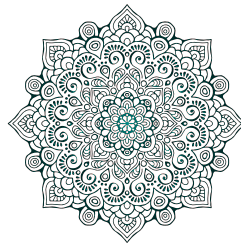




Edebali
İslamiyat
Dergisi

Edebali İslamiyat Dergisi
Edebali Islamic Journal
مجلة أدب بالي الإسلامية



EDEBALİ İSLAMİYAT DERGİSİ

Edebali Islamic Journal

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 2 Kasım, 2020/November 2020

E-ISSN: 2587-0955

Kapsam / Scope: İlahiyat (Dînî Araştırmalar ve İslam Araştırmaları) ve Sosyal Bilimler /
Theology (Religious Researches and Islamic Researches) and Social Sciences

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (31 Mayıs & 30 Kasım) / Biannual (31 May & 30 November)

Yayın Dili / Publication Language: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

edebali islamiyat dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

edebali islamic journal is an international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayımlanan makalelerin telif hakları Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyright of the articles, published in the journal is owned by the Deanship of the Faculty of Islamic Sciences, Bilecik Seyh Edebali University; and the authors have the legal responsibility.

EDEBALİ İSLAMİYAT DERGİSİ

Edebali Islamic Journal

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 2, Kasım 2020/November 2020

E-ISSN: 2587-0955

Sahibi / Owner

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Adına / on Behalf of Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Şükrü BEYDEMİR (sukru.beydemir@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Özcan ÇINAR (ozcan.cinar@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih YALÇIN (fatih.yalcin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Yazı Takip / Secretary

Arş. Gör. Ömer SAZAK (omer.sazak@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mustafa BAŞ (mustafa.bas@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Doç. Dr. Saim YILMAZ (saimy@sakarya.edu.tr)

Sakarya Uni, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey

Doç. Dr. Ahmet AYDIN (ahmet.aydin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Doç. Dr. A. Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Doç. Dr. Adnan ARSLAN (adnan.arslan@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Aybiçe TOSUN (aybicetosun@gmail.com)

Eskişehir Osmangazi Uni, Faculty of Theology, Eskişehir, Turkey

Doç. Dr. Üyesi Hüseyin MARAZ (huseyin.maraz@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih YALÇIN (fatih.yalcin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ (mehmet.haberli@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Doç. Dr. Üyesi Sezai ENGİN (sezaiengin52@hotmail.com)

Eskişehir Osmangazi Uni, Faculty of Theology, Eskişehir, Turkey

Redaktör / Redactor

Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Öğr. Gör. Enes VELİ (enes.veli@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Arş. Gör. Muharrem TURAN (muharrem.turan@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Web Sayfası Sorumlusu / Web Page Responsible

Öğr. Gör. Enes VELİ (enes.veli@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

İç Tasarım / Design

Öğr. Gör. Enes VELİ (enes.veli@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Arş. Gör. Ahmet ÖKDEM (ahmet.okdem@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Ön Okuma-Son Okuma

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları

Yazışma Adresi / Correspondences

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Gülümbe /BİLECİK

Tel: 0 (228) 214 1273 **Faks:** 0 (228) 214 1272

web sayfası/web page: <http://dergipark.gov.tr/edid>

e-posta/ e-mail: iifdergi@bilecik.edu.tr

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BULUT (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Davut YAYLALI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmet EMRE (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Mizra TOKPINAR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat SÜLÜN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali KARATAŞ (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Arapatiguli (Çin Kuzeybatı Milliyetler Üniversitesi)
Doç. Dr. Halit ÖZKAN (Şehir Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Necmeddin KIZILKAYA (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Şahin GÜVEN (Erciyes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI (Pamukkale Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail YALÇIN (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed TANDOĞAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTURAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Sayı Hakemleri/Referee Board of this issue

edebali islamiyat dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift tarafı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

edebali islamic journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

edebali islamiyat dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
edebali islamic journal provides immediate open access to its content.

Editör'den

8. sayımızın editör yazısına derginin yayınlanma aşamasında emeğine geçenler, yazarlarımıza, hakemlerimize ve okuyucularımıza teşekkürle başlamak istiyorum.

Salgın sürecinde ilgiyle, titizlikle ve samimiyetle dergimize her türlü katkıda bulunanlara gönülden şükranlarımı arz ederim. Maddi ve manevi katkılarla bizi destekleyen Rektörümüz ve Dekanımız Prof. Dr. Şükrü BEYDEMİR'e ve özverili gayretlerinden dolayı Öğr. Gör. Enes VELİ'ye teşekkürlerimi sunarım.

Sağlık ve afiyetle bir sonraki sayımızda görüşmek üzere.

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih YALÇIN

Yayım ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication

EDEBALI İSLAMİYAT DERGİSİ'nin İsnad Atıf Sistemini kullanacağını ve yazarların <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden detaylı bir şekilde kılavuza ulaşabileceklerini belirtmek isteriz.

*Çalışmalar, Palatino Linotype karakteri ve 10 punto ile gönderilmelidir.

*Dipnotlar ile Öz/Abstract Palatino Linotype karakteri ve 8 punto ile gönderilmelidir.

* Yazarların, <https://dergipark.org.tr/edid> adresindeki 'Yazar Rehberi' kısmından makaleler için örnek Word şablonunu edinmeleri tavsiye edilir.

*Sayfa ölçüsü üst, alt, sağ ve soldan 4 cm olmalıdır.

*Satır aralığı: Tam, Değer 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk ve paragraf başı 1 cm içeriden olmalıdır.

*Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 100, en fazla 300 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır.

*Öz/Abstract içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

*Özü takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/ Keywords" verilmelidir.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler /Articles

**Muhammediye'nin Bir Beyti Üzerine Mehmed İsmet'in Şerhi / A Sharh of Mehmed Ismet On A
Couplet of Muhammediye
ABDULLAH UĞUR
1-13**

**Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: Kültür Olgusunun Sembolik Söylemi / The Names Taught to Adam:
Symbolic Expression of Cultural Phenomenon
Ferruh KAHRAMAN
15-40**

**Fârâbî ve Mâtürîdî'de Nübüvvet Algısı./ The Sense of Prophethood in al-Farabi and al-Maturidi
Demet AYDIN
41-59**

**Kur'ân'da İktifâ Yöntemi/ Method of Iktifa in the Qur'an
Sabğatullah TAYFUR
61-89**

Kitap Değerlendirme/Book Review

**İzmirli İsmail Hakkı, Tarihin Lüzûmu, Hazırlayan: Harun Çetin, Çizgi Kitabevi, Konya 2020, 80
sayfa / İzmirli İsmail Hakkı, Tarihin Lüzûmu, Prepared by: Harun Çetin, Çizgi Kitabevi, Konya 2020,
80 pages.
Enes Ensar ERBAY
91-96**

Muhammediye'nin Bir Beyti Üzerine Mehmed İsmet'in Şerhi

A Sharh of Mehmed Ismet On A Couplet of Muhammediye

Abdullah UĞUR

Arş. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye

Research Assistant PhD., Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey

abdullah.ugur@marmara.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5165-7462>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ekim / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Kasım / November 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Kasım / November

Atıf / Citation: Uğur, Abdullah. "Muhammediye'nin Bir Beyti Üzerine Mehmed İsmet'in Şerhi". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 4/2 (Kasım / November 2020): 1-

13.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:ijfdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet

İslam kültürü içerisinde bir eserin kapalı noktalarını açıklamak maksadıyla kaleme alınan eserlere genel olarak şerh adı verilmektedir. Şerh, o metnin, dâhil olduğu kanona ait diğer eserler ile ilişkisi bağlamında toplumsal zihin/kavram dünyası içinde açıklanmasına ve ele alınan mesele üzerine yeniden düşünmeye, metnin telifi ile şerhi arasındaki ilmî birikimi metne eklemeye hizmet etmektedir. Bu bakımdan her şerhin hem metne bağlı ve yakın hem de metinden kopuk ve -geleneğin kuralları içerisinde- yeni anlamlar üretmeye müsait olduğu söylenebilir. Türk-İslâm edebiyâtında çoğunlukla Hâfız-ı Şîrâzî, Molla Câmî, Ferîdüddin Attâr gibi İranlı şairlerin eserlerine şerhler yazılmıştır. Bununla birlikte *Kasîde-i Bürde*'ye yazılan şerhler de oldukça büyük bir yekûn tutmaktadır. Türkçe telif edilmiş eserlere yazılan şerhler ise sayı olarak görece azdır. Yûnus Emre'nin şatahat tarzındaki gazellerine yazılmış şerhler ile başlayan Türkçe eserlere Türkçe şerh yazma geleneği İsmail Hakkı Bursevî'nin telifleri ile ivme kazanmış ve on sekizinci yüzyıldan sonra artarak devam etmiştir. Bu makalede Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin on beşinci yüzyılın ortasında kaleme almış olduğu *Muhammediye* üzerine yazılmış bir şerh üzerinde durulacaktır. Müderris Mehmed İsmet Efendi'nin *Muhammediye*'de geçen bir beyti şerh ettiği eseri hacmen küçük olmakla birlikte Türkçe eserlere yazılmış şerh literatürüne katkı sağlaması bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye*, şerh, Muhammed İsmet

Abstract

Works written to explain the closed points of a work in Islamic culture are generally called commentary (sharh/explanation). The commentary serves to explain the text in the social mind / concept world in the context of its relationship with other works belonging to the canon it is included in, and to rethink the issue dealt with, and to add the scientific accumulation between the text and its commentary to the text. In this respect, it can be said that each commentary is both connected to and close to the text, disconnected from the text and-within the rules of tradition- is suitable for producing new meanings. In the Turkish-Islamic literature, commentaries were mostly written on the works of Iranian poets such as Hâfız-ı Şîrâzî, Molla Jâmî, Fârîd al-Dîn 'Aittâr. However, the commentaries written to *al-Qasîda al-Burda* are also quite large. The commentaries on works written in Turkish are relatively few in number. The tradition of writing Turkish commentaries on Turkish works, which started with commentary written on Yûnus Emre's gazelles in the shatahat style, gained momentum and continued increasingly after the eighteenth century. In this article a sharh written by Muhammed İsmet on *Muhammediye* of Yazıcıoğlu Muhammed which has continued its influence on Turkish-speaking Muslim communities for centuries will be introduced and transcribed text of the sharh will be given.

Key words: Literature, Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye*, şerh, Mehmed İsmet

GİRİŞ

II. Murad (ö. 855/1451) ve Fatih Sultan Mehmet (ö. 886/1481) devirlerini idrak etmiş olan Yazıcıoğlu Mehmet Efendi (ö. 855/1451), Anadolu sahasında ilk Türkçe melhame eserini kaleme almış olan Yazıcı Salih'in (ö. 826/1422-23'den sonra)¹ oğlu ve *Envârü'l-Âşîkîn* sahibi Ahmed-i Bîcân'ın (ö. 870/1466'dan sonra) ağabeyidir.² Gelibolu'da yahut Malkara'da dünyaya

¹ Yazıcı Salih'in vefat tarihi kesin olarak belli değildir. *Şemsiyye* adlı eserinin telif tarihi için 811 tarihi verilse de doğru tarih 826'dır. *Şemsiyye*'nin telif tarihinin tashihi için bkz: Carlos Grenier, *The Yazıcıoğlu and the Spiritual Vernacular of the Early Ottoman Frontier*, Chicago Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016, 33-34.

² Bugün Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde bulunan müellif hattı nüshanın ketebesinden dedesinin isminin de Süleyman olduğunu öğreniyoruz. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Âmil Çelebioğlu, *Muhammediye*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 15; 55-57.

gelen Yazıcıoğlu Mehmed Efendi ilk ilmî tahsilini babasından almış olmalıdır. Daha sonra ihtimaldir ki Gelibolu'ya yakın ve o devirde Osmanlı başkenti olan Edirne'de tahsiline devam etmiş olsun. Daha sonra kardeşi ile birlikte Hacı Bayrâm-ı Vefî'ye intisap etmiş ve ondan hilafet almıştır. Ömrünü Gelibolu'da geçiren ve orada vefat eden Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin açık türbesi Yazıcıoğlu Mescidi adıyla anılan camiye bitişiktir.

Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin günümüze ulaşan iki eseri bulunmaktadır. Bunlardan ilki Arapça kaleme aldığı *Megâribü'z-Zamân* adlı eseridir. Ansiklopedik bir mahiyet taşıyan eser kâinatın yaratılışından, peygamberler tarihinden, kıyamet alametlerinden ve ahvalinden bahseden tasavvufî mahiyette bir eserdir. Kardeşi Ahmed-i Bîcân'ın meşhur eseri *Envârü'l-Âşıkîn*, *Megâribü'z-Zamân*'ın telif-tercüme yöntemiyle Türkçe'ye aktarılmış halidir. Diğer eseri ise manzum olarak kaleme aldığı *Muhammediye* isimli uzun mesnevisidir. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi eserin sebep-i telifinde âşıklardan bir cemaatin kendisine müracaat ederek Hz. Muhammed'in vasıflarını anlatan bir kitap yazması ricasında bulduklarını söyler. Mehmed Efendi birçok mevlid kitabı yazıldığını söyleyerek bu isteklerini geri çevirir. Fakat o gece rüyasında Hz. Muhammed'i görerek ondan aldığı emir üzerine *Muhammediye*'yi kaleme alır.³

Yazıldığı andan itibaren *Muhammediye* Osmanlı toplumunun her tabakası tarafından büyük bir ilgiye mazhar olur. Köprülü'nün tabiriyle Yazıcıoğullarının eserleri halk edebiyatı ile saray edebiyatının birleşme noktasındadır.⁴ Evliyâ Çelebi (ö.1095/1684 [?]) meşhur *Seyahatnâme*'sinde Anadolu topraklarında birçok kişinin *Muhammediye*'yi Kur'ân ezberler gibi ezberlediğini bize aktarıyor. Örneğin Bolu'yu anlattığı kısımda: "Ulemâsı çokdur ve *Muhammediye* kitâbı tilâvet ederler." demektedir. Aynı şekilde Ankara Kalesi'ni⁵ ve Tokat'ı anlatırken de buralar halkının *Muhammediye*'yi hıfzen tilâvet ettiğini belirtir.⁶ Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin türbesi yanında muhafaza edilen müellif hattı nüshanın ziyaret edilmesi⁷ ve kimi zaman ziyaret edenler tara-

³ Çelebioğlu, *Muhammediye*, 80-83.

⁴ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl*, (Ankara: TTK Yayınları, 1999), 21.

⁵ Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Robert Dankoff v. dğr., (İstanbul: YKY, 2011), 2:90.

⁶ Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, 2: 225. Bu konuda biraz daha geniş bir yazı için bkz. Abdullah Uğur, "Ekberî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Edebiyat: Mevlid, Muhammediye ve Envârü'l-Âşıkîn", *İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı, (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 86. Özellikle 11. dipnot. Osmanlı'da *Muhammediye*'nin konumu ve okunması çerçevesinde *Muhammediye*'nin yazma nüshaları üzerine daha geniş çaplı bir çalışmaya hâlen devam etmekteyim.

⁷ 2 Ekim 1712 tarihinde Gelibolu'yu ziyaret eden Sadreddîn-zâde Telhîsî Mustafa Efendi *Cerîde*'sine şu notu düşmüştür. "Yazıcı Efendi hazretlerinin türbe-i şerifleri ziyarete gidildi. Dua edilip merhumun müellif nüshası ve **meşhur-ı âlem olan eseri** de görüldükten sonra yanlarındaki Ahmed Bîcân hazretleri dahi ziyaret olundu." İsmail E. Erünsal, "Bir Osmanlı

findan nüshanın ferağ kaydından sonraki sayfalara şiirler yahut kısa notlar yazılması da bir âdet haline gelmiştir. Bunun yanı sıra *Muhammediye* manevî iktidarın da sembolü olmuş ve cülûs-ı hümâyûn törenlerinde ber-mutad Gelibolu'dan İstanbul'a getirtilmiştir.⁸

Azîz Mahmûd Hüdâyî (ö. 1038/1628), seyrûsulûkunu ve Üftâde (ö. 988/1580) hazretleri ile olan soru-cevap ve sohbetlerini topladığı *Vâkıât-ı Üftâde* adlı eserinin birçok yerinde *Muhammediye*'den ve Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'den sitayişle bahseder. Bunun yanı sıra salata yediğini gördüğü bir manânın tabirini Üftâde hazretlerine sorduğunda, Üftâde hazretleri: "Senin yediğin salata *Muhammediye* kitabını işitmendir. O güzel bir yiyecektir. İnşallah bir yemek yiyeceksin." şeklinde cevap verir.⁹

Muhammediye aynı zamanda Klasik Osmanlı Edebiyatı'nı da etkilemiş ve onu temel alan eserler ve nazireler de yazılmıştır. Muhammed Tanrıvermiş'in (ö. 911) *Muhammediye*'ye nazire olarak yazdığı ve II. Bayezid'e sunduğu *Vesîle*¹⁰ adlı eseri, Yûsuf adlı bir şairin dil içi çeviri örneği olarak *Muhammediye*'yi baştan yazması¹¹ gibi durumlar *Muhammediye*'nin edebî açıdan da önemini ortaya koymaktadır. Hindî Mahmud'un *Sergüzeştname*'sinin sonlarında kendi eseri için temennisini belirttiği beyit *Muhammediye*'nin hem toplum nezdindeki yerinin, hem de edebî olarak ne kadar değer gördüğünün sarıh bir delilidir:

Bula Muhammediye gibi izzet

Buna izzet iden başında devlet¹²

1. Şârih Mehmed İsmet Efendi

Babası İbrahim Efendi IV. Mehmed (ö. 1104/1693) döneminde kethüdâlık yaptığı için¹³ Kethüdâzâde ve hacdan dönüşte Hacı Çelebi lakaplarıyla da tanınan Mehmed İsmet Efendi Lâleli semtinde doğmuştur. Medrese tahsili alırken bir yandan hat sanatına da ilgi duymuş Hâfız Osman'dan sülûs ve nesih yazılarında icazet almıştır. Mehmed İsmet Efendi'nin istinsah ettiği

Kadısının Günlüğü: Sadreddin-zâde Telhîsî Mustafa Efendi ve Cerîdesi", *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 163.

⁸ Tobias Heinzelmann, *Populaere religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich: eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoğlu*, (Würzburg: Ergon Verlag, 2015), 489.

⁹ Aziz Mahmud Hüdâyî, *Vâkıat-ı Üftâde*, İstanbul: Hacı Selim Ağa, 250, 12^a.

¹⁰ Mahmûd b. eş-Şeyh El-Hâc Muhammed b. Tanrıvermiş, *Vesîle*, Almanya: Almanya Milli Kütüphanesi, Ms. or. quart. 1758.

¹¹ Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Türk Edebiyatında Klâsik Tercüme ve Şerh Geleneği*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 251-253.

¹² Hindî Mahmud, *Sergüzeştname-i Hindî Mahmûd*, haz. Ahmet Karataş, (İstanbul: YEK, 2013), 159-160.

¹³ Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, haz. Mustafa Koç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 344.

Semerkandî'nin *Mülteka fil-Fetâvâ* adlı eserinin istinsah kaydından 1141 yılının Şaban (Mart 1729) ayında nâib olarak Selanik'te bulunduğunu öğrenmekteyiz.¹⁴ Aynı yıl içerisinde müderrislik imtihanını kazanarak hariç medresesi müderrisliğine başlamıştır. Bu görevi sırasında hac vazifesini de ifa etmiştir. Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Murâd-ı Buhârî'ye (ö. 1132/1720) intisap eden¹⁵ Mehmed İsmet Efendi, Süleymaniye Sahn müderrisliğine kadar yükselmiş ve bu vazifede iken 2 Zilkade 1160 (5 Kasım 1747) tarihinde vefat etmiştir. Müstakimzâde vefatına “tesnîm-i ismet” terkiibini tarih olarak düştürmüştür.¹⁶

Daha çok şerh, haşiye ve talikât tarzında eser veren Mehmed İsmet Efendi'nin Arapça ve Farsça'ya hâkim olduğu mecmûalarından ve *Lugat-ı Şâhidî*'ye *Feyzü'l-Hâdî li-hall-i Müşkilâtî's-Şâhidî* adlı bir şerh yazmasından anlaşılmaktadır. Bu şerhi Kiblelizâde Mîr Ahmed'in (ö. ?) isteği üzerine kaleme almıştır. Mehmed İsmet Efendi eserin bitimine “fazl-i rab” tabirini tarih olarak düşürmüştür ki bu da 1112 (1701-2) yılına denk gelmektedir. Salim Aydüz *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı maddede doğru bir şekilde müellif hattı nüshaya atıf yapmaktadır.¹⁷ Fakat sonrasında eserin Mısır muhafızlarından eski başçavuş Murad Ağa'nın isteği üzerine Ahmed adlı oğlu için ve muhtemelen 1113 tarihinde yazıldığını söyler ve Hacı Mahmûd Efendi 1445 numaralı nüshayı da bu duruma delil getirir. Bu numarada Mehmed İsmet Efendi'nin şerhi değil başka bir eseri olduğu gibi verdiği diğer bilgiler de hatalıdır. Metnin içerisinde Kiblelizâde Mîr Ahmed ismi geçtiği gibi

¹⁴ Semerkandî, *Mültekâ fi'l-Fetâvâ*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddîn Efendi, nr. 1573, 230a.

¹⁵ Mehmed İsmet Efendi, Murad-ı Buhârî'den duyduklarını ve onun farklı kişilere yazdığı mektupları istinsah etmiş ve bir mecmûa hâlinde derlemiştir. Mehmed İsmet, *Mecmûa*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddîn Efendi, nr. 1780. Ayrıca makalenin ilerleyen bölümlerinde işaret edileceği üzere bir eserini sunduğu Şeyhülislam Paşmakçızâde Abdullah Efendi'nin babası Şeyhülislam Paşmakçızade Ali Efendi kimi kaynaklarda Murad Buhârî'nin şeyhi kimi kaynaklarda ise Murad Buhârî onun şeyhi olarak geçmektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Halil İbrahim Şimşek, “Murad Buhârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 185-187; Hatice Taş, Murâd Buhârî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri, (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2015.

¹⁶ Salim Aydüz, “İsmet Mehmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/664-666. Mehmed İsmet Efendi'nin Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyüddîn Efendi bölümünde bulunan 3249 numaralı mecmûasında temellüğü “Mehmed İsmet bin İbrahim” şeklindedir. Yine Veliyüddîn Efendi bölümünde 3191 numarada bulunan mecmûasında 51a'da “Câmi-i in hurûf Mehmed İsmet bin İbrahim bin Hasan bin Ahmed el-ma'rûf bi-Kethüdazâde Hacı Çelebi”, 121b'deki ferağ kaydında “Mehmed İsmet bin İbrahim” ve aynı mecmûada 145a'da bulunan ferağ kaydında “Mehmed İsmet” şeklindedir. Bu bakımdan *İslâm Ansiklopedisi*'nde İsmet Mehmed şeklinde yazılması bir zuhül eseri olmalıdır.

¹⁷ Aydüz, “İsmet Mehmed”, Ek-1: 665.

mecmûanın zahriyesinde de: “Bu fakîrin müsevvedatıdır” başlığı altında Mehmed İsmet Efendi eserlerini kime verdiğini listelemiştir. Bu listede de *Feyzû'l-Hâdî* adlı şerhinin üstüne “Kıblelizâde Mîr Ahmed Efendi'ye verilmiştir” notu düşülmüştür. Listede yer alan diğer eserler şöyledir: *Refâü'n-nadr 'alâ 'Akâidi Hızr Bey*¹⁸ ve *Şerh-i Gazel-i Sâib* adlı eserlerini Şeyhülislam Paşmakçızâde es-Seyyid Abdullah ibni es-Seyyid Ali (ö. 1145/1732) için, *Sımtü'd-dürer* ve *Risâle-i Tedâhül* adlı eserleri Damat İbrahim Paşa (ö.1143/1730) için¹⁹ kaleme alınmıştır. Bu eserleri dışında başka şerh ve talikleri de bulunan Mehmed İsmet Efendi aynı zamanda astronomiye de ilgi duymuş ve çeşitli yıllara ait takvimler hazırlamıştır.

2. Muhammediye'nin Şerh Edilen beyti

Mehmed İsmet Efendi'nin yazdığı şerhin görebildiğim kadarıyla iki nüshası bulunmaktadır. İlk nüsha müellif hattı olup Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde Veliyüddîn Efendi yazmaları arasında 3191 numarada kayıtlı olan mecmûanın 99b-100a varakları arasındadır.²⁰ İkinci nüsha ise Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi 560 numaralı mecmûanın 60a-b varakları arasındadır. Müellif hattı nüshanın ferağ kaydından eserin 1124 Cemaziye'l-evvelinde tamamlandığı anlaşılmaktadır (Haziran/Temmuz 1712). Selimiye Kütüphanesi'ndeki nüsha ise Osman bin Halîl tarafından 1133 senesinde istinsah edilmiştir.

Mehmed İsmet Efendi, *Muhammediye*'nin; “Şifât-ı hüsne bakmağıl velî hüsni şifâta bak / Ki şemse ay âyîne ol aya âyîne mehtâb” beytini şerh etmiştir. Bu beyit *Muhammediye*'nin 7965 numaralı beyti olup *faslün fi zevviri'l-a'zam* (en büyük vuslat) başlığı altında bulunmaktadır.²¹ Şerh metninde niçin bu beyti şerh ettiğine dair herhangi bir ibare yahut işaret yoktur. Mehmed İsmet Efendi'den on yedi yıl önce *Muhammediye*'yi İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) kâmilten şerh etmiştir. İhtimaldir ki Mehmed İsmet Efendi, bu

¹⁸ Burada Paşmakçızâde es-Seyyid Abdullah ibni es-seyyid Ali'ye verilmiştir şeklinde not düşülmüşken *Şerh-i Gazel-i Sâib* için “Şeyhülislam Abdullah Efendi'ye verilmiştir” şeklinde not düşülmüştür. İlk eseri şeyhülislam olmadan önce sunmuşken diğerini Paşmakçızâde meşihat makamına geçtikten sonra sunmuş olmalıdır.

¹⁹ Mehmed İsmet Efendi, Damat İbrahim Paşa'ya bir de kasîde sunmuştur. Mehmed İsmet, *Mecmûa*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddîn Efendi, nr. 3249, 59b-62a.

²⁰ Salim Ayduz, Mehmed İsmet Efendi'nin eserlerini listelerken bu *Muhammediye* şerhine değinmediği gibi bu varaklarda Mehmed İsmet Efendi'nin, Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Risâle fi hakikatü'l-insân* adlı eserinin tercüme ve şerhi olan *Hakikatü'l-İnsân* adlı eserinin bulunduğunu söylemektedir. Fakat görüldüğü üzere bu varaklarda *Muhammediye*'den bir beyti şerhi vardır. Salim Ayduz, “Mehmed İsmet”, Ek/1: 665.

²¹ Çelebioğlu, *Muhammediye*, 781. Âmil Çelebioğlu bu beyti sehven “Şifât-i hüsne bakmağıl velî hüsni şifâta bak / Ki şemse ay ayına ol aya âyîne-i mehtâb” şeklinde okumuştur. Hem beytin anlam dünyası hem de şerhler gözönüne alınca beytin yukarıda verdiğimiz şekliyle okunması gerektiği görülür.

şerhi görmüş ve kendince noksan bulduğu bu beyti tekrar şerh etmiş olsun. Yahut *Muhammediye*'yi okurken bu beyte denk gelip şerhe muhtaç olduğunu da düşünmüş olabilir. Bu ihtimallerden ilki daha zayıftır. Buna da şu delil getirilebilir ki metin içerisinde beytin daha önce de şerh edildiği, fakat bunun zayıf yahut eksik bulunduğu şeklinde de olsa, Bursevî'ye atıf yoktur.

İki şerhi genel olarak karşılaştırsak, Mehmed İsmet Efendi'nin temhîd (hazırlık) kısmında Allah'ın zâtını idrâk etmenin mümkün olmayacağı, aklın bu konuda kâsır kalacağı vurgusu yaptığını görürüz. Bursevî'nin şerhinde böyle bir vurgu yoktur. İki şârih de hüsn-i sıfat ve sıfat-ı hüsn kavramlarını temel alıp eserden müessire varılması gerektiğini vurgularlar. Mehmed İsmet Efendi iddiasını temellendirirken ayet ve hadislerin yanı sıra Ferîdüddîn Attar'ın (ö. 618/1221) *Musîbetnâme*'sinden, Sâdî-i Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) *Bostân*'ından ve Mahmûd-ı Şebüsterî'nin (ö. 720/1320) *Gülşen-i Râz*'ından beyitleri delil getirir. Bursevî ise beyti şerh ederken yine *Muhammediye*'nin bir mısramı delil getirir.²²

Karşılaştırmaya imkân vermesi açısından Bursevî'nin şerhinden ilgili kısmı buraya derc ediyorum: "Hüsnden murâd hüsn-i ezeli ve cemâl-i lem-yezelîdir. Anın sıfât-ı tecelliyâtıla hâsıl olan mezâhiridir. Hüsn-i sıfât bu mananın aksidir. Yani cümle-i mezâhir zâhire âyine vâkı olmuşdur. Tâ ki eserden müessire intikal oluna. Ve bu vechle rûy-ı maksûd cilve-ger ola. Nitekim güneşe ay âyine ve aya dahi mehtâb yani ay aydını ayine vâkı olmuştur. Pes nazar-ı nâfizi olan ay aydınından aya ve aydan güneşe intikal ettiği gibi. Nitekim nâzım kuddise sırruhû bu mahalde buyurur. Mısra: Yücede istegil ayı ki suda aksidir ednâ. Ayne'l-yakîn ehli olan dahi âlem-i tevhîd ve tecrid ve tefrîde vâsıl olup Hakk'ı bî-perde görür yani mücerred hüsnüne nazar eder. Sıfâtına iltifât etmez. Nitekim güneş gören kişi güneşin sıfâtı olan mâha ve mehtâba bakmaz."

SONUÇ

Muhammediye ile ilgili bugüne kadar yapılmış az sayıdaki çalışma maalesef onun kültürümüz üzerindeki etkisini bihakkın göstermekten çok uzaktır. *Muhammediye* üzerine ait olduğu kültür dünyası içerisinde yapılmış irili ufaklı çalışmaların neşredilmesi bize onun etki alanının ne kadar geniş olduğunu gösterecektir. Bu bakımdan özellikle mecmûalar arasında kalmış küçük çalışmalara ve *Muhammediye* nüshalarının havi olduğu metin dışı notlara odaklanarak eserin Osmanlılar tarafından algılanışı, okunuşu vb. özellikleri ortaya çıkarılabilir. *Muhammediye* kitabını merkeze alarak çizile-

²² İsmail Hakkı Bursevî, *Ferâhü'r-rûh*, (İstanbul: el-Hâc Bosnevî Matbaası, 1284/1867), 485.

cek bir ilişkiler ağının haritası bize metnin her anlamda ne kadar zengin olduğunu gösterecektir.

KAYNAKÇA

- Attâr, Ferîdüddîn. *Musîbetnâme*. thk. Muhammed Rızâ Şafîî Kedkenî. Tahran: İntişarât-ı Suhan, 2007.
- Aydüz, Salim. "İsmet Mehmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/664-666. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ferâhü'r-rûh*. İstanbul: el-Hâc Bosnevî Matbaası, 1284/1867.
- Câmî. *Dîvân-ı Molla Câmî*. İstanbul: Vezirhan Matbaası, 1284/1867.
- Çelebioğlu, Âmil. *Muhammediye*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Dîvânü Emîri'l-Müminîn el-İmâmu Alî ibn Ebî Tâlib*. haz. Abdülazîz el-Kerem. y.y., 1988.
- Erünsal, İsmail E. "Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü: Sadreddin-zâde Telhîsî Mustafa Efendi ve Cerîdesi", *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Evlîyâ Çelebi. *Seyahatnâme*. haz. Robert Dankoff vdğr., İstanbul: YKY, 2011.
- Grenier, Carlos. *The Yazıcıoğlus and the Spiritual Vernacular of the Early Ottoman Frontier*. Chicago Üniversitesi. Doktora Tezi. 2016.
- Hatice Taş, Murâd Buhârî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2015.
- Heinzelmann, Tobias. *Populaere religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich: eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoğlu*. Würzburg: Ergon Verlag, 2015.
- Hindî Mahmud. *Sergüzeştname-i Hindî Mahmûd*. haz. Ahmet Karataş. İstanbul:YEK, 2013.
- Hüdâyî, Aziz Mahmud. *Vâkıat-ı Üftade*. Hacı Selim Ağa, 250: 12a. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl*. Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- Mahmûd b. eş-Şeyh El-Hâc Muhammed b. Tanrıvermiş, *Vesîle*. Ms. or. Quart, 1758. Almanya Milli Kütüphanesi.
- Mahmûd-ı Şebüsterî. *Gülşen-i Râz (Metin ve Şerhi)*. haz. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2015.
- Mecmûatü'r-resâil*. Selimiye, 560: 60a-b. Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi.
- Mehmed İsmet. *Mecmûa*. Veliyüddîn Efendi, 3249: 59b-62a. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- Mehmed İsmet. *Mecmûa*. Veliyüddîn Efendi, 1780. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- Müstakimzâde, Süleyman Sâdeddîn. *Tuhfe-i Hattâtîn*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Sa'dî, *Külliyât-ı Sa'dî*. thk. Mehmed Ali Furûğî. Tahran: Peyâm-ı Adâlet, 1389.
- Semerkandî. *Mültekâ fi'l-Fetâvâ*. Veliyüddîn Efendi, 1573: 230a. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî. *Bostan ve Gülistan*. çev. Kilisli Rifat. İstanbul: Can Kitabevi, 1968.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Murad Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31:185-187. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

- Uğur, Abdullah. "Ekberî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Edebiyat: Mevlid, Muhammediye ve Envârü'l-Âşîkîn", *İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı. 83-102 İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Türk Edebiyatında Klâsik Tercüme ve Şerh Geleneği*. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi. 2011.

EK: Şerh Metni

Yâ Feyyâz

Hoşest elhamd râ bismil zi-âgâz²³

Sübhâne men taḥayyere fî zâtihî sivâhu²⁴ fehm u ḥired be-künh-i kemâleş neburde râ²⁵ ḥamd-i bî-ḥâdd ve şenâ-yı lâ yu'ad ol vâcibü'l-vücûda sezâdir ki te'âlâ şânehü an derki'l-'uḳûl ve'l-fuhûm²⁶ ve şilât-ı şalât-ı dürüd-ı mutavâşilât ol dürr-i yek-dâne-i baḥr-i vücûda revâdır ki hüve mehbiṭü'l-esrâr ve menba'u'l-'ulûm ve hemdemân-ı ḳuds u lâhût olan ḥamiyâna bîza-i millete ki verede fî ḥaḳḳihim aşḫâbî ke'n-nücûm²⁷

ba'dezâ pîşrev-i ehl-i şafâ vü muḥabbet, ḳâfile-sâlâr-ı râh-ı ḥaḳîḳat, sâkî-i şarâb-ı ma'rifet-i bezm-i vaḥdet, Yazıcızâde Muḥammed Efendi ḳuddise sırruhü ve ussise birruhü *Muḥammediyye* nâm kitâb-ı müsteṭâblarında ma'arifet-i zât-ı bârîde silk-i nazma münselik buyurduḳları lülü-yi zîbâ-mişâllerinden bu beyt-i şeriflerinde ki beyt:

Şifât-ı ḥüsne baḳmaḡıl velî ḥüsni-ı şifâta baḳ

Ki şemse ay âyîne ol aya âyîne mehtâb

Bu şeydâ-yı küy-i muḥabbet, şifte-i 'aşḳ u meveddet, zerre-i kem-ḳadr-i pürveşmet, faḳîr-i bî-vücûd **Mehmed 'İsmet** bi-ḥasebi'l-ictihâd ve'l-isti'dâd rûḥ-ı muḳaddeslerinden istimdâd eyledikde mirât-ı ḳalb-i şikeste zedûduna feyz-i aḳdesden vürüd iden ma'nâ-yı laṭîf ve mehfüm-ı münîfî çehre-küşâ olduḡı şüret üzre şebt ve pişgâh-ı ulu'l-ebşâra ihdâya ictirâ eyledi. Vefret-i meveddet-i aşḫâb-ı dâniş ve ihvân-ı bînişden mütevaḳḳı'dur ki mevâḳî'-i zeleli ḳalem-i 'inâyet ile ıslâh buyuralar.

Temhîd

²³ Başlangıçta hamd ü besmele hoştur. Câmî, *Dîvân-ı Molla Câmî*, (İstanbul: Vezirhan Matbaası, 1284/1867), 83.

²⁴ Onun dışındakilerin zatı hakkında hayrete düştüğü [Allah] her şeyden münezzehtir.

²⁵ Akıl u fehim O'nun kemalinin künhüne vâkıf olamadı.

²⁶ O'nun şanı akılların ve fehimlerin idrakinden âlîdir.

²⁷ İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II: 925.

Ḥaḳḳaḳallāhu sırrake bi-ḥaḳāyıkı'l-ünsi ve eyyedeke bi-rūhi'l-ḳudusi²⁸

Vece'alenī ve iyyāke mimmen 'arafe nefsehū ve şāhede şemsehū.²⁹ Zāmīr-i münīre maḥfī vü setīr olmaya ki aşhāb-ı keşf ü vicdān ve erbāb-ı şühūd u 'ıyān böyle taḥḳīḳ ü beyān itmişler ki; künh-i ḥazret-i eḥadiyet ve ğayb-ı hüviyyet bi-i'tibār-ı vahdetihī'l-ḥaḳīḳa bir ferdūn müdrek ü meşhūdu olmaḳdan muḳad-desdir. Leyse kemişlihi şeyun³⁰ ve hüve's-semū'l-başır³¹ lā tudrikuhu'l-ebşāru ve hüve yudriku'l-ebşār ve hüve'l-laḳfū'l-ḥabīr.³² Pes ğayb-ı hüviyyetini ḥavlinde ḥavemān-ı 'uḳūl mümkin olmayup fūhūm işābet etmekden zāt-ı pākī ecell ve a'lā olmağın bu ma'nāyī ve lā yuḥīṭüne bihī ilmā ve күntü kenzen maḥfiyyen ḥaber-i laṭīfī ile beyān eyledi.

