

ISSN: 2148-5631

e-ISSN: 2148-8134

mütefekkir

cilt / volume: 8 • sayı / issue: 16 • aralık / december 2021

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 8 • sayı / issue: 16 • aralık / december 2021

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

Kapsam

Scope

Dinî Araştırmalar (Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din), İslâm Araştırmaları, Sosyal Bilimler
Religious Studies (Art and Humanities/Religion), Islamic Studies, Social Sciences

Yayın Aralığı

Publishing Period

Yılda 2 Sayı (15 Haziran - 15 Aralık)
Biannually (15 June - 15 December)

Basım Yeri

Place of Publication

Salmat Basım 0.312 341 10 24

Basım Tarihi

Publication Date

15 Aralık 2021
december 15, 2021

Yayın Dili

Publication Language

Türkçe, Arapça, İngilizce
Turkish, Arabic, English

Yayın Türü

Publication Type

Uluslararası bilimsel hakemli dergi
International peer-reviewed academic journal

Kapak

Cover

Arş. Gör. Osman DURMAZ

İç Düzen

Interior Design

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ - Arş. Gör. Osman DURMAZ

Yönetim Yeri ve Adresi

Executive Office

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 68100, Aksaray,
Türkiye
*Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, 68100,
Aksaray, Turkey*

İletişim

Contact

Tel: (90 382) 288 23 00 Fax: (90 382) 288 23 10
mutefekkirdergisi@gmail.com
<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

Sahibi

Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan

Prof. Dr. Necmettin AYGÜN

aygunnecmettin@gmail.com

Yazı İşleri Müdürü

Director of the Editorial

Office

Doç. Dr. Mustafa ŞEN

mustafasen@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör

Editor

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ

suayipkaratas@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Alan Editörleri

Field Editors

Mehmet Emin GÜZEL | mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr

Muhammed Enes ERCAN | menesercan@aksaray.edu.tr

Meryem Beyza EGEMEN | mbeyzaegemen@gmail.com

Zahit KAPLANGÖZ | zahitkaplangoz@aksaray.edu.tr

Mahmut TOPTAŞ | mahmuttoptas@aksaray.edu.tr

Gülender SEVGİ | gulendersevgi@aksaray.edu.tr

Melek KARACAN | mlkgndz90@hotmail.com

Merve İLERİ | merveileri@aksaray.edu.tr

Ali KUŞCALI | alikuscali@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Yayın Kurulu

Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU, Ankara Üniversitesi

ahmet.nedim.serinsu@ankara.edu.tr

Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, Necmettin Erbakan Üniversitesi

mbvarol@gmail.com

Doç. Dr. İbrahim PAÇACI, Aksaray Üniversitesi

ipacaci@hotmail.com

Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ, Aksaray Üniversitesi

mehtarkhan@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFCİ, Selçuk Üniversitesi

zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Doç. Dr. Ramazan ATA, Aksaray Üniversitesi

ataramazan68@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA, Aksaray Üniversitesi

kayaali72@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN, Aksaray Üniversitesi

huseyinkahraman@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami YILDIZ, Aksaray Üniversitesi

m.samiyildiz@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SARMIŞ, Aksaray Üniversitesi

mustafa.sarmis@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ, Aksaray Üniversitesi

suaybk@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Canan KOÇAK, Aksaray Üniversitesi

z.canankocak@gmail.com

Dr. Anas Ghazi ENAYAH, el-Cevf Üniversitesi, Suudi Arabistan

dr.anasghazi@yahoo.com

Dr. Dorota BAZUŃ, Zielona Góra Üniversitesi, Polonya

bazun@interia.pl

Danışma Kurulu

Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah HARMANCI, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Adem EFE, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Adil YAVUZ, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Hakkı SEZER, Aksaray Üniversitesi
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK, Karabük Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Sefa BARDAKCI, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Seyit AVCI, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Prof. Dr. W. M Nor Wan DAUD, Malezya Teknoloji Üniversitesi
Doç. Dr. Ali ÖGE, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Faruk SANCAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan UÇAR, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Majeda OMAR, Ürdün Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa KARABACAK, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Sümeyra BİLECİK, Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İYİBİLDİREN, Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Necattin HANAY, Aksaray Üniversitesi

Dizinlenme

Indexing

- Araştırmax (Kabul / Accepted: 22.06.2017)
- ASOS INDEX (Academia Social Science Index)
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ATLA Religion Database®
(Kabul / Accepted: 11.09.2018)
- Cite Factor (Kabul / Accepted: 12.08.2018)
- Crossref DOI (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- DRJI (Directory of Research Journals Indexing)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- EBSCOhost SocINDEX with Full Text
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost Sociology Source Ultimate
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost The Belt and Road Initiative Reference
Source (Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- ERIH Plus (European Reference Index for the
Humanities and the Social Sciences)
(Kabul / Accepted: 21.08.2017)
- Ideal Online (Kabul / Accepted: 19.08.2017)
- Index Copernicus (Kabul / Accepted: 08.12.2015)
- InfoBase Index (Kabul / Accepted: 11.02.2017)
- İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- J-GATE (Kabul / Accepted: 04.09.2017)
- MIAR - Information Matrix for the Analysis of
Journals (Kabul / Accepted: 01.10.2017)
- MLA International Bibliography
(Kabul / Accepted: 27.08.2018)
- OCLC WorldCat (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- OpenAIRE (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly
Resources (Kabul / Accepted: 12.02.2015)
- Root Indexing (Kabul / Accepted: 30.07.2018)
- Scientific Indexing Services
(Kabul / Accepted: 06.09.2018)
- SOBİAD (Kabul / Accepted: 02.02.2016)
- Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: 25.08.2014)
- ULAKBİM TR Dizin (Kabul / Accepted: 24.04.2019)



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

2021 YILI HAKEM LİSTESİ

Reviewers in 2021

Hakem <i>Reviewer</i>	Hakemlik Sayısı <i>Number of Review</i>
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE • Ondokuz Mayıs Ü İlahiyat Fak.	1
Prof. Dr. Yaşar YİĞİT • Ankara Yıldırım Beyazıt Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Ahmet ARAS • Necmettin Erbakan Ü A. K. İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR • Kastamonu Ü İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Arif KORKMAZ • Necmettin Erbakan Ü A. K. İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Burhan ÇONKOR • Çankırı Karatekin Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. İbrahim PAÇACI • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. İsmail BAYER • Artvin Çoruh Ü İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Mehmet KAYA • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Mehterhan FURKANI • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Murat AK • Necmettin Erbakan Ü A. K. İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Mustafa ŞEN • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Recep KOYUNCU • Necmettin Erbakan Ü A. K. İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Süleyman NAROL • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Sümeyra BİLECİK • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Turan AÇIK • Aksaray Ü Fen-Edebiyat Fak.	1
Doç. Dr. Umut KAYA • Marmara Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Abdulhamit BUDAK • Amasya Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Sacid ÖKSÜZ • Karamanoğlu M. Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Ali TEMEL • Çukurova Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Asim DURAN • Ordu Ü İlahiyat Fak.	1

Dr. Öğr. Üyesi Aykut KİŞMİR • Ankara Ü Dil ve Tarih Coğrafya Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Bozan ALHAMAD • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Demet KOÇYİĞİT • FSM Vakıf Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ • Kafkas Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Erdem DİRİMEŞE • Zonguldak B. Ecevit Ü Fen Edebiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Garip AYDIN • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Hafel ALYOUNES • Siirt Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Halil ÖZTÜRK • Yozgat Bozok Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin GÖKALP • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi İlyas UÇAR • Amasya Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud GAVSANİ • Muş Alparslan Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞÇIVAN • Yalova Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARA • Marmara Ü İlahiyat Fak.	3
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami YILDIZ • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	2
Dr. Öğr. Üyesi Mesut ÇAKIR • FSM Vakıf Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Miraç TOSUN • Karadeniz Teknik Ü Edebiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİR • Karamanoğlu Mehmetbey Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KESKİN • Gaziantep Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SAĞLAM • Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SARMIŞ • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	2
Dr. Öğr. Üyesi Necattin HANAY • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye AYDIN BULUT • Ondokuz Mayıs Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Taha ÇELİK • Necmettin Erbakan Ü A. K. İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Tahsin YURTTAŞ • Ankara Yıldırım Beyazıt Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Tuba Hacer KORKMAZ • FSM Vakıf Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Canan KOÇAK • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Ali KUŞCALI • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Davut ŞAHBAZ • Ankara Ü Dil ve Tarih Coğrafya Fak.	1
Dr. Esat SABIRLI • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Hanefi ŞOLA • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Hüsnü TURGUT • Bingöl Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Mehmet YAŞAR • Çanakkale Ü İlahiyat Fak.	2

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles

BEKKÂR B. KUTEYBE: HANEFÎ BİR FAKÎH VE ÂDİL BİR KADI

Bakkâr Ibn Qutayba: A Hanafî Fakîh and A Just Qādî

15-28

Mehterhan FURKANİ

RÂVİNİN ADÂLETİ BAĞLAMINDA BUHÂRÎ'NİN KULLANDIĞI TA'DİL İSTILAHLARI

The Ta'dil Language Terms Used by al-Bukhârî In The Context of The Justice of The Narrator

29-51

Mustafa KARABACAK

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINA YÖNELİK BİR MANA VE MAHİYET ANALİZİ: TEYSİRÜ'L-KUR'ÂN

A Meaning and Content Analysis for Understanding the Qur'ân: Teyşiru'l-Qur'ân

53-77

İsa KANİK

EL-İKTİSÂD Fİ'L-İ'TİKÂD ADLI ESERİ ÖRNEKLİĞİNDE GAZZÂLÎ'NİN KELAM METODOLOJİSİ

al-Ghazali's Methodology of Kalam in 'al-İktisâd fi'l-i'tikâd'

79-102

Hüseyin KAHRAMAN

ED-DÜRERÜ'N-NÂSİRE FÎ TEVCÎHİ'L-KIRÂÂTİ'L-MÜTEVÂTİRE ADLI ESER BAĞLAMINDA İBN ACİBE'NİN KIRAAT YÖNÜ

İbn Acîbe's Qiraat in The Context of The Text Titled 'Ed-Dureru'n-Nâsire Fî Tevcîhi'l-Kirâati'l-Mütevâtire'

103-120

Kadir TAŞPINAR

HIRİSTİYANLIKTA SÜNNET

Circumcision in Christianity

121-134

Mustafa KIRANATLIOĞLU

**EL-KEŞŞÂF TEFSİRİ ÖZELİNDE ZEMAHŞERÎ'NİN
ELEŞTİRİLERİ**

Zamakhshari's Criticisms the Case of al-Kashshāfs

135-164

Veysel GENÇİL

**ANTONİO GRAMSCİ'NİN 'HEGEMONYA' KAVRAMI
ÇERÇEVESİNDE FETÖ'NÜN KÜLTÜREL FAALİYETLERİ**

*Feto's Cultural Activities Within The Frame of Antonio Gramsci's
Hegemony Concept*

165-183

Fatih BAŞ

**MEKKÎ-MEDENÎ SÛRELERE DAİR MANZÛMELER
ÜZERİNE BİR İNCELEME**

An Analysis of The Poems on The Meccan-Medinan Sûrahs

185-209

Muhammed Şerif KAHRAMAN

**İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA İZZEDDİN B.
ABDÜSSELÂM**

'Izz al-Dīn Ibn Abd al-Salām and the Authority-Ulamā Relationships

211-233

Aygül DÜZENLİ

استحضار شخصية النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي شِعْرِ عَمْرِ أَبِي رِيْشَةَ

Ömer Ebû Rişe'nin Şiirinde Hz. Peygamber'in Şahsiyeti

235-254

Prophet Muhammad's character in Omar Abu Risha's poetry

Mohamad TURKEY

**HAMİDİYE DÖNEMİNDE TAŞRADAKİ GÜÇ
MÜCADELESİNİN KÜFREVİ DERGÂHINA YÖNELİK BİR
İTİBAR SUİKASTI ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ**

*Evaluation of the Provincial Power Struggle in the Hamidian
Period Through a Reputation Assassination Intended for Kufravi
Lodge*

255-274

Yakup KARATAŞ - Fatih ÖZTOP

ÇEVİRİLER / Translations

DEĞER ÇATIŞMASININ KÖKENLERİ: BEBEKLER AYNİ
FİKİRDE OLMAMAYI KABUL ETMEZ

God And Health: What More Is There To Say?

275-281

Karen WYNN / çev. Osman Zahid ÇİFÇİ

İNCELEMELER / Reviews

IRAK'IN FETHİ VE İSLAMLAŞMA SÜRECİ, HÜSEYİN
GÖKALP

*The Conquest of Iraq and the Islamization Process, Huseyin
Gokalp*

283-288

Ali KUŞCALI

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Publishing and Writing Principles

289

EDİTÖRDEN / Editorial

Kıymetli okurlarımız,

Mütefekkir'in yeni sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Bu sayımızda, on iki araştırma makalesi, bir çeviri ve bir kitap değerlendirmesi türünde olmak üzere toplamda on dört çalışmayla karşınızdayız. Bir hayli yoğun yayın başvurusu aldığımız bu dönemde, dergimize gönderilen tüm çalışmaların sıkı bir eleme sürecinden geçirildiğini belirtmek isteriz.

Değerlendirme süreçlerini belli aralıklara sıkıştırmadan, geniş bir zaman diliminde yapabilmek adına dergimize sürekli olarak makale kabul edilmektedir. Buna göre dergimiz, makale başvurusuna devamlı olarak açıktır. Fakat başvuru yoğunluğu gibi durumlar dikkate alınarak, belli bir tarihten sonra gelen başvurular bir sonraki sayımızda yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınmaktadır. Bu itibarla 2021 yılının Aralık sayısını yayımladığımız bu günlerde, 2022 yılı Haziran sayısı için değerlendirme süreci devam eden çok sayıda başvuru bulunduğunu özellikle ifade etmek isteriz.

İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay kararlarını esas alarak, çift taraflı kör hakemlik ilkesi gereğince hakemlerin gizliliğinin sağlanması için 2021 yılı içerisinde dergimizde değerlendirme yapan hakemler listesine bu sayımızda topluca yer verilmiştir. Dergimizin önceki sayılarında olduğu gibi bu sayısında da İSNAD dipnotlu atıf sistemi (2. Edisyonu) ve kaynakça gösterimi esas alınmıştır. Bundan sonra çıkacak sayılarımızda da bu sistem dikkate alınacaktır.

Hayli yoğun geçen bir emeğin mahsulü olan yeni sayımızın ilim dünyasına katkı sunmasını ümit ederken, çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize teveccüh gösteren, emeklerini emanet ederek bizleri yalnız bırakmayan yazarlarımıza, hiçbir maddi menfaat gözetmeksizin ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize müteşekkirimiz.

Dergimizin yayım sürecinde gösterdikleri gayretlerinden dolayı tüm alan editörü arkadaşlarıma, teknik desteği sebebiyle Arş. Gör. Osman DURMAZ'a, maddî ve mânevî desteklerini esirgemeyen fakültemiz akademik ve idarî personeline, Aksaray İslami İlimler Derneği'ne, dergimize olan özel ilgilerinden dolayı İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Necmettin AYGÜN'e teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfk Allah'tandır.

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ

Editör

BEKKÂR B. KUTEYBE: HANEFÎ BİR FAKÎH VE ÂDİL BİR KADI

Bakkâr Ibn Qutayba: A Hanafî Fakîh and A Just Qâdî

Mehterhan FURKANİ

Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

Assoc. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences Department of Islamic Law, Aksaray, Turkey

✉ mehterhan_4@windowslive.com  <https://orcid.org/0000-0002-4415-7830>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 15.04.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 02.07.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

” Atif / Cite as: Furkani, Mehterhan. “Bekkâr b. Kuteybe: Hanefî Bir Fakîh ve Âdil Bir Kadı”. *Mütefekkir* 8/16 (2021), 15-28. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1032639>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

BEKKÂR B. KUTEYBE: HANEFÎ BİR FAKÎH VE ÂDİL BİR KADI

Öz

Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884) adaleti, zühdü ve ilmiyle meşhur olan bir kadı idi. Hanefî fakîhi ve muhaddis olan bu zat fıkıh ve hadis ilminin eğitim öğretimiyle meşgul olmuş, birçok eser telif etmiş ve uzun bir süre de kadılık görevini üstlenmiştir. Kadılık görevini yaparken de görevini hakkıyla yerine getirerek hükümdar ile sıradan vatandaşlar arasında hiçbir ayırım yapmayan, tek ilkesi adalet ve hakkaniyetle hükmetmek olan Bekkâr, Hz. Peygamber'in cennetle müjdelediği kadınların özelliklerine sahip olmuştur. Bekkâr siyasî kargaşalardan da payını almış, bir dönemde kadı olup hükümdara ders veren bir konumda iken diğer bir dönemde de aynı hükümdar tarafından hapis cezasına mahkûm olmuş, kalan ömrünün tamamını hapisanede geçirmiştir. Bütün bunların sebebi de yine onun doğru bildiği şeyden vazgeçmemesi ve her türlü zulüm ve haksızlığa karşı dik duruşu, Allah'tan başkasından korkmaması ve bir şey beklememesi idi. Bekkâr'ın hayatında sergilediği tavır, fukahânın siyasetçilere karşı sergiledikleri duruşları açısından da önem arz etmektedir. Bu çalışmada Bekkâr b. Kuteybe'nin hayatı, fikhî kişiliği, kadılığı ve siyasetçilere karşı duruşu ele alınacak ve değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefîlik, Kadılık, Siyaset, Kadı Bekkâr.

Bakkâr Ibn Qutayba: A Hanafi Fakîh and A Just Qâdî

Abstract

Bakkâr Ibn Qutayba (d. 270/884) was a judge who was famous for his justice, asceticism and knowledge. This person, who was a Hanafi jurist and a muhaddith (traditionist), was engaged in the education of fiqh and hadith, authored many works and assumed the duty of judge for a long time. He did not make any distinction between the ruler and ordinary citizens and fulfilled his duty properly. His only principle was to rule with justice and fairness, he became one of the judges whom about the Prophet gave the good news of heaven. He took his share from the political turmoil, as in one period he was a judge and lectured the ruler about justice, and in another, he was sentenced to imprisonment by the same ruler, and spent the rest of his life in prison. The reason for all of this was that he did not give up what his principles, he stood upright against all kinds of cruelty and injustice, did not fear anyone and did not expect anything from anyone other than Allah. Bakkâr's attitude in his life is also important in terms of the attitude of fiqh scholars towards politicians. In this study, the life of Bakkâr Ibn Qutayba, his fiqh personality, his status and his stance against politicians will be discussed and evaluated.

Keywords: Islamic Law, Hanafism, The Judgeship, Politics, Qâdî Bakkâr.

GİRİŞ

Hz. Ebû Bekr'in (ö. 13/634) soyundan gelen¹ Bekkâr b. Kuteybe kendi döneminin Mısır'daki en önde gelen Hanefî âlimi idi.² 847-861 yılları arasında Abbasî Halifesi olan Ca'fer b. Muhammed Mütevekkil-Alellâh (ö. 247/861) tarafından Mısır kadısı olarak atandı ve yirmi dört sene boyunca

¹ Ebû Hâşî Ömer b. Alî b. Aḫmed el-Mısrî İbnü'l-Mulaḫḫın, *Tabakātu'l-'Evlîyâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1415), 119.

² Ebû Muḫammed Abdullâdir b. Muḫammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muḫıyye fî tabakâti'l-Ḥanefıyye* (Karaçi: Mîr Muḫammed Kütübḫâne, ts.), 1/168-169; Yûsuf b. Tağrıberdî b. Abdullâh İbn Tağrıberdî Ebû'l-Meḫâsın, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhira* (Mısır: Vezâratu's-Şekâfe ve'l-İrşâdî'l-Ḳavmî-Dârü'l-Kütüb, ts.), 3/47.

bu görevde kaldı. Bir yandan kadılık yaparken diğer yandan da hadis ve fıkıh alanındaki eğitim ve öğretim faaliyetini ihmal etmedi. Dönemin Mısır valisi olan Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Tolûn (ö. 270/884) da bizzat onun ders halkasına katılırdı.³ Ancak daha sonra İbn Tolûn, Bekkâr'ı hapse attı. Bekkâr'ın kadılığını ve hapse atılma sebebini açıklamak için, Bekkâr'ı Mısır kadısı olarak atayan halife, hapse atılmasına sebep olan veliahdı ve Bekkâr'ı hapse atan Mısır valisi hakkında kısa bilgi verilecektir.

Milâdî 870-892 yılları arasında hüküm süren Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbâs Mu'temid-Alellah Ahmed b. Ca'fer'in (ö. 279/892) veliahdı olan kardeşi Ebû Ahmed Muhammed Muvaffak-Billâh (ö. 278/891) zamanla halife olan abisinin bütün yetkilerini ele geçirdi. Bunun üzerine Mütevekkil, 245/868 yılında Mısır valisi olarak atanan ve on altı yıl devam eden Ahmed b. Tolûn'a gizli bir mektup gönderip bu durumunu onu anlattı. İbn Tolûn da onun Mısır'a gelmesini tavsiye edip onun karşılanması için de Rıkka'ya asker gönderdi. Avlanma bahanesi ile çıkıp İbn Tolûn'a giderken Muvaffak onun amacını öğrendi ve gitmesine engel oldu. Bu plan da başarısızlıkla sonuçlanınca Ahmed b. Tolûn, Muvaffak'a karşı savaşa hazırlandı. Ayrıca kadılardan bu yönde fetva talep edip Muvaffak'ı lanetlemelerini istedi. Bu tekliflerini diğer âlimler kabul ederken Bekkâr bunlara karşı çıktı.⁴ İbn Tolûn, Bekkâr'a karşı çıkmasının sebebini sorduğunda şöyle cevap verdi: "Sen Mu'temid'in Muvaffak'ı veliaht olarak tayin ettiğine dair Halife Mu'temid'den mektup getirdin, ben de onu kabul ettim. Şimdi de onun azledildiğine dair halifeden mektup getir. Aksi takdirde veliahdı azletmek senin yetkilerin dışında olduğu için ben kabul edemem". Bunun üzerinde İbn Tolûn ona, onun veliaht olduğuna dair mektup getirdiğinde Muvaffak'ın isyancı değil halifeye itaat eden biri olduğunu, şimdi ise onun kendisini veliaht tayin edenin emrinden çıktığını, onu esir ve rehine hâline getirdiğini, dolayısıyla Müslümanların onu azletmesi gerektiğini söyledi. Bekkâr yine kararına ısrar edip "ben ancak delil ile ispatlayabileceğim şeylere göre hükmederim" dedi ve onun teklifini reddetti. İbn Tolûn da ona "öyleyse ben de seni hapseder, halifeden mektup gelinceye kadar beklerim" dedi ve onu hapse attı.⁵

Ahmed b. Tolûn ona maaşı dışında yıllık bin dirhem ödül verirdi, istediği

³ Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995), 10/372; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri'l-a'lâm*, thk. Beşâr 'Avâd m'arûf (Riyad: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 6/203.

⁴ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/372; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Asḫalânî, *Ref'u'l-işr 'an kudâti'l-Mısr* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418), 105; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 1/1-5; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî Süyûtî, *Husnu'l-muhâdara fi tarihi Mısr ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru lhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1387), 2/144.

⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Medîni Belevî, *Sîretü Aḥmed b. Tolûn*, thk. Muhammed Kürd Ali (Dimaşk: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1358), 316-317; Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Ḥallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâu ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1391), 1/281.

fetvayı vermeyince, ödeyemeyeceğini düşünerek onu cezalandırmak için verdiği tüm paraların geri iade etmesini istedi. Bekkâr da hiç dokunmadığı ve mühürünü bile açmadığı on sekiz kese şeklinde bulunan toplam on sekiz bin dirhemi ona teslim etti. Bunun üzerine vali çok mahcup oldu.⁶

Başlangıçta Ahmed b. Tolûn ona çok değer verirdi, ders halkasına katılırdı. Cenaze namazlarını her zaman kendisi kıldırın İbn Tolûn, Bekkâr'ın bulunduğu durumda ona tevdi ederdi.⁷ İbn Haldun (ö. 808/1406), Ahmed b. Tolûn'un çok değer verdiği bir kadıya böyle muamelede bulunmasını onun hastalandıktan sonra psikolojisinin bozulmasına bağlar.⁸

1. KADI BEKKÂR'IN HAYATI

Kadı Bekkâr'ın adı ve baba adı hemen hemen bütün tabakât kitaplarında Bekkâr b. Kuteybe şeklindedir. Ancak künyesi ve dedelerinin adları farklı şekillerde geçmektedir. Künyesi Ebû Bekre'dir;⁹ ancak bazı kaynaklarda Ebû Bekr şeklinde de geçmektedir.¹⁰ Genel olarak adı, künyesi ve dedelerinin silsilesi Ebû Bekre, Bekkâr b. Kuteybe b. Esed b. Ubeydillah b. Bişr/Beşîr b. Ubeydullah b. Ebî Bekre b. Hâris es-Sakafî el-Bekrâvî, el-Basrî şeklindedir.¹¹ Benî Sakîf kabilesine mensup olduğundan "es-Sakafî", Hz. Peygamber'in ashabından olan dedesi Ebî Bekre'den (ö. 51/671) dolayı "el-Bekrâvî" ve Basra'da doğduğu için de "el-Basrî" lakabını almıştır.¹²

Bekkâr 182/798 yılında Basra'da doğdu¹³ ve 270/844 yılında seksen sekiz yaşında iken Mısır'da vefat etti. Büyük bir kalabalığın katıldığı cenaze namazını yeğeni Muhammed b. Hasen b. Kuteybe (ö. h. III-IV asır) kıldırıldı.¹⁴ 246/860 yılında Mütevekkil tarafından Mısır kadısı olarak atanan Bekkâr vefat edinceye kadar yirmi dört yıl altı ay on altı gün boyunca Mısır kadısı idi.¹⁵ Ahmed b. Tolûn onu hapse attığında yetkisi dışında olduğundan onu

⁶ İbn Hâllikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/279; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/203.

⁷ İbn Hacer el-'Askalânî, *Ref'u'l-İsr*, 102.

⁸ Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn, *Divânü'l-mübtedei ve'l-haber fi târihi'l-arab ve'l-Berber ve men âsarahüm min zevi's-ş-a'ni'l-ekber* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408), 4/395.

⁹ Ebû Sa'îd 'Abdurrahman b. Aḥmed b. Yûnus eş-Şadeḫî, *Târîhu İbn Yûnus el-Mısrî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/46; İbn Hâllikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/279; İbn Hacer el-'Askalânî, *Ref'u'l-İsr*, 98.

¹⁰ bk. Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed, Bedruddîn el-'Aynî, *Meğâni'l-Aḫyâr fi Şerḫi Esâmi'r-Ricâl Me'âni'l-Âşâr*. thk. Muḥammed Ḥasan Muḥammed Ḥasan İsmâil (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/106.

¹¹ İbn Hâllikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/279.

¹² Abdulkarim b. Muhammed b. Mansur Semânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî vd. (Haydarâbâd: Dârü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1382), 2/294; Ebû Naşr Sa'du'l-Melik Alî b. Hibetillâh b. Ca'fer. İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mu'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâ' ve'l-kunâ ve'l-ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 1/349; İzzüddîn Alf b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esrî, *el-Lubâb fi tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/169.

¹³ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 12/559.

¹⁴ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimâşk*, 10/373-374.

¹⁵ Ebû Bekr Muḥammed b. Ḥalef el-Bağdâdî Vekî', *Âḫbârü'l-kuḫât* (Beyrut: el-Mektebetü't-

kadılıktan azledemediği için Muhammed b. Şâzân el-Cevherî'yi (ö. 274/888) Bekkâr'a halife olarak kadı tayin etti.¹⁶ Kendisinden hadis dersi alanlar, Ahmed b. Tolûn'dan izin isteyip hapse atıldığında da ondan hadis dersi almaya devam ettiler.¹⁷ Yine bu süreçte insanlar fetva için kendisine başvurur, o da fetva verirdi.¹⁸ Hapiste kaldığı sürece her Cuma günü boy abdesti alıp, elbiselerini giydikten sonra, kapıya gider, gardiyanlara Cuma namazına gitmek istediğini söylerdi. Onlar da gidemeyeceğini söyleyince "Allah'ım sen şahit ol" deyip geri dönerdi.¹⁹ Bekkâr, İbn Tolûn vefat ettikten sonra hapisten çıktı; ancak hapisten çıktıktan kırk gün sonra vefat etti.²⁰ Bekkâr evlenmediği için gerisinde çocuk da bırakmamıştır.²¹

2. HOCALARI

Hilâlürre'y (ö. 245/860): Kadı Bekkâr'ın en önemli ve en meşhur hocalarından biri Hilâl b. Yahya'dır. Tam adı Ebû Bekr Hilâl b. Yahyâ b. Müslim el-Basrî olan ve "Hilâlürre'y" lakabı ile meşhur olan bu zat ise Ebû Yûsuf ve Züfer'in öğrencisidir. Hanefî mezhebinde önemli konuma ve görüşlere sahiptir.²²

Diğer bir hocası Ebû Hanîfe'nin öğrencisi İmam Muhammed'den fıkıh dersi almış olan Ebû Mûsâ İsâ b. Ebân b. Sadaka'dır (ö. 221/836).²³

Hadiste ise *el-Müsned* adlı kitabın müellifi ve meşhur bir hadis âlimi olan Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819)²⁴ Bekkâr'ın en önemli hadis hocalarından biridir.²⁵ Bekkâr ayrıca Safvân b. İsâ ez-Zührî (ö. 198/814), Ebû Muhammed Ravh b. Ubâde b. Alâ el-Kaysî el-Basrî (ö. 205/820), Ebû Hâlid Yezîd b. Hârûn b. Zâzân es-Sülemî el-Vâsîtî (ö. 206/821), Mü'mel b. İsmâil el-Adevî (ö. 206/822), Abdussamed b. Abdilvâris et-Tenûrî (ö. 207/823) ve diğer birçok önemli âlimden hadis rivayet etmiştir.²⁶

Ticâriyyetu'l-kübrâ, 1366), 3/241; İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/280.

¹⁶ İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/279; Zehebî, *Siyerü a'lâmî'n-nübelâ*, 12/604.

¹⁷ İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/279; İbn Hacer el-'Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 107; Ebû'l-Feda Zeynuddîn Kasım b. Kutluboğa es-Sudûnî İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1413), 145.

¹⁸ Hayreddîn b. Mahmûd Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâin, 2002), 2/61.

¹⁹ Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Mısrî Kindî, *Kitâbü'l-vülât ve kitâbu'l-kuğât*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil-Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 340; İbn Hacer el-'Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 107.

²⁰ Kindî, *Kitâbü'l-vülât*, 341.

²¹ İbn Hacer el-'Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 99.

²² İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/280; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/168-169; İbn Hacer el-'Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 98.

²³ İbn Hacer el-'Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 98; Şükrü, Özen, "İsâ b. Ebân" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 480.

²⁴ Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Haţîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr 'Avvâd Ma'rûrî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 10/32.

²⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/163; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 144.

²⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/169; Kendilerinden ilim aldığı diğer âlimler için bk. İbn Hacer el-'Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 98.

3. ÖĞRENCİLERİ

Ebû Cafer et-Tahâvî (ö. 321/933): Kendisinden fıkıh dersi alanlardan en önemlisi, daha önce Şafîî olup sonradan Hanefî mezhebine geçen muhaddis ve fakîh olan Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî'dir.²⁷

İbn Ziyâd en-Nisâbü'rî (ö. 324/936): Kendi döneminde Irak Şafîîlerinin lideri konumunda olan, hadisçi ve fıkıh âlimi İbn Ziyâd en-Nisâbü'rî de Bekkâr'dan hadis dersi alanlardan biridir.²⁸

İbn Tolûn: Kendisi de aynı zamanda hafız ve bir Hanefî fıkıh âlimi olan²⁹ Abbâsîlerin Mısır valisi İbn Tolûn uzun süre onun ilim halkasına katılıp ilminden istifade etmiştir.

Ebû Avâne (ö. 316/929): Ebû Avâne el-İsferâyînî Sahîh'inde onun rivayetlerine yer vermiştir.³⁰

İbn Huzeyme (ö. 311/924): "İmamü'l-eimme" lakabı taşıyan Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî yine Sahîh adlı eserinde kendisinden hadis rivayet etmiştir.³¹

İbn Ebû Hatim (ö. 327/938): *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eseriyle bilinen ve birçok eser telif eden, hadis hâfızı, tefsirci ve fakîh olan Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî³² ondan hadis alanlardan biridir.³³ Bu isimler dışında başka kimseler de kendisinden fıkıh ve hadis ilmi almıştır.³⁴

4. ESERLERİ

Bekkâr b. Kuteybe'nin fıkıh alanında telif ettiği bilinen eserleri şunlardır:

Kitâbü's-şürût, Kitâbü'l-mehâdir ve's-sicillât, Kitâbü'l-vesâik ve'l-'uhûd. Ancak bu eserlerin içeriği ve muhtevası hakkında elimizde bilgi bulunmamaktadır. Diğer bir eseri de Ebû Hanîfe'yi tenkit ettiği konularda Şafîî'ye reddiye olarak yazdığı kitaptır. Bu eserin de kaynaklarda tam adı

²⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/169; İbn Hacer el-'Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 99; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 144.

²⁸ Şükrü, Özen, "İbn Ziyâd en-Nisâbü'rî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/468.

²⁹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 3/3-4.

³⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/169; Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, 1/463; Mücteba Uğur, "Ebû Avâne el-İsferâyînî" (İstanbul: Şükrü, Özen, "İbn Ziyâd en-Nisâbü'rî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/100.

³¹ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Şikât* (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Oşmâniyye, 1393), 8/152; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/169; İbn Hacer el-'Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 99; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 144.

³² Raşit Küçük, "İbn Ebû Hâtim" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/432-434.

³³ Orhan Çeker, "Bekkâr b. Kuteybe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/365.

³⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/203; İbn Hacer el-'Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 99.

geçmemektedir. Bu kitabını yazarken önce Müzenî'nin *Muhtasar* adlı eserindeki meselelerin İmam Şafî'ye nispetini araştırmış, emin olduktan sonra da Şafî'ye reddiye yazmıştır.³⁵

5. FIKHÎ KİŞİLİĞİ

5.1. Hanefî Mezhebindeki Konumu

Bekkâr b. Kuteybe, Ebû Hanîfe'nin meşhur öğrencilerinden olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den (ö. 189/805) ders alan ve Hanefî mezhebinde büyük bir konuma sahip olan İsâ b. Ebân'ın öğrencisidir. Aynı şekilde Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Züfer b. Hüzeyl'den (ö. 158/775) ders almış olan Hilâl er-Razî'den (ö. 245/860) fıkıh ve şurût ilmini almıştır.³⁶ Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin üçüncü nesilden öğrencisidir. Ayrıca Hanefî mezhebinin Mısır'da yayılmasında katkısı bulunan, kendi döneminde mezhebinin en büyük fakîhi ve önemli bir Hanefî âlimi idi.³⁷

Bekkâr Mısır'da kadılık yapmış Hanefî fıkıh âlimlerinden birisidir.³⁸ Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellâh tarafından Mısır kadısı olarak tayin edilmesi de onun fıkıh alanında önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca kendisi de hafız ve Hanefî fıkıh âlimi olan³⁹ Mısır valisi İbn Tolûn'un uzun süre onun ilim halkasına katılması ve kendisinden ders alması onun büyük bir fıkıh âlimi olmasının kanıtlarındandır. Mısır'da bir Hanefî kadısı olarak görev alması, Hanefî mezhebinin bu bölgede yayılmasında etkili olmuştur. Ayrıca farklı mezhep mensuplarına fıkıh ve hadis dersi vermesi de bu yönde olumlu bir etki yapmıştır.

Bunlara ilaveten, Şafîlilere karşı Hanefî mezhebinin savunmak için müstakil eser kaleme almıştır.⁴⁰ Bu eserinde el-Müzenî'nin *Muhtasar*'ında yer alan Şafî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelttiği eleştirileri tenkit etmiş ve değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bunu yaparken de insafı ve adaletli davranmaktan taviz vermemiştir, önce görüşlerin aidiyetini araştırmış sonra reddiye yazmıştır.

Örneğin, Şafî'nin Ebû Hanîfe'ye eleştirilerini değerlendirmeye karar verdiğinde önce Müzenî'ye iki şahit gönderip onlara şöyle demiştir: "Siz gidin Müzenî'nin *Muhtasar*'ını kendisinden dinleyin, dinledikten sonra Müzenî'ye 'Bu eserde yer alan sözleri bizzat İmam Şafî'den işittin mi?' diye sorun." Söz

³⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/169; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/61; İbn Kutluboğa, *Tâcû't-terâcim*, 145; İsmail b. Muhammed Emin Bağdadi, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1955), 1/233; Çeker, "Bekkâr b. Kuteybe", 5/365.

³⁶ Kindî, *Kitâbü'l-vülât*, 340; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/168-169; İbn Hacer el-'Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 98; Özen, "İsâ b. Ebân", 22/280.

³⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/168-169; Aynî, *Meğâni'l-Ahyâr*, 1/106; Ebû'l-hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Abdilhalim Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedruddin Ebû Ferâs en-Na'sânî (Mısır: Dârü's-Seâde, 1324), 55.

³⁸ İbnü'l-Esir, *el-Lubâb*, 1/169; Semânî, *el-Ensâb*, 2/294; Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, 1/463.

³⁹ İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 3/3-4.

⁴⁰ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 12/601.

konusu iki kişi gidip Müzenî'den *Muhtasar*'ını dinleyip bu görüşlerin bizzat Şafîî'den işitip işitmediğini ona sormuşlar. Onlara “evet ben bunları bizzat İmam Şafîî'den işittim” deyince gelip Bekkâr'a anlatmışlardır. Bu şekilde görüşlerin ona ait olup olmadığını araştırıp ancak emin olduktan sonra İmam Şafîî'ye cevaplar vermiş ve ona eleştiriler yöneltmiştir.⁴¹

İmam Şafîî'ye reddiye yazan Hanefî mezhebine mensup biri olmasına rağmen⁴² mezhep taassubundan uzak durmuş, Şafîî mezhebine mensup âlimler ile iyi ilişkiler kurmuştur. Hatta bazı konularda Şafîîlerin görüşünü de kabul etmekten çekinmemiştir. Örneğin, nebîzin azının helâl olduğu konusunda⁴³ Hanefîlerin aksine Şafîîlerin görüşünü benimsemiştir.⁴⁴ Bekkâr, Muhammed b. İdrîs eş-Şafîî'nin (ö. 204/820) meşhur öğrencisi olan Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî (ö. 264/878) ile bir araya geldiğinde adı Muhammed b. Abbâs el-Mısrî olan ve “el-Tel” olarak anılan kişinin ona soru sormasını istemiş, el-Tel de Müzenî'ye nebîzin azının Hanefîlerde helâl ve Şafîîlerde ise haram olmasının sebep ve delilini sormuştur. Müzenî de buna şöyle cevap vermiştir:

“Sizin delil olarak kabul ettiğiniz hadisler-vürud itibarıyla-ya bizim hadislerden öncedir veya sonradır; sizin hadisler bizim hadislerden önce ise o zaman nebîz önce helâl idi sonra haram kılındı, dolayısıyla sizin delil olarak sunduğunuz hadislere ihtiyaç yoktur. Şayet sizin hadislerinizin bizim hadislerden önce olduğunu söylerseniz bu durumda önce helâl olduğu sonra haram kılındığı ve daha sonra tekrar helâl kılınmış olması gerekiyor. Bunu ise hiç kimse kabul etmez”.

Bekkâr Müzenî'den bunu duyduğunda, “şiirden daha ince denilen söz bu olsa gerek” diyerek bu sözü onaylamıştır.⁴⁵

5.2. Kadılık Konusundaki Hassasiyeti

Hz. Peygamber kadılık mesleğinin zorluk ve hassaslığına dikkat çekerek şöyle buyurmuştur: *من ولي القضاء فقد دُيِّعَ بغير سكين* “*Kendisine kadılık görevi verilen kimse bıçaksız boğazlanmıştır*”.⁴⁶ Hz. Peygamber yine başka bir hadisinde bu

⁴¹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/169; İbn Hacer el-‘Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 105.

⁴² İbn Hibbân, *es-Şikât*, 8/152.

⁴³ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. ‘Abbâs Şafîî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Ma‘rife, 1410), 1/6/155-156; Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Muhtasarü't-Tahâvî*, Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'l-Osmaniyye, ts., 281; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî fî'l-fîkhi'l-hanefî* (Dârü'l-Kütüb-i'l-İlmiyye, 1418), 204; Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. Alâüddîn es-Semerkindî, *Tuhfetu'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb-i'l-İlmiyye, 1414), 3/325-329.

⁴⁴ İbn Hacer el-‘Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 104.

⁴⁵ Şalâhuddîn Halîl b. Aybek b. ‘Abdullâh Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Muştâfâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420), 9/142; Ebû Muhammed Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Suleymân Yâfi'î, *Mirâtu'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî m'arifeti mâ ya'tebir min havâdişî'z-zamân* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb-i'l-İlmiyye, 1417), 2/132; İbn Hacer el-‘Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 104; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 3/39.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1985), 12/52; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb

konuya dikkat çekerek şöyle uyarıda bulunmuştur:

الْقَضَاءُ ثَلَاثَةٌ، اثْنَانِ فِي النَّارِ، وَوَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ، رَجُلٌ عَلِمَ الْحَقَّ فَمَقَضَى بِهِ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ، وَرَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ
عَلَى جَهْلٍ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَجَارَ فِي الْحُكْمِ فَهُوَ فِي النَّارِ
Hâkimler üçe ayrılır. İkisi ateşte (cehennemde) birisi ise cennettedir. Hakkı bilip bununla hükmeden kimse cennettedir. Hakkı bilmediği hâlde insanlara hâkimlik eden kimse ateştedir. Hakkı bildiği hâlde hükmünde zulmeden kimse de yine ateştedir.⁴⁷

Yukarıdaki hadiste Hz. Peygamber böyle önemli görevlerde hem liyakatin hem de adaletin önemine vurgu yapmıştır. Bu iki vasıf beraber olduğunda ancak insan doğru bir karar verebilir ve kurtuluşuna sebep olur, aksi takdirde her birinin eksikliği farklı felaketlere yol açabilir. Çünkü kişi mesleği hakkında bilgi sahibi olmadığı müddetçe doğru hüküm vermesi mümkün değildir. Aynı şekilde bir kimsenin bildiği hâlde haksız hüküm vermesinin de büyük bir zulüm ve vebal olduğu açıktır.

Bu uyarılar İslâm âlimlerini derinden etkilemiş, bir kısmı görev konusunda çok hassas davranırken diğer bir kısmı baştan bu görevi kabul etmemeyi tercih etmiştir. Örneğin Ebû Hanîfe yüz kırbaç cezasını ve ömür boyu hapiste kalmayı bu görevi kabul etmeye tercih etmiştir.⁴⁸ Ebû Hanîfe'nin çağdaşı olan Abdullah b. Şübrüme (ö. 144/761) gibi âlimler ise bu görevin kabul etmesinde bir sakıncanın olmadığını, önemli olanın görevde titiz ve adaletli davranmak olduğunu savunmuştur. Nitekim İbn Şübrüme kadılık görevini kendisi isteyerek kabul etmiş ve Ebû Hanîfe'yi de bu görevi kabul etmemede direnmesi konusunda eleştirmiştir. İbn Şübrüme, Ebû Hanîfe hakkında "Bu zavallı adam görevi kabul etseydi ne olurdu ki?" deyince, yanında bulunan İbn Ebî Leyla (ö. 148/765) ona cevap olarak şöyle demiştir: "Bugün (dünyada) o benim ve senin gözlerinde zavallı olabilir; ancak yarın (ahirette) o her ikimizden daha hayırlı olacaktır."⁴⁹ Bütün bunlarla birlikte İbn Şübrüme ölümü göze almadan bu görevin kabul edilmemesi gerektiğine de vurgu yapmıştır. Göreve başladıktan sonra görevin ağır bir sorumluluk olduğunu hisseden İbn Şübrüme'nin sürekli Allah'a yakarıp yardım istediği ve ağladığı rivayet edilmiştir.⁵⁰ Ebû Hanîfe'nin en meşhur öğrencileri Ebû Yusuf ve Muhammed de bu görevi üstlenmişlerdir. Ama adil ve hassas davranmaktan asla taviz vermemişlerdir.

Kadılık görevine karşı çıkan Makhûl b. Ebû Müslim (ö. 112/730) şöyle

el-Arnaût vd. (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009) "Ahkâm", 1; Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009) "Akdiye", 1; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, *es-Sünen* thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Fu'âd 'Abdulbâkî (Mısır: Şirketü Mustafâ el-Bâbî, 1975) "Ahkâm", 1.

⁴⁷ İbn Mâce, *es-Sünen* "Ahkâm", 3; Tirmizî, *es-Sünen* "Ahkâm", 1; Ebû Dâvûd, *es-Sünen* "Akdiye", 2.

⁴⁸ Vekî, *Âhbâru'l-Kudât*, 1/26; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Osman, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve şâhibeyh* 4, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri-Ebü'l-Vefâ el-Efgâni (Haydarabad, 1408), 27.

⁴⁹ Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî Bezzâzî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1401), 2/105.

⁵⁰ Vekî, *Âhbâru'l-Kudât*, 3/37.

demıştır: “Şayet kadılık görevi ile kafamın kesilmesi arasında seçim yapmak zorunda kalırsam, kafamın kesilmesini tercih ederim.” Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) de şöyle demiştir: “Kendisine kadılık görevi verilen kimse bir gününü kadılık görevine bir gününü ise ağlamaya ayırsın.”⁵¹

Fazilet, akıl, dinine bağlılık, züht, adalet ve fıkıhçılığı ile meşhur bir kadı olan Bekkâr,⁵² kadılığın da büyük bir sorumluluk olduğunu çok iyi bilirdi. Bu sebepten çok hassas davranırdı. İnsanlar arasında adaletle hükmeden Bekkâr her akşam kendisine hitaben, “Sen bugün iki kişi arasındaki davada kararlar verdin, yarın Allah’a nasıl hesap verirsin?” diyerek kendisini muhasebeye çeker ve ağlardı.⁵³

Bekkâr, kendisine davalı ve davacı geldiğinde onlara nasihatlerde bulunur, yemin etmesi gereken tarafa yemin ettirmeden önce yeminin önemini anlatır ve haksız yere yemin etmenin vebaline vurgu yapardı. Bu kapsamda onlara şu âyeti okurdu:

إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَهُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ. “Allah’a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir bedelle satanlara gelince, işte onların âhirette hiç nasipleri yoktur. Kıyamet günü Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır. Onlar için elem veren bir azap vardır.”⁵⁴

Bütün bunlara rağmen yemin etmeye hazır ise o zaman yemin ettirirdi.⁵⁵ Bunun yapmasının sebebi de söz konusu âyetin yalan yemin hakkında inmiş olmasıdır. Eş’a b. Kays şöyle rivayet etmiştir: “Benimle Yahudilerden bir adam arasında bir arazî vardı. Yahûdi benim hakkımı inkâr etti. Ben onu Hz. Peygamber’in huzuruna götürdüm. Hz. Peygamber bana ‘senin şahidin var mı?’ diye sordu. Ben ‘hayır’, deyince bu kez Hz. Peygamber Yahudi’ye ‘yemin et’ buyurdu. Ben ‘o yemin eder ve malımı götürür’, dedim. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu.”⁵⁶

Bekkâr kadılıkta o kadar hassas davranırdı ki, daha çocuk yaşta iken bir âyeti espride kullanmış olan bir âlimin şahitliğini reddetmiştir. Bekkâr’ın yeğeni Ebû Hâtim (ö. h. III-IV. asır) şöyle anlatmıştır: “Basra’dan âlim ve zahit bir zat amcama geldi, amcam ona ikramda bulundu ve çok ilgilendi, günler sonrasında söz konusu şahıs bir konuda şahitlik ettiğinde amcam onun

⁵¹ Vekî, *Âhbâru’l-Kudât*, 1/24.

⁵² Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Abdulmun’im Hımyerî, *er-Ravdu’l-mi’târ fi haberi’l-aqtâr* (Beyrut: Metâbi’u Dâri’s-Sîrac, 1980), 107; Süyûtî, *Husnü’l-muhâdara*, 1/463; Abdülhayy b. Aḥmed b. Muhammed b. el-İmâd el-Akrî el-Ḥanbelî. İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-zeheb fi aḥbâr men zeheb*, thk. Maḥmûd el-Arnâvûtî (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1986), 3/297; Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, 55.

⁵³ İbn Ḥallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 1/279-280.

⁵⁴ *Kur’an Yolu Meali*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2015), Âl-i İmrân 3/77.

⁵⁵ İbn Ḥallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 1/280; İbn Hacer el-Askalânî, *Ref’u’l-işr*, 101.

⁵⁶ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Aḥkâm”, 7.

şahitliğini kabul etmedi. Ben de amcama: ‘ama bu zahit bir zattır ve sen onu tanıyorsun’ dediğimde bana şöyle cevap verdi: ‘Yeğenim, onun şahitliğini ancak şu sebeple reddettim: Biz çocukken sofrada pilav ve üstünde de helva vardı. Ben helvanın üzerindeki yağı deldiğimde o, ...أَخْرَجْتَهَا لِتُعْرَقَ أَهْلُهَا... “İçindekileri boğmak için mi onu deldin?”⁵⁷ âyetini okudu. Ben de ona ‘Kur’ân âyetini yemek için kullanarak mı espri yapıyorsun?’ dedim ve bir süre onunla konuşmadım. İşte bunu hatırladığım müddetçe onun şahitliğini kabul edemem.”⁵⁸

Bekkâr görevindeki titizlik, adalet ve hakkaniyete riayet etmekle yetinmeyip Allah’a yakarıp ağlardı. Nitekim Ahmed b. Sehl el-Hirevî (ö. h. III. asır) şöyle der:

“Bekkâr b. Kuteybe’nin komşusu idim, yatsıdan sonra eve döndüğümde şu âyeti okuyup duruyordu: يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ

‘Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. Onun için insanlar arasında adaletle hükmet; nefsin isteklerine uyma, sonra seni Allah yolundan saptırır.’⁵⁹

Sabah çıktığımda bir de baktım ki aynı âyeti okuyup ağlıyordu. Anladım ki gecenin başından beri o âyeti okuyordu.”⁶⁰

Âyette geçen Allah’ın Hz. Dâvud gibi bir peygambere bile uyarı yapması ona bu görevin çok hassas ve sorumluluk gerektiren bir husus olduğunu hatırlattığı için gece boyu âyeti okuyup ağlamıştı.

