-206.

_____ "Mukabele", *DİA*, XXXI, 101-102.
_____ "Müşâkele", *DİA*, XXXII, 154-155.
_____ "Tecâhül-i Ârif", *DİA*, XL, 232-233.
_____ "Tekit", *DİA*, XL, 367.
_____ "Tevriye", *DİA*, XLI, 45-47.
_____ "Tezat", *DİA*, XLI, 58-60.
_____ "Üslûb-ı Hakîm", *DİA*, XLII, 381-382.
Eren, Cüneyt, *Kur'an-ı Kerim'de Edebî Sanatlar*, Erzurum 2003.
_____ Uzunoğlu, M. Vecih, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar: Belagat*, İzmir 2006.
Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa: Funûnuhâ ve efnânuhâ,* I-II, Ürdün 1985.
Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Bedî", *DİA,* V, 320-322.
_____ "Beyân", *DİA,* VI, 22-23.
el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*, İstanbul 1984.
İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-'arab*, I-XV, Beyrut 1956.
el-Kazvînî, Hatîb, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, I-II, Beyrut 1980.
_____ *Telhîsu'l-miftâh*, nşr.ve trc. Nevzat H. Yanık v.dğr., İstanbul 2001.
Kılıç, Hulusi, "Belâgat", *DİA*, V, 380-383.
el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Ulûmu'l-belâğa*, Beyrut 1984.
el-Meydânî, 'Abdurrahmân Hasan Habenneke, *el-Belâğatu'l-'arabiyye,* I-II, Beyrut 1996.
Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh,* I-V, İstanbul 1992.
er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir, *Muhtâru's-sıhâh*, Beyrut 1996.
es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. 'Alî, *Miftâhu'l-ulûm,* nşr. Nâ'îm Zerzûr, 2. bs., Beyrut 1987.
Soysal, M. Orhan, *Edebî Sanatlar ve Tanınması*, İstanbul 2005.
et-Taftâzânî, Sa'duddîn, *Muhtasaru'l-me'ânî,* Beyrut 1965.
_____ *el-Mutavvel ale't-telhîs*, İstanbul 1891.

ÂSIM KIRÂATININ HAFS RİVAYETİNE GÖRE SEKTE KAVRAMI VE MANAYA ETKİSİ SAKTAH ACCORDING TO HAFS' REPORT OF ASIM RECITATION AND ITS EFFECT ON MEANING

2015 • SAYI: 1 • SAYFA:119-127

A. CÜNEYT EREN
DOÇ. DR., DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAK.

İBRAHİM ULUDAŞ
DR., DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAK.

ÖZ

Sekte, Kur'an kıraati sırasında iki ses arasında nefes almadan sesi ayırarak kesmeye denir. Sesin kesilme süresi ise okuyuş tarzına göre değişmekle birlikte yaklaşık bir elif miktarı kadardır. Âsım kırâatının Hafs rivâyetine göre; Kur'an-ı Kerim'de dört yerde sekte vardır.

Kur'an'daki alameti ise üzerinde sekte yapılmak istenen kelimenin son harfi üzerindeki küçük bir sîn (س) harfi yazılmasıdır.

Sekte hem mana hem de Kur'an'ın fonetik yapısı ile irtibatlı bir kuraldır. Hangi seslerin uzatılacağını, telaffuzun nerelerde kesileceğini sistemli bir şekilde öğreten tecvid ilminin kaideleri, Kur'an-ı Kerim'in doğru okunması adına aynı zamanda fonetik tesir yapar. Diğer taraftan vasıl hâlinde yanlış anlaşılmaya müsait kelime gruplarını fark ettirerek ayırt etme ve verilmek istenen gerçek mana üzerinde vurgu yapma adına da önemli bir vazife yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, tecvid, kıraat, sekte, fonetik

ABSTRACT

Saktah is discontinuation of two voices by separating without breathing between them during the Qur'an recitation. Although it is variable according to recitation styles, discontinuation time of voice is about the measure of one alif. According to Hafs' report of Asım recitation, there are four saktahs in the Qur'an.

The sign of saktah in the Qur'an is to write a letter sîn (س) on the last letter of the word which is saktah required.

'Saktah is a rule connected with both meaning and phonetic structure of the Qur'an. Rules of tajweed teaches sistematically which sound would be extended and where pronunciation would be interrupted. This effects reading the Qur'an correctly and phonetically at the same time. On the other hand, it has an important task regarding to emphasis on the true meaning of words which can be misunderstood when it was passed without stoopping.

Key words: The Qur'an, Tajweed, Recitation, Saktah, Phonetic

I. Giriş (Tanım ve etki alanı)

Tanım:

Sekte; sözlükte susmak ve iki nağme arasını nefes almadan kesmek, sözü kesmek, sönmek, ayırmak anlamına gelmektedir.[1] Terim anlamı ise sekte; (السكتَةُ قَطْعُ الصَّوْتِ بِغَيْرِ التَّنَفُّسِ) nefes almadan sesi kesmeye denir.[2] İbn Cezerî (ö. 833/1429): "Sesi nefes almaksızın âdet olarak vakf zamanından daha kısa bir müddet kesmekten ibarettir." şeklinde tanımlamıştır.[3] Burada esas olan kıraat esnasında nefes alınmadan yapılan okumadır. Sekte'nin yapılma süresi bazı ihtilaflarla birlikte ortalama bir elif miktarıdır.[4]

Sekte; vasla (geçmek) has bir kuraldır. Yani; bir kelime, ardından gelen diğer kelimeye veya bir harf diğer harfe bağlanacaksa yapılır.

Kur'an metnindeki alameti ise, üzerinde sekte yapılmak istenen kelimenin son harfi üzerinde konulan küçük bir sîn (س) harfi veya harfin altında (سكته) yazılmasıdır. 'Bu harfin bulunduğu yerde

---

[1] Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrem İbn Manzur, *Lisânü'l-arab*, II, 44; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, 1304, el-Matbaatü'l-Bahriyye, İstanbul 1304-1305, I, 578.

[2] Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429), *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, Dâru'l-Fikri li't-Tibâa, Beyrut, I, 240; İbrahim b. İsmail el-Ebyârî (ö. 1414), *el-Masuatu'l-Kur'âniyye*, Müessesetu Sicli'l-Arab, Kahire 1405, V, 27; Abdulfettah Abdulaziz, *Kavâidu't-tecvîd alâ rivâyeti Hafs an Âsım*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1404, I, 89.

[3] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr,* I, 240; Nihat Temel; *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, İFAV Yay., İstanbul 1997, 118. Vakf, kelime olarak durmak, durdurmak, hapsetmek, terim olarak da kıraate yeniden başlama niyetiyle normal olarak nefes alınabilecek bir zaman diliminde bir kelime üzerinde sesi kesmekten ibarettir. Bu da ayetlerin bitiminde ve ortalarında olup kelime ortasında yahut yazılış olarak bitişik olan iki kelime arasında olmaz. Haliyle bu arada da zorunlu olarak nefes alınacaktır. (Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Tah: Ahmed b. Ali), Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2006, s. 250; Veli Kayhan, "Vakf ve İbtida İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2-2006, s. 301).

[4] Celaluddin es-Suyuti, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân,* s. 260. Sektenin uygulanması, uzunluğu veya kısalığı konusunda imamların görüşleri farklılık arz etmektedir. Ancak tespit ettikleri kurallar muvacehesinde benimsedikleri kıraat tarzları olan tahkik, tavassut ve hadr sistemlerinin her birine göre sektenin süresinin tabii olarak vakf müddetinin altında olması hususunda ittifak etmişlerdir. (Bkz. İbrahim Tetik, *Vakf ve İbtidâ İlminin Ayetleri Anlamlandırmadaki Rolü, (Uşmûni Bağlamında)*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. L. Tezi, Erzurum 2012, s. 20).

üzerinde sekte yapılmak lazımdır. Bu sem'a, yani bu mevzu ile ilgili Hz. Peygamber (s.a.s.)'den gelen rivayet kaydına bağlıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.s.)'den sahih bir rivayetle nakledilmeyen yerlerde sekte caiz olamaz. İmam İbnu'l-Cevzî'nin de belirttiği gibi bu hususta sahih rivayetler vardır. Ancak vakıf yapılan yerler kıraat kitaplarının belli yerlerinde görüleceği üzere kırâat-i aşere arasında farklı farklıdır.'[5]

Kırâat imamları arasında en fazla sekte yapan Hamza (ö. 156/772)'dır. Hamza; râvisi Halef (ö. 229/844)'in rivayetine göre, harekeli hemze harfinden önce sâkin bir harfin gelmesi hâlinde sekte ile okur. Diğer bir ifadeyle kendilerinden sonra sakin bir harf olmadığı takdirde imâle yapması, diğeri de sakin bir harften sonra hemze geldiğinde de, vakfetmeksizin sekte uygulamasıdır.[6]

Ebû Ca'fer (ö. 130/747) ise; Hurûf-u Mukattaa harflerinin her biri arasında sekte yapar.[7]

Sektenin Etki Alanı:

Sekte hem mana hem de fonetik yapı ile irtibatlı bir kuraldır.[8] Hangi seslerin uzatılacağını, telaffuzun nerelerde kesileceğini sistemli bir şekilde öğreten tecvit ilminin kaideleri Kur'an-ı Kerim'in doğru okunması için aynı zamanda fonetik tesir yapar. Diğer taraftan vasıl hâlinde yanlış anlaşılmaya müsait kelime gruplarını fark ettirerek ayırt etme ve verilmek istenen gerçek mana üzerinde vurgu yapma adına da önemli bir vazife yapmaktadır.

Örneğin Yûsuf suresi 31. ayette geçen (فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ) '*Kadınlar Yûsuf'u görünce (onu umduklarından daha da güzel bularak) büyüttüler*' mealindeki ayetin Hamza b. Habîb'in kıraatine göre sekteli okunduğunda, sektenin mana ile fonetik ilişkisiyle birlikte nasıl yansıttığı daha net olarak fark edilecektir.

---

[5] Abdu'l-Fettah el-Mursifî, *Hidâyetu'l-kâri ilâ tecvid-i kelâmi'l-bâri*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2004, I, 407.

[6] Nasr Atiyye, *Gâyetu'l-merîd fî ilmi't-tecvîd*, Dâru'l-Harameyn li't-Tibâa, el-Kâhire, (III. Bsk.), 1413, s. 234.

[7] Ebû Amr Osman b. Saîd (ö. 444), *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*, (nşr. Otto Pretzl), İstanbul 1930, s. 62; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 240.

[8] Kur'an-ı Kerim'de kullanılan lafızlar ve bu lafızların içinde yer alan harflerin uyum içinde dizilişi o kelimenin manası ile ahenklik arz eder. Buna tabiattaki seslerin adeta harflere dönüşmesi ve kelimeleşmesi anlamında 'onamatope' denir. Arapça lafızların ne anlama geldiğini bilmeyen herhangi bir insan bile seçilmiş olan Kur'an kelimesinin tedâi ettiği manayı veya o mananın ipuçlarını hissedebilir. Kur'an kelimeleri bu hususiyeti ile muhataplarına ayrı bir îcâz örneği sunmaktadır. Kuyu anlamına gelen ve yaygın olarak kullanılan örneğin (البئر) yerine (الجب) kelimesinin seçilmiş olması içine bırakılan taşın suya düştüğünde çıkardığı ses çağrışımıyla anlama daha farklı bir zaviyeden da zenginlik katmaktadır. Kur'an dili içerdiği lafızları, lafızların harflerinin kulağa hoş gelecek tarzda birbirleriyle uyumlu sıralanışı, bu lafızların cümle içerisindeki dizilişi, muhatabını adeta büyüleyici bir atmosfer iklimine cezp etmektedir. Yani, onun edebî ahengi muhatabını adeta büyüleyecek tarzdadır. Öyle büyüleyicidir ki, Arap belâgatında otorite sayılan muarızları dahi, onun karşısında teslimiyetlerini itiraf etmişlerdir. Bkz. Cüneyt Eren, *Dil ve Üslup Açısından Kur'an*, Işık Yayınları, İstanbul 2014, s. 39.)

Ayetin bu kısmında, birincisi (رَأَيْنَهُ), ikincisi ise (هَذَا)'nın sonunda yer alacak şekilde, sadece iki adet sekte mevcut olmasına rağmen, ses anlam ilişkisinin en üst düzeyde korunabilmiş olduğunu görmekteyiz. Özellikle beş eliflik meddin arkasından gelen ilk sekte, tam bir erkek güzeli olan Hz. Yûsuf (a.s.)'u bir anda karşılarında gören Mısır'lı kadınların, meyve soydukları bıçaklarla ellerini kestiklerinin farkına varamayacak derecede âdeta çarpıldıklarını canlı bir sahne hâlinde tasvir etmektedir. Öyle ki, kadınların bu şaşkınlıkları, bütün gözler Yûsuf (a.s.)'un cemaline odaklanmışcasına devam etmekte ve ikinci bir sekte ile daha da pekiştirilip son bulmaktadır. Nitekim Kâri Mustafa İsmail'in tiz bir rast perdede devam ettiği okuyuşunda ayetin bu kısmına ulaştığında, sesini daha da tizleştirerek, sekte vechini: *Felemmâ raeynehûûûûû –s– ekbernehû..* şeklinde icra etmesi, Yûsuf (a.s.)'un onu görmeye gelen kadınların bulunduğu odaya girmesiyle salona âdeta bir ölü sessizliği çöktüğünü ve bu harika güzellik karşısında kadınların bir ara nefesleri kesilir gibi olduğunu sergilemektedir.'[9]

II. Âsım Kıraatinin Hafs Rivayetine Göre Kur'an-ı Kerim'de Sekte ve Sektenin Kur'an'ın Yorumundaki Rolü

Âsım (ö. 127/745) kırâatının Hafs (ö. 180/796) rivayetine göre; Kur'an-ı Kerim'de caiz ve vacip olmak üzere iki ayrı sekte durumu söz konusudur. Vacip olanlardan dört yerde sekte yapılır.[10] Bu sektelerden ikisi elif, diğer ikisi de sükûn üzere icra edilir.

1- Kehf suresinin 1. ve 2. ayetleri arasında; (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً) *Hamd O Allah'a mahsustur ki kuluna kitabı indirdi ve onun içine tutarsız hiçbir şey koymadı.* (قَيِّماً لِّيُنذِرَ بَأْساً شَدِيداً مِن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً حَسَنا) *Dosdoğru bir kitap olarak gönderdi. Ta ki Kendi nezdinde inkârcılar için hazırladığı şiddetli azabı bildirerek onları uyarsın. Makbul ve güzel işler yapan müminleri de ebediyyen içinde kalacakları güzel bir mükâfatla müjdelesin ve ta ki "Allah evlat edindi" diyenleri uyarsın.*

Bu iki ayetin (قَيِّماً ve عِوَجًا) kelimeleri arasında vakf yaparak durmak daha doğrudur. Ancak sekte de yapılabilir. Hafs rivayetine göre sekte şu şekilde

[9] Necdet Çağıl, *Kur'an'ın Belagat ve Fonetik Yapısı*, İlahiyât, Ankara 2005, s. 268.
[10] Ebû Muhammed Abdulhak İbn Atiyye (ö. 542), *el-Muharreru'l-vecîz tefsîru ibn Atiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422, III, 494.

yapılır: (عِوَجًا) kelimesindeki tenvin, elif'e çevrilir ve medd-i tabî yapılarak elif üzerinde nefes almadan kısa bir süre durulup (قَيِّماً) kelimesine geçilir.[11]

Her iki ayetin sekteli olarak okunduğunda sektenin mana ile ilişkisini nasıl yansıttığı daha net olarak görülecektir. Zira sekte ilk ayetin fasılasında yer alan (عِوَجًا) '*tutarsızlığın*' ikinci ayetin başında yer alan (قَيِّماً) *eğrisi büğrüsü, 'yanlışı ve çelişkisi bulunmayan dosdoğru'* ile birlikte tevehhüm edilmemesine yol açmaktadır. Diğer bir tabirle yapılan sekte bir sonraki ayetin ilk kelimesi olan *"dosdoğru"* anlamındaki kelimenin *"eğrilik"* anlamındaki (ve üzerinde sekte yapılan) kelimenin sıfatı olabileceği vehmini bertaraf etmektedir.[12] Çünkü bu onun sıfatı olmayıp (له) zamirinin mercii olan "kitab"ın hâlidir.[13] Yani *O kitabı dosdoğru kitap olarak kılmıştır,* anlamındadır.

Burada sekte ile yapılan vurgu bazı sahabilerin ellerindeki Mushaflarda «ولم يجعل له عوجا لكن جعله قيما» Allah (c.c.) Kur'an'da herhangi bir tutarsızlık bırakmamış, onu eksiksiz dosdoğru yapmıştır, şeklinde açıklama ile daha net olarak ortaya konmuştur.[14] Dolayısıyla ayetin manasının yanlış anlaşılma ihtimali önlenerek kastedilen mana özellikle vurgulanmış olur.[15]

---

[11] Diğer bir tabirle birinci kelimenin sonundaki tenvinli elifi 'ivecen' diye okunmasının ardından bir elif miktarı nefes almadan sessizce beklenip ikinci kelime 'kayyimen' kelimesini okuma şeklinde yapılır. Ebû Amr Osman b. Saîd Dânî (ö. h. 444), *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, (nşr. Otto Pretzl), İstanbul1930, s. 156 (قرأ حفص عوجا يسكت على الألف سكتة لطيفة من غير قطع ولا تنوين ثم يقول قيما); *Câmiu'l-beyân fi'l-kıraâti's-seb'i'-l-meşhûre*, s. 599; (قرأ عاصم في رواية حفص (عوجا)الكهف١ يسكت سكتة لطيفة من غير قطع ولا تنوين ثم يقول (قيما)).... ثم ينقل رواية الاشناني عن حفص عن عاصم انه كان يقف على عوجا ثم يبتدئ قيما في القطع والوصل جميعا.); *el-İknâ' fi'l-kıraâti's-seb'li ibni'l-Bâziş* (ö. h. 540), (عوجا بوقفة لطيفة من غير قطع ولا تنوين–حفص) Ayrıca bkz. Ebû Muhammed el-Endelusî İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz, tefsîru ibn Atiyye,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422, III, 494; en-Numani, Ebu Hafs Siracuddin (ö. 775), *el-Lubâb fî ulûmi'l-kitab,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419, XII, 416.

[12] Ebû'l-Abbas Şihabuddin el-Halebi (ö. 756), *ed-Durru'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-masûn*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, VII, 434; Ebu Hafs Siracuddin en-Numani (ö. 775), *el-Lubâb fî ulûmi'l-kitab,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419, XII, 416.