Her çī bīnī coz hayālī bīşnīst

Her çī dānī coz muḥālī bīşnīst³³

Ve ḥazret-i kenz-i rümüz-ı ḥaḳāyık-ı 'amā, şāh-ı yeşrib u baḥḥā, ekmelül'-ḥaḳ ma'rifeten billāhi te'ālā, 'aleyhi mine's-şalavātī'l-evfā münacātlarında lā uḥşī şenāen aleyk³⁴ lā ebluğu külle mā fīk.³⁵ Ve eşnā-yı du'ālarında izis'te şerte bihī fī meknūnī'l-ğaybi 'indek.³⁶ Ve rabbi zidnī taḥayyuran fīk³⁷ peygām-ı mu'ciz-nizāmlarıyla i'tirāf-ı 'acz u ḥayreti ta'līm-i ümmet buyurup ber vefk-i innallāhe iḥtecebe 'ani'l-uḳūlī ke mā iḥtecebe ani'l-ebşār³⁸ künh-i zāt-ı lüccet ve ğayb-ı meknūnda tefekkerü izā'a-i vaḳt olmağın tefekkerü fī ālā illāhi ve lā tefekkerü fī zātillāhi fe innukum len tuḳaddirü ḳadrehū³⁹ beyān-ı laṭīfīyle nehy u men' buyurdular.

Ma'rifet çī lāyık her nākes est

²⁸ Hak Teâlâ sırrını hakayık-ı üns ile taḥkik eylesin ve Ruhü'l-Kuds (seni) desteklesin.

²⁹ Beni ve seni nefsinı bilip O'nun güneşine şahit olanlardan kılın.

³⁰ eş-Şûrâ 42/11: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."

³¹ eş-Şûrâ 42/11: "O işitendir, görendir."

³² el-En'âm 6/103: "Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır."

³³ Ne görüyorsan hayalden ötesi değil. Ne biliyorsan muhalden ötesi değil. Feridüddîn Attâr, *Musîbetnâme*, thk. Muhammed Rızâ Şaff'î Kedkenî, (Tahran: İntişarât-ı Suhan, 2007), 128.

³⁴ Sana hakkıyla sena edemem. Beyhakî, *Şuabü'l-imân*, III: 1406.

³⁵ Seni belîğ olarak ifade etmeye gücüm yetmez. İbn Hibbân, *es-Sahîh*, V: 260.

³⁶ Ya da kendi katında gizli gaybında tuttuğun [isimlerinle]. İbn Hibbân, *es-Sahîh*, III: 253.

³⁷ Rabbim senin hakkındaki hayretimi arttır. İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, XI: 384. Teymiyye hadisin sahil olmadığı hakkında ulemânın ittifak ettiğini söyler.

³⁸ Şüphesiz Allah gözlerden perdelendiği gibi akıllardan da perdelenmiştir.

³⁹ Allah'ın nimetleri hakkında tefekkür eyleyin, zâtı hakkında tefekkür eylemeyin. Şüphesiz siz, O'nu asla hakkıyla takdir edemezsiniz. Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, I: 241.

Küllüküm fi zātihī humkâ bes est⁴⁰

Zîrâ fikr bir kuvvet-i cüzî-i muḳayyed-i mütenâhîdür. Zât-ı Hâḳḳ muṭlaḳ ve ğayr-ı mütenâhîdür. Pes muḳayyed-i mütenâhî, muṭlaḳ-ı ğayr-ı mütenâhîyi nice müdrîk olur. İmdi 'uḳûl-ı beşeriyye ve ḳuvâ-yı mürekkebe-i 'unşuriyye idrâkde ḳâşır ve fehmede 'âciz ü fâtirler olup eser-i hükm-i 'aḳl aḳkâm-ı 'ubüdiyyetin ihâtasına maḳşûr ve şol nesne ki aḳa mevḳûfun 'aleyh ola aḳa maḳşûrdur. Kemâ ḳâle 'aleyhi's-selâm el-'aḳlu li-iḳâmeti'l-'ubüdiyyeti lâ li-idrâki sırrı'l-rubûbiyyeti.⁴¹ Ve ḳâle emrül-mü'minîn esedullâhi'l-ġâlib 'Alî ibni Ebî Tâlib kerremallâhu vecchühü ve raḳıyallâhu anh

keyfiyetü'l-mer'i leyse'l-mer'u yüdrîkuhâ fe keyfe keyfiyete'l-cebbâri fi'l-ḳidem

hüve'l-lezi enşael eşyâe mübtedi'an fe keyfe yüdrîkuhü müstaḥdişun nesem⁴² sübhâne rabbike rabbi'l-izzeti amma yasifün.⁴³

Pes bu temhîd ma'lûm oldıysa beyt-i mezkûrda olan ḳüsn-i evvelden murâdları zât-ı eḳadiyyet olduĝu rüşendir. 'İbârâtunâ şettâ ve ḳüsnüke vâhidun ve küllün ilâ zâke'l-cemâl yüşir⁴⁴ buḳa şâhiddür. Ve ḳüsn-i sânidenden murâdları tenâsübdür. İmdi dimek olur ki zât-ı eḳadiyyet ve ğayb-ı hüviyyet fikre gelmekden münezzeḳ ü müberrâ ve 'aḳl u vehm ile taşavvur u taḳaayyülden mu'arrâdur ki 'uḳûl-ı ḳâdişe ve evḳâm-ı muḳdese her neye ta'alluḳ eylese ḳâdişât 'ârız olan şey daḳı ḳâdişdir ki ḳâdimde ḳâdiş 'ârız olmaz. Ve lüsûka yol bulmaz. Ḳâḳıra ḳuṭur ve fikre şudür iden her vaşfdan münezzeḳ bir Subbüh ve Ḳuddûs'dur ki ma'rifet-i zâtı ḳayyiz-i imkânda degildir. Pes küllü mâ hecese bi bâlik ve ḳatara fi ḳayâlik fallâhu te'âlâ min verâi zâlik⁴⁵ mefḳûmunca zâtını tefekkürden ḳaṭ'-ı naḳar, sıfât-ı zâtını daḳı tefekkür ve taşavvurdan nehıy u men' idüp şıfât-ı ḳüsnü baḳmaĝıl buyurdılar. Beyt:

Ne idrâk der künh-i zâteş resed

⁴⁰ Her nâkis olana marifet ne gerek, O'nun zatı hakkı hakkında hepimiz tastamam ahmak gibisiniz.

⁴¹ Akıl kulluĝu ikame içindir. Rabbanî sırları idrak için deĝildir. Metinde hadis olarak zikredilmişse de bu ibarelerle bulunamamıştır. Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*, 39.

⁴² Dîvânü Emîri'l-Müminîn el-İmâmü Alî ibn Ebî Tâlib, haz. Abdülazîz el-Kerem, (y.y., 1988), 185.

⁴³ es-Sâffât 37/180: "Mutlak izzet sahibi olan rabbin, onların yakıştırdığı nitelermelerden münezzehtir."

⁴⁴ İbarelerimiz farklı olsa da senin ḳüsnün birdir ve hepsi o cemale işaret eder.

⁴⁵ Allah Teâlâ aklına gelen her şeyden ve hatırına gelen her hayalden ötedir.

Ne fikret be-ğavr-ı şifâtes resed⁴⁶

inallâhe ecellu min en yūşafe bi vaşfin.⁴⁷ Velî hüsn-i şifâta bağ ki ‘alâ mukteziyâti's-şifât Hudâ-yı ‘azze ve celleden şudür ve zühür iden âsâriñ sun‘-i ğarîb ve tertîb-i ‘acîb olmasına im‘ân-ı nazâr idüp andan şifâta ve şifâtдан zâta istidlâl eylen. Zâti tefekkür memnû‘dur ki zîkr-i Hudâ'da ve fikr-i mâ-sivâda cârîdir. Kemâ kâle te‘âlâ ellezîne yezkurünallâhe kıyâmen ve ku‘üden ve ‘alâ cunûbihim ve yetefekkerüne fî halkı's-semâvâti ve'l-arz... el âye.⁴⁸ Pes nâzım kıddise sırruh mışrâ‘-ı evvelde eşyâ-yı şâlişeye ki zât ve şifât ve âşârdır işâret ve mışrâ‘-ı şânî ‘alâ tārîkı't-temsîl irâd edüp ki şemse ay âyine ilâ âhîr nürü'l-ķamer müstefâd mine's-şems⁴⁹ fehvâsınca âfitâb-ı cihân-tâb çeşm-i nâzıra hîre irâs edüp nezzâreden men‘ itmekle

Eger hâhî ki be bîni çeşme-i havr

To râ hâcet foted bâ çeşm-i diger

Çü çeşm-i ser ne dâred takat-i tâb

Tevân hürşid-i tâbân dîd der âb⁵⁰

mirât-ı âfitâb mâh-ı münevver ve âyine-i mâh mehtâb-ı enver olmağın âfitâbı mâhdan ve mâhı bedrden kemâ hüve hağķuhû temâşâyâ tenbîh ve işâret buyururlar. Fefhem. İy cân-ı mâ egerçi bu burcuñ şemsi dîdeden mestür u hafî ve bu menziliñ mâhı nazardan setir u habîdür fe ammâ min haysüt't-tağķiķ bi'l-esmâ ve's-şifât çeşme-i hayvân hıızrdan dür degüldür. sa‘ ter fetebassar beyt

Her ân ma‘nâ ki şod ez zevķ peydâ

Kücâ ta‘bîr-i lafzî bâyed incâ⁵¹

⁴⁶ “Ne idrak O’nun künhüne erişebilir ne fikir O’nun sıfatlarını hakkıyla anar.” Şeyh Sâdî-i Şîrâzî, *Bostan ve Güllistan*, çev. Kılıslı Rifat, (İstanbul: Can Kitabevi, 1968), 16. Sa‘di, *Külliyât-ı Sa‘di*, thk. Mehmed Ali Furûğî, (Tahran: Peyâm-ı Adâlet, 1389), 193. Beyit, Sa‘dînin Bostân’ında dîbâcede bulunmaktadır.

⁴⁷ Allah bir vasıfla vasıflanmaktan yücedir.

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/191: Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah’ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler: "Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!"

⁴⁹ Ayın nuru güneştedir.

⁵⁰ Güneş kaynağını görmek istiyorsan başka bir göze ihtiyacın var. Çünkü baş gözünün güneşi görmeye takati yoktur. Parlak güneş suda görülebilir. Mahmûd-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Râz (Metin ve Şerhi)*, haz. Abdülbaki Gölpinarlı, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2015), 36.

⁵¹ Zevkten meydana gelen manayı söz nerden anlatacak? Mahmûd-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Râz (Metin ve Şerhi)*, 151.

nevverāllāhu albeke ve albī bimā yutlā 'aleyke bi-fehmin Őādī vallāhu
yeūlu'l-a ve hūve yehdi's-sebīl elamdūlillāhi vadehū ve's-alātu li men
lā-nebiyye ba'dehū urrire fī cemāziye'l-evvel li-sene erba'a ve 'iŐrīn ba'de'l-
mie ve elf [1124]

Hız. Âdem'e Öğretilen İsimler: Kültür Olgusunun Sembolik Söylemi

The Names Taught to Adam: Symbolic Expression of Cultural Phenomenon

Ferruh KAHRAMAN

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir/Türkiye

Associate Professor Dr., Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islam Sciences, Izmir/Turkey

ferruhkahraman@hotmail.com

ORCID ID: [0000-0002-5104-83](https://orcid.org/0000-0002-5104-83)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 9 Ağustos / August 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Kasım / November 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Kasım / November

Atıf / Citation: Kahraman, Ferruh. "Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: Kültür Olgusunun Sembolik Söylemi". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 4/2 (Kasım / November 2020): 15-40.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet

Çalışmanın konusu Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin kültürle ilişkisidir. Hz. Âdem'e öğretilen isimler ve isimlerin mahiyeti, Bakara 2/31. âyetinin tefsirinde hep problem olmuştur. Mezkûr âyette Hz. Âdem'e öğretilen isimler, halife, melekler, iblis, secde, ölümsüzlük, tövbe, inkâr ve düşmanlık gibi kavramlar bağlamında geçmektedir. Oysaki müfessirler genellikle teczii açıklamanın bir sonucu olarak isimlerin geçtiği âyetleri bağlamından bağımsız ve müfred olarak açıklamışlardır. Bu çalışmada isimler, Bakara 2/30-39. âyetleri arasındaki anlam bütünlüğü gözetilerek halife, melekler, iblis, secde, ölümsüzlük, tövbe, inkâr ve düşmanlık gibi kavramlar bağlamında ele alınmıştır. Makalede isimlerin insandaki ilim ve kültür kabiliyeti olduğu düşünülmüştür. Doğayı dönüştüren ve teknoloji üreten tek varlık olan insanın kültür oluşturma özelliği isimlerin kendisine öğretilmesiyle ve insanın bunları yorumlamasıyla başlamıştır. Zira isimler, insan düşüncesinin, hafızasının en temel ve kurucu bilgisidir. Bu nedenle makalede Hz. Âdem'e öğretilen isimlerle kültür arasındaki ilişkiyi açıklamak amaçlanmıştır. Makale, kültürel gelişmelerin başlangıcı konusunda dinî bilgi ile pozitif bilgi çelişkisi yaşayan insanlara faydalı olmayı amaçlamıştır. Kültür tarihi bilgileri sadece birtakım belge ve bulgulara dayanmaktadır. Aklın ve deneyin dışına çıkamamaktadır. Tefsiri bilgiler ise Kur'ân'ın açıklamalarına dayanır. Çalışmadaki amaç, tefsirde, kültür bilimlerinin verilerinden istifade etmek, Hz. Âdem'e öğretilen isimleri pozitif bilim bakışıyla açıklamaktır. Makale nitel çalışmalar içerisinde kabul edilen doküman inceleme tekniğine dayanmaktadır. Bu sebeple tefsir ve kültür alanındaki başlıca eserlere müracaat edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kültür, Âdem, İsim, Dil.

Abstract

The relationship between the names taught to Adam and culture is the subject of present study. The names and the nature of the names taught to Adam have always been a problem in tafsîr of al-Baqara 2/31. verse. The names taught to Adam verse are mentioned in the context of concepts such as caliph, angels, Satan, prostration, immortality, repentance, denial and enmity. However, the mufasssirs often explained the verses in which the names are mentioned as mufred, regardless of their context, as a result of the tecziî explanation. The names, in the present study, are examined in the context of concepts such as caliph, Angels, Satan, prostration, immortality, repentance, denial and enmity, and taking into account the integrity of meaning between the verses al-Baqara 2/30-39. In the article, it is concluded that knowing names is the ability of science and culture for human beings. Being the only entity that transforms nature and produces technology, human beings' ability to create culture began with the teaching of names to him and the interpretation of them, because names are the most basic and founding knowledge of human thought and memory. For this reason, the article aims to explain the relationship between the the names taught to Adam and culture. The article aimed to be useful to people who have a conflict of positive knowledge with religious knowledge about the beginning of culturel evolution. Cultural history knowledge is based only on a set of documents and findings. He can't get out of mind and experiment. The Tafsîr, knowledge is based on the explanations of the Qur'ân. The goal is to make use the data of culture sciences in the tafsîr, explain the names taught to Adam with positive sciences perspective. The article is based on the literature review technique adopted in qualitative studies. For this reason, studies considered important in the field of exegesis and culture have been applied.

Keywords: Tafsîr, Culture, Adam, Noun, Language.

GİRİŞ

Müfessirler, Hz. Âdem'e öğretilen isimleri farklı bakış açılarıyla yorumlamışlardır. İlk olarak Dahhâk ve Katâde'nin savunduğu görüşe göre, Hz. Âdem'e öğretilen isimler, "insan, hayvan, kara, deniz, dağ, eşek ve diğer varlıkların adı" olup insanoglunun iletişim kurma özelliği olan dillerdir. İkinci görüşü savunan müfessirler, isimlerin meleklerin ya da insanların

adları olduğudur. Rabi', Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin meleklerin adları olduğunu; Abdü'l-A'lâ da insanların isimleri olduğunu savunmuştur. Üçüncü görüşü savunan müfessirlere göre ise isimler, insanoğlundaki ilim ve konuşma kabiliyetine işaret etmektedir.¹

İsimler konusunda müfessirlerin görüşleri çok değerlidir. Zira müfessirler isimleri varlığın adları, konuşma, dil ve insandaki ilim kabiliyeti olarak açıklamışlardır. Pozitif bilim açısından bakıldığında varlığın adları, konuşma, dil ve insandaki ilim kabiliyeti doğrudan kültürle alakalı kavramlardır. Zira kültür, inanç, dil, simge, ilim ve norm gibi unsurlardan oluşur. Kur'an'da da isimler kıssasının siyak ve sibakına bakıldığında düşünme, inanç, dil, simge, ilim ve normları kapsadığı açıkça anlaşılmaktadır.

İnsan diğer canlılardan oldukça farklıdır. Onu diğer canlılardan ayıran temel özelliklerin başında, düşünmesi, konuşması, simge üretmesi, doğayı dönüştürmesi ve dünyayı imar etmesi gelmektedir. Çünkü insanoğlu, halife olarak yaratılmıştır. İnsan, kendisine bahşedilmiş meziyetler sayesinde, kendisi, eşya ve varlık hakkında düşünebilmekte ve bilgi üretebilmektedir. Düşünme ve bilgi üretme, insanı simge üretme etkinliğine, kültüre götürmektedir. Simge üretmek, varlığı isimlendirmek ve onları sınıflandırmakla başlar. İnsan dünyayı olduğu gibi kabul etmek yerine onu, bir yandan isimlerle simgelerken diğer yandan da onu kendisi için dönüştürme özelliğine sahiptir. Zira varlığı dönüştürme ve bu sayede isimlerle/simgelerle bilgi elde etme gücü sadece insanda vardır. Bu durum, âyette "Ona isimleri öğretti." şeklinde zikredilir.² "Öğretti" anlamına gelen عَلَّمَ/alleme'nin Arapça'da simge anlamına gelen "alem"le aynı kökten gelmesi bunu destekler mahiyettedir.

Yaratılış hiyerarşisinde insan, üstün bir şekilde yaratılmıştır. İnsanın üstün tür olduğu "yeryüzünde halife yaratacağım" âyetiyle açıklanmıştır.³ İnsanın yaratılış olarak üstün olduğu konusunda kutsal bilgi ile modern bilimin sunmuş olduğu bilgiler örtüşmektedir. Ancak pozitif bilim, yaratılış konusunda evrimciliği ima ederken kutsal kitaplar "yaratılış ve gelişme" teorisine yani altı gün olarak ifade edilen tedriciliğe işaret eder. Bilimsel teorilerden biri, ilk önce tek hücreli canlıların yaratıldığını sonra ise aşamalı olarak diğer canlılardan insana geçiş yapıldığını belirtir.⁴ Tevrat ve Kur'an

¹ bk. Muqâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muqâtil b. Süleymân* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 2002), 1/98; Taberî, İbn Cerîr, *Câmiü'l-beyân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/252, 253.

² el-Bakara 2/31.

³ el-Bakara 2/30.

⁴ Süavi Aydın ve Y. Selim Erdal, *Antropoloji* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 65, 79.

gibi semavi kitaplar ise yaratılış evrelerinden olan altı aşamanın sonuncusunda insanın özel bir tür olarak yaratıldığını vurgular. Buna göre insan özel bir tür olarak bütün varlıklardan üstün, özel ve halife olarak yaratılmıştır.⁵ Halife olarak yaratılan bu canlı, diğerleri üzerinde hâkimiyet kurmakta, varlığı dönüştürüp kültür üretmektedir. İnsanoğlunun varlığı dönüştürmesi ise eşyaları isimlendirmesi, simgelemesi ve sınıflandırması ile başlamıştır. İnsanoğlunun bu özelliğini pozitif bilimler de kendi açısından onaylamaktadır.⁶

İsimler konusunda son dönemlerde bir hayli çalışma yapılmıştır. Ancak bu çalışmalar daha çok isimlerin mahiyeti ve bu konudaki rivayetler üzerinedir.⁷ Bu çalışmada ise Hz. Âdem'e öğretilen isimler, Bakara suresi 30-39 âyetleri yani "ayın" durakları arası, konu bütünlüğü içerisinde Hz. Âdem, onun halifeliği, ona isimlerin öğretilmesi ve onun ebedilik arzusu neticesinde işlediği zelle esas alınarak değerlendirilmiştir. Makalede halifelik, isimlerin öğretilmesi, insanın düşünen varlık olması ile insandaki ebedilik arzusu arasında çok ciddi alakaların olduğu varsayılmıştır.

1. HZ. ÂDEM'E ÖĞRETİLEN İSİMLER

Yüce Allah, Hz. Âdem'i yeryüzünde halife olsun diye yaratmıştır. Halifelik, insanoğlunun diğer canlılardan daha üstün meziyetlere sahip olması, ona sorumluluk, yetki ve nimet verilmesi anlamına gelmektedir.⁸ Ayrıca diğer canlılara tahakküm edebilmesi anlamına gelmesi de mümkündür. İnsanın üstün meziyetlerinin başında düşünme yetisi gelmektedir. Ancak düşünme işleminin gerçekleşmesi, önce varlığı bilmek sonra da onu isimlendirmekle mümkündür. Yani kuvve olarak Hz. Âdem'e verilen düşünme yetisi, isim-

⁵ el-Bakara 2/30; et-Tîn 95/4, 5; Kitâb-ı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 6. Basım, 2003), Tekvin 1/26, 27.

⁶ Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2001), 104; Kürşat Bumin, *Demokrasi Arayışında Kent* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1990), 23; Marcella Frangipane, "Doğu Anadolu'da Kentleşme Modelleri", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999), 60, 61; Mehmet Özdoğan, "Kulübeden Konuta, Mimaride İlkler", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999), 19.

⁷ Mehmet Akif Alpaydın, "Âdem'e (a.s.) Öğretilen isimler", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık, 2016), 4/2, 124; Maşallah Turan, "Hz. Âdem'e İsimlerin Öğretilmesinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler", 4. *Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, ed. Bülent Cercis Tanrıtanır vd. (Mardin: İksad Yayınevi, 2018), 346-359; İsmail Yakıt, "Kur'an'da Hz. Âdem", *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık, 1999), 1-18; Hüseyin Çelik, "Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Yaratılışı", *İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık, 2011), 2/2, 49-70; Deniz Gürbüz, "Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Serüveni", *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık, 2011), 22/2, 89-105.

⁸ Hayreddin Karaman, vd. *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 1/100.

lerle tezahür etmiştir. Zira düşünme olmadan bir insanın bir şeyden haber vermesi mümkün değildir.

İnsan düşüncesinin, hafızasının en temel kurucu bilgisi Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesidir. İsmın sözlük anlamı "bir şeyin zihinde doğmasını sağlayan işaret veya alamettir. Günlük dilde ise isim, "tek başına anlaşılır bir şey ve bir varlığın karşılığıdır".⁹ Diğer bir tabirle isim, bir manaya, dıştaki gerçek bir varlığa ya da zihindeki onun tasavvuruna işaret eden kelimelerdir.¹⁰ İsim Arapça sümûv/yüceltme veya vesm/damgalama kökünden türemiştir. Çoğulu esmâ veya esâmi şeklinde çekimlenir.¹¹ Dilde kullanılan sıfatlar da filler de isim cümlesindedir ki hepsi isim kabul edilen mastarlardan türemiştir. İsimler varlıkları ve kavramları karşılayan kelimelerdir. Fiiller ise iş, oluş ve hareket bildiren sözcüklerdir.

Melekler Yüce Allah'a kayıtsız şartsız kulluk yapan iradeli fakat nefissiz varlıklardır. Onların en önemli görevleri Yüce Allah'ı takdis ve tesbih etmektir. Meleklerin takdis ve tesbih etme özelliklerine mukabil olarak insana isimler öğretilmiştir. Melekler tesbih ve takdis özellikleriyle; insanlar ise halifelik, imtihan, varlığı kavrama ve varlığı isimlerle anlamlandırma özellikleriyle öne çıkmıştır.¹² Nitekim bu konuda Yüce Allah, şöyle buyurur: "Âdem'e tüm isimleri öğretti, sonra da onları meleklerle gösterip "haydi bakalım bunları isimleriyle beraber haber verin" dedi." (el-Bakara 2/31) Âyette Yüce Allah, meleklerle insanın kültür/medeniyet adına yapacakları icraatları göstermiş olmalıdır.¹³ Ya da melekler insandaki kültür üretme ve doğayı dönüştürme kabiliyetini görmüşlerdir. Varlığın isimlerinden melekler haber veremezken Hz. Âdem isimler hakkında haber vermiştir. Bunu gören melekler insanın sahip olduğu kültür, yani inanç, değer, hukuk, dil, sembol, ilim ve teknolojiye saygı duymuşlar ve Hz. Âdem'e secde etmiş olmalıydılar. Diğer yandan da onlar, başta peygamberler olmak üzere inanan insanın mücehhez olduğu, ilim, iman ve ahlaka hayran kalmışlardır.

Hz. Âdem'e öğretilen isimler, tef'îl babından, عَلَّمَ/alleme fiili kullanılarak ifade edilmiştir. Tef'îl babı bir şeyi elde etmede tedriciliğe işaret eder. Bu da makro ve mikro olmak üzere iki yönlü olarak değerlendirilmelidir. Makro olarak değerlendirildiğinde عَلَّمَ/alleme, âyetteki هٰؤُلَآءِ/hâülâi ism-i işaretiyle beraber insanoğlunun bilgiye, kültüre ve medeniyete tarihsel süreç içerisinde

⁹ Ragıb el-İsfehânî, *Müfredât* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, ts.) 244; Fîrûzabâdî, *Mecdüddîn, el-Kâmûşu'l-muḥîṭ* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 1506.

¹⁰ Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/99.

¹¹ İsfehânî, *Müfredât*, 244; Fîrûzabâdî, *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ*, 1506.

¹² bk. Turan, "Hz. Âdem'e İsimlerin Öğretilmesinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler", 347, 348.

¹³ Hicâzî, Muhammed Mahmûd, *et-Tefsîru'l-vâdîḥ* (Beyrut: Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, 1413), 1/31.

de kademleri olarak sahip olacağına işaret eder.¹⁴ Zira عَلمٌ/allem'e'nin ilim anlamına gelen a-l-m kökünden türediği göz ardı edilmemelidir. Mikro bağlamda ise, عَلمٌ/allem'e, insanın bireysel tahsil ve eğitiminin de tedricen gerçekleşeceğini ima eder. Zira vakıa da böyledir. Hem bireysel hem de toplumsal bilgiler zaman gerektirmekte ve bir süreç içerisinde gerçekleşmektedir.¹⁵ Okullarda da müfredatlar buna göre yapılmaktadır. Hayvanlarda ise durum biraz farklı olup onlar doğumdan itibaren hızlı bir şekilde ilâhî bir sevkle/içgüdüyle türünün gereğini uygulamaya başlamaktadır.

Hız. Âdem'e öğretilen isimler konusunda müfessirler, ihtilaf etmişlerdir.¹⁶ İlk dönem müfessirlerden Dahhâk (ö. 105/723) ve Katâde (ö. 117/735) Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin "insan, hayvan, kara, deniz, dağ, eşek ve diğer varlıkların adı" olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁷ Mücahid (ö. 103/721) "karga ve güvercine varıncaya kadar her şeyin adı"; Said b. Cübeyr (ö. 94/713) "deve, inek, koyuna kadar her şeyin adı; İbn Abbas'tan (ö. 68/687) Said b. Ma'bed (ö. 150/767) konuşmak için gerekli bütün adlar olduğunu söylemişlerdir. Söz konusu müfessirlere göre isimler, dillerin aslı olan konuşmayı sağlayan adlardır. İsimleri başındaki ل/elif-lâm da genelleştirme/istiğrak içindir.¹⁸ Diğer yandan isimler âyette akıllı varlıklar için kullanılan هُم/hüm zamiriyle ifade edildiği için sadece eşyanın değil insan türünün ve diğer akıllı varlıkların da simgelerini kapsar.¹⁹

İsimplendirme konusunda müfessirlerin verdiği örnekler; "insan, hayvan, kara, deniz, dağ, eşek ve diğer varlıkların adı" çok manidardır. Zira bu isimlerle pek çok şeyin bağlantısı kurulur. Bunlar ilah, sembol, insan, hayvan, bitki ve diğer varlıklardır. Bu biçimiyle isimlendirme, insanın kültürel örgütlenişini temsil eden insanî bir sınıflandırmadır. Zamanla malumatlar geliştirilerek doğa tasnif edilmiştir. Doğayı sınıflandırmak, dinsel ve toplumsal deneyimlerin üretilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu sayede insan, doğayı ve onun türlerini sınıflandırmayı, bilimsel cins ve türleri gruplandırmayı daha iyi yapabilir. Bu sınıflandırmadaki temel fikir, insanî/toplumsal deneyim kaynaklıdır. Sınıflandırma için ilk etken insanın ve toplumun kendisidir. İlk mantıksal kategoriler, insanlar sınıfıdır. İnsanlar kendilerini gruplara ayır-

¹⁴ bk. Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâdih*, 1/31.

¹⁵ Şa'ra'vî, Muhammed Mütevellî, *Tefsîru's-Şa'ra'vî* (Beyrut: Metâbiu Ahbârî'l-Yevm, 1997), 18/11355.

¹⁶ bk. Begavî, Ebû Muhammed, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Abdürezzak el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420/2000), 1/103.

¹⁷ Mu'kâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mu'kâtil b. Süleymân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2002), 1/98.

¹⁸ Taberî, İbn Cerîr, *Câmi'ü'l-beyân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/252.

¹⁹ Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Muhammed, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/130; Nese'î, Abdullah, *Tefsîru'n-Nese'î* (Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2011), 1/78.

miş ve bunları da tasnif olarak düşünmüştür. Bu anlayış ve tecrübe, kendileri gibi başka şeyleri de sınıflandırma ve gruplandırmaya itmiştir. Böylece bütün varlıkların tasnif süreci başlamıştır.²⁰

İkinci görüşe göre isimler melekler ile insanların adıdır. İlk dönem müfessirlerden Rabi' (ö. 65/685) Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin meleklerin adları olduğunu ifade ederken bazıları tarafından da insanların adları olarak açıklanmıştır.²¹ Onlara göre isimlerin başındaki "elif-lâm" *ahd* için olup varlıklar arasında sadece akıllı varlıkları ifade eder. Zira âyetin devamında akıllılara has "hüm" zamiri kullanılmıştır. Diğer yandan "hüm" zamiri çoğul olmasından dolayı bunların Allah'ın ismi olmadığına da işaret eder.²² Zemahşerî'ye göre "hüm" zamiri müsemmaya/varlıkların kendisine işaret eder. Varlıklar arasında akıllılar olduğu için tağlib sanatı kullanılmıştır.²³

Üçüncü görüşe göre ise isimler doğrudan dile değil de insandaki ilim ve kelam kabiliyetine işaret etmektedir.²⁴ O, kelam-ı nefsi denilen zihne işaret etmektedir. Hz. Âdem'e mücmel olarak isimler öğretilmiş, insan ilim ve kelam sıfatlarına mazhar kılınmıştır. Zira kelam ve ilmin hilafetle çok yakın bir münasebeti vardır. Âdemoğlunun dil konusunda çeşitlenme ve ilerlemenin kaynağı, temeli, esası Hz. Âdem'e öğretilen isimler, yani ona verilen adlandırma kabiliyetidir. İlim ve mantık özelliği onda isimlerle tamamlanmıştır.²⁵ Bu şekilde konuşma ile ilgili kuvve insanın temel özelliklerinden biri sayılmıştır.

Yüce Allah, Hz. Âdem'e ruh üfledikten sonra ona ilim kabiliyeti ve konuşma melekesi verip isimleri öğretmiştir. Zira Hz. Âdem'den önceki varlıklar konuşsa bile ilim melekesinden mahrumdur ve halife değildir. İnsanın halifeliliği isimle, dille ve ilimle başlamıştır. Zira Yüce Allah, varlıkların adlarını ve ne işe yaradıklarını Hz. Âdem'e öğretmiştir.²⁶ Bir başka bakış açısına göre ise isim koyma işlemi bir anda olmayıp Hz. Âdem'in fıtratına derc edilmiştir. Bu sayede isim koyma işlemi tarihsel süreç içerisinde onun ve

²⁰ George Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, trc. Himmet Hülür (Ankara: De ki Sosyoloji Yayınları, 2014), 101.

²¹ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/252.

²² Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/253, 254.

²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/130

²⁴ Said Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424/2004), 1/121.

²⁵ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/259; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/130; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/78; Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-beyân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat 1966), 1/94.

²⁶ Kurtubî, Ebû Abdullah, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyyeye, 1384/1964), 1/282.

nesli tarafından peyderpey gerçekleşmektedir.²⁷ Bu açıklama da bize insanoğlunun kültür üreticisi olduğunu hatırlatmaktadır.

Hız. Âdem'in isim koyma, konuşma yeteneğini ve dil kullanma özelliğini savunan müfessirler, isme bitişik olan "elif-lâm"ın istiğrak/genelleme anlamına geldiğini söylerken Allah tarafından ona ilk öğretilen isimler olarak açıklayanlara göre "elif-lâm" ahd-i harici anlamına gelmektedir.²⁸ İsimler, ister Hız. Âdem'e Yüce Allah tarafından öğretilmiş adlar olsun isterse de ona isim verme, dil ve konuşma yeteneği şeklinde olsun insan kültür üretme özelliğine sahip yegâne varlıktır. Hız. Âdem'e öğretilen isimler, -her iki görüşü de kapsayacak şekilde- hem insanın ad koyma melekesi hem de ona öğretilen isimler anlamında olmalıdır. Zira vakıa da onu göstermektedir ki Yüce Allah peygamberler vasıtasıyla insanlara dinî bilgilerin yanı sıra teknolojik bilgileri de öğretmiştir. Peygamberler insanlığa manevi rehberliğin yanında maddi alanda da rehberlik yapmışlar, ilim ve teknolojinin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.

2. İNSANIN KÜLTÜR OLUŞTURMA ÖZELLİĞİ

Kültür bir doğayı dönüştürme faaliyeti ve tabiatın anlamlar biriktirme etkinliğidir.²⁹ Kültür öncelikle isimlendirme ile başlar ve inançlar üzerine kurulur. İsimlendirme olmadan ne kültür olur ne de inanç. Peygamberlerle tarihe başlayan insanlık, ilk önce isimlendirme ve inançla kültür oluşturmaya başlamış, zamanla da çeşitlenen inançlar kültürlerle kaynak olmuştur. Bu konuda Nûh, Âd ve Semûd kavimleri en güzel örnektir. Doğa dönüştürmek ve kültür oluşturmak için öncelikle zekâ gereklidir.

Canlılar arasında en gelişmiş zekâ insandadır. Ancak zekâ bir varlığın kültür üretmesi için yeterli bir yeti değildir. Dünyada pek çok canlı belli ölçüde zekâyâ sahiptir. Dolayısıyla sadece zekâ, insan için bir alamet-i farika değildir. Hayvanlar da zekâyâ sahiptir ancak onların zekâsı mukayyettir, sınırlıdır. Onlar zekâlarını sadece sürü olarak yaşamak, göç etmek, avlanmak, koşmak ya da uçmak için kullanır. Mesela keçiler, zekâlarını en sarp kayalıklara çıkmak, böylece hem güvenli olmak hem de en taze bitkileri yemek için kullanır. Ancak bu bilgi, onlar için kuşaktan kuşağa aktararak bir birikim ya da kültür oluşturmaz. İnsanda ise durum oldukça farklıdır. Onun yaptığı resim, yazı, dil ve müzik gibi soyutlamalar kendi belleğine aktararak toplumsal yaşamın standartlarını oluşturur. Bu ortak standartlar da, olgularla kavramlar arasında nedensellik kurmayı sağlar. Olgularla kav-

²⁷ Matürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk: Fatıma Yûsuf el-Haymî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle 2004), 1/34

²⁸ bk. İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis, ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 1/410.

²⁹ Ali Ergur vd. *Kültür Sosyolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 3.

ramlar arasında nedensellik bağı da anlamı, değerleri ve kolektif temsili oluşturur. Kolektif temsillere de kültür denir ki, kültür, doğayı dönüştürme, onu işleme faaliyetidir ve sadece insana özgü bir etkinliktir. Bunların cümlesi hep isimlerle ifade edilmiştir.³⁰ İnsanın düşünme ve kendisini sorgulama yetisinden kaynaklanan kültür, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliktir. Dolayısıyla kültürün temeli, insanın düşünme ve kendisini sorgulama yetisinde aranmalıdır.

Zekâ gibi iletişim de sadece insani bir özellik değildir. Araştırmalar arı, balina ve benzeri pek çok canlının da birbiriyle iletişim gerçekleştirdiğini ispatlamıştır. İnsanoğlu alet yapımı ve kullanımında da yalnız değildir ki şempanze ve orangutan gibi maymunlar basit de olsa bazı aletler yapabilmektedir. Ciddi teknikler kullanarak kunduzların baraj yapmaları; kırlangıçların çamur ve bazı maddeleri birleştirerek sağlam yuva yapmaları ve ayıların bala ulaşmak için bazı nesnelere kullanmaları buna örnektir. Bu sebeple canlılar dünyasında, insanın en önemli alamet-i farikası iletişim ya da alet yapmaktan ziyade onun sembol üretme yeteneğidir. İnsanlar sembollerle bilgi üretir ve daha sonra bu bilgiler bireyi aşarak kültür denilen insani bir birikime dönüşür.³¹

Modern ve çağdaş bilime göre, insanoğlu çok uzun süre avcı-toplayıcılıkla geçinmiştir.³² Bu süre evrimci bir bakış açısıyla hesaplandığı için milyonlarca seneyi kapsamaktadır.³³ Günümüzden yaklaşık on-on beş bin sene önce insanlar önce bitkileri ardından da hayvanları evcilleştirmişlerdir.³⁴ Son 5000 yılda da insanoğlu kent hayatına geçmeye başlamıştır.³⁵ Ancak sembol ve kültür üreticisi olan insan, bu etkinliklerine ilk insanla beraber başlamış tarihsel süreç içerisinde de devamlı ilerleme kaydetmiştir.

