

**e-ISSN** 2602-2923

**Yıl/Year** 2019

**Cilt/Volume** 4

**Sayı/Issue** 3

**Periyot/Period** Temmuz-Ağustos-Eylül / July-August-September - 2019

**Yayın Dili/Publication Language**

Türkçe & İngilizce & Arapça & Farsça & Rusça & Almanca & İspanyolca / Turkish & English & Arabic & Persian & Russian & German & Spanish

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

*Turkish Academic Research Review is a international peer-reviewed academic journal.*

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mehmet Şahin'e, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

*Copyrights of the articles published in the journal belong to the Mehmet Şahin; and the legal responsibility belongs to the authors.*

**İletişim/Communication**

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şahin  
Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-07058  
Konyaaltı - Antalya  
Tel: +90 242 227 44 58

**e-mail**  
turkisharr@gmail.com



**Sahibi/Owner**

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şahin

**Editör / Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şahin (Akdeniz Üniversitesi)

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Mustafa Erdoğan (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić (Academy of Fine Art, Sarajevo University)  
Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky University, ABD)  
Prof. Dr. Ebrahim Moosa (Notre Dame University, ABD)  
Prof. Dr. Rıfat Atay (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ali Albayrak (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ömer Bozkurt (Mardin Artuklu Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ali Cin (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç. Dr. Orhan Gürsu (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç. Dr. Bahset Karıslı (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç. Dr. Yasin Pişgin (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç. Dr. İmad ElMerzouk (Université Sultan Moulay Slimane/Mağrib)  
Doç. Dr. Zaynabidin ACİMAMATOV (Osh Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)  
Dr. Öğr. Üyesi Şeref Göküş (Akdeniz Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şahin (Akdeniz Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Yeşilyurt (Atatürk Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Musa Rahimi (Allameh Tabataba'i Üniversitesi)  
Arş. Gör. Turan Bahşı (Akdeniz Üniversitesi)  
Ar. Gör. Tunahan Erdoğan (Akdeniz Üniversitesi)  
Öğr. Gör. Mustafa Mukadder İnce (Akdeniz Üniversitesi)  
Öğr. Gör. Kıyasettin Arslan (Akdeniz Üniversitesi)

**Dil Editörleri | Language Editors**

Prof. Dr. Rıfat ATAY-İngilizce (Akdeniz Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Tahyr ASHYROV -Rusça (Bülent Ecevit Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil Erdoğan – Arapça (Akdeniz Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Musa RAHİMİ -Farsça (Allameh Tabataba'i Üniversitesi)  
Öğ. Gör. Khaled İsam AZİZ - Arapça (Akdeniz Üniversitesi)

**Hakem Kurulu | Referee Board**

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift tarafı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

Turkish Academic Research Review uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

**Açık Erişim Politikası | Open Access Policy**

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Turkish Academic Research Review provides immediate open access to its content.

**Dizgi ve Tasarım | Design**

Uğur Saçı

## İndeks:

[Tarr] Academic Keys, Bielefeld Academic Search Engine (BASE), CiteFactor, DRJI, ERIH PLUS, SOBİAD, İSAM, İZor, İdealonline, Journals Directory, ResearchBib, ROAD, Scientific World Index, Scientific Indexing Services, J-Gate ve Ulak-bim DergiPark tarafından indekslenmektedir.

“Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR] yılda dört kez yayınlanan hakemli, akademik uluslararası bir dergidir. TARR’da yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde yapılan çalışmalar da yayınlanmaktadır. Dergide yer alan yazıların bütün yayın hakları TARR’a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Kiřileri ayırıcı, kin ve nefrete sürükleyici, din karşıtı yazılar dergiye kabul edilmemektedir. Yazıların yayımlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur.”

## Bilim Kurulu/Scientific Advisory Board

- Prof. Dr. Metin AKİS (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet AKKUŐ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Numan ARUÇ (Makedonya Bilim ve Sanatlar Akademisi, Makedonya)  
Prof. Dr. Safi ARPAGUŐ (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Lütviyye ASGERZADE (Milli Bilimler Üniversitesi, Azerbaycan)  
Prof. Dr. Sabina BAKŐİĆ (Saraybosna Üniversitesi, Bosna-Hersek)  
Prof. Dr. Leyla BLİLİ (Manuba Üniversitesi, Tunus)  
Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOęLU (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa ERDOğAN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ivan BALTA (Osijek Üniversitesi, Hırvatistan)  
Prof. Dr. Hayri ERTEN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Cazim HADZİMEJLIĆ (Saraybosna Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Saraybosna, Bosna Hersek)  
Prof. Dr. Said HAŐİMİ (Umman Tarih Cemiyeti Başkanı, Umman)  
Prof. Dr. Metin İZZETİ (Tetova Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Makedonya)  
Prof. Dr. Adnan JAHİĆ (Tuzla Üniversitesi, Bosna-Hersek)  
Prof. Dr. Aleksandar KADIJEVIĆ (University of Belgrade, Sırbistan)  
Prof. Dr. Ulvi KESER (Girne Amerikan Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti)  
Prof. Dr. Turan KOÇ (Sabahattin Zaim Üniversitesi)  
Prof. Dr. Rařit KÜÇÜK (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı)  
Prof. Dr. Dzemal LATİÇ (Saraybosna Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Saraybosna, Bosna Hersek)  
Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky University, ABD)  
Prof. Dr. Ahmet MERMER (Gazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ebrahim Moosa (Notre Dame University, ABD)  
Prof. Dr. Abdullah MUTAWA (Kral Suud Üniversitesi, Suudi Arabistan)  
Prof. Dr. İbrahim SADAVİ (Tunus Üniversitesi, Tunus)  
Prof. Dr. Suheyl SAPAN (Kral Suud Üniversitesi, Suudi Arabistan)  
Prof. Dr. Redzep SKRIJELJ (Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Sırbistan)  
Prof. Dr. Erdal TOPRAKYARAN (Universität Tübingen, Almanya)  
Prof. Dr. Kaplan ÜSTÜNER (Harran Üniversitesi)  
Prof. Dr. Rifat ATAY (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ali CİN (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç. Dr. Zaynabidin ACİMAMATOV (Osh Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)  
Doç. Dr. Abdurrahman ADEMİ (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Doç. Dr. Şahin AHMETOęLU (Kırıkkale Üniversitesi)  
Doç. Dr. Liliana Elena BOŐCAN (University of Bucharest, Romanya)

Doç. Dr. Ömer BOZKURT (Mardin Artuklu Üniversitesi)  
Doç. Dr. Bilal ÇAKICI (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Halil ÇELTİK (Gazi Üniversitesi)  
Doç. Dr. Bekir DİREKÇİ (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç. Dr. Nihada Delibegović DŽANIĆ (Tuzla Üniversitesi, Bosna Hersek)  
Doç. Dr. Hassen Abdullah ĞUNEYMAN (Kral Suud Üniversitesi, Suudi Arabistan)  
Doç. Dr. Orhan ĞÜRSU (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç. Dr. Bahset KARSLI (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç. Dr. Abdulhakim KOÇİN (Türkiye Büyük Millet Meclisi)  
Doç. Dr. Oksana KOSHULKO (Polotsk State University, Belarus)  
Doç. Dr. Memli KRASNİĒI (Institute of Albanology, Kosova)  
Doç. Dr. Thomas KUEHN (Simon Fraser University/CANADA)  
Doç. Dr. Abdulaziz Süleyman el-MUKBİL (Kassim Üniversitesi, Suudi Arabistan)  
Doç. Dr. Nadia YASEEN (Bagdad University, Irak)  
Doç. Dr. Öğr. Üyesi Yasin PİŞĒİN (Akdeniz Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Musa RAHİMİ (Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Tahran, İran)  
Dr. Öğr. Üyesi Tuncay AKĒÜN (Gazi Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Tahyr ASHYROV (Bülent Ecevit Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Birgül BOZKURT (Mardin Artuklu Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Camelia Elena CĂLĒN (Spiru Haret Üniversitesi, Romanya)  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİRCİ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih DUMAN (Akdeniz Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Selçuk ERİNCİK (Ankara Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Şeref GÖKÜŞ (Akdeniz Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Hamza KARCİC (University of Sarajevo, Bosna-Hersek)  
Dr. Öğr. Üyesi Şemsettin KIRIŞ (Kastamonu Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Ercan Ömirbayev (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan)  
Dr. Öğr. Üyesi Qoşqar SELİMLİ (Bakü Devlet Üniversitesi, Azerbaycan)  
Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Sıddık ŞAHİN (Ankara Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞAHİN (Akdeniz Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Lamiye VAGİFKIZI (Azerbaycan Bilimler Akademisi)  
Dr. Hatem CABBARLI (Azerbaycan Parlamentosu, Azerbaycan)

## **Sayı Hakemleri/ Issue Referees**

Prof. Dr. İbrahim Görener – Erciyes Üniversitesi  
Prof. Dr. Enver Arpa – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
Doç. Dr. Ali Cin – Akdeniz Üniversitesi  
Doç. Dr. Yasin Pişgin - Akdeniz Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil Erdoğan - Akdeniz Üniversitesi  
Yrd. Doç. Dr. Musa Rahimi - Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Tahran, İran  
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Kopuz Çetinkaya – Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Karataş – Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan Karaburgu – Akdeniz Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Tarana Oktan – Akdeniz Üniversitesi  
Doç. Dr. Harun Savut – Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Teber – Akdeniz Üniversitesi

## İçindekiler/Contents

### Yayım İlkeleri / Publication Principles

vi - vii

### Araştırma Makalesi / Research Article

- Çetin Kaska      **Bushak Ve Dîvân-ı Et'ime**  
*Bushak And "Dîvân-ı Et'ime" (The Divan Of The Food)*      317
- Saliha Türcan      **Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr'in Yeri**  
*Ibn Kathir's Place In The Transformation Of The Tradition Of Tafsir Bi Al-Riwayah*      337
- Ali Algül      **Abdülhak Hâmit'in Hacle Adlı Yapıtının Yeni Türk Edebiyatındaki Yeri**  
*The Place Of Abdülhak Hâmit's Hacle In New Turkish Literature*      365
- Saliha Türcan      **İbn Kesîr'in Tefsirinde Rivayet Kullanımı**  
*The Use Of Narration (Al-Riwayah) In Ibn Kathir's Tafsir*      377

### Çeviri / Translation

- Çev. Mehmet Şahin      **İbn-i Arabî'nin Düşüncesinde Ay Ve Kâmil İnsan**  
*Moon and the perfect human being in Ibn Arabi's though Dâvûd Sparham*      397

### Kitap İncelemesi | Book Review

- Turan Bahşi      **Ehl-i Sünnet Ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm-Belâgat İlişkisi**  
*The Relation Between Rhetoric And Kalam In The Context Of Ahl Al-Sunna And Mu'tazilite Kalam*      417



## **A. Yayın İlkeleri:**

1. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]” Dergisi, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık olmak üzere yılda 4 sayı yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]”da, Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Sosyal Bilimler, Eğitim Bilimleri, Sosyal ve Beşerî Bilimler, Dinî Araştırmalar, Felsefe ile ilgili sosyal bilimlerin tüm alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; sempozyum, seminer, konferans, panel gibi bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, vb. yazılara yer verilir.
3. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
4. Yayımlanmayan yazılar iade edilmemektedir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilmektedir.
5. Hakemlerden ikisi “yayımlanabilir veya düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
6. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
7. Kitap değerlendirme yazılarının yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
9. Yayımlanma kararı verilen yazılar elektronik olarak yayımlanacaktır.
10. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
11. Aşağıda belirtilen yazım ilkeleri ve formata göre hazırladığınız yazılarınızı derginin ana sayfasında bulunan Üyelik butonundan, sisteme üye olduktan sonra, makalenizi “Word” formatında (Ad Soyad belirtmeksizin) göndermeniz gerekmektedir. Hakem sürecinin sağlıklı işlemesi açısından yazının başlık kısmında yazar adı, ünvanı, kurumu vb. iletişim bilgileri olmamalıdır. Bu bilgiler hakem süreci tamamlandıktan sonra yayım aşamasında editör tarafından eklenecektir. Ancak tüm yazılar <http://dergipark.org.tr/tarr> üzerinden takip edileceği için üyelik sürecinde makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları ve çalıştıkları kurum üyelik sistemine tam girilmelidir.
12. Yazının Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi)’e gönderilmesi, başvuru kabul edilir.
13. Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı “Turkish Academic Research Review”e aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

## B. Yazım İlkeleri:

1. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber İngilizce, Almanca, İspanyolca, Fransızca, Arapça ve Farsça dillerinde de yazılar da yayınlanmaktadır.
2. Makaleler 10.000, kitap değerlendirmeleri ve diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
3. Makalelere, İngilizce başlık ve 150-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet ve anahtar kelimeler (5-7 kelime) eklenmelidir. Özetler 10 puntuyla yazılmalıdır.
4. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi ve 12 puntuyla, başlıklar sadece ilk harfleri büyük ve bold olarak, metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır. Metin içi alıntılar için dipnot yazım kuralları geçerlidir.
5. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2.5 cm, sağdan 2.5 cm, üstten 2.5 cm ve alttan 2.5 cm olmalıdır.
6. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
7. Makalelerin sonunda kaynakça verilmelidir. Kaynakçada yazar isminin sadece ilk harfleri büyük ve soyadı adı şeklinde yazılması gerekmektedir.
8. Yayınlanması talebiyle gönderilecek yazılarda aşağıda detayları verilen kaynak gösterme kurallarına riayet edilmelidir.
  - a. Kitap: Yazar adı-soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), varsa yayınevi, basım yeri ve tarihi (örnek: Akdeniz Üniv. Yay., Antalya 2016), cildi (örnek: c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise, yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, numarası (no.), varak numarası (örnek: vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
  - b. Makale: Yazar adı-soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), varsa yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise (örnek: sayı: 3), sayfası (s.) şeklinde yazılmalıdır.
  - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
  - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
  - e. 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.
  - f. Ayetler; süre adı, süre no/ayet no sırasına göre verilmelidir. (Örnek: Bakara, 2/10.)
9. Metin içerisinde italik yazı karakteri sadece ayetlerde ve eser isimlerinde kullanılır. Metin içerisindeki vurgu için sadece tırnak (“ ”) kullanılır; bold veya italik vurgular kullanılmaz.
10. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler vb. malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıca ulaştırılmalı, gerektiğinde ayrı bir dosya halinde elektronik ortamda teslim edilmelidir. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.
11. Özel font kullanılmış yazılarda, kullanılan font yazı ile birlikte mutlaka gönderilmelidir.
12. Yazıda sayfa numarası, üst ve alt bilgi olmamalıdır.
13. Yazılarda Türk Dil Kurumunun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.  
(Detaylı ve görsel bilgi için mizanpaj sayfasındaki “dergi sayfa düzeni örneği”ne bakılmalıdır.)





TURKISH  
ACADEMIC  
RESEARCH  
REVIEW



TÜRK  
AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ

## Bushak Ve Dîvân-ı Et'ime

Bushak And "Dîvân-i Et'ime" (The Divan Of The Food)

### Çetin Kaska

Arş.Gör.Dr. İstanbul Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü/  
Research Assistant, İstanbul University/Faculty of Letters/Department of Persian Language and Literature.  
İstanbul / Turkey  
cetinkaska@hotmail.com

ORCID 0000-0002-1168-5522

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi-Date Received** | 20 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 26 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi-Date Published** | 0 Eylül / September 2019

**Yayın Sezonu** | Temmuz – Ağustos - Eylül

**Pub Date Season** | July – August - September

*Atıf/Cite as:* Kaska, Çetin, Bushak ve Dîvân-ı Et'ime / Bushak and "Dîvân-i Et'ime" (The Divan of the Food). tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (3), 317-335. doi: 10.30622/tarr.607375

*İntihal/Plagiarism:* Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. *This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism.* <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Bushak ve Dîvân-ı Et'ime

### Öz

*Bushak, Fars edebiyatının hicri dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında hezel ve hiciv yazan şairlerindendir. Divanındaki en önemli mevzu yemek ve yiyeceklerdir. Eserinde Hâfiz, Irâkî, Mevlânâ, Fîrdevsî ve Attâr gibi büyük şairlerin şiirlerini tazmin edip onlara hezel ve hiciv tarzında cevaplar vermiştir. Bushak, Fars edebiyatında ilk defa aşçılık ile ilgili lügat, ıstılah ve tabirleri nazma döken kişidir. Divanı ilk defa Mirzâ Habib-i İsfahânî tarafından h.1302 yılında İstanbul Galata'da bulunan Ebûzziyâ matbaasında basılmıştır. Bushak yemeklerin vasfı hakkında izlediği hezel ve hiciv tarzıyla hem Fars edebiyatına yeni bir konu kazandırmış hem de kendisinden sonra taklit edilecek bir üslup meydana getirmiştir. Bushak'tan sonra Nizâm-î Kârî onun üslubunu elbiselere uyarlamış, ancak bu alanda Bushak kadar başarılı olamamıştır. Bushak'ın Dîvân-ı Et'ime adlı eseri manzum ve mensur bölümlerden oluşmaktadır. Bu divanın elyazması nüshaları İstanbul'da bulunmaktadır. Bu makalede Bushak'ın hayatı ve meşhur eseri Dîvân-ı Et'ime hakkında bilgi verilmiş, Bushak'ın hangi şairlerin şiirlerini tazmin ettiği ve onlara nasıl cevaplar verdiği konusuna işaret edilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Bushak, Dîvân-ı Et'ime, Aşçılık, Habib-i İsfahânî, Yemek, Mizah, Fars Edebiyatı.*

## Bushak and “Dîvân-ı Et'ime” (The Divan of the Food)

### Abstract

*Bushak is a poet writing humourous and satirical poems in the Persian literature in the second half of the hijri ninth century. The most important subject of his divan is foods and meals. In his work he imitates the poems of the great persian poets like Hâfiz, Irâkî, Mawlânâ, Fîrdevsî, and Attâr and gives responses to them in the form of humourous and satirical poems. Bushak is the first Persian poet who makes use of the words, terms, and expressions concerning cookery and cooking in poetry. His divan was printed for the first time by Mirzâ Habib-i İsfahânî at Ebûzziyâ printing house at Ga-*

*lata İstanbul in 1302 AH. By choosing a humorous and satirical style in describing the qualities and properties of foods he introduced a new subject into the Persian literature and also constructed a new style to be imitated after him. After Bushak, Nizâm-i Kârî adapted his style to clothes, but he was not as successful in this field as Bushak. His dîvan consists of sections in prose and poetry. The manuscripts of this dîvan are located in Istanbul. In this article information about Bushak's life and her famous work Dîvân-ı Et'ime was given, information was given about which poets Bushak compensated his poems and how he responded to them.*

**Key Words:** Bushak, Dîvân-i Et'ime (The Divan of the Food), Cookery, Habîb-i İsfahânî, Food, Humor, Persian Literature.

## **Giriş**

Hicri dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra Fars edebiyatında geçmiş dönemlerde görül-meyen farklı bir hezel ve hiciv türü ortaya çıkmıştır. Bu tür hezel ve hicivde takip edilen yol şöyledir: Hicivci veya mizahçı herhangi bir edibin şiir veya nesir türündeki eserinden bir beyit yahut mensur bir cümleyi, alay etmek amacıyla tazmin eder ve o edibin kullandığı asıl keli-melerinin bir kısmı yerine içecek, yiyecek, kumaş ve elbise ile ilgili kelime ve deyimleri koyarak hem eğlence konusu yapar, hem de ona cevap vermiş olur. Edebi ıstılahta buna hezel, tehzil, nakize veya tezkîr denilmiştir. Ebû İshak-i Et'ime adıyla meşhur olan Fahrredîn Ahmed Hal-lâc-i Şîrâzî bu tarzın ilk mucididir (Çiftçi, 2002:328; Kaska, 2019:43-45).

Bushak bu üslubu farklı kullanan Ubeyd-i Zâkânî'den etkilenmiştir, ancak Ubeyd-i Zâkânî'den ayrılan tarafı tazmin ettiği şiirleri değiştirip, yiyeceklerle ilgili anlamlar yüklemiş olmasıdır. Zâkânî ise başkalarının şiirlerinden çıkardığı kelimelerin yerine müstehcen kelimeler koymak suretiyle onları hezele çevirmiştir. Bushak'ın manzum ve mensur eserleri *Dîvân-i Et'ime-i Mevlânâ Ebû İshâk Hallâc-i Şîrâzî* adı altında bir araya getirilmiştir. Bu eserde kıta, tercî-i bend, gazel, kaside, rubâî, mesnevi ve tek beyitlerden oluşan bin beyitlik manzum kısım ye-meklerle ilgilidir. Bushak'ın mesnevilerine bakıldığında Nizâmî'nin *Hams'e*'si ile Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinden etkilendiği görülmektedir. Bushak'ın mensur eserleri de yemeklerle ilgilidir. Bushak'ın bu üslubu tercih etmesindeki neden, belagat ehlini hayrette bırakacak ve kendisini şöhrete kavuşturacak bir ilke imza atmak istemesinden kaynaklanmaktadır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:105-120; Çiftçi, 2002:329-30).

Bushak, Ubeyd-i Zâkânî gibi mensur ve manzum eserlerinde müstehcenliğe yer vermemiş ve bunun nedenini şöyle dile getirmiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:154):

(فرقه) به هزلهای شنیع ولطیفهای وضع نفس نفیس خود را بیکارو بیمقدار نمودند. چون خداوندیگانه ای فقیر را طبع نظم که عطیه از عطایای نامتناهی است کرامت فرمود مزاحی مباح می خواستم بین الجدّ و الهزل که.

جدّ همه وقتہ خون مردم بخورد

هزل همه روزه آبرویت ببرد

Bir fıkra, alçak latifeler ve çirkin hezellerle temiz ruhlarını aşağılayıp küçük düşürdüler. Ben de Allah'tan ciddi ile hezel arasında mübah bir mizah yeteneği istedim.

*Sürekli hezel, senin şerefini düşürür: sürekli ciddi de, insanın kanını emer.*

Bushak bilmeden din hakkında ettiği yanlış sözlerden dolayı Allah'tan bağışlanma dilemiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:150):

هرچه دریک شریعت در کلامم پخته نیست ز آن پیشمانم کنون استغفرالله العظیم

*Şeriat sofrasında, sözümde pişmeyen her ne varsa: ondan pişmanım ve derhal yüce Allah'tan bağışlanma dilerim.*

Bushak taklit etmek istediği şairin matlâ beytini şairin adıyla birlikte zikrettikten sonra aynı vezin ve kafiye ile söz konusu şairin bazı kelimelerinin yerine yemeklerle ilgili olanları koymuştur (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:30):

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

*O Şirazlı Türk bize iltifat edip gönlümüzü alırsa, onun siyah benine Semerkand ve Buhara'yı bağışlarım.* (Hâfız)

به پیشم چون خراسانی گر آری صحن بغرا را به بوی قلبه اش بخشم سمرقند و بخارا را

*Bir Horasanlı gibi eğer önüme buğra tabağını getirirsen, onun kebab kokusuna, Semerkand ve Buhara'yı bağışlarım.* (Bushak)

Bushak'tan bir süre sonra yani hicri dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Mevlânâ Nizâm-i Kârî, Bushak'ın üslubunu elbiselere uyarlamıştır. Nizâm-i Kârî, Bushak'tan etkilendiğini, onu şöhrete kavuşturacak farklı bir edebi türle, diğer şairlerden farklı bir ayrıcalığının olmasını istemiştir (Nizâm-i Kârî, 1303:8-9; Kaska, 2019:44; Çiftçi, 2002:329):

مدتی این خیال دامگیرم شده بود که به نوعی دیگر از جامه دربر مردم خاص کردم که هرگز کسی نپوشیده باشد و باعث علم من شود... با خود اندیشه کردم که چون (شیخ بسحاق علیه الرحمه) در اطعمه دیگ خیال بر آتش فکرت نهاد من نیز در البسه اقمشه معانی در کارگاه دانش به بارنهم...

*Bir süredir, hiç kimsenin giymediği (söylemediği) ve benim kendisiyle şöhret bulmama sebep olacak, bir tür elbise (şair) ile insanlar arasında ayrıcalık kazanma fikri eteğime yapıştı... Kendi kendime düşündüm ki, Şeyh Bushak, Allah ona rahmet etsin, nasıl yemekler hususunda, hayal tencerisini, fikir ateşine koyduysa, ben de elbiseler hususunda, manalar kumaşını ilim tezgâhına koyayım..."* dedim.

Nizâm-i Kârî, Bushak gibi Senâî, Hâfız, Sa'dî, Kâsım-i Envâr, Hâcû ve İsmet-i Buhârâ'nın bazı beyit ve şiirlerini tazmin edip, bazı kelimelerin yerine elbise ve sergilerle ilgili kelimeler koyup, gülünç hale sokarak, onlara cevap vermiştir. Ancak Nizâm-i Kârî bu alanda Bushak kadar başarılı olamamıştır (Nizâm-i Kârî, 1303:37).

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

*O Şirazlı Türk bize iltifat edip gönlümüzü alırsa, onun siyah benine Semerkand ve Buhara'yı bağışlarım.* (Hâfız-i Şîrâzî)

ز تبریز ارگلیی نازک آری دربرم یارا به نقش آده ش بخشم سمرقند و بخارا را

*Ey sevgilî! Eğer Tebriz'den nazik bir kilim bana getirirsen, onun keman gibi eğri nakşına, Semerkand ve Buhara'yı bağışlarım* (Nizâm-i Kârî).

**1.Fahreddin Ahmed Hallâc-i Şîrâzî:** Hicri dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı şairlerindedir. Bazı tezkire yazarları yanlışlıkla kendisini muasırı olan Nizâmüddîn Ahmed Et'ime ile karıştırmış, tasavvuf ehli ve Şâh Dâi-i Şîrâzî'nin müridi olduğunu iddia etmişlerdir. Bazıları da Şâh Dâi'nin Nizâmüddîn Ahmed Et'ime için söylediği mersiyei Bushak için söylediğini zannetmişlerdir. Bazısı da yanlışlıkla künyesine Cemâleddîn adını eklemişlerdir. Bu yanlışlığın nedeni Cemâleddîn Mahmûd b. Nasîrü'l-Efzerî adlı şahsın mezar taşının Bushak'a nisbet edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bushak'ın adı ve lakabı hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Şeyh Et'ime, Şeyh Ebû İshak Hallâc, Bushak Et'ime ve Mevlânâ Bushak-i Şîrâzî gibi adlarla meşhur olmuştur. Şiirlerinde Bushak mahlasını kullanmıştır. Bushak kelimesi Ebû İshâk'ın kısaltılmış halidir (Zumrudî, 1378:3/402). Nitekim eski Farsçada vav ve elif harflerini kullanmadan kelimeleri yazmak yaygındır (Fesâî, 2010:1). Bushak hicri sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Şîrâz'da doğmuş ve ömrünün çoğunu orada geçirmiştir. Divanındaki bazı şiirlerde Şîrâz'daki bir medresenin hücrelerinde kaldığını ve arkadaşlarının onu ziyaret ettiğinden bahsetmiştir. Bazı şiirlerinde Horasan ve İsfahân'a seyahat ettiğine işaret etmiştir, ancak oralarda fazla kalmamış ve Şîrâz'a geri dönmüştür (Mecîdî, 1383:12/125). Künyesi Bushak'tır. Bushak'ı hem adı hem de mahlası olarak kullanmıştır (Fesâî, 2010:1).

Bushak latif tabiatlı, kabiliyetli ve güzel sözlü bir şairdir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:45):

گر تن بسحاق همچون آرد گردد درلحد      آرزوی بورکش باشد هنوز اندر مزاج

*Eğer Bushak'ın teni un gibi mezarda ufalansa, mizacında hala sevgilinin böreğinin arzusu kalır.*

Divanda bazen kendisini Bushak Hallâc olarak çağırmıştır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:46):

حلواى پشمک خوشتر توان خورد      در دستگاه بسحاق حلاج

*Pişmaniye helvası Bushak Hallâc'ın tezgâhında daha güzel yenilir.*

Kaynaklarda adı Cemâleddîn yazılmasına rağmen kendisi bir rubâîsinde adının Celâl olduğunu söylemiştir (Bushak Et'ime, 1360:109):

ای حلقه به گوش سفره ات طوق هلال      پرداخته ای هرپسه در عین کمال

هر کفچه که می زنی به طاس روغن گو      تو، که زنده می شود روح جلال

*Ey sofrasının köşesinde hilal gerdanlığı olan, helim yemeğini çok güzel yapmışsın.*

*Yağlı tasa her kepçe daldırmandan Celâl'in ruhu can buluyor.*

Bushak'ın Hallâc adıyla meşhur olmasının sebebi hallaçlıkla uğraşmasındandır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:94):

چه کم گردد گراز خوان نوال      ببندد زله بسحاق حلاج

*Eğer bağış sofrandan Bushak Hallâc kırıntıları alırsa ne azalır!*

Nitekim Devletşâh bu konuda şöyle bir izahta bulunmaktadır: Hikâye ederler ki: Ebû İshak, şehzade İskender b. Ömer Şeyh Mirza'nın nedimiydi ve daima onun meclisinde bulunurdu. Ebû İshak birkaç gün görünmedi ve sonra meclise geldiğinde şehzade sordu: "Mevlana, kaç gündün beri neredeydiniz?" Ebû İshak yeri öptükten sonra "Ey âlemin sultanı, ben bir gün hallaçlık yapıyorum ve üç gün de sakalıma bulaşanı temizliyorum" dedi ve şu beyti okudu (Devletşâh-i Semerkandî, 1901:367):

منع مگس از پشمک قندی کردن  
از ریش حلاج پنبه برداشتن است

*Şeker helvasından sinekleri kovmaya kalkmak, Hallâc'ın sakalından pamukları temizlemeye benzer:*

Yukarıdaki bilgiye göre Bushâk hem sarayda nedimlik yapmış hem hallaçlıkla uğraşmıştır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:120):

عصرها باید که تا بسحق حلاجی دگر  
مادح حلوا شود، یا مدح خوان بکسمات  
*Hallâc Bushak artık asırlarca ya helvayı övmeli ya da sert ve bayat ekmek sofrasını.*

Şiirlerinde birçok yiyecek türünden bahsettiği için Et'ime lakabı kendisine verilmiş ve bu ismi şiirlerinde sıkça zikretmiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:67):

به خوان اطعمه بسحق دایما گفتم  
که آشها همه بازند و ماستیا شهباز

*Bushâk Et'ime'nin sofrasında daima bütün çorbaların kartal ve yoğurtların doğan olduğunu söylerdin.*

Lakaplarından birisi de "Şâ'ir-i Te'am"dır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:80):

گفت با شاعر طعام به رمز  
کله‌پز، آن زمان که کلبیا دوخت

*Bağrısakları bağlarken ima ile Şâ'ir-i Te'am'a kelle pişir dedi.*

Bushak bazen kendisi için Şâ'ir-i Et'ime ve Şi'r-i Et'ime lakaplarını kullanmıştır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:186, 73):

وگراشراف و اکابر برسانند، ز جود  
شاعر اطعمه را جایزه‌های کجری  
بس که شیرین گفته‌ای بسحق شعراطعمه  
خرده قند و نیاتت دردهان خواهم فشاند

*Sadece büyükler ve ileri gelenler cömertlikleriyle Şâ'ir-i Et'ime'ye ıspanak hediye edebilirler.*

*Bushak, Et'ime Şiir'ini o kadar tatlı söylemişsin ki sanki ağzıma küçük bir parça şeker koymuşum.*

Birkaç şiirinde Mürşid-i Goşengân (açların mürşidi) olduğunu ifade etmiş, şiirlerini gönülleri aç olan kimseler için yazdığını belirtmiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:126, 142):

تا به تخلص غزل، مرشد گشنگان شدم  
پخته شده به مطبخم دیگ سخن بدین نمط  
چو بسحق این شعرها درجهان  
برای دل گشنگان گفته‌ایم

*Gazelin mablasına kadar açların mürşidi oldum. Söz kazanı mutfağında bu şekilde pişti.*

Dünyada Bushak gibi bu şiirleri gönlü aç olanlar için söyledim.

Bushak, Fars ve İsfahân hâkimi Şehzade İskender b. Ömer Şeyh b. Timur'un muasırı ve nedimidir. Divanında kendi durumu ve dönemin fakir insanları hakkında bilgi verdiğine göre sarayın nimetlerinden yeteri kadar istifade etmemiştir (Zumrudî, 1378:3/403; Mecîdî, 1383:12/125). Şâh Ni'metullâh Velî'nin mürid ve talebesi olduğu söylenilmiştir (Hânlerî Kiyâ, 1969:19), ancak Şâh Ni'metullâh'ın şiirlerine mizahi ve cesurane bir üslupla cevap vermesi nedeniyle onun müridi olduğu şüphelidir (Safâ, 1338:1/448; Zumrudî, 1378:3/403; Mecîdî, 1383:12/125):

گاه موجییم و گاه دریاییم	غرغه بحر بیکران ماییم
که خدا را به خلق بنماییم	ما بدین آمدیم در دنیا

Şâh Ni'metullâh'ın “ *Engin denizde boğulan biziz, bazen dalga, bazen de deniziz.*”

*Biz dünyaya, Allah'ı halka göstermek için gelmişiz.*” beyitlerine,

گه خمیریم و گاه بغراییم	رشته لاک معرفت ماییم
که به ماهیچه قلبه بنماییم	ما از آن آمدیم در مطبخ

Bushak “*Marifet tasının eriştesi biziz, bazen hamuruz bazen de buğrayız.*”

*Biz mutfağa, balıkla kebab yapmayı göstermek için gelmişiz.*” şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:74).

Bushak şiirlerinde Şâh Ni'metullâh'ın adını sıkça yâd etmiştir (Safâ, 1338:1/448; Hallâc-i Şîrâzî, 1302:69):

زمن پیرس که مداح نعمت اللہم	حکایت عدس و سفره خلیل الله
-----------------------------	----------------------------

*Mercimeğin hikâyesini ve Halilullâh'ın sofrasını, benden sorun, çünkü ben Ni'metullâh'ın methiyecisiyim.*

نعمت الله صفت، میر جهان خواهد بود	همچو بسحاق کسی کاش خلیل الله خورد
-----------------------------------	-----------------------------------

*Bushâk gibi kim Halilullâh aşı yerse, Şâh Ni'metullâh gibi dünyanın piri olur.*

Bushak'ın vefat tarihi h.827, h.830 ve h.837 yılları olarak zikredilmiş, ancak Alî Nakî Behrûzî, Bushak'ın mezar taşını Şîrâz'daki Çihil Tenân tekkesinde gördüğünü ve taşın üzerinde vefat tarihinin h.840 yazıldığını ifade etmiştir (Zumrudî, 1378:3/403; Mecîdî, 1383:12/125).

Bushak'ın tamamı hezel, tehzil, nakîze ve tezrîk içerikli mensur ve manzum eserleri, ilk defa Mîrzâ Habîb-i İsfahânî tarafında, h.970 tarihli İngiltere müzesinde bulunan bir elyazması esas alınarak, *Divân-i Et'ime-i Mevlânâ Ebû İshâk Hallâc-i Şîrâzî* adıyla İstanbul Galata'daki Ebûz-ziyâ matbaasında h.1302 yılında neşredilmiştir. Bu nüsha defalarca Şîrâz'da basılmıştır (Zumrudî, 1378:3/403; Mecîdî, 1383:12/125).

Fars edebiyatında Bushak'ın ehemmiyeti şiire yeni konular kazandırması ve itirazlarını tedavülde olan hicri yedinci yüzyılın edebi üslubuyla dile getirmesindedir. Bushak ilk defa aşçılık



ile ilgili lügat, ıstılah ve tabirleri nazma döken kişidir. Yiyecek ve yemekler hakkında verdiği bilgiler sayesinde o dönemki yoksul tabakadaki insanlar hakkında bilgi sahibi olunmaktadır. Bushak, Hüsrev-i Dihlevî, Irâkî, Mevlânâ, İmâd-i Fakîh, Emîr Hasan-i Dihlevî, Zahîr-i Fâr-yâbî, Attâr, Nizâmî, Hâcû-i Kirmânî, Kemâl-i Hocendî, Fırdevsî, Hâfız, Şâh Ni‘metullâh-i Velî ve daha birçok şairin şiirlerini tazmin etmiş, onlara hezel ve hiciv tarzında cevaplar vermiştir. O cevaplarda arifane mazmunları, aşırı mübalağalı methiyeleri ve klasik şiirlerin konularını hicivli bir dille eleştirmiştir (Zumrudî, 1378:3/403).

Bazıları Bushak'ı daha önce hiciv ve hezel tarzında şiirler yazan şair Ubeyd-i Zâkânî'nin taklitçisi bilmişler, ancak Browne, Bushak'ın Ubeyd-i Zâkânî'den (ö.772) daha iyi şiir yazdığını beyan etmiştir (Browne, 1357:3/340). Bushak'ın Zâkânî'den farkı, tazmin ettiği şiirleri değiştirecek, onlara yiyeceklerle ilgili anlamlar yüklemiş olmasıdır. Zâkânî de başkalarının şiirlerinden çıkardığı kelimelerin yerine müstehcen kelimeler koymak suretiyle onları hezele çevirmiştir (Çiftçi, 2002:329).

Nizâmüddîn Ahmed Et'ime (ö.850), Hızır-i Esterâbâdî, Bismil-i Şîrâzî, Hekîm Sûrî, Mîrzâ Habîb-i İsfahânî, Mevlânâ Nizâmeddîn Mahmud b. Emîr Ahmed Kârî-i Yezdî (ö.993), Hekîm Sûrî lakaplı Takî Dâniş (ö.1288), Abdulkâdir Hâce Sevdâ ve İştihâ mahlaslı Mîrzâ Abdullâh Gürcî-i İsfahânî gibi kimseler Bushak'ı taklit etmişlerdir (Mîrzâyef, 1371:86). Güzel yemekler üzerine şiirler yazan Fransız şair Joseph de Berchoux'un üslubunun Bushak ile aynı olduğu ifade edilmiştir (Rypka, 1354:435). Bushak'tan önce Seyfû'd-devle-i Hemedânî'nin aşçısı olan ve Kuşâcim adıyla tanınan Arap edip ve şair Ebû'l-Feth Mahmud b. Hüseyin Remelî yemek isimlerini ve aşçılık ıstılahlarını *El-Tebbâh* adlı kitapta toplamıştır. Şîrâzlılara göre kim Cuma geceleri halis bir niyetle Bushak'ın mezarını ziyaret edip, onun ruhuna bir Fatiha okuduktan sonra yiyecek talep ederse, bu talebi karşılık bulur (Safâ, 1338:1/450; Zumrudî, 1378:3/403; Mecîdî, 1383:12/125).

Bushak'ın divanında yirmi iki beyit Lorca ve Kürtçe şiir bulunmaktadır, ayrıca Fehleviyât ve mahalli şiveyle yazılan iki dübeyt de yer almaktadır (Mecîdî, 1383:12/125). Bushak zarif tabiatlı, tatlı sözlü ve nükteli Sa'dî-i Şîrâzî'den birçok iktibaslar yapmıştır (Karâgûzlû, 1382:218).

*Divân-i Et'ime* baştan aşağı şuan İran'da pişirilen veya pişirilmeyen yemek adlarıyla doludur. Bu eser eskiden İranlıların ne tür yemekler yediklerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. *Divân-i Et'ime* Destân mahlaslı Mîrza Habîb-i İsfahânî tarafından neşredildikten sonra, h.1382 yılında Mensûr Restgâr Fesâî tarafından Tahran'daki Merkez-i Neşr-i Mirâs-i Mek-tûb yayınevinde yayınlanmıştır (Dihhodâ, 1998:3/4767). Bushak birçok gazelini kendisinden önceki şairlerin şiirlerine mizahi cevaplar vermek için yazmıştır. Habîb-i İsfahânî, Bushak'ın divanını basıma hazırlarken divanda bilinmeyen kelimeleri açıklamış ve 13 sayfa olarak divanın sonuna eklemiştir.

Bushak yiyecekleri tarif edip anlattığını belirtmiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:124):

تو خواه از سختم پند گیر و خواه ملال

من آن چه وصف طعام است با تو می گویم

*Ben sana sadece yiyecekleri tarif ediyorum, ister sözümden öğüt al, ister sıkıldığımı söyle.*



Bushak'ın şiirlerinde doğum yeri hakkında bilgi olmamasına rağmen Şîrâz ve Fars'ta oturduğuna dair beyitler bulunmaktadır, ayrıca aşağıdaki beyitte görüldüğü üzere eski elyazması nüshalarda da ismi Bushak olarak geçmektedir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:186, 77):

قند بسحق گراز فارس به دریا افتد  
موج شربت بکنند سرای گجری  
همچو بسحاق ز شیراز برای بغرانا  
به حدی است مرا میل خراسان که مپرس

*Bushak'ın şekerî Fars'ta denize düşse, şerbet dalgası Gucerî sarayının temelini paramparça eder.*

*Bushak gibi Şîrâz'dan buğra için, beni Horasan'a sevk eden isteği sorma.*

Bushak, Sa'dî'nin kabrini ziyaret etmiş, Ruknâbâd suyunun lezzetini tatmış ve Musallâ'da ikamet etmiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:88):

ز شو آب رکنی و ذوبرنج زرد  
همچون قلندران به مصلاً نشستہ ام  
یا رفته ام به سعدی و درآستان شیخ  
با نان گرم وارده و خرما نشستہ ام

*Ruknâbâd suyu ve sarı pirincin etkisiyle dervişler gibi Musallâ'da oturdum.*

*Sa'dî'nin kabrine gittim ve şeyhin kapısının eşiğinde sıcak ekmek, helva ve hurma ile oturdum.*

Bushak, Şîrâz'ın safranlı yemeklerinin Horasan'ın hamurlu yemeklerinden daha güzel olduğunu ifade etmiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:56):

اگر چه ملک خراسان گرفته بغراست  
کجا رسی تو به گرد مزعفر شیراز

*Her ne kadar Horasan mülkünü buğra fethetmişse, Şîrâz'ın safranlı yemeklerinin tozuna ulaşamaz.*

Hallaçlıkla uğraşıp, sarayda nedimlik yapan Bushak'ın hayatı fakirlik ve yoksulluk içinde geçmiştir. Eserlerinde bu konu hakkında çok fazla örnek bulunmaktadır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:29):

طشت حلوا چه بری از پی نعشم فردا  
کاین دم از گرسنگی، طشت من از بام افتاد

*Helva leğenini yarın naaşımın peşinden götürsen ne işe yarayacak, oysa benim şimdi açlıktan leğenim damdan düştü.*

Bushak, divanında kimi zaman açlıktan inlemekte ve ihtiyacını izah etmektedir. Kendisini Türker'in yağmaladığını iddia etmektedir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:108):

فلک قدر! تو آن بحر عطایی  
که حاتم پیش جودت هست محتاج  
شما را تحفه آوردم کتابی  
پراز حلوا و مرغ و نان و کوماج  
کنون خود گشته می مانم در این شهر  
که ترکان کرده اند آن غله تراج  
ندارم بهر بغرا یک سپر آرد  
همی پیچم به خود چون تیر محتاج  
چه کم گردد گراز خوان نوال  
ببندد زله ای بسحاق حلاج

*Ey kudretli hükümdar! Sen o cömertlik denizisin, çünkü Hâtem bile senin cömertliğin karşısında muhtaçtır.*

*Size bir kitap hediye getirdim. İçinde helva, tavuk, ekme ve tathı doludur.*

*Şimdi bu şehirde aç kaldım çünkü Türkler azığımı yağmaladılar.*

Buğra yapmak için bir avuç unum yok. Undan yapılan aş gibi sürekli kıvranıyorum.

Eğer bağış sofrandan Bushâk Hallâc kırıntıları alırsa ne azalır!

Doğum tarihi ve ailesi hakkında divanında bilgi yoktur, ancak kendisinin Şîrâz'ın Senkerî medresesinde eğitim aldığına dair işaret bulunmaktadır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:26):

که کرد مشوره با دلو و گفت با فراش

ز چاه مدرسه‌ی سنقری شنیدم دوش

*Dün gece Senkerî medresesi hücrelerinden birisinin bakraç ile meşveret edip, hademe ile konuştuğunu işittim.*

Şiir divanına bakıldığında o zamanın ilimleri olan nucûm, sarf, nahiv, edebi ilimler, lügat, emsal, ayet ve hadis gibi ilimlere vakıf olduğu görülmektedir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:152):

یا رب از مادرگیتی به چه طالع زادم

کوکب بخت مرا هیچ پنجم نشناخت

*Bahıtımın yıldızı hiç parlamadı. Yarabbi nasıl bir talihle dünyaya geldim.*

Ebû İshak künyesinden başka ailesi hakkında bir işaret yoktur, divanında sadece bir kıtada babasından bahsetmiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:103):

به یاد آمدم آن چه گفتم پدر

چورفتم عدس بود و نان جوین

که بسیار بد باشد از بد، بتر

به هر حال مربنده را شکر به

*Gittiğimde arpa ekmeği ile mercimek vardı. Babamın söylediği şey aklıma geldi.*

*Kulun her hal üzere şükretmesi evladır, çünkü kötünün de çok kötüsü vardır.*

Dini ilimleri iyi öğrendiği ve tasavvufî şiirler yazdığını peygamber efendimiz hakkında yazdığı beyitlerden anlaşılmaktadır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:121):

که از نان جو سیرهرگز نخورد

جهان در جهان ترك لذات کرد

که همکاسه بودند برخوان او

ز حق باد رضوان به یاران او

*Peygamberimiz dünyada dünya lezzetlerini terk etti. Hatta arpa ekmeğini asla doyasıya yemedi.*

*Sofrasında onunla birlikte aynı tastan yemek yiyen dostlarından Allah razı olsun.*

Bushak'ın divanında farklı bir üslup takip etmesindeki amacı, kendi nefsanî isteklerini dışa vurmamak ve oburluğunu göstermek değil, sefalet, kargaşa ve yoksulluk içinde yaşayan insanların hayal ve arzularını dile getirip, zengin zümrenin renkli sofralarındaki haklarını, paylarını ve o sofralara yönelik isteklerini vurgulamaktır (Safâ, 1338:1/449-50, 197):

درمیان آب سرد و نان گرم

باش چو بسحق دایم چرب و نرم

آب سردت حکمت انسانست

نان گرم‌ت شهوت نفسانست

*Soğuk su ve sıcak ekme arasında daima Bushak gibi yağlı ve yumuşak ol.*

*Sıcak ekme nefsanî şehvettir, soğuk su insanî hikmettir.*

Bushak'ın dili sevecen, sade, yalın, açt seçik ve pürüzsüzdür. Şiirlerinde eski ıstılah ve kelimeler çok fazla yer kaplamaktadır. Bushak divanında Farsça, Arapça ve Kürtçe dilleriyle şiirler yazmış, mahalli lehçelerden istifade etmiştir. Şiirleri büyük şairlerin şiirleri seviyesinde olmamakla birlikte etkileyicidir (Fesâi, 2010:7):

برسر نظمم برافشانند از دریا گهر	ماهیان گربشوند این شعر چون آب روان
گفتند در این سفره توداری ید بیضا	نزد شعرا خوان عبارت چو کشیدم
که می برند از آن بهره‌ها عوام و خواص	چه سفره‌ای است که بسحاق در جهان گسترده
که بر کام روزی خوران خوشمزه است	حدیثم به سان یکی خریزه است
ملک به اکل درآید به خوان حجره حور	ز شعر اطعمه بیقی به جنت ارخوانند

*Balıklar su gibi akıcı olan bu şiiri duysalar, denizden nazmımın üstüne mücevher saçarlar.*

*Şairlerin yanında ibare sofrasını çektiğimde, bu sofrada senin yedi beyzan var dediler.*

*Bushak dünyada öyle bir sofraya serpmiş ki, o sofradan avam ve havas istifade etmektedir.*

*Şiirlerim bir kavun gibidir. Yiyeceklerin tam damağına uygun bir lezzette sahiptir.*

Et 'ime'nin şiirinden bir beyit eğer cennette okunsa, bütün yiyecekler hurilerin sofrasında toplanır.

Bushak, *Divân-i Et'ime*'de muasırı veya kendisinden önceki dönemlerde yaşayan yirmi dört şairin şiirine cevap vermiştir. İlk önce bu şairlerin birer beytini tazmin etmiş, daha sonra la-tifeli bir tabiatla ve eleştirel bir üslupla onlara karşılık vermiştir. 101 gazelini diğer şairlerin gazellerine cevap vermek için yazmıştır. Cevap verdiği şairler ve gazel sayıları: 26 gazelde Hâfiz'a, 25 gazelde Selmân-i Sâvecî'ye, 15 gazelde Sa'dî'ye, 4 gazelde Emîr Hüsrev-i Dihlevî'ye, 4 gazelde Kemâl-i Hocendî'ye, 3 gazelde Şâh Ni'metullâh'a, 3 gazelde İmâd-i Fakîh'a, 2 gazelde Mevlânâ'ya, 2 gazelde Hâcû-yi Kirmânî'ye, 2 gazelde Irâkî'ye ve birer gazelde Alî Dur Duzed, Seyîd Celâl İzed, Sadreddîn-i Şîrvânî, Sa'deddîn Nasır, Enverî, Attâr, Kemâleddîn-i Kâşânî, Emînüddîn, Cevherî, Ebû Nasr Ferâhî, Âzerî, Ubeyd ve Mevlânâ Necmî'ye cevap vermiştir. Sekiz rubâisinde Hayyâm'ı taklit etmiştir. Bütün mensur eserlerinde Sa'dî'nin *Gülüştân* adlı eserinin üslubunu takip etmiştir. Mensur eserlerinde kısa, öz ve anlaşılır cümleler kurmuştur (Fesâi, 2010:9; Hânlerî Kiyâ, 1969:19). Bushak'ın divanının iki yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Sübhânî ve Aksu, 1374:229, 658).

Bushak, *Divân-i Et'ime*'nin dibacesinde farklı üslubu sayesinde belagat ehlini hayrete bırakacağını, kendisinin şöhrete kavuşacağını ve edebiyatta bir ilke imza atacağını ifade etmiştir. Firdavsî, Mevlânâ, Hâfiz ve diğer şairlerin mesnevi, gazel, kaside vb. gibi şiir türü ve konularında mükemmeli oluşturduklarını beyan etmiştir. Bu sebeple divanında yemeklerle ilgili konuları işleyerek, diğer şairlerden bir ayrıcalık elde ederek, kendi tarzında eşsiz bir şair olmakla övünmüştür (Çiftçi, 2002:329; Hallâc-i Şîrâzî, 1302:9).