[13] Mahmud b. Hamza el-Kirmâni (ö. 505), *Garâibu't-tefsîr ve acâibu't-te'vîl*, Dâru'l-Kıble, Beyrut ts., I, 647. Nahivciler, ayetteki "kayyimen" kelimesinin mansub oluşu hususunda belirttiğimiz hal olması dışında farklı görüşlerde de bulunmuşlardır. 'Keşşaf' Sahibi şöyle der: "Bu kelimeyi, "kitap" lafzının "hâl"i saymak caiz değildir. Çünkü ifadesi, enzele fiilinin üzerine ma´tûftur. Binâenaleyh bu ifade, "ellezî" sıla edatını takip edenlere dâhildir. Dolayısıyla "kayyimen" kelimesini "kitap"tan hal saymak, sıla cümlesinin bir parçası ile hal ve zil-hâlin arasını ayırmış olmayı gerektirir ki bu caiz değildir. Bu caiz olmayınca bu kelimenin, mukadder bir fiil ile mansub olması gerekir ve takdiri "*Ve Allah o Kur´an´ı dosdoğru kıldı*" şeklindedir. Isfehânî şöyle der: "Bizim bu husustaki kanaatimiz şudur: "Ayetteki ifadesi birinci hal, "kayyimen" ifadesi de ikinci hal´dir. Bu ikisi birbiri peşinde olan iki "hal"dir. Buna göre kelamın takdiri, "O, kuluna kitabı, ona bir eğrilik kılmaksızın ve dosdoğru olarak indirdi" şeklinde olur." Haili´l-´ukad kitabının sahibi es-Seyyid şöyle der "Ayetteki "kayyimen" kelimesini ifadesinden bedel kılmak da mümkündür. Çünkü bu cümlenin manası, *"Allah onu eğrisiz yani dosdoğru kıldı"* demektir. Buna göre sanki *"Allah kuluna o kitabı indirdi ve onu "kayyim" yani dosdoğru kıldı"* denilmiştir. (Fahruddin Râzi, *Mefâtîhu'l-gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut 1420, XXI, 423; Fahruddin Râzi, *Tefsîr-i kebîr*, (trc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru), Akçağ yay., Ankara 1993, XV, 97.)

[14] Ebû Muhammed İbn Atiyye el-Endelusî, *el-Muharreu'l-vecîz, tefsîru ibn Atiyye,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422, III, 495. Ayrıca bkz. Ebû'l-Abbas Şihabuddin el-Halebi (ö. 756), *ed-Durru'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-masûn*, VII, 434.

[15] Ebû Hayyan Muhammed el-Endelusi, *el-Bahru'l-muhit*, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1420, VII, 136.

2- Yâsîn suresi 52. ayetinde; (قالوا ياويلنا من بعثنا من مرقدنا) yani (مِنْ مَرْقَدِنَا هذا) kelimelerinde yapılır.[16]

Hafs rivayetine göre sekte şu şekilde yapılır: Birinci kelime (من مرقدنا) okunduktan sonra ses ve nefes bir elif miktarı kesilip ardından ikinci kelime (هذا) kelimesini okuma şeklinde yapılır.

Burada sektenin hikmeti daha sonra gelen (هذا) "bu" işaret edatının (مرقدنا) "yattığımız yer" ifadesinin sıfatı olduğu sanılmasın diyedir. Zira o sıfat değil, yeni bir cümlenin başlangıcıdır.[17] Sekte yapılmasaydı meleklerin ve kâfirlerin sözü birbirinden ayrılmamış olurdu. Yani sekteden önce (مَرْقَدِنَا) kelimesi ile kâfirlerin sözü sona ermiş olup, sekteden sonra (هٰذَا) kelimesi ile de meleklerin sözleri başlamaktadır. Dolayısıyla bu iki sözün farklı şahısların söylenmiş olmasının açıkça vurgulanması maksadıyla sekte yapılmış olur.

3- Kıyâme suresinin 27. ayetinde geçen (و قِيلَ مَنْ راقٍ) *'Tedavi edebilecek kim?" denildi (denilecek)'* cümlesinde sekte yapmak daha doğrudur. Fakat geçiş de yapılabilir.

Hafs rivayetine göre sekte şu şekilde yapılır: (قِيلَ مَنْ) 'deki nûn harfi üzerinde durulur, nefes almadan kısa bir süre ses kesilip, sonra (راقٍ) kelimesine devam edilir.[18]

Burada sekte yapmanın gerekçesi (مَنْ) harfini ardından gelen (راقٍ) kelimesinden ayrı bir kelime olduğunu fark ettirmektir.[19] Bu, sonraki kelimeyle birlikte mübalağa sigası olarak 'fe'al' vezninde tek bir kelime değildir.

Sekte yapılmasaydı idğâm-ı bilâ gunne olarak anlamı değişmiş olacaktı. Zira burada iki ayrı kelime vardır ve (مَنْ راقٍ) "tedavi eden kimdir?" demektir. Eğer idğam yapılırsa, iki ayrı kelime tek kelime hâlinde (مَرَّاقٍ) olur ki manası "çorbacı" demektir.

---

[16] Bkz. Ebû Muhammed İbn Atiyye el-Endelusî, *el-Muharreu'l-vecîz, tefsîru ibn Atiyye,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422, III, 494; Nâsuruddin Ebu Said Muhammed el-Beydâvi, *Envâru't-tenzîl, tefsîru'l-Beydâvi*, Dâru İhyâi'd-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 1418, IV, 270; Ebu Hafs Siracuddin en-Numani (ö. 775), *a.g.e.*, XII, 417; es-Seâlebi, Ebu Zeyd Abdurrahman (ö. 875), *el-Cevâhiru'l-hisan tefsîru's-Seâlebi,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut 1418, III, 506.

[17] Ebu'l-Abbas Şihabuddin el-Halebi (ö. 756), *ed-Durru'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-masûn*, VII, 435; Ebu Hafs Siracuddin en-Numani, *a.g.e.*, XII, 417.

[18] (راق) kelimesi "rukye" kökünden Arapça´da, birisi bir şey vasıtasıyla hastanın şifa bulmasını istediğinde denilir. Nitekim "Seni Bismillah diyerek, Allah´ın yüce adına dayanarak tedavi ediyorum" denilir. Bu izaha göre, bu sözü söyleyen kimseler, ölümle yüz yüze bulunan o insanın etrafında bulunanlar olmuş olur. Buna göre, bu soru, istifhâm-ı takriri olabilir. Buna göre onlar sanki o hasta için, onu bundan kurtaracak, ona okuyup üfleyecek bir doktor bulmayı arzulamış olurlar. Bu sorunun, istifham-ı inkârı (olumsuzluk ifade eden bir soru) olması da muhtemeldir. Nitekim bir kimse ümitsizliğe düştüğünde, "Ölümle yüzyüze kalan bu insanı, kim bundan kurtarabilir?" der. Fahruddin er-Râzi, *Tefsir-i kebir mefâtihu'l-gayb*, Akçağ Yayınları, Ankara 1988, XX, 310; Ebu'l-Abbas Şihabuddin el-Halebi (ö. 756), *ed-Durru'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-masûn*, X, 580; Ebû Hafs Siracuddin en-Numani, *a.g.e.,* XIX, 571.

[19] Muhammed Seyyid Tantâvi, *et-Tefsîru'l-vasît*, Dâru Nahdati Mısır li't-Tibâa, Kahire 1998, XV, 206.

Elmalılı burada yapılan sektenin hikmeti hakkında şunları nakleder: 'Burada bir "sekte" ile okunur ki, bunda lafız ve mana itibarıyla iki nükte vardır. Birincisi, sekte yapılmadığı takdirde "nûn" harfinin "râ" harfi ile birlikte ğunnesiz olarak idğam yapılması durumunda lafız "merrâk" hâlini alır ki, manası "çorbacı" demektir. Sekte ile bu karışıklığın önüne geçilmiş olur. İkincisi de bu anın, nefesin kesildiği bir durma ve nefes almama anı olduğuna dair bir uyarı olur.'[20] Oysa ayette rukiyye/okuyup üfleyerek son müdahaleyi yapacak ve böylece ölümle yüz yüze kalan kimseleri son nefesini verirken kurtaracak birinin olup olmadığından bahsedilmektedir.

4- Mutaffifîn suresi 14. ayetinde geçen (كلا بل ران على قلوبهم ماكانوا يكسبون)

(كَلاَّ بَلْ رانَ) cümlesinde sekte yapmak daha doğrudur. Fakat geçiş de yapılabilir.

Hafs rivayetine göre sekte şu şekilde yapılır: (كَلاَّ بَلْ) 'Hayır anlamındaki' lâm harfi üzerinde durulur; nefes almadan ses kısa bir süre kesilir ve (رانَ) kelimesinden devam edilerek okunur.[21] Ayette yer alan sekte, sükûn üzerine olup ayet ortasında ve durak olmayan bir yerdedir. Bu şekilde yapılan sekte ile '*bilakis*' anlamındaki (بل) lafzı ile hemen ardından gelen ve '*pas tuttu*' anlamındaki (ران) lafzından ayrı bir kelime olduğunu fark ettirmiş olunur. Böylelikle lâm harfinin râ harfine idğam olunmaması sağlanır.

Sekte yapılmasaydı idğâm-ı mütegaribeyn olarak anlamı değişmiş olacaktı. Zira burada iki ayrı kelime vardır ve (بَلْ رانَ) "pas tuttu" demektir. Eğer idğam yapılırsa, iki ayrı kelime tek kelime hâlinde (بَرَّانَ) olur ki manası "küpçü" demektir.

'Burada okunurken 'lâm' harfi 'râ' harfine idgam olunmamak için Hafs rivayetinde lâm harfinin üzerinde hafif bir sekte yapılarak okunur ki 'reyn' lafzının manasındaki kapalılığa açık bir işaret ve vurgu olmuş olur.'[22] demektir.

Sonuç

Kur'an, ilim, hüküm ve beyan bakımından beşer gücünü aşan ve kendisinin mucizeliğini gösteren farklı özelliklerle dolu bir kitaptır. Hem icâz

[20] M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (sad. İsmail Karaçam, Emin Işık vd.), Feza yay., VIII, 445.
[21] Ebû Amr Osman b. Saîd Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*, s. 62; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 241-243; Abdurrrahman Çetin; *Kur'an Okuma Esasları*, Aksa Yay., İstanbul 1997, s. 137-138; İsmail Hakkı b. Mustafa, *Tefsîru ruhi'l-beyan*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut ts., X, 285.
[22] M. Hamdi Yazır, *a.g.e.,* IX, 70.

zırhıyla korumaya alınan hidayet kitabı, hem de murad-ı ilahi gereği son Peygamber'e indirilen yegâne söz mu'cizesi olan kitaptır. Kur'an icâzının; belki de indiği dönem itibariyle en belirgin olanı onun, nazım, üslup ve kelimelerden oluşan beyanî yönüdür.[23]

Kur'an'ı okurken harflerin hakkını vermek, harfleri mahreç ve aslına uygun olarak okumak demek olan tecvit kuralları da vahye istinat etmektedir.[24] Çünkü tecvit kuralları, Hazreti Cebrail (a.s.)'in Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'e Kur'an'ı nazil buyururken okumuş olduğu kurallar mecmuasıdır. Bu kurallara yazılı metinde farklı sembollerle işaret edilirken, okuma esnasında da mevcut kuralların tatbik edilmesiyle lafızların mana ve fonetik özelliklerinin öne çıkması sağlanmış olur. Çünkü Kur'an hem 'el-Kitab' yazılı ve hem de 'el-Kur'an' okunmaya dayalı sözel özellik taşımaktadır.

Yukarıda bahsi geçen tecvit kurallarından birisi de, sesi nefes almaksızın âdet olarak vakf zamanından daha kısa bir müddet kesmekten ibaret olan 'sekte'dir. Buna riayetle vasıl hâlinde yanlış anlaşılmaya müsait kelime gruplarını fark ettirerek ayırt etme ve verilmek istenen gerçek mana üzerinde vurgu yapma sağlanmış olur. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in doğru okunması adına fonetik tesirinin önemi de göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça

Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, el-Matbaatü'l-Bahriyye, İstanbul 1304-1305.

Çağıl, Necdet, *Kur'ân'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, İlahiyât, Ankara 2005.

Çetin, Abdurrrahman; *Kur'an Okuma Esasları,* Aksa Yay., İstanbul 1997.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd (ö. 444), *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'* (nşr. Otto Pretzl), İstanbul 1930.

Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (sad. İsmail Karaçam, Emin Işık vd.), Feza yay.

Ebû'l-Abbas Şihabuddin el-Halebi (ö. 756), *ed-Durru'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-masûn*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk.

Ebu Hafs Siracuddin en-Numani (ö. 775), *el-Lubâb fî ulûmi'l-kitab*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419.

Ebû Hayyan Muh.ammed el-Endelusi, *el-Bahru'l-muhit*, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1420.

---

[23] Zira Kur'an; lâfız, lâfızla tamamlanan mana ve her ikisini bir arada toplayan nazım olmak üzere üç unsuru ihtiva eder. 'Kur'an da nefislerdeki mananın tertibine göre sözdeki lafızların sıralanışıdır.' (Abdulkâhir el-Cürcani, *Delâilü'l-i'caz*, Beyrut 1398, s. 67; ayrıca bkz. A. Cüneyt Eren, *Dil ve Üslub Açısından Kur'an*, (Kur'an'ın Nazım Güzelliği), s. 86.)

[24] Yani Cebrâil (a.s.) Kur'an'ı ayet ayet indirirken nasıl okumuşsa, harflerin boğazdan çıkış biçimlerini nasıl göstermişse, harfleri hangi gırtlak, hançere, boğaz ve ağız sesi ile okumuşsa, Peygamber Efendimiz'e (s.a.s.) Kur'an'ı vahy ederken nasıl kıraat etmişse, bütün bu okuyuş ve kıraat biçimleri Tecvid kuralları olarak tesbit edilmiş ve bir araya toplanmıştır. Yani "Tecvit" adı altında öğretilen okuyuş kuralları Cebrâil'den (a.s.) Peygamber Efendimiz'e (s.a.s.) intikal eden okuyuş biçimlerinden ve kurallarından başka bir şey değildir. (Bkz. http://www.fikih.info/kategoriler/kuran-i-kerim/2924-tecvid-kurallarini-kim-belirlemis.html; ayrıca bkz. http://www.suleymankosmene.com/kategoriler.html?start=1110)

Ebû Muhammed İbn Atiyye el-Endelusî, *el-Muharreu'l-vecîz, tefsîru ibn Atiyye,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422.

Ebu Zeyd Abdurrahman es-Seâlebi (ö. 875), *el-Cevâhiru'l-hisan tefsîru's-Seâlebi*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut 1418.

İbn Atiyye Ebû Muhammed Abdulhak (ö. 542), *el-Muharreru'l-vecîz tefsîru ibn Atiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422.

İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed (ö. 833) *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, Mısır ts.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrem el-İfrîkî, *Lisânü'l-arab*, I-XV, Beyrut ts.

İsmail Hakkı b. Mustafa, *Tefsîru ruhi'l-beyan*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, ts.

Karagöz Mustafa, Ayetlerdeki Durak Yerlerinin Manaya Etkisi, *Bilimnâme*, XXI, 2011.

el-Kirmâni, Mahmud b. Hamza (ö. 505), *Garâibu't-tefsîr ve acâibu't-te'vîl,* Dâru'l-Kıble, Beyrut, ts.,

Nâsuruddin Ebu Said Muhammed el-Beydâvi, *Envâru't-tenzîl, tefsîru'l-Beydâvi*, Dâru İhyâi'd-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 1418.

es-Suyûti Celaluddin, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Tahk: Ahmed b. Ali), Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2006.

et-Tantâvi Muhammed Seyyid, *et-Tefsîru'l-vasît,* Dâru Nahdati Mısır li't-Tibâa, Kahire 1998.

Temel, Nihat; *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, İFAV yay., İstanbul 1997.

er-Râzi Fahruddin *Tefsir-i kebir mefâtihu'l-gayb*, Akçağ Yayınları, Ankara 1988.

2015 • SAYI: 1 • SAYFA:129-160

BENÎ MUSTALİK GAZVESİ ESNASINDA ORTAYA ÇIKAN NİFAK HAREKETLERİ VE İFK OLAYI DISCORDING ACTS DURING THE BATTLE OF BENÎ MUSTALİK AND THE SLANDER EVENT

RECEP ERKOCAASLAN
ARŞ. GÖR.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN Ü. İLAHİYAT FAK.

ÖZ

Hz. Peygamber H. 6. yılda İslam aleyhindeki organizasyonlara çeşitli menfaatler elde etmek için destek veren Ehabîş kabileler topluluğunun bir üyesi olan Benî Mustalik kabilesine karşı askeri bir harekât tertip etmişti. Zaferle neticelenen bu gazvenin dönüşünde Münafıklar tarafından bazı nifak girişimlerinde bulunulmuştu. Bu girişimlerin en önemlisi İslam tarihinde İfk olayı olarak şöhret bulan; Hz. Âişe'nin iffeti hakkında Münafıklar tarafından bazı dedikoduların ortaya atılması hadisesiydi. Bu olay başta Hz. Peygamber ve Hz. Âişe olmak üzere bütün Müslümanların sıkıntılı bir dönem geçirmesine neden olmuş, bir ay boyunca İslamî tebliğ faaliyetleri sekteye uğramış, İslam toplumu kabile asabiyeti sebebiyle neredeyse dağılma noktasına gelmişti. Hz. Âişe'nin masumluğunu ortaya koyan ayetlerle birlikte bu sıkıntılı dönem sona ermişti.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, Benî Mustalik, İfk, Hz. Aişe, Münafık.

ABSTRACT

In the sixth year after the Hijrah, the Prophet Muhammad arranged a military operation against the Banu al-Mustaliq tribe which was a member of the Ehabîş tribes community that supported organizations against Islam to get various benefits. At the return of this battle which resulted with a victory hypocrites attempted some discords. The most important of these attempts was the Slander event which famed in the history of Islam as Ifk event. Hypocrites, put forward some gossip about Hz. Aisha's chastity. This event led to a troubled period for all Muslims primarily the Prophet and Aisha. Activities of Islamic invitation disrupted for a month and Islamic society almost separated due to tribalism. This troubled period ended with the verses of the Qur'an revealing Hz. Aisha's innocence.

Keywords: The Prophet Muhammad, Banu al-Mustaliq, Slander, Aisha, Hypocrites.