5.3. Siyasetçilere Karşı Duruşu

Bekkâr, Mısır valisi ile arası çok iyi olduğu hâlde isteğine karşı çıkmış, hayatı boyunca hapiste kalma pahasında olsa da asla hak ve doğru gördüğünden geri adım atmamıştır. Ders halkasına katılan ve kendisine çok değer veren Mısır valisi Ahmed b. Tolûn, Halifenin veliahdı olan Muvaffak’ın azledilmesine fetva isteyip ona lanet okunmasını emretmiştir. Diğer âlimler buna olumlu cevap verdikleri hâlde Mısır kadısı olarak görev yapmakta olan Bekkâr ise bu isteği reddedip, Hûd sûresinin on sekizinci âyetinden alıntı yaparak “Bilin ki, Allah’ın lâneti zâlimlerin üzerindedir.”⁶¹ şeklinde cevap vermiştir. Bazı insanlar da İbn Tolûn’a, Bekkâr’ın bu âyetle İbn Tolûn’u kastettiğini söylemiştir. Bunun neticesinde Ahmed b. Tolûn Bekkâr’a kızıp onu hapse atmış, hayatının sonuna dek hapiste kalmıştır.⁶²

Bir davada Mısır valisi Ahmed b. Tolûn’un yemin etmesi gerektiğinde, onun bir hükümdar olduğunu asla dikkate almamış ve onu yemin ettirdikten

⁵⁷ el-Kehf 18/71.

⁵⁸ İbn Hâllikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/281.

⁵⁹ Sâd, 38/26.

⁶⁰ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 12/559-600; İbn Hacer el-‘Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 99.

⁶¹ Hûd 11/18.

⁶² Kindî, *Kitâbü'l-vülât*, 340; İbn Hâllikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/279; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 12/600-601; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdi'l-Muhsin et-Turkî (Dârü'l-Hicr, 1418), 14/596; İbn Hacer el-‘Askalânî, *Ref'u'l-işr*, 105.

sonra ancak konu hakkında hüküm vermiştir.⁶³

Bütün bunlar, Bekkâr'ın hayatını adalet yoluna vakfettiğine birer delildirler. Adaletin temeli insanlar arasında fark gözetmeksizin herkes için doğru hükmü vermektir. Adaletin uygulanmasının en zor alanı da hükümdarlar ve yetkili kişilerdir. Adaleti uygulamada hükümdarlara da aldırılmayıp, hükümdar ile sıradan vatandaş arasında ayırım yapmayan kimse adaleti tam anlamıyla uygulamış sayılır. İşte bu anlamda Bekkâr nadir bulunan örnek kadılardan biridir.

SONUÇ

Bekkâr b. Kuteybe kendi döneminde özellikle Mısır'ın önde gelen fıkıh ve hadis âlimlerindedir. İsbâ b. Ebân ve Hilâlürre'y gibi büyük Hanefî âlimlerinden ders almıştır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin üçüncü nesilde öğrencisidir. 246/860 yılında dönemin Abbâsî halifesi olan Mütevekkil-Alellâh tarafından Mısır kadı olarak atanmış, yirmi dört yıl altı ay on altı gün boyunca Mısır kadısı olarak kalmıştır. Kadılık görevini çok titizlikle yürüten Bekkâr, davaya davalı ve davacılar nasihat ile başlardı. Özellikle de yemin söz konusu olduğunda, onlara yeminin öneminden ve haksız yere yemin etmenin vebalından bahsedirdi. Ayrıca hüküm verirken tarafların mevki ve makamına asla bakmaz, sıradan vatandaşlara uyguladığı her şeyi hiçbir ayırım yapmadan dönemin hükümdarına da uygulardı. Hükümdara karşı sergilediği duruşu ile bir örnek teşkil etmiştir. Başlangıçta kendisine çok değer veren ve ilim halkasına katılıp ilminden istifade eden Mısır valisi İbn Tolûn, kendisinden istediği fetvayı alamayınca onu hapse atmış, Bekkâr ise hayatını hapiste geçirmeyi haksız gördüğü şeyi desteklemeye tercih etmiştir.

Diğer fıkıh mezhepleri mensuplarıyla iyi ilişkiler içinde olmuş, Mısır'da Hanefî mezhebinin yayılmasına vesile olmuştur. Mezhep taassubuna kaçmadan Hanefî mezhebini savunmuş, Ebû Hanîfe'ye eleştiriler içeren ve Şafî'ye nispet edilen sözlere cevap yazarken da önce o sözlerin Şafî'ye aidiyetini araştırmış, aidiyeti kesinleştikten sonra ancak onları cevaplamış ve Şafî'ye eleştiriler yöneltmiştir. Bir yandan kadı olarak görev yaparken diğer yandan da öğretim faaliyetinde bulunmaya devam etmiştir. Bunların yanı sıra eserler telif etmiştir. Bekkâr hem ilmî kişiliği hem kadılık görevindeki titizliği hem de hükümdara karşı duruşu ile bir örnek olmuştur.


KAYNAKÇA

- Alâüddîn es-Semerqandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emin. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1955.
- Belevî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Medîni. *Sîretü Aḥmed b. Tolûn*. thk. Muhammed Kürd Ali. Dımaşk: el-Mektebetü'l-'Arabîyye, 1358.
- Bedruddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *Meḡâni'l-Aḫyâr fî Şerḫi Esâmi'r-*


⁶³ İbn Hacer el-Asḫalânî, *Ref'u'l-işr*, 102.

- Ricâl Me'âni'l-Âşâr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Bezzâzî, Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1401.
- Çeker, Orhan. "Bekkâr b. Kuteybe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. 7 Cilt. b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Hañîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Añmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422.
- Ħimyerî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Abdulmun'im. *er-Ravdu'l-mi'târ fi haberî'l-aqtâr*. Beyrut: Metâbi'u Dârü's-Sirâc, 1980.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Añmed b. Alî b. Muhammed. *Ref'u'l-işr 'an kudâti'l-Mısr*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418.
- İbn Ħaldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed. *Divânü'l-mübtedei ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men 'âsarahüm min zevi's-sa'nî'lekber*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408.
- İbn Ħallikân, Ebû'l-'Abbâs Añmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1391.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. thk. Şuayb el-Arnaût-'Âdil Murşid vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Şikât*. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Oşmâniyye, 1393.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdî'l-Muhsin et-Turkî. 21 Cilt. Dârü'l-Hicr, 1418.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Feda' Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî. *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1413.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ķazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Naşr Sa'du'l-Melik Alî b. Hibetillâh b. Ca'fer. *el-İkmâl fi refi'l-irtiyâb 'ani'l-mu'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*. nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411.
- İbn Tağrıberdî, Yûsuf b. Tağrıberdî b. Abdullâh, Ebû'l-Mehâsın. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Ķâhira*. Mısır: Vezâratu's-Şekâfe ve'l-İrşâdî'l-Ķavmî-Dârü'l-Kütüb, ts.
- İbn 'Asâkir, Ali b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Mulağğın, Ebû Ħafş Ömer b. Alî b. Añmed el-Mısrî. *Tabakâtu'l-evliyâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1415.
- İbnü'l-İmâd, AbdulĦayy b. Añmed b. Muhammed b. el-İmâd el-'Akrî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fi aĦbâr men zeheb*. thk. Mañmûd el-Arnâvût. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1986.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *el-Lübâb fi tehzi'bi'l-ensâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Yûnus, Ebû Sa'îd 'Abdurrahman b. Añmed b. Yûnus eş-Şadeffî. *Târîhu İbn Yûnus el-Mısrî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Mısrî. *Kitâbu'l-vülât ve kitâbu'l-kuğât*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl-Añmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Ķudûrî, Ebû'l-Ħuseyn Añmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Añmed. *MuĦtaşaru'l-Ķudûrî fi'l-fikhi'l-Ħanefî*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Kur'an Yolu Meali*, çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet işleri Başkanlığı Yayınları,

4. Basım, 2015.
- Kureşî, Ebû Muhammed Abdulhâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Muğıyye fî şabâkâtı'l-Haneğıyye*. Karaçi: Mîr Muhammed Kutubhâne, ts.
- Küçük, Raşit. "İbn Ebû Hâtım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/432-434. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Abdilhalim. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Haneğıyye*. thk. Muhammed Bedruddin Ebû Ferâs en-Na'sânî. Mısır: Dârü's-Seâde, 1324.
- Özen, Şükrü. "İbn Ziyâd en-Nisâbüri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/468. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Özen, Şükrü. "İsâ b. Ebân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/480-481. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Şafedî, Şalâhuddîn Hâlîl b. Aybek b. Abdullâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Aşmed el-Arnâvût-Turkî Muştafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420.
- Semânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî vd. Haydarâbâd: Dârü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1382.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ĥudayrî. *Husnü'l-muhâdara fî tarihi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1387.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame. *Muhtaşaru't-Taĥâvî*, Hayderâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'l-Osmaniyye, ts.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevra. *es-Sünen*. thk. Aşmed Muhammed Şâkir - Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mustafâ el-Bâbî, 1975.
- Uğur, Mücteba. "Ebü Avâne el-İsferâyîni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Vekfî, Ebü Bekr Muhammed b. Halef el-Bağdâdî. *Aĥbâru'l-kuğât*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1366.
- Yâfiî, Ebü Muhammed Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân. *Mirâtü'l-cenân ve 'ibretü'l-Yakzân fî m'arifeti mâ ya'tebir min ĥavâdişi'z-zamân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aşmed b. Oşmân. *Târîĥu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâĥiri'l-a'lâm*. thk. Beşâr 'Avâd m'arûf. 15 Cilt. Riyad: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve şâhibeyh*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî-Ebü'l-Vefâ el-Efġânî. Haydarâbâd, 1408.
- Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâin, 2002.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Mehterhan Furkani.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

RÂVİNİN ADÂLETİ BAĞLAMINDA BUHÂRÎ'NİN KULLANDIĞI TA'DİL İSTİLAHLARI

The Ta'dil Language Terms Used by al-Bukhârî In The Context of The Justice of The Narrator

Mustafa KARABACAK

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis
Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

*Assoc. Prof., Selcuk University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences
Department of Hadith, Konya, Turkey*

✉ karabacakm67@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-8190-3513>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 19.04.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 16.08.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

” Atıf / Cite as: Karabacak, Mustafa. “Râvînin Adâleti Bağlamında Buhârî'nin Kullandığı Ta'dil İstilahları”. *Mütefekkir* 8/16 (2021), 29-51. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034455>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

RÂVİNİN ADÂLETİ BAĞLAMINDA BUHÂRÎ'NİN KULLANDIĞI TA'DİL İSTİLAHLARI

Öz

Hadisin sıhhati senet ve metin incelemesiyle gerçekleşir. Sahih hadisin tanımında da görüldüğü gibi muhaddisler senedin muttasıl olup ve rivayetin şaz ve muallal olmamasını râvinin adâlet ve zabt sıfatlarından sonra araştırmışlardır. Diğer bir tabirle muhaddisler, hadisin sıhhatini tespit için önceliği râvilerin durumlarını araştırmaya vermişlerdir. Hadisin senedindeki râvilerin durumları da yine muhaddisler tarafından geliştirilen cerh ve ta'dil lafızlarıyla ifade edilmiştir. Bu lafızların da bir gelişim süreci vardır. Cerh ve ta'dil lafızlarının gelişim sürecinde Buhârî'nin yeri ise yadsınamayacak derecede önemlidir. Buhârî, tasnif dönemi ve hadisin altın çağı olarak nitelendirilen üçüncü asırda yaşamış bir muhaddistir. Döneminde rical ve tarih bilgisiyle daha sonra da el-Câmiu's-sahîh'i ile meşhur olmuştur. Yazdığı hadis ve rical kitaplarında birçok cerh-ta'dil lafzı ve hadis istilâhı kullanmıştır. İlk mustakil hadis usûlü kitabının kendisinden yaklaşık bir asır sonra yazıldığı düşünülürse Buhârî'nin kullandığı hadis istilâhları bu anlamda önemlidir. Buhârî'nin kullandığı bütün hadis istilâhları makale boyutunu aşacağından bu çalışmada sadece onun eserlerinde kullandığı ta'dil lafızları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, Ta'dil, el-Câmiu's-sahîh, et-Târihu'l-kebîr.

The Ta'dil Language Terms Used by al-Bukhârî In The Context of The Justice of The Narrator

Abstract

The strength of the Ḥadîth comes from its analysis of the narration chain and text. As can be seen in the definition of the Sahih Hadith, the muḥaddith investigated whether the chain of narration was not broken and that the narration was not suspicious in any way right after they made sure the narrator was just and his memory was immaculate. In other words, the muḥaddith gives priority to the situation of the narrators in determining the credibility of the hadith. The status of the narrators in the narration chain of the hadith was identified by the words of Jarh and Ta'dil developed by the Muhaddith. In the development process of jarh and ta'dil words, al-Bukhârî's importance is also undeniable. Bukharî is a hadith scholar who lived in the third century, which is described as the golden age of the period of the classification and the hadith. He became famous with his knowledge of rical and history during his period and later with his book al-Jâmiu's-Sahîh. In his hadith and rical books, he used many jarh-ta'dil terms. Considering that the first independent hadith book was written about a century later, the hadith terms used by al-Bukhârî are of great importance. Since all the terms used by al-Bukhârî will exceed the size of this article, only the ta'dil words used in his works were considered in this study.

Keywords: Hadîth, al-Bukhârî, Ta'dil, al-Jâmiu's-sahîh, et-Târiku'l-kabîr.

GİRİŞ

Muhaddisler, hadislerin sıhhatini tespit için farklı metotlar kullanmışlardır. Bunlardan ilki çağdaş münekkit muhaddislerin tecrübî analiz yöntemi adını verdikleri¹ ve râvilerin hâllerinin, davranışlarının, inançlarının, edâ ve tahammül yollarının râviler hakkında verilen hükümlere etkisinin incelenmesi yöntemidir. Bir diğeri ise râvilerden birinin rivayetinde tek kalması; sika râvilerden birinin diğeri sika râvilere muhalefet

¹ Bk. Nureddin İtr, *Usûlü'l-Cerh ve't-Ta'dil* (Dimaşk: Dârü'l-Yemâme, 1427/2007), 289.

etmesi ve râvilerin doğruluğu gibi hususları tespit edebilmek için rivayet metninin incelenmesidir.² Fakat münekkitler, rivayetin sıhhatini tespitte birinci önceliği râvilerin durumlarına vermişler ve isnaddaki râvilerin biri veya bir kaç ehil değilse diğer ölçülere bakılmaksızın hadisin sahih olmadığı hükmüne varmışlardır.³ Bu durum sahih hadisin tanımında açık bir şekilde görülmektedir. Bilindiği gibi sahih hadisin tanımında “râvinin sika, senedin muttasıl olması ve metnin de şâz ve muallel olmaması” şart koşulmuştur. Tanımda da görüldüğü gibi muhaddisler senedin muttasıl olması ve rivayetin şâz ve muallel olmamasını râvinin adâlet ve zabt sahibi olmasından sonra araştırmışlardır. Bu durum isnaddaki râvilerin rivayete ehil olup olmaması itibariyle araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Râvilerin durumu da yine muhaddisler tarafından geliştirilen cerh ve ta'dil lafızlarıyla açıklanmıştır. Bilindiği gibi râvilerle ilgili istihlaların çoğunluğu cerh ve ta'dil lafızlarından ibaret değildir.⁴

Münekkitler, râvilerin durumlarını değerlendirirken özellikle de adâlet ve zabt konusunda, önceki âlimlerin değerlendirmelerini esas almışlardır. Bunun için de yine önceki âlimlerin kullandıkları cerh ve ta'dil lafızları esas alınarak, râvinin güvenilir olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma ise hadisin tasnif dönemi ve aynı zamanda hadisin altın çağı olarak nitelendirilen hicri üçüncü asırda yaşamış ve yazdığı *el-Câmiu's-sahîh*'i ile ün yapmış Buhârî'nin (ö. 256/870) kullandığı ta'dil lafızlarını bizatihi kendi eserlerinden tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu konuda Buhârî'yi tercih sebebimizi ise şu şekilde gerekçelendirebiliriz:

Birincisi; Buhârî'nin, hadis kitapları içinde en önemli eserlerden biri olan *el-Câmiu's-sahîh*'e sahip olmasıdır. Buhârî'nin bu eseri sıhhat ve şöhrat bakımından birinci tabaka eserlerden biri sayılmıştır.⁵ Eldeki verilere göre ilk müstakil hadis usûlü eseri kendisinden yaklaşık yüzyıl sonra yazılmış olmasına rağmen Buhârî, usûl terimlerini kitaplarında kullanmıştır. Bilindiği gibi Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*'ine sadece sahih hadisleri⁶ diğer bir tabirle

² Geniş bilgi için bk. Abdulaziz Khalef - Recep Tuzcu, “el-Menhecü't-tahlil inde'l-muhaddisin”, *Mütefekkir* 5/9 (Haziran 2018), 163-185.

³ Ahmet Yücel, *Hadis İstihlalarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 111.

⁴ Cerh ve ta'dil lafızlarının dışında hadisi lafzen veya manen rivayet etmesi, hadis rivayetinde bazı sebeplerle cimri davranması gibi râvinin diğer özelliklerini ifade etmek üzere de istihlalar kullanılmıştır. Bk. Yücel, *Hadis İstihlalarının Doğuşu ve Gelişimi*, 111.

⁵ Ahmed b. Abdirrahim eş-Şâh Vecihiddin ed-Dihlevî, *Huccetullâhî'l-Bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1426/2005), 1/231-234.

⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 2/322; Ebû'l-Haccâc Cemalüddin Yusuf b. Abdirrahman b. Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 24/442; Şemsüddin, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman Kaymâz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 10/96; Ebû'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Makbaatu Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, h. 1326), 9/49.

eserine sadece *sika* râvilerin hadislerini aldığından söz konusu eserinde râvinin veya rivayetinin reddedilmesine sebep olan cerh lafzı olmadığı gibi râviyi, rivayetinin kabulünü gerektiren sıfatlarla nitelemek anlamına gelen ta'dil lafzı da çok azdır. Bu gerekçe ile bizim de öncelikli olarak ilk müracaat edeceğimiz kaynak onun söz konusu *el-Câmiu's-sahîh* adlı eseri olacaktır.

İkincisi; Buhârî'nin rical ve tarih bilgisidir. Hatta bilindiği kadarıyla Buhârî, tabakât nevinde alfabetik tasnif çıkırını açan ilk müelliftir. Ancak onun, modern manadaki alfabetik tasnif usûllerine tamamen uymayıp kendine has bir metod denemesine girişmiş olduğu da belirtilmelidir.⁷ Yazdığı *et-Târihu'l-kebîr*'i, farklı değerlendirmeler olmakla birlikte genellikle bunun özeti kabul edilen *et-Târihu'l-evsat*'ı ile *et-Târihu's-sağîr*'i⁸ bu durumu desteklemektedir.

Üçüncüsü, Buhârî'nin aynı zamanda hadis münekkitleri arasında munsif/mutevassıt/ mu'tedil olmasıdır.⁹ Zehebî'nin (ö. 748/1348) belirttiğine göre Buhârî, râvilerin cerh ve ta'dili hususunda azami derece munsif oluğu gibi cerh edip zayıf kabul ettiği şahıslar hakkında da aşırı ifadelerden sakınmıştır.¹⁰

Bu çalışmada Buhârî'nin kullandığı ta'dil lafızları, başta *el-Câmiu's-sahîh*'i olmak üzere *et-Târihu'l-kebîr*'inden ve diğer eserlerinden tespit edilecektir. Ayrıca *et-Târihu'l-evsat*'ı ile *ed-Duafâu's-sağîr*'ine¹¹ de atıfta bulunulacaktır.

Buhârî'nin, *el-Câmiu's-sahîh*'inde daha önce belirttiğimiz gibi ta'dil lafzı çok az kullanıldığından bu konuda temel eser onun *et-Târihu'l-kebîr*'i olacaktır. Öncelikle bu çalışmasıyla Buhârî'nin otoritesi daha kendi döneminde kabul edilmiş ve döneminde rical ve tarih bilgisıyla ön plana çıkmıştır.¹²

Buhârî'nin kullandığı cerh ve ta'dil lafızlarındaki metodu değişik çalışmalara konu olmuştur.¹³ Yapılan bu çalışmaların isimlerinden de

⁷ Ali Yardım, "Buhârî ve et-Târihu'l-Kebîr'i", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 5.

⁸ Cemal Ağırman, "et-Târihu'l-Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/89-90.

⁹ Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz *ez-Zehbî, Zikru men yu'temedü kavlihû fi'l-cerh ve't-ta'dil (Erbeu resâil fi Ulûmi'l-hadis)*, thk. Abdulfettah Ebû Guddê (Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1410/1990), 172.

¹⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/439-441.

¹¹ Ağırman, "et-Târihu'l-Kebîr", 40/89-90. Buhârî'nin *ed-Duafâu's-sağîr* adlı eserinin günümüze ulaşmayan *ed-Duafâu'l-Kebîr* adlı eserinin özeti olduğu da söylenmiştir. Bk. Mustafa Taş, "Bazı Eserleri Çerçevesinde Buhârî'nin Ricâl İlmindeki Yeri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2016), 233.

¹² Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dehhâk et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981, "İlel", 5/738. Ayrıca bk. Zeynüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Bağdâdî el-Hanbelî, *Şerhü İleli't-Tirmizî*, thk. Nureddin İtr (Beyrut: Dârü'l-Beyrut, 1429/2008), 1/224-228.

¹³ Bu konuda önemli çalışma için bk. Mücteba Uğur, "Cerh ve Ta'dil İlmi Yönünden Sahîhu'l-Buhârî

anlaşıldığı üzere biri Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'indeki râvilerin cerh ve tadil yönünden durumunu diğeri ise Buhârî'nin *cerh* ve *ta'dil* metodunu incelemiştir. Biz de bu makalede başlangıçta Buhârî'nin hem *cerh* hem de *ta'dil* lafızlarını araştırmayı düşünmüştük. Fakat araştırmanın makale boyutunu aşacağı öngörüldüğünden Buhârî'nin kullandığı cerh lafızlarını başka bir çalışmaya bırakma zarureti hâsıl oldu. Bu çalışmada Buhârî'nin kitaplarında kullandığı metodundan öte *ta'dil* lafızları tespit edilecektir. Çalışmada konu işlenirken başlıklar oluşturulup seçme örnek/örneklemeler ve diğer muhaddislerin görüşleri ışığında kıyaslamalar yapılacaktır.

1. TA'DİL LAFIZLARI

Ta'dil sözlükte, “doğrulamak, düzeltmek ve adâletle hükmetmek”; hadis ıstılahında ise râvinin âdil ve zâbit olduğuna hükmederek rivayetlerinin sıhhatini kabule değer bulmak demektir. Fakat râviyi değerlendirmede bir görecelik söz konusu olduğu ehlince bilinmektedir. Bu durum muhaddislere göre bir râvinin ta'dil edilmiş olması diğer muaddel râvilerle güvenilirlik yönünden aynı seviyede olduğunu da göstermemektedir. Bundan dolayı ta'dil edilmiş bir râvi hakkında muhaddislerin farklı terimler kullandıkları görülmektedir.

Mutekaddimûn muhaddislerden İbn Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 327/938) ta'dil lafızlarını dört başlık altında incelemiş, Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de aynen onun tertibini kabul etmiştir. Muteahhirûn muhaddislerden İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Nevevî (ö. 676/1277), Zehebî ve İrâkî (ö. 806/1404) mutekaddimûnun çizgisini takip ederek dört;¹⁴ İbn Hacer (ö. 852/1449), Sehâvî (ö. 902/1497) ve Süyûtî (ö. 911/1505) altıya¹⁵ ayırmışlardır.¹⁶

Buhârî'nin mutekaddimûndan olması nedeniyle İbn Ebû Hâtim'in taksimini burada vermek istiyoruz: Birinci mertebe, *صحيح* /*sika* (güvenilir) veya

ve Râvileri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (Nisan 1991), 111-120; Mustafa Taş, *Buhârî'nin Cerh Ta'dil Metodu* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

¹⁴ Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhüddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbnü's-Salâh fi Ulûmi'l-Hadis* (Beyrut: Dârü'l-Fikru'l-Muâsir, 1406/ 1986), 122-124; Ebû Zekerîya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teyşîr li marifeti Suneni'l-beşîri'n-nezir fi Usûlü'l-Hadis*, thk. Muhammed Osman el-Haşet (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1405/1985), 52; Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1382/1963), 1/4; Ebû'l-Fadl Zeynüddin Abdurrahim b. el-Huseyin b. Abdurrahman b. Ebû Bekir b. İbrahim el-İrâkî, *Elfiyetü'l-İrâkî/ et-Tebşira ve't-tezkira fi Ulûmi'l-hadis*, thk. el-Arabî ed-Dâiz el-Firyâfî (Riyâd: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, h. 1428), 122-123.

¹⁵ Ebû'l-Fadl Şihâbuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Nühzetü'n-nazar fi tavdihî nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (Dimaşk: Matbaatu's-Sabâh, 1421/2000), 136-137; Şemsüddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-Mugîs bi şerhi elfiyetü'l-hadis li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1412/ 2003, 2/126; Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi takribi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (b.y.: Dâru Taybe, ts.), 1/404-408.

¹⁶ Bk. Recep Emin Gül, “Hadis İlminde Cerh-Ta'dil Mertebeleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Erzurum 2015), 362-386.

ثبت /*mutkânun sebtundur* (sağlam ve güvenilir). Bunların rivayet ettikleri hadislerle ihticac edilir. İkinci mertebe; صدوق /*sadûk* (doğru sözlüdür), محله الصدق /*mahalluhu's-sıdk* (doğru sözlü denebilir), لا بأس به /*lâ be'se bihî* (rivayetinde bir sakınca yoktur). Bunların hadisleri yazılır ve itibar için kullanılır. Üçüncü mertebe; شيخ /*şeyhun* (rivayeti terk edilmez fakat tek başına da kullanılmaz) denilen râviler. Bunlar ikinci mertebenin altında olsa da hadisleri itibar için yazılır. Dördüncü mertebe; صالح الحديث /*sâlihu'l-hadis* (hadisi delil olarak kullanılabilir) denilen râviler. Böyle râvilerin hadisleri itibar için yazılır.¹⁷

Bu kısa girişten sonra Buhârî'nin eserlerinde kullandığı ta'dil lafızlarına ve açıklamalarına geçebiliriz.

1.1. İmâm/Emîr

Buhârî'nin, bazı râviler hakkında *imâm* ve *emir* lafızlarını kullandığı görülmektedir. Bu ünvanlar ta'dilin en üst derecesidir. Devlet başkanı anlamında da kullanılan bu kelimeler hadis kelimesiyle tahsis edilirse o vakit, ilgili râvinin hadis ilmini her yönüyle ihata etmiş, zamanında yer alan ulemânın fevkinde anlamı vardır.¹⁸

Bu meyanda Buhârî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) ve İbn Uyeyne'nin (ö. 198/814), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) hakkında إمام في الحديث /*İmamun fi'l-hadis*;¹⁹ Şu'be'nin (ö. 160/776), Süfyân (ö. 161/778),²⁰ Süfyân'ın da Şu'be²¹ hakkında أمير المؤمنين في الحديث /*Emîru'l-mü'minîn fi'l-hadis* dediğini aktarmaktadır. Bazıları bunların muhaddislerin ünvanı olduğunu dolayısıyla ta'dil lafzı olarak sayılmamaları gerektiğini belirtmişlerdir.²² Hakikatte ise böyle kişiler herkes tarafından adâleti zâhir oldukları için bu ünvanı almışlardır. Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) ifadesiyle böyle muhaddisler, adâleti hadisçiler tarafından hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde şöhret kazanmıştır. Böylelerinin adâletini araştırmaya gerek yoktur.²³ Buhârî'nin, bu ta'dil ifadesine bazı râviler için kayıt koyduğu görülmektedir.²⁴

¹⁷ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir et-Temîmî er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Haydarâbâd - Beyrut: Dâiratü'l-Maârifî'l-Usmâniyye - İhyâu't-Türâsî'l-Arabî 1271/1952), 2/37; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi'l-İlmî'r-Rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sûrkî - İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 23. Bk. Emin Aşıkcutlu, *Hadiste Rical Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 173.

¹⁸ Harun Reşit Demirel, *Cerh ve Ta'dil Sözlüğü* (Konya: SAGE Yayıncılık, 2018), 64, 137.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Buhârî, *et-Târihu'l-evsat*, thk. Muhammed İbrahim Zâyid (Halep - Kahire: Dârü'l-Va'y - Mektebetü Dâri't-Türâs, 1397/1977), 2/220; a.m.f. *et-Târihu'l-Kebîr* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifî'l-Usmâniyye, ts.), 7/310.

²⁰ Buhârî, *et-Târihu'l-evsat*, 2/267.

²¹ Buhârî, *el-Kebîr*, 4/245.

²² Mehmet Yaşar Kandemir, "Hâfiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/79.

²³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 86.

²⁴ Buhârî, *el-Kebîr*, 1/40; a.m.f. *el-Kirâatu halfe'l-imâm*, thk. Fadlurrahman es-Sevrî (b.y.: el-

Örnek:

Buhârî, Şu'be'nin Muhammed b. İshak (ö. 151/768) hakkında أمير المحدثين / *Emîru'l-muhaddisin bi hıfzihî* dediğini belirtmektedir.²⁵ Buhârî'nin İbn İshâk hakkında aktardığı *bi hıfzihî* kaydından onun muhaddislerin emiri olmasının mutlak olmadığı anlaşılmaktadır. Bu kayıtla Buhârî, onun hıfzı konusunda muhaddislerin emiri diğer bir tabirle hıfzının iyi olduğuna işareti söz konusudur. Cerh ve ta'dil âlimleri tarafından İbn İshâk, ta'dilin yanında birçok tenkit ve ithama da maruz kalmıştır.²⁶ Hakkında aşırı denebilecek hem ta'dil hem de cerh ifadelerinin kullanılması -ihtimal ki- rivayetlere karşı tarihçilerin ve muhaddislerin metod farkından kaynaklanmaktadır.²⁷ Dolayısıyla birçok muhaddis gibi²⁸ Buhârî de İbn İshak'tan *el-Câmiu's-sahîh*'inde rivayette bulunmuştur.²⁹

1.2. Sika

Sika, adâlet ve zabt niteliklerini tam olarak taşıyan, hadis rivayetinde güvenilir râviler için kullanılan bir lafızdır. Râvi hakkında kullanılan rivayet lafızlarının üst derecesidir.³⁰ *Sika*, Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde kullandığı ta'dil lafızlarından biridir. O, söz konusu eserinde Mûsâ b. Ebî Âişe için ثِقَّةٌ كَانَ / *sika* demektedir.³¹ Ayrıca diğer eserlerinde de *sika* lafzını kullanmaktadır.³² O, bu terim ile birlikte bunu teyit edici lafızlar da kullanmakta veya başka muhaddislerin değerlendirmesini aktarmaktadır: Buhârî, Yahya b. Saîd el-Kattân'ın Âmir b. es-Semd hakkında حافظٌ / *sika hafız*;³³ Saîd b. Ebî Arûbe'nin (ö. 156/773) Durust hakkında كَيْسٌ حافظٌ / *keyyis hâfiz*;³⁴ Yezid b. Harun'un (ö. 206/821) Ca'fer b. el-Hâris el-Vâsıtî hakkında صدوقٌ ثِقَّةٌ / *sika sadûk*;³⁵ Abdulvâhid b. Vâsıl'ın (ö. 190/805) Halef b. Mihrân hakkında مرضي ثِقَّةٌ / *sika mardîy*³⁶ dediğini aktarmaktadır. Onun bazen de *sika* ve *mardîyye* lafızlarını ayırdığı görülmektedir.³⁷

Buhârî, sikayı nitelendirici sıfatlardan da öncelikle *hâfiz* ve *mutkîn*

Mektebetu's-Selefiyye, 1400/1980), 38.

²⁵ Buhârî, *el-Kebîr*, 1/40; *el-Kırâatu halfe'l-imâm*, 38.

²⁶ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 3/469; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/33-55.

²⁷ Mustafa Fayda, "İbn İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/94.

²⁸ Fayda, "İbn İshâk", 20/94.

²⁹ Örneğin bk. Buhârî, "Tefsir", 77; "Zebâih ve Sayd", 28.

³⁰ Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 22.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Tefsir", 75.

³² Buhârî, *Tarihu'l-evsat*, 1/ 328; 2/19, 220; *el-Kebîr*, 1/77, 135, 140, 148, 171, 249, 322, 371, 450; 2/23, 92, 136, 186, 289, 315, 351; 3/19, 147, 201,193, 428; 4/ 40, 101, 171, 175, 193, 300, 307, 314, 339; 5/257, 394, 408; 6/79, 95,130, 322, 406, 514, 532; 7/22, 124, 195, 201, 326, 334; 8/272, 424.

³³ Buhârî, *el-Kebîr*, 6/458.

³⁴ Buhârî, *el-Kebîr*, 3/252.

³⁵ Buhârî, *el-Kebîr*, 2/189.

³⁶ Buhârî, *el-Kebîr*, 3/193.

³⁷ Buhârî, *el-Kebîr*, 6/515.

lafızlarını tercih etmiştir.³⁸ Çünkü râvilerin adâlet ve zabt ile ilgili vasıfları değıştikçe hadislerin sahihlik derecesi de değışmektedir. Dolayısıyla Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde yer alanlar da dahil olmak üzere, rivayetlerinin hepsi aynı derecede değildir. Onun rivayetlerinde sıhhat farkı olduğunu birkaç örnekle incelemek istiyoruz.

Örnek 1:

Süleyman b. Harb>Hammâd b. Zeyd>Humeyd>Enes'ten rivayet edildiğine göre Peygamber (sas) bir gazada idi ve şöyle buyurdu: “*Arkamızda Medine’de birtakım erler vardır ki, bizim bir dağ yolundaki, dere içindeki her yürüyüşümüzde, muhakkak o Medine’dekiler de yürüyüşlerimizde bizimle beraberdirler. Onların burada bulunmalarına özürleri engel oldu.*” Rivayetin diğer tariki ise şöyledir: Mûsâ b. İsmail>Hammad>Humeyd> Mûsâ b. Enes>Enes b. Malik'ten rivayet etti: Rasûlullah buyurdu ki... Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî *الأَوَّلُ أَصَحُّ* “Birinci sened daha sahihtir.” dedi.³⁹ Buhârî'nin, bu rivayetinden kendisinin *âli isnadı* tercih ettiği ve aynı zamanda Humeyd et-Tavîl'in (ö. 143/760) Enes b. Mâlik ile mulâki olduğu anlaşılmaktadır.

Muhaddisler, Humeyd et-Tavîl'in Enes b. Mâlik'ten rivayette *tedlis* yaptığını bildirmektedirler.⁴⁰ Humeyd et-Tavîl'in Enes b. Mâlik ile mulakâtı bulunmaktadır. Humeyd et-Tavîl'in kendisinden en fazla 24 kadar rivayeti doğrudan aldığı ve diğer rivayetlerini ise Enes b. Mâlik'in oğlu Mûsâ⁴¹ vasıtasıyla naklettiği bilinmektedir.⁴² Bu rivayetle ilgili olarak Buhârî'nin, *الأَوَّلُ أَصَحُّ* ifadesini Humeyd et-Tavîl'in bizatihi Enes b. Mâlik'ten işittiğini belirtmek için kullandığı anlaşılmaktadır.

Örnek 2:

Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “*Milletlerin üzerinize üşüşmesi yakındır.*”⁴³ Söz konusu rivayet, Buhârî'nin *et-Târihu'l-Kebîr*'inde iki farklı tarikle gelmiştir. Birinci isnad: Müemmel b. İsmail el-Adeviyye>Abdulaziz b. Müslim>İsmail b. Ebî Hâlid>Kays b. Ebî

³⁸ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/97; Nureddin Itr, *Menhecü'n-nakd fî ulumi'l-hadis* (Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1401/1981), 257.

³⁹ Buhârî, “Cihâd ve Siyer”, 35.

⁴⁰ Bk. “Rasûlullah, Ebû Bekir'in arkasında namaz kıldı.” rivayetini Humeyd, Enes'ten naklettiğinde kendisine “Bu rivayeti Enes'ten işittin mi?” diye sorulunca işitmediğini söylemiştir. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak b. Mûsâ b. Mihrân el-İsbahânî, *Târihu İsbahân/Ahbâru İsbahân*, thk. Seyyid Kısraî Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/218.

⁴¹ Mûsâ b. Enes b. Mâlik el-Basrî'dir. Basra kadısıdır. Babası Enes b. Mâlik'ten rivayetleri, Mekhûl ve Humeyd et-Tavîl'in de kendisinden rivayetleri vardır. Bk. Buhârî, *el-Kebîr*, 7/279.

⁴² Ebû Ahmed b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcût - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/66-67. Zehebî, Şu'be'den aktardığına göre “Humeyd et-Tavîl, Enes b. Mâlik'ten en fazla 24 hadis rivayet etmiştir” görüşüne katılmamakta ve şöyle demektedir: Humeyd et-Tavîl'in Enes b. Mâlik'ten söz konusu rakamdan daha fazla hadis rivayet etmiş ve sadece *Kütüb-i Sitte*'de rivayeti yüzden daha fazladır. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/213.

⁴³ Buhârî, *el-Kebîr*, 4/340.

Hazm>Ebû Hüreyre. İkinci isnad: İsa b. İbrahim>Abdulaziz b. Muslim>Dırar b. Amr>Ebû Râfi' Nefî' b. Râfi' el-Medînî>Ebû Hüreyre. Rivayet tabiûn tabakasında Kays b. Ebî Hazm ve Ebû Râfi' olarak iki kanala ayrılmaktadır. Kays isnadındaki râvilerden Müemmel b. İsmail için Buhârî منكر الحديث/*munkeru'l-hadis* demektedir.⁴⁴ Diğer cerh ve ta'dil âlimlerinden Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ve İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) *sika*, Ebû Zûr'a er-Râzî (ö. 264/878) في حديثه خطأ كثير/*fi hadisihi hataun kesirun*, Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) شديد في السنة كثير الخطأ يكتب حديثه/*sadûk şedidu'n fi's-sünneti kesiru'l-hatai yuktebu hadisuhu*, Dârekutnî (ö. 385/995) ثقة كثير الخطأ/*sikatun kesiru'l-hatai* değerlendirmesini yapmaktadırlar.⁴⁵ Rivayetin diğer isnadındaki Dırar b. Amr hakkında ise Buhârî *fihî nazar* demektedir.⁴⁶ Dırar hakkında Yahya b. Maîn حديثه ولا يكتب بشيء، ولا يكتب لئيس بشيء/*leyse bi şey, velâ yuktebu hadisuhu*;⁴⁷ ed-Dûlâbî (ö. 310/923) *fihî nazar*⁴⁸ değerlendirmesini yapmaktadır.

Kays hakkında Buhârî, *munkeru'l-hadis* demesine rağmen bazı cerh ve ta'dil âlimlerinin ta'dil lafızları söz konusudur. Buhârî, Dırar hakkında *fihî nazar* demiş ve Irâkî'nin (ö. 806/1404) belirttiğine göre bu lafzı o, rivayetini terk ettiği kimseler için kullanmıştır.⁴⁹ Ayrıca Dırar hakkında cerh ve ta'dil âlimlerinin ta'dil lafzı kullanmadığı görülmektedir. Bu nedenle Buhârî, rivayetin sonunda والأول أصح diyerek Kays rivayetini Dırar rivayetine tercih etmiştir.

1.3. Sebt

Sebt, ta'dilin en üst mertebesinde yer alan râvilere işaret eden bir istilahlardır. *Sebt* kelimesinin değişik türevleriyle nitelenen râvi/râviler her bakımdan güvenilir sayılır ve rivayet ettikleri hadisler dinî konularda delil kabul edilir.⁵⁰

Sebt istilahını Buhârî, farklı türevlerde olmak üzere bazen tek başına bazen de sıfatla birlikte kullanmıştır. Buhârî، كَانَ نُبْتًا/*kane sebtan*,⁵¹

⁴⁴ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/228; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, 10/381.

⁴⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/374; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/228; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, 10/380-381.

⁴⁶ Buhârî, *el-Kebîr*, 4/339.

⁴⁷ Cürcânî, *el-Kâmil*, 5/160; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/328.

⁴⁸ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/328.

⁴⁹ Ebû'l-Fadl Zeynüddin Abdurrahim b. el-Hüseyn b. Abdurrahman b. Ebî Bekr b. İbrahim Irâkî, *Şerhu et-tebsıra ve't-tezkira*, thk. Abdullatif el-Humeym - Mâhir Yâsin Fahl (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2002/1423), 1/377; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay el-Leknevî, er-*Refu ve't-tekmil fi'l-cerh ve ta'dil*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, h. 1407), 402.

⁵⁰ Abdullah Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 273; Mehmet Efendioğlu, "Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/348.

⁵¹ Buhârî, *el-Kebîr*, 3/148; a.mlf. ed-*Duafâu's-sağîr*, thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrahim (b.y.: Mektebetü İbn Abbâs, 1426/2005), 55.

sebt denilen her râviden rivayette bulunmadığı da anlaşılmaktadır.

1.4. Sadûk

Sadûk, sıdk (صدق) masdarından türetilmiş mübâlağalı ismi fâildir. “Son derece doğru sözlü” kimse manasına gelmektedir.⁶⁸ Hadis istilâhında ise bu kavram, çoğunlukla râvinin güvenilir, bazen zayıf bazen de ehli bid‘at râvilerin, mervîlerinin mevsûkiyetini belirtmek üzere üç değişik anlamda kullanıldığı görülmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla *sadûk* terimi *sikadan* bir alt derecededir. Ebû Saîd Abdurrahman b. Mehdî’ye, Ebû Halde’nin *sika* olup olmadığı sorulunca onun hakkında *sadûk*, *me’mûn* ve *hıyâr* terimlerini kullanmış, *sika* lafzının ise Şu‘be ve Süfyan için kullanılacağını belirtmiştir.⁷⁰ Fakat bazen *sikanın* da dâhil olduğu ta‘dil ifade eden *sadûk*, *sika*, *la be’se bihi*, *sâlihu’l-hadis* ve benzeri bazı terimler peş peşe es-Sirî b. Yahya eş-Şeybânî gibi bir râvi hakkında kullanılırsa bu durum o râvi hakkında tekit ifade eder.⁷¹ *Sadûk* terimi bir râvi hakkında صدوق كثير الوهم/*sadûkun kesiru’l-vehm*⁷² gibi bir cerh lafzı ile kullanılması hâlinde bu terimin *sikadan* bir alt dereceye karşılık geldiğine ve aynı zamanda kusurun zabtla ilgili olduğuna da işaret etmektedir. Buhârî, bazen Müslim’in Ebü’l-Hasen Saîd b. Zeyd hakkında صدوق حافظ/*sadûk hâfiz*⁷³ dediği gibi *sadûk* terimini teyit edici lafızla da kullanmaktadır.

Buhârî’nin *sadûk* tabirini bazen hocalarından nakiller yaparak⁷⁴ bazen de kendi değerlendirmesi⁷⁵ olarak kullandığı görülmektedir. Buhârî, zaman zaman da hocalarının râvi hakkında farklı değerlendirmelerine itiraz ederek râvi hakkında *sadûk* tabirini kullanmaktadır.

Örnek:

Ebû İshâk İsmail b. Ebân’ın hadislerini Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve bazıları terk ederken Buhârî aynı râvi hakkında *sadûk* demiştir.⁷⁶ Yine Buhârî, İshâk’ın kardeşi Nu‘man b. Râşid er-Rakkî hakkında في حديثه وهم كثير/*fi hadisihi vehmün kesîrun*⁷⁷ veya وهو صدوق في الأصل وهم كثير/*vehm*⁷⁸ derken وهو صدوق في الأصل diyerek onun hakikatte *sadûk* olduğunu belirtmektedir.⁷⁹ وهم كثير ifadesinde aynı

⁶⁸ Ebü’l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Cemaluddin İbn Manzûr el-İfrikî, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, h. 1414), 10/193.

⁶⁹ Ahmet Yücel, “Sadûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/31; *Hadis İlminde Tenkit Terimleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 128.

⁷⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 1/160, 2/37; 3/328; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 22.

⁷¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 4/284.

⁷² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 7/219.

⁷³ Buhârî, *Tarihu’l-evsat*, 2/166; *el-Kebîr*, 3/472.

⁷⁴ Buhârî, *Tarihu’l-evsat*, 2/166; *el-Kebîr*, 3/472; 5/212; 6/407.

⁷⁵ Buhârî, *Tarihu’l-evsat*, 2/145, 337; *el-Kebîr*, 1/347; 3/474; 8/80; *ed-Duafâu’s-sağir*, 27, 60.

⁷⁶ Buhârî, *Tarihu’l-evsat*, 2/337.

⁷⁷ Buhârî, *el-Kebîr*, 8/80.

⁷⁸ Buhârî, *Tarihu’l-evsat*, 2/68.

⁷⁹ Buhârî, *el-Kebîr*, 8/80.

zamanda Buhârî'nin *sadûk* ifadesini kasıt olmaksızın unutkanlığı fazla olan kişiler için kullandığı anlaşılmaktadır. Buhârî, *sadûk* terimini bid'at fırkalarına mensup olanlar için de kullanmıştır. Nitekim Eyyûb b. Âiz et-Tâî'nin⁸⁰ ve Talk b. Habîb'in⁸¹ Mürcie'ye ait görüşlere sahip ve hadiste *sadûk* olduklarını söylemektedir.

Saîd b. Cübeyr'e Talk b. Habîb'in "insanların en çok ibadet edeni" olduğu söylenince o da Talk ile oturulmaması gerektiğini çünkü onun Mürcie'ye ait görüşlerinin olduğunu belirtmektedir.⁸² Buhârî'nin *sadûk* dediği Eyyûb b. Âiz et-Tâî hakkında Yahyâ b. Mâin *sika*; Ebû Hâtim er-Râzî *sâlihu'l-hadis sadûk* demektedir.⁸³

Ebû Zür'a er-Râzî, Talk b. Habîb hakkında "Sikadır fakat Mürcie'ye ait görüşleri vardır." demektedir. Ebû Hâtim er-Râzî de Talk'ın Mürcie'ye ait görüşleri olduğunu ve *sadûk fi'l-hadis* olduğunu belirtmektedir.⁸⁴ Yine Buhârî, başkaları tarafından Şiî olmakla itham edilen ve kendisinden altı yerde rivayette bulunduğu⁸⁵ hocası İsmail b. Ebân el-Ezdî el-Kûfî el-Verrâk (ö. 216/831) hakkında *sadûk* terimini kullanmıştır.⁸⁶ Dolayısıyla Buhârî'nin, bid'at fırkalara ait görüşleri olduğu iddia edilen râviler hakkında da *sadûk* lafzını kullanmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Buhârî, İbn Ebû Leylâ diye meşhur Kûfe kadısı Muhammed b. Abdirrahman'ın (ö. 148/765) *maklûb* hadisler rivayet ettiğini Şu'be'den aktarmaktadır.⁸⁷ Tirmizî ise hocası Buhârî'nin, "İbn Ebû Leylâ *doğru bir kimsedir*; fakat ben ondan hadis rivayet *etmem çünkü o hadisin sağlamlığıyla sağlam olmayanını ayırt edemez*. Dolayısıyla ben böyle olan hiçbir kimseden hadis rivayet etmem." dediğini aktarmaktadır.⁸⁸ Bu meyanda Buhârî'nin, *sadûk* ıstılahını bid'at fırkalarına ait ve hadisin sağlamlığıyla zayıfını ayırt edemeyen râviler için kullandığı anlaşılmaktadır.

Buhârî, *sadûk* dediği başka bir râviden *el-Câmiu's-sahîh*'inde hadis rivayet etmektedir: Sîdân b. Mudârib>Ebû Muhammed el-Bâhilî>Ebû Ma'şer el-Basrî -o sadûktur- Yusuf b. Yezîd el-Berâ>Ubeydullah b. el-Ahnes Ebû Mâlik>İbn Ebû Muleyke>İbn Abbas.⁸⁹ Buhârî, hadisin isnadındaki Ebû Ma'şer Yusuf b. Yezîd el-Berrâ'nın hakkında *sadûk* demiştir. Aynı râvi hakkında Yahya b. Maîn ضعیف/*zayıf*; Muhammed b. Ebî Bekr el-Mukaddemî (ö. 234/848) ثقة/*sika*, Ebû Hâtim er-Râzî حديثه يكتب/*yüktebu hadisuhû*

⁸⁰ Buhârî, *ed-Duafâu's-sağîr*, 27.

⁸¹ Buhârî, *ed-Duafâu's-sağîr*, 77.

⁸² Buhârî, *ed-Duafâu's-sağîr*, 77.

⁸³ Buhârî, *ed-Duafâu's-sağîr*, 27; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/252-253.

⁸⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/491.

⁸⁵ Mehmet Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları* (Konya: Nükte Kitap, 2003), 104.

⁸⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/212.

⁸⁷ Buhârî, *el-Kebîr*, 1/162.

⁸⁸ Tirmizî, "Salât", 102.

⁸⁹ Buhârî, "Tib", 33.

demektedir.⁹⁰ Zehebî söz konusu râviyi Yahya b. Maîn'in gerekçe belirtmeden zayıf kabul ettiğini fakat birçok yerde de onu övdüğünü belirtmektedir.⁹¹ Bu takdirde Buhârî'nin hakkında “*sadûk* fakat ben kendisinden rivayette bulunmam” demesi İbn Ebû Leylâ'ya has olmalıdır. Tirmizî'nin aktardığına göre Buhârî'nin “Hadisin sağlamıyla sağlam olmayanı ayırt edemez.” ifadesini İbn Ebû Leylâ'nın daha çok *zabt* kusuru olduğuna dikkat çekmek için söylediği anlaşılmaktadır.

1.5. Sâlih

Sâlih, sözlükte “iyi, yararlı, düzgün” manasına gelen bir kelimedir. Hadis istilâhında *sâlih*; *ceyyid*, *sâbit*, *müstakîm*, *mahfûz* ve *nebl* gibi terimlerle birlikte kullanılmış ve “sahih veya hasen olan ve şiddetli zayıflığı bulunmayan hadis” demektir.⁹² *Sahih* ve *hasen* hadislere *sâlih* denmesi onların ihticâca elverişli olmasındandır.⁹³ Hadis usûlcülerinin bu terimi rivayetin bir sıfatı olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Hakikatte bir râvi hakkında *صالح/sâlih* derler ve bunu da *الحديث/el-hadîs* kelimesine izafe etmezlerse bundan o kişinin dinindeki salahiyeti anlaşılır. Eğer *صالح الحديث/sâlihu'l-hadîs* şeklinde kullanmışlarsa o vakit râvinin hadis tahammülü, edası hadis yazımının salahiyeti anlaşılır.⁹⁴

Buhârî ise *sâlih* terimini rivayetin bir sıfatı değil râvinin bir sıfatı olarak kullanmaktadır. Bunu da farklı şekillerde ifade etmiştir. O, Halef b. Mûsâ el-Belhî hakkında *صالحا كانه* /*kane racülen sâlihan*;⁹⁵ Hattâb b. Osman hakkında *كان من الصالحين* /*kâne mine's-sâlihîn*;⁹⁶ Ebû İsmail Yezîd b. Keysân el-Yeşkurî hakkında *صالح وسط* /*sâlihun vasatun*⁹⁷ ifadelerini râvi hakkında bazen kendisi kullanırken bazen de başkalarından aktarmaktadır.