همکاسه کجاست که آید برابرم

خوانی کشیده ام ز سخن قاف تا به قاف

*Dünyanın bir ucundan diğerine, şiirden oluşan bir sofraya serdim: varsa bir kahraman, karşıma çıksın.*

## 2. Bushak'ın Hezel ve Hiciv Tarzında Cevap Verdiği Şairler ve Şiirleri

همه کس دوست می دارند و من هم

رفیق مهربان و یار همدم

Sa'dî'nin "*Şefkatli arkadaşı ve kafa dengi dostu herkes sever: ben de severim.*" beytine,

همه کس دوست می دارند و من هم

برنج زرد و مرغ و قند باهم

Bushak "*Zaferanlı pirinç, tavuk ve şekeri bir arada herkes sever, ben de severim.*" şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:73).

تشنه لعلت باده پرستان

نرگس چشمت فتنه مستان

Hâcû-yi Kirmânî'nin "*Gözünün nergisi sarhoşların fitnesidir. Susuz olan lal dudağın tapanların badesidir.*" beytine,

صبر و قرارم برد به دستان

دست نگار و ساق عروسان

Bushak "*Sevgilinin eli ve gelinlerin baldırı sabır ve kararımı ellere verdi.*" şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:76).

نی در به روی بسته و تنها نشسته ام

من با خیال روی تو یکجا نشسته ام

Selmân-ı Sâvecî'nin "*Ben senin yüzünün hayaliyle bir yerde oturdum. Kapıyı üstüme kapatmadan yalnız oturdum.*" beytine,

نی در به روی بسته و تنها نشسته ام

من با خیال کله و کبیا نشسته ام

Bushak "*Kelle ve işkembe hayaliyle oturdum. Kapıyı üstüme kapatmadan yalnız oturdum.*" şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:77).

جان داده ایم و دامن دلبر گرفته ایم

ماییم کز جهان همه دل برگرفته ایم

Şâh Ni'metullâh'ın "*Dünyadan bütün gönlü koparan biziz. Can verdik ve dilberin eteğine tutunduk.*" beytine,

جان داده ایم و صحن مزعفر گرفته ایم

از قلیه دل به خون جگر برگرفته ایم

Bushak "*Gönlün kızarmış etini, ciğer kanına karşılık aldık, can verdik safran meydanını aldık.*" şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:74).

عاشقان را گرسرو سامان نباشد کومباش

عاشق روی توام گر جان نباشد کومباش

Şeyh Âzerî'nin "*Senin yüzüne aşığım eğer can olsa da olmasa da, âşıklara eğer yaşama düzeni olsa da olmasa da.*" beytine,

بلکه با نان نیز اگر بریان نباشد کومباش

عاشق نانم اگر ترخان نباشد کومباش

Bushak "*Ekmeğe aşığım eğer tarhun otu olsa da olmasa da, sadece ekmeğe de olur büryan olmasa da olmasın.*" şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:69).

دمی به حال غریب دیار خود پرداز

منم غریب دیار تو ای غریب نواز

Hâfız-i Şîrâzî'nin "*Senin ülkenin yabancısı benim, ey garipleri koruyup kollayan, bir labza ülkendeki garibin haline bak.*" beytine,

منم فتاده به غربت ز عشق نان و پیاز  
پنیر کونفسی هم به خوان ما پرداز

Bushak "*Benim soğan ve ekmek aşkından gurbette düşen. Ey peynir neredesin bir labza bizim soframıza gel.*" şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:66).

ترا با لعل خندان آفریدند  
مرا با چشم گریان آفریدند

Şeyh Irâkî'nin "*Seni gülen lal dudakla yarattular, beni ağlayan gözle yarattılar.*" beytine,

زهر نعمت که بر خوان آفریدند  
برنج زرد سلطان آفریدند

Bushak "*Sofradaki her türlü nimeti yaratılar ve sultanın sarı pirincini de yaratılar.*" şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:63).

تا دل سخن پذیر و سخن دلپذیر شد  
جانم ز وصل هم نفسی ناگزیر شد

Îmâd-i Fakîh'in "*Gönül sözden ve söz gönülden lezzet alınca, canım dostluk bağından ayırlamadı.*" beytine,

تا طفل طبع مایل خرما و شیر شد  
چون چربه و عسل سخنم دلپذیر شد

Bushak "*Çocuk süt ve hurmanın tadını alınca sözüm bal ve kaymak gibi gönül ahcı oldu.*" şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:53).

نسبت روی تو با ماه و پری نتوان کرد  
از کجا تا به کجا بی بصری نتوان کرد

Attâr-i Nişâbûrî'nin "*Senin yüzün peri ve ay ile mukayese edilemez çünkü basiretli ile basiretsiz mukayese edilemez.*" beytine,

بر رخس تخم سیه دیدم و گفتم با او  
نسبت روی تو با ماه و پری نتوان کرد

Bushak "*Yüzünde siyah bir ben gördüm ve ona senin yüzün ay ve peri ile mukayese edilemez dedim.*" şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:52).

هر که وصلش طلبد ترک سرش باید کرد  
ورنه اندیشه کار دگرش باید کرد

Kemâleddîn-i Kâşî'nin "*Her kim vuslatını talep ederse başını feda etmeli, yoksa başka iş peşinde koşması gerekir.*" beytine,

هر که بزغاله خورد ترک سرش باید کرد  
ورنه تدبیر غذای دگرش باید کرد

Bushak "*Her kim keçi yavrusu yerse başını feda etmeli, yoksa başka bir yemek düşünmesi gerekir.*" şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:52).

جان من جان من فدای تو باید یاد  
هیچت از دوستان نیاید یاد

Sa‘dî-i Şîrâzî’nin “*Canım, canım sana feda olsun, ancak sen dostları hiç hatırlamıyorsun.*” beytine,

در سرم تا خیال کله فتاد نان پنم نی رود از یاد

Bushak “*Başıma kelle sevdası düştükten beri, lavaş ekmeğini asla unutamıyorum.*” şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:39).

سرو بالای تو سرتا پا خوش است راستی آن قامت و بالا خوش است

Kemâl-i Hocendî’nin “*Senin selvi boyun baştan aşağı hoştur. Gerçekten o boy pos ve endam güzeldir.*” beytine,

جوشن نان در تن حلوا خوش است خود ارده بر سر خرما خوش است

Bushak “*Ekmeğin zırhı helva teninde hoştur. Tahinin kendisi hurmanın üzerinde güzeldir.*” şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:41).

از بامداد روی تو دیدن حیات ماست امروز روی خوب تو یا رب چه دلریاست

Mevlânâ’nın “*Sabahtan yüzünü görmek bizim için hayattır. Yarabbi bugün senin güzel yüzün ne güzeldir.*” beytine,

از بامداد دیدن بورک فتوح ماست امروز بوی قلبه چه گویم چه دلریاست

Bushak “*Sabahtan börek görmek bizim için mucizedir. Nasıl söylesem bugün kavurma kokusu ne güzeldir.*” şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:40).

دل ندارد هر که او را درد نیست وانکه او دردش نباشد مرد نیست

Mevlânâ’nın “*Gönlü olmayan kimsenin derdi yoktur ve derdi olmayan kimse insan değildir.*” beytine,

هیچ نعمت چون برنج زرد نیست هیچ شربت همچو آب سرد نیست

Bushak “*Hiçbir nimet zaferanlı pilav gibi değildir. Hiçbir şerbet soğuk su gibi değildir.*” şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:35).

ای سر زلف تو سراسر بلا هر دولت نیز بلا بر بلا

Emîr Hüsrev-i Dihlevî’nin “*Senin zülfünün başı baştanbaşa beladır ve her iki dudağın da belayla doludur.*” beytine,

ای قد زناج سراسر بلا نان به رخت هست بلا بر بلا

Bushak “*Bağır sak yağının endamı baştanbaşa beladır. Ekmek, çehren karşısında belayla baş başadır.*” şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:32).

هر چند روی دوست ندیدیم سالها ما را بود هنوز امید وصالها

Mevlânâ Ali'nin "*Sevgilinin yüzünü yıllarca görmemimize rağmen, hala ona kavuşacağımıza dair ümitliydik.*" beytine,

ما را بود هنوز امید وصالها

سهلست روی رشته ندیدن به سالها

Bushak "*Eriştenin yüzünü yıllarca görmemek kolaydır. Biz hala kavuşacağımıza dair ümitliydik.*" şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:32).

که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت

عیب زندان مکن ای زاهد پاکبزه سرشت

Hâfız-i Şîrâzî'nin "*Ey temiz yaratılışlı zahit, rintleri ayıplama: zira başkasının günahını sana yazmazlar.*" beytine,

که خمیرش بقطیر تو نخواهند سرشت

عیب کاجی مکن ای بورک پاکبزه سرشت

Bushak "*Aşçıyı ayıplama, ey temiz yaratılışlı börek; onun hamurunu senin mayanla yapmazlar.*" şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:33).

حاصل از حیات اینجا این دمست تا دانی

وقت را غنمت دان آن قدر که بتوانی

Hâfız-i Şîrâzî'nin "*Gücünün yetiğince, vakti ganimet bil; bildiğin gibi bu hayattaki netice bu andır.*" beytine,

وقت را غنیمت دان آن قدر که بوانی

هر زمان که دریابی نان گرم و بورانی

Bushak "*Ne zaman, sıcak ekmekle boraniyi bulursan, gücün de yeterse, vakti ganimet bil.*" şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:86).

یا شب و روز به جز فکر توام کاری هست

مشنوی ای دوست که بعد از تو مرا یاری هست

Sa'dî-i Şîrâzî'nin "*Ey dost, benim senden başka sevgilim olduğunu veya gece gündüz seni düşünmekten başka bir işim olduğunu söylerlerse, inanma.*" beytine,

یا به جز مالش چنگال مرا کاری هست

مشنوی ای نان که به جز دنبه مرا یاری هست

Bushak "*Ey ekmek, bizim, kuyruktan başka sevgilimiz olduğunu veya çatal batırmaktan başka bir işimiz olduğunu söylerlerse, inanma.*" şeklinde cevap vermiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:37).

### 3. Dîvân-i Et'ime

Mensur ve manzum eserlerden oluşan *Dîvân-i Et'ime* şu bölümlerden oluşmaktadır:

**3.1-Mukaddime-i Mensur:** Mensur olarak yazılan bu bölümde beyitler de yer almaktadır.

**3.2-Kasâyid:** Divanda altı kaside yer almaktadır:

**3.2.1-Sofre-i Kenzül-İştihâ:** Bu bölümün önsözü mensur olarak yazılmıştır. Daha sonra *Sofre-i Kenzül-İştihâ*'nın neden yazıldığına dair bir kıta yer almış, sonra "Allah'ın adıyla" başlığı altında on bölümden oluşan uzun bir kaside yer almıştır. Her bölüm bir yemeğe tahsis edil-

miştir. Birinci bölümde aşın sıfatından, ikinci bölümde aş çeşitlerinden, üçüncü bölümde pazarcı yemeklerinden, dördüncü bölümde ekşi aşlardan, beşinci bölümde pirinç kavurmasından, altıncı bölümde meyvelerden, yedinci bölümde şerbet ve meyve sularından, sekizinci bölümde helvalardan, dokuzuncu bölümde bakkal dükkânlarında bulunan şeylerden ve onuncu bölümde ucuz nimetlerden bahsedilmiştir.

**3.2.2-Kaside-i Âfâk ve Enfus:** Bu kaside Şâh Seyfüddîn'i methetmek için yazılmıştır.

**3.2.3-Kaside:** Şair Zahîr-i Fâryâbî'nin aşağıdaki beytine verilen cevaptır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:20):

شنیدم آیه توبوا الی الله، از لب حور

سپده دم که شدم محرم سرای حضور

*Sabah olunca huzur sarayının mahremi oldum. Hurinin dudağından "Allah'a tövbe edin" ayetini işittim.*

**3.2.4-Kaside:** Şair Hâcû-yi Kirmânî'nin aşağıdaki beytine verilen cevaptır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:21):

واموال زنگ بر شه خاور نوشته اند

وجه برات شام بر اختر نوشته اند

*Gece ilhamının yüzünü yıldızın üstüne yazmışlar ve pash istekleri doğu şahının üstüne yazmışlar.*

**3.2.5-Fi'l-Kürdiyât ve'l-Loriyyât:** Şîrâz'ın mahallî lehçeleriyle yazılan bu kaside yiyecekleri tarif etmek için yazılmıştır.

**3.2.6-Kaside:** Bu kaside divanın sonunda yer almaktadır. Guncerî adlı yemeği methetmek için yazılmıştır.

**3.3-Tercî'ât:** Dokuz bentten oluşmaktadır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:22).

بشنو توز من پیام بورک

آغاز سخن به نام بورک

*Konuşmamın girişi börek adıyla başladı. Şimdi benden böreğin mesajını dinle.*

**3.4-Mesneviyât:** Bushak'ın iki mesnevisi bulunmaktadır:

**3.4.1-Esrâr-i Çengâl:** Bushak fâilâtün-fâilâtün-fâilün vezniyle Mevlânâ Necmî'nin aşağıdaki beytinin izinden giderek yazmıştır. 71 beyitten oluşan bu mesneviyi Devletşâh-i Semerkandî, Sa'dî'ye cevap olarak yazıldığını söylemiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:26).

می گذشت افتاد اورا مشکلی

در کنار سفره ای صاحبیل

سرگذشت خویشتن آغاز کرد

اولا خرما سخن سرباز کرد

*Gönül sahibi bir adam bir sofranın kenarına oturduğunda, zorlu bir meselenin karşısında kaldı.*

*İlk önce hurma konuşmaya başlayıp başından geçenleri anlattı.*



**3.4.2-Moz' afer ve Buğrâ:** Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinin vezniyle yazılan bu mesnevi 238 beyitten oluşmaktadır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:107):

که می آورد اشتہایی ز نو

کنون داستان مزعفر شنو

*Şimdi yeniden iştahları açacak olan Moz' afer'in hikâyesini dinle.*

**3.5-Gazeliyyât:** Bushak'ın toplam ۱۲۹ gazeli bulunmaktadır. Bu bölümde Fars edebiyatının yirmi yedi meşhur şairinin şiirlerine mizahî ve hezel tarzında cevaplar verilmiştir. Bushak yaklaşık otuz gazelini de hiçbir şairin adını anmadan yazmıştır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:63).

چو نارو پسته خندان آفرید

دهان مردم از اشعار بسحاق

*Bushak'ın şiirleri vesilesiyle insanların ağızlarını nar ve fıstık gibi güler yüzlü yarattı.*

**3.6-Kıt'ât:** İki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümdeki kıtalarda bazı beyitler tazmin edilmiştir. Bu bölümde toplam yedi kıta bulunmaktadır. İkinci bölümde on kıta yer almaktadır ve herhangisi bir beyit tazmin edilmemiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:90).

چنان افتد که هرگز برنخیزد

هر آن کہتر کہ با مہتر ستیزد

*Büyüklüğüyle küçükleri yeren kimse öyle düştü ki asla kalkamadı.*

**3.7-Robâ'ıyyât:** Bu bölümde on beş rubâî, bir müstezad rubâî ve iki fehleviye rubâîsi bulunmaktadır. Bütün rubâîler yiyecekler hakkındadır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:99).

مانند دو مغز نغز اندریک پوست

در سایه نان به یکدیگر مشغولند

*Ekmeğin gölgesinde bir kafada bulunan latif iki beyin gibi birbirleriyle meşguldürler.*

**3.8-Mofredât:** Toplam 65 beyitten oluşmaktadır. Akıcı ve sade olan bu şiirlerin çoğu tazmin edilmiştir. Meşhur şairlerin şiirleri seviyesindedir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:100).

شیرینتر ازین لطیفه نتوان گفتن

گفتا کہ لطیفه گوی گفتم حلوا

*Bir latife söyle dedi. Helva dedim. Bu latifeden daha tatlısı söylenemez.*

**3.9-Mensur Eserler:** Bushak'ın divanında süslü, secili ve muvazeneli nesirler bulunmaktadır.

**3.9.1-Dibâçe-i Risâle-i Sofre-i Kenzü'l-İştihâ:** Süslü, karışık ve secili bir nesirdir. İçinde çok sayıda şiir bulunmaktadır.

**3.9.2-Risâle-i Mâcerâ-yi Birinc ve Buğrâ:** Mufassal, müstakil, secili ve karışık bir nesir olup, içinde şiirler, hadis ve ayetler, Arapça ve Farsça atasözleri bulunmaktadır (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:121).

هزار بار من این نکته کرده ام تحقیق

به غیر قلبه برنج این طعامها هیچست

*Kavurma olmadan bu yiyeceklerin pirinci hiçtir. Ben binlerce defa bu nükteyi tahkik ettim.*

### 3.9.3-Risâle-i Hâbnâme: Kısa ancak güzel bir nesirdir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:153).

گویا برای خاطرمات آفریده اند

سرتا به پای تو همه مطبوع طبع ماست

*Baştan aşağı tam bizim istediğimiz gibisin, sanki bizim için yaratmışlar seni.*

### 3.9.4-Ferheng-i Dîvân-i Et'ime: Dokuz baktan oluşan bu bölümde çeşitli yiyecekler mizahî bir şekilde tarif edilmiştir (Hallâc-i Şîrâzî, 1302:159).

قیمت سنگ نیفزاید وزر کم نشود

سنگ بد گوهر اگر کاسه زرین شکند

Kötü cevherli taş altın kâseyi kırsa, taşın kıymeti artmaz ve altının kıymeti azalmaz.

## 4.Sonuç

İran'da Timurlular döneminde geçmiş dönemlerde bulunmayan ancak bu dönemde ortaya çıkan farklı bir hiciv ve hezel türü ortaya çıkmıştır. Hicri dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bu akımın öncüsü Bushak'tır. Bushak'ın yemeklerin vasfı hakkında oluşturduğu *Dîvân-i Et'ime* ve bu nitelermelerde izlediği hiciv ve hezel tarzıyla hem Fars edebiyatına yeni bir konu kazandırmış hem de kendisinden sonra taklit edilecek bir üslup meydana getirmiştir. Bushak *Dîvân-i Et'ime*'de önce taklit etmek istediği şairin matlâ beytini, genelde şairin adıyla birlikte zikretmiş, daha sonra aynı vezin ve kafiye ile söz konusu şiirin, bazı kelimelerinin yerine yemeklerle ilgi tabirleri koymuştur. Bushak'ın şairlerin şiirlerine verdiği cevaplara bakıldığında divan sahibi büyük şairler gibi padişah saraylarında kalmış, hatırı sayılır şairlerin divanlarını okumuş ve dönemin ilimleri olan fıkıh, hadis, nucûm ve edebiyat gibi ilimleri öğrenmiştir. *Dîvân-i Et'ime* baştan aşağı yemek ve yiyecek isim ve tarifleriyle doludur. Bushak, Fars edebiyatında ilk defa aşçılık ile ilgili lügat, ıstılah ve tabirleri nazma döken şairdir. *Dîvân-i Et'ime* adlı eseri sayesinde Timurlular döneminde İran'da yenilen yemek ve yiyecek adları günümüze ulaşmıştır. Dili sade ve akıcı olan Bushak'ın divanında eski kelime ve kalıplar çok fazla yer kaplamaktadır. Bushak, Hâfız, Sa'dî, Mevlânâ, Attâr ve Enverî gibi büyük şairlerin şiirlerini tazmin etmiş ve onlara hezel ve hiciv tarzında cevaplar vermiştir. Bushak'ın *Dîvân-i Et'ime*'de bu üslubu takip etmesindeki nedeni nefsanî isteklerini dışa vurmak değil, kargaşa, sefalet, yoksulluk içinde yaşayan insanların hayal ve arzularını dille getirerek zenginlerin sofrasındaki haklarını ve paylarını vurgulamaktır. Birçok şair Bushak'tan etkilenmiş, üne kavuşmak için farklı bir edebî türle, diğer şairlerden farklı bir ayrıcalığa sahip olmak istemiştir. Bushak'ın gelecek nesillere yemek isimlerini öğretmek ve aktarmak için bu üslubu takip ettiği de rivayet edilmiştir.

## Kaynakça

Browne, Edward Granville (1357). *Târîh-i Edebî-i İrân (Ez Sa'dî Tâ Câmi)* Çev. Ali Asgar Hikmet, C.3, Tahran.

Bushak Et'ime, (1360). *Dîvân-i Mevlânâ Bushak Et'ime*, Şîrâz: Kitâbfrûşî-yi Ma'rifet-i Şîrâzî.

Çiftçi, Hasan (2002). *Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Devletşâh-i Semerkandî, (1901). *Tezkiretü's-sua'ra*, Nşr. Edward G. Browne, London.
- Dihhodâ, Ali Ekber (1998). *Lügâtnâme-i Dihhodâ*, C.3, Tahran: Çâp-i Dânişgâh-i Tehrân.
- Fesâî, Mensûr Restegâr (2010). *Bushak Et'ime-i Şîrâzî ve Sa'dî*, sadishenasi.com.
- Hallâc-i Şîrâzî, Mevlânâ Ebû İshâk (1302). *Dîvân-i Et'ime*, nşr. Mirzâ Habib-i İsfahânî, İstanbul: Ebûzziyâ Matbaası.
- Hânlerî Kiyâ, Zehrâ (1969). *Ferheng-i Edebiyât-i Fârsî*, Tahran: Enteşârât-i Bunyâd-i Ferheng-i İrân.
- Karâgûzlû, Ali Rızâ Zekâvetî (1382). *Külliyât-i Bushâk*, Tahran: Neşr-i Mirâs-i Mektûb.
- Kaska, Çetin (2019). Nizâmuddîn Kârî ve Dîvân-i Elbise'sinde Mizahî Nazireler, *İran Çalışmaları Dergisi*, s.41-65, Sakarya.
- Mecidî, Meryem (1383). "Bushâk Et'ime" *Dâiretü'l-Muaârif-i Bozorg-i İslâm*, Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-Mu'ârif-i Bozorg-i İslâmî.
- Mîrzâyef, Abdulganî (1971). *Ebû'l-İshâk ve Fa'âliyyethâ-yi Edebî-i Ū*, Duşanbe.
- Nizâm-i Kârî, Mevlânâ (1303). *Dîvân-i Elbise*, Çâphâne-i Ebuzziyâ, İstanbul.
- Rypka, Jan (1354). *Târih-i Edebiyât-i İrân /Ez Devrân-i Bâstân Tâ Kâcâriye*, Çev. İsa Şehâbî, Tahran.
- Safâ, Zebîhullâh (1338). *Târih-i Edebiyyât Der İrân*, C.1, Tahran: İntişârât-i Firdevsî.
- Sübhânî, Tevfik Hâşim Pûr ve Aksu, Hüsameddin (1374). *Fibrîst-i Nüsbeha-yi Hatî-yi Fârsî-yi Kitâbhâne-i Dânişgâh-i İstanbul*, Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâl'ât-i Ferhengî.
- Zumrudî, Hümeyrâ (1378). "Bushak Et'ime" *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, C.3, Tahran: Bünyâd-ı Dâiretü'l-Maârif-i İslâmî.



TURKISH  
ACADEMIC  
RESEARCH  
REVIEW



TÜRK  
AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ

## Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr'in Yeri

Ibn Kathir's Place In The Transformation Of The Tradition Of Tafsir Bi Al-Riwayah

### Saliha Türcan

Dr., Uzman Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı  
Dr., Specialist Peacher, Turkish Directorate of Religious Affairs Antalya / Turkey  
sturcan.trcan@gmail.com

ORCID ID: [orcid.org/0000-0001-5339-2560](https://orcid.org/0000-0001-5339-2560)

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi-Date Received** | 4 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 26 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Eylül / September 2019

**Yayın Sezonu** | Temmuz – Ağustos - Eylül

**Pub Date Season** | July – August - September

**Atıf/Cite as:** Türcan, Saliha. Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr'in Yeri. Ibn Kathir's Place In The Transformation Of The Tradition Of Tafsir Bi Al-Riwayah. Tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (3), 337-363. doi: 10.30622/tarr.601381

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. *This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism.* <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr'in Yeri\*

### Öz

*Rivayet tefsiri olarak nitelendirilen eserlerin her biri kendine özgü özelliklere sahip olmakla birlikte, bu tefsirlerdeki temel asgari müşterekler aynı zamanda rivayet tefsiri geleneğinin karakterini oluşturmaktadır. Bu bağlamda rivayet telakkisi, kullanılan malzeme, malzemeyi nakletme yöntemi, malzemeyi istihdam etme amacı ve tefsir yöntemindeki temel yaklaşımlar bu geleneğin belirleyici vasıflarıdır. Bu yaklaşımlarda zamanla bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu farklılıkların bütünü geleneğin yapısında görülen dönüşümü ifade eder. Bu dönüşümün göstergeleri tefsirlerde farklı düzeylerde gözlemlenebilir. Dönüşümün, bütün yönleriyle en belirgin olduğu, bazı açılardan da nihai noktasına ulaştığı eser ise, İbn Kesîr tefsiridir. Bu tespit özellikle İbn Kesîr tefsirinin kendisinden önceki rivayet tefsirleri ile kıyaslandığında açıkça ortaya çıkmaktadır. Keza İbn Kesîr sonrası rivayet tefsiri geleneğindeki en önemli isim olan Suyûtî'nin tefsiri ile yapılan karşılaştırmaların neticeleri, İbn Kesîr tefsirine ilişkin söz konusu tespiti desteklemektedir.*

*Anahtar Kelimeler: İbn Kesîr, Rivayet Tefsiri Geleneği, Dönüşüm, Tefsir Rivayeti, Hadis.*

## Ibn Kathir's Place In The Transformation Of The Tradition Of Tafsir Bi Al-Riwayah

### Abstract

*Each of the books qualified as "tafsir bi al-riwayah" has distinctive characteristics. At the same time, the common features of these different tafsirs represent the characteristic of the tradition of tafsir bi al-riwayah. The common distinctive features of tafsir bi al-riwayah are the consideration of riwayah, the genre of material used, the method of transporting the material, the purpose of employing the material and the basic approaches on the method of tafsir. In the historical process, some different approaches occurred in the common distinctive features of tafsir bi al-riwayah. The whole different approaches should be accepted as an indicator of the transformation in structure of the tradition of tafsir bi al-riwayah. This transformation can be observed in the sources belonging to the genre of tafsir bi al-riwayah at different degrees. The work in which the transformation in its all aspects is most salient and reaching its final degree in some respects, is Ibn Kathir's commentary. This determination is*

\* Bu makale "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü-İbn Kesîr Tefsiri Örneği Üzerinden- adlı Doktora Tezinden (A.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011) üretilmiştir.

*being well-comprehended, especially when Ibn Kathir's commentary is compared with the narrative (riwayah) commentaries preceding it. Also, the results of comparing İb Kathir's commentary with al-Suyuti's work, the most important author of the narrative commentary tradition in the period after Inb Kathir, prove the determination cited above.*

*Key words: Ibn Kathir, the Tradition of Tafsir bi al-Riwayah, Transformation, Tafsir riwayah, Hadith.*

## **Giriş**

Tefsir faaliyetinde tefsirin kaynağına ilişkin ve yöntemsel temelde ortaya çıkan farklı yaklaşımlarda tarihî süreç içerisinde birtakım değişimler söz konusudur. Tefsir tarihinde rey tefsirine göre daha kadim olan, daha doğru bir ifadeyle başlangıçta ‘tefsir’in bizzat kendisini oluşturan “rivayet tefsiri” (naklî tefsir) günümüze kadar varlığını korumuştur. Kuşkusuz her edebî faaliyette gözlenebileceği gibi rivayet tefsiri faaliyetinde de bir dönüşüm gerçekleştiği müşahede olunmaktadır.

İbn Kesir'in Kur'an tefsiri, genel tefsir tarihi açısından, özellikle rivayet tefsiri geleneğini tanımak, kavramak ve dönüşümü fark etmek bakımından önemli bir yere sahiptir. “Tefsir”i tefsir rivayetlerinin nakli ile sınırlı tutan ilk dönem müfessirlerinin aksine İbn Kesir, hem rey tefsirine karşı mesafesini koruyarak hem de naklî tefsirin imkânlarını genişleterek bu sahada önemli bir dönüşümün temsilcisi haline gelmiştir. Bu bakımdan makalede onun *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'i kendi sınırları içerisinde tanımlama ve tahlil etme çabası yanında hem bütün gelenek içerisinde durduğu yer bakımından, hem de gelenekteki dönüşüme yaptığı katkı üzerinden yeniden anlamaya çalışılmıştır.

## **Erken Dönem Tefsirlerinin Özelliği ve Rivayet Tefsiri Geleneği**

Hz. Peygamber'in izahlarıyla<sup>1</sup> başlayan ayetleri anlama ve açıklama uygulaması, sahabenin birbirlerine aktarımı<sup>2</sup> neticesinde rivaî bir karaktere sahip olmuştur. Aynı zamanda nüzül sürecini bizzat yaşayan sahabenin kendi izahlarının hem birbirlerine hem de sonraki nesle aktarımı tefsir faaliyetlerini belirginleştirmiş ve ciddi bir mesai alanına konu edilecek düzeye erişirmiştir. Bu süreçte İbn Abbas'ın Mushaf çerçevesinde yürüttüğü sistemli izah çabalarının ayrı bir önemi vardır.<sup>3</sup> Hz. Peygamber'e ve sahabeye ait açıklamalar bu çalışmalar sayesinde toparlanmış ve

1 Örnekler için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 41-56.

2 Fatiha suresinde geçen غير المغضوب عليهم ولا الضالين ifadesinde ‘gazaba uğrayanlar ve sapmışlar’dan kastedilenlerin Yahudiler ve Hristiyanlar olduğuna dair sahabenin Hz. Peygamber’den naklettiği rivayetler örnek verilebilir. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* müsnefen ‘an rasûlillahi ve’s-sahâbeti ve’t-tâbi’in, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (B.y: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), I, 31; et-Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-beyân fi te’vîli'l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (B.y: Müessesetü’r-Risâle, 2000), I, 186.

3 Mushaflaşma sonrası Kur'an tefsirine ait ilk yazılı belgeler İbn Abbas'a kadar dayandırılmaktadır. İbn Abbas'ın öğrencilerinden Kureyb b. Ebî Müslim'in (ö. 97/715) hocasının yazdıklarından bir deve yükü kadarını yanında sakladığı, İbn Abbas'ın oğlu Ali'nin (ö. 118/736) zaman zaman Kureyb'den istisnah etmek için sayfeler istediği, onları yazıp

sonraki nesillere aktarılmıştır. Tâbiûn döneminde de aynı minvalde çalışmalar sürdürülmüştür. Özünde rivâi özellik taşıyan fakat özellikle İbn Abbas'la birlikte yazılı belgeler üzerinden aktarılagelen bu malumat ve kısmen yöntem, erken dönemdeki tefsir anlayışını da biçimlendirmiş oluyordu. Buna göre tefsir, Hz. Peygamber, sahabe ve buna ilaveten tâbiûn görüşlerine dayanıyordu. Haddizatında tefsirdeki en temel kaynak Hz. Peygamberdi. Zira o, tebliğ görevinin yanı sıra teybinle de sorumluydu. Bu nedenle Kur'an ayetleri ile ilgili yeri geldikçe gerektiği kadar açıklamalar yapıyordu.

Sahabe görüşlerinin Hz. Peygamber'in görüşlerinin yanında birer müracaat kaynağı olarak adedilmesi tamamen onların Hz. Peygamber'den bir şekilde işitmiş olmaları ihtimaline<sup>4</sup> ya da nüzül dönemine yakınlıkları sebebiyle daha isabetli tefsirler yapabilecek melekeye sahip oldukları anlayışına dayanıyordu.<sup>5</sup> Hâkim'in sahabenin tefsiriyle ilgili olarak "Sahabe tefsiri, bizim nazarımızda merfû hükmündedir."<sup>6</sup> sözü sahabe tefsirine ilişkin bu algının somut ifadelerdir.

sonra geri gönderdiği şeklindeki bilgiler (İbn Sa'd, Ebü Abdillah ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), V, 293; İbn Hacer, Ahmed b. Ali Ebü'l-Fadl el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, (Beyrut: Dâru'l- fikr, 1404), VIII, 388.) başlangıçta sözlü olan tefsir faaliyetlerinin yazıya aktarımının belgeleridir. Öte yandan Ali b. Ebî Talhâ'nın, İbn Abbas'la görüşmediği ve onun öğrencisi olmadığı halde tefsir sahifesini ondan nakletmesi de (bk. M. Fuad, Sezgin, *Tarihü't-türâsî'l-arabi*, (Suudi Arabistan: İmam Muhammed Üniversitesi Yayınları, 1983), I, 60) onun İbn Abbas'tan intikal eden tefsire dair yazılı bir nüshaya sahip olduğu ihtimalini artırmaktadır. Mücâhid'in, İbn Abbas'a Kur'an tefsirinden ve yanındaki levhalardan sorması ve İbn Abbas'ın ona "yaz!" demesi, (Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 90.) Sa'id b. Cübeyr'in İbn Abbas'ın imlâ ettirdiği rivayetleri doluncaya kadar sahifesine, pabuçlarına ve avuçlarına yazdığına dair beyanı (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 257) da Kur'an tefsirine ilişkin faaliyetlerin kayıt altına alındığına dair bilgilerdir. Bu bilgilere dayanarak tefsirin bir bilgi alanı haline gelmesini, nüzül sürecinin büyük bir bölümüne tanık olmayan İbn Abbas'ın Mushaf üzerinden yürüttüğü tefsir faaliyetleri ile başlatabiliriz. Tefsir geleneğinde nakledilen rivayetlerin büyük bir kısmının İbn Abbas'a nispet edilmesi yaşının küçüklüğü nedeniyle onun ancak Mushaf haline gelmiş Kur'an'ı anlama ve açıklama çabası ile ilişkilendirilmelidir. Nüzül sürecinin büyük bir bölümüne tanık olmayan İbn Abbas'ın tefsir çalışmalarını başlatmış olması, yaşanan bir sürecin objektif bir uğraşı alanı olması anlamını da içeriyordu.

4 ez-Zehabi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, (Kahire: Mektebetü vehbe, ts.) I, 72.

5 Sahabe'nin nüzül sürecine şahit olmalarından dolayı esbâb-ı nüzül gibi reyle bilinmesi mümkün olmayan konulara dair naklettikleri rivayetler merfû hadis hükmünde kabul edilmiştir. Bunların dışında sahabeye ait görüşler ise mevkuf hadis olarak kabul görmüştür. (Bk. ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, (B.y: Matbaatü İsa Elbâbi el-Halebi, ts.), II, 13; el-Kattân, Menna' b. Halil, *Mebâbis fi ulûmi'l-Kur'an*, (B.y: Mektebetü'l-me'ârif, 2000), 347.) Sahabenin Hz. Peygamber'den doğrudan nakletmediği mevkuf tefsir rivayetleriyle ilgili olarak iki görüş vardır. Birincisi sahabeden gelen bu tür rivayetlerin bağlayıcı olmayacağıdır. Bu görüşün gerekçesi şudur: Hz. Peygamber'e izafe edilmediği için sahabenin kendi ictihadları olduğu anlaşılır. Müctehid ise hata da edebilir isabet de edebilir. Sahabe de ictihadlarında diğer müctehidlerden farklı değildir. Bu konudaki diğer görüşe göre, sahabeden gelen bu mevkuf rivayetler bağlayıcıdır. Bu görüş sahiplerine göre, sahabeye nispet edilen bilgiler Hz. Peygamber'den işitilmiş olabilir. Kaldı ki sahabenin kendi görüşü olsa bile en doğru görüş onlara ait olacağı için yine bağlayıcıdır. Çünkü onlar, Allah'ın Kitabı'nı kavrama konusunda insanların en üstünüdür. Bu üstünlükleri, dile hâkim olmalarından, sahabilikten kaynaklanan bereketten, peygamberlik ahlakıyla ahlaklanmalarından, onları ayrıcalıklı kılacak bir şekilde birtakım ortam ve şartlara şahit olmaları, tam bir kavrayış ve sahih bir ilme sahip olmalarından kaynaklanır. Bk. Zehabi, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, I, 72.

6 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1991), IV, 117. İbn Kayyim'in Hâkim'in *Müstedrek*'inden naklettiği bu ifadeler, elimizdeki matbu *Müstedrek* nüshasında yer almamaktadır (Bk. Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahibayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Zehabi'nin *Telbis*'teki ta'likleri ile birlikte), (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990). Ancak Suyûtî, Zehabi ve Kâsımî de Hâkim'in bu görüşüne işaret etmektedir. (Suyûtî, Celâlüddin, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an* (*Hamişinde Bâkullânî'nin İ'câzü'l-Kur'an'ı bulunmaktadı*), (Kahire: Matbaatü hicâzî, ts.), II, 179; Zehabi, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, I,71; Kâsımî, Muhammed Cemalüddin b. Muhammed, *Mehâsinü'l-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn Sûd, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418) I. Baskı, I, VII). Hâkim'in bu ifadeleri sahabeden gelen bütün tefsir rivayetlerinin merfû olduğuna ifade et-



Tâbiûnun tefsir görüşlerinin önemi de sahabeye mülâki olmaları ve sahabe etrafında oluşan ders halkalarında bulunup ilim tahsil etmelerinden kaynaklanmaktadır. Tâbiûnun kaynağa yakınlıkları tefsirde sahabeden sonra kendilerine bir otorite kazandırmıştır.<sup>7</sup> Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn tefsirlerine ilişkin bu algı tâbiûn sonrası kaleme alınan ilk eserlerin rivayet merkezli oluşunda etkili olmuştur. Bu eserlerde benimsenen yöntem, ağırlıklı olarak söz konusu haberlerin nakledilmesidir. Dolayısıyla, içerdikleri malzeme dikkate alınmak suretiyle ilk dönem tefsirlerinin niteliğine ilişkin olarak rivayet merkezli oldukları şeklinde bir tanımlama yapmak mümkündür. Özellikle ilk dönem eserlerinden Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/777) ve Abdürrezzak b. Hemmâm'ın (ö. 211/826) tefsirleri bu şekildedir. Bu tefsirlerde söz konusu haberlerin naklinde sened kullanımı -ilk dönemlerdeki anlayışa uygun olarak- bilginin aktarımında doğal bir vasıta olarak görülmüş kimi zaman haberler senedsiz de nakledilmiştir. Ancak senedsiz de olsa bu tefsirlerde ayetlerin izahına ilişkin olarak yer verilen açıklamaların Hz. Peygamber, sahabe yahut tâbiûna ait nakiller olup olmadığı -ilk üç asra ait tefsir malzemesini derleyen Taberî (ö. 310/922) ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) tefsirlerindeki malzemeyle karşılaştırıldığında- rahatlıkla tespit edilebilmektedir. İlk dönemden bize ulaşan tefsir çalışmalarından Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri hadis ehli tarafından rivayetlere dikkat etmemek ve senedleri aktarmamakla eleştirilse de Mukâtil'in bizzat kendisi 30 kadar şeyhten bu bilgileri aldığını; bunlardan on ikisinin tâbiûnun büyük âlimleri olduğunu söylemektedir.<sup>8</sup> Öyle anlaşılıyor ki Mukâtil'in tefsirinde kendine ait teviller olsa da büyük oranda nakilde bulunduğu anlaşılmaktadır. Meselâ, Mukâtil b. Süleyman'ın Âl-i İmran suresi 14. ayetin tefsirinde, ayetteki ifadeleri izah etmek amacıyla yer verdiği senedsiz açıklamalar Taberî'nin tefsirinde senedleriyle aynen yer almaktadır.<sup>9</sup>

Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinde söz konusu malzeme büyük oranda toparlanmış ve genellikle de isnadlarıyla birlikte aktarılmıştır. Taberî tefsirinin kendine özgü yönleri olmakla birlikte içerdiği malzeme açısından rivayet esaslı bir tefsir olduğu görülmektedir. İbn Ebî

mekle birlikte o, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis* adlı eserinde vahye ve nüzûlüne şahit olan sahabeden bir ayetin iniş sebebine ilişkin olarak gelen rivayetlerin mevkuflu olmadığını ifade etmektedir. Buradaki açıklamalarında Hâkim, sahabeden gelen nüzûle ilişkin bilgileri merfû/müsned, bunların dışındaki sahabe tefsirini ise mevkuflu olarak nitelendirmektedir. (Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, thk. Seyyid Mu'zam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1977, 59.) Sahabeden gelen rivayetlerden merfû kabul edilenlerinin sebep-i nüzûl bilgisi içerenler ve reyle bilinmesi mümkün olmayan sadece Hz. Peygamber'in açıklamasıyla bilinebilecek konulara ilişkin rivayetlerle sınırlandırılmasına ilişkin bk. İbnü's-Salah, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman, *Ulûmü'l-hadis*, (B.y.: Mektebetü'l-farâbi, 1984), 50.

7 Tâbiûn tefsirini, sahabeden alınmış olması dolayısıyla me'sûr (rivayet) tefsir kabul edenlerin yanı sıra rey tefsiri olarak kabul edenler de vardır. Bk. Zerkânî, *Menâbil*, II, 13. Tâbiûnun rey ve görüşlerinin tefsir kabul edilmeyeceğini iddia edenlere nazaran tâbiûn görüşlerini tefsirde otorite kabul eden müfessirler çoğunluktadır. Her iki görüş sahiplerinin gerekçeleri ile ilgili bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, I, 96; Zerkânî, *Menâbil*, II, 22; Tâbiûn tefsirinin kabulü ile ilgili üçüncü bir görüş ise, tâbiûnun üzerinde ittifak ettiği tefsirin delil olacağı, ittifak etmediklerinin ise delil olamayacağı dolayısıyla bağlayıcı olmayacağı yönündedir. Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, aynı yer; İbn Teymiye, Takıyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, thk. Fevâz Ahmed Zemerli (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1994), 96.

8 Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasan, *Tefsîru'l-Kebîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut, Dâru ihyâ't-türâs, 1423), I, 25.

9 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 244-258. Krş. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-Kebîr*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003), I, 160 vd.

Hâtim'in tefsirinin ise tamamen rivayet merkezli olduğu doğrudan anlaşılabilir netliktedir. Söz konusu eserler bu özellikleri dolayısıyla geç dönemlerde ortaya çıkan rivayet tefsiri-dirayet tefsiri ayırımında rivayet tefsirlerinin önde gelen temsilcileri olarak kabul edilmiştir.

Tefsir tarihinde yaşanan bu süreç ve ilk dönem tefsir eserlerinde ortaya konulan rivayet merkezli tefsir yöntemi tarih boyunca süregelen rivayet tefsiri geleneğinin mevcudiyetinin tarihî ve teorik temellerini oluşturmaktadır.

### **Rivayet Tefsiri Geleneğinin Yapısı ve Dönüşümü**

Tefsir tarihinde Kur'an'ı anlama noktasında benimsenen iki temel yöntem, sonraki dönemlerde rivayet-dirayet<sup>10</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Tefsirleri rivayet yahut dirayet kategorisine dâhil eden özellik, söz konusu rivayetlerin kullanılıp kullanılmaması değildir. Bu tasnifte belirleyici olan nokta, malzemenin kullanım yöntemi ve amacıdır. Rivayet tefsirlerinde, tefsir rivayetlerinin yanı sıra sebep-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetler de ayetleri izah amaçlı olarak temel malzeme konumunda istihdam edilmektedir. Söz konusu malzemenin dirayet tefsirlerindeki kullanım amacı ve yöntemine gelince; dirayet tefsirlerinde sebep-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetler, temel malzeme olarak değil tâli malzeme olarak kullanılmıştır. İhtiyaç duyulduğunda hadislere atıflarda bulunulmuş veya hadislere büyük oranda da hadis nakil geleneği çizgisinden bağımsız bir yöntemle yani senedsiz olarak yer verilmiştir. Bizim rivayet tefsiri geleneğinden kastımız da bu ayırımında rivayet tefsiri kategorisine dâhil edilen tefsirlerin takip ettiği çizgidir. Genel hatlarıyla devamlılık arz eden bu çizgide zamanla çeşitli açılardan dönüşümler gerçekleşmiştir. İbn Kesîr'in 'Rivayet Tefsiri Geleneği'nin dönüşümündeki rolünü ortaya koyabilmek için kuşkusuz, geleneğin genel karakterine ve gelenekteki dönüşüme dair bir çerçeve çizmek gereklidir. Zira İbn Kesîr, 'Rivayet Tefsiri' geleneğindeki dönüşümü başlatan kişi değil, kendisinden önce zaten başlamış ve gelişerek devam eden bir dönüşümün belki de nihâî düzeydeki bir temsilcisidir.

Rivayet tefsiri geleneğine dâhil edilen eserlerin her birinin özgün bir yapısı olmakla birlikte gerek içerdikleri malzeme gerekse malzemeyi kullanma yöntemlerindeki asgari müşterekler dâhil oldukları geleneğin genel yapısını ortaya koymaktadır. 'Rivayet Tefsiri'nin yapısı/karakteri belirlenirken rivayet tefsiri olarak nitelenen eserlerdeki rivayet telakkisi, rivayetlerin türü ve nakledilme yöntemleri dikkate alınmaktadır. Bu bağlamda rivayet telakkisi, kullanılan malzeme, malzemeyi nakletme yöntemi, malzemeyi istihdam etme amacı ve tefsir yöntemi şeklinde rivayet tefsiri geleneğinin ön plana çıkan temel karakteristiklerinden söz edebiliriz. Burada rivayet tefsiri geleneğinin karakteristiğini oluşturan unsurların tasviri ve bu unsurlardaki dönüşüm genel hatlarıyla ortaya konulacak, sonraki başlıkta ise, söz konusu dönüşümün İbn Kesîr tefsirindeki boyutları tespit edilecektir.

10 Rivayet Tefsiri-Dirayet Tefsiri ayırımının ortaya çıkışı ve bu ayırıma ilişkin eleştiriler üzerine değerlendirmeler için bk. Saliha Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü -İbn Kesîr Tefsiri Örneği Üzerinden-*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 26-40.

Ayetleri doğrudan izah eden rivayetlerin hadis usûlü kriterleri açısından sıhhat önceleme yapılmaksızın, tefsirin kendine özgü nakil geleneği<sup>11</sup> çerçevesinde aktarımı, rivayet tefsiri geleneğinin en temel özelliğidir. Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûna ait Kur'an ayetlerine dair açıklamalar, tefsir geleneğinde çoğunlukla, hadisçilerin uygulamalarının aksine herhangi bir sıhhat değerlendirmesi yapılmaksızın nakledilmiştir. İsnadın, tefsir rivayetlerinin naklinde vazgeçilmez bir unsur olmayışı bu yaklaşımın bir sonucudur. Bununla birlikte tefsirdeki rivayet telakkisi zamanla çeşitli nedenlerin etkisiyle bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşümde en etkili unsur Şâfiî ile birlikte hadis alanında yaşanan dönüşümdür. Şâfiînin, hadis alanında sünneti merfû hadislerle eşitlemesi<sup>12</sup> ve hadisin sıhhatine ilişkin belirlediği kriterler,<sup>13</sup> hadis edebiyatını büyük ölçüde şekillendirmiş, üçüncü asırda telif edilen hadis eserlerine yön vermiştir.<sup>14</sup> Hadis alanında ortaya çıkan hem yeni tavır değişikliğinin hem de bu uygulamalar neticesinde bazı hadis eserlerinin otorite kazanma süreçlerinin, tefsir geleneğinde birtakım yansımaları görülmüştür.

Hadis geleneğinde rivayetlerin sıhhatinin tespitine ilişkin ortaya çıkan bu dönüşüm, tefsir geleneğinin kendi karakterine uygun bir tarzda tefsire de yansımıştır. Şöyle ki, Şâfiî'nin hadisteki sıhhat vurgusunun, tefsir geleneğinde, tefsir rivayetlerinin sıhhatinin araştırılması noktasında doğrudan bir etkisi görülmemektedir. Bunun nedeni tefsir nakil geleneğinin hadisten farklı olarak kendine özgü dinamiklere sahip olmasıdır.<sup>15</sup> Her bir rivayete tefsir malzemesinin bir parçası olarak değer verilmesi, bilgi amaçlı olarak aktarımının öncelenmesi, tefsir geleneğinin temel bir özelliği ve diğer alanlardan farklılığıdır. Taberî'nin tefsirinde çok sayıda zayıf rivayete yer vermesi<sup>16</sup>, İbn Ebî Hâtim'in cerh ettiği ravilerin rivayetlerini tefsirinde nakletmesi<sup>17</sup> ve diğer tefsirlerde de zaman zaman zayıf rivayetlerin nakledilmesi<sup>18</sup> hadisteki sıhhat vurgusunun tefsirdeki rivayet telakkisinde çok etkili olmadığına en açık göstergesidir. Bununla birlikte hadisteki sıhhat vurgusunun, tefsirde merfû tefsir rivayetlerinin naklinin öncelenmesi şeklinde tezahür eden bir etkisinden söz edebiliriz. Bu etki Şâfiî'nin çağdaşı olan Abdürrezzak'ta görülmese de bunun somut ve çarpıcı bir örneği İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde mevcuttur. Tefsir rivayetlerini naklederken merfû rivayetlere öncelik vermesi, merfû rivayet bulamadığında sırayla mevkuf ve maktuları kullanmayı tercih etmesi,<sup>19</sup> Şâfiî'nin delâletiyle hadis alanında ortaya çıkan rivayet telakkisinden İbn Ebî Hatim'in ne derece etkilendiğini göstermektedir. İbn Ebî Hâtim'in bu uygulaması, hadisteki merfû hadis vurgusunu öncelemektedir. Hicrî üçüncü asırda tefsirde, hâlâ tefsir rivayetlerini toplama çabası devam etmekte ancak bu tedvin faaliyeti, bir

11 Vücûh-nezâir bağlamında erken dönem Kur'an ilimlerinin yazılı ve kendine özgü bir geleneğe sahip oluşuna dair bk. Selim Türkan, "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı", *H.Ü.İ.F.D.*, 2010/2, cilt: 9, sayı: 18, ss. 99-124

12 eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.), 453-454, 472; Şâfiî, *el-Üm*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1393), VII, 195, 200.

13 Şâfiî, *Risâle*, 369-372.

14 Hadis edebiyatında Şâfiî'nin etkisi üzerine bk. Zişan Türkan, "Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, (HDT) VIII/I 2009: 87-100.

15 Bk. Türkan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü -İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden-*, 12.

16 Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâm et-Taberî*, (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1990), 138; Cerrahoğlu, *Tefsir Taribi*, 539, 543

17 M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebi Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-*, (Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 2003), 147.

18 Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Taribi*, 559, 566.

19 Örnekler için bk. İbn Ebi Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'an*, I, 31-32; II, 78-79 vd.

yönüyle hadis alanındaki yeni anlayışı da –İbn Ebî Hâtim örneğinde de görüldüğü gibi– dik-kate almaktadır.