Giriş

Hz. Peygamber'in hicreti ile birlikte İslamî tebliğ hareketinde yeni bir safhaya geçilmişti. Bu dönemden sonra Müslümanlar daha rahat ibadet edebilecekleri ve İslam'ı kolaylıkla tebliğ edebilecekleri bir ortama kavuşmuşlardı. Müslümanlar artık kendilerine sürekli eziyet eden Müşriklerin baskı ve tehditlerinden kurtulmuşlardı. Fakat hicretle birlikte Müslümanların daha önce karşılaşmadıkları yeni bir grup tarih sahnesine çıkmıştı: bu yeni grubun ismi Münafıklardı. Bu kimseler hicretin ilk yıllarında sessiz kalarak Müslümanların akıbetini bekliyorlar ve aynı zamanda İslam aleyhindeki organizasyonlara destek veriyorlardı. Bedir gazvesinden sonra Müslümanlar'ın galibiyeti ile birlikte bu insanlar İslam'a girmekten başka şanslarının kalmadığını anladılar. Zahirde İslam'a girmekle birlikte bu yeni dini asla kalben benimsememişlerdi. Böylelikle Müslüman olmuş görünmeye başlayıp, İslam kalesini içeriden yıkmak için ellerinden gelen tüm gayreti sarf ettiler. Abdullah b. Übey'in ölüm tarihi olan 9/631 yılına kadar birçok zararlı faaliyette bulunan bu grup bu tarihten sonra ciddi bir güç kaybına uğramıştır. Münafıklar İslam tarihindeki en yıkıcı faaliyetlerinden bazılarını Benî Mustalik gazvesini takip eden süreçte sergilemişlerdir.

Çalışmamızda Münafıkların Benî Mustalik gazvesi esnasında ortaya koydukları yıkıcı tavırlarını ve gazvenin dönüşünde meydana gelen İfk olayını ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz.

1. Benî Mustalik Gazvesi

H. 6. yıl Şaban[1] ayında Hz. Peygamber güney yönünden gelen kervanlar sayesinde Benî Mustalik kabilesi lideri Hâris b. Ebî Dırar'ın Müslümanlarla savaşmak için kuvvet toplamaya başla-

[1] İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, tah. Mustafa es-Sakâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdulhafîz Şiblî, Beyrut, ts, III/317; İbn Habîb, *Kitâbu'l-muhabber*, tah. İlse Lichtenstadter, Beyrut ts., s. 114-115; İbn Abdilber, *ed-Dürer fî ihtisari'l-megâzî ve's-siyer*, tah. Şevkî Dayf, Kahire 2002, s. 200; İbn Hazm, *Cevâmi'u sîreti'n-nebeviyye*, Beyrut 1986, s. 161; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1979, II/192.

dığı haberini aldı.[2] Hz. Peygamber olayı tahkik etmesi için Büreyde b. Husayb el-Eslemî'yi onlara gönderdi.[3] Söylenenlerin doğru olduğunu gören Büreyde Medine'ye dönerek durumu Hz. Peygamber'e bildirdi.[4] Bunun üzerine Hz. Peygamber içerisinde otuz süvarinin bulunduğu, yedi yüz kişilik bir ordu hazırlayarak Medine'den ayrıldı.[5] Hz. Peygamber Medine'den ayrılırken Ebû Zer el-Gıfârî,[6] Numeyle b. Abdullah el-Leysî[7] veya Zeyd b. Hârise'den birisini yerine vekil olarak bırakmıştı.[8]

Hz. Peygamber yolculuk esnasında ilk olarak Halâik[9] denilen mevkide bir mola verdi.[10] İslam ordusu yoluna devam edip Bek'a'[11] denilen mevkide durdukları zaman bir müşrik casusunu yakaladılar. Casustan gerekli bilgiler alındıktan sonra İslam'a girmesi teklif edildi. Casusun bu teklifi kabul etmemesi üzerine idam edildi.[12]

Casusunun öldürülmesi ve İslam ordusunun yola çıktığı haberi Benî Mustalik kabilesine ulaştığı zaman Hâris b. Ebî Dırâr ve beraberindekiler çok korktu. Benî Mustalik kabilesinin anlaştığı kabilelerin tamamı bu haber üzerine onları terk etti.[13]

Bundan sonra İslam ordusu bir kuyu kenarındaki el-Mureysî' bölgesine ulaştı. Mureysî', Kudeyd[14] yakınlarında bir yer olup[15] Benî Mustalik kabilesinin su kaynaklarından biriydi.[16]

Müslümanlar kuyunun yanında toplandılar ve savaş için son hazırlıklarını yaptılar. Hz. Peygamber ashabını saf şeklinde dizdi. Muhacirlerin san-

---

[2] Vâkidî, *Kitâbu'l-megâzî*, tah. Marsden Jones, Beyrut 1984, I/404; İbn Hişâm, III/317; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, tah. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Beyrut 1997, II/48; Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, tah. Muhammed Hamîdullah, Kahire 1987, I/341; Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mülûk*, tah. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 3. baskı, Kahire 1969, III/604.

[3] Vâkidî, I/404; İbn Sa'd, II/48; Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve ve ma'rifeti ahvâli sâhibu'ş-şerî'a*, tah. Abdulmutî Kal'acî, Beyrut 1985, IV, 47; Kastallânî, *el-Mevâhibu'l-ledunniyye*, tah. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî, Beyrut 1996, III/5.

[4] Vâkidî, I/404-405; İbn Sa'd, II/48; Kastallânî, III/5.

[5] Vâkidî, I/405; İbn Sa'd, II/48; Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-'arab*, Beyrut 1984, s. 164; Semhudî, *Vefâu'l-vefâ bi hâberi dâri'l-mustafâ*, tah. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut ts., I/314; Zürkânî, *Şerh ale'l-mevâhibu'l-ledunniyye*, tah. Abdulazîz el-Hâlidî, Beyrut 1996, III/5.

[6] İbn Hişâm, III/317; İbn Hazm, s. 161; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser fî fünûni'l-megâzî ve'ş-şemâil ve's-siyer*, tah. Muhyiddîn Mustû-Muhammed el-İd el-Hadrâvî, Beyrut 1996, II/134.

[7] İbn Hişâm, III/317; İbn Abdilber, Dürer, s. 200; İbn Hazm, s. 161; İbn Seyyidinnâs, II/134.

[8] İbn Sa'd, II/49; Belâzürî, I/342; Beyhakî, IV/46; İbn Seyyidinnâs, II/134; Kastallânî, III/5.

[9] Medine yakınlarında suyu olmayan meşhur bir kuyudur (Yâkût el-Hamevî, *Mû'cemü'l-büldan*, Beyrut 1977, II/281).

[10] Vâkidî, I/405-406; Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ*, tah. Muhammed Abdulhamîd en-Numeysî, Beyrut 1999, I/204; Zürkânî, III/6; Şâmî, *Subulu'l-hudâ*, çev. Halil İbrahim Kaçar, 1. baskı, İstanbul 2003, IV/348.

[11] Medine'ye 24 mil uzaklıkta bir yerdir (Yâkût el-Hamevî, I/471).

[12] Vâkidî, I/406.

[13] Vâkidî, I/406; İbn Sa'd, II/49; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*, çev. Şükrü Özen-H. Ahmet Özdemir-Mustafa Erkekli, İstanbul 1989, III/297.

[14] Kudeyd, Mekke yakınlarında bir köydür (Yâkût el-Hamevî, IV/313).

[15] Yâkût el-Hamevî, V/118.

[16] İbn Hişâm, III/318; İbn Sa'd, II/48; Belâzürî, I/341.

cağını Hz. Ebû Bekir'e, Ensarın sancağını ise Sa'd b. Ubâde'ye verdi.[17] Muhacirlerin sancağını 'Ammâr b. Yâsir'e verdiği de rivayet edilir.[18] Savaş günü Müslümanların parolası "Ya Mansûr! Emit! Emit!"[19] idi.[20]

Hz. Peygamber Hz. Ömer'e onları İslam'a davet etmesini emretti. Hz. Ömer kendisine söyleneni yaptı. Fakat Benî Mustalik kabilesi bunu reddetti.[21] İlk olarak, savaşı başlatan oku onlardan biri attı. Karşılıklı olarak bir müddet ok atıldıktan sonra Hz. Peygamber Müslümanlara saldırı emri verdi. Saf sistemiyle savaşan Müslümanlar hep birlikte düşman üzerine hücum ettiler.[22] Kısa bir süre içinde Benî Mustalik kabilesinden on kişi öldürüldü ve diğer bütün kabile mensupları esir edildi. Müslümanlar erkek, kadın ve çocuklardan çok sayıda esir aldılar. Ayrıca büyükbaş ve küçükbaş birçok hayvan ganimet olarak alındı.[23] Müslümanlardan sadece bir kişi yanlışlıkla, bir Müslüman tarafından öldürüldü.[24]

Bazı rivayetlerde İslam ordusunun, Benî Mustalik kabilesine hayvanlarını suladıkları sırada baskın[25] yaptığı bildirilmektedir.[26]

---

[17] Vâkidî, I/407; İbn Sa'd, II/49; Beyhakî, IV/47-48; Kalkaşendî, s. 164-165.

[18] Vâkidî, I/407; Beyhakî, IV/48.

[19] "Ey yardım olunmuş öldür, öldür! veya Ey muzaffer öldür, öldür!" manalarına gelmektedir.

[20] Vâkidî, I/407; İbn Hişâm, III/322; Beyhakî, IV/48; İbn Hazm, s. 162.

[21] Vâkidî, I/407; Belâzürî, I/341; Beyhakî, IV/48; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Tabakâtu'l-meşâhîr ve'l-alâm*, tah. Muhammed Hamdân, Mısır 1985, I/215; Makrîzî, I/204.

[22] Vâkidî, I/407; İbn Sa'd, II/49; Beyhakî, IV/48; Kalkaşendî, s. 165; Makrîzî, I/204; Kastallânî, III/7.

[23] Müslümanlar iki bin deve ve beş bin küçükbaş hayvanı ganimet, iki yüz ev halkı (Yaklaşık 600-700 kişi) insanı da esir aldılar (Vâkidî, I/410; İbn Sa'd, II/49; Yakûbî, *Tarîhu'l Yakûbî*, Beyrut, 2002, II/35; Taberî, *Târîh*, III/610; Ahmet Önkal, "Mustalik", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI/361).

[24] Vâkidî, I/407; İbn Hişâm, III/318; İbn Sa'd, II/49; Beyhakî, IV/48.

[25] Vâkidî, I/407; İbn Sa'd, II/49; Buhârî, "Itk" 13; Müslim, "Cihâd" 1; İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, tah. Muhammed Alî Beydûn, Beyrut 2003, s. 82; İbn Abdilber, *Dürer*, s. 200; İbn Hazm, s. 161; Makrîzî, I/204; Kastallânî, III/8; Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*, Beyrut ts., I/470.

[26] Benî Mustalik gazvesinin tarihi ve sebebi ilk dönem İslam tarihi kaynaklarında yukarıda aktardığımız şekilde anlatılmaktadır. Fakat gazvenin tarihinin ihtilaflı olduğunu belirtmek isteriz. Bu şekilde bir tartışmanın içine girmek konumuzun sınırlarını bir hayli zorlayacağı için tercih ettiğimiz tarihi size aktardık. Yine Benî Mustalik gazvesi üzerine yaptığımız araştırmalarda gazvenin sebebi olarak gösterilen yukarıda aktardığımız bilgilerin ciddi mantıki tutarsızlıklar içerdiğini belirterek gazvenin sebebi hakkındaki kendi tezimizi de burada kısaca aktarmak istiyoruz. Bize göre, Şaban 6/Aralık 627 tarihinde gerçekleşen bu savaşın asıl sebebini daha önceki olaylarda aramak gerekmektedir. Huzâa'dan Mustalik, Hâris b. Abdumenât b. Kinâne, Adel, Dîş, Duil, Hevn b. Huzeyme'den Kâre, ve Hayâ kabilelerine Ehâbîş adı verilmişti. Bu kabileler topluluğu Mekke müşriklerinin sağlam müttefikleri oldukları için İslam toplumu aleyhine girişilen her organizasyonda görev almaya hazırdılar. Ehâbîş, Uhud gazvesinde iki bin kişilik bir yardım birliğiyle Hendek gazvesinde ise dört bin kişilik bir yardım birliğiyle Mekke müşriklerine yardım etmişlerdi. Dolayısıyla Müslümanlar ve Benî Mustalik arasında bir savaş hali zaten uzun süredir devam ediyordu.
Bize göre Hz. Peygamber'in Benî Mustalik gazvesine çıkış sebebi her fırsatta düşmanlarına destek veren Ehâbîş kabilelerinin bir üyesi olan Benî Mustalikler'i cezalandırmaktı. Bu kabile muhtemelen herhangi bir savaş hazırlığı içerisinde değildi ve Hz. Peygamber'in Medine'den ayrıldığını ve kendi üzerlerine geldiğini bilmiyordu. Bu sebeple kaynaklarda belirtildiği şekilde Hz. Peygamber onlara kendi su kaynaklarından biri olan Müreysi' kuyusu yanında ani baskın yapabildi. Eğer kaynaklarda aktarıldığı şekilde Hz. Peygamber'in üzerlerine geldiğini haber almış olsalardı. Göçebe olan bu kabile böyle bir savaş tehlikesi durumunda kolaylıkla kaçabilirdi. (Ayrıntılı bilgi ve kaynaklar için bkz. Recep Erkocaaslan, *Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarından Benî Mustalik Gazvesi ve İfk Olayı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2008).

2. Benî Mustalik Gazvesindeki Nifak Hareketleri

Bu gazve esnasında İslam ordusunun içerisinde daha önce hiçbir savaşta olmadığı kadar Münafık bulunmaktaydı.[27] Bu insanların niyeti Allah yolunda savaşmak olmayıp gerçek niyetleri dünyalık bir şeyler elde etmekti. Sefer yapılacak yerin yakın olması onları bu konuda daha da isteklendirdi.[28] Münafıklar ellerine geçen her fırsatı Hz. Peygamber'in aleyhine kullanmaya çalışıyorlardı. Münafıkların ilk ara bozuculuk faaliyetleri, savaşın hemen bitiminde su sebebiyle çıkan bir kavgayı büyütmeye çalışmak şeklinde olmuştur. Ayrıntılarını aşağıda göreceğimiz bu kavganın çıkma sebebi hakkında farklı rivayetler mevcuttur.

Savaş bittikten sonra Müslümanlar suyu az olan Mureysi' kuyusunun başında kendilerinin ve hayvanlarının su ihtiyacını gidermek için toplanmışlardı. Benî Sâlim[29] kabilesinin müttefiki olan Sinân b. Veber el-Cuhenî, Benî Sâlim kabilesinden bir genç ile birlikte su çekmek için kuyunun başına geldi. Hz. Ömer'in yardımcılığını yapan Cehcâh b. Saîd el-Gıfârî de[30] su çekmek için kuyunun yanına geldi. Sinân ve Cehcâh su çekmek için kovalarını kuyuya sarkıttıklarında iki kova birbirine dolandı ve kuyudan yalnız Sinân'ın kovası çıktı. İkisi de kovanın kendisine ait olduğunu iddia ederek tartışmaya başladılar. Tartışma büyüdü ve Cehcâh, Sinân'a eliyle vurarak yaralanmasına sebep oldu. Bunun üzerine Sinân, Ensarı yardıma çağırdı. Cehcâh da Muhacirleri yardıma çağırınca ortalık karıştı ve silâhlar kınından çekildi. Fakat Muhacirlerin büyükleri olaya el atarak Sinân'dan hakkını terk etmesini rica ettiler. Sinân hakkından vazgeçince ortalık yatıştı.[31]

Câbir b. Abdullah'tan gelen benzer bir rivayete göre; Muhacirlerin çoğunlukta olduğu, ismi belirtilmeyen bir gazve esnasında Muhacirlerden birisi, Ensardan birisine el veya ayakla şaka yapmıştı. Ensarînin buna çok sinirlenmesi üzerine tartışmaya başlamışlar. Olayın büyümesi üzerine ikisi de kavimlerini yardıma çağırmışlardı. Bunu duyan Hz. Peygamber oraya gelip: "Kokuşmuş cahiliye âdetiyle birbirinizi yardıma çağırmak da ne demek oluyor." diyerek onlara kızdı. Hz. Peygamber'e Muhacirlerden olan bir kim-

---

[27] Vâkidî, I/405; İbn Sa'd, II/48-49.
[28] Vâkidî, I/405.
[29] Bazı kaynaklarda bu isim Benî Avf b. Hazrec olarak geçmektedir (Bkz. İbn Hişâm, III/318; Taberî, *Târîh*, III/605).
[30] Bazı kaynaklarda bu isim Cehcâh b. Mes'ûd el-Gıfârî olarak geçmektedir (Bkz. İbn Hişâm, III/318; Taberî, *Târîh*, III/605).
[31] Vâkidî, II/415; İbn Hişâm, III/318; İbn Sa'd, II/49-50; Taberî, *Târîh*, III/605; Beyhakî, IV/52.

senin yaptığı şaka yüzünden bu olayın yaşandığı bildirilince: "Böyle şakaları terk edin. Çünkü bu çirkin bir iştir." dedi.[32]

Abdullah b. Übey bu olay meydana geldiği sırada bazı münafıkların da bulunduğu bir grubun içinde oturuyordu. Bu grubun içinde henüz çocuk denilebilecek yaşta olan Zeyd b. Erkam da bulunuyordu.[33]

Abdullah b. Übey'e, Sinân ve Cehcâh'ın durumları ulaşınca oldukça sinirlendi ve: "Vallahi! Ben böyle bir rezalet görmedim. Ben bu durumu zaten istemiyordum. Fakat kavmim bana karşı geldi. Biz kendi beldemizde hiç kimseye muhtaç olmayacak kadar büyük bir topluluktuk. Fakat Kureyş'in Celâbîbleri[34] bize galip geldiler. Onlarla bizim durumumuz eskilerin söylediği; 'Semirt köpeğini, yesin seni.' sözü gibidir. Vallahi! Eğer Medine'ye dönersek aziz olan zelil olanı mutlaka oradan çıkaracaktır."[35] dedi.[36]

Daha sonra kavminden bir topluluğa dönerek: "Bunu kendinize siz yaptınız. Onları beldenize ve evlerinize soktunuz, mallarınıza ortak ettiniz ve sonunda zengin oldular. Fakat bunu yapmasaydınız başka bir beldeye gideceklerdi. Sizler onların uğrunda savaşıp evlatlarınızı yetim bıraktınız ve azaldınız, onlar ise çoğaldı.[37] Muhammed'in yanındakilere hiçbir şey vermeyin, böylelikle onun etrafından dağılsınlar."[38] demiştir.