Örnek 1:

Buhârî, Ebû Kılâbe Abdullah b. Zeyd el-Cermî el-Ezdî el-Basrî (ö. 104/722) hakkında *صالح إن شاء الله رجل* /*racülün sâlihun inşallah* (inşallah sâlih bir kişidir) ve *كان والله من الفقهاء ذوى الالباب* /*kane vallahi minel fukâhâi zevil elbâb* (Allah'a yemin olsun ki akli başında fakihlerdendir)⁹⁸ dendiğini aktarmaktadır. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*'inde bu râviden bazen Ebû Kılâbe künyesini⁹⁹ bazen de Ebû Kılâbe el-Cehmî künye ve nisbesini¹⁰⁰ kullanarak

⁹⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/235.

⁹¹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/475.

⁹² Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/195; Zafer Ahmed el-Osmânî et-Tehânevî, *Kavâidün fi ulûmi'l-hadis* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1392/1972), 108; Mehmet Efendioğlu, “Sâlih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/32.

⁹³ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/195.

⁹⁴ Demirel, *Cerh ve Ta'dil Sözlüğü*, 418.

⁹⁵ Buhârî, *el-Kebîr*, 3/195.

⁹⁶ Buhârî, *el-Kebîr*, 1/176.

⁹⁷ Buhârî, *el-Kebîr*, 8/354.

⁹⁸ Buhârî, *el-Kebîr*, 5/92.

⁹⁹ Bk. Buhârî, “Vüdû”, 66; “Salât”, 58; “Cihad ve Siyer”, 152; “Nikâh”, 100.

¹⁰⁰ Buhârî, “Hudûd” 15.

rivayette bulunmuştur.¹⁰¹

Örnek 2:

Buhârî, Ebû İsmail Yezîd b. Keysân el-Yeşkurî hakkında Yahya b. Saîd el-Kattân'ın *صالح وسط*/*sâlihun vasatun* ve kendisine güvenilmeyen bir kimsedir, dediğini aktarmaktadır.¹⁰² Yahya b. Maîn, aynı râvinin *sika*; Ebû Hâtim *hadisi yazılır* ve *صالح الحديث*/*sâlihu'l-hadis*; İbn Ebû Hâtim *hadisiyle ihticac edilir* demektedir.¹⁰³ Buhârî Ebû İsmail Yezîd b. Keysân el-Yeşkurî hakkındaki farklı değerlendirmelerden dolayı kendisinden *el-Câmiu's-sahîh*'inde değil; *el-Edebü'l-müfred*'de rivayette bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁴

1.6. Hâfız

Hâfız, “ezberleyen, muhafaza eden” anlamıyla muhaddislere verilen lakablardan biridir. Hadis ilminde yüksek derecelere ulaşmış olan kimselere verilmiştir.¹⁰⁵ Hakikatte, bazılarının dediği gibi muhaddisler için kullanılan “hâfız, hâkim, emîrül-mü'minîn” gibi unvanları bir ta'dil ve tevsik ifadesi saymamak gerekir. Nitekim Zehebî'nin *Tezkiretu'l-huffâz* adlı eserinde yer alan her hadis hâfızının güvenilir olmadığı görülmektedir.¹⁰⁶ Fakat Buhârî'nin, bu ıstılahları bir ta'dil lafzı olarak kullandığı anlaşılmaktadır. O, hâfız, ta'dil lafzını kullandığı râvilerden rivayette bulunduğu gibi rivayette bulunmadıkları da söz konusudur.

Buhârî'nin, *hâfız* ıstılahını farklı türevlerde kullandığı görülmektedir. *كان حافظا*/*kane hâfızan*,¹⁰⁷ *كان يحفظ*/*kane yahfezu*,¹⁰⁸ *أحفظ*/*ehfezu*¹⁰⁹ gibi ifadeleri bazen kendi değerlendirmesi bazen de münekkitlerin görüşü olarak aktarmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Buhârî'nin, bu ıstılahı bazen de başka bir ıstılahın sıfatı olarak kullandığı görülmektedir. O, Yahya b. Saîd el-Kattân'ın Âmir b. es-Semd hakkında *حافظ ثقة*/*sika hâfız*,¹¹⁰ Saîd b. Ebî Arûbe'nin (ö. 156/773) Durust hakkında *حافظ كَيِّس*/*keyyis hâfız*,¹¹¹ Müslim'in

¹⁰¹ MustafaTas, Buhârî'nin, *el-Câmiu's-Sahîh*'inde “Vudû”, 23'te söz konusu râviden rivayette bulunduğunu belirtmektedir (Tas, Buhârî'nin *Cerh Ta'dil Metodu*, 274). Söz konusu yerde Abdullah b. Zeyd diye bahsedilen kişi Ebû Kılâbe el-Cermî el-Ezdî el-Basrî (ö. 104/722) olup tâbiindedir. Dolayısıyla kaynak verilen yerdeki râvi tâbiünden Abdullah b. Zeyd değil; sahabeden Abdullah b. Zeyd'dir. Rivayet mürsel değil merfu bir rivayettir. Aynı isnadla Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'de Hz. Peygamber'den rivayet edenin sahabeden Abdullah b. Zeyd el-Ensârî el-Mâzinî (ö. 32/653) olduğu açıkça görülmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Eset eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 36/387-388.

¹⁰² Buhârî, *el-Kebîr*, 8/354.

¹⁰³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/285.

¹⁰⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989), 137, 181, 320.

¹⁰⁵ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 108.

¹⁰⁶ Kandemir, “Hâfız”, 15/79.

¹⁰⁷ Buhârî, *Târihu'l-evsat*, 2/125; *el-Kebîr*, 1/333; 5/326; 6/148.

¹⁰⁸ Buhârî, *Târihu'l-evsat*, 2/117; *el-Kebîr*, 2/303, 342; 7/94; *ed-Duafâu's-sağîr*, 41.

¹⁰⁹ Buhârî, *Târihu'l-evsat*, 2/117; *el-Kebîr*, 2/303.

¹¹⁰ Buhârî, *el-Kebîr*, 6/458.

¹¹¹ Buhârî, *el-Kebîr*, 3/252.

Ebü'l-Hasen Saîd b. Zeyd hakkında *صَدُوق حَافِظ / sadûk hâfiz*¹¹² dediği gibi sadûk terimini teyit edici lafızla kullanmaktadır.

Örnek:

Buhârî, İbn Uyeyne'nin (ö. 198/814) Ömer b. Habîb hakkında *كَانَ صَاحِبًا لَنَا حَافِظًا / kane sâhiben lenâ hâfizan* dediğini aktarmaktadır.¹¹³ Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn ise Ömer b. Habîb'in *sika* olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁴ Buhârî, söz konusu râviden *el-Câmi's-sahîh*'inde değil *el-Edebü'l-müfred*'inde rivayet etmiştir.¹¹⁵

Buhârî'nin *hâfiz* istilahını başka bir lafzın sıfatı olarak kullanımını aktarmasına Müslim'in Ebü'l-Hasen Saîd b. Zeyd hakkında *صَدُوق حَافِظ / sadûk hâfiz*¹¹⁶ dediği örnek verilebilir. Saîd b. Zeyd hakkında Yahya el-Kattân *ضعف / za'ufe*, Ebû Hâtim *ليس به بأس / leyse bihî be's*, Yahya b. Maîn *ليس بقوي / leyse bi kavî*, Süleyman b. Harb *ثقة / sika* demektedirler.¹¹⁷ Söz konusu râvi Ebü'l-Hasen Saîd b. Zeyd hakkında bazı cerh ifadeleri de kullanıldığı görülmektedir. Buhârî'nin, hakkında başka râvilerin cerh ifadelerinden dolayı Saîd b. Zeyd'den *el-Câmi's-sahîh*'inde değilde *el-Edebü'l-müfred*'inde rivayette bulunduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁸

1.7. Ridâ/Mardıyy

Buhârî'nin kullandığı ta'dil lafızlarından biri de *ridâ/mardıyy*dir. Makbul, rivayetinden hoşnut olunmuş anlamınadır. Bu istilahı da Buhârî, *كَانَ رَضًا / kâne ridan*¹¹⁹ *كَانَ مَرْضِيًّا / kâne mardıyyen*¹²⁰ şeklinde bazen kendi bazen de başka münekkitlerin görüşü olarak aktarmaktadır.

Örnek:

Buhârî'nin, *كَانَ رَضًا / kâne ridan*¹²¹ ifadesini kullandığı Hakîm b. Ammâr el-Hanefî hakkında, İbn Ebû Hâtim *mürsel* rivayetleri vardır¹²² demiş, İbn Hibbân *es-Sikat*'ında¹²³ zikretmiştir. Söz konusu râviden Buhârî'nin rivayetini tespit edemedik.

Buhârî, Alâ b. Abdulkerim Ebû Avn el-Yâmî el-Kûfî¹²⁴ ve Muhammed b.

¹¹² Buhârî, *Târihu'l-evsat*, 2/166; *el-Kebîr*, 3/472.

¹¹³ Buhârî, *el-Kebîr*, 6/148.

¹¹⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/104; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman b. Ahmed el-Bağdâdî İbn Şâhin, *Târihu esmâi's-sikât*, thk. Subhî es-Sâmirâî (Kuveyt: Dârü's-Selefiyye, 1404/1984), 136.

¹¹⁵ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 99.

¹¹⁶ Buhârî, *Târihu'l-evsat*, 2/166; *el-Kebîr*, 3/472.

¹¹⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/21-22; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzîb*, 4/32-33.

¹¹⁸ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 41, 178.

¹¹⁹ Buhârî, *el-Kebîr*, 3/15, 61.

¹²⁰ Buhârî, *el-Kebîr*, 6/515.

¹²¹ Buhârî, *el-Kebîr*, 3/15.

¹²² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/249.

¹²³ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed et-Temîmî ed-Dârimî el-Bustî, *es-Sikat* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifî'l-Usmâniyye, 1393/1973), 6/230.

¹²⁴ Buhârî, *el-Kebîr*, 6/515.

Sûka el-Ğanevî¹²⁵ hakkında es-Sevrî'nin كَانَ مَرْضِيَا/*kâne mardıyyen* dediğini aktarmaktadır. Muhammed b. Sûka el-Ğanevî hakkında Yahya b. Maîn ثَقَّةٌ /*sika*, Ebû Hâtim صالح الحديث/*sâlihu'l-hadis* demiştir.¹²⁶ Buhârî, Muhammed b. Sûka el-Ğanevî'den *el-Câmiu's-sahîh*'inde rivayet etmiştir.¹²⁷

1.8. Ma'ruf

Ma'ruf; "bilinen, malum olan nesne" anlamında bir kelimedir. Hadis istilâhında ise *ma'ruf*, güvenilir bir râvinin zayıf başka bir râvinin rivayetine aykırı olarak rivayette bulunduğu hadistir. Bu durumda zayıf herhangi bir râvinin güvenilir herhangi bir râvinin rivayetine aykırı olarak rivayet ettiği hadise ise *münker* denir.¹²⁸ Cerh ve ta'dil yönünden durumu bilinen ve kendisinden birden fazla râvinin rivayette bulunmuş olduğu kimseye de *ma'ruf* denilmiştir.¹²⁹ *Ma'ruf* istilâhının nadir de olsa, bir kısım muhaddisler tarafından *meçhulun* karşılığı olarak kullanmıştır.¹³⁰

Buhârî'nin, eserlerinde *ma'rufu* farklı şekillerde kullandığı görülmektedir: مَعْرُوفٌ/*ma'ruf*,¹³¹ مَعْرُوفٍ غَيْرٌ/*ğayru ma'ruf*,¹³² حَدِيثُهُ مَعْرُوفٌ/*hadisuhu ma'ruf*,¹³³ مَعْرُوفٌ الْحَدِيثِ/*ma'rufu'l-hadist*.¹³⁴

Örnek 1:

Buhârî'nin, Muhammed b. Abdirrahman b. Ebi'l-Mevâlî'nin مَعْرُوفٌ/*ma'ruf* bir kimse olduğunu ve kendisinden Abdülaziz el-Evsî'nin hadis işittiğini belirterek¹³⁵ bu terimi *meçhulün* zıddı olarak diğer bir tabirle sözlük anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Yine Buhârî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Amr el-Kûfî en-Nehâî hakkında Kuteybe ve İshak'ın مَعْرُوفٌ بِالْكَذِبِ/*ma'rûfun bi'l-kizb* dediğini aktarmakta¹³⁶ ve Câbir b. Yahya el-Hadramî el-Kûfî'nin ise مَعْرُوفٌ عَزِيزٌ الْحَدِيثِ/*ma'rûfun azîzü'l-hadis* diyerek *ma'rufu* kelime anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.¹³⁷

Buhârî, مَعْرُوفٌ/*ma'ruf* ifadesini مَعْرُوفٍ غَيْرٌ/*ğayru ma'ruf* yani bilinmeyen anlamında da kullanmaktadır. O, *et-Târihu'l-evsat*'ında şu hadisi rivayet etmektedir: Abdurrahman b. Yunus>Hâtim> Yezid b. Amr el-

¹²⁵ Buhârî, *el-Kebîr*, 2/102.

¹²⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/282.

¹²⁷ Buhârî, "Buyû", 49.

¹²⁸ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/195.

¹²⁹ Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, 211; Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 171-172; Mehmet Efendioğlu, "Ma'ruf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/66.

¹³⁰ Geniş bilgi için bk. Recep Tuzcu, "Muhaddisler ve Fakihlerin Maruf Terimine Yükledikleri Anlamlar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 1-35.

¹³¹ Buhârî, *el-Kebîr*, 1/156.

¹³² Buhârî, *Tarihu'l-evsat*, 2/65.

¹³³ Buhârî, *el-Kebîr*, 1/113.

¹³⁴ Buhârî, *el-Kebîr*, 1/25, 78, 200, 273; 5/388; 7/115; 8/150-151, 410.

¹³⁵ Buhârî, *el-Kebîr*, 1/156.

¹³⁶ Buhârî, *el-Kebîr*, 4/28; *ed-Duafâu's-sağîr*, 69.

¹³⁷ Buhârî, *el-Kebîr*, 8/450.

Eslemî>Abdülaziz b. Ukbe b. Seleme b. el-Ekva' şöyle demektedir: Ben Dariyye denen yerde Abdullah b. Rafi' b. Hadîc ile beraber ikinci namazını kıldım. Ona "Çöldeki insanlar gerçekten ikinci namazını geciktiriyorlar." dedim. O da "Bilmiyorum, bu büyüklerimizin Allah Rasûlü ile baştan beri bu vakitte kıldıkları bir namazdır." dedi. Buhârî "Hadisin isnadındaki وَيَزِيدُ هَذَا غَيْرٌ مِنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ مَعْرُوفٍ سَمِعَهُ" söz konusu Yezid'in Abdülaziz'den semai bilinmemektedir."¹³⁸ demektedir.

Örnek 2:

Buhârî, Ravh b. el-Fadl el-Basrî'nin Tâîfe geldiğinde Hammâd b. Seleme'den hadis dinlediğini, İbn Havşeb'in kendisinden rivayette bulunduğunu¹³⁹ ve *مَعْرُوفُ الْحَدِيثِ/ma'rufu'l-hadis* yani hadis rivayetinde tanınır olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁰ İbn Ebû Hâtim de Ravh'ın Tâîfe geldiğinde Hammâd b. Seleme'den hadis rivayet ettiğini ve kendisinden de Muhammed b. Abdillâh b. el-Havşeb es-San'anî'nin rivayette bulunduğunu belirtmektedir. Hâlbuki İbn Ebû Hâtim'in, Buhârî'nin çağdaşı olan babası Ebû Hâtim er-Râzî'den aktardığına göre Ravh *meçhul* bir kimsedir.¹⁴¹ Ravh b. el-Fadl el-Basrî'yi İbn Hibbân *es-Sikât*'ında,¹⁴² İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de Ebû Hâtim'in *meçhul* değerlendirmesiyle birlikte *ed-Duâfâu ve'l-metrûkîn*'inde zikretmiştir.¹⁴³

Ravh b. el-Fadl el-Basrî hakkında Buhârî, *ma'rufu'l-hadis*; çağdaşı Ebû Hâtim er-Râzî *meçhul* değerlendirmesini yapmaktadır. Bilindiği gibi Buhârî ve Ebû Hâtim er-Râzî dördüncü tabaka hadis tenkitçilerindendirler. Ebû Hâtim er-Râzî, Buhârî'den daha müteşeddittir.¹⁴⁴ Buhârî, Ravh b. el-Fadl el-Basrî'den rivayette bulunmamıştır.

1.9. Ceyyid

Ceyyid, kelimesi sözlükte "iyi, güzel" anlamına gelmektedir. Bir haberin senedindeki zayıf râvilerin yerine güvenilir râvileri koymak suretiyle senedi sağlamlaştırmaya çalışan kimse için *cevvede es-senede* (senedi sağlam yaptı) denilmektedir.¹⁴⁵ *Ceyyid* lafzı da *kavî*, *sâlih*, *ma'ruf*, *mahfûz*, *mücevved* ve *sâbit* gibi muhaddislere göre hadisi makbul anlamındadır.¹⁴⁶ Bu tabirlerin ilk kullanımında muhaddislerin istilâhından daha çok lügat manasının hâkim olduğu görülür. Dolayısıyla *ceyyid* tabirinin de içinde olduğu bazı tabirleri

¹³⁸ Buhârî, *Tarihu'l-evsat*, 2/65.

¹³⁹ Buhârî, *el-Kebîr*, 1/113.

¹⁴⁰ Buhârî, *el-Kebîr*, 3/309.

¹⁴¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/449.

¹⁴² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/243.

¹⁴³ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duâfâu ve'l-metrûkîn*, 1/288.

¹⁴⁴ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâdile li'l-es'leti'l-aşeretil-kâmile* (Halep: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1384/1964), 163.

¹⁴⁵ Mehmet Yaşar Kandemir "Ceyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/469.

¹⁴⁶ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/194.

muhaddislerin farklı harflerle ifade etmesi, bilinen bir tabiri farklı lafızlarla kullanmaktan başka bir şey değildir.¹⁴⁷ Mesela Ahmed b. Hanbel اصح الاسانيد/*esahhulesânîd* yerine اجود الاسانيد/*ecvedu'l-esânîd* demektedir. İbnü's-Salâh'ın bu çıkarımına bakarak bazı âlimler, onun *ceyyid* ile *sahih* tabirlerini aynı seviyede gördüğü neticesine ulaşmışlardır.¹⁴⁸ Fakat şu unutulmamalıdır ki, Süyûtî'nin dediği gibi mütehasıs bir muhaddisin *sahih* terimi yerine *ceyyid* terimini kullanmasında mutlaka bir incelik vardır.¹⁴⁹ Bu meyanda hadislerin derecesini belirtirken *ceyyid*'i *sahih* anlamında kullanan muhaddislerin de bu terimi *hasen li-zâtihi* mertebesinde yüksek olmakla birlikte *sahih* derecesine varmamış rivayetler için kullanmayı tercih ettikleri anlaşılmaktadır.¹⁵⁰

Örnek:

Buhârî, Ebû Saîd Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide el-Hemadânî el-Kûfî hakkında Ebû Hâlid el-Ahmer'nin جيد الأخذ للحديث/*ceyyidü'l-ahzi li'l-hadis* dediğini ifade etmektedir.¹⁵¹ İbn Ebû Hâtim de Buhârî gibi Ebû Hâlid el-Ahmer'den Yahya b. Zekeriyâ hakkında aynı ifadeyi aktarmaktadırlar.¹⁵² Buhârî'nin çağdaşı denebilecek cerh ve ta'dil âlimleri Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) talebelerinden fakih ve muhaddis Yahya b. Zekeriyâ¹⁵³ hakkında Ebû'l-Hasen Ali b. Abdillâh el-Medinî *sikâttan*, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel ve Ebû Zekeriyâ Yahya b. Maîn *sika*, Ebû Hâtim Muhammed b. İdris er-Râzî *mustakîmu'l-hadis, sadûk, sika* tabirlerini kullanmaktadır.¹⁵⁴ Buna göre Buhârî ve çağdaşlarının *ceyyid* lafzını *sika* anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Buhârî'nin, Ebû Saîd Yahya b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide'den babası vasıtasıyla hem *el-Câmiu's-sahih*'te¹⁵⁵ hem de *el-Edebü'l-müfred*'de¹⁵⁶ rivayeti söz konusudur.

1.10. Müstakîm

Buhârî'nin ta'dil için kullandığı lafızlardan biri de مستقيم/*müstakîmdir*. Üçüncü asırda muhaddisler makbul hadisi, *sahih* ve *hasen* ıstılahlarıyla ifade

¹⁴⁷ Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadis ve mustalahuh* (Beyrut: Dârü'l-İlm, 1991), 161-162.

¹⁴⁸ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/194; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *el-Bahru'llezi zehar fi şerhi elfiyeti'l-eser*, thk. Ebû Enes Uneys b. Ahmed b. Tâhir el-Endûnîsî (el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: Mektebetu'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, ts.), 3/1255; Muhammed b. Muhammed b. Suveylim Ebû Şuhbe, *el-Vesîd fi ulûm ve müstalahi'l-hadis* (b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 275; Sâlih, *Ulûmu'l-Hadis*, 162.

¹⁴⁹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/195; Sâlih, *Ulûmu'l-Hadis*, 162-163; Tehânevî, *Kavâidün fi ulûmi'l-hadis*, 108; Kandemir "Ceyyid", 7/469.

¹⁵⁰ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/195; Sâlih, *Ulûmu'l-Hadis*, 162-163; Tehânevî, *Kavâidün fi ulûmi'l-hadis*, 108.

¹⁵¹ Buhârî, *el-Kebîr*, 8/273.

¹⁵² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/144.

¹⁵³ Ahmet Yaman, "Yahya b. Zekeriyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/270.

¹⁵⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/144-145.

¹⁵⁵ Buhârî, "Cihad ve Siyer", 155.

¹⁵⁶ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 154.

etmişlerdir. Bazen de bunların yerine *müstakîm* gibi terimlere yer vermişlerdir.¹⁵⁷ *Müstakîm*, hadisi sağlam anlamında bir terimdir. Bu lafzı Buhârî, bazen râvi için مستقيم/*müstakîm*¹⁵⁸ bazen de rivayeti için مستقيم الحديث/*müstakîmü'l-hadis*¹⁵⁹ şeklinde kullanmaktadır.

Örnek 1:

Buhârî, Ebü'l-Hâris Abdullah b. el-Hâris b. Muhammed b. Hâtüb el-Cümahî el-Medîni'nin Süheyl b. Ebî Sâlih'ten, kendisinden de Muhammed b. Ubeydullah'ın hadis dinlediğini ve rivayetinde *mustakîm* olduğunu haber vermektedir. Buhârî, Veki'nin "Muhammed b. el-Hâris el-Hâtübî bize hadis nakletti." dediğini aktarmaktadır.¹⁶⁰ İbn Ebû Hâtim ise Ebü'l-Hâris Abdullâh b. el-Hâris b. Muhammed b. Hâtüb el-Cümahî el-Medîni'nin Zeyd b. Eslem, Hişâm b. Urve, Sâlih b. Muhammed b. Zâide, Süheyl b. Ebî Sâlih, Hafza bint Zeyd b. Abdillâh b. Ömer'den; kendisinden de Veki', Nuaym b. Hammâd, Ebû Sâbit el-Medîni, İbrahim b. Mûsâ, Muhammed b. Mihran ve Hişâm b. Ammâr'ın rivayeti olduğunu belirtmektedir. İbn Ebû Hâtim, babası Ebû Hâtim'e Ebü'l-Hâris Abdullah b. el-Hâris hakkında sorduğunu ve babasının صالح الحديث / *mahalluhu's-sıdk, sâlihu'l-hadis* ifadelerini kullandığını ve kendisine Abdullah b. Hâris el-Mahzûmî el-Mekkî'nin Abdullah b. el-Hâris el-Hâtübî'den daha sevimli geldiğini aktarmaktadır.¹⁶¹ Buhârî'nin gerek Abdullah b. el-Hâris el-Hâtübî gerekse de Abdullah b. Hâris el-Mahzûmî'den rivayetini tespit edemedik. Fakat Ebû Hâtim er-Râzi'nin Abdullah b. el-Hâris el-Hâtübî'den daha sevimli dediği Abdullah b. Hâris el-Mahzûmî'den Müslim'in rivayeti vardır.¹⁶²

Örnek 2:

Buhârî, Ebû Osman Abdullah b. Hâlid el-Becelî el-Karkîsî hakkında مستقيم الحديث / *müstakîmü'l-hadis* demektedir. Ebû Osman Abdullah b. Hâlid el-Becelî el-Kirkîsî'nin Mâlik b. Miğvel'den kendisinden ise Muhammed b. Selam'ın hadis dinlediğini haber vermektedir.¹⁶³ İbn Ebû Hâtim de aynı şekilde Ebû Osman Abdullah b. Hâlid el-Becelî el-Karkîsî'nin Mâlik b. Miğvel'den; kendisinden ise Muhammed b. Selam'ın hadis rivayet ettiğini belirtmektedir. İbn Ebû Hâtim, babası Ebû Hâtim'in Ebû Osman Abdullah b. Hâlid hakkında *müstakîmu'l-hadis* dediğini aktarmaktadır.¹⁶⁴ Buhârî'nin eserlerinde Ebû Osman Abdullah b. Hâlid el-Becelî el-Karkîsî'den rivayetine rastlanılamamıştır.

¹⁵⁷ Efendioğlu, "Ma'ruf", 28/66.

¹⁵⁸ Buhârî, *el-Kebîr*, 5/67.

¹⁵⁹ Buhârî, *el-Kebîr*, 3/431; 5/78.

¹⁶⁰ Buhârî, *el-Kebîr*, 5/67.

¹⁶¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/33.

¹⁶² Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "İman", 92; "Talâk", 40.

¹⁶³ Buhârî, *el-Kebîr*, 5/78.

¹⁶⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/44.

SONUÇ

Muhaddisler, hadislerin sıhhatini tespitinde farklı metotlar kullanmışlardır. Bunlardan biri rivayetin isnadının diğeri ise metnin incelenmesidir. Fakat muhaddislerin hadislerin sıhhatini tespitinde birinci önceliği isnaddaki râvilerin durumlarına verdikleri malumdur. Râvilerin durumu da yine muhaddisler tarafından geliştirilen cerh ve ta'dil lafızlarıyla açıklanmıştır. Bu bakımdan râvilerle ilgili istilahlara çoğunluğunu cerh ve ta'dil lafızları oluşturmaktadır.

Münekkitler, râvilerin durumlarını değerlendirirken özellikle adâlet ve zabt konusunda önceki âlimlerin değerlendirmelerini temel almışlardır. Bunun için de yine önceki âlimlerin kullandıkları cerh ve ta'dil lafızları kullanılarak râvinin güvenilir olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada hadisin tasnif dönemi ve aynı zamanda altın çağı olarak nitelendirilen üçüncü asırda yaşamış, rical bilgisiyle öne çıkan muhaddis Buhârî'nin eserlerinde kullandığı ta'dil lafızları tespit edilmiştir. Tesbit ettiğimiz ta'dil lafızları şunlardır: *İmâm/Emir, sika, sebt, sadûk, sâlih, hâfiz, rıdâ/mardıyy, ma'ruf, ceyyid ve müstakîm*.

Buhârî, *imâm, emir* gibi ta'dil ifadelerinin yanında *sika* terimini kullanmıştır. O, *sika* terimini bazen müstakil olarak kullandığı gibi bazen de *sika hâfiz, keyyis hâfiz, sika sadûk, sika mardıyy* gibi sıfatlarla da kullanmıştır. Bunların da her birinin kendi içinde üstünlüğü vardır ve en üstünü de *sika hâfiz* ve *sika mutkîn* olanlardır. Buhârî ayrıca *sika* terimi haricinde -sikanın bir alt derecesi- ta'dil lafzı olarak *sebt, sadûk, sâlih, hâfiz, rıdâ/mardıyy, ma'ruf, ceyyid* ve *müstakîm* terimlerini kullanmıştır. Bu kavramların ifade ettiği anlamın ilk başlarda sözlük anlamında kullanıldığı ve anlamlarının birbirlerine yakın olduğu vakidir. Buhârî'nin bu terimleri bazen müstakil olarak râvinin sıfatı; bazen de hadis kelimesine izafet ederek rivayetin bir sıfatı olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

Tespit edilen bu ta'dil istilahlarının derecelendirilmesi Buhârî'nin kendine özgüdür. Bir râvi hakkında kendisi bir ta'dil ifadesi kullanmış veya bir başkasından aktarmışsa bunu kendisinin de benimsediği anlaşılmaktadır. O, bir râvi hakkında ta'dil ifadesini kullanmış veya başka bir muhaddisten aktarmışsa söz konusu râviden rivayette bulunmuştur. Hakkında ta'dil ifadesi kullandığı bir râvi hakkında ise başkaları cerh ifadesi kullanmışsa böyle râvilerden rivayette bulunmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Buhârî, râvilerin derecelendirmesini tabakalandırma yerine râvileri için kendince şahıs bazlı değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Yine o, bazı râvilerden *el-Câmiu's-sahîh*'inde değil de *el-Edebü'l-müfred*'inde rivayette bulunduğu görülmektedir. Bu hâliyle Buhârî'nin, râvileri tabakalandıran ve kendisi gibi mutekaddimûndan sayılan İbn Ebû Hâtim'den de farklı bir değerlendirmesinin olduğu görülmektedir. Onun, Rafizî

olmamak ve bid'atinin propagandasını yapmamak şartıyla ehl-i bid'attan rivayette bulunduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Buhârî'nin râvilerin derecelendirmesinde kendisine ait bir ölçüsü olduğu anlaşılmaktadır. Hakkında *imâm*, *emir*, *sika mutkîn* gibi ifadelerin kullanıldığı râvilerden rivayette bulunmuştur. Râvinin hakkında diğer ta'dil ifadelerinin kullanıldığını aktardığı râviler hakkında ise râvinin durumuna göre bir tecihle bulunduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ağırman, Cemal. "et-Târihu'l-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/89. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaûd vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Aşikkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. 4. Basım. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *et-Târihu'l-evsat*. thk. Muhammed İbrahim Zâyd. 2 Cilt. Halep - Kahire: Dârü'l-Va'y - Mektebetu Dâri't-Türâs, 1397/1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *el-Kirâatu halfe'l-imâm*. thk. Fadlurrahman es-Sevrî. b.y.: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1400/1980.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 2. Basım. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *ed-Duafâu's-sağîr*. thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrahim. b.y.: Mektebetü İbn Abbâs, 1426/2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *et-Târihu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, ts.
- Cürcânî, Ebû Ahmed b. Adî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmücid - Ali Muhammed Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Dihlevî, Ahmed b. Abdirrahman eş-Şâh Vecîhiddîn. *Huccetullâhi'l-bâliğa*. thk. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1426/2005.
- Demirel, Harun Reşit. *Cerh ve Ta'dil Sözlüğü*. Konya: SAGE Yayıncılık, 2018.
- Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim. *el-Vesid fî ulûm ve mustalahi'l-Hadis*. b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Efendioğlu, Mehmet. "Ma'ruf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/66. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/348-349. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sâlih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/32. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Eren, Mehmet. *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*. Konya: Nükte Kitap, 2003.
- Fayda, Mustafa. "İbn İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/94. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Gül, Recep Emin. "Hadis İlminde Cerh-Ta'dil Mertebeleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Erzurum 2015), 362-386.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *Târihu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *el-Kifâye fî İlmî'r-*

- rivaye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sûrk İbrahim Hamdi el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İrâkî, Ebû'l-Fadl Zeynüddin Abdurrahim b. el-Hüseyn b. Abdirrahman b. Ebî Bekr b. İbrahim. *Şerhu et-Tebşira ve't-tezkira*. thk. Abdullatif el-Humeym - Mâhir Yâsin Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002/1423.
- İrâkî, Ebû'l-Fadl Zeynüddin Abdurrahim b. el-Hüseyn b. Abdirrahman b. Ebî Bekr b. İbrahim. *Elfiyetü'l-İrâkî/et-Tebşira ve't-tezkira fî ulûmi'l-hadis*. thk. el-Arabî ed-Dâiz el-Firyâtî. Riyâd: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2. Basım, h. 1428.
- Itr, Nureddin. *Menhecü'n-nakd fî ulumi'l-hadis*. Dımaşk: Dârü'l-fikr, 3. Basım, 1401/1981.
- Itr, Nureddin. *Usûlü'l-cerh ve't-ta'dil*. Dımaşk: Dârü'l-Yemâme, 2. Basım, 1427/2007.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir et-Temîmî er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Haydarâbâd - Beyrut: Dâiratü'l-Meârifî'l-Usmâniyye - İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1271/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Makbaatu Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, h. 1326.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, h. 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi nühbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. Dımaşk: Matbaatu's-Sabâh, 3. Basım, 1421/2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed et-Temîmî ed-Dârimî el-Bustî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1393/1973.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Cemalüddin el-İfrîkî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, h. 1414.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddin Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbnü's-Salâh fî ulûmi'l-hadis*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1406/1986.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Bağdâdî. *Şerhu İeli't-Tirmizî*. thk. Nureddin Itr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beyrut, 5. Basım, 1429/2008.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman b. Ahmed el-Bağdâdî. *Târihu esmâi's-sikât*. thk. Subhî es-Sâmîrâî. Kuveyt: Dârü's-Selefiyye, 1404/1984.
- İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *ed-Duafâu ve'l-metrûkîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1406.
- İsbahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mihrân. *Târihu İsbahân/Ahbâru İsbahân*. thk. Seyyid Kısraî Hasen. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Khalef, Abdulaziz - Tuzcu, Recep. "el-Menhecü't-tahlil inde'l-muhaddisin" *Mütefekkir* 5/9 (Haziran 2018), 168-169.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Ceyyid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/469. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Hâfiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/78-80. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay. *er-Refu ve't-tekmil fî'l-cerh ve ta'dil*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 3. Basım, h. 1407.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay. *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşereti'l-kâmile*. Halep: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1384/1964.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemalüddin Yusuf b. Abdirrahman b. Yusuf. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'rricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî usûlü'l-hadis*. thk. Muhammed Osman el-Haşet. Beyrut: Dârü'l-

- Kütübî'l-Arabiyye, 1405/1985.
- Sâlih, Subhî. *Ulûmu'l-hadis ve mustalahuhu*. Beyrut: Dârü'l-İlm, 18. Basım, 1991.
- Sehâvî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadis li'l-Irakî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, ts.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Bahru'llezî zehar fi şerhi Elfiyeti'l-eser*. thk. Ebû Enes Uneys b. Ahmed b. Tâhir el-Endûnîsî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, ts.
- Taş, Mustafa. "Bazı Eserleri Çerçevesinde Buhârî'nin Ricâl İlmindeki Yeri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2016), 207-245.
- Taş, Mustafa. *Buhârî'nin Cerh Ta'dil Metodu*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî. *Kavâidün fi ulûmi'l-hadis*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 3. Basım, 1392/1972.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Tuzcu, Recep. "Muhaddisler ve Fakihlerin Maruf Terimine Yükledikleri Anlamlar". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 1-35.
- Uğur, Mücteba. "Cerh ve Ta'dil İlmi Yönünden Sahîhu'l-Buhârî ve Râvileri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (Nisan 1991), 111-120.
- Yaman Ahmet. "Yahya b. Zekeriyya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/270. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Yardım, Ali. "Buhârî ve et-Târihu'l-Kebîr'i". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 181-193.
- Yücel, Ahmet. "Sadûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Zehebî, Şemsüddin, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nübela*. thk. Şuayb Arnaûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Mizânu'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Zikru men yu'temedü kavluhû fi'l-cerhi ve't-ta'dil (Erbeu resâil fi Ulûmi'l-hadis)*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1410/1990.

📄 Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.


👤 Yazar(lar) / Author(s): Mustafa Karabacak.

📄 Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINA YÖNELİK BİR MANA VE MAHİYET ANALİZİ: TEYSİRÜ'L-KUR'ÂN


A Meaning and Content Analysis for Understanding the Qur'ân: Teysiru'l-Qur'ân


İsa KANİK


Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, Kırşehir, Türkiye
Assist. Prof., Kirsehir Ahi Evran University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences Department of of Hermeneutics, Kirsehir, Turkey
✉ isakanik_77@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-4338-7834>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 20.06.2021
Kabul Tarihi / Accepted: 31.10.2021
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

 **Atıf / Cite as:** Kanik, İsa. "Kur'ân'ın Anlaşılmasına Yönelik Bir Mana ve Mahiyet Analizi: Teysirü'l-Kur'ân". *Mütefekkir* 8/16 (2021), 53-77. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034466>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINA YÖNELİK BİR MANA VE MAHİYET ANALİZİ: TEYSİRÜ'L-KUR'ÂN

Öz

Kur'ân, bazı âyetlerinde kendisinin açık ve anlaşılır bir kitap olduğunu bildirmektedir. İnsanların Kur'ân'ı anlama düzeylerinin birbirinden farklılığı doğal bir durumdur. Kur'ân'ın ilk ve öncelikli muhatabı Hz. Peygamber'in, bütün Kur'ân'ı tebliğ etmekle birlikte bir kısım âyetlerini de tefsir ettiği nakledilmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in vefatı sonrasındaki siyasi, içtimai ve ilmi değişimler Kur'ân'ın doğru anlaşılması sorununu gündeme getirmiştir. Hicrî ikinci ve üçüncü asırlardan itibaren de Kur'ân'ın tefsiri ve onu doğru anlamının metodunu derleyen eserler yazılmıştır. Kur'ân'ın açık ve kolay anlaşılır bir kitap olduğu, insanların anlaması için kolaylaştırıldığı bizzat Kur'ân'ın kendisi tarafından mükerreren altı çizilen bir konudur. Bununla birlikte Kur'ân'ın nüzüünden günümüze yaklaşım ve yöntemleri bakımından farklı anlama ve yorumlama çabalarının olduğu da bir gerçektir. İnsanların ilmî birikimleri, yetenekleri, zekâ ve tecrübeleriyle orantılı olarak zaman içerisinde tefsir literatürü giderek genişlemiştir. Öncelikle cüz'î alanda başlayıp lügavî, mezhebî, işârî, kronolojik vb. yaklaşımlarla Kur'ân'ın bütün âyetlerini kapsayacak noktaya gelen tefsir çalışmaları, bu bağlamda Kur'ân'da farklı lafızlarla tekrarlanan "تيسير القرآن/teysîrü'l-Kur'ân" mevzuunun irdelenmesini önemli hâle gerektirmektedir. Bu nedenle çalışmamız kapsamında mezkûr kavramın mana ve mahiyeti, bağlamı, epistemolojik imkânı ve anlama ile ilişkisi gibi konulara değinilmektedir. Buradan hareketle Kur'ân'ın anlaşılması meselesiyle de ilgisi olan konunun müfessirler tarafından nasıl yorumlandığı incelenmiş, farklı hikmetleri ve yönleri olan kolaylaştırmanın ilâhî bir nimet olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Teysîrü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın Anlaşılması, Bağlam.

A Meaning and Content Analysis for Understanding the Qur'ân: Teysîrü'l-Qur'ân

Abstract

The Qur'ân states in some of its verses that it is a clear and understandable book. It is a natural situation that people's levels of understanding the Qur'ân are different from each other. It is reported that Prophet Muhammad, the first and foremost addressee of the Qur'ân, conveyed the whole Qur'ân and interpreted some of its verses. Political, social, scientific, and cultural changes especially after the period of Prophet Muhammad brought up the problem of understanding the Qur'ân correctly. From the second and third centuries, A.H. tafsir books have been written to understand the Qur'ân. The subject that is underlined over and over in the Qur'ân is that it is a clear and easily understandable book. It is made easy for people to understand. However, it is a fact that there are different understanding and interpretation efforts in terms of the approach and methods from the revelation of the Qur'ân to the present day. The tafsir literature has gradually expanded over time in direct proportion to the scientific knowledge, abilities, intelligence, and experience of people. First of all, the tafsir studies which started for only a part of the book reached the point where all of the verses of the Qur'ân were commented on by using approaches such as linguistic, sectarian, mystical, chronological, etc. Thus, a study on the concept of "تيسير القرآن/taysîrü'l-Qur'ân" is required. For this reason, within the scope of our study, the meaning and nature of this concept, its context, epistemology, possibility, and its relationship with understanding are examined. From this point of view, how the subject, which is also related to the understanding of the Qur'ân, is interpreted by the commentators is analyzed.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Teysîrü'l-Qur'ân, Understanding the Qur'ân, Context.

GİRİŞ

Kur'ân nedir? Nasıl bir kitaptır? Kur'ân'ın muhtevası ve temel konuları nelerdir? Tefsire ve açıklamaya ihtiyacı var mıdır? Kolay öğrenilebilir ve anlaşılabilir mi? Bu ve benzeri sorular öteden beri insan zihnini meşgul etmektedir. 'Bu konularda her ne yazılır ve söylenirse Kur'ân'ı anlatmakta yetersiz kalacaktır' şeklindeki ifadeler kanaatimizce onun metafizik boyutunu ve beşer idrakini aşan anlam kaynağının enginliğini tanımlamaktadır. Çünkü Kur'ân pek çok âyetinde kendi dilinden mahiyeti ve muhtevası konusunda izahlarda bulunmaktadır. Kur'ân'ın ne olduğu ve nasıl bir kitap olduğu ilk âyetlerinde ele alınan bir husustur. Kur'ân'ın onlarca âyetinde "قُرْآن/Kur'ân" kelimesi geçmektedir.¹ Yine çoğu âyette "كِتَاب/kitâb" lafzıyla Kur'ân kastedilmektedir.² Bu nedenle özellikle bu ve benzeri lafızların geçtiği âyetlerdeki niteleme ve tanımlamalar ekseninde yukarıda geçen sorulara Kur'ânî cevaplar verilecek olursa şunlar söylenebilir ki; öncelikle Kur'ân, âlemlerin Rabbi tarafından aslı korunarak insanlara belirli aralıklarla ve bölümler hâlinde indirilmiş çok değerli bir kitaptır.³ Ramazan ayında ve kadir gecesinde nâzil olmuştur.⁴ Beşer kelamı olmadığı ve Allah katından indirildiği için hiçbir çelişki ihtiva etmemektedir.⁵ O, en doğru yola iletmekte, iman edip salih amelde bulunan müminlere büyük mükâfatlar olduğunu müjdelemektedir.⁶ Kur'ân'da insanların düşünüp ibret almaları için konular kısca ve temsillerle tasrif edilmektedir.⁷ O, müminlerin maddi manevi hastalıklarına şifadır.⁸ Kur'ân, Hz. Peygamber ve ümmeti için dini konularda açıklama getiren bir rahmet ve hidayet kaynağıdır.⁹ Kur'ân'daki "آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ/açık seçik âyetler", "كِتَابٌ مُّبِينٌ/apaçık kitap", "قُرْآنٌ مُّبِينٌ/apaçık Kur'ân" ve "عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ/açık seçik Arapça" gibi ifadeler onun son derece açık, açıklayıcı ve anlaşılabilir özellikte olduğuna delalet etmektedir.¹⁰

Kur'ân; muhataplarından öncelikle önyargısız ve tereddütsüz şekilde kendisine iman etmelerini, müdakkik bir tavırla âyetleri üzerinde tedebbür ve tezekkür etmelerini istemektedir.¹¹ Asr-ı saadetten itibaren yürütülen

¹ Muhammed Fuâd b. Abdülbâkî b. Sâlih el-Mısırî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 539-540.

² Abdülbâkî, *Mu'cem*, 592-593; Hidayet Aydar, "Kur'ân'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-ı Mahfûz", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (2000), 90.

³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), el-İsrâ 17/106; el-Furkân 25/32, el-Vâkıa 57/77-78-79; el-İnsân 76/23.

⁴ el-Bakara 2/185; el-Kadr 97/1.

⁵ en-Nisâ 4/82; el-Hakka 69/43.

⁶ el-İsrâ 17/9.

⁷ el-İsrâ 17/41-89, el-Kehf 18/54, Rûm 30/58; ez-Zümer 39/27.

⁸ Yûnus 10/57; el-İsrâ 17/82.

⁹ en-Nahl 16/89.

¹⁰ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 144-145; el-Bakara 2/99; Âl-i İmrân 3/138; el-Mâide 5/15; el-En'âm 6/59; Hûd 11/6; el-Hicr 15/1; en-Nahl 16/103; el-Hac 22/72; en-Nûr 24/1; eş-Şu'arâ 26/2-195; es-Sebe' 34/3; Yâsîn 36/69; ez-Zuhrûf 43/2; ed-Duhân 44/2; el-Hadîd 57/9.

¹¹ el-Bakara 2/2; en-Nisâ 4/82; en-Nahl 16/44; Sâd 38/29; ez-Zuhrûf 43/3; Muhammed 47/24.

Kur'ân hâdimliği ve tefsir faaliyetlerinin amacı insanın Kur'ân ile irtibatını canlı tutmak, onun insan hayatına ve ruhuna dokunmasını sağlamaktır. Kur'ân'ın apaçık bir Arap lisanıyla nüzûlü, tencîmi, teysîri, mesel ve kıssalarla tafsilatlandırılması tamamen onun insanlar tarafından doğru anlaşılması maksadına matuftur.¹² Aynı şekilde metinleşme süreci kapsamında Kur'ân vahyinin kitabeti, hıfzı, cem'i, istinsahı, harflerinin hareke ve noktalanması gibi faaliyetler de hep bu gayeye yöneliktir.¹³

Kur'ân'ın indirildiği dönemdeki muhataplarınca anlaşamadığı konusunda sadece bazı istisnai kelime ve tikel birkaç örnek dışında herhangi bir malumat nakledilmemektedir.¹⁴ Sahabenin Kur'ân'ı hıfz ve tatbikattaki hassasiyetleri, âyetlerin manaları ve nüzûlü konusundaki ilmî derinlikleri, ayrıca tefsirin diğer merhaleleriyle kıyaslandığında Hz. Peygamber'den nakledilen tefsir örneklerinin kayda değer ekseriyette olmaması bunu göstermektedir.¹⁵ Hakeza Kur'ân'daki "مُجِيبِينَ/apaçık" ifadelerinden hareketle onun tefsire ihtiyaç duymayacağı sonucu çıkarılmamalıdır. Beyan, Yüce Allah'ın insana talim ettiği özel bir nimettir.¹⁶ Farklı biçimlerde tezahür eden Kur'ân'ı açıklama ve beyan etme işini evvel emirde Allah kendi uhdesine almış, Hz. Peygamber'i de bu konuda tekeffül etmiştir.¹⁷ Yüce Allah dilemeseydi eğer ne Hz. Peygamber onu insanlara okuyabilir, ne de insanlar anlayabilirdi.¹⁸ Kur'ân; anlamak, ibret almak, anlatmak ve yaşamak için okunmalıdır.¹⁹ Kur'ân'da müşkil, mücmel, garip, mübhem ve müteşâbih ifadeler bulunmaktadır. Kimi zaman konular teşbih, temsil, hakikat, mecâz ve tekrarlama gibi farklı beyan yollarıyla anlatılmaktadır.²⁰ Kur'ân; ümmî, âlim, avam veya havâs türünden her seviyeden insana hitap etmektedir. Kur'ân'ın kendine özgü hususiyetleri, üslûbu ve insanlar arasındaki farklılıklar onu anlama gayretinde olan kişilerde bazı özelliklerin bulunmasını zorunlu kılmaktadır. Zira tefsir mukaddimelerinde veya bazı usûl ve 'ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında belirtildiği üzere Kur'ân'ı anlamının ve ondan hükümler

¹² el-İsra 17/106; el-Furkân 25/32; el-Fussilet 41/3.

¹³ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l-Fadl İbrahîm (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, 1376/1957), 1/233-241-376; Zeynel Abidin Aydın, *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 104-126-210.

¹⁴ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl* (b.y.: Dâru Tayyibe Li'n-Neşr, 1417/1997), 8/339; Muhammed Hüseyin, *ez-Zehabî, et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/29-30; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî el-Hudayrî, *el-Itkân fî u'lûmi'l-Kur'ân*, thk. F. Ahmed Zemerîf (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1427/2007), 287.

¹⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, 1/29-49-73; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1/39-61.

¹⁶ er-Rahmân 55/4.

¹⁷ en-Nahl 16/44; el-Kiyâmet 75/19.

¹⁸ Yûnus 10/16.

¹⁹ Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsal li-kitâbillahi azze ve celle* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 9.

²⁰ Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 1/229.

çıkarabilmenin bir kısım şartları ve kâideleri bulunmaktadır.²¹ Bunlar, Kur'ân'ın anlaşılmasını zorlaştırmak veya muhataplarıyla arasında aşılabilir engeller oluşturmak değil; bilakis onu doğru anlamının yol haritası, ölçüleri ve işaret taşlarıdır.

Lafız ve manasıyla ilâhî bir kelimeler olan Kur'ân'da terkipler, edatlar ve bazı lügavî kâidelere yer verilmektedir. Kur'ân; edebiyat, fesahat ve belagatin en parlak dönemlerini yaşadığı bir zamanda nazil olmuştur. Bu yüzden meânî, beyân ve bedî gibi belagat konularının ince örneklerini kullanmaktan müstağni kalamamıştır. Bütün bunlar bir yandan onun, beşer mahsulü diğer eserlerle mukayese edilemez üstünlüğünü ortaya koyarken, diğer yandan da muhataplarınca doğru anlaşılması meselesini gündeme getirmektedir. Çünkü mananın aktarılmasında önemli rolleri olan bu tür belagat incelikleri ve dil unsurlarını herkesin sahil ve detaylı biçimde anlayabileceğini düşünmek doğru olamaz.²² Bugüne kadar hem Kur'ân'ın anlaşılması bağlamında hem de müstakil olarak teysîr-ü'l-Kur'ân konusunda teferruatlı ve hususi bir araştırmanın yapılmadığı görülmektedir. Burada genel hatlarıyla işaret etmeye çalıştığımız mukaddime mahiyetindeki düşüncelerin Kur'ân'ın tefsiri, tefhimi, aşikârlığı ve hassaten teysîri bağlamında aşağıda detaylıca değerlendirileceğini belirterek konunun anlaşılması bakımından bazı kavram ve terkiplerin etimolojik yapı ve anlamlarını izahın doğru olacağı kanaatindeyiz.