Tefsirde, rivayet telâkkisinde ortaya çıkan bir diğer dönüşüm ise ayetlerin izahında kullanılan malzemenin mahiyetine ilişkindir. Bu dönüşüm, sadece Hz. Peygamber'den Kur'an ayetlerine ilişkin nakledilen rivayetlerin değil aynı zamanda onun hayatının tamamının Kur'an'ı tefsir ettiği anlayışına dayanmaktadır. Buna göre, Hz. Peygamber'den gelen ya da onun hayatına ilişkin bütün nakillerin/rivayetlerin Kur'an tefsirinde bir yeri vardır. Bunun anlamı şudur: Başlangıçta sadece tefsir rivayetleri Kur'an'ı izah eden rivayetler olarak algılanırken zamanla Hz. Peygamber'in hayatına ilişkin her türlü bilgi Kur'an'ı izah eden rivayet malzemesine dâhil edilmiştir. Bu dönüşümün temelinde Şâfiî ile belirginleşen rivayet telâkkisindeki dönüşümün etkisi bulunmaktadır. Zira Şâfiî'nin anlayışına göre sünnet, Kur'an'ı beyan eder.<sup>20</sup> Diğer taraftan Şâfiî'nin hüküm istinbatı çerçevesinde ortaya koyduğu yöntemler de hadisçilere istinbat metodu, bunun da ötesinde metni anlama yöntemi kazandırmıştır.<sup>21</sup> Dolayısıyla Şâfiî'den sonra sünnet malzemesi daha sistemli ve yöntemsel bir çerçevede kullanılmaya başlanmıştır. Rivayet tefsiri geleneğindeki dönüşümde bu durum, önemli bir sâiktir. Dönüşümün kendini göstermesinin, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsir rivayetlerini toplama çabasından yani tedvinden sonraki döneme rastlaması tesadüf değildir. Tedvinle birlikte tefsir rivayetlerinin toplanması tamamlanmıştır.<sup>22</sup> Bundan sonra rivayete dayalı tefsir faaliyetleri yeni bir tarzla ele alınmaya başlanmıştır. Tefsiri rivayetle sınırlandıran bu uygulamalarda gözle görülür bir değişim kendini göstermiştir. Şu var ki, bahsedilen tefsir tarzı, kullandığı tefsir malzemesi ve tefsir yönteminde yine rivayet sınırları içerisinde kalan bir dönüşüm yaşamıştır.

Rivayet telâkkisinde yaşanan dönüşüm tefsirlerde kullanılan malzemenin türünde bir değişimi getirmiştir. Belirtilmelidir ki, rivayet tefsirlerinin en belirgin ortak özelliği içerdikleri malzemedir. Özellikle ilk dönem rivayet tefsirlerinin örneklerinden olan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) Süfyan es-Sevrî'nin (ö. 161/777) ve Abdürrezzak'ın (ö. 211/826) tefsirlerinde yer alan malzemenin hemen hemen tamamı Kur'an'ı doğrudan yahut dolaylı olarak açıklayan tefsir rivayetlerinden oluşmaktadır. Bu rivayetler, genellikle Hz. Peygamber, sahabe yahut tâbiûna dayanan ve ayetin anlamını beyan eden kısa açıklamalardır.<sup>23</sup>

Hicrî ilk üç asra ait tefsir malzemesini barındırmalarından dolayı rivayet tefsiri geleneğinde ayrı bir öneme sahip olan Taberî'nin (ö. 310/922) ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) eserlerindeki malzemenin büyük çoğunluğu da tefsir rivayetlerinden oluşmaktadır. Ancak rivayet telâkkisindeki dönüşümün bir sonucu olarak ortaya çıkan rivayet malzemesindeki dönüşümün ilk izlerini yine de Taberî'de bulmaktayız. Taberî, bazı ayetlerin izahında nadiren de olsa tefsir

20 İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir el-Kuraşî ed-Dımaşkî, *Tefsîrul-Kur'âni'l-'azim*, (Lübnan-Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), I, IV.

21 Ahmed b. Hanbel'in "Şâfiî gelinceye kadar biz, umûm nedir, husus nedir, bilmiyorduk" (Şâfiî, *Kitâbü'l-üm*, Kahire: Dâru'l-Mısıryye, 1987), 31, (Mukaddime) şeklinde sözü Şâfiî'nin hadisleri anlama ve yorumlama konusunda hadisçilere katkısına işaret etmektedir. Ayrıca bk. M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 195.

22 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirin*, I, 104-105.

23 Örnekler için bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 13; Süfyan b. Sa'îd b. Mesrûk es-Sevrî, *Tefsîrul-Kur'âni'l-'azim*, thk. İmtiyaz Ali Arşî (B.y: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1983), I, 118; Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîrul-Kur'an*, thk. Dr. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-rüşd), II, 258.

rivayetleri dışındaki yani sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlere de yer vermiştir. İbn Ebî Hâtim'in eserinde ise tefsir rivayetleri dışındaki rivayetler yok denecek kadar azdır. Semerkandî'nin (ö. 383/993) de ayetleri izah ederken kullandığı rivayetlerin hemen hemen tamamı tefsir rivayetleridir.<sup>24</sup> Semerkandî, eserinde, Hz. Peygamber, sahabe yahut tâbiûna dayandırılan ve ayetlerde geçen ifadeleri izah eden rivayetlere bolca yer vermiştir. Aynı şekilde sebab-i nüzûl rivayetlerini de sık sık kullanmıştır. Kimi ayetlerin izahında Semerkandî, ayetlerdeki ifadelerin farklı okunuş şekillerinden kaynaklanan anlam farklılıklarına dair açıklamalar üzerinde yoğunlaşmıştır.<sup>25</sup>

Üçüncü asırdan sonraki rivayet tefsirlerinde de ayetleri izah amacıyla kullanılan temel malzeme büyük oranda tefsir rivayetleridir. Örneğin İbn Ebî Hâtim'in tefsirini sonraki nesillere aktarmada bir köprü vazifesi görmekle nitelendirilen Sa'lebî (ö. 427/1035) tefsirinin<sup>26</sup> en temel malzemesi de ayetlerle ilişkili tefsir rivayetleridir. Ancak Sa'lebî tefsirinde sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetleri bulmak da mümkündür. Begavî'nin (ö. 516/1122) tefsirinde de durum farklı değildir. Kurtubî'nin (ö. 671/1272) fikhî karakterli eseri, sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetleri de içermekle birlikte tefsir rivayetlerini yoğun bir şekilde nakletmektedir. Bahsedilen iki müfessirin eserlerinde de ayetleri izah ederken kullanılan ana malzeme, rivayet tefsiri geleneğinin temel karakteristiğini oluşturan malzemedir; yani tefsir rivayetleridir. İlk dönem rivayet tefsirlerinden farklı olarak ilk uygulamalarının Taberî'de görüldüğü sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan haberlerin ayetlerin izahında kullanımının en yoğunlaştığı, bu alandaki dönüşümün en belirgin olduğu eser ise İbn Kesîr tefsiridir.

İlk dönem rivayet tefsirlerinde ayetlerin izahında kullanılan tefsir rivayetleri, tefsir nakil geleneği çizgisinde kimi zaman senedsiz kimi zaman da tam yahut eksik senedlerle nakledilmiştir. Bu durum tefsir nakil geleneğinde, isnadın bilginin aktarımında doğal bir araç olarak algılanmasıyla yakından ilişkilidir. Örneğin Mukâtil b. Süleyman tefsirinde rivayetlerin senedlerine hemen hiç yer vermemiş, haberleri semâ' olmaksızın nakletmiştir.<sup>27</sup> Mukâtil b. Süleyman dı-

24 Semerkandî'nin tefsirinde çok nadiren sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlere rastlanmaktadır. Meselâ bk. Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim, *Babru'l-ulûm*, thk. Dr. Mahmut Matracı, (Beyrut: Dâru'l-fîkr, ts.) III, 264. Semerkandî'nin tefsirinin ismi konusunda farklı görüşler vardır. Zehebî, Semerkandî'nin tefsirini tanıtırken tefsirin adını "*Babru'l-ulûm*" olarak zikreder ancak "*Tefsiru Ebî'l-Leys es-Semerkandî*" olarak bildiğini belirtir. (Bk. *Zehebî, et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, I, 161). Kullandığımız matbu nüshada tefsirin adı "*Babru'l-ulûm*" şeklinde olduğu için biz de bu ismi kullandık. "Bahru'l-ulûm"un Nasr b. Muhammed b. İbrahim Ebû'l-Leys es-Semerkandî (383/993)'ye değil de Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'ye (860/1456) ait olan tefsir olduğuna dair görüş için bk. İshak, Yazıcı, "Bahru'l-ulûm" *DİA*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) 4: 517-518.

25 Bk. Semerkandî, *Babru'l-ulûm*, I, 42, 56; II, 245, 267; III, 120, 219.

26 Sa'lebî tefsiri ile ilgili böyle bir niteleme için bk. Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 94; Ayrıca bk. Hatice Teber, *Harici-İbâdi Tefsir Geleneği Hüd b. Mubakkem el-Huvvârî ve Tefsiri*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 61-62.

27 el-Hatib el- Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekir, *Tarihu Bağdat*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts), XIII, 163. Onun tefsiri bu yönüyle bazı eleştirilere maruz kalmıştır. (Hatib el- Bağdâdî, *Tarih-u Bağdâd*, XIII, 168-169; Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânü'l-irtidâl fi nakd'r-ricâl*, tahk: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-ma'rîfe, I-IV, Beyrut, IV, 173.) Mukâtil b. Süleyman'ın muasır olan müfessirlerin, eserlerinde hemen hemen her haberin isnadını verdiklerini, Mukâtil'in ise ilk dönem İslâmî ilimlerde câri olan isnad sistemine gereken önemi vermediğini belirten Cerrahoğlu, bu tavrı dolayısıyla Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinin ilk devir tefsirlerinden değilmiş izlenimi oluşturduğunu, bu nedenle de muhaddislerin Mukâtil b. Süleyman'a yönelik tenkitlerinin müsbet karşılanması gerektiğini düşünmektedir (İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", *A.Ü.İ.F.D.*, cilt: 21, 20). Mukâtil'in tefsirine ilişkin bu tür bir eleştiri, isnadın tefsir nakil geleneği açısından ne anlama geldiğini dikkate



şındaki ilk dönem müfessirlerin tefsirlerinde malzemenin naklinde kimi zaman isnad kullanılmıştır. Ancak söz konusu tefsirlerde genellikle isnadların hafzedildiği yahut rivayetlerin isnadsız nakledildiği vakidir. Örneğin, tefsirinde çoğunlukla maktu rivayetlere yer veren Süfyan es-Sevrî zaman zaman rivayetlerin senedlerini zikretmemiştir. Hatta bazı haberler doğrudan Süfyan'a dayanmaktadır. Ancak tefsirin muhakkiki bazı karşılaştırmalar sonucunda bunların Süfyan'ın kendi görüşü olmadığı, çoğunun Mücâhid ve diğer tabiiilerden geldiği sonucuna varmıştır.<sup>28</sup> Abdürrezak'ın tefsirinde ise senedlerin bazıları tam olmakla birlikte büyük çoğunluğu yarımdır.

İlk dönem tefsirlerinde tefsir nakil geleneği çizgisinde devam eden rivayet aktarımında Taberî ve İbn Ebî Hâtim'le birlikte bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu müfessirler, tefsirlerindeki rivayetlerin hemen tamamını isnadlarıyla birlikte nakletmişlerdir. Bunun nedeni, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsir geleneğinde dönemin şartlarından kaynaklanan iki temel ihtiyacın giderilmesi görevini yerine getirmeleridir. Bunlar, tefsir malzemesinin toplanması ve bu malzemeye –büyük oranda hadis alanındaki gelişmelerin tazyikiyle– meşruiyet kazandırma ihtiyacıdır. Özellikle tabiün döneminde artarak devam eden tefsir faaliyetleri, III. asra gelindiğinde kayıtsız kalınamayacak bir birikime dönüşmüştür. Bu birikimin toparlanıp aktarılması bir ihtiyaç olarak belirmiştir. Taberî ve İbn Ebî Hâtim, dönemin bu ihtiyacını büyük oranda giderecek bir çaba ortaya koymuşlardır. Bunun yanı sıra söz konusu malzemeye meşruiyet kazandırma da dönemin önemli bir ihtiyacı idi. Zira üçüncü asırda hadis alanında ortaya çıkan mükemmel isnadlı rivayetlerin toplanması çabasına karşılık, büyük oranda isnadsız olan tefsir malzemesi zayıf kabul edilmekteydi.<sup>29</sup> Taberî ve İbn Ebî Hâtim, naklettikleri bütün rivayetlerde mükemmel isnadlara ulaşmasalar da, hadis alanında ortaya çıkan bu hassasiyeti bütün tefsir rivayetlerinin senedlerini nakletmek suretiyle tefsir alanına taşımışlar ve tefsir rivayetlerinin kaynaklarını göstermeye yönelik bir çaba sarf etmişlerdir. Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in bu uygulamalarıyla isnada, hadis nakil geleneğindeki yakın bir değer attettiklerini söylemek de yanlış olmayacaktır. Her iki müfessirin zaman zaman benzer açıklamaları içeren yahut aynı metne sahip rivayetlerin sadece farklı olan senedlerini nakletmeleri de bu durumu desteklemektedir. Bu uygulama aynı zamanda, muhaddis olan her iki müfessirin naklettikleri rivayetleri başka tariklerle güçlendirme isteğini göstermektedir.

Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in uygulamalarıyla gerçekleşen bu dönüşüm, sonraki müfessirlerin rivayet nakil yöntemlerini etkilemiş, ilk dönemlerde tefsirlerde çoğunlukla senedsiz yahut eksik senedlerle yer alan tefsir rivayetleri sonraki dönem tefsirlerinde daha ziyade isnadlı aktarılmış-

almaksızın, Mukâtil'in tefsirinin hadis usulü kriterleri açısından değerlendirilmesi anlamına gelir. Mukâtil b. Süleyman'ın bu uygulamasının tefsir nakil geleneğinin bilgi aktarım mantığı doğrultusunda yorumlanması daha isabetli görünmektedir.

28 Muhakkik Süfyan'ın tefsirindeki bu haberlerle ilgili tespitlerini dipnotlarda vermiştir. Örneğin Bakara suresi 59. ayetin izahında, “Süfyan فتنوبوا الی بارئکم تفسیری için der ki; “خالقکم الذی خلقکم”. Muhakkik ise Süfyan'a aitmiş gibi görünen “خالقکم الذی خلقکم” ifadesinin dipnotta Taberî, İbn Kesir gibi müfessirlerin eserlerinden yaptığı karşılaştırmalardan hareketle İbn Abbas, Sa'îd b. Cübeyr, Rabi' b. Enes ve Ebü'l-Âliye'ye ait olduğunu belirtmiştir. bk. Süfyan es-Sevrî, *Tefsîr*, I, 45.

29 Ahmed b. Hanbel'in “Üç çeşit kitabın aslı yoktur. Bunlar; mağâzi, melâhim ve tefsîr (kitapları)dır.” sözü bununla ilişkilendirilebilir. Bk. Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ablâki'r-râvi ve adâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhân, (Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1983), II, 162.

tır. Ancak bu tefsirlerdeki dönüşüm, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerindeki kadar belirgin değildir. Rivayet aktarımında önceki tefsir nakil geleneğinin çizgisinden tamamen ayrılmayan bu tefsirlerde, kimi zaman senedsiz rivayetlere de yer verilmiştir.

Sebeb-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerin nakledilişinde ise müfessirler, farklı uygulamalar ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte ayetin temel konusunu merkeze alan tefsir yönteminin yaygınlaşmasının da etkisiyle bütünlüğü bozmamak adına söz konusu rivayetleri senedsiz nakletme eğilimi göstermişlerdir.

Rivayet tefsiri geleneğinde malzemenin naklinde ortaya çıkan bir diğer dönüşüm ise müfessirlerin kendilerine ait değerlendirmelerin aktarılan malzemeyle birlikte tefsirlerde yer almasıdır. Tefsirin rivayetlerin naklinden ibaret algılandığı erken dönem müfessirleri için nakille gelen ve her biri farklı bilgiler içeren rivayetlerin göz ardı edilmeyeceği açıktır. En iyi tefsirin nakle dayalı tefsir olduğu anlayışı ve reyle tefsirin dışlanması nedeniyle ilk dönem rivayet tefsirlerinde müfessirlerin kendilerine ait görüşlerine hemen hemen hiç rastlanmaz. Aynı şekilde ilk dönem müfessirleri Kur'an ayetlerini izah amacıyla yer verdikleri rivayetlere dair pek bir yorumda da bulunmazlar. Mukâtil b. Süleyman, Abdürrezzak, Süfyan ve Semerkandî'nin tefsirlerinde rivayetlerle ilgili teknik, değerlendirme yahut tercihe rastlanmaz. Tefsirinde kendine ait görüşlere yer vermeyen İbn Ebî Hâtim<sup>30</sup> nadiren de olsa raviler<sup>31</sup> yahud senedlerle<sup>32</sup> ilgili teknik değerlendirmelerde bulunmuştur. Ancak onun bu uygulaması istisnaî denebilecek kadar azdır. Taberî, tefsirinde rivayet toplama ve nakletme faaliyetinin bir adım ötesine geçmiş kimi zaman kendine ait görüşlere yer vermiş kimi zaman da naklettiği rivayetlerle ilgili tercihlerini bildirmiştir. Bu nedenledir ki Taberî tefsiri ile ilgili yapılan çalışmalarda, tefsirin bu yönüne vurgu yapma ihtiyacı hissedilmiş<sup>33</sup> ve onun bu uygulamaları tefsirinin dirayet yönü olarak nitelendirilmiştir.<sup>34</sup> Taberî tefsirinin bu özelliği diğer başka özellikleriyle birlikte, onu kendi kategorisindeki tefsirlerden farklı kılan bir yönü olarak değerlendirilebilir. Şu var ki, bu uygulamasında bir fıkıhçı tavrıyla hareket eden Taberî'nin tefsirinde rivayetlere yönelik dikkate değer teknik değerlendirmeler yahut eleştiriler görülmemektedir. Onun yaklaşımında Sa'lebî, Begavî ve Kurtubî'nin tefsirlerinde de nadiren rastlanılan, senedin sahihliğine,<sup>35</sup> zayıflığına yahut bazı rivayetlerin senedlerindeki ravilere<sup>36</sup> dair değerlendirmeler dışında malzemeye ilişkin detaylı açıklamalar mevcut değildir. Kurtubî'nin tefsirinde Sa'lebî ve Begavî'nin tefsirlerine nazaran

30 On cilt halinde basılan elimizdeki nüshada İbn Ebî Hâtim'in kendine ait görüşlerinin toplamda iki sayfayı geçmediğini ifade eden Koç, Enfâl suresinin tefsirinde İbn Ebî Hâtime ait görünen açıklamayla ilgili olarak bunu müfessirin kendi döneminde çok güncel olan bir konuya açıklık getirmek ve birilerine cevap vermek kastıyla yapmış olabileceğini belirtmekte; eserin başka hiçbir yerinde bir açıklama yer almamasından dolayı ise söz konusu açıklamanın tefsire sonradan müstensihler tarafından sokuşturulmuş olabileceği ihtimaline dikkat çekmektedir. Bk. Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 87-90.

31 Bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'an*, IV,1217; VI, 1797, 2002

32 Bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'an*, X, 3222, 3276, 3362.

33 Bk. Halis Albayrak, "Taberî'nin Kıraatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemleri", 107-108; Koç, Akif, "Taberî Tefsirini Anlamak Üzerine", *A.Ü.İ.F.D.*, cilt:51, sayı:1, Ankara 2010; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 545.

34 Bk. Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008; Davut Akyüz, *Tefsir Tarihi ve Çeşitleri*, (İstanbul: Işık Yayınları, 2004), 54.

35 Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cuma Damîrî-Süleyman Müslim el-Harş, (B.y.: Dârü Tayyibe, 1997), I, 56.

36 Bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Muhammed b. Âşûr, (Beyrut: Dârü İhyâ'it-türâsî'l-arabî, 1422/2002), VIII, 139; X, 297, 311; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, II, 25.

daha fazla değerlendirme mevcuttur. Ancak bu değerlendirmeler daha ziyade tefsir rivayetleri dışındaki rivayetlerle ilgilidir. Kurtubî, rivayetlerle ilgili olarak kendi değerlendirmelerinin yanı sıra başka âlimlerin değerlendirmelerine de yer vermiştir.<sup>37</sup>

Rivayet tefsirleri temelde, Kur'an ayetlerini Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûna ait açıklamalarla izah etmek amacıyla kaleme alınmıştır. Yani bu tefsirlerde malzemenin istihdamına ilişkin temel amaç, ayeti izah etmesidir. En iyi tefsirin bu tür nakillerde bulunma olduğu düşüncesindeki müfessirler, hemen her bir ayet için bir rivayet zikretme uygulamasına gitmiştir. Hakkında rivayet bulunamayan ayetler ise tefsir edilmeden geçilmiştir. Ancak her ayet için hatta her bir harf için bir rivayet zikretme arzusu bazen de müfessirlerin, ayetle ilişkisi bakımından tev'ili mümkün olmayan rivayetlere eserlerinde yer vermelerine neden olmuştur. Tefsir rivayetlerinin sözü edilen şekilde ayetleri izah amacıyla istihdamı ilk dönem tefsirlerinden Mukâtil b. Süleyman, Süfyan es-Sevrî ve Abdürrezzak'ın tefsirlerinde oldukça belirgindir. Söz konusu uygulama sonraki dönem tefsirlerinde de mevcuttur.

Rivayet tefsirlerinde malzemenin istihdamına ilişkin bu amaçta Taberî ve İbn Ebî Hâtim'e özgü diyebileceğimiz bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu dönüşümü malzemenin derlenip toparlanması ve aktarılması şeklinde tasvir etmek mümkündür. Şöyle ki, ilk dönem tefsirlerinde her bir ayet için en fazla bir-iki tefsir rivayetine yer verilmiş olmasına karşılık, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in aynı açıklamayı yapan farklı senedlere sahip rivayetleri peş peşe zikretmeleri, bahsedilen yeni uygulamanın başlangıcına dair fikir vermektedir. Nitekim İbn Ebî Hâtim tefsirinin mukaddimesinde tefsirdeki yöntemini "ihrac" (Kur'an ayetlerine ilişkin rivayetleri derleme) olarak tanımlamıştır.<sup>38</sup> Onun bu açıklaması, rivayetleri derlemeye yönelik amacını açıkça ortaya koymaktadır.

Taberî ve İbn Ebî Haâtim öncesi ve sonrasındaki müfessirlerin tefsirlerinde ise malzemenin toparlanıp aktarılması şeklindeki bir amaçtan söz etmemiz mümkün görünmemektedir. Hatta Taberî ve İbn Ebî Hatim sonrasındaki tefsirlerde, ilk dönem tefsirlerine nazaran tefsir rivayetlerinin kullanımında az da olsa bir azalmadan bile bahsedebiliriz. Bunun en önemli nedeni sonraki dönem müfessirlerin tefsir anlayışlarındaki ve buna bağlı olarak ortaya çıkan tefsir metodlarındaki değişimdir. Taberî ve İbn Ebî Hâtim'le birlikte malzemenin derlenmesi tamamlanmıştır. Onlardan sonraki müfessirler, örneğin Semerkandî, Sa'lebî, Begavî, Kurtubî ve İbn Kesîr ise onların topladığı malzemeyi tefsir yöntemlerine hizmet edecek miktarda kullanmışlardır. Ayrıca daha önce ifade ettiğimiz malzemedeki dönüşüm, yani sebep-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerin kullanımı da söz konusu tefsirlerde tefsir rivayetlerinin kullanımının azalmasında bir etkidir.

Rivayet tefsirlerinin tefsir yöntemi de gelenek içerisinde dönüşümün gerçekleştiği alanlardan biridir. En baştan beri ağırlıklı olarak yazılı bir karaktere sahip tefsir faaliyetleri, hicrî II. asrın ilk yarısı itibarıyla Mushaf'ı bir bütün halinde ele alan ürünler vermeye başlamıştır. Bu alanda kaleme alınan ve Kur'an'ı baştan sona tefsir eden ilk eserlerden kabul edilen Mukâtil b. Sü-

37 el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir, *el-Câmiu li abkâmi'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, (Riyad: Dâru'l-âlemi'l-kütüb, 2003), I, 125, 174, 255, 277.

38 İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'an*, I, 14.



leyman tefsiri<sup>39</sup> başta olmak üzere, hicrî III. asra kadar kaleme alınan tefsirlerde ayetleri, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûna ait açıklamaları içeren rivayetlerle izah etme yöntemi temel tefsir yöntemi olarak belirgindir.

Mukâtil b. Süleyman, tefsirinde nadiren de olsa kendine ait görüşlere de yer vermiştir.<sup>40</sup> Bu görüşler kimi zaman bir akıl yürütme olabildiği gibi çoğu zaman da naklettiği rivayetler çerçevesindeki izahlardır.<sup>41</sup> Ancak onun bu tavrı, yöntem açısından tefsirde rivayet yöntemini kullandığını söylememize engel değildir. Süfyan'ın tefsirinde de ayetlerin sadece rivayetlerle açıklanması yönteminin kullanıldığını söyleyebiliriz. Öyle ki onun tefsirinde rivayetlerle ilgili herhangi bir te'vile rastlanmaz. Bu tefsirde, diğer tefsirlerde zaman zaman rastlanan şiirle istişhad da yoktur.<sup>42</sup>

Abdürrezzak'ın tefsirinde de Kur'an ayetlerinin rivayetlerle tefsir edilmesi yöntemi hâkimdir. Abdürrezzak'ın tefsirinde, kendine ait fikirleri yahut rivayetlerle ilgili açıklamalar olmadığı gibi şiirle istişhad ya da ayetlerin lügavî açıklamalarını içeren rivayetler de yer almaz.<sup>43</sup> Taberî tefsirinde de nakil ağırlıklı bir tefsir yöntemi görülmektedir. Taberî'nin tefsirinde kendine ait görüşleri yahut tercihlerinin olması, onun rivayet odaklı bir tefsir yöntemini benimsediğini söylememize engel değildir. Zira söz konusu görüş ya da tercihleri de naklettiği rivayetlerden bütünüyle bağımsız değildir. İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde de aynı yöntem kullanılmıştır. Onun tefsirinde kendine ait görüşler yok denecek kadar azdır.<sup>44</sup> Bunun nedeni bu müfessirlerin tefsiri nakilden ibaret görmeleridir.

Semarkandî, Sa'lebî, Begavî, Kurtubî ve İbn Kesîr gibi hicrî III. asır sonrası kaleme alınan rivayet tefsirlerinde ise müfessirlerin kendilerine ait görüşlerini bulmak mümkündür.<sup>45</sup> Ancak bu uygulamalar yöntem açısından söz konusu tefsirlerin genel karakterini oluşturacak derecede yoğun değildir. Haddizatında bu tefsirlerin de rivayet merkezli bir yöntem benimsedikleri belirtilmelidir.

Rivayet tefsirlerinde, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn açıklamalarını nakletme yönteminin dışında kullanılan bir diğer yöntem de 'Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri'dir. Burada Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden kastımız, Hz. Peygamber'in bir Kur'an ayetini başka bir ayetle açıklaması değil müfessirin bir ayeti başka ayetlerle tefsir etmesi yöntemidir ki, tefsir eden ayeti belirleyen müfessi-

39 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 137.

40 Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir*, III, 479.

41 Ömer, Türker, *"Mukâtil" DLA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31: 134-136.

42 Süfyan'ın tefsiri ve bu yönleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Cerrahoğlu, "Süfyan b. Sa'id es-Sevri ve Tefsiri", *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara, 1970, cilt: 18, 34.

43 Bk. Cerrahoğlu, "Abdürrezzak b. Hemmam ve Tefsiri", *A.Ü.İ.F.D.*, 1967, cilt: 15, 106.

44 Bugün elimizde matbu olan on ciltlik İbn Ebî Hâtim Tefsirinde müfessire ait görüşlerin toplamda iki sayfayı geçmediğine ilişkin tespit için bk. Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 85.

45 Örneğin Semerkandî, "Binlerce kişi oldukları hâlde, ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenleri görmedin mi? Allah, onlara 'ölün' dedi, sonra da onları diriltti. Şüphesiz Allah, insanlara karşı lütuf ve ikram sahibidir. Ama insanların çoğu şükretmezler" (Bakara, 2/243) ayetinin izahında şöyle bir görüş beyan eder: "Bu ayet Muhammed'in (s.a.v) nübüvvetine delâlet eder. Çünkü kendisi hiçbir kitap okumadığı halde önceki devirlerde yaşayanlarla ilgili haber vermektedir. Bu durum Yahudi ve Hıristiyanlar açısından onun gerçek bir peygamber olduğunu bilmeyi mümkün kılmaktadır. Bu ayetle ölümden sonra diriliş olacağını kabul etmeyenlerin ve kabir azabını inkâr edenlerin görüşü reddedilmiştir. Çünkü Allah, onları öldürdüğünü sonra dirilttiğini haber veriyor. Semerkandî, *Babru'l-ulûm*, I, 185.

rin kendisidir. Yani müfessirin tercihi herhangi bir nakli bilgiye dayanmamaktadır. Dolayısıyla ayetlerin ilişkilendirilmesinde müfessirin kendi dirayeti söz konusudur.<sup>46</sup> Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere kullanılan malzemenin başka bir ayet olması söz konusu yöntemin rivayet tefsiri çizgisinde olan tefsirlerde kullanımını anlaşılır kılmaktadır. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, ilk dönem rivayet tefsirlerinde yoğun olarak kullanılan bir yöntem değildir. Bunun nedeninin, müfessirlerin, 'tefsir'i Hz. Peygamber ve ilk iki neslin açıklamalarıyla sınırlandıran tefsir anlayışlarıyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin sonraki döneme ait rivayet tefsirlerinde daha sık kullanılması ise bu müfessirlerin tefsirin muhtevasını daha geniş algılamaları ve rivayete dayalı tefsir anlayışında bir esneklik göstermeleri ile izah edilebilir. Rivayet tefsiri geleneğinin tefsir yönteminde III. asırdan sonra gözlemlenen bu dönüşüm, İbn Kesir'de göz ardı edilemeyecek kadar belirginleşmiştir. Nitekim İbn Kesir'in tefsirinde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, onun için vazgeçilmez bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. O, pek çok ayetin tefsirine önce ayeti başka ayetlerle tefsir etmekle başlar. Ardından tefsir rivayetleri ve hadislerle ayete izahlar getirir.

Rivayet tefsiri geleneğinin -özellikle ilk dönem tefsirlerinin- en belirgin tefsir yöntemini parçacı bir yöntem olarak nitelendirmemiz mümkündür. Zira söz konusu tefsirlerde ayetler genellikle şu şekilde tefsir edilmiştir:

- Ayette geçen kelime yahut ifadelerin ne anlama geldiğini içeren rivayetleri vermek,
- Ayetin nazil oluşuna sebep olan olay/olayları içeren rivayetleri vermek,
- Ayetin nesh edildiğine dair bilgi/bilgileri içeren rivayetleri vermek,
- Ayetin farklı okunuşlarına dair rivayet/rivayetlere yer vermek.

Bu uygulamalar özellikle ilk dönem rivayet tefsirleri başta olmak üzere bütün rivayet tefsirlerinde kullanılan ortak bir yöntemi temsil etmektedir. Ancak Taberî'den sonraki rivayet tefsirlerinde bu yöntemin yanı sıra ayetin konusunu merkeze alan ve ayeti konusu açısından izah eden bir yöntem de takip edilmiştir. Konu odaklı tefsir olarak isimlendirebileceğimiz bu tarz, İbn Kesir'de en temel yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesir'in Yeri**

Rivayet tefsiri geleneğini temsil eden eserlerin her biri kendine özgü bir yapıya sahip olmakla birlikte rivayet tefsir geleneğine nispet edilen bütün eserlerin aynı çizgide bulunduğu asgarî müşterekler söz konusudur. Rivayet telakkisi, kullanılan malzeme, malzemeyi nakletme yöntemi, malzemeyi istihdam etme amacı ve tefsir yönteminden hareketle genel yapısını ortaya koymaya çalıştığımız rivayet tefsiri geleneğinde, yine bahsedilen yönlerden birtakım dönüşümlerin gerçekleştiği tespit edilebilmektedir. Kuşkusuz söz konusu dönüşümün, bütün tefsirlerde aynı hususlarda ve eşit yoğunlukta gerçekleştiği söylenemez. Açık olan şu ki, rivayet geleneğinde gö-

46 Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin bu yönünden dolayı rivayet değil, dirayet tefsirlerinin unsurlarından biri olarak görülebileceğine dair görüş için bk. Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 103. Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin rivayet tefsirinin unsurları arasında kabul edilmesine yönelik eleştirilere ilişkin değerlendirmeler için bk. Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü -İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden-*, 40-41.

rülen dönüşümün en ileri düzeyini İbn Kesîr'in tefsiri temsil etmektedir. İbn Kesîr öncesinde ne de ondan sonra telif edilen tefsirlerde dönüşüm onda görülen kadar yoğun değildir. Şimdi yukarıda zikrettiğimiz tefsirler bağlamında bu dönüşümü resmetmek suretiyle İbn Kesîr tefsirinin rivayet tefsiri geleneğinin dönüşümüne katkılarını ortaya koymaya çalışacağız.

## 1. Rivayet Telakkisindeki Dönüşüm

Rivayet tefsiri geleneğinde rivayet telakkisindeki dönüşümün şu üç noktada takip edilebilir olduğu görülmektedir. Birincisi, ayetlerin izahında sebep-i vürudu tefsir olmayan rivayetlere yer vermek; ikincisi, bu rivayetler içinde merfû rivayetleri incelemek; üçüncüsü de sebep-i vürudu tefsir olmayan bu rivayetleri sıhhati bakımından değerlendirmek.

İlk dönem tefsirlerinde sadece tefsir rivayetlerinin Kur'an'ı izah eden rivayetler olarak algılandığını ve tefsir rivayetlerinin ayetleri izah amacıyla istihdamının öncelendiğini ifade etmiştik. Taberî ve İbn Ebî Hatim'e özgü bir uygulama olarak da söz konusu rivayetlerin derlenip aktarma amacının belirginleştiğini belirtmiştik. Hicrî III. asırdan itibaren yani tedvinden sonra yazılan tefsirler bütünüyle tefsir birikimini aktarma amacı göstermemiş, müfessirler kendi tefsir anlayışları çerçevesinde bu birikimden yararlanmışlardır. Kısacası, ayetin tefsiriyle ilgili olarak sadece sebep-i nüzûle dair haberleri ya da o ayetle ilgili sahabe yahut tâbiûn sözlerini zikretmekten ziyade Hz. Peygamber'den tefsir amacı olmaksızın gelen rivayetlerin ayetlerin izahında kullanımı daha da belirginleşmiştir. İbn Kesîr tefsiri ise -aşağıdaki başlıkta daha geniş bir şekilde ele alınacağı gibi -rivayet tefsiri geleneğinde rivayet malzemesinin mahiyetindeki bu dönüşümün en bariz olduğu ve bu rivayetlerin en yoğun kullanıldığı tefsirdir.

Rivayet telakkisindeki değişimin izinin sürülebileceği diğer bir uygulama, ayetlerin tefsirinde merfû rivayetlerin öncelenmesidir. Hadis alanında Şâfiî'nin etkisiyle ortaya çıkan merfû rivayet vurgusunun tefsir geleneğine yansımaları olarak niteleyebileceğimiz bu dönüşümün en belirgin olduğu tefsir İbn Ebî Hâtim'in tefsiridir. İbn Ebî Hâtim dışındaki müfessirlerin rivayet telakkisinde Şâfiî'nin etkisinden çok fazla bahsedemesek de bu dönüşüme tamamen kayıtsız kaldıklarını söylemek de mümkün görünmemektedir. Zira Taberî, Semerkandî, Sa'lebî, Begavî, Kurtubî ve İbn Kesîr her ne kadar İbn Ebî Hâtim gibi merfû rivayetinin olması halinde mevkuf ve maktu rivayetlere yer vermeme gibi bir uygulama ortaya koymamışlarsa da tefsir rivayetlerini naklederken önce merfû rivayetleri zikretmek şeklinde bir yöntem takip etmişlerdir. Gerek İbn Ebî Hâtim'in gerekse diğer müfessirlerin bu uygulamaları hadis alanındaki merfû rivayet vurgusunun tefsir geleneğine yansımaları olarak değerlendirilebilir. Şöyle ki, Kur'an'ın anlaşılmasında sünnete başvuran müfessirler, sünnetin yegâne kaynağı olarak merfû hadisi öne çıkaran anlayışa paralel olarak ayetlerin izahında merfû hadisleri merkeze almışlardır. İbn Kesîr'in tefsir tarzında ise sözü edilen uygulama çok daha belirgindir. Bu bakımdan İbn Kesîr'in tefsiri, sünnetin tek kaynağı olarak merfû hadisin öne çıkarıldığı düşüncenin rivayet tefsiri geleneğindeki yansımalarının en somut örneğidir.

Tefsir rivayetlerinin tefsirin kendine özgü nakil geleneği çerçevesinde -hadis nakil geleneğinin aksine- herhangi bir sıhhat değerlendirmesi yapılmaksızın nakledilmesi, rivayet tefsirleri olarak nitelendirilen özellikle ilk dönem tefsirlerinde en belirgin uygulamadır.

Hadisteki sıhhat vurgusunun, tefsir geleneğinde, özellikle üçüncü asırdan sonraki tefsirlerde ayetlerin izahında kullanılmaya başlanan sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetler üzerinde etkili olduğunu görmekteyiz. Tefsir malzemesinde gerçekleşen bu dönüşümün en yoğun görüldüğü rivayet tefsiri İbn Kesîr'in eseridir. İbn Kesîr'in, tefsirinde yer verdiği hadislerle ilişkin çok yönlü değerlendirmeleri arasında hadislerin sıhhatine ilişkin değerlendirmeleri geniş bir yer tutar. İbn Kesîr, bu uygulamasıyla ayetleri izah amacıyla varid olmayan hadislerle 'tefsir rivayeti' niteliği atfetmekle birlikte kaynak ve mahiyet olarak onlara farklı bir anlam yüklemiş ve ayetleri izah ederken kullandığı hadisleri hadis usûlü kriterlerine göre değerlendirmiştir. Meselâ, Bakara suresi 126. ayet bağlamında Taberî'den naklettiği bir rivayetin senedi ile ilgili olarak yaptığı değerlendirmeler bunun güzel bir örneğidir. Söz konusu rivayetin senediyle ilgili olarak garib nitelemesi yapan müellif, *Kütüb-i Sitt'e*'de böyle bir sened bulunmadığı, hadisin aslının *Sahih-i Müslim*'de başka bir kanaldan nakledildiği bilgisini vermiştir. Hatta bu bilgi ile yetinmeyip ardından sözünü ettiği bu rivayeti açıkça nakletmiştir.<sup>47</sup>

Genellikle sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerin naklinde bir hadisçi hassasiyetiyle hareket eden ve bu rivayetlerle ilgili değerlendirmelere ağırlık veren İbn Kesîr, söz konusu haberler tefsir rivayetleri olduğunda tefsir rivayet geleneği çizgisini takip etmekte ve rivayetin sıhhatinden ziyade naklini öncelemektedir.<sup>48</sup>

## 2. Tefsir Malzemesindeki Dönüşüm

Rivayet tefsirlerinde Kur'an'ı tefsir amacıyla kullanılan temel malzemenin Kur'an ayetleriyle doğrudan yahut dolaylı olarak ilişkili tefsir rivayetleri olduğunu ifade etmiştik. Ancak zamanla tefsirlerde sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetler de ayetleri izah amaçlı olarak istihdam edilmiştir. Bu uygulamanın ilk örnekleri Taberî'de görülmektedir.<sup>49</sup> İbn Ebî Hâtim ve Semerkandî'nin tefsirlerinde de zaman zaman kullandıkları bu rivayetler, Sa'lebî, Begavî ve Kurtubî tefsirlerinde daha sık yer almaktadır.<sup>50</sup> Ancak yine de söz konusu tefsirlerde ağırlıklı olan malzeme tefsir rivayetleridir. İbn Kesîr'in kendi tefsir tarzı bir bütün olarak değerlendirildiğinde ise rivayet tefsiri geleneğine ait tefsirlerin temel malzemesini oluşturan tefsir rivayetlerinin naklinin yoğun bir uygulama olduğu görülür. Bununla birlikte İbn Kesîr'de görülen bu uygulamanın, kendinden önceki benzer çizgideki tefsirlerle özellikle Taberî ile kıyaslandığında onlardaki kadar yoğun olmadığı belirtilmelidir. İbn Kesîr, kendinden önceki rivayet tefsirlerine nazaran tefsir rivayetleri dışında kalan haberleri yani sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan nakilleri oldukça yoğun olarak kullanmıştır. Bu durum onun tefsirini kendisinden önceki rivayet tefsirlerinden –dönüşüm açısından– farklı kılan en belirgin özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Kesîr öncesi tefsirlerde, ayetin izahında farklı sebab-i vürûda sahip rivayetlerden bir iki tanesi ile yetinilirken, İbn Kesîr daha fazla rivayete yer vermektedir.<sup>51</sup> Öyle ki kimi zaman

47 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 178; diğer örnekler için bk. I, 44, 72, 196; III, 387.

48 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 51.

49 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXI, 453.

50 Bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'an*, II, 611; Semerkandî, *Babru'l-ulûm*, III, 370, 382; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l beyân*, V, 214; Begavî, *Meâlmü't-tenzil*, VII, 213; Kurtubî, *Câmiu'l-ahkâm*, IV, 36.

51 Örnek olarak bk. Âl-i İmrân suresi 14. Ayetin tefsiri ile ilgili nakledilen rivayetler, Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr* I, 160, Süfyan, *Tefsîr*, I, 75, Abdürrezzak, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 117, Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 244-258, İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'an*, II, 606-611, Semerkandî, *Babru'l-ulûm*, I, 246, Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, III, 22-28, Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, II, 14-15, Kurtubî, *Câmiu'l- ahkâm*, IV, 28-37, İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 359-360.

İbn Kesîr, ayeti izah amacıyla kullandığı hadisi de bir başka hadisle izah etmektedir. Üçüncü asırdan sonraki tefsirlerde daha sık görülmeye başlanan ve İbn Kesîr'de yoğunluk kazanan bu uygulama, daha önce de ifade edildiği gibi, rivayet tefsiri geleneğinde rivayet telakkisindeki dönüşümün bir sonucudur.

Ayetlerin izahında sebep-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerin kullanımı, İbn Kesîr'in tefsirinde kendinden öncekilere oranla daha yoğun olmakla birlikte özgün bir tarzda da sahiptir. Özgün olduğu alanlardan birisi, müfessirin ayetlerle ilişkilendirdiği hadislerin kendinden önceki müfessirlerin tefsirlerinde yer verdikleri hadislerden zaman zaman farklı olmasıdır. İbn Kesîr öncesindeki müfessirlerden Sa'lebî, Begavî ve Kurtubî'nin ayetleri izah ederken ayetin izahına ilişkin yaptıkları açıklamaların ve kullandıkları hadislerin genellikle benzerlik arz etmesi hatta kimi zaman aynı hadis ve açıklamalara yer vermeleri dikkat çekicidir.<sup>52</sup> Oysa İbn Kesîr, çoğu zaman kendinden önceki müfessirlerin kullandığı hadislerin dışında, ayetlerin izahında başka hadislerle de yer vermiştir. Meselâ, Âl-i İmran 136. ayet bağlamında yer verdiği rivayet<sup>53</sup> diğer tefsirlerde söz konusu ayet bağlamında geçmediği gibi başka ayetlerin izahında da geçmemektedir. Sadece İbn Kesîr'in tefsirinde geçmektedir. İbn Kesîr'in rivayet kullanımında, naklettiği rivayetlere yönelik çok yönlü değerlendirmeleri, kullandığı kaynaklarına ilişkin ve onlardan naklettiği rivayetlere yönelik değerlendirmeleri de, kullandığı malzeme konusunda onun özgünlüğünü ortaya koyan diğer uygulamalarıdır.

### 3. Tefsir Malzemesinin Naklediliş Yönteminde Gerçekleşen Dönüşüm

Rivayet tefsirlerinde tefsir rivayetlerinin çoğu zaman senedsiz yahut eksik senedlerle nakledilmesi şeklindeki yaygın uygulama Taberî ve İbn Ebî Hâtim'le dönüşüm yaşamıştır. Her iki müfessir de kendilerinden önceki tefsire ilişkin birikimi isnadlarıyla nakletme çabasını ortaya koymuştur. Tefsir rivayetlerinin naklinde ortaya çıkan bu dönüşüm sonraki müfessirlerin rivayet nakletme yöntemini belli oranda etkilemekle birlikte Taberî ve İbn Ebî Hâtim'den sonraki müfessirler, rivayetleri aktarırken tefsir nakil geleneği çizgisinden bütünüyle ayrılmamışlardır. İbn Kesîr de tefsir rivayetlerinin naklinde, büyük oranda tefsir nakil geleneği çizgisini takip etmiştir. Dolayısıyla tefsir rivayetlerinin isnadlarıyla nakledilmesi uygulaması Taberî ve İbn Ebî Hâtim tefsirlerine özgü bir yöntem olarak nitelendirilebilir.

Taberî ve İbn Ebî Hâtim'den sonraki müfessirlerin rivayetlerin senedli aktarılması şeklindeki dönüşümden etkilenmekle birlikte kısmen tefsir nakil geleneği çizgisinde ısrarlı oldukları görülmektedir. Bunda, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'le yaşanan dönüşümün yukarıda ifade ettiğimiz gibi o dönemin ihtiyacına binaen ortaya çıkmasının etkisi vardır. Taberî ve İbn Ebî Hâtim'le birlikte malzemenin senedli bir şekilde kayıt altına alınmış ve toparlanmış olması, sonraki tef-

52 Mesela, Âl-i İmran suresi, 14. ayetin izahında yaptıkları açıklamaların ve kullandıkları hadislerin benzerliği için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 22-23; Begavî, *Meâlimût-tenzîl*, II, 14-15; Kurtubî, *Câmiu'l-âbkâm*, IV, 28-31. Begavî'nin kullandığı rivayetlerin hatta açıklamaların Sa'lebî'nin kullandığı rivayetlerle ve açıklamalarla benzerliği oldukça dikkat çekicidir. Bu yönüyle Begavî tefsiri Sa'lebî tefsirinin muhtasarı olarak nitelendirilmiştir. Bk. İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, 70.

53 مَنْ كَفَّ غَضَبَهُ كَفَّ اللَّهُ عَنْهُ عَذَابَهُ، وَمَنْ خَزَنَ لِسَانَهُ سَتَرَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ، وَمَنْ اغْتَدَرَ إِلَى اللَّهِ قَبْلَ عُدْوِهِ. İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 413



sirlerde müfessirlerin senedlerini tespit etmek ya da malzemeyi toplamak yerine malzemedens tefsir yöntemleri çerçevesinde doğrudan yararlanmalarını mümkün kılmıştır.

Tefsir rivayetlerinin çoğunlukla senedleriyle birlikte nakledilmesi şeklindeki dönüşümün izleri İbn Kesir’de de mevcut olmakla birlikte bu uygulama onda farklı bir boyut kazanmıştır. Bu dönüşümün İbn Kesir’deki yansıması daha ziyade büyük ölçüde merfû tefsir rivayetlerini senedli nakletmek şeklinde olmuştur. Mevkuf ve maktu tefsir rivayetlerinin isnadlarına da zaman zaman yer veren İbn Kesir, bu rivayetlerin naklinde kısmen tefsir nakil geleneği çizgisini takip etmiştir. Merfû tefsir rivayetlerinin tamamını isnadlı nakletmese de onun uygulamasında göze çarpan husus, söz konusu rivayetlerin isnadlarını zikretme hususunda mevkuf ve maktu rivayetlere oranla daha hassas davranmış olmasıdır.<sup>54</sup> İbn Kesir’in bu uygulaması, tefsir rivayetleri içinde Hz. Peygamber’e isnad edilen haberlerle diğer haberleri farklı değerlendirdiğinin bir göstergesidir.

Rivayet tefsiri geleneğinde zamanla ilk örneklerini Taberî<sup>55</sup> ve İbn Ebî Hâtim’de<sup>56</sup> bulabileceğimiz, nakledilen rivayetlerle ilgili tenkid ve değerlendirmelerde bulunma yönünde bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Rivayetlere ilişkin yapılan değerlendirmeler genellikle isnadlara ilişkin kısa açıklamalardan oluşmaktadır. Tefsirlerde yoğun olarak yer almayan bu uygulamaya Kurtubî’de biraz daha sık rastlanmaktadır. Ayrıca Kurtubî’nin, bazen rivayeti, isnadının dışında başka açılardan da değerlendirdiği görülmektedir.<sup>57</sup>

Rivayetlerle ilgili değerlendirmeler İbn Kesir’de çok daha yoğundur. İbn Kesir’in değerlendirmeleri hem tefsir rivayetleri hem de bundan daha yoğun bir şekilde sebab-i vürûdu Kur’an tefsiri olmayan haberlerle ilgilidir. İbn Kesir’in bu uygulaması onun her iki rivayet türünü kendi nakil gelenekleri içerisinde ele aldığını göstermektedir. Onun sebab-i vürûdu Kur’an tefsiri olmayan rivayetlerin naklinde özellikle temel hadis eserlerine referansta bulunması bu anlayışta olduğunu teyit etmektedir. Buna göre, İbn Kesir rivayetlere yönelik tenkid ve değerlendirmelelerinde, tefsir rivayetlerini tefsir nakil geleneği çerçevesinde, tefsir rivayeti olmayan haberleri ise hadis nakil geleneği ölçülerine göre ele almıştır.<sup>58</sup>

İbn Kesir, ayetlerin izahında kullandığı hadislerle ilgili olarak bazen metnine çoğunlukla da isnadlarına ilişkin hem kendi hem de başka âlimlerin değerlendirmelerine sıklıkla yer vermiştir. Onun bu uygulamasına tefsirinin hemen her sayfasında rastlamak mümkündür. Söz konusu

54 Bk. İbn Kesir, *Tefsir*, III,462-463.

55 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, II, 17; VI, 45; VII, 499; IX, 566; X, 267; XII, 363; XIV, 201; XVII, 531; XVIII, 102, 279, 558, 688; XX, 470; XXII, 546.

56 İbn Ebî Hâtimde bu uygulama Taberî’ye nazaran çok nadir olmasına rağmen ilk örnekleri teşkil etmesi bakımından zikretme ihtiyacı hissettik. Bk. İbn Ebî Hâtim, IV, 1217; VI, 1797, 2002; X, 3222, 3276, 3362, 3395.