Abdullah b. Übey'in bu sözlerini işiten Zeyd b. Erkam Hz. Peygamber'e gelerek, Abdullah b. Übey'in sözlerini ona haber verdi.[39] Hz. Peygamber bu durumdan hoşlanmadı ve yüzünün rengi değişti.[40] Çünkü Abdullah b. Übey'in söylediği bu sözler etrafa yayılmadan küçük bir grubun içinde kalacak ve kimse bu sözleri duymayacaktı. Zaten Abdullah bu söylediklerini yapacak durumda değildi. Fakat Zeyd'in bu durumu Hz. Peygamber'e bildirmesiyle kısa bir süre içerisinde bu söz askerin arasında yayıldı. Artık herkes bunu konuşuyordu.[41] Tam bu sırada Zeyd'in kendisini şikâyet ettiğini duyan Abdullah b. Übey ve beraberindekiler Hz. Peygamber'e gelerek Abdullah'ın böyle bir şey söylemediğine yemin ettiler. Resûlullah da şahidi

---

32 Buhârî, "Menâkib" 8; Beyhakî, IV/53-54; Süheylî, *Ravdu'l-unuf fî şerhi sîreti'n-nebeviyye*, Beyrut 2000, VII/19; Zehebî, *Târîh*, I/219.

33 Vâkidî, II/416; Şâmî, IV/353; Köksal, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1987, XII/44.

34 Müşriklerin, Muhacirlere taktıkları lakaptır. Muhacirler geniş elbiseler giydikleri için bu lakabı takmışlardır (Bkz. İbn Hişâm, III/318; Taberî, *Târîh*, III/605).

35 Münâfikûn, 63/8.

36 Vâkidî, II/416; İbn Hişâm, III/318-319; Taberî, *Târîh*, III/605; Beyhakî, IV/52.

37 Vâkidî, II/416-417; İbn Hişâm, III/318; İbn Sa'd, II/50; Taberî, *Târîh*, III/605; Beyhakî, IV/52-53.

38 Beyhakî, IV/54-55; Zehebî, *Târîh*, I/219.

39 Kaynaklarda Zeyd'in bu olayı amcasına anlattığı, amcasının da Resûlullah'a anlattığı şeklinde rivayetler de bulunmaktadır (Bkz. Buhârî, "Tefsîr, "Sûratu'l-Münâfikîn" 1).

40 Vâkidî, II/417.

41 Vâkidî, II/417.

bulunmayan Zeyd'i haksız buldu.[42] Gerçi Hz. Peygamber de Zeyd'in haklı olduğunu biliyordu. Fakat o an için yapılması en uygun olan şey bu konuyu burada kapatmaktı. Çünkü kavmi içinde önemli bir mevkiye sahip olan Abdullah b. Übey'i cezalandırmak ters bir tepkiye yol açabilirdi.

Bazı rivayetlerde Zeyd b. Erkam'ın Abdullah b. Übey'in söylediklerini Hz. Peygamber'e haber verdiğinde Resûlullah'ın yanında bulunan Hz. Ömer: "Ya Resûlallah! 'Abbâd b. Bişr'e söyle onun başını sana getirsin." demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Ya Ömer! İnsanlar: 'Muhammed arkadaşlarını öldürüyor.' derler. Fakat sen insanlara yolculuk için hazırlanmalarını ilan et." buyurmuştur.[43]

Hz. Peygamber, devesi Kasvâ'ya binene kadar sahabe hiçbir şey anlamadı. Henüz hava çok sıcaktı ve Resûlullah hava serinleyene dek yola çıkmazdı.[44]

Hz. Peygamber'i ilk olarak Üseyd b. Hudayr karşıladı. Hz. Peygamber'e selam verip, niçin bu saatte hareket ettiğini sordu. Hz. Peygamber: "Arkadaşının haberi sana ulaşmadı mı?" şeklinde mukabele edip, İbn Übey'in söylediklerini Üseyd b. Hudayr'a nakletti. Bunun üzerine Üseyd b. Hudayr: "Dilersen sen onu Medine'den çıkarırsın. Sen azizsin, o ise zelildir. Ya Resûlallah! Ona merhamet et. Muhakkak Allah onu senin yoluna getirecektir. Sen gelmeden önce halkımız ona krallık tacı hazırlıyordu. Onu başlarına kral yapacaklardı. Fakat Allah seni bize gönderince durum değişti. Senin onun hakkı olan krallığı ondan aldığını düşünüyor."[45] dedi.

Hz. Peygamber bütün gün ve gece hiç mola vermeden yolculuğa devam etti. Kırbacıyla hayvanını dürtüyor, hayvanını acele gitmesi için zorluyordu. Hiç kimse namaz kılmak veya acil bir ihtiyacını gidermek haricinde hayvanından inemiyordu. Sonunda sabah oldu fakat Resûlullah güneş yükselene kadar yolculuğa devam etti.[46]

Hz. Peygamber insanları böyle yorucu bir yolculukta İbn Übey'in sözleri hakkında konuşmamaları için sevk etti. Nitekim ordu mola vermek için durduğu anda herkes kendisini derin bir uykuda buldu.[47]

Ordu tekrar yolculuğa başladığında Zeyd b. Erkam bir gelişme olup olmadığını öğrenmek için Hz. Peygamber'in yakınlarında dolaşıyordu. Fakat Hz. Peygamber ona teveccüh etmiyordu. Zeyd, Resûlullah'ı izlediği bir sıra-

---

42 Buhârî, "Tefsîr, "Sûratu'l-Münâfikîn" 1; Taberî, *Târîh*, III/607-608; Beyhakî, IV/56.
43 İbn Hişâm, III/319; Taberî, *Târih*, III/605-606; Beyhakî, IV/53; Zehebî, *Târih,* I/218.
44 Vâkidî, II/419; Şâmî, IV/355.
45 Vâkidî, II/419; İbn Hişâm, III/320; Taberî, *Târîh*, III/606; Beyhakî, IV/53; İbnu'l-Esîr, II/193.
46 Vâkidî, II/422; İbn Hişâm, III/319; Taberî, *Târîh*, III/606-607; Beyhakî, IV/53; Makrîzî, I/210.
47 Vâkidî, II/422; İbn Hişâm, III/320; Taberî, *Târîh*, III/606-607.

da birden vahiy hâli Hz. Peygamber'de belirmeye başladı. Titriyor ve alnından terler akıyordu, ayrıca hayvanının ayakları neredeyse yürüyemeyecek kadar ağırlaşmıştı. Bu hâli gören Zeyd b. Erkam kendisini doğrulayan bir vahyin gelmesini ümit ediyordu. Hz. Peygamber'in üzerinden vahyin ağırlığı kalktığı an hayvanının üzerinde kendisine çok yakın olan Zeyd'in kulağından tuttu ve onu bir miktar havaya kaldırdı. Sonra Resûlullah: "Ey çocuk! Senin kulağın gerçeği duydu ve Allah seni tasdik etti." dedi. Bu sırada İbn Übey hakkında Münâfikûn suresinin ilgili ayetleri[48] indi.[49]

Kendisini yalanlayan bir vahiy indiği için Müslümanlar, Abdullah b. Übey'e selam vermemeye başladılar. Bunun üzerine bazı arkadaşları gidip Resûlullah'tan bağışlanma dilemesini tavsiye ettiler. Fakat o gurura kapılarak bu söylediklerinden asla dönmeyeceğini söyledi.[50]

Abdullah b. Abdullah b. Übey, babası hakkında Ömer b. Hattab'ın: "Ya Resûlallah! Falana emret onu öldürsün." sözünü işitince: "Ya Resûlallah! Eğer babamın öldürülmesini istiyorsan bana emret sen daha buradan ayrılmadan onun başını sana getireyim. Vallahi! Hazrec kabilesi içinde babasına karşı benden daha çok saygı gösteren yoktur. Ya Resûlallah! Benden başka birine babamın öldürülmesi görevini vermenden korkuyorum. İnsanların içinde babamın katilinin gezdiğini görürsem bu bana ağır gelip onu öldürürüm ve cehenneme girerim. Ama onu affetmen ve iyilik etmen daha güzeldir." dedi. Hz. Peygamber: "Ya Abdallah! Ben onu öldürmek istemiyorum ve böyle bir şey emretmedim. O aramızda olduğu sürece onunla iyi geçineceğiz.[51] dedi.

Bu olaydan sonra Abdullah b. Übey bir söz söylediğinde kimse onu dikkate almıyordu. Müslümanlar tarafından tersleniyor, azarlanıyordu.[52] O derece itibarı azalmıştı ki artık oğlu bile kendisine karşı tavır almıştı.[53] Hatta Medine'ye dönüşte babasının önüne geçerek Resûlullah izin verene dek onu şehre sokmamıştı.[54] Resûlullah bu durum hakkında Hz. Ömer'e: "Ya Ömer! Eğer senin Abdullah b. Übey'i öldürtmemi söylediğin zaman bunu yapsaydım, burun kıvıran çok olurdu. Ama şimdi bunu emretsem kolayca yapı-

---

48 Münâfikûn, 63/7-8.
49 Vâkidî, II/419-420; İbn Hişâm, III/320; Taberî, *Târîh*, III/606.
50 Vâkidî, II/420.
51 Vâkidî, II/420-421; İbn Hişâm, III/320-321; Taberî, *Târîh*, III/608; Beyhakî, IV/62; İbn Hazm, s. 162.
52 Taberî, *Târîh*, III/608; İbn Seyyidinnâs, II/137; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 1. baskı, Cize 1997, VI/188.
53 İbn Sa'd, II/50.
54 İbn Abdilber, *Dürer*, s. 202; İbn Hazm, s. 162; Semhudî, I/315.

lır." dedi. Hz. Ömer: "Ben anladım ki, Resûlullah'ın kararları benimkilerden çok daha isabetlidir." demiştir.[55]

İslam ordusu geri dönerken en-Nakî' bölgesinin üst tarafındaki Bek'a'[56] kuyusunun yanında insanlara zorluk çıkaran şiddetli bir rüzgâr estiği ve bu sebeple Müslümanların korktuğu[57] rivayet edilir. Müslümanlar Medine'ye döndüklerinde Rifâ'a b. Zeyd b. et-Tâbût'un öldüğü haberini aldılar. Bu kişi Benî Kaynukâ' Yahudilerinden biri olup Münafıklara yardım ediyordu.[58]

'Ubâde b. Sâbit, Abdullah b. Übey'e Rifâ'a b. Zeyd b. et-Tâbût'un öldüğünü Hz. Peygamber'in haber verdiğini söyleyince Abdullah üzüntü içinde dizlerinin üzerine çöke kalmıştı.[59] Münafıklar açısından işler yolunda gitmiyordu. Hem sevdikleri bir müttefiklerini kaybetmişlerdi, hem de inen ayetlerle birlikte elebaşları olan Abdullah b. Übey halk arasındaki itibarını iyice kaybetmişti. Fakat münafıklar hiçbir fırsatı kaçırmıyorlar ve içlerindeki kini her fırsatta ortaya döküyorlardı.

Münafıkların bir diğer girişimi geri dönüş yolunda Hz. Peygamber'in dişi devesi Kasvâ'nın kaybolmasıyla ortaya çıktı. Müslümanlar her tarafta kaybolan deveyi aramaya başlayınca münafıklardan Zeyd b. el-Lusayt: "Muhammed semanın haberlerini veriyor. Fakat kaybolan devesinin yerini bilmiyor." demişti. Hz. Peygamber'e vahiyle bu durum haber verilince: "Muhakkak ki, Münafıklardan biri, devemin kaybolmasına sevinerek yaygara koparıyor ve: 'Allah niçin Muhammed'e devesinin yerini bildirmiyor, hâlbuki Muhammed bundan çok daha büyük şeyleri haber veriyor.' diyor. Gaybı ancak Allah bilir. Şu anda Allah onun yerini bana haber verdi. Deve karşınızdaki vadide, onun yuları bir ağaca takılmış durumda, haydi getirin." dedi. Ashab deveyi getirmek için gittiğinde, Resûlullah'ın tarif ettiği şekilde onu bularak getirdiler.[60] Zeyd b. el-Lusayt'ın bu mucize üzerine samimi bir şekilde iman ettiği[61] rivayet edilmektedir.[62]

---

55 Taberî, *Târîh*, III/608-609; İbnu'l-Esîr, II/194; İbn Seyyidinnâs, II/137; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI/188.

56 Medine'ye 24 mil uzaklıkta bir yerdir (Yâkût el-Hamevî, I/471).

57 Müslümanlar bu rüzgârın düşmanları olan Uyeyne b. Hısn'ın kadın ve çocuklardan başka kimsenin kalmadığı Medine'ye saldırmasının bir işareti olduğunu düşünerek korkmuşlardı. Müslümanların korkularını haber alan Hz. Peygamber onlara Medine'nin her geçidinde meleklerin beklediğini düşmanların onları geçip Medine'ye saldıramayacağını haber verdi (Bkz. Vâkidî, II/422).

58 İbn Hişâm, III/320; Taberî, *Târîh*, III/607; Beyhakî, IV/61; Zehebî, *Târîh,* I/221.

59 Vâkidî, II/423.

60 Vâkidî, II/423-424; Beyhakî, IV/59-60; Makrîzî, I/211; Şâmî, IV/358-359.

61 Vâkidî, II/423-425; Beyhakî, IV/59-60; Şâmî, IV/359.

62 Kaynaklarda olay bu şekilde aktarılmaktadır. Fakat aynı olayın Tebûk gazvesinde aynı kişi tarafından tekrarlandığı da haber verilmektedir (Vâkidî, III/1009-1010; İbn Hişâm, IV/176-177). Böyle bir olayın aynı kişi tarafından iki defa tekrarlanmasının imkânsızlığı ortadadır. Bize göre daha güvenilir kaynaklardan geldiği için Tebûk gazvesi sırasında böyle bir olay yaşanmış olabilir. Fakat Benî Mustalik gazvesi esnasında bu olayın olması mümkün gözükmemektedir.

Münafıkların bu savaştaki en tehlikeli faaliyetleri Hz. Aişe'nin iffeti hakkında bazı dedikoduları ortaya atmalarıydı.

3. İfk Olayı

3. 1. İfk Olayının Ortaya Çıkışı

İfk, kaynaklarda Hz. Aişe'ye iftira edilmesi olayına verilen isimdir. Asıl ve esasından çevrilmiş, gerçeği değiştirilmiş söz demektir.[63] Kişiye ansızın ulaşıncaya kadar, kendisinin bile hiç hissetmediği bir bühtan olduğu da söylenmiştir.[64]

Kaynakların ittifakla bildirdiğine göre İfk olayı Benî Mustalik gazvesinin dönüşünde meydana gelmiştir. Bunun tek istisnası Abdulvâhid b. Hamza'dan gelen bir rivayettir. Bu rivayette İfk olayının Kaza umresi sırasında olduğu bildirilmektedir.[65]

Hz. Peygamber sefere çıkmak istediği zaman hanımları arasında kura çekerdi. Kurada hangi hanımı çıkarsa sefere onu da götürürdü. Hz. Peygamber Benî Mustalik gazvesinde de aynı şekilde kura çekti. Kura bu sefer Hz. Aişe'ye çıkmıştı. Resûlullah bu sefere Hz. Aişe ile birlikte çıktı.[66] Bazı kaynaklarda Benî Mustalik gazvesinde Hz. Peygamber'in yanında Hz. Aişe ile birlikte Hz. Ümmü Seleme'nin de olduğu ifade edilir.[67] Bu gazve hicab ayetinin[68] inmesinden sonra meydana gelmişti.[69]

Bu gazve esnasında Hz. Peygamber, hanımlarının yolculuğu ile iki kişiyi görevlendirmişti. Bunlardan biri Resûlullah'ın kölesi Ebû Mevhibe'ydi.[70]

Hz. Aişe veya Hz. Ümmü Seleme hevdece[71] oturduğu zaman hevdeci kaldırıp devenin üzerine koyuyorlardı. Daha sonra iplerle hevdeci sıkıca bağlayıp, devenin yularını alarak götürüyorlardı.[72]

Hz. Peygamber'in hanımları karargâhın kenarında ikamet ediyorlardı ve oraya hiç kimse yaklaştırılmıyordu. Resûlullah bazen Hz. Aişe'nin, bazen Hz. Ümmü Seleme'nin yanına geliyordu.[73]

---

63 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli-Abdullah Yücel, İstanbul 1992, V/557.
64 İsmet Ersöz, "Kur'an'da İfk Olayı", *Diyanet Dergisi*, Ankara 1988, XXIV/I, 47.
65 Taberî, *Târîh*, III/619.
66 İbn Hişâm, III/325; Taberî, *Târîh*, III/611; Beyhakî, IV/63; İbnu'l-Esîr, II/195; Diyârbekrî, I/475.
67 Vâkidî, I/407; Beyhakî, IV/73.
68 Ahzâb 33/53.
69 Vâkidî, II/427; İbn Hişâm, III/326.
70 Vâkidî, II/427; Makrîzî, I/213.
71 Deve üzerine konulan üstü ve çevresi kapalı tahtırevan.
72 Vâkidî, II/427; İbn Hişâm, III/325; Taberî, *Târîh*, III/611-612.
73 Vâkidî, II/427-428.

Ordu Medine'ye yaklaştığında Resûlullah bir yerde[74] mola verdi ve gece olunca insanlara hareket etmeleri için emir verdi. Hz. Aişe bir ihtiyacı için hevdecinden çıkmış ve karargâhtan uzaklaşmıştı.[75]

Hz. Aişe'nin boynunda Resûlullah ile evlendiği zaman annesinin taktığı bir gerdanlık vardı.[76] Hz. Aişe'nin bu kolyeyi kız kardeşinden ödünç aldığı da rivayet edilmektedir.[77]

Hz. Aişe ihtiyacını giderip karargâha geri döndüğünde boynundaki kolyenin düştüğünü fark etti. Daha önceden gitmiş olduğu yerlerden dönerek gerdanlığı aramaya başladı. Bu sırada ordu hareket etmiş, çevrede sadece birkaç deve kalmıştı. Hz. Aişe orada bir ay kalsa dahi yardımcılarının onu almadan gitmeyeceğini düşünüyordu. Hz. Aişe uzun bir aramadan sonra gerdanlığı bulmayı başarmıştı. Fakat yardımcıları Hz. Aişe'nin hevdecin içinde olduğunu zannederek, hevdeci deveye yüklemişler ve yolculuğa başlamışlardı.[78] Hz. Aişe karargâha geri döndüğünde orada hiç kimsenin kalmadığını gördü. Kendisinin yokluğunu fark edince nasıl olsa dönerler deyip elbisesine bürünüp oraya uzandı.[79]

Ordunun artçılığını yapan, yani askeri geriden takip ederek unutulan eşyaları vs. alan[80] Safvân b. Mu'attal es-Sülemî[81] sabaha yakın Hz. Aişe'yi fark etti. Hicâb ayetinin nazil olmasından önce Hz. Aişe'yi görmüş olduğu için onu tanıdı. Safvân b. Mu'attal es-Sülemî orada olduğunu duyurmak için istircâ'[82] çekti. Hz. Aişe onu fark edince hemen yüzünü örtmüştü. Hz. Aişe, Safvân b. Mu'attal'dan istirca'dan başka hiçbir söz işitmedi.[83] Hemen Safvân

---

[74] Bazı kaynaklarda mola verilen bu yerin Nahruzzahîra olduğu kaydedilir (Bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, III/299).