1. TEYSİR

Teysîr/تَيْسِيرٌ; türediği kök ve iştikak bakımından, “يَسَّرَ يُيسِّرُ، تَيْسِيرًا، فَهُوَ مُيسِّرٌ،” şeklinde tefîl vezninde mastar bir kelimedir.²³ Teysîr, herhangi bir iş veya amelin, onu yapana kolaylaştırılması; daha önce zor olan bir şeyin sonradan uygun ve kolay kullanılır hâle getirilmesi, genişlemesi, ferahlaması, çoğalıp bereketlenmesi demektir. Teysîr; “تَصَعَّبَ/zorlaştı”, “تَعَسَّرَ/güçleşti”, “شَقَّ/zor geldi” ve “حَجَّ/zorluk” gibi kelimelerin zıddıdır.²⁴ Kur'ân'ın herhangi bir âyetinde teysîr/تَيْسِيرٌ lafzına rastlamak mümkün değildir. Fakat bu mana ve mefhumu ifade etmek üzere “ييسِّرُ/kolay”²⁵, “يُسِّرًا/kolaylık”²⁶,

²¹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, thk. S. Muhammed Cemîl (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1420/1999) 1/14; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 448-853, Mevdânî, *Kavâid*, 11-12; Hâlid b. Osman es-Sebt, *Kavâ'idü't-Tefsîr* (b.y.: Dâru İbn Affân, 1415/1994), 1/30; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2008), 22-23.

²² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/29.

²³ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. S. Adnân ed-Dâvudî (Beirut: Dârü'l-Kalem, 1421/1991), 892; Ahmed Muhtar Abdülhamid, *Mu'cemü'l-Lügati'l-'Arabîyyeti'l-Mu'asıra* (b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008), 3/2512.

²⁴ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve Sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. A. Abdülgafûr Attâr (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1407/1987), 2/857; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdr, 1424/2003), 5/297; İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye Li'n-Neşr, 1404/1984), 30/281; 27/188.

²⁵ el-Hac 22/70; el-Ankebût 29/19; el-Ahzâb 33/19; el-Fâtır 35/11; el-Müddessir 74/10.

²⁶ el-Kehf 18/88; ez-Zâriyât 51/3; et-Talâk 65/4-7; el-İnşirâh 94/5-6.

“يَسِّرْنَا/kolaylaştırdık”²⁷, “يَسِّر/kolaylaştır”²⁸, “الْيُسْر/kolaylık”²⁹, “مَيْسِرَة/genişlik”³⁰, “تَيْسِر/kolay olmak”³¹ ve “عُسْر/en kolay”³² gibi kelimelerin farklı lafız ve kalıplarda kullanıldığı görülmektedir.

Teysîr; herhangi bir iş, oluş ve hareket yapan, yaptıran veya yapılan şey açısından gerçekleşebilen bir durumdur. Dini veya dünyevi konularda bir talepte bulunan kimse, talep maddelerinde veya onların ifa derecelerinde kolaylığa gitmiş olabilir. Karşılaşılan durumun şartları daha önceden ağır ve suûbetli iken ilerleyen süreç içerisinde veya nihayetinde kolaylaşabilir. Borcunu ödemekte zorlanan ve ödeme imkânı olmayan borçluya, borcunu ödemesinde süre tanınması, eli genişleyinceye kadar mühlet verilmesi veya ona tasaddukta bulunulması bir teysîr örneğidir. Zira âyette geçen “مَيْسِرَة/meysera”³³ lafzı kolaylık anlamında bir mastardır.³⁴ Gecenin tamamını kâim olarak ibadet ve namazla geçirmek zor bir yükümlülük ve erektir. Buna muktedir olunamıyorsa eğer sadece bir kısmında kalkarak daha iyi bilinen âyetlerden okunarak namaz kılınması ise bir kolaylıktır.³⁵ Bu durum da “تَيْسِر/kolay oldu”³⁶ şeklinde aynı âyette iki kez tekrarlanmaktadır. Hakeza peygamberler ile onların kavim ve ümmetleri için kendilerinin kullanmadıkları ve anlayamayacakları bir dilde kitap gönderilmesinin büyük bir zorluk olacağı her akliselimin takdiridir. İmkân ve ihtimal dâhilinde olan böyle bir duruma mukabil, ilahî mesajın peygamber ve insanların konuştuğu ana dilde nâzil olması ise yine muazzam bir kolaylık ve hikmetli bir kolaylaştırmadır.³⁷ Çünkü Allah, kullarına zorlaştırmayı değil kolaylaştırmayı murat etmektedir. Göndermiş olduğu din ve şeriatinde insanlar için uygulanabilirlik bakımından hiçbir zorluk kılmamıştır.³⁸

Hz. Peygamber’den nakledilen bir rivayette, kıraat esnasında azap âyetinin rahmet, rahmet âyetinin de azapla sonlandırılmadığı müddetçe “أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَافٍ فَاقْرَأُوا مَا تَيْسِرَ مِنْهُ *Kur’ân yedi harf üzere nâzil olmuştur. Ondan kolayınıza geleni okuyunuz*”³⁹ şeklinde Kur’ân’ın farklı kıraat ve lehçelerde

²⁷ el-Kamer 54/17-22-32-40; Meryem 19/97; ed-Duhân 44/58.

²⁸ Tâhâ 20/26.

²⁹ el-Bakara 2/185.

³⁰ el-Bakara 2/280.

³¹ el-Müzzemmil 73/20.

³² el-Leyl 92/7.

³³ el-Bakara 2/280.

³⁴ Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsiri'l-Kur’ân*, thk. Ali Muhammed Muavvez vd. (Beyrût: Dâru lhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1418/1997), 1/543.

³⁵ Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed ibn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-‘ulûmi’t-tenzil*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şeriketü Dârü’l-Erkâm, 1416/1995), 2/426.

³⁶ el-Müzzemmil 73/20.

³⁷ İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-‘ulûmi’t-tenzil*, 2/269.

³⁸ el-Bakara 2/185; el-Mâide 5/6; el-Hac 22/78.

³⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 1/378 (No: 277, 296, 20425, 23398); Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/211-222.

okunabilmesi ruhsatıyla insanlara kolaylık sağlandığı belirtilmektedir.⁴⁰ Kolaylaştırma sadedinde Allah Resûlü'nden nakledilen diğer hadis-i şerif rivayetlerinde de zorlaştırmak, bıktırmak veya nefret ettirmek yerine, kolaylaştırmanın, sevdirmenin ve sakinleştirmenin emredildiği; Allah Resûlü'nün, karşılaştığı herhangi iki durum arasında muhayyer bırakıldığında daima kolay olanını tercih ettiği nakledilmektedir.⁴¹ Çünkü özünde "إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ" /din kolaydır."⁴² Amellerde az olsalar dahi itidal ve devamlılık esastır.⁴³ Neticede insan usanır, fakat Yüce Allah asla usanmaz.⁴⁴ Bütün bunlar çok aceleci ve pek sıkılgan bir tabiatla yaratılan insanoğlu için genelgeçer ve makul durumlardır. İnsanoğlunun korku, açlık ve kıtlık gibi bin bir türlü zahmet ve meşakkatle karşı karşıya olduğu imtihan dünyasında söz konusu teysir örneklerini çoğaltmak mümkündür.

2. TEYSİRÜ'L-KUR'ÂN

Teysir ve Kur'ân kelimelerinin terkiibinden oluşan teysirü'l-Kur'ân kavramı, Kur'ân'ın kolaylaştırılması anlamına gelmektedir. Bazı müfessirlerin tefsirlerinde yer vererek doyurucu izahlarda buldukları söz konusu kolaylaştırma olgusu tek bir mecrayı değil; onun lafızlarının tilaveti ve hıfzı, manalarının tefekkürü, emir ve nehiyelerine uyulması gibi farklı alanları kapsamaktadır. Kur'ân'da Kamer Sûresi on yedi, yirmi iki, otuz iki ve kırkinci âyetlerde hikmeti de belirtilerek "وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ" /*Andolsun ki Kur'ân'ı kolaylaştırdık...*" buyrulmaktadır. Kur'ân; düşünülün, anlaşılın, tavsiye ve nasihatlerinden ibretler alınsın, ayrıca Hz. Peygamber onunla insanları müjdelesin ve sakındırsın diye Yüce Allah tarafından kolaylaştırılmıştır. Buna rağmen ona yabancılaşan, kendisiyle onun arasına engeller koyan, sanki kendisine çok uzaklardan sesleniliyormuş gibi kör ve sağır tutum sergileyenler için Kur'ân kapalı, anlaşılmaz ve zor bir metindir.⁴⁵ Kur'ân; hüküm ve hikmetlerinin anlaşılması, emir ve yasaklarına riayet edilmesi bakımından kolaylaştırılmıştır. Kiraati, tilaveti, hıfzedilmesi, öğrenilmesi ve hayata tatbiki gibi yönleriyle Kur'ân'ın muhtemel güçlüklerden arındırılmasına teysirü'l-Kur'ân demek mümkündür. Yüce Allah; insanı seçmiş, dinin aslı ve esas kaynağı olan Kur'ân'da ona hiçbir güçlük yüklememiştir. Allah'ın; Kur'ân'daki abdest, namaz, zekât, oruç, salih amel ve ahlaki davranışları muhtevi âyetlerdeki muradı insanın dünya hayatında

⁴⁰ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, thk. Abdülfettâh İsmâîl Şelebî (Mısır: Dâru Nehda, ts.), 80-109.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. M. Züheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İlm", 11; "Edeb", 80; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Cihad ve's-siyer/Meğazi", 3.

⁴² Buhârî, "İmân", 28.

⁴³ Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1; "Rikâk", 18.

⁴⁴ Müslim, "Siyâm", 34; "Müsâfirîn", 31; Buhârî, "İmân" 31.

⁴⁵ el-Fussilet 41/44.

meşakkat ve zahmet çekmesi değildir.⁴⁶ Çünkü insan zayıf yaratılmıştır. Yüce Allah da insanlar için güçlük değil, kolaylığı ve hafifletmeyi istemektedir.⁴⁷

Kur'ân'ın kolaylaştırılması ile açık ve anlaşılır bir kitap olması arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Bunlar birbirine zıt iki farklı düşünce mi, yoksa birbirini bütünleyen iki ayrı durumun ifadesi midir? Bakış açısı, kullanılan yöntem ve delillere göre meselelerden çıkartılacak hüküm ve değerlendirmelerin farklılaşacağı bilinen bir hakikattir. Bu iki mefhumun ele alındığı âyetler ayrı ayrı kendi bağlamlarında değerlendirildiğinde kolaylaştırılan bir metnin herkes tarafından anlaşılabilir nitelikte olması beklenir. Hâlbuki muhatapların Kur'ân'ı anlama oranları ve düzeyleri farklıdır. Diğer taraftan mübîn olan bir metnin kolaylaştırılmasının maksadının da merak edilen bir durum olduğu ortadadır. Kur'ân âyetlerinin birbirini tefsir ettiği ve benzer konuları ele alan âyetlerin bir arada incelenmesi kuralları göz önünde bulundurularak yaklaşıldığında hakikat ortaya çıkmaktadır. Ayrıca kolaylık, açıklık ve anlaşılabilirlik gibi durumlar kişiden kişiye değişen, mutlak olmayan izafi hâllerdir. Abdullah b. Mes'ûd'a (ö. 32/652-53) göre Kur'ân, her âyeti nerede ve kimin hakkında indiği bilinebilecek kadar açık ve kolayken; Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) gibi bazı sahâbîlere göre de yıllarca üzerinde i'mâl-i fikirde bulunulacak kolay olmayan bir metindir.⁴⁸

Mekke döneminin ilk nâzil olan sûrelerinden Müzzemmil sûresi'nde “*عَلَّا* سُنَّتُنَا عَلَيْكَ قَوْلًا نَقِيًّا / *Doğrusu biz sana, taşınması zor bir söz vahyedeceğiz*”⁴⁹ buyrulmaktadır. Kur'ân'ın kolaylaştırılmasını konu alan âyetlerle bu âyet arasında herhangi bir tenakuz bulunmamaktadır. Şöyle ki, Allah'ın kelamının tahammülü imkânsız olacağı için vasitasız bir şekilde değil de Hz. Peygamber'in şahsında ve kavminin konuştuğu dil ile gelmiş olması bir kolaylaştırma değildir. Fakat onda mükelleflerin nefislerine ağır gelen emir ve tekliflerin bulunması bir zorluk ve ağırlıktır. Çünkü Kur'ân'ı dil ile tilavet etmenin onunla amel etmekten daha kolay olduğu açık bir hakikattir.⁵⁰ Hakeza “*فِي كِتَابٍ كَرِيمٍ*” / *Kuşkusuz o, değeri çok yüce Kur'ân'dır*,⁵¹ “*فِي كِتَابٍ كَرِيمٍ*” / *(Aslı) korunmuş bir kitaptadır*”⁵² mealindeki âyetlerde levh-i mahfuzdaki aslı için Kur'ân lafzının kullanılması; yabancı dilde değil,

⁴⁶ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1999), 23/255.

⁴⁷ en-Nisâ 4/28; el-Mâide 5/6; el-Hac 22/78; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 16-17.

⁴⁸ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed (b.y.: Dâru Tayyibe Li'n-Neşr, 1420/1999), 1/52; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet el-Berdûnî vd. (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1384/1964), 1/40; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dimaşkî el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmî, 1418/1997), 1/23; Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 8.

⁴⁹ el-Müzzemmil 73/5.

⁵⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 8/433.

⁵¹ el-Vâkıa 56/77.

⁵² el-Vâkıa 56/78.

anlaşılsın diye Arap lisanıyla indirilmiş olması bakımından kolaylaştırılmış olma ihtimalini ortaya koymaktadır. Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) de onun kolaylaştırılmasını, Kur'ân'ın Allah Resûlü'nün konuştuğu Arap lisanıyla gelmiş olmasıyla izah etmektedir.⁵³

Kur'ân-ı Kerîm'de teysîrin; dini, iktisadi, ferdî ve sosyal alanlarda olmak üzere sıralayacağımız şu temel başlıklarda konu edildiği görülmektedir:

a. İbadetlerin ifasında karşılaşılabilecek zorluklara mukabil bir ruhsat olmak üzere veya Allah'tan sakınma, ona saygı duyma ve tevekkül etme noktasında kişiye çıkış yolları açılması bağlamındaki kolaylaştırma.⁵⁴

b. Ahiretteki acı ve azap dolu durumlar karşısında iman eden kimselere sağlanacak kolaylıklar.⁵⁵

c. İnkâr ve nifak ehli olan kimselerin yaptıkları amellerin iptali, boşa çıkarılması ve ahirette cezalandırılmalarının Allah'a kolay olması.⁵⁶

d. Anlaşılması, uygulanması ve insanlar nezdinde olumlu karşılık bulması noktasında Kur'ân'ın kolaylaştırılması.⁵⁷

e. Sosyal ilişkilerin ve iletişim imkânlarının kolaylaştırılması.⁵⁸

f. Toplumsal hayatta rastlanılabilecek iktisadi ve ekonomik sıkıntılar bağlamındaki kolaylıklar.⁵⁹

g. İman, ihlas ve iyi niyet içerisinde hareket edenlerin razı olunacak güzel ve erdemli davranışlar yapmalarının yollarının hazırlanması.⁶⁰

h. Ulaşım vasıtalarının insanların kullanabilecekleri uygun hâle getirilmesi ve kolaylaştırılması.⁶¹

i. Zorluk ve kolaylığın; her insanın yüz yüze gelebileceği, azim ve ümidi artıran, birbirini izleyen psikolojik ve sosyolojik birer vakıa olması.⁶²

j. İnsanın doğumu ve dünyaya geliş yolunun kolaylaştırılması veya hayır ve şer yollarını tercihe muktedir kılınması.⁶³

3. TEYSİR'İN EPİSTEMOLOJİK İMKÂNI VE KAPSAMI

Mahiyeti itibariyle teysîrû'l-Kur'ân, Kur'ân'ın beşer kudretini aşan mu'cizevî özelliklerinden biridir.⁶⁴ Bununla birlikte gerek Kur'ân'daki onun

⁵³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 7/308.

⁵⁴ el-Bakara 2/185-196; el-Müzzemmil 73/20; et-Talâk 65/4-7.

⁵⁵ el-Kehf 18/88.

⁵⁶ en-Nisâ 4/30-169; el-Ahzâb 33/19.

⁵⁷ el-Kamer 54/17-22-32-40; Meryem 19/97; ed-Duhân 44/58.

⁵⁸ Tâhâ 20/26.

⁵⁹ el-Bakara 2/280.

⁶⁰ el-Leyl 92/7.

⁶¹ ez-Zâriyât 51/3.

⁶² et-Talâk 65/7; el-İnşirâh 94/5-6.

⁶³ el-Abese 80/20.

⁶⁴ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 19/116.

açık, kolay ve anlaşılır bir kitap olduğu noktasındaki ihbârî delillerden, gerek bu gerçeği ortaya koyan aklı tespit ve değerlendirmelerden, gerekse muhataplarının uygulamalarından hareket ederek teysîrin epistemolojik olarak imkân dâhilinde ve geniş bir alana şamil olduğunu ifade etmek mümkündür.

Kur'ân'ın dili ve üslup özellikleri, nüzûl şekli ve ahkâmının tatbiki bakımından bu imkânı değerlendirdiğimizde şunları belirtmekte fayda mülâhaza edilmektedir. Bireylerin eğitim ve terbiyesinde veya toplumların oluşum ve şekillendirilmelerinde kolaylaştırma, alıştırma ve aşamalı bir yol izlemek yöntem olarak oldukça önemlidir. Kur'ân'ın beşer onar âyet veya bundan daha az veya fazla âyetler şeklinde münecemen indirilmesi de onun kolaylaştırılmasıyla yakından ilgilidir. Kur'ân; muhtevası, üslubu, lafzî îcâzı, Allah Resulü ve muhataplarının durumuyla alakalı sebepler nedeniyle anlaşılabilir, kolay ezberlensin ve uygulanabilsin diye topluca veya defaten indirilmemiştir. Allah Resulü, Kur'ân vahyinin ilk nazil olmaya başladığı sıralarda kalbine tam olarak ilkâ olunmadan evvel bir an önce onu bütünüyle hıfz etmek, öğrenmek ve unutmamak için aceleyle dilini ve dudağını hareket ettiriyordu. Hatta bu maksatla sürekli Kur'ân okuduğu için bitap düşüyordu. Nihayetinde Kur'ân'ı âyet ve sûreler hâlinde bölümlere ayırıp peyderpey indirerek Yüce Allah bu durumu ona kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ın bölümler hâlinde ve tedricen indirilmesi onun kolaylaştırılmasının kapsam alanlarından biridir.⁶⁵

İbadet ve muamelatla ilgili ahkâm âyetlerinin kahir ekseriyetinin, nüzûlün Medine döneminde indirildiği düşünülmektedir.⁶⁶ Yüce Allah insana kaldıramayacağı ve altından kalkamayacağı mükellefiyetler yüklememiştir. Kimseyi kendi verdiğinden fazlasıyla sorumlu tutmamıştır.⁶⁷ Kur'ân ahkamı açısından teysîrin imkânı ve kapsamına baktığımızda hem spesifik olarak Kur'ân'daki hükümler, hem de İsrâiloğulları gibi daha önceki milletlerdeki ağırlık ve yüklerin İslâm ümmetinden kaldırılmış olması bir hafifletme ve kolaylaştırmadır.⁶⁸ Ayrıca dinde azimetlerin ifası zor veya imkânsız hâle geldiğinde ruhsatların getirilmesi de dolaylı yönden Kur'ân'ın kolaylaştırılmasıdır.⁶⁹ Yolculuk esnasında namazların kısaltılması, oruçluların iftar edebilmesi, su bulunmadığında teyemmüm yapılabilmesi, mestler üzerine mesh edilmesi, ayakta namaz kılmaya takati olmayanın

⁶⁵ Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'ulûmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1426/2005), 1/241; Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/229; Tâhâ 20/114; el-Kiyâmet 75/16-17.

⁶⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 103.

⁶⁷ et-Talâk 65/7.

⁶⁸ el-Bakara 2/286; en-Nisâ 4/160; el-A'râf 7/157; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beyrût: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418/1997), 3/37.

⁶⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Girnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde b. Hasen (b.y.: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 1/521.

oturarak veya îmâ ile kılması gibi hususlar amelî bakımdan muhataplarına sağlanan Kur'ânî kolaylıklardır. Kulların günahları noktasında tövbe, kefaret ve fidye seçeneklerinin bulunması da yine bir başka kolaylaştırmadır. Bazı müfessirler de “الكوثر/el-kevser”⁷⁰ lafzını, Kur'ân'ın kolaylaştırılması ve hükümlerinin hafifletilmesi şeklinde yorumlayan rivayeti nakille açıklamışlardır.⁷¹

Kur'ân'ın dili Arapça'dır. İlahi vahyin Arap lisanıyla indirilmesi, onun mukaddes bir dil olduğunu göstermemekle birlikte bu tercihte kolaylaştırma maslahatının yanında diğer bazı hikmetlerin de gözetildiği hakikatini ortadan kaldıramaz.⁷² Zira o, hem kendisinin içerisinde bulunduğu Sâmî grubu dillerinden, hem de diğer dillerden farklı meziyetlere sahiptir. Beşer dilleri içerisinde en fasih ve mübîn olanı Arapça'dır.⁷³ Diğer diller üç yüz veya beş yüz senelik bir maziye sahipken Arapça hicri ikinci yüzyıldan itibaren nahiv, sarf ve belagat açısından kaide ve kurallarıyla zapt edilerek kayıt altına alınmıştır. Morfolojik özellikleri, fonetiği, ifade gücü, kelime hazinesi, etimolojik yapısı, semantiği ve kâideleri gibi hususiyetleriyle de Arapça'nın Kur'ân dili olması ilâhî muradın muhataplara kolay ve anlaşılır biçimde aktarılması açısından kolaylaştırılma kapsamında düşünülmesi yanlış olmaz. Âyetlerde de düşündürme, müjdeleme ve uyarma fonksiyonlarına vurgu yapılarak “فَأَمَّا بِنِسْرَانَا بِبِلْسَانِكَ/Biz Kur'ân'ı senin dilinle kolay anlaşılır kıldık”⁷⁴ buyrulmaktadır. Kâsımî'ye (ö. 1914) göre âyetteki “بِلْسَانِكَ/senin dilinle” lafzındaki “الباء/el-bâ” harf-i ceri “على/alâ” manasındadır. Veya “التيسير/kolaylaştırma” lafzı “الإنزال/indirme” manasına tazmin olunmuştur. Bu ise “hıfzı, anlaması ve tebliği kolay olması için onu senin dilinle indirerek kolaylaştırdık” demektir.⁷⁵ Yüce Allah'ın; insanları hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek kabiliyet ve yeteneklerle donatmasıyla birlikte bu nimetlere ek olarak Kur'ân'ı indirmiş olması da kullar açısından Rahmânî bir kolaylaştırmadır. Diğer bir ifadeyle ilâhî kitapların indirilmesi, peygamberlerin gönderilmesi, akıl, bilgi ve pek çok nimete muktedir kılınması gibi hususlar da insanın dünya hayatı serüveninde ona sağlanan kolaylıklar zümresindedir. Allah, bunlarla insanın hayır veya şer açısından

⁷⁰ el-Kevser 108/1.

⁷¹ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1422/2002), 10/310; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 10/556; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/217; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/132; Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî-l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmî, 1415/1994), 15/479.

⁷² Abdulcelil Candan, “Kur'ân Neden Arapça İndirildi”, *Ekev Akademi Dergisi* 10/26 (Kış 2006), 37; Yasin Pişgin, “Son İlahi Kitabın Dili Olarak Arapça'nın Seçilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 496-503.

⁷³ eş-Şu'arâ 26/195; Mustafa Ahmed Abdualîm, “Geçmişten Günümüze Arapçanın Özellikleri”, çev. Murat Yılmaz, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2006/2), 257.

⁷⁴ Meryem 19/97; ed-Duhân 44/58.

⁷⁵ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 7/116.

dünyaya taalluk eden işlerini kolaylaştırmıştır.⁷⁶

4. KUR'ÂN'IN TEYSİRİNİN HİKMETLERİ

Hikmet; bilmek, men etmek, hüküm ve kararda adil olmak, temkinli ve sabırlı olmak anlamlarında mastar bir kelimedir. Hikmet; insanın çalışarak gücü nispetinde eşyanın mahiyet ve hakikatini anlayabildiği nazarî bir ilimdir.⁷⁷ Kendisine hikmet bahşedilen kimse pek çok hayır ve nimete de mazhar olmuş demektir.⁷⁸ İslâmî kaynaklarda tanımı ve kullanım alanı ile ilgili geniş izahlar bulunan hikmeti, “şâriin o hükmü koymakla gerçekleştirilmesini istediği maslahat veya giderilmesini istediği mefsetet”⁷⁹ şeklinde anladığımızda Kur'ân'ın teysirinde de kullar için arka planda amaçlanan bazı maslahat ve hikmetlerin söz konusu olduğu muhakkaktır. İlmi ve iradesi sınırsız olan Yüce Allah'ın her bir emri, insanın sınırlı aklıyla tam olarak kavrayamayacağı pek çok hikmetleri havidir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in teskin ve takviye edilmesi, Kur'ân'ın anlaşılması, ezberlenmesi ve mütevâtiren nakli, maksat ve hedeflerinin uygun olarak ifası, nass ve hükümlerinin tatbiki teysir bağlamında düşünülebilecek hikmet ve inceliklerden sadece bir kaçıdır.⁸⁰

Kur'ân'ın da tasdik ettiği ilâhî kitaplardan Tevrat ve İncil, kelimelerinin yerlerinin değiştirilmesi, sözlerinin asıl bağlamlarından koparılması gibi farklı şekillerde tahrifata uğramıştır.⁸¹ Bunların müntesiplerinden bir kısmı ise elleriyle yazıp uydurduklarını, ‘bu Allah katındandır’ diyerek az bir değere değiştirme yoluna gitmiştir.⁸² Kur'ân nâzil olmadan önce Hz. Peygamber hiçbir ilâhî kelimamış; vahiy, kitap ve iman gibi değerlerin hakikat ve mahiyeti konusunda herhangi bir malumata da sahip olamamıştır.⁸³ Onun vahiyyle ilk karşılaştığı anlardaki korkusu, tedirginliği, örtüye bürünüşü, Kur'ân'ı ezberleme gayreti, ashabını hıfza teşviki, vahiy kâtiplerine kaydettirmesi ve her Ramazan ayında baştan sona Cebrail ile mukabeleleri; sağlam bir kulp ve hidayet rehberi olan Kur'ân'ın diğer kutsal kitaplar gibi tahrif edilmemesi ve peygamberlik görevini layıkıyla yerine getirmesi amacına matuftur. Bir kısmını burada zikrettiğimiz sıkıntı ve

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/58.

⁷⁷ Cevherî, *Tâcü'l-luga*, 5/1901; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1399/1979), 2/91; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/140; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî (Beyrut: Dâr en-Nefâs, 2007), 155.

⁷⁸ el-Bakara 2/269.

⁷⁹ Ferhat Koca, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/514-518.

⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30/282.

⁸¹ el-Bakara 2/75; Âl-i İmrân 3/3; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13-41.

⁸² el-Bakara 2/79; Âl-i İmrân 3/78.

⁸³ el-Ankebût 29/48; eş-Şûrâ 42/52.

zorlukların, “*فَلَا تَنْسَى* / *Sana okutacağız ve unutmayacaksın.*”,⁸⁴ “*وَتُيسِّرُكَ* / *Sana kolaylık ve huzurun yollarını açacağız*”⁸⁵ mealindeki âyetlerle ortadan kaldırıldığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle her şeyi yaratıp düzene koyan Allah, bu sayede Kur'ân'ı sana okutacak, öğretecek, gönlünde cem edecek, unutturmayacak ve böylece tebliğine muvaffak olacaksın. Biz Kur'ân'ı sana meşakkat çekesin diye indirmedik; onu hıfz, tebliğ ve temsil maksadıyla neredeyse kendini helak edesin diye de göndermedik.⁸⁶

Yüce Allah'ın Kur'ân'ı kolaylaştırmasında nass ve hükümlerinin tatbiki açısından da bazı hikmetler söz konusudur. Yaklaşık çeyrek asırlık bir sürede nâzil olan Kur'ân'da bine yakın ahkâm âyeti bulunmaktadır. İnsanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkarmak, toplumu imar, ıslah ve inşa etmek Kur'ân'ın indirilmesinin temel hedeflerindedir. Bunun için Kur'ân, kendine özgü hikmetli bir yol izlemiştir. İnsan tabiatı ve toplum ruhu bakımından intizamlı ve yavaş adımlarla ilerlemenin, beraberinde kaos ve keşmekeşlik olan aceleci yaklaşımlardan daha faydalı olacağı bir gerçektir. Düşünce ve zihniyette tebdil ve tekâmül gerçekleştirilmeden davranışlarda değişiklik talep etmek pedagojik olarak da uygun olmayacaktır. Bundan mütevellit olarak ahkâm âyetlerini özümsemeleri ve nefret etmemeleri için öncelikle mufassal sûrelerde tevhit, nübüvvet, ahiret, cennet ve cehennem konularıyla ilgili âyetler nâzil olmuş, insanların İslâm'ı benimseyip içselleştirmeleri neticesinde de emir ve yasak içerikli ahkâm âyetleri inmiştir. Çünkü henüz başlangıçtayken; içki içmeyin, zina etmeyin, faiz yemeyin, zekât verin şeklinde haram ve helâli konu eden âyetler gelmiş olsaydı; içkiyi asla terk edemeyiz, zinadan vazgeçemeyiz, zekât veremeyiz diyebilirdik. Bu durum da yaratılanın hâlini en iyi yaratanın bildiği ve Kur'ân ahkâmının tatbikinde insan için bazı hikmetleri gözettiğinin delillerindedir.⁸⁷

Kur'ân'ın teysîrinin hikmetlerinden biri de dili bakımından anlaşılabilirliğidir. Şu sebeple ki eğer Arap lisanıyla indirilmemiş, yabancı dilde bir kitap olsaydı Kur'ân anlaşılacak, muhatapları da tuhaf ve karmaşık bularak onun âyetlerinin açık seçik anlaşılır olması gerektiğini dile getireceklerdi. Hatta “*أَعْجَبِيَّ وَعَرَبِيَّ* / *Bir Arap'a yabancı dilden bir kitap, öyle mi?*”⁸⁸ diyeceklerdi. Fakat böyle bir durum ve talep gündeme gelmedi. Bu hikmetle Yüce Allah Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in diliyle indirerek muhataplarına bir tür kolaylaştırmada bulundu.⁸⁹

İnsanların fikir, söz ve davranışlarına istikamet; idrak ve anlayışlarına da mükemmellik vererek onları kötü durumlardan engellemesi bakımından

⁸⁴ el-A'lâ 87/6.

⁸⁵ el-A'lâ 87/8.

⁸⁶ el-Kehf 18/6; eş-Şûrâ 26/3; Tâhâ 20/2.

⁸⁷ Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (İstanbul: Dersa'âdet, 1377/1958), 56-57.

⁸⁸ el-Fussilet 41/44.

⁸⁹ ed-Duhân 44/58.

Kur'ân hikmetli bir kelimedir.⁹⁰ Âyetlerinin akla uygunluğu, nazmının güzelliği, manalarının yüceliği, çeşitli inzâr ve uyarıları sayesinde daha önce helak edilen kavimlerin kötü akıbetleriyle karşılaşmaktan insanları sakındırması, Allah'ın Kur'ân'ı kolaylaştırmasındaki önemli hikmetlerindedir. Çünkü hem bütün bu hususiyetleriyle Kur'ân âyetleri hem de kıssa örneklemeleri; düşünme, ibret alma ve sırât-ı müstakîmde daim olmaya vesile olan özelliklerdir. Velhasılıkelam, korkunç ve tehlikeli haberleri anlatarak insanların sakınmalarını sağlayan bu nevi teysîrin hikmeti onları düşündürmektir. Fakat bu anlamda insanlar arasında düşünüp öğüt almak ne yazık ki oldukça azdır.⁹¹

5. TEYSİR'İN KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASIYLA İLİŞKİSİ

Kur'ân'ın anlaşılması meselesi, onun nâzil olduğu andan günümüze kadar önemi ve ağırlığını artırarak devam ede gelen bir konu olmuştur. Nüzûlünden itibaren diyoruz, çünkü Kur'ân'ı anlamının öncelikli koşullarından biri olan okumak konusunda, vahiyle ilk karşılaşmasından bir anekdot olarak Allah Resûlü'nden nakledilen “مَا أَنَا بِعَارِيٍّ / *ben okuma bilmem*”⁹² sözü, muvakkat da olsa bunun başlangıçta da var olan bir sorun olduğuna delalet etmektedir. Kalemle yazmayı öğreten, insana bilmediğini belleten Yüce Allah'ın ilerleyen süreçte göğsünü genişletmesi, cem', okuma ve beyân konusunda elçisini temin etmesiyle birlikte Hz. Peygamber icmali ve tafsili olarak bütün Kur'ân'ı anlayabilecek duruma gelmiştir.⁹³ Kur'ân'ın nüzûlüne tanıklık eden ve ana dilleri Arapça olan sahâbîler de fitri melekeleri sayesinde onun zahiri anlamları ve ahkâmını genel olarak öğrenebilmişlerdir. Bununla birlikte mezkûr durumun bütün âyetleri tafsilatlı olarak anlamalarına imkân veremediği anlar da olmuştur. Benzer durum tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn için de söz konusudur. Fakat dil melekelerinin zayıflaması, farklı kültürlerle karşılaşılması ve nübüvvet nurundan uzaklaşmasına paralel olarak Kur'ân'ın anlaşılmasındaki müşkülât giderek ziyadeleşmiştir. Gerek Hz. Peygamber'den öğrenilen Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri yöntemi, gerekse me'âni'l-Kur'ân, mecâzû'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir, garîbü'l-Kur'ân ve nâsih-mensûh konularındaki lügavî ve metodolojik gelişmeler Kur'ân'ın anlaşılmasında farklı bir düzlem oluşturmuştur.⁹⁴ Bu bağlamda şunu ifade edelim ki Kur'ân; hiçbir yerinde kendisinin mutlak olarak anlaşılabilir, muhataplarının da onu anlayamadıklarına dair herhangi bir ifade ve imada bulunmamaktadır. Tam aksine, âyetlerinin tahkim, tasrif

⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27/175.

⁹¹ el-Mü'min 40/58

⁹² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1407/1986), 3/2; Abdülkâdir b. Molla Huveys b. Mahmud Âli Gâzî, *Beyânü'l-Meâ'ni* (Dımaşk: Matbaatü't-Terakkî, 1382/1962), 1/50-67.

⁹³ el-Alâk 96/4-5; el-Kiyâmet 75/17-19; el-İnşirâh 94/1.

⁹⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/67-249; İlhami Güler, “Hermenötik Açından Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamanın Sorunları”, 2. *Kur'ân Sempozyumu*, ed. M. Akif Ersin vd. (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 298-299.

ve tafsil edildiğini belirtmektedir.⁹⁵

Anlamak; fizyolojik, psikolojik ve dinî yönleri de olan çok boyutlu bir durumdur. Farklı açılardan ele alınan Kur'ân'ın anlaşılması meselesi dil, yöntem ve bilgi bakımından da incelenmiştir.⁹⁶ Anlamak; anlatan, anlatılan ve anlayan kişinin de içerisinde bulunduğu birbiriyle ilintili ve iç içe bir durumdur. Hiç şüphesiz lafız ve manasıyla birlikte Kur'ân'ı anlatan Yüce Allah'tır. Bu durumda anlayan insan, anlatılan da bizzat Kur'ân'ın kendisidir. İlmî ve dinî telakkide Kur'ân'ı anlamaktan maksat aklen ve kalben ona inanmak, onu öğrenmek ve onun çizgisinde bir hayat yaşamaktır. Kanaatimizce her ne kadar “تعلم/te'allüm”, “تفكر/tefekür”, “تفقه/tefekkuh” ve “تفهّم/tefehüm” kelimeleri Türkçe'de öğrenmek, düşünmek ve anlamak şeklinde yakın manalarda tercüme edilse de esasında bu kelimeler arasında ince anlam farklılıkları söz konusudur. Şöyle ki, bir kimsenin ahlak ve yaşayış olarak eseri üzerinde gözükmediği hâlde Kur'ân'ı harfiyen ezberlediği ve hatasız okuduğunu söylemesi salt bir öğrenmedir, fakat anlama değildir.⁹⁷ O yüzden âyette “فَمَالَهُمْ لَآ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا/Ne oldu bu adamlara ki bir türlü sözü anlayamıyorlar!”⁹⁸ denilirken, muhataplarının Allah'ın kelamı Kur'ân'ın dili ve manasını değil; onun muradı, maksadı ve felsefesini anlamadıklarına dikkat çekilmektedir.⁹⁹ Aynı şekilde bir kimse akıl sahibi olduğu, bildiği, gördüğü ve duyduğu hâlde inanmasa ve muktezasınca davranmasa bu durum da o kişinin hakiki manada Kur'ân'ı anladığını göstermez.¹⁰⁰ Çünkü ahiret gününe inanmayan, hakikate ve Allah'ın ikazlarına kulak tıkayan, düşünme yetileri ve kulaklarında manevi engel ve perdeler oluşturanların Kur'ân'ı anlaması asla mümkün değildir.¹⁰¹ Kur'ân'ı anlayabilmek için kelime ve terkiplerinin bütün inceliklerinin göz önünde bulundurulması, kelime manalarının tespit edilerek bunlara nazire olabilecek diğer kelime ve manalarla kıyaslamalarda bulunulması, terkip şekilleri ve siyak-sibakın düşünülmesi ve yine bütün bunlardan asıl kastedilen mananın ayrılması lazımdır.¹⁰²

Kur'ân'ı adeta alelade bir şiiri okur gibi süratle, manalarını düşünmeden çok okumak yerine; kemâl-i tertîl ile kalbi ve düşüncüyü lafızların manalarına yoğunlaştırarak, tedebbür ve teemmülle okumak daha makbul bir davranıştır.¹⁰³ Kur'ân'ın nâzil olduğu dilin, kendine özgü üslûbunun ve genel hatlarıyla muhtevasının bilinmesi; onun anlaşılması

⁹⁵ Hûd 11/1; el-İsrâ 17/41-89; el-En'âm 6/65.

⁹⁶ Celal Kırcı, “Kur'ân'ı Anlama Sorunları ve Yöntemleri”, *Bilimname*, 26/1 (Ağustos 2014), 9.

⁹⁷ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî, *Fehmü'l-Kur'ân ve ma'nâhü*, thk. Hüseyin Kuvvetli (Beyrut: Dârü'l-Kindî/Dârü'l-Fıkr, 1398/1977), 276.

⁹⁸ en-Nisâ 4/78.

⁹⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/208.

¹⁰⁰ el-A'râf 7/179; el-Hac 22/46.

¹⁰¹ el-En'âm 6/25; el-İsrâ 17/46; el-Kehf 18/57; Lokmân 31/7.

¹⁰² Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.), 1/123.

¹⁰³ Süyûtî, *el-İtkân*, 264-265; en-Nisâ 4/82; Sâd 38/29; el-Müzzemmil 73/4.

noktasında önemli aşamaları oluşturmaktadır. Kelimeleri, kıraati ve belagat incelikleri yönüyle Kur'ân'ı literal/lafzî anlama çabası neticede asıl gaye olan mütekellimin maksat ve muradını anlamaya ulaştırmaktadır. Kur'ân'ın doğru anlaşılması onu anlama ve algılamaya yarayan bilgi ile bu bilgiyi kullanan duyu organlarının sağlam ve sağlıklı olmasına bağlıdır. Anlama süreçlerini, Kur'ân'ı anlamının bir kısım şartları ve sonuçlarını aşağıdaki tabloda da görebiliriz:

Tablo 1: Kur'ân'ı anlamının bir kısım şartları ve sonuçları

I.	II.	III.
Kur'ân-ı Kerîm (İlâhî mesaj, lafız veya metin)	İman ve ihlas Duyu ve organlar Mantık, yöntem ve usul Vehbî ve kesbî birikim İstidat ve kabiliyet Dil, tarih, kültür	Doğru anlama Algılama ve tasavvur Tefsir, te'vîl, yorumlama Hüküm, karar ve yargı Davranış ve uygulama/amel

Burada Kur'ân, anlama sürecinin başlangıcı ve nesnesini oluşturmaktadır. İlave ve eksiltmeler mümkün olmakla birlikte ikinci aşamadakilerin bir kısmı lafzî ve zâhirî olarak ilâhî mesajın ne dediğini ortaya koymaya vesile olurken, bir kısmı da ne demek istediğini yani mütekellimin maksadı ve muradını anlamaya yarayan değişkenleri ihtiva etmektedir. Üçüncü aşama ise anlama veya onunla birlikte meydana gelmesi beklenen sonuç unsurlarından oluşmaktadır.

Bir sözü doğru anlayabilmek, kendisiyle ifade edildiği dilin konuşulduğu kültürü bilmek ve o dili konuşan insanlar gibi düşünmekle mümkündür.¹⁰⁴ Kur'ân'ın; kullanmış olduğu kasepler, kinayeler, kavram ve tasvirlerle indirildiği döneme ait mahalli ve yerel karakterler taşıdığı görülmektedir. Bu durum onun nazil olurken toplumun sosyokültürel gelişim sürecini gözettiğini ve onun doğru anlaşılmasında bu tür nirengi noktalarının göz ardı edilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır.¹⁰⁵ Kur'ân'ın kolaylaştırılması olgusu; ancak insan, dil ve kültürüyle onu çevreleyen nüzul ortamındaki bazı zorlukların kabul edilmesiyle bir anlam kazanabilir. Tâhir İbn Âşûr'a (ö. 1973) göre Kur'ân-ı Kerîm ilâhî bir kelim olduğu için onun teysfîri ve kolaylaştırılması da o kelâm ile murâd edilen manayla alakalı bir durumdur. Bu ise insanlarla Kur'ân vasıtasıyla konuşan Yüce Allah'ın kastettiği manayı işitenlerin herhangi bir külfet ve muğlaklık olmadan onu anlayabilmesi demektir. Söz konusu kolaylaştırma durumu lafız veya manada meydana gelmektedir. Lafzî kolaylaştırma, en fasih ve belîğ bir kelim olan Kur'ân'ın

¹⁰⁴ Soner Gündüzöz, "Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 217-221.

¹⁰⁵ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 267-272.

delalet etmektedir. Hakeza sözlerin en güzeli olan Kur'ân'da hikmet, îcâz, öğüt ve beyan bakımından birbirine benzeyen, birbirini tasdik eden; fakat her biri siyak ve sibakına göre farklı anlam inceliklerine sahip âyetler bulunmaktadır.¹¹⁴ Belirli küllî konular etrafında kendine özgü sistematik dağılımıyla Kur'ân âyetlerinde ibhâmdan sonra beyânın gelmesi, âyetlerinin benzerliği, tekrarlanması ve birbirini tefsir etmesi onun kolaylaştırılması ve anlaşılmasıyla irtibatlı olarak üzerinde düşünebileceğimiz hususlardır. Çünkü tekdüze bir anlatımdan ziyade, muhatap ve ilahî hedefler ekseninde ifade çeşitliliğinin benimsenmesi asla bir tekellüf değil; aksine onun doğru anlaşılmasına yönelik bariz bir kolaylıktır.

Mutlak anlamda Kur'ân mübîndir.¹¹⁵ Sağlıklı ve objektif düşünceyle yaklaşan her kimse için onun Allah katından bir mucize ve hidayet kaynağı olduğuna dair deliller vardır. Onda hakkı ve batılı açıklayan hükümler bulunduğu gibi okuyan veya işiten kimse için genel olarak anlaşılamayacak, iltibasa mahal oluşturacak herhangi bir âyet de yoktur.¹¹⁶ Fakat Kur'ân'ı muhatap alan kimselerin muhtelif durumlarına göre anlaşılmasında izafi farklılıklar veya bazı 'ulûmü'l-Kur'ân maddelerinin bilinmesini gerektiren kolay anlaşılamayan âyetler olabilir. Bütün insanlara gönderilen Kur'ân'da, te'vîlini yalnızca Allah'ın bilebileceği müteşâbihler dışında; sadece belirli bir zümrenin anlayıp da diğerlerinin onu idrakten yoksun kalacağı âyetler bulunduğu dair herhangi bir delil ve hüküm de yoktur.¹¹⁷ Kur'ân'daki müteşâbihler, hurûf-ı mukattaalar, kıraat ve delâlet farklılıkları onun mübîn olmadığını değil; kelime, cümle ve anlam boyutundaki beyan yönünün derinliğini göstermektedir.¹¹⁸ Şayet böyle olmasaydı Yüce Allah'ın Kur'ân'ı teysîrinin kulların menfaatine yönelik özel veya genel maksat ve maslahatlardan hâlf olacağı sonucu çıkardı ki, bu da Allah'ın hakîm ismine mugayir bir durum oluştururdu.

6. BAĞLAM AÇISINDAN TEYSİRÜ'L-KUR'ÂN

Beliğ bir kitap olan Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve yorumlanmasında bağlamın önemli bir yeri vardır. Bağlam, "Herhangi bir ifade veya metinde belirli bir lengüistik birimi inceleyen ve takip eden seslerin, kelimelerin veya

¹¹⁴ ez-Zümer 39/23; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. A. Muhammed Şâkir (Dımaşk: Muessesetu'r-Risâle, 1420/2000), 21/279; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Alî Bedyevî (Beyrût: Dârü'l-Kelim't-Tayyib, 1419/1998), 3/176-177.

¹¹⁵ el-Hicr 15/1; Yâsîn 36/69.

¹¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), 3/6, 4/436; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmî, 1426/2005), 6/419, 8/536; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 19/218.

¹¹⁷ Âl-i İmrân 3/7.

¹¹⁸ İsmail Bayer, "Kur'ân Kelimelerinde Mübîn Niteliğinin Yansımaları", *Turkish Studies*, 11/5 (Winter 2016), 91-96.

ibarelerin oluşturduğu bütündür.”¹¹⁹ Bağlam, mananın kendisiyle anlaşılabilirdiği bir nevi birbiriyle ilişkili ifadeler ağıdır.¹²⁰ Bir metnin sıyak ve sibakı, bir sözün ifade edildiği tarihi, sosyal ve kültürel şartlar bağlamı oluşturmaktadır.¹²¹ Kur'ân da söyleyeni, muhatabı, zamanı, mekânı ve toplumsal şartları bilinen hikmetli bir söz olarak yaklaşık yirmi üç yıllık bir süre zarfında indirilmiştir. Âyetleri vahyî tevcih ve telkinler doğrultusunda bizzat Hz. Peygamber tarafından sûrelerdeki mevcut yerlerine yerleştirilmiştir.¹²² Bu ve benzeri özellikler, Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasında bağlamın göz önünde bulundurulması gerektiğine delalet etmektedir.

Araştırmamızda teysîr konusu, bağlam açısından da değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Çünkü Kur'ân'da aynı süre içerisinde dört defa, Kur'ân'ın düşünen kimseler için kolaylaştırıldığı belirtilmektedir.¹²³ Baştan buraya kadar farklı yönleriyle izah etmeye çalıştığımız teysîr olgusunun, tekrarlanan bu âyetler özelinde dilsel ve konusal olarak kendi iç bağlamında düşünülmesi; kültürel ve tarihsel olarak da metin dışı bağlamında değerlendirilmesi konunun daha da vuzuha kavuşmasını sağlayacaktır. Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik olarak bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunduğumuz Kur'ân'ın kolaylaştırılması konusu aslında hiç kimsenin şükürünü yerine getirmekten gaflette olamayacağı büyük bir nimettir. Kamer Sûresi'nde her bir kıssanın ardından tekrar edilmesinin sebebi de bu olsa gerektir.¹²⁴ Kendine özgü yapısal bir özelliği olarak Kur'ân'da konular genellikle bilinen bir önem sırası ve ritmik düzene göre sıralanmış değildir. Kamer Sûresi'nde kadîm peygamberler ve kavimleriyle ilgili tarihi örnek tabloları yer verilerek her bir kıssanın sonunda insan bunlar üzerinde düşünme ve tefekkür etmeye çağrılmaktadır.¹²⁵ Çünkü bu kıssalardan her biri özel olarak ibret alınmaya layıktır. Rahmân ve Mürselât sûrelerindeki zahir tekrarlarında olduğu gibi Kamer Sûresi'ndeki tekrarlar sayesinde de Nûh, Hûd, Sâlih ve Lût peygamberler ile onların kavimlerinin ibret dolu kıssalarını muhatabın düşünmesi, zihninde canlandırması ve bu vesileyle hata ve gafletten korunması hedeflenmektedir.¹²⁶ Tezekkür; gaflet ve ülfet perdesini kaldıran, insanları tuttukları yanlış yoldan vazgeçiren önemli bir beşerî eylemdir. Uyarıları ciddiye alınmayan, yalancılık, delilik ve küstahlıkla itham

¹¹⁹ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 30.

¹²⁰ Mesut Okumuş, “Taberî Tefsirinde Bağlamın Yeri ve Önemi”, *Ekev Akademi Dergisi* 6/13 (Güz 2002), 133.

¹²¹ Nihat Uzun, “Hz. Peygamber'in Tefsirinde Bağlam Meselesi”, *Bilimname* 22/1 (2012), 133-134.

¹²² Yazır, *Hak Dini*, 1/17.

¹²³ el-Kamer 54/17-22-32-40.

¹²⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/154.

¹²⁵ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Bekir Karlığa vd. (İstanbul: y.y., 1992), 14/176.

¹²⁶ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1996), 4/439.

olunan söz konusu peygamberlerin kavimlerinin başına gelen yağmur, tufan, korkunç ses ve şiddetli kasırgayla azaba uğratılmaları gerek Kur'ân'ın ilk muhatapları gerekse daha sonrakiler için kissadan hisse alınması gereken birer ibret levhasıdır. İlgili âyetlerde yinelenen Kur'ân'ın kolaylaştırılması olgusu özellikle bu bağlamda anlaşılmalıdır. Çünkü müşkül ve mücmel olan mananın tayinine yardımcı olan karine ve durumlardan biri de siyak ve sibakin delaleti, yani bağlamdır.¹²⁷

Yapısı itibariyle sûre ve âyetlere ayrılan Kur'ân'ın bölümleri arasında anlamlı bir irtibat söz konusudur. Sûrelerin tertibi ve nüzûl sırası konusunda farklı görüşler öne sürülmektedir. Örneğin, Tâhâ sûresi de Meryem sûresi'nden sonra Mekke'de nâzil olmuştur. Kur'ân'ın teysîri noktasında ikisi arasında şöyle bir bağ ve irtibattan söz edilmektedir: Meryem sûresi'nde Allah Teâlâ, “فَإِنَّمَا يَسْتَرْاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا”/Biz Kur'ân'ı senin dilinle kolay anlaşılır kıldık ki günahattan sakınanları onunla müjdeleyesin ve inatla direnenleri de onunla uyarasın.”¹²⁸ buyurarak inatçı inkârcıları uyararak, müttakileri de müjdelemek üzere Kur'ân'ı elçisinin diliyle indirerek kolaylaştırdığını bildirmektedir. Tâhâ sûresi'nde ise bu konudaki başka nimetlerine yer vermektedir.¹²⁹ Meryem sûresi'nin son âyetlerinde Yüce Allah'a çocuk isnadının reddi, yer ve göktekilerin hepsinin ona kul olduğu ve iman edip yararlı davranışta bulunanlar için gönüllerde bir sevgi yaratılacağı anlatılmaktadır. Tam da bu bağlamda mezkûr konular sadedindeki merdûd iddialara karşı uyarıda bulunması ve nebevî tebliğin amacına ulaşması amacıyla Kur'ân'ın kolaylaştırılmasından söz edilmesi metin içi bütünlüğe de uygundur.