57 Bk. Kurtubî, *Câmiu’l-âhkâm*, VI, 4, 137, 149, 319.

58 İbn Kesir’in rivayetlere yaklaşımındaki bu genel tavrının okunamaması onun uygulamalarının yanlış değerlendirilmesine sebep olabilmektedir. Nitekim İbn Kesir’in tefsirini en güvenilir rivayet tefsiri olarak niteleyen Abdülfettah Ebû Gudde’nin İbn Kesir tefsirine ilişkin “güzel olan her şeyde eleştirilecek bir şey vardır” (Muhammed Abdülhayy el-Leknevî, *el-ecvibetül-fâdıla li’l-esileti’i lâsirati’l-kâmile*, thk. A. Ebû Gudde, (Beyrut: Matbüati’l-İslâmiyye, 198), 108) şeklindeki değerlendirmesi bu tarz bir yaklaşımın sonucudur. Ebû Gudde bu değerlendirmeyi İbn Kesir’in, Taberî ve İbn Ebî Hâtim’den senedini de vermek suretiyle naklettiği Sa’lebe kıssası olarak bilinen rivayeti tenkid etmemesinden dolayı yapmıştır. Söz konusu uygulamanın bu şekilde nitelendirilmesi İbn Kesir’in rivayetlere yaklaşımındaki genel tavrının fark edilememesinden kaynaklanmaktadır.

dönüşümün İbn Kesîr'e özgü bir başka yönü ise bu değerlendirmelerin diğer tefsirlerin aksine çok kısa açıklamalardan ibaret olmamasıdır. Değerlendirmelerini sebeb-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetler üzerinde yoğunlaştıran İbn Kesîr, bu rivayetlerle ilgili daha geniş çaplı değerlendirmelerde bulunmuştur. Çoğu zaman başka âlimlerin değerlendirmelerine de yer veren İbn Kesîr, rivayeti aldığı eserin musannifinin rivayetle ilgili yaptığı değerlendirmeleri de aktarmıştır. İbn Kesîr yaptığı değerlendirmelerin gerekçelerini de detaylarıyla izah etmiştir. O, bu uygulamalarıyla<sup>59</sup> rivayet tefsiri geleneğinde rivayetin nakledilişindeki dönüşümü daha da belirginleştirmiş ve bu dönüşüme özgün bir karakter de kazanmıştır.

Rivayetlerin nakledilişine ilişkin olarak İbn Kesîr'de belirginleşen bir başka husus da rivayetlerin alındığı kaynaklarla ilgilidir. Rivayet tefsirlerinde, kullanılan rivayetler çoğunlukla tefsir eserlerinden nakledilmiştir. Özellikle hicrî III. asırdan sonraki tefsirler, rivayet naklinde kaynak olarak, en çok Taberî ve İbn Ebî Hâtim'den yararlanmışlardır. Sa'lebi'nin tefsirinin İbn Ebî Hâtim'den yaptığı nakiller nedeniyle İbn Ebî Hâtim tefsirinin sonraki nesillere aktarımında bir köprü görevi üstlendiğine ilişkin niteleme<sup>60</sup> de Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in rivayet naklinde kendinden sonrakiler açısından konumlarına işaret etmektedir. İbn Kesîr de ayetlerin izahında kullandığı tefsir rivayetlerinin büyük bir kısmını bu iki müfessirden aktarmıştır. Ancak o, kendinden önceki müfessirlerden farklı olarak, tefsir eserlerinde yer aldığı halde, bazı tefsir rivayetlerini hadis eserinden nakletmeyi tercih etmektedir. Onun bu uygulamasında ayetin izahında yer verdiği rivayeti daha erken bir döneme ait ve otorite olarak daha güçlü olan bir hadis eserinden nakletmek isteğinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda özellikle Buharî'den yaptığı nakiller<sup>61</sup> bu tespiti teyit etmektedir. Ayrıca İbn Kesîr'in bu uygulaması, tefsir anlayışını, hadisçilerin tefsir anlayışına yaklaştırdığının bir göstergesidir.

İbn Kesîr, kimi zaman da bir ayetin izahında tefsirlerde zikredilen tefsir rivayetlerini vermek yerine hadis eserinde tahrir edilen tefsir rivayetlerini kullanmıştır. Meselâ, Lokman suresi 34. ayetin tefsiriyle ilgili Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in eserlerinde pek çok tefsir rivayeti yer almasına rağmen İbn Kesîr, bu ayetin tefsirinde hadis eserlerinde geçen tefsir rivayetlerini nakletmeyi tercih etmiştir.<sup>62</sup> Rivayet naklinde görülen bu dönüşüm İbn Kesîr'e özgü bir durumdur. Bu durumu İbn Kesîr'in rivayet naklindeki yöntemlerinde hadis ilminin kriterlerini esas alma şeklindeki eğilimiyle izah etmek mümkündür. Onun bu uygulaması kullandığı rivayetlerin kaynakları bakımından da rivayet tefsirlerinden ayrıldığını göstermektedir. Zira rivayet tefsirlerinde yaygın olan tavır, özellikle nakledilecek malzeme tefsir rivayeti ise tefsir eserlerinin kaynak olarak kullanılmasıdır.

## 5. Tefsir Malzemesini İstihdam Etme Amacında Gerçekleşen Dönüşüm

Rivayet tefsiri geleneğinin erken döneminde ayetlerin izahının sadece Hz. Peygamber ve ilk iki nesle ait açıklamaların nakliyle mümkün olacağı anlayışı hâkimdi. Bu dönemde kaleme alınan

59 Rivayetlerin naklinde İbn Kesîr'in bu uygulamaları için bk. Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü -İbn Kesîr Tefsiri Örneği Üzerinden-*, 109-121.

60 Bk. Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 94.

61 İbn Kesîr, *Tefsir*, III, 476; I,13, 18, 19, 37; II, 4, 5, 9, 12; III, 250, 257.

62 İbn Kesîr, *Tefsir*, III, 462-463.

tefsirlerde bu bilgilerin naklinde güdülen temel gaye ayetlerin izahıydı. Bu gaye, tarihî süreç içerisinde geleneği temsil eden bütün tefsirlerde bulunmaktadır. Bununla birlikte Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in uygulamalarında bu temel amacın yanında daha az önemli olmayan başka bir gayeyle de hareket edildi. Bu yeni dönemde müfessirler, kendilerine tevarüs eden tefsir birikiminin telifini ve aktarımını temel bir vazife addettiler.

Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinde malzemeyi istihdam etme amacına ilişkin olarak rivayetleri toplama ve aktarma şeklinde ortaya çıkan bu uygulama, İbn Kesîr de dâhil olmak üzere sonraki tefsirlerde iki müfessirin tefsirlerindekiyle aynı disiplin ve yoğunlukta değildir. Söz konusu tefsirler arasında yapılacak kaba bir karşılaştırmada bu durum net olarak görülebilecektir. Öyle anlaşılıyor ki, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in bu çabaları, sonrakileri böyle bir çalışma yapmaktan müstağni kılmıştır. Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in toplayıp naklettiği pek çok rivayete yer vermemesi, buna karşılık ayetlerin, sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerle ilişkilendirilerek izah etmesi İbn Kesîr tefsirinin çok önemli ayırıcı bir vasfını ortaya çıkarmaktadır. Onun ayet ve hadisler arasında anlamsal ilişkiler kurma, istişhâdda bulunma şeklindeki yaklaşımları, Taberî'nin rivayetler arasında tercih yapma, kendi görüşlerini ortaya koyma şeklindeki yaklaşımlarına belli yönlerden benzemekle birlikte, özellikle İbn Ebî Hâtim'in malzemeyi toplama ve aktarmaktan ibaret görünen uygulamasından önemli ölçüde ayrıldığını göstermektedir.

Rivayet tefsiri geleneği çizgisinde olan bütün eserlerde tefsir malzemesi farklı yoğunluklarda derlenmiştir. Ancak malzemenin bütünün toparlanmasına yönelik çaba Taberî ve İbn Ebî Hâtim tefsirlerine özgüdür. Taberî ve İbn Ebî Hâtim öncesi ve sonrasındaki müfessirler tefsir rivayetlerini, çoğunlukla ayetlerin izahı için yeterli gördükleri miktarda istihdam etmişlerdir.<sup>63</sup>

Taberî ve İbn Ebî Hâtim'den önceki ve sonraki müfessirlerin eserlerinde ele alınan ayetle ilgili bütün tefsir rivayetlerini bir arada vermek şeklinde bir amaç güdülmemiş, ayetin izahı amacı öncelenmiştir. Aynı amaç, İbn Kesîr tefsiri için de geçerlidir. Söz konusu eserlerde, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerindekiyle oranla daha az tefsir rivayeti yer almaktadır. Dolayısıyla bu tefsirlerde rivayetlerin toplanmasının öncelikli bir amaç olmadığı ortadadır. Bu durum Taberî ve İbn Ebî Hâtim öncesi tefsirler için tefsir malzemesinin tedvin edilmemiş olması; sonraki dönem tefsirler için ise malzemenin Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinde toparlanmış olmasıyla yakından ilişkilidir. İbn Kesîr başta olmak üzere sonraki dönem müfessirleri kendilerinden önce zaten toparlanmış olan bu malzemeyi bütünüyle aktarmamış, kendi tefsir yöntemlerine hizmet edecek ölçüde kullanmışlardır.

#### 4. Tefsir Yönteminde Gerçekleşen Dönüşüm

Rivayet tefsirlerinin temel yöntemi, Hz. Peygamber'in, sahabenin ve tâbiünün ayetlere ilişkin açıklamalarını içeren rivayetleri ayetlerin izahında istihdam etmektir. Bu yöntem genellikle, ayette geçen kelime yahut ifadelerle ilişkin açıklamaları içeren rivayetleri, sebab-i nüzûl rivayet-

63 Bu durumu örneklediren uygulamalar için bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, II,408, Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIX, 90-91; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VIII, 2519-2520, Süfyan, *Tefsîr*, I, 220, Abdürrezzak, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 50; Semerkandî, *Babru'l-ulûm*, III, 198, Begavî, *Me'âlimû't-tenzîl*, VI, 8; İbn Kesîr, *Tefsîr* (1999), VI, 5-8.



lerini, kıraat farklılıklarına işaret eden rivayetleri yahut dolaylı da olsa ayetle ilgili bilgi veren haberleri zikretmekten oluşan parçacı bir yöntemdir.<sup>64</sup> Bu yöntem özellikle ilk dönem rivayet tefsirlerinde belirgindir. Sonraki dönem yani hicrî III. asırdan itibaren kaleme alınan rivayet tefsirlerinde ise parçacı yöntemin yanı sıra ayetin konusunu esas alan bütüncül bir tefsir yönteminin izleri görülmektedir.<sup>65</sup>

İbn Kesîr'de ayetin konusunu esas alan tefsir yöntemi kendinden önceki müfessirlere nazaran daha belirgindir. Hatta bu yöntemin İbn Kesîr tefsirinin bütününe hâkim olduğu söylenebilir. Kur'an ayetlerinin hemen tamamında ayetlerin temel konusunun izahını önceleyen İbn Kesîr, bu izahlarında sık sık hadislerle müracaat etmiştir.<sup>66</sup>

Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, ilk dönem rivayet tefsirlerinde çok yoğun olmamakla birlikte ayetlerin izahında kullanılan diğer bir yöntemdir. Rivayet tefsiri geleneğinde bu yöntem hicrî III. asırdan sonraki tefsirlerde yoğun olarak kullanılmıştır. İbn Kesîr'e gelindiğinde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri en çok kullanılan yöntemlerden biri haline gelmiştir. Öyle ki İbn Kesîr, hemen her ayetin tefsirine önce Kur'an ayetleriyle başlamakta, daha sonra tefsir rivayetleri yahut hadislerle devam etmektedir.<sup>67</sup>

İbn Kesîr, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yöntemini diğer müfessirlerden farklı olarak sistematik bir tarzda kullanmıştır. O, mukaddimesinde açıkladığı tefsir anlayışına uygun olarak hemen her ayeti önce Kur'an ayetleriyle tefsir etmiş<sup>68</sup> sonra da rivayetlere yer vermiştir. İlk dönem tefsir eserlerinde çok daha az kullanılan bu yöntem İbn Kesîr tefsirinde ayetlerin izahında en az rivayetlerin kullanımı kadar önem atfedilmiştir.

İbn Kesîr'e özgü diyebileceğimiz bir başka uygulama, müfessirin tefsir anlayışının hadisçilerin tefsir anlayışına yakınlaşmasına delâlet etmektedir. Eserlerinde 'kitâbü't-*tefsîr*' bölümlerine yer veren *Kütüb-i sitte* musanniflerinden Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'nin tefsir anlayışı ile aynı dönem müfessirlerin tefsir anlayışında belirgin farklılıklar vardır.<sup>69</sup> Tefsir eserlerinde ayetleri doğrudan izah eden tefsir rivayetlerinin öncelenmesi söz konusu iken, aynı dönem hadis eserlerinde çoğunlukla ayetlerle doğrudan ilişkisi olmayan haberler nakledilmiştir. İbn Kesîr ise, kendisinden önceki müfessirlerden farklı olarak zaman zaman muhaddislerin eserlerinden -özellikle Buhârî'den- yaptığı nakillerle tefsir anlayışını hadisçilerinkine yaklaştırmıştır.

Örneğin "Âdem'e bütün isimleri öğretti"<sup>70</sup> ayetinin izahında İbn Kesîr; Abdürrezzâk, Taberî, İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinde ayetin tefsiri bağlamında zikredilen rivayetleri nakletmenin yanı

64 Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 276-278; Abdürrezzak, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 182.

65 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IX, 462-491, Semerkandî, *Babru'l-ulûm*, I, 389-391, Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 8-11; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, II, 7-10; Kurtubî, *Câmiu'l-*abkâm**, VI, 37-47, İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 7.

66 İbn Kesîr, *Tefsîr*, *Tefsîru'l-Kur'an'il-*azîm**, thk. Sâmi b. Muhammed b. Selâme, (B.y., Dâru Tayyibe, 1999), I, 194-195, İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 7.

67 Karşılaştırmalı olarak Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 126; II, 113, Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 177, 185, 192, Semerkandî, *Babru'l-ulûm*, I, 246, Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 121, 124, Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I, 60, Kurtubî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 263

68 Örnek için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 415.

69 Bk. Zişan, Türcan, "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -Sahihü'l-Buhârî'nin Kitâbü't-Tefsîri Örneği-", *SÜİFD*, 29 (Bahar 2010), 266.

70 Bakara, 2/31.

sıra *Sabih-i Buhârî*'de söz konusu ayetle ilişkilendirilen rivayeti de nakletmiştir.<sup>71</sup> Onun bu uygulaması tefsir anlayışının/yönteminin klasik rivayet tefsiri anlayışından/yönteminden farklılaştığını ve tefsir yelpazesini genişlettiğini gösteren örneklerdendir.<sup>72</sup> Tefsirlerde bu ayetin izahı sadedinde yer alan rivayetler, doğrudan ayeti izah eden ve çoğunlukla benzerlik arz eden tefsir rivayetleridir. Ancak Buhârî'nin ayetin tefsiri bağlamında naklettiği rivayet doğrudan ayeti izah eden bir tefsir rivayeti değildir. Zaten hadisçilerin tefsir bölümlerinde naklettikleri rivayetlerin büyük bir bölümü tefsirlerde söz konusu ayetle ilişkilendirilen rivayetlerden farklılık arz etmektedir. Tefsirlerdeki rivayetler genellikle, doğrudan ayetteki ifadeleri açıklamaya yönelik Hz. Peygamber, sahabe yahut tâbiûna ait ifadeleri içermektedir. Hadis eserlerinde ise ayetin tefsiri bağlamında nakledilen rivayeti muhaddisin ilişkilendirmesi ön plandadır. Nitekim "Âdem'e bütün isimleri öğretti" ayetinin tefsiriyle ilgili olarak tefsirlerde yer alan nakiller genellikle, "bütün isimleri öğretti" ifadesinin hangi anlama geldiği, öğretilen isimlerin neler olduğu vs. ile ilgili rivayetlerdir. *Sabih-i Buhârî*'de bu ayet bağlamında nakledilen haber ise ahirette gerçekleşecek bir sahneyi anlatan uzunca bir rivayettir.<sup>73</sup> Rivayette ayetin tefsirine yönelik herhangi bir açıklama yer almamaktadır. İbn Kesîr, bu rivayette geçen "her şeyin adını sana öğretti" sözünün Allah'ın Âdem'e bütün mahlûkâtın ismini öğrettiğinin delili olduğunu düşünür. Bu ayet bağlamında İbn Kesîr'in Buhârî'den naklettiği rivayet Abdürrezzak, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinde söz konusu ayet bağlamında zikredilmediği gibi herhangi bir ayetin tefsirinde de yer almamaktadır.

İbn Kesîr, başta Buhârî olmak üzere başka muhaddislerin kitâbu't-*tefsîr*lerinde bu şekilde yer verdikleri rivayetleri söz konusu ayetler bağlamında nakletmiştir. Dolayısıyla o, bu uygulamayla diğer müfessirlerden farklı olarak tefsir yöntemini, hadisçilerin tefsir yöntemine/algısına yaklaştırmıştır.

İbn Kesîr öncesinde kaleme alınmış ve rivayet tefsiri geleneğinin genel karakteristiğini yansıtan tefsirlerle İbn Kesîr tefsirindeki uygulamaları karşılaştırmak suretiyle İbn Kesîr'in rivayet tefsiri geleneğinin dönüşümündeki yerine ilişkin tespitlerde bulunduk. İbn Kesîr sonrası eserlerden geleneği temsil gücü en yüksek eser olan Suyûtî'nin "*ed-Dürrül-mensûr fi't-te'vil bi'l-me'sûr*"<sup>74</sup>

71 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 76-77.

72 Başka bir örnek için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 384

73 "Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: 'Mü'minler kıyamet günü toplanırlar da Rabbimizden şefaata dilesek derler. Bunun üzerine Âdem'e (as) gelirlir ve: 'Sen insanların babasıdır, Allah seni kendi eliyle yarattı, meleklerini sana secde ettirdi ve sana her şeyin isimlerini öğretti. Bulduğumuz şu durumdan bizleri rahata erdirmesi için Rabb'in katında bizlere şefaata et!' derler..." (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sabih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Tefsîr, (Bakara), 1).

74 Bu eser, İbn Kesîr sonrası rivayet tefsirleri arasında, İbn Kesîr öncesi ve sonrası dönüşümü takip edebileceğimiz en uygun tefsirdir. Se'âlebî'nin (875/1470) *el-Cevâhirul-hisân fi tefsiri'l-Kur'an*, Şevkânî'nin (1250/1834) *Fethul-Kadir el-Câmiu beyne fenni'r-rivâye ve'd-dirâye* ve Kâsımî'nin (1332/1914) *Mebâsinü't-te'vil* adlı tefsirleri, İbn Kesîr sonrası döneme ait rivayet tefsirleri arasında kabul edilmektedir. Ancak Se'âlebî'nin tefsirinin İbn Kesîr öncesindeki tefsirlerden çok da farklı bir yapısı yoktur. Bu nedenle Se'âlebî tefsirinin geleneği temsil ve dönüşümü gösterme noktasında çalışmamıza katkı sağlamayacağı kanaatine vardık. Şevkânî'nin tefsiri üzerine yaptığımız araştırmalarda, bu eserin adındaki gibi rivayet ve dirayet yöntemlerini cem eden bir tefsir olduğu, Kâsımî tefsiri üzerinde yaptığımız inceleme-lerde bu eserin dirayet yönü ağır basan bir tefsir olması yönündeki kanaatlerimiz söz konusu tefsirleri çalışmamızda temel müracaat kaynaklarına dâhil etmeyişimizde etkili olmuştur. Bu nedenlerden dolayı İbn Kesîr sonrası dönem için karşılaştırma amacıyla müracaat ettiğimiz tek eser Suyûtî'nin tefsiri olmuştur.

adlı tefsiri ile yapılan benzer karşılaştırmaların sonuçları da söz konusu tespitlerimizi doğrulamaktadır.

Suyûtî'nin tefsirinde ayetlerin izahında kullandığı malzeme çoğunlukla rivayet tefsiri geleneğindeki temel malzeme olan tefsir rivayetleridir.<sup>75</sup> Taberî ve İbn Ebî Hâtim'de ilk örnekleri görülen ve III. asırdan sonraki tefsirlerde artarak devam eden tefsir rivayetleri dışındaki rivayetlerin kullanımı, Suyûtî'de çok yaygın bir tavır değildir. Sebeb-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerin kullanımının İbn Kesîr tefsirinde çok ileri bir noktada olduğu, hem onun rivayet kullanımına ilişkin uygulamalarında hem de kendisinden önceki tefsirlerle yaptığımız karşılaştırmaların sonuçlarında açıkça görülmektedir.

Suyûtî, rivayetlerin naklinde çoğunlukla sened kullanmamıştır. Onun bu uygulaması, görünüşte rivayet tefsiri geleneğinin çizgisinde hareket ettiği izlenimi vermektedir. Ancak Suyûtî'nin tefsirinin mukaddimesindeki açıklamaları bu uygulamasının asıl nedenini ortaya koymaktadır. Suyûtî mukaddimede "*ed-Dürrü'l-Mensûr*" adlı tefsirini, toplayabildiği senedli rivayetlerden oluşan geniş hacimli eseri "*Tercümânü'l-Kur'an*" adlı eserindeki rivayetlerin senedlerini hazfetmek suretiyle özetlemesi sonucu telif ettiğini ifade etmektedir.<sup>76</sup> Onun bu açıklamalarından, "*ed-Dürrü'l-Mensûr*"da olmasa da "*Tercümânü'l-Kur'an*" adlı eserinde onun, rivayet naklinde, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'de belirgin bir şekilde görülen rivayetleri senedleriyle nakletme yaklaşımını benimsediği anlaşılmaktadır.

Suyûtî'nin, naklettiği tefsir rivayetlerinin kaynağına ilişkin uygulaması da İbn Kesîr'inkinden kısmen bir farklılık içermektedir. Hadis eserlerinde geçen tefsir rivayetlerini nakletme uygulaması, Suyûtî'nin tefsirinde çok yaygın olarak mevcuttur.<sup>77</sup> Bu uygulamanın İbn Kesîr'de de görüldüğü ifade edilmişti. Ancak İbn Kesîr, tefsir rivayeti hadis eserinde geçiyorsa tefsir eserinde geçeni değil, hadis eserinde geçen rivayeti nakletmeyi tercih etmektedir. Suyûtî ise rivayeti hem hadis eserinden hem de tefsir eserinden nakletmektedir. Suyûtî'nin bu uygulaması rivayetin geçtiği diğer kaynakları da göstermeye yani rivayetlerin tahririni yapmaya yönelik olmasının yanı sıra tefsir geleneğinin bilgi birikimini aktarma sorumluluğuyla hareket ettiğini de göstermektedir. İbn Kesîr'in uygulaması ise, daha önce de ifade ettiğimiz üzere tefsir rivayetlerinin belli bir dönemden sonra hadisçilerin eserlerine girerek onların onayını almış olmasıyla ilişkilidir. İbn Kesîr haberin sıhhatine dair güveni öncelemede ve bunda da hadisçilerin ölçülerini esas aldığını göstermiş olmaktadır.

Suyûtî'de yoğun olarak görülen tahrir uygulaması, İbn Kesîr'de de belirgindir. Ancak Suyûtî tefsir rivayetlerinin tahririni yaparken, İbn Kesîr sebeb-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerin tahririni yapmaktadır.<sup>78</sup> Suyûtî'de görülen yaklaşım rivayet tefsiri geleneği çizgisine uygundur. Zira İbn Kesîr öncesi tefsirlerde de -özellikle Taberî ve İbn Ebî Hâtim'de- tefsir rivayetlerinin tahrirleri yer almaktadır.<sup>79</sup>

75 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-te'vil bi'l-me'sûr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), I, 160-163.

76 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-te'vil bi'l-me'sûr*, I, 9 (Mukaddime).

77 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-te'vil bi'l-me'sûr*, V, 110

78 İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 582; IV, 616.

79 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 178; II, 159; İbn Ebî Hatim, *Tefsîru'l-Kurân*, I, 304; III, 705.

Suyûtî'nin tefsirinde rivayetleri istihdam etmedeki temel amacı ayetleri izahtır. Yani Suyûtî de ilk dönem müfessirleri gibi ayetlerin en iyi tefsirinin, Hz. Peygamber ve ilk iki nesle ait açıklamalarla ortaya konulacağı düşüncesindedir. Bu nedenle Suyûtî, ayetlerin izahında genellikle rivayetleri nakletmekle yetinmiştir. Dolayısıyla Suyûtî'nin tefsirinde kendi görüşlerine hemen hemen hiç rastlanmaz. Rivayetlerin istihdamında -Taberî ve İbn Ebî Hâtim'de belirgin olan toplama ve aktarma amacı, Suyûtî'nin tefsirinde de oldukça ön plandadır.<sup>80</sup>

Suyûtî özellikle ilk dönem müfessirleri gibi, genellikle ayetlerde geçen kelime yahut ifadeleri açıklayan rivayetleri zikretmek suretiyle ayetleri parçacı bir yöntemle tefsir etmiştir.<sup>81</sup> Parçacı tefsir yöntemi, Suyûtî'nin eserinin bütününe hâkimdir. Hicrî III. asırdan sonraki rivayet tefsirlerinde uygulanan ve İbn Kesîr'le çok ileri bir noktaya ulaşan, ayetin konusunu öne çıkaran, konu odaklı bütüncül tefsir yöntemi Suyûtî'de görülmez.

Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, Suyûtî'nin ayetleri izah ederken müracaat ettiği bir yöntem olsa da<sup>82</sup> İbn Kesîr'deki kadar sistematik ve belirgin değildir. İbn Kesîr öncesi müfessirler gibi Suyûtî de bu yöntemle her zaman değil, arada bir başvurmuştur.

Rivayet tefsiri geleneğinin dönüşümünde İbn Kesîr'in yerini belirginleştirmek açısından karşılaştırma amacıyla ele aldığımız Suyûtî'nin tefsirinin kullandığı tefsir malzemesi, malzemeyi nakil yöntemi, malzemeyi istihdam etme amacı ve tefsir yöntemindeki uygulamalarda çoğunlukla İbn Kesîr öncesi rivayet tefsirlerindeki uygulamalarla benzerlik arz ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bahsedilen hususlarda görülen dönüşümlerin Suyûtî tefsirinde İbn Kesîr tefsirindeki kadar ileri bir noktada olmadığı açıktır.

## **Sonuç**

Rivayet tefsiri geleneğinin gelişim süreci içerisinde tefsir anlayışı ve yönteminde çeşitli farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu farklılıkların bazılarında, hadis alanındaki değişimlerin yansımaları etkili olmuştur. Bu nedenle tefsir ve hadis gelenekleri arasındaki temel farklılıkların ortaya konulması, rivayet tefsiri geleneğinde gerçekleşen dönüşümü tahlil edebilmek açısından önemlidir. Aksi takdirde tefsir alanındaki uygulama ve yöntemlerin, hadis alanının kendi amaçları doğrultusunda ürettiği kriterlere göre değerlendirilmesi gündeme gelmektedir ki bu, tefsir faaliyetini kavramayı zorlaştırmaktadır.

Rivayet tefsiri olarak nitelendirilen eserlerin her biri kendine özgü özelliklere sahip olmakla birlikte, bu tefsirlerdeki temel asgari müşterekler aynı zamanda rivayet tefsiri geleneğinin karakterini oluşturmaktadır. Bu bağlamda rivayet telakkisi, kullanılan malzeme, malzemeyi nakletme yöntemi, malzemeyi istihdam etme amacı ve tefsir yöntemindeki temel yaklaşımlar bu geleneğin belirleyici vasıflarıdır. Sözü edilen yaklaşımlarda zamanla bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu farklılıkların bütünü geleneğin yapısında görülen dönüşümün göstergesidir. Geleneğin yapısında görülen bu dönüşüm yine geleneğin çerçevesinde kalmıştır. Her tefsirde

80 Örnek için bk. Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-te'vil bi'l-me'sûr*, VI, 125-126

81 Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-te'vil bi'l-me'sûr*, V, 110

82 Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-te'vil bi'l-me'sûr*, VI, 24.

çeşitli oranlarda gözlemlenen farklılığın, bütün yönleriyle en belirgin olduğu, bazı açılardan da nihaî noktasına ulaştığı eser, İbn Kesîr tefsiridir. Bu durum özellikle İbn Kesîr tefsirinin kendisinden önceki rivayet tefsirleri ile kıyaslandığında açıkça görülmektedir. Keza İbn Kesîr sonrası rivayet tefsiri geleneğindeki en önemli isim olan Suyûtî'nin tefsiri ile yapılan karşılaştırmaların neticeleri, İbn Kesîr tefsirine ilişkin söz konusu tespiti desteklemektedir.

İbn Kesîr tefsiri, rivayet tefsiri geleneğinin dönüşümünde iki önemli konuma sahiptir. Birincisi, Taberî'de ilk örnekleri görülen, Sa'lebî ve sonrasındaki müfessirlerin tefsirlerinde belirginleşen değişimlerin en yoğun görüldüğü tefsir olmasıdır. İkincisi de, rivayet tefsiri geleneğinde kendisiyle başlayan değişimlerin gözlemlendiği bir rivayet tefsiri olmasıdır. Bütün bu tespitler muvacehesinde rivayet tefsiri geleneği açısından İbn Kesîr tefsirinin hem geleneğin temel karakteristiğini taşıma hem de gelenekteki dönüşümü ortaya koyma noktasında geleneğin en önemli temsilcisi olarak nitelendirilmesi isabetli olacaktır.

İbn Kesîr'in özgünlüğünü tefsirin kaynaklarını zenginleştirmesinde, hadisçilerin sıhhat ölçülerini dikkate almasında ve parçacı tefsir tarzını tamamen terk etmesinde aramak gerekmektedir. Esasen tefsir rivayetlerini aktarma şeklinde ilk dönem tefsirlerine bütünüyle hâkim olan yaklaşımda Taberî'de ilk örneklerini bulduğumuz bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu da, hicrî III. asır sonrası rivayet tefsirlerinde ayetlerin izahında tefsir rivayetleriyle birlikte sebeb-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerin kullanılmaya başlanmasıdır. İbn Kesîr tefsirinde Taberî ile başlayan bu dönüşümün en ileri boyutu gerçekleşmiştir. Öyle ki İbn Kesîr'in tefsiri rivayet tefsiri geleneğinde her iki rivayet türünün de ayetlerin izahında temel malzeme olarak istihdam edildiği bir eserdir. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yöntemini de belirgin biçimde uygulayan İbn Kesîr, hadis alanının verilerini tefsire katmış fakat bu iki alanın yöntemlerini birbirine karıştırmamıştır. Kısacası onun kendine özgü bu tavrı, bu iki gelenek arasındaki etkileşimi çok daha kontrollü, sistemli ve bilinçli bir temele oturtmaktadır.

## Kaynakça

- Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî. *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed. Riyad: Mektebetür-rüşd, ts.
- Akyüz, Davut. *Tefsîr Tarihi ve Çeşitleri*, İstanbul: Işık Yayınları, 2004.
- Albayrak, Halis. "Taberî'nin Kıraatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemleri", *AÜİFD*, cilt: 42
- Bayar, Fatih. *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- el-Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlim'ut-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cuma Damîrî-Süleyman Müslim el-Harş. B.y.: Dâru Tayyibe, 1997.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sabîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları 1992.
- Cerrahoğlu, İsmâil. "Abdürrezzak b. Hemmam ve Tefsiri", *A.Ü.İ.F.D.*, cilt: 15.
- \_\_\_\_\_. "Süfyan b. Saîd es-Sevrî ve Tefsiri", *A.Ü.İ.F.D.*, cilt: 18.
- \_\_\_\_\_. "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", *A.Ü.İ.F.D.*, cilt: 21
- \_\_\_\_\_. *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed en-Neysâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sabihayn*, thk Mustafa Abdülkadir Atâ. (Zehebî'nin *Telhis*'teki ta'likleri ile birlikte), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, thk. Seyyid Mu'zam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1977.



- el-Hatîb, Ahmed b. Ali Ebû Bekir. *el-Câmi'li ablâkî'r-râvî ve adâbi's-sâmi*, thk. Mahmud et-Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Tarihu Bağdat*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm müsne'den 'an rasûlillabi ve's-sabâbeti ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. B.y.: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali Ebû'l-Fadl el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut: Dâru'l- Fikr, 1404.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkîin*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1991.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dımaşkî. *Tefsîrul-Kur'ânî'l-'azîm*, Lübnan-Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed b. Selâme. B.y.: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillah ez-Zuhrî. et-*Tabakâtu'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Teymiyye. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî. Lübnan: Dârü İbn Hazm, 1994
- İbnu's-Salah, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman. *Ulûmu'l-hadis*, B.y.: Mektebetü'l-farâbî, 1984.
- el-Kâsimî, Muhammed Cemalüddin b. Muhammed, *Mebâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn Sûd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418.
- el-Kattân, Menna' b. Halîl. *Mebâbis fi ulûmi'l-Kur'an*, B.y.: Mektebetü'l-me'ârif, 2000.
- Koç, M. Akif. "Taberî Tefsirini Anlamak Üzerine", *A.Ü.İ.F.D*, cilt: 51, sayı: 1, Ankara: 2010.
- Koç, M. Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebi Hâtîm Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dârü'l-âlemi'l-kütüb, 2003.
- el-Leknevî, Muhammed Abdülhây. *el-ecvibetü'l-fâdıla li'l-esileti'l lâşirati'l-kâmile*. thk. A. Ebû Gudde. Beyrut: Matbüati'l-İslâmiyye, 1987.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasan. *Tefsîru'l-Kebîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehate. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasan. *Tefsîru'l-Kebîr*, thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2003.
- Özafşar, M. Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1422/2002.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim. *Babru'l-ulûm*, thk. Dr. Mahmut Matracî. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- es-Sevrî, Süfyan b. Saîd b. Mesrûk. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. İmtiyaz Ali Arşî. B.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1983.
- Sezgin, M. Fuad, *Tarihü't-türâsi'l-arabî*, Suudî Arabistan: İmam Muhammed Üniversitesi Yayınları, 1983.
- Suyûtî, Celâlüddin Ebû'l-Fadl Abdurrahman. *ed-Dürrül-mensûr fi't-te'vil bi'l-me'sûr*, Beyrut, Dâru'l-fikr, ts.
- \_\_\_\_\_. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, (*Hamişinde Bâkılânî'nin İcâzü'l-Kur'an'ı bulunmaktadır*), Kahire: Matbaatü hicâzî, ts.
- eş-Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdris. *Kitâbu'l-umm*, Kahire: Dâru'l-Mısıryye, 1987.
- \_\_\_\_\_. *el-Üm*, Beyrut: Dâru'l-me'ârif, 1393.

- \_\_\_\_\_. *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, trs.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Teber, Hatice. *Harici-İbâdi Tefsir Geleneği Hüd b. Muhakkem el-Huvvâri ve Tefsiri*, Ankara: İlähiyat Yayınları, 2014.
- Türcan, Saliha. *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü -İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden-*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Türcan, Selim. "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücüh ve Nezâir Edebiyatı", *H.Ü.İ.F.D.*, 2010/2, cilt: 9, sayı: 18.
- Türcan, Zişan. "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -Sahihu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsîr'i Örneği-", *SÜİFD*, 29 (Bahar 2010).
- Türcan, Zişan. "Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerinde Şâfi'nin Etkisi". *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: VII.
- Türker, Ömer. "Mukâtil". *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Yazıcı, İshak. "Bahru'l-ulûm". *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l- me'ârif, ts.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, B.y.: Mektebetü vehbe, trs.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâbilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, B.y.: Matbaatü İsa Elbâbî el-Halebî, ts.





TURKISH  
ACADEMIC  
RESEARCH  
REVIEW



TÜRK  
AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ

## Abdülhak Hâmit'in *Hacle* Adlı Yapıtının Yeni Türk Edebiyatındaki Yeri

The Place Of Abdülhak Hâmit's *Hacle* In New Turkish Literature

**Ali Algül**

Dr. Öğr. Üyesi, Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
Assist. Prof., Ağrı İbrahim Çeçen University Faculty of Arts and Sciences Department of  
Turkish language and literature.  
Ağrı / Turkey  
a.algul@yahoo.com

ORCID ID: [orcid.org/0000-0003-3657-7111](https://orcid.org/0000-0003-3657-7111)

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi-Date Received** | 5 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 29 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Eylül / September 2019

**Yayın Sezonu** | Temmuz – Ağustos - Eylül

**Pub Date Season** | July – August - September

*Atıf/Cite as:* Algül, Ali, Abdülhak Hâmit'in *Hacle* Adlı Yapıtının Yeni Türk Edebiyatındaki Yeri. The Place Of Abdülhak Hâmit's *Hacle* In New Turkish Literature. tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (3), 365-375. doi: 10.30622/tarr.601987

*İntihal/Plagiarism:* Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. *This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism.* <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Abdülhak Hâmit'in Hacle Adlı Yapıtının Yeni Türk Edebiyatındaki Yeri

### Öz

*Türk edebiyatının her döneminde görülen şiir, Tanzimat döneminde büyük bir kırılma yaşamaya başlar. Şiirin önce içeriği sonra da biçimi değişime uğrar. Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa ile başlayan yenileşme Recaizade Mahmut ve Abdülhak Hâmit'le devam eder; fakat genel olarak edebiyatın özel olarak da şiirin yenilenmesi düz bir çizgi hâlinde gerçekleşmez. Batı tarzı edebiyata karşı tepkiler de oluşur. Bu nedenle sosyal yaşamda görülen ikilik edebiyatta da ortaya çıkar. Artık geri dönüşü olmayan değişimin taraftarları ve karşı çıkanları arasında uzun yıllar sürecek olan bir kavga başlar.*

*1852'de dünyaya gelen Abdülhak Hâmit kendisini iyice yerleşmiş olan ikiliğin ortasında bulur. Hem Batı'yı hem de Doğu'yu yakından tanıyan Abdülhak Hâmit, edebiyatta yeninin yanında yer alır. Victor Hugo'dan etkilenir. Genellikle Romantizm akımının kurallarına göre davranır. Ortaya koyduğu yapıtlarıyla kendisinden önce başlayan yeni edebiyatın daha da ileri gitmesi için çalışır. Sabra, Kürsî-i İstiğrak, Makber, Hacle, Belde gibi şiir kitaplarıyla tartışma yaratan; Türk edebiyatının yönünü belirleyen yazınsal yanı ağır basan eserlere imza atar. Bu çalışmada ele alınan Hacle, şairin yaşama bakışını göstermesinin dışında bir arayış içinde olan Türk şiiri için önemli sonuçlar doğurur. Hacle'de geçen alışılmamış bağdaştırmalar, temalar ve yapıtın biçimi genç şairleri etkiler; onların aradığı yeni şiir için bir çıkış noktası olur. Somut etkileri de başta Servet-i Fünûn edebiyatçılarında olmak üzere sonraki yıllarda ortaya çıkar. Çalışmada Hacle'nin Batı tarzı Türk şiirinde oynadığı rol değerlendirilmektedir.*

*Anahtar sözcükler: Yenilik, Abdülhak Hâmit, Hacle, şiir, biçem*

## The Place Of Abdülhak Hâmit's Hacle In New Turkish Literature

### Abstract

*The poetry seen in every period of Turkish literature begins to experience a major break in the Tanzimat period. First the content of the poem and then the form of it changes. The renewal that started with Şinasi, Namık Kemal, Ziya Pasha continues with Recaizade Mahmut and Abdülhak Hamit; however, the renewal of literature in general and poetry in particular does not*

*occur in a straight line. Reactions to Western-style literature also occur. Therefore, the duality seen in social life also occurs in literature. A fight begins between supporters and opponents of the now irreversible change that will last for many years.*

*Abdülhak Hamit, born in 1852, finds himself in the midst of a well-settled dichotomy. Abdülhak Hamit, who knows both the West and the east closely, is next to the new in literature. He is influenced by Victor Hugo. He usually acts according to the rules of the romance movement. He works to further the new literature that began before him with his works. Sahra, Kürsi-i İstiğrak, Makber, Hacel, Belde, such as poetry books that create controversy, the direction of Turkish literature determines the literary side of the works that outweigh. The Hacle discussed in this work has important consequences for Turkish poetry, which is on a quest other than to show the poet's view of life. The unconventional adaptations, themes and the form of the work in Hacle affect young poets; it is a starting point for the new poetry they seek. Its concrete effects also appear in later years, especially in Servet-i Fünun literati. In the study, Hacle's role in Western style Turkish poetry is evaluated.*

*Key words: Innovation, Abdülhak Hâmit, Hacle, poetry, style*

## **Giriş**

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Fermanı'ndan sonra eski düzenin sarsılması, geleneğin zayıflaması sonucunda dünyaya dönük, daha çok aydınlanmaya dayanan ve bireyin kendini gösterdiği yeni bir hayat başlar; fakat uzun yüzyıllar boyunca kendi alışkanlıklarıyla ve kapalı bir çevrede yaşamış olan halkın yeniye uyumu ve geçişi sıkıntılı olur. Bu nedenle öncülük görevini insanlığın nereden gelip nereye gittiğinin bilincince olan Türk aydını yapar. Bu bağlamda Tanzimat dönemi aydınları başta eğitim ve ekonomi olmak üzere devlet yönetimini değiştirmek, halkı gerilikten kurtarmak ve yeni bir sanat anlayışını kurmak gibi birçok işe girişirler. Bu düşüncelerini gerçekleştirmek için de büyük halk kitlesini ve devleti değişime itmek zorunda kalırlar. Çünkü, "Bütün canlılarda ve hele insan topluluklarında her kıvılcımda, her değişme bir zorlamanın eseridir." (Ülken 2007: 11). Bu gelişmeler sonucunda da memlekette değişimi isteyenler ve istemeyenler olmak üzere, her alana da yansıyan, bir ikilik ortaya çıkar.

Yenilikte kararlı olan, sürgün edilmeyi, yurtdışına gönderilmeyi göze alan aydınların yardımcısı öncelikle basın olur. Özellikle 1860'larla birlikte yoğun bir şekilde ilk olarak özel gazeteler sonra da dergiler çıkmaya başlar. Gazeteler doğrudan halka seslendikleri için halkın konuştuğu dili kullanırlar; böylece Tanzimat döneminde halk doğrudan bilgiye ulaşır. Bunun yanında Batı tarzındaki Galatasaray Lisesi, Tıbbiye ve askeri okullardan yetişenlerle birlikte yavaş yavaş yeniçağa yönelik bir kamuoyu oluşur. Yeni uygarlık, yeni felsefe, yeni edebiyat, yeni eğitim sistemi... hepsi kendine o zamanın Türkiye'sinde yer bulur. Bunlardan biri olan yeni edebiyat da önce çevirilerle sonra de yerli yapıtlarla gözükür.

Batı'dan gelen roman, gazete, tiyatro, öykü, makale vb. kısa sürede Türk edebiyatında yer bulurken yeni şiirin yerleşmesi zor olur. Bunun da ciddi nedenleri bulunmaktadır: Başta Fırat ve Dicle ırmakları gibi altı yüz yıl boyunca kemikleşmiş bir biçimde iki koldan akan klasik halk

edebiyatı ve klasik divan şiiri gelenekleri bulunur. Bunların konularının, kalıplarının değiştirilmesi ya da yıkılmaları yeninin kurulması için şarttır. Yıkılmaları bile yeterli değildir. Çünkü bu iki edebiyatla Batı edebiyatlarının karıştırılıp yeni Türk şiirinin kurulması gerekmektedir. Konuyu biraz daha açacak olursak; Tanzimat edebiyatçılarına önce halkın anlayacağı bir dil gerekliydi. Bu da halk edebiyatına, halkın diline yönelmeyi gerektiriyordu. Öte yandan sanat-kârane söyleyiş lazımdı. Bunun için de Divan şiirinden yararlanmaları gerekiyordu; yeni temalar; yeni şiir şekilleri için de Batı edebiyatı gerekliydi. Üstelik yeni kurulacak edebiyatın hedef kitlesi durumunda olan halkın büyük çoğunluğu okuryazar bile değildi. Bu nedenle de onların sanata, edebiyata ulaşması çok güçtü. Öbür yandan okuma, yazma sorununu büyük oranda çözmüş, Rönesans, Aydınlanma Çağı gibi kritik aşamaları yaşamış Batı'da bile Klasikler devrinde, Romantizm kurulurken ve en son Sembolistler ortaya çıkarken büyük kavgaların yaşandığı düşünülecek olursa Tanzimatçıların işlerinin zorluğu daha iyi anlaşılacaktır.

Böyle karışık ve hareketli bir dönemde edebiyat dünyasına giren Abdülhak Hâmit, Türk edebiyat tarihinde Divan edebiyatına son verip yeni edebiyatın kurucusu olarak geçer.<sup>1</sup> Seksen beş yıllık yaşamında Hâmit, padişahlık idaresinden Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar geçen uzun ve çalkantılı dönemi Türk ulusuyla birlikte yaşar.

### 1. Abdülhak Hâmit Tarhan'ın Türk Şiirindeki Öncü Rolü

Abdülhak Hâmit şiire küçük yaşta başlar. Aldığı eğitim ve yaşadığı yerler nedeniyle sanatında hem Doğu'ya hem de Batı'ya hâkim olduğunu gösterir. Kimi şiirlerinde hece ve aruzu birlikte kullanırken kimi şiirlerinde ise manzum-nesir karışık bir yöntemi seçen Abdülhak Hâmit; ölüm, metafizik, tabiat, ruh gibi konular üzerinde durur. Bu temalar Hâmit'ten önce de yeni edebiyatın öncüleri Namık Kemal, Ziya Paşa ile Rezaizade Ekrem gibi şairlerce denenmiş; ama gerçek anlamda bunların yerleşmesini Hâmit gerçekleştirmiştir (Sevük 1941: 555). Konunun yanında şiirin biçimi ve diliyle de yakından ilgilenen Hâmit, yeni anlatım yollarını dener. Bulduğu anlatım yollarını da gerçekleştirebilmesi için eskiyi geride bırakmak zorundadır. Bu nedenle bir yenilik hareketine girişir. Mehmet Kaplan, Abdülhak Hâmit'in eski şiir geleneğini yıkmak için her şeyi göze aldığını söyler: “Divan şiiri, kalbi ve kafayı öldürmüş, sadece kabuk haline gelmişti. Bir anarşi pahasına da olsa tekrar asli kaynağa insana, tabiata dönmek lazımdı. Hâmid nazarı olarak değil, fiili olarak divan edebiyatını yıkan ve yeni bir şiir kurmağa çalışan insandır.” (Kaplan 1984: 79-80). Bu kurucu özellikleriyle Hâmit, yaklaşık dört devir içinde Türk edebiyatında şekil ve muhteva bakımından gerçek anlamda yenilikler yapmış şahsiyetlerin başında gelir (Enginün 1988: 208). 19. yüzyıl Türk edebiyatı üzerine en kapsamlı kitaplardan birini yazan Ahmet Hamdi Tanpınar, önce Hâmit'in yapıtlarıyla bütün bir neslin yüzünü yeni bir âleme çevirdiğini (Tanpınar 2001: 536) vurgular. Sonra da diğer öncü çalışmalarını şu sözlerle açıklar: “(...) aruzdaki mısra yekpareliğini kırdığını, konuşma hususiyetlerinin şiire ilk defa bu manzumelerle ve Hâmid'le girdiğini, mitolojik hayal ve isimleri Türkçeye onun soktuğunu bir daha tasrih edelim.” (age.,s. 536). Bunların yanında Hâmit, Türk edebiyatında felsefi şiir yönünden de bir doruktur: “(...) bu uzun ömürlü şair hem lirik, hem hayalen en renkli, hem de en felsefi şiirler ve eserler yazmak suretiyle şairliğin her tarafını kendinde

1 Kaplan, 1984, 79-80.

toplamış oluyordu. O bizde felsefi şi'r in en yüksek irtifaıdır.”(Sevük 1941: 555-556). Hâmit'in felsefeye yönelmesinde hocası Tahsin Efendi'nin etkisi büyüktür. Hoca Tahsin Efendi, Hâmit'e felsefe dünyasının kapılarını açar. (Kolcu 2006: 252). Hâmit'in Türk edebiyatında bu kadar etkili olmasında kendi özel yaşamının ve döneminin etkisi de olur. Hem eğitilmiş hem de zengin bir aileden gelir, özel dersler alır ve daha da önemlisi Batı dünyasını çocukken tanıma şansını bulur. Öte yandan da bir birikimin üzerine gelir: ilk çeviriler yapılmış, ilk yerli Batı tarzı yapıtlar yazılmış durumdaydı edebiyata başladığında.

## 2. *Hacle*'nin Yeni Türk Şiirindeki Yeri

*Hacle*, Hâmit'in *Makber*'le başlayan sanatının ikinci döneminde yer alır. Hâmit eşi Fatma Hanım için *Bunlar Odur* (1885), *Makber* (1885), *Ölü* (1885) ve *Hacle* (1886) olmak üzere dört şiir kitabı çıkarır. Bu dört kitapta geçen birçok konu da Hâmit'in gençlik dönemi yapıtı olan *Garam*'da geçer. Özellikle de mezar, ölüm, şairin huzursuzluğu, bazı ruh halleri bu eserden alınır (Tanpınar 2001: 529). Fatma Hanım için yazılan şiirlerin sonuncusu olan *Hacle*, yaşam ve ölüm (*hacle* -*makber*) arasındaki çatışmaya dayanır. Yapıtın dil ve söyleyişine yansıyan bu iki unsurun arasında kalan şair, ruhi bir geliş gidiş içindedir (Banarlı 1971: 937); fakat eserde vurgulanan Hâmit'in yaşama dönme isteğidir. Şair bunu yapmak için de kitabına ad olarak gelin odası, beşik gibi anlamlar taşıyan “*hacle*” sözcüğünü kullanır.

Bentlerle yazılan *Hacle*'de mısra sayısı kırk ikidir. Üslubum yok üslupların var diyen Hâmit, bu şiirinde sıkça üslup değiştirir: “*Hacle*, Hamid'in en fazla üslup değiştirdiği eserdir.”(Tanpınar 2004:127). Tanpınar'ın, Hâmit için üslup değiştirdiğini söylemesi doğru bir ifadedir; lakin açıklanmaya muhtaçtır. Peki Hâmit üslup değişikliğini niçin yapıyordu? Hâmit'in değiştirdiği; aradığı yeni Türk şiirinin biçemiymiş. Abdülhak Hâmit, diğer yapıtları ve *Hacle*'yle birlikte II. Yeni şiirine gidecek yolun önünü açıyordu.