[75] Vâkidî, II/428; İbn Hişâm, III/325-326; Buhârî, "Tefsîr, Sûratu'n-Nûr" 6; Taberî, *Târîh*, III/612; Beyhakî, IV/65.

[76] Vâkidî, II/428.

[77] İbn Kayyım el-Cevziyye, III/298; *DGBİT*, İstanbul 1986, I, 483.

[78] Hz. Âişe'nin bi'setten dört yıl sonra doğduğu kabul edilirse İfk olayının yaşandığı sırada henüz 15 yaşlarında genç bir hanımdı (Bkz. Fayda, "Aişe", *DİA*, İstanbul 1989, II/201). Ayrıca Hz. Aişe o dönemde kadınların genel olarak zayıf olduklarını dolayısıyla kendisinin de zayıf olduğunu bildirmektedir. Bu sebeple Hz. Aişe'nin yardımcıları hevdecin hafifliğinden onun içinde olmadığını anlayamamışlardı (Bkz. Vâkidî, II/427; İbn Hişâm, III/325).

[79] Vâkidî, II/428; İbn Hişâm, III/326; Buhârî, Tefsîr, Sûratu'n-Nûr 6; Taberî, *Târîh*, III/612; Beyhakî, IV/65.

[80] Süheylî, Safvân'ın askerin gerisinde kalmasının iki sebebinin olabileceğini ifade eder. Birinci ihtimal, orduyu geriden takip ederek unutulan eşyaları sahiplerine teslim etmektir. İkinci ihtimal ise, onun uykusunun ağır olmasıdır. Öyle ki Safvân, Hz. Peygamber'e uykusunun ağır olduğunu şikâyet ederek sabah namazlarına kalkamadığını bildirmiştir (Bkz. Süheylî, VII/32; İbn Seyyidinnâs, II/144-145).

[81] Safvân b. Mu'attal b. Rebî'a b. Huzâa b. Muhârib b. Mürre b. Fâlic b. Zekvân b. Sa'lebe b. Süleym, Hendek gazvesinden önce Müslüman olmuştur. Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'in katıldığı tüm savaşlara iştirak etmiştir (Bkz. İbn Abdilber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-eshâb*, tah. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1992, II/725).

[82] *İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn* (*Biz Allah'ın kullarıyız ve biz Allah'a döneceğiz*) (Bakara 2/156).

[83] Bazı kaynaklarda Safvân b. Mu'attal'ın, Hz. Âişe'yi gördüğü zaman, "*İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn*. Resûlullah'ın hanımı! Allah sana rahmet etsin. Niçin burada kaldın?" dediği, fakat Hz. Âişe'nin kendisine karşılık vermediği rivayeti vardır (Bkz. İbn Hişâm, III/326; Taberî, *Târîh*, III/612; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI/194).

devesini çöktürüp Hz. Aişe'ye sırtını döndü. Hz. Aişe deveye bindikten sonra hızlı bir şekilde askerlere yetişmek için yolculuğa başladılar. Karargâha vardıklarında öğleye yakındı. İşte tam bu sırada karargâhta bir uğultu koptu. Başlarını Abdullah b. Übey'in çektiği bir grup Hz. Aişe hakkında iftira tohumlarını ekmeye başladılar. Fakat Hz. Aişe bu olup bitenlerden haberdar değildi.[84]

Abdullah b. Übey iftiranın ilk tohumlarını burada atmıştı. Abdullah b. Übey, Hz. Aişe'nin Safvân b. Mu'attal'ın devesi üzerinde geldiğini görünce yanındakilere gelenlerin kimler olduğunu sordu. Bunların Hz. Aişe ve Safvân b. Mu'attal olduğunu öğrenince: "Vallahi! Ne o ondan, ne de o diğerinden kurtulur. Peygamberinizin ailesi, bir adamla gecelemiş, sonra da devesinin yularından tutup yanınıza gelmiş." dedi.[85]

Abdullah b. Übey'in şöyle dediği de rivayet edilmiştir: "Safvân güzel ve genç olduğuna göre, Aişe elbette onu Peygamber'e tercih eder."[86] Fakat şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki bazı müsteşrikler kendi söylemek istedikleri şeyleri tarihi şahsiyetlere söylettirerek hiç ahlaki olmayan bir yolla okuyucunun kafasında soru işaretleri bırakmak istemişlerdir. Baktığımız onlarca kaynak arasında buna uzaktan yakından benzeyen bir rivayet görmedik. Aynı zihniyette olan bazı yazarlar da (bu rivayeti esas aldıklarını düşünüyoruz) Safvân b. Mu'attal'ın yakışıklı olduğunu eserlerinde kaydetmiş bulunmaktalar.[87] Hatta ne acıdır ki, aynı hataya Müslüman yazarlar da düşmüştür.[88] Bu yolla tarihi gerçeklerle uzaktan yakından alakası olmayan bir bilgi kaynaklara sokulmuş olmaktadır.

3. 2. İfk Olayının Gelişimi ve Medine'deki Yankıları

İslam ordusu Medine'ye döndüğü sıralarda Hz. Aişe ağır bir hastalığa yakalandı. Hz. Aişe olup bitenlerden haberdar değildi. Hz. Peygamber'in ve Hz. Aişe'nin anne ve babasının kulağına bu dedikodular ulaşmıştı. Hiç kimse Hz. Aişe'ye bu konuyla ilgili bir şey söylemiyordu. Fakat eskiden hastalandığında Hz. Peygamber kendisine gösterdiği şefkati artık göstermiyordu. Resûlullah, Hz. Aişe'nin yanına girip selam veriyor ve sadece: "Na-

---

[84] Vâkidî, II/428-429; İbn Hişâm, III/326; Buhârî, "Tefsîr, Sûratu'n-Nûr" 6; Taberî, *Târîh*, III/612-613.
[85] Diyârbekrî, I/475; Köksal, XII/64.
[86] Seligsohn, "*Âişe*", *İA*, MEB, Eskişehir, 1997, I/229; Nabia Abbott, *Aishah the Beloved of Mohammed*, Londra 1985, s. 47.
[87] Rodinson, Maxime, *Hazreti Muhammed*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul 1980, s. 143; Watt, W. Montgomery, *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed*, çev. Nazife Şişman, İstanbul 2001, s. 172.
[88] Heykel, Muhammed Hüseyin, *Hz. Muhammed Mustafa*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1945, s. 347.

sılsınız?" diyordu.[89] Hz. Aişe bunun kendi hatası olduğunu düşünmüş ve Resûlullah'ın kendisine küstüğünü sanmıştı.[90]

Bir gece Hz. Aişe tuvalet ihtiyacı için Ümmü Mistah[91] ile beraber giderken, Ümmü Mistah muhtemelen fazla uzun olan elbisesine takılarak tökezledi ve gayri ihtiyari bir şekilde Allah Mistah'ı[92] kahretsin dedi. Hz. Aişe: "Bedir gazvesine katılan bir adam için ne kötü şey söyledin." dedi. Bunun üzerine Ümmü Mistah Hz. Aişe'ye kendisi hakkında söylenen sözleri haber verdi.[93] Hz. Aişe'ye hakkındaki dedikoduları haber verenin ensardan bir kadın olduğu da rivayet edilir.[94]

Bu duydukları Hz. Aişe'ye çok ağır gelmişti, öyle ki tuvalet ihtiyacı için çıkmasına rağmen oraya gidecek gücü kendinde bulamadı ve geri döndüler. Hz. Aişe'nin hastalığının üzerinden yirmi küsur gün geçmişti. Hastalığı azalmaya başlamıştı. Fakat bu haberden sonra Hz. Aişe'nin hastalığı iyice arttı. Gece gündüz sürekli ağlıyordu. Öyle ki ciğerlerinin parçalanacağını zannetmeye başlamıştı. Hz. Aişe bu olaydan sonra Hz. Peygamber'den izin alarak ailesinin yanına gitti.[95] Olayın ayrıntılarını onlardan öğrenmek istiyordu. Hz. Aişe evine gelir gelmez, annesine veryansın ederek, niçin insanların söylediklerini kendisine haber vermediğini sordu. Bunun üzerine annesi, Hz. Aişe'ye bu duruma sabır göstermesini, yanında kumaları olan, kocası kendisini seven güzel ve genç bir kadın hakkında bu tür söylentilerin olmasının doğal olduğunu dile getirdi. Hz. Aişe bu duruma fazlasıyla üzülmüştü, bütün geceyi uyumadan ve ağlayarak geçirdi.[96]

Dedikoduların bir hayli çoğalması üzerine Hz. Peygamber kararsızlığa düşerek Hz. Ali ve Üsâme b. Zeyd'i çağırarak onlarla istişare etti. Üsâme b. Zeyd söylenenlerin yalan olduğunu ve Hz. Aişe'de iyilikten başka bir şeyi bilmediğini söyledi. Hz. Ali ise: "Ya Resûlallah! Allah sana bu hususta

---

[89] Vâkidî, II/429; İbn Hişâm, III/326-327; Buhârî, "Tefsîr, Sûratu'n-Nûr" 6; Taberî, *Târîh*, III/613.

[90] Taberî, *Târîh*, III/613.

[91] Ümmü Mistah bt. Ebî Ruhm b. Muttalib b. Abdumenâf, Hz. Ebû Bekir'in teyzesinin kızıdır (İbn Hişâm, III/327; Beyhakî, IV/67; İbnu'l-Esîr, II/196; Zehebî, *Târîh,* I/223). Ümmü Mistah lakabı olup asıl ismi Selma'dır (Bkz. Algül, Hüseyin, "Mistah b. Üsâse", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/188).

[92] Muhtemelen Milâdî 598 yılında doğdu. Asıl ismi Avf olup Mistah lakabıdır. Bedir ashâbından olup Resûlullah'ın katıldığı bütün gazvelerde bulunmuş, cesur bir kişidir (Bkz. Algül, "Mistah b. Üsâse", *DİA*, XXX/188). Annesi, bu iftira olayına karışanlardan biri olduğu için Mistah'a beddua etmişti.

[93] Vâkidî, II/429; İbn Hişâm, III/327; Buhârî, "Tefsîr, Sûratu'n-Nûr" 6; Taberî, *Târîh*, III/613; Beyhakî, IV/67.

[94] Rûdânî, *Cem'u'l-fevâid min câmi'i'l-usul ve mecmai'z-zevâid*, çev. Naim Erdoğan, İstanbul 2005,VIII/26-27, Hadis no: 7108.

[95] İbn Hişâm rivayetinde Hz. Aişe'nin bu olaydan önce Resûlullah'tan fazla ilgi görmediği için müteessir olarak izin alıp annesinin evine gittiği kaydedilir. Yani ona göre bu gelişme Hz. Aişe, Hz. Ebû Bekir'in evindeyken yaşanmıştı (Bkz. İbn Hişâm, III/327).

[96] Vâkidî, II/429-430; İbn Hişâm, III/327-328; Buhârî, "Tefsîr, Sûratu'n-Nûr" 6; Taberî, *Târîh*, III/613-614.

bir sınırlama koymamıştır. Onu boşa ve başka bir kadınla nikâhlan. Fakat Aişe'nin cariyesine sor, o sana doğruyu söyler." dedi.[97]

Uzun bir süre vahyin inmemiş olması gerçekten büyük bir sıkıntıyı beraberinde getirmişti. Şimdi bir an için vahyin gelmediğini düşünelim. Hz. Aişe'nin suçsuz olduğu kesin bir şekilde ispatlanabilir miydi? İki kişi arasında cereyan eden bir olay ve bu iki kişi sanık mevkiindeydiler. O hâlde başka şahit de olmadığına göre vahiyle hakikat bildirilmese Hz. Aişe ve Safvân b. Mu'attal'ın suçsuzluğuna birçok insan inanmayacaktı. Bu durumda Hz. Peygamber sürekli bir sıkıntının, kuşkunun içinde kalacaktı. İşte bu sebeple Hz. Ali, Hz. Aişe'yi sevmediğinden değil, Hz. Peygamber'in üzülmesine dayanamadığı için ona Hz. Aişe'yi boşamasını tavsiye etti. Aşağıda ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi Hz. Peygamber'e vahiy inmeye başladığı sırada Hz. Aişe'nin ifadesiyle anne ve babası söylenenleri doğrulayacak bir vahyin gelmesinden oldukça korkmuşlardı. Öyle ki neredeyse korkudan ölecekleri di. Söylenilen bu sözler anne ve babasının psikolojisini dahi bu denli etkilemişken kocasının damadının bu söylenilenlerden etkilenerek böyle bir tavsiyede bulunması düşmanca bir tavır olarak değerlendirilmemelidir.

Fakat durum ne olursa olsun Hz. Ali'nin yaklaşımı doğru bir yaklaşım değildi. Çünkü Hz. Peygamber'in eşini boşamasıyla problem halledilmeyecekti. Daha sonra iffetli bir Müslüman kadının başına aynı şey geldiğinde kocası Hz. Peygamber'i örnek alarak eşini boşayacaktı.[98]

Bu iki istişareden sonra Hz. Peygamber, Berîre'yi[99] çağırarak Hz. Aişe hakkında ne düşündüğünü sordu. Berîre, Hz. Aişe'nin altından daha değerli olduğunu, onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmediğini, eğer bu söylenenler gerçek ise Allah'ın bunu kendisine haber vereceğini söyledi. Ardından genç bir kız olan Hz. Aişe'nin tek kusurunun hamur yoğurduktan sonra yattığını ve evin keçisinin gelerek hamuru yediğini, bu sebeple kendisini birçok kez kınadığını söyledi.[100]

---

[97] Vâkidî, II/430; İbn Hişâm, III/329; Buhârî, "Tefsîr, Sûratu'n-Nûr" 6; Taberî, *Târîh*, III/615; Makrîzî, I/214.

[98] Ali Aksu, "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", *CÜİFD*, Sivas 2004, VIII/I, 10.

[99] Zehebî (ö. 748/1347), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Zerkeşî (ö. 794/1392) bu hadisede şahitliğine başvurulan kişinin Hz. Aişe'nin azatlısı olan Berîre olmadığını iddia ederler. Onlar, Berîre'nin bu olaydan çok sonra Hz. Aişe tarafından satın alınıp azat edildiğini belirtirler. Onlara göre bu tarihte Berîre eski efendisinin hizmetindeydi (Bkz. Zehebî, *Târîh*, I/222-226; İbn Kayyım el-Cevziyye, III/305; Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Ankara 2007, s. 171-172). Fakat Hz. Aişe'nin onu alıp azat etmesinden önce de Berîre'nin ara sıra Hz. Aişe'ye hizmet ettiği kaynaklarda geçmektedir (Bkz. Emin Aşıkkutlu, "Berîre", *DİA*, İstanbul 1992, V/503-504).

[100] Vâkidî, II/430; İbn Hişâm, III/329; Buhârî, "Tefsîr, Sûratu'n-Nûr" 6; Taberî, *Târîh*, III/615; Beyhakî, IV/68.

Bazı rivayetlerde Berîre geldiği zaman Hz. Ali'nin kalkarak ona sert bir tokat vurduğu[101] ve Resûlullah'a doğru söyle dediği rivayet edilir.[102]

Daha sonra Hz. Peygamber Zeyneb b. Cahş'ı çağırarak onun da görüşünü dinledi. Hz. Zeyneb, Resûlullah'ın hanımları içinde Hz. Aişe'ye denk sayılabilecek tek hanımı idi. Bu yüzden Hz. Aişe, Hz. Zeyneb'in rekabet sebebiyle kendisini kötülemesinden korkmuştu. Hz. Zeyneb, "Görmediğimi gördüm demekten gözlerimi, duymadığımı duydum demekten kulaklarımı koruyorum. Onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum." dedi.[103]

Sonra Hz. Peygamber, Ümmü Eymen ile istişare etti. Ümmü Eymen de Hz. Zeyneb'in söylediği gibi: "Görmediğimi gördüm demekten gözlerimi, duymadığımı duydum demekten kulaklarımı koruyorum. Onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum." dedi.[104]

Bazı kaynaklarda: "Resûlullah gerçeği haber verecek olan vahyin de gecikmesi ile oldukça sıkılmıştı. Zamanının çoğunu evinde geçiriyordu. Bu durumu ashabına danıştı. Hz. Ömer yanına gelerek; 'Ya Resûlallah! Allah senin bedenine pis sinekleri kondurmazken, bedenini böyle pisliklerden koruyorken, nasıl olur da aileni böyle kötü bir işten korumaz.' dedi. Hz. Osman ise; 'Gölgeni insanlar basmasın veya pisliklerin üzerine düşmesin diye yere düşürmeyen Allah, nasıl olur da ailenin ırzını insanların kirletmesine izin verir.' dedi. Sonra Hz. Ali gelerek; 'Ya Resûlallah! Hatırlıyor musun? Sen bize namaz kıldırırken Cebrail sana gelerek terliklerinin pis olduğunu onları çıkartman gerektiğini bildirmişti. Terliğindeki pislik sana bildirildiği, onları çıkartman gerektiği sana emredildiği hâlde nasıl olur da ailene bir pislik bulaşıp da onu çıkartman sana emredilmesin.' dedi. Daha sonra Hz. Ali oldukça üzgün olan Hz. Peygamber'e ailesini boşamasını önerdi."[105] şeklinde bir rivayet bulunmakla birlikte ilk dönem kaynaklarında geçmeyen bu rivayete biraz şüpheyle yaklaşmak gerektiğini düşünüyoruz.