Modern ve çağdaş bilime göre, kent yaşamı insanoğlu için bir devrim olmuştur. Zira kent yaşamı belli bir yerde sabit kalmayı ve üretim-tüketim ilişkilerine katılmayı gerektirir.³⁶ Önceleri düzenli ziraat, hayvancılık ve ticaret, sonraları ise sanayi ve hizmet sektörü kentin varlık sebebi olmuştur.

³⁰ Said Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, 1/121.

³¹ bk. Alfred Louis Kroeber ve Clyde Kluckhohn, *Culture, a Critcal Review of Concepts and Definitions* (New York: Vintage Books, 1963), 311.

³² Richard Lee vd. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 3, 4; bk. Aydın-Erdal, *Antropoloji*, 117-142.

³³ Roger Lewin, *Modern İnsanın Kökeni* (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 1997), 86.

³⁴ Vere Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan: İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*, çev. F. Karabey vd. (İstanbul Varlık Yayınları, 1978, 59-61; Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 1979); 185, 186.

³⁵ Robert John, Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, çev. M. Glazer vd. (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1995); 161-164; Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 186, 192.

³⁶ Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 103, 104.

Tarım, hayvancılık ve ticaret toplumsal ilişkilerde karmaşıklığa neden olmuştur.³⁷ Bu sebeple işlerin düzenli ve sistemli yürütülmesi için kayıt ve zapt zorunlu hale gelmiştir. Kayıt ve zapt zorunluluğu yaklaşık M.Ö. 4000'li yıllarda yazının icadıyla sonuçlanmıştır.³⁸ Yazı Mezopotamya'da icat edilmiştir ki buralar aynı zamanda ilk şehirlerin kurulduğu yerlerdir.

M.Ö. 3000'li yıllar, tarımda belli bir üretimin depolandığı, zenginliğin arttığı ve kent devletlerinin oluştuğu bir dönemdir.³⁹ Üretilen tarım ürünlerinin depolanması, zenginliğin artması ticarete de ivme kazandırmış ki bu ivme yazı ve sayıların kullanımını daha da geliştirmiştir. Yazı, kent yaşamından sonraki devrimlerin en önemlilerden biridir. Böylece insanın üretimi, üretime katılan anlam, bu anlamlar etrafında oluşan toplumsal yaşam ve toplumsal yaşamın sembelleri yazıyla kayıt altına alınmıştır. Yazı sayesinde, kültürel birikimler gelecek nesillere daha kolay aktarılırken bu birikimlerin kalıcılık süreleri artmış, ömürleri uzamıştır. İlk insanlardan itibaren kültürel faaliyetler devam ede gelmektedir. Ancak kent yaşamı ve kültürlerin korunması yazıyla daha kolay olmuştur.⁴⁰

Kur'ân'a ve Kitab-ı Mukaddes'e göre ilk insanın Hz. Âdem olduğu görülür. Hz. Âdem, ilk insan olmasının yanı sıra ilk peygamberdir de. O, ilk insan olduğu için Yüce Allah kültüre dair öğrettiği temel bilgileri isimler sembolüyle ifade etmiştir.⁴¹ İsimler bir nevi insanın dünya ve dünya nimetlerinden yararlanması ve kültür oluşturması için gerekli bilgilerdir. Yüce Allah, Hz. Âdem'e varlıkların isimlerini öğretirken bunların ne işe yarayacaklarını da öğretmiştir.⁴²

Hz. Âdem, kendisine vahyedilen ilâhî hitabı ailesine ve çocuklarına tebliğ etmiş, öyle ki O'nun ailesi bazı emir ve nehiylerle mükellef kılınmış ve bunun bir devamı olarak kurban kesmişlerdir.⁴³ Sonraki dönemlerde Yüce Allah, Hz. Nûh'u peygamber olarak seçmiştir. Hz. Nûh, tarihin hemen başlangıcında sağlam ve dayanıklı bir gemi yapmıştır.⁴⁴ Daha sonra ilk çağ kavim-

³⁷ Childe, Kendini Yaratan İnsan, 89-91.

³⁸ Akurgal, E. *Ancient Civilizations And Ruins of Turkey* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1978), 5; Nuray Yıldız, *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 22.

³⁹ Childe, Kendini Yaratan İnsan, 89-91.

⁴⁰ Tuğba C. Özkaral, "Eskiçağda Yazı, Kitap ve Kütüphanenin Oluşum Süreci; Günümüz Eğitime Katkıları", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2015), 378.

⁴¹ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 410; Şa'ra'vî, *Tefsîru's-Şa'ra'vî*, 18/11355.

⁴² Sabûnî, Muhammed Ali, *Safovetü't-tefâsîr* (Kahire: Dârû's-Sabûnî, 1417/1997), 1/41.

⁴³ el-Mâide 6/27.

⁴⁴ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed, *Maârif*, thk. Servet Ukkâşe, (Beyrût: Dârû İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1970), 19-24; Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezîd, *Tarihü't-Taberî: Tarihü'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Beyrût: Dârû Süveydan, 1967), 1/180-181; Kurtubî, Ebû Abdullah, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*, (Mısır: Dârû'l-

lerinden olan Âd/Hûd kavmi yüksek tepelere yaptıkları binalar ile kayaları yontarak yaptıkları yerleşim yerleriyle meşhurdur.⁴⁵ Yine ilk dönem topluluklardan olan Semûd/Salih (a.s.)'ın kavmi daha ileri bir teknolojiye sahiptir. Ataları Âd kavminden aldıkları mirası devam ettirirken bağ, bahçe ve hayvancılık konularında da ilerleme sağlamışlardır.⁴⁶ Semûd kavmi teknolojide daha da ileri gidererek tarihte ilk defa kentleşme ve devlet olma yolunda önemli mesafeler kat etmiştir. Tarihsel süreç içerisinde insanoğlu zekâsı, ilmi ve kültür üretme özelliği ile sürekli ilerleme kaydetmiştir.

İnsanlarda ebedilik duygusu vardır.⁴⁷ İnsanlar, Yüce Allah'a inanmaları, emir ve nehiylerin gereklerini yapmaları sonucu cennette ebedi kalacaklardır. Ancak onlar bu dünyada da ebedilik peşinde koşmuşlardır. Onlar, mağaralara yaptıkları resimlerle, inşa ettikleri abidevi tapınaklarla, anıtsal mezarlarla hep ölümsüzlük peşinde koşmuşlardır. İnsanlar, ebedi olmak, fanilikten kurtulmak, kendilerini daimi kılmak için kültürler üretmiş, abideler inşa etmiş ve simgeler oluşturmuştur.⁴⁸ Zira eser üretmek ve simge oluşturmak kültür olgusunun en önemli özelliğidir. Kültür, Yüce Allah'ın yarattığı doğal âlem dışında, insanın tabiatı dönüştürerek ürettiği beşeri şeylerin cümlesidir

3. İNSANIN KENDİNİ VE VARLIĞI SORGULAMA YETİSİ

İnsanın kendi varlığı üzerinde düşünmesi, tarihin her döneminde görülmüştür. Ancak, her insanın düşünmeyi hakkınca yerine getirmesi ve istikamet üzere yaşaması mümkün olmamıştır. Bu vesileyle Yüce Allah, rahmetinin gereği olarak tarih boyunca sürekli peygamberler göndermiştir.⁴⁹ Peygamberler ilâhî mesajları tebliğ ederken ilk olarak insanları düşünmeye davet etmişlerdir. Zira düşünme, sadece insan da vardır ki insan bu özelliğiyle

Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 10/30; Sa'lebî, Ebu İshâk, *Arâisü'l-mecâlis* (Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1951), 58; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1999), 17/345; İbn Esîr, İzzeddîn, *el-Kâmil fi't-tarih* (Beyrût: Dâru Sadr, 1965), 1/69; Dineverî, Ebu Hanife, *el-Ahbâru't-tvel*, nşr. Abdülmün'im Amir (Kâhire: Mektebetü'l-Müsennâ, 1960), 1; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Mektebetü'l-Maârif 1966), 3/23.

⁴⁵ Beyzâvî, Nasıruddîn Ebu Saîd, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/138; 5/249; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/363; Hâzin, Alaüddîn Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-te'vîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/489.

⁴⁶ Buhârî, "Tefsîr" 190. Ayrıca bk. Buhârî, "Enbiyâ" 17; Müslim, "Zühd" 40; Taberî, *Tarih*, 1/116; Sa'lebî, *Arâis*, 66; İbn Esîr, *Kâmil*, 1/89; Celal Kırcı, "Semûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/500.

⁴⁷ Tâhâ 20/120.

⁴⁸ eş-Şuarâ 26/129.

⁴⁹ el-Mü'min 40/78.

diğer varlıklardan ayrılır.⁵⁰ İnsan dışı varlıklar, sadece ilâhî sevk/içgüdü ile hareket edip doğal çevreden yararlanmak ve varlıklarını devam ettirmek peşindedir. Onlar kendi varlıklarını algılama ve varlıklara bir anlam katma çabasında değildir. Diğer canlılar ne kadar zeki olursa olsunlar sadece doğanın bir parçasıdır. Onlar düşünüp kendilerini doğanın bir parçası olmaktan kurtaramazlar. İnsan ise düşünen bir varlıktır. Düşünme insanı doğanın pasif bir parçası olmaktan kurtarmış, onu tabiatın aktif bir üyesi konumuna yükseltmiştir. İnsan düşünme sayesinde varlığı anlamlandırmış ve yorumlamıştır.

Düşünmek, eşyaya anlam vermekle, eşyayı kodlamak ve onu hâkimiyeti altına almakla paralel bir eylemdir. İnsanın düşünce sahibi olması, gerçeğin eksenine yerleşmesi ona isimlerin öğretilmesiyle başlamıştır. İsimlerin öğretilmesiyle insana, kendi kaderini oluşturmanın yolları gösterilmiştir. Düşünerek ve birey olarak, kendi kaderini hak bir din etrafında oluşturması istenen insanoğlu, çoğu zaman düşünmeyi ihmal etmiştir. Bunun yerine o, hak dinden sapmış, toplumun ileri gelenlerinin menfaatine uygun bir dine tabi olarak nesne haline dönüşmüştür. Böyle durumlarda bireyin bu toplum içerisinde pek önemi yoktur. İlâhî dinler, toplum içerisinde meta haline dönüşmüş birey yerine hakkı ve hakikati anlayan, tek başına var olan birey anlayışını getirmiştir. Nitekim bütün peygamberler bu hakikati anlatmaya çalışmıştır. Hz. İbrahim, bu konuda öne çıkan ülü'l-azm peygamberlerdendir.

Peygamberler akılcı kişilik özellikleriyle temayüz etmişlerdir. Mesela Hz. İbrahim, aklıyla rabbini bulmak istemiş ya da bu yolla kavmini tebliğ etmiştir. O, aklı bir karaktere sahip olduğu için kavminin putlara tapmasını mantıklı bulmaz. Bunun yerine o, önce yıldızları, sonra ayı ve güneşi izleyerek onların Rab olup olmadıklarını sorgular. Yine o'nun kavmini irşadı da bu yolla olmuştur.⁵¹ Önce O, dikkatini gökyüzündeki yıldızlara çevirerek⁵² "Rabbim budur!" dedi." (el-En'âm 6/76) Daha sonra ortaya çıkan daha parlak başka bir gök cismi onun ışığı yok edince kavmini irşat sadedinde şöyle der: "Ben öyle batıp gidenleri ilah olarak sevmem." (el-En'âm 6/76) Âyette geçen "uful" batıp giden nesnelere ya da ışıklı şeylerin kaybolup gitmesidir.⁵³

⁵⁰ Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*, Çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2005), 22.

⁵¹ Hz. İbrahim'in aklını kullanması ve kavmini de akıl yoluyla irşad etmesi o dönemde ilimde ilerlemiş, rasyonalist bir bakış açısının olduğunu göstermektedir.

⁵² Taberî, Cerîr, *Tarihü't-Taberî*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/121; Sâlebî, Ebû İshak, *Arâisü'l-mecâlis* (Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1951), 74, 75; İbn Esir, *İz-züddin, el-Kâmil fi't-tarih* (Beyrût: Dâru Sadr-Dâru Beyrût, 1965), 1/95.

⁵³ Hâzin, Alaüddin Ali b. Muhammed, *Lübübü't-te'vil*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/129.

Böylece Hz. İbrahim, akılcı davranarak fani/batıp giden şeylerin ilah olamayacağı belirtir.

Hz. İbrahim, yıldız, ay ve güneşin batıp gittiği için onların ilah olamayacağını vurgular. Bu konuda tefsirlerde ihtilaf vardır. Bazı müfessirler bunu Hz. İbrahim'in kendisinin İlâh arayışı esnasında söylediğini belirtse de bu sözleri, kavmini irşat için söylemiş olması daha mantıklıdır. Zira o, istikra/analoji ile kavmini tefekküre sevk etmek, düşüncelerini sağlamak istemektedir. Bir nevi alternatif bir bakış açısı sunarak putların aksine gerçek bir Rabbin olabileceğini vurgulamıştır. O, -yukarıdaki âyetlerin siyak ile sibakına ve Kur'ân bütünlüğüne bakıldığında- hep iman eden bir kul olmuştur. Râzî'nin (ö. 606/1210) de belirttiği gibi Hz. İbrahim, kavminin çarpık inancını yıkmak için böyle bir istikraya başvurmuştur.⁵⁴

Hz. İbrahim, yıldız/gezegenden sonra ay'ı görür ve yıldız için kullandığı cümlelerin benzerini ay için de kullanır: "Ayı doğarken görünce, "işte bu benim Rabbim!" dedi, batınca, "Rabbim beni doğruya eriştirmeseydi ant olsun ki sapıklardan olurum" dedi." (el-En'âm 6/77) Ayın da batıp gittiğini gören Hz. İbrahim, semanın en etkileyici, en parlak ve en büyüleyici cismi olan güneşi görür. Yıldız ve ay için kullandığı cümlelerin bir benzerini güneş için de kullanır. Aslında o, en küçük gök cisminde en büyüğüne ulaşarak sâbilerin/yıldızperestlerin en büyük tanrıları olan güneşin batıp gittiğini, dolayısıyla da tanrı olamayacağını şöyle belirtir: "Güneşi doğarken görünce "işte bu benim Rabbim, bu daha parlak daha büyük!" dedi; batınca, "Ey kavmim! Doğrusu ben ortak koştuklarınızdan uzağım" dedi. "Doğrusu ben yüzümü, gökleri ve yeri Yaratana, doğruya yönelerek çevirdim, ben ortak koşanlardan değilim!" (el-En'âm 6/78, 79) Âyetlerde görüldüğü gibi Hz. İbrahim, kavminin taptığı en büyük İlahlar olan yıldız, ay ve güneşin Rab olamayacağını belirterek dördüncü aşamada sözü Yüce Allah'a getirir. Yüce Allah'ı tavsif ederken kavminin anlayacağı bir dil kullanır. "Doğrusu ben yüzümü, gökleri ve yeri Yaratana, doğruya yönelerek çevirdim, ben ortak koşanlardan değilim!" (el-En'âm 6/78, 79) Yüce Allah gerçek ilahtır ve kavminin taptığı gök cisimlerini ve göğü O yaratmıştır. Yine kavmin üzerinde yaşayıp yurt edindiği yeryüzü de O'nun eseridir. Zira Yüce Allah, gökleri ve yeri yaratmış, yıldızları mükemmel bir sistemle hareket ettirmiş, ayı ve güneşi de belli bir düzene koymuştur. Yüce Allah'ı bırakıp da, O'nun eserleri olan yıldızlara, aya ve güneşe tapmak akılcı değildir.⁵⁵ Hz. İbrahim, küfre, şirke, putlara, putperestliğe ve inkârcılığa karşı mücadele eden akılcı bir

⁵⁴ Râzî, Fahrüddîn, Mefâtîhu'l-gayb, 2: 325; 13/38.

⁵⁵ bk. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kurâni'l-'Azîm* (Beyrût: 'Alemü'l-Kütüb, 1999), 3/288; Mevdûdî, Ebu'l-Ala, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, trc., Muhammed Han Kayanî v.dğr. (İstanbul: İnkilâb Yayınları, 1996), 1/493.

peygamberdir. Bu sebeple onun yıldızlar, ay ve güneş için söylediği sözlerin hepsi putperest milletini irşat ve ders amaçlı olmalıdır.⁵⁶

Hız. İbrahim, akılcı/rasyonalist özelliğini kavminin putlara tapmalarında-ki tutarsızlık konusunda da göstermiştir. O, hanif olduğu ve sadece Yüce Allah'a inandığı için putlara karşıdır. Ne var ki kavmi aklını yeterince kullanmamakta toplumsal bir olgunun etrafında putlara tapmaktadır. O, milletin dinsel bir kutlama için şehirden ayrıldığı vakit, tapınağa ya da put haneye girerek en büyüğü hariç bütün putları kırar.⁵⁷ Onun amacı insanları doğru yoldan saptıran putları kırmaktan ziyade insanlara ders vermektir, ilâhî mesajları tebliğ etmektir.⁵⁸ Yıldız, ay ve güneşin Rab olmayacağını belirten⁵⁹ Hız. İbrahim, en büyük putun da hiçbir şey yapamamasını delil göstererek onun tanrı olamayacağını zımnen belirtir.⁶⁰ Böylece inanç için gerekli olan düşünceyi, akılcılığı, tutarlılığı ve tevhid arayışını gösteren Hız. İbrahim, aynı zamanda cedel yoluyla tebliğ edilebileceğini göstermektedir.

Düşünme, kendini sorgulama, tabiatı kontrol altına alma, ona manalar yükleme ve isim verme eğilimi ilk insandan günümüze kadar süregelmektedir. Fakat son asırlarda kendi varlığını sorgulama etkinliği daha da artmıştır. Örneğin son asırlar ekonomik alanlardaki ilerlemenin yanı sıra sanat ve teknoloji de büyük ilerlemeler olmuştur. Hatta sanat ve teknoloji bir estetik ve zevk haline gelmiştir. Ancak insanın varlığa ve kendine belli anlamlar yüklemesi, anlamları sembollerle ifade etme çabası ilk insandan bu güne kadar olagelmıştır ki bu da ondaki ölümsüzlük duygusunun bir sonucudur. Bu ölümsüzlük duygusu da Hız. Âdem'i ilk günah işlemeye sevk etmiştir.⁶¹ Hız. Âdem'den sonra ise insandaki ölümsüzlük duyguları, kültürün ana unsurları olan, inanç, dil, sembol, sanat ve teknolojiye ortaya konulmuştur.

4. İNSANIN VARLIĞI İSİMLENDİRMESİ VE EBEDİLİK ARZUSU

İnsan, kendini sorgulama özelliğine sahip bir varlıktır. İnsan kendisini, dışarıdan başka biri olarak değerlendirebilmektedir. Bu özellik, onun mükemmel bir sinir sistemiyle yaratılması ya da çok fazla duygularla mücehhez kılınmasından kaynaklanır.⁶²

⁵⁶ Zemaşşerî, *Keşşâf*, 2/38; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-'Azîm*, 3/288; Ayrıca bu konudaki tartışmalar için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13/38; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 2/125-129; Muhammed Abdüh/Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Bejrût: Dâru'l-Ma'rife, ts. 5/557-560.

⁵⁷ el-Enbiyâ 21/57-66.

⁵⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/325; 13/38.

⁵⁹ el-En'âm 6/7-79.

⁶⁰ el-Enbiyâ 21/63.

⁶¹ Tâhâ 20/120.

⁶² Zeynep Cemalcılar vd. *Psikolojiye Giriş* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 56-86.

İnsan dışındaki varlıklar içgüdüleriyle hareket eder. İnsanlar gibi onların varlığı anlamlandırma ve simgeleme özelliği yoktur. Zira onlarda hem bilinç hem de bilgi elde etme yetisi yoktur. Örneğin hayvanların nihai hedefi karınlarını doyurmak ve nesillerini devam ettirmektir. Ancak insanlar sadece karın doyurmak ve nesillerini devam ettirmek için yaşamazlar. Onlar varlığı ve varlıkları anlamlandırmaya da çalışırlar. İnsanın bu anlamlandırma merakı onu diğer bireylerle etkileşime geçirir. Bu etkileşim de bireyler arası simgeler dizesi olan dille sağlanır.⁶³ Hatta insan dili de aşarak sözcük ötesi iletişime geçer.⁶⁴ Örneğin ilim ve sanat insanın sembol üretme ve soyutlama özelliğinin bir sonucudur. İlim ve sanat önce entelektüel insanların bir etkinliği olabilir fakat daha sonra etkileşimle topluma mal olur. Ancak bilim insanı ve sanatçı insanlar arası etkileşim ve simge alışverişinde en önemli kişilerdir.

Müfessirlere göre isimlerin öğretilmesinden maksat Hz. Âdem'e insan, hayvan, bitki ve diğer canlıların adlarının öğretilmesidir. Zira isimlerin öğretilmesi sadece basit bir ezber olmayıp aynı zamanda insanların, hayvanların, bitkilerin ve diğer canlıların belli özelliklere göre tasnifi anlamına gelmektedir. İnsanın varlıkları isimlendirmesi ve onları tasnif etmesi sayesinde hayat ve doğa bir anlam kazanmıştır. Bu sayede insanlar, ilah, simge, hayvan, bitki ve diğer varlıklarla kendisi arasında bir değerlendirme yapmıştır. Bu değerlendirme de üzerine koyarak zamanla insanların bilgilerini artırmalarını sağlamıştır. İnsanın tarihsel süreç içerisinde varlığı isimlendirmesi, ilmini, kültürünü ve sosyal tecrübelerini daha da artırmıştır. İnsan kendisini, tabiatı sürekli bir şekilde isimlendirmesi ve tasnif etmesi doğaya hükmetmesini sağlamıştır. Böylece insanlar varlığı kendilerini merkeze alarak sınıflandırmışlardır.⁶⁵

Peygamberler, hep var oluşu sorgulamışlardır. Bunun sonucunda toplumların ürettiği her türlü efsane, mit, hikâye ve kahramanlıklar da insanın simge üretme özelliğinin bir sonucudur. Her toplumun yazılı ya da sözlü kendine has simgeler sistemi vardır.

İnsanda, ebedilik duygusu vardır. Bu duygu onun bazı hatalar işlemesine de neden olmaktadır. Hz. Âdem, zellesini bu duygu neticesinde işlemiştir.⁶⁶ Hz. Âdem'in yasak ağaca yaklaşmasına şeytan sebep olmuştur. Şeytan

⁶³ Meltzer Bernard vd., *Symbolic Interactionism: Genesis, Varieties an Criticism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), 36.

⁶⁴ Zeynel Kiran ve Ayşe Kiran, *Dilbilime Giriş* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2018), 146; bk. İsmail Durmuş, "Remiz", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/558.

⁶⁵ Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, 101.

⁶⁶ Tâhâ 20/120.

onun ölümsüz olma konusundaki duygusu ve bunun sonucundaki zafiyetini kullanmıştır. Yüce Allah, yarattığı Hz. Âdem ve eşini bir cennete yerleştirmiştir.⁶⁷ Onların o cennetten diledikleri gibi istifade etmelerine izin verilmiş ancak bir ağaca yaklaşmaları yasaklanmıştır. Zira bu yasağı çiğnemenin birtakım olumsuz sonuçları da olacaktır.⁶⁸ Hatta onlardan olası bir düşman tehlikesine karşı da uyanık olmaları istenilmiştir.⁶⁹ Hz. Âdem ve eşi şeytana inanarak yasak ağaca yaklaşıp hata etmişlerdir.⁷⁰ Şeytan, onlara fısıltıyla,⁷¹ melekler gibi olacakları ve ölümsüzlüğü ulaşacakları⁷² ve sonsuz bir mülke sahip olacakları vaadiyle kandırmıştır.⁷³ Bu olumsuz davranışıyla onlar öylece itaat makamından âsî duruma düşmüşlerdir.⁷⁴

Yüce Allah, Hz. Âdem'i yaratmadan önce meleklerle yeryüzünde bir halife yaratacağını bildirmiştir. Önce melekler, pek çok duyguyla mücehhez kılınan insanın, bu yeteneğini kötü yolda kullanabileceğinden endişe etmişlerdir. İnsana gerek olmadığını, kendilerinin pek çok şey için yeterli olduklarını ima etmişlerdir. Yüce Allah, Hz. Âdem'e isimleri öğretmiş, sonra öğretilen bu isimleri meleklerle arz etmiştir. Melekler isimlere bir anlam veremezken Hz. Âdem, kendisine öğretilen isimleri hem söylemiş hem de onlara anlam vermiştir. Hz. Âdem, isimleri ve anlamlarını bilmektedir.⁷⁵ Onun isimleri bilmesi ve onlara anlam yüklemesi halifelikle yakından alakalıdır. Zira isimleri bilmeyen ve simge üretemeyen bir varlık halife olamaz. Daha sonra Hz. Havva yaratılır. Hz. Âdem ve Havva insan olmanın bir özelliği olan karar verme yetisini, iblisin de kışkırtmasıyla, kendilerine göre uygun bir şekilde kullanmışlar ve ilk hatalarını işlemişlerdir. Hata işlemiş olsalar da bu hata onların düşündüklerini, tartıştıklarını ve hayatları üzerine bir söz sahibi olduklarını gösterir. Zaten Yüce Allah da onların hatalarına değil, tövbelerine bakmış, hatanın insanî bir özellik olduğunu, insanoğlunun ilk davranışında ortaya koymuştur. Zelleyle onlar ilk kez Rablerinin sevgisini kaybetmenin acısını yaşarlar. Ancak o, belli bir süre sonra Rabbinden kelimeler alarak tövbe etmiştir. Bu da onun bilgi elde ettiğinin başka bir delilidir.

⁶⁷ el-Bakara 2/35; en-Nisâ 4/1.

⁶⁸ el-Bakara 2/35; el-A'râf 7/19.

⁶⁹ Tâhâ 20/117.

⁷⁰ Tâhâ 20/115 .

⁷¹ Alûsî, Maḥmûd b. Abdillâh, *Rûḥu'l-meânî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1997), 8/146.

⁷² el-A'râf 7/20.

⁷³ Tâhâ 20/120.

⁷⁴ Alûsî, *Rûḥu'l-meânî*, 8/147.

⁷⁵ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/259; Matürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 1/34; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/130; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/78; Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-beyân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat 1966), 1/94.

5. İSİMLER VE KÜLTÜR

Hz. Âdem'in ilk hatasında görüldüğü gibi ölümsüzlük arzusu, insan olmanın bir özelliği ve kültür de bunun bir sonucudur. Kültür çok kompleks bir yapıdır. Kültür ilk insandan bu yana iç içe geçmiş işlevsel ve tarihi bağlarla birbirine bağlı pek çok unsurdan oluşur. Kültürün oluşmasında en önemli araç isimlerdir, isimlerin Hz. Âdem'e öğretilmesidir.⁷⁶ Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi; ona varlık âleminin tanıtılması, dili kullanma ve muhakeme etme yeteneğinin ortaya çıkarılmasıdır. İsimler aslında birer simge-dir. Bu simgeler ve muhakeme yeteneği ile insan yasak ağaçta olduğu gibi özgür kararını vermiş, sonra bunun yanlış olduğunu anlayınca aklını ve muhakemesini kullanarak Rabbinden af dilemiştir. Bir nevi, irade, akıl ve bilgisinin hakkını vermiştir.

İsimlerle Yüce Allah, Hz. Âdem'e tüm varlıkları tanıtmış ve onlardan nasıl yararlanacağını ve onlara nasıl davranacağını öğrenmiştir.⁷⁷ Sonra bu isimlerle vahyi alarak ailesine tebliğ etmiştir. Onun ailesi de bir din etrafında doğayı işlemeye ve kültür oluşturmaya başlamıştır.

Vahiy, insanın psikolojik ve sosyolojik varlığı için gerekli olan bütün inanç, değer, norm ve bilgileri içermektedir. Hz. Âdem, kelimeleri öğrenerek, onları alarak, bu norm ve değerlerin çekirdeğini oluşturmuştur. Bu bilgiler, önce aileye sonra topluma tebliğ edilmiş, ancak zamanla değişime uğrayarak farklı inanç, değer, norm, simge, dil ve teknolojiyi oluşturmuştur. Tarihsel bu süreç, çok çeşitli kültür ve milletlerin oluşmasına yol açmıştır.

5.1. İsimler ve İnançlar

İnsanlar varoluşla ilgili soruları çok küçük yaşlardan itibaren sormuşlardır. Felsefe insanın düşünme ve soru sorma merakından doğmuştur. Zamanla bu sorular genelleşerek toplumsallaşır. En ilkelinden en gelişmiş toplumlara kadar her sosyal grup kendine göre varlığı sorgulamakta ve anlamlandırmaktadır. Aynı zamanda bu sorgulama ve anlamlandırmalar, o toplumun üretim ilişkilerine de yansımaktadır. Bu üretim ilişkilerinde belli kimseler, öne çıkmış, toplumda karar kılıcı olmuşlardır. Onların kendilerini toplumun merkezine oturtmaları, nefislerine göre karar vermeleri, bazı insanlar tarafından memnuniyetsizlikle karşılanmış, farklı grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kur'ân'ın ifadesiyle insanlar önceleri tek bir

⁷⁶ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/259; Matürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 1/34; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/130; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/78; Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-beyân*, 1/94.

⁷⁷ Kurtubî, Ebû Abdullah, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1384/1964), 1/282

ilaha inanan tek bir ümmet iken daha sonra ihtilafa düşmüşler ve farklı inançlara sahip olmuşlardır.⁷⁸

Tek ilah inancından çoklu ilahlara geçiş tarım, hayvancılık ve bilimsel gelişmelerle yakından alakalıdır. Tarım, hayvancılık ve bilimsel gelişmeler, artı değeri ortaya çıkarmış bu da toplumların refah seviyesini artırmıştır. Tarımda artı ürünün/ihtiyaç fazlasının üretilmeye başlanması, onun idare ve kontrol edilme problemini doğurmuş bu da iktidar ve bürokrasi mekanizmalarının kurulmasını ortaya çıkarmıştır.⁷⁹ İktidar ve bürokrasiye hâkim olan belli kişiler, mele'/toplumun ileri gelenleri olarak adlandırılmış, zamanla mele' olarak adlandırılan bu grup toplumsal yapıyı ilâhî iradeye göre değil de kendi arzu ve heveslerine göre şekillendirmeye başlamışlardır.⁸⁰ Bu ileri gelenlerin davranışları nesilden nesile aktarılarak adet, töre ve inanç haline dönüşmektedir. Kaynağı toplumun ileri gelenlerine dayanan yeni din formları, beşeri dinler, yönetimin merkezileşmesi, onlara karşı muhaliflerin oluşması da çok yapıli toplum ile farklı ilahların oluşmasına neden olmuştur.

Her farklı grup varlığı, farklı isimlendirmiş ve farklı anlamlar yüklemiştir. Bunların her biri zamanla kendi örgütlenme şekline göre inanç sistemi de oluştururken bir yanda varoluşla ilgili de ikna edici açıklamalar arayışına girmişlerdir. Tarihsel süreçte insanın ihtiyaçlarını daha çok karşılayan inanç sistemleri ile reklamı daha fazla yapılanlar daha çok taraftar bulmuştur.

5.2. İsimler ve Değerler

Kültürün en önemli bileşenlerinden biri olan inanç sistemi, daha çok soyut bir düzendir. Toplumda insan davranışları, iyi-kötü, doğru-yanlış, adil-zalim ve uygun ve uygun olmayan gibi ölçütler etrafında şekillenir. En küçüğünden en büyüğüne kadar her toplum iyilik, doğruluk, adalet, hak, hukuk gibi değerlere önem vermek zorundadır. İki kişi arasındaki toplumsal ilişkilerde bile, belli değerlerin oluşturulması gerekir. Yoksa toplumsal düzenin sağlanması mümkün olmaz.

Toplumda belli değerlerin oluşması için o değerleri ifade eden kavramların oluşturulması yani isimlendirilmesi gerekir. Sadece isimlendirme de yetmez bu isimlendirme karşılığında ona belli anlamların yüklenmesi de gerekir. İsimlendirme ve anlamlandırmanın yanında tüm bunların toplumun tamamı ya da geniş bir kesimi tarafından doğru anlaşılması gerekir.

⁷⁸ el-Bakara 2/213.

⁷⁹ Max Weber, *Şehir*, çev. Musa Ceylan (İstanbul: Bakış Yayınları, 2000), 91, 100; Korkut Tuna, *Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 35.

⁸⁰ Hüd 11/27.

Yoksa anlam kargaşasına uğranılır. Örneğin Yüce Allah'ın, Hz. Âdem ve eşini, cennete yerleştirip orada bir ağaç dışında her şeyden istifade edebileceklerini söylemesi ilâhî bir nehiydir.⁸¹ Emir ve nehiy kavramları bir değer ifade eder. Yasaklanan şey kötü, emredilen şey iyidir ve burada iyi-kötü mefhumu ortaya çıkmaktadır. Emir ve nehiy, insanın istediği gibi değil de bazı kurallara göre hareket etmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Âdemoğulları dünyanın farklı coğrafyalarına yayıldıkça fiziki değişimleri olduğu gibi zihinsel değişimler de yaşamıştır. Bu zihinsel değişim isimlendirme ve anlamlandırma konusunda açık bir şekilde görülmektedir. Din bu coğrafi uyarlanmayı Allah'ın bir âyeti olarak görürken, temel inanç ve evrensel insani değerlere müdahaleyi hoş karşılamaz. Her toplum, tabiatı dönüştürme faaliyetlerinde ilâhî ölçütlere göre hareket etmek zorundadır, aksi halde -belli ölçüde toplumsal düzen sağlansa da- toplumun her kesiminin her iki yurtta da mutluluğu gerçekleşmez.

Değerlerin oluşması önce isimlendirme ile başlar. İsimler zamanla toplumun üyeleri tarafından ortak anlamlar etrafında paylaşılır. Bu isimleri kullanımı ve tekrarı zamanla gelenek ve göreneklerle değerleri oluşturacaktır. Değerler bir toplumun kurucu unsurlarıdır. İsimler ve ilâhî değerler ilk insanların kurucu değerleri olmuştur. Eğer isimler olmasa idi insanların bir değeri ifade etmeleri veya onun üzerinde uzlaşmaları ve tartışmaları bahis mevzuu olmazdı. Değer sayesinde toplumlar sürekli anlam üretir, paylaşır. Değerler aynı zamanda değişim özelliğine de sahiptir.

5.3. İsimler ve Kurallar/Normlar

Kültürün en önemli bileşenlerinden biri değer olsa da toplumsal düzeni sağlamada yaptırım gücüne sahip değildir. Geleneksel toplumlarda değerler belli ölçüde sosyal düzeni sağlasa da mutlak anlamda müeyyidesi yoktur. Toplumsal düzen mutlak olarak belli kurullarla sağlanır. Gelişmiş toplumlarda ise değerler daha az etkilidir. Dolayısıyla hem geleneksel hem de gelişmiş toplumlarda değer ve geleneklerin somutlaşıp normlara dönüşmesi gerekir. Normlar toplumda yazılı ve sözlü tüm kurulları kapsar. Ahlak ve hukuk, toplumsal değer ve geleneklerin en somutlaşmış halidir. Normların yazılı olması gerekmez lakin isimlendirilmesi gerekir. Bir toplumda, iyi-kötü, doğru-yanlış, adil-zalim ve uygun olan-uygun olmayan gibi kavramların bilinmesi ve bunlara belli anlamların verilmesi gerekir. Verilen anlamların da toplum tarafından anlaşılması gerekir. Bu yüzden Yüce Allah, tarih boyunca bir düzen ve hukuk sistemi getiren peygamberler göndermiştir.

⁸¹ el-Bakara 2/35.

Zira dünyada topluluk halinde yaşayan insanlar arasında arzu ve menfaat çatışmasının olmaması mümkün değildir.⁸²

Hukuk kurallarının yazılı hale gelmesi kişisel ilişkilerle, ahabap ilişkilerinin ikincil duruma düşmesini sağlamıştır. Hukuk kurallarının isimlendirilerek anlamlandırılması, zaman, mekân ve kişilere göre değişmeyecek şekilde sabitlenmesidir. İsimlendirme de zaten damgalama, sabitleme ve belirleme anlamına gelir. Osmanlı döneminde dinî kurallara uymayan bireylere hukuki müeyyide uygulanır. Zira Osmanlı devleti büyük ölçüde din kurallarına göre yönetilmektedir. Çünkü dinî olarak teşkilatlanmış bir devlet ya da toplum yapısının dışında kalmak yok olmak ve yalnızlığa terk edilmektir. Günümüzde ise pozitif hukuk kurallarına göre yazılı olarak teşkilatlanmış bir hukuk düzeni vardır. Dinî kurallar ve gelenekler etkisini tamamen yitirmese de pozitif hukuka göre daha az etkilidir.

5.4. İsimler ve Teknoloji

İnsan, davranışlarını sürekli olarak anlamlandıran bir varlıktır. Anlamlandırmak için de ilk önce isimlendirmek gerekir. İnsanın bu isimlendirme ve anlamlandırma etkinliği zamanla onun doğayı dönüştürmesine yol açmıştır. Tabiat, insan için bir simge/isim üretme alanıdır. Müfessirlerin açıklamalarında buna göndermeler vardır.⁸³ İnsanın üretimlerinin çoğu da maddi anlamdaki değişikliklerdir. Halife olmak, doğa üzerinde tasarrufta bulunması, ona hâkim olunması ve onun yönetilmesidir ki bu da bilgi, yetenek ve aletlerle gerçekleşir.⁸⁴ Günümüz dünyasında teknoloji sadece teknik nesnelere anlaşılsa da aslında teknoloji, onları üreten ilim, bilgi, algı, düşünce, imal ve değerlerin toplamıdır. Nitekim bunu Heidegger (ö. 1889-1976) “teknolojinin teknik fenomenlerle hiçbir alakası yoktur” cümlesiyle ifade etmiştir.⁸⁵

Hûd peygamber ile Salih peygamber döneminde olduğu gibi ilk sanat eserlerinden biri olan kayaları oyarak evler ve sanat eserleri yapmak sadece ihtiyaçları gidermek ve ortaya bir sanat eseri koymak değildir. Bütün bu eserlerin verilmesi, öncelikle hangi bölgelere yerleşileceği, hangi kayaların oyulacağı, hangi nesnelere ve hangi nesnelere ile bu eserlerin yapılacağı gibi teknik bilgilere sahip olmayı gerektirir.