Tanzimat'la birlikte başlayan değişim, yeni bir şiir dilini kaçınılmaz hale getirir. Cenap Şahabettin şiir dilindeki yenilenme gereksinimini şu sözlerle açıklar: “Medeniyet ilerledikçe tabii olarak edebî fikirler çeşitlenir ve yayılır; bu çeşitlenme ve yayılma sonunda, onların dış şekilleri demek olan kelimeler ve terkipler çoğalır ve renklenir.” (aktaran Ercilasun 1997: 144). Cenap sözlerinin devamında bu durumda yapılacak olanı işaret eder: “Yeni bir fikir, bir dilin mevcut kelimeleriyle hakkıyla ifade edilemezse, ya dilin eski kelimelerinden birini diriltmek, yahut o dilin mehazı olan dillerde bulunan bir kelimeyi kullanmak veya bir terkip yapmak gerekir.”(age., s. 144). Bu nedenle Hâmit'in *Hacle*'de yaptığı da Tanzimat'la birlikte başlayan yeni bir dünya için yeni bir şiir dili kurmaktır.

*Hacle* biçemi bakımından öncüdür. Batılı tarzdaki anlatım bu şiirle başlar.<sup>2</sup> *Hacle*'nin dil ve anlatımı önceki eserlerden farklıdır.<sup>3</sup> Şinasi ve Namık Kemal'in dilinden uzaklaşılır; dilden atılan sözcükleri bile kullanır (Enginün 1997: 11) ve yoğun bir şekilde de Arapça, Farsça sözcükleri, tamlamaları yeğler. Şiirin bazı dizelerinde hiç Türkçe sözcük yoktur,<sup>4</sup> fakat o, yeni

2 Tanpınar, 2001, 549.

3 Tanpınar, 2001, 549.

4 Tarhan, 1997, 157, 158, 159.

biçem oluşturma peşindedir. Bu yapıtında kullandığı Arapça, Farsça sözcükleri Divan şairleri gibi kullanmaz. Yeni ve farklı bir stilde kullanır; şiirde anlamı değil, şiirsel söyleyişi; mazmunu değil, imgeyi ön plana çıkarır. Divan edebiyatında her ne kadar söyleyiş dikkat çekse de ağırlık aynı kalıplar içerisinde aynı izlekler etrafında şekillenir. İçerik bakımından da Hâmit, *Hacle*'de ölümün övüldüğü memlekette yaşamayı yani dünyayı ön plana çıkarır. Hâmit'in yenilik anlayışına eski edebiyat yanlıları karşı çıkarlar. Eğer Hâmit eskiden ayrılmayı onları tepkileri de olmayacaktı. Hâmit'e yönelik eleştiriler *Hacle* yazılmadan önce başlar. Eski edebiyat yanlıları *Makber*'in mukaddimesinde geçen "nâ-kâfi" sözcüğünü olumsuz yönde eleştirince Hâmit kararlı duruşundan vaz geçmeyerek yeniye direnenlere karşı "(...) 'na-kâfi' redifli bir şiir yazar ve bu kelimeyi kasten birçok şekillerde kullanarak kaidelere aldırış etmediğini göstermiş olur." (Ercilasun 1994: 49). Bu tepkisiyle Hâmit yeni şiir dili konusunda gayet bilinçli hareket ettiğini ve kararlı olduğunu da gösterir. Hâmit'i iyi ve doğru anlayanlar Servet-i Fünun şairleri olur (Kurdakul 1986: 33). Ahmet Hamdi Tanpınar, *Hacle*'yle Hâmit'in, doğrudan Servet-i Fünun şiirinin dilini kurduğunu söylerken<sup>5</sup> İnci Enginün ise Servet-i Fünun başta olmakla birlikte kendisinden sonra gelenler üzerinde hazırlayıcı rolünün bulunduğunu (1997, s. 12) vurguladıktan sonra şöyle devam eder: "*Hacle* bir hassa imajlarıyla dikkat çeker. Bu çarpıcı yeni imajlar Servet-i Fünun estetiğinin hazırlayıcılarındandır." (Enginün 1997: 20). *Hacle*'de Hâmit aynı zamanda ince, hassas bir dil kullanır. Tanpınar buna "kederli bir insan dili" adını verir (Tanpınar 2004:127). Bu da gösteriyor ki, *Hacle* kendinden sonra gelenleri, sözcüklerin duygusal değerleri bakımından da etkiler. Çünkü Servet-i Fünuncular yapıtlarında sözcüklerin daha çok iç sıkıntısı, kötümser ve yalnızlık yaratan duygu değerlerinden yararlanmışlardır. *Hacle*'de sözcüklerin duygusal yanlarının kullanılmasının dışında iki yenilik daha dikkati çeker: Alışılmamış bağdaştırmalar ve konu birliği. Bu konu birliği de Parlatur'a göre, *Hacle*'nin birinci özelliğidir. Çünkü Divan beytindeki bütünlük *Hacle*'de büyük oranda kırılır (Parlatur 2014: 45). Hâmit şiirde bütünlüğü sağlar.

Hâmit yeni bir biçem ararken, 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısında Romantizm akıma bağlı yazılan şiirlerde sıkça geçen alışılmamış bağdaştırmalara başvurur.<sup>6</sup> Alışılmamış bağdaştırma şiirde göstergelerin gerçek anlamlarının ötesinde okuyucunun zihninde yeni tasarımları yaratacak şekilde kullanılması olayıdır (Aksan 2013: 152). Bu yeni tasarımların öncüsü de modern anlamda Hâmit olur. *Hacle*'de alışılmamışın dışına çıkar. *Hacle*'nin birinci bendinde şair "*Olsun feda size şeb-i nîli-yi mâhtâb*" (Tarhan 1997: 154)<sup>7</sup> biçiminde bir dize kurar. Şair bu dizede konuştuğu hayâle "mehtapların mavi gecesi size feda olsun" demektedir. Burada geçen ifadeler konuşma dilinde yer almaz. Günlük dilde ayışığından söz edilir; fakat ayışıklarının

5 Tanpınar, 2001, 549.

6 Romantizm akımın önemli isimlerinden biri olan Gerard de Nerval'in "Luxembourg Yolunda" adlı şiirinde geçen "Ne fayda,- gençliğim uçtu.../ Elveda tatlı ışığa,-"(Alkan 2005:85) biçimindeki dizelerinden ikincisinde "tatlı ışığa" ifadesiyle alışılmamış bağdaştırma yaptığı net görülmektedir. Konuşma dilinde tatlı ışık şeklinde birde kullanılmaz. Yine romantik şairlerin başında gelen Alphonse Lamartine'in "Güz" adlı şiirinde geçen "Gözümü okşayan doğanın yası" (Alkan 2005: 86) dizesinde de güz mevsimi okşayan ve yas tutan olarak kullanılarak alışılmamış bağdaştırmaya gidilmiştir.

7 Abdülhak Hamit Tarhan, *Bütün Şiirleri 2 (Makber / Ölü / Hacle / Bala'dan Bir Ses)* (Hazırlayan: İnci Enginün), Ankara: Dergâh Yayınları, 1997. Kitaptan yapılan bundan sonraki alıntılarda sadece sayfa numarası verilmiştir.



mavi gecesi size kurban olsun şeklinde bir ifade kullanılmaz. Şair bu dizesiyle aslında alışılmamış bağdaştırma kurmaktadır. Hâmit devam eder: “*Olmuş gibi hayâlime sâri<sup>8</sup> nizâmınız.*” (s. 155). Sâri nizâmınız derken yine alışılmışın dışına çıkar. Çünkü “sâri” bulaşmak anlamındadır. Nizâm düzen demektir. Olağan dilde yan yana gelemeyecek göstergeler şiirde birlikte kullanılmıştır. Hâmit üçüncü bentte “*Hiç susmuyor başımda bu senbut-ı beste-leb*” (s. 156) biçiminde bir dize yazar. Burada da şair başında dudakları kapalı bir hayâletin hiç susmadığını söylemektedir. Olağan dilde insanlar konuşurken dudaklarını kullanırlar. Oysa Hâmit alışılmamış bağdaştırma yapmak için dudağı kapalı olduğu halde Fatma Hanım’ın hayâlinin konuştuğunu belirtir. Şair yine üçüncü bentte “*Gîsû-yı râz-perveriniz kisve-i edeb*” (s. 157) şeklinde hiç Türkçe sözcük kullanmadan bir dize daha yazar. Sır saklayan saçlardan ve edepli elbiseden söz etmektedir. Konuşma dilinde “edepli insan” deriz; fakat edepli elbise diye bir kullanım yoktur. Saçların sır saklaması da olağan dilin dışında bir kullanımdır. Şiirin diğer bölümlerinde “âti”,<sup>9</sup> “türab”,<sup>10</sup> “yüz”<sup>11</sup>, hayal<sup>12</sup> ve “hakikat”<sup>13</sup> gibi sözcükler alışılmışın dışında kullanılır.

*Hacle*'de Türk edebiyatında ilk olmak üzere, alışılmamış bağdaştırmaların belki de doğal sonucu, “sen”le “siz” yer değiştirir. Hâmit *Hacle*'den önce *Makber* önsözünde biz’i bırakıp ben’i kullanmaya başlamıştır zaten.<sup>14</sup> Bu değişim de bir bakıma zorunludur. Çünkü Hâmit Türk edebiyatında ilk kez kendisini anlatan edebiyatçıdır (Enginün 1997: 11). Bu nedenle “ben” normaldir. Tanzimat döneminde, Batı’da Rönesans’la ortaya çıkan birey kendini göstermeye başlar. Hâmit de gerek yaşam tarzı gerekse sanatıyla bir bireydi ve eserlerde siyasal ya da toplumsal konulara girmenin yasak olduğu bir memlekette kendini anlatıyordu. Bu bağlamda; “Bireyselliği, kendinden bahsetmeyi Türk şairlerine öğreten Abdülhak Hâmit Tarhan’dır (Kaplan 1995: 20). Görüldüğü gibi Hâmit, şiirde şairin benini anlatması bakımından da model olmayı başarır.

Ahmet Hamdi Tanpınar, *Hacle*’yi çözümlerken “(...) şeklin eksikliğine rağmen konuşma bütündür” biçiminde bir ifade kullanmaktadır (Tanpınar, 2001:549). Bu çok önemli bir noktadır; konuşmanın bütünlüğü demek, daha sonra Servet-i Fünûn edebiyatçılarının gerçekleştireceği tek bir konu ve izlek içeren organik şiir demektir. *Hacle*’ye baktığımızda şiirde bir birlikteliğin olduğu görülür. Yani şair eski eşini unutup yeni hayata geçmek isteyen kişiyi merkeze alır. Şiirin başından sonuna kadar bir ikilem yaşayan kişinin duygu ve düşünceleri başarılı bir kompozisyon olarak okura sunulur. Bu yönüyle yapıt dil ve anlatımıyla olduğu gibi konuyu işleyiş bakımından da bir öncü niteliğindedir. Bu özellikleriyle *Hacle* ilk etkisini Servet-i Fünûn’da gösterir. Hâmit bu akımın Cenap Şahabettin, Tevfik Fikret’le birlikte hemen hepsini hem duyuş tarzı, hem üslûp bakımından etkiler. (Kaplan 1995:20). Şimdi bu etkinin Servet-i Fünûn edebiyatındaki somut örneklerini görelim:

8 Bulaşıcı, geçici (Büyük Dil Kılavuzu, 1995, 664).

9 Âti ise merhamet etsin gedanıza?..(s. 159).

10 Sevdalı bir türab ile peyrev makabire (s. 159).

11 Mevhum bir yüzün gam-ı hicriyle giryenâk (s. 159).

12 Az çok hayâlden gelir insana tesliyet, (s. 160).

13 Hep iğbirardır yüzü gülmez hâkîkatin” (s. 160).

14 “Ben o perişanlığa tahammül edemem.” (Enginün 1997, s. 31).

Servet-i Fünûn içerisinde *Hacle* eseri üzerine en güzel değerlendirmeleri yapanların başında, Hâmit'in elemdeyken bile bir hisse-i lezzet aradığını söyleyen Cenap Şahabettin gelir. *Peyam-ı Edebî*'de *Hacle* üzerine yazdığı makalede Cenap Şahabeddin *Makber*'le birlikte *Hacle*'yi şu ifadelerle değerlendirir: “Ne zaman *Hacle*'yi açsam aklıma Oscar Wilde'in bir şi'r-i mensuru gelir: İngiliz edibi o neşidesinde ‘bir ân-ı lezzet’i temsil için bir heykel ibda etmek isteyen sanatkârın aradığı tuncu ancak ‘elem-i edebî’ âbidesinde bulabildiğini hikâye ediyor. Hâmid Bey de *Hacle*'ye koymak istediği katre-i sürûru *Makber*'in derya-yı giryesinde bulmuştur(...) *Makber* onun için ibda edilen ilk türbe-i sanattı; *Hacle* yine onu ihya maksadıyla vücuda getirilmiş bir âbidedir.” (Cenap Şahabettin 1916: 8-53). Cenap Şahabettin'in *Hacle*'yi abideye benzettiği alıntı içerisinde gözükmektedir. *Hacle*'yi bu kadar sevmesinin nedeni ne olabilir? Bu sorunun yanıtı kendi sanatı üzerine olan etkisiyle yakından ilgilidir.

Cenap Şahabettin gençlik yıllarında eski edebiyat yanlılarından uzaklaşınca kendini Rezaizade Mahmut Ekrem ve Hâmit'in bulur: “1887 yılından sonra Abdülhak Hâmid ile Rezaizade Mahmut Ekrem'in etki alanına girer. Hâmid'in şiirlerine yazdığı nazirelerde, Hâmidâne fakat orijinal ifade ve hayaller vardır.” (Kaplan, Enginün vd. 2011: 9). Şairin önemli şiirleri arasında geçen “Terane-i Mektap”ta *Hacle*'nin etkisi görülür. Hâmit'in *Hacle*'de kullandığı alışılmamış bağdaştırmalardan biri olan “*Ey şi'r olan nügüfte-leb-i gonca-fâmınız*” (s. 115) dizesinde geçen “-fam” eki Cenap'ta da geçer. Şiirin “*Artık uyan ey mâh,*” (Cenap Şahabettin 2011: 115) dizesiyle başlayan ve “*Ey mâh-ı dil-ârâm,*” (age., s. 115) ile devam eden bölümü “*Zira geçiyor, âh! / Sâât-i semen-fâm!*” (age., s. 115) dizeleriyle biter. Görüldüğü gibi Cenap, Hâmit'in kullandığı ekle sözcük türetmiş ve alışılmamış bağdaştırma yapmıştır. *Hacle*'nin Cenap'taki etkisi sadece bu kadar değildir. Hâmit'in şiirinde zaman, son bende kadar geceder: “*Çıktım bu şeb huzur-ı necât-intimânıza*” (Tarhan 1994: 159); (...) “*Olsun bu şeb cihanda ne varsa fedâ size*” (age., s. 162). Cenap'ta da zaman geceder: “*Evrâk Üzerinde / Pervâne-i mehtâb*” (Cenap Şahabettin 2011: 115). Hâmit'in şiirinde sıkça mehtap geçer.<sup>15</sup> Cenap'ta da bol bol mâh, mehtap geçer. Burada kısaca Cenap'ın tutumuna da değinmek gerekir. Yeni şiirin yerleşmesi için çalışan Cenap Şahabettin, tüm eleştirilere karşın alışılmamış bağdaştırmaları kullanmış; üstelik nasıl yapılacağını da açıklamıştır: “İlk iki şekil lâfız yaratmak demektir ve bunun da iki şartı vardır: Lâfız, telâffuz âhengi bakımından dilin umumî şivesine uygun olmalı; o dilde eş mânâlısı olmamalı” (Ercilasun 1997: 144). Alıntının son bölümünde Cenap imgeyi yani özgün söz söylemeyi de işaret eder. Bu görüşü eski edebiyatta geçen mazmunun tam tersidir. O dönemde alışılmamış bağdaştırmaları anlamayanlar, Cenap Şahabettin'in şiir dili nedeniyle Servet-i Fünunculara “Dekadanlar” derler; fakat Cenap da Hâmit gibi şiir dili konusundaki düşüncesinden vaz geçmez.<sup>16</sup>

15 Tarhan, 1997, 154.

16 Cenap Şahabettin Servet-i Fünûn'da çıkan yazısında “nüşin” sözcüğü üzerinden kullandığı dili savunur: “Bu terkiâtın Fariside mütedâvil olmaması Türkide sakatlığına delil olamaz; mademki bizde mânevî bir tatlılık tasavvuru vardır, mademki bizce ‘tatlı hikâye, tatlı ömür’ tabirleri doğrudur ve mademki mânevî tatlılığı ifade edecek bir sıfat-ı hususiye yoktur; binâenaley ‘nüşin’ kelimesini mâneviyâta işae ederek ‘ömr-i nüşin, hikâye-i nüşin’ gibi yapılan terkipler bizzarure makbul olur”. (*Servet-i Fünûn*, 29 Temmuz 1897).



Hâmit, Cenap Şahabettin gibi Servet-i Fünûn edebiyatının önemli bir şairi olan Tevfik Fikret üzerinde de etkili olmuştur.<sup>17</sup> Tevfik Fikret'in sık sık başvurduğu şiiri düzyazıya yaklaştırma işini Hâmit başlatır. İlk örnekleri *Bunlar Odur*'da gözükten dizinin tümceye dönüşmesi *Hacle*'de daha da belirgin hâle gelir. Hâmit *Hacle*'nin yedi ve sekizinci bentlerinde yoğun olarak dizeleri tümceye yaklaştırır:

Söyler ki âsmândan edip ilticâ size:

‘İmdâd edin şu bîkese meftun-ı hüsnünüz’

Çok gördü seyyiâtını etmez cefa size (s. 162)<sup>18</sup>

Hâmit'in başlattığı şiiri düzyazıya yaklaştırma tekniği Tevfik Fikret tarafından daha da ileriye götürülür. Fikret'in özellikle “Süha ve Pervin”, “Balıkçılar”, “Nesrin”, “Halûk'un Bayramı”<sup>19</sup> olmak üzere birçok şiirinde Fransızcada anjanbman<sup>20</sup> olarak bilinen şiiri düzyazıya yaklaştırma tekniği görülür. Öte yandan Tevfik Fikret de alışılmamış bağdaştırmaları sıkça kullanmıştır. “Bir An-ı Huzur” adlı şiirinde;

Seyreliyorum çeşm-i hayâlimle uzaktan

Bir külbe-i mes'ûd

Üstündeki fersude, hiremdide ocaktan

Yükselmede bir ince duman, mail ü memdûd (...)<sup>21</sup>

17 Mehmet Kaplan'ın belirttiğine göre Tevfik Fikret kafiye şeklini de Hâmit'te alır (Mehmet Kaplan, *Tevfik Fikret*, Dergah Yayınları, İstanbul s. 80, 1995).

18 Tarhan, 1997, 163-164.

19 **Halûk'un Bayramı**

*Baban diyor ki: 'Meserret çocukların, yalnız*

Çocukların payıdır! Ey güzel çocuk, dinle;

*Fakat sevincinle*

*Neler düşündürüyorsun, bilir misin? ... Babasız,*

Ümitsiz, ne kadar yavrucakların şimdi

*Siyah-ı mateme benzer terâne-i îdi!*

Çıkar o süsleri artık, sevindiğin yetişir;

Çıkar, biraz da şu öksüz giyinsin, eğlensin;

*Biraz güzellensin*

Şu ru-yı zerd-i sefalet... Evet meserrettir

Çocukların payı; lâkin sevincinle

*Sevinmiyor şu yetim, ağlıyor... Halûk, dinle!"* (Rûbab-i Şikeste s. 297).

20 Anjanbman şiirde cümlelerin bir mısra veya beyitte bitmeyip diğer mısra, beyit ve bentlere kayması olarak tanımlanabilir (*Edebiyat Ansiklopesidi*, s. 17).

21 *Rûbab-ı Şikeste*, s. 260.

Şiirin son bölümünde Fikret kulübenin mutlu olduğunu söyleyerek konuşma dilinin dışına çıkar; böylece alışılmamış bir dile gider. Yine Fikret, “Enîn-i Gam” adlı şiirinin girişinde “*Anîf darbe-i kabriyle bâd-ı bî-insâf*”<sup>22</sup> biçiminde kurduğu mısradan da alışılmamış bağdaştırmaya başvurur. Konuşma dilinde “insafsız rüzgar” şeklinde bir kullanım yoktur.

## Sonuç

Zamanın geçmesiyle beraber toplumların değişime gereksinimleri olur; fakat Türkler gibi tarihî kökenleri eski zamanlara kadar uzanan büyük uluslarda yenileşme zor olur. Bu bağlamda; Türkiye’de Tanzimat’la başlayan değişme süreci sıkıntılı geçer. Toplum bir tarafta yeniyi yaşayanlar, savunanlar diğer yanda da geleneği sürdürenler olmak üzere ikiye bölünür. Birçok alanda görülen sorunlu yenileşme edebiyatta da yaşanır. Eski edebiyatı savunanlar ve yeniyi kurmak isteyenler karşı karşıya gelirler. Yeni edebiyatçıların çalışmaları sonucunda eski edebiyat etkisini kaybederek yerini Yeni Türk Edebiyatı’na bırakır.

Abdülhak Hâmit’in eşi Fatma Hanım üzerine yazdığı eserlerinin sonuncusu olan *Hacle*’nin konusu, dil ve biçimi sonraki şairler tarafından örnek alınır. Bunun nedeni de konu bütünlüğü ve kullanılan alışılmamış bağdaştırmalardır. *Hacle* ilk etkisini Servet-i Fünûn şiirinde gösterir. Başta Tefik Fikret’le Cenap Şahabettin olmak üzere birçok şair, Hâmit’in başlattığı yolu geliştirerek daha ileri aşamalara taşımayı başarırlar; fakat Servet-i Fünûn edebiyatçılarının kullandıkları yabancı sözcük ve tamlamalar nedeniyle Hâmit’in yaptığı büyük devrim tam görülemez. Zaman içerisinde yabancı sözcüklerin yerini Türkçelerinin almasıyla Hâmit’in gerçekleştirdiği yenilik, büyük kesimlerce fark edilir. *Hacle* ve diğer yapıtlarıyla “Şair-i Azam” olarak da anılan Abdülhak Hâmit, Türk şiirinde eskiyi yıkan yeniyi kuran konumuna gelir.

## Kaynakça

- Aksan, Doğan. (2013). *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Akyüz, Kenan. (1997). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*. İstanbul: **nkılâp Kitabevi**.
- Alkan, Erdoğan. (2005). *Şiir Sanatı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Banarlı, Nihat Sami. (1971) *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* İstanbul: MEB Yayınları.
- Cenap Şahabettin. (1897). “Yeni Elfâz”. *Servet-i Fünûn*, 29 Temmuz.
- \_\_\_\_\_. (1916). “Hacle”. *Peyam-ı Edebi*. Nr.8-53.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Bütün Şiirleri*. (Hazırlayanlar: Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, Necat Birinci, Abdullah Uçman). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Anjanbman. (1991). *Edebiyat Ansiklopedisi*. İstanbul: Milliyet Yayınlar, s. 17.
- Enginün, İnci. (1988). “Abdülhak Hâmit Tarhan”. *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 207-210.
- Ercilasun, Bilge. (1994). *Servet-i Fünûn’da Edebi Tenkit*. Ankara: MEB Yayınları.
- Kaplan, Mehmet. (1984). **Şiir Tahlilleri**. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. (1995). *Tefik Fikret*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

22 *Rûbab-ı Şikeste*, s. 146.

- Kurdakul, **Şükran**. (1987). **Çağdaş Türk Edebiyatı-Meşrutiyet Dönemi**, İstanbul: Broy Yayınları
- Parlatır, İsmail. (2014). *Abdülhak Hâmit Tarhan*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sevük, İsmail Habip. (1940). *Avrupa Edebiyatı ve Biz*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Tanpınar, Abdülhak **Hâmit**. (2001). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. (2004). *Edebiyat Dersleri*. (Hazırlayan: Abdullah Uçman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. (1997). *Bütün Şiirleri 2 (Makber / Ölü / Hacle / Bala'dan Bir Ses)* (Hazırlayan: İnci Enginün), Ankara: Dergâh Yayınları.
- Tevfik Fikret. (2006). *Rûbab-I Şikeste*. (Hazırlayan: Kemal Bek), İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.
- Ülken**, Hilmi Ziya. (2007). *Uyanış Devrilerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Ülken Yayınları.



## İbn Kesîr'in Tefsirinde Rivayet Kullanımı

The Use Of Narration (Al-Riwayah) In Ibn Kathir's Tafsir

### Saliha Türcan

Dr., Uzman Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı  
Dr., Specialist Peacher, Turkish Directorate of Religious Affairs  
Antalya / Turkey  
sturcan.trcan@gmail.com

ORCID ID: [orcid.org/0000-0001-5339-2560](https://orcid.org/0000-0001-5339-2560)

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi-Date Received** | 31 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 26 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Eylül / September 2019

**Yayın Sezonu** | Temmuz – Ağustos - Eylül

**Pub Date Season** | July – August - September

**Atıf/Cite as:** Türcan, Saliha, İbn Kesîr'in Tefsirinde Rivayet Kullanımı. The Use Of Narration (Al-Riwayah) In Ibn Kathir's Tafsir. *tarr: Turkish Academic Research Review*, 4 (3), 377-396. doi: 10.30622/tarr.613761

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. *This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism.* <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## İbn Kesîr'in Tefsirinde Rivayet Kullanımı\*

### Öz

*Tefsir tarihinde içerdikleri malzemenin 'nakil olması' dolayısıyla 'rivayet tefsiri' kategorisine dâhil edilen eserlerin her birinin kendine özgü üslup ve yöntemleri vardır. Söz konusu eserlerin üslup ve yöntemlerine ilişkin tabliller, dâhil oldukları alana katkılarını ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Makalede İbn Kesîr'in, Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîm adlı eserinde rivayet kullanımına ilişkin yöntem ve uygulamalarının tablili amaçlanmıştır. Zira tefsirde istihdam edilen rivayet türleri ve bu rivayetlerin nakledilişindeki biçimsel farklılaşmalarda düşünsel bir arkaplan mevcuttur.*

*Kur'an tefsirinde en iyi yöntemin sırasıyla Kur'an'ın Kur'anla, sünnetle, sahabe ve tâbiun sözleriyle tefsir olduğunu düşünen İbn Kesîr'in tefsirinde yer verdiği malzeme bu düşüncesiyle örtüşmektedir. Bu noktada İbn Kesîr tefsiri, genel yapısı itibarıyla tefsiri nakille sınırlandıran rivayet tefsiri geleneğinin çizgisinde bir yönetime sahiptir. Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olarak işaret ettiği "sünnet"e ilişkin bilgiyi içeren rivayetlere yer vermesi ise rivayet tefsiri geleneğinden yöntem olarak ayrıldığı en önemli noktadır. İbn Kesîr bu uygulamasıyla, ilk dönemlerde Hz. Peygamber'in doğrudan ayetlere ilişkin açıklamalarını nakleden rivayet tefsirlerinden farklı olarak ayetlerle doğrudan ilişkisi olmayan haberleri yani sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetleri kendi ifadesiyle 'sünneti' de tefsirin kaynağına dâhil etmiştir. Bu durum hadisçi bakışın tefsir literatürüne etkisini de örneklemektedir.*

*Anahtar Kelimeler: İbn Kesîr, Rivayet, Kur'an Tefsiri, Rivayet Tefsiri, Nakil, Tarik*

## The Use Of Narration (Al-Riwayah) In Ibn Kathir's Tafsir

### Abstract

*In the history of tafsir, each of the studies which is involved in the tafsir bi al-riwayah by reason of the conveyance of the material that the studies contain has the unique wording and methods. The analyses which is associated with the wording and methods of these studies play a significant role in*

\* Bu makale müellif tarafından hazırlanan "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü-İbn Kesîr Tefsiri Örneği Üzerinden- adlı Doktora Tezinden (A.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011) üretilmiştir.

*the contribution to the field in which the analyses are involved. In this article, It is aimed at analysing the methods and implementation which is linked to the use of narration in that the study is named for Tefsir'ul-Kur'ani'l-'azîm of Ibn Kathir. As, in the tafsir there is an intellectual background in a variety of the narrations which is structured and the stylistic differentiation which is involved the methods of the conveyance of this narrations.*

*Ibn Kathir's view is that in the commentary of the Quran, the proper method is that the Quran is the commentary with the Quran, al-sunnah, compenions and the statement of tabiun respectively and the material that is involved in the commentary of İbn Kathir coincides with this notion. In this respect, the tafsir of Ibn Kathir in terms of this general construction has a method a line at the tradition of the commentary of narration which is stricted the commentary to the conveyance. On the grounds of, the Tafsir of Ibn Kathir refers to the narrations which contain information about al-sunnah, the second source after the Quran, it is the most important point that this tafsir is separated from the tradition of the tafsir bi al-riwayah as a method. İbn Kathir, with this implementation, in the early periods as distinct from the commentary of narration which clearly and directly convey The Prophet's statements about the verses, incorporates news which are not directly related to the verses in other words sabab al-wurud, the narration which is not the commentary of the Quran and of his own statement al-sunnah as well into the source of the commentary. This situation exemplifies that the approach of muhaddis has a noticeable effect on literature of the commentary at the same time.*

*Key words: Ibn Kathir, Riwayah, Tefsir of the Qur'an, Tafsir bi al-riwayah, Narration, Variant*

## **Giriş**

İlk dönem rivayet tefsirleri başta olmak üzere bu alana dahil edilen tefsirlerde en temel tefsir yöntemi, Kur'an ayetlerinin Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûna ait açıklamalarla izah edilmesidir. Önde gelen rivayet tefsirlerinden biri olan İbn Kesîr tefsirinde de aynı yöntem hâkimdir. Mukaddimesinde Kur'an tefsirinin âlimlerin bir vazifesi olduğunu<sup>1</sup> söyleyen İbn Kesîr, "Bu hususta en güzel yol, Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmektir. Bir yerde mücmel olan, diğer yerde başka bir ayetle açıklanmıştır. Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmekten aciz kalırsan onu sünnet ile tefsir etmen gerekir. Çünkü o, Kur'an'ı açıklayıcı ve izah edicidir."<sup>2</sup> ifadeleriyle tefsirde takip ettiği metodu ortaya koymaktadır. Kur'an'ı tefsir yönteminde Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olarak sünnete başvurması İbn Kesîr'in sebep-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlere (hadisler) tefsir rivayetleriyle aynı işlevselliği atfettiğini göstermektedir. Bu bakımdan İbn Kesîr'e göre sadece tefsir rivayetleri değil, sebep-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetler de Kur'an'ı tefsir ederken önemli bir kaynaktır. Zira onun düşüncesinde Hz. Peygamber'in bütün hayatı Kur'an'ı izah edicidir. Bu yaklaşım, kendisinin de atıfta bulunduğu, Hz. Peygamber'in verdiği bütün hükümlerin, Kur'an'dan çıkardığı hükümlerden ibaret olduğuna ilişkin Şâfiî'nin

1 İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşki, *Tefsir'ul-Kur'âni'l-'azîm*. (Lübnan-Beyrut: Darü'l-Ma'rife), (1986), I, 4.

2 İbn Kesîr, *Tefsir*, (1986), aynı yer.



görüşünün<sup>3</sup> tercümesi niteliğindedir. İbn Kesîr'in hadis külliyyatına yüklediği bu anlam ve değer, onun tefsir yönteminin temelini oluşturur. Bu anlayışın etkisiyle o, ayetleri izah ederken sık sık sebeb-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerden yararlanmıştı. İbn Kesîr, Hz. Peygamber'in "Bana Kur'an ve onunla birlikte onun benzeri verildi" ifadesini hadisin, Kur'an-ı Kerim gibi Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla gelişine delil olduğunu, ancak hadisin Kur'an tilaveti gibi tilavet olunamayacağını ifade eder. İbn Kesîr'in de işaret ettiği üzere bu düşünce vahiyle ilgili "metluv" "gayr-i metluv" ayırımına dayanır.<sup>4</sup> Hadislere yüklenen bu değer neticesinde Kur'an tefsirinde, tefsir rivayetlerinin dışında hadislerin ayetleri izah amaçlı kullanımı rivayet tefsiri geleneği açısından kendi içinde tutarlı bir uygulama olarak görünmektedir. Zira böyle bir anlayışa göre hadisleri Kur'an ayetleriyle ilişkilendirmek her ne kadar müfessirin dirayeti olsa da kullandığı malzemenin niteliğinden (vahiy kaynaklı oluşu) dolayı aynı kaynaktan neşet eden haberlerden birinin diğerini teyit ve beyan etmesi çok tabii karşılanmıştır.

İbn Kesîr, ayetleri izah edecek bilginin Kur'an'da ve sünnette bulunmaması durumunda sahabe sözlerini müracaat edilecek üçüncü kaynak olarak göstermiştir.<sup>5</sup> Ayetlerin tefsirinde Kur'an ve sünnetten sonra sahabe sözlerinin önemini sahabenin kendilerini diğer insanlardan ayrıcalıklı kılacak birtakım şartlara sahip olmalarına bağlar. Ona göre sahabenin ayrıcalığı, buldukları ortam, yaşadıkları tecrübe ve bunların yanı sıra tam bir kavrayış, mükemmel anlayış, doğru bilgi ve salih amellere sahip olmalarından ileri gelir. İbn Kesîr, özellikle de sahabenin âlimleri ve büyüklerinin tefsirine dikkat çeker.<sup>6</sup>

İbn Kesîr'in tefsirde kaynak olarak Kur'an, sünnet, sahabe ve tabiûn sözüne müracaat şeklindeki sıralaması onun tefsiri nakille sınırlandıran rivayet tefsiri geleneğinin çizgisinde bir yöntem benimsediğini açıkça göstermektedir. Bununla birlikte tefsirinde istihdam ettiği rivayetlerin türü ve naklinde, rivayet tefsiri geleneğinden belirgin bir şekilde ayrıldığı yönler olduğu da belirtilmelidir. Bu gelişmede, hadisçi bakışın tefsir literatürüne yansımaları ve onu belli ölçüde etki altına alması söz konusudur.

3 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 4. İbn Teymiyye (ö. 728) de Hz. Peygamber'e nispet edilen bütün fiil ve sözlerin Kur'an tefsiri olduğu görüşündedir. Bk. İbn Teymiye, Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed. *Mukaddime fi usûli't-efsîr*, (Dimeşk:1355/1936), 5.

4 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 4. Bahsedilen ayırım Şâfiî'nin vahiyle ilgili tasnifine dayanır. Şâfiî vahiyi ikiye ayırmakta, Kur'an vahiyine el-vahyu'l-metluv demekte, diğerini de kendisiyle sünnetin tesis edildiği risâlet şeklinde ifade etmektedir. Şâfiî, *el-Üm*, V, 137. Şâfiî, sünnet vahiyinin okunmasını, "Kur'an ve sünnete uygun olarak konuşmaktır (نطق)" şeklinde açıklarken (eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1410/1990), VIII, 288; *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 73.) İbn Hazm ise sünneti, tilavet edilmeyen (لامتلو) fakat "okunan" (مقروء) vahiy olarak niteler (İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedide, ts.), I, 97). Geniş bilgi için bk. Zişan Türcan, "Sünnetin Kaynağına Dair Tasavvurların Dönüşümü", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, (Nisan 2019), cilt: 11, sayı: 1 (23), 248.

5 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 4.

6 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 4-5.

## 1. İbn Kesîr'in Tefsirinde Rivayet Türleri

### a. Tefsir Rivayetleri

İbn Kesîr hemen her ayetin tefsirinde önce ayeti tefsir ettiğini düşündüğü başka ayetlere yer verir. Ardından yine ayeti tefsir ettiğini düşündüğü merfû, mevkuf ve maktu tefsir rivayetlerini nakleder. Onun tefsir tarzı bir bütün olarak göz önüne alındığında tefsir rivayetlerini yoğun bir şekilde naklettiği görülmektedir. Bununla birlikte kendinden önceki benzer çizgideki tefsirlerle özellikle Taberî ile kıyaslandığında tefsir rivayetlerinin onlardaki kadar yoğun olmadığı fark edilir. Bunun nedeni İbn Kesîr'in tefsir rivayetlerini naklederken ayetle ilgili bütün rivayetleri derleyip aktarma gibi bir amacı öncesinde olmamasıdır. Tefsir rivayetlerinin derlenip aktarılması amacı rivayet tefsir geleneği çizgisindeki tefsirlerden Taberî ve İbn Ebî Hatim tefsirlerine özgü bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Kesîr'in ayetleri tefsir ederken tefsir rivayetlerini konunun anlaşılmasına yetecek miktarda istihdam etmeyi amaçladığı görülür. Örneğin, Bakara sûresi 125. ayette geçen “وَأَذِّجْ لَنَا النَّاسَ وَأَمَّا” ifadesiyle ilgili olarak Taberî tefsirinde “مَثَابَةٌ لِلنَّاسِ” kelimesi ile ilgili on dört, “وَأَمَّا” kelimesiyle ilgili ise altı adet olmak üzere toplam yirmi tefsir rivayeti vardır.<sup>7</sup> İbn Kesîr ise aynı ayetteki ifadeye ilişkin olarak dokuz tane tefsir rivayeti zikretmiştir.<sup>8</sup> Ancak söz konusu ayetin tefsirinde İbn Kesîr öncesi müfessirlerden İbn Ebî Hâtim'in eserinde yedi tefsir rivayeti yer almaktadır.<sup>9</sup> Bu durum İbn Kesîr'in diğerlerinden daha az tefsir rivayetine yer verdiği gerçeğine aykırı bir durum oluşturmaz. Zira İbn Ebî Hâtim, kendi tefsir usulüne ilişkin verdiği bilgilere uygun olarak, aynı metne sahip merfû, mevkuf ve maktu rivayetler arasından sened itibarıyla kaynağa en yakın olanı tercih etme yöntemini benimsemiştir. Yani ayetle ilgili merfû bir rivayet varsa aynı açıklamayı yapan mevkuf rivayete yer vermemiştir. Mevkuf rivayetin olduğu yerde de maktu gelen rivayeti zikretmemiştir.<sup>10</sup> İbn Kesîr ise ayetle ilgili gördüğü rivayetlerin naklinde buna benzer bir sınırlama getirmemektedir. Onun bir ayetin izahında merfû, mevkuf ve maktu rivayetleri bir arada kullandığı görülebilir. Dolayısıyla bazı ayetlerin izahında kullandığı tefsir rivayetlerinin İbn Ebî Hâtim tefsirindekinden fazla olması doğaldır. İbn Kesîr'in tefsir rivayetlerinin naklinde, İbn Ebî Hâtim'de görülen kayıtlamalara benzer bir uygulamanın olmadığını “Gazaba uğrayanların ve sapmışların yoluna değil” ayetini<sup>11</sup> tefsir ederken görmek mümkündür. Müellif burada konuyla ilgili aynı açıklamayı içermesine rağmen farklı kaynaklarda farklı senedlerle gelen tefsir rivayetlerini peş peşe vermektedir. Söz konusu ayeti açıklamak amacıyla gazaba uğrayanların Yahudiler, sapmışların ise Hıristiyanlar olduğunu bildiren şu rivayeti nakleder: “Hammâd b. Seleme – Semmâk – Mürî b. Katarî – Adıyy b. Hâtim; Rasûlullah'a (sav) Allah'ın 'gazaba uğrayanların değil' sözünü sordum. 'Onlar Yahudilerdir' dedi. 'Sapmışlar'ı sordum, 'Hıristiyanlar sapmışlardır' buyurdu.” Ardından İbn Kesîr

7 Bk. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (B.y.: Müessesetü'r-Risâle), 2000, II, 25-30.

8 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I,173.

9 Bk. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm musnedan 'an rasûlillahi ve's-sahâbeti ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, (B.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), I, 14.

10 Bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'an*, I,14.

11 Fatıha, 1/7.

ayetle ilgili aynı açıklamayı yapan farklı kaynaklarda farklı senedlerle yer alan üçü merfû biri mevkuf olmak üzere dört rivayete yer vermiştir.<sup>12</sup>

İbn Kesîr'in eserinde yer verdiği tefsir rivayetleri her zaman ayetle doğrudan ilişkili ya da ayette geçen kelime ve ifadeleri açıklayıcı nitelikte değildir. Bunların yanı sıra müellif eserinde ayetle ilişkili durumları ihtiva eden, ayetin indiği ortam ve nüzûlünden sonra ortaya çıkan etkiler ve olaylar; kısacası ayetle ilişkili olarak ortaya çıkan durumlar hakkında bilgi içeren tefsir rivayetlerine de yer vermiştir. "Dolaylı tefsir rivayetleri" diye niteleyebileceğimiz bu haberlerin istihdamının bir örneğini "(Önce) en yakın akrabamı uyar"<sup>13</sup> ayetinin izahında görebiliriz. "Bu ayetin nüzûlü ile ilgili pek çok rivayet varid olmuştur" diyen İbn Kesîr'in burada zikrettiği rivayetlerin ayetin iniş sebebine ilişkin bilgiler içermediği, nüzûl sonrası ortaya çıkan durumlardan bahsettiği görülmektedir. Müellif burada ilgili ayet nazil olduktan sonra Hz. Peygamber'in Safa tepesine çıkıp akrabalarını toplayarak uyarmasını konu eden ve akrabalarıyla yaşadığı diyalogları içeren rivayetleri nakletmiştir. Onun burada naklettiği rivayetlerden birisi diğer rivayetlerde anlatılanlardan farklı bir olayı içermektedir. Ahmed b. Hanbel'den Vekî'-Hişam-Babası- kanalıyla gelen bu rivayete göre Hz. Aişe şöyle demiştir: " (Önce) en yakın akrabamı uyar' ayeti nazil olduğunda Rasûlullah: Ey Muhammed'in kızı Fâtıma, Ey Abdülmuttalib'in kızı Safiyye, Ey Abdülmuttalib oğulları! Allah'a karşı sizin için bir şeye mâlik değilim; benim malımdan dilediğinizi isteyin (ondan verebilirim) dedi."<sup>14</sup>

### a.1.Tefsir Rivayetlerini Nakletme Yöntemi

İbn Kesîr'in tefsir rivayetlerini nakletme yöntemi, naklettiği rivayetlerin kaynağına göre değişmektedir. Merfû tefsir rivayetlerini genellikle senedleriyle birlikte nakleden<sup>15</sup> müfessirin mevkuf ve maktu tefsir rivayetlerinde ise senedsiz nakilleri<sup>16</sup> çoğunluktadır. Az olmakla birlikte merfû tefsir rivayetlerini senedsiz verdiği de vakidir.<sup>17</sup> Mevkuf tefsir rivayetleri arasında en çok başvurduğu İbn Abbas haberleri onun senedsiz nakillerini açık bir şekilde örneklendirmektedir. İbn Abbas'tan gelen ve eserinde önemli bir yekûn tutan tefsir rivayetlerini naklederken çoğunlukla sened zikretmemekte ve onları "kâle İbn Abbas"<sup>18</sup> ifadesiyle vermektedir. İbn Mes'ûd'dan gelen haberler, İbn Kesîr'in en çok kullandığı mevkuf tefsir rivayetleri arasında ikinci sırada yer alır.<sup>19</sup> Bu rivayetleri nakletme yöntemi de İbn Abbas rivayetleriyle aynıdır. Maktu' tefsir rivayetlerinde ise Mücâhid'den "kâle Mücâhid"<sup>20</sup> şeklinde nakilleri oldukça fazladır. Katâde<sup>21</sup>,

12 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 32.

13 Şu'arâ, 26/214.

14 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), III, 362; Hadisin, Müslim'de yer alan bir tarifinde "Ama Allah katından size herhangi bir şey vermeye gücüm yetmez" şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bk. Müslim, Ebû Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyri, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beirut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabi), İman, 89.

15 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), IV, 153; I, 353, 363, 503, 480; II, 254; III, 462-463; IV, 576.

16 Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 98, 54, 57, 129; II, 210, 362; III, 369, 424; IV, 224, 292.

17 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 398.

18 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 44; II, 294; III, 218; IV, 491, 493.

19 Mesela bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 407; II, 311; III, 333; VI, 491, 497-498.

20 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 86, 98, 194; II, 486; III, 556; IV, 282

21 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 408; III, 4; IV, 198.

Rabî' b. Enes<sup>22</sup>, Hasan Basri,<sup>23</sup> İkrime<sup>24</sup> de İbn Kesîr'in tefsirinde kendilerinden bu şekilde en çok nakilde bulunduğu tâbiûn âlimlerindedir. İbn Kesîr, kimi zaman bu âlimlerden doğrudan nakillerde bulunurken kimi zaman da ayetle ilgili bir açıklama verdikten sonra bu görüşte olanların isimlerini sıralamaktadır.<sup>25</sup>

İbn Kesîr rivayetin naklinde kimi zaman da ayetle ilgili aynı açıklamayı yapan sahabe ve tâbiûnun isimlerini birlikte zikretmiştir. Mesela, "Erimiş bakır ocağını da ona sel gibi akıttık"<sup>26</sup> ayetinin izahında, ayette geçen "القطر" kelimesi ile ilgili olarak İbn Abbas, Mücâhid, İkrime, Atâ' el-Horasanî, Katâde, Süddî, Mâlik Zeyd b. Eslem'den, "Abdurrahman Zeyd b. Eslem ve diğerleri القطر: النحاس demişlerdir"<sup>27</sup> şeklinde bir nakilde bulunmaktadır. "Kâle Ali b. Ebî Talhâ an İbn Abbas<sup>28</sup>, kale Dahhâk an İbn Abbas,<sup>29</sup> kale İbn Cüreyc an İbn Abbas,<sup>30</sup> kale Ebû Ca'fer er-Râzî an Rabî' b. Enes,<sup>31</sup> kâle Ebû Ca'fer er-Râzî an Rabî' b. Enes an Ebi'l-Âliye<sup>32</sup>, kale Ma'mer an Katâde<sup>33</sup>" şeklindeki rivayet nakilleri de İbn Kesîr'in tefsirinde çokça yer almaktadır.

Senedsiz naklettiği rivayetlerin genellikle mevkuf ve maktu rivayetler olduğu dikkate alındığında onun, rivayetin naklini önceleyerek tefsirde bulunmayı esas alan rivayet geleneği çizgisinde hareket etmeyi benimsediğini söyleyebiliriz. Tefsir rivayetlerinden merfû olanları çoğunlukla senedli vermesi ise hadisçilerin genel yaklaşımına uygun düşmektedir.<sup>34</sup> Çünkü müfessir, merfû ve mevkuf rivayetler arasında bir değer öncelemesine gitmekte ve buna bağlı olarak merfû rivayetlerin aynı zamanda senedini de nakletme ihtiyacı hissetmektedir. Nitekim onun esbâb-ı nüzûl rivayetlerini çoğunlukla senedleriyle nakledişi de bunu teyit etmektedir. Özellikle İbn Abbas'tan naklettiği tefsir rivayetlerinin çok azında sened verirken yine ondan naklettiği esbâb-ı nüzûl rivayetlerini çoğunlukla senedleriyle zikretmiş olması<sup>35</sup> bir tesadüf olarak

22 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 255; III, 312.

23 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), III, 343.

24 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 408.

25 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 32, 41; IV, 303.

26 Sebe, 34/12

27 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), III, 535.

28 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, (B.y.: Dârü Tayyibe), 1999, I, 157, 165; II, 7, 42, 87; III, 388, 394, 395; IV, 434, 138, 447; V, 461, 497; V, 8, 30, 51; VII, 23, 52, 460, VIII, 40, 51, 88.

29 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1999), I, 134, 135, 138, 140; II, 16, 214, 453, III, 90, 242, 246, 279; IV, 198, 285, 392, 423; V, 168, 247, 260, 277; VI, 60, 88, 104, 173, VII, 9, 10, 13, 174; VIII, 171, 212, 237, 282.

30 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1999), I, 140, III, 246, 461; IV, 227, 291, 354; V, 138, 168, 411; VI, 111; VII, 140, 476, 490, 515; VIII, 321.

31 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1999), I, 132, 158, 165, 173; II, 245, 331; III, 177, 275, 369, 505, 516; IV, 59, 521; V, 35, 220; VI, 57, 60, 383; VI, 454, VIII, 172.

32 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1999), I, 132, 165, 173, 180; III, 177, 213, 275, 453; IV, 59, 243, 550; V, 220, 353; VI, 57, 60; VIII, 172.

33 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1999), III, 313, 339; IV, 339; V, 52; VI, 496, 590; VIII, 51, 188, 254.

34 "Hadisçilerin merfû hadisi diğerlerinden ayırma teşebbüsleri ilk olarak üçüncü asır hadis musannefatında görülmüştür. Bu uygulamanın, eş-Şâfiî'nin merfû hadisi sünnetin tek vasıtası olarak ilan etmesi ile birlikte başlayıp geliştiği söylenebilir. Bu eğilim, eş-Şâfiî ile çağdaş sayılabilecek Abdürrezzak gibi müelliflerin eserlerinde görülmekzen, çok geçmeden Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ardından *Sahihayn* ve *Sünen*'ler aynı bakış açısının ürünleri olarak ortaya çıkmıştır." Türcan, Zişan. "Üçüncü Asır Hadis Musannafâtı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. VII/1, 2009, ss. 87–100.

35 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 50, 318, 327; II, 74; III, 362–363; IV, 235.

açıklanamaz. Ancak bütün bunlar yine de müellifin neden tefsir rivayetlerinin çoğunu senedsiz naklederken bir kısmında sened verme ihtiyacını hissettiğini yahut bu durumun tersine esbâb-ı nüzûl bilgisi içeren tefsir rivayetlerinin çoğunu senedli, bir kısmını da senedsiz nakletmesini net olarak açıklayan bir durum değildir. Bu durumda İbn Kesîr'in kaynak kullanımındaki tavrı da onun rivayetleri naklederken hangi sebeple senedleri verdiğini yahut terk ettiğini açıklamak için yol gösterici olabilir. Yani müellifin faydalandığı eserlerde rivayetlerin nasıl geçtiğinin tespiti onun bu uygulamasının nedeni hakkında fikir verici olabilir.