Hz. Peygamber bütün bu istişarelerden sonra minbere çıkarak: "Bana ve aileme eziyet eden bu kimselerden beni kim kurtarır? Vallahi! Öyle bir ada-

---

[101] Süheylî, olayın vuku bulduğu sırada Berîre'nin cariye değil hür olduğunu kaydeder. Bu sebeple Hz. Ali'nin kendisine vuramayacağını ve Resûlullah'ın da buna izin vermeyeceğini belirtir. Süheylî: "Bence Hz. Ali Berîre'ye doğru söylemesini biraz sertçe söylemiştir. Ayrıca yalan söyleyip Allah ve Resûlüne itaatten çıktığı taktirde kendisini dövmekle tehdit etti." demektedir (Bkz. Süheylî, VII/33). Fakat Süheylî'nin verdiği bilgi yanlıştır. Çünkü Berîre 9/630 yılı civarında azat edilmişti (Bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, III/305; Aşıkkutlu, "Berîre", *DİA*, V/503).

[102] İbn Hişâm, III/329; Taberî, *Târih*, III/615; İbnu'l-Esîr, II/197; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI/197.

[103] Vâkidî, II/430; Buhârî, "Tefsîr, Sûratu'n-Nûr" 6; Beyhakî, IV/72; İbn Seyyidinnâs, II/143; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* çev. Bekir Karlığa-Bedreddin Çetiner, İstanbul 1996, XI/5796; Makrîzî, I/214.

[104] Vâkidî, II/430-431; Makrîzî, I/214.

[105] Diyârbekrî, I/477.

ma iftira ediyorlar ki, bugüne kadar onda hayırdan başka bir şey görmedim. Benimle birlikte olması müstesna hiç evime girmedi." dedi.[106] Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in bu konuşmayı istişareleri yapmadan önce yaptığı kaydedilir.[107]

Bunun üzerine Üseyd b. Hudayr[108] ayağa kalkarak: "Ya Resûlallah! Eğer bu kişi Evs kabilesinden ise biz ona kâfi geliriz. Eğer kardeşlerimiz Hazrec kabilesinden ise emret gereğini yerine getirelim. Vallahi! Bu insanların boyunlarının vurulması haktır." dedi. Bunun üzerine Sa'd b. 'Ubade kabile asabiyetinin verdiği öfkeyle ayağa kalkarak: "Vallahi! Yalan söylüyorsun, senin onu öldürmeye gücün yetmez. Eğer bu iftiracıların kendi kabilenden olduğunu bilsen bunu söylemezdin, ancak biliyorsun ki onlar Hazrec'tendir. Üseyd b. Hudayr ayağa kalkarak: "Vallahi! Sen yalan söylüyorsun. Sen münafıksın ki onlar adına hareket ediyorsun." dedi. Bu konuşmalardan sonra iki kabile üyeleri arasında sesler yükselmeye başladı. Resûlullah minberden aşağı inip onları sakinleştirdi.[109]

3. 3. Hz. Aişe'nin Masumiyetinin Ortaya Çıkması ve Sonuçları

Dedikoduların ortaya çıkmasının üzerinden bir ay[110] geçmesine rağmen durumu aydınlatan bir vahiy hâlâ inmemişti.[111] Hz. Peygamber, Hz. Aişe'nin yanında anne, babası ve ensardan bir kadın da varken gelerek oturdu ve: "Ya Aişe, bana senin hakkında bazı şeyler ulaştı. Eğer bu söylenenlerden uzaksan, Allah senin masumiyetini ortaya koyacaktır. Fakat insanların söylediği böyle bir günaha bulaşmış isen Allah'a tövbe et, çünkü kul günahını itiraf eder ve tövbe ederse, Allah onun tövbesini kabul eder." dedi. Hz. Peygamber sözünü bitirdiğinde Hz. Aişe'nin hüznü o derece arttı ki, göz pınarları kurumuştu. Hz. Aişe babasına dönerek Resûlullah'a karşılık vermesini istedi, fakat Hz. Ebû Bekir: "Resûlullah'a ne cevap vereceğimi bilemiyorum." dedi. Bunun üzerine Hz. Aişe, annesine dönerek Resûlullah'a karşılık vermesini istedi. Annesi de, Hz. Ebû Bekir'in verdiği cevabı verdi. Bunun üzerine Hz. Aişe: "Muhakkak siz söylenen sözlerin etkisi altında kalmış durumdasınız, eğer ben bu söylenenlerle hiçbir alakam yok desem ba-

---

[106] Vâkidî, II/431; Buhârî, Tefsîr, "Sûratu'n-Nûr" 6; Makrîzî, I/214; İbn Hacer el-Askalânî, VII/491.
[107] İbn Hişâm, III/328; Taberî, *Târîh*, III/614; İbnu'l-Esîr, II/197.
[108] Bazı kaynaklarda ilk konuşma yapan kişinin Sa'd b. Mu'az olduğu belirtilmektedir (Bkz. Vâkidî, II/431-432; Beyhakî, IV/69-70; İbn Seyyidinnâs, II/142; İbn Kesîr, *Tefsîr*, XI/5794-5795; Makrîzî, I/214-215.
[109] İbn Hişâm, III/328-329; Taberî, *Târîh*, III/614-615; İbnu'l-Esîr, II/197; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI/197.
[110] Bazı kaynaklarda Hz. Aişe'nin masum olduğunu ortaya çıkaran ayetlerin Hz. Peygamber'in Medine'ye ulaşmasından 37 gün sonra nazil olduğu belirtilmektedir (Bkz. Süheylî, VII/41; Makrîzî, I/216).
[111] Vâkidî, II/432; Makrîzî, I/215; İbn Hacer el-Askalânî, VII/492.

na inanmazsınız, fakat Allah biliyor ben bu söylenenlerden uzak olduğum hâlde, söylenen şeyi yaptım desem, beni tasdik edersiniz. Vallahi! Size bu hususta verebileceğim tek örnek, Hz. Yusuf'un babasının söylediklerdir. *'Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı yardımı istenilecek de ancak Allah'tır.'*[112] dedi. Hz. Aişe, bu duruma çok fazla öfkelenmişti, yatağın üzerine uzandı. Fakat Allah'ın, onun masumiyetini ortaya çıkaracağına olan inancı tamdı.[113]

Bu olay Hz. Ebû Bekir'i de çok fazla üzmüştü: "Vallahi! Araplar içinde Ebû Bekir ailesi kadar sıkıntı çeken başka bir aile bilmiyorum. Böyle bir söylenti, bize Allah'a ibadet etmediğimiz cahiliye döneminde bile söylenmemişti." dedi. Hz. Ebû Bekir kızarak Hz. Aişe'ye yöneldi. Hz. Aişe ise: "Vallahi! Söylediğiniz bu şey yüzünden Allah'a tövbe etmeyeceğim." dedi.[114]

Hz. Aişe Allah'ın kendisini bu sıkıntılardan kurtaracağını biliyordu. Resûlullah'ın bir rüya görmesini veya kendisine Allah'ın bir şekilde masumiyetini haber vereceğini umuyordu. Fakat namazlarda okunacak olan bir Kur'an ayeti ile bu sıkıntıdan kurtarılacağını tahmin etmiyordu.[115]

Bu konuşmaların hemen sonrasında Hz. Peygamber'i vahiy hâli kapladı. Hz. Peygamber elbisesiyle yüzünü kapattı. Hemen Resûlullah'ın başının altına deriden bir yastık kondu. Hz. Aişe masumiyetini ortaya çıkaracak bir vahiy ineceğini düşünerek seviniyordu. Fakat anne ve babası insanların söylediği şeyleri doğrulayan bir vahyin gelmesinden oldukça korkuyorlardı. Hz. Aişe'nin ifadesiyle, neredeyse korkudan öleceklerdi. Hz. Peygamber vahiy hâlinden açılınca alnındaki ter damlalarını sildi ve gülerek:[116] "Müjde! Ey Aişe! Allah masumiyetini ortaya çıkardı." dedi. Hz. Ebû Bekir kalkarak kızının başını öptü.[117] Annesi Hz. Aişe'ye, kalkıp Resûlullah'a teşekkür etmesini söyledi. Fakat Hz. Aişe teşekkür etmeyeceğini, yalnızca Allah'a teşekkür edeceğini söyledi.[118] Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'a böyle söylediği için kızını kınamıştı.[119]

---

[112] Yûsuf, 12/18.
[113] Vâkidî, II/432-433; İbn Hişâm, III/329-330; Taberî, *Târîh*, III/615-616; Beyhakî, IV/70-71; Makrîzî, I/215.
[114] Vâkidî, II/433; Makrîzî, I/215.
[115] Vâkidî, II/433; İbn Hişâm, III/329; Buhârî, "Tefsîr, Sûratu'n-Nûr" 6; Beyhakî, IV/71.
[116] Hz. Peygamber'in gülmesi çok itidalli idi. Kahkaha şeklinde güldüğü kaynaklarda hiç zikredilmemiştir. Fakat bu olayda azı dişleri görünecek şekilde güldüğü rivayet edilmektedir (Bkz. Kasım Tahtavî, *Peygamberin Gülmesi ve Ağlaması*, çev. Ali Rıza Güneş, İstanbul 2005, s. 46).
[117] Süheylî, VII/41.
[118] Vâkidî, II/433-434; Buhârî, "Tefsîr, Sûratu'n-Nûr" 6; Taberî, *Târîh*, III/616; Makrîzî, I/215.
[119] Köksal, XII/82.

Bu sırada Nûr suresinin ilgili ayetleri nazil olmuştu.[120] Hz. Peygamber derhal sevinçle insanların arasına çıktı. Minbere çıkıp Allah'a layık olduğu şekilde şükretti ve Hz. Aişe'nin masumluğunu müjdeleyen ayetleri okudu.[121]

Hz. Aişe ve Safvân b. Mu'attal'ın masumiyetini ortaya koyan ayetlerin nazil olmasından sonra bu iftirayı yayanlara kazf cezası uygulandı. Bazı kaynaklarda kazf cezasının Abdullah b. Übey, Mistah b. Üsâse ve Hassân b. Sâbit'e uygulandığı belirtilmektedir.[122] Bazılarında Mistah b. Üsâse, Hassân b. Sâbit ve Hamne b. Cahş'ın isimleri verilir.[123] Bazılarında ise Abdullah b. Übey, Mistah b. Üsâse, Hassân b. Sâbit ve Hamne b. Cahş'a kazf cezasının uygulandığı kaydedilir.[124] Hz. Aişe'ye atfedilen başka bir rivayette Abdullah b. Übey'e iki kere kazf cezası vurulduğu bildirilmektedir.[125] İbnu'l-Esîr, Hassân b. Sâbit'e kazf cezasının tatbik edilmediğini iddia etmektedir.[126] Vâkidî (ö. 207/822) Abdullah b. Übey'e kazf cezasının vurulmadığını belirten bir rivayetten sonra: "Bizce doğru olan da budur." der.[127] Vâkidî'nin tespiti bize göre de doğru olmalıdır. Çünkü iki sebepten Abdullah b. Übey'e kazf cezası vurulmaması gerekiyordu. İlki kazf, ancak itirafla veya bir delille sabit olur. O ise iftira ettiğini itiraf etmedi. Ayrıca hiç kimse onun iftirada bulunduğuna dair şahitlik etmedi. Abdullah b. Übey bunları açıkça konuşmayacak kadar zeki bir insandı. O kendi gibi münafıklar arasında bu tür konuşmaları yapmıştı.[128] İkincisi kavmi içinde güçlü bir konuma sahip olan Abdullah b. Übey'e kazf cezası vurulması durumunda bu durum çeşitli karışıklıklara sebep olabilirdi.[129]

İbn İshâk'tan aktarılan bir rivayete göre Müslümanlardan biri Hassân ve arkadaşlarına uygulanan kazf cezasıyla ilgili bir şiir söylemiştir. Bu şiirde Hassân, Hamne ve Mistah'ın yaptıkları bu çirkin iftiradan ve Resûlullah'a verdikleri sıkıntılardan ötürü Allah'ın gazabını üzerlerine çektikleri ve böyle bir cezayı hak ettikleri vurgulanmıştır.[130]

---

[120] Nûr, 24/11-20.
[121] Vâkidî, II/434; İbn Hişâm, III/330; Taberî, *Târîh*, III/616.
[122] Vâkidî, II/434; Ya'kûbî, II/35.
[123] İbn Hişâm, III/330; Belâzurî, *Ensâb*, I/343; Taberî, *Târîh*, III/616; Beyhakî, IV/74.
[124] Mehmed Vehbi, *Hulâsatu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul 1979, IX-X/3695.
[125] Köksal, XII/84.
[126] Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *DİA*, İstanbul 1997, XVI/400.
[127] Vâkidî, II/434.
[128] İbn Kayyım el-Cevziyye, III/302; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm'in Öz Tefsîri*, İstanbul 1995, IV/204-205.
[129] İbn Kayyım el-Cevziyye, III/302; Ateş, IV/204-205.
[130] İbn Hişâm, III/336; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI/199-200.

3. 4. Kur'an'da İfk Olayı

Hz. Aişe'nin masumiyetini ortaya çıkaran ayetler Nûr suresinin 11-20. ayetleridir. Kur'an'da İfk olayının özellikle psikolojik ve sosyolojik sebepleri üzerinde durulur. Tarihi rivayetlerde gözden kaçan birçok noktayı Kur'an ortaya koymuştur.

İfk olayı denilince akla sadece dört isim gelmektedir. Bu kişiler Abdullah b. Übey, Mistah b. Üsâse, Hassân b. Sâbit ve Hamne b. Cahş'tır. Fakat Kur'an'da İfk olayını ortaya atan grup hakkında Usbe[131] tabiri kullanılmakta olup bu tabirin on ile kırk kişi arasındaki bir topluluk hakkında kullanılması yaygındır.[132] Bazı kaynaklarda bu olaya karışanların çoğunluğu Hazrec'den on sekizi aşkın kişi olduğu rivayet edilir.[133] Ayrıca ayetlerde bunun bir kötülük değil aksine bir hayır olduğu belirtilmektedir. Gerçekten çok büyük sıkıntılar çekmelerine rağmen gelen bu vahiyle birlikte bütün Müslümanlar ve özellikle Hz. Aişe çok rahatlamıştı. Hz. Aişe kendisi hakkında inen bu ayetlerle her zaman kıvanç duymuştur.[134]

Buna mukabil batılı müsteşriklerden Selighsohn, ifk olayının Hz. Aişe'yi Hz. Peygamber'in gözünden düşürdüğünü söyler. Bu yazara göre Hz. Peygamber, Hz. Aişe'nin masumiyetini ortaya koyan ayetleri kendi uydurmuştu. Fakat Hz. Peygamber'in kafasında bazı şüpheler kaldığını bu sebeple daha sonraki seferlerde Hz. Aişe'yi yanına almadığını ifade etmiştir.[135]

Bu yazarın yorumunun isabetli olmadığını göstermek için şu rivayet yeterlidir. 629 yılında Amr b. Âs kumandasında gönderilen Zâtu's-Selâsil seriyyesinin dönüşünde Amr b. Âs ilk Müslümanlardan birçoğunun başına komutan olarak getirilmiş olmanın gururuyla Hz. Peygamber'in nazarında çok kıymetli biri olduğunu düşünmüştü. Bu sebeple insanlar içinde en sevdiği kişinin kim olduğunu sormuş, Hz. Peygamber de Aişe diye cevap vermişti. Bunun üzerine erkeklerden en sevdiği kişinin kim olduğunu sormuş Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in de aralarında bulunduğu birçok isim saymıştı. Amr b. Âs sıranın kendisine gelmeyeceğinden korkarak sormaya devam etmekten vazgeçmişti.[136] Bu rivayet Hz. Peygamber'in nazarında Hz. Aişe'nin ne kadar değerli olduğunu ifk olayının onun kıymetinden hiçbir şey eksiltmediğini göstermek için yeterlidir. Nitekim Caeta-

---

[131] Nûr, 24/11.
[132] Vehbe Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr*, çev. Komisyon, İstanbul 2005, IX/413-414.
[133] Aksu, "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", *CÜİFD*, VIII/I, 16.
[134] İbn Sa'd, VIII/50; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, tah. Şuayb el-Arnaût, 2. baskı, Beyrut 1982, II/141.
[135] Seligsohn, "Âişe", *İA*, MEB, Eskişehir 1997, I/229.
[136] Buhârî, "Kitâbu'l-Megâzî" 63-64; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI/501.

ni bu olaydan sonra Hz. Peygamber'in yanında Hz. Aişe'nin kıymetinin daha da arttığını söyler.[137]

İfk'le ilgili ayetlerde elebaşılık yapan kimseye büyük bir azabın dokunacağı bildirilmektedir. Kaynaklarda bu elebaşının kim olduğu hususunda ihtilaf vardır. Ayette geçen elebaşının Hassân b. Sâbit olduğunu söyleyenler olmuştur.[138] Ayette belirtilen büyük azabın ise Hassân b. Sâbit'in kör olması olduğu bildirilmiştir.[139] İbn Kesîr bu görüşün yanlış olduğunu çünkü Hassân'ın faziletleri ve menkıbeleri çok olan bir sahabi olduğunu bildirir.[140] Bize göre de Hz. Peygamber'in onun hakkında: "Hassân, Müminler ve Münafıklar arasında bir perdedir. O Münafıkları sevmez, Müminlere de buğuz etmez."[141] dediği bir kişinin böyle büyük bir azap tehdidinin muhatabı olması mümkün değildir. Ya'kûbî ise günahın büyüğünü üstlenenin Hamne bt. Cahş olduğunu bildirir.[142] Taberî ise bu kişilerin Abdullah b. Übey, Mistah ve Hamne bt. Cahş olduğunu kaydeder.[143] Fakat Abdullah b. Übey haricindeki kişiler samimi birer Müslüman'dı. Bu kişilerin bu olayda yer almalarının sebebini ayrı bir başlık altında ileride inceleyeceğiz. Genel olarak kabul edilen görüşe göre bu kişi Abdullah b. Übey'di. Geçen bölümlerde Abdullah b. Übey'in su yüzünden çıkan kavgayı büyütmeye çalıştığını görmüştük. Kendisi hakkında inen ayetlerle Abdullah b. Übey büyük bir itibar kaybı yaşamıştı. Bu sebeple dikkatlerin başka bir yöne çekilmesi onun için büyük bir rahatlama vesilesi olacaktı. Bu sebeple olayın elebaşılığını o üstlenmişti. Nitekim İbn Hişâm bu kişinin Abdullah b. Übey olduğunu İbn İshâk'ın kesin bir şekilde zikrettiğini beyan eder.[144] Ayrıca Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdulmelik'in günahın büyüğünü üstlenen kişinin Hz. Ali olduğunu iddia ettiğini kaynaklar haber vermektedir. Fakat Zührî (ö. 124/742) bu kişinin Abdullah b. Übey olduğunu kesin bir şekilde kendisine bildirmiştir.[145]