Daha önce de belirtildiği gibi kolaylık göreceli bir durumdur. Kişiler arasındaki bilgi, yetenek, fiziki ve ruhi şartlar, sağlık ve daha başka yönlerdeki farklılıklar nedeniyle Kur'ân ve gece ibadeti kolay veya zor olabilir. Bu minvalde Hz. Peygamber'e ve ona tabi olan sahâbîlere gecenin üçte ikisi, yarısı veya üçte birini ibadetle geçirmek nitelik ve içeriğinin ayarlanması zor bir durum olmuştur. Çünkü insanlar arasında bu vakti tespit edemeyen, hasta olan, cihâd eden veya rızık temini için yola koyulanlar olabiliyordu. Bir görüşe göre Müzzemmil Sûresi'ndeki “فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ”/Artık Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun.”¹³⁰ mealindeki âyetin siyak ve sibaki bağlamından anlaşılacak budur. Yani namazın bir rûknü ve cüzü olarak kıraat zikredilmiş fakat gece namazı kastedilmiştir. İnsanlar arasındaki zorlukları bilen Yüce Allah gece ibadetini Muhammed ümmetine farz kılmayarak kolaylaştırmıştır. Diğer yönden de kişilerin tercihine bırakılan bu konuda diledikleri miktarda Kur'ân okumaları ve namaz

¹²⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/200.

¹²⁸ Meryem 19/97.

¹²⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 8/463.

¹³⁰ el-Müzzemmil 73/20.

kılmaları insanların ihtiyarına bırakılarak kolaylık sağlanmıştır.¹³¹ Kanaatimizce burada Kur'ân'ın kıraatıyla ibadet edilmesi noktasında uygulamaya yönelik bir kolaylık ve tahfif söz konusudur.

Kur'ân'da Meryem ve Duhân sûrelerinin sondan bir önceki âyetlerinde “*فَإِنَّمَا يَسْتَرْئَاهُ بِلِسَانِكَ*”¹³² buyrulmaktadır. Bu âyetlerde sözü edilen Kur'ân'ın kolaylaştırılması durumunu da bağlam açısından değerlendirdiğimizde Duhân sûresi'nde; imtihan edilen fakat zorbalık ve üstünlük taslamaları sebebiyle helak edilen Firavun ve kavminden, yine günahkârlıkları ve elçileri yalanlamaları sebebiyle helak edilen Tübba' kavminden, cennet ve cehennemliklerin hâllerinden söz edilmektedir. İşte bütün bunların ardından öğüt alınması ve benzer sonuçla karşı karşıya kalınmaması için Kur'ân'ın Allah Resûlü'nün dilinde indirilerek mesajının kolayca anlaşılmasının sağlandığı vurgulanmaktadır. Meryem Sûresi'nde ise yukarıda bahsedildiği üzere, çirkinliği sebebiyle neredeyse göklerin çatlayacağı, yerlerin yarılacağı ve dağların yıkılacağı; Allah hakkındaki yakışıksız sözleri sebebiyle uyarı ve ikazda bulunması için Hz. Peygamber dilinde Kur'ân'ın kolaylaştırılmasının altı çizilmektedir.¹³³ Dolayısıyla her iki sûrede de ilgili olay ve düşüncelerle bağlantılı olarak onun indiriliş maksadı doğrultusunda müjde, öğüt, tembih ve ibret olmak üzere Kur'ân'ın müyesser kılındığı vurgulanmaktadır.

SONUÇ

Kur'ân'a, dili, kıraati, hıfzı ve içerdiği hüküm ve hikmetlerinin tatbiki bakımından toplumun her kesimince her dönemde büyük bir ilgi gösterildiği bilinmektedir. Kur'ân'a gösterilen bu itibar ve rağbette, onun ilahî kaynaklı kitap olması yanında açık ve anlaşılabilirliğinin de önemli rolü söz konusudur. Kur'ân'ı anlamak ve âyetleri üzerinde düşünmek, takdir edilmelidir ki bütün ilmî faaliyetlerin en kıymetlisidir. Kur'ân bilgi yüklü mübarek bir kitaptır. Sahip olduğu ince anlam ve sırlara ancak düşünenler vakıf olmaktadır. Bu nedenle daha önce hiçbir kitaba nasip olmayan muazzam bir gayret ve hassasiyetle, nüzûlünden günümüze farklı metot ve yaklaşımlarla Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çalışmalarının yapıldığı görülmektedir. Kendisini, beyan eden ve açıkça anlaşılabilen bir kitap olarak niteleyen Kur'ân'ın geniş bir tefsir mirasına sahip olması bilimsel olarak irdelenmesi gereken bir araştırma konusudur. Bu minvalde makaledeki izah, tespit ve değerlendirmelerimiz; Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik bir kavram olan teysirü'l-Kur'ân konusunda hususi ve teferruatlı olarak önemli ilmî veriler ortaya koymaktadır. Mübîn olan Kur'ân, Yüce Allah tarafından nazari ve

¹³¹ Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 5/378; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nisâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmî, 1416/1995), 6/382.

¹³² Meryem 19/97; ed-Duhân 44/58.

¹³³ Meryem 19/90.

tatbiki anlamda kolaylaştırılmıştır. Lafız, anlam ve ahkâm konuları söz konusu teysîr olgusunun temel unsurlarını oluşturmaktadır. Nihayetinde, sözlük anlamları, Kur'ân'daki benzer kullanımları ve bağlamları da göz önünde bulundurularak teysîrül-Kur'ân hakkında şunlar söylenebilir: Kur'ân'da farklı bağlamlarda teysîr ve kolaylaştırmadan bahsedilmektedir. Gerek Kur'ân'ın muhatapları olarak insan tabiatındaki örnek yaşantılardan ibret alma temayülü gerekse siyak ve sibak noktasındaki iç bütünlük bakımından kıssalar vasıtasıyla Kur'ân'ın kolaylaştırıldığı anlaşılmaktadır. Teysîr olgusu, Allah'ın insanlara bir nimetidir. Geniş bir alanı kapsamaktadır. Tamamı idrak edilemese bile Kur'ân'da teysîrin bir kısım hikmetleri söz konusudur. Dili, üslûbu, muhtevası ve edebî anlatım türleri gibi yönleriyle teysîrin Kur'ân'ın doğru anlaşılmasıyla bariz bir irtibatı olduğu anlaşılmaktadır. Farklı bağlamlardaki bu kapsamlı teysîr olgusunun rahmet ve nimet olması; düşünme, ibret alma ve gereğince yaşama gibi zorunlulukları da beraberinde getirmektedir.

Bu araştırmamızda teysîrül-Kur'ân'ın anlamı ve kapsamı ile ilgili tespit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur. Kur'ân'ın kolaylaştırılmasının anlamı, imkânı, hikmetleri ve Kur'ân'ın anlaşılmasına katkısı üzerinde durulmuştur. Bu meyanda belli başlı bazı bilimsel somut bulgulara da ulaşılmıştır. Muhatapları olarak insanların temel görevi olan Kur'ân'ın anlaşılması noktasında teysîrül-Kur'ân mevzuunun incelenmesi önemli bir ihtiyacı karşılamıştır. Bu bağlamda konuyla ilgisi bakımından bundan sonraki süreçte araştırmacıların spesifik olarak diğer kutsal kitaplarla Kur'ân arasında mukayeseli bir çalışma yapmaları veya Kur'ân'ın kiraati konusundaki kolaylık durumunu incelemelerinin önemli muhtemel araştırma konuları olabileceğini ifade edebiliriz.


KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd b. Sâlih el-Mısrî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Abdülhamid, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-Lügati'l-A'rabiyyeti'l-Mu'âsıra*. 4 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008.
- Abdülkâdir b. Molla Huveys b. Mahmud Âli Gâzî, *Beyânü'l-Meânî*. 6 Cilt. Dimeşk: Matbaatü't-Terakkî, 1382/1962.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 Cilt. b.y: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmî, 1415/1994.
- Aydar, Hidayet. "Kur'ân'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-ı Mahfûz". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 63-141.
- Aydın, Zeynel Abidin. *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.


- Bayer, İsmail. "Kur'ân Kelimelerinde Mübîn Niteliğinin Yansımaları". *Turkish Studies* 11/5 (Winter 2016), 85-98.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzil*. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe Li'n-Neşr, 1417/1997.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-'Arabî, 1418/1997.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübî'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmî'u's-sahîh*. thk. M. Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Candan, Abdulcelil. "Kur'ân Neden Arapça İndirildi". *Ekev Akademi Dergisi* 10/26 (2006), 33-50.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. A. Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî. Beyrut: Dâr en-Nefâs, 2. Basım, 2007.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 65. Basım, 2018.
- Duman, Zeki. *Beyânu'l-Hak*. 3 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2006.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-Muhît*. thk. S. Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Güler, İlhamî. "Hermenötik Açıdan Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamanın Sorunları". 2. *Kur'ân Sempozyumu*. ed. M. Akif Ersin vd., 295-303. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.
- Gündüzöz, Soner. "Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Ögeler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 215-229.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye Li'n-Neşr, 1404/1984.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzil*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü Dâru'l-Erkâm, 1416/1995.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Sellâme. b.y.: Dâru Tayyibe Li'n-Neşr, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 3. Basım, 1424/2003.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî*

- garîbi'l-Kur'ân*. thk. S. Adnân ed-Dâvudî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 1421/1991.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkı. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmî, 1418/1997.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed. *el-İbâne 'an me'âni'l-kur'ât*. thk. Abdülfettâh İsmâîl Şelebî. Mısır: Dâru Nehda, ts.
- Kırca, Celal. "Kur'ân'ı Anlama Sorunları ve Yöntemleri". *Bilimname* 26/1 (Ağustos 2014), 7-24.
- Koca, Ferhat. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/514-518. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet el-Berdûnî vd., 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısırî, 1384/1964.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. çev. Bekir Karlığa vd. 10 Cilt. İstanbul: y.y., 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmî, 1426/2005.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Anezî. *Fehmü'l-Kur'ân ve ma'nâhü*. thk. Hüseyin Kuvvetli. Beyrut: Dârü'l-Kindî/Dârü'l-Fikr, 1398/1977.
- Mustafa Ahmed Abdulalîm. "Geçmişten Günümüze Arapçanın Özellikleri". çev. Murat Yılmaz. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2006/2), 255-265.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî, 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Alî Bedyevî. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kelim't-tayyib, 1419/1998.
- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmî, 1416/1995.
- Okumuş, Mesut. "Taberî Tefsirinde Bağlamın Yeri ve Önemi". *Ekev Akademi Dergisi* 6/13 (2002), 125-151.
- Pişgin, Yasin. "Son İlahi Kitabın Dili Olarak Arapça'nın Seçilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 489-518.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sâlih, Subhî b. İbrâhîm. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersa'âdet, 1377/1958.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed Muavvez vd. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî 1418/1997.
- Sebt, Hâlid b. Osman. *Kavâ'idü't-Tefsîr*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1415/1994.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevâz Ahmed Zemerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1427/2007.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde b. Hasen. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1417/1997.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 9. Basım, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. A. Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Uzun, Nihat. "Hz. Peygamber'in Tefsirinde Bağlam Meselesi". *Bilimname*. 22/1 (2012), 129-157.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehreveyn Yayınları, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407/1996.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-îrfân fî u'lûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1426/2005.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** İsa Kanik.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

EL-İKTİSÂD Fİ'L-İ'TİKÂD ADLI ESERİ ÖRNEKLİĞİNDE GAZZÂLÎ'NİN KELAM METODOLOJİSİ

al-Ghazali's Methodology of Kalam in al-İktisâd fi'l-i'tikâd

Hüseyin KAHRAMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

Assist. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic
Sciences Department of Kalam and History of Islamic Sects, Aksaray, Turkey

✉ mutekellimhuseyni@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-6441-6134>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 20.06.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 29.08.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

” Atf / Cite as: Kahraman, Hüseyin. “el-İktisâd fi'l-i'tikâd Adlı Eseri Örneklüğünde Gazzâlî'nin Kalam Metodolojisi”. *Mütefekkir* 8/16 (2021), 79-102. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034473>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

EL-İKTİSÂD Fİ'L-İ'TİKÂD ADLI ESERİ ÖRNEKLİĞİNDE GAZZÂLÎ'NİN KELAM METODOLOJİSİ

Öz

El-İktisâd fî'l-î'tikâd Gazzâlî'nin başlı başına kelim disiplinine ayırdığı nadide bir eserdir. Eserin kelim disiplinini açısından en önemli özelliği mütekaddimîn döneminden müteahhirîn dönemine geçiş sürecine dair önemli bilgiler ihtiva etmesidir. Gazzâlî el-İktisâd'ı daha önce kelâmın mütekaddimîn dönemi metodolojisine yapılan eleştirileri dikkate alarak kaleme almıştır. Mütekaddimîn döneminin burhâna dayanmayan zayıf yöntemlerinin terkedildiği ilk eser olma özelliğini haiz olan el-İktisâd, daha sonra mantığın İslâm düşüncesine taşınmasına giden süreci temsil etmesi açısından da büyük önem taşımaktadır. Özellikle subûtî sıfatların ilâhî zatta bulunma tarzını temellendirmeye dair yöntem değişimini temsil eden bu eserde subûtî sıfatlar için tecrübe dünyamızdan benzerlik ilişkisi kurularak yapılan delillendirme yöntemleri terk edilmiştir. Bunun yerine kelâmî disiplinin en temel iddialarından biri olan fâil-i muhtâr Tanrı tasavvuru ile tutarlı olan Allah âlem arasındaki fail-fiil ilişkisinin dikkate alınarak delillendirmede bulunduğu görülmektedir. Ayrıca felsefenin metodolojik gücünün kelâmcılar tarafından fark edilmesiyle birlikte mütekaddimîn dönemi kelâmının metotlarının eksik yönleri tespit edilmiş ve özellikle mantık ile uyuşmayan metotların elenerek; uyumlu olanların ise ıslah edilerek adeta mantığın kelâm ilmindeki kabulüne giden yolun taşları bu eserle döşenmiştir. Bu makale özetle mütekaddimîn dönemi cedelî metotlarının yerine mantığa dayalı burhânî metoda geçişte el-İktisâd'ın rolünü ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Gazzâlî, el-İktisâd fî'l-î'tikâd, Mantık, Metodoloji.

al-Ghazali's Methodology of Kalam in al-İktisâd fî'l-î'tikâd

Abstract

Al-İktisâd fî'l-î'tikâd is a rare work that Ghazali devoted exclusively to the discipline of kalam. The most important feature of the work in terms of the discipline is that it contains important information about the transition process from the period of mutaahhirîn to the era of mutaahhirîn. Ghazali wrote al-İktisâd, considering the criticisms made before to early methodology of kalam. Al-İktisâd, which has the distinction of being the first work in which the weak methods of the mutakaddimîn period which are not based on proof, are abandoned. It is also of great importance in terms of representing the process that led to the adaptation of logic by Islâmic thought. This work represents the methodological change in proofing the way in which the descriptive attributes are found in the divine essence. With it, the method of proofing by establishing a similarity between our world of experience for descriptive attributes have been abandoned. Instead, it is seen that the proof is made by considering the act-actor relationship between God and the universe, which is consistent with the conception of God and again, is one of the most basic claims of the discipline of kalam. In addition, with the realization of the methodological power of philosophy by theologians, the flaws of the methods of the mutaahhirîn became apparent, and especially the methods incompatible with logic were eliminated. The way to the acceptance of logic in the science of kalam has been cleared by reforming those who are compatible. This article briefly discusses the role of al-İktisâd in the transition to the theological proof method instead of the dialectical methods of the previous period.

Keywords: Kalam, al-Ghazali, al-İktisâd fî'l-î'tikâd, Logic, Methodology.

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinin şekillenmesinde Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1115) kadar etkide bulunmuş düşünür çok azdır. Onun İslâm düşüncesine yaptığı katkıların önemli bir kısmı teorik disiplinler alanındadır. Başta kelim olmak üzere İslâm felsefesi ve tasavvufun da hikâyesinde çok önemli bir yere sahip olan Gazzâlî, İslâm düşüncesinde önemli bir dönüm noktası olan mütekaddimîn döneminden müteahhirîne geçişte büyük bir rol oynamıştır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*¹ adlı eserinde eleştiriye tabi tutmaya başladığı mütekaddimîn dönemi istidlâl metotlarını ilmî hayatının başlarında yazmış olduğu *el-Menhûl* adlı eserinde kendisi de eleştirmeye devam eden Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-îtikâd* adlı eserini bahsi geçen iki eserde geçerli kabul edilen metotları dikkate alarak yazmıştır. Bu anlamda İslâm düşünce tarihinde Cüveynî'nin eleştirilerinin dikkate alınarak yazıldığı ilk kelim eserinin *el-İktisâd* olduğu ehlinin malumudur. Bu eser Cüveynî'nin müteahhirîn dönemine geçişteki etkilerini göstermesi ve mantığın kelim disiplininin temel metodu hâline gelmesi sürecinin doğru bir şekilde anlaşılması açısından önemli bir misyona sahiptir. Zira mütekaddimîn döneminden müteahhirîn dönemine geçişin hangi saikler üzerinden gerçekleştiği konusunda farklı görüşler söz konusudur.² Gazzâlî'nin iki klasik dönem arası geçişin izlerini taşıyan bu eserdeki metodu doğru anlaşıldığında, bu bize bahsi geçen düşünce geleneklerimizin serüvenini de doğru anlama imkânı sağlayacaktır.

Konumuzun daha iyi anlaşılmasına katkı sunması açısından mütekaddimîn döneminden müteahhirîne geçiş sürecine kısaca değinmek gerekmektedir. Evvela şunu belirtmek gerekir ki her bir düşünce ekolünün dönemlendirme problemi kendisine özgüdür. Bunun temel sebebi de dönemlendirme dediğimiz olgunun bir ekolün süreç içerisinde geçirmiş olduğu paradigmatik dönüşümlerden ibaret olmasıdır. Söz gelimi Mu'tezile'nin dönemlendirilmesi problemi tamamen kendi iç dönüşüm macerası ve düşünce sistemini dönüştüren teorileri ile alakalıdır ve bu olguyu Eş'arîlikte olduğu gibi felsefi argümanlarla açıklamak son derece yanıltıcı olur. Zira Mu'tezile'nin böyle bir dönüşümü söz konusu olmamıştır. Bu anlamda Mu'tezilî düşüncenin müteahhirîn dönemi Ebû Hâşim el-Cübbâî

¹ Bu eser fıkıh alanında kelimci metoduyla yazılmış birkaç eserden biridir. Eserde Cüveynî kendisinden önceki farklı görüşten birçok hukukçudan yararlanmış ve önceki âlimlerin her birinden de farklı düşünmeyi başarabilmiştir. *el-Burhân*, İslâm düşüncesinin en önemli bilgi kaynaklarından biridir. Eser bahsi geçen özelliklerin yanı sıra günümüze ulaşmamış birçok eserdeki önemli bilgiyi de ihtiva etmektedir. İbnü'l-Cübbâî'nin *el-Ebvâb*, Eş'arî'nin *Ecvibetü'l-mesâ'il*'-Başriyye, Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd*, *el-Uşûlü'l-kebîr*, *el-Uşûlü's-şagîr*, *el-Muknî' fî usûli'l-fıkh*, *Mesâ'ilü'l-üşûl* ve Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-'Umed* adlı eserleri bunlardan bir kaçıdır. Bk. Mustafa Bakır, "el-Burhân fî usûli'l-fıkh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Nisan 2021).

² Bk. Ömer Türker, "Eş'arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-4.

(ö. 321/933) ile başlatılabilir. Ayrıca Mâtürîdîlik ile Eş'arîliğin dönemlendirilmesi de birbirlerinden tamamen farklıdır ve her bir ekolün süreci kendine özgüdür.³

Düşünce tarihimizde Eş'ariyye kelamında mütekaddimîn döneminden müteahhirîne geçiş konusundaki değerlendirmelerde İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) çok büyük bir etkisi olmuştur. İbn Haldûn'un değerlendirmesine göre Gazzâlî'nin mantık ilmini kelama taşıması ve bu yönetime uygun eserler ortaya koymasıyla müteahhirîn dönemine geçiş başlamıştır. Sonraki kelimcilerin mantığı bir metodoloji olarak kullanmalarıyla beraber doğal olarak mütekaddimîn döneminin sona erdiği şeklinde genel bir kanaat oluşmuştur.⁴ Bu görüş yanlış olmamakla beraber Cüveynî'den başlayan sürecin perdelenmesine ve dönemler arası ilişkileri isabetsiz yorumlamaya sebebiyet vermesi açısından sorunlu görünmektedir. Zira Cüveynî'den başlayan sürecin takibi bize Eş'ariyye kelamından itibaren düşüncenin dönüşüm seyrini takip etme ve müteahhirîn dönemindeki problemlerin izini daha isabetli sürme imkânı sağlayacaktır. Ayrıca bize mütekaddimînden müteahhirîne değişimin gerçekleştiği meseleleri doğru tespit etme ve düşünce tarihimizi yeniden anlama ve sorgulama imkânı sunacaktır.⁵

Burada Eş'arî kelamında mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemlerini istidlâl bakımından mukayeseli bir şekilde kısaca ele almamız konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Konumuzla alakalı olarak mütekaddimîn döneminde kullanılan istidlâl metotları sırasıyla i) kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid, ii) sebr ve taksim, iii) ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl, iv) başlangıçtan sona veya sondan başlangıca istidlâl ve v) bir şeyi bir tarzda yapanın, başka tarzda da yapabileceğine istidlâldir.⁶ Bu metotların bir kısmı fıkıh usulü gibi diğer bazı ilimlerde de kullanılmıştır. Bu metotların genel anlamda en önemli özelliği burhana değil cedele dayalı olmasıdır.

³ Mâtürîdîlik üzerine çalışan bazı düşünürler Mâtürîdiyye kelamının müteahhirîn dönemini Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ile başlatmaya meyillidirler. Burada öyle görünüyor ki Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Gazzâlî ile aynı dönemde yaşamış olması böyle bir algının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Ne var ki Nesefî her ne kadar Gazzâlî ile aynı dönemde yaşamış olsa da kaleme almış olduğu eserler müteahhirîn döneminin özelliklerini taşıyacak özellikte değildir. Bu anlamda Nesefî için Mâtürîdiyye kelamının iç tutarlılığını sağlayan anlamında ikinci kurucu vasfı daha uygun görünmektedir. Mürteza Bedir, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Haziran 2021).

⁴ Ebû Zeyd Velîyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tünisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Derviş el-Cüveydî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1996), 437.

⁵ Türker, "Eş'arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", 3.

⁶ Bu delillerin ayrıntısı için bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbûrî İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşriq, 1987), 287-289; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâküllânî, *Temhîdül-evâil*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1986), 33-34; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: Câmiatu Katar, 1399/1978), 1/127-29; Türker, "Eş'arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", 6.

Müteahhirîn dönemine geldiğimizde kelimcilerin mantık ilkelerini istidlâl metodu olarak kullandıklarını görmekteyiz. Özellikle İslâm düşünce dünyasına felsefenin taşınmasıyla asırlar boyu felsefi düşüncenin temel yöntemi olan Aristoteles felsefesinin gücü, kelimciler tarafından da fark edilmiş ve bu farkındalık Cüveynî'den itibaren kelimcilerca, önceki kelâmî metotların kusurlarının görülebilir hâle gelmesi sonucunu doğurmuştur. Ayrıca mütekaddimîn döneminde kelam tartışmaları daha çok Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında geçmesine rağmen müteahhirîn döneminde kaleme alınan eserlerde felsefi problemlerin de kelimciler tarafından dikkate alındığı görülmektedir. Bunun başka bir şekilde ifadesi müteahhirîn döneminde kelimcilerin esas muhataplarının İslâm filozofları olduğu gerçeğidir. Burada konunun doğru anlaşılmasına katkı sunması açısından Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserinde mütekaddimîn dönemi istidlâl metotlarına getirdiği eleştirileri zikretmek faydalı olacaktır.

Cüveynî, ilmî hayatının erken dönemlerinde Eş'arî kelamcısı Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) çizgisinde bir yöntem takip etmiş; Bâkılânî'nin tereddüt ederek metodolojisinde yer verdiği Mu'tezilî düşünceye ait ahvâl görüşünü daha güçlü bir şekilde savunmuş; hatta "*Nasıl ki hâllerin olumsuzlanması durumunda illetlerin hakikati ispatlanamıyorsa, illetlerin nefyedilmesi ile de hakikat ve tanımların yapılması imkânsız olur*"⁷ diyerek bu teoriye çok önem atfetmiştir. Ahvâl teorisinin Bâkılânî ve Cüveynî gibi önemli düşünürler tarafından bu şekilde kabul edilmesi ve savunulması bu teorinin kelamda mantığın mukabili olabilecek güçlü bir metoda ihtiyacın hissedilmeye başladığı şeklinde yorumlanabilir. Hatta özellikle Cüveynî'nin mantığın gücünü keşfetmesi ile hayatının sonlarına doğru yazmış olduğu eserlerde ahvâl teorisinden vazgeçmesi arasında da bir ilişki kurulabilir.⁸

Cüveynî hayatının ileriki dönemlerinde Bâkılânî'nin etkisini aşmış ve kendi özgün düşüncelerini ortaya koymaya başlamıştır. Bu görüşlerini *el-Burhân* adlı eserinde ortaya koyan Cüveynî, mütekaddimîn dönemi metotlarının neredeyse tümünü eleştiriye tabi tutmuştur. Gâibin şâhide kıyası⁹ metodunu eleştirmeye özel önem atfeden Cüveynî buna gerekçe

⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969), 633.

⁸ Cüveynî'nin ahval görüşünden vazgeçtiğine dair kesin bilgi için bk. Ebû'l-Kâsım Selâm b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî en-Nisâbüri, *el-Ğunye fî'l-keâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), I, 486; Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, nşr. Alfred Guillaume (Kahire Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, ts), 127.

⁹ Gâibin şâhide kıyası metodu: Mütekaddimîn dönemi kelimcilerinin temel metodu olan bu kıyas şekli, müşahede âleminde elde edilen veriler üzerinden gâib hakkında yargılarda bulunma üzerine kuruludur. Özellikle ilâhi sıfatların tahkikinde kullanılan bu metoda göre, Allah hakkında kullandığımız kavramlar duyu âlemde kullandığımız kavramlarla eğer illet, hakikat, şart ve delalet ortaklığına sahipse bu durumda hâdislik ve kadîmlik farklılığına dikkat ederek âlemden elde ettiğimiz bilgi üzerinden ilâhi sıfatları temellendirebiliriz. Geniş bilgi için bk. Cüveynî, *el-İrşâd ila*

olarak, bu kıyasın vazgeçilmez şartları olan gâib ile şâhit arasındaki illet, şart, hakikat ve delâlet birlikteliğinin gerçekte var olmadığını göstermiştir.¹⁰ Cüveynî'nin bu konudaki açıklamaları kayda değerdir:

“Kadîm ilim hâdis ilme muhaliftir. Madem bunlar farklı iseler bunları nasıl kıyaslayabiliriz ki? Biri ‘bunlar ilimlik (ilmiyyet) anlamında ortaklıklar’ derse, biz de bunun ahvâl görüşü (nün kabulü) üzerine bina edilmiş batıl bir kıyas olduğunu söyleriz. En kapsamlı ifadesi ile eğer gâib hakkında bir delil varsa şahidi zikretmenin bir etkisi olmaz. Eğer gâib hakkında bir delil yoksa şahitten bahsetmenin de bir anlamı yoktur.”¹¹

Cüveynî'ye göre insanın sahip olduğu bütün bilgiler zorunlu bilgi kategorisinde olduğundan dolayı öncülde sonuç çıkarma metodu da problemlidir. Zira bu metoda göre nazarî bilginin zorunlu bilgi kategorisine dâhil edilmemesi durumu söz konusu olmaktadır. Diğer bir ifade ile bu metot en azından bir kısım bilgileri zorunlu bilgi kabul etmemeyi gerektirdiğinden dolayı Cüveynî'nin metodolojisiyle uyumlu görünmemektedir. Cüveynî'nin eleştirdiği bir diğer metot ise ittifak edilenden ihtilaf edilenin çıkarılması metodudur. Ona göre bir bilginin doğru olmasının ittifak ve ihtilafı alakası olamaz. Diğer bir ifadeyle bir yargı ancak kendisi olması bakımından doğru ya da yanlış olabilir.¹² Doğru kullanılması durumunda sebr ve taksim metodunun doğru bilgiye götüreceğini düşünen Cüveynî'ye göre bu metodun doğru sonucu ortaya çıkarmaması, yanlış kullanımlardan kaynaklanmaktadır. Herhangi bir konu hakkında bu delili kullanırken olumlu ve olumsuz bütün şıkların hesaba katılması gerektiğini düşünen Cüveynî'ye göre bu metodun kullanılmasında yapılan büyük hata, olumlama ve olumsuzlamayla sınırlanmayan konulara tatbik edilmesinden kaynaklanmaktadır. Yani Cüveynî mütekaddimîn kelimasında kullanılan sebr ve taksim metodunu tamamen reddetmiyor, yanlış kullanımların söz konusu olduğunu; eğer doğru kullanılırsa ve alanı iyi seçilirse kullanılacak bir istidlâl biçimi olduğunu ortaya koyuyor. Diğer istidlâl biçimleri olan “başlangıçla sona” ve “bir şeyi yapanın benzerini de yapacağı” yöntemlerini ise tamamen cedeleye dayandıkları gerekçesiyle reddetmektedir.¹³

Mütekaddimîn döneminin en gözde metodu gâibin şâhide kıyası metodunu Allah ile âlem arasında bir çeşit varlık ve hakikat benzerliğini/aynılığını çağrıştırdığını düşünen ve bundan dolayı reddeden Cüveynî'nin hesaplaşması gereken çok önemli bir problem ortaya çıkmıştır: Allah hakkında kullandığımız yargılarda bizi bilinemezlikten kurtaracak şeyin neliği problemi. Zira gâibin şâhide kıyası sayesinde biz ilâhi sıfatların

kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ (Kahire Mektebetü'l-Hancı, 1950), 83.

¹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/130.

¹¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/130.

¹² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/130.

¹³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/130, 131 vd.; Türker, “Eş'arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, 7.

varlığına ek olarak onların Yüce Allah'ın zatında nasıl bulduklarına ilişkin de bilgi sahibi olma iddiasında bulunuyoruz. Bu önemli durumun farkında olan Cüveynî, sorunun çözümü için üç metot teklif etmektedir: *Sebr ve taksim*, *hulfi kıyas (el-burhânu'l-hulf)* ve *düz kıyas (el-burhânu'l-müstedd)*. Cüveynî'nin bu üç metodun doğru sonuç verebileceğini kabul etmesi mantığın kelimacılar tarafından kabulüne giden süreci başlatmış olması anlamında özel bir öneme sahiptir. Zira sebr ve taksim mantıktaki şartlı munfasıl kıyasa, düz kıyas mantıktaki kıyasın birinci şekline,¹⁴ hulfi kıyas ise mantıkta "biri kesin diğeri istisnâlı olmak üzere iki kıyastan oluşturulan ve saçma yolu ile ispatta kullanılan kıyas" ve ayrıca "kıyâsu'l-aks"¹⁵ diye adlandırılan kıyas türüne tekabül etmektedir.

Şimdi sırasıyla Cüveynî tarafından bu metotların nasıl kullanıldıklarını ele alalım. Hulfi Kıyas: Kadîm bir varlık olan Allah'a atfedilen sıfatların O'na yakışmayan yönlerini nefyetmek için kullanılmaktadır. Söz gelimi "Allah'ın kudreti vardır" önermesinin tamamlayıcı unsuru olan "O'nun kudreti hâdis varlıkların kudreti gibi değildir" önermesi hulfi kıyasa örnek olarak gösterilebilir. Elbette burada marifetullah konusunda kısmî bir bilinemezlik problemi de söz konusu olmaktadır. Zira buradaki araştırmamız kudret sıfatının künhüne dair bir araştırma olmamaktadır. Yani elde ettiğimiz bilgi Allah'ın insanın kudretine benzemeyen bir kudrete sahip olduğundan ibaret kalmaktadır. Bu kudretin nasıl bir kudret olduğuna dair olumlu bir cevap mümkün gözükmemektedir. Şu hâlde yeni bir soru sormak zorundayız: Özellikle ilâhî sıfatlar konusunda bizi bu bilinemezlik probleminden tam olarak kurtaracak şey nedir? Burada düz kıyas ile sebr ve taksim metotları tamamlayıcı unsur olarak devreye girmektedir. Bu metotları Cüveynî, Allah ile âlem arasındaki varlık tarzı farklılığı üzerinden uygulamıştır. Bu durum âlemin sonradanlığının mutlaka bir faili gerektireceği aklî zorunluluğu üzerine inşa edildiğinden dolayı bu sıfatların âlemdeki her bir mükemmelliğin faili olması ilkesinden yola çıkarak tanzim edilmiş argümanlar olduğunu göstermektedir. Bunun örneği eğer âlemde bir düzen varsa -ki vardır- bu düzen zorunlu olarak bir düzenleyiciyi gerektirmektedir. Sebr ve taksim ise söz gelimi "Allah nerededir?" sorusuna

¹⁴ Orta terimin büyük önermede konu, küçük önermede yüklem olması durumuna kıyasın birinci şekli denmektedir. Birinci şekilde küçük öncül olumlu, büyük öncül ise tümel olmalıdır. Bunun yanı sıra kıyasın öncüllerinden hiçbiri tikel olumsuz olmamalıdır. Buna örnek olarak "i) Bütün insanlar akıllıdır (büyük önerme); ii) Ali insandır (küçük önerme); iii) O hâlde Ali akıllıdır (sonuç)" gösterilebilir. Bk. Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mî'yarü'l-'ilm*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1961), 147; a.mlf. *Mihakkü'n-nazar*, thk. Refik Acem (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1994), 93; İbrahim Çapak, "Kıyasın Hz. Muhammed'in Hâdislerine Uygulanması Üzerine Bir Deneme", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, haz. Mahfuz Söylemez (Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 471.

¹⁵ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 133; Saliha Keleş Türkyılmaz, "Muhammed Amidi'nin 'Risâle fi'l-kıyasî'l-hulfiyy ve'l-Aksi' Adlı Eserinde Hulfi-Aks Kıyası Ayrımı ve Mantıki Analizi", *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019), 85.

cevap olarak akla gelebilecek olumlu ve olumsuz skaladaki muhtemel tüm sıklıkların değerlendirilmesi sonucunda “O mekân ile sınırlandırılmaz” cevabıyla varılmış karardan ibarettir. Cüveynî'nin insan aklının sınırlılıkları konusundaki fikri de bu tutumuyla uyumludur. Ona göre insan aklı peygamberin getirmiş olduğu gaybî bilginin künhüne vakıf olma özelliğine sahip değildir.¹⁶ İnsan aklının bilebileceği şey âlemin hudûsu üzerinden fâil-i muhtâr Tanrısının olduğunu ve Tanrının peygamber gönderebileceği bilgisine kadar ulaşmaktır. Bundan sonrasında ise mucize üzerinden peygamberle buluşan akıl artık bütün himmetini peygambere tabi olmak için onu sorgulamaya değil anlamaya yoğunlaştırmalıdır. Cüveynî'nin bu tavrından, insan aklının gaybî bilginin künhünü anlama konusunu peygamberden alması gerektiğini düşündüğü sonucu çıkmaktadır.

Esasında Cüveynî'nin gâibin şahide kıyası yöntemine yaptığı eleştirilerin tümü kalamî düşünce yapısının en temel kabulü olan yoktan yaratma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Zira kalam disiplindeki kadîm-hâdis ayırımının mutlaklığı, hâdis olanın niteliklerinden herhangi birini kadîm olana taşımaya elverişli değildir. Bu ayırım, iki varlık düzeyi arasında sadece hakikat birliğini değil başka herhangi bir birliğin/ortaklığın/benzerliğin de kurulmasına imkân tanımamaktadır.¹⁷ Zira bu durum fâil ile meful arasında benzerlik ilişkisi kurmaya benzemektedir. Söz gelimi bir masa ile masanın ustası arasında benzerlik ilişkisi kurmaya çalışmak ne kadar problemlili bir benzerlik ilişkisi ise Allah ile onun mefulü olan âlem arasında benzerlik ilişkisi kurmaya çalışmak da aynı problemleri taşımaktadır. Şu hâlde Cüveynî'nin bütün bu eleştirilerinin temelinde iki sebebe dayandığını söylemek mümkündür: Bunlardan biri delillerin burhana değil cedele dayanmış olması; diğeri ise kelamın en temel iddiası olan âlemin ilâhi irade sonucu yokluktan yaratılmış olduğu görüşünün Allah ile âlem arasında bir varlık tarzı farklılığını gerektirdiği gerçeğidir. Mukaddimeden sonuç çıkarmayı ise Cüveynî, aklî bir delillendirme olarak görmemektedir. Bunun yanı sıra ona göre, bu delillendirme bazı ilimlerin zarûrî bilgiler kategorisinde olmadığı sonucunu doğurduğundan dolayı kabul edilemez. İttifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl yöntemini ise aklî delilin ihtilaf ve ittifakla alakalı olmayacağı iddiasıyla muteber kabul etmemektedir.¹⁸

1. GAZZÂLÎ'NİN ÖNCEKİ METOTLARA ELEŞTİREL YAKLAŞIMI: EL-MENHÛL MİN TA'LİKÂTİ'L-USÛL

el-Menhûl Gazzâlî'nin müteahhirîn kelamının istidlâl metotlarını eleştiriye tabi tuttuğu ilk eseridir. Bu eseri burada zikretmemizin ve

¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 137.

¹⁷ Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 20.

¹⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 131.

değerlendirmeye almamızın gerekçesi eserin Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'nin eleştirilerinin bir devamı olması ve ayrıca esas konumuz olan *el-İktisâd* adlı eserdeki metodolojisinin oluşmasında önemli bir aşama olmasıdır.

Birçok eserinde dini ilimler arasında bir hiyerarşi oluşturmaya çalışan Gazzâlî *el-Menhûl*'da da bunu ortaya koymakta ve dini ilimleri konusu, gayesi ve birbirleri ile irtibat noktaları üzerinden tasnif etmektedir. Ona göre kelam ilmi, kemal sıfatlarla muttasıf ve noksan sıfatlardan beri olan bir yaratıcının varlığını ve mucize ile desteklenmiş peygamberin yaratıcı tarafından gönderilmesinin imkânını ortaya koyması açısından usûl ilminin kaynağıdır.¹⁹

Gazzâlî, bu eserinde hocasının mütekaddimîn dönemi istidlâl yöntemlerine karşı başlatmış olduğu tenkit geleneğini devam ettirir. Onun aklın müşahede âleminden elde ettiği tümel anlamları kullanarak buradan gâib âlem hakkında kıyaslarda bulunmaktan ziyade aklın nesnelere aldığı izlenimlerden yola çıkarak buradan genel (umum) anlamlara ulaştığından bahsedilebilir. Zira onun metodunda umum kavramı ne ontolojik zorunlu neden-sonuç ilişkisine ne de epistemolojik illet-malûl ilişkisine dayanır. Gazzâlî'nin kelam disiplininin bu hassas konularında kelama bir iç tutarlılık kazandırmaya çalıştığı görülmektedir. Çünkü mütekaddimîn döneminde Eş'arî kelamcılar ontolojik anlamda zorunlu nedenselliğe fâil-i muhtâr ilah anlayışının doğal bir sonucu olarak karşı çıkmalarına rağmen epistemolojik anlamda illet ile malûl arasında bir zorunluluk ilişkisini kabul etmişlerdir.²⁰ İlet-malûl zorunluluğu üzerine inşa edilen yöntemin kelamın Tanrı tasavvuru ile tutarlı olmadığını fark eden Gazzâlî de hocası gibi bunu eleştirmektedir. Böylece Gazzâlî ister doğrudan meydana gelmiş olsun ister uzun uğraşlar sonucunda elde edilmiş bilgiler olsun, elde ettiğimiz bütün bilgilerin bir şekilde zorunlu bilgiler grubuna dâhil olduğuna dikkatlerimizi çekmektedir. Gazzâlî'nin konu hakkındaki ifadeleri şöyledir:

“Akılların metotları (*esâlib*) sınırlandırılmaz. Çünkü ilimlerin sınırı yoktur. Bazı ilimlerin mukaddime ve netice olarak iki kısma ayrıldığını ve bir kısmının diğer bir kısmın sonucu olduğunu inkâr etmiyoruz. Bunları elde etmek ne kadar zor (*ğamîz*) olsa da elde edildikten sonra bu bilgiler zorunlu hâle gelirler. Bize göre ortaklık ve bağ (*râbit*) olmadığından dolayı akılda delil diye bir şey yoktur. Nazarın varacağı nihai yer akli kendisine arız olan gafletlerden temizlemektir. İşte bunu yapanlar makulleri idrak ederler. Bu, tıpkı görünen bir elbiseye daha dikkatli bakmak gibi bir şeydir. Bu durum herhangi bir delile gerek kalmaksızın bilgi elde etmeyi sağlar.”²¹

Konumuz açısından bu metindeki en dikkat çekici nokta Gazzâlî'nin

¹⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1980) 3-4; Eşref Altaş, “Kelamın Metafizik Olarak İnşası Mümkün müdür? Gazzâlî'nin Kelam Tasavvuru”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı = International Symposium on Modern Age and al-Ghazali* (Isparta: y.y., 2014), 281.

²⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 646.

²¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 54.

nazarı, gâib âlem için tecrübe dünyamızdan deliller aramaktan ziyade insanın bilgi mekanizmasında evvelden mündemiç olan zorunlu bilgileri fark edebilmesi için akli perdeleyen unsurları ortadan kaldırmak olarak değerlendirmesidir. Diğer bir ifade ile bilgiyi elde etme konusunda insan aklına düşen şey, gerçekliği bulunmayan gâib-şâhit arasında varsayılan aklî illet, şart, delil ve hakikat ortaklığı kabulünden vazgeçip, birbirleri ile zorunlu bir şekilde bağlı bulunan bilgileri doğru bir şekilde tanzim etmektir. İşte tam da burada mantık sanatı devreye girmektedir. Zira mantık sanatı, tabiri caizse zihinde bilgileri doğru bir şekilde tanzim etmektir. Konuyu ele aldıkları *el-Menhûl*'de Gazzâlî *el-Burhân*'da da hocası Cüveynî geometriden örneklerle olayı detaylandırmaya çalışırlar. Bunun özel bir sebebi vardır: Geometrik bilgiler ne kadar uzun uğraşlar sonucunda elde edilmiş olursa olsun bu durum o bilgilerin zorunlu olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Platon'un (MÖ 427-347) bilgiyi bir tür hatırlama olarak değerlendirme tavrına benzerliğiyle dikkat çeken bu metot, öyle anlaşılıyor ki mantık ilmine kapı aralayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Mantığın önermeler (öncüller) üzerinden zorunlu sonuçlara bir çeşit varma sanatı olduğunu dikkate aldığımızda iki bilgi arasındaki ilişkiyi daha iyi anlayabiliriz.

Gazzâlî, Allah'ın varlığı delilini, muhdîsi olmayan hâdislerin imkânsızlığı ilkesinin zorunlu sonucu olarak ortaya koyar. Bunun yanı sıra ilâhi iradeyi meydana gelen caiz fiillerin; ilâhi kudreti fiilin gerçekleştirilebilmesinin, ilâhi ilmi fiillerin muhkem olmasının; ilâhi hayatı ise bunların tümünün şartı ve aklî zorunlu sonuçları olarak ortaya koyar. İlâhî kelam sıfatına gelince, bahsi geçen sıfatlardan farklı olarak felsefenin ontolojik deliline benzer bir metotla ortaya koyan Gazzâlî, nasıl ki ontolojik delilde Allah'ın varlığı bilgisine mükemmel varlık ideasından ulaşıyorsa, o da ilâhi kelam sıfatını ekmel varlık ideasına dayandırır. Bu delile göre, Allah'ın şanına yakışan olumlu tüm sıfatları kendisine atfetmek icap etmektedir. Zira bu sıfatları atfetmediğimizde bu durum zorunlu olarak O'na noksanlık atfetmeyi gerektirecektir. Çünkü bu iki durum karşılaştırıldığında konuşma özelliğine sahip olmanın ekmel varlık için daha elverişli olacağı açıktır.²² Bu kıyasta dikkatlerden kaçmayan husus Gazzâlî'nin ilâhi sıfatların tespitini âlemdeki herhangi bir nesne ile ilâhi sıfatları mukayese üzerinden yapmamasıdır. Bunun yerine o, tamamen aklî çıkarımlar üzerinden bir delillendirme gerçekleştirmektedir. Gazzâlî'nin *el-Menhûl* adlı eserindeki "*Bize göre ortaklık ve bağ (râbit) olmadığından dolayı akılda delil diye bir şey yoktur*"²³ ifadesini hatırlayacak olursak onun burada kabul etmediğini söylediği delilin âlemdeki bir nesne ile gâib âlemindeki bir nesne arasındaki illet, hakikat, şart yahut delil bağının bulunmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır.

²² Mustafa Yıldız, *Dinî İnanç Bağlamında Gazzâlî'nin ve David Hume'nin Bilgi Teorileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014) 231.

²³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 54.

Gazzâlî bilginin nazarî ve zarûrî olmak üzere iki yöntem ile elde edildiğini ifade etmektedir. Ona göre zorunluluk şeklinde elde edilenler üç şekilde gerçekleşmektedir. Bunlar sırasıyla: i) “Zıtlar bir arada bulunmazlar; siyah ve beyaz birbirine zıttır, o hâlde bu ikisinin bir arada bulunması mümkün değildir” önermelerinde olduğu gibi hem mukaddimenin hem de sonucun zorunlu olduğu şekildedir. ii) “Hareket ve sükûn arasındaki fark bedîhî olarak bilinir fakat şu anda hangisinin meydana geldiği ancak nazari olarak bilinir” yargısında olduğu gibi mukaddimenin zorunlu ama sonucun nazarî olduğu şekildedir. iii) “Nazar yöntemiyle arazların hudûsunu ortaya koyan birinin cevherin arazsız olmasının imkânsızlığını ispat ettikten sonra âlemin de hâdis olduğu bilgisine ulaşmasıdır. Çünkü sonradan meydana gelenden (havadis) daha önce var olmayanın kendisi de sonradan (hâdis) olmak zorundadır” örneğinde görüldüğü üzere nazarî bir mukaddimededen zaruri bir sonucun çıkarılmasıdır.²⁴

Gazzâlî bu eserde akıl ile diğer duyu organlarımızın işlevleri arasında da bir ilişki kurarak akla bunlara benzer bir görev verir. Söz gelimi gözümüz karşılaştığı şeyi nasıl ki sahip olduğu bir özelliğinden dolayı algılıyorsa, aklı idrak de aklın sahip olduğu bir nitelik sayesinde gerçekleşir. Burada konumuz açısından dikkate alınması gereken husus, aklın bir şeyi kavramasının mutlak bir kavrama olmadığıdır. Nasıl ki gözümüzün önünde olan şeyi görebilmemiz arada bir perdenin olmaması vb. bazı şartlara bağlıysa akıl da algılamasında birçok kayıt (sınırlılık) taşımaktadır.²⁵

Şu hâlde hem *el-Burhân* hem de *el-Menhûl* adlı eserin Gazzâlî'nin mantığı İslâmî ilimler için vazgeçilmez bir metodoloji olarak tayin etmesine kaynaklık eden yönleri hakkında özetle şunlar söylenebilir: i) Müttekaddimîn dönemi kelimcilerinin kullanmış olduğu cedele dayalı metotların burhânî (bilimsel/kesin) sonuçlar vermediği gerekçesiyle eleştirilerek mantık ilkeleri ile çelişenlerin terk edilmesi; mantık ilkeleri ile uzlaştırılabileceklerin ise onarılması.²⁶ ii) Bütün bilgilerin zorunlu kategorisinde olduğu görüşünün kabul edilmesi. iii) Zorunlu olmaları bakımından tüm bilgilerin doğru anlaşılmasının doğru ve kesin bir metodoloji ile mümkün olduğu düşüncesinin kabul edilmesidir.

2. MÜTEAHHİRİN DÖNEMİNE GEÇİŞ SÜRECİ ESERİ: EL-İKTİSÂD Fİ'L-İTİKÂD

el-İktisâd'ın kelim ilmindeki önemi ve katkısını saptayabilmek için kelamın tarihî seyir içerisinde gerçek kimliğinin tanımlanmasına da sebebiyet veren şekliyle geçirdiği bazı dönüşümlere değinmemiz icap

²⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 52-53.

²⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 52-58.

²⁶ Onarılması gereken yöntem sebr ve taksim yöntemidir. Gâibin şâhide kıyası, ittifak edildenden ihtilaf edilene gidış ve mukaddimededen sonuç çıkarma yöntemlerinin ise cedele dayandığı gerekçesiyle terkedilmesi gerektiği kanaatine varılmıştır.

etmektedir. Bu anlamda denebilir ki kurulduğu günden bu yana kelamın, asıl kimliği itibariyle bir varlık araştırması mı yoksa İslâm akaidini savunan bir disiplin mi olduğu konusunda hep bir tartışma var olagelmıştır.²⁷ Bazen dini akideyi korumacı/savunmacı (apolojik)²⁸, bazen de varlık/hakikat araştırması yönü öne çıkan bu disiplin, bahsi geçen iki özelliğini de bir şekilde hep koruyagelmıştır. Bu serüveni özetle ifade etmek gerekirse, kelamın hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında bir tür nas yorumu olarak teşekkül etmesine rağmen, süreç içerisinde Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50[?]), Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhız (ö. 255/869) gibi Mu'tezilî kelimcilerin katkılarıyla evrilerek varlık hakkında bütüncül ve mutlak hükümler vermeyi amaçlayan tümel bir disiplin hâline getirilerek bir hakikat araştırmasına dönüştürüldüğü görülmektedir.²⁹ Daha sonra Mu'tezile kelamının gücünü kaybetmesi ve Ehl-i sünnet düşüncesinin kelamda baskın hâle gelmesiyle beraber kelam bu hakikat araştırması özelliğinden uzaklaşarak akideyi savunma (apolojik) hüviyetine doğru evrilmiştir. Özellikle Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) kelam ve felsefenin problemlerini tek bir disiplinde buluşturması sonucu yazılmış olan *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *el-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Mekâsîd* gibi eserlerle kelam tekrar varlık araştırması hüviyetine kavuşturulmuştur.

el-İktisâd'ı kaleme alırken Gazzâlî'nin, kelamın varlık araştırması özelliğinden ziyade apolojik özelliğini esas aldığı ve eseri buna uygun bir amaçla kaleme aldığı söylemek mümkündür. Bunu Gazzâlî'nin kelam disiplinine getirmiş olduğu eleştirilerin yanı sıra eserin sadeliğinden ve varlığa ilişkin detaylı problemleri ele alma anlamına gelen umûr-u amme bahislerine değinmemesinden de anlamak mümkündür. Zira yazım tarzı bakımından varlık araştırması gayesi ile kaleme alınan metinlerde felsefe ve kelamın ontoloji bahislerinin çok güçlü bir şekilde tartışıldığı görülmektedir.