İbn Kesîr'in naklettiği tefsir rivayetlerinden senedini hafzettği bazı rivayetlerin sened bakımından sorunlu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bunu senedini hafzettği bütün rivayetlere teşmil etmemiz doğru olmaz. Nitekim o, senedinde herhangi bir sorun bulunmayan tefsir rivayetlerini de bazen senedini hafzetmek suretiyle nakletmiştir. Örneğin, Lokman suresi 12. ayetin izahı sadedinde naklettiği rivayetlerden birinin senedini Hükkam b. Selm-Sa'îd ez-Zebîdî-Mücâhid şeklinde vermiştir.<sup>36</sup> Aynı rivayet Taberî'de Nasr b. Abdîrrahman el-Evdi ve İbn Humeyd- Hükkam-Sa'îd b. ez-Zebîdî- Mücâhid kanalıyla nakledilmiştir.<sup>37</sup> Yine Lokman suresi 34. ayetin tefsirinde İbn Kesîr'in İbn Ebî Necîh-Mücâhid kanalıyla naklettiği ve İbn Ebî Hâtim<sup>38</sup> ve İbn Cerîr'de geçtiğini söylediği rivayet Taberî'de Muhammed b. Amr-Ebû Âsım-İsa-Hâris-Ahsan-Verka'-İbn Necîh-Mücâhid kanalıyla yer almaktadır.<sup>39</sup>

İbn Kesîr, tefsir rivayetlerini naklederken kimi zaman da naklettiği bir rivayetle benzer muhtevaya sahip diğer bir rivayete senedini vermek suretiyle işaret etmektedir.<sup>40</sup> Tefsir rivayetlerini naklederken kullandığı bu yöntem onun rivayet tefsiri geleneğinde ön plana çıkan tefsir rivayetlerini toplama ve bir arada gösterme uygulamasını öncelemediğini; ayetleri izah amacını ön planda tuttuğunu göstermektedir. Onun, konuyla ilgili pek çok rivayetin bulunduğu fakat hepsini zikretmenin konuyu uzatacağını ifade etmesi ve ayeti izah edecek miktarda rivayetin naklini yeterli görmesi ayetlerin izahına odaklı yaklaşımını teyit etmektedir.<sup>41</sup>

İbn Kesîr'in tefsir rivayetlerinin metinlerini naklederken de farklı tutumlar sergilediğini görmekteyiz. Kimi zaman ayetle ilgili bir açıklamaya yer verdikten sonra, konuyla ilişkili bir takım rivayetlerin varlığına işaret etmekle yetinir.<sup>42</sup> Bazen de rivayetin metnini zikretmeyip sadece senedini verir.<sup>43</sup> Konu ettiği rivayetin farklı tarikleriyle ilgili, sadece senedlerini nakletmekle yetinen müfessir,<sup>44</sup> kimi zaman da rivayetin diğer tariklerindeki lafız farklılıklarına işaret etmekle iktifa eder.<sup>45</sup>

36 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), III, 452.

37 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XX, 135.

38 İbn Ebî Hâtim'in tefsirini araştırdığımızda böyle bir rivayet bulamadık. Bu durumun nedeni kuvvetle muhtemel bizim kullandığımız matbu nüsha ile İbn Kesîr'in kullandığı İbn Ebî Hâtim nüshasının farklı olmasıdır.

39 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XX, 160.

40 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 48.

41 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 15.

42 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), IV, 161.

43 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 48.

44 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1999), I, 157.

45 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), III, 474; IV, 350

## a.2. Tefsir Rivayetlerini Nakletme Amacı

İbn Kesîr'in tefsir rivayetlerini nakletmedeki en temel amacı, ayetlerde geçen bazı kelime yahut ifade kalıplarını izah etmektir. Bu bakımdan onun ayetlerdeki kelime yahut ifadeleri izah amacıyla yer verdiği tefsir rivayetlerine eserinin hemen her sayfasında rastlamak mümkündür.<sup>46</sup>

Bakara suresi 3. ayette geçen “ يُؤْمِنُونَ ” kelimesinin anlamıyla ilgili olarak İbn Abbas'ın bu kelimeyi “ يصدقون ”, Rabî b. Enes'in ise “ يخشون ” şeklinde açıkladıklarını bildiren İbn Kesîr, Zühri'nin “İman ameldir” açıklamasına da yer vermiştir.<sup>47</sup> Aynı ayette geçen “ بِالْغَيْبِ ” ifadesini izah ederken selefin bu kelimeyi farklı şekillerde izah ettiklerini, bu izahların hepsinin de doğru olduğunu belirtmiş, söz konusu izahları içeren mevkuf ve maktu tefsir rivayetlerini peş peşe zikretmiştir.<sup>48</sup> İbn Kesîr'in “Allah onların kalplerini mühürlemiştir”<sup>49</sup> ayetinin tefsirinde kullanıldığı rivayetler de mühürlemenin ne demek olduğunu açıklayan bir içeriğe sahiptir.<sup>50</sup>

İbn Kesîr, bazen de tefsir rivayetlerini ayetin genel manasına ilişkin sahip olduğu veya tercih ettiği görüşü teyit etmek amacıyla nakletmektedir. Bu tarz uygulamaları genellikle sebab-i nüzül bilgisi içeren rivayetlere yer verirken gündeme gelmektedir. Ayetin sebab-i nüzülüne dair birden fazla rivayet gelmişse bu konudaki düşüncesini açıklamadan önce farklı sebab-i nüzül bilgilerini içeren rivayetleri zikredip ardından kendi tercihini ya da görüşünü temellendirmektedir. Örneğin “Allah, hiçbir insana bir şey indirmedir, demekle; Allah'ı, şanına yaraşır şekilde tanıyamadılar”<sup>51</sup> ayetinin kimler hakkında nâzil olduğuna ilişkin haberlere işaret etmiştir. Bu görüşlerden birine göre ayet Yahudilerden bir grup hakkında inmiştir. Diğer görüşe göre Yahudilerden Finhas hakkında, bir başka görüşe göre ise Mâlik İbn Sayf hakkında nazil olmuştur. Ancak İbn Kesîr bunların dışında, İbn Abbas, Mücâhid ve Abdullah b. Kesîr'in ayetin Kureyş hakkında nazil olduğuna dair görüşlerini doğru bulmaktadır. Çünkü ona göre Allah, ayette “Allah hiçbir insana bir şey indirmedir, dediler” buyurmaktadır ve bu ayet Mekke'de nazil olmuştur. Yahudiler gökten kitap indirilmesini inkâr etmemişlerdir. Ancak Kureyş ve Arapların tamamı “İçlerinden bir adama insanları uyar ve iman edenlere, Rableri katında kendileri için bir doğruluk makamı bulunduğunu müjdele diye vahyetmemiz, insanlar için şaşılacak bir şey mi oldu ki o kâfirler, “Bu elbette apaçık bir sihirbazdır” dediler?”<sup>52</sup>; “İnsanlara hidayet (Kur'an) geldikten sonra onların iman etmelerine ancak, Allah, bir beşeri mi peygamber olarak gönderdi? demeleri engel olmuştur. De ki: Eğer yeryüzünde, (insanlar yerine) yerleşip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten bir melek peygamber indirirdik.”<sup>53</sup> ayetlerinde de ifade edildiği üzere beşer bir elçinin gönderilmesini uzak görüyorlardı.<sup>54</sup>

İbn Kesîr, kimi zaman da ayetin geneline dair değil, ayetteki bir ifade ile ilgili sahip olduğu yahut tercih ettiği görüşünü desteklemek amacıyla tefsir rivayetine yer vermiştir. Mesela “Allah

46 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 43, 48, 51, 54, 55, 66; II, 4, 127, 209, 210, 348, 452; III, 190, 215, 272, 478; IV, 152, 154.

47 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 43.

48 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), aynı yer.

49 Bakara, 2/7.

50 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 48.

51 En'âm, 6/91.

52 Yunus, 10/2.

53 İsrâ, 17/94-95.

54 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), II, 161; Başka bir örnek için bkz. III, 474-475.



Âdem'e isimleri öğretti"<sup>55</sup> ifadesinden kastedilenin ne olduğu ile ilgili mevkuf ve maktu rivayetlere yer veren İbn Kesîr, doğru olanın zatları ve fiilleriyle bütün eşyanın isimlerini Âdem'e öğretmesi olduğu görüşündedir. O, bu düşüncesini İbn Abbas'ın bu ayetin tefsirinde beyan ettiği sözlerle destekler.<sup>56</sup> Yine aynı ayette geçen "Sonra onları meleklerle göstererek" ifadesinde gösterilenin "isimlendirilen şeyler" olduğunu ifade eden İbn Kesîr, bu görüşünü de Abdürrez-zak'tan Katade- Ma'mer- kanalıyla naklettiği "Sonra Allah bu isimleri meleklerle gösterip ve eğer doğru söylüyorsanız bunların adlarını bana söyleyin buyurur" rivayetiyle teyit eder.<sup>57</sup>

## b. Sebeb-i Vürûdu Kur'an Tefsiri Olmayan Rivayetler

İbn Kesîr'in tefsirinde müracaat ettiği diğer bir rivayet türü sebeb-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerdir. Bu tür rivayetler İbn Kesîr öncesindeki rivayet tefsirlerinde de yer almaktadır. Abdürrezzak ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinde miktar bakımından kayda değer olmayan bu rivayetler, Taberî'nin eserinde daha belirgindir.<sup>58</sup> Sebeb-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetler hicrî üçüncü asır sonrası rivayet tefsirlerinde de kullanılmıştır.<sup>59</sup> Söz konusu rivayetlerin rivayet tefsirlerinde ayetleri izah amaçlı kullanımı rivayet tefsiri geleneğinde rivayet telakkisinde ortaya çıkan dönüşümün bir sonucudur. İbn Kesîr'in tefsirinde yer alan bu tür rivayetler onu diğer rivayet tefsirlerinden farklı kılacak ölçüde yoğun olarak yer almaktadır.

İbn Kesîr'in sebeb-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetleri tefsirinde istihdam edişinin güzel bir örneği, "Muhakkak ki âhret senin için dünyadan daha hayırlıdır"<sup>60</sup> ayetinin izahında görülür. Bu ayetle ilgili olarak "Yani öbür dünya senin için bu dünyadan daha hayırlıdır. Bunun için Rasûlullah (sav), dünyada insanların en zahidi ve dünyayı en çok terk edeni idi. Nitekim bu, onun hayatında da açıkça görülmektedir. Allah Rasûlü, dünyanın sonuna kadar dünyada kalıp sonra cennete gitmekle Allah'a gitmek arasında muhayyer bırakıldığında; o, Allah katını bu değersiz dünyaya tercih etmiştir" açıklamasını<sup>61</sup> yapan İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel'den senedini de vermek suretiyle İbn Mes'ûd'dan gelen şu rivayeti nakletmiştir: "Rasûlullah (sav) bir hasırın üzerine uzanmıştı da hasır yan tarafında bir iz bırakmıştı. Uyanınca ben onun yanını ovuyor ve diyordum ki: Ey Allah'ın Rasûlü, bizi çağırıydın da şu hasırın üzerine bir şey serseydik. Rasûlullah (sav) buyurdu ki: Bana ne bu dünyadan. Benimle dünyanın misali, bir ağacın gölgesine oturan sonra orayı bırakıp giden kimsenin misalidir."<sup>62</sup>

55 Bakara, 2/31.

56 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 76.

57 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 77.

58 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXI, 453.

59 Bk. es-Semerikandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim, *Bahru'l-ulûm*, thk. Dr. Mahmud Matracî, (Beyrut: Daru'l-fikr), III, 370, 382; es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Muhammed b. Âşûr, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî), 1422/2002, V, 214; el-Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cuma Damîri-Süleyman Müslim el-Harş, (B.y.: Dârü Tayyibe), IV. Baskı, 1997, VII, 213; el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, (Riyad: Dârü'l-âlemi'l-kütüb) 2003, IV, 36.

60 Duhâ, 93/3.

61 Burada yaptığı açıklama aslında hadislerde geçmektedir. Ancak İbn Kesîr, bunu kendi cümleleriyle vermiştir.

62 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), IV, 558.



### b.1. Sebeb-i Vürûdu Kur'an Tefsiri Olmayan Rivayetleri Nakletme Yöntemi

İbn Kesîr, sebeb-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerin çoğunu aldığı kaynaklardaki senedlerini zikretmek suretiyle naklederken bir kısmını da sened vermeksizin nakletmiştir. Senedlerini zikrettiği rivayetler genellikle merfû rivayetlerdir.<sup>63</sup> Ancak merfû rivayetlerden senedini vermeden<sup>64</sup> naklettikleri de vardır. Mevkuf ve maktu rivayetleri ise daha ziyade senedsiz vermiştir.<sup>65</sup>

Sebeb-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetleri senedli naklettiğinde hem hadisi aldığı kaynak eserin adını<sup>66</sup> hem de hadisin kaynağa kadar inen senedini zikretmektedir. İbn Kesîr, bu nakillerinde genellikle kaynağı ve senedi birlikte verse<sup>67</sup> de bazen de sadece kaynağını zikretmektedir.<sup>68</sup> Mesela, "Allah göklerin ve yerin nurudur"<sup>69</sup> ayetini açıklarken yer verdiği bir rivayeti sadece kaynağını vermek suretiyle şu şekilde nakletmiştir. "Muhammed b. İshak'ın *Sî-re*'sinde naklettiği bir rivayette şöyle geçmektedir: Rasûlullah, Tâif halkı kendisine eziyet ettiği gün yaptığı duasında şöyle demişti: Senin öfkenin ve kızgınlığının üzerime inmesinden yine karanlıkların aydınlandığı, dünya ve âhiret işinin düzene girdiği nuruna sığınırım. Dönüşüm sen razı oluncaya kadar yine sanadır. Güç ve kuvvet ancak seninledir."<sup>70</sup>

İbn Kesîr'in sebeb-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetleri naklederken bu rivayetlerle ilgili bazen de kaynak ya da sened vermeksizin sadece "hadis" nitelemesinde bulunmakla yetindiği görülür. Mesela, Fatıha suresinin 1. ayetinde geçen "Hamd" kelimesinin ( الحمد ) lâm-ı târifli olarak geçmesi hususunda, bu kelimenin 'Hamd'in bütün çeşitlerini kapsadığına dair görüşünü bir hadisle örneklendirmiştir. İbn Kesîr burada istişhadda bulunduğu hadisle ilgili olarak herhangi bir kaynak ya da sened zikretmemiş, sadece metnin sonunda حديث ibaresini kullanarak bunun "hadis" olduğunu belirtmekle yetinmiştir.<sup>71</sup>

Senediyle naklettiği rivayetlerin senedlerini genellikle aldığı kaynaktan aynen aktaran İbn Kesîr'in rivayetlerin senedini hafzederek naklettiği de vakidir. Bu tarz nakillerinde bazen aktardığı kaynağın müellifiyle tâbiûn arasındaki ravileri hafzettği,<sup>72</sup> bazen rivayetin kendisinden dağılan ana raviye (müşterek ravi) kadar olan kısmı hafzettği<sup>73</sup> bazen de sadece kaynağı ve sahabî raviyi zikretmek suretiyle senedin sahabî raviye kadar olan kısmını hafzettği<sup>74</sup> olmuştur.

63 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), IV, 187.

64 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 25, 398

65 Burada rivayetin senedinden kastımız, İbn Kesîr'in kendisine kadar uzanan sened değil, rivayeti naklettiği kaynaktan yer alan ve söz konusu kaynağın müellifine kadar uzanan senedir. Nitekim İbn Kesîr'in tefsirinde kendisine kadar uzanan senedle birlikte yer verdiği rivayet sayısı ancak birkaç tanedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 599; IV, 4-35, 381.

66 Kaynak eserden kastımız rivayeti hangi eserden naklettiğidir. "Buhârî'nin *Sahih*'i" gibi.

67 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 59, 69, III, 217.

68 'fi s-Sahihayn', 'fi Sahihi Müslim', ya da 'inde Ebî Dâvud' gibi ibareler kullanarak senedlerini vermeden naklettiği rivayetler oldukça fazladır. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 60, 73, 198, 265, 398, 494, 556, 607; II, 7, 100, 239, 363, 479, 524, 614; III, 50, 189, 240, 303, 419, 522, 587; IV, 80, 141, 226, 376, 458, 558, 615.

69 Nur, 24/35

70 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), III, 301.

71 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 25; başka bir örnek için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 212.

72 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 24.

73 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), aynı yer.

74 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 59.

İbn Kesîr, sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerin metinlerini zikrederken de farklı yöntemlere başvurmuştur. Müfessir, bazen rivayet metninin tamamını değil de konuyla ilgili olan kısmını nakleder.<sup>75</sup> Rivayetleri muhteva olarak aktarmak da İbn Kesîr'in sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerin metinlerini nakledeceği yöntemlerden biridir. İbn Kesîr bu tarz nakillerinde “*Sahib*'te geçtiği üzere” ( *جاء في الصحيح* )<sup>76</sup> gibi ifadeler kullanarak veya herhangi bir işaretle bulunmaksızın rivayeti tamamen yahut kısmen kendi ifadeleriyle aktarmaktadır.<sup>77</sup> İbn Kesîr kimi zaman da konuyla ilgili pek çok rivayet olduğunu belirtmiş ve söz konusu rivayetleri özet olarak vermeyi tercih etmiştir.<sup>78</sup> Bu tür nakillerde müfessir, konunun sistematik bir şekilde açıklığa kavuşturulmasını öncelemiş, tek tek rivayetlerin senedleri ile birlikte nakledilmesini gerekli görmemiştir. İbn Kesîr'in, rivayetleri nakletmesizin konuyla ilgili pek çok rivayetin bulunduğunu ifade ettiği durumlar da vardır. Bu tür durumlarda bizzat kendisi, meseleyi uzatacağı endişesinden veya başka ayetin tefsirinde geçmiş olmasından ya da daha sonraki ayetlerde nakledeceğinden dolayı bu rivayetlerin hepsine yer vermeyip gerekli gördüklerini naklettiğini ifade eder.<sup>79</sup> İbn Kesîr zaman zaman rivayetleri nakledeceği rivayetin hem konusuna hem de geçtiği kaynağa yahut sadece konusuna işaret etmekle yetinmiş, herhangi bir sened ya da metin zikretmemiştir.<sup>80</sup> İbn Kesîr kimi zaman da konuyla ilgili rivayetleri nakletmek yerine okuyucuyu söz konusu rivayetlere yer verdiği başka bir eserine yönlendirir.<sup>81</sup>

## b.2. Sebeb-i Vürûdu Kur'an Tefsiri Olmayan Rivayetleri Nakletme Amacı

İbn Kesîr, sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetleri nakledeceği ayetin temel konusunu destekleme ve konuyu etraflıca izah etme amacını önclemiştir. Örneğin Mâide suresi 2. ayette geçen “İyilik ve takva üzere yardımlaşın” ifadesini izah ederken, bu ayetin tefsirinde Müslümanlar arası yardımlaşmayı ön plana çıkaran İbn Kesîr, yardımlaşmadan neyin kastedildiğini de Ahmed b. Hanbel'den naklettiği şu rivayetle örneklendirmiştir: “Rasûlullah ‘Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et’ buyurdu. ‘Ey Allah’ın Rasûlü mazlumsa yardım edeyim, tamam, ancak zalimse nasıl yardım edeceğim?’ denildi. Rasûlullah ‘Onun zulmüne engel ol, böylece yardım etmiş olursun’ buyurdu.” Ardından yine Ahmed b. Hanbel'den senedini de zikrederek “İnsanların arasına karışıp onların eziyetlerine sabreden mü'min, insanların arasına karışmayıp, onların eziyetlerine sabretmeyen mü'min'den daha hayırlıdır” rivayetini zikreder.

75 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 60.

76 İbn Kesîr'in kullandığı “*جاء في الصحيح*” ifadesinden kastı Buhârî yahut Müslim'in *Sahih*'idir. Zira bu şekilde kullandığı rivayetlerin bazıları Buhârî'nin *Sahih*'inde bazıları Müslim'in *Sahih*'inde bazıları her ikisinde de yer almaktadır. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr* (1999), I, 171, 380; III, 389; IV, 23, 54; V, 408; VI, 318; VII, 62, 368; VIII, 473.

77 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 198; diğer örnekler için bk. I, 66, 258, 459; III, 556; IV, 501.

78 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 195.

79 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 13. Mâide suresi 79. ayetin tefsirinde yer verdiği ifadeler de bu uygulamasının açık bir örneğidir. Burada İbn Kesîr şu açıklamaya yer vermiştir: “İyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma konusunda pek çok hadis vardır. Ancak biz, burada uygun düşen bir kısmını zikrelelim. Nitekim daha önce ‘Bunları, din adamları ve bilginler günah söz söylemekten ve haram yemekten sakındırsalardı ya! Yapmakta oldukları şey ne kötüdür’ ayetinin izahında Cerîr'in hadisinde bu konuda bilgi verilmişti. Ayrıca ileride ‘Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltin. Siz doğru yolda olursanız yoldan sapan kimse size zarar veremez’ ayetinin izahında da Ebû Bekir es-Sıddîk'ın ve Ebû Sa'lebe'nin hadisi gelecektir.” (İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), II, 86.)

80 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 167, 196.

81 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 43; IV, 234.

Sonra da Bezzâr'dan senediyle birlikte “Hayra vesile olan onu işleyen gibidir” rivayetine yer verir. Son olarak da Taberânî'den senediyle birlikte konuyla ilişkili olduğunu düşündüğü “Kim zalim olduğunu bildiği halde zalime yardım etmek için peşinden giderse İslâm'dan çıkmış olur” rivayetini nakleder.<sup>82</sup>

İbn Kesîr, sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlere kimi zaman ayette geçen bir ifadeyle ilgili değerlendirmesini desteklemek yahut delillendirmek amacıyla yer vermiştir. Fatıha suresinde geçen الحمد kelimesi ile ilgili yaptığı izahta onun bu tavrını görmemiz mümkündür. İbn Kesîr, الحمد kelimesinin lam-ı tarifli oluşunu kelimenin ‘Hamd’ın bütün çeşitlerini kapsamasıyla izah eder ve bu izahına delil olarak da şu rivayeti nakleder:

“ اللهم لك الحمد كله، ولك الملك كله، وبيدك الخير كله، وإليك يرجع الأمر كله ” “Allah’ım bütün hamd sanadır. Bütün mülk senindir. Bütün hayır senin elindedir ve bütün işlerin dönüşü sanadır.”<sup>83</sup>

İbn Kesîr, sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetleri ayetlerden çıkardığı yahut konuyla ilgili benimsediği hükümleri desteklemek amacıyla zikretmiştir. Bu uygulama, fikhî bir hükümde olabildiği gibi fikhî nitelikli olmayan, itikâdî ya da ameli bir hüküm niteliği taşımayan yargılarda da olabilmektedir. Mesela, Fatıha suresinin tefsirinde ise “Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz” ayetini izah ederken İbn Kesîr şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Sözün gâibden muhataba dönüşerek ‘Yalnız sana...’ denilmesi uygundur. Çünkü başlangıçta Allah’a hamd-ü sena eden kişi onun huzuruna yaklaşmakta ve onun önünde ‘Yalnız sana...’ demektedir. Bu da surenin baş tarafının Allah’ın bütün güzel sıfatlarıyla kendi yüce nefsinin övgüyle haber verdiğinin delilidir. Kullarını da kendisini böylece övmeleri için yönlendirmiştir. Bu nedenledir ki böyle (Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz) demeyen kişinin namazı sahih olmaz.” İbn Kesîr burada ifade ettiği fikhî görüşünü delillendirmek için *Sahihayn*’da Ubâde b. Sâmî’ten nakledildiğini belirttiği şu rivayete yer vermiştir: “Fatıha’yı okumayanın namazı olmaz.”<sup>84</sup>

İbn Kesîr, bir ayetin tefsirinde fikhî tartışmalara yer verdiği zaman çoğunlukla ayetin konusyla ilgili bu tartışmalarda delil olarak kullanılan rivayetleri de nakletmiştir. Hacc suresi 25. ayetin tefsirindeki uygulaması onun bu tavrını ortaya koyan güzel bir örnektir. Söz konusu ayetin tefsirinde İbn Kesîr, İmam Şâfiî ve İshâk b. Râhûye’nin İbn Hanbel’in de yanlarında bulunduğu bir sırada Mekke evlerinin kiralananı kiralanamayacağı konusunda ihtilaf etiklerini ve İmam Şâfiî’nin Mekke evlerinin kiralanacağı görüşünü savunduğunu belirtmiştir. Ardından müfessir, Zührî kanalıyla *Sahihayn*’da yer alan ve Şâfiî’nin bu görüşüne dayanak teşkil eden şu rivayeti zikretmiştir: “Üsâme b. Zeyd ‘Ey Allah’ın Elçisi, yarın Mekke’deki evinde mi konaklayacaksın? Allah Rasûlü, ‘Akıl bize ev mi bıraktı ki?’ dedi ve ardından ‘Kâfir Müslümana, Müslüman da kâfire mirasçı olamaz’ buyurdu.” İshâk b. Râhûye’nin ise, Mekke evlerinin miras bırakılmayacağı ve kiralanamayacağı görüşünde olduğunu ifade eden müellif, seleften bir grubun, Mücâhid ve Atâ’nın da bu görüşte olduğunu belirtmiş ve İshâk b. Râhûye’nin bu görüşüne dayanak teşkil eden, İbn Mâce’nin Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe kanalıyla Alkame b. Nadle’den naklettiği şu rivayete yer vermiştir: “Allah Rasûlü (sav), Ebû Bekir ve Ömer vefat

82 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), II, 7.

83 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 25.

84 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 27; Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 33; IV, 234.

ettiklerinde, Mekke evleri ancak sâibe (Allah için serbest bırakılmış) olarak nitelenirdi. İhtiyacı olan orada kalır, ihtiyacı olmayan da başkasını orada iskân ederdi.”<sup>85</sup>

## 2. İbn Kesîr'in Rivayetleri Değerlendirmesi ve Tercihleri

İbn Kesîr'in rivayet kullanımıyla ilgili tefsirinde belirgin olan diğer bir yaklaşımı da kullandığı rivayetlerle ilgili çok yönlü değerlendirmelerde bulunmasıdır. Onun bu tür değerlendirmelerini hadis alanındaki engin bilgi birikimiyle izah etmek mümkündür.

İbn Kesîr'in rivayetlerle ilgili sıhhat, cerh-ta'dîl, farklı varyantlara işaret, şahidleri zikretme vs. şeklindeki değerlendirmeleri oldukça yoğundur. Onun bu tavrı, kimi zaman okuyucuya bir tefsir kitabı değil de hadis usûlü eseri okuduğu intibayı vermektedir. Ancak İbn Kesîr'in bu değerlendirmeleri daha ziyade sebep-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunun yanı sıra senedli naklettiği az sayıdaki tefsir rivayetleri üzerinde de zaman zaman değerlendirmelerde bulunmuştur. İbn Kesîr'in tefsir rivayetlerine ilişkin değerlendirmelerinin kısa olması dikkat çekicidir. O söz konusu değerlendirmelerini çoğu zaman “garîb, zayıf” yahut “hasen” tarzında kısa nitelemelerle ortaya koymuştur.<sup>86</sup> Müellif nadiren de olsa tefsir rivayetleri üzerinde daha ayrıntılı değerlendirmeler yapmış, söz konusu garîbliğin ve zayıflığın nedenini açıklamıştır.<sup>87</sup>

İbn Kesîr rivayetlere ilişkin yaptığı değerlendirmelerini izah ederken senedlerdeki zayıflık yahut garîbliği açıklamakla sınırlı kalmamıştır. Bazen senedle ilgili açıklamalarının yanında rivayetlerin metinlerine dair de değerlendirmelerde bulunmuştur. Hem sened hem de metin açısından değerlendirmek suretiyle rivayetlerin garîb, zayıf yahut münker olduğuna dair uzun uzun açıklamalarda bulunmuştur.<sup>88</sup>

İbn Kesîr, senedle naklettiği tefsir rivayetlerine ilişkin değerlendirmelerinde senedlerdeki sorunlara her zaman bir hadisçi hassasiyetiyle yaklaşmamıştır. Nitekim o, bir tefsir rivayetini senedindeki inkıtâ'ı göz ardı ederek nakledebilmektedir. Mesela Bakara sûresi 34. ayetin tefsirinde “Süneyd - Haccac - İbn Cüreyc - İbn Abbas” şeklinde naklettiği<sup>89</sup> senedde açık bir inkıtâ' söz konusudur. Zira İbn Cüreyc'in İbn Abbas'tan doğrudan hadis nakletmesi tarih bakımından mümkün değildir. Ancak İbn Kesîr bu durumu göz ardı ederek rivayeti nakletmiştir.

İbn Kesîr'in tefsir rivayetlerinin naklinde ‘aktarma’ gayesini önceleyerek, bu rivayetlerin sıhhat yönlerine pek ağırlık vermemesi tavrı, “Kalplerinde münafıklıktan kaynaklanan bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır.”<sup>90</sup> ayetinin tefsirinde de görülmektedir. İbn Kesîr, bu ayette geçen “مَرَضٌ” “hastalık” kelimesine farklı anlamlar veren ve her ikisi

85 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), III, 224; Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 13, 14,15, 480; II, 16,17, 57; IV, 468.

86 İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 536.

87 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 37; Diğer bir örnek için bk. III, 425.

88 İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 566-567; Müellifin sened ve metin yönünden garîb olduğunu söylediği ancak sadece senedine dair açıklamalarda bulunduğu bir başka örnek için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 594; Sa'îd b. Cübeyr'e isnad edilen mevkuf bir rivayetin senedi için “sahih”; metni için “garîb” nitelemesi ve bu nitelemesini izah eden açıklaması için ise bk. *a.g.e.*, I, 488.

89 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1999), I, 230; Diğer örnekler için bk. I, 138; IV, 291, 391; V, 411; VII, 476, 490.

90 Bakara, 2/10.

de İbn Abbas'a nispet edilen iki farklı rivayet zikretmektedir. Bu rivayetlerden biri, مَرَضٌ kelimesini şüphe ( شك ) , diğeri ise aynı kelimeyi nifak ( نفاق ) şeklinde açıklamaktadır. İbn İshâk - Muhammed b. Muhammed - İkrime - yahut Sa'îd b. Cübeyr - İbn Abbas kanalından bir diğeri de Dahhâk- İbn Abbas şeklinde iki farklı senedle gelen bu haberlerde yer alan bilgidaki farklılaşmanın kime ait olduğuna dair İbn Kesîr'in bir araştırmaya girişmediği görülmektedir.<sup>91</sup> Müellifin bu tutumu, tefsir rivayet geleneği içerisinde bu tür farklılıkların çoğu zaman telifi gerekli bir durum olarak görülmemesi, aksine bir zenginlik ve tefsir imkânlarının genişlemesi olarak değerlendirilmesi tavrıyla ilişkilendirilebilir. İbn Kesîr, burada aynı sahabîye isnad edilen iki farklı bilgi arasında bir tercihte bulunmaktan kaçınmaktadır. Zira nakledilen her iki anlam da tefsir rivayet geleneği açısından önemlidir. Aynı anlayış çerçevesinde İbn Kesîr, sahabî ve tâbiûndan gelen aynı ya da farklı izahları da peş peşe serdedilebilmektedir. Bu uygulama da bize rivayet tefsiri geleneğinde farklı bilgilerin hadis alanında olduğu gibi 'te'âruz' anlayışı ile ele alınmadığını kanıtlamaktadır. Tefsir geleneğinde bazen nakledilen bilginin kendisi kaynağının tespiti kadar önem arz edebilmektedir. Ancak hadis ilminin bizzat kendisi rivayetlerin kaynağını tespit için var olduğundan nakledilen farklı bilgilerin farklılaşma nedenleri de zaman zaman araştırılmıştır. Rivayetlerin içeriklerindeki ihtilaf karşısında hadis ve tefsir alanlarında görünen bu farklı yaklaşım ve değerlendirme biçimi temelde fikhî kaygıyla hareket edip etmemekle ilgilidir. Bilindiği gibi te'âruz meselesi amel ile ilgili bir konudur. Hadisçiler hadis alanında her ne kadar hadislerin sıhhatini tespit gibi temel bir gaye ile hareket etmişlerse de bu çabalarının nihai amacı hadislerin hucuyet değeri ve amel edilebilirlik vasfı olmuştur.<sup>92</sup>

İbn Kesîr'in tefsirinde rivayetlerin sıhhatine ilişkin yer verdiği açıklamalar, sadece kendi değerlendirmelerinden ibaret değildir. O, diğer âlimlerin değerlendirmelerine de büyük oranda yer vermiştir. Bakara 29. ayetin tefsirinde İbn Ebî Hâtim'den naklettiği rivayetle ilgili olarak "Bu hadis Müslim'in garîb hadislerindedir." diyen İbn Kesîr, bu hadis hakkında Ali b. el-Medînî, Buhârî ve daha başka birçok hafızın olumsuz konuştuğunu ve bunun Ka'b'ın sözü olduğunu düşündüklerini söylemiştir. Bu sözü Ebû Hureyre'nin Ka'b el-Ahbâr'dan duyduğunu ancak bazı ravilerin yanılarak onu merfû hadis haline getirdiklerini düşünen müellif, Beyhâkî'nin de böyle söylediğini ifade etmiştir.<sup>93</sup> İbn Kesîr tefsirinde, yorumlarını aktardığı âlimler arasında en fazla Tirmizî'nin değerlendirmelerine yer vermektedir.<sup>94</sup> Bunda Tirmizî'nin *Sünen*'inde zikrettiği hemen her rivayetin sonunda senedine ilişkin değerlendirmelerde bulunması büyük rol oynamış olmalıdır.

İbn Kesîr tefsirinde rivayetlerle ilgili sadece kendi değerlendirmelerine değil nakilde bulunduğu müellifin değerlendirmelerine de yer vermiştir. Mesela, Tirmizî'den senedini de zikretmek suretiyle naklettiği rivayetle ilgili olarak müellifin "Bu hadis garîbdir. Züheyr b. Muhammed'den el-Velîd b. Müslim dışında nakleden herhangi birini bilmiyoruz. Sonra İmam Ahmed'den onun bilinmediğine ve Şamlıların Züheyr b. Muhammed'den böyle bir rivayetinin

91 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 51.

92 İbn Hacer'in hadis usûlü ilmiyle ilgili olarak yaptığı, "Hadisin amel edilip edilmeyeceğini belirlemek için, ravilerin özellikleri ve rivayet şekli yönüyle hadisin sıhhatini ya da zayıflığını araştıran ilimdir" şeklindeki tarifte bu hususun vurgulandığı görülür. İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Nüzhetu'n-nazar fi tavdîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdullah b. Dayfillah er-Rahîlî, (Riyad: Matbaatü sefir), 1422, 42-43.

93 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 72; ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 44, 196.

94 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 33, 34, 377; IV, 566.



münker olduğuna dair bilgi nakledilmiştir.” şeklindeki değerlendirmesine yer verir.<sup>95</sup> Müfessir, kimi zaman rivayeti naklettiği müellifin değerlendirmelerini vermekle yetinmemiş; doğru bulmadığı değerlendirmeler üzerinde açıklamalarda da bulunmuştur.<sup>96</sup>

İbn Kesîr rivayetlere ilişkin değerlendirmelerinin yanı sıra naklettiği rivayetler arasında zaman zaman farklı sebeplere binaen tercihlerde de bulunmuştur. Rivayetler arasındaki tercihleri çoğunlukla ayette geçen ifadeye ilişkin farklı anlamları yahut ayetin sebab-i nüzûlüne dair farklı bilgileri içeren tefsir rivayetlerinde<sup>97</sup> karşımıza çıkmaktadır. İbn Kesîr söz konusu tercihlerinin sebeplerini de açıkça ifade etmiştir.

Ayete verilen anlamın daha genel ve kapsayıcı olması İbn Kesîr’in rivayetler arasındaki tercihinde etkili bir sebeptir. Mesela, *صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ* ayetinde geçen ‘kendilerine nimet verilen kimseler’in kimler olduğuna ilişkin naklettiği rivayetlerden daha genel ve kapsayıcı olmasından dolayı İbn Abbas rivayetini tercih ettiğini ifade etmiştir.<sup>98</sup> Yine rivayetin detaylı bir anlatım içermesi de İbn Kesîr için önemli bir tercih sebebidir. Onun bu tavrı, müfessir olan rivayeti tercih eden hadisçilerin uygulamalarıyla örtüşmektedir. İbn Kesîr’in Neml sûresi 82. ayetin tefsirinde naklettiği rivayetler arasında tercihini “daha tam ve uygun olan Talhâ rivayeti”nden<sup>99</sup> yana koyması daha kapsamlı ve detaylı olan rivayeti tercih etmesi şeklindeki uygulamasını gösteren başka bir örnektir.

Bazen de rivayetin senedindeki bir sorun İbn Kesîr’in sıhhat açısından daha sağlam olduğunu düşündüğü diğer rivayeti tercih etmesine sebep olmuştur. Bakara 182. ayetin tefsirinde İbn Merdûye’den naklettiği bir rivayetin refinin (Hz. Peygamber’e isnad edilmesinin) şüpheli olduğunu belirten müellif, “Bu konuda vârid olmuş haberlerin en iyisi Abdürrezzak’ın zikrettiğidir.” açıklamasını yapmış ve Abdürrezzak’tan söz konusu rivayeti senedini de vermek suretiyle nakletmiştir.<sup>100</sup>

İbn Kesîr, bazen de ayetin zahirine daha uygun oluşunu rivayeti tercih sebebi olarak sunmuştur. Furkan suresinin 68. ayetinde geçen *وَأَنَّ* kelimesini Abdullah b. Amr’ın “cehennemde bir vadi” İkrime’nin “cehennemde zina edenlerin cezalandırılacağı vadiler” olarak açıkladığını Sa’îd b. Cübeyr ve Mücâhid’in de bu görüşte olduklarını Katâde ve Süddî’nin ise bu kelimeye “ceza” anlamı verdiklerini söylemiştir. Müellif, işaret ettiği bu farklı görüşlerden sonuncusunu yani “ceza” anlamının, ayetin zahirine daha uygun olduğunu belirtmiş ve ardından “Kıyamet günü azabı kat kat olur” ifadesinin bunu açıkladığını ifade etmiştir.<sup>101</sup>

### 3. İbn Kesîr’in Farklı Tarikleri Zikretme Uygulaması ve Amacı

Ayetlerin tefsirinde yer verdiği rivayetlerin farklı tariklerini zikretme uygulaması, İbn Kesîr tefsirinde önemli ve belirgin bir yöntem olarak görünmektedir. Müellif gerek tefsir rivayetlerinin

95 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), IV, 289.

96 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 163.

97 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), II, 60.

98 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 31.

99 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), III, 387-388.

100 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 219; Benzer örnekler için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 298; III, 5.

101 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1999), I, 126.

gerekse sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerin farklı tariklerini tefsirinde muhtelif tarzlarda nakletmiştir.

Farklı tarikleri zikretme uygulamasında İbn Kesîr bazen sadece rivayetin senedini zikretmiş, metinlerine yer vermemiş,<sup>102</sup> bazen de rivayetle ilgili hem sened hem de lafız farklılıklarına birlikte işaret etmiştir.<sup>103</sup> Kimi zaman sadece rivayetlerdeki lafız farklılıklarına işaret eden<sup>104</sup> müfessirin bu uygulamasında, farklı kanallardan geldiği halde sadece rivayetin metnini zikrettiği örnekler de vardır.<sup>105</sup>

İbn Kesîr, kimi zaman rivayetin hem farklı tariklerini vermiş hem de tahrîcini yapmış,<sup>106</sup> kimi zaman da sadece rivayetin tariklerinin yer aldığı kaynaklara işaret etmekle yetinmiştir.<sup>107</sup>

Ayetlerin tefsirinde yer verdiği rivayetlerin farklı tariklerini farklı uygulamalarla nakleden İbn Kesîr, söz konusu tarikleri çeşitli amaçlara binaen tefsirinde istihdam etmiştir. Ayetin tefsirinde müracaat ettiği rivayeti güçlendirme amacı rivayetin farklı tariklerine yer vermesinde önemli bir etkidir. Onun bu tavrı genellikle kullandığı rivayette bir sıhhat sorunu mevcut olduğunda açığa çıkmaktadır. Mesela, Sebe sûresi 15. ayetin izahında Ahmed b. Hanbel'den naklettiği bir rivayetle ilgili olarak, isnadının hasen olduğunu ancak muahdislerin onu tahrîc etmediklerini ifade eden müellif, İbn Abdilberr'in *el-Kasd ve'l-ümem bi ma'rifeti usûli ensâbi'l-arab ve'l-acem* adlı kitabında İbn Ebî Lehî'a kanalıyla İbn Abbas'tan naklettiğini belirtmiştir. Rivayetin başka bir kanaldan da geldiğini söyleyen İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel'den benzer bir rivayeti senedi ve metni ile birlikte nakletmiştir. Bu rivayetin isnadının da sahih olduğunu ancak raviler arasında yer alan Ebû Cenâb el-Kelbî hakkında bazı olumsuz nitelermeler yapıldığını ifade etmiş, bu rivayeti güçlendirmek için de Taberî'nin farklı bir kanalla naklettiği rivayete yer vermiştir. Aynı rivayetin bir başka kanalla İbn Ebî Hâtim'in *Tefsîr*'inde de yer aldığını belirten İbn Kesîr, söz konusu rivayeti senedi ve metniyle birlikte nakletmiştir. Bununla birlikte o, rivayette ayetin Medine'de indiğine dair bir bilgi olduğunu, oysa sûrenin tamamının Mekki olması sebebiyle bu durumda bir gariplik olduğunu ifade etmiştir. Rivayetin İbn Ebî Hâtim ve Taberî'de geçen iki farklı tarikine daha yer veren müellif, Tirmizî'nin *Sünen*'inde geçen başka bir tarikini vermiş; İbn Abdilberr'in de farklı bir tarikle aynı rivayeti naklettiğine ve rivayeti sağlam ve hasen olarak nitelediğine vurgu yapmıştır.<sup>108</sup>

İbn Kesîr'in rivayetlerin farklı tariklerini bazen de rivayetle ilgili başka tarik olmadığına dair değerlendirmelere cevap mahiyetinde naklettiğini görmekteyiz. Mesela, Zuhruf suresi 58. ayetin tefsirinde Ahmed b. Hanbel'den naklettiği rivayetin Tirmizî, İbn Mâce ve Taberî tarafından Haccac b. Dînar kanalıyla rivayet edildiğine işaret eden müellif, Tirmizî'nin "Sadece Haccac

102 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 80; III, 184.

103 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), II, 7; III, 387-388.

104 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, s. 33, 102, 134, 398; II, 59; III, 338.

105 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), II, 60.

106 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 303-304

107 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), II, 23; III, 218.

108 İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), III, 538-539; Diğer örnekler için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, (1986), I, 32, 44; III, 425.



b. Dînar kanalıyla naklini biliyoruz” sözüne karşılık rivayetin farklı yollardan da geldiğini ifade etmiş ve söz konusu tarikleri zikretmiştir.<sup>109</sup>

İbn Kesîr kimi zaman da naklettiği bir rivayetin tarikini daha kapsamlı olması gerekçesiyle zikretmiştir. Örneğin Şu‘arâ suresi 214. ayetin tefsirinde Ahmed b. Hanbel’den naklettiği rivayetin Beyhakî’nin *Delâilü’n-nübüvve’sinde* yer alan bir tarikini (sened bakımından) daha garîb olduğunu ifade etmesine rağmen ayetin izahı açısından daha kapsamlı olması gerekçesiyle nakletmiştir.<sup>110</sup>

## **Sonuç**

İbn Kesîr’in *Tefsir*’inde ayetlerin izahında kullanılan temel malzeme, diğer rivayet tefsirlerinde olduğu gibi *tefsir rivayetleridir*. Ancak İbn Kesîr’in eserinde tefsir rivayetlerinin kullanımına ilişkin yaklaşımı, özellikle ilk dönem tefsirlerinde görüldüğü gibi, bütün rivayetleri toplayıp aktarmaya yönelik değildir. Aksine İbn Kesîr, tefsir rivayetlerine ayetlerin izahında yeterli gördüğü ölçüde yer vermiştir. Bu yaklaşımıyla müfessirin ayetlerin muhtevalarına göre bir konu sınırlamasına gittiği ve buna uygun düşen rivayetleri vermekle yetindiği görülmektedir. Özellikle ilk dönem rivayet tefsirlerine nazaran bu malzemenin İbn Kesîr’in *Tefsir*’inde daha az olması, tekrarlardan kaçınma çabası, ilgili yerlere atıfta bulunma tavrı, kuşkusuz onun, tefsir rivayetlerini aktarma amacından ziyade ayetle ilgili konuyu esas alan bir yaklaşımla hareket ettiğine işaret etmektedir.

İbn Kesîr, tefsir rivayetlerini naklederken kimi zaman farklı tariklere de yoğun bir şekilde yer vermektedir. Onun bu uygulaması tefsir rivayetlerini derleyip aktarma amacıyla hareket ettiği izlenimi vermektedir. Ancak tefsir rivayetlerini naklederken ortaya koyduğu uygulamalar bütün olarak ele alındığında, onun daha ziyade tefsir rivayetlerini kendi tefsir yöntemine hizmet edecek şekilde ve ayetin anlaşılmasına kâfi gelecek ölçüde istihdam ettiği görülmektedir.

Taberî öncesi rivayet tefsirlerinde neredeyse hiç yer almayan ve ilk örneklerini Taberî *Tefsir*’inde bulduğumuz sebab-i vürûdu Kur’an tefsiri olmayan rivayetlerin kullanımı İbn Kesîr’in *Tefsir*’ini özgün kılan ve rivayet tefsiri geleneğine dahil edilen tefsirlerden ayıran en önemli özelliktir. İbn Kesîr, sebab-i vürûdu Kur’an tefsiri olmayan rivayetleri kendi tefsir yöntemi çerçevesinde çeşitli amaçlara binaen istihdam etmiştir. İbn Kesîr öncesi tefsirlerde, ayetin izahında sebab-i vürûdu Kur’an tefsiri olmayan rivayetlerden bir iki tanesi ile yetinilirken, İbn Kesîr daha fazla rivayete yer vermektedir. Öyle ki kimi zaman ayeti izah amacıyla kullandığı hadisi de bir başka hadisle izah etmektedir. Üçüncü asırdan sonraki tefsirlerde daha sık görülmeye başlanan bu uygulama, İbn Kesîr’in *Tefsir*’inde gerek bu malzemeyi barındırma miktarı gerekse söz konusu rivayetlerin naklediliş yöntem ve amaçlarıyla kendinden önceki rivayet tefsirlerine nazaran daha yoğun ve belirgindir.

109 İbn Kesîr, *Tefsir*, (1986), IV, 143; Benzer örnekler için bk. İbn Kesîr, *Tefsir*, (1986), I, 32, 44; II, 7.

110 İbn Kesîr, *Tefsir*, (1986), III, 363.

İbn Kesîr, merfû mevkuf ve maktu tefsir rivayetlerinin naklinde senedleri zikretme konusunda rivayetler arasında değer öncelmesini esas almıştır. Bu uygulamasının bir sonucu olarak da merfû tefsir rivayetlerini çoğunlukla senedli, mevkuf ve maktu rivayetleri ise ya senedsiz ya da senedini kısmen hafzederek nakletmiştir. Söz konusu sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetler olduğunda ise müfessirin rivayet türleri arasında katî bir ayırım yaptığını söyleyemeyiz. Onun sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerin nakline ilişkin tutumunu, konu merkezli yani ayetin konusunu ön plana çıkararak tefsir tarzı üzerinden yorumlamak daha isabetli olacaktır. Zira müellifin ayetin konusunu esas almak suretiyle yer verdiği izahlarda konuyla ilişkilendirerek naklettiği rivayetlerin senedlerini zikretme ihtiyacı hissetmediğini yahut kısmen hafzettğini görüyoruz. Bu tavrından hareketle söz konusu uygulamalarında konunun bütünlüğünü bozmamak adına daha pratik davranmayı amaçladığını söylemek mümkündür.

İbn Kesîr'in naklettiği rivayetlerle ilgili değerlendirmelere yoğun bir şekilde yer vermesi, *Tefsîr*'inin diğer rivayet tefsirlerinden ayrıldığı yönlerden birisidir. İbn Kesîr'in tefsir rivayetleri ile ilgili değerlendirmelerinin sayısal olarak çok fazla olduğu söylenemez. Kaldı ki yaptığı bu değerlendirmeler de kısa nitelermeler şeklindedir. Oysa sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlere ilişkin hem daha sık hem de daha ayrıntılı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Genellikle sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerin naklinde bir hadisçi hassasiyetiyle hareket eden ve bu rivayetlerle ilgili değerlendirmelere ağırlık veren İbn Kesîr, söz konusu haberler tefsir rivayetleri olduğunda tefsir rivayet geleneği çizgisini takip etmekte ve rivayetin sıhhatinden ziyade naklini öncelemektedir. Onun bu yaklaşımı, tefsir rivayetlerini katı bir biçimde klasik hadis usûlü kıstaslarına göre değerlendirme yanlısı olmadığını ihsas etmektedir. Bu da tefsir rivayetleri ve diğer rivayetlere ilişkin algı farklılığına dayanıyor olmalıdır.

Ayetlerin izahında naklettiği rivayetlerin tariklerine çeşitli amaç ve yöntemlerle yer veren İbn Kesîr, rivayetler arasında tercihte de bulunmuştur. Tercihte bulunduğu rivayetler genellikle tefsir rivayetlerinden oluşmaktadır. Tefsir rivayetlerinin naklinde, aktarma gayesi taşıyamaması aksine ayetin konusunu esas alan bir tefsir yöntemini benimsemesi tefsir rivayetleri arasında tercih yapmasını bir bakıma gerekli kılmıştır. Bununla birlikte sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan rivayetlerde tefsir rivayetlerindeki gibi bir tercihten söz etmemiz pek mümkün görünmemektedir. Zira söz konusu rivayetleri ayetle ilişkilendirme eylemi haddizatında tercihi içermektedir. Yani müfessir, ayetle ilgisini kurduğu ve zikre uygun bulduğu rivayete yer vermektedir. Nitekim İbn Kesîr, bahse konu türden rivayetlere yer verirken farklı isnadlara sahip benzer muhtevaları olan rivayetleri bir arada vermek gibi bir yöntem takip etmekten ziyade ayeti izah ettiğini düşündüğü rivayetleri ayetle ilişkilendirmek suretiyle istihdam etmiştir. Dolayısıyla tefsir rivayetlerinde olduğu gibi tercih yapmasını gerektiren bir durum da söz konusu olmamaktadır.