Nûr suresinin on ikinci ayetinin ise Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd hakkında nazil olduğu bildirilir. Buna göre, ayetlerin inmesinden evvel Ebû Eyyûb el-Ensarî'nin hanımı Ebû Eyyûb'e: "Aişe hakkında söylenen sözleri işitmiyor

---

[137] Leone Caetani, *İslâm Târîhî*, trc. Hüseyin Cahit Yalçın, İstanbul 1925, IV/158.
[138] İbn Hişâm, III/331; Beyhakî, IV/73; Zehebî, *Târîh,* I/230; İbn Kesîr, *Tefsîr*, XI/5803.
[139] Beyhakî, IV/73; Zehebî, *Târîh,* I/230; İbn Kesîr, *Tefsîr*, XI/5803.
[140] İbn Kesîr, *Tefsîr*, XI/5803.
[141] Vâkidî, II/439.
[142] Ya'kûbî, II/35.
[143] Taberî, *Târîh*, III/614.
[144] İbn Hişâm, III/331; Belâzurî, *Ensâb*, I/343; Mehmed Vehbi, IX-X/3695.
[145] Beyhakî, IV/72-73; Talat Koçyiğit, "Zühri", *İA*, MEB, Eskişehir 1997, XIII/646; Horovitz, Josef, *İslâmi Tarihçiliğin Doğuşu*, çev. Ramazan Altınay-Ramazan Özmen, Ankara 2002, s. 60-61.

musun?" demiş. Bunun üzerine Ebû Eyyûb el-Ensarî: "Duyuyorum. Fakat bunlar yalandır. Ya Ümmü Eyyûb! Sen böyle bir şey yapar mısın?" diye sormuş. Ümmü Eyyûb'un: "Vallahi! Yapmam." demesi üzerine o: "Aişe senden daha hayırlıdır." şeklinde mukabelede bulunmuştur.[146] Bu ayetin muhatabının Übey b. Ka'b olduğunu söyleyenler de olmuştur.[147]

İslam'ın çok güzel bir prensibi ilgili ayetlerden öğreniliyor. Kişi suçu ispatlanıncaya kadar suçsuz hükmündedir. Kur'an her hususta olduğu gibi burada da güzel bir prensip ortaya koymuş, böyle bir iddiayı savunanların dört şahit getirmeleri gerektiğini bildirmiştir. Zaten meydana gelen olay, şüphe celbedecek bir olay değildir. Zira Müminlerin annesi Hz. Aişe, Safvân b. Mu'attal'ın biniti üzerinde öğle vakti, bütün ordunun gözleri önünde, Hz. Peygamber aralarında iken gelmiştir. Şayet itham edildikleri kötülüğü yapmış olsalardı herkesin gözü önünde gelmezler gizlice gelirlerdi.[148]

Nûr suresi on dördüncü ayette Allah'ın merhameti olmasaydı, bu iftiradan dolayı iftiracılara büyük bir azabın dokunacağı bildirilmektedir. Taberî: "Ayette işaret edilen ve tövbeleri kabul edilerek Allah'ın merhametine nail olanlar arasına Hassân b. Sâbit, Mistah b. Üsâse, Hamne bt. Cahş gibi Müslümanlar ve Abdullah b. Übey gibi münafıklar girmemişlerdir." demektedir.[149] İbn Kesîr ise ayette kastedilen ve tövbeleri kabul edilenlerin Hassân b. Sâbit, Mistah b. Üsâse ve Hamne bt. Cahş gibi Müslümanlar olduğunu belirtir. Abdullah b. Übey ve onun gibilerin ise bu gruba dâhil olmadığını bildirir.[150]

Nûr suresi on beşinci ayette ise iftiracıların bu olayı önemsiz görerek boş lafa daldıkları bildirilmektedir. Bize göre olaya Müslümanlar arasından ismi karışanların en büyük yanılgılarını bu ayet ortaya koymaktadır. Bazı Müslümanlar Hz. Aişe hakkındaki dedikoduları önemsiz bir gıybet konusu gibi görerek, çeşitli meclislerde dile getiriyorlardı. Kaynaklarda bir atıf bulunmamakla beraber bize göre bu olayın yayılmasında Hz. Aişe'nin hastalığı da etkili olmuştur. Bazı insanlar Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'e ihanetinin cezası olarak böyle bir hastalığa yakalandığını dile getirmiş olabilirler.

Münafıklar olayı bilinçli bir şekilde organize ediyordu. Bu olay sayesinde Hz. Peygamber'in ve Müslümanların ne kadar büyük bir sıkıntıya maruz

---

[146] Vâkidî, II/434; İbn Hişâm, III/330-331; Taberî, *Târîh*, III/617; İbn Kesîr, *Tefsîr*, XI/5804-5805.
[147] Vâkidî, II/434; İbn Hişâm, III/330-331.
[148] İbn Kesîr, *Tefsîr*, XI/5805.
[149] Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîl âyi'l-Kur'ân*, çev. Kerim Aytekin-Hasan Karakaya, İstanbul 1996, VI/126.
[150] İbn Kesîr, *Tefsîr*, XI/5806.

kalacaklarını biliyorlardı. Saf mizaçlı bazı Müslümanlar ise bu olaydan Hz. Peygamber'in ve İslam toplumunun ne derece büyük bir yara alacağını hesaba katmıyorlardı. Nitekim bu bir aylık süre Hz. Peygamber'in elini kolunu bağlamış ve hiçbir icraat yapılamamıştır.

Hz. Aişe'nin masumiyetini ortaya koyan ayetler indikten sonra Hz. Ebû Bekir, ihtiyaç sahibi olan akrabası Mistah'a, Hz. Aişe'ye iftira edenler arasında olduğu için yardım etmemek için yemin etti. Fakat bu hususla ilgili: "*İçinizden faziletli ve servet sahibi kimseler akrabaya, yoksullara, Allah yolunda göç edenlere (mallarından) vermeyeceklerine yemin etmesinler, bağışlasınlar; feragat göstersinler. Allah'ın sizi bağışlamasını arzulamaz mısınız? Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir.*"[151] ayeti inince bu yemininden vazgeçmiştir.[152] Bununla birlikte Hz. Ebû Bekir'in, Mistah'ı hicveden bir şiir söylediği rivayet edilmiştir.[153]

Abdullah b. Abbas'ın, Hz. Aişe ile ilgili ayetleri tefsir ederken şöyle söylediği rivayet edilir: "Allah Hz. Yusuf'u Züleyha'nın ehlinden bir şahitle, Hz. Musa'yı Yahudilerin sözlerinden bir taşla, Hz. Meryem'i oğlunun beşikte konuşmasıyla, Hz. Aişe'yi ise Kur'an ile haklarında söylenilenlerden beri etmiştir. Allah bunu muhakkak Resûlullah'ın mertebesinin yüceliğini ortaya çıkarmak için yapmıştır."[154]

Zemahşerî de (ö. 538/1144) Hz. Aişe hakkında inen ayetlerle ilgili şöyle demiştir: "Eğer Kur'an'ı incelesen ve orada asilere vaat edilen cezaları araştırsan, Yüce Allah'ın Hz. Aişe'ye yapılan iftiraya öfkelendiği kadar hiçbir şeye öfkelenmediğini görürsün."[155]

3. 5. İfk Olayına İsmi Karışanlar

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İfk olayına ismi karışanlar çoğunluğunu Münafıkların oluşturduğu bir topluluktur. Fakat dört kişinin ismi bu olayda öne çıkmaktadır. Bunlar Abdullah b. Übey, Mistah b. Üsâse, Hassân b. Sâbit ve Hamne bt. Cahş'tır.

Bu olayın elebaşılığını yürüten Abdullah b. Übey'in niçin böyle bir faaliyete giriştiği bellidir. Geçen bölümlerde yer yer belirttiğimiz gibi Abdullah b. Übey, Hz. Peygamber Medine'ye gelmeden önce Medine'nin kralı olmak

---

[151] Nûr, 24/22.
[152] İbn Hişâm, III/331; Buhârî, "Tefsîr, Sûratu'n-Nûr" 6; Taberî, *Târîh*, III/617-618; Beyhakî, IV/71.
[153] Rûdânî, VIII/28-30, Hadis no: 7110.
[154] Mehmed Vehbi, IX-X/3709; Köksal, XII/85-86.
[155] Zerkeşî, s. 170.

üzereydi. Hz. Peygamber'in Medine'ye gelmesiyle birlikte onun bu hayalleri suya düşmüştü. Bunun tek sorumlusunun Hz. Peygamber olduğunu düşünen Abdullah b. Übey, Müslüman olmuş görünmesine rağmen içten içe her zaman Hz. Peygamber'e kin besliyordu ve bu kinini her fırsatta ortaya döküyordu. İfk olayı ona böyle bir fırsatı vermişti.

Hassân b. Sâbit'in ise niçin bu olayda Hz. Aişe'nin aleyhine konuştuğu kaynaklarda zikredilmemektedir. Çağdaş siyer yazarlarından bazıları Hassân ile Safvân'ın aralarının açık olduğunu Hassân'ın iftiracılarla birlikte hareket etmesinin sebebinin bu dargınlık olduğunu belirtirler.[156] Fakat ilk dönem kaynaklarında böyle bir bilgi yer almadığı için kesin bir şey söylemek güçtür. Durum ne olursa olsun Hassân b. Sâbit daha sonra yaptıklarına pişman olmuş ve Hz. Aişe'yi öven şiirler söylemiştir. Ayrıca bu şiirlerinde kendisinin böyle bir şeyi söylemediğini sadece bazı dedikoducuların bunu kendisine atfettiklerini iddia eder.[157] Hz. Aişe, Hassân b. Sâbit'ten hep iyilikle bahsederdi. Bir gün Urve b. Zubeyr'in, Hassân'a küfrettiğini işitince: "Ey oğulcuğum! Ona küfretme. Çünkü o, 'Benim, babamın ve babamın babasının namusu, Muhammed ve ailesi için bir kalkandır.' diyordu."[158]

Bazı rivayetlerde ise Hz. Aişe'nin az da olsa Hassân'a kırgın olduğu belirtilir. Bir rivayette Müslüman bir kadının Hz. Aişe'nin yanında Hassân b. Sâbit'in kızını övdüğünü, Hz. Aişe'nin ise, "Fakat babası…" şeklinde üstü kapalı bir şekilde Hassân'a kızdığını belirtir.[159] Benzer bir rivayette ise Hassân b. Sâbit'in Hz. Aişe'yi bir şiirle övdüğü, fakat Hz. Aişe'nin, "Sen böyle değilsin." dediği rivayet edilmektedir. Hadisi rivayet eden Mesrûk, Hz. Aişe'ye, "Niçin bu adamı evine sokuyorsun?" dediğinde Hz. Aişe; "O, Resûlullah'ı savunurdu." şeklinde karşılık vermiştir.[160]

Mistah'ın bu iftira olayına karışmasının sebebi de ilk dönem kaynaklarında belirtilmemektedir. Çağdaş siyer yazarlarından bazıları Hz. Ebû Bekir'in yardımlarıyla hayatını devam ettiren Mistah'ın bir kişilik zafiyeti olabileceğini, Hz. Ebû Bekir'e duyduğu haset sebebiyle böyle bir şey yapmış olabileceğini ifade ederler.[161]

---

[156] Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1997, I/426; *DGBİT*, I/485.
[157] Vâkidî, II/439; İbn Hişâm, III/334-335; Yazır, V/563-564.
[158] Vâkidî, II/438.
[159] İbn Hişâm, III/335.
[160] Buhârî, "Tefsîr, Sûratu'n-Nûr" 11.
[161] Algül, I/426; *DGBİT*, I/486.

Mistah ilerleyen yaşlarında gözlerini kaybetmiştir. Bazıları bunu attığı iftiradan dolayı dünyadayken uğradığı bir musibet olarak değerlendirmişlerdir.[162]

Hamne b. Cahş ise, Hz. Zeyneb'in kız kardeşidir. Resûlullah'ın yanında kız kardeşi Hz. Zeyneb'in konumunu yüceltmek için bu dedikoduların yayılmasında aracı olmuştur.[163] Fakat Hamne kendisi için uğraştığı kız kardeşinden destek görememiş, Hz. Zeyneb Hz. Aişe hakkında olumsuz hiçbir şey söylememiştir.[164]

Hz. Peygamber'in bu iftira olayına karışanlar hakkında şöyle dediği rivayet edilir: "Kıyamet gününde Allah Aişe'ye iftira edenlere, tüm mahşer halkının gözü önünde seksener kamçı vurarak cezalandıracaktır. İçlerinden muhacirlerin bağışlanmasını Rabbimizden isteyeceğiz. Bunun için de ey Aişe senden izin isteyeceğiz." Bunu duyunca Aişe şöyle dedi: "Ya Resûlallah! Seni hak ile gönderene yemin ederim ki, senin sevincin, bana benim sevincimden daha sevimli ve değerlidir."[165]

3. 6. Safvân b. Mu'attal'ın İfk Olayındaki Tavrı

İfk olayı tamamıyla Hz. Aişe'nin üstüne kurulduğu için Hz. Aişe'yi özel bir bölümle anlatmanın gereği yoktur. Fakat Safvân b. Mu'attal'ın bu olaydaki tavrı önemlidir.

Safvân b. Mu'attal kendisi hakkında böyle bir iftiranın olduğunu duyunca, kendisinin bu hususla ilgisinin olmadığını, söylenenlerin açık bir iftira olduğunu beyan etmiştir.[166]

Kaynaklarda Safvân b. Mu'attal'ın bu olayda özel olarak Hassân b. Sâbit ile ilgilendiği belirtilir. Hassân hem iftirayı atanlar arasında yer alıyordu; hem de bir şiirinde Safvân b. Mu'attal'a ve kabilesine[167] hakaret etmişti.[168] Hassân b. Sâbit söylediği şiirlerle müşrik oldukları için Kureyş kabilesini, Safvân'ı ve Mudar kabilesini aşağılıyordu.[169]

Safvân, beraber Medine'ye geldiği Cu'ayl b. Surâka'ya, Hassân'ı attığı iftiradan dolayı öldürmeyi teklif etti. Cuayl bunu reddederek: "Resûlullah'ın yapmamızı emretmediği bir şeyi yapamam. Sakın sen de böyle bir şey yap-

---

[162] Algül, "Mistah b. Üsâse", *DİA*, XXX/188.
[163] Taberî, *Târîh*, III/614; Beyhakî, IV/72.
[164] Vâkidî, II/430; Beyhakî, IV/72; İbn Seyyidinnâs, II/143; İbn Kesîr, *Tefsîr*, XI/5796; Makrîzî, I/214.
[165] Rûdânî, VIII/31-32, Hadis no: 7112.
[166] Köksal, XII/76; Rûdânî, VIII/22, Hadis no: 7103.
[167] Safvân b. Mu'attal, Mudar kabilesindendi (Bkz. İbn Hişâm, III/332).
[168] Vâkidî, II/436; İbn Hişâm, III/332; Beyhakî, IV/74.
[169] İbn Hişâm, III/333; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI/200-201.

ma." dedi.[170] Fakat Hassân'a çok kızan, Safvân b. Mu'attal, kabilesinden bazı kimselerle birlikte otururken ona kılıcıyla saldırdı[171] ve Hassân'ı başından yaraladı.[172]

Safvân b. Mu'attal, Hassân'a vurduğu anda ensardan Sâbit b. Kays b. Şemmâs onu yakaladı ve elini arkasından bağladı. Safvân'ı ite kaka Benî Hârise b. Hazrec bölgesine götürürlerken yolda Abdullah b. Revâha[173] onlara rastladı. Yaptıkları bu işten Resûlullah'ın haberdar olup olmadığını sorduğunda, olmadığını söylediler. Abdullah b. Revâha yapılmaması gereken bir işe cüret ettiklerini, Safvân'ı bırakmalarını söyledi. Akabinde Abdullah b. Revâha onları durumu izah etmeleri için Resûlullah'a götürdü. Hz. Peygamber'in huzuruna vardıklarında olup bitenleri Resûlullah'a haber verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Safvân b. Mu'attal'a kızarak bunu niye yaptığını sordu. Safvân, Hassân'ın kendisini sefihlikle hicvettiğini ve kendisine Müslüman olduğu için haset ettiğini söyledi. Bunun üzerine Resûlullah, Hassân'a dönerek; "İslam üzere olan bir kavmi sefihlikle mi itham ediyorsun?" diyerek onu azarladı. Hz. Peygamber, Hassân'dan iyilikle karşılık vermesini istedi. Hassân da: "Ya Resûlallah! Hakkım senin olsun." diyerek mukabelede bulundu. Hz. Peygamber buna karşılık Hassân'a, Sîrîn isimli bir Kıpti köle ve Ebû Talha tarafından tasadduk edilen bir bahçeyi verdi. Hassân'ın Abdurrahman isimli oğlu, Sîrîn'den dünyaya gelmiştir.[174] Ayrıca Sa'd b. Ubâde'nin de, Hassân'a hakkından vazgeçtiği için bir bahçe ve biraz da eşya verdiği rivayet edilmektedir.[175]

Bazı kaynaklarda Safvân'ın vurduğu darbe sebebiyle Hassân'ın gözlerinin kör olduğu kaydedilir.[176] Hassân'ın bu darbe neticesinde bir gözünden ve iki elinden sakatlandığı da rivayet edilir.[177] Fakat Hassân'ın kör olmasının veya ellerinin çolak kalmasının bu darbe sebebiyle olmadığını düşünüyoruz. Nitekim Hassân'ın bir elinin, işlevini önemli ölçüde yitirmesi bu olaydan önce meydana gelmişti. Hassân'ın Hz. Peygamber ile birlikte savaşlara katılamayışının sebebi de buydu.[178] Gözlerinin kör olması ise Hz. Ömer zamanında olmuştur.[179]

---

[170] Vâkidî, II/436; Makrîzî, I/217.
[171] Vâkidî, II/436; İbn Hişâm, III/333; Taberî, *Târîh*, III/618; Beyhakî, IV/75.
[172] Beyhakî, IV/75.
[173] Bu kişinin 'Umâre b. Hazm olduğu da rivayet edilir (Bkz. Vâkidî, II/436).
[174] İbn Hişâm, III/333-334; Taberî, *Târîh*, III/618-619; Beyhakî, IV/75; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI/493.
[175] Vâkidî, II/438.
[176] Yazır, V/560.
[177] Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", *DİA*, İstanbul 2000, XXI/508.
[178] Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *DİA*, XVI/400.
[179] Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *DİA*, XVI/401.