²⁷ Klasik dönemde telif edilen kelam kitaplarının neredeyse tümünün muhteviyâtı şu şekildedir: Girişte bilgi teorisi, hemen akabinde teorik fizik (dışımızdaki fiziki alem/kozmoloji) bilgisi, sonra ilahiyat (zat-sıfat), nübüvvât, semiyât bahislerinin yer aldığı görülür. Bu tablo bize varlığın tümünün (kadîm-hâdis/gâib-şâhid) konu hâline getirildiği; dolayısıyla da kelamın, varlığın tümünü kuşatan bir tür hakikat araştırması olarak düşünüldüğünü söylemek mümkündür. Kelamcıların İslâm düşüncesinin teşekkül döneminde ehl-i hadisin amansız eleştirilerine karşı kelama meşriyet kazandırmak amacıyla İslâm akaidini yabancı ve inkârcı akımlara karşı koruduklarını iddia etmişlerdir. Oysa bu savunmanın kelamın araştırılan konuları ile bir tutarsızlık oluşturduğu aşikârdır. Daha farklı bir ifade ile İslâm itikâdını münkirlere karşı savunmak ile cevher-ârâz teorisi ile yahut renkler, kokular, tatlar vb. duyu bilgisinin nesnesi olan unsurları derinlemesine araştırmayı dini akideyi savunmak arasında doğrudan bir ilişki kurmak pek anlamlı görünmemektedir. Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 1 vd.

²⁸ İbn Haldûn, kelamın tanımını: "Kelam, akfî delillere dayanarak îmânî akîdeleri savunmayı ve itikâdî konularda Selef ve Ehl-i Sünnet mezhebinden sapan bidatçıları reddetmeyi tazammun eden bir ilimdir." şeklinde yapar. Bu tanım kelamın apolojik özelliğini esas alan bir tanımdır. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/820.

²⁹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (İstanbul: Temel Neşriyat, 1985), 1/38-41; a.mlf. *el-Munkiz mine'd-dalâl*, çev. Abdürrezzak Tek (İstanbul: Emin Yayınları, 2013), 18; Ömer Türker, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007) 87-88.

el-İktisâd'da Gazzâlî kelam ilmiyle iştigal etmeyi Müslümanlar için farz-ı kifâye hükmünde görür. Bu tavır da aslında onun kelama bir savunma disiplini gözüyle baktığını göstermektedir. Zira mesele dini akaidi savunmak ise bunun için her kesin öğrenmesine gerek yoktur.³⁰

el-İktisâd esasında Gazzâlî'nin müstakil olarak kelam alanına hasrettiği yegane eseridir. Gazzâlî bu eserin yazılış amacını “*yöneten ve terbiye eden (içkin) yüce Allah'ın varlığına, sıfatlarına, fiillerine ve peygamberlerin doğruluğuna dair kesin deliller ortaya koymak*”³¹ şeklinde ifade eder. Mantık ilkelerinin kelam alanında metot olarak ilk defa kullanıldığı bu eserde³² Gazzâlî, aklî ve naklî delilleri beraber kullanmakta; *Tehâfütü'l-felâsife*'nin giriş bölümünde görüldüğü gibi eserin sonlarına doğru Mu'tezile ve Müşebbihe gibi tevilde hata yapan ekollerin tekfir edilmemesi gerektiğine özellikle dikkat çekmektedir.³³ Bunun kuvvetle muhtemel sebebi Gazzâlî'nin mütekaddimîn dönemi kalamcılarında ziyade artık filozofları muhatap olarak görmek gerektiğini düşünmesi olsa gerektir. Nitekim Gazzâlî'nin bu tavrı, sonraki süreçte Eş'arî kelamı ile Meşşâî felsefenin muhatap hâline gelmesi sonucunu doğuracaktır.

Gazzâlî *el-İktisâd*'da delil kavramı için “iki öncülü bir araya getirme (kıyaslama)”, medlûl kavramı içinse “bu öncüllerden elde edilmek istenilen bilgiye ulaşma” tabirlerini kullanır. Ona göre fikir dediğimiz şey zihnimizde iki öncül hazırlamak; düşünce dediğimiz şey ise birleştirilen bu iki öncülden üçüncü bir bilgi talebinde bulunmaktır. Buna göre arzu edilen bilginin meydana gelmesi için biri, iki öncülü zihinde hazır bulundurmak, diğeri ise iki öncülün birleşmesinden talep edilen bilginin doğuş tarzını anlama arzusu olmak üzere iki durum söz konusudur. Bunların sonucunda insanda ya mutlak bilgi yahut güçlü kanaat (zann-ı gâlib) elde edilir. Bilginin kısaca meydana gelme tarzı bundan ibarettir. Aksi takdirde susayan bir insanın bu ihtiyacını karşılamayan veya bir isteği bulunan birinin talebine yanıt vermeyen faydasız uzun açıklamaların bir faydası yoktur.³⁴

Gazzâlî'nin *el-İktisâd*'daki metodolojisini kelamın temel konularını esas alarak ele almak konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu anlamda Tanrı, nübüvvet ve âlem meseleleri üzerinden Gazzâlî'nin yöntemini takip etmek mümkündür.

³⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd (İtikâdda Orta Yol)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014) 27.

³¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 22.

³² Türker, “Eş'arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, 19.

³³ Şerafettin Gölçük, “*el-İktisâd fî'l-i'tikâd Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Mayıs 2021).

³⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 18; İbrahim Çapak, “Gazali'ye Göre Öncüllerin Yapısı”, *Felsefe Dünyası* 2/38 (2003), 155.

2.1. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları

Gazzâlî *el-İktisâd*'ı temelde i) Sebr ve taksim, ii) iki aslı farklı bir şekilde tanzim etmek, iii) iddiasının doğruluğunu ortaya koymaksızın imkânsız bir duruma götürdüğünü açıklamak suretiyle hasmın iddiasının mümkün olmadığını delil olarak kullanmak” olmak üzere üç yöntem üzerinden inşa edeceğini söyler. Bunların ilki *sebr ve taksim* yöntemidir. Daha önce bahsi geçtiği üzere Cüveynî bu yöntemin, zikre konu edilen meselenin muhtemel şıklara hasredilemeyen kısmında geçerli olamayacağını yazmıştı. Gazzâlî bu eleştiriyi de dikkate alarak bir problemin olumlu ya da olumsuz şıklarına hasredilebilen konularda geçerli olacağını iddia etmektedir. Bu bir bakıma *el-İktisâd*'ın temel metodolojisidir. Zira Gazzâlî bu dönemdeki tüm kelam düşüncesinin hâdis olan âlemin kadîm yaratıcısı üzerinden ortaya koymuştur. Gazzâlî'nin bu konudaki açıklamaları şöyledir:

“Sıfatların zât ile kaim olması gerektiğinin kesin deliline gelince, daha önce ortaya koyduklarımızı anlayan kişi bunlara ihtiyaç duymaz. Çünkü delil, yaratıcının varlığını ispatladıktan sonra, bu yüce yaratıcının belirli bir sığata sahip olduğunu da ispatlar. Biz “Yüce Allah şöyle bir sığat üzeredir.” (ifadesiyle) O'nun belirli bir sığata sahip olduğunu kastediyoruz. O'nun bu sığat üzere olmasıyla, bu sığatın O'nun zatıyla kaim olması arasında bir fark yoktur.”³⁵

Bu pasajdan ve devamındaki açıklamalardan anlaşıldığına göre Gazzâlî yöntemini hudûs delilini temel olarak bunun üzerinden diğer bilgilerin tümünü zorunluluk ilişkisi üzerinden ortaya koymaktadır. Zira hudûs delili âlemdeki değişimden başlayarak onun zamansal sonradanlığına, buradan da zamansal bir kesitte yokluktan kast-ı mahsusla yaratılmışlığına ve ayrıca onun, irade başta olmak üzere farklı sıfatlara sahip bir yaratıcısı olması gerektiği sonucuna götürmektedir. Kelamcıların özellikle Allah'ın âlemden zamansal olarak önceliğini ortaya koyan bu teoride ısrar etmelerinin temel sebebi, Kur'ân-ı Kerîm'de tavsif edilen ilâhi sıfatların ve temel kaynaklarda ortaya konan Tanrı-âlem ilişkisinin ancak bu teori ile ortaya konabileceği düşüncesidir. Nitekim âlem eğer mutlak yokluk (*ex nihilo/ademum mahz*) hâlinde ise onun mutlaka bir var edeninin mevcut olmasının yanı sıra bu var edenin bazı özellikler de taşıması gerekmektedir. Söz gelimi sadece iradesi olan bir varlığın güç gerektirecek bir fiili gerçekleştirme mümkün olmayacaktır. Çünkü bu durum, iradeden farklı olarak kudretin de varlığını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca gücü olan bir varlığın yaratacağı şeyi bilmemesi de yaratmanın şartlarını sağlayamaz. Bu anlamda gücün yanı sıra bilginin de mevcut olması gerekir. Bu durumu belli başlı bütün sıfatlara teşmil etmek mümkündür. Bir Eş'arî kelamcısı olan Gazzâlî'nin bu temel paradigma ile tutarlı metodolojinin ancak hudûs teorisi üzerine bina edilmiş zorunluluk ilişkisine dayalı olan mantık ilkeleri olması gerektiği sonucuna vardığı

³⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 122.

görülmektedir.³⁶ Bunu Gazzâlî'nin şu ifadelerinde açık bir şekilde görmek mümkündür:

“Biz âlemin yaratıcısının (*muhdîs*) kâdir olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü âlem, insanı şaşırtan birçok hâdise ve delilleri (âyât) ihtiva eden, muhkem, tertipli, sağlam ve düzenli bir fiildir. İşte tüm bunlar kudret sıfatının varlığını gösterir. Biz (bu hususu) kıyas şeklinde ifade ederiz: her muhkem fiil güç yetiren bir failden meydana geldiğine ve âlem de muhkem ve düzenli bir fiil olduğuna göre, o da güç yetiren bir failden meydana gelmiştir.”³⁷

Daha önce İmam Eş'arî, İbn Fûrek, Bâkîllânî ve Cüveynî gibi önde gelen Eş'arî düşünürler, subûtî (meânî) sıfatların Allah'ın zâtında kısmen de olsa nasıl bir mahiyette bulunduğu bilinebileceğine dair iddialarda bulunmuşlardı. Özellikle bu sıfatların ilâhî zâtın kendisinden ibaret olmadığını ispatlamaya çalışan Eş'arî ulemâ, her bir subûtî sıfatın ilâhî zâtta bir manadan dolayı bulunduğunu temellendirmeye çalışmışlardı. Böylesi bir teşebbüste bulunmalarının sebebi bir yandan vahyin ancak böylesi bir düşünce sistemi içerisinde anlamlı olabileceğini düşünmeleri diğeri ise Mu'tezilî düşünürlerin subûtî sıfatları ilâhî zâtta ilave sıfatlar olarak kabul etmemeleri olmuştur. Sıfatlara ait manaların bir yönüyle müstakil olarak mevcudiyetini ispatlamak için bilinenden bilinmeyene gidış yöntemini kullanmışlar ve duyusal/tecrübe dünyamızdan elde ettiğimiz yargılar üzerinden kıyaslar yapmaya çalışmışlardır. Subûtî sıfatları duyusal dünyamızdan elde ettiğimiz veriler üzerinden anlamaya çalışan Eş'arîler, mutlak yokluktan yaratılmış insana ait sıfatlar ile Allah'a ait sıfatlar arasında bir yönüyle benzerlik ilişkisi kurmuşlardır. Daha sonra Cüveynî bunun fâil-i muhtâr ilah anlayışı ile tutarsız olduğunu fark etmiş Gazzâlî ise bu eleştiriye ileri taşıyarak böylesi bir benzerliğin âlemin yoktan mutlak bir irade tarafından yaratılmışlığı anlayışı ile tutarsız olduğunu ortaya koymuştur.³⁸ Bu konudaki hassasiyet sonucunda benzerlik ilişkisi kurmak yerine subûtî sıfatların hudûs delilinin zorunlu sonucu olduğu ilkesine göre davranmışlardır. Kelamcı düşünürlerin buradaki tavırlarını iki şekilde yorumlamak mümkündür. Bunlardan biri kelamın temel iddialarıyla tutarsız yöntemleri elemek diğeri bir ifade ile iç tutarlılık sağlamaya çalışmak; diğeri ise delillendirmede zorunlu olarak bazı argümanları terk etmektir.

2.2. Nübüvvet

Gazzâlî *el-İktisâd*'da insan aklının kapsam ve sınırlılıklarını üç gruba ayırarak ele alır. Bunlar sırasıyla i) sadece akli delillerle bilinenler, ii) sadece naklî delillerle bilinenler (aklın doğrudan bilme alanına girmeyenler), iii) hem akıl hem de nakil aracılığıyla bilinenlerdir.³⁹ Akılla bilinen şey âlemin

³⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 29.

³⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 79.

³⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 285-6; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 630 vd.

³⁹ Bir şeyi bilme konusunda aklın ve vahyin sınırı problemi, esasında Gazzâlî'den önce hem Mu'tezile hem de Eş'ariyye kelamcıları tarafından ele alınmıştır. Mu'tezilî düşünürlerin genel kanaati,

hâdis olduğuna dair bilgidir. Bu bilgi esasında peygamberliğin imkânının ve dolayısıyla da tüm sem'î bilgilerin temelini teşkil etmesi açısından önem arz etmektedir. Peygamberin getirdiği bilginin de bir kısmının akılla bilinmesine rağmen özellikle ahiret bahisleri sadece elçinin bildirdikleri ile bilinebilecek meselelerdir.⁴⁰ Buradan Gazzâlî'nin bir bakıma Peygamberin getirdiklerinin önemli bir kısmını insanın akılla doğrudan bilememesini peygamberlik müessesesinin vazgeçilmezliği için bir gereklilik olarak düşündüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca Gazzâlî şeriatı ilâhi kelimelerin ispatı üzerine bina etmektedir. Bu tercihin de özel bir önemi vardır. Zira Gazzâlî konuşma özelliğine sahip iradeli bir ilah fikri kabul edilmeden, insan aklının doğrudan elde edemeyeceği emirleri ve bilgileri gönderen bir tanrı fikrine varılamayacağını düşünmektedir. Şu hâlde Gazzâlî'nin kelimelerin ilminin alametifarikası olan fâil-i muhtâr tanrı tasavvuru üzerinden düşüncesini inşa ettiğini ve bunu yaparken de düşüncesinin en temelini insan aklını koymasına rağmen hakikatin gerçek bilgisinin ancak akılla imkânı ispatlanmış olan Peygamberin getirdiklerine ittiba ile mümkün olacağını düşündüğü sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin akla biçmiş olduğu rolü "elimizden tutup bizi nübüvvete teslim etmek"⁴¹ şeklinde özetlemek mümkündür. Bu durum aynı zamanda insan aklının metafizik alandaki gücü ve imkânının sınırlarını da en açık şekilde ortaya koymaktadır. Aklın, insanı peygamberle tanıştırdıktan sonraki görevi ise peygamberlik müessesesini aşırı sorgulamalara tabi tutarak onu mutlak itaat makamı olma özelliğini zedeleyebilecek bir tutumdan ziyade haber verdiklerini ittiba anlayışıyla anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktan ibarettir.

2.3. Âlem

Daha önce âlemdeki illet, şart, delil ve hakikat birlikleri üzerinden yapılan kıyaslar gâib ile şahit arasında bir varlık aynılığı/eşitliği iddiasını barındırdığından dolayı bu görüş elenmiş ve hiçbir şekilde âlemdeki bir şeyle kıyaslanmayan ancak bunun yerine hâdis olan âlemin yaratıcısı olan ve bunun tüm özelliklerini taşıması gereken bir gâib (Allah) görüşü düşüncenin zemini hâline getirilmiştir. Bundan dolayı Gazzâlî âlemin hâdis olduğu görüşünü sebr ve taksim yoluyla ortaya koymaktadır. Ona göre âlem ya hâdis yahut da kadîmdir; kadîm olması imkânsız olduğuna göre hâdis olmak zorundadır. Bu kıyasın doğru sonuç vermesinin sebebi meselenin iki şıkka indirilebilmesidir.

Gazzâlî açısından bu metot mantıktaki kıyas türlerinden munfasıl şartlı

naklin mutlaka akıl tarafından yorumlanarak alınması şeklindedir. Eş'arî ulemâsı ise nassın lafzını esas alan bir tutum sergilemiştir. Bilgi için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/142 vd; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlül-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid (Beirut: Dârü'l-Farâbî, 2017), 87-88.

⁴⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 173.

⁴¹ Hüsamettin Erdem, "Gazzâlî'de Akıl-Din İlişkisi", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 59.

(öncülü ayrıık şartlı olan seçmeli) kıyasa benzer.⁴² Gazzâlî'nin bu ifadesinin konumuz açısından önemi, onun *el-İktisâd*'i yazarken mantığının temel ilkelerini dikkate alarak yazdığından dolayı *sebr* ve taksimin olumlama ve olumsuzlama şıklarına indirilmiş şeklinin mantığının ilkeleriyle de tutarlı olduğu gerçeğidir. Gazzâlî'nin eserde kullandığı ikinci metot bir bakıma birinci metodun sonucu gibidir: İki aslı farklı bir şekilde tanzim etmek (iki asıldan bir sonuç çıkarmak). Buna göre "Hâdislerden yoksun olmayan şey de hâdis olmak zorundadır" birinci asıl "âlem hâdis varlıklardan yoksun değildir" önermesi ise ikinci asıldır. Bunların sonucu da "âlem hâdistir" önermesidir. Bu metodun da mantık ilkeleriyle uyumlu olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu delilin mantıktaki düz kıyas olduğunu söylemek mümkündür. Üçüncü yöntem sadece muhalifin iddiasının imkânsızlığını ispatlamaktan ibarettir. Bunun örneği de eğer hasmın iddia ettiği gibi "feleklerin dönüşlerinin sonu yoktur" önermesi doğru ise şu hâlde "sonu olmayan bir şeyin yok olması da mümkündür" önermesinin de doğru olması gerekir. Burada Gazzâlî'nin aslında yapmaya çalıştığı şey, yanlışlığı açık olan bir ilkenin başka yanlışların da kabulünü gerektireceği ilkesi olmalıdır. Üçüncü metot ise kişinin "iddiasının doğruluğunu ortaya koymaksızın imkânsız bir duruma götürdüğünü açıklamak suretiyle hasmın iddiasının mümkün olmadığını ileri sürmektir." Bu delil ise hulfî kıyas olarak değerlendirilebilir.⁴³

Gazzâlî, yukarıda bahsi geçen metotların yanı sıra bilgi elde etmek amacıyla altı adet ilave metodu kullanacağını beyan eder. Bunların birincisi duyu bilgisidir. Âlemdaki hareket ve değişimin bilfiil tanığı olmamız hasebiyle âlemin hudûsuna dair bilgimizin müşahade ile başladığını⁴⁴ ve daha sonra bunun üzerine aklî çıkarsamalar sonucunda oluştuğunu söyleyebilir; buradan da hudûs delilinin duyu bilgisinden başladığı sonucuna varabiliriz. Bunun yanı sıra Gazzâlî cisim ve arazların varlığını bizim gözlem yoluyla bildiğimizi düşünmektedir. Ona göre cisimlerin ve arazların varlığını inkâr eden biri bizimle tartıştığında biz bu tartışma üzerinden de arazların varlığını ispatlayabiliriz. Bunu o zatın daha önce var olmasına rağmen tartışmanın olmayışını delil olarak ileri sürerek ortaya koyabiliriz.

İkincisi mücerred (sırf) akıldır. Bunun örneği "hâdis olan her bir nesnenin bir sebebinin olması gerektiğidir." Görüldüğü üzere buradaki önerme tamamen aklî bir önermedir. Bunun detaylarını Gazzâlî şöyle ortaya koyar:

"Deriz ki bu varlığın meydana gelmeden önce var olması ya mümkün ya da imkânsızdır. Bunun imkânsız olduğu seçeneği geçersizdir. Çünkü imkânsız olan

⁴² Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 113.

⁴³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 31.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 42.

bir şey hiçbir şekilde var olamaz. O mümkün olduğunda ise bununla var olması ve olmaması imkân dâhilinde olan şeyi kast ederiz. Ancak o henüz mevcut değildir. Çünkü var olması zatından dolayı zorunlu değildir.”⁴⁵

Üçüncüsü mütevâtir haberdir. Bunun örneğini Gazzâlî, Hz. Muhammed’in (sav) doğruluğuna mucize göstermiş olmasını delil kılar. Bu delile göre eğer Hz. Muhammed mucize getirmiş ise -ki bunun en açık örneği Kur’ân-ı Kerîm’dir- bu durumda onun güvenilir biri olduğuna tevatür yoluyla delil sağlanmış olmaktadır. Tevatürün buradaki anahtar rolü Hz. Muhammed’in getirmiş olduğu akıl ve duyu bilgisine tevatür ile destek sağlanmış olmasıdır.

Dördüncüsü bahsi geçen bilgi türlerinden herhangi biriyle kanıtlanmış bilgiye dayanan delildir. Bunun örneğini Gazzâlî şöyle verir: “*Biz âlemin sonradan olduğunu bir delille ispatladıktan sonra, bizim herhangi bir kıyasın düzenlenmesinde ‘âlemin hâdisliğini’ asıl yapmamız mümkündür.*”⁴⁶ Gazzâlî burada üç asıl bilgi kaynağı olan akıl, duyu ve haberden biriyle belirlemiş olduğu bir yargıyı asıl yapmakta ve bunu zorunlu bilgi kategorisinde değerlendirmektedir.

Beşincisi sem‘iyyâttır. Bu delil Gazzâlî’nin, Hz. Muhammed’den duyulan bir bilgiyi aklî bilgiye destek olarak kullanmasından ibarettir. Söz gelimi bütün günahlar Allah’ın dilemesiyle oluyorsa günahlar da âlemin bir unsuru ise buradan varlığında âlemin Allah’ın dilemesine bağlı olduğu sonucuna varılmıştır.

Altıncısı ise hasmın kabul ettiği delillerin kullanılmasıdır.⁴⁷ Gazzâlî’nin, İslâmî ilimlerde yöntem alanında yaptığı katkıyı, “mütekaddimîn dönemine ait kelamın temel iddialarıyla uyumsuz ve zayıf metotları eleyerek mantık ilkelerine dönüştürülebilecek metotları ise tamir etmek” şeklinde özetlemek mümkündür. Burada Gazzâlî’nin mütekaddimînden müteahhirîne geçişin tabiri caizse yolunun taşlarını döşemeye çalıştığı gerçeği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Gazzâlî’nin mantık ilminin İslâm düşüncesine taşınmasındaki en büyük katkısı, mantığın meşruiyetine ve gereğine mantıkçı filozoflardan daha fazla yapmış olduğu vurgu ile izah edilebilir. Bu anlamda her ne kadar Gazzâlî, özellikle *Tehâfütü’l-felâsife*’de İslâm filozoflarının Yunanlı filozofların bazı kabullerini herhangi bir burhana dayanmadan burhanmış gibi kullanmalarını derinden eleştirse de⁴⁸ buna rağmen, mantığın İslâm düşüncesine taşınmasında en büyük katkıyı sağlayan düşünür olarak tarihe geçmiştir. Şunu da ayrıca belirtmek gerekir ki İbn Hazm daha önce mantığın

⁴⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 38.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 38.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 35.

⁴⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, nşr. Macit Fahri (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1990), 40.

önemine işaret etmişti⁴⁹ ancak Gazzâlî'nin uyandırdığı etkiyi sağlamayı başaramamıştı. Bu durum Gazzâlî'nin İslâmî ilimlerdeki gücünün yanı sıra onun şöhreti ile de yakından alakalı görünmektedir. Burada Gazzâlî'nin temel amacı, mantık ilminin kesinlik sağlayan özelliğinden faydalanarak, başta kelam olmak üzere metodolojilerini sorunlu gördüğü dini ilimleri tutarsızlık probleminden kurtarmaktır. Onun bir taraftan filozofları eleştirip öte taraftan mantığın önemini vurgulaması, felsefenin metafizik kabullerinden arındırılarak kullanılması gerektiğini düşündüğü sonucuna götürmektedir.⁵⁰

Gazzâlî'nin İslâmî ilimler için mantığın vazgeçilmezliği kanaatine varmasında Bâtınîlerin de hatırı sayılır bir etkisi vardır. Zira onun yaşadığı dönemde Bâtınîler hakikate dair bilgiyi masum imamlara has kılmakta ve bir insanın bu bilgiye muttali olmasını ancak bir masum imamın öğretisine sıkı sıkıya bağlanması ile mümkün görmekte; dolayısıyla bilgide tekeliğe (epistemolojik inhisar) varan bir metodoloji teklif etmekte idiler. Bu teorinin tamamlayıcı unsuru olarak da âyet ve hâdisleri aşırı tevile tabi tutmak idi. Bâtınîlerin ilâhi nassı siyasi hesaplaşmalara kurban eden bu tutumlarının tehlikelerini fark eden Gazzâlî, Bâtınî öğretinin temelsizliğini ve tahrip edici yönlerini ortaya koyabilmek adına dini bilgileri mantık ilminin ölçülerine vurma gereği duymuştur.⁵¹

Gazzâlî, *el-İktisâd*'da dinî aklı temsil eden kelam ilminin misyonunu, pür akla teslim olan felasife ile aklı tamamen ihmal eden Haşeviyenin ifrat ve tefridi arasında orta bir yol olarak belirler-ki kitabın ismi de bu misyonu dolayısıyla kullanılmış olsa gerektir. Ona göre "insan aklı dini anlamada sağlıklı bir göze, Kur'ân ise görmenin vazgeçilmez şartı olan ışığa (güneşe) benzer."⁵² Dolayısıyla akıl her ne kadar doğruyu anlama konusunda yeterli olsa da ilâhi yardım olmadan doğrudan hakikati bulma yetkinliğine sahip değildir.

Özellikle insanların bilgi taleplerine cevap vermeyen açıklamaların ayıklanması gerektiğini dile getirmesi Gazzâlî'nin, İslâmî ilimlerde amaca hizmet etmeyen delillerin disiplinlerden elenmesi gerektiği kanaatini güçlendirmiş ve bunun sonucunda tabiri caizse doğru düşünmenin hassas ayarı anlamına gelen mantık ilmi İslâmî ilimlerde kendisine rahatlıkla yer bulabilmiştir. Gazzâlî, kelamcılarının düşünme tarzında gördüğü kusurlar dolayısıyla mantığın kelamın mukaddimesi hâline getirilmesi ve felsefe ile

⁴⁹ Bk. İbn Hazm, *et-Takrîb li'l-haddî'l-mantık ve'l-madhal ileyhi*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr-u Mektebeti'l-Hayat, ts.), 11 vd.

⁵⁰ Ferruh Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî İlimler Dergisi* 7/1 (2012), 156.

⁵¹ Mustafa Yeşil, "İbn Hazm'a ve Gazzâlî'ye Göre Mantığın Meşruiyeti Sorunu", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2014), 291.

⁵² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 15.

kelamın metafizik olma ortak paydasında buluşturulması gerektiğini savunmuştur. Takipçileri, onun felsefeye yönelttiği eleştirileri de bu anlayış çerçevesinde değerlendirmiş ve felsefeye daha çok ilgi göstermeye başlamışlardır. Bu süreç kelam metinlerine felsefi hassasiyetlerin ve tartışılan problemlerin de taşınmasını sağlamış; bu durumun sonucu olarak da kelamda dilbilimsel temelli düşünme yerini mahiyet kavramı üzerinden düşünmeye bırakmıştır. Gazzâlî'nin başlatmış olduğu bu süreç Fahreddin er-Râzî'nin kaleme almış olduğu *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*, *el-Muhassal vb.* eserlerle bilfiil hayata geçirilmiştir.⁵³

Gazzâlî daha önceki eserlerinde de ortaya koyduğu gibi kelam ilmini ilaç mesabesinde görür. Bu ilacın yanlış kişilere ve gereksiz yere kullanılması faydadan çok zarar getirecektir. Bunun muhtemel sebeplerinden biri insanların Allah'a saf bir şekilde yönelmesine belki kendisi için doğrudan önemli olmayan soru ve sorunları bir engele dönüştürmesi problemi olsa gerektir. Esasında insanın zihin yapısının gereksiz sorgulamalarla bazen sofistik tavra bürünmesi söz konusu olabilmektedir. Bu anlamda insanın kendisini doğrudan ilgilendirmeyen sorularla muhatap olması kendisine kayıtsız bir şekilde bağlandığı Rabbine karşı kulluğunun safiyetini bozacaktır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki ilaç olmadığına insanların tümünün hastalanacağı da bir hakikat olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlamda Gazzâlî'ye göre, kelam entelektüel bir Müslümanın sorunlarına cevap verecek bir zümre tarafından her dönem dikkatli bir şekilde deruhte edilmelidir.⁵⁴

El-İktisâd'da Gazzâlî, kelam ilminin önemli aktörü insan aklının sınırlarını vahiyden bağımsız bir şekilde varlığın tümünü kapsayabilecek ve ayrıca metafizik bilgiye ulaşabilecek bir kapasitede görmez. Bu anlamda eseri hakikat araştırması ve tümellik iddiasında bir disiplin olarak görmek yanıltıcıdır. Bundan ziyade eser İslâm itikadını temellendirici ve savunmacı (apolojik) bir misyonla yazılmıştır. Burada kelam ilmini ilaca benzeten Gazzâlî'ye göre gereksiz yere ilacı tüm insanlara vermenin insanların sağlığına olumsuz etki yapacağı muhakkaktır. Düşünüre göre kelam ilmi belli bir zümre tarafından Müslüman halkın genelinin ilgi alanının uzağında deruhte edilmesi gerekir. Nizâmiye medresesindeki eşsiz makamını terk ederek inzivaya çekilmesi konusundaki tercihi üzerinden Gazzâlî'yi anlamaya koyduğumuzda onun bu tavrını daha iyi anlayabiliyoruz. Bunun muhtemel sebebi ise onun Eş'arî kelamının temel prensipleri ile tutarlılığı önemsiyor olmasıdır. Zira Eş'ariyye ekolüne göre aklın bilme sınırı mucize ile desteklenmiş nebi üzerinden şeriatın belirlemiş olduğu çerçevede eşyanın hakikatini bilebilmektir. Bunun ötesini iddia etmenin nübüvvetin

⁵³ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde Klasiklerin Oluşumu ve Değişimi", *İslam ve Klasik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 368-369.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 27.

vazgeçilmezliği ilkesine hâlel getireceğini düşündüğü anlaşılan Gazzâlî'ye göre kelam ilminin esas misyonu tümel bir disiplin olarak hakikatin bilgisini elde etme iddiası olmamalıdır. Bunun yerine kelam ilminin yapabileceği ve yapması gereken şey insani çabanın, âlemin zamansal bir kesitte yaratılmışlığı üzerinden fâil-i muhtâr bir tanrı anlayışına oradan da mucize ile desteklenmiş nebinin getirdiği öğretiyi anlamaya hasredilmesidir.

Metodolojisi açısından *el-İktisâd*'ı önceki kelamî eserlerden ayıran özelliklerini Gazzâlî'nin ilâhi kudret sıfatını ispatlarken kullandığı yöntemi tahlil ederek anlamaya çalışabiliriz. Gazzâlî ilâhi kudret sıfatını ortaya koyarken âlemdeki muhkemliği, düzenliliği ve sağlamlılığı buna delil olarak gösterir. Gazzâlî'ye göre "*her muhkem fiil, güç yetiren bir failden meydana geldiğine ve âlem de muhkem ve düzenli bir fiil olduğuna göre, o da kudret sahibi bir failden meydana gelmiştir.*"⁵⁵ Bu kıyasın, Cüveynî'nin "burhânu'l-müstedd/düz kıyas" dediği mantıktaki kıyasın birinci şekline tekabül ettiği görülmektedir. Bu istidlâlde âlemin muhkem bir fiil olduğu bilgisinin nasıl meydana geldiği sorusu da cevaplanması gereken bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Gazzâlî bunu insanın duyu bilgisinin zorunlu sonucu olduğunu düşünmektedir. Buna göre âlemin düzeni "*insanın duyu (his) ve gözlem (müşahede) yoluyla idrak ettiği inkâr edilemez*"⁵⁶ bir gerçeklik olarak insan tarafından zorunlu bir şekilde ve doğrudan öğrenilmektedir. Akıl herhangi bir delile ihtiyaç duymadan bunu doğrulamaktadır. Bu gerçeğe rağmen Gazzâlî'nin inkârcı ve inatçıların eleştirilerini cevaplamak ve iddialarını delillendirmek amacıyla kullandığı ifadeler şöyledir:

"Allah'ın kâdir olması ile bir fiilin ya zatı gereği ya da zatına ilave bir özellikten dolayı O'ndan meydana geldiğini kastediyoruz. Fiilin zatı gereği O'ndan meydana geldiğini söylemek doğru değildir. Şayet böyle olsaydı bu fiilin de zat ile birlikte kadîm olması gerekirdi. Bu da fiilin zata ilave bir özellikten meydana geldiğini gösterir."⁵⁷

Bu ifadelerden açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki Eş'arî kelamını Mu'tezilî ve felsefî düşünceden ayıran en temel özellik olan teaddüd-i evsâf anlayışını Gazzâlî, daha önceki Eş'arî düşünürlerin başvurduğu gâib ile şahit arasında illetlendirme yöntemi yerine bunu sebr ve taksim yöntemi ile delillendirmeye çalışmaktadır. Gazzâlî'nin "*ya zâtı gereği yahut zâtına ilave bir özellikten dolayı*" ifadesi sebr ve taksim metodundaki muhtemel şıklara tekabül etmektedir. Gazzâlî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre zatı gereği O'ndan fiilin meydana geldiği düşünülemez. Zira böyle bir kabul ilâhi fiili de ezeli kabul etmek anlamına gelir. Oysa fiil kelimesi kendi içerisinde anlamı gereği failden sonradanlığı içerir. Ayrıca kudretin güç yetirilen varlıkların tümü ile ilişkili olmasının bir sonucu olarak fiilin kadîm kabul edilmesi

⁵⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 80.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 80.

⁵⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 80.

âlemdeki mümkün tüm varlıkların da kadîmliğini gerektirecektir. Çünkü ilâhi fiil güç yetirilen nesnelere (makdûrât) varlığı kabul edilmeden düşünülecek bir şey değildir. Buradan anlaşılmaktadır ki Gazzâlî, kudretin ilâhi zata ilave bir sıfat olduğunu fiil kelimesinin anlamından zorunlu olarak çıkarmaktadır. Buradan da Gazzâlî, âlemin hudûsu üzerine bina ettiği ilâhi kudretin Allah'ın zatında bulunma tarzını mantıksal zorunluluk ilişkisi üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Bu durum Gazzâlî'nin mütekaddimîn dönemi Eş'arî kelamcılarının temel görüşlerinden herhangi bir sapma yaşamadığını aksine bu görüşleri daha sistematik bir şekilde savunmanın yollarını aradığı şeklinde yorumlanmalıdır.

SONUÇ

el-İktisâd fi'l-i'tikâd mütekaddimîn döneminden müteahhirîn dönemine geçiş sürecinin bir eseridir ve bu sürecin bütün özelliklerini taşıması açısından önem arz etmektedir. Cüveynî'nin *el-Burhân*'ından başlayarak Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'üyle devam eden kelamın istidlâl metotlarına yapılan eleştiri süreci nihayet ilk defa bu eserde karşılık bulmuştur. Daha önce *el-Menhûl*'de özellikle gâib ile şâhid arasında kimi ortaklıkların kabulünü gerektiren gâibin şâhide kıyası metodunun bu eserde artık kullanılmamaya başlandığı görülmektedir. Özellikle ilâhi subûtî sıfatların nasıllığına dair bir anlama teşebbüsü anlamına gelen gâibin şâhide kıyasının yerine bundan sonra kelam eserlerinde bu sıfatların doğrudan hudûs delilinin zorunlu bir sonucu olduğu bir postulat olarak kabul edilmiştir. Eserde her ne kadar mantık ilkeleri muntazam bir şekilde uygulanmamışsa da özellikle burhana dayanmayan cedelî metotlar terkedilerek mantık ile uyumlu olan metotlar kullanılmış ve daha sonra özellikle *el-Muhassal* gibi mantık sanatının mükemmel bir şekilde kullanılan eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca gâibin şâhide kıyası metodu âlemde zorunlu nedenselliği bir şekilde gerektirmekte idi; oysa kelam disiplini esas itibarıyla zorunlu nedenselliğin tümüyle reddini gerektirmektedir. Bundan dolayı nedenselliği çağrıştıran tüm metotlar terkedilerek kelam ilminin iç tutarlılığı sağlanmıştır.

Gazzâlî'nin kelam disiplinine biçmiş olduğu rolün de eserin teşekkülü ve metodolojisinde çok önemli bir yer işgal ettiğini söylemek mümkündür. Özellikle kelam ile felsefenin her ne kadar kabulleri farklı olsa da iki disiplinin metodoloji açısından nazar ve istidlâle dayalı olduğunu düşünen Gazzâlî bu fikrin bir sonucu olarak bu iki disiplinin aynı konuları tartışmada beraber deruhte edilmesinin fikri zeminini oluşturmuş; sonraki süreçte Fahreddin Râzî kelam ve felsefenin problemlerini buluşturan eserleriyle Gazzâlî'nin bu projesi hayata bulmuştur.


Gazzâlî her ne kadar kelam ilmine varlık araştırması rolünden ziyade dini akideyi savunma rolü tevdi etmişse de sonraki süreçte kelamın yeniden

bir varlık araştırması misyonunu kazanmasına dolaylı olarak önemli katkılar sunmuştur.


KAYNAKÇA

- Altaş, Eşref. "Kelamın Metafizik Olarak İnşası Mümkün müdür? Gazzâlî'nin Kelam Tasavvuru". *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı = International Symposium on Modern Age and al-Ghazali*. Isparta: y.y., 2014.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhidü'l-evâil*. nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-sekafiyye, 1986.
- Baktır, Mustafa. "el-Burhân fî usûli'l-fikh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 5 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-burhan-fi-usulil-fikh>.
- Bedir, Mürteza. "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 2 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutekaddimin-ve-muteahhirin#1>.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. nşr. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Devha: Câmîatu Katar, 1978.
- Cüveynî. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-î'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Cüveynî. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.
- Çapak, İbrahim. "Kıyasın Hz. Muhammed'in Hâdislerine Uygulanması Üzerine Bir Deneme". *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*. haz. Mahfuz Söylemez. Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- Çapak, İbrahim. "Gazalî'ye Göre Öncüllerin Yapısı". *Felsefe Dünyası* 2/38 (2003).
- Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî en-Nisâbü'rî. *el-Ğunye fî'l-keîâm*. thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.
- Erdem Hüsamettin, "Gazzâlî'de Akıl-Din İlişkisi", TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi 1/1 (2011), 51-69.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *Mi'yâru'l-ilm*. çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Gazzâlî. *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. Macit Fahri. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1990.
- Gazzâlî. *Mi'yâru'l-ilm*. nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1961.
- Gazzâlî. *Mihakkû'n-nazar*. thk. Refik Acem. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1994.
- Gazzâlî. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. İstanbul: Temel Neşriyat, 1985.
- Gazzâlî. *el-Munkiz mine'd-dalâl*. çev. Abdürrezzak Tek. İstanbul: Emin Yayınları, 2013.
- Gölcük, Şerafettin. "el-İktisâdî'l-î'tikâd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-iktisad-fil-itikad>.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. nşr. Dervîş el-Cüveydî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *et-Takrîb li'l-haddi'l-mantık ve'l-madhal ileyhi*, thk. İhsan Abbas Beyrut: Dâr-u

- Mektebeti'l-Hayat, ts.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Özpilavcı, Ferruh. "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi". *İslâmî İlimler Dergisi* 7/1 (2012).
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*. nşr. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Türker, Ömer. "Eş'arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19/3 (2008).
- Türker, Ömer. "Kelim İlminin Metafizikleşme Süreci". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 87-88.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007).
- Türkyılmaz, Salih Keleş. "Muhammed Âmidî'nin 'Risâle fi'l-kıyâsi'l-hulfiyye'l-aksi' Adlı Eserinde Hulf-Aks Kıyası Ayrımı ve Mantıki Analizi". *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019).
- Yeşil, Mustafa. "İbn Hazm'a ve Gazzâlî'ye Göre Mantığın Meşruiyeti Sorunu", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2014.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Hüseyin Kahraman.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

ED-DÜRERÜ'N-NÂSİRE FÎ TEVCÎHÎ'L-KİRÂÂTÎ'L-MÜTEVÂTİRE ADLI ESERİ BAĞLAMINDA İBN ACİBE'NİN KIRAAT YÖNÜ

İbn Acibe's Qiraat in The Context of The Text Titled Ed-Dürerü'n-Nâsire Fî Tevcihi'l-Kirâati'l-Mütevâtire

Kadir TAŞPINAR

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Rize, Türkiye
Assist. Prof., *Recep Tayyip Erdogan University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Qur'an Reciting and Qiraat Science, Rize, Turkey*

✉ kadir.taspinar@erdogan.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0002-6317-6594>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08.06.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 11.08.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

” Atif / Cite as: Taşpınar, Kadir. "Ed-Dürerü'n-Nâsire fî Tevcihi'l-Kirâati'l-Mütevâtire Adlı Eseri Bağlamında İbn Acibe'nin Kıraat Yönü". *Mütefekkir* 8/16 (2021), 103-120.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034479>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ED-DÜRERÜ'N-NÂSİRE Fİ TEVCİHİ'L-KİRÂÂTİ'L-MÜTEVÂTİRE ADLI ESERİ BAĞLAMINDA İBN ACİBE'NİN KIRAAT YÖNÜ

Öz

İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) ed-Dürerü'n-nâsire fî tevcîhi'l-kirââti'l-mütevâtire adlı eseri, kıraatlerin tevcihine yönelik yapılan çalışmaların 18. yüzyıldaki en önemli örneklerinden biridir. Eser, İbn Acîbe'nin kıraat alanında müstakil olarak kaleme aldığı tek çalışması olup adından da anlaşılacağı üzere mütevâtir kıraatlerin tahlilini konu edinmektedir. Müellif bu çalışmasıyla kıraat alanındaki bilgi ve birikimini ortaya koymaktadır. Eserin girişinde yer alan üç mukaddimede Kur'ân tilâvetine ve kıraat ilmine dair bazı meselelere yer verilmiştir. Özellikle üçüncü mukaddimede kıraat ihtilâflarının kaynağı olarak kabul edilen yedi harf meselesi ele alınmıştır. Mütevâtir kıraatlerin tahlilinde her süreden seçilen ve izahına ihtiyaç duyulan kelimeler, i'rab, isnad, mana ve tercih gibi yönlerden değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Eser, tarihi süreçte kaleme alınan tevcih kaynaklarını ve görüşlerinden istifade edilen âlimleri referans göstermesi bakımından da dikkat çekmektedir. İbn Acîbe'nin kıraat yönünü ele alan herhangi bir akademik çalışmanın yapılmamış olması bizi bu konuyu araştırmaya sevk etmiştir. Çalışmamızda, mezkûr eser bağlamında İbn Acîbe'nin kıraat ilmi tarihine ve kıraat ihtilâflarının tevcihine yönelik görüşleri değerlendirilecek ve müellifin kıraat yönü ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tefsir, İbn Acîbe, ed-Dürer, Tevcih.

İbn Acîbe's Qiraat in The Context of The Text Titled Ed-Dürerü'n-Nâsire Fî Tercihî'l-Kirââti'l-Mütevâtire

Abstract

Ibn Acîbe's (d. 1224/1809) work named ed-Dureru'n-nâsire fî tavgîhi'l-kirââti'l-mütevâtire is one of the most important examples of the studies on the substantiating of the recitations in the 18th century. It is Ibn Acîbe's only work he wrote in the field of recitation. As it's understood from its name, it contains the analysis of ensured recitations. In the three introductions of his work, he deals with some of the issues about the recitation of the Qur'ân and the science of recitation in general, exhibiting his knowledge and mastery in the field. Especially in the third introductory part, the issue of seven letters as the origin of varied Qur'anic readings is discussed. While analyzing the reliable recitations, the words selected from each surah are evaluated in terms of i'rab, isnad, meaning, and preference. The work also draws attention in terms of referring to the sources of guidance written in the historical process and the scholars whose views are used as reference. The fact that no academic study has been conducted on Ibn Acîbe's recitation has intrigued us to study this issue. In the study, Ibn Acîbe's views on the history of the discipline of recitation and substantiating of varied Qur'anic readings will be evaluated. The author's recitation aspect will be revealed in the context of the aforementioned work.

Keywords: Qiraat, Tafsir, Ibn Acîbe, ed-Durer, Tawjeeh.

GİRİŞ

Fas'lı bir âlim olan İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) asıl adı Ahmed b. Muhammed b. Mehdî b. Hüseyin b. Muhammed'dir.¹ Müfessir kimliğinin yanında Şâzelî-Derkâvî şeyhi olarak da bilinmektedir.² İbn Acîbe, erken yaşlarda Kur'ân'ı ezberleyerek hafız olmuş, kıraatini ve tecvid bilgisini geliştirmek için dedesi başta olmak üzere çeşitli âlimlerden ders almıştır. Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) *Hirzül'emân*'sini ve diğer bazı kıraat eserlerini de okuyan İbn Acîbe'nin, kıraat ilmi konusunda uzun yıllar eğitim aldığı anlaşılmaktadır.³

İbn Acîbe'nin, çoğu tasavvufa ait olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh ve lügat alanında elliye yakın eseri bulunmaktadır.⁴ Onun kıraat yönünü öne çıkaran eserlerinden biri vefatından üç yıl önce tamamladığı *el-Bahrül-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı tefsiridir.⁵ İşârî tefsirlerden⁶ kabul edilen bu eserinde İbn Acîbe kıraat ihtilâflarına işaret etmiş, yer yer kıraat-mana ilişkisine dikkat çekmiştir.⁷ Aslında işârî tefsirlerde kıraat ihtilâflarının ön plana çıkması çok yaygın bir durum değildir.⁸ Ancak İbn Acîbe'nin, tefsirinde kıraat ihtilâflarına yer vermesi, tefsirlerinde kıraatleri ziyadesiyle işleyen Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Ebüssuûd (ö. 982/1574) gibi müfessirlerden

¹ Fas'ın Tanca ile Tıtvân şehirleri arasında bulunan Hamîs köyünde dünyaya gelen İbn Acîbe'nin künyesi Ebü'l-Abbas'tır. Hz. Hasan'ın soyundan geldiği için "el-Hasenî"; Faslı olduğu için "el-Fâsî"; Mâlikî mezhebiyle amel ettiği için "el-Mâlikî"; tasavvufî meşrepte Şâzelî tarikatına mensup olduğu için "eş-Şâzelî" nisbeleriyle anılmaktadır. Ayrıca "Sûfî," "Müfessir," "Arifibillah" ve "eş-Şeyh" unvanları ile de bilinmektedir. Bilgi için bk. Dilaver Selvi, "Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirindeki Metodu", *Marife Dergisi* 3 (2010), 262-263.

² Mustafa Kara, "İbn Acîbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/294.

³ Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Fehrese*, thk. Abdulhamid Salih Hamdân (Kahire: Dârü'l-Gadî'l-Arabî, 1990), 26-27; Mahmut Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acîbe'nin el-Bahrül-Medîd Adlı Tefsiri-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 97-98. İbn Acîbe'nin hayatı ve ilmî kişiliğine dair detaylı bilgiler başta kendi hayatını anlattığı *el-Fehrese* isimli otobiyografik eserinde ve hakkında yapılan çalışmalarda mevcuttur.

⁴ Eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, 38-39; Selvi, "İbn Acîbe", 266-268; Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, 121-136; Ramazan Emektar, *İbn Acîbe'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 65-92.

⁵ Tefsirin çeşitli baskıları, tefsir hakkında yurt içinde ve yurt dışında yapılan çalışmalar için bk. Selvi, "İbn Acîbe", 269; Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, 141-142.

⁶ İşârî tefsir, sûfnin kalbine doğduğu kabul edilen işaretlere dayanarak âyetleri yorumlaması ve mutasavvıfların bu yöntemle yaptıkları tefsirler için kullanılan bir tabirdir. Bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/424.

⁷ Selvi, "İbn Acîbe", 272.

⁸ İşârî tefsir geleneğine mensup Tüsterî (ö. 283/896), Sülemî (ö. 412/1021), Kuşeyrî (ö. 465/1072), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Necmeddin Dâye (ö. 654/1256), Kâşânî (ö. 736/1335) gibi müfessirlerin tefsirlerinde kıraat ihtilâflarına yer vermediği görülmektedir. Burselî (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân* tefsirinde kıraatlere kısmen yer verirken, İbn Acîbe'den yaklaşık yarım asır sonra vefat eden Âlûsî (ö. 1270/1854) de *Rûhu'l-meânî* adlı tefsirinde kıraat ihtilâflarına ziyadesiyle değinmektedir. Bu durumda işârî tefsir geleneği içerisinde kıraat ihtilâflarına yer veren müfessirler arasında İbn Acîbe'nin ilk sıralarda yer aldığını söylemek mümkündür.

istifade etmesiyle izah edilebilir.⁹ Yine kıraatlere yer vermekle birlikte işârî tefsirlerden olduğu iddia edilen Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsiri¹⁰ de İbn Acîbe'nin kıraatlere bu denli yönelmesinde etkili olabilir. Ama onun kıraat yönünü öne çıkaran asıl etken, ilim tahsilinde kıraat ilminin önemli bir yer tutmasıdır. Haddizatında o, tefsirine başlamadan yaklaşık sekiz yıl önce kaleme aldığı ve çalışmamızın da konusu olan *ed-Dürerü'n-nâsire fî tevcîhi'l-kırâati'l-mütevâtire* adlı eserinde kıraat ilmi konusundaki birikimini ve maharetini ortaya koymuştur. Hem tefsirin hem de söz konusu eserin kıraat ilmi açısından değerlendirilmesi çalışmamızın sınırlarını aşacağından burada sadece İbn Acîbe'nin kıraat yönünü daha net olarak yansıtacağını düşündüğümüz *ed-Dürer* adlı eserin ele alınması tercih edilmiştir.