Rivayet tefsiri geleneğinde zaman içinde başta tefsir malzemesi olmak üzere malzemeyi istihdam etme amacı, malzemeye ilişkin değerlendirme ve tercihlerde bulunma uygulamalarında bir dönüşüm gerçekleşmiştir. İbn Kesîr'in rivayet kullanımına ilişkin uygulamaları bütün olarak değerlendirildiğinde onun tefsirinde söz konusu uygulamalardaki dönüşümün ileri bir noktaya taşındığı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

İbn Kesîr'in, tefsir rivayet türleri arasında merfû olanlarını diğerlerinden yani mevkuf ve maktu hadislerden farklı olarak senedli zikretmesi ve yine sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan hadislerle yoğun bir şekilde müracaat etmesi hadisçi bakışın tefsire taşınması şeklinde yorumlanabilir. Düşünsel ve metodik zeminini Şâfiî'ye kadar götürebileceğimiz bu tavır, Hz. Peygamber'in sözlerinin sübutunu hem sağlama alma hem de onun üzerinde keyfî itiraz ve tartışmaların önünü kapama düşüncesini barındırmaktadır. Zaten tefsir rivayetleri içerisinde çok az bir yer kaplayan merfû rivayetleri bir bakıma zayi etmeme hassasiyeti mevcuttur. Öte yandan sebab-i vürûdu Kur'an tefsiri olmayan yani farklı bağlamlarda varid olmuş hadislerin ayetlerin izahında kullanılması Hz. Peygamber'in sünnetinin bir bütün halinde Kur'an'ın tefsiri olduğu anlayışının bir ürünü olarak görünmektedir.

## Kaynakça

- el-Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cuma Damîrî-Süleyman Müslim el-Harş. B.y.: Dârü Tayyibe, IV. Baskı, 1997.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm musnedan 'an rasûlillahi ve's-sahâbeti ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, B.y.: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdibi nübbeti'l-fiker fî müstalabi eblî'l-eser*, thk. Abdullah b. Dayfillah er-Rahîlî, Riyad: Matbaatü sefir, 1422.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İbkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedide, ts.
- İbn Kesîr, Ebül-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî. *Tefsîrul-Kur'ani'l-'azîm*. Lübnan-Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, B.y.: Dârü Tayyibe, 1999.
- İbn Teymiye, Takıyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Teymiyye. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, Dimeşk, 1355/1936.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Hisâm Semîr el-Buhârî, Riyad: Dârü'l-âlemi'l-kütüb, 2003.
- Müslim, Ebû Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahib*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dârü ihyâ't-türâsi'l-arabî, ts.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kesf ve'l-beyân*. thk. Muhammed b. Aşûr. Beyrut: Dârü ihyâ't-türâsi'l-arabî, 1422/2002.
- es-Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim. *Babru'l-ulüm*, thk: Dr. Mahmud Matracı, Beyrut: Darü'l-fikr, ts.
- eş-Şâfiî. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1410/1990.
- \_\_\_\_\_. *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Türcan, Zişan, "Sünnetin Kaynağına Dair Tasavvurların Dönüşümü", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, (Nisan 2019), cilt: 11, sayı: 1 (23), 242-262.
- \_\_\_\_\_, Zişan. "Üçüncü Asır Hadis Musennafâtı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. VII/1, 2009.

TURKISH  
ACADEMIC  
RESEARCH  
REVIEW



TÜRK  
AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ

## Çeviri / Translation

### İbn-i Arabî'nin Düşüncesinde Ay Ve Kâmil İnsan

Moon And The Perfect Human Being In Ibn Arabi's Thought

### Mehmet Şahin

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Türk-İslam Edebiyatı  
Asistant Professor, Akdeniz University, Faculty of Theology, Turkish-Islamic Literature  
Antalya / Turkey  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr

ORCID: [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X)

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Çeviri / Translation

**Geliş Tarihi-Date Received** | 02 Eylül / September 2019

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 28 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Eylül / September 2019

**Yayın Sezonu** | Temmuz – Ağustos - Eylül

**Pub Date Season** | July – August - September

*Atıf/Cite as:* Şahin, Mehmet, İbn-i Arabî'nin Düşüncesinde Ay Ve Kâmil İnsan. Moon And The Perfect Human Being In Ibn Arabi's Thought. tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (3), 397-416. doi: 10.30622/tarr.614110

*İntibal /Plagiarism:* Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. *This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism.* <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## İbn-i Arabî'nin Düşüncesinde Ay ve Kâmil İnsan\*

### Özet

*İbn-i Arabî'nin zihninde ve dilinde; ay'ın 28 menzîlinin göstergesi olan gizemli sayı 28'in, onun varlık aşamaları ve derecelerini açıklamak yönündeki düşüncesinin önemli kısımlarını etkileyecek kadar geniş bir yansıması olmuştur. İbn-i Arabî bazı eserlerinde bu sayının gizemlerine ve onun insanî-feleki-ilâhî konumlarındaki belirmesinin tecellilerine yönelmiştir. Bunun en belirgin yansıması; varlık aşamaları üzerine, 28 babda düzenlenmiş olan Fusûs'u'l-Hikem adlı eserinde görülmektedir. Varlık aşamalarının; Allah'ın isimleri'nden birinin mazharı olan her aşamanın özel ilâhî insanın onun ekseninde döndüğü için, kâmil insanın, yer aldığı aşamayla olan ilişkisine özen göstermek oldukça önemlidir. İbn-i Arabî ayrıca bu bağlamda, Evren Bilim alanındaki özel bilgilerini ortaya koyarak, harfler ve sayıların hesaplanmış ilişkilerinden de bahsederek, farklı bir durum oluşturmuştur. Bu yazıda, ay ve kâmil insanı karşılaştırma konusunun yanı sıra İbn-i Arabî'nin diğer yönleri ve alanlarından olan sayıları ve harfler ile ilgili yaptığı muhasebeler konusu da ele alınmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** İbn-i Arabî, Ay, kâmil insan, 28 sayısı, varlık aşamaları, Allah'ın isimleri (Es-mâ-i İlâhî), Feleğin suretleri.

## Moon And The Perfect Human Being In Ibn Arabî's Thought

### Abstract

*In Ibn Arabî's mind and sayings, the mysterious number 28, which is an indication of the moon's 28 ranges, has had a broad reflection so that it would affect significant parts of his thought of explaining the stages and degrees of existence. In some of his works, Ibn Arabî has handled with the mysteries of this number and the manifestations of its emergence in its God's destiny positions. The most obvious reflection of this is observed in his work entitled with «Fusus al-Hikam» which consisted of 28 chapters on the stages of existence. It is very important to pay attention to the relationship of the stages of existence with the stage in which the perfect human is located, since each stage, which is the manifestation of one of the names of Allah, revolves on the axis of the special divine human being. In this sense, Ibn Arabî also created a different situation by unearthing his special knowledge in the field of cosmology and by mentioning the calculated relations of letters and numbers. In this paper, as well as the comparison subject of the moon and perfect human being, it was also discussed the review of Ibn Arabî concerning the numbers and letters which are other aspects and fields of him.*

**Keywords:** Ibn Arabî, Moon, Perfect human being, number of 28, Existence stages, Names of Allah (al-Asma al-Husna), Representations of destiny.

## Önsöz

İbn-i Arabî'nin zihninde ve dilinde, ay'ın kâmil insanda algılanması ve bunların zahiri ve manevi ortak yönlerinin açıklanması, teşbih ve istiâre sınırlarını aşarak, bir nevi özdeşirme yoluna gitmiştir.

Ay'la kâmil insanı özdeşirme konusu, her şeyden önce, onların özellikleri ve değerlerinin keşşmesini şekillendiren gizemli 28 sayısına borçludur.<sup>1</sup> Ayrıca güneş, ışığın (Hakk'ın) en yüce ve en kâmil simgesi/temsili olarak algılandığı surette, ay'ın da kâmil insanın en güzel simgesi olduğuna kanaat getirmek mümkün olur.

Ay'ın, gecenin karanlığında güneşin yerine geçtiği gibi, kâmil insan da evrenin karanlığında İlâhi Zatın ışığını ona yansıtılmasıyla, somut ve karanlık âlemi aydınlatır. Dolayısıyla kâmil insanın (varlığındaki) varlığındaki ay, Zat-ı Ehadiyyet (yegane Allah) güneşinin halifesidir.

فظهر الشمس في مرآة القمر ظهور حق في خلق لأن النور اسم من أسماء الله تعالى فظهر باسمه النور<sup>2</sup>

Bu açıklamalardan yola çıkarak, ay'la kâmil insanın arasında özdeşirme düşüncesini şekillendiren ilişkilerin ve benzerliklerin neler olduğu incelenebilir. Bunların yanı sıra, İbn-i Arabî'nin ay ve onun kâmil insanda algılanmasıyla ilgili geçmişte benzeri görülmemiş ilginç tabirleri ve yorumları vardır. Onun bu bağlamdaki yorumlarından biri, (kamer) ayın seyr menzillerinin kâmil insanın sulûk menzilleri ve aşamalarının seyriyle aynı yönde olmasıdır. Görüş ehline bilindiği üzere, İbn-i Arabî'nin düşünce çerçevesinin en önemli boyutu; "nefsü'l-insan" ve nefsu'r-Rahmân" olarak bilinen insan âlemini ilâhi âlemlerle bağdaştırma ekseninde dönmekte olup, Zât-ı İlâhi'den mütevellit olan her şeyin insanda tecelli bulması yönüne eğilmektedir. Böylelikle düşünürlerin deyimiyle halife, müstahlef'in tam bir nüshası, başka bir deyişle "hüve'z-zâhir" "hüve'l-bâtın"ın ta kendisi olup, vücut (varlık) dairesi mükemmelliğe erişir.

### 1- Ay'ın 28 Aşamalı Menzilleri ve Kâmil İnsan

İbn-i Arabî, tamamen ay'ın menzilleri ve "Kamer" suresi hakkında olan, 14 ciltli *Fütûhât* adlı eserinde; (330. bâb, 111/3) ay ile ay ile kâmil insan arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir biçimde konu edinmiş ve bu bâbın özetini, kitabın "Esrâr-ı yeşfe'ü'l-ebdâr" başlıklı 559. bâbı, 396/4'ünde

\* Öğr. Üyesi Dâvûd Sparham, Allâme Tebâtebâyî Üniversitesi, d\_sparham@yahoo.com. Dâvûd Sparham'a ait bu makale, Bilim-Araştırma Dergisi; Mütala.t-i İrfânî, Kâşân Üniversitesi, İnsani/Fen Bilimleri Fakültesi'nin 16. sayı, Sonbahar-Kış Dönemi, (Ş. 1391/M. 2013, s. 27-52), sayısında yayınlanmıştır. Metin içerisinde yer alan Arapça ibareler de çevrilmiştir.

1 İbn-i Arabî'nin düşüncesinin temelini oluşturan 28 sayısı, onun irfânî anlayışında en önemli yeri olan anahtar gibi bir rakamdır. Bu incelemenin içeriğinde de bahsedildiği üzere, Ulu Şeyh (İbn-i Arabî), üzerinde odaklandığı "merâtibü'l-vücûd"u merâtib-i ilâhî, merâtib-i insânî, merâtib-i hurûf, merâtib-i a'dâd ve zâhir ile bâtın alemlerin diğer oluşumlarıyla şaşırtıcı bir biçimde bağdaştırarak, Esmâullah ve mazharlarından oluşan geometrik bir çerçeve oluşturmuştur. Bu düzlemde yazılmamış ve gizli olan 28. fes/bâb da en son ortaya çıkmış olur.

2 Fütûhât, 642/1



de tekrarlamıştır. Yine bu kitabın "Kamer" suresi ile ilgili olan 400. bâb;<sup>3</sup> 567/3'ünde de ay'ın özelliklerinden ve onun kâmil insanla bağdaştırılmasından söz etmiştir.<sup>4</sup>

İbn-i Arabi, bu anlamdaki tutumunu, bu eserinde açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır: "Burada ay'dan kastedilen şey gerçek anlamda kâmil kul (insan)'dır. Ay'ı yaratan, ona hareket kabiliyeti, aydınlık özelliği ve kendi isimlerinden birini bahşeden yüce Allah'ın nezdinde de ay (Kamer) sadece bir kütlelen ibaret olmadığı gibi, Kâmil kulun ta kendisini sergilemektedir. Dolayısıyla bir cisim ve kütle olan ay, Hak Teâlâ'nın "ismü'n-nûr" mazharlarının bir tecellisi-dir."<sup>5</sup> Bu yorumlara dayanarak, kâmil insan veya ay Allah'ın "Işık" ismini taşımaktadır. Ay'ın ışıklı bir cisim olması, onun özü ve kütlesi ile bağlantılıdır. Nitekim insanın da ışık kaynağı olması, onun doğada fizikî varlığına bağlıdır. Başka bir ifadeyle insanın doğada sırf fiziki var oluşu, onun ilahî ışık olması hükmündedir. Bu görüşün mükemmel kanıtı, "Yunus" sûresinin beşinci ayeti, "Eş-şemsü ziyâ" da bulunmaktadır: "Tanrı özü itibariyle güneştir ve ışığın ta kendisidir."

İbn-i Arabi "Leyletü'l-Kadr hayrun min elfi şehr",<sup>6</sup> (şehr) ay'dan kastedilenin<sup>7</sup>, hakiki manada, kâmil insanın olduğunu açıkça ifade eder. Onun açıkça ifade ettiğine göre; ay, kâmil kulun kat ettiği menzillerin aynısı olan 28 aşamalı menzillerinde hareket ediyor. Bu hareket sona erdikten sonra, ay gerçek manada ay (kamer/şehr) adını alır ve isminin müsemması olur. Ay bu 28 aşamanın tamamını kat ettikten sonra yeniden başka bir harekete başlar.

Kâmil insanın da manevi seyrinin aynı şekilde olması ve seyr bittikten sonra başka bir seyr u sulûkun başlanması,<sup>8</sup> onun vurguladığı noktadır.

Ay'ın mezkûr menzillerdeki döngüsel seyrinin sonsuz olduğu ve onun için bir yolun sonunun yeni bir yolun başlangıcı<sup>9</sup> sayıldığı herkesçe bilinmektedir. Bu kesintisizlik ve sürekliliğin (te-dâvüm ve istimrârın) nedeni; kâinatın gerçekleşen tüm eylemlerin, zât-ı ilâhî'ye ve onun sonsuzluğuna bağlı olduğu için sonsuz olmasıdır. Sâlik kul da, ayın "Esmâ-i ilâhî"nin (Tanrının isimlerinin) menzilleri ve aşamalarında seyr halinde olduğu gibi sonsuza kadar seyr u sulûk etmektedir.<sup>10</sup>

3 "منازلة من ظهر لي بطنت له ومن وقف عند حدى اطلعت عليه «

4 28 sayısının bazı özellikleri hakkında; bk. *Futûbât*, 4. c., 559. bâb; *Futûbât*, 1. c., 62. bâb; Terâcim-i bâb/Tercümetü'l-bâtın, 28 sayısının tecellileri başlıklı bâb.

5 فأعلم أنّ الشهر هنا بالاعتبار الحقيقي هو العبد الكامل إذا مشى القمر الذي جعله الله نوراً فأعطاه إسماً من أسمائه ليكون هو تعالى المراد لا جرم القمر فالقمر من حيث جرمه مظهر من مظاهر الحق في إسمه النور فيمشى في منازل عبده المحصورة في ثمانية وعشرين فإذا إنتهى سقى شهراً حقيقياً ... *Futûbât*, 613/1

6 Kadir, 97/3.

7 Ay kelimesi, Farsça'da bazen bu gezegenin kütlesi ve cismi için kullanılır. Bu durumda Arapça'daki "Kamer" kelimesinin karşılığıdır. Bazen de 30 gün süren bir zaman dilimi için kullanılır. Bu anlamda da Arapça'daki karşılığı "şehr" kelimesidir.

8 *Futûbât*, 658/1 «...لأنّه قد استوفى السيرة واستأنف سير آخر هكذا من طريق المعنى.»

9 Tasavvufî kaynaklarda bu konudan bahsedilmiştir: İnsan-ı Kâmil, s. 146.

10 «فإنّ فعل الحق في الكائنات لا يتناهى فله الدوام بإبقاء الله تعالى



Bahsedildiği üzere, İbn-i Arabî ay'ın 28 aşamalı menzillerini; insanın seyr u sulûku ve kat ettiği aşamalar ile aynı yönde yorumlamıştır. İnsanın kat ettiği aşamaların sayısını belirlemeye gelince, o iki yönden bu konuya eğilmiştir.

a. İnsanın yaratılışının temelinde 4 mizaç<sup>11</sup> vardır.

b. İnsanın yapısında da "ümmeât-i sıfât" denilen 7 önemli sıfat bulunur.<sup>12</sup>

Daha önce ay'la ilgili bahsettiğimiz 28 menzil, 4x7'nin sonucudur. 4 mizaç ve 7 sıfattan<sup>13</sup> oluşan insanın yaratılışı da aynı şekilde bu rakamların çarpı sonuçları olan onun 28 aşamalı seyr menzillerinin sayısıdır. Dolayısıyla insanın seyri madde ve mana olmak üzere iki âlemde gelişen seyrdir. Bu 4 ve 7'den oluşan insanın varlığı, Allah'ın ismi olan, "Işık" ın dışında belirme imkanı yoktur. Çünkü her şeyi belirtme ve ortaya çıkarma kabiliyetine sahip olan unsur "ışık"tır. Dolayısıyla, onun varlık âlemi ve bütün nesnelere ve olgular üzerindeki hükmü, özünde var olan bir hükümdür. Işık bizatihi belirgindir ve başka şeyler de onun vesilesiyle belirir. Başka bir deyişle, "nur" aynı zamanda "münevver"dir.<sup>14</sup> (Işık aynı zamanda ışıklandırıcıdır.)

İbn-i Arabî'ye göre; Tanrının ismi, "Işık" özünde var olan bir makama sahiptir. Münevver (ışıklandıran) olan ışık (nur)'un en yüce temsili, güneştir "Allahu nûru's-semâvât ve'l-arz....".<sup>15</sup>

11 İnsanın mizacındaki 4 hılt: dem (kan), safra, balgam, sevdâ'. Ve Sa'dî'nin deyimiyle 4 zıt ve âsi mizaç:  
"Dört muhalif u serkeş olan mizaç  
Bir kaç günlüğüne iyi geçinir birbiriyle  
Lakin bunlardan biri olursa gâlip şâyet  
İşte o vakit çıkar tatlı can kâlıptan

Yine bu bağlamda Sa'dî'nin bir beyti:  
"Mizaçlar, ıslak ile kuru, soğuk ile sıcaktır  
Ne var ki bu dördün karışımıdır insanın mizacı"  
(Bostân/8. bâb/3453. beyit)

12 Ummeât-i sıfât olarak bilinen canlılık, ilim, irade, kudret, kelâm, işitme, görme olmak üzere bu yedi sıfat insana ait sıfatlardır ki aynı zamanda Allah'ın da sıfatlarındandır. Bu da, insan aleminin ilâhî alemle bağdaştığının göstergelerindedir:  
"Ne zamana kadar sürecektir dörtle yediyi anlatman ey sâkî  
Ne zamana kadar dörtle yediden yanmak ey sâkî  
Hadi ne olur söyle şimdi vakit geldi diye ey sâkî  
Hadi gel ver şarabı içelim ki ömür gitti ey sâkî  
(Muhtârname, s. 28)

13 Farsça metinlerde 4 ve 7 den maksat, çoğunlukla 4 mizaç ya da 4 unsur ve bu unsurları etkileyen 7 felekî suretler veya burçlardır.  
Örneğin:  
Ey dörtle yedinin sonucu olan  
Ve dörtle yediden dâima yanan  
İç şarabı ki binler kere söyledim sana  
Geri gelmezsin bir daha, gittiysen, gittin artık  
Hayyâm, Rubâiyyât)

14 *Futûhât*, s. 659.

15 *Nûr*, 24/35

Dolayısıyla, ay'a kendi isimlerinden biri olan "Işık", "Nur" u veren Allah, ["Ve'l-Kamera nûren...."<sup>16</sup>] Kendi zatına da "varlığın güneşi" (El-Hakku Şemsu'l-Vücûd) demiştir.<sup>17</sup>

Dolayısıyla insan onun ışığıyla aydınlanır ve daha sonra varlığın karanlık gecesindeki maddî âlemin karanlığını aydınlatır. Lakin, güneşin ışığını alarak aydınlatmanın gereksinimi; insan için mukadder olan aşamalarda ve menzillerde seyr ve gezintinin yapılmasıdır; "Ve'l-Kamera kaddernâhu menâzil...".<sup>18</sup>

İbn-i Arabî'ye göre; "Gerçek ay (şehr) da kâmil insan gibi, bir ışıktan ibaret olan kamer'in, insan gibi, menzillerinde seyr ve hareket etmedikçe ortaya çıkmaz. Dolayısıyla kamer (ay'ın ışığı) menzillerinde seyrini ve hareketini tamamladıktan sonra gerçek ay (şehr) belirir. Bunun dışında ay'a (şehr) denmez ve eğer ay'a, ay ışığını kastederek ay (şehr) denilirse, hakiki olmayıp mecazi bir kullanıma girmiş olur."<sup>19</sup>

## 2- Seyr u Sulûk, Kâmil İnsanın Bilişi ve 28 Sayısı

İbn-i Arabî, güneş ve ay'ın menzillerini, ilâhi biliş ve hikmetin en güçlü ve en belirgin örneği olarak algılamaktadır.

فإنَّ معرفة منزلة القمر والشمس في ضرب المثل من اعظم الدلائل على العلم الهى الذى يختص بالكون والإمداد الربانى والحظ لبقاء اعيان الكائنات<sup>٢٠</sup>

İnsan oğlunun; ay (kamer) âleminin hakikatine dair biliş ve bilgileri, onun bir aylık seyrinin iki karşılıklı yönde gerçekleşmesiyle sınırlıdır. Şöyle ki; ilk 14 gün içerisinde bir yönü artar. Diğer yönü eksilir. İkinci 14 günde ise, hizası ters yöne geçer ve seyrinin diğer yarısını başlatır. Bu aşamada, Bedir (dolun ay) olarak bilinen kâmil ay'a dönüşür. Bu durumun kâmil kul (insan)'ın seyr u sulûkuyla nasıl bağdaştığını idrak etmek için, kemâle delalet eden 28 sayısının; 14 sayısının iki katı olduğuna dikkat etmek gerekir.

Başka bir deyişle, kemal; önce ilk 14 günün sonunda ay'ın dolgunlaşmasıyla birlikte, zuhûrun son derecesiyle gerçekleşir. İkinci 14 günün sonunda ise, eksilerek, saklılığın ve belirmemenin son derecesine ulaşır. Böylece, ay'ın ilk yarısının sonunda, "Huve'z-zâhir" in ikinci yarısının sonunda ise, "Huve'l-bâtın"ın tam olarak zuhûr etmesi gerçekleşir: "İki çeşit aşama veya sulûktan, ayrıca "Leyletü'l-ebdâr"<sup>21</sup> ve "Leyletü's-serrâr"<sup>22</sup> olarak bilinen aralarındaki mesafeden bahsettik.

16 Yûnus3 10/5

17 *Futûhât*, 109/6.

18 Yâsin, 36/39

19 كذلك الشهر ما ظهر الا بسير القمر من حيث كونه نورا في المنازل... فإذا انتهى فيها سيره فهو...»

*Futûhât*, 658/1 «الشهر المحقق و ماعده مما سعى شهراً فهو بحسب ما يصطلح عليه

20 *Futûhât*, s. 627

21 28 gecenin ortancı gecesi=14. gece ve ay'ın tam tamamlanmış şekli belirmiştir.

22 Ay'ın son gecesi

Bu aşamaların her ikisinde, ı ışık kâmidir.

Her ne kadar iki yönde ve iki yönü olsa da. Tecelli de onun ayrılmaz parçası ve gereksinimidir elbette. Dolayısıyla, özünde bir gereksinim olarak bulunan artma ve eksilme ile birlikte, her hali ve yönü ile kâmidir. Ayrıca bir yönü arttıkça diğer yönü eksilir."<sup>23</sup>

Ay'ın seyr halindeyken artma ve eksilmesi, onun "Bedir" ve "Hilâl" olmak üzere ikili durumu ile bağlantılıdır. İbn-i Arabî, hem ay hem de sâlik insan hakkındaki bu iki durumu, "Hazret-i Gayb" a giriş ve "Hazret-i Şehâdet"ten çıkış olarak tevîl etmektedir.<sup>24</sup>

O, ay'ın bu ikili durumunu (ilk 14 gün ve ikinci 14 gün), insanın seyr u sulûku ile bağdaştırmak için, "sâlik-i dâhil" ve "sâlik-i hâric" terimlerini kullanmaktadır. Sâlik-i dâhil'in kat ettiği menzillerin sayısı kadar sâlik-i hâric diğer yönden çıkar: "Allah'ın kendi ismi olan "Nûr"u verdiği kulunun menzillerinin her aşamasına ve menziline has emirleri vardır. Biz o emirlerden, "sâlik-i dâhil" ve "sâlik-i hâric" in özelliklerini, bu iki çeşit sulûkun arasındaki farkı ve mesafeyi (Leyletü'l-ebdâr ve Leyletü's-serrâr olarak) açıklarken bahsetmiştik."<sup>25</sup>

Ay'la insanı bağdaştırma konusunda dikkate alınması gereken nokta; ay'ın 14 menzilli kemâl sürecinin, insanın sulûk ve biliş derecelerinin sayısı ve tertibi ile eşleştirilmesidir.

İbn-i Arabî bu aşamaları şöyle açıklamaktadır: "İlk aşama, itaat anlamına gelen İslamdır. Son aşama ise, "fenâ fi'l-urûc" ve "bekâ fi'l-hurûc" tur.

Bunların arasında olanlar; iman, ihsan, ilim, ibadet, takva, tenzih, gınâ (zenginlik), fakr, zillet, izzet, telvîn (esneklik), temkîn (istikrar), telvînde temkîn (esneklikte istikrar) gibi kavramlar yer alır. Nihayette, fenâ var. Onun dışında olsan bile ve bekâ var her ne kadar onun içinde olsan da."<sup>26</sup>

Bahsedildiği üzere; insanın seyri, ay'ın seyri misalidir. Aradaki tek fark; insanın, bu seyr sırasında -tıpkı maksadına varmak için bütün menzilleri kat eden bir yolcu gibi- Allah'ın bütün isimlerini kat etmek için Allah'ın bir isminden diğer ismine geçmesidir.<sup>27</sup>

Ay'ın ve sâlik insanın seyrindeki dikkate alınması gereken nokta, bir yön eksildikçe diğer yönün artmasıdır. Aksi durum da aynı şekildedir.

23 ... "والفاصل بين السلوكين ليلة الابدار وهي ليلة النصف من ثمانية وعشرين ليلة الرابع عشر من

الشهر المحقق وليلة السرار منه والنور فيه كامل ابدأ فإن له وجهين والتجلي له لازم لا ينفك عنه ...» *Futûhât*, 659/1

24 ... «قال الله تعالى: والقمر قدرناه منازل: ولم يسمه بداراً ولا هلالاً فإنه في هاتين الحالتين ما له

سوى منزلة واحدة بل اثنتين فلا يصدق قوله منازل الا في القمر فللقمر درج التدانى والتدلى وله الاخذ

بالزيادة والنقص في الدخول الى الحضرة الغيب والخروج الى حضرة الشهادة ثم إن الله تعالى نعتة

«...» *Futûhât*, 111/3. بالانشقاق لظهور الانسان الكامل بالصورة الهية.

25 *Futûhât*, 659/1.

26 «فالدرجة الاولى الاسلام وهو الانقياد واخر الدرج الفناء في العروج والبقاء في الخروج وبينهما

مابقى وهو الايمان والاحسان و ...» *Futûhât*, 167/1

27 «... لاسماء الالهية في الطريق الى اليه كما منازل المسافرين ومنازل القمر المقدره ليسير القمر في

الطريق الى غاية مقصودة وأقل السفر الانتقال من اسم الى اسم فإن وجد الله في اول قدم من سفره كان

*Futûhât*, 613/1. «... حكمه بحسب ذلك.» *Futûhât*, 613/1.

Dolayısıyla bu eksilme (kendinden çıkış/hurûc) ve artma (Hakk'a giriş/duhûl), sâlikin varlığından hiç bir şey geriye kalmayıp, hepten Hakk'a dönüşünceye kadar devam etmelidir. Her ne kadar nihayetinde kul, hep kul olarak ve Hak da Hak olarak kalıp, aradaki mesafe hiç bir zaman kalkacak olmasa da.<sup>28</sup> Çünkü aksi halde, hakiki vahdet gerçekleşmez. Bu nedenle Hak ve kul arasında, husus ve umum yönünden bir fark olmalıdır ve aralarında bir yandan vahdet oluşurken diğer yandan fark göz önünde bulundurulmalıdır.

الاترى المخلوق يظهر بصفات الحق من اولها الى آخرها استشهاد للتخلل العبد «وجود الحق واتصافه بصفاته (وكلها حق له) أى؛ وكل صفات الحق حق ثابت للمخلوق الذى هو الكامل بحكم؛ ولقد كرمنا بنى آدم؛ أى اذا علمت وحد ء الحقيق ء الوجودية وأنّ الخلق حق من وجهه وأنّ الحق خلق من وجهه بحكم مقام المعنى ء. وأنّ الخلق خلق وأنّ الحق حق في مقام الفرق وأنّ لكل حق بلاخلق في مقام الجمع

...المطلق وأنّ خلق بلاحق في<sup>29</sup>

Bu çıkış (hurûc) ve giriş (duhûl)<sup>30</sup>'in, sulûkî yönünün yanı sıra, bilişsel yönü de vardır. Bu da, her aşamadan çıkmanın, sâlikin zâhirinde tecelli bilimlerin arttığı kadar onun bâtınından eksilmesine neden olması demektir. Sâlik son aşamaya ulaştığında, Allah bizzatihi -onun zarfiyeti kadar- onun zâhirinde belirir.

İşte o zaman, o Hakk'ın mazharı olacaktır. Bu da ancak ve ancak sâlikin bâtınında hiç bir şekilde kendine ait her hangi bir şeyin kalmamış olduğu zaman gerçekleşir.

İlk aşama olan giriş (duhûl) gerçekleştiğinde, sâli'in bâtınında -onun zâhirinde tecellinin eksilmesi kadar- tecelli artar ve bu son aşamaya kavuşuncaya dek devam eder. Dolayısıyla bu yönden de bakılırsa, Hak Teâlâ bizzatihi, sâlikin bâtınına belirir ve onun zâhirinde başka hiç bir zuhûr ve tecellinin gerçekleşmemesine neden olur. Bunun sebebi de, Hak ile kulun hiç bir zaman vücûdun kemâli noktasında bir araya gelmemeleri ve her birisinin özünde birbirinden ayrı olma olgusunun var olmasıdır.

Bunun üzerine ve bu artma ve eksilme konusuna dayanarak, kulun daima kul olduğu ve Hakk'ın da daima Hak olduğu söylenebilir. Bu olgu, tecelliyât bilimlerinin zâhirde ve bâtındaki eksilmesi ya da artmasının sebebidir. Başka bir deyişle bunun nedeni, sâlikin terkip olmasıyla birlikte unsur olmasıdır.<sup>31</sup>

İbn-i Arabî'nin, bu ebedi ayrılığın sebebi olan "terkip"ten kast ettiği şey, mahlûk'un zâhiri ile bâtınının birleşmesidir ve bunu; "her olgunun bir zâhiri ve bir bâtını vardır. Hatta somut âlemede görünür olmayan basit unsurlar bile mürekkeptir." şeklinde açıklamaktadır.<sup>32</sup> Bu yüzden

28 "Onlar her sifata büründüler: ilimden kudret'e kudrettten işitmeye, işitmeden görmeye, ...kadar ve bunların hepsini ona borçluydular. Onların içinde ve batınında zâhir olan idi o. Onun sıfatlarıydı onları etkileyen. Onların sıfatları da onun sıfatlarının sayesinde ve etkisinde sağlaştı. Budur işte o âleme girmek ki orada varsa yoksa "el-abdu abdu ve'r-Rabbu Rabbun" bir kuldur bir de Rabb, Başka da hiç bir şey! (Abherü'l-Âşıkîn, s. 139)

29 Kayserî, Fusûsu'l-Hikem'in Şerhi, s. 656.

30 *Futûbât*'ta (19. bâb, 167/1) ay'ın menzilleriyle tam olarak örtüşen sulûk menzillerinin bahsi geçtiği sırada, çıkış ile giriş ve gizlenmek ile belirlemek de ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır.

31 «... ليس للعبد في عيوديته نهاية يصل إليها ثم يرجع رياً كما أنه ليس لربّ حدّ ينتهي إليه ثم يعود

«... Futûbât, 117/3.

32 İbn-i Arabî'nin terkip'ten kast ettiği felsefi anlamda değil. "Felsefi açıdan iki veya birkaç cüz'ün birleşmesine ve "tam terkip" ve "eksik terkip" olmak üzere iki çeşidi de olan bu birleşimlere terkip

zat-ı Hak'tan başka âlemdaki bütün varlıklar gerek somut gerekse soyut mürekkeptir ve onların mürekkep olması da onların özünde olan farklılıkların ana sebebidir. Dolayısıyla, terkip'in, her şeyin özüyle ilgili açıklamasıdır.

İbn-i Arabî, insan ile ay'ı özdeşirme konusundan bahsederken "müfret insan" terimini kullanmaktadır. Müfret insan, oldukça inişli çıkışlı yolun sâlikidir. Kemâle erme yolunun -tıpkı ay'ın seyri sırasında, "Kunnis Hunnis"<sup>33</sup> adlı gezegenin onunla beraber seyretmesi gibi- engelleri, zorlukları ve kuyuları da vardır:<sup>34</sup>

"Tam da bu minval üzere, Allah -tıpkı ay (kamer)'da olduğu gibi- müfret insan için bir takım aşamalar ve menziller mukadder etmiştir.

Ay'dan başka "Kunnis Hunnis" adındaki gezegen de ay'ın seyrettiği menzillere inerek, kâinatın düzenini sağlamak için seyr halindedir ve bu seyr sırasında unsur âleminde oluşumlar ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla eğer bu gezegen 4 mizaçtan oluşmuşsa ve o 4 sayısı, o gezegenin 7 taneli sayısı ile çarpılırsa, bilge ve aziz Allah'ın -bu ayette buyurduğu gibi- takdiri olan o 28 sayısı elde edilecektir. "O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede yüzmektedirler."<sup>35</sup>

Bu 28 aşamalı ilâhi yolculuğundan mütevellit olan şey, 28 harften oluşan, küfr ve iman âlemine ait 28 kelimedir."<sup>36</sup>

### 3- İnsan, Allah, 28 Sayısı

İnsanın 4 ile 7'nin çarpı mı sonucundan oluştuğundan bahsettik. Şimdi bu gizemli ve anahtar gibi olan sayının Allah'ın özellikleriyle nasıl bağdaştığını ele alıyoruz. 7 sayısı, Zât-ı İlâhî'nin "Ummehât-i Seb'a" olarak bilinen 7 sıfatına; 4 sayısı ise, evvel, âhir, zâhir, bâtın olmak üzere "4 rûkn-i ilâhî"<sup>37</sup> olarak bilinen Hakk'ın 4 direğine bir işaret olabilir. O halde kâmil bir sayı

denir." (Ferheng-i Ulûm-i akli, Terkiib bölümü.) Ancak İbn-i Arabî bu tür somut terkipleri kast etmediği gibi, bir nesne veya kavramın "vücûd" unsuru ile birleşmesini amaçlamaktadır. Onun görüşüne göre "vücûd" her zaman mücerrettir ve herhangi bir terkipte bulunmaz. Fakat diğer nesnelere onunla terkip oluşturabilir. Bu durumda da onlar mürekkep sayılır, değil vücûd. Vücûd her zaman yalın ve münferittir. O da zât-ı Hâk'tan başkası değildir.

33 "Hâfız"ın deyimiyle;

"Ne bakıyorsun çene çukuru elmacığına, kuyu var yolda kuyu; Nereye gidiyorsun ey gönül bu aceleyle? nereye?"

34 Tebersî, "Tekvîr, 16" da şöyle der: "....."

O, "el-Cevâri" gibi "Kunnis"i "Hunnis" in sıfatı olduğunu öne sürerken, şöyle anlatmaktadır: "Hunnis; Zühâl, Müşteri, Merih, Zühre, Utarid (Merkür) olmak üzere beş yıldız mecmuasına denilmiştir." "Bel'emî", "Teberî" nin rivayetine dayanarak, "Hunnis" in, o yıldızların toplamının adı olmadığına ve o yıldız mecmuasından biri olarak onların yanında yer aldığını öne sürer. Bu beş yıldızın yanardağ yıldız mecmuası da denilmektedir. Kunnis, Hunnis' in diğer adıdır. Yani Kunnis ile Hunnis aynı yıldız veya yıldızlardır: Ferheng-i Dehhudâ, Kunnis ve Hunnis bölümü.

35 Enbiyâ 21/33.

36 « وكذلك جعل الله المنازل التي قدرها الله للإنسان المفرد وهو القمر وغيره من السيارة الخنس

الكنس تسير فيها وتنزلها لإيجاد الكائنات فيكون عند هذا السير ما يتكون من الأفعال في العالم العنصرى فإن هذه السيارة قد انحصرت في أربع طبائع مضروبة في ذواتها... »

37 "Huvel-evvel ve'l-âhir ve'z-zâhir ve'l-bâtın." Hadîd/3.

olan 28, Zât-ı İlâhî'nin 7'li sıfatlarının, mezkur 4 direkte ceryan etmesinin sonucu olup, böylece Allah'ın 28 isminin, bu sayıların çarpımı sonucundan hasıl olması mümkündür.

Allah'ın, 28'li vücut mertebelerini ve onların aşamaları veya menzillerini belirten 28 isminin birincisi, "el-Bedî" ve sonuncusu, "Refi'u'd-Derecât"tır.<sup>38</sup> 28'li "Esmâ-i İlâhî"nin her birisi, özel bir kat ve mertebe oluşturur. *Fusûsu'l-Hikem*'in genel yapısı da Allah'ın isimlerinin her birisinin mertebesi ve konumunu irdelemeye dayalıdır.

#### 4- Mektûb İnsan= Kur'an ve 28 Sayısı

28 sayısı ve ardından da 14 sayısı, İbn-i Arabî'nin onlarla pek çok oran/orantı oluşturduğu şifreli ve gizemli sayılardır. Onun *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinin 28 bâbında zikredilen enbiya ve evliyaların isimleri sadece 14 harften ibarettir.<sup>39</sup>

"Hüve'z-zâhir" ve "Hüve'l-bâtın"ın kemâlinin göstergesi olan 14 sayısı, ayrıca "Fevâtihü's-Süver" (sûrelerin ilk harfleri)'in harfleri sayısında da bulunmaktadır. Kezâ, Kur'an'ın makta harfleri (son harfleri)ni teşkil eden harflerin toplamı da 14 harftir.

28 harften oluşan Arap alfabesi de 14 Kamerî harften ve 14 Şemsî harften oluşmaktadır. Daha da önemlisi; insanın nefsiyle ilgili 14 Kamerî ve 14 Şemsî harften oluşan 28 harfin var olmasıdır.

İnsanın nefesine ait harfler somut ve etkisiz harfler olmayıp, nefs-i ilâhî gibi vücut ve mertebelerinde etkili olan harflerdir. "Amâ"<sup>40</sup> (hayal-i muhakkak) nın Allah'ın nefsi olan bütün varlıkların suretini topladığı gibi, insanın nefsi de harfleri toplamıştır.

Tıpkı burçların zamanlarının belirlenmesi amacıyla yıldızların feleğe inmeleri için, kat edecekleri bütün menzillerin belirlenmiş mesafelerinin, feleğin içinde toplandığı gibi.<sup>41</sup>

وكذلك تصور جميع الحقايق الخلقية منها في عماء الكون من هذا النفس<sup>٤٢</sup>

Bu da, tam anlamıyla, "Halakellâhu âdem alâ sûretihi" suresinin tabiridir.

38 *Fusûsu'l-Hikem*'in bâblarındaki sıralamaya göre;

"Esmâ-i İlâhî" şunlardır: el-bedâ'î, el-Bâ'is, el-Bâtın, el-Âhir, ez-Zâhir, el-Hekim, el-Muhît, eş-Şekûr, el-Ganî, el-Mukadder, er-Rabb, el-Alîm, el-Kâhir, en-Nûr, el-Musavver, el-Muhassâ, el-Mu'in, el-Kâbiz, el-Hayy, el-Muhyî, el-Meyyit, el-Âzîz, er-Rezzâk, el-Muzill, el-Kavî, el-Latif, el-Câmî, Refi'u'd-derecât.

39 *Fusûsu'l-Hikem*'de adı geçen bütün enbiyâ ve evliyâ'nın isimleri bu 14 harften oluşmuştur: a, n, y, h, z, ş, d, z, m, h, z, l, s.

40 'Amâ (=hayal-i muhakkak) bir hadîs'ten rivayet edilmiştir. Hz. Muhammed'e, "Eyne kâne Rabbenâ kable en yahleke'l-halk" (Allah, varlıkları yaratmadan önce neredeydi?) diye sormuşlar. Hz. Muhammed, "'Amâ'da (hayal-i muhakkakta) yani ne Hakk'ın ne de halkın bulunduğu bir yerde." diye cevap verir:

"Kâne fe'l-'amâ. Enne'l-'amâ mâ fevkehu hevâen ve mâ tehtehu hevâen."

Mutasavvıflar "'amâ"yı ehadiyyetin karşısında bir nokta olduğunu nitelemişler Ehadiyyet mertebesinde isimlerin ve sıfatların bütün özellikleri yok olur ve hiç bir şeyin orada zuhûr imkanı yoktur. Aynı şey "âmâ" için de geçerlidir. Dolayısıyla "'amâ" zât-ı Hakk'ın makamı ve ta kendisidir: Ferheng-i İstilâhât-ı İrfânî, 'Amâ bölümü.

41 « كما جعل العماء صور الموجودات الذي هو النفس الالهي كذلك جمع حروف النفس الانساني »

*Futûhât*, 469/2. « كما جمع الفلك المنازل المقدره لتزول الدراري فيها الميمنة مقادير البروج في الفلك الاطلس .»

42 Cundî, *Fusûsu'l-Hikem*'in Şerhi, s. 223



إِنَّ الْعَمَاءَ مِنْ حَيْثُ مَا هُوْنَ نَفْسُ الرَّحْمَانِ قَابِلٌ لِّصُورِ حُرُوفِ الْعَالَمِ وَكَلِمَاتِهِ هُوَ... حَامِلُ الْأَسْمَاءِ كُلِّهَا وَكَلِمَاتِ اللَّهِ مَا تَنْفَعُ ٤٣

İbn-i Arabî'nin 28 sayısının hüviyetini, önemini ve onun, vücudun çeşitli yönleri ve alemlerinde ceryan etmesinin tescillenmesi yönündeki benzerlikler ve bulunan nokteler bulması bu kadarıyla son bulmuyor. O, yazıları ve eserlerinde, Kur'an-ı Kerim'den aldığı alıntılarda ve cennet ve cehennemin katları ve aşamaları, enbiya ve evliyanın sayısı, Kadir gecesi, Fâtihatü'l-kitab, çeşitli mükafat ve azaplar, Kabe'nin tavaf edilmesi, Kabe'nin binası, cennetlik ve cehennemlik olanlar vs. gibi Kur'an-ı Kerim'le ilgili kavramlarda önemli ve çeşitli benzerliklerden bahsederek, onların hepsini, kâmil insan ve onun gelişme seyrinin gereksinimi olan zikrettiği bu gizemli ve büyümlü 28 rakamıyla ilişkilendirmektedir.

## 28 Sayısı ve Cehennem

"Yüce Allah'ın cehennem hakkında Kur'an'da buyurduğu gibi: "Lehâ seb'a-i ebvâb li külli bâb minhum cüz'i maksûm"<sup>44</sup> cehennemin 7 kapısının her birisinin azap menzilleri olarak 4 aşaması veya katı vardır. Ki İblisin de bu katlardan geçerek o 7 kapıya girdiği söylenir. Cehennemin her kapısının 4'lü aşama rakamı olan 4, cehennemin kapılarının sayısını belirten 7 rakamı ile çarpıldığında, 28 menzil hasıl olur."<sup>45</sup>

## 28 Sayısı, Cehennem ve Cennet Ehilleri ve Onların Mertebeleri

"Yüce Allah, cehennem ateşini 28 tabakadan, cehennemin alt katlarını da yukarıdan aşağıya kadar toplam 100 "dereke" (alt tabaka)'den oluşturmuştur. Bahtiyarların girdikleri cennetin<sup>46</sup> mertebeleri ve aşamalarının sayısı da aynı şekildedir. Cehennemin aşamalarının her birisinde 28 menzil bulunur. Eğer bu 28 rakam yukarıda zikredilen 100 rakamında çarpılırsa, hasılı, 2800 menzil olacak ki bu da ay'ın menzilleri ve aynı zamanda cehennemin tabakalarının sayısı olan 28'e tekabül eder.

Cehennem ehli olanlar 4 taifeden ibarettir: Kafirler, müşrikler, zalimler, münafıklar. Her taife için 700 çeşit azap öngörülmüştür. Dolayısıyla 2800 çeşit azap vardır.

Cennet ehli için de durum aynıdır ve <sup>47</sup> كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ bu sözün tabiri olarak, aynı sayıda onlar için mükafat ve rahatlık vardır. Yani her cennetlik taife için de 700 çeşit mükafat vardır. Cennet ehli olanlar da 4 taifeden ibarettir: Resûller, enbiyâ, evliyâ, müminler. Bu 4 taife ile onların yolunu izleyenler için de amellerinin karşılığı olarak<sup>48</sup> Allah tarafından 700 çeşit nimet ve mükafat öngörülmüştür.<sup>49</sup>

43 *Futûbât*, 400/2.

44 Hacer/44.

45 « ثم قال الله في جهنم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم فيه اربع مراتب لهم ... فذا

ضربت الاربعة التي دخل عليهم منها ابليس في السبعة الابواب كان الخارج ثمانية وعشرين منزلاً...» Nessû'n-nusûs, s. 335.

46 Dereke ve derekât, aşağıya giden basamaklardır. Meretebe ve merâtib onun karşısı, yani yukarıya giden basamaklar ve katlardır.

47 "...yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir..." Bakara, 2/261.

48 « فجعل منازل النار ثمانية وعشرين منزلاً و جهنم كلها... ولكل طائفة من الاربعة سبعمأة نوع من

العذاب وهم اربع طوائف فالمجموع ثمان وعشرون مائة نوع من العذاب...»

49 *Futûbât*, 302/1.



## 28 Sayısı, Kabe ve Tavaf

İbn-i Arabi, Kabe'nin 4 direği etrafında 7 kere "şavt-ı tavaf" ve bunun, insanın vücudu ve yaratılışı ile gönül sulûkunun menzilleri arasındaki ilişki hakkında şöyle der: "Beytü'l-Harâm" duvarının irtifası 27 zirâ'dır. Kabe'nin üstündeki taş duvarı da 27 kerpiçten oluşmuştur. Her zira', ilâhi konuların göstergesidir. Bu da sadece keşif ve şuhûd ehline idrak edilebilir. Bu ölçüler, gönlün menzilleri ve imanın parlayan gezegenlerinin temsilidir. Onlar, gökteki gezegenler gibi bu menzillerin etrafında dönerek, bütün ayrıntıları ve incelikleri ile tabiat ve unsur aleminde gerçekleşen olayların ve oluşumların tam olarak benzerlerini<sup>50</sup> insanın nefsinde ortaya çıkarırlar."<sup>51</sup>

Bu bağlamda en kafa karıştırıcı ve eleştirilere yol açan konulardan biri, ay ve kâmil insan arasındaki benzerlikleri, Kabe ve onun taş duvarlarının katmanları ile ilişkilendirerek İbn-i Arabi'nin ortaya koyduğu Hâtemiyyet iddiasıyla bağdaştırmaktır. Şöyle ki; Kabe duvarının yüksekliği aslında 27 zira'dır. Yani gizemli sayı 28'den bir rakam eksiktir. Bu noktada İbn-i Arabi kendini o duvarın kerpiçleri arasında iki kerpiç olarak nitelemiştir. Bu kerpiçlerden biri altından yapılmış ve üst sırada yer almıştır. Kabe duvarının üst sırası da, sâdika rüyalandaki mukadder ve muhayyel olanların temsilidir. İkincisi gümüşten yapılmış ve son sırada yer almıştır. Bu muhasebe ile 28 sayısı hasıl olur.<sup>52</sup> Dolayısıyla, "Fusûsu'l-Hikem"ın bâblarında adı geçen peygamberlerin her birisinin, Kabe duvarının kerpiçlerinden birinin hükmünde olduğunu söylemek mümkündür. Aslında, Kabe duvarının irtifası net olarak Fusûs'taki enbiyanın sayısı 27 gibi, 27 kerpiçtir. Eksik olan 28. kerpiç de Kabe'nin üstündeki taş duvarında bulunan ve Hâtemü'l-evliyâ, İbn-i Arabi'ye ait olan kerpiçtir. Bu mesele de onun hakkında pek çok tartışmaya yol açmış ve en çok tartışılan konulardan olmuştur.

İbn-i Arabi 4 çarpı 7 ve bunun sonucu olan ayın 28 menziliyle de denk olan 28 rakamını; mahlûk insan (vücut) ve mektup insan (Kur'an)'ın yanı sıra; mebsût insan (mekanlarda, zamanlarda, rükünlerde, unsurlarda v.s.de bulunan insan), manalar ve kavramlar alemine ait olanlar gibi pek çok oluşum ve olguyla ilişkilendirmektedir. O, bu ilişkiler, bağlantılar, tenasüpler ve benzerliklerden, *Futûhât* adındaki eserinde yer yer bahsetmiştir.

50 وارتفاع البت سبعة وعشرون ذراعاً وذراع التحجير الأعلى فهو ثمانية وعشرون ذراعاً... في «

...» هذه المقادير نظير منازل القلب التي

51 *Futûhât*, 666/1

52 Her kerpiç, bir zer'dir. Gümüşten olan 27. kerpiç ve mukadder adlı olan 28. kerpiçin her ikisi de İbn-i Arabi'nin kendisinin makamıdır. O, bu makamı sâdika bir rüyada gördüğünü söylemiştir: *Futûhât*, 318-319/1, 65. bâb; *Fusûsu'l-Hikem*, 1. fes: Kelime-i şey'. Onun vurguladığına göre; böyle bir rüyayı hâtemü'l-evliyâ'dan başka kimse göremez. Onun, hâtemü'l-evliyâ'dan kast ettiği kişi kendisidir. Bu da *Fusûsu'l-Hikem*'in 28 fes/bâb olduğuna ve yazılmamış 28. fes'in varlığına dair sağlam nedenlerden biridir. Böylece *Fusûsu'l-Hikem*'in son noktası; hâtemü'l-evliyâ yani İbn-i Arabi'nin kendisidir. Bir hadis'te şöyle bir rivayet geçmiştir: Allah, 30 kişi (başka bir hadiste de 27 kişi) nin karşısına, şeytan evliyalardan olan deccâller çıkarır. Bu deccâller, en yüce ışık saçan hakikatlerin karşısındaki en saşgıda olan karanlıkların gölgesidir. Daha sonra, Hz. İsa Mesih (a.s)'in öldürdüğü "Mesh" adlı büyük deccâl, büyük hâtemü'l-evliyâ, *Fusûsu'l-Hikem*'in sahibi, İbn-i Arabi'nin karşısında dikilir.