⁸² Karaman, vd. *Kur’ân Yolu*, 1/109.

⁸³ Taberî, *Câmi’ü'l-beyân*, 1/259; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/130; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/78; Vehbî Efendi, *Hülâsatü'l-beyân*, 1/94; Matürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 1/34.

⁸⁴ Vehbî Efendi, *Hülâsatü'l-beyân*, 1/94.

⁸⁵ bk. Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998).

Teknoloji, öncelikle tekniklere dair bilgiye sahip olmayı ve bunların toplum tarafından onaylanması anlamına gelir.⁸⁶ Dolayısıyla teknoloji bir taraftan da ideolojik bir fenomendir. Teknoloji, dönemin özelliklerini, sosyal ilişkileri ve iktidar yapılarının da bir göstergesidir. Diğer bir tabirle teknoloji, dönemin özelliklerinin, sosyal ilişkilerinin ve iktidar yapılarının somut ve işlevsel olarak yaratılmasıdır. Toplumlar, içinde yaşadıkları coğrafya ve tarihsel şartlardan oldukça etkilenmektedir. Mesela yazı iki nehir arasında/Mezopotamya'da kullanılmaya başlandığında ya da ilk icat edildiğinde kil tabletlere, Mısır'da papirüse, Mekke ve Medine'de ise taşlara, derilere ve kemiklere yazılmıştır. Diğer yandan yazı Mezopotamya'da soyutlama harflerden oluşurken Mısır'da ise resim yazısı/hiyeroglif olarak kalmıştır. Fenike bölgesinde ise günümüzde kullanılan sembolik alfabeğe geçilmiştir. Uzak doğu hala resim yazısı kullanmaya devam etmektedir.

Kültür ve isimlendirme maddi şartları ve teknolojiyi çok yakından ilgilendirmektedir. Toplumların farklı isimlendirme biçimleri, inanç, değer ve normları farklı kıldığı gibi teknik nesnelere de farklı olmasına neden olmaktadır. İsimlendirme, teknoloji ve kültürün en önemli unsurudur.⁸⁷ Zira kültür, tabiatı belli bir felsefeye göre dönüştürmektir. Bu felsefe de belli bilgi, yöntem ve araçların ideolojik imgesinden oluşur.

5.5. İsimler ve Simgeler

İnsan, yaşama ilk önce soyut bir âlemden başlamıştır. Cennet ve inançlar gibi soyut bir âlemden sonra somut bir âleme uzanmıştır. Somut âlemin en önemli unsuru teknolojidir. İnsanın dünya sahnesine çıktığından sonra icat ettiği taştan, topraktan, ağaçlardan veya metallere yaptığı aletler, kültürün, teknolojinin en somut örnekleridir. Ancak kültür sadece somut nesnelere değil soyut şeyleri de içerir.⁸⁸ Kültürel maddi üretimler, düşünce, değer ve yargılar sonucu daha da farklı bir değer kazanır. Kültürün maddi nesnelere temsil ettiği soyut işaretlere simge denir. Simgeler temsil ettikleri şeyleri dolaylı olarak anlamlandırır. Örneğin haccın yapıldığı yerlerden olan Arafat, Müzdelife, Mina ve Kâbe Müslümanlar için sadece bir mekân ya da bir bina değildir. Buralar bir mekândır ancak mekânı aşan yönleri vardır ki Kur'ân'da simge anlamında me'ar/meşâir kavramları kullanılır.⁸⁹

Kâbe kavramı ile Kâbe binası aynı şey değildir. Kâbe binası belli ölçüde Kâbe kavramı ile alakalı iken insanlar için ondan daha fazla anlamlar çağırır. Semboller bir inancın, toplum temel kabullerinin yanı sıra belli kişiler

⁸⁶ Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-beyân*, 1/94

⁸⁷ Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-beyân*, 1/94; Karaman, vd. *Kur'ân Yolu*, 1/105.

⁸⁸ bk. Kroeber ve Kluckhohn, *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*, 311.

⁸⁹ el-Bakara 2/198.

için de farklı anlamlar içerir. Örneğin Kâbe sadık iki hacı arkadaşı için daha da farklı anlamlar ifade edebilir. Hatta hacca gitmiş bazı kafiler için daha başka anlamlar da taşıyabilir. Dolayısıyla simgeler belli ölçüde ortak anlama sahip olsa da belli ölçüde de değişken bir anlama sahiptir. Diğer yandan toplumsal değişimlerle beraber simgelerin de anlamı değişebilir.

5.6. İsimler ve Dil

Dil, Hz. Âdem'in halifeliğinin bir sebebidir, bir eseri ya da sonucu değildir. Yani halife olmak için dil şarttır. İnsan dil kabiliyetiyle, konuşma yeteneğiyle yaratıldığı gibi ona bazı isimler de öğretilmiştir. Müfessirlerin genel eğilimi Hz. Âdem'e öğretilen isimler, konuşma aracı olan dil ya da dilin temel sözcükleri olan isimlerdir.⁹⁰ Kurtubî Hz. Âdem'e öğretilenlerin isimleri "Zeyd ayaktadır" ve "aslan atılgandır" gibi ibareler anlamına geldiğini belirtmiştir. Buna göre isimler, iletişim aracı dil anlamına gelmektedir.⁹¹ Dillerin çeşitlenmesi Hz. Âdem'e bazı isimlerin öğretilmesi, büyük ihtimalle, onun da/neslinin de bunları geliştirmesi sonucu olmuştur.⁹² Dil geliştikçe çeşitlenmiş zamanla da kültürler oluşmuştur.

Kültür içerisinde simgeler zaman ve mekâna göre ya da toplumsal değişimlere bağlı olarak farklılıklar gösterse de bazıları genel nitelikte ya da sabittir. Örneğin bunlar içerisinde dil, toplum içerisinde en önemli sabit simgeler sistemidir. Dildeki sözcükler belli bir aksanla çıkartılır ve anlamları konusunda bireyler arasında ittifak vardır. Dil içerisindeki anlamları karşılayan sesler, onu konuşulanlar tarafından oluşturulmuş ve onlar tarafından anlamlıdır.⁹³ Örneğin "table" sesi yabancı dil bilmeyen Türkler tarafından anlamı olmayan bir sestir. Ancak bir İngiliz için "table", bir masa ya da bir masanın karşılığıdır, masanın zihindeki imgesidir.

Dil, doğadaki varlıkları karşılayan ses birimleridir. Bu sesler onlara verilen anlamlar karşılığında bir kıymet ifade eder. Dili konuşan fertler ona belli anlamlar yüklemiştir. Bireylerin belirli seslere, belli anlamlar yüklemesi dili ortaya çıkarmıştır. Yani dilde oluşan bütün anlam ve değerler, toplumsal bir mutabakatın sonucudur. Dil sayesinde toplumlar ve bireyler duygusal alışverişte bulunup iletişim sağlarlar.

Dillerde başlıca iki kelime çeşidi bulunur. Bunlar isimler ve fiillerdir. Fiiller mastarlardan türemiş "bir işin belli bir zaman diliminde gerçekleştirildi-

⁹⁰ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/259; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/130; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/78; Vehbî Efendi, *Hülâsatü'l-beyân*, 1/94; Matürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/34; Karaman, vd. *Kur'ân Yolu*, 1/105.

⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/281.

⁹² Karaman vd. *Kur'ân Yolu*, 1/105.

⁹³ Emile Benveniste, *Problemes de Linguistique Generale* (Paris: Gallimard, 1995), 259.

ğini ifade eden eylemlerdir". Kökenleri masterlar olduğu için de bunlara isim menşeli anlamında isim demek de beis olmamalıdır. Zira âyette Hz. Âdem'e isimlerin öğretildiğinin bildirilmesi büyük ihtimalle kültürün en önemli unsurlarından biri olan dil yeteneğinin de öğretilmesidir.

SONUÇ

Müfessirler, Hz. Âdem'e öğretilen isimleri, âyetlerin lügavî anlamına bağlı olarak ya da rivayetlere dayanarak "eşyanın adları" şeklinde yorumlamışlardır. Onların bu âyetlerin anlaşılmasına pek çok katkıda buldukları şüphesizdir. Ancak yaratılıştan sonra insanın halifeliği, melekler, iblis, insanın ebedilik arzusu, iblisin insana düşmanlığı ve Hz. Âdem'in tövbesi gibi kavramların geçtiği bu pasajın teczîi olarak açıklanması bizce yetersiz görülmektedir. Hz. Âdem'e öğretilen isimler konusu, tefsir dışında beşeri bilimlerle de alakalı olduğu için, antropoloji, kültür tarihi, sosyoloji ve tarih gibi bazı bilimlerin verilerinden de belli ölçüde istifade edilmiştir.

Kur'ân'da arka arkaya ve birbirleriyle bağlantılı olan "insana verilen nimetler, insanın halifeliği, isimlerin öğretilmesi ve insanın ebedilik arzusu" kavramlarının insanın kültür üretme ve doğayı dönüştürme melekesi anlamına geldiğini düşünmekteyiz. Halife insanın diğer canlılardan üstün meziyetlere sahip olması, kendisine sorumluluk, yetki ve nimet verilmesi anlamına gelse de bütün varlığa hükmeden anlamlarına da gelmelidir. İnsan da doğayı dönüştürme özelliğiyle bütün varlığa hâkim olmakta ve kültür üretmekte; kültür oluşturarak da sembol, dil, değer ve teknoloji üretmektedir. Bu üretimleri onun doğaya hâkimiyetini daha da artırmaktadır. Dolayısıyla isimler, insan olmanın, düşünmenin, hafızanın ve kültür üretmenin kurucu bilgileri olmalıdır. Bakara sûrenin 28'den sonraki âyetlerinde ifade edildiği gibi insan, Yüce Allah'ın nimetlerinden bu sayede daha çok istifade edebilmektedir.

Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi, ona varlık âleminin tanıtılması, dili kullanma ve muhakeme etme yeteneğinin ortaya çıkarılması olmalıdır. Hz. Âdem'e öğretilen isimler, eşyanın, nesnelere adlarıdır. Zira bilmek, sınıflandırmak, kültür ve teknoloji üretmek isimle başlar. Yüce Allah insanoğlunun kültür/medeniyet üretme kapasitesini sadece isimle sembolize etmiştir. İsimden kasıt ismin, ilim, teknoloji ve kültürün temel taşı olmasıdır. Zira isimlerin öğretildiğinin bildirildiği âyette *عَلَّمَ*/alleme fiili âlem, ilim, âlim ve simge anlamına gelen alemle aynı kökten türemiştir. Diğer yandan bu anlamda isme, insanın potansiyel öğrenme, öğretme ve kültür kapasitesi de denilebilir. Zira diğer canlılar doğar doğmaz nesillerinin bütün özelliklerini uygulamaya başlar. İnsanın ise yürümesi fayda ve zararlarını öğrenmesi

yılları alır. Dolayısıyla âyet, insanın öğrenerek ve öğrenmeye muhtaç bir canlı olmasına da işaret eder. Bu anlamda isimler, insanın içgüdüsel değil de öğrenme ile hareket eden canlılar olduğu anlamına gelir. İnsan, eğitim ve öğretimle ilerleme sağlayan ve kültür üreten bir varlıktır. Bilgi, eğitim ve öğretim insanın maddi-manevi ilerlemesini sağlayan en önemli vasıttır. Diğer canlılarda bu araç olmadığı için onlar hep aynı kalmaktadır.

Hız. Âdem'e öğretilen isimler ve mahiyeti ele alınırken sadece tefsiri bilgilerle ve bazı rivayetlerle yetinilmemelidir. Beşeri bilimlerden olan antropoloji, kültür tarihi, sosyoloji, biyoloji, psikoloji ve tarih gibi disiplinlerin verilerinden istifade ederek insanın alamet-i farikası daha belirgin bir şekilde açıklanmalıdır. Bu sayede insanın diğer varlıklara karşı üstünlüğü daha da iyi anlaşılacaktır kanısındayız. Zira insanın diğer varlıklara karşı üstünlüğünün halifelik ile; halifeliğin de isimlerle; isimlerin de kültürle; son olarak da insandaki ebedilik duygusuyla yakın bir ilişkisi vardır. Zira insanlığın tarih boyunca ortaya koyduğu tüm soyut ve somut üretimler insanın bu özelliklerinin bir sonucudur.

KAYNAKÇA

- Akurgal, E. *Ancient Civilizations And Ruins of Turkey*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1978.
- Alpaydın, Mehmet Akif. "Âdem'e (a.s.) Öğretilen isimler", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık, 2016), 4/2.
- Alûsî, Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesâni*. 1-16. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Aydın, Süavi- Erdal, Y. Selim. *Antropoloji*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Beğavî, Ebû Muhammed *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Abdürezzak el-Mehdî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Benveniste, Emile. *Problemes de Linguistique Generale*. Paris: Gallimard, 1995.
- Bernard, Meltzer vd. *Symbolic Interactionism: Genesis, Varieties an Criticism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1975.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 1-2. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. El-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Bumin, Kürşat. *Demokrasi Arayışında Kent*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1990.
- Cemalçılar, Zeynep vd. *Psikolojiye Giriş*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Childe, Gordon. *Kendini Yaratan İnsan*. İstanbul: Varlık Yayınları, 2001.
- Çelik, Hüseyin. "Kur'ân'a Göre Hz. Âdem'in Yaratılışı", *İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık, 2011), 2/2, 49-70.
- Dineverî, Ebu Hanife Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Ahâbâru't-tıvel*. nşr. Abdül-mün'im Amir, Kâhire: Mektebetü'l-Müsennâ, 1960.

- Durmuş, İsmail. "Remiz", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 1-10. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Ergur, Ali vd. *Kültür Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Firûzabâdî, Ebû't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muḥîṭ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Frangipane, Marcella. "Doğu Anadolu'da Kentleşme Modelleri", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.
- Gürbüz, Deniz. "Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Serüveni", *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık, 2011), 22/2, 89-105.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl*. 1-4. thk. Muhammed Ali Şahin, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Heidegger, Martin. *Teknik ve Dönüş*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Hicâzî, Muhammed Mahmûd. *et-Tefsîru'l-vâdîh*. Beyrut: Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, 1413/1993.
- İbn Aşûr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunis, ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmâîl b. Şihâbuddîn Ömer b. Kesîr. *Tefsîru'l-Kurânî'l-'azîm*. 1-4. Beyrût: 'Alemü'l-Kütüb, 1999.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmâîl b. Şihâbuddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrût: Mektebetü'l-Maârif, 1966.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Ma'ârif*. thk. Servet Ukkaş, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1970.
- İbni'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-tarih*. Beyrût: Dâru Sadr-Dâru Beyrût, 1965.
- Karaman, Hayreddin, vd. *Kur'an Yolu*. 1-5. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kıran, Zeynel ve Kıran, Ayşe. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2018.
- Kırca, Celal. "Semûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 500. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Kitâb-ı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 6. Basım, 2003.
- Kroeber, Alfred Louis ve Kluckhohn, Clyde. *Culture, a Critcal Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books, 1963.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. 1-21. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Lee, Richard vd. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Lewin, Roger. *Modern İnsanın Kökeni*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 1997.
- Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk: Fatıma Yûsuf el-Haymî, 1-5. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mâverîdî. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-Ala. *Tefhîmü'l-Kur'an*. trc. Muhammed Han Kayanî ve dğr. İstanbul: İnkilâb Yayınları, 1996.
- Muhammed Abdüh/Reşid Rızâ. *Tefsîru'l-menâr*. 1-12. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife ts.
- Muḳâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Süleymân b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*. 1-5. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2002.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn. *Sahîhu'l-Müslim*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl/Tefsîru'n-Nesefî*. 1-3. Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2011.
- Özdoğan, Mehmet. "Kulübeden Konuta, Mimaride İlkler", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.
- Ragîb el-İsfehânî. *Müfredât*. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 1-32. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Ritzer, George, *Sosyoloji Kuramları*. Çev. Himmet Hülür, Ankara: De ki Sosyoloji Yayınları, 2014.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. Kahire: Dâru's-Sabûnî, 1417/1997.
- Sâ'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Arâisü'l-mecâlis*. Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1951.
- Said Havvâ. *el-Esâs fi't-tefsîr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424/2004.
- Şa'ravî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'ravî*. Beyrut: Metâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1997.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezîd. *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*. 1-13. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezîd. *Tarihü't-Taberî: Tarihu'l-ümem ve'l-mülük*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Beyrût: Dâru Süveydan, 1967.
- Tuğba C. Özkaral, "Eskiçağda Yazı, Kitap ve Kütüphanenin Oluşum Süreci; Günümüz Eğitimine Katkıları", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 34 (2015), 371-384.
- Tuna, Korkut. *Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Turan, Maşallah. "Hz. Âdem'e İsimlerin Öğretilmesinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler", 4. *Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*. edt. Bülent Cercis Tanrıtanır vd. Mardin: İksad Yayınevi, 2018. 346-359.
- Vehbi Efendi. *Hülâsatü'l-beyân*. 1-16. İstanbul: Üçdal Neşriyat 1966.
- Weber, Max. *Şehir*. çev. Musa Ceylan, İstanbul: Bakış Yayınları, 2000.
- Yakat, İsmail. "Kur'ân'da Hz. Âdem", *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık, 1999), 1-18.
- Yıldız, Nuray. *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi'tenzîl ve 'uyûni'l-eķāvîl fi vüçühü'-te'vîl*. 1-4. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.

Fârâbî ve Mâtürîdî’de Nübüvvet Algısı

The Sense of Prophethood in al-Farabi and al-Maturidi

Demet AYDIN

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölüm, Kelam Anabilim Dalı, Ankara / Türkiye

Phd. student, Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Departments of Basic Islamic Sciences, Department of Kalam Ankara/ Turkey

demet.dutlu@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9883-6372>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Kasım / November 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Kasım / November

Atıf / Citation: Aydın, Demet. “Fârâbî ve Mâtürîdî’de Nübüvvet Algısı”. *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 4/2 (Kasım / November 2020): 41-59.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet

Bu makale, nübüvvetin gerekliliğini filozof ve kalamcı gözünden ortaya koymak için Fârâbî ile Mâtürîdî'nin görüşleri çerçevesinde yazılmıştır. Fârâbî'ye göre faal akılla ittisale elverişli her insan hakîm ya da peygamber olabilir. Hakîm, Fârâbî'nin nübüvvet algısında önemli bir yer işgal etmektedir. Çünkü faal akılla ittisale, hakikate ulaşmak demektir. Hakîm bu hakikati tebliğ etmekle yükümlü değildir. Peygamber ise bu hakikati insana bildirmekle görevli kişidir. Fârâbî her ne kadar Hakîm diye tanımladığı hakikat sahibi ile peygamberi birbirinden ayırsa da onun asıl üzerinde durduğu Hakîm-Peygamberdir. Mâtürîdî de peygamberliği insanın dünya hayatı için gerekli görmektedir. Allah hikmet sahibidir ve hikmetsiz hiçbir şey yapmaz. Peygamberlik de Allah'ın hikmeti gereğidir. Kalamcılara göre peygamberlik çalışılarak elde edilemez ve Allah'ın lütfudur. Mâtürîdî nübüvveti sadece ispatla kalmaz, aynı zamanda nübüvvet karşıtı görüşlere de reddiye niteliğinde cevaplar vermektedir. Makalemizde bu iki düşünür karşılaştırılmış, nübüvvet algılarındaki farklı ve ortak yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Nübüvvet, Hakîm, Faal Akıl, Fârâbî, Mâtürîdî

Abstract

This article has been written to assert the necessity of prophethood within the frame of remarks of an Islamic philosopher, Al-Fârâbî and an outstanding theologian, Mâtürîdî. In reference to Al-Fârâbî, each human who is suitable for joining with Active Intellect can become Hakim or prophet. Hakim has an important role in sense of prophethood because joining with Active Intellect means attaining the truth. Hakim is not responsible for declaring the truth. On the contrary, prophet is in charge of declaring the truth to human. Much as Al-Fârâbî differs holder of truth, Hakim from prophet, he essentially emphasises on Hakim-Prophet. Mâtürîdî regards prophethood as necessary for world life, too. Allah gets wisdom and never does anything without it. Prophethood springs from Allah's wise. According to theologians, prophethood is a grace from Allah and it cannot be gained by striving. Mâtürîdî not only evidences the prophethood but he also refutes opposing views. In this article two philosophers are compared in the sense of prophethood by presenting common and separate aspects.

Keywords: Kalam, Propethood, al-Hakim, Active Intellect, Al-Fârâbî, al-Mâtürîdî.

GİRİŞ

İnsanlık tarihinin en önemli konularından biri olan nübüvvet ve bu mertebenin hakikati gerek filozoflar ve gerekse kalamcılar tarafından üzerinde durulan ve dikkat çeken meselelerden biri olmuştur. Makalemizde İslam Felsefesinin önemli filozoflarından Ebu Nasr el-Fârâbî (ö. 950) ile büyük düşünür ve kalamcı Ebu Mansur el- Mâtürîdî'nin (ö. 944) nübüvvet algılarına değineceğiz. Nübüvvet meselesini Fârâbî ve Mâtürîdî çerçevesinde ele almamızın nedeni, bu meselenin birbirinin çağdaşı iki şahsiyet özelinde ve aynı zamanda felsefe ve kelamda nasıl ele alındığını ortaya koymak içindir.

Tanrı'dan vahiy almak Fârâbî'ye göre onun sisteminin önemli bir parçasını oluşturan faal akıl ile ittisale kurmaktır. Bu, sadece peygamberlere has bir özellik değildir. Bu durum felsefi yetkinliğe sahip hakîm diye tanımladığı şahsiyetler için de geçerlidir. Ancak onun "Erdemli Şehri" için tanımladığı kişi sadece hakîm değil, aynı zamanda bir peygamberdir. Ona göre peygamberlik insanlık için ve erdemli bir toplum için gerekliliktir. Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-fâzıla* adlı eserinde bahsettiği kişi erdemli özelliklerle donatılmış, ahlaklı bir kişidir. Hakîm de ona göre faal akılla ittisale eden kişidir. Ona göre

vahiy sadece dini hakikatin değil, mutlak anlamda hakikatin kaynağı olduğu için felsefeyi de içine almaktadır. Faal Akla, “Ruhu’l-emin”, “Ruhu’l-kuds” isimlerini vermesi ve Hz. Muhammed’i de hakîm bir peygamber olarak tanımlaması din ile felsefeyi uzlaştırıcı bir tavır içinde olduğunu göstermektedir.

Mâtürîdî’ye göre ise Allah hikmetsiz bir iş yapmaz. Hikmeti gereği peygamberliğin olması vaciptir. Aklen de mümkün olarak gördüğü peygamberliğin insanoğlunun dünya hayatında Allah’ın rızasına uygun olarak yaşaması için olması gerektiğini ifade etmektedir. Allah insanı yaratmış ve asla yalnız bırakmamıştır. Mâtürîdî nübüvveti kanıtlarken içinde yaşadığımız dünyayı göz önünde tutmuştur. Allah boş ve abes hiçbir şey emretmez. İnsanların da yaptıkları hiçbir amel boşa çıkmayacaktır. Onların yaptıklarının karşılığı olduğunu bildirmesi için peygamberin gönderilmesi gerekir. Ayrıca peygamberlik Allah’ın rahmetinin ve fazlının bir eseridir. Emir, yasak, haram ve helal kavramlarının içeriğini doldurmak açısından da peygambere ihtiyaç bulunmaktadır. Ona göre peygamber birer eğitmandir ve insan, nefsinin bilgisizliğinden onların eğitimi sayesinde kurtulur. Aynı zamanda Allah’a nasıl şükredebileceğimiz ve Ona nasıl layık bir kul olacağımızı da peygamberler aracılığıyla öğrenebiliriz.

Genel çerçevesini kısaca bu şekilde çizebileceğimiz makalemizin ilk bölümünde Fârâbî’nin felsefi sistemine kısaca atıfta bulunarak onun peygamberlik kavramına nasıl bir anlam yüklediği ve kendi argümanlarına göre bu mertebeyi nasıl delillendirdiği üzerinde durulacaktır. Sadece kelâmî bir problem değil, aynı zamanda felsefi de bir problem olan bu meselenin Fârâbî’nin bakış açısıyla nasıl şekillendiği ele alınacaktır. İkinci bölümde ise; Mâtürîdî’nin nübüvvet meselesine dair görüşlerine yer verilecek ve peygamberliğin gerekliliğini nasıl temellendirdiği belirtilecektir. Değerlendirme bölümünde ise; genel olarak ilk iki bölümde ortaya çıkan nübüvvet algısı üzerinde durulacak ve her iki görüşün bu meselenin anlaşılması ve temellendirilmesi üzerindeki katkılarına değinilecektir.

1. Fârâbî’nin Nübüvvet Algısı

Dinin temel ilkelerinden biri olan peygamberlik Fârâbî’nin niçin ilgisini çekmiştir? Bu soruya farklı açılardan cevap bulabiliriz. Nübüvvet insanlık tarihinde önemli ve kayda değer bir yer teşkil eden unsurdur. Fârâbî de çağının önemli bir meselesiyle yakından ilgilenmiştir. Ayrıca yaygın kanaate göre dönemin nübüvveti inkâr eden akımlarına -Berahime-ye -Ebu Bekir

Razi ve İbnu'r-Ravendi'yi kapsar şekilde- karşı nübüvvetin varlığını ve gerekliliğini ispat etmeye çalışmıştır.¹

Fârâbî'nin nübüvvet anlayışını anlamak için onun Aristoteles ve Yeni Platoncu felsefenin etkisiyle kurmuş olduğu sistemindeki varlık sıralamasına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Fârâbî'ye göre varlıklar, ay üstü ve ay altı âleme ait olmak üzere iki kategoride sınıflandırılır. Bu sınıflamada ay üstü âlem maddi olmayan varlıklardan oluşurken, ay altı âlem maddi varlıkları içermektedir.

Tanrı varlık sıralamasında ilk sırayı almaktadır. O, zorunlu varlıktır. Tanrı dışındaki diğer varlıklar O'ndan zorunlu olarak varlık kazanmaktadır.² Ancak Fârâbî'ye göre Tanrı ile O'ndan varlık bulanlar arasında zamansal açıdan bir öncelik- sonralık söz konusu değildir. Bu noktada zorunlu ve mümkün varlık ayırımına giden Fârâbî, Tanrı ile O'ndan varlık bulanlar arasında ontolojik bir farklılık öngörmektedir.³

Fârâbî'nin sisteminde varlıklar yetkinlik derecelerine göre hiyerarşi oluştururlar. Maddeye yakınlık ve uzaklık, varlıkların bu sıralamadaki yerlerini tayin eder. O, Birinci Varlığı en mükemmel, var olmada hiçbir varlığa muhtaç olmayan, en yetkin, hem akıl, hem makul olarak tanımladıktan sonra⁴ Tanrı'nın bulunduğu varlık alanının maddi olmayan varlıklardan oluştuğunu belirtmektedir.⁵ Tanrı'nın kendisini akletmesi sonucu aşama aşama gelişen bir süreç neticesinde İkinciler adı verilen varlıklar (sevaniler) ve faal akıl meydana gelir.

İkincilerin de kendilerini düşünmesi ile diğer varlıklar meydana gelmektedir. İkincilerin kendilerinden başkalarının ortaya çıkmasında ve varlık vermelerinde Tanrı'ya muhtaç olduklarını belirten Fârâbî,⁶ onların Tanrı'ya varlık sıralamasındaki yakınlıkları sebebiyle mükemmel olduklarını vurgulamaktadır. Tanrı'dan sonra bunlar ikinci derecede yetkinliğe sahiptirler. Birinciye düşünmekle en üstün mutluluğu da tatmaktadırlar.⁷

Fârâbî'ye göre gayri maddi varlıklar alanındaki varlıklar bilfiil akıl oldukları için her kozmik akıl kendinden öncekini düşünür ve bu sayede on

¹ Günay Tümer, "Brahmanizm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 329-333; İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 40-67.

² Ebu Nasr Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, trc. Mehmet Aydın v.dğr. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 52.

³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 61.

⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 47-56.

⁵ Ebu Nasr Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, trc. Nafiz Danışman (İstanbul: Miili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 33.

⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 56.

⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 57.

akıl ve dokuz göksel cisimden oluşan ay üstü âlem tamamlanır. ⁸ Fârâbî’nin sisteminde büyük bir önemi haiz olan faal akıl aşkın akılların sonuncusudur. Yetkinlik bakımından akıllardan sonra gelen gök cisimleri ise kendi aralarında bir sıralama oluşturur.⁹

Ay küresine kadar devam eden göksel cisimler aşamasında eksikliğin ilk mertebesi başlar. Bu mertebedekiler suret ve maddeden oluşan cevherler gibidir ve bir konu ile bir nefisten oluşurlar. Fârâbî’ye göre onlardaki nefis, bir konuda var olup kendi özünü ve kendi varlığının çıktığı İkinci akıl ve Birinci akılı düşünmekle bilfiil akıl olan nefsin de parçası olur.¹⁰ Fârâbî’ye göre nefis gök cisimlerinde, hayvanlarda ve insanda bulunur. Ama Fârâbî’nin üzerinde durduğu insandaki nefistir. Onun epistemolojik ve dini açıklamalarının vazgeçilmezi ise faal akıldır. Faal akıl, ona göre ay üstü âlem ile ay altı âlem arasında iletişimi sağlar. Böylece insandaki “nefs” ile ay üstü âlemdeki akılların sonuncusu olan “Faal Akıl”, Fârâbî için iki önemli kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ay altı âlemde varlıklar ay üstü âlemdekilerden farklı bir şekilde sıralanırlar. Ay üstü âlemde en yetkin varlık olan Tanrı’dan başlayan varlık sıralaması, ay altı âlemde tam tersi bir şekilde işlemektedir. Bu âlemde basit olandan daha karmaşık ve diğerlerine göre daha yetkin olan insana doğru bir sıralama dikkatleri çekmektedir. ¹¹ Yani ay üstü âlemde Tanrı’dan itibaren giderek kaybolan entelektüel unsur, halkayı tamamlayarak maddeden insana doğru ilerlerken tekrar açığa çıkmaktadır.¹² Entelektüel belirti maddi dünyada insana kadar kendini göstermemektedir. Bu aşamaya kadar Tanrı ile ilişki pasif ve tek boyutlu iken, insani varlıkla birlikte bilinçli bir hale gelir. İnsani varlığın insanüstü âlemle ilişkisinde akıl ortak unsurdur.¹³

İnsanı anlamak ve metafizik âlemle ilişkisini ortaya koymak için onun nefsinin yetilerine değinmemiz gerekmektedir. Fârâbî’de nefis varlığın ilkelelerinden ve ona göre bu nefisler semavi cisimlerin, düşünen canlıların ve düşünmeyen canlıların nefisleridir. Semavi cisimlerin nefisleri bilfiildir.¹⁴ Fenomenal âlemde ise nefisler bilkuvvedir. İnsanın nefsi de başlangıçta bilkuvve iken, aşama aşama bilfiil hale gelir. Bu durumu gerçekleştiren ise faal akıldır.¹⁵

⁸ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 34-35.

⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, 57-61.

¹⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, 57.

¹¹ Yaşar Aydın, *Farabi’de Tanrı İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 71.

¹² Aydın, *Farabi’de Tanrı İnsan İlişkisi*, 79.

¹³ Aydın, *Farabi’de Tanrı İnsan İlişkisi*, 80.

¹⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, 37-38.

¹⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, 40; Aydın, *Farabi’de Tanrı İnsan İlişkisi*, 84.

Fârâbî'ye göre insani nefis somut oluşumlar üzerinde kendisini gösterir. Bu nefsin ilk yetisi beslenmedir ki bu canlı varlık olmanın zorunlu bir sonucudur. Diğer bir yetisi olan duyu yetisi ise beş duyu organına yayılmıştır. Kalpte oturan tek kuvvet ise muhayyile kuvvetidir. Bu yeti duyulur nesnelere ortadan kalkmasıyla verileri depolar.¹⁶

Düşünme yetisi (*el-kuvvetü'n-nâtıka*) ile insan ne yapıp ne yapmaması gerektiğini anlar.¹⁷ Nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayrılan düşünme yetisi¹⁸ insanın başarılarında da önemli yere sahiptir.¹⁹

Tahayyül ve düşünme yetisiyle sıkı bağlantısı olan arzu yetisi, bütün eylemlerde insanın iradesini ortaya koymasında iş görmektedir. Bir uzvumuzu hareket ettirmede ve bir şeyi öğrenmede, insanı yetileri ile birlikte harekete geçirmede büyük önem arz etmektedir.²⁰ İnsandaki tüm bu nefsanî yetiler birbirleriyle bağlantılı haldedir. Birinde meydana gelen işlev bozukluğu diğer yetilerin de düzgün çalışmasını etkileyecektir.

Fârâbî'ye göre insanı insan yapan düşünme yetisi, özü itibariyle fiil halinde değildir. Kendisine yaratılıştan da böyle bilfiil akıl olması verilmemiştir. Faal akıl onu bilfiil akıl kılar ve diğer şeyleri de düşünme gücü için bilfiil düşünülür duruma getirir.²¹

Fârâbî, Faal Aklın insandaki yerini bu bağlamda güneşe benzetmektedir. Ona göre nasıl ki güneş göze ışık verir, göz güneşten aldığı ışıkla bilfiil gören olursa; aynı şekilde faal akıl, insana düşünme gücünde tasarladığı şeyi kazandırmaktadır. Düşünen nefis (*en-Nefsu'n-Nâtıka*) Faal Akıl bilir ve böylece bilkuvve düşünülür şeyler, bilfiil düşünülür olur. İnsan bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur. Yani ilk başta akıl olmadığı halde akıl, makul olmadığı halde düşünülür ve maddi düzeyde iken ilahi varlık olur.²²

İnsanın metafizik âlemlerle iletişimi nasıl gerçekleşmektedir? Fârâbî vahiy terimine nasıl bir anlam yüklemektedir? Her insanın faal akılla irtibata geçmesi mümkün müdür? Bu sorulara vereceğimiz cevaplar bize Fârâbî'nin peygamberlik anlayışını kavramamızda yardımcı olacaktır.

Fârâbî'nin sisteminde Faal Aklın en son mertebesini oluşturduğu varlık alanındaki soyut akılların tek tek Tanrı'yı düşünmeleri, Faal Aklın maddesi durumundaki insani aklın da Tanrı'yı bu şekilde düşünebileceği fikrini ak-

¹⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 38; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 55.

¹⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 37; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 56.

¹⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 37.

¹⁹ Aydın, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 88-89.

²⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 57; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 56; Aydın, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 87-88.

²¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 39-40; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 75.

²² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 40.

lımıza getirmektedir.²³ İnsana bu faaliyetinde etki eden Faal Akla Fârâbî'nin *er-Ruhu'l-Emin*, *Ruhu'l Kuds* veya aynı derecede melekût ve buna benzer isimler vermesi de dikkat çekicidir.²⁴

İnsanın gerçek mutluluğu elde etmesi de faal akıl sayesinde olur. Fârâbî düşüncesinde asıl amaç insanın gerçek mutluluğa ulaşmasıdır. İnsan nazari ve ameli düşünce gücünün yetkinliği için çaba harcar ve bu noktada faal akıl ona bir güç verir. Bu güç sayesinde insan ilk bilgileri oluşturan ilk makulleri kavrar.²⁵ Bu kavramayla insan mutluluğu tatmaktadır.

Fârâbî'ye göre hiç kimsenin yönetmesine ihtiyacı olmayan, gerçek mutluluğa ulaşmış, ilim ve marifeti gerçek anlamda elde etmiş kişi, hem kendi yapmak zorunda olduğu hem de başkalarına öğreteceği şeylerde bunları yönetecek güce sahiptir. Ancak bu durum yüksek yaratılışa sahip kişinin faal akılla bağlantı kurması sayesinde gerçekleşir.²⁶ Fârâbî'nin bahsettiği bu kişi, kendi sisteminin büyük bir parçası olan erdemli şehrin reisidir. Bu reiste bulunması gereken özelliklere daha sonra değinilecektir.

Fârâbî'ye göre insanın bu yetkinliğe nasıl ve ne şekilde ulaşacağı değişkenlik göstermektedir. Her insan ilk düşünülürleri alma yatkınlığına sahip değildir. Herkes ilk makulleri kavrayıp faal akılla ittisal edemez.²⁷ Bu ifadeler faal akılla ittisal halinde olmanın, yani vahiy almanın yaratılışı uygun insanlara has olduğunu göstermektedir.²⁸

Bu noktada Fârâbî'nin vahiy terimine nasıl anlam getirdiği önemlidir. Fârâbî'ye göre vahiy genel anlamda kişinin faal akılla ittisal halinde olmasıdır. Yaratılışa yüksek yatkınlıklara sahip kişi, önce münfail (edilgen-bilkuvve akıl) daha sonra da müstefad akıllı (kazanılmış akıl) elde ederek faal akıl'la bağlantı kurmakta ve bu sayede Tanrı'dan vahiy almaktadır. Ancak Fârâbî vahyin sadece bu yolla değil, muhayyile kuvvetinin etkin hale gelmesiyle de alınabileceğini ifade etmektedir. O peygamber ile eş tuttuğu erdemli şehrin reisini öyle mükemmel tasvir etmiştir ki, ona göre bu reis muhayyile kuvveti gayet mükemmel olandır. Muhayyile kuvveti bu derece mükemmel haldeyken faal akıldan uyanık ya da uykudayken ilham alan insanın münfail akıllı mükemmelleşir ve o insan bilfiil akıl ve makul olur ve kendinde makul olan şeyleri akletmeye başlayınca onda bilfiil akıl hâsıl olur. Bu akıl münfail akıldan üstün, Faal Akla daha yakın olan müstefad akıldır.²⁹

²³ Aydın, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 135.

²⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 36-37.

²⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 79-80.

²⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 85.

²⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 80-85.

²⁸ Aydın, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 155.

²⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 85; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 85.