Müellif hem tefsirinde hem de tefsirinin mukaddimesi olarak sayılabilecek¹¹ *Tefsîru'l-fâtihati'l-kebîr*¹² adlı eserinde *ed-Dürer*'ine atıfta bulunmaktadır. Bu bağlamda İbn Acîbe *el-Bahrü'l-medîd*'inde, “¹³” kelimesinin ve “¹⁴” kelimesinin kıraat yönünden tevcîhi¹⁵ için *ed-Dürerü'n-nâsire* adındaki eserine müracaat edilmesini salık vermektedir.¹⁶ Aynı şekilde Fâtîha sûresini tefsir ettiği eserinin üçüncü mukaddimesinde kıraat imamlarının ve râvilerinin isimlerini verdikten sonra daha detaylı

⁹ İbn Acîbe, tefsirinin sonunda Sa'lebî, Beyzâvî, İbn Cüzey (ö. 741/1340) ve Ebüssuûd gibi bazı müfessirlerden istifade ettiğini belirtmektedir. bk. Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Râslân (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 7/379.

¹⁰ Sa'lebî'nin tefsiri bir rivâyet tefsiri olmakla birlikte Sülemî'nin etkisiyle tasavvufi yorumlara yer verdiği için işârî tefsirlerden sayılmıştır. Bk. Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/427; M. Suat Mertoğlu, “Sa'lebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/29. Bununla beraber rivâyet yönü ön planda olan tefsirin işârî yönü ikinci planda kalmaktadır. Bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 97. Bu açıdan bakıldığında kıraatlere yer vermekle beraber muhtevasında tasavvufi yorumları barındıran Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî, Nizâmeddîn en-Nisâbü'rî (ö. 730/1329), Alâeddin es-Semerkindî (ö. 860/1456), Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) gibi âlimlerin tefsirlerini de kısmen işârî tefsir olarak değerlendirmek mümkün olabilecektir. Bu durumda tefsirleri, işârî yorumun ön planda olduğu veya ikinci planda olduğu tefsirler şeklinde kategorize etmemiz gerekecektir. Netice itibarıyla işârî yorumun ön planda olduğu İbn Acîbe'nin *el-Bahrü'l-medîd* adlı tefsiri kıraat ihtilâflarına yer veren en önemli işârî tefsir olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹¹ Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, 130.

¹² İbn Acîbe'nin Fâtîha sûresinin tefsiri üzerine yazdığı muhtasar ve mutavassıt eserlerin üçüncüsü ve en hacimlisidir. Fâtîha sûresinin genişçe tefsir edildiği eserin girişinde on mukaddime bulunmaktadır. Tefsir ve Kur'ân ilimleriyle alakalı hususların işlendiği mukaddimelerden ikisi kıraat ilmiyle ilgili olup bu iki mukaddimede yer alan bilgilerin kısmen *ed-Dürerü'n-nâsire* adlı eserde yer aldığı ve burada tekrar edildiği anlaşılmaktadır. Âsım Keyyâlî tarafından tahkik edilen eserin çeşitli baskıları mevcuttur. Eser hakkında bilgi için bk. Selvi, “İbn Acîbe”, 266; Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, 130-131.

¹³ Lokmân 31/13.

¹⁴ en-Necm 53/50.

¹⁵ Tevcih kavramı hakkında çalışmanın ilgili başlığında bilgi verilecektir.

¹⁶ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 4/364; 5/517.

bilginin *ed-Dürer* adlı eserinde yer aldığını hatırlatmaktadır.¹⁷ Bu bilgiler ışığında söz konusu eserin, İbn Acîbe'nin diğer eserlerindeki kıraat meselelerine de kaynaklık ettiği söylenebilir.

İbn Acîbe *ed-Dürerü'n-nâsire fî tevcîhi'l-kirââti'l-mütevâtire* eserinde, adından da anlaşılacağı üzere mütevatir olarak kabul ettiği kıraatlerin tevcihini yapmaktadır. Çeşitli yönlerden kıraatleri tahlil eden müellif, ilk dönemlerden itibaren eserlerinde tevcih konusuna yer veren Sîbeveyhi (ö. 180/796), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş el-Evsât (ö. 215/830), Zeccâc (ö. 311/923), İbn Hâleveyh (ö. 370/980), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1002), İbn Zencele (ö. 403/1013), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 440/1048), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi âlimleri takip etmiş ve 18. yüzyılda kaleme aldığı *ed-Dürer*'inde bütün bu birikimi eserine yansıtmıştır.¹⁸ Ayrıca eserinin girişinde üç mukaddimeye yer veren İbn Acîbe, bu mukaddimeler muvacehesinde Kur'ân'ın faziletleri, adabı ve kıraat ilmine dair çeşitli hususlara işaret etmiştir.

Günümüzde, İbn Acîbe'nin kıraat yönünü müstakil olarak ele alan bir çalışma tespit edebilmiş değiliz. Yukarıda kısmen değinildiği üzere İbn Acîbe'nin kıraat yönüne ışık tutan iki eserinden biri tefsiri, diğeri de daha erken dönemde kaleme aldığı *ed-Dürer*¹⁹ adlı eseridir. Tefsiri üzerinde yapılan çalışmaların metod ve işârî yorum merkezli olduğu müşahede edilmektedir.²⁰ 2013 yılında neşri gerçekleştirilen ve baştan sona kıraat konularını içeren *ed-Dürer* hakkında ise yapılmış herhangi bir çalışma mevcut değildir. Eserin neşrini gerçekleştiren Abdüsselâm el-Umrânî, kitabın girişindeki takdim yazısında eserin kıraat alanındaki nadir kitaplardan olduğuna, uzun zamandan beri el yazması olarak muhafaza edildiğine, yirmi fasikül şeklinde tertip edildiğine ve büyük boy olmak üzere

¹⁷ Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *Tefsîru'l-fâtihati'l-kebîr*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 44.

¹⁸ İbn Acîbe'den sonra günümüze gelene kadar kıraatlerin tevcihi ile ilgili çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Çağdaş âlimlerden Muhammed es-Sâdık Kamhâvî'nin, *Talâi'u'l-beşer fî tevcîhi'l-kirââti'l-aşr*; Abdülfettâh el-Kâdî'nin, *el-Kirââtü's-şâze ve tevcîhühâ min lûgati'l-Arab*; Muhammed Sâlim Muhaysin'in *el-Muğnî fî tevcîhi'l-kirââti'l-aşri'l-mütevâtire* adlı eserleri bu çalışmalardandır. Bk. Mehmet Ünal, "Bir Kıraat Terimi Olarak 'Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 83; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algisına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011), 366.

¹⁹ İbn Acîbe ve tefsirinin yöntemini 2001 yılında doktora seviyesinde çalışan Hasan Azzûzî, *ed-Dürer* adlı eseri, İbn Acîbe'nin kayıp eseri olarak değerlendirmektedir. Bk. Emektar, *İbn Acîbe'nin Hayatı*, 67. Lakin çalışmamızda eserin, Abdüsselâm el-Umrânî el-Hâlidî tarafından neşre hazırlanan 2013 Beyrût baskısını esas almış bulunmaktayız.

²⁰ Tefsirin metodu hakkında yazdığı makalesinde Dilaver Selvi, İbn Acîbe'nin kıraat ihtilâflarına değindiğini ve kıraat vecihlerinden kaynaklanan mana değişikliklerine işaret ettiğini belirtmektedir. bk. Selvi, "İbn Acîbe", 272. Tefsir üzerinde, ikisi yurt dışında olmak üzere dört adet doktora çalışması yapılmıştır. Ayrıca tamamlanan ve devam eden yüksek lisans çalışmaları mevcuttur. Tefsir, Dilaver Selvi tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Emektar, *İbn Acîbe'nin Hayatı*, 67-70.

iki yüz elli sayfadan müteşekkil olduğuna dair bilgiler paylaşmaktadır.²¹

Makalede, kıraatlerin tahliline dair geç dönemde yapılan önemli çalışmalar arasında yer alan *ed-Dürerü'n-nâsire fî tevcîhi'l-kırâati'l-mütevâtire* adlı eserin muhtevası dikkate alınarak oluşturulan başlıklar etrafında İbn Acîbe'nin kıraat ilmine ve kıraatleri tevcih yöntemine dair çeşitli değerlendirmelerde bulunulacak, böylelikle günümüze kadar herhangi bir çalışmada ele alınmayan İbn Acîbe'nin kıraat yönü bahse konu eser üzerinden ortaya konmaya çalışılacaktır. Söz konusu başlıklar altında ele alınan konular hakkında detaylı örneklendirmelere girilmeyecek, müellifin yaklaşımı genel olarak ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. KUR'ÂN-I KERÎM VE KIRAAT İLMİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

İbn Acîbe kıraat ihtilâflarının tevcihine geçmeden önce üç mukaddime altında Kur'ân-ı Kerîm ve kıraat ilmiyle alakalı bazı konulara değinmektedir. Birinci mukaddimede kârînin dikkat etmesi gereken edepleri; ikinci mukaddimede Kur'ân-ı Kerîm'in faziletlerini; üçüncü mukaddimede ise yedi harfe taalluk eden bazı hususları, kıraat imamları ve râvilerinin hâl tercümelerini ele almakta, devamında ise istiâze ve besmele başlıklarıyla bahse konu hususlara temas etmektedir.

Eserinin girişindeki takdim yazısında İbn Acîbe, kıraat ilmini ehemmiyet bakımından ilimlerin en önemlisi olarak tarif etmektedir. Daha sonra eserinin on imama ait mütevatir kıraatlerin tevcihini içerdiğinden bahseden müellif, on imamın isimlerini mensup oldukları şehirlere göre sıralamaktadır. On imama ait bütün kıraat vecihlerini ele almayacağını, sadece yoruma ve açıklanmaya ihtiyaç duyulanları izah edeceğini zikreden İbn Acîbe, böylelikle tevcihini yapacağı kıraatlerde sınırlamaya gideceğini de bir yöntem olarak ifade etmektedir. Müellifin, mukaddimede yöntem olarak hatırlattığı hususlardan bir diğeri ise yedi kıraate dair vecihleri farklı mürekkep boyası ile belirtecek olmasıdır. Her ne kadar yazma nüshası elimizde olmayan eserin bu özelliğini bizzat tespit etmekten mahrum olsak da bu ifadesiyle onun yedi kıraati daha fazla önemseydiğini söyleyebiliriz. Zaten kendisi de on kıraatin mütevatir seviyesinde meşhur/yaygın olduğunu, yedi kıraatin ise meşhurluk bakımından daha ön planda olduğunu ifade etmektedir.²²

1.1. Kur'ân-ı Kerîm'in Tilâvet Âdâbı ve Fazileti

İbn Acîbe birinci mukaddimede Kur'ân okuyucusunun ve öğreticisinin dikkat etmesi gereken edepleri ele almaktadır. Bu bağlamda o, Kur'ân talebesinin kıraat esnasındaki adabına, ihlaslı olmanın alametlerine ve hocasının yanında gözetmesi gereken zahiri ve batını edeplere

²¹ Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-nâsire fî tevcîhi'l-kırâati'l-mütevâtire*, nşr. Abdüsselâm el-Umrânî el-Hâlidî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 4.

²² İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 7-8.

değinkenmektedir. Daha sonra Kur'ân hocası tarafından gözetilmesi gereken hususlara da işaret eden müellif, âyet, hadis, sahabe kavli, fakih ve mutasavvıfların görüşleriyle hem öğrenci hem de öğretici adabına dair ifade ettiği hususları temellendirmektedir.²³ Eserinde, istifa ettiği kaynakları belirtmeyi bir ilke olarak benimseyen İbn Acîbe, birinci mukaddimesinin sonunda konuyla ilgili aktardığı bilgilerin *et-Tayyibetü'n-neşr* şârihi en-Nüveyrî'den (ö. 857/1453) ihtisaren alındığını²⁴ kaydetmektedir.²⁵

İkinci mukaddimeyi İbn Acîbe Kur'ân-ı Kerîm'in fazileti konusuna ayırmaktadır. "Sonra biz, o kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras olarak verdik."²⁶ âyetiyle konuya giriş yapan müellif, âyette bahsi geçen seçkin kulların Kur'ân hafızları olduklarını belirttikten sonra, "Ümmetimin en değerlileri Kur'ân hafızlarıdır"²⁷ hadis-i şerifini delil getirmektedir. İbn Acîbe, diğer mukaddimelerine göre oldukça muhtasar tuttuğu bu mukaddimesinde, Kur'ân-ı Kerîm'in ezberlenmesi, okunması ve Kur'ân'ın şefaâtçi olmasıyla ilgili yaklaşık yirmi hadis-i şerife yer vermekte ve söz konusu hadislerin yer aldığı kaynakları da genellikle belirtmektedir.²⁸

1.2. Yedi Harf

İbn Acîbe, üçüncü ve en hacimli mukaddimesinde yedi harf konusunu muhtelif açılardan ele almaktadır. İlk olarak, Hz. Peygamber'in (sav) "Kur'ân yedi harf üzere nazil oldu. Hangisi kolayınıza geliyorsa onu okuyunuz."²⁹ hadis-i şerifine yer veren müellif, yedi harfle ilgili dört rivayeti daha aktardıktan sonra Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) yedi harf hadisinin mütevatir olduğuna dair görüşünü nakletmektedir.³⁰ Yedi harf hadisinin sebeb-i vurûduna da değinen İbn Acîbe, yedi harfin, ümmet için bir kolaylık olduğunu ifade etmekte ve konuya dair ileri sürülen görüşlere yer vermektedir.³¹

Yedi harf ile ilgili İbn Acîbe'nin ele aldığı hususlardan bir diğeri yedi harfin manası hakkındadır. O, konuyla ilgili Celâleddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ında³² detaylı izahların yer aldığına ve bu görüşlerden

²³ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 9-14.

²⁴ Kıraat adabına dair söz konusu eserindeki bilgileri görmek için bk. Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibneti'n-Neşr fi'l-kıraati'l-âşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Bâslûm (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/37-45; 54-59.

²⁵ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 14.

²⁶ Fâtır 35/32.

²⁷ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 12/125.

²⁸ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 15-16.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Tevhid", 53 (No. 7550).

³⁰ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 17. Ayrıca bk. Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-âşr*, thk. Ali Muhammed Dabba (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/19-21.

³¹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 17-18. Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/22-23.

³² Celâleddîn Abdurrahmân Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim

ikisinin öne çıktığına dikkat çekmektedir. Birincisi, yedi harfin yedi kabilenin lehçesi olduğu görüşü, diğeri de aynı manaya gelen değişik lafızlar olduğu görüşüdür. Süyûti'nin de tercih ettiği görüş ise yedi harfin müteşabih olarak değerlendirildiği görüştür. Her üç görüşü de aktaran İbn Acîbe, yedi harf üzerine otuz küsur yıl düşünüp yedi veche karar kılan İbnü'l-Cezerî'nin yedi maddede izah ettiği vecihleri³³ nakletmektedir.³⁴ İbn Acîbe'nin yedi harfin manasına dair verdiği bilgilerden hareketle kendisinin de yedi vecih görüşünden yana olduğunu söylememiz mümkündür.

İbn Acîbe yedi harf bahsinde Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushafların yedi harfi içerip içermediği konusuna da değinmekte, her iki görüşü savunan âlimlerin gerekçelerini izah etmektedir.³⁵ Bugün İslâm beldelerinde okunan kıraatler yedi harfin tamamı mı yoksa bir kısmı mıdır? sorusuna dair değerlendirmeleri aktaran İbn Acîbe, hicri 5. yüzyıla kadar kıraatler hakkında telif edilen eserlerin bir kısmını, ihtiva ettikleri kıraat imamı sayısına göre değerlendirmeye tabi tutmaktadır.³⁶

Yedi harf ihtilâfının hakikatini irdeleyen müellif, buradaki ihtilâfın çelişki değil, çeşitlilik şeklinde anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir. İbn Acîbe kıraat ihtilâflarının tamamının üç vecih altında ele alınabileceğini belirtmekte ve bunları, manası aynı lafzı değişen; manası ve lafzı değiştiği hâlde aynı şeyi ifade eden; manası ve lafzı değiştiği hâlde farklı şeyi ifade eden vecihler şeklinde açıklamaktadır.³⁷ Kıraat ihtilâflarının faydalarını da zikreden İbn Acîbe, bu manada kıraatlerin belâgat ve îcâz yönüne, hüccet oluşlarına ve Kur'ân'ın ezberlenmesinde sağladığı kolaylığa vurgu yapmaktadır.³⁸

(Kâhire: Heyetü'l-Mısriyye, 1974), 1/164-177. Ayrıca bk. Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 112-149; Şuayip Karataş, "Kâsım'ın Mehâsinü't-Te'vîl İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 326-328.

³³ İbn Acîbe'nin, İbnü'l-Cezerî'den nakille eserinde yer verdiği yedi vecih şunlardır: 1. İhtilâf sadece harekede olur, mâna ve sûret değişmez. 2. İhtilâf harekede olur, mâna değişir, sûret değişmez. 3. İhtilâf harfte olur, mâna değişir, sûret değişmez. 4. İhtilâf kelimedede olur, sûret değişir mâna değişmez. 5. İhtilâf kelimedede olur hem mâna hem sûret değişir. 6. İhtilâf takdim-tehir şeklinde olur. 7. İhtilâf fazlalık ve noksanlık şeklinde olur. Ayrıca İbnü'l-Cezerî, bu maddelerde geçmeyen edâya mahsus usûl ihtilâflarının (izhar-idğam, ravm, işmâm, tefhîm, terkîk, med, kasr, feth, imâle vb.) birinci madde kapsamında değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/26-27.

³⁴ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 18-19.

³⁵ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 19. Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/31-32.

³⁶ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 20-21. Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/33-37.

³⁷ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 21-22. Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/49-51; en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/166-167.

³⁸ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 22. *en-Neşr*'de kıraat ihtilâflarının faydasına dair yedi madde zikredildiği hâlde İbn Acîbe eserinde ilk üç maddeye yer vermektedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52-53; en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/167-168.

1.3. Sahabe Hafızları, Tâbiîn Dönemi Kıraat Âlimleri, Kıraat İmamları, Râvileri ve Tarikleri

İbn Acîbe üçüncü mukaddimenin son kısmında sahabeden, kıraat imamlarından, râvi ve tariklerden³⁹ oluşan uzunca bir isim listesine yer vermektedir.⁴⁰ Bu bağlamda muhacir ve ensardan toplam yirmi dört; tâbiînden ise otuz dokuz isim zikretmektedir. Daha sonra Medine, Mekke, Kûfe, Basra ve Şam beldelerinde kıraat ilmiyle temayüz etmiş yirmi üç isme yer vermekte, devam eden süreçte ise Müslümanların on kıraat üzerinde hemfikir olduklarını ifade etmektedir.⁴¹

On kıraat imamının isimlerini şöhret kazandıkları şehirlere göre sıralayan İbn Acîbe, Medine kıraat imamlarından Ebû Ca'fer (ö. 130/747) ve Nâfi'in (ö. 169/785) isimlerinin "Medeniyyân"; Kûfe imamlarından Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî'nin (ö. 189/805) isimlerinin "Ehavân";⁴² Basra kıraat imamlarından Ebû Amr (ö. 154/771) ve Ya'kûb'un (ö. 205/821) isimlerinin "Basriyyân" şeklinde kısaltıldığını belirtmektedir.⁴³ Daha sonra ayrı ayrı olmak üzere on kıraat imamını râvileriyle, râvileri de tarikleriyle beraber zikreden müellif, son olarak kıraat imamlarının, râvilerinin ve tariklerinin isnadlarından ve vefat tarihlerinden detaylı bir şekilde bahsetmekte,⁴⁴ mukaddimenin sonunda söz konusu bilgileri *en-Neşr* ve *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr* eserlerinden özetle aldığını kaydetmektedir.⁴⁵

1.4. İstiâze, Besmele, Tekbir

İbn Acîbe, kıraatlerin tevcihine geçmeden önce istiâze ve besmele bâbı altında konuya ilişkin bazı hususlara değinmektedir. İstiâze bâbında, önce istiâze vecihlerini izah etmekte, sonrasında istiâzenin açıktan ve gizli okunması, mahalli, vakf ve vasl hâlleri, hükmü ve manası gibi başlıklar altında konuyu ele almaktadır.⁴⁶

Besmele bâbında, besmelenin Fâtiha'dan olup olmaması hususunu kurrânın ve fukahânın görüşleriyle açıklayan müellif, iki sûre arasında ve

³⁹ Tarîk, râviler ile kendi öğrencileri olan râvilerinin arasındaki ihtilâflara denir. Diğer bir ifade ile râvilerden sonra gelenlerin ihtilâflarına denilmektedir. Âsım kıraatinin Hafs rivâyetinin Ubeyd b. s-Sabbâh tariki gibi. Bk. Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 171.

⁴⁰ Söz konusu isimler İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inden iktibas edildiği için burada tekrar zikredilmeleri tarafımızca tercih edilmemiştir. Bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/99-190.

⁴¹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 23-24. Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/6; 8-9; en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/168-174.

⁴² "Ehavân" kısaltması Hamza ve Kisâî için kullanılmaktadır. Bk. Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 34. İbn Acîbe, kıraatlerin tevcihi esnasında Kûfe kıraat imamlarının ittifak ettiği okuyuşlar için "Kûfiyyûn" tabirini kullanmaktadır. Bk. İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 47, 91, 107, 113, 148, 156, 252.

⁴³ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 24.

⁴⁴ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 24-33; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/112-192; en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/176-208.

⁴⁵ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 33.

⁴⁶ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 34-36.

Tevbe sûresi bağlamında bismelenin hükmü, bismelenin isbât-hazif ve sekte ile okunuşu konularına açıklık getirmektedir. Hem istiâze hem de besmele konusunu âyet ve hadislerden getirdiği örneklerle destekleyen müellifin özellikle besmele bahsinde *Tayyibe* şârihi en-Nüveyrî'den istifade ettiği ve adı geçen eserden birebir iktibaslarda bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷

Kısa sûrelerin tevcihi bölümünde tekbir konusuna bir bahis açan İbn Acîbe, Ebû Amr ed-Dânî'den (ö. 444/1053) nakille Duhâ sûresinden itibaren Nâs sûresine kadar, her sûrenin sonunda getirilen tekbîr uygulamasından bahsetmektedir.⁴⁸ Tekbir sîgalarına değinen müellif, tekbir (الله أكبر); tehlil ve tekbir (لا اله الا الله و الله اكبر و الله اكبر) (لا اله الا الله و الله اكبر و الله اكبر) şeklinde üç tekbir vechine yer vermektedir.⁴⁹ Tekbir uygulamasının sebebine dair rivayete yer verdikten sonra konu hakkında detaylı bilginin *en-Neşr*'de yer aldığını aktarmaktadır.⁵⁰

2. KIRAATLERİ TEVCİH YÖNTEMİ

Tevcih kelimesi, sülâsî “وجه” fiilinin tefîl kalıbından mastarı olup, “şerefli ve seçkin kılmak, bir tarafa yönlendirmek, yüzünü birine çevirmek, dikkatini bir şeye vermek”⁵¹ veya “sözü hasmın kelimasına aykırı olarak ifade etmek, sözü iki muhtemel anlamıyla kullanmak”⁵² gibi manaları karşılamaktadır. Terimsel olarak en kapsamlı anlamıyla tevcih, kıraatlerin temellendirilmesini ifade eden bir kavramdır.⁵³ Kıraat vecihlerinin ortaya konması ve her kârînin tercih ettiği vechin açıklanması⁵⁴ şeklinde de tarif edilmiştir.⁵⁵

İbn Acîbe eserinde her kıraat ihtilâfına değinmek yerine açıklanmasına ihtiyaç duyduğu bazı kelimelerin tevcihine yönelmektedir. Fâtiha sûresinden başlayıp Nâs sûresine kadar yaklaşık bin yüz elli kelimenin tevcihini ortaya koyan İbn Acîbe bahse konu kelimeleri muhtelif açılardan değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

⁴⁷ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 37-39. Ayrıca bk. en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/291-299.

⁴⁸ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 436. Ayrıca bk. Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *Câmi'u'l-beyân f'l-kirâati's-seb'* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatü's-Şârîka, 1428/2007), 4/1738.

⁴⁹ Tekbir vecihleri için ayrıca bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 393-398.

⁵⁰ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 436. Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/405-440.

⁵¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, ts.), 13/555-560.

⁵² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, thk. Heyet (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403), 69.

⁵³ Dağ, *Kıraat*, 365.

⁵⁴ Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrût: Dâru'l-İhyâ, 1957), 1/339.

⁵⁵ Tevcih kavramı ve kıraatlerin temellendirilmesinde kullanılan benzer kavramlar için bk. Dağ, *Kıraat*, 362-370. Konuyla ilgili ayrıca bk. Ünal, “Hüccetin Kavramsal Alanı”, 69-71; Ömer Başkan, *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi -el-Muharraru'l-Vecîz Örneği-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 77-111; Recep Koyuncu, “Mekkî b. Ebî Tâlib'in el-Keşf 'An Vücûhi'l-Kirâ'ati's-Seb' Adlı Eserine Tevcihü'l-Kirâ'at Bağlamında Bir Bakış”, *Mütefekkir* 6/12 (2019), 315-323.

İbn Acîbe gerek usûl⁵⁶ gerek ferşe⁵⁷ dair kıraat farklılıklarının tevcihine, ilgili kelimeyi kıraat imamlarına, râvilerine veya tariklerine nispet ederek başlamaktadır.⁵⁸ Bu minvalde usûl farklılığı için “الصلوة”⁵⁹ kelimesi örnek verilebilir. İbn Acîbe, söz konusu kelimedeki lâm harfinin Ezrak (ö. 240/854) tariki ile Verş (ö. 197/812) tarafından tefhîm ile okunduğunu; ayrıca “ص”, “ط” ve “ظ” harflerinden sonra meftûh olarak gelen bütün lâm harflerinin aynı kurala tabi olduğunu; diğer imamların ise buradaki lâm harfini terkîk ile okuduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Ferş ihtilâfı bağlamında “يُحَدِّثُونَ”⁶¹ kelimesinin Nâfi', İbn Kesîr (ö. 120/737) ve Ebû Amr tarafından yâ harfinin zammesi ve elif ile “يُحَادِّثُونَ” şeklinde; geriye kalan imamlar tarafından ise yâ'nın fethi ve hâ'nın sükûnu ile okunduğunu kaydetmektedir.⁶²

Kıraatlerin tevcihi esnasında on kıraat imamının isimlerini sık sık tekrarlayan İbn Acîbe'nin, râvilerden Ebü'l-Hâris (ö. 240/854), İshâk (ö. 286/899) ve İdrîs'in (ö. 292/904) isimlerini ve tariklerini belirtmediği; yine Dûrî (ö. 246/860), Hafs (ö. 180/796), Halef (ö. 229/843), İbn Cemmâz (ö. 170/786) ve Ravh'ın (ö. 234/848) tariklerine yer vermediği; bunların dışında kalan tariklerin isimlerini zikrettiği görülmektedir. Ayrıca râvilerden İbn Zekvân (ö. 242/856), Hişâm (ö. 245/859), İbn Verdân (ö. 160/776), İbn Cemmâz, Kâlûn (ö. 220/835), Verş, Bezzî (ö. 250/864) ve Kunbül'un (ö. 291/903) isimlerini diğer râvilere nazaran daha çok zikrettiği; tariklerden ise Ezrak, Esbehânî (ö. 296/908), İbn Şenebûz (ö. 328/939), Hulvânî (ö. 250/864) ve Dâcûnî'nin (ö. 324/935) isimlerine diğer tariklerden daha fazla atıfta bulunduğu müşahede edilmektedir.

İbn Acîbe bazen de Medine imamlarını kastederek “Medeniyyân”;⁶³ Kûfe imamlarını kastederek “Kûfiyyûn”⁶⁴ veya “Ehavân”;⁶⁵ Mekke ve Medine

⁵⁶ Manaya etkisi olmayıp sadece telaffuza yansıyan ve Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği her yerde aynı usulle okunan farklılıklardır. Bk. Yaşar Akaslan, “Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 219-220.

⁵⁷ Kelimenin i'rabında, harfinde, harekesinde veya kalıbında görülen nakle dayalı farklılıkları ifade etmektedir. Bk. Yaşar Akaslan, “Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar”, *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 8-9.

⁵⁸ Makalede imam, râvi ve tariklerin isimlerinin tamamına yer verilmeyecektir. *en-Neşr*'de yer alan söz konusu isimlerin listesini şematik olarak görmek için bk. Ali Öge, *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 112-117; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 177-179. Ayrıca bk. Şuayip Karataş, *İmam Ya'kûb Kıraatinin Özellikleri ve Delilleri* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021), 29-38.

⁵⁹ el-Bakara 2/4.

⁶⁰ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 45.

⁶¹ el-Bakara 2/9.

⁶² İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 47.

⁶³ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 96, 106, 109, 110, 111, 113, 114, 117, 118, 132, 148, 156, 164, 216, 225.

⁶⁴ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 47, 91, 95, 97, 107, 113, 119, 126, 127, 129, 148, 156, 168, 226, 231, 244, 252.

⁶⁵ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 92, 117, 250, 260, 284, 332.

imamları için “Haremiyyân”;⁶⁶ Basra imamlarını kastederek “Basriyyân”⁶⁷ tabirlerini kullanarak mezkûr şehirlerdeki imamların kıraatlerine atıfta bulunmaktadır. İstinsah edilen Mushaf’ın hattına da dikkat çeken İbn Acîbe bu minvalde Mushaf-ı Osmânî,⁶⁸ Mushaf-ı Şâmî,⁶⁹ Mesâhif-i Mekkiyye,⁷⁰ Mesâhif-i Medeniyye⁷¹ gibi tabirlerle ilgili Mushaf’lara atıfta bulunmakta; ayrıca sahabeden Übey b. Kâ’b (ö. 19/640)⁷² ve İbn Mes’ûd’un (ö. 32/652)⁷³ şahsi Mushaf’larına işaret etmektedir.

İbn Acîbe kıraatlerin tevcihinde bazen de sahabe ve tâbiîn âlimlerinin kıraatlerinden yararlanmakta, bu yöntemle kıraat vecihlerinden birisini söz konusu kıraatlerle desteklemektedir. Bu minvalde kıraatlerine başvurduğu zevatın başında Übey b. Kâ’b,⁷⁴ İbn Mes’ûd,⁷⁵ İbn Abbâs (ö. 68/687),⁷⁶ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728),⁷⁷ Âsım el-Cahderî (ö. 128/745)⁷⁸ ve A’miş (ö. 148/862)⁷⁹ gibi âlimler gelmektedir.⁸⁰

Müellifin kıraat vecihlerini desteklemede başvurduğu âmillerden birisi de şiirdir. Genelde İbn Mâlik’ten (ö. 672/1274)⁸¹ naklettiği şiirlerle; bazen de “şâir şöyle dedi” diye isim vermeden;⁸² nadiren de olsa Ferrâ,⁸³ Ahfeş⁸⁴ ve Ebû Ali el-Fârisî’den⁸⁵ aktardığı şiirlerle kıraat vecihlerini desteklediği görülmektedir.

Kıraatlerin tevcihinde İbn Acîbe, ferşle ilgili kıraat vecihlerini Arap dili, sarf, nahiv kuralları açısından tahlil etmektedir. Bu tahlil örneklerine neredeyse her kelimenin tevcihinde rastlamak mümkündür. Aynı şekilde ferşî ihtilâfların tevcihinde meydana gelen mana farklarına da temas etmekte,⁸⁶ ilgili vechin diğer âyetlerle olan münasebetine dikkat

⁶⁶ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 126, 129, 143, 254.

⁶⁷ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 99, 146, 154, 159, 171, 174, 213, 225, 243, 245, 248, 261.

⁶⁸ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 59.

⁶⁹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 60, 61, 62, 98, 115, 126, 127, 161, 345, 386.

⁷⁰ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 184, 285.

⁷¹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 184, 351, 359.

⁷² İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 67, 155.

⁷³ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 67, 155, 389, 403.

⁷⁴ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 158, 191, 193, 215, 257, 395.

⁷⁵ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 52, 92, 102, 139, 144, 158, 200, 215, 332.

⁷⁶ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 332, 337, 382, 410.

⁷⁷ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 218, 364.

⁷⁸ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 170, 192.

⁷⁹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 182, 420.

⁸⁰ Kıraatlerinden istifade ettiği diğer âlimler için bk. İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 100, 179, 201, 257, 284, 332, 382, 386, 439.

⁸¹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 45, 48, 65, 71, 76, 105, 107, 110, 115, 128, 193, 217, 332, 358, 374, 407, 412, 430.

⁸² İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 83, 90, 118, 123, 155, 158, 162, 198, 205, 217, 239, 275, 313, 384, 411.

⁸³ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 199, 321, 343.

⁸⁴ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 147.

⁸⁵ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 143.

⁸⁶ İbn Acîbe, *ed-Dürerü’n-Nâsire*, 40, 47, 65, 68, 73, 77, 87, 91, 111, 112, 144, 157, 158, 173, 223, 320, 391.

çekmektedir.⁸⁷ Usûl ihtilâflarının tevcihinde ise imâle,⁸⁸ tefhîm-terkîk,⁸⁹ feth,⁹⁰ beyne beyne⁹¹ ve ihtilas⁹² gibi kaideleri zikretmektedir. Yine manaya etkisi olmayan bu tür vecihleri değerlendirirken lehçelerle olan irtibatlarına temas etmekte, bu meyanda Hicaz, Kureys, Temîm, Esed, Kays, Hüzeyl, Necd ve Kinâne gibi birçok Arap kabilesinin lügatına işaret etmektedir.⁹³ Lehçe yönüyle yaptığı bazı tevcihlerde ise “haremeyn ehlinin lügatı”, “bazı Arapların lügatı”, “fasih lügat”, “bilinen lügat”, “Arapların çoğunun lügatı”, “Arapların tamamının lügatı” gibi ifadelerle yine Arap lehçelerine atıfta bulunmaktadır.⁹⁴

Kıraat ihtilâflarının olduğu yerde tercihin olması kaçınılmaz bir durumdur.⁹⁵ İbn Acîbe de kıraatlerin tevcihi esnasında tercih ettiği veya tercih edilen vechi çoğunlukla tercih gerekçesini de belirtmek suretiyle ortaya koymaktadır. Tevcihini yaptığı her kıraat vechinden sonra çoğunlukla hangi vechin daha güzel olduğunu belirten müellif tercihinin, “daha belîğ”,⁹⁶ “daha fasih”,⁹⁷ “daha hafif”,⁹⁸ “daha yaygın”,⁹⁹ “kullanımı daha çok”,¹⁰⁰ “kıyasa daha uygun”¹⁰¹ gibi terimlerle gerekçelendirmektedir. Bazen de tercih sebebi için başka bir âyeti,¹⁰² hadiste yer alan bir kullanımı,¹⁰³ Kureyslilerin lügatına uygunluğunu,¹⁰⁴ Ca‘berî’nin (ö. 732/1332) tercih ettiği vecihleri¹⁰⁵ veya Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm,¹⁰⁶ İbn Kuteybe (ö. 276/889),¹⁰⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib¹⁰⁸ gibi âlimlerin tercihine muvafakat edip etmediğini ileri sürmektedir. Âlimlerin tercihlerini belirtirken nadiren de

⁸⁷ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 57, 58, 62, 63, 64, 69, 88, 100, 109, 116, 118, 121, 126, 136, 147, 223, 225, 226, 295.

⁸⁸ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 46, 48, 49, 54, 87, 90, 92, 96, 114, 140.

⁸⁹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 45, 46.

⁹⁰ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 114, 140.

⁹¹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 51, 114.

⁹² İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 121, 190.

⁹³ Arap kabilelerinden bazıları için bk. İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 41, 47, 48, 53, 57, 60, 114, 151, 153, 220, 244, 257, 274.

⁹⁴ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 40, 43, 59, 66, 69, 70, 274, 327.

⁹⁵ Dağ, *Kıraat*, 124.

⁹⁶ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 58, 68, 70, 71, 72, 76, 81, 88, 104, 109, 110, 116, 119, 124, 128, 132, 135, 137, 142, 149, 150, 156, 164, 174, 235, 241, 242, 243, 252.

⁹⁷ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 43, 54, 58, 59, 64, 65, 69, 70, 76, 81, 89, 96, 109, 112, 115, 127, 151, 155, 159, 162, 164, 174, 196, 218, 220, 230, 233, 236, 243, 244, 251.

⁹⁸ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 145, 166, 221, 256.

⁹⁹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 41, 256.

¹⁰⁰ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 121, 124, 271.

¹⁰¹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 57, 271, 437.

¹⁰² İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 146, 382.

¹⁰³ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 117.

¹⁰⁴ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 113, 114, 307.

¹⁰⁵ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 55, 56, 58, 59, 60, 63, 83, 231, 227, 331, 336, 363.

¹⁰⁶ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 118, 121, 132, 135, 143, 161, 176, 177, 198, 204, 209, 211, 215, 246, 247, 250, 257, 259, 260, 262, 266, 290, 313, 332, 432.

¹⁰⁷ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 211, 246, 247.

¹⁰⁸ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 142, 153, 215, 246, 260, 362, 432.

olsa “ben derim ki” ifadesiyle kendi görüşünü belirttiği de vakidir.¹⁰⁹

3. KIRAATLERİN TEVCİHİNDE İSTİFADE ETTİĞİ KAYNAKLAR

İbn Acîbe eserinde birçok kaynaktan istifade etmektedir. Zira eserinin en önemli özelliklerinden biri kaynak göstermedeki titizliğidir. Bu bağlamda müellif kıraatlerin tevcih esnasında yararlandığı kitapların isimlerine ve görüşlerinden istifade ettiği âlimlere yeri geldikçe atıfta bulunmaktadır. Zaten eserinin sonunda İbn Acîbe, *en-Neşr* adlı eserden, Ca‘berî, Beyzâvî ve Sa‘lebî’den, kıraatlerin tevcihini konu edinen dil kaynaklarından yararlandığını dile getirmektedir.¹¹⁰

Genelde istifade ettiği âlimlerin isimlerini zikretmeyi tercih eden müellif bazen de bizzat kitap isimlerini belirtmektedir. *en-Neşr*,¹¹¹ *el-Misbâh*¹¹² kitapları başta olmak üzere, *el-Elfiyye*,¹¹³ *el-Hulâsa*,¹¹⁴ *el-Îzâh*,¹¹⁵ *eş-Şâtıbiyye*¹¹⁶ ve *el-Keşşâf*¹¹⁷ kaynakları eserde yer alırken, “Beyzâvî’ye bak”,¹¹⁸ “Ca‘berî’ye bak”¹¹⁹ ifadeleriyle de mezkûr âlimlerin eserlerine atıfta bulunmaktadır.

İstifade ettiği kaynakları, kitap ismi vermek yerine daha çok ismini belirttiği âlimlerin görüşleriyle ifade eden İbn Acîbe’nin bu meyanda seksenden fazla şahıs ismi zikrettiği müşahede edilmektedir. Burada bütün isimleri zikretme yerine eserde ismi daha çok geçen âlimlere işaret edilecektir. Bu bağlamda müellif, İbn Mes‘ûd,¹²⁰ İbn Abbâs,¹²¹ Saïd b. Cübeyr (ö. 94/713),¹²² Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721),¹²³ Hasan-ı Basrî,¹²⁴ Katâde (ö.

¹⁰⁹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 73, 76, 107, 230, 245, 439.

¹¹⁰ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 443.

¹¹¹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 45, 48, 76, 86, 152, 170, 179, 184, 195, 201, 202, 208, 229, 242, 248, 265, 274, 280, 281, 283, 285, 293, 327, 330, 340, 361, 363, 386, 392, 438.

¹¹² İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 146, 149, 170, 250, 260, 262, 265, 269, 271, 306, 325, 336, 365, 389, 391. *el-Misbâh*, Arap dili ve edebiyatı âlimi Mutarrizî’ye (ö. 610/1213) ait gramer kitabıdır. Bk. M. Said Çöğenli, “Mutarrizî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/375-376.

¹¹³ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 50, 214, 265, 374, 426. *el-Elfiyye*, İbn Mâlik’in Arap gramerine dair manzum eseridir. Bk. Abdülbaki Turan, “el-Elfiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/28.

¹¹⁴ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 164, 220, 409. *el-Hulâsa*, İbn Mâlik’e ait *el-Elfiyye*’nin diğer adı olarak bilinmektedir. Bk. Turan, “el-Elfiyye”, 11/28.

¹¹⁵ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 208. *el-Îzâh*, Enderâbî’nin (ö. 470/1077) Kur’ân ilimlerine ve kıraate dair eseridir. Bk. Tayyar Altıkulaç, “el-Îzâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/503.

¹¹⁶ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 80.

¹¹⁷ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 265.

¹¹⁸ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 114, 202, 183, 202, 243, 267, 432.

¹¹⁹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 66, 131, 148, 175, 262, 304, 318, 362, 384, 417.

¹²⁰ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 53, 115, 145.

¹²¹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 53, 56, 68, 72, 79, 87, 92, 98, 101, 109, 111, 115, 118, 119, 120, 125, 130, 131, 145, 151, 184, 190, 196, 220, 233.

¹²² İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 56, 95, 108, 128, 131, 418, 434.

¹²³ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 72, 120, 138, 145, 221, 223, 339, 38, 387, 398.

¹²⁴ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 95, 125, 128, 131, 145, 164, 170, 184, 220, 221.

117/735),¹²⁵ Halîl b. Ahmed (ö. 175/791),¹²⁶ Sîbeveyhi,¹²⁷ Yûnus b. Habîb (ö. 182/798),¹²⁸ Kisâî (ö. 189/805),¹²⁹ Kutrub (ö. 210/825),¹³⁰ Ferrâ,¹³¹ Ahfeş,¹³² Ebû Zeyd (ö. 215/830),¹³³ Ebû Ubeyd,¹³⁴ Yezîdî (ö. 237/851),¹³⁵ Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869),¹³⁶ Müberred (ö. 286/900),¹³⁷ Zeccâc,¹³⁸ Ebû Alî el-Fârisî,¹³⁹ en-Nîsâbûrî (ö. 381/992),¹⁴⁰ Mâzinî (ö. 392/1002),¹⁴¹ İbn Mücâhid (ö. 324/936),¹⁴² Mekki,¹⁴³ Ebû Amr ed-Dânî,¹⁴⁴ Begavî (ö. 516/1122),¹⁴⁵ Zemahşerî (ö. 538/1144),¹⁴⁶ Şâtûbî,¹⁴⁷ Beyzâvî,¹⁴⁸ Ca'berî¹⁴⁹ gibi tefsir, Arap dili, kıraat ve hüccet alanında temayüz etmiş âlimlerin görüşlerinden istifade etmektedir. Eserinin hâtime kısmında istifade ettiği âlimler arasında Sa'lebî'yi de sayan müellifin, onun ismini sadece iki yerde¹⁵⁰ zikrettiği görülmektedir.¹⁵¹

SONUÇ

18. yüzyıl âlimlerinden olan İbn Acîbe, tasavvufî kimliğiyle bilinmekle beraber tefsir, kıraat, hadis, fıkıh ve dil sahasındaki eserleriyle de temayüz

¹²⁵ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 68, 111, 220, 252, 338, 400, 434.

¹²⁶ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 96, 99, 102, 147, 201, 214, 378.

¹²⁷ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 44, 47, 71, 80, 83, 84, 93, 95, 96, 108, 114, 123, 128, 135, 137, 138, 147, 153, 154, 155, 174, 198, 201, 249, 257.

¹²⁸ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 107, 214, 251, 277, 437.

¹²⁹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 84, 108, 109, 111, 136, 147, 165, 199, 246, 276.

¹³⁰ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 99, 107, 147, 244, 390.

¹³¹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 53, 59, 61, 73, 78, 83, 84, 87, 88, 90, 91, 95, 98, 102, 108, 109, 112, 127, 137, 147, 151, 153, 155, 162, 163, 165, 169, 174, 177, 183, 187, 188, 201, 207, 237, 244, 245, 248, 252, 276, 338, 362, 400.

¹³² İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 55, 93, 100, 107, 108, 111, 123, 130, 144, 147, 153, 154, 162, 179, 199, 221, 227, 233, 236, 237, 244, 254, 308.

¹³³ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 124, 147, 257, 409.

¹³⁴ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 52, 53, 54, 59, 62, 67, 72, 77, 81, 82, 83, 84, 105, 121, 127, 152, 154, 179, 233, 239, 245, 246.

¹³⁵ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 92, 245, 246, 340, 390.

¹³⁶ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 48, 57, 62, 76, 179, 246, 257.

¹³⁷ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 83, 90, 118, 138, 184, 244.

¹³⁸ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 51, 98, 107, 135, 151, 177, 237, 245, 258, 266, 276, 331.

¹³⁹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 79, 108, 125, 126, 127, 145, 239, 246, 248, 256, 257, 281, 356, 398, 420.

¹⁴⁰ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 269, 370, 404.

¹⁴¹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 96, 107, 204, 422.

¹⁴² İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 143, 266, 296.

¹⁴³ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 143, 195, 199, 211, 224, 237, 265.

¹⁴⁴ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 211, 265, 293, 318, 409.

¹⁴⁵ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 207, 231, 232, 244.

¹⁴⁶ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 51, 105, 120, 127, 152, 179, 184, 195, 207, 217, 264, 266, 276, 304, 325, 358.

¹⁴⁷ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 76, 192, 265.

¹⁴⁸ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 108, 114, 145, 158, 162, 183, 190, 192, 200, 201, 207, 229, 257, 260, 262, 258, 320, 325, 331, 337, 354, 406, 407, 441.

¹⁴⁹ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 58, 59, 63, 66, 68, 70, 73, 76, 78, 82, 90, 118, 123, 127, 131, 135, 137, 138, 141, 145, 165, 168, 177, 184, 201, 224, 231, 232, 294, 345.

¹⁵⁰ İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-Nâsire*, 343, 438.

¹⁵¹ Bu durum, İbn Acîbe'nin Sa'lebî'den istifade etmediği anlamına gelmez. Sadece onun ismine, ismini zikrettiği diğer kaynaklar kadar yer vermediği şeklinde yorumlanabilir.

etmiş bir zattır. İşârî tefsirin güçlü temsilcilerinden olan müellifin *el-Bahrü'l-medîd* adlı eseri onun kıraat yönüne ışık tutsa da daha erken dönemde kaleme aldığı *ed-Dürer*, hem çeşitli kıraat meselelerini ihtiva etmesi hem de sadece kıraat sahasına hasredilmesi dolayısıyla İbn Acîbe'nin kıraat yönünü daha açık bir şekilde temsil etmektedir.

Sadece kıraat ihtilâflarına yer vermek, belli başlı kıraat kaynaklarından istifade etmekle mümkündür. Fakat kıraatlerin tevcihini yapmak, kıraat sahasında geniş bir müktesebata sahip olmayı gerektirir. İbn Acîbe'nin bahse konu eseri kendinden önceki kıraat birikimine yer vermesi bakımından önemli bir kaynak olmakla birlikte müellifin kıraat alanına vukufiyetini yansıtması bakımından da dikkat çekmektedir. Her ne kadar tevcih ve tercih başlı başına bir dirayet ameliyesi olarak görülse de ilk dönemlerden itibaren kıraat sahasında telif edilmiş kaynaklara yaptığı atıflar ve âlimlerden naklettiği görüşler dolayısıyla İbn Acîbe'nin *ed-Dürer*'ini, tam bir rivayet eseri olarak kabul etmek mümkündür. Zira İbn Acîbe *ed-Dürer*'de, sahabe ve tâbiîn devri müfessirlerin görüşlerini, Arap dili ve gramerine dair eserleri, Meâni'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân ve İrâbü'l-Kur'ân tarzı dil ağırlıklı kaynakları, tefsir, kıraat ve hüccet kitaplarındaki görüşleri cem etmiştir. Bu yönüyle *ed-Dürer*'in, kıraatlerin tevcihine yönelik tarihi süreçte kaleme alınan müellefâtın 18. yüzyıldaki en önemli halkasını temsil ettiğini söylemek mümkündür.

Âyetlerin tevcihinde birçok kaynağa müracaat eden müellifin, kıraat ilmi ve tarihine dair meseleleri ele aldığı mukaddimelerinde İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserini; yine aynı eserin manzum hâlinin şerhi olan *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr* adlı eseri esas aldığı görülmektedir. Aslında bu durum, ismi kıraat-i aşere sistemiyle özdeşleşen İbnü'l-Cezerî'nin müellif üzerindeki tesirini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Zira İbn Acîbe eserinin takdim yazısında on kıraati mütevâtir olarak kabul ettiğini beyan etmektedir ki bu durum, onun İbnü'l-Cezerî'den etkilendiğine dair tespitimizi destekler niteliktedir.


İbn Acîbe, tasavvufî eserlerinin ön planda olması, tefsir alanında daha çok işârî tefsirin temsilcilerinden kabul edilmesi gibi sebeplerle kıraat yönü sanki gölgede kalmış bir âlimdir. Bu açıdan bakıldığında makalemize konu olan *ed-Dürer* adlı eser, İbn Acîbe'nin kıraat alanındaki yetkinliğini ortaya koymakta ve tevcih tarzı kaynakların geç dönemdeki örneklerinden birini temsil etmektedir.

KAYNAKÇA


- Akaslan, Yaşar. "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 217-251.
- Akaslan, Yaşar. "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar". *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.

- Altıkulaç, Tayyar. “el-İzâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/503. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Ay, Mahmut. *Kur’ân’ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acîbe’nin el-Bahru’l-Medîd Adlı Tefsiri-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Başkan, Ömer. *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi -el-Muharraru’l-Vecîz Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cürcânî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbu’t-ta’rifât*. thk. Heyet. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Çöğenli, M. Said. “Mutarrizî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/375-377. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said. *Câmi’u’l-beyân fî-kirâati’s-seb’*. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatü’ş-Şârika, 1428/2007.
- Emektar, Ramazan. *İbn Acîbe’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî. *ed-Dürerü’n-nâsire fî tevcîhi’l-kirâati’l-mütevâtire*. nşr. Abdüsselâm el-Umrânî el-Hâlidî. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî. *el-Bahru’l-medîd fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân. 6 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî. *el-Fehrese*. thk. Abdulhamid Salih Hamdân. Kahire: Dâru’l-Gadi’l-Arabi, 1990.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî. *Tefsîru’l-fâtihati’l-kebîr*. thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *en-Neşr fî’l-kirâati’l ‘aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba. 2 Cilt. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Kara, Mustafa. “İbn Acîbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/294-295. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Karataş, Şuayip. *İmam Ya’kûb Kıraatinin Özellikleri ve Delilleri*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021.
- Karataş, Şuayip. “Kâsımî’nin Mehâsinü’t-Te’vîl İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 315-337. <https://doi.org/10.33460/beuifd.910934>
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmî Takrîb Usûlü*. İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Koyuncu, Recep. “Mekki b. Ebî Tâlib’in el-Keşf ‘An Vücûhi’l-Kirâ’âti’s-Seb’ Adlı Eserine Tevcihü’l-Kirâ’at Bağlamında Bir Bakış”. *Mütefekkir* 6/12 (2019), 313-344.
- Mertoğlu, M. Suat. “Sa’lebî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/28-29. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

- Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibneti'n-Neşr fi'l-kıraati'l-âşr*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Bâslûm. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Öge, Ali. *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Haciveyizsade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.
- Selvi, Dilaver. "Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirindeki Metodu". *Marife Dergisi* 3 (2010), 261-281.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kâhîre: Heyetü'l-Misriyye, 1974.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Turan, Abdülbaki. "el-Elfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/28-29. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Ünal, Mehmet. "Bir Kıraat Terimi Olarak 'Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 69-83.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-İhyâ, 1957.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Kadir Taşpınar.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

HIRİSTİYANLIKTA SÜNNET

Circumcision in Christianity

Mustafa KIRANATLIOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Niğde, Türkiye

Assist. Prof., *Nigde Omer Halisdemir University Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy Religious Sciences Department of Religious Sciences, Niğde, Turkey*

✉ mustafakiranatli@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-7609-3093>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 09.08.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 06.11.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

” Atıf / Cite as: Kiranatlıoğlu, Mustafa. “Hıristiyanlıkta Sünnet”. *Mütefekkir* 8/16 (2021), 121-134.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034486>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

HIRİSTİYANLIKTA SÜNNET*

Öz

Çok eski zamanlardan beri çeşitli toplumlar tarafından farklı amaçlarla uygulanan sünnetin Yahudilere göre özel bir anlamı vardır. Yahudiler, Tanrı Yehova'nın ataları İbrahim'le bir anlaşma yaptığına ve anlaşmanın sembolü olarak da sünneti belirlediğine inanırlar. Tevrat'ta açıkça emredilen sünneti uygulama konusunda Yahudiler tarih boyunca titizlik göstermişler ve bununla ilgili geleneksel bir kutlama töreni oluşturmuşlardır. Sünnet konusu, Hıristiyanlığın Yahudilikle ilişkisini ve Hıristiyanların Eski Ahit'e yaklaşımını gösteren güzel bir örnektir. Hıristiyanlar Eski Ahit'e inandıkları hâlde, özellikle hukuki konularda, ona bağlı kalmazlar. Çünkü Tanrı'nın insanlarla yeni bir antlaşma yaptığını, bu antlaşmaya göre kurtuluşun yasaya uymakla değil İsa Mesih'e inanmakla mümkün olduğunu düşünürler. Bu sebeple şekilsel uygulamalar Yahudilikte önemli bir yer tutarken Hıristiyanlıkta çok dikkate alınmaz. Temizlik ve yiyecekler ilgili kurallar uygulamadan kaldırıldığı gibi cerrahi sünnet uygulaması da kaldırılmıştır. İsa, Yahudi yasasına uygun olarak sekiz günlükken sünnet edilmiştir. Ancak bu uygulama onun tercihi değildir ve sünneti benimsediğini göstermez. Yetişkin olduğunda sünnetin önemli olmadığını ifade etmiştir. Petrus'un ve İstefan'ın sözlerinden sünnetin gerekli olmadığı anlaşılır. Pavlus'un sünnetle ilgili ifadeleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun da sünnete karşı olduğu görülür.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Yahudilik, Sünnet, Hz. İsa.

Circumcision in Christianity

Abstract

According to Jewish people, the circumcision, practiced by different societies for many different purposes since ancient times, is the symbol of the treaty between Abraham and God Jehovah. The circumcision explicitly commanded in the Torah, has been meticulously practiced by Jews throughout history and a traditional celebration has been established around this practice. The circumcision is a good example of the relationship of Christianity to Judaism and the approach of Christians to the Old Testament. Christians believe in the Old Testament, but they do not adhere to it, especially in legal matters. Because, they think that God made a new covenant with the people and according to that, salvation is only possible by believing in Jesus Christ, not by obeying the law. For this reason, formal practices have an important place in Judaism and are not valued as much in Christianity. Circumcision has been revoked just as cleaning and food-related regulations have been revoked. Jesus was circumcised when he was eight days old per Jewish law. However, this was not his choice and does not imply the adoption of circumcision by Christians. He stated that circumcision is not important when he is an adult. It is understood that circumcision is not necessary from the words of Petrus and Stefan. When Paul's statements about circumcision are taken as a whole, we can see that he is also opposed to circumcision.

Keywords: History of Religions, Christianity, Judaism, Circumcision, Jesus.

* Bu çalışma, yazarın "Sami Dinlerde Cinsellik" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Hristiyanlıkta sünnet konusunu iyi anlayabilmek için öncelikle sünnetin tarifini yapacağız, tarihçesini inceleyecek, amacını araştıracağız. Türkçede “sünnet” sözcüğü iki farklı anlamda kullanılır. Diğeri ise Hz. Muhammed’in sözlerini ve davranışlarını ifade eder.¹ Bunlardan ilki cinsel organın ucundan bir parça derisinin kesilmesini anlatır. Çalışmamızda sözcüğün ilk anlamını ele alacağız. Cerrahi manada sünnet denilince; erkekler için sünnet derisinin kesilerek (bazen de penisle arasındaki bağın koparılarak) penisin uç kısmının ortaya çıkarılması, kadınlar için klitorisin çıkartılması ya da büyük dudakların kesilmesi anlaşılır.²

1. SÜNNET’İN TARİHÇESİ

Sünnetin; Mısırlılar, Araplar, Edomiler, Ammoniler gibi pek çok eski toplum tarafından uygulandığı arkeolojik çalışmalarla tespit edilmiştir.³ İlkel toplumlar sünneti çeşitli amaçlarla yapmıştır, gelişmiş toplumlarda ise sünnet ya bir âdetin devam ettirilmesi ya da sağlıklı olmak arzusuyla yapılmaktadır. İnsanlık tarihi incelendiğinde sünnetin en kadîm ve en yaygın cerrahi uygulamalardan birisi olduğu görülür. Her yıl on üç milyondan fazla erkek ve iki milyon civarında kız çocuğu sünnet edilmektedir.⁴ Dünya Sağlık Örgütü dünya genelinde, on beş yaş üzerindeki erkeklerin yaklaşık üçte birinin sünnetli olduğunu tahmin etmektedir.⁵ Türk toplumunda da İslâmiyet’in kabulünden sonra sünnet titizlikle uygulanmaktadır.⁶ Bununla birlikte sünnet uygulaması ve töreniyle ilgili konularda kültürler arası farklılıklar vardır.⁷

Sünnetin kaynağıyla ilgili yapılan çeşitli açıklamalardan hiçbirisi kesin olarak ispatlanamamıştır. Sünneti uygulayanların çoğu, anlamını ya da kaynağını düşünmeden bu âdeti yerine getirmektedir.

Sünnetin kaynağıyla ilgili teorileri incelediğimizde şu açıklamalara rastlarız:

1. Hijyen: Herodot eski Mısırlıların sağlık ve temizlik için sünnet olduklarını söylemiştir.

¹ Murteza Bedir, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/153.

² T.O. Beidelman, “Circumcision”, *The Encyclopedia of Religions*, ed. Mircea Eliade (NewYork: Macmillan Publishing Company, 1986), 3/1798.

³ Ali Osman Ateş, *İslâm’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 252.

⁴ Wim Dekkers vd., “Bodily Integrity and Male and Female Circumcision”, *Medicine, Health Care and Philosophy* 8/2 (Ağustos 2005), 179-191.

⁵ *Male Circumcision: Global Trends and Determinants of Prevalence, Safety and Acceptability* (World Health Organization, 2007), 8.

⁶ Cenk Büyükkunal, “Circumcision and its historical and social aspects in Turkey”, *Turkish Association of Pediatric Surgeons* 3/29 (2015), 104-120.

⁷ George Barton, “Circumcision”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark Ltd, 1951), 3/680.

2. Ergenliğe geçiş ayini: İkel kabilelerde çocukluktan ergenliğe geçiş ayinlerinde adaya cesaret gerektiren, acı verici uygulamalar yaptırılırdı ve sünnet bu uygulamalardan birisiydi. Bu törenler sırasında adayın cesur olması ve çektiği acıyı belli etmemesi istenirdi. Bunları yapabilenler artık çocukluktan çıkmış yetişkin olmuş sayılırdı.

3. Cinsel zevki çoğaltmak: Sünnetin hem cinsel ilişkiyi kolaylaştıracağı hem de cinsel hazı artıracağı düşünülmüştür.

4. Kabile üyeliğini gösteren işaret: Kabile üyelerini yabancılardan ayırmayı sağlamak için vücudun çeşitli yerlerine kesik, çizik, dövme gibi işaretlerin konulması ilkel kabilelerde sık görülen bir uygulamaydı. Bir kabilenin işareti olan sünnet zamanla yaygınlaştı.⁸

5. Kurban: Bütün dinlerde kurban uygulaması vardır, bu uygulamanın amacı Tanrının hoşnutluğunu kazanmak ya da öfkesini dindirmektir. Kurban bir hayvan ya da bir miktar yiyecek olabildiği gibi bazen de insan kurban edilmiştir. Sâmi toplumlarında da insan kurbanı uygulanmıştır. İslâm'dan önce Araplar, Tanrı'nın kızgınlığını dindirmek için en değerli evlat olan erkek çocuğunu kurban olarak sunmuşlardır.⁹ Hangi oğul olduğu konusunda Yahudilerle Müslümanlar arasında ihtilaf olsa da Hz. İbrahim'in oğullarından birini kurban etmeye teşebbüs ettiği bilinen bir husustur. Bu teşebbüs o toplumda insan kurbanı uygulamasının mevcudiyetini gösterir. Zaman içerisinde insan kurbanı terkedilmiş onun yerine vücuttan bir parçayı (sünnet derisini) kesmek adet olmuştur. Sünnet, genel bir kurban sayılabileceği gibi Tanrı'ya çocukları koruması için sunulan özel bir kurban olarak da düşünülebilir. Tora'ya göre karısı Sippora'nın oğlunu sünnet etmesi Mûsâ'yı Tanrı'nın gazabından kurtarmıştır.¹⁰

6. Cinsiyeti belirgin hâle getirmek: İnsanın doğasında çift cinsiyetlilik olduğunu, bedende diğer cinse ait olan parçanın kesilmesiyle kişinin cinsiyetinin belirginleşeceğini savunanlar olmuştur. Bu fikrin sahiplerine göre erkekteki sünnet derisi ve kadındaki klitoris karşı cinse ait parçalardır, sünnet sayesinde bunlardan kurtulan bireyin cinsel kimliği netleşir.¹¹

7. Cinsiyeti ortadan kaldırmak: Hareket eden canlılardaki en temel ayırım cinsiyet ayırımıdır. İnsan muhayyilesi ayrılığın kötü birlik ve bütünlüğün iyi olduğunu düşünür, insanlığın başlangıcında bir mutluluk çağı olduğunu ve o çağda erkek-dişi ayrımının bulunmadığını hayal eder. Bu yüzden o çağa dönüşü simgeleyen çeşitli törenler yapılır. Mesela Eliade'a

⁸ Beidelman, "Circumcision", 3/511.

⁹ *Dinler Tarihi Ansiklopedisi* (Ansiklopedi Yayınları, ts.), 1/23.

¹⁰ Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Çık. 4:24.

¹¹ Münvever Ahmed Enis, *Cinsel Ahlak ve Biyolojik Tehlike*, çev. Kenan Dönmez (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.), 71; Salime Leyla Gürkan, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/157.

göre kötülüklerin olmadığı ilk çağlarda insanlar çift cinsiyetliydi. Bazı dini törenler o dönemi simgeler. Bu törenlerde cinsiyet sembolik olarak yok edilir ve bütün insanlar eşitlenir. Erkeklerin kadın kılığına, kadınların da erkek kılığına girmeleri, onların davranışlarını taklit etmeleri cinsiyeti silmenin basit bir sembolüdür. Cinsiyeti yok etmenin daha ileri aşaması sünnet vasıtasıyla cinsel organların sembolik olarak kesilmesidir.¹²

Bütün bu açıklamalardan hiçbiri kesin olarak kanıtlanmış değildir. Sünnetin farklı toplumlarda değişik amaçlarla yapılmış olması mümkündür. Hıristiyanlık Yahudiliğın içinden çıkmış bir din olduğundan ve inanç olarak onun devamı sayıldığından Yahudilikteki sünnet anlayışına göz atmak gerekir. Yahudiler için sünnetin özel bir anlamı vardır.

2. YAHUDİLİK'TE SÜNNET

Yahudiler Tanrı'nın insanlarla zaman zaman anlaşma yaptığına inanırlar, bunlardan üç tanesi çok önemlidir ve üçünün ayrı sembolleri vardır: Nûh'la yapılan birinci ahdin sembolü gökkuşağıdır, İbrahim'le yapılan ikinci ahdin sembolü sünnettir, Mûsâ'yla yapılan üçüncü ahdin sembolü ise Şabat'tır.

Tanrı İbrahim'e soyunu çoğaltmayı ve Kenan ülkesini sonsuza kadar onlara vermeyi vaat eder. Karşılığında da köleler dâhil tüm erkeklerin sünnet olmasını ister.¹³ İbrahim, Tanrı'nın emrine uyararak sünnet olur, bu sırada doksan dokuz yaşındadır. On üç yaşındaki oğlu İsmail'i de sünnet ettirir.¹⁴ Bir yıl sonra İshak doğar, İbrahim bu ikinci oğlunu da Tanrı'nın emrine uyararak sekiz günlükken sünnet eder.¹⁵ Tora'daki bu açık emir sebebiyle Yahudiler sünnet uygulamasını yüzyıllar boyunca titizlikle uygulamışlar ve bununla ilgili bir tören geliştirmişlerdir.¹⁶

3. HİRİSTİYANLIK'TA SÜNNET

Hıristiyanlık, Filistin coğrafyasında Yahudiliğın bir devamı gibi ortaya çıkmış daha sonra Roma İmparatorluğının hâkim olduğu topraklarda yayılmaya başlamıştır, bu sırada Roma ve Grek kültürlerinden etkilenmiştir. Hıristiyanlar, Tevrat'ı Tanrı tarafından gönderilmiş kutsal bir kitap olarak kabul ederler. Tanrı daha önce (Nûh, İbrâhim ve Mûsâ ile) yaptığı gibi İsâ ile de bir antlaşma yapmıştır, ancak bu antlaşma öncekilerden farklıdır.¹⁷

¹² Mircea Eliade, *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal (Konya: Serhat Kitabevi, 2005), 499.

¹³ Yar. 17:4-14.

¹⁴ Yar. 17:23-27.

¹⁵ Yar. 21:4.

¹⁶ Mustafa Kiranathoğlu, "Yahudilikte Sünnet", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32/44 (30 Haziran 2017), 99-119.

¹⁷ Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş* (İstanbul: Orhan Basımevi, 1992), 12; Mehmet Alparslan Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam Örneği* (İstanbul: Berikan Yayınevi, 2016), 87.

Hıristiyanlara göre İsa Tanrı'nın oğludur ve Eski Ahit'te geleceği müjdelenen Mesih'tir. Hıristiyan inancına göre Tanrı, insanların Eski Antlaşmaya uyamadıklarını görmüş, onlara acıdığı için Yeni Antlaşma yapmaya karar vermiş, insanlığı günahattan kurtarmak üzere "biricik oğlunu" yeryüzüne göndermiştir. İsa Mesih, ilâhî plana uygun olarak insanlığın kurtuluşu için önce çarmıha gerilmiş, sonra yeniden dirilerek Baba'nın yanındaki yerini almıştır. Bugün Hıristiyanlık Katolik, Ortodoks ve Protestan şeklinde üç büyük mezhebe ayrılmıştır, bunlara bağlı çok sayıda küçük mezhep ve tarikat vardır. Bu mezhepler "Yeni Ahit" denilen Kutsal Kitap'ın otantikliği ve otoritesi konusunda büyük ölçüde hemfikirdir. Sünnet konusundaki bilgi, tavır ve tutumları Yeni Ahit bilgilerine göre şu şekilde tasvir etmek mümkündür:

3.1. İsa'nın Sünnetle İlgili Sözleri

İsa, insanlara inancılı ve samimi olmalarını söylemiştir. Şekilsel bazı ibadetleri tavsiye etse de bunları yap(a)mayanlara müsamahalı davranmıştır. Çünkü ona göre şeklin taşıdığı manayı anlamak ve yaşamak, sembolü taşımaktan daha önemlidir. Sünnet için de durum böyledir. Sünnet Tanrı'ya inancın ve bağlılığın sembolü olduğu için önemlidir. İnancı tam olmayanın bu sembolü taşıması anlamsızdır. İnancı tam olanın ise bu sembolü taşıması gereksizdir.

İsa, Yahudi olduğu için sekiz günlükken sünnet edilmiştir.¹⁸ Ancak bu durum onun sünneti onayladığını veya tavsiye ettiğini göstermez. Çünkü sünnet olduğu sırada sekiz günlük bir çocuktur ve sünnetle ilgili düşüncelerini bildirmesi mümkün değildir. Büyüyüp yetişkin olunca sünnetle ilgili düşüncelerini dile getirir, sünnetin aslında Mûsa'nın emri olmadığını, Yahudi âdeti olduğunu belirtir. Yasaya uymak için cumartesi günü sünnet yapanların aynı gün bir insanın iyileştirilmesine kızmalarını ayıplar.¹⁹

Kanonik İnciller'de İsa'nın sünnete karşı olduğu dolaylı olarak anlatılır. Apokrif İnciller'den Tomas İncili'nde ise bu karşıtlık net olarak ifade edilir: Havariler İsa'ya sünnetin faydalı olup olmadığını sorarlar. İsa, insanların dünyaya sünnetsiz geldiğini hatırlatır, "Sünnet gerekli bir şey olsaydı Tanrı onları sünnetli yaratırdı." der. Bu sözleriyle cerrahi sünnetin yaratılışa müdahale olduğunu ima eder. Gerçek sünnetin Ruh'taki sünnet olduğunu ve çok faydalı olduğunu ifade eder.²⁰ Kısaca söylemek gerekirse İsa'nın sözlerinden onun sünneti gerekli görmediği anlaşılır.

¹⁸ Luk. 2:21.

¹⁹ Yu. 7:22-23.

²⁰ <http://www.ondokuz.gen.tr/tomasincil.htm>, "Tomas İncili" (Erişim 26 Temmuz 2018) 53. madde.

3.2. Petrus'un Sünnetle İlgili Sözleri

Petrus, sünnetsiz olmayı bir kusur saymaz, bu yüzden de diğer Yahudilerin yaptıkları gibi sünnetsiz insanlardan uzak durmaz, aksine onların evlerine gider, yemeklerini yer. Yahudiler “sünnetsiz” sözüyle başka milletlerden olanları yani Yahudi olmayanları kastederler. Petrus’u sünnetsiz kişilerin yani Yahudi olmayan kimselerin evine gidip yemek yediği için kınarlar. Petrus, Tanrı’nın rızasına sadece Yahudilerin erişebileceğini kabul etmez, başka milletlerden olanların da Tanrı’nın sevgisini kazanabileceğini düşünür, evine gittiği adamın melekle konuştuğunu ve meleğin emriyle kendisini davet ettiğini anlatır.²¹ Bu olayda Petrus müjdeyi sünnetsizlere anlatmıştır hâlbuki Pavlus, Petrus’un müjdeyi sünnetlilere bildirmekle, kendisininse sünnetsizlere bildirmekle görevli olduğunu söylemiştir.²²

3.3. İstefan'ın Sünnetle İlgili Sözleri

İlk Hıristiyanlardan İstefan Mûsâ’ya ve Tanrı’ya karşı küfür dolu sözler söylediği iddiasıyla yüksek kurulun önüne çıkarılır. İstefan, konuşmasının başında İsrail tarihini anlatır ve atalarının yaptıkları hatalardan bahseder; konuşmasının sonunda kurul üyelerine: “Ey dik kafalılar, yürekleri ve kulakları sünnet edilmemiş olanlar! Siz tıpkı atalarınıza benziyorsunuz, her zaman Kutsal Ruh’a karşı direniyorsunuz.” der.²³ “Yürekleri ve kulakları sünnet edilmemiş olanlar” sözüyle onların Tanrı’ya yürekte bağlı olmadıklarını, O’nun sözünü dinlemediklerini anlatmak istemiştir. Yani bedensel sünneti önemli ve gerekli gören Yahudilere esas önemli olanın Tanrı’nın sözünü dinlemek ve kabul etmek olduğunu, kendilerinin böyle yapmadıklarını söylemiştir. Yüreğin sünnet edilmesi yanlış inançlardan kurtulmayı, kulağın sünnet edilmesi kötü sözlerden kaçınmayı anlatır. Gerçek sünnet, Tanrı’ya inanmak ve onun sözlerini dinlemektir. Bunu yapmayanların bedensel sünnete sahip olmaları önemli değildir.²⁴ Hem atalarının suçlarını sayıp dökmesi hem de kurul üyelerini ağır şekilde eleştirmesi orada bulunanları çok kızdırır. Bu sözleri sebebiyle taşlanarak öldürülür.²⁵

3.4. Pavlus'un Sünnetle İlgili Tavrı

Pavlus’un öğretilerini benimseyen Hıristiyanlara göre o, Tanrı Oğlu İsa Mesih’in mesajını insanlara iletmek üzere Tanrı tarafından seçilen bir elçidir.²⁶ Günümüzdeki bazı ilahiyatçılara göre, Pavlus’un öğretileri, İsa’nın

²¹ Elç. 11:1-18.

²² Gal. 2:7.

²³ Elç. 7:51.

²⁴ Godtube, “Acts 7:51 Translations” (Erişim 26 Temmuz 2018).

²⁵ Elç. 7:54.

²⁶ Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 8.

kanonik İncillerdeki öğretilerinden oldukça farklıdır.²⁷ Bu ilahiyatçılardan biri olan Barrie Wilson, Pavlus'un öğretilerinin İsa'nın öğretilerinden birçok bakımdan ayrı olduğuna dikkat çeker.²⁸ Pavlus'un mesajının İsa'nın mesajından bu denli farklı olmasından dolayı, İsa'yı Hıristiyanlığın birinci kurucusu, Pavlus'u da Hıristiyanlığın ikinci kurucusu sayanlar vardır.²⁹

Pavlus'un sünnetle ilgili farklı ifadeleri mevcuttur. Bu farklılıkları şartlara ve muhatabın durumuna bağlamak mümkündür. Sünnetin gereksiz hatta zararlı olduğunu düşündüğü hâlde bunu her zaman söylemez, bazen gizler, bazen ima eder, bazen de açıkça söyler.

Yahudiye'den gelen bazı kişiler Antakya'daki Hıristiyanlara "Siz Mûsâ'nın töresi uyarınca sünnet olmadıkça kurtulamazsınız." diye öğretiyorlardı. Pavlus ve Barnaba, bu adamlarla bir hayli çekişip tartıştılar. Bu tartışmalarla bir sonuca varılamayınca Pavlus'la Barnaba'nın Kudüs'e gidip bu sorunu elçiler ve ihtiyarlarla görüşmesi kararlaştırıldı. Kudüs'teki tartışma sırasında Ferisi mezhebinden bazıları; "Diğer uluslardan olanları sünnet etmek ve onlara Mûsâ'nın Yasasına uymalarını buyurmak gerek." dediler. Elçilerle ihtiyarlar bu konuyu görüşmek için toplandılar. Uzunca bir tartışmadan sonra Petrus ayağa kalkıp onlara,

"İnsanın yüreğini bilen Tanrı, Kutsal Ruh'u tıpkı bize verdiği gibi onlara da vermekle, onları kabul ettiğini gösterdi. Onlarla bizim aramızda hiçbir ayırım yapmadı, iman etmeleri üzerine yüreklerini arındırdı. Öyleyse ne bizim ne de atalarımızın taşıyabildiği bir boyunduruğu öğrencilerin boynuna geçirerek şimdi neden Tanrı'yı sınıyorsunuz? Bizler, Rab İsa'nın lütfuyla kurtulduğumuza inanıyoruz; onlar da öyle."

diyerek Mûsâ'nın Yasası'na uymanın ya da sünnet olmanın (her iki ihtimalde de sünnet var) ağır bir boyunduruk olduğunu, bu boyunduruğu Yahudilerin bile taşıyamadığını, öyleyse yeni Hıristiyan olanların bu ağır yükü sorumlu tutulmaması gerektiğini söyledi.³⁰

Pavlus, Hıristiyanlığın daha çabuk yayılması için yeni Hıristiyanların Yahudilikteki bazı emirlerden muaf tutulmaları gerektiğini düşünmüştür, sünnet de o emirlerden biriydi. Pavlus'un bu tavrı Yahudi şeriatındaki hangi yasalara uyulacağı konusunda bir tartışma başlatmıştır. Bu konunun açıklanması için Pavlus Kudüs'e gitmiş ve 49-50 yıllarında "Havariler Konsili"ni toplamıştır. Pavlus burada, Anadolu'da Hıristiyanlığı benimseyen insanların durumunu anlatmış ve Hıristiyanlığın yayılması için, dine girecek olanlara kolaylık gösterilmesinin gerekli olduğunu bildirmiştir. Konsil, putperest olup da Hıristiyanlığı kabul edenler için sadece şu emirlerin gerekli

²⁷ Hyam MacCoby, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* (New York: Harper Collins, 1987), 14.

²⁸ Wilson Barrie, *How Jesus Became Christian* (New York: St. Martin's Press, 2009), 84.

²⁹ John C. Dwyer, *Church History: Twenty Centuries of Catholic Christianity* (New York: Paulist Pr, 1998), 27.

³⁰ Elç. 15:1-19.

olduğuna karar vermiştir: putlar için kesilen ve boğularak ölen hayvanların etinden yememek ve zinadan kaçınmak.³¹ Burada Yahudi olmayanlardan (gentile) Hıristiyanlığı kabul edenler için sünnetin bir zorunluluk olmadığı da belirtilmiş oldu.³²

Pavlus, Romalılara mektubunda yasayı yerine getiren için sünnetin yararı olduğunu, yasaya karşı gelen için sünnetli olmanın hiçbir anlam taşımayacağını (onun sünnetinin sünnetsizlik olduğunu) söyler, yasanın buyruklarına uyan sünnetsizleri sünnetli sayar ve böylelerinin bedence sünnetli olan ama yasaya uymayan kişiyi yargılayacaklarını bildirir.³³ İbrahim'in sünnetsizken (imanı sayesinde) aklandığını ve aklanmanın kanıtı olarak sünnet işareti aldığını hatırlatarak gerçek sünnetin bedensel olmadığını Ruh'un işi olduğunu söyler. Bu ifadelerle Tanrı'ya bağlanmanın sünnet olmakla değil ruhla olabileceğine işaret eder. Korintliler'e yazdığı birinci mektupta sünnet olmanın önemli olmadığını, Tanrı'nın buyruklarına uymanın önemli olduğunu söyler; insanların Hıristiyanlığa çağrıldıkları durumda kalmalarını ister.³⁴

Galatyalılar'a mektubunda sünnet olan kişinin kutsal yasanın tümünü yerine getirmek zorunda olduğunu, Mesih'in ona faydasının olmayacağını söyler. Kişiye asıl fayda sağlayacak olan şeyin sevgiyle etkisini gösteren iman olduğunu belirtir. Sünnet örneğinden hareketle Yahudilik ve Hıristiyanlığın mukayesesini yapar. Yahudilik eski antlaşmaya bağlıdır. Tanrı'nın İbrahim'le yaptığı Eski Antlaşmaya göre İsrailoğulları Tanrı'nın emirlerini eksiksiz yerine getirecek Tanrı da onlara yardım edecek, onları verimli topraklara yerleştirecektir. Sünnet, bu antlaşmanın simgesidir. Ne var ki Yahudiler yasanın emirlerini tam olarak yerine getirememiştir. Bunun üzerine Tanrı insanların yasaya eksiksiz uyamayacaklarını görmüş, onlara acımış ve yeni bir antlaşma hazırlamıştır. Bu Yeni Antlaşmaya göre Mesih'e inanan ve onu seven herkes kurtuluşa erer. Öyleyse Eski Antlaşmanın sembolü olan sünnete gerek kalmamıştır. Hatta sünnet olmak Eski Antlaşmaya bağlılığın, Yeni Antlaşmayı kabul etmemenin ifadesidir, öyleyse terkedilmelidir.

Pavlus, sünnetin gereksiz hatta zararlı olduğunu düşündüğü hâlde Yahudiler'in tepkisinden korkar. Pavlus'un Timoteyus adında bir öğrencisi vardı. Annesi imanlı bir Yahudi, babası ise Grek olan Timoteyus'u kendisiyle birlikte götürmek isteyen Pavlus, oralarda bulunan Yahudiler yüzünden onu sünnet ettirir.³⁵ Yine Yahudilerin tepkisinden korktuğu için sünnetin terkedilmesini açıkça ifade etmez, bunun yerine sünnete yeni bir anlam

³¹ Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/01 (2000), 17.

³² Salih Çinpolat, "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Sünnetin Yeri", *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2017), 120.

³³ Rom. 2:25-29.

³⁴ 1. Ko. 7:17-20.

³⁵ Elç. 17:3.

yükler. “Bedensel sünnet”in yerine “yürek sünneti”ni koyar.

Filipililer’e mektubunda bu düşüncesini daha ileri götürür, daha açık ifade eder. Tanrı’nın Ruhu aracılığıyla tapınan, Mesih İsa’yla övünen, insanî özelliklere güvenmeyen Hıristiyanları gerçek sünnetli sayarken, sünnet gibi bedenle ilgili dinsel törenlere aşırı bağlı olanları “sünnet bağınazları” diye niteler, inanmak isteyenlere gösterdikleri zorluklar sebebiyle “kötülük yapan o adamlardan, o köpeklerden sakının” der. Kendisiyle ilgili bir korku ya da endişe taşımadığını anlatmak için İsrail’in Benyamin oymağından olduğunu, Ferisi mezhebinden geldiğini ve sekiz günlükken sünnet edildiğini hatırlatır.³⁶

Kolosaliler’e mektubunda Mesih’e imandan önceki durumu “sünnetsizlik” olarak nitelendirirken ona inananları “Mesih’in gerçekleştirdiği sünnet sayesinde günahlı benliğinizden soyunarak elle yapılmayan sünnetle O’nda sünnet edildiniz. Vaftizde O’nunla birlikte gömüldünüz, O’nu ölümden diriltten Tanrı’nın gücüne iman ederek O’nunla birlikte dirildiniz.”³⁷ diyerek sünnetli sayar. Burada yalnızca vaftizle sünneti eşit kılmaz, aynı zamanda vaftizin sünnetin yerini aldığını söyler.³⁸

Bütün bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Pavlus, sünneti kademeli olarak kötülemiştir. Önce yeni Hıristiyanların sünnet olmaya zorlanmamasını ister. İkinci adımda sünnet, yasaya uymayı ifade eden bir sembol olarak kabul edilir. Üçüncü adımda yasaya uyanlar için sembolün yani sünnetin gerekli olmadığı anlatılır. Dördüncü adımda sünnet Eski Antlaşmaya bağlılığın ifadesi sayılır, Yeni Antlaşma geldikten sonra Eski Antlaşmayı terk etmek gerekir, öyleyse Eski Antlaşmaya bağlılığın sembolü olan sünnet de terkedilmelidir. Beşinci adımda iman etmek “yüreği sünnet etmek” kabul edilir, yani Mesih’e inanan herkesin yüreği sünnet edilmiştir, bedeninin sünnet edilmesine gerek yoktur. Pavlus böylece sünnet uygulamasının terkedilmesi gerektiğini anlatmış olur.

Sünnete manevi anlam yüklenmesine Eski Ahit’te de rastlıyoruz. İşaya elli ikinci bölümde artık Kudüs’e sünnetsiz kimsenin girmeyeceğinden bahsedilir. Burada sünnet temizliği ve saflığı simgeler. Mûsâ, çıkış kitabı altıncı bölümde iyi konuşmadığını ifade etmek için dudaklarının sünnetsiz olduğunu söylemektedir.³⁹ Bu ifadeye göre sünnetli organ işlevini tam olarak gerçekleştiren organdır, öyleyse cinsel organın sünnetli olması demek ilişkiye girebilmesi demektir. Tanrı’nın sözünü dinlemeyenleri anlatmak için kulaklarının sünnetsiz olduğu söylenir.⁴⁰ Levililer yirmi altıncı bölümde Tanrı önce emrini tutmaları hâlinde İsrailoğulları’na vereceği ödülleri anlatır

³⁶ Flp. 3:2-5.

³⁷ Kol. 2:11-12.

³⁸ Hristiyanlik.org, “Hristiyan Sünneti” (Erişim 19 Şubat 2019).

³⁹ Çık. 6:12-30.

⁴⁰ Yer. 6:10.

sonra da itaatsizlik ederlerse başlarına gelecek cezaları sıralar. Akabinde “sünnetsiz yüreklerini alçaltırlarsa” İbrahim’le yaptığı antlaşmayı hatırlayacağını söyler. Modern tercümelerde bu ifade “ınadı bırakıp alçakgönüllü olurlarsa” şeklinde çevrilmektedir.⁴¹ (Kenan ülkesinde) Yeni dikilen bir ağacın meyvesinin ilk üç yıl kirli sayılması ve yenilmemesi gerektiği anlatılırken de “sünnetsiz” sayılması gerektiği söylenir.⁴²

3.5. Günümüz Hıristiyanlarının Sünnetle İlgili Tavırları

Hıristiyanlığın ilk zamanlarındaki yayılma sürecinde dine yeni girenlerin Yahudi şeriatına uymalarının gerekip gerekmediği konusunda tartışmalar yaşandı. Bu tartışmalar sebebiyle “Yahudi Hıristiyanlığı” ve “Gentile Hıristiyanlığı” şeklinde iki mezhep ortaya çıktı. Yahudi Hıristiyanlığı, İsa’nın kardeşi Yakup’un önderliğinde İncil metinlerine göre gelişen bir Hıristiyanlık anlayışıdır. Bu anlayışta olanlar hem Yahudi şeriatına hem de İsa’nın mesajına uymak gerektiğini düşündüler. Yani bu hareket, İsa gibi Yahudi şeriatını takip edip bazı hususlarda Yahudilerden farklı yorumlarda bulunan bir oluşumdur. Bu grup, Pavlus’un görüşlerini kabul etmez, onu ikiyüzlülükle suçlar, İnciller’den de sadece Matta İncili’ni kabul eder.⁴³ Düşünce olarak Yahudilere yakın olmakla birlikte Mesih’in kimliği konusunda onlardan ayrılır. Yahudiler Mesih’in gelmediğini söylerken, Yahudi Hıristiyanları Mesih’in geldiğine ve onun İsa olduğuna inanır.

Gentile Hıristiyanlığı ise Pavlus’un önderliğinde gelişen bir Hıristiyanlık anlayışıdır. Onlar, Mûsâ şeriatının kurtuluş için yetmediğini, asıl önemli olanın iman olduğunu söylerler bu sebeple de Yahudi şeriatına uyma gereği duymazlar. Bir Yahudi ve Yahudi Hıristiyanlığı’na mensup bir kişi Tora’da yazdığı için sünnet olurken Gentile Hıristiyanlığı’na mensup bir kişi için bu tür emirlerin mutlak yapılması gerekmez.⁴⁴

Yahudi Hıristiyan anlayışı kendi sistemlerini oluşturmuş, bir süre yaşamış ancak diğer görüş hâkim olunca dışlanmış, küçük bir grup olarak bir süre devam ettikten sonra yok olmuştur. Genel ve hâkim bir anlayış olarak günümüze kadar ulaşan Hıristiyan anlayışı; Pavlus’un görüşlerine dayanan Hıristiyanlık anlayışıdır.

Pavlusçu anlayış, Eski Antlaşma’ya göre kurtuluş için yasaya uymak gerektiğini Yeni Antlaşma’ya göreyse İsa Mesih’e iman etmenin yeterli olduğunu savunur. Bu sebeple Yahudilikteki katı kurallar ve şekilsel uygulamalar Hıristiyanlık’ta yumuşatılmıştır. Yahudilik’te sünnet Tanrı’yla yapılan antlaşmanın bir işareti sayıldığı ve mecbur tutulduğu hâlde Hıristiyanlık’ta bu zorunluluk kaldırılmıştır. Yemek, temizlik gibi konularda

⁴¹ *Online Tevrat Oku* (Erişim 26 Temmuz 2018), Lev. 26:41.

⁴² Lev. 19:23

⁴³ Günay Tümer vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2017), 358.

⁴⁴ Dursun Ali Aykıt - Ali Osman Kurt, *Dinler Tarihi* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 223.

Tevrat'taki emirleri uygulamaya gerek görmeyen Hıristiyanlar sünnet olma konusunda da istekli değildir. Hıristiyanlık şekilciliğe değer vermeyip bunun yerine ahlaklı olmayı öğütler.

Günümüz Hıristiyanları geleneklerine uygun olarak Pavlus'un otoritesine inanmakta ve onun öğretilerine bağlanmaktadır. İncil'in Tevrat'ı neshetmediğini, aksine doğruladığını, karmaşık yanlarını açıkladığını, tapınma kurallarını bedensel olandan ruhsal olana dönüştürdüğünü savunmaktadır.

İlk Hıristiyanlar arasında sünnet konusunda görüş farklılıkları olsa da zaman içerisinde Pavlus'un görüşü hâkim oldu ve Hıristiyanlar sünnet uygulamasını büyük ölçüde terk ettiler. Katolik, Ortodoks ve Protestan kiliseleri sünnetin gerekmediği konusunda hemfikirdir. 4 Şubat 1442'deki Floransa Konsili'nde o güne kadar sünneti destekleyerek tek istisna olan Mısır'daki Kıpti Kilisesi de sünneti yasaklamıştır.⁴⁵ Yine de çocuk sünneti Avrupa'dan tamamen silinmemiştir, hatta geç Viktoryan döneme kadar İngilize konuşulan ülkelerde sünnet taraftarları popüler olmuştur. Bu durum bazı Hıristiyanların Hıristiyanlığın sünneti emrettiğine inanmalarını sağlamıştır, Michael Glass'a göre bu kesinlikle yanlış bir inançtır.⁴⁶ Katoliklerin sünnete karşı olduğunu anlatan internet siteleri de vardır.⁴⁷

James E. Peron, Hıristiyan ebeveynlere sünnetin dini bir zorunluluk olmadığını, tıbbî faydaları sebebiyle yapılabileceğini söyler, fakat sünnetin faydası konusunda bilim adamları arasında görüş birliği olmadığına, aksine tartışmaların bulunduğuna işaret eder.⁴⁸ Sünnetin tıp adamları tarafından zararlı bulunduğu dair bir internet sitesi de mevcuttur.⁴⁹

SONUÇ

Hıristiyanlık bir yandan Yahudi geleneğini kabul edip sürdürmek isterken diğer yandan İsa'nın öğrettiği yeni antlaşmaya bağlı kalmaya çalışır. Hıristiyanlar için öncelikli delil İsa'nın davranışları ve sözleridir, bunlar İnciller'de anlatılır. İsa, sünnetin Yahudi âdeti olduğunu bildirir. Sünnet dış görünüşle ilgilidir, insanları dış görünüşlerine göre yargılamamak gerekir, asıl önemli olan içteki imandır. Kanonik İnciller'de İsa'nın sünnete karşı tavri net olarak belli olmasa da apokrif İnciller'den Tomas İncili'nde sünneti gereksiz bulduğu açıkça ifade edilir. İsa'nın Yahudi âdetine uygun olarak sekiz günlükken sünnet edilmesi onun iradesi dışında gelişen bir olaydır, dolayısıyla sünneti onayladığını göstermez. Petrus ve İstefan'ın sözlerinde

⁴⁵ Catholicdoors, "Frequently Asked Questions Regarding Circumcision." (Erişim 26 Temmuz 2018).

⁴⁶ Circumcision Information and Resource Pages (cirp), "Answer from the Bible to Questions about Circumcision" (Erişim 26 Temmuz 2018).

⁴⁷ Catholics Against Circumcision, "The Morality of Circumcision" (Erişim 26 Temmuz 2018).

⁴⁸ Cirp, "Christian Parents and the Circumcision Issue" (Erişim 26 Temmuz 2018).

⁴⁹ Doctors Opposing Circumcision (DOC), "Dedicated to Ending Circumcision" (Erişim 26 Temmuz 2018).


sünnet karşıtlığı görülür. Pavlus'un sünnetle ilgili ifadeleri zamana ve şartlara göre değişse de onun da sünnete karşı olduğu anlaşılmaktadır. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde, Yahudi olmayıp da Hıristiyan olanların Tevrat hükümlerine bağlanmasının gerekip gerekmediği konusundaki tartışmalar iki grup ortaya çıkarmıştır. İsa'nın kardeşi Yakup önderliğindeki grup Yahudi şeriatına bağlı kalmak gerektiğini, Pavlusçu olan diğer grup böyle bir zorunluluk olmadığını savunur. Zaman içerisinde Pavlusçu grup hâkim olur. Yahudi Hıristiyanlığı'na göre sünnet olmak gereklidir, Pavlusçu Hıristiyanlar uygulamayla ilgili diğer konularda olduğu gibi cerrahi sünnet konusunda da Tevrat'a uymak gerekmediğini düşünürler. Çünkü onlara göre İsa çarmıha gerildikten sonra Tevrat'ın emirlerini uygulamaya gerek kalmamıştır. Yasaya dayanan eski antlaşma bitmiş imana dayanan yeni antlaşma yürürlüğe girmiştir. Sünnet, eski antlaşmaya bağlılığı simgelediği için terkedilmelidir.

Bütün bu bilgiler çerçevesinde Katolikler, Ortodokslar ve Protestanlar sünnetin gerekli olmadığı konusunda hemfikirdirler hatta pek çoğu sünnetin zararlı olduğunu düşünürler.


KAYNAKÇA

- Ateş, Ali Osman. *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Ayıkıt, Dursun Ali - Kurt, Ali Osman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Bilay (Bilimsel Araştırma Yayınları), 2019.
- Barton, George. "Circumcision". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 3/680. Edinburgh: T. & T. Clark Ltd, 1951.
- Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Beidelman, T.O. "Circumcision". *The Encyclopedia of Religions*. ed. Mircea Eliade. 3/511. NewYork: Macmillan Publishing Company, 1986.
- Büyükünal, Cenk. "Circumcision and its historical and social aspects in Turkey". *Turkish Association of Pediatric Surgeons* 3/29 (2015), 104-120. <https://doi.org/10.5222/JTAPS.2015.104>
- Catholicdoors. "Frequently Asked Questions Regarding Circumcision." Erişim 26 Temmuz 2018. <https://catholicdoors.com/faq/qu340.htm>
- Catholics Against Circumcision. "The Morality of Circumcision." Erişim 26 Temmuz 2018. <http://www.catholicsagainstcircumcision.org/>
- Circumcision Information and Resource Pages. "Answer from the Bible to Questions about Circumcision". Erişim 26 Temmuz 2018. <http://www.cirp.org/pages/cultural/glass2/>
- Circumcision Information and Resource Pages, "Christian Parents and the Circumcision Issue". Erişim 26 Temmuz 2018. <http://www.cirp.org/pages/cultural/peron1/>
- Çinpolat, Salih. "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Sünnetin Yeri". *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (Mayıs 2017), 109-126.
- Dekkers, Wim vd. "Bodily Integrity and Male and Female Circumcision". *Medicine, Health Care and Philosophy* 8/2 (Ağustos 2005), 179-191. <https://doi.org/10.1007/s11019-004-3530-z>
- Dinler Tarihi Ansiklopedisi*. Ansiklopedi Yayınları, ts.

- DOC, Doctors Opposing Circumcision. "Dedicated to Ending Circumcision". Erişim 26 Temmuz 2018. <https://www.doctorsopposingcircumcision.org/>
- Dwyer, John C. *Church History: Twenty Centuries of Catholic Christianity*. New York: Paulist Pr, Reissue edition, 1998.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi, 2005.
- Enis, Münevver Ahmed. *Cinsel Ahlak ve Biyolojik Tehlike*. çev. Kenan Dönmez. İstanbul: İz Yayıncılık, ts.
- GodVine. "Acts 7:51 - Why Say to the Children of Israel, I Am the LORD, and I Will Brin..." Erişim 26 Temmuz 2018. <http://www.godvine.com/bible/acts/7-51>
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Gürkan, Salime Leyla. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/156. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Hristiyanlık.org. "Hristiyan Sünneti". Erişim 19 Şubat 2019. <https://www.hristiyanlik.org/hristiyan-sunneti/>
- İncil—Tevrat—Zebur Kutsal Kitap. "İncil: Hristiyan Kutsal Kitabı". Erişim 26 Temmuz 2018. <https://incil.info/>
- Kıranatlıoğlu, Mustafa. "Yahudilikte Sünnet". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32/44 (30 Haziran 2017), 99-119.
- KutsalKitap.org. "Online Tevrat Oku". Erişim 26 Temmuz 2018. <https://www.kutsalkitap.org/online-tevrat-oku/>
- Küçük, Mehmet Alparslan. *Kutsal Kitap Anlayışı Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Örneği*. İstanbul: Berikan Yayınevi, 2. Basım, 2016.
- MacCoby, Hyam. *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*. New York: HarperCollins, 1987.
- Male Circumcision: Global Trends and Determinants of Prevalence, Safety and Acceptability*. World Health Organization, 2007. [Http://whqlibdoc.who.int/publications/2007/9789241596169_eng.pdf](http://whqlibdoc.who.int/publications/2007/9789241596169_eng.pdf).
- Michel, Thomas. *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*. İstanbul: Orhan Basımevi, 1992.
- Tümer, Günay vd. *Dinler Tarihi*. Berikan Yayınevi, 9. Basım, 2017.
- "Tomas İncili". Erişim 26 Temmuz 2018. <http://www.ondokuz.gen.tr/tomasincil.htm>
- Wilson Barrie. *How Jesus Became Christian*. New York: St. Martin's Griffin, Reprint edition, 2009.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Mustafa Kıranatlıoğlu.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

EL-KEŞŞÂF TEFSİRİ ÖZELİNDE ZEMAŞERÎ'NİN ELEŞTİRİLERİ

Zamakhshari's Criticisms the Case of al-Kashshāf

Veysel GENÇİL

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Tefsir Anabilim Dalı, Bartın, Türkiye

Assist. Prof., Bartın University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic
Sciences Department of of Hermeneutics, Bartın, Turkey

✉ veysel.gencil@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-0103-1274>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 17.06.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 27.11.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

” Atıf / Cite as: Gençil, Veysel. “el-Keşşâf Tefsiri Özelinde Zemaşerî'nin Eleştirileri”. *Mütefekkir* 8/16 (2021), 135-164. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034491>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

EL-KEŞŞÂF TEFSİRİ ÖZELİNDE ZEMAHŞERİ'NİN ELEŞTİRİLERİ

Öz

Eleştiri, bir eleştirmenin olay, kişi ya da eserdeki yanlışlığı tespit edip doğruyu/hakikati ortaya çıkarma amacıyla yaptığı bir eylem olarak tanımlanır. İslâm düşüncesinde de eleştiri önemli bir yer tutmaktadır. Birçok âlim çeşitli gerekçelerle farklı düşüncedeki insanları ve anlayış biçimlerini eleştirmiş, yanlış olduğunu düşündükleri hususları ortaya koymuşlardır. Bununla beraber zaman zaman eleştirilerin dozu artmış ve fikirden ziyade isimlerin üzerine yoğunlaşmış, eleştiri adeta karşıt düşünceyi ilzam etme aracına dönüşmüştür. Tefsirde eleştiri geleneği açısından öne çıkan kişiliklerden biri de Zemahşerî'dir. O, mensubu olduğu Mu'tezile mezhebi eksenindeki yorumlarından dolayı özellikle Sünnî anlayıştaki birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. Bununla birlikte onun, el-Keşşâf adlı tefsiri incelendiğinde kendisinin de Sünnî gelenek başta olmak üzere çeşitli kişi ve anlayışa eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Kendisine yöneltilen eleştirilerle tanınan müfessirin, başka kişi ve düşüncelere yönelttiği eleştiriler bugüne kadar müstakil bir araştırmada incelenmemiştir. Zemahşerî'nin, farklı kişi ve düşünce yapılarına yönelttiği eleştirilerinin konu edildiği bu çalışmada el-Keşşâf adlı eseri bütüncül bir gözle ele alınmış, onun tefsir, mezhep ve toplumsal konulara yoğunlaştığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Eleştiri, Mezhep, Zemahşerî, el-Keşşâf.

Zamakhshari's Criticisms the Case of al-Kashshâf

Abstract

Criticism is defined as an action taken by a critic with the aim of revealing the truth/realness by detecting the mistake in an event, person or work. Criticism has an important place in Islamic thought, too. Many scholars have criticized people with different thoughts and their ways of understanding for various reasons, and they have revealed the points that they think are wrong. However, sometimes the dose of criticism has increased and the focus has been on names rather than ideas, and criticism has turned into a tool to bind opposing thoughts. One of the prominent personalities in terms of criticism in tafsir is Al-Zamakhshari. He was criticized by many scholars, especially those with a Sunni understanding, because of his comments on the views of the Mu'tazilah sect of which he was a member. However, when his exegesis named Al-Kashshaaf is examined, it is seen that he also criticizes various people and understandings, especially the Sunni tradition. Known for the criticisms directed at him, Zamakhshari's criticisms against other people and ideas have not been examined in an independent research until today. Therefore, this study deals with the criticisms of Zamakhshari against different people and perspectives. To do this, his work named Al-Kashshaaf has been examined with a holistic approach and it has been seen that the issues that he criticizes are mainly concentrated on three issues: exegesis, sect and society.

Keywords: Tafsir, Criticism, Sect, Zamakhshari, al-Kashshâf.

*Nice eleştirmen var ki eleştirilmeye en çok kendisi layıktır.*¹

Zemahşerî

GİRİŞ

Eleştiri,² bir konuya ait eseri ya da yazıyı değer bakımından incelemek anlamına gelir. Tenkit ile aynı manada kullanılan bu kavram, ilgili yazının doğru veya yanlış taraflarını ortaya koymak amacıyla yapılan çalışma şekliyle de tanımlanmaktadır