## 5- Ay, Kâmil İnsan, 28'li İnsan Nefsi ve Allah'ın Nefsine Ait Harfler, Merâtibu'l-Vücûd

İnsan nefesine ait 28'li harflerden; dilin yapıları, sözcükler, ibareler, terkipler ve cümleler oluşuyor. Cümleler yoluyla da beşerin fikirleri/düşünceleri ortaya çıkıyor.

Allah nefesine ait 28'li harfler ise, "hurûf-ı âliyât" denilen isimlerin batınına ve onların hüviyetinin özündeki sıfatlara, başka bir deyişle zat-ı Hakk'ın yeganelik makamına denilmektedir.<sup>53</sup>

Dolayısıyla, nefsü'l-insan ile nefsü'r-Rahman'ı bağdaştırmak, aslında insanın nefsinin, hurûf-ı âliyât denilen Allah'ın yeganelik mertebesiyle ve başka bir ifadeyle "Esmâ'ullah"la bağdaştırmaktır.

Molla Câmî, bu ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: "Nefs-i Rahmânî, nefsü'l-insan'a benzerliğinden dolayı, ruhanî ve cismanî âlemlerine ait bütün heyulalardan ibarettir. Çünkü insan nefsi, batından zahire doğru çıkan bir havadır. Bu havanın, gırtlak kaslarına değdiğinde ses ortaya çıkar. Daha sonra, gırtlakla dişlerin ve diş etlerinin kesiştiği neticesinde harfler belirir. Harflerin birleşmesinden de kelimeler hasil olur."<sup>54</sup>

Bu, mecalde, *Fusûs*'da bahsedilen 28'li Esmâ-i İlahînin nefsu'l-insan'a ait 28'li harfler ve ay'ın 28'li menzilleri ile, bunların hepsinin de merâtibu'l-vücûd ile bağdaştırmaya yönelme imkanı olmadığından ötürü, burada konunun ayrıntılarının aydınlanması ve örnek vermek adına sadece birinci mertebeyi ele almakla yetiniyoruz.<sup>55</sup>

Aşağıdaki çizelge, *Fusûsu'l-Hikem*'de zikredilen merâtibu'l-vücûd'un birinci mertebesini özet olarak göstermektedir.

Birinci merete- el-Bedî- Kalem-i a'lâ- Hikmet-i İlâhiyye- insan- Hamel burcu adındaki birinci burçta yer alan "Nath" denilen felek menzili- hemze harfi.

Çizelgenin açıklaması:

Varoluş mertebelerinin başlangıcı, "el-Bedî" adlı ilahiyet aşamasıdır. Onun felek alemindeki muadili, güneşin Hamel burcuna dahil olmasıdır.

Bunun nefsu'l-insan'daki karşılığı, hemze harfidir. Zira, söyleyiş mahrecinden eda edilen ilk harftir ve tüm harfler, onun şeklinin değişmesinden türetilir. Harfler de kelimelerin ortaya çıkmasına vesile olur. Tıpkı güneşin, menzillerinde seyr ettiği sırada, düzenle ve tekrarlar mevsimlerin ortaya çıkmasını sağladığı gibi. Bilindiği üzere tüm varlıkların bekası ve idame etmesi güneşin sürekli ve düzenli bir şekilde dönmesine ve akabinden de mevsimlerin oluşmasına bağlıdır. Aynı mantık harfler için de geçerlidir ve kelimelerin bekası, harflere bağlı olmaktadır. Yine aynı mantıktan yola çıkarak 28 aşamada bulunan Esmâ-i İlâhi'nin arasında yer alan Allah'ın "el-Bedî" ismi, bütün kainat ve varlıkları yaratan bir isim mahiyetindedir.<sup>56</sup>

53 *et-Tevîlât*, s. 293

54 Harezmi, *Fusûsu'l-Hikem'in Şerhi*, 392/1

55 Bütün menziller ve mertebelerin listesini görmek için bk. Kildhâ-yı fehm-i *Fusûsu'l-Hikem*, s. 118.

56 «... الاسم البديع وتوجهه على ايجاد العقل والعقول وهو القلم الاعلى ومن الحروف على...»  
الهمزة وتفصيل الهمزة ومن المنازل على الشرطين

*Futûhât*, 397/2.

İbn-i Arabi birçok yerde, nefsü'l-insan harfleri ile nefsü'r-Rahman harflerini bağdaştırıp, bunların da semâvî menzillerle olan ilişkisini vurgulamaktadır. "Semâ menzillerindeki taksimler, felekü'l-burûc"taki taksimlerle eşittir.

Hak Teâlâ o menzilleri, 28 menzil olarak, yani nefs-i Rahmânî harfleri sayısında tayin etmiştir. Kimilere göre; bu 28'li<sup>57</sup> harfler, burçlar feleğinden kaynaklanmıştır. Başka bir deyişle, kimileri nefse ilgili harflerin, felek menzillerinden kaynaklandığını ve onların sayısının, nefis harflerinin 28'li olmasının nedeni olduğunu zannediyorlar. Oysa biz aksini düşünüyoruz ve felek menzillerinin sayısının, nefis harflerinden kaynaklandığı ve felek menzillerinin her birisinin sayısı feleğin mucidi ve mucibesi olan nefis harflerinin, birinden alındığı görüşünde durmaktayız.<sup>58</sup>

## 6- Ay, Merâtibu'l-Vücûd, Enbiyâ ve Kâmil İnsanların Tarihsel ve Kademeli Belirmeleri

Ay'ın 28'li menzilleri, İbn-i Arabi'nin "merâtibu'l-vücûd" adlı büyük çizelgesinde de gözlenmektedir. Onun görüşüne göre; "Ay'ın kâmil insanla eşleştiğini ve kâmil insanın da vücûd mertebelerinin ana mihrini olduğunu kabul edersek, o halde ay ile vücûd mertebeleri arasında manidar bir ilişki olmalıdır. Bu ilişki ne olursa olsun, ay ile güneş arasındaki ilişki cinsinden ve aynı oranlarda olmalıdır.

Zira insan, Rahman şeklinde yaratılmıştır ve birinin resmi başkasına yansır. *Fusûsu'l-Hikem*'de adı geçen enbiyanın herbirisi, merâtibu'l-vücûd'un bir mertebesinin ruhudur. Bu yüzden merâtibu'l-vücûd'un somut suretlerinin her birisi için, insan hayatının tarihinde bir misal ve örnek bulunmaktadır. O da yeryüzünde ortaya çıkmış olan Allah'ın kâmil insanları, enbiyâ ve evliyâdır aslında.

Şu anlamda ki;

İlâhî vücûdun mertebelerinden her birisinin; insanın yeryüzündeki hayatının tarihi boyunca özel bir zaman kesiti vardır. İnsana özgü bu zaman kesiti; yaşadığı zaman itibarıyla bu kesitle tam olarak denk olan bir peygamberin ya da bir kutb'un zatında ve özündeki vücûdunun her aşamasının *'Fusûsu'l-Hikem*'deki bir bâb ile bağdaşmaktadır. O nebî ya da kutb, bulunduğu vücûd mertebesine göre, o has zamanın "kelimetü'l-hikmet" veya "kelimetullah"ı olarak bilinir. « فیه من العالم کفص الخاتم من الخاتم »<sup>59</sup>

Allah'ın isminin mazharı olarak tabir edilen bu "Kelimetullah"ların her birisi, kendine özgü bir manaya ve "Esmâü'l-hüsnaü'l-ilâhî"den birine mensup edilen hikmete sahiptir. Dolayısıyla o kelimetullah veya kâmil insan olan nebî'nin ismi, tam olarak Allah'ın ismiyle denktir. Aynı şekilde yörüngesinin, o insanın mihrini hizasında olduğu vücûdun özel bir mertebesiyle de bağdaşır.

<sup>57</sup> Sayma makyası, Arap harfleridir.

<sup>58</sup> *Futûbât*, 198/2.

<sup>59</sup> İnsan, âlem'e karşı; 28. fes'in, hâtemü'l-evliyâ'ya karşı durumu gibidir. Bu fes/bâb İbn-i Arabi'nin, hazine mülkünü onunla bitirdiği bir nakşın ya da bir alâmetin olduğu yerdir. Hârezmî, *Fusûsu'l-Hikem'in Şerhi*, s. 111

Yüce Allah, varlık âleminde 28 genel tecellisi vardır. Bunların her birisi, kendine özgü bir ilahi isme, kâmil insanın bir göstergesine ve belli bir vücûd mertebesine sahiptir. Bu yüzden İbn-i Arabî, "İbâdeleh"<sup>60</sup> adlı kitabında her kâmil insan veya peygambere, ekmel bir insana delalet eden "Abdullah" lakabını vermektedir. O, ayrıca bu enbiyâ'nın her birisini belli bir ilahi isimle bağdaştırmış ve ardından Kur'an-ı Kerim'den onların (O kelimetü'l-hikmetlerin) her birisinin veya mensup oldukları ilahi ismin makamı hakkında indirilmiş ayetleri zikretmiştir.

Böylece, mertebelerin ve menzillerin 28'li olması konusu, özel bir ehemmiyete ulaşır. Nitekim İbn-i Arabî 28 sayısının temelini Arş'ta olduğunu öne sürmektedir.

## 7- Ay, Kâmil İnsan, 12'li Burçlar

Ay'ın 28 menzili var ve ayrıca 12 burçta belirir. Dolayısıyla, 12 sayısı da 28 ve 14'ün yanısıra, ay ile insan arasındaki ilişkide gizemli ve anahtarsal sayılara eklenmiş olur. Bu sayı ile ilgili bahisler uzun ve mufassaldır. Aşağıda sadece birkaç örneğe değiniyoruz: İbn-i Arabî, Hekîm Muhammed Tirmizî'nin;<sup>61</sup> Ay'ın 12 burcu ile kâmil insan (Allah'ın gönderdiği enbiyâ) arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusuna cevaben, nitelikli bir orantıya işaret eder. O,

“ ليتمنين إنا عشر نبياً أن يكونوا من أمتي ” enbiyâ ile ilgili bu rivayetin açıklamasında şöyle der: "Bu 12 peygamberin hepsi aynı gecede doğmuş ve ömürleri boyunca, ölüm anına kadar oruç tutmuşlardır. Onlar, Hz. Muhammed'in ümmetinden olma ümidiyle ömür boyunca bir gün bile iftar yapmamışlar. Yüce Allah onları Muhammed'in ümmetinden sayıp, sayılarının menâzilü'l-burûc'taki semavî burçların sayısı olan 12 olmasına karar vermiştir. Bu yüzden o 12 burcun her birisi, o 12 peygamberin birisinin talihidir."<sup>62</sup>

Ay ile kâmil insanın arasındaki ilişkiyi tam olarak açıklamak için, ay'ın 28 menzili ile onun 12 burcunun arasındaki ilişkiyi incelemek gerekir. Ay'ın 28'li menzilleri, 12 burcun üzerinde bölüştürülmüştür.<sup>63</sup>

60 Böylece, "İbâdeleh", *Fusûsü'l-Hikem*'in düzleminde ya da onun başka bir versiyonu sayılabilir.

61 Hekîm Muhammed Tirmizî'nin çeşitli meselelerde ortaya koyduğu 157 soru vardır. İbn-i Arabî, onun vefatından yıllar geçtikten sonra bu soruları cevaplamıştır: Celâl Âştiyânî, *Mukaddime-i Misbâhu'l-Hidâye*.

62 « و جعلهم الله اثنا عشر نبياً كما جعل الفلك الاقصى اثني عشر برجاً كل برج منها في طالع نبي من »

*Futûhât*, 133/13. « ... هؤلاء الاثني عشر لتكون جميع المراتب تنمى أن تكون من أمه محمد (ص) ... »

63 Hâce Nasîreddîn-i Tûsî, iki beyitte, 12 burcun adını sırayla vermiştir:

"Hamel ve Sûr, sonra Cevzâ

Seretân ve Esed bir de Azrâ

Akrep ve Kavs'ı bil Mîzân'dan sonra

Cudey ve Delv'dir hem de Hût onun ardından

Bu 12 burç: su, toprak, rüzgar, ateş burçları olmak üzere 4 gruba ayrılmıştır. Bazı kaynaklarda soğuk, sıcak, ıslak, kuru burçlar adıyla da anılmıştır. Latince karşılığı, "Pyrges" olan burç; astroloji literatüründe "Mintikatü'l-Burûc"ta yer alan, felekî suretler olarak bilinen ve 30 bölüm/menzilden oluşan bir "Kavs"a denilir. Bu kavs, çevre ölçüsünün 360 derece olduğu o büyük bir daire şeklinde olan mintıkanın, 12'de biridir: Ferheng-i İstîlâhât-ı Nücûmî, Burc bölümü. İbn-i Arabî'nin, 28 menzille ilgili ve her iki menzilin +1/3'inin bir burç oluşturduğu hakkındaki söyledikleri, astroloji kaynaklarda bulunmaktadır.

Her burç, 2 menzil + diğer menzilin 1/3'idir. Böylece 28 menzil, 12 burcun arasında eşit bir şekilde bölüştürülür. Dolayısıyla kâmil insanların herbirisi, 2 + 1/3 burca sahiptirler.

İbn-i Arabi bu bahisle ilgili açıklamalarında alemin zıtlar alemi olduğuna da dikkat çeker. O'na göre; varlık alemi; artılar, eksiler, kemal ve noksan alemidir.<sup>64</sup> Çünkü itidale doğru bir yol yoktur. Onun mantığının temeli, varoluş, vücut ve hilkate dayalıdır. Var olmanın özünde hem noksan hem de kemal vardır. Bunlar zıt olduklarından ötürü, mutedil ve orta halli bir şekilde yan yana duramazlar.

Neticede insanın yaratılışında 12 burçla eşit olan 12 kabiliyet ve istidada yer verilmiştir. Bu kabiliyetler kavramların ve niteliklerin benimsenmesinin zeminini oluşturur. Ancak bu doğrultuda sadece kâmil insanlar bütün kabiliyetlerini tam olarak ortaya çıkarabilirler. Bu 12 burç konusu, kutblar için de geçerlidir.

*Futûhât*'ın 463. bâbı, 12 kutbla<sup>65</sup> ilgili açıklamalara tahsis edilmiştir. Bu 12 kutb, Hz. Muhammed'in ümmeti zümresinde sayılır. İbn-i Arabi onların hakkında açıkça şöyle söylemektedir. "Bu kutbların her biri peygamberlik rütbesindedir. Onların her birisinin, konumları ve rütbeleriyle tam olarak uygun olan belli başlı burçları vardır.

12'li Kamerî ayların (Zilkade, Zilhicce, ....gibi) da birbirine karşı belli manevi dereceleri vardır ve her birisinin, mensup oldukları kâmil insanların her birisine bağlı olarak, biri diğerine göre daha ulu ya da daha alçaktır. Nitekim bu ayette olduğu gibi: "Ve fi'l-enbiyâ mine'z-zamân erbaa-i harem: Hûd, Sâlih, Şuayb ve Muhammed (as) ve aynehâ mine'z-zamân, Zilkade, Zilhicce, el-Muharrem ve Receb...."<sup>66</sup>

İlgili kâmil insanın zaman ölçütü olan bu ayların arasında, Ramazan ayı en önemlisidir.<sup>67</sup> İbn-i Arabi tereddüt etmeden Ramazan'ı onların arasında en üstün olanı olarak belirttikten sonra ardından önem sırasına göre, Rebiülevvel, Recep, Şaban, Zilhicce, Şevvâl, Zilkade ve Muharrem'in adlarını verir. O, ayların hiyerarşik düzenine ve onların birbirine karşı üstünlüğü konusunda bu kadarına işrafı olduğunu belirtirken, sonraki aylar (Safer, Rebiülâhir, Cemadiülulâ, Cemadiülâhir) hakkında herhangi bir açıklamada bulunmuyor.<sup>68</sup>

İbn-i Arabi ayrıca, zaman ile güneş ve oruçlu ile ay arasında da benzer tenasüpler ortaya koymaktadır:

كان الدهر كمثل الشمس في ظهورها في القمر وكان القمر كالانسان الصائم وكان نور القمر كالصوم المضاف الى الانسان إذ كان هو محل و هو مجلى الدهر تعالى فهو صوم الحق في صورة الخلق<sup>١</sup>

64 Artılar, eksiler, kemal ve noksan'dan maksat; iki tam burç + diğer burcun eksik sayılan 1/3'idir.

65 Kutbların kim oldukları, onların çeşitleri ve onların peygamberlik mertebesine ulaşabilecek rütbe-leri ile ilgili önemli kaynaklardan biri, "Faslu'l-Hitâb" adındaki kitabın sekizinci bâbıdır. Bu bâbta; kutbların (özellikle peygamberlik mertebesinde olan ve "Aktâbu'l-Muhammedi" denilen kutbların) hasletleri ve özelliklerinin ele alındığı "Menâzilu'l-Aktâb" başlıklı bir fasl vardır.

66 *Futûhât*, 138/1.

67 Bu görüşün temeli, "şehru Ramazân ellezi...." ayetine dayandırılır.

68 *Futûhât*, 174/2.

## 8- Ay'ın 12'li Burçları, Esmâü'l-Hüsnâ ve Merâtibü'l-Vücûd

Daha önce, Esmâü'l-Hüsnâ ve merâtibu'l-vücûd ile 28 sayısı arasındaki ilişki incelendi. Bu bölümde onların 12 sayısı ile olan ilişkisini ele alıyoruz.

*Fusûsu'l-Hikem*'de bahsi geçen "merâtibu'l-vücûd"u daha iyi idrak etmek için öncelikle; her bâbın mihreri olan ve o bâbda vücud mertebesini belirten ilâhi isim ile merâtibu'l-vücûd kapsamında ayrıntılı bir şekilde bahsedildiği *Futûbhât*'ta yer alan semavî menziller, suretler ve burçlar arasındaki oranlar ve orantılara dikkat etmek gerekir.

Aşağıdaki tabloda *Fusûsu'l-Hikem*'in, merâtibu'l-vücûd'la ilgili olan ilk üç bâbı ve son iki bâbı, hem de onların arasındaki tenasüpler özetçe gösterilmiştir:

Birinci fes/bâb- el-bedî- kalem-i a'lâ- hikmet-i ilâhiyye- insanoğlu- birinci burç olan "Hamel"de yer alan "Nath"<sup>69</sup> menzili/felekî menzil

İkinci fes/bâb- el-bâ'is- levh-i mahfûz- hikmet-i nefsiyye- birinci burç olan "Hamel"de yer alan "Betin"<sup>70</sup> menzili

Üçüncü fes/bâb- el-bâtın- et-tabî'a- hikmet-i subbuhiyye (sübhânî, rabbânî)- Nûh- "Hamel" burcunun üçte biri+ "Sûr" burcunun üçte ikisinde yer alan "Süreyyâ" menzili

Yirmi yedinci fes/bâb- el-Câmî'- insan- hikmet-i ferdiyye- Muhammed (sa)- onikinci burç olan "Hût"ta yer alan "Muahhar" menzili/felekî menzil

Yirmi sekizinci fes/bâb- refiü'd-derecât- ta'yinü'l-merâtib- hikmet-i hatmiyye- hâtem/hâtemü'l- Muhammedî- onikinci burç olan "Hût"ta yer alan "Reşâ" menzili/felekî menzil

"Bâbu'l-ebvâb" adındaki özgün bir bâb olmayan yirmi sekizinci ve son fes/bâb, *Fusûsu'l-Hikem*'de bulunan bütün konuların toplamı ve özetidir. Bu bâbda ism-i ilâhi vâsiu'l-kâmil refiü'd-derecât zu'l-arş (yüce mertebeli, kemalin vus'atı olan arş'ın sahibi Allah'ın ismi) bulunmakla birlikte hikmet kelimesi, "Hâtemü'l-Muhammedî"dir. Bu bâbın vücud mertebesi, tayinü'l-merâtibtir. İbn-i Arabî, kâmil insanın mazharlarını belirtmek üzere *Fusûsu'l-Hikem*'in bâblarında geçen ilâhî enbiyâ ile burçlar arasındaki ilişkiyi ve münasebeti şöyle ifade etmektedir:

"Yüce Allah, burçlar semâsının hakimiyetinde olduğu alemde, onların bu alemleri etkilemelerini istediği için, insanın hilkati ve yaratılışında 12 kabiliyet ve istidada yer vermiştir. Bu kabiliyetler, pek çok kavramın ve niteliğin benimsenmesinin zeminini oluşturur. Ancak bu doğrultuda sadece kâmil insanlar bütün kabiliyetlerini tam olarak ortaya çıkarabilirler.<sup>71</sup>

69 "Hamel" burcunun boynuzunda yer alan "Nath"ın diğer ismi, Şarteyndir: *Futûbhât*, "Nath" bölümü.

70 "Betin", "Hamel" burcunun ayağında, ya da karnında veya kuyruğunda yer alan iki yıldız denir. "Zemaşeri" ona "Betnu'l-Hamel", "Ebü Reyhân" ise, karıncık anlamına gelen "şikemek" adını vermiştir. "Hâkânî" de şiirlerinde "dunbe-i hamel" (Hamelin kuyruğu)den söz ettiğinde, galiba "Betin"i kast etmektedir: *Futûbhât*, Betin bölümü.

71 « لما قضى الله أن يكون لهذه البروج أثر في العالم الذي تحت حيطه سماء هذه البروج جعل الله » *Futûbhât*, 298/3. « في نشأة هذا الانسان اثني عشر قابلاً يقبل بها هذه الآثار فيظهر الانسان الكامل بها .»



## 9- İnsan Fizyolojisi ve 28 Sayısı

Ay ve 28'li menzilleri ile onun kâmil insanla özdeşleştirilmesi arasındaki ilişkisi, o insanın sadece sulûkî, bilişsel ve vücûd mertebeleri yönü ile kısıtlı değildir. Eğer Ay'ın kütlesi insanın cismine benzetilirse, ay'ın menzillerinin, insan cisminin yapısı ve terkibi ile bağdaştığı anlaşılacak ve 28 rakamının, insanın bütün zâhiri ve bâtinî özelliklerinde fark edilecektir. Örneğin: insanın omurga kemiklerinin sayısı 28'dir ki bunların 14 tanesi yukarıdaki dikey kısımda ve diğer 14 tanesi de aşağıdaki dikey kısımda yer almıştır. İnsanın vücudundaki dikey omurga sütununda söz konusu olan 14 sayısı, ayrıca çoğu kara ve deniz hayvanlarının, hatta haşereler ve böceklerin bile kuyruğunda vardır.

El ve ayak parmaklarındaki eklemlerin sayısı ise her el ve ayakta 14 tanedir. Dişlerin sayısı da 14 diş yukarıda ve 14 diş aşağıda olmak üzere toplamda 28 taneden ibarettir.

## Sonuç

Bu metinde ay ve kâmil insan bağlamında ele alınan konulardan aşağıdaki sonuçlara varılır:

- a. *Fusûsu'l-Hikem*'de vücud mertebeleri bağlamında olan bâbların herbirisi, 28'li Esmâ-i İlâhî'den birinin eksenindedir. Başka bir deyişle, Allah'ın isimleri, vücud mertebelerinin dayanağıdır. Ve o isimlerin sayesinde bu mertebeler gelişir.
- b. Allah'ın 28'li isimleri ile, bu isimlerin, üzerinde hakim ve etkili olduğu vücud mertebeleri arasında oldukça sağlam bir düzen kuruludur. (*Futûhât*'ın 198. bâbındaki fasıllarda bu konudan ayrıntılı bir şekilde bahsedilmiştir.)
- c. 28'li vücûd mertebelerinin gelişmesinin gereksinimi; "Esmâ-i İlâhî" aleminin, semâvî mahluk alemi ile bağdaşması için, vücud mertebelerinin her bir mertebesi için 28'li semavî menzillerden birinin öngörülmesidir.
- d. Dolayısıyla, *Fusûsu'l-Hikem*'in her bâbı yani vücud aşamalarının her aşaması için, ateş, toprak, hava, su olmak üzere anasır-ı erbaa yönü olan bir felekî menzilin yer aldığı bir burç öngörülmalıdır. Ayrıca, her bâb veya vücud mertebesi için belli bir felekî döngü ve her mertebe için de burçlar ve kamerî ayların dengi olan şemsî aylardan belli bir ay'ın da belirlenmesi gerekir.
- e. Üstelik, "Nefsü'r-Rahmân"ın "nefsü'l-insân"la denk olması için, 28'li "merâtibü'l-vücûd"un her bir mertebesinin karşılığı olarak, 28'li harflerden bir harfin olması gerekir.<sup>72</sup>

İnsan nefsinden 28 harf çıkmıştır. Bu da mezkur 28 menzilden mütevellit Allah nefsi ile denktir. İbn-i Arabî, vücud'u harfler ve kelimelerin dışında görmediği gibi, ona, "Kur'an-ı Kebîr" adını vermektedir: "el-Vücûd küllehu hurûf u kelimât u suver u âyât fehüve Kur'ânu'l-Kebîr."<sup>73</sup>

<sup>72</sup> *Futûhât*, 198/2, s. 440.

<sup>73</sup> *Futûhât*, 167/4.



f. Hem *Fusûsu'l-Hikem*'de hem de *Futûhât-i Mekkiyye*'de somut isimler hem de sıfatlar ve eylemler konumunda olan isimlerin hepsi "Esmâullah" başlığı altında 28'li bir biçimde sınıflandırılmıştır.

g. Bu incelemenin önemli getirilerinden biri de, aslında yazılmamış ve özgün bir bâb olmayan 28. bâba dikkat çekmesidir. Şöyle ki; eğer insan nefisinden 28 harf çıkmışsa ve o da 28 menzilden kaynaklanmış olan Allah nefsiyle eşitse, o halde *Fusûsu'l-Hikem*'de vücut aşamaları 27 bâbda değil, 28 bâbda düzenlenmiş olmalıydı. Bu son bâb, İbn-i Arabî'nin "Hâtem-i evliyâ-yı Muhammedî" olarak addettiği kendisine tahsis edilmiştir. Bu önemli konu, onun *Futûhât-i Mekkiyye* adlı eserinin 198 bâbında<sup>74</sup> aynen yansıtılmış ve bu iddia hakkında herhangi bir şüpheye yer bırakmamıştır. Burada dikkate alınması gereken nokta, *Futûhât*'ın mezkur 198. bâbında bahsi geçen "merâtibu'l-vücûd"un genel yapısının, *Fusûsu'l-Hikem*'deki bâblarla denk olmasıdır.<sup>75</sup>

*Fusûsu'l-Hikem*'in meşhur şârihlerinden olan Cundî, 28 sayısı ile İbn-i Arabî'nin hatemiyeti ve onun meşhur bir rüyası arasındaki ilişkiye işaret ederek şöyle der: "

من الدلائل على الختمية ما روينا من مشهده الغيبي القلبي الذي رأه بقرطبة من تنزل ارواح السيارات و ارواح منازل القمروهي ثمانية و عشرون على عدد الحروف و ارواحها أيضاً فإتت تنزلت في صور الجوارى الحسان النورانيات و باشرهن و أقتضهن جميعاً وهذا المشهد لا يراه الا أكمل ورثة محمد (ص) في الختمية الخصوصية المذكورة<sup>76</sup>

## Kaynakça

*Kur'ân-ı Kerîm*

*İnsan-ı Kâmil*, Azizeddin Neseî, Marijan Mule, Enstitü İran ve Fransa Yay., Tahran. H.ş. 1350.

*Bostân*, Muslihiddin Sa'di-yi Şîrâzî, açıklamalar: Gulâm Hüseyin Yûsufi, Harezmi yay., Tahran, H.ş. 1381.

*et-Te'vilât*, Abdürrezzâk Kâşânî, İbn-i Arabî'nin tefsiri, Dâru'l-İhyâu'l-Terâsu'l-Arabî yay., Beyrut, H. k. 1422.

*Divân*, Şemseddin Muhammed Hâfız-ı Şîrâzî, açıklamalar: Muhammed Kazvîni, Peyâm-i Mihrâb yay., Tahran, H. ş. 1378.

74 Ulu Şeyh, İbn-i Arabî'nin düşüncelerini ihtiva eden en kapsamlı kitap, onun "Fuhûhât-i Mekkiyye" adlı eseridir. Bu kitabın 198. bâbı, Şeyh'in ifadesine göre, *Fusûsu'l-Hikem*'in kaleme alındığı tarih (H. 627) ile eş zamanlı olarak ele alınmıştır. Adı geçen bâb, 50 fasıldan oluşmuştur. Bu 50 faslın, 11'den 37'ye kadarı, içerik ve yapı itibarıyla *Fusûsu'l-Hikem*'in 27. bâbı ile tam olarak bağdaşmaktadır.

75 *Fusûsu'l-Hikem* görünüşte 27 bâbdan oluşmuştur. Fakat bu kitabın şârihlerinin bazısı, bu kitapta 28. gizli bir b'abın varlığına işaret etmişler. *Futûhât-i Mekkiyye*'nin 198. bâbı; Şeyh'in diğer bazı risaleleri ve yazıları; ayrıca dolaylı işaretler şeklinde olsa da, "Yehûdû", "İsevî" ve "Muhammedî" başlıklı *Fusûsu'l-Hikem*'deki bâblar, bu yazılmamış bâbın, *Fusûs*'un genel yapısındaki gereksinimi ve tamamlayıcı rolünü vurgulamaktadır. Bu yazılmamış son bâbın gereksinimi, onun hikmet kelimesinin, (kelime-tü'l-kelâm ve hikmetü'l-hikem) tüm vücut mertebeleri ve ilâhî hazretlerinden ibaret olduğuna dikkat ettiğimiz zaman belli olur. O kelime de aslında "Hâtemü'l-evliyâ-yı Muhammedî" olan Şeyh-i Ekber'den başkası değildir. Dolayısıyla, bu son bâbın ve mezkur rütbenin ayrıntılarına dikkat etmek, oldukça önem taşımaktadır.

76 Cundî, *Fusûsu'l-Hikem'in Şerhi*, s. 250

- Rubâiyyât*, Ömer Hayyam-i Nişâbüri, Tendîs yay., Tahran, H. ş. 1389.
- Risâletü't-Terâcim (Resâil-i İbn-i Arabî)*, Muhyiddin b. Arabî, açıklamalar: Muhammed Abdulkerim-i Nemrî, Dâru'l-Kütübü'l-İliyye yay., Beyrut, M. 2001.
- Risâle-i İbâdeleh (Resâil-i İbn-i Arabî)*, Muhyiddin bin Arabî, açıklamalar: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye yay., Beyrut, M. 2001.
- Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, Taceddin Hârezmî, açıklamalar: Hasan Hasanzâde Âmulî, Havza-yı İlmiyye-i Kum yay., Kum, H. ş. 1386.
- Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, Dâvûd bin Mahmud-i Kayserî, açıklamalar: Celâleddin Âştiyânî, İlim u Ferheng yay., Tahran, H. ş. 1375.
- Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, Müeyyideddin Cundî, açıklamalar: Celâleddin Âştiyânî, Meşhed Ün. Yay., Meşhed, H. ş. 1361.
- Abherü'l-Âşikin*, Rûzbihân Buklî-i Şîrâzî, tashih ve açıklamalar: Muhammed Muîn ve Henry Carbon, Menûçehrî Yay., Tahran, M. 1987.
- el-Futûhâtü'l-Mekkiyye (4 cilt)*, Muhyiddin bin Arabî, araştırmalar: Osman Yahya, et-Tab'u's-Sânî yay., Mısır, H.k. 1405.
- el-Futûhâtü'l-Mekkiyye (4 cilt)*, Muhyiddin bin Arabî, Dâr-i Sâdır Yay., Beyrut, H.K. 1409.
- Ferheng-i İstîlâhât-i Nucûmî, (4 cilt)*, Ebulfazl Museffâ, Müessese-i Mutalaât u Tahkikât-i Ferhengî, Tahran, H. ş. 1366.
- Ferheng-i Lugât u İstîlâhât u Tabirât-i İrfânî*, Cafer Seccâdî, Zebân u Ferheng-i İrân yay., Tahran, H. ş. 1370.
- Faslu'l-Hitâb, Hâce Muhammed-i Pârsâ*, açıklamalar: Celîl Misger Nejâd, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran, H. ş. 1381.
- Kilidhâ-yi Fehm-i Fusûsü'l-Hikem*, Abdalbâkî Miftah, Tercüme ve açıklamalar: Dâvûd Esperhem, İlim yay., Tahran, H.ş. 1385.
- Lugatnâme-i Dehhudâ*, Ali Ekber Dehhudâ, Müessese-i Lugatnâme yay., Yeni Dönemde 2. baskı.
- Mecme'u'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Fazl bin Hasan-i Tebersî, açıklamalar: Resûlî-i Mahallâtî ve Tebâtebâyî, Dâru'l-Ma'rife yay., Beyrut, M. 1988.
- Muhtârname*, Ferideddin Attar-i Nişâbüri, açıklamalar: Muhammed Rızâ Şefî Kedkenî, Suhan yay., Tahran, H. ş. 1374.
- Mesbâhu'l-Hidâye*, İzzüddin Mahmûd Kâşânî, açıklamalar: Celâleddin Humâyî, Senâyî yay., Tahran.
- el-Mu'cemu'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Ehâdis ve'l-Ekâvil Ene'l-Kutubu'l-İrfâniyye*, el-Müellifün, Pejuhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî, Tahran, H.ş. 1386.
- el-Mu'cemu'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Muhammed Fuâd-i Abdalbâkî, İslâmî yay., Tahran, H. ş. 1374.
- el-Muvsuetü's-Süfiyye*, Abdulmun'imü'l-Hanefî, Mektebetü'l-Medbulî, Kahire, M. 2003.
- Nessü'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs*, Abdurrahman Câmî, Tercüme: Vilyam Chitic, Müessese-i Mutalaât ve Tahkikât-i Ferhengî, Tahran, H. ş. 1370.
- Nakş-i Hayal der-Ferâyend-i İdrâk ez-Nazar-ı İbn-i Arabî*, Dâvûd Esperhem, Mecelle-i Hikmet u Felsefe (Dergi), 26. sayı, Tahran, H.ş. 1390.

TURKISH  
ACADEMIC  
RESEARCH  
REVIEW



TÜRK  
AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ

## Ehl-i Sünnet Ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm-Belâgat İlişkisi

The Relation Between Rhetoric And Kalam In The Context Of  
Ahl Al-Sunna And Mu'tazilite Kalam

### Turan Bahşi

Arş. Gör., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Antalya  
Research Assistant, Akdeniz University, Faculty of Theology  
Antalya / Turkey  
turanbahsi@akdeniz.edu.tr

ORCID: [orcid.org/0000-0003-0900-9258](https://orcid.org/0000-0003-0900-9258)

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Kitap İncelemesi | Book Review

**Geliş Tarihi-Date Received** | 23 Eylül / September 2019

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 28 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Eylül / September 2019

**Yayın Sezonu** | Temmuz – Ağustos - Eylül

**Pub Date Season** | July – August - September

*Atıf/Cite as:* Bahşi, Turan, Ehl-i Sünnet Ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm-Belâgat İlişkisi. The Relation Between Rhetoric And Kalam In The Context Of Ahl Al-Sunna And Mu'tazilite Kalam tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (3), 417-421. doi: 10.30622/tarr.623494

*İntihal /Plagiarism:* Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. *This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism.* <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm-Belâgat İlişkisi

### The Relation Between Rhetoric and Kalam In The Context of Ahl al-Sunna and Mu'tazilite Kalam

Hasan Tefvik Marulcu,  
Dilara Yayıncılık, Isparta 2012, 246 s.  
İkinci Baskı 2019, 330 s.  
ISBN:978-605-5434-14-4

İslam düşünce tarihinde belâgat ilmi verileri, kelâm âlimleri tarafından kullanılmış, inanca dair söylemlerde hakikat, mecâz, kinâye, icâz, hazf, takdîm ve te'hîr gibi belâgat konularına yoğun bir şekilde yer verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadisleri doğru anlamak amacıyla başlayan filolojik ve edebî çabalar, kelâm ve belâgat disiplinleri arasında bir ilişkinin oluşumuna yol açmış ve zamanla belâgat ilminin konuları kelâmî söyleme nüfuz ederek adeta bir bütün halini almıştır. Hatta bu nedenle olsa gerek bazı düşünürler tarafından kelâm ilmi, ilk mukaddimesi/öncülü belâgat olan bir tür kıyasa/önermeye benzetilmiştir (Acem, 2004: 192). Zira lafız, manâ ve hallerinin bilinmesi doğru fikre ulaşmanın ilk adımıdır.

*Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm-Belâgat İlişkisi* adlı kitapta Hasan Tefvik Marulcu, kelâm ve belâgat ilimleri arasındaki münasebeti ve etkileşim boyutlarını ele almaktadır. Eserde, başlıkta da ifade edildiği üzere, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile ekolleri araştırma alanı olarak seçilmiş, bununla birlikte yeri geldikçe Zâhirîlik, Bâtınîlik ve Selefîlik gibi fırkaların belâgat anlayışlarına kısa atıflarda bulunulmuştur.

*Kelâm-Belâgat İlişkisi* adlı eserin "Giriş" bölümünde, mütekellimlerin kullandıkları kelâmî yönlemlerden bahsedilmiş ve "belâgat" kelimesinin kavramsal analizi yapılmıştır. "Kelâm Belâgat Etkileşiminin Oluşum Süreci" başlıklı birinci bölümde, konunun tarihi arka planı ortaya konulmuş; "Lafız-Manâ İlişkisi" başlıklı ikinci bölümde ise kelâm ilmi bağlamında dil-düşünce ilişkisi incelenmiş ayrıca delil ve delâletin, dinî önerme inşasındaki önemine dikkat çekilmiştir. Üçüncü bölümde "Kelâm'da Hakikat, Mecâz ve Doğru Te'vilin Kriterleri" başlığı altında, Sünnî ve Mu'tezilî kelâmcıların, ortaya koydukları söylemlerin, zâhirî ve bâtinî yorumlardan ayrıldığı temel hususlar tespit edilmiş bunun yanı sıra edebî sanatların kelâm ilmindeki etkin kullanımlarına dair bazı örnekler verilmiştir.

Yazar, birinci bölümde Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile mütekellimlerinin belâgat ilmiyle ilgilenmelerinin, edebî/dilsel bir kaygı ürünü olarak görülmemesi gerektiğini, bunun yerine onların gerçekleştirdikleri dilsel çalışmaların Kur'ân'ı ve sünneti doğru anlamak gibi dinî bir amacı taşıdığını ifade etmektedir. Marulcu, bu bölümde kelâm ve belâgat ilimleri arasında bir ilişkinin

tesis edilmesine yol açan amilleri, derinlemesine bir incelemeye tabi tutmaktadır. Bu amillerden biri de kelâmcıların, müşebbihe ve mücessime gibi fırkalara karşı verdikleri mücadelelerdir. Şöyle ki; mütekellimler, müşebbihe ve mücessimenin ileri sürdüğü antropomorfik Tanrı yorumlarının, onların belâgatla ilgili dilsel incelikleri bilmediklerinden ya da göz ardı etmelerinden kaynaklandığını dile getirmişlerdir. Bunun yanı sıra yazar, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ilim adamlarının kendi aralarında yaptıkları münazaraları, kelâm-belâgat ilişkisinin kurulmasının diğer bir sebebi olarak tespit etmiştir. Bu iki fırka arasında sözgelimi; Kur'ân'ın i'câzına ilişkin yürütülen tartışmalar Arap dili zeminine çekilmiş, telif edilen i'câzu'l-Kur'ân türü eserlerde beyân ve meânî ilimleri esas alınmıştır. Ayrıca *Kelâm-Belâgat İlişkisi* adlı çalışmada, i'tizâlî paradigmayı benimseyen âlimlerin Arap diliyle yakından ilgilenmelerinin, fikirlerini Kur'ân'a dayandırma çabalarından kaynaklandığı söz konusu edilir. Şöyle ki; Mu'tezilî âlimler, ru'yettullah, husun, kubuh, salah-aslah ve halku'l-ef'âl gibi konularda, âyetleri akılcılık esaslarına bağlı kalarak yorumlamışlardır. Kısaca "usul-i hamse" adı verilen temel prensiplerine uygun olan âyetleri muhkem, uygun olmayanları ise müteşâbih olarak kabul etmişlerdir. Mu'tezilî âlimler müteşâbih âyetlerin, muhkem doğrultusunda tevîl edilmesi gerektiğini düşünmüşler ve yaptıkları tevillerde yoğun bir şekilde mecâzdan istifade etmişlerdir. Buna karşın Ehl-i Sünnet âlimleri, âyetlerin edebî özelliklerini göz önünde bulundurarak Marulcu'nun ifadesiyle "*tevhîd ve tenzîhe, Kur'ân'ın bütünlüğüne ve dile uygun olan anlamları tercih etmişlerdir.*" (Marulcu 2012: 57) Bu hususu göstermek üzere Marulcu'nun kitap boyunca doyurucu örnekler sunduğu ve eserini zenginleştirdiği söylenilebilir.

Yukarıda sayılan hususları, kelâm-belâgat etkileşiminin dâhilî sebepleri olarak gören yazar, buna ek olarak "Dış Sebepler" başlığı altında Ehl-i Kitabın ortaya attığı iddialar ve bu iddialara verilen cevapları detaylı bir şekilde incelemiştir. Burada Marulcu İslam düşüncesinde teşbih fikrinin ilk olarak Şiîler tarafından ortaya atıldığını, onların bu söylemlerinde Yahudilerin etkili olduğu bilgisini nakletmektedir. Şöyle ki; Tevrat'taki metaforik söylemler karşısında Yahudi âlimler ihtilafa düşmüşler, bir kısmı bu ifadeleri mecâz olarak yorumlarken, çoğunluğu ise bu söylemlerin hakikat anlamında olduğunu iddia etmişlerdir. Marulcu'ya göre Hristiyanlıkta da durum bundan farklı değildir. Yazarın "Tanrı'dan 'Baba' Olarak Bahseden İbâreler", "Tanrı'nın 'Oğlu' İfadeleri" ve "Tanrı'nın 'Çocukları' İzafesi" başlıkları altında İncil'deki bazı metaforik ifadeleri detaylı bir şekilde analize tabi tuttuğu görülmektedir. Bu başlıklar altında Müslüman kelâmcıların, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi diğer din mensuplarıyla yürüttükleri tartışmalarda hasımlarını ilzam etmenin yanı sıra tevhid ve tenzihî esas alan bir düşünce yönemi geliştirmek üzere belâgat konularından yararlandıkları vurgulanmaktadır. Yazar bu bölüm sonunda kelâm-belâgat etkileşiminin sonucu olarak gördüğü "el-mezhebu'l-kelâmî" üslubu hakkında analitik değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Kitabın "Lafız-Mana İlişkisi" başlıklı ikinci bölümünün, kelâm-belâgat ilişkisinin kavramsal boyutlarını ortaya çıkarma amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek üzere yazar, nazm, mana, delâlet tabirlerini incelemesinin yanı sıra lafız-telaffuz ve lafız-ses ilişkilerine de değinmektedir. Bu bölümde "Nahvî Delâlet: İ'râb" başlığı altında öz bir biçimde ortaya konulan bilgiler, kelâmcıların Arap dilinde sadece belâgat ilimleriyle meşgul olmadıklarını, bununla birlikte onların Arap dilinin gramer boyutuyla da ilgilendiklerini göstermektedir. Ayrıca Marulcu, bu bölümde mütekellimlerin manaya delâleti açısından lafzın açık ve kapalı olması

durumuna bağılı olarak zâhir, nass ve mücmel, müteşâbih başlıkları altında kategorik bir tasnife tabi tutulduğunu söylemekte ve bu kavramlar hakkında bilgi vermektedir. Bu bölümü “Mantûk ve Mefhûm” başlığı ile bitiren yazar, murâd-ı ilâhî'nin bir takım dilsel çıkarımlarla sübjektif bir anlam çıkarmaya uygun bir yapıya sahip olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre anlamı kapalı olan nasslar karşısında izlenecek yöntem “*Öncelikle ifadenin gerçek anlamında olup olmadığının tespiti, hakikat değilse doğru düşünme yolları ve dilsel yapısı göz önünde bulundurularak en uygun şekilde te'vilidir.*” (Marulcu 2012: 150)

Yazar “Kelâm'da Hakikat, Mecâz ve Doğru Te'vilin Kriterleri” başlıklı üçüncü bölümde, öncelikle mecâz olgusu üzerinde durmaktadır. Ona göre dilde mecâz kullanımı, şartları ve epistemolojik değeri mütakellimlerin üzerinde durduğu en önemli hususlardan biridir. Zira kelâm âlimleri, erken dönemlerden itibaren mecâz olgusuyla ilgilenmişler; bu tabirin istilâhî anlamını kazanmasında etkin bir rol oynamışlar ve mecâzın “karine” ve “alaka” ihtiva ettiğine dikkat çekerek, onun “galat”tan ayrı tutulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Yazarın bu bölümde dikkat çektiği husus, mecâzın, bazı ideolojik gruplar tarafından, siyasal söylemlerin nassa dayandırılmasında tevil aracı olarak benimsenmesidir. Marulcu, bu duruma Şîa düşüncesinde ve gâli fırkalarda yoğun bir şekilde rastlanıldığını dile getirmekte ve bu durumu yansıtan, çarpıcı örnekler sunmaktadır. Bu bağlamda o, On İki İmam Şîa'sının belâgat alanındaki çalışmalarında iddialı olduğunu, hatta kendilerini meânî ilminin kurucusu olarak gösterdikleri bilgisini nakletmektedir. Ayrıca yazarın mecâza dayalı yapılan bâtinî yorumlar ile İskenderiyeli Yahudi filozof Philo'nun kullandığı “alegori” yöntemi arasında bir ilişki kurması da dikkat çekmektedir.

Marulcu'ya göre Şîa gibi ifrata kaçanlar yanında mecâz hakkında yanlış bir tutum sergileyen diğer bir fırka da tefrit noktasında olan Zâhirîlerdir. Nitekim onlar, mecâzı yalanla eş değer olarak kabul etmişler hatta bir kısmı dilde, mecâzî kullanımdan bahsetmenin imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir. Burada yazar, Zâhirîlerin bu iddialarını reddetmekte ve mecâzı, “*Kelimelere hak etmediği anlamın yüklenmesi olmadığı için yalan değil, etkili üslubu nedeniyle belîğ bir konuşmanın özelliği*” (Marulcu 2012: 197) şeklinde tavsif etmektedir. Ayrıca yazar, meşhur Arap şairi İmruülkays'ın (ö. 540 dolayları) bir şiirini zikrederek, mecâzın dilin doğasında var olduğunu ispat etmektedir.

Yazar, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'de Mecâz” başlığı altında söz konusu iki fırkanın buluştukları ortak noktaları ve birbirlerinden ayrıştıkları temel hususları analiz etmektedir. Şöyle ki; Ehl-i Sünnet âlimleri, müteşâbih âyetlerin zâhir anlamlarında anlaşılmasının teşbih ve tecsim fikrini doğuracağı ve bu şekilde bir düşüncenin İslâmî öğretilere ters olduğu konusunda Mu'tezile kelâmcılarıyla aynı fikirdedir. Buna karşı, Marulcu, “*Sünnî kelâmcılara göre, müteşâbihatı mecâzî manaya hamletme, nassı konteksti içinde anlama sınırlarına dâhil olup, aklın nasslar üzerinde hâkimiyet kurması demek değildir.*” (Marulcu 2012: 197) ifadesiyle Ehl-i Sünnet âlimlerinin, metodoloji olarak Mu'tezile'den farklı bir tutum sergilediğini belirtmektedir. Ayrıca Marulcu, bu başlık altında Abdülkâhîr Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) mecâz karşısındaki takınılan tavirlere ilişkin şu tespitini nakletmektedir: “*Cürçânî'ye göre mecâz konusunda ifrat ve tefrite düşülmesi gerekir. Nitekim tefrit noktasındakiler mecâzın, yalanla eş değer olduğunu iddia ederek teşbihe yönelmişlerdir. Öte yandan ifrattakiler ise aşırı fikirlerini, Kur'ân'a söyletmek amacıyla mecâzda sınır tanımamış dilin üslubunu çiğneyerek bağlamı göz ardı etmişlerdir.*” Cürçânî'nin bu analizinin,



Marulcu'nun mecâza bakış açısını şekillendirdiği ve Cürcânî'yle aynı kanaati paylaşarak bir takım analizlerde bulunduğu söylenilebilir. Ayrıca yazar bu bölümde mecâz dışındaki diğer belâgat unsurlarından müşâkele, ta'rîz, terdîd ve tahyîr sanatlarını kelâm ilmiyle bağlantılı olarak incelemektedir. Marulcu, *Kelâm-Belâgat İlişkisi*'nin "Sonuç ve Değerlendirme" bölümünde ise eserde ortaya konulan temel tezleri sistematik bir tasnife tabi tutmakta ve eserini nihayete erdirmektedir.

*Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm-Belâgat İlişkisi* adlı kitabın İslam düşüncesinde ortaya konulan dinî söylemin, basit ve gelişigüzel bir biçimde ortaya çıkmadığını, aksine inanca dair önermelerin, son derece geniş ve köklü bir dil-düşünce zeminine sahip olduğunu göstermesi açısından önemli olduğu görülmektedir. Marulcu'nun eserinde ortaya koyduğu fikirleri temellendirmesi, kullanılan ıstılahları yalın bir şekilde ifade etmesi ve kelâmî tartışmaları belâgat ilmi bağlamında ele alması açısından başarılı olduğu söylenebilir. Ayrıca çalışmada belâgat ilmine ilişkin tahlillerde, ilk dönem belâgat eserlerine müracaat edilmesi ve söz konusu disipline ilişkin özgün çıkarımlarda bulunulması, bu eseri Arap dili ve belâgatı alanında çalışmalar yürüten araştırmacılar için de önemli bir kaynak haline getirmektedir. Aynı zamanda bu kitabın, kelâm okullarının Arap diliyle kurdukları ilişkilerin analiz edileceği ve bu ilişkilerin edebî tenkit ve belâgat geleneğindeki yansımalarının tespit edileceği daha detaylı araştırmalar için bir fikir verdiğini de söylemek mümkündür.

## **Kaynakça**

- Hasan Tevfik Marulcu, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm-Belâgat İlişkisi*, Dilara Yayıncılık, Isparta 2012.
- Refik Acem, *Mevsuatu Mustalahati İbn Haldûn*, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], Beyrut 2004, c. I, s. 192.