Fârâbî'ye göre faal akıl nâtık iki kuvvete, yani ameli ve nazari kuvvetler ile muhayyile kuvvetine tesir edince, kişi artık vahiy almaya başlar. Allah bu kişiye akıl aracılığıyla vahiy verir ve ondan taşan vahiy Faal Akla, faal akıldan müstefad akıl aracılığıyla taşan vahiy münfail akla ve muhayyile kuvvetine gelir.³⁰

Muhayyile yetisinin en önemli özelliği, ilişkili olduğu her şeyi taklit ederek yeniden üretebilmesidir. Bu yeti bedenın sureti olması sebebiyle bedenle ve beslenme yetisi ile duyulur malzemelere ihtiyacı açısından duyu yetisi ile, geçmişe ve geleceğe dönük hayal tasarımlarını oluşturmaya yardımcı olması açısından da arzu yetisi ile ilişki halindedir. İlişki halinde olduğu diğer birimler ise akıl ve faal akıldır.³¹ İnsandaki muhayyile yetisi İlk Sebebi, soyut varlıkları ve maddi âlemlerle ilgili olmayan varlıkları görünüşleri en güzel ve en mükemmel şeylerle ifade ederken, maddi âlemlerle ilgili düşünümleri de görünüşü bayağı ve çirkin şeylerle ifade eder.³² Anlaşıldığı üzere bu yetinin görevi metafizik âleme ait varlıkları maddi âlemdeki varlıklara en anlaşılır şekilde ve maddi âlemden alınan örneklerle ifade etmektir.

Fârâbî'ye göre insanın muhayyile yetisinin etkin olduğu bazı anlar ve durumlar vardır. O düşünme, isteme ve duyma kuvvetleri mükemmel bir seviyeye varınca, artık görevlerini yapamayacakları uyku haline geldiklerinde muhayyile kuvvetinin devreye girdiğini belirtmektedir. Bu kuvvet tam bir serbestliğe uyku halindeyken ulaşır. Muhayyile kuvvetinin daha önce de değindiğimiz gibi duyulur nesnelere görünüşlerini muhafaza etme, daha sonra bunları birbirine ekleyip terkip etme ve son olarak da benzetme ve taklit etme rolü vardır.³³ Bu görevlerini yerine getirebilmek için diğer yetilerin devre dışı olduğu uyku hali onun için en verimli anlardır.

Fârâbî'ye göre peygamberlik muhayyile yetisinin devrede olmasını gerektirir. Birinci düzeydeki vahiy alma faal akılla "ittisal" ile gerçekleşirken, ikincisi Faal Akılın kişiyi geçmiş ve gelecek hakkında aydınlatmasıdır ki peygamberlik budur. Ancak onun vahiy anlayışını birinci düzeydeki ittisal hali ortaya koymaktadır.³⁴ Muhayyile melekesinin uyanırken faal akılla iletişime geçerek felsefi bir takım hakikatlere ulaşması durumu, faal akılla ittisal halinde etkin bir şekilde çalışması, peygamberlik misyonunun gerçekleşmesi için şarttır. ³⁵ Çünkü peygamberlik kişinin faal akıldan aldıklarını

³⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 86.

³¹ Aydın, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 142-143; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 73-74.

³² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 74-75.

³³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 71-72.

³⁴ Aydın, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 156.

³⁵ Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sîna'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uluğadağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17(1) (2008): 169.

ifade etmesini gerektirmektedir. Ona göre muhayyile kuvveti mükemmelin son haddinde olan insan uyanıkken dahi faal akıldan var olan ve gelecekte olanı alır ki bu mertebe en yüksek mertebedir. Yine Fârâbî bu durumda peygamberde uyku ile uyanıklık halinin farksızlaştığını ifade etmektedir.³⁶

Fârâbî bu ayrımı yaptıktan sonra *El-Medinetü’l-fâzıla* adlı eserinde hakîm ve filozof ile peygamber arasında fark olduğuna değinmektedir. Ona göre vahiy faal akıldan münfail aklına taşınca kişi hakîm, filozof ve akıl erbabından olurken muhayyile kuvvetine taşınca peygamber olmaktadır.³⁷

Bu ifadeler bize filozofun da vahiy aldığını, ancak peygamberliğin gerektirdiği; aldığı vahyi aktarma (tebliğ etme) görevinin filozof için geçerli olmadığını göstermektedir. Çünkü muhayyile kanalıyla vahye nail olan peygamber, Faal Aklın ilham ettiklerini sembolize etmelidir.

Fârâbî için insana ait entelektüel gelişim aşamalarının sırasıyla geçilmiş olması ve en son teorik aklın elde edilmiş olması vahiy almak için şartken, muhayyile yoluyla gerçekleşen vahiy akışında böyle bir şart gözükmemesi³⁸ peygamberliği maddi bir alana ait bir yetiyle sınırlayarak onu filozoftan daha aşağı bir mertebeye mi indirmektedir?

Filozof *es-Siyasetü’l-medeniyye* ve *el-Medinetü’l-fâzıla* adlı eserlerinde faal akılla bağlantı kurarak vahiy alan kişinin hem yaratılışça üstün hem de kendinde var olan yetilerini en iyi şekilde kullanan birisi olması gerektiğini belirterek *Erdemli Şehrin Erdemli Reisinin* -onun tabiriyle İlk Başkanın- tanımını yapmaktadır. Bu tanımda Fârâbî hem filozofun hem de peygamberin özelliklerini bir araya getirmektedir. Fârâbî’nin daha önce değindiğimiz peygamber ve filozof tanımlarında, filozofun entelektüel anlamda peygamberden üstün olduğu fikri ortaya çıkarken, İlk başkan için ifade ettiği özellikler bir filozof –peygamber düşüncesine de sahip olduğunu ve böylece dini ve felsefi hakikatin birliğini ortaya koymak istediğini de aklımıza getirmektedir. Bu bağlamda filozofumuzun filozof, peygamber ve filozof-peygamber tanımlamalarına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Fârâbî’ye göre peygamberlik Tanrı’nun müdahalesi ile gerçekleşmez. Faal akılla ittisal haline geçebilecek yeteneği olan kişiye peygamberliğin verilmesi Tanrı’nın adaleti gereği zorunludur. Ayrıca yaratılışı uygun her insan Fârâbî’ye göre gerekli ve yeterli zihin eğitimi ile müstefad akıl seviyesine ulaşınca faal akıl zorunlu olarak o kişiye vahyeder.³⁹ İnsanın vahiy alma sürecinde metafizik âlemler arasındaki ontik farklılığın ortadan kalkması

³⁶ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 76-78.

³⁷ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 86-87.

³⁸ Aydın, *Farabi’de Tanrı İnsan İlişkisi*, 152.

³⁹ Aydın, *Farabi’de Tanrı İnsan İlişkisi*, 155.

gerekir. Bu farkın ortadan kalkması metafizik bir ilke sayesinde gerçekleşse de sürecin geri kalan kısmında insan etkilidir. Bu açıdan Tanrısal iradenin vahiy akışına müdahalesi yoktur. Yani Fârâbî'ye göre elverişli olan her insan vahiy alabilecek pozisyona sahip olabilir. Ona göre bu açıdan vahiy sadece dini hakikatin değil, mutlak anlamda hakikatin kaynağı olduğu için felsefeyi de kapsamaktadır.⁴⁰ Felsefi anlamda bu durumu daha net açıklayabildiğimiz halde aynı durumu peygamberlik için bu kadar net söyleyemiyoruz. Ancak en azından Fârâbî'nin peygamberliği Tanrısal bir müdahale olarak görmediğini söyleyebiliriz.⁴¹

Uzuvları sağlam, hafızası kuvvetli, uyanık ve zeki, güzel konuşma yeteneğine sahip, öğretme ve öğrenmeyi seven, dünyevi arzulardan sakınan, doğruluktan, ulu ve ululuktan yana, adil, mutedil bir mizaçta, büyük ve sağlam bir iradeye sahip ve olan bir ilk-başkan tanımıyla⁴² ve bu kişiyi peygamberle özdeşleştirmesiyle⁴³ Fârâbî, nübüvvetin tam olarak kesbi olmadığını, ama zihinsel bir eğitim ile birlikte faal akıl ile aradaki perdenin kalktığını ifade etmiştir.

Özetleyecek olursak; Fârâbî'nin teorisinde Tanrı'nın yaratması sudur modeli çerçevesinde şekillenmektedir. Tanrı kendi zatını, var olanların faili olarak bilmesiyle onları var etmiş olmaktadır. Bu modelde Tanrı sürekli olarak âleme ve varlıklara müdahale etmez. Zorunlu ve mükemmel bir varlık olarak bütün nesnelere ve olayların sadece belirleyicisidir. O, Tanrı'yı evreni açıklarken sürekli olarak kullanır ama tabii varlığın kendi nedenselliği içinde açıklanabileceğini de ifade etmekten geri durmaz. Tanrı'yı bu bağlamda işin içine dâhil etmemesi doğal olarak onun peygamberlik algısını da etkilemiştir.⁴⁴

Faal aklın iki yolla yani ittisal, geçmiş ve gelecek hakkında bilgilendirme anlamında insanı etkilediğini tekrar hatırlayacak olursak; bu bağlamda Fârâbî peygamberliğin de iki yolla gerçekleşeceğini düşünmektedir. Metafizik aydınlanmaya entelektüel donanıma sahip olmadan sadece tahayyül gücü ile sahip olunan peygamberlik ve entelektüel bir aşama kaydedilerek, filozofik bir yetkinlik ile elde edilen bir peygamberlik. Onun bu sınıflandırmaları ile ilgili olarak bir Peygamberlik hiyerarşisini kastetmiş olabileceğini de söyleyebiliriz.⁴⁵ Fârâbî'nin dini içerikli ve entelektüel vahiy anlamında yaptığı bu ayırım, Aydınlı'ya göre onun doğrudan dile getirmediği, ama

⁴⁰ Aydınlı, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 136.

⁴¹ Aydınlı, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 155.

⁴² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 87-89.

⁴³ Aydınlı, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 17.

⁴⁴ Aydınlı, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 74-75.

⁴⁵ Aydınlı, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 156.

muhtemelen göz önünde bulundurduğu geleneksel resul-nebi ayırımına dayanmaktadır. Resul ve nebinin Fârâbî’nin İlk Başkanı ile aynı kişi olduğuna düşünürsek, resul olan peygamberin teorik yetkinliğe sahip bir filozof olduğunu ifade edebiliriz. İlk-başkanın çizmiş olduğu teorik çerçevenin takipçisi ve yorumcusu olarak da nebiyi gösterebiliriz.⁴⁶

Fârâbî için peygamberlik, ister entelektüel gelişim üzerine ister muhayyile gücü üzerine temellendirilsin, asgari düzeyde muhayyile gücünü gerektirir. Ancak muhayyile yetisinin bedene hizmet eden, duyu ile akıl arasında var olan bir yeti olduğunu göz önüne alırsak tahayyülün ferdi bir tecrübe niteliği taşıdığını da söyleyebiliriz.⁴⁷ Bu açıdan Fârâbî’ye göre din felsefe ile sınırlanmış ve felsefi hakikatlerin şartlara göre yorumlanmış halini oluşturmaktadır.⁴⁸ Fârâbî’nin bu söylemleri onun felsefeyi dinden daha üstün saydığı fikrini akla getirmektedir. İbn Tufeyl *Hayy Bin Yakzan* adlı eserinde Fârâbî’nin nübüvveti muhayyile kuvvetine mahsus kıldığını ve bu sebeple felsefenin nübüvvetten daha efdal olduğunu söyleyerek hataya düştüğünü ifade eder.⁴⁹ Fârâbî belki de böyle bir anlamadan uzaklaşmak için felsefe ve dini bir şekilde uzlaştırarak her ikisinin de aynı kaynaktan yani faal akıl yoluyla Tanrı’dan geldiğine işaret etmektedir.

2. Mâtürîdî’nin Nübüvvet Algısı

Mâtürîdî’nin peygamber algısını, muarızlarının nübüvveti inkâr etmeleri ya da kabul etmekle birlikte peygamberliği Kur’ani yaklaşımın dışında konu edinmeleri büyük oranda etkilemiştir. Mâtürîdî’nin nübüvvet algısına geçmeden önce onun “vahiy” terimine nasıl bir anlam yüklediğine bakmak yerinde olacaktır.

Mâtürîdî’ye göre vahiy “kalbe süratle atılır, işlenir ve ne olduğu hissedilmeden kalbe yerleştirilir.”⁵⁰ Bu anlamı bağlamında o, vahyi farklı kategorilere ayırmaktadır. İlki “nübüvvet vahyi”dir ki melek vasıtasıyla peygamberlere bildirilir. “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla ya perde arkasından konuşur. Yahut vahyedilmesini dilediği şeyi izniyle vahyeden bir elçi vasıtasıyla...” ayetinde⁵¹ belirtilen elçi ifadesi bu vahiy çeşidine muhatap olan elçidir. Diğeri “işaret vahyi”dir ki Zekeriya peygamberin kavmiyle işaret yoluyla anlaştığını belirten “... Zekeriya mabedden kavminin karşısına çıktı ve onlara ‘Sabah

⁴⁶ Aydın, *Farabi’de Tanrı İnsan İlişkisi*, 191.

⁴⁷ Aydın, *Farabi’de Tanrı İnsan İlişkisi*, 159-162; Kutluer, *Akil ve İtikad*, 91.

⁴⁸ Aydın, *Farabi’de Tanrı İnsan İlişkisi*, 162-163.

⁴⁹ Muhammed İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, trc. Babanzade Reşid (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006), 19.

⁵⁰ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 8: 140.

⁵¹ Şura 42/51

akşam Rabbinizin sınırsız kudret ve yüceliğini anın' diye işaret etti." ayetinde karşımıza çıkar.⁵² Onun "ilham vahyi" olarak adlandırdığı vahiy ise Allah'ın bal arısına vahyettiğini belirten "*Rabbinin arıya 'Dağlarda, ağaçlarda ve insanların hazırladıkları kovanlarda kendine yuva edin.' diye vahyettiğini ... düşünün."* ayetinde⁵³ ve Hz. Musa'nın annesine vahyettiğini gösteren "*Ve bunun içindir ki(Musa doğduğu zaman) annesine: ' Onu bir süre emzir diye ilham ettik.'...*"⁵⁴ ayetinde anlamını bulmaktadır. Mâtürîdî ilhamı da vahiy olarak adlandırır. Çünkü ilham da tıpkı vahiy gibi hızlı bir şekilde gerçekleşmektedir.⁵⁵ Ancak o herkes için ilhamın bir bilgi vasıtası olmadığını da belirtir.⁵⁶ Gizlilik vahyi olarak adlandırdığı vahyi ise "*Böylece her peygambere, insan ve cin şeytanlarından bir düşman kıldık. Onlardan bazısı bazısını aldatmak için yaldızlı sözler vahyeder/fısıldar.*"⁵⁷ ayeti ile örneklendirir.

Mâtürîdî'nin vahiy tanımlarından anlaşılacağı üzere risalet olmadan vahiyle muhatap olmak mümkündür. Yazımızın sınırları ve konusu nedeniyle Mâtürîdî'nin sadece "*vahiy*" terimine nasıl anlamlar yüklediğine değinmek yeterli olacaktır. Çünkü yazımızın odaklandığı nokta onun İslam'ın temel unsurlarından olan nübüvvet'e nasıl yaklaştığıdır.

Mâtürîdî Allah'ın yarattığı her şeyde hikmeti gözettiğini ve hikmetinin her şeye sirayet ettiğini ileri sürerek Allah'ın bütün eylemlerini hikmet kavramı çerçevesinde düşünmekte ve anlamlandırmaktadır. Ona göre Allah boş ve abes bir iş yapmaz ve insana da boş ve sonuçsuz hiç bir şey emretmez.⁵⁸ Onun hikmeti gereği olan nübüvvet olmasaydı bu alem hikmetsiz olurdu ki bu da rubûbiyyete aykırı bir durumdur.⁵⁹ Bu nedenle Allah'ın peygamber göndermesi de bu bağlamda ele alınması gereken bir konudur.

Allah "*Bütün bu elçileri güzel haberlerin müjdecileri ve uyarıcılar olarak gönderdik...*"⁶⁰ buyurmuştur. Bu ayete göre Allah peygamberleri, itaat edenleri cennetle müjdelemek ve isyan edenleri cehennemle uyarmak için göndermiştir. Bu durum bize Allah'ın her işinin hikmet üzere olduğunu ve pey-

⁵² Meryem 19/11

⁵³ Nahl 16/68

⁵⁴ Kasas 28/27

⁵⁵ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 6: 182.

⁵⁶ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 45; Hülya Alper, *İmam Maturidi'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 101.

⁵⁷ Enam 6/112

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 97,118.

⁵⁹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, thk. Mecdi Basellum (Beyrut: Darül-Kütübü'l-İlmiye, 2005), II: 189.

⁶⁰ Nisa 4/165

gamberlerin de insanları sonucu olmayan hiç bir şeye çağırmayacağını belirtir ki, Mâtürîdî’ye göre sonuçsuz her iş abestir.⁶¹

Mâtürîdî nübüvveti Allah’ın rahmetinin ve fazlının bir eseri olarak görmektedir. “*Biz seni yalnızca, bütün âlemlere rahmetimizin bir işareti olarak gönderdik.*” ayeti Allah’ın peygamber göndermesinin katından bir lütuf olduğunu göstermektedir.⁶² Mâtürîdî’ye göre Allah “*Biz elçilerimizi yalnızca müjdecî ve uyarıcı olarak göndeririz...*” ayeti ile insanlar için bildirilen emir ve yasakların peygamberlerin kendi tasarrufları neticesinde ortaya çıkmadığını bildirmiştir. O bu ayette peygamberlerin tebliğle görevlendirildiklerini ifade etmektedir.⁶³

Mâtürîdî’ye göre Allah’ın koymuş olduğu emir ve yasaklar ile helal ve haramlarda insanların birbirlerine ait olana saygı duymaları açısından hikmet bulunur.⁶⁴ İnsanlar arası ilişkilerin adalete ve kanuna uygun olması açısından bu önemlidir. Emir ve nehiyeler hikmetin bir gereğidir. Çünkü Allah insanları en güzel biçimde yaratmış ve kâinatı insanın emrine vermiştir. İnsan akıllı bir varlıktır ve akli sayesinde doğruluk ve adaleti güzel, zülüm ve yalanı da çirkin olarak adlandırmaktadır. İnsanlara bu adlandırmada akılları yanında peygamberler de yardımcı olur ve insanların davranışlarının tam olarak övgüye layık olmasında onlara yol gösterir. Bu durum Mâtürîdî’ye göre peygamberliğin mevcudiyetine hükmetmektedir. Ayrıca Mâtürîdî’ye göre insan, nefsinin sebep olduğu bilgisizlik ve hoyratlıktan da ancak peygamberin eğitimi ile kurtulabilir.⁶⁵ İnsan her şeyi tecrübe edemez. Zararlı ve zararsız olan her şeyi bilme imkânı olmadığı için kendisini bu konuda bilgilendirecek bir kişinin varlığı gerekli olmaktadır. Bu kişi Mâtürîdî’ye göre peygamberdir.⁶⁶

Allah insanlara ihtiyaçları, menfaatleri ve hidayeti için de peygamber göndermiştir.⁶⁷ Çeşitli sanat ve mesleklerin öğrenimi, nesnelere ait isimlerin öğrenilmesi, insanlar için yaratılmış hayvanların eğitimi ve onlardan nasıl faydalanılacağı gibi hususların temel ilkelerini akılla değil, peygamberin yol göstermesi ve öğretimi ile öğreniriz. İnsanların bilmedikleri konularda daha tecrübeli insanlara danışmaları akli bir gerekliliktir. Bu durum Mâtürîdî’ye göre görüşüne başvurulmuş kişilerin peygamberler aracılığı ile bazı ilimlerden

⁶¹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 4: 112.

⁶² Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 9: 417; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 3: 183.

⁶³ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 5: 68.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 272-273.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 274-275.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 276.

⁶⁷ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehlî’s-Sünne*, thk. Mecdi Basellum (Beirut: Darül-Kütübü’l-İlmiye, 2005), IX: 191.

haberdar olduklarını göstermektedir.⁶⁸ Allah'ın nimet ve lütfuna karşı şükretmemiz, nankörlük etmememiz de aklen bir gerekliliktir. Ancak bu şükürün Allah'a layık şekilde nasıl yerine getirileceği ise yine bize Allah tarafından gösterilmiştir. Bu da peygamberliğin varlığını aklen zorunlu kılmaktadır.⁶⁹

Allah insanları diğer canlılardan farklı imkânlarda ve yeteneklerde yaratmıştır. Bu sebeple insan kulluk etmekle yükümlüdür. Ancak insanın Allah'a nasıl kulluk edeceğini açıklayacak bir öğreticiye ihtiyacı vardır.⁷⁰ İnsanlar arasındaki anlaşmazlıkların, çöküntüye ve toplumda bozukluğa yol açmaması için insanı yaratılış amacına uygun bilgiye ulaştıracak bir kişiye de gereksinimi vardır ki insan akli bunun bir gereklilik olduğunu bilir ve bir peygamber fikrini de onaylar.⁷¹

Dünya meşgaleleri, insanın yapısındaki sıkıntılar, nefsanî duyguların egemenliği, dünyevi emel ve lezzetler insanın gizli ve açık gerçeği kavramasından alıkoymaktadır. Bu durumda gerçeğe kılavuzluk edecek birine ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca insan akli diğer organları gibi sınırlı, hasarlı olabilir. Hatta bazen kavranılması gereken şeyler karmaşık ve anlaşılması zor da olabilir. Nübüvvet bu durumda da zorunlu hale gelmektedir.⁷²

İnsan duyu yoluyla algıladıklarının dışında nesnelere ve olaylar hakkındaki bilgiye istidlal ve haber vasıtasıyla da ulaşır. Bilindiği gibi Mâtürîdî duyu organları, istidlal ve haberin bilgi kaynağı olacağını ifade etmektedir. Dumanın ateş, aydınlığın güneş ile bağlantısını istidlal yoluyla bulan insan; cins, fasıl ve nevilere, ayrıca tıp, sanat savaş ve benzeri durumlar, emir, yasak, mubah ve haram gibi hallere de haber vasıtasıyla ulaşabilir. Risalet bu durumda bir kez daha gündeme gelmektedir.⁷³

Mâtürîdî'ye göre aklen nübüvvetin varlığı gerekli olmasaydı bile, Allah'ın lütuf ve keremi açısından gerçekleşmesi yerinde olurdu. İnsan aklının sınırlılığı, insanları uyarma, onlara hatırlatma, nefsanî arzuların akla ket vurmasını önlemek ve insanlara ebedi hayatın kolaylık ve zorluklarını anlatmak amacıyla peygamberler gönderilmiştir.⁷⁴ Bu açıdan Mâtürîdî de tıpkı Fârâbî gibi peygamberlerin insanların müşahede edemediği şeyleri insanlara anlatmak, açıklamak ve ilahi olanı sembolize etmekle görevli olduğunu belirtmektedir. Mâtürîdî uygulayacakları hukuki ve sosyal düzeni olmayan toplumların ayakta durmasının zor olacağını, bu tür toplumlara yol göstere-

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 277.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 278.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 278.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 279.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 280.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 280-281.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 282-283.

cek birinin olması gerektiğini belirtir ki o kişi Allah'ın insanları yaratmasıyla onlar için barışı ve huzuru sağlamaya yönelik bir yöntem de belirlediğini bilen bir kişidir.⁷⁵

Görüldüğü gibi Mâtürîdî peygamberliğin gerekliliğini insan yaşamından örnekler sunarak kanıtlamaktadır. Ona göre bu örnekler nübüvvetin varlığını zorunlu kılar. Çünkü insanın bir peygamberin kılavuzluğuna olan ihtiyacı insanlık tarihinde izlerini bulabileceğimiz bir gerçekliktir. Konuya bu açıdan yaklaşan Mâtürîdî'ye göre sosyolojik realiteler bu anlamda nübüvveti ispat etmektedir. Ayrıca peygamberlerin nübüvveti ve özellikle de Hz. Muhammed'in peygamberliği onların şahsı, hissi ve akli mucizeleri ile de sabit olmaktadır.⁷⁶

Mâtürîdî *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinde nübüvvet fikrini kabul etmeyen kişileri gruplara ayırmıştır. Ona göre bu gruplar şunlardır: a) Yaratıcıyı inkar edenler b) Yaratıcıyı kabul edip buyruğu ve yasağı olabileceğini kabul etmeyenler c) Bunu da benimsedikleri halde insan aklının tek başına yeterli olup risaletten müstağni kılınacağını zannedenler d) Risalet iddiasında bulunan kişinin göstereceği mucizeleri kahinlerin, sihirbaz ve gözbağcıların fiillerine denk tutanlar e) Nübüvvet iddiasında bulunan kişilerin gösterdikleri olağanüstü görünümlü olaylar karşısında muhataplarının aciz kalmasını onların bu tür fiillerin gerektirdiği eğitim ve alışkanlığın bulunmayışına bağlayanlar.⁷⁷ Mâtürîdî nübüvvetin ispatına yönelik çalışmalarında karşıt görüşlere de değinmiştir. Nübüvvet meselesine kapsamlı olarak yer verdiği bu eserde reddiyelere vermiş olduğu yanıtlarla nübüvveti hem ispat etmeye çalışmış hem de gerekliliğini ortaya koymuştur. Mâtürîdî nübüvvet karşıtlarının mucizeyi peygamberliğin delili olarak görmemeleri üzerine mucizeyi hem uluhiyyetin hem de nübüvvetin ispatı olarak göstermekte gayret göstermiştir.⁷⁸

Mâtürîdî mucizenin kehanet ve sihirle eş tutulmasına da karşı çıktığını belirtir. Ebu İsa el- Verrak'a nispet ettiği bu fikre İbnu'r-Ravendî'den aldığı örneklerle cevap verir.⁷⁹ Ayrıca Mâtürîdî Berâhime'nin nübüvvetin hikmetli bir iş olmadığı görüşünü reddettikten sonra,⁸⁰ Mu'tezile'nin Allah'ın kulları

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 284.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 307-308.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 271.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 272.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 295-307.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2005, 8: 283.

üzerinde en aslah olanı yaratması vaciptir⁸¹ görüşüne binaen nübüvveti Allah'a vacip kılmalarını da reddeder.⁸²

SONUÇ

İman, Yaraticının insana yönelik bir mesajı olduğunu kabul etmekle başlamaktadır ve bu mesajı getiren, şahsında uygulayarak muhataplarını da bu konuda eğiten peygamberlerdir. Allah bu şekilde insan hayatına müdahale eder. Bu durum özgürlük uğruna mücadele veren insanoğlunu günümüzde daha çok ilgilendirmektedir.⁸³ Nübüvvet hakkında yazılıp çizilenler ya tamamen akli temel alarak gerçekleştirilmiş ya da bu konuda Kur'an temelli ve ayetlerden yola çıkarak deliller öne sürülmüştür.

Kelamcı kimliğiyle Mâtürîdî ve bir İslam filozofu olarak Fârâbî kendi terminolojileri çerçevesinde nübüvvet konusuna eğilmişlerdir. Nübüvvetin gerekliliğini ve aklen ispatını kendi alanlarına özgü tanımlarla açıklamaya çalışmışlardır.

Fârâbî Aristo'dan etkilendiği sisteminde peygamberliğe önemli bir yer ayırmıştır. Onun felsefesinde İslamiyet'in inanç esaslarından biri olan peygamberlik alışılmışın dışında bir anlama kavuşmuştur. Metafizik âlemle iletişime geçmek için faal akılla ittisali şart koşan Fârâbî, Faal Akli Cebrail olarak isimlendirmiştir. Bu isimlendirme onun İslamiyet ile bağdaşan bir yaklaşım içinde olduğunu gösteren bir çabası olarak görülebilir. Kullandığı terimler her ne kadar nübüvvetin kelâmî açıklamalarına yabancı olsa da peygamberliği ispat etmesi ve akli olarak temellendirmesi göz ardı edilmeyecek bir gerçekliktir.

Bilindiği gibi Fârâbî, faal akılla ittisal anlamındaki iletişimi iki kişi özetinde açıklar. Ona göre bu kişiler; faal akılla ittisal halinde olan ve ondan ilham edilenleri tebliğ etme yükümlülüğü olmayan hakîm ve asli görevi tebliğ olan peygamberdir. Hakîmin ulaştığı hakikatler Tanrı'nın teyidinden geçmez. Peygamberlerin ise toplumsal anlamda bir sorumluluğu ve bağlayıcılığı vardır. Mâtürîdî'nin de üzerinde sıkça durduğu gibi onlar, mucizelerle desteklenir ve onlar sürekli ilahi bir gözetim altındadırlar.⁸⁴ Hakîmler de hakikatleri elde etme bakımından rehberlik edebilirler, ama peygamberlerin aynı zamanda model olarak yaşantıları insanları bağlayıcı bir rol oynar.⁸⁵

⁸¹ Kadi Abdul Cabbar, *Şerhu Usuli'l-hamse*, thk. Abdu'l-Kerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 357-358.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 2005, II: 219.

⁸³ Bekir Topaloğlu, "Ebu Mansur El-Maturidi'nin Kelami Görüşleri", *İmam Maturidi ve Maturidilik* (Ankara: Otto Yayıncılık, 2011), 205.

⁸⁴ Bülent Sönmez, *Peygamber ve Filozof* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002), 106.

⁸⁵ Sönmez, *Peygamber ve Filozof*, 114.

Fârâbî her ne kadar hakîm ile peygamber arasında bir ayrım gözetse de onun asıl üzerinde durduğu hakîm bir peygamberin varlığıdır. Fârâbî faal akıldan insana feyezana eden bilgi, ilham ve vahiyden birini filozofa diğeri peygambere has kılmaktadır. Onun resmini çizdiği ya da kastettiği ve İlk-başkan olarak da isimlendirdiği peygamber felsefi bir bilgi donanımına sahip tahayyül gücü mükemmel bir insandır. Çünkü o, peygamberliği sağlayıcı vahyin gerçekleşmesini müstefâd akıl mertebesine ermek gibi entelektüel bir yetkinlik şartına bağlar.⁸⁶ Kur'an'da "...içlerinden kendilerine Allah'ın mesajlarını aktaran, onları arındıran, ilahi kelâmı ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermiştir ki..."⁸⁷ ayeti bize peygamberin sadece ilahi olanla iletişime geçmediği, aynı zamanda Fârâbî'nin de üzerinde durduğu gibi bir hakim peygamber görevi üstlendiğini vurgular.

Fârâbî'nin felsefesinde mutluluk önemli bir yer işgal eder. Peki Fârâbî için erdemli şehri için ya da gerçek mutluluk için hakîm ya da filozofu yeterli görmemiştir? Ona göre peygamberlik, vahyi aldığı şekilde diğer insanlara ulaştırmayı, onların gözünde somutlaştırmayı ve yaşanabilir hale getirmeyi amaçlayan bir vazifedir. Bu da ancak insan nefsinin tahayyül yetisi ile mümkün hale gelir. Bu nedenle de peygamberin toplumsal bir görevi ve sorumluluğu vardır.

Fârâbî'ye göre peygamberin asıl görevi makul olan şeyleri insani varlık alanına indirmesi ve insanlar için anlaşılmasını sağlamaktır. Uygun mizaca sahip olması bakımından peygamberlik çalışarak elde edilen bir olgu değildir. Sadık rüyalar vasıtasıyla da elde edilen hakikat, faal akıldan gelen bilginin hayal gücünün temizliğine ve berraklığına bağlı olarak peygamberler tarafından somutlaştırılır ve insanlara aktarılabilir.

Ayrıca Fârâbî'nin üstün meziyetlerle donattığı İlk-başkan kolay bir şekilde Hz.Muhammed'le ilişkilendirilebilecek niteliktedir. Grek felsefe mirasından ortaya çıkan bir modele İslami bir unsurun eklenmesi, peygamberlik ve filozofluğun aynı şahısta toplanması yaklaşımı Fârâbî'nin başarısını gözler önüne sermektedir.⁸⁸ Onun her iki hakikati tek bir şahısta birleştirmesi, hakikatin birliğini savunduğu anlamına da gelmektedir. Yine Fârâbî çağının teolojik problemlerini Yeniplatoncu felsefenin kavramlarıyla açıklarken dinin aykırı bir yorumuyla konuyu ele almaktadır. Dinin evrensel bir şekilde temellendirmesini de içeren yorumları başarılı bir din felsefe ilişkisini de ortaya koymaktadır.⁸⁹

⁸⁶ Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe - Din İlişkisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 123.

⁸⁷ Cuma 62/2

⁸⁸ Aydın, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 185-186.

⁸⁹ Aydın, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 15.

Mâtürîdî ise Allah'ın hikmetsiz iş yapmayacağını, bu sebeple peygamber göndermesinin de hikmeti gereği olduğunu belirtmiştir. Bilindiği gibi Eşari mezhebi, peygamber göndermenin Allah için zorunlu olmadığını, akıl açısından bu durumun mümkün olduğunu savunur. Mutezile mezhebi ise Allah'ın peygamber göndermesinin insanlar için iyi ve faydalı olanı tercih etme anlamına geldiği için zorunlu olarak görmektedir. Mâtürîdî ise *Kitâbü't-Tevhîd*'den yaptığımız açıklamaları da göz önünde tutarsak Allah'ın peygamber göndermesini Allah'ın hikmeti açısından vacip, aklen ise mümkün bulmaktadır.

Mâtürîdî peygamberliğin varlığını Kur'an-ı Kerim'den yola çıkarak ve insan yaşamından sunduğu örneklerle desteklemektedir. İnsanoğlunun dünya hayatını Allah'ın rızasına uygun olarak yaşayabilmesi için bir peygamberin kılavuzluğuna ihtiyacı vardır. Allah insanı boş yere yaratmamış ve onu yalnız bırakmamıştır. Mâtürîdî nübüvvet konusuna değinirken mütekaddimun dönemi kelimcilerin metodu olan reddiye kullanmıştır. O bir kelimci olarak Allah'ın peygamber göndermesinin, yani insanlar arasından seçmesinin ayetler ve toplumsal yaşamdan aldığı örneklerle ispat etmeye ve nübüvvet karşıtı söylemlere cevap vermeye çalışmıştır.

Bilindiği gibi kelimcılara göre peygamberlik görevi peygamber olan kişiye Allah'ın bir lütfudur ve çalışarak elde edilemez. Allah insanların kendi içlerinden kendi dillerini konuşan birini peygamber olarak seçer. *“Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, mü'minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.”*⁹⁰ ayeti ve buna benzer bir çok ayet bize peygamberliğin Allah'ın seçimi ile olduğunu gösterir. Yine Mâtürîdî örneğinde ele alırsak kelami görüş nübüvveti sadece tanımlamakla ve ispatla kalmaz, nübüvveti dair bütün meseleleri de kendi argümanlarıyla açıklar. Kelam ilmi İslam dinini ve onun ilkelere savunmayı ve delillendirmeyi amaçlayan bir ilim olduğu için kullandığı yöntem de farklıdır. Fârâbî örneğinde İslam filozofları ise kelami olan ve dinen inanç esasları arasında kabul edilen bir meseleyi felsefenin kullandığı terminolojiyle ele almışlardır. Nübüvvetin ispatına farklı bir açıdan yaklaşmak ve temellendirmek aslında faydalı da olmuştur. Ayrıca Fârâbî'nin açıklamalarında İslam dinini sürekli göz önünde bulundurması Faal Akli Cebrail ile eşleştirmesi ve Hz. Muhammed'i bir hâkim peygamber olarak görmesi ve ona kayda değer bir önem atfetmesi göz ardı edilemez. Yine Fârâbî vahyin sadık rüyalar yoluyla da gerçekleştiğini ifade ederek kelam ile ortak bir paydada buluşmuştur. İslam inancının temelini oluşturan

⁹⁰ Tevbe 9/128

nübüvveti, farklı alanların farklı bağlamlarda ele alması, düşünce dünyamızı olumlu yönde etkilemiştir.

KAYNAKÇA

- Abdul Cabbar, Kadi. *Şerhu Usuli'l-hamse*. Thk. Abdu'l-Kerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Alper, Hülya. *İmam Maturidi'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe - Din İlişkisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Aydın, Yaşar. *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *el-Medînetü'l-fâzıla*. Trc. Nafiz Danışman. İstanbul: Miilli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. Trc. Mehmet Aydın - Abdülkadir Şener - M.Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.
- İbn Tufeyl, Muhammed. *Hayy bin Yakzan*. Trc. Babanzade Reşid. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. Thk. Mecdi Basellum. Beyrut: Darül-Kütübü'l-İlmiye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. Thk. Mecdi Basellum. Beyrut: Darül-Kütübü'l-İlmiye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Peker, Hidayet. "Fârâbî ve İbn Sîna'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17(1) (2008): 157-176.
- Sönmez, Bülent. *Peygamber ve Filozof*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir. "Ebu Mansur El-Maturidi'nin Kelami Görüşleri". *İmam Maturidi ve Maturidilik*. Ankara: Otto Yayıncılık, 2011.
- Tümer, Günay. "Brahmanizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Kur'ân'da İktifâ Yöntemi

Method of Iktifa in the Qur'an

Sabğatullah TAYFUR

Diyaret İşleri Başkanlığı, Diyarbakır/Türkiye
Presidency of Religious Affairs, Diyarbakır/Turkey

s.tayfur56@hotmail.com

ORCID ID: [0000-0002-0920-4451](https://orcid.org/0000-0002-0920-4451)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Ağustos / August 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Kasım / November 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Kasım / November

Atıf / Citation: Sabğatullah, Tayfur. "Kur'ân'da İktifâ Yöntemi". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 4/2 (Kasım / November 2020): 61-89.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet

Bu çalışmada Kur'ân'da iktifâ yöntemi ele alınmıştır. İktifâ, anlamı bağlamdan anlaşılan bir şeyin silinmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Silinen şeyin ille de kelime veya cümle olması şart değildir. Hareke, harf ve edatlar da bu kapsamda silinebilir. Burada esas olan onların varlığına işaret edecek soyut veya somut bir delilin bulunmasıdır. İktifânın mahiyeti ve sözü kısaltmada kullanılan diğer edebî sanatlarından farkı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bunların arasındaki büyük benzerlikler, iktifâ sanatının net bir şekilde anlaşılması konusunda problem teşkil etmektedir. O yüzden konuyu değişik tanımlar aktararak ve bunları karşılaştırarak çözmeye çalıştık. Ayrıca konunun daha da anlaşılır hale gelmesi amacıyla bir takım örnekler vermeye gayret ettik. İktifâ sanatının amacı muhatabın zihnini dağıtacak lafızların ortadan kaldırılması, anlamın bozulmadan kısa, öz ve hızlı bir şekilde ona iletilmesidir. Bundan dolayı iktifâ sanatının Kur'ân'ın birçok yerinde icra edildiğini görmekteyiz. Bir âyetin öncesinde veya sonrasında var olan şeyi tekrar zikretmeme ve mevcut ifadelerle yetinme, en sık rastlanan iktifâ örneklerindedir. Bu ve buna benzer durumları, tefsir kitapları başta olmak üzere muhtelif kaynaklara başvurarak açıklamaya gayret ettik.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Arapça, Kur'ân, Belâgat, İktifâ, Yöntem.

Abstract

The method of iktifâ in the Quran is discussed in this study. Iktifâ is realized as the deletion of something whose meaning is understood from the context. What was deleted is not necessarily a word or a sentence. Hareke, letters and prepositions can also be deleted in this context. The main thing here is to find abstract or concrete evidence that will point to their existence. There is a controversy about the nature and word of iktifâ and its difference from the other literary arts used in abbreviation. The great similarities between them pose a problem in understanding the art of iktifâ clearly. Therefore, we tried to solve the issue by transferring different definitions and comparing them. In addition, we tried to give some examples in order to make the subject more understandable. The aim of the art of iktifâ is to eliminate the words that will distract the mind of the interlocutor and to convey the meaning to him in a short, concise and rapid manner without distorting. Therefore, we see that the art of iktifâ is performed in many parts of the Quran. One of the most common examples of iktifâ is not to recite what exists before or after a verse and to be content with existing statements. We have tried to explain these and similar situations by using various sources, especially the explicated books.

Key Words: Interpretation, Arabic, Quran, Rhetoric, Iktifâ, Method.

GİRİŞ

Yetme ve bir işi halletme mânasındaki “کنی”nin ifti'âl bâbından olan iktifâ, bir şeyle yetinme ve onun dışında başka bir şeye ihtiyaç duymama anlamına gelmektedir.¹ İktifâ, belâgat ilmi istilâhında farklı şekillerde tarif edilmektedir. Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ķur'âna* adlı eserinde bunu şöyle tanımlamıştır: “Aralarında irtibat bulunan iki şeyin zikredilmesi gerektiği halde bir nükteye dayanarak bunlardan sadece biriyle yetinmektir.” Ona göre bunların arasında irtibat sağlayan şeyin atıf olması gerekiyor.² Örneğin

¹ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, “kfy”, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 15/226; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, “kfy”, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa* (Şam: Dâru'l-Fikr, 2002), 5/188; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî el-Feyûmî, “kfy”, *el-Misbâhu'l-Münîr* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/537.

² Bedrüddîn b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ķur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl (Beyrut: Dâru İhyâ'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1957), 3/118.

ورأيت زوجك في الوغى... متقلدا سنفا ورمحا

Kocanı savaşta gördüm ... kılıcını ve mızrağını kuşanmış halde

şiirinde yer alan kuşanmış anlamındaki “متقلدا”, sadece kılıç için geçerli bir eylemdir. Dolayısıyla mızrak için de “واحمالا/ve taşımış” vasfının takdîrine ihtiyaç vardır. Bunların arasındaki sıkı irtibat ve çağrışım gereği sadece birisinin zikriyle iktifâ edilmiştir.³

İbn Reşîk el-Kayravânî (ö. 456/1064), edebî üsluplardan olan bu kavramı, “mevcut kelamı hafzedilmiş kelama dâhil etme” şeklinde açıklamaktadır. Bu tanım biraz muğlâk olmakla beraber bu konuda düşüncelerini açıklayan bazı âlimlerin yorumları, onun bu konuda ne demek istediği hakkında bizlere birtakım ipuçları vermektedir. Bu çerçevede onun bu tanımdan kastını şu şekilde açıklayabiliriz: cümledeki mevcut öğeler ile hafzedilmiş öğelerin birbiriyle harmanlanıp bir ahenk oluşturması sebebiyle hafzedilmiş ifadelerin varlığını koruyormuş gibi muamele görmesi ve cümlenin gerçek bir öğesi gibi değerlendirilmesidir. Buna göre iktifânın en önemli avantajı mevcut öğeler telaffuz edildiği gibi hafzedilmiş öğelerin akla gelmesidir.⁴ Nitekim Ali el-Hamevî (ö. 837/1433), *Hizânetü'l-edeb* adlı eserinde buna benzer tanımlamada bulunmuştur. Ona göre iktifâ “cümledeki bazı ifadelerin delâleti sonucu bir lafzın hafzedilmesi, mevcut öğelerle hafzedilmiş öğeler arasında sıkı bir irtibat bulunması ve hafzedilene delâlet etme noktasından zihindeki çağrışımlarla yetinilmesidir.”⁵ Örneğin bazı yerlerde mecrûr hafzedilip sadece câr ile iktifâ edilmektedir. Bu durumda câr tek başına değil, mecrûr ile beraber değerlendirilmektedir. Fakat Şeyh Bedruddîn b. es-Sâhib (ö. ?) gibi kimi âlimler Kayravânî'nin tanımına bazı itirazlar yöneltmişlerdir. Zira onlara göre bu tanım, îcâz sanatını da kapsamaktadır. Zira îcâz örneklerinde de bir lafzın hafzedilmesi ve mevcut ile mahzûf arasında irtibat bulunması söz konusu olabilir. Bu nedenle İbn Sâhib bunu “anlamın daha iyi anlaşılması ve muhatabın zihnine daha çabuk yerleşmesi için şiirdeki mezkûr ifadelerin delâleti ile yetinerek bazı ifadelerin hafzedilmesi” şeklinde tanımlamaktadır. Onun verdiği bu tanımdan anladığımız kadarıyla iktifâdan amaç sözü kısa tutmaktan ziyade anlamın daha iyi anlaşılmasının sağlanmasıdır. O, bu şekilde bir tanımlamaya giderek îcâz sanatına kıyâsla iktifâda hazfe uğramış öğelerin varlığına delâlet eden ipuçlarının daha güçlü olduğuna işaret etti-

³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmî'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/140.

⁴ Şemsuddîn Muhammed en-Nevâcî, *eş-Şifâ' fi Bedî'l-İktifâ'*, thk. Mahmûd Hasen Ebû Nâcî (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1982) 32-38.

⁵ Ali b. Abdillâh el-Hemevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-erib*, thk. İsmâ Şuaytû (Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 1987), 1/282.

ğini düşünmekteyiz. Bu hususu İbn Sâhib'in iktifâya verdiği şu örnekten anlamak mümkündür:

والله ما خطر السلو بخاطري ... ما دمت في قيد الحياة ولا إذا

Vallahi unutmak, hiç aklıma gelmemiş ... ne hayatta iken ne de (öldüğüm zaman)

Zira şiirin sonunda “*öldüğüm zaman*” ifadesi hazfedilmiştir. Bunun sebebi sözün hem bağlam hem de mantık olarak ona delâlet etmesidir. Zira şair burada unutmaman hiç bir zaman aklına gelmediğini söylemek istemektedir. Dolayısıyla bunun ölümünden sonra ki süreçte de devam ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca “إذا” edatının tek başına müstakil bir anlam ifade edemesi de hazfedilmiş olan bu kelimeye delâlet etmektedir.⁶

İktifâ sanatı üzerine *eş-Şifâ' fi bedî'l'l-iktifâ* adında bir eser telif eden Şemsuddîn Muhammed en-Nevâcî (ö. 859/1455), İbn Sâhib'in tanımına karşı çıkmıştır. Zira ona göre bu tanım iktifâyı sadece şiirle sınırlandırmaktadır. Hâlbuki İbn Sâhib'in kendisi bile bu sanatın Kur'ân'da geçtiğine dair bazı örnekler vermektedir.⁷ Kaldı ki bedî' ilminde uzman olan birçok âlim iktifânın çok geniş bir kullanım alanına sahip olduğunu söylemektedir. Yine Nevâcî'ye göre Kayravânî'nin iktifâya verdiği tanımda hazf olayı ön planda tutulmuş, hazfedilene delâlet etme özelliği ise arka plana itilmiştir. O, bundan dolayı, iktifâyı şu şekilde tanımlamaktadır: “Kelamın bir kısmını hazfedip var olanların buna delâlet etmesiyle yetinmek veya bağlamın delâletinden dolayı iki zıttan birisiyle iktifâ etmektir.”⁸ Ona göre buradaki iktifâ tabiri sözlük anlamında değil ıstılahî anlamındadır. Bu da rastgele değil belki de birtakım kurallar çerçevesinde sözü kısaltmaktır. Ama bu ifade sözlük anlamında olsa da ıstılahî anlamıyla örtüşmektedir.⁹ Nevâcî, iktifâya şu şiiri örnek vermektedir:

أتى الزمانُ بنوه في شببته ... فسرهم وأتيناها على الهرم

Çocukları, zamanın gençliğinde geldi ... ve onları sevindirdi, biz ise ihtiyarlığında...

Şiirin sonunda “*ve bizi üzdü*” kelimesi hazfedilmiştir. Bu kelimenin zikredilmemesinin sebebi onun zıddı olan “*فسرهم*” lafzının ona delâlet etmesidir. Hatta burada hazfedilmiş kelimeye delâlet o kadar açık ki Nevâcî, bunu zikretmeyi kafiyenin bir ayıbı olarak görmektedir.¹⁰

⁶ Nevâcî, *eş-Şifâ' fi Bedî'l'l-iktifâ*, 32, 35, 38.

⁷ Nevâcî, *eş-Şifâ'*, 32-38.

⁸ Nevâcî, *eş-Şifâ'*, 2, 23, 26.

⁹ Nevâcî, *eş-Şifâ'*, 2.

¹⁰ Nevâcî, *eş-Şifâ'*, 47 vd.

Sözlük anlamından da anlaşıldığı gibi iktifâda esas olan başka ifadelerle yetinmek ve buna dayanarak bazı ifadeleri zikretmemektir. Bu özelliği en iyi yansıtan; Zerkeşî, Hamevî ve Nevâcî'nin buna verdiği tanımlardır. İbn Sâhib de, buna verdiği tanımda bu özelliğe işaret etmekle beraber iktifâ sanatını şiirle sınırlandırmak suretiyle onun kullanım alanını daraltmıştır. Bu da onun tanımını tercih edilen bir görüş olmaktan uzaklaştırmıştır. Kayravânî ise konuyu vezir bir şekilde ifade etmeye çalışmak isterken onun iktifânın özelliklerini yansıtmaktan uzaklaştığını düşünmekteyiz.

1. Keşf ve Tasnîf

Tazmîn,¹¹ iktibâs,¹² tevriye,¹³ lef ve neşr¹⁴ gibi edebî üsluplarla beraber kullanılan iktifânın en önemli amaçlarından birisi tekrardan ve uzun cümleler kurmaktan kaçınmaktır.¹⁵ Bu sanatın ilk defa kimin tarafından keşfedildiği konusunda net bir bilgi yoktur. Bunun Kur'ân'daki varlığına ilk olarak hangi âlimin vakıf olduğu da muammadır. Öte yandan İbn Sâhib, İbn Ebî İsbâ'dan (ö. 654/1256) nakilde bulunarak iktifâyâ bazı âyetleri örnek vermekte daha sonra ona itiraz etmektedir. İtirazının gerekçesi ise bunların iktifâ değil de îcâz olduğunu düşünmesidir. Nevâcî ise Şeyh Bedruddîn'in burada çelişkiye düştüğünü ileri sürmektedir. Zira ona göre İbn Ebî İsbâ', iktifâ

¹¹ Tazmîn, bir beytin diğer beytlerden bazı kelimeler içermesidir; Bk. Üsâme b. Münkız, *el-Bedî' fi nakdi's-si'r*, thk. Ahmed Bedvî & Hâmid Abdülmeccid (Kahire: Mektebetü Câmîati Kahire, ts.), 249; Hemevî, *Hizâne*, 1/287.

¹² İktibâs, bir kelâmın, Kur'ân ve hadisten bazı şeyler içermesidir; Bk. Celâluddîn Muhammed b. Sa'diddîn Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, thk. Behic Gazzâvî (Beirut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1998), 381.

¹³ Tevriye, kelimenin biri yakın diğeri uzak olan iki anlam içermesi ve ondan sadece uzak anlamın kastedilmesidir; Bk. Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 2/243; İktifânın tevriye sanatıyla kullanılıp kullanılmaması açısından altı çeşidi bulunmaktadır. Bunları şu şekilde izah edebiliriz: **1.** Tevriye olmaksızın tümüyle bir kelimenin hazfedilmesi. Bedî' ilmi bilginleri tarafından en çok bilinen ve en çok kullanılan iktifâ çeşidi budur. **2.** Tevriye ile beraber bütün kelimenin hazfedilmesi. **3.** Her hangi bir güzellik katmaksızın bir kelimenin bazı harflerinin hazfedilmesi. Nevâcî, bunun en zayıf iktifâ çeşidi olduğunu söylemektedir. **4.** Tevriye eşliğinde bir kelimenin bazı harflerinin hazfedilmesi. **5.** Vezni bozmadan tevriye eşliğinde bir kelimenin bazı harflerinin hazfedilmesi ve tevriyeye uğrayan kelimeden uzak anlamın kastedildiğine delâlet eden karînenin sadece ikinci beyitte yer alması. Nevâcî bunu iktifânın en güzel türlerinden biri olduğunu ve herkesin buna vakıf olmadığını ifade etmektedir. **6.** Vezni bozmadan tevriye eşliğinde bir kelimenin bazı harflerinin hazfedilmesi ve tevriyeli kelimeden uzak anlamın kastedildiğine delâlet eden karînenin her iki beyitte yer alması. Nevâcî bunun iktifânın en belîğ türü olduğunu ve zirvede yer aldığı ileri sürmektedir. O, bütün bu iktifâ türlerine değişik âlimlerin şiirlerinden örnekler vermektedir. Bk. Hemevî, *Hizâne*, 1/287; Nevâcî, *eş-Şifâ'*, 47, 75, 85, 87, 91, 95.

¹⁴ Lef ve neşr, açıklamalı veya açıklamasız olarak bazı şeyleri zikrettikten sonra hangisinin hangisine ait olduğunu belirtmeksizin bunlara ait özelliklere yer vermektir; Sübki, *'Arûsu'l-efrâh*, 2/246; Hemevî, *Hizâne*, 1/285.

¹⁵ Hemevî, *Hizâne*, 1/286; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/15.

hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. O yüzden onun buna Kur'ân'dan bazı örnekler göstermesi mümkün değildir. Aksi durumda İbn Ebî İsbâ', *Tahrîru't-Taḥbîr* adlı meşhûr belâgat kitabında buna mutlaka değinecekti. Zira o, bu kitabı telif etmeden önce ünlü belâgatçılar Abdullâh b. Mu'tez (ö. 296/908) ve Şerefüddîn et-Tîfâşî'nin (ö. 651/1254) eserleri başta olmak kırk belâgat kitabına başvurduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bunlardan sonra gelen ve edebî konularda çok bilgin olan Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Hatîb Kazvîni de (ö. 273/886) iktifânın varlığından söz etmemişlerdir. Safiyüddîn el-Hillî'nin (ö. 752/1339), Kayravânî'ye ittibâen bu sanatı ele alıp incelediği ve daha sonra tasnife tabi tuttuğu bilinmektedir. Ama yine de iktifâ sanatını ilk keşfedenin kim olduğu bilinmemektedir.¹⁶

İktifâ sanatının keşfi konusunda olduğu gibi ilimlerin tasnîfi açısından bunun hangi ilim dalı bünyesinde yer aldığı konusunda da tartışma bulunmaktadır. Kimi dilciler, iktifâ örneklerinin çoğu Arap dili kurallarına uymadığı için böyle bir söz sanatının varlığını kabul etmemiştir. Bunlar, kabul edilenleri de îcâz olarak değerlendirmiştir. O yüzden çoğu belâgat kitaplarında bunu müstakil bir ilim dalı görmek mümkün değildir.¹⁷ Kayravânî, iktifâ sanatını içeren ifadenin okuyucuya geniş bir şekilde yorumlama imkânı sunduğunu ve bu amaçla hazfedilen ifadenin yerini doldurma noktasında onu özgür bıraktığını söylemektedir. O, bu özelliğinden ve zengin anlamlar içermesinden dolayı iktifâyı belâgat ilmi bünyesinde değerlendirmektedir.¹⁸

2. İktifâ İle Benzer Dilsel Üsluplar

İktifâ ile en çok benzerlik arz eden dilsel üsluplar îcâz, hazf, takdîr ve ihtibâktir. İcâz, lafzın anlama en kısa yoldan delâlet etmesidir. Bu da bir kelime veya cümlelin zikredilmemesi veya zikredilmiş olan bazı lafızların hazfedilmesi şeklinde gerçekleşmektedir.¹⁹ Nevâcî, iktifâ ile îcâz arasındaki farkı ortaya koyma amaçlı şu tespitlerde bulunmaktadır: İcâz iktifâdan daha genel bir kavramdır. Zira îcâz cümle içindeki bazı ifadelerin hazfedilmesinden sonra lafzî veya manevî olarak buna delâlet eden ifadelerin mevcut olması

¹⁶ Nevâcî, *eş-Şifâ'*, 29-30.

¹⁷ Nevâcî, *eş-Şifâ'*, 37 vd.

¹⁸ İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'umde fî sinâ'ati's-ş-ir ve nakdihî* (Mısır: Matba'atu'a-Sa'âde, 1907), 167.

¹⁹ Nasrullah b. Muhammed, b. Abdilkerîm el-Mûsilî, *el-Meseli's-sâir fî edebî'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriye, 1416/1995), 2/79-81; Kayravânî, *el-'umde*, 167; Nasrullah b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebîr fî sinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelâmi ve'l-mensûr*, thk. Mustafa Cevvâd, (Irak: Matba'atü'l-Mecme'i'l-Âlemî, 1953), 124-125; Ahmed Matlûb es-Sayyâdî, *Esâlibun belâğiyye* (Kuveyt: Vekâletü'l-Metbû'ât, 1980), 1/125; Muhammed Fârûk en-Nebehân, *el-Medḥal ilâ 'ulûmi'l-Kur'ân* (Halep: Dâru Âlemi'l-Kur'ân, 2005), 149.

durumunda söz konusu olmaktadır. Eğer hazfedilmiş olana delâlet eden şey sadece lafzî ise işte o zaman iktifâ söz konusudur.²⁰ Örneğin:

قالت بناتُ العمِّ يا سلمى وإن ... كان فقيراً معدماً؟ قالت وإن

Amcakızları dediler ki : “Ey Selmâ! her ne kadar ... yoksul bir fakir de mi olsa ?” Dedi ki: “her ne kadar...”

şiiirinde birinci kafiyein sonunda “ترضينه أو تقبلينه/razı olacak veya kabul edecek misin?” cümlesi; ikinci kafiyein sonunda ise buna cevap olarak “إن كان فقيراً” ifadesiyle “وان كان فقيراً/her ne kadar yoksul bir fakir olsa da razı olur ve kabul ederim” ifadeleri hazfedilmiştir. Birincisinde şartın cevabı ikincisinde ise hem şart hem de cevabı hazfedilmiştir. Bunların hazfedildiğine dair karîne ise lafzîdir. Çünkü bu, nahiv kuralları ile alakalı olan dilsel bir konudur.²¹ “أما السفينةُ/Gemi, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu kusurlu kılmak istedim. Onların arkasında, her (sağlam) gemiyi gasp etmekte olan bir kral vardı”²² âyetinde ise “سفينه”den sonra sağlam anlamında olan “صالحة” vasfı mukadderdir. Buna da lafzî bir karîne olan “فأردتُ أن أعيها/onu bozmak istedim” ifadesi delâlet etmektedir. Zira sağlam olmayı bozmak anlamsızdır. Görüldüğü gibi bu şiir ve âyette hem icâz hem de iktifâ söz konusudur. “واسأل القرية/Beldeye sor”²³ âyetin de ise “أهل” lafzî hazfedilmiştir. Çünkü beldenin kendisine bir şey sorulamaz. Bu soruya muhatap olabilecek olan beldenin halkıdır. Buna delâlet eden karîne ise aklîdir. O zaman burada sadece icâz söz konusudur.²⁴ Dolayısıyla Nevâcî’ye göre iktifânın bir icâz çeşidi olduğu, her iktifânın icâz fakat her icâzın iktifâ olmadığı anlaşılmaktadır.

Rummânî’ye (ö. 384/994) göre de bir mecâz türü olan ve daha çok şiirlerde kullanılan iktifâ, icâzın bir türü sayılmaktadır. Zira o, icâzın iki şekilde gerçekleştiğini söylemektedir. Birincisi lafzî ve mânâsı eşit olacak şekilde sözün kısa tutulması, ikincisi sözü kısa ve öz tutmak için bazı haziflere gidilmesidir.²⁵ İlkine eşitlik anlamındaki müsâvât, diğerine de iktifâ denilmektedir.²⁶

²⁰ Nevâcî, *eş-Şifâ*, 30.

²¹ Nevâcî, *eş-Şifâ*, 33.

²² *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV. Yayın Matbaacılık Tic. İşletmesi Basımevi, 2015), el-Kehf 18/79.

²³ Yûsuf 12/82.

²⁴ Nevâcî, *eş-Şifâ*, 30-31.

²⁵ Kayravânî, *el-'umde*, 167.

²⁶ Kayravânî, *el-'umde*, 167; Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/118; Muhammed b. Ahmed eş-Şerbînî, *Tefsîru's-sirâci'l-münir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1907), 1/236; İn'âm Fevval Akkârî, *el-Mu'cemü'l-müfaşşal fi 'ulümi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 203-204.

İktifâ ile îcâz arasındaki farkı tespit etme noktasında Nevâcî'ye de Rummânî'ye de bazı eleştiriler yöneltmek mümkündür. Çünkü Nevâcî'nin iktifâda hazfedilen şeye delâlet eden şeyin sadece lafzî olduğunu ileri sürmesi tartışmaya açık bir iddiadır. Çünkü ileride zikredeceğimiz gibi bu konuda birçok manevî karîne de mevcuttur. Ayrıca lafız ve mâna arasındaki dengeyi ölçmenin mümkün olmaması hasebiyle Rummânî'nin bu konudaki tespitlerini de anlamak mümkün değildir. Bu iki âlimin konu hakkındaki görüşleri bir yana, bu iki lafzın sözlük anlamına da bakıldığında aralarındaki farkı görmek mümkündür. Zira îcâz denildiğinde akla ilk gelen şey kısaltmaktır. Bu, lafız yoğunluğundan kaçınmak için ya bir kelimeyi zikretmeme ya da bazı ifadeleri hazfetme şeklinde gerçekleşmektedir. İktifâ denildiğinde ise hazften önce buna delâlet eden ve onun varlığıyla yetinilen unsur akla gelmektedir. Dolayısıyla iktifâda -icâzın aksine- anlam yoğunluğu için hazfe gidildiği kanaatini taşımaktayız.

Burada iktifâyâ yakın kavramlar olan hazf ve takdîrin ne olduğuna değinmekte ve bunlar ile iktifâ arasındaki farkı ortaya koymakta da fayda olduğunu düşünmekteyiz. Dil alanında uzman olanlar başta olmak üzere birçok âlimin hazf hakkındaki görüşleri bir arada değerlendirildiğinde bunun "lafızlardan veya bağlamdan anlaşılan bir delilden dolayı bir harekeyi, harfi, kelimeyi veya kelâmı cümleden düşürme şeklinde meydana gelen dilsel bir tasarruf" olduğu sonucuna varmaktayız.²⁷ Takdîr ise "bir kelimenin lafzen hazfedilip anlam ve niyet açısından bâkî bırakılması" şeklinde tarif edilmektedir.²⁸ Bu tespitlerden sonra iktifâ ile bu mezkûr iki kavram arasındaki farkı ortaya koymak biraz zor olsa da imkânsız değildir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi iktifâyî; silme, kısaltma şeklinde gerçekleşen söz sanatlarından ayıran çok ince bir çizgi bulunmaktadır. İktifâ uygulamasında hazfedilene delâlet eden karîne ve delillerin çok güçlü olması ve iktifâ işleminden sonra anlamın daha anlaşılır hale gelmesi bu farkı ortaya koyan önemli ayrıntılardır. Ayrıca belirtmek gerekir ki iktifâda hazfedilene delâlet edecek karînenin ille de lafız ve bağlam olması gerekmiyor. Konuşma esnasında muhatabın zihninde meydana gelebilecek bir çağrışım da bu hazf için yeterli bir neden teşkil edebilir.

İktifâ ile benzerlik arz eden edebî üsluplardan birisi de ihtibâktır. İhtibâk, aynısı veya tam tersi cümlelerin başında veya sonunda zikredildiği için bir ifadenin cümlelerin sonundan veya başından hazfedilmesidir.²⁹ Görüldüğü gibi ihtibâk, iktifâyâ göre daha kurallı ve ona nispetle daha dar bir kullanım

²⁷ Mustafâ Şâhir Halûf, *Üslûbü'l-ğazfi fi'l-ğur'ân* (Amman: Dâru'l-Fikr, 2009), 13 vd.

²⁸ Halûf, *Üslûbü'l-ğazfi fi'l-ğur'ân*, 34 vd.

²⁹ Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye* (Şam: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/564.

alanına sahiptir. Kaldı ki iktifâ ile zikrettiğimiz diğer edebî üsluplar arasındaki farklar, onun ile ihtibâk arasında da geçerli olduğu unutulmamalıdır.

3. İktifâya Konu Olan Öğeler

Arapçada iktifâ amaçlı muhtelif cümle öğeleri, zamir, edat, harf ve bazen de bir cümlelerin tümünün hafzedildiği görülmektedir.³⁰ Örneğin zamirle iktifâ, daha önce bir hüküm veya bir eylem bir kişi veya nesneye isnad edilmişse kelamın sonunda buna sadece bir zamir ircâ' edilerek bu hüküm veya eylemin kast edilmesi şeklinde gerçekleşmektedir.³¹

Bazı belâgat âlimleri iktifâ sanatı gereği fâilin, bunların dışındaki kimi âlim de mecrûrun hafzedilebileceğini caiz görmektedir. Fakat nahivciler bunun mutlak olarak caiz olmadığını ileri sürmektedir. Nevâcî de iktifâ amaçlı fâilin, mef'ûlun ve mecrûrun hafzedilmesini caiz görmektedir. Zira bunlar kendilerinden önceki öğelerin bir parçası sayılmaktadır. Dolayısıyla kendilerinden önceki kelimelerin bunların varlığına delâleti açık olduğu için böyle bir hafz mümkündür.³²

Belâgat âlimleri mevsûlun sıllasının da iktifâ kuralı gereği hafzedilebileceğini öne sürmektedirler. Fakat bazı nahivciler bunun pek nadir olduğunu öne sürmüşlerdir. Yine belâgat âlimleri iktifâ kuralı gereği hem şart cümlesinin hem de cavâbının aynı anda hafzedilebileceğini iddia etmişlerdir. Yine kimi nahivciler böyle bir şeyin vezin ve kafiye için bozulmaması için sadece şiirde caiz olduğunu iddia etmişlerdir.³³

Belâgat âlimleri “لم” edatının meczûmunun hem şiir hem de nesirde iktifâ amacıyla hafzedilebileceğini öne sürmektedir. Bazı Arap dili uzmanları, bunun sadece şiirde mümkün olduğunu savunmaktadır. Bunlar, “لم” edatının aksine “لما” edatının meczûmunun iktifâ amacıyla mutlak olarak hafzedilebileceğine cevaz vermişlerdir. Zira onlara göre “لم” ile “لما” arasındaki fark budur zaten. Nahivcilerin buna temkinli yaklaşmalarının sebebi onların konuya belâgatçılardan farklı bir açıdan bakmalarıdır. Zira nahivcilerin, cümle kurmadaki ölçütleri kelimelerin sonundaki i'râb ve buna uygun olarak ortaya çıkan anlamdır. Fakat belâgatçılar lafzın -muktazâ-i hale uygun anlam ifade ettiği sürece- güzelleştirilmesi için her türlü tasarrufta bulunabilmektedirler. Dolayısıyla onlar için anlam bozulmadıktan sonra nahiv

³⁰ Kayravânî, *el-'umde*, 167; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/118; Şerbînî, *Tefsîru's-sirâcî'l-münîr*, 1/236; Akkârî, *el-Mu'cemü'l-Müfâşşal*, 203-204.

³¹ Nevâcî, *eş-Şifâ'*, 34.

³² Nevâcî, *eş-Şifâ'*, 38.

³³ Nevâcî, *eş-Şifâ'*, 36.

kurallarının ihlal edilmesi pek de önem arz etmemektedir. Bu da iktifâ yöntemini esnetmekte ve onun kullanım alanını daha da genişletmektedir.³⁴

3.1. Harf Hazfiyle İktifânın Câiz Olup Olmadığı Tartışması

Bazı âlimler değişik dilsel te'villerde bulunarak iktifâyâ birçok örnek vermişlerdir. Bunlardan en çok karşımıza çıkan birtakım kelimelerdeki bazı harflerin hazfedilmesidir. Nevâcî, bunun şâz bir kullanım olduğunu ve daha çok “لاادر-لاادری/bilmiyorum” gibi günlük konuşmalarda sık kullanılan kelimelerde tahfif için icrâ edildiğini ifade etmektedir. Meşhur dil bilgini Cevherî de (ö. 400/1009) bu kullanıma olumlu yaklaşmamaktadır. Bunun dışında iktifâyâ birçok örnek verildiğini dile getiren Nevâcî, bütün bu örneklerin iktifâ olarak değerlendirmesini tasvip etmemekte. Burada Arap dili kurallarının esas alınmasını istemektedir.³⁵ Öte yandan ünlü belâgatçı Hamevî, iktifâ amacıyla harf hazfini câiz görmektedir. Çünkü ona göre bu yöntem söze daha çok güzellik katmaktadır.³⁶ İbn Cinnî (ö. 392/1002), iktifâyı “kelimenin başındaki harflerle iktifâ etme” şeklinde tanımlamaktadır.³⁷ İbn Usfûr (ö. 669/1271) da *Đarâirü's-ş-şî'r* adlı kitabında iktifânın, zaruret ve tahfif sebebiyle hareke, harf ve kelime eksiltme yöntemi olan “naks” türlerinden olduğunu söylemektedir. Böylece bu âlimler harf hazfinin câiz olduğuna işaret etmişlerdir. İbn Usfûr'a göre iktifânın en yaygın uygulaması kelime sonundaki med harflerinden birini hazfedip onun cinsinden olan harekenin ona delâleti ile yetinmektir.³⁸

Bu tür hazfler daha çok yukarıda tanımına yer verdiğimiz mutlak hazf içerisinde değerlendirilmektedir. Bunların nahiv ve sarf ilminde kullanımı daha yaygındır. İktifâyâ yapılan tanımlar içerisinde harf ve hareke hazfinin bu çerçevede değerlendirilip değerlendirilmemesi hususunda bir kayıt bulunmamakla beraber böyle bir hazf türünün iktifâ olarak değerlendirilemeyeceğini ileri sürmek tartışmaya açık bir iddiadır. Zira eğer böyle bir hazf, iktifâ sanatına özgü kuralların bir araya gelmesi sonucu gerçekleşmiş ise örneğin, hazfedilene delâlet etme noktasında var olan ifadeler ile yetinilmiş, bu hazften sonra anlam daha da anlaşılır hale gelmiş ve muhatabın zihnindeki bilgiler ile yetinilerek böyle bir hazfe gidilmiş ise bunun iktifâ sanatı içersinden değerlendirmenin pekâlâ mümkün olduğunu düşünmekteyiz.

³⁴ Nevâcî, *eş-Şifâ'*, 36.

³⁵ Nevâcî, *eş-Şifâ'*, 37-38.

³⁶ Hamevî, *Hzâne*, 1/282.

³⁷ Kayravânî, *el-'umde*, 167; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/118; Şerbînî, *Tefsîru's-sirâci'l-münîr*, 1/236; Akkârî, *el-Mu'cemü'l-Müfâşşal*, 203-204.

³⁸ Hamevî, *Hzâne*, 1/287-288; Ali b. Mü'min b. Muhammed b. Usfûr, *Đarâirü's-ş-şî'r*, thk. Seyyid İbrâhîm Muhammed, (b.y.: Dâru'l-Endülüs, 1980), 119-120.

4. Kur'an ve Hadiste İktifâ Yöntemi

Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde Kur'an'daki iktifâyâ geniş bir yer verir. Ona göre edebî üsluplar arasında yer alan bu söz sanatı, daha çok mübtedâ ile zaman ifade eden şart edatlarının hazfi şeklinde gerçekleşir. Fakat bunların hazfedildiğine dair kuvvetli bir çağrışım olmalıdır. İktifâ kuralı gereği hazfedilecek ifadeler özenle seçilmeli, özellikle de Kur'an'da buna işaret edecek ilâhî bir hikmet aranmalıdır.³⁹

Başka bir sûre veya âyette zikredilen hususu tekrar zikretmeme ve sadece ona atıfta bulunulacak ifadelerle iktifâ etme yöntemi Kur'an'ın en çok göze çarpan üslupları arasında yer almaktadır.⁴⁰ Ayrıca anlamsal olarak birbirinin varlığına delâlet eden ve aralarında sıkı ilişki bulunan kimi âyetlerde karşılıklı zikir ve hazf suretiyle gerçekleşen iktifâ örnekleri de bulunmaktadır.⁴¹ Bunun dışında, iktifâ sanatı Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde varlığını göstermektedir. Öyle ki Fatiha Sûresinin ilk âyetinde bile karşımıza çıkmaktadır. Zira Allah, burada "رَبِّ الْعَالَمِينَ/الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ/Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur" demektedir ve devamında "وَإِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ/Yalnız Sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz"⁴² ifadesini kullanmaktadır. Allah'ın kendisini övmesi mümkün olsa da -hâşâ- kendisine ibadet etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla o, bu sözleri Kur'an'ın muhataplarının söylemesini istemektedir. Bu yüzden her iki âyetin başında "deyin" anlamına gelen "قولوا" ifadesinin takdîr edilmesi gerekmektedir. İbn Abbâs (ö. 68/687), bunun yerine "قل يا محمد" ifadesini takdîr etmektedir. Bunların açıkça zikredilmemesi ve var olan ifadelerle iktifâ edilmesinin sebebi, Müslümanların itikâdî açıdan bunun böyle olduğunu bilmeleridir. Bu yöntem Arap edebiyatında da kullanılmaktadır. Zira Araplar, muhatapın bir kelimenin yerini bileceğinden şüphe etmedikleri zaman bunu hazfedip mevcut olan ifadelerin ona delâleti ile iktifâ etmektedirler. Örneğin birisini yolcu ettiklerinde "yol arkadaşı eşliğinde ve afiyetle" anlamındaki "مُصَاحِبًا مُعَافًى" demektedirler. Aslında bunun başında yolculuk yap anlamındaki "سر" fiili mukadderdir. Hâlin delâleti sonucu bu kelime hazfedilmiş ve var olan ifadelerle yetinilmiştir.⁴³

³⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/15-17.

⁴⁰ Ahmed b. Muhammed eş-Şâzelî, *el-Baḥru'l-Medîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 4/301; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebu's-Su'ûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 3/215.

⁴¹ Yûnus 10/107; Ebu's-Su'ûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4/162.

⁴² el-Fâtiha 1/1-5.

⁴³ Taberî, *Câmi'u'l-beyan*, 1/139-141.

Kimi âyetlerde aşama aşama gerçekleşen bazı filler hazfe uğrar ve diğer fiillerin bunlara delâleti ile iktifâ edilir.⁴⁴ Bazı yerlerde birden fazla zikredildiği için fail,⁴⁵ tekrar olmaması için sıfat,⁴⁶ bağlamdan anlaşıldığı için de mevsûf hazfedilir.⁴⁷ Asıl ile yetinip furûu zikretmeme, iki mübtedâ için sadece bir haberle yetinme de Kur'ân'da geçen iktifâ çeşitleri arasında yer alır.⁴⁸ Bazen de kimden ve hangi zümreden bahsedildiği belli olduğu için bahse konu olan kişilerin isimleri hazfedilir ve bu konuda bağlamın delâleti ile iktifâ edilir.⁴⁹ Aynı âyette ikiden fazla zikredilen zamirlerden sadece biriyle yetinmek de Kur'ân'da yer alan iktifa türleri arasında yerini alır.⁵⁰ Son olarak muzâf ileyh'in iktifâ amaçlı hazfedildiği⁵¹ ve nidâ edatı yerine münâdâ ile iktifâ edildiği de âyetlerde sık görülür.⁵²

Kimi zaman iktifâ, mümkün olduğu halde bir takım sebeplerden dolayı uygulanmamıştır. Örneğin “*لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ*”⁵³ *iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın*”⁵³ âyetinde “*دَيْنٍ*” anlamı, “*تَدَايَنْتُمْ*” fiilinden anlaşılmaktadır. Buna rağmen söz konusu ifadenin zâhiren zikredilmesinin hikmeti “*فَاكْتُبُوهُ*” zamirinin ona ircâ edilebilmesinin yolunu açmaktır. Aksi durumda söz konusu kelimenin “*فَاكْتُبُوهُ*” emrinden sonra da söylenmesi gerekecek ve bu şekilde tekrar meydana gelecekti.⁵⁴ “*وَمِنْ كُلِّ الشَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُؤُجِينَ*”⁵⁵ *âyetine baktığımızda ise “اثنین” anlamının “رُؤُجِينَ” kelimesinden anlaşıldığı halde yine de bunun zikredildiğini görmekteyiz. Bunun hikmetini şu şekilde açıklamak mümkündür: “رُؤُجِينَ” denildiğinde akla insan ve hayvan gibi varlıklardaki erkeklik ve dişilik özelliği gelmektedir. Hâlbuki meyvelerde bu anlamda bir erkeklik ve dişilik özelliği bulun-*

⁴⁴ el-Bakara 2/260; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el- Begavî, *Ma'âlimu't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemir (b.y.: Dâru Tayyibe, 1997), 1/324.

⁴⁵ Ömer b. Alî b. 'Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. 'Âdil Ahmed vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 15/331.

⁴⁶ el-Mücteneb el-Hemezânî, *el-Kitâbü'l-ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Nizâmüddin el-Fetîh (Medine: Dâru'z-Zamân, 2006), 5/435.

⁴⁷ Molla Huveysş Âlu Gâzî Abdulkâdir, *Beyânü'l-me'ânî* (Şam: Matba'atu't-Tarakkî, 1962), 6/51.

⁴⁸ Molla Huveysş, *Beyânü'l-me'ânî*, 6/51.

⁴⁹ el-Kehf 18/2; Nâsirüddîn Ebu Saîd Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mura'silî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996), 554.

⁵⁰ İsmâil b. Muhammed et-Teymî el-Asbahânî, *İ'râbu'l-Kur'ân li'l-Asbahânî* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd, 1995), 529.

⁵¹ el-A'râf 7/142

⁵² Behcet Abdolvâhid Sâlih, *el-İ'râbü'l-mufaşşal li kitâbillâhi'l-murattel* (Amman: Dâru'l-Fikr, 1997), 1/480; 2/42-43.

⁵³ el-Bakara 2/282.

⁵⁴ Şerbînî, *Tefsîru's-sirâci'l-münîr*, 1/215.

⁵⁵ er-Ra'd 13/3.

mamaktadır. Burada meyvelerin ekşi-tatlı, yaş-kuru gibi özellikleri belirtilmek istendiği için ayrıca “اثنَينِ” ifadesi kullanılmıştır. Öte yandan “رُؤج” ifadesi, birbirini tamamlayan ve biri, diğeri olmadan olmayan anlamını taşımaktadır. Fakat “اثنَينِ”, birbirinden bağımsız da olabilen ikililer anlamını barındırdığı için “رُؤجَينِ” ile iktifâ edilmeyip özellikle “اثنَينِ” ifadesinin zikrine ihtiyaç duyulmuştur.⁵⁶ Buna verilebilecek diğeri bir örnek de “قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنَا كُمْ” *De ki: Gerçekseniz, size Allah'ın azâbı gelir çatar, yahut başınıza kıyâmet koparsa*⁵⁷ âyetidir. İbn Arefe (ö. 803/1401) “أتى” fiilinin niçin tekrar edildiğini ve birbiri üzerine atfedilen şeylerde aynı fiilin mukadder olduğu halde niye ma'tûf-u aleyh olan fiilin zikri ile iktifâ edilmediğini şu şekilde açıklamaktadır: “قام زيد وعمرو” *Zeyd ve Amr kalktı*” örneğinde olduğu gibi iki fiil birbirine atfedildiğinde aralarında lafız ve mâna açısından eşitlik varsa birinci fiil ile iktifâ edilip ikincisi zikredilmez. Fakat atıf olunan fiilin failden sudûru, atf olunan fiilin failden sudûrundan daha kuvvetli ise yani aralarında fark varsa bu fiilin zikredilmesi gerekir. Mezkûr âyette azabın gelmesi kıyametin gelmesinden daha kuvvetli olması ve her iki fiil arasında geçikleşme ve zaman açısından eşitsizlik söz konusu olmasından dolayı birinci fiil ile iktifâ edilmeyip ikinci fiil de zikredilmiştir.⁵⁸

Peygamberimizden (s.a.s.) bize aktarılan hadislerde de iktifâ yöntemine rastlanmaktadır. Bu konuya şu rivayeti örnek gösterebiliriz: Sa'd b. Übade (ö. 14/635) adlı sahâbîye “eşinle beraber bir erkeği görürsen ne yaparsın” diye sormuşlar. O da “ölene kadar ikisini kılıçla vururum. Bu durumda gidip dört şahit bulacak değilim” demiştir. Sahâbîler konuyu Peygamberimize (s.a.s.) taşımış ve o da ilk önce “كفى بالسيفِ شَاهِدًا” *Şahit olarak kılıç yeter*” demek suretiyle bu sahâbînin sözlerini tasvip etmek istemiştir. Fakat daha sonra “شَاهِدًا” yerine “شَا” demekle iktifâ etmiş ve böylece bu hükmü kesinleştirmemiştir. Bunun sebebi ise onun şu sözünden anlaşılmaktadır: “لَا لِأَخَافُ أَنْ لَا أَلْحَافُ” *Hayır hayır öyle değil. Çünkü bu konuda öfkeli ve ailesine düşkün kişilerin, aceleci davranmalarından korkuyorum.*⁵⁹ Dualar talep ve temenni sözleri olduğu için ne kadar uzatılsa iyidir. Bu makamlarda hazf ve

⁵⁶ Mahmûd b. Ebi'l-Hasen en-Nîsâbü'rî, *Îcâzü'l-Beyân 'an me'âni'l-Kurân*, thk. Hanîf b. Hasan el-Kâsimî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/451.

⁵⁷ el-En'âm 6/40.

⁵⁸ Muhammed b. Muhammed b. Arefe, *Tefsîru İbn 'Arefe*, thk. Celâl el-Üsyütî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 2/154.

⁵⁹ Ebû Dâvud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Mısır: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, ts.), “Hudûd”, 23 (No. 4419); Akkârî, *el-Mu'cemü'l-Müfâşşal*, 203-204; Kayravânî, *el-'umde*, 167.

iktifâ münasip değildir. Nitekim Peygamberimizden (s.a.s.) vârid olan dua içerikli hadislerde sözlerin genellikle uzatıldığını görmekteyiz.⁶⁰

5. Kur'ân'da İktifâ Uygulamaları

5.1. Zıt ve Tam Ters Durum ile İktifâ

İktifanın Kur'ân'daki en yaygın kullanım şekillerinden birisi “ *وَجَعَلَ لَكُمْ* ” *سَرَابِيلَ تَقِيَّكُمْ مِنَ الْحَرِّ* /Sizi sıcağın koruyacak elbiseler yarattı”⁶¹ âyetinde olduğu gibi zıt olan iki ifadenin sadece birisini zikretmektir. Zira insanın üzerindeki elbiseler insanı sıcağın koruduğu gibi soğuktan da korumaktadır. Fakat soğuk ve sıcak zıt anlamlı kelimelerdir. Dolayısıyla biri diğeri varlığına işaret ettiği için burada sadece sıcaklığı zikretmekle iktifâ edilmiştir. Fakat bu konuda rastgele bir seçime gidilmemiştir. Sıcaklığın tercih edilmesinin sebebi Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Arapların yaşadığı memleketin çok sıcak olması ve onlar için sıcağın korunmanın daha çok önem arz etmesidir. Ayrıca rivayet edildiğine göre bu âyet hendeklerin kazıldığı sıcak günlerde indiğinden dolayı özellikle bu ifade kullanılmıştır.⁶²

“ *وَأَلْهَمَهُ الْوَجْدَ وَجَعَلَ لَكُمْ* ” *وَأَلْهَمَهُ الْوَجْدَ وَجَعَلَ لَكُمْ* /Gecede ve gündüzde barınan her şey onundur”⁶³ âyetinde de zıtla iktifâ vardır. Zira sadece sukûnet halinde olanlar değil hareket halinde olan şeyler de Allah'ındır. O yüzden Zerkeşî, âyette “ *وما تحرك* ” *ve hareket eden*” ifadesinin mukadder olduğu ileri sürülmektedir. Sukûnetin seçilmesi ise her şeyde asıl olanın bu hal olmasına dayanmaktadır. Canlı ve cansız varlıklarda daha çok bu durumum hâkim olması, sâkin olan şeylerin hareket halinde olan şeylerden daha çok olması ve hareket eden varlıkların eninde sonunda sukûnete varacak olması da bunu tercih etmeye vesile olan diğer hikmetlerdir.⁶⁴

“ *بِذِكْرِ الْوَيْحِ* ” *Hayır senin elindedir*”⁶⁵ âyetinde de zıt olan iki ifadeden sadece birisi ile iktifâ etme söz konusudur. Zira hayır gibi şer de Allah'ın elindedir. Hayırla iktifâ edilmesinin sebebi onun insanlar tarafından daha çok rağbet edilmesi, kâinatta hayrın şerre göre daha çok olması ve şerrin Allah'a isnat edilmesinin hoş karşılanmamasıdır. Bazılarına göre ise burada hayrın tercih edilmesinin sebebi âyetin bağlamıdır. Zira Allah, bu âyette Müslümanların

⁶⁰ Takiyyüddîn Ahmed b. Ali el-Mukrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nemîsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/254.

⁶¹ en-Nahl 16/81.

⁶² Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/18-19; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3/115; 7/109; Kayravânî, *el-'umde*, 167; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/119; Şerbînî, *Tefsîru's-sirâci'l-münîr*, 2/199; Akkârî, *el-Mu'cemü'l-Müfâşşal*, 203-204.

⁶³ el-En'âm 6/13.

⁶⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/18-19.

⁶⁵ Al-i İmrân 3/26.

Rum ve Fars diyarına yönelik gerçekleştireceği fetihlere işaret etmiştir. Bu da güzel bir şey olduğu için hayır tercih edilmiştir.⁶⁶

Bazen Allah teâlâ belli bir vasfa sahip olan insanlara bir hüküm isnad etmektedir. Aslında bunun, tam aksi vasfa sahip olanlar için de geçerli olduğu bilinmektedir. Örneğin “ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ / وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ ” *Ona kulluktan çekinip büyülenen kimselerin hepsini (Allah) yakında huzuruna toplayacaktır*⁶⁷ âyetinde ifade edilen Allah'ın huzurunda toplanma olayı sadece ona kulluk etmekten çekinenler için değil kulluk edenler için de geçerlidir. Kesinlik taşıyan bu inanç âyette “ وَمَنْ لَا يَسْتَكْفِ / وَمَنْ لَا يَسْتَكْفِ ” ifadesinin mukadder olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca âyetin devamında “ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا / iman edenlere gelince ” ve “ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنْكَفُوا / (kulluktan) çekinenler ise ” şeklinde bir taksîme gidilmesi de böyle bir ifadenin varsayılması gerektiğine delâlet etmektedir.⁶⁸

“ أَلَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ / أَلَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ ” *Hepsi bir değildir; ehl-i kitap içinde istikamet sahibi bir topluluk vardır ki, Allah'ın âyetlerini okurlar*⁶⁹ âyetinde de belli ki ehl-i kitaba mensup iki zümreden bahsedilmekte ve bunların eşit olmadığı ifade edilmektedir. Fakat bunlardan sadece istikamet üzere olan tarafın zikredildiği görülmektedir. Bu nedenle “ قَائِمَةٌ / istikamet üzere olan ” ifadesinden sonra “ وَمِنْهُمْ أُمَّةٌ / ومنهم أمة ” veya “ وَمِنْهُمْ أُمَّةٌ / ومنهم أمة ” ifadesinin mukadder olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Sadece istikamet üzere olan zümrenin zikredilmesi ile iktifâ edilmesi “ سَوَاءً ” ifadesinden anlaşılmaktadır. Zira eşitliğin ve eşitsizliğin en az iki tarafı olması gerekmektedir. Birinci hal üzere olanların diğerlerinden daha iyi olmasından dolayı sadece onların zikri ile yetinilmiştir.⁷⁰

5.2. Siyâk ve Sibâkla İktifâ

Bazen bir âyeti okuduğumuzda anlamı iyice kavrayamıyoruz. Bunun sebebi onda olması gereken kimi ifadelerin zâhiren zikredilmemesidir. Ama onun siyâkına yani devamına baktığımızda buna delâlet eden bazı karînelerin mevcut olduğunu görmekteyiz. Buna şu örneği verebiliriz: “ وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ”

⁶⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/18-19; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 3/115; 7/109.

⁶⁷ en-Nisa 4/172.

⁶⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/121.

⁶⁹ A. İmrân 3/113.

⁷⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/120; Nizamuddin el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî, *Garâibu'l-Kur'an ve reğaibu'l-furqan*, thk. eş-Şeyh Zekeriya Umeyrân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 2/239; Ebû İshak Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 3/130; Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 4/176; Alâüddîn 'Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi ma'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Alî Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/287.

ذَرَأًا مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيًّا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا hayvanlardan Allah'a pay ayırıp zanlarınca, bu Allah'a, bu da ortaklarımıza dediler."⁷¹ Zira burada "لِلَّهِ" ifadesinden sonra "ولشركائهم" ifadesinin mukadder olduğu anlaşılmaktadır. Bunun açıkça zikredilmemesi âyetin devamında yapılan taksîm ile iktifâya dayanmaktadır. Çünkü buradan müşriklerin Allah'a ortak koştukları nesnelere için de bir pay ayırdıkları anlaşılmaktadır.⁷²

Siyâkla iktifâya verilebilecek diğer bir örnek de "أَقَمْنِ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ" / Herkesin kazandığını gözetleyip muhafaza eden, (hiç böyle yapamayan gibi olur mu?). Onlar Allah'a ortaklar koştular"⁷³ âyetidir. Burada eşit olmadığı ileri sürülmek istenen iki şeyden birinin zikredilmediğini görmekteyiz. Zira her şeye kaim olan Allah'ın kimler ile aynı seviyede olmadığı belirtilmemiştir. Fakat siyâkla geçen "وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ" cümlesinden anlaşıldığına göre bu, müşriklerin Allah'a ortak koştuğu nesnelere. Bu yüzden "بِمَا كَسَبَتْ" ifadesinden sonra "كَمَا لَأَصْنَامٍ الَّتِي يَعْبُدُونَهَا" / taptıkları putlar gibi" anlamının göz önünde bulundurulması gerekmektedir.⁷⁴

إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ وَأَذْنَتْ إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ / Gök yarıldı; Rabbine kulak verip boyun eğecek hale getirildiği, arz dümdüz uzatıldı, İçindekini atıp boşaldığı ve Rabbinin dinleyip haklandığı zaman"⁷⁵ âyeti de siyâkla iktifâya örnek teşkil etmektedir. Çünkü burada üç şart edatı bulunmaktadır. Bunlarla ilerde vuku bulacak bazı olaylara işaret edilmektedir. Fakat bunların gerçekleşmesi durumunda ne olacağına temas edilmemiş yani cavâbü's-şart zikredilmemiştir. Bu, mukadder olan "لا قِي لَاقِي" / İnsan, çabasının karşılığı bulacaktır" cümlesidir. Zira bundan sonra gelen "يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ بِهِ" / Ey insan! Şüphesiz sen Rabbinin karşısına çaba üstüne çaba göstermekte; sonunda ona varacaksın"⁷⁶ âyeti buna delâlet etmektedir.⁷⁷

Bazen âyetin anlamına baktığımızda bazı hususların niçin zikredilmediği akla gelmektedir. Fakat âyeti iyice incelediğimizde eksik gibi görünen ifadenin varlığı âyetin sibâkında yani geçmişinde yer alan bir karînedan anlaşılmaktadır. Mesela "أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ" / Sen bizim sahibimizsin,

⁷¹ el-En'âm 6/136.

⁷² Ebu's-Su'ûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/189.

⁷³ er-Ra'd 13/33.

⁷⁴ Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi Muhammed Selâmet, (b.y.: Darû Tayyibe, 1999), 4/463; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2003), 5/2758.

⁷⁵ el-İnşikâk 84/1-5.

⁷⁶ el-İnşikâk 84/6.

⁷⁷ Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakaiki't-Tenzil*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasî'l-Arabi, ts.), 4/726.

bizi bağışla ve bize acı! Sen bağışlayanların en iyisisin!"⁷⁸ âyetinde Allah'tan hem mağfiret hem de rahmet dilenmektedir, fakat âyetin sonunda onun sadece mağfiret vasfı zikredilmektedir. Kimisi bunu mağfiretin daha önemli olmasına bağlamaktadır. Kimisi de mağfirete göre daha genel olan rahmet vasfının zikredilmesi durumunda cüz-i ehem yani daha önemli husus olan mağfiretin hemen akla gelmeyeceğini öne sürmektedir. Fakat bütün bu yorumlar bir yana, rahmet vasfının zikredilmeyip sadece mağfiret vasfının zikredilmesi sibâkla iktifâya dayanmaktadır. Zira bunların daha önce beraber zikredilmesi âyetin sonunda da beraber olduklarına delâlet etmektedir.⁷⁹

"إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ"⁸⁰ âyetinde de sibâkla iktifâ hususu mevcuttur. Zira âyetin başındaki "إِنَّ" edatının, özne ve yüklem konumunda olan hem isim hem de haberi olması gerekmektedir Hâlbuki burada onun sadece isminin zikredildiğini görmekteyiz. Bu şekilde baktığımızda cümlenin zahiren eksik olduğu tevehhüm edilmektedir. Ama âyette iktifâ kuralının var olduğu göz önünde bulundurulduğunda kendisinden önce geçen " إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ " إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ /Ayetlerimiz hakkında doğruluktan ayrıлып eğriliğe sapanlar bize gizli kalmaz"⁸¹ âyetindeki "إِنَّ" edatının haberi bunun için de takdîr edilebilir. Buna göre " لَمَّا " لَمَّا " لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا " cümlesinin mukadder olduğu anlaşılacaktır. Çünkü âyette vasıfları zikredilen her iki grubun yaptıkları da Allah'a gizli kalmayacağı apaçık ortadadır. Âyette iktifânın varlığı göz önünde bulundurulmadığı ve buna bağlı olarak söz konusu yoruma gidilmediği durumda anlamın iyi bir şekilde anlaşılması mümkün değildir.⁸²

Sibâkla iktifaya verilebilecek diğer bir örnek de " فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ " فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ /Fakat onlardan zâlim olanlar, sözü, kendilerine söylenenden başkasıyla değiştirdiler"⁸³ âyetidir. Çünkü âyette sözü edilen kişiler sadece kendilerine söylenen sözü değil, yapmaları emredilen fiili de değiştirmişlerdir. O yüzden "قَوْلًا" den sonra "و فعلًا" "و فعلًا" ifadesinin takdîr edilmesi gerekmektedir. Burada sadece "قَوْلًا" nin zikredilmesi sibâkla iktifâ edilmesi sebebiyledir. Çünkü Allah onlara bu âyetin öncesinde " وَاقْرَأُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا " وَاقْرَأُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا /Hittatun (bağış-la)' deyin ve kapıdan secdeye vararak girin"⁸⁴ şeklinde hitap ederek biri söz di-

⁷⁸ el-A'râf 7/155.

⁷⁹ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1990), 9/189.

⁸⁰ Fussilet 41/40-41.

⁸¹ Fussilet 41/40-41.

⁸² Muhammedü'l-Emîn b. Abdillâh el-Uramî el-Herârî, *Tefsîru hadâiki'r-ravhi ve'r-reyhân*, thk. Hâşim Muhammed Ali (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 200), 25/379.

⁸³ el-A'râf 7/162.

⁸⁴ el-A'râf 7/161.

geri de eylem olmak üzere iki şey emretmektedir. Ama onlar bu her iki emri de değiştirmişlerdir.⁸⁵

5.3. Sebep ve Müsebbeble İktifâ

Kur'ân'daki en önemli iktifâ uygulamalarından birisi sebep veya müsebbeble yetinilmesidir. Örneğin “ قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ/Firavun: Ben size kendi görüşümü söylüyorum ve yine size ancak doğru yolu gösteriyorum dedi” âyetine göre Firavun, kavmini doğru yola ilettiğini iddia etmiştir. Âyette bunu ifade etmek için “رَشَادٌ” ifadesi kullanılmıştır. Hâlbuki bu fiil lâzım yani geçişsiz bir fiildir ve “doğru yolu bulma” anlamına gelmektedir. “إرشاد” ise müte’addî yani geçişli bir fiildir ve doğru yola iletme anlamına gelmektedir. Firavun’un da muhataplarına söylemek istediği şey de budur. O yüzden meramın daha iyi ifade edilebilmesi için bunun da takdîrine ihtiyaç vardır. Bunun açıkça zikredilmemesi “رَشَادٌ” vasfına sahip olmanın “إرشاد” eylemine sebep olmasıdır. Zira doğru yolda olan bir insan başkalarının doğru yolu bulmasına vesile olmaktadır.⁸⁶ Sebebin zikredilmesinden dolayı müsebbebin hafzedilmesine örnek teşkil eden diğer bir örnek de “ وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعُرْبِ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ الْعُمْرُ عَلَىٰهِمْ/Musa’ya emrimizi vahyettiğimiz sırada, sen batı yönünde bulunmuyordun ve (o hadiseyi) görenlerden de değildin. Bilakis biz nice nesiller var ettik de, onların üzerinden uzun zaman geçti”⁸⁷ âyetidir. Zira Peygamberimizin (s.a.s.) , âyette zikredilen ve üzerinden asırlar geçen olaylar hakkında kendi imkânlarıyla bilgi sahibi olmasının düşünülmemesi onun bu bilgileri ilâhî vahiyle elde etmiş olmasını gerekli kılmaktadır. Özellikle bunların üzerinden uzun bir zaman geçtiğini ifade eden “فَتَطَاوَلَ عَلَىٰهِمُ الْعُمْرُ” ifadesi, âyette açıkça zikredilmeyen vahiy için bir sebep teşkil etmektedir. O yüzden bu ifadeden sonra “فأوحينا” fiilinin takdîr edilmesi uygundur.⁸⁸

Bu zikrettiğimiz örneklerin tam tersi olan sebep yerine müsebbebin zikri ile iktifâyâ “فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ/Kur’ân okuduğun zaman kovulmuş şeytandan Allah’a sığın”⁸⁹ âyetini örnek gösterebiliriz. Zira Allah burada Peygamberimiz (s.a.s.) Kur’ân okuyunca itsiâze etmesini istemektedir. Hâlbuki istiâze, okuma fiilinden önce yapılmaktadır. O yüzden âyetin takdîri “فأردت قراءة القرآن” şeklinde olmalıdır. Kı-

⁸⁵ Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/122.

⁸⁶ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni şevâzi'l-kırâât ve'l-îdâhi 'anhâ*, (b.y.: el-Meclisü'l- a'lâ li şüünü'l-islâmiyye, 1999), 2/241; Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdillâh et-Tîbî, *Fütûhü'l-ğayb 'an kanâi'rayb* (Dubai: Câizetü Dube'd-Düveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 13/505; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 26/66.

⁸⁷ el-Kasas 28/44-45.

⁸⁸ Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/231.

⁸⁹ en-Nahl 16/98.

raat iradenin sebebi sayıldığı için bununla iktifâ edilip irade fiili zikredilmemiştir.⁹⁰

5.4. Telâzum (İktiza) Bağı ile İktifâ

Kimi âyetlerde aralarında sıkı ilişki bulunan ve biri diğerini çağrıştıran bazı anlamların aynı bağlamdan anlaşıldığını görmekteyiz. Böylesi durumlarda sözün kısa ve öz olması için bunlardan bazısının zikredilmediğini ve zikredilenlerin bunlara delâletiyle iktifâ edildiğini görmekteyiz. Örneğin “ قَالَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ فُلٌ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءِ نَفْسِي /Bize kavuşmayı ummayanlar, bundan başka bir Kur'ân getir, yahut da onu değiştir dediler. De ki: Ben onu kendiliğimden değiştiremem”⁹¹ ayetinde müşrikler, Peygamberimizden (s.a.v) ya başka bir Kur'ân getirmesini ya da onu değiştirmesini istemişlerdir. O ise Kur'ân'ı değiştiremeyeceğini ifade ederek onların sadece ikinci taleplerine cevap vermiştir. Bundan dolayı bir takım insanlar, yeni bir Kur'ân'ı getirmekle onu değiştirmenin aynı şeyler olduğunu iddia etmişlerdir. Ama bunun böyle olmadığı apaçık bir şekilde ortadadır. Zira başka bir Kur'ân getirmek, mevcut olan Kur'ân'a dokunmadan onunla nazım ve söz dizimi açısından aynı olmayan bir kitap getirmektir. Onu tebdil etmek ise sûre veya âyetlerin yerini değiştirmektir. Örneğin övgü ile yergi, rahmet ile azap âyetlerinin yerini değiştirmek gibi. Tabi bu durumda Peygamberimizin (s.a.s.) niye sadece müşriklerin ikinci taleplerine cevap verdiği sorusu akıllara gelmektedir ki bu da iktifâ yöntemi ile açıklanabilmektedir. Zira Kur'ân'ı değiştiremeyen bir başka Kur'ân da getiremez. Çünkü daha kolay olanı yapamayan daha zor olanı hiç yapamaz. Ayrıca bunlar isyan açısından da birbiri ile eşdeğer sayılmaktadır. Dolayısıyla hem gerçekleştirme hem de günah açısından bunların arasında sıkı bir ilişki olduğu için Peygamberimiz (s.a.s.), Kur'ân'ı sadece değiştiremeyeceğini söylemekle iktifâ etmiştir.⁹²

5.5. Manevî Karîneyle İktifâ

İktifâ kuralı çerçevesinde hazfedilen şeye delâlet eden karînelere baktığımızda genellikle bunların lügat, nahiv, sarf ve belâgat gibi ilimlerdeki kurallar çerçevesinde teşekkül eden ve lafza dayanan somut karînelere olduğunu görmekteyiz. Bunun dışında kalan ve lafza dayanmayan karînelere ise manevî karîne demeyi tercih ettik. Burada önemli olan hâlin delâleti veya muhatabın iletilmek istenen mesajı anlama kapasitesidir. Manevî Karîneyle iktifâyâ “ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِينَ يَنْعِقُونَ بِمَا لَا يَسْمَعُونَ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بَكُمْ عَمِّي فَهُمْ لَا

⁹⁰ Mûsilî, *el-Meselü's-sâir*, 2/79-81; İbn Esîr, *el-Câmi'u'l-kebîr*, 124-125; Sayyâdî, *Esâlibun belâğiyye*, 1/125.

⁹¹ Yûnus 10/15.

⁹² Beydâvî, *Envaru't-Tenzil*, 1/189; İsmail Hakkı b. Mustafa el-Halvetî, *Tefsîru rûhî'l-beyân* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 4/2.

يَعْقُلُونَ/Kâfirlerin durumu, sadece çobanın bağırp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer. Çünkü onlar sağır, dilsiz ve kördürler. Bu sebeple düşünmezler”⁹³ âyetini örnek gösterebiliriz. Nisâbü’rî (ö. 553/1158), *Îcâzu’l-beyân* adlı eserinde bu âyeti “مثل داعي الكافرين إلى الله/Kafirleri Allah’a davet edenin misali” ve “مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم” şeklinde tefsir etmektedir. O ayrıca “فانكفى في الأول بالمدعو وفي الثاني بالداعي لدلالة كل واحد منهما على الآخر” tespitinde bulunarak her biri diğerine delâlet ettiği için birinci yoruma göre çağrılan ile; ikinci yoruma göre ise çağırana ile iktifâ edildiğini öne sürmektedir. Ona göre bunların açıkça zikredilmemesinin sebebi muhatabın zihnindeki anlam ile iktifâ edilmesidir.⁹⁴

Bu konuya verebileceğimiz diğer bir örnek de “وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِمَن لَّعَلَّمْنَا / Senin yöneldiğin yeri biz ancak Peygambere uyanı, ökçeleri üzerinde geri dönenenden ayırt etmemiz için kible yaptık”⁹⁵ âyetidir. Bilindiği gibi Müslümanlar daha önce Kudüs’teki Mescid-i aksa’ya yönelerek namazlarını kılıyorlardır. Fakat Peygamberimizin (s.a.s.) isteği üzerine Müslümanların kiblesi Kâbe olarak değiştirildi. Bu değişiklik vesilesi ile Peygamberimize (s.a.s.) gerçek anlamda uyanlar, ona uymayanlardan ayıt edilmiş oldu. Fakat âyette buna vesile olan şeyin eski kible olan Mescid-i aksa olduğu belirtilmektedir. Hâlbuki buna vesile olan şey onun Kâbe ile değiştirilmesidir. O yüzden “الْقِبْلَةَ” ifadesinden önce “صرفك عن...dan yönünü çevirmen” ifadesinin takdîr edilmesi ve “كُنْتَ عَلَيْهَا” ibaresinden sonra “منسوخة/iptal edilmiş” ifadesinin varsayılması gerekmektedir. Bunların açıkça zikredilememesinin sebebi ise manevî karînedir. Zira herkes bu değişikliğe vesile olan şeyin Mescid-i aksa değil onun Kâbe ile değiştirilmesi olduğunu biliyor. Hatta bu değişiklik esnasında daha önce Müslüman olan bazı kişiler mürted olmuşlardır. Ayrıca çoğu münafığın nifakı bu vesile ile açığa çıkmıştır.⁹⁶

Manevî karîne ile iktifâyâ verebileceğimiz son örnek “ وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلُّ مِمَّا فِي السَّمَاوَاتِ بِأَمْرِ رَبِّكَ لَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ لَرَأَوْا يَوْمَ الْبُرْجِ الْكَلْبِ الْأَكْبَرِ / Kendisiyle dağların yürütüleceği veya yeryüzünün parçalanacağı, ya da ölümlerin konuşturulacağı bir Kur’ân olacak olsaydı”⁹⁷ âyetidir. Bilindiği gibi Arapçada değişik türlerde şart edatları bulunmaktadır. Bunlar günlük dilde çok sık kullanılmaktadır. Bu edatlar fi’lü’ş-şart ve cavâbü’ş-şart olmak üzere iki ögeye sahiptir. Şart edatlarından sonra bu iki ögenin de mevcut olması gerekmektedir. Fakat bazen fi’lü’ş-şartın zikredilip cavâbü’ş-şartın terk edildiği âyetler karşımıza çıkmaktadır. Bunun sebebi ise

⁹³ el-Bakara 2/171.

⁹⁴ Nisâbü’rî, *Îcâzü’l-Beyân*, 1/131.

⁹⁵ el-Bakara 2/143.

⁹⁶ Hâzin, *Lübübü’t-te’vil*, 1/119; Taberî, *Câmi’u’l-beyan*, 3/156.

⁹⁷ er-Ra’d 13/31.

manevî karîne yani inançları gereği müminlerin iletilmek istenen mesajı hemencecik kavramalarıdır. Mezkûr âyette de “لَوْ” edatından sonra birbirine atfedilmiş üç fi'lü's-şart zikredilmiştir. Müminler bu şartların gerçekleşmesine vesile olacak şeyin yine Kur'an olduğuna inandıkları için bunların cevâbı olan “لَكَانَ هَذَا الْقُرْآنَ/Bu Kur'an olacaktı” ifadesinin zikrine ihtiyaç duyulmamıştır.⁹⁸

5.6. Dilsel Kâidelerle İktifâ

İktifâ sanatının var olduğu kimi âyetlerde lugat, nahiv ve sarf kâidelerinin delâletiyle de yetinip bazı lafızların zikredilmediğini görmekteyiz. Örneğin “وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ”⁹⁹ âyetinde Allah, ağaçların kalem; denizin de mürekkep olmasından ve buna ek olarak yedi denizin daha bunu takviye etmesi durumunda dahi onun kelimelerini yazmasından aciz kalacağından ve bütün bunların, kelimelerin yazımı bitmeden önce tükeneceğinden bahsetmektedir. Fakat âyete bakıldığında bu anlamın tam olarak sağlanabilmesi için iktifâ sanatının icrâ edilmesine ihtiyaç olduğu anlaşılacaktır. Çünkü âyetteki söz dizimine göre anlam şu şekildedir: “Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem; deniz de... Ardından yedi denizin daha onu takviye etmesi halinde de Allah'ın kelimeleri tükenmez.” Buna göre denizin neye çevrildiği ve takviye edilecek maddenin ne olduğu anlaşılabilir. Bu maddenin mürekkep olduğunu “وَالْبَحْرُ” den sonra mürekkep anlamındaki “مداد” lafzının takdîri ile mümkündür. Özellikle bu ifadenin de rastgele bir tercih olmadığı unutulmalıdır. Zira “يَمُدُّ” ifadesi kök olarak “مدّ/mürekkepliği doldurdu” tabirinden türemiştir. Bu durumda deniz bir mürekkeplik gibi hayal edilmektedir. İşte burada “يَمُدُّ” fiilinin barındırdığı lugavî anlam ile iktifâ edilip “مداد” lafzının ayrıca zikredilmesine ihtiyaç duyulmamıştır.¹⁰⁰ Ayrıca burada “مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ” cümlesinden önce “فَكَتَبَ اللَّهُ بِذَلِكَ كَلِمَاتٍ”¹⁰¹ ifadesinin de mukadder olduğunu iddia edenler de mevcuttur. Onlara göre bunun açıkça zikredilmemesinin sebebi ise manevî karîne ile iktifâ edilmesidir. Zira ağaçların kalem denizlerin de mürekkep olmasının sebebi Allah'ın kelimelerinin yazılmasıdır.¹⁰²

“فَكَذَّبُوهُ فَإِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ/Onu (İlyâs'ı) yalanladılar. Şüphesiz onlar hazır bulundurulacaklardır”¹⁰² âyetinde de dilsel kurallarla iktifâyâ örnek teşkil eden bir durum söz konudur. Zira İlyâs'ı yalanlayanların nerede hazır bulunduru-

⁹⁸ Nevâcî, *eş-Şifâ'*, 30.

⁹⁹ Lokmân 31/27.

¹⁰⁰ Vehbe b. Mustafâ ez-Züheyli, *et-Tefsîru'l-vaşît* (Şam: Dâru'l-Fikr, 2002), 21/166. İbn Manzûr “mdd”, *Lisânü'l-'Arab*, 3/396; Şâzelî, *el-Baḥru'l-Medîd*, 5/377.

¹⁰¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/168.

¹⁰² es-Sâffât 37/127.

cakları belirtilmemiştir. Fakat Arapçada “مُخَضْرُونَ” vasfının türemiş olduğu “إِحْضَار” lafzı sadece şerde kullanıldığı için ondan sonra “فى العذاب” ifadesinin mukadder olduğunu ve dolayısıyla onların azap için hazır bulundurulacaklarını öğrenmekteyiz.¹⁰³ Bu konuya verilebilecek bir örnek de “لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ”/Kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenler dört ay beklerler¹⁰⁴ âyetidir. Zira “يُؤْلُونَ” ifadesinden sonra azletme anlamındaki “أَنْ يَعْتَلُوا” fiili hazfedilmiştir. Çünkü “يُؤْلُونَ” yemin etme anlamındaki “إِيْلَاءٌ”den türemiştir.¹⁰⁵ Sadece yemin etmekle kocanın, karısını azletmesi anlamı çıkmaz. Fakat “إِيْلَاءٌ”, sadece olumsuz anlamda yemin etme anlamını içerdiği için buradaki yeminin azletmeye ve kadından uzaklaşmaya yönelik bir şey olduğunu anlamaktayız. Bu nedenle “أَنْ يَعْتَلُوا” ifadesi zikredilmemiştir.¹⁰⁶

Nahiv ilmi kurallarının delâletiyile iktifâ sonucu gerçekleşen hazfe verebileceğimiz en önemli örneklerden birisi de şu âyettir: “ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ / أَوْ هَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ ”/Ey kaomim! Mısır mülkü ve altından akıp giden şu ırmaklar benim değil mi? Hâla görmüyor musunuz? Yoksa ben, şu zayıf olandan daha hayırlı değil miyim?¹⁰⁷ Zira Firavun ile kavmi arasında geçen diyalogu anlatan bu âyette yer alan “أَمْ” edatının işlevinde ve anlamında ihtilaf edilmiştir. Meşhur dil bilgini Ebû Ubeyde (ö. 209/824), bunun “أَمْ/بل/evet” anlamında olduğunu, cümlelerin “أَفَلَا تُبْصِرُونَ” ile son bulduğunu, “أَمْ أَنَا خَيْرٌ” ifadesinin de yeni bir başlangıç olduğunu iddia etmiştir. Buna göre anlam şu şekildedir: “Evet ben bundan daha hayırlıyım.” Diğer bazı âlimler, bu edatın istifhâm ve tesviye (eşitleme) hemzelerinden sonra kullanılmakta olan, öncesini ile sonrasını birbirine bağlayan ve bunların hüküm açısından ortak olduğunu belirten “ام/bitişiren em”¹⁰⁸ olduğunu ifade etmişlerdir. Zira onlara göre âyetin anlamı “Hâla görmüyor musunuz? Yoksa görüyor musunuz?” şeklindedir. Fakat “أَمْ أَنَا خَيْرٌ” cümlesi “تَبْصِرُونَ” fiilinin yerine konulmuştur. Zira buna göre Firavun’un muhatapları onun bu sorusuna karşılık “evet sen ondan hayırlısın” şeklinde cevap verdiklerinde onun nazarında gerçeği görmüş gibi oluyor ve dolaylı olarak “تَبْصِرُونَ” anlamı sağlanmış oluyor. Diğer bazı âlimler ise âyetin “أَمْ” ile son bulduğunu, “أَنَا خَيْرٌ” ise yeni bir âyetin başı olduğunu iddia etmektedirler. Buna göre yine âyetin anlamı bir önceki yorumla aynı olup “أَمْ أَنَا خَيْرٌ” ile iktifâ edilmiş ve ondan sonrası zikredilmemiştir. Zira dilsel kurallar gereği bu edattan sonra “تَبْصِرُونَ” ifadesinin var olduğu bilinmektedir. Bu şu örneğe benzemektedir:

¹⁰³ Muhammed Senâullâh el-Mazhârî, *et-Tefsîru'l-mazhârî*, thk. Gulâm Nebî Tûnusî (Beyrut: Mektebetü Rüşdiyye, 2004), 3301.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/226.

¹⁰⁵ İbn Manzûr “elâ”, *Lisânü'l-'arab*, 14/40.

¹⁰⁶ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Şam: Dâru'l-Fikr, 1997), 2/311.

¹⁰⁷ ez-Zuhruf 43/51-52.

¹⁰⁸ Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, 1/564.

“أَتَأْكُلُ أَمْ لَا /yiyor musun? Yoksa.” Bu hitapla muhatap olan kişi, aslında “ أَتَأْكُلُ أَمْ لَا /yiyor musun yoksa yemiyor musun?” dendiğini bilmektedir.¹⁰⁹

“لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ /İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, iman edendir”¹¹⁰ âyetinde de nahiv ilmi kuralları gereği iktifâ uygulaması mevcuttur. Çünkü iyiliğin iman eden ve âyette zikredilen salih amelleri yapan kişinin kendisi olmadığı herkesçe bilinmektedir. O yüzden “مَنْ آمَنَ” ifadesinden önce “بُرُّ” ifadesinin takdîr edilmesi gerekmektedir. Bu kelimenin açıkça zikredilmemesinin iki karînesi bulunmaktadır. Birincisi, âyette açıkça zikredilen “الْبِرُّ” ifadesidir. Çünkü bu, “لَكِنَّ” edatının ismi olup “مَنْ آمَنَ” de onu haberidir. Dolayısıyla “الْبِرُّ” özne “مَنْ آمَنَ” ise yüklem mesabesindedir. Dilsel kurallar gereği özne olan “الْبِرُّ”, sahip olduğu anlamın yüklemine de var olduğuna delâlet etmektedir. Ayrıca bu ifadenin mukadder olması, Arap örfünden de anlaşılmaktadır. Zira bir kişi herhangi bir vasıf ile meşhur olunca, ismi anıldığı gibi bu vasıf akla geldiği için onu ayrıca zikretmeye ihtiyaç duyulmaz. Örneğin “الجود حاتم”/cömertlik Hâtem'dir” denildiğinde “الجود حاتم”/cömertlik Hâtem'in cömertliğidir” anlamı akla gelmektedir. Âyette de iman eden ve salih amel işleyen insanlar iyilik yapmakla meşhur olduklarından dolayı iyiliğin kendisi olarak değer kazanmışlar ve bu şekilde anılmışlardır. İşte bu karîneler “مَنْ آمَنَ” ifadesinden önce “بُرُّ” ifadesinin mukadder olduğuna delâlet etmektedir.¹¹¹

Sarf ilmi kurallarının delâletiyle iktifâya verebileceğimiz örnek ise “وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ /Allah, kendilerine kitap verilenlerden, 'onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz' diyerek söz almıştı”¹¹² âyetidir. Zira “لَتُبَيِّنُنَّهُ” fiili, “te'kîd nûn”u ile pekiştirilmiştir. Fakat “وَلَا تَكْتُمُونَهُ” aynı şekilde pekiştirilmemiştir. Hâlbuki aynı hassasiyet bu konuda da gereklidir. Fakat hemen öncesindeki kelime pekiştirildiği için aynı şey onun için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden bu fiil, “وَلَا تَكْتُمُونَهُ”/kesinlikle gizlemeyeceksiniz” anlamını taşımaktadır. Burada “te'kîd nunu”nun açıkça zikredilmemesi, bir önceki fiildeki varlığı ile iktifâ edilmesine dayanmaktadır.¹¹³

¹⁰⁹ Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (b.y.: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 27/641; Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Vâhidî, et-Tefsîru'l-basîf* (Suudi Arabistan: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî 2009), 20/27; Hanbelî, *Lübâb*, 17/278.

¹¹⁰ el-Bakara 2/177.

¹¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyan*, 3/339.

¹¹² A. İmrân 3/187.

¹¹³ Ahmed b. Yûsuf es-Semî el-Halebî, *ed-Đurru'l-maşûn fi 'ilmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Şam: Dâru'l-Kalem, ts.) 3/523.

5.7. Edatlarla İktifâ

Bazı âyetlerde yan yana ya da aynı bağlamda birbirine yakın kelimelerin başındaki edatların bazısının zikredilmeyip diğerleri ile iktifâ edildiği görülmektedir. Örneğin “ وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَلِّحُوا بَيْنَ النَّاسِ /İyilik etmeme, takvalı davranmama, insanlar arasını ıslah etmeme yönündeki yeminlerinize Allah'ı siper yapmayın”¹¹⁴ âyetinde böyle bir durum söz konusudur. İbn Abbâs, burada “عُرْضَةً” ifadesini illet ve sebep olarak tefsir etmektedir. Taberî (ö. 310/922) ise muhtelif rivayetler aktararak bunu kuvvetli dayanak olarak yorumlamaktadır. Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Ravâhe (ö. 8/629), kız kardeşine iyilik yapmayacağına dair yemin etmiştir. Bunun üzerine Allah kendi ismine dayanarak ve bunu bahane ederek iyilik yapılmamasını menetmiştir. Fakat âyetin zahirine bakıldığında insanların Allah'ın ismini bahane ederek iyilik yapmaları yasaklanmaktadır. Hâlbuki durum bunun tam tersidir. O yüzden “تَبَرُّوا”, “تَتَّقُوا” ve “تُصَلِّحُوا” fillerin başından nefiy edatı olan “لَا”nın takdîr edilmesi gerekmektedir. Bunların açıkça zikredilmemesinin sebebi âyetin başında şekil olarak olsa bile bunlara benzeyen nehiy edatı “لَا”nın mevcut olmasıdır.¹¹⁵ Buna örnek verilebilecek diğer bir âyet de “أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ /Allah, kızları oğullara tercih mi etmiş!” âyetidir.¹¹⁶ Zira “أَصْطَفَى” fiilinin aslı “أَصْطَفَى”dır. Birinci hemze istifhâm yani soru edatı olan hemze, diğeri ise “صَفُو” köküne yapım eki olarak eklenen ve önceki ile sonraki lafızları birleştirip hazfe uğrayan vasıl hemzesidir. İkisi şekil açısından aynı olduğu için vasl hemzesi hazfedilip istifhâm hemzesi ile iktifâ edilmiştir. Tabii bu durumda hem fiilin kökü tahrip edilmemiş hem de aynısı mevcut olduğu için istifhâm hemzesi anlam kaybına uğramamıştır.¹¹⁷

Bazen âyette bir benzeri olduğu için cer edatının hazfedildiği görülmektedir. Örneğin “إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ /Muhakkak ki senin Rabbin, evet o, kendi yolundan sapanı en iyi bilendir. O, doğru yolda gidenleri de iyi bilendir”¹¹⁸ âyetinde “مَنْ” den sonra cer edatı olan “ب” mukadderdir. Çünkü böyle bir takdîr varsayılmazsa anlam bozulacaktır. Çünkü “أَعْلَمُ”, birinin her hangi bir konuda diğerlerinden daha çok o fiil veya özelliğe sahip olduğunu ifade eden ef'alü't-tafdîl sîgasıdır. Buna göre dalâlette olanların da bir şeyler bildiğini, fakat Allah'ın bunu onlardan daha çok bildiği anlaşılmaktadır. Hâlbuki burada anlatılmak istenen şey Allah'ın dalâlette olanları bilip tanmasıdır. Bu anlamın sağlanması da söz konusu cer edatının takdîri ile

¹¹⁴ el-Bakara 2/224.

¹¹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyan*, 4/424-425; Begavî, *Ma'âlimu't-tenzîl*, 1/262; Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *Tenvîru'l-miğbâs min tefsîri İbn 'Abbâs* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.) 31.

¹¹⁶ es-Sâffât 37/153.

¹¹⁷ Hemezânî, *el-Kitâbü'l-ferîd*, 5/398.

¹¹⁸ el-En'âm 6/117.

mümkündür. Bunun açıkça zikredilmemesinin sebebi âyetin sonunda bir cer harfinin zikredilmesidir. Zira burada da “أَعْلَمُ” ifadesi zikredilmiş ve hemen akabinde “ب” edatına yer verilmiştir.¹¹⁹

5.8. Harf ve Harekelerle İktifâ

Arapçada bir cümle veya kelime yerine bir harfle iktifâ etme meşhurdur. Bunun yansımalarını Kur'an'da da görmek mümkündür. Zira bazı âlimler huruf-u mukataada izlenen yöntemin iktifâ olduğunu öne sürmüşler. Zira onlara göre bu harflerin her birisinin kendine özgü bir anlamı vardır. Kimi harfler bir cümleyi, kimisi de bir ismi veya fiili ifade etmektedir. Örneğin bu âlimlerden bir kısmı “ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ” *Kâf. Şerefli Kur'an'a andolsun*¹²⁰ âyetindeki ¹²¹ “ق” harfinin “قَفِي الْأَمْرِ وَاللَّهِ” *Vallahi iş bitmiştir*; bazıları ise bunun “أَقْف/Tabi ol” anlamında olduğunu ifade etmektedirler. Bazıları ise bunun Allah'ın isimlerinden birinin kısaltması veya bir mekânın ismi olduğunu söylemiştir.¹²² Aynı durum “يس” kelimesi için de geçerlidir. Nitekim bazı âlimler Tayyi' kabilesi lehçesinde bunun anlamının “يا إنسان” olduğunu ileri sürmüştür.¹²³

Bazen de harf yerine hareke ile iktifâ edildiği görülmektedir. Bu, aynı cinsten olan harf ve harekelerde geçerli bir durum olup genellikle med harflerinin hazfinde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin “قَالَ تَاللَّهِ إِنْ كِدَتْ لَتُرْدِينَ” *Yemin ederim ki, sen az daha beni de helâk edecektin*¹²⁴ âyetinde “لَتُرْدِينَ” ifadesinden sonra “birinci şahıs yâ” sı hafzedilmiş ve bunun yerine aynı cinsten olan esre harekesi ile iktifâ edilmiştir. Aynı yöntem “أَتْمِدُونِي/أَتْمِدُونِ”¹²⁵ fiilinde de görülmektedir.¹²⁶

SONUÇ

Bir ifadenin cümleden hafzedilmesi durumunda onun varlığına işaret edecek ve yokluğunu hissettirmeyecek soyut ve somut bir delilin bulunması şeklinde gerçekleşen iktifâ, Kur'an'ın en önemli belâgat üsluplarından. İktifânın en önemli amacı laf kalabalığı yapmayarak muhatabın zihninin dağılmasını önlemek, anlamı daha da anlaşılır kılmak, verilmek istenen ma-

¹¹⁹ Fadl Hasan Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2016), 2/127.

¹²⁰ Kâf 50/1.

¹²¹ Kâf 50/1.

¹²² Mekkî b. Ebî Muhammed b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ büllûği'n-nihâye*, thk. Şâhid el-Buşeyhî, (b.y.: Mecmu'atu Buhûsî'l-Kitâbi ve's-Sünne, 2008), 11/7024-7025; Taberî, *Câmî'u'l-beyan*, 22/325; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3/427.

¹²³ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/400; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîl*, 18/449.

¹²⁴ es-Saffât 37/56.

¹²⁵ en-Neml 27/36.

¹²⁶ Herarî, *Tefsîru hadâiki'r-rauhi ve'r-reyhân*, 24/226.

sağı kısa, öz ve hızlı bir şekilde karşıdakine iletmektir. Bunun hem Arap edebiyatında hem de Kur'ân'da değişik uygulamaları vardır. Bazı âlimler, bu sanatın varlığı için bazı kriterleri şart koşarken kimisi de iktifânın sözlük anlamından yola çıkarak cümle içinde açıkça zikredilmediği halde anlamı anlaşılan her durumu iktifâ saymışlardır.

İktifâyı, sözü kısaltmada kullanılan diğer edebî sanatlardan ayıran bazı özellikler bulunmaktadır. Örneğin iktifâ denildiğinde akla ilk gelen şey onunla yetinilen karîne olurken îcâz denildiğinde akla ilk gelen şey sözü kısaltmaktır. Îcâzla beraber hazf ve takdîrde de cümleden silinen şeye delâlet eden karîne ve deliller bulunabilirken bunlar iktifâda çok daha güçlüdür. Bunu ona verdiğimiz örneklerden anlamak mümkündür. İktifânın ihtibâk sanatıyla da benzer yönleri bulunmasına rağmen ihtibâk daha kurallı ve kullanım alanı daha dardır. Ayrıca iktifânın icra edilmesinden sonra anlamın daha anlaşılır hale gelmesi, hafzedilene delâlet edecek karîneler arasında lafız ve bağlam dışında muhatabın zihnindeki bilgilerin de olması onu mezkûr yöntemlerden ayrı kılan diğer niteliklerdir. Özellikle hâlin yani içinde bulunan zaman ve ortamın delâleti, muhatabın zekâ düzeyi ve konuşulan dilin deyim ve örfüne vâkıf olmak iktifâda büyük önem arz etmektedir. İktifânın diğer bir özelliği mevcut öğeler telaffuz edildiği gibi hafzedilmiş öğelerin akla gelmesidir. Öte yandan iktifâda hayat-ölüm, sevindirmeye, soğuk-sıcak ve hayır-şer gibi birbirine zıt olan kelime veya cümlelerin hafzedilmesi ve bunların birbirlerine delâlet etmesi ağır basmaktadır.

İktifâ amacıyla zikri terk edilen lafız; harf, edat, isim, fiil ayrımı olmaksızın her türlü öge olabilir. Hatta bütün bir cümle de hafzedilebilir. Bu konuda esas olan şey anlamın bozulmamasıdır. Hatta bu sanatı şiirlerinde icra eden kimi şairler Arapça dil bilgisi kurallarını ihlal etmekte bile bir sakınca görmemektedirler. Ama Kur'ân'daki iktifâ uygulamalarına baktığımızda hem bu dilsel kuralların iyi korunduğu hem de edebî güzelliğin en üst seviyede olduğu iktifâ örneklerine rastlamaktayız. Çoğu yerde bu sanat, göz önünde bulundurulmadığı durumda âyetin anlamı iyi anlaşılabilir hatta bunun gözden kaçırılması âyetin yanlış anlaşılmasına yol açabilir. İktifânın îcâzın bir alt türü olduğu iddia edilse de çoğu bilgin tarafından bu edebî üslup, müstakil olarak görülmekte ve bu şekilde ele alınmaktadır. Son olarak belirtmek gerekir ki Kur'ân'ın nüzûl hikmeti ile hadislerin îrâd amacı aynı olduğu için Peygamberimizin (s.a.s.) sözlerinde de bu yöntemin uygulandığını görmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Abbâs, Fadl Hasan. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1. Basım 2016.
- Abdulkâdir, Molla Huveyş Âlu Gâzî. *Beyânü'l-me'ânî*. 6 Cilt. Şam: Matba'atu't-Tarakî, 1962.
- Ahmed b. Muhammed eş-. *el-Baḥru'l-Medîd*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- Akkârî, İn'âm Fevval. *el-Mu'cemü'l-müfaşşal fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1996.
- Alâüddîn 'Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi ma'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Alî Şâhîn 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî el-. *Rûhu'l-me'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Asbahânî, İsmâil b. Muhammed et-Teymî el-. *İ'râbu'l-Kur'ân li'l-*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd, 1995.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-. *Ma'âlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemir.8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe, 4. Basım, 1997.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu Saîd Abdullâh b. Ömer el-. *Envaru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mura'silî. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1996.
- Dimaşkî, Ömer b. Alî b. 'Âdil ed-. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Ebû Dâvud. Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, ts.
- Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-'Îmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts
- Feyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî el-. "kfy". *el-Mişbâhu'l-Münîr*.2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn 'Abbâs*, Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Halebî, Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-. *ed-Ḍurru'l-maşûn fi 'ilmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât 11 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, ts.
- Halûf, Mustafâ Şâhir. *Üslûbü'l-hazfi fi'l-Kur'ân*, Amman: Dâru'l-Fikr, 2009.
- Halvetî, İsmail Hakki b. Mustafa el-. *Tefsîru rûḥi'l-beyân*. 10 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*, 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 6. Basım 2003.
- Hemezânî, el-Mücteneb el-. *el-Kitâbü'l-ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Nizâmüddin el-Fetîh. 6 Cilt. Medine: Dâru'z-Zamân, 2006.
- Hemevî, Ali b. Abdillâh el-. *Ḥizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-erib*. thk. İsmâ Şuaytû. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 1987.
- Herârî, Muhammedü'l-Emîn b. Abdillâh el-Uramî el-. *Tefsîru ḥadâiki'r-raḥi ve'r-reyhân*. thk. Hâşim Muhammed Alî. 33 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- İbn Arefe, Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru İbn 'Arefe*. thk. Celâl el-Üsyütî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.

- İbn Esîr, Nasrullâh b. Muhammed el-Cezerî. *el-Câmi'u'l-Kebîr fî şinâ'ati'l- Manzûm mine'l- Kelâmi ve'l-Mensûr*. thk. Mustafa Cevvâd, Irak: Matba'atu'l-Mecme'i'l-Âlemî, 1953.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîni şevâzi'l-kırâât ve'l-îdâhi 'anhâ*. 2 Cilt. b.y.: el-Meclisü'l- a'lâ li'şüûni'l-islâmiyye, 1999.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ. "kfy". *Mu'cemü Mekâyisi'l-luğa*. 6 Cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, 2002.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi Muhammed Selâmet. 8 Cilt. b.y.: Darû Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî. "kfy". *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Usfûr, Ali b. Mü'min b. Muhammed. *Darâiru's-şî'r*. thk. Seyyid İbrâhîm Muhammed. b.y.: Dâru'l-Endülüs, 1980.
- Kayravânî, İbn Reşîk el-. *el-'umde fî sinâ'ati's-şî'r ve nakdihi*. Mısır: Matba'atu'a-Sa'âde, 1907.
- Kazvînî, Celâluddîn Muhammed b. Sa'diddîn Hatîb el-. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Behîc Gazzâvî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1998.
- Kummî, Nizamuddin el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-. *Garâibu'l-Kur'an ve reğaibu'l-furkan*, thk. eş-Şeyh Zekeriya Umeyrân. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Kur'ân-ı Kerim Açıklamalı Meali*, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV. Yayın Matbaacılık Tic. İşletmesi Basımevi, 2015.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mazhârî, Muhammed Senâullâh el-. *et-Tefsîru'l-mazharî*. thk. Gulâm Nebî Tûnûsî. Beyrut: Mektebetü Rüşdiyye, 2004.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye*. thk. Şâhid el-Buşeyhî. 13 Cilt. b.y.: Mecmu'atu Buhûsi'l-Kitâbi ve's-Sünne, 2008.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke el-. *el-Belâgatü'l-'arabiyye*. 2 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Mukrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali el-. *İmtâ'u'l-esmâ'*, thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mûsilî, Nasrullah b. Muhammed, b. Abdilkerîm el-. *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâir*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriye, 1995.
- Müncîz, Üsâme. *el-Bedî' fî nakdi's-şî'r*. thk. Ahmed Bedvî & Hâmid Abdülmeccîd. Kahire: Mektebetü Câmîati Kahire, ts.
- Nebehân, Muhammed Fârûk en-. *el-Medhal ilâ 'ulûmi'l-Kur'ân*. Halep: Dâru Âlemi'l-Kur'ân, 2005.
- Nevâcî, Şemsuddîn Muhammed en-. *eş-Şifâ' fî Bedî'l'l-İktifâ'*. thk. Mahmûd Hasen Ebû Nâcî. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1982.
- Nîsâbüri, Mahmûd b. Ebî'l-Hasen en-. *İcâzü'l-Beyân 'an me'âni'l-Kurân*, thk: Hanîf b. Hasan el-Kâsimî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. b.y.: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'ân-il-azîm*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıryetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1990.

- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed es- *el-Keşfü ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Sâlih, Behcet Abdulvâhid. *el-İ'râbü'l-mufaşşal li kitâbillâhi'l-murattel*. 12 Cilt. Amman: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1997.
- Sayyâdî, Ahmed Matlûb es-. *Esâlibun belâğîyye*. Kuveyt: Vekâletü'l-Metbû'ât, 1980.
- Şerbînî, Muhammed b. Ahmed eş-. *Tefsîru's-sirâci'l-münîr*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1907.
- Sübki. Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi es-. *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîşi'l-miftâh*, thk. Abdulhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l- Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tîbî, Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdillâh et-. *Fütühü'l-ğayb 'an kanâi'rayb*. 17 Cilt. Duba: Câizetü Dube'd-Düveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1. Basım, 2013.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali, el-. *et-Tefsîru'l-basîf*. 25 Cilt. Suudi Arabistan: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2009.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf 'an Hakaiki't-Tenzil*, 4 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddîn b. Bahâdır ez-. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1957.
- Züheyli, Vehbe b. Mustafâ ez-. *et-Tefsîru'l-vaşif*. 15 Cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, 2002.

**Kitap Değerlendirme: İzmirli İsmail Hakkı, Tarihin
Lüzûmu, Hazırlayan: Harun Çetin, Çizgi Kitabevi,
Konya 2020, 80 sayfa.**

Book Review: İzmirli İsmail Hakkı, Tarihin Lüzûmu, Prepared by: Harun Çetin, Çizgi Kitabevi,
Konya 2020, 80 pages.

ENES ENSAR ERBAY

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul/Türkiye

Postgraduate, University of Istanbul, Institute of Social Sciences, Istanbul/Turkey

ensarerbay@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4518-2392>

Makale Bilgisi |

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı/Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Kasım / November 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Kasım / November

Atıf / Citation: Erbay, Enes Ensar. "İzmirli İsmail Hakkı, Tarihin Lüzûmu, Hazırlayan: Harun Çetin, Çizgi Kitabevi, Konya 2020". edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal 4/2 (Kasım / November 2020): 91-96.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet

Rivayetin salt aktarımı, üzerine yoğunlaşılacak herhangi bir tarihi süreç hakkında imâl-i fikr edilmesinin önünü tıkayacak; hatta tarih düşüncesinin üretimine engel teşkil edecektir. Bu açıdan tarih ilmine dair kaleme alınan metodoloji, felsefe ve kuram çalışmaları, tarihin yorumu üzerine teorik ve pratik imkânlar sunmaktadır. İzmirli İsmail Hakkı'nın eseri, onun tarih anlayışı ve felsefesi üzerine değerlendirmeler sunarken konjunktürün imkânı çerçevesinde genel kaynak ve literatür aktarımı da sağlamaktadır. Onun tarih disiplini üzerine düşünce ve anlayışı hakkında bir fikir edinebileceğimiz bu çalışması, içerik, kapsam, tarih fikri ve tasnifi açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Metodoloji, Literatür, Rivayet.

Abstract

The mere transmission of primary source historical narratives hardly provides for deeper understanding of a particular historical period, and can even serve to prevent the production of historical thought. In this respect, it is methodology, philosophy and theory that facilitate a theoretical and practical way forward for the interpretation of history. İsmail Hakkı İzmirli's work, in addition to offering a view into his understanding of history and philosophy, also informs us as a general resource and piece of literature within its historical context. In this paper, İzmirli's study, in which we gain a view into his thought and understanding of the discipline of history, has been evaluated in terms of its content, scope, historical thought and classification.

Keywords: History, Methodology, Literature, Narrative.

Editörün Takdimi (7), müellifin hayatı hakkında kısa bir biyografi (9-12) ve müellifin kelâm ve felsefeyle iştigalinden ötürü tarih ilminin kelâm ilmiyle irtibatına dair editör tarafından kaleme alınmış bir yazıdan (13-20) sonra; eserin mukaddime bölümüne geçiş yapılabilmektedir. 80 sayfa olarak yayımlanan çalışmanın (23-46) sayfaları mevcut risâleyi; (46-80) sayfaları ise eserin yazma nüshasının tıpkıbasımını içeriyor. Eser, makale formatında Yavuz Yıldırım tarafından 2005 yılında transkribe edilmiş olmasına rağmen, hazırlayanın buna dair bir kaydını göremedik.¹ Bunun yanında editörün takdiminde mezkûr eserin 'ilk kez' neşredildiğinin ifade edilmesi; Yıldırım'ın yayımının hiç görülmediğini gösteriyor. Mukaddime'de² İzmirli İsmail Hakkı'nın (1869-1946), Maarif Nâzırı Emrullah Efendi'nin (1858-1914) ricasıyla genel bir İslâm tarihi yazmaya niyet ettiği; fakat bunu tamamlayamadığı fark ediliyor. Elimizde bulunan neşredilmiş nüshanın ise; bu tamamlanmayan, bir anlamıyla tarih ilmine giriş niteliğinde olan, kaynak terminolojisinin ele alındığı ve yer yer yorumların zikredildiği, yarım kalmış veya devamı getirileceği düşünülen bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır.

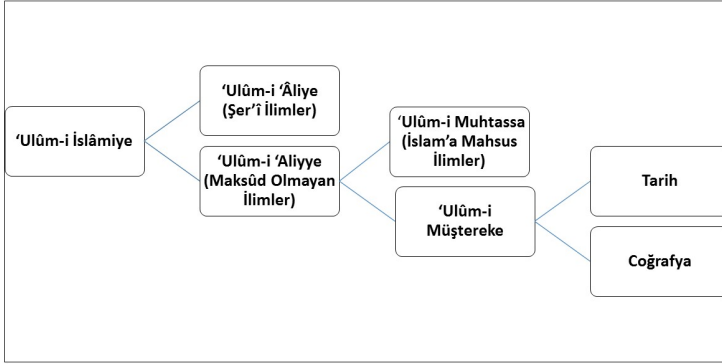
Müellif, tarihin başlangıcına dair olayların ilâhî kitaplar dışında bir kaynağının olmadığı, zira (Fenikeliler tarafından) yazı icâd edilmediği için tarih

¹ İlgili çalışma için bkz.: Yavuz Yıldırım, "İzmirli İsmail Hakkı'nın İslam Tarihyazıcılığı İle İlgili Bir Yazma Eseri: İnceleme ve Çevrimyazı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII, (2005), 105-130.

² Bu bölümde müellifin eserine başlarken dile getirdiği Arabî Besmele, Hamdele ve Salvele ibarelerinin -muhtemelen bir program hatasıyla- ters bir biçimde yazıldığı görülüyor.

yazımının da başlamamış sayılacağı kabulündedir. Lâkin kadîm döneme ait yazıların çözülmesi ve evrakların incelenip gün yüzüne çıkarılması neticesinde, tarih öncesi devirler hakkında birtakım bilgiler edinebildiğimizi de 11. dipnotta ekleme ihtiyacı duymuştur. Akabinde Homeros ve Herodot'tan örnekler vererek tarihin bu isimlerce başlatıldığı kanaatini izhar etmektedir.

Müellifin, ilimleri sınıflandırdığı 14 numaralı dipnottan; tarih ilmini konumlandığı yeri şu şekilde gösterebiliriz:



İzmirli'nin izâhları çerçevesinde oluşturduğumuz yukarıdaki tabloya göre onun, 'tarih ilmini' millî bir kimliğe has kılmadığı, insanlığın müşterek birikimi olarak kabul ettiği sonucuna varıyoruz. 14.dipnotta, yukarıdaki tabloyu oluşturduğumuz bilgileri verdikten sonra İzmirli, İslâmî devirde ilk tarih müelliflerinin sırasıyla Urve b. Zübeyr (ö. 94/713),³ Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ve İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) olduğunu ifade etmektedir. İlk devir siyer ve meğâzî âlimlerinin öne çıkanları arasında olmaları nedeniyle doğru kabul edebileceğimiz bu görüş, kanaatimizce İzmirli'nin yaşadığı dönemde konu hakkında ayrıntılı çalışmalara ulaşımın güçlüğü nedeniyle -öne çıkan diğer müelliflerin de zikredilmesi açısından- detaylandırılmamıştır.⁴

Ehl-i İslâm'ın Tarihe Hizmetleri (31-46) başlığı altında verilen literatür bilgisi, faydalı bir nitelik taşımaktadır. İlgili literatür bilgisini değerlendirmek, hem son dönem Osmanlı âliminin tarihe dair muktesebâtı hakkında bilgi edinmemizi, hem de beyân edilen kaynak ve eserleri günümüz literatür kritiği açısından ele almamızı sağlayacaktır. Bu bölümün *Siyer ve Meğâzî* başlığı altında müellif, zamanımıza ulaşan en eski siyer metninin İbn İshak'ın (ö. 151/768) *Siyer'i* olduğunu ifade belirterek diğer siyerlere geçmiştir. Fakat İbn

³ Transkribe edilen metinde sehven "Urve b. Zeyd" olarak kaydedildiği dikkat çekmektedir.

⁴ Şaban Öz'ün doktora tezine dayanan şu çalışması, ilgiyi detayların bulunması açısından önem arz eder: Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynaklar ve Müellifleri*, İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 2008.

İshak hakkında belirttiği şu görüş önemlidir: Buna göre İbn İshak ile meydana gelen olaylar arasında râvîlerin az bulunması, onun naklettiği olaylarda hata ihtimalini aza indirmektedir. Bu görüşe göre yazar -ileride de ifade edileceği gibi- tarihin kritiği açısından râvî kanalının mevsûkiyetini, yani isnad'ı merkeze almaktadır. Tarihin iç tenkidi açısından önemsiz olmayan bu kritik etme usulünün, dış tenkidi gündem dışı bırakması açısından yegâne bir yöntem olarak görülmesi kanaatimizce elverişli değildir. Müellif siyer ve meğâzîye dair pek çok önemli eseri naklederken; özellikle Osmanlı coğrafyasının yoğun bir şekilde istifade ettiği Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Şifâ'*sını zikretmeyi ihmal etmemiştir. Bunun yanında kendi döneminde göre çağdaş sayılabilecek bir metin olan Zeynî Dahlan'ın (ö. 1304/1886) eserini de örnek olarak sunmuştur. Buradan İzmirli'nin, tarihe dair çağdaş çalışmaları da takip ettiği sonucunu çıkarabiliriz. Fütûh literatürüne geçtiği bölümde müellifin diğer eserlerin yanında Vâkîdî'nin (ö. 207/823) *Fütûhu's-Şam* isimli eserinden de söz ettiği görülmektedir. Müellifin yaşadığı tarihe de denk gelen son çalışmalar, mezkûr eserin Vâkîdî'ye ait olmadığını göstermiştir.⁵ Müellif, eseri yazdığı süreçte -çevresel imkânların elvermemesi nedeniyle- bu durumun tedkikini yapamamış olabilir.

Tabakât bölümünü ele aldığı bölümde müellif, fakihlerden dilcilere kadar her bir ilim dalına dair ayrı ayrı tabakât eseri oluşturulduğunu ifade ederek bu eserlerden öne çıkanların isimlerini zikreder. Terâcim türüne dair; bu ilmi meşhur edenin İbn Hallikân (ö. 681/1282) olduğunu ifade etmektedir. Genel tarih yazımını Ya'kûbî'den (ö. 292/905'ten sonra) başlatmış;⁶ Taberî (ö. 310/923), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Ebu'l-Fidâ (ö. 774/1373), İbnü'l-Verdî (ö. 749/1349) ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi alanın ileri gelen tarihçilerinin eser isimlerini vermekle yetinmiştir. Burada dikkat çeken unsur; Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) *Ahbârü'z-Zamân* isimli bir eserinin olduğu, hatta eserlerinde sık sık bu çalışmasına atıf yaptığı bilinmekle birlikte; bu isimle yayımlanan eserin Mes'ûdî'ye ait olmadığı ifade edilmelidir.⁷ Bunun yanında İbn Haldun'u ayrıca zikretme ihtiyacı duymuş ve Ahmed el-Makkarî'nin (ö. 1041/1632) İbn Haldun'un (ö. 808/1406) Tarih'ine yaptığı şerhi dile getirmiştir.

⁵ Mustafa Fayda, "Vâkîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim tarihi: 26.09.2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vakidi>, Ayrıca bkz.: Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynaklar ve Müellifleri*, 326-327.

⁶ Ya'kûbî'den önce, genel tarih türünde eserler kaleme alan müellifler mevcuttur. Halife b. Hayyât'ın (ö. 240/854-5) *et-Târih*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-Meârif*, Dineverî'nin (ö. 282/895) *Ahbârü't-Tvâl* isimli eserleri buna örnek olarak gösterilebilir.

⁷ Mes'ûdî'nin *Ahbârü'z-Zamân* isimli bir eseri bulunmaktadır. Lâkin *Ahbârü'z-Zaman* ismiyle yayımlanan kitaplar ona ait değildir. Bkz.: Casım Avcı, "Mes'ûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim tarihi: 26.09.2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesudi-ali-b-huseyin>.

*Derecât-ı Müverrihîn-i İslâmîye*⁸ isimli başlık altında müellifin, tarihe yönelik yaklaşımı hakkında bir fikir edinebiliyoruz. Onun tarihe, çoğunlukla hadis usûlündeki kriterlere riayet ederek baktığı yönünde bir tespitte bulunabiliriz. Bu sâikle olacak ki müellifin kıyasına göre muhaddis ve fakihlerin yazdığı tarih eserleri, edebiyâtçıların (üdebâ) yazdığı tarihlerden daha güvenilirdir. Mezkûr tasnif çerçevesinde klasik dönem tarihçilerini muhaddis-müfessir veya edip başlığı altında inceler. Taberî, İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), İbnü'l-Cevzî, Zehebî, Süyûtî (ö. 911/1505) gibi isimler muhaddis; İbn Kuteybe (ö. 276/889), Mes'ûdî, Ebu'l-Fida ve Makkârî gibi isimler de ediptir. Sözelimi - müellifin beyânına göre- iki kategoriden biri arasında güvenilirlik açısından bir tercihte bulunacak olursak, başta zikredilen muhaddislerin lehine bir seçimde bulunmak icap edecektir. Bu kabulün, hem yukarıda zikredilen kişilerin tasnifi hem de muhaddis-edip ve güvenilirlik ayrımı çerçevesinde birtakım sorunlarla muallle olduğunu düşünüyoruz. İlgili beyânlara yönelik şu soruları yöneltebiliriz:

1. Hüküm istinbat edilecek bir yapısı olması nedeniyle Hz. Peygamber dönemi ile ilgili haberleri konu dışı tutarak şunu sormalıyız: Bu dönemden sonraki hâdiselerin gerçekliğini değerlendirmenin tek yolu hadis usulünün kriterleri midir? Tarih kaynakları incelenirken, mevsûkiyetin şartları sadece isnâdın kritikleri mi olacaktır?

2. Târih disiplininin kendine has, zaman içerisinde oluşturduğu bir analiz metodu olamaz mı? Örneğin Belâzürî'nin, bir bölgenin tarihi veya orada yaşanmış bir hâdis hakkında bilgi almak için mezkûr yerde yaşayan insanlarla görüşmesi, tarihin bilgi kaynağı olamaz mı? Bu bilgiye -isnada uyum sağlamadığı için- 'güvenilir değildir' denilebilir mi?

3. Muhaddis usûlü tarihçi olarak sınıflandırılan Taberî'nin *Târihi*'nde var olan zayıf bilgiyi nasıl değerlendirmemiz gerekecektir?

4. 'Edip' olarak tanımlanan İbn Kuteybe'nin, eserindeki güvenilir ve teyid edilmiş bir bilgiyi nasıl değerlendirmemiz gerekir?

5. Pek çok alanda eser üretmiş olan mezkûr müellifleri dar tasnifler çerçevesinde tanımlamak, isâbetli bir yaklaşım mıdır? Örneğin coğrafya, seyahat, tarih ve daha birçok alanla ilgili eser telif etmiş olan Mes'ûdî'yi sadece "edip" olarak tanımlamak onun tarihçiliğini ele alırken bir engel teşkil etmeyecek midir?

⁸ Sehven 'derecaât' şeklinde bir yazım kullanılmıştır.

*Lisân-ı Fârisî ve Türkî Üzre Yazılan Kütüb-i Tarih*⁹ isimli bölümde müellifin zikrettiği eserler, özellikle Horasan-Mâverâünnehir ve Anadolu coğrafyası üzerine yapılacak çalışmalar açısından gözden kaçırılmaması gerekir. Türkçe tarihlerin çoğunluğunun Osmanlılar döneminde kaleme alındığına dair tespit, Türklerin tarih yazımında olgunlaştığı süreci göstermesi açısından anlamlı duruyor. Diğer yandan Osmanlılar tarafından özellikle Taberî'nin Tarihî'nin tamamının Türkçe'ye tercüme edilmiş olması, mezkûr eserin genel olarak mûteber görüldüğü algısını güçlendirmektedir.

Müellif, *Müverrihîn-i İslâm'ın Sıdk ü İhtimâmı* ismini verdiği bölümde Corci Zeydan'dan (ö. 1861-1914) Müslümanların isnad usûlünü benimsedikleri için İslâm tarihi eserlerinde doğruluğun üstün geldiğini ifade eden bir nakil yapar. İsnâdın önemini ifade etmek için soru sormak suretiyle önemli bir tespit bulunur. Buna göre, zayıf rivayetleri sahih rivayetlerden ayırmak için İslâm'dan başka hangi dinin mensupları, isnad sistemine başvurmuş; zayıf ve yalan uyduran kimseleri teşhir etmiştir?

İzmirli'nin bu çalışması; Siyer ve Meğâzî, Fütûh, Tabakât, Terâcim, Genel Tarih, Şehir Tarihleri, Halifeler ve Hükümdarlar Tarihi, İlkler (Evâil) Tarihi, Eyyâm-ı Arab, Menâkıb, Farsça ve Türkçe Yazılan Tarihler ve Osmanlı Tarihi gibi alanlarda; müellifin yaşadığı konjunktürde -kronik ve kaynak tanıtımı hususunda- yeterli sayılabilecek niteliktedir. Eserin tarihe giriş niyetinde bir yapısının olması nedeniyle özellikle işin başlangıcında olan talebelere -hâlâ faydalı olacağı düşünülmektedir. Eser en başta, son dönem Osmanlı ulemasının özellikle İslâm tarihi birikimi ve kaynak bilgisini İzmirli'nin şahsında yansıması açısından değerlidir. Bunun yanında müellifin eksik bıraktığını düşündüğümüz alanları şu şekilde sıralamak isteriz:

1. İkincil literatür, yani kendi döneminin çalışmalarına daha fazla ağırlık vermesi; eserin daha fazla fayda sağlamasını temin edilebilirdi.

2. Tarihî kaynakların sadece isimlerini aktararak değil, onları okura tanıtarak muhteviyatlarının geniş bir değerlendirmesi ve bu çerçevede bir tarihçi olarak gelecek nesle ilgili kaynakların müzakeresinde tecrübe aktarımı sağlanabilirdi.

3. Tüm bu çerçevede açıklamalar beyân edilirken tarih incelemelerine dair daha geniş bir metodolojik yaklaşım sunulabilirdi.

⁹ Bu bölümde Muslihuddîn Lârî'nin isminin sehven *el-Ârî*; Yahya el-Kazvinî'nin *Lübbü't-Tevarîhi'nin Lebbü't-Tevarih*, Ebu'l-Fazl Muhammed b. İdrîs-i Bitlisî'nin *Cerîde-i Âsâr ve Harîde-i Ahbâr* adlı siyerinin de Harîdetü'l-Âsâr olarak kaydedildiği göze çarpar.