Daha sonradan Safvân'ın, hasûr[180] olduğu anlaşılmıştır. Safvân şehit olarak vefat etmiştir.[181] Safvân'ın 19/640 yılında Ermenilerle yapılan savaşlarda[182] veya Mu'âviye devrinde 58/677 veya 59/678 yılında[183] şehit olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır.

3. 7. İfk Olayı Hakkında Yapılan Değerlendirmeler

Hz. Aişe Kur'an ile temize çıkarıldığı için Müslümanların büyük bir kısmı İfk olayı hakkında konuşmaya lüzum görmemişlerdir. Fakat yukarıda da kısmen geçtiği gibi müsteşrikler imalı bir şekilde bu olayı İslam aleyhine kullanmaya çalışmışlardır. İnsaf sahibi olan müsteşrikler ise Hz. Aişe'nin suçsuzluğunu kesin bir şekilde belirtmişlerdir. Örneğin, Sir William Muir, kitabında İfk olayını kaydettikten sonra; "Aişe'nin bu hadiseden önceki ve sonraki hayatı, onun masumiyetine katiyetle inanmak ve her şüpheyi bertaraf etmek için kâfidir." demiştir.[184]

Bazı müsteşrikler ise İfk olayını İslam'a saldırmak için bir fırsat olarak görmüşlerdir. Örneğin, Juynboll; "Aişe hakkında ileri sürülen iddialar ister tamamıyla bir iftira, isterse bir başka sebeple olsun ateş olmayan yerden dumanın tütmeyeceğini makul olarak göstermektedir. Ve hiç kimse bu olayın üzerine bütünüyle sünger çekmeyi başaramamış ve isnad kümelerinde görüleceği üzere, o olayı hafızalarından silememiştir."[185] demek suretiyle dolaylı yoldan Hz. Aişe'nin böyle bir şey yapmış olabileceğini iddia etmektedir. Müsteşriklerin genel tavrı şudur: Kesin yargılardan uzak durarak oku-

---

[180] *Zekeriyya mâbedde durmuş namaz kılarken melekler ona şöyle nida ettiler: "Allah sana, kendisinden gelen bir Kelime'yi (İsa'yı) tasdik edici, efendi, iffetli (hasûr) ve salihlerden bir peygamber olarak Yahya'yı müjdeler"* (Âl-i İmran, 3/39). Hasûr kelimesi bu ayette Hz. Yahya'nın bir sıfatı olarak kullanılmıştır. el-Hasûr, nefsini şehvâni şeylerden men eden kimse anlamına gelmektedir (Bkz. Çanga, Mahmut, *Kur'ân-ı Kerim Lügati*, İstanbul 2005, s. 146). Fakat ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarında kelimenin diğer bir anlamı olan iktidarsızlık söz konusu edilmektedir. Biz kelimenin bu manada kullanılmasının yanlış olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Safvân b. Mu'attal'ın künyesi Ebâ Amr idi (Amr'ın babası manasına gelir) (Bkz. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II/725; Kuraybî, *Merviyyâtu Gazveti Benî'l-Mustalik*, Medine, ts, s. 247). Araplarda adet olduğu üzere kişi, doğan ilk erkek çocuğunun ismiyle künyelenirdi. Nitekim Hz. Peygamber'in künyesi Ebu'l-Kâsım idi. Ayrıca Ebû Dâvûd'dan (ö. 275/889) aktarılan bir rivayette Safvân'ın hanımının Hz. Peygamber'e gelerek Safvân'ı bazı hususlarda şikâyet ettiği belirtilmektedir (Bkz. Ebû Dâvûd, "Savm" 74). Bu bilgiler ışığında Safvân'ın iktidarsız olduğunu belirten rivayetin doğru olmadığını söyleyebiliriz. Ayetler Hz. Aişe'nin masumluğunu ispatlamaya yetmiyormuş gibi bir de bir sahâbîye iktidarsızlık iftirasında bulunmaya ne gerek var. Fakat ilginçtir ki bu rivayet, yani Safvân'ın hasûr olduğunu belirten rivayet, hemen hemen her kaynakta geçmesine rağmen görebildiğimiz kadarıyla yukarıdaki hadis doğrultusunda bu rivayeti çok az kişi eleştirmiştir (Bkz. Erkocaaslan, s. 59; Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak II Medine Yılları*, 1. baskı, Ankara 2009, s. 152-153.

[181] İbn Hişâm, III/334; Taberî, *Târîh*, III/619; İbnu'l-Esîr, II/199.

[182] İbn Abdilber, *el-İsti'âb*, II/725; Zehebî, *Târîh,* I/232.

[183] Zuhaylî, IX/427.

[184] Heykel, s. 351.

[185] Gautier Herald A Juynboll,. *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, der. ve çev. Mustafa Ertürk, Ankara 2001, s. 105.

yucunun kafasında olumsuz soru işaretleri bırakmaya çalışmak. Nitekim Watt da nazil olan ayetlerin Hz. Peygamber tarafından uydurulduğunu ima etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber, Hz. Aişe'nin aleyhinde somut bir delil olmadığı için ve hamile olmadığı belli olacak kadar beklediği için Hz. Aişe'nin lehinde karar vermiştir.[186]

İlhan Arsel, İfk olayında Hz. Aişe'nin herhangi bir kusurunun bulunmadığını ikrar etmektedir. Hz. Aişe'nin suçsuzluğunu ortaya koyan ayetlerin ise aleyhte bir delil bulunamadığından ve Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'ye zaafı olduğu için Hz. Peygamber tarafından uydurulduğunu ifade etmektedir.[187]

İslam âlimleri, "*Namuslu, (haklarında uydurulan kötülüklerden) habersiz mü'min kadınlara zina isnadında bulunanlar, dünya ve ahirette lanetlenmişlerdir.*"[188] ayetinden sonra Hz. Aişe'ye söven, ona iftira edenin kâfir olduğunda icmâ etmişlerdir. Zira o bu davranışıyla Kur'an ile inatlaşmaktadır.[189]

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), el-Vasiyye isimli eserinde; "Hz. Hatice'den sonra gelmiş geçmiş kadınların en faziletlisi Hz. Aişe validemizdir. O, müminlerin annesidir. Zinadan ve Rafizîler'in isnad ettikleri iftiradan beridir. Hz. Aişe'ye zina iftirasında bulunan veled-i zinadır."[190] demiştir. Fakat onun bu sözleri olaya ismi karışan Sahabeyi kapsamaz. O Hz. Aişe'nin masumiyetine dair ayetler indiği hâlde inat edip Hz. Aişe'nin suçsuzluğuna inanmayanlara bu sözleri sarf etmiştir.

Hz. Aişe'nin bizzat ilahi beyanla aklanması onun aleyhinde Müslümanların söz söylemesine olanak bırakmamıştır. Bu sebeple ılımlı Şîiler Hz. Aişe'nin masumiyetini sorgulamamışlardır. Fakat siyasi sebeplerle Hz. Aişe'yi eleştiren bazı Şîi grupları rivayeti değiştirmek suretiyle Hz. Aişe'ye farklı bir yönden iftiraya devam etmişlerdir. Şîi tefsirlerinde geçen bu rivayete göre Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim öldüğü zaman Resûlullah çok üzülmüştü. Hz. Aişe ise Hz. Peygamber'e; "Niçin üzülüyorsun? O Cüreyc'in oğludur." diyerek Hz. Mâriye'ye iftira etmiş, bunun akabinde Nûr suresinin ilgili ayetleri indirilmiştir.[191]

Ilımlı Şîiler'in Hz. Aişe'ye gösterdikleri saygıyı göstermesi açısından şu rivayet ilginçtir. Safevî Devleti hükümdarlarından II. İsmail, halifesi olan, Bul-

---

[186] Watt, s. 173.
[187] İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, 9. baskı, İstanbul 1991, s. 359-360.
[188] Nûr, 24/23.
[189] İbn Kesîr, *Tefsîr*, XI/5812.
[190] Aliyyu'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul 1992, s. 209.
[191] Fayda, "İfk Hadisesi", *DİA*, XXI/508-509.

gar halifeyi Hz. Aişe'ye lanet etmeyi caiz gördüğü gerekçesiyle azletmiş ve bu kişi koruculardan da dayak yiyerek üç ay yatakta yatmak zorunda kalmıştı.[192]

Sonuç

İmkânlar nispetinde ilk dönem İslam tarihi kaynaklarına dayanarak yapmış olduğumuz çalışmamızda şu sonuçlara ulaştığımızı belirtebiliriz.

Şaban 6/Aralık 627 tarihinde gerçekleştirilen Benî Mustalik gazvesinde Müslümanlar birçok ganimetle birlikte muzaffer olarak Medine'ye dönmek üzere yola çıktıklarında İslam'a saldırmak için hiçbir fırsatı kaçırmayan Münafıklar, Müslümanlara büyük sıkıntılar vermişlerdir. İlk olarak su sebebiyle çıkan bir kavgayı büyütmeye çalışmışlardı. Fakat Hz. Peygamber'in yerinde müdahalesi olayın büyümesini engellemişti. İnen ayetlerle birlikte Münafıkların reisi, büyük bir darbe almış ve tüm itibarını kaybetmişti. Münafıkların bu gazve esnasındaki ikinci önemli teşebbüsleri ise Hz. Aişe'ye atılan iftiraydı. Bu olay başta Hz. Peygamber ve Hz. Aişe olmak üzere bütün Müslümanların sıkıntılı bir dönem geçirmesine neden oldu. Bir ay boyunca İslami tebliğ faaliyetleri sekteye uğramış, İslam toplumu kabile asabiyeti sebebiyle neredeyse dağılma noktasına gelmişti. Fakat Hz. Aişe'nin masumluğunu ortaya koyan ayetlerle birlikte bu sıkıntı da ortadan kalkmıştı. "Beni öldürmeyen şey daha da güçlendirir." sözünü doğru çıkarırcasına bu olay Müslümanlar için büyük bir kazanç olmuştu. Münafıkların reisi Abdullah b. Übey büyük bir prestij kaybına uğramıştı. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu olaydan sonra ciddi hiçbir eylemde bulunamamıştı.

Sonuç olarak bu gazve küçük bir askeri harekât olmasına rağmen içinde meydana gelen olaylar neticesinde çok önemli bir hâle gelmiştir. Büyük sıkıntılar çekilmesine rağmen bu gazveden sonra düşman bir kabile İslam'a ısındırılmış, Münafıkların reisi tüm itibarını kaybetmiş, İslam ahkâmı ile ilgili yeni hükümler devreye girmiş, alınan ganimet ve zafer neticesinde İslam ve Müslümanlar daha da güçlenmiştir.

Kaynakça

Abbott, Nabia, Aishah the Beloved of Mohammed, Londra 1985.
Aksu, Ali, "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", *CÜİFD,* Sivas 2004, c. VIII/I.
Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi,* İstanbul 1997, c. I.
_____ "Mistah b. Üsâse", *DİA,* İstanbul 2005, c. XXX.

[192] Seyfullah Kara, "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar", *AÜİFD*, Erzurum 2001, XV/381-382.

Aliyyu'l-Kârî (ö. 1014/1605), *Fıkh-ı Ekber Şerhi,* çev. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul 1992.
Arsel, İlhan, *Şeriat ve Kadın,* 9. baskı, İstanbul 1991.
Aşıkkutlu, Emin, "Berîre", *DİA,* İstanbul 1992, c. V.
Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm'in Öz Tefsîri,* İstanbul 1995, c. IV.
Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak II Medine Yılları,* 1. baskı, Ankara 2009.
Belâzürî (ö. 279/892), *Ensâbu'l-eşrâf,* tah. Muhammed Hamîdullah, Kahire 1987, c. I.
Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *Delâilu'n-nübüvve ve ma'rifeti ahvâli sâhibu'ş-şerî'a,* tah. 'Abdulmutî Kal'acî, Beyrut 1985, c. IV.
Caetani, Leone (ö. 1354/1935), *İslâm Târîhî*, trc. Hüseyin Cahit Yalçın, İstanbul 1925, c. IV.
Çanga, Mahmut, *Kur'ân-ı Kerim Lügati*, İstanbul 2005.
DGBİT, Komisyon, İstanbul 1986, c. I.
Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasen (ö. 990/1582), *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs,* Beyrut ts., c. I.
Elmalı, Hüseyin, "Hassân b. Sâbit", *DİA,* İstanbul 1997, c. XVI.
Erkocaaslan, Recep, *Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarından Benî Mustalik Gazvesi ve İfk Olayı,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2008.
Ersöz, İsmet, "Kur'an'da İfk Olayı", *Diyanet Dergisi,* Ankara 1988, c. XXIV/I.
Fayda, Mustafa, "Aişe", *DİA,* İstanbul 1989, c. II.
_____ "İfk Hadisesi", *DİA,* İstanbul 2000, c. XXI.
Heykel, Muhammed Hüseyin (ö. 1376/1956), *Hz. Muhammed Mustafa,* çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1945.
Horovitz, Josef, *İslâmi Tarihçiliğin Doğuşu,* çev. Ramazan Altınay-Ramazan Özmen, Ankara 2002.
İbn Abdilber, Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 463/1071), *ed-Dürer fî ihtisari'l-megâzî ve's-siyer,* tah. Şevkî Dayf, Kahire 2002.
_____ *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-eshâb*, tah. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1992.
İbnu'l-Esîr (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târîh,* Beyrut 1979, c. II.
İbn Habîb (ö. 245/859), *Kitâbu'l-muhabber,* tah. İlse Lichtenstadter, Beyrut ts.
İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Endelusî (ö. 469/1076), *Cevami'u sîreti'n-nebeviyye,* Beyrut 1986.
İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik (ö. 218/833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye,* tah. Mustafa es-Sakâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdulhafîz Şiblî, Beyrut ts., c. III-IV.
İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd,* çev. Şükrü Özen-H. Ahmet Özdemir-Mustafa Erkekli, İstanbul 1989, c. III.
İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye,* tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 1. baskı, Cîze 1997, c. VI.
_____ Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, çev. Bekir Karlığa-Bedreddin Çetiner, İstanbul 1996, c. XI.
İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (ö. 276/886), *Ma'ârif,* tah. Muhammed Alî Beydûn, Beyrut 2003.
İbn Sa'd, Muhammed (ö. 230/845), *et-Tâbakatu'l-Kübra,* tah. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ, Beyrut 1997, c. II/VIII.
İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334), *Uyûnu'l-eser fî fünûni'l-megazi ve'ş-şemâil ve's-siyer*, tah. Muhyiddîn Mustû-Muhammed el-'İd el-Hadrâvî, Beyrut 1996, c. II.
Juynboll, Gautier Herald A., *Oryantalistik Hadis Araştırmaları,* der. ve çev. Mustafa Ertürk, Ankara 2001.
Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Alî (ö. 821/1418), *Nihâyetu'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-arab*, Beyrut 1984.

Kara, Seyfullah, "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar", *AÜ-İFD,* Erzurum 2001, c. XV.
Kastallânî, Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *el-Mevâhibu'l-ledunniyye,* tah. Muhammed 'Abdulazîz el-Hâlidî, Beyrut 1996, c. III. (Zürkânî şerhinin içinde)
Koçyiğit, Talat, "Zühri", *İA,* MEB, Eskişehir 1997, c. XIII.
Köksal, M. Asım (ö. 1419/1998), *İslâm Tarihi,* İstanbul 1987, c. XII/XIV.
Kuraybî, İbrahim b. İbrahim, *Merviyyâtu gazveti benî'l-mustalik,* Medine ts..
Makrîzî, Takıyyuddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed (ö. 845/1442), *İmtâ'u'l-esmâ',* tah. Muhammed 'Abdulhamîd en-Numeysi, Beyrut 1999, c. I.
Mehmed Vehbi (ö. 1369/1949), *Hulâsatu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul 1979, c. IX-X.
Önkal, Ahmet, "Mustalik", *DİA,* İstanbul 2006, c. XXXI.
Rodinson, Maxime, *Hazreti Muhammed,* çev. Atilla Tokatlı, İstanbul 1980.
Rûdânî, Muhammed b. Süleyman (ö. 1094/1683), *Cem'u'l-fevâid min câmi'i'l-usul ve mecmai'z-zevâid,* çev. Naim Erdoğan, İstanbul 2005, c. VII-VIII.
Seligsohn, "Aişe", *İA,* MEB, Eskişehir 1997, c. I.
Semhudî, Nureddîn Alî b. Ahmed (ö. 911/1505), *Vefâu'l-vefâ bi hâberi dâri'l-Mustafâ,* tah. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut ts., c. I.
Süheylî, Ebû Kâsım Abdurrahman (ö. 581/1185), *Ravdu'l-unuf fî şerhi sîreti'n-nebeviyye,* Beyrut 2000, c. VII.
Şâmî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî (ö. 942/1536), *Subulu'l-hudâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd,* çev. Halil İbrahim Kaçar, 1. baskı, İstanbul 2003, c. IV/XII.
Taberî (ö. 310/923), *Târîhu'l-umem ve'l-mülûk,* tah. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 3. baskı, Kahire 1969, c. III.
_____ *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân,* çev. Kerim Aytekin-Hasan Karakaya, İstanbul 1996, c. VI.
Tahtavî, Kasım, *Peygamberin Gülmesi ve Ağlaması*, çev. Ali Rıza Güneş, İstanbul 2005.
Ya'kûbî, Ca'fer b. Vehb b. Vâdih (ö. 284/897), *Tarîhu'l-Ya'kûbî,* Beyrut 2002, c. II.
Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mû'cemü'l-büldan,* Beyrut 1977, c. I-V.
Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'ân Dili,* sad. İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli-Abdullah Yücel, İstanbul 1992, c. V.
Vâkidî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/822), *Kitâbu'l-megâzî,* tah. Marsden Jones, Beyrut 1984, c. I-III.
Watt, W. Montgomery, *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed,* çev. Nazife Şişman, İstanbul 2001.
Zehebî, Şemseddin (ö. 748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve tabakâtu'l-meşâhîr ve'l-alâm,* tah. Muhammed Hamdân, Mısır 1985, c. I.
_____ *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, tah. Şuayb el-Arnaût, 2. baskı, Beyrut 1982, c. II.
Zerkeşî, Abdullah b. Bahâdır b. Abdullah (ö. 794/1392), *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler,* çev. Bünyamin Erul, Ankara 2007.
Zuhaylî, Vehbe, *Tefsîru'l-münîr,* çev. Komisyon, İstanbul 2005, c. IX.
Zürkânî, Muhammed b. 'Abdulbâkî (ö. 1122/1710), *Şerh 'ale'l-mevâhibu'l-ledunniyye,* tah. 'Abdulazîz el-Hâlidî, Beyrut 1996, c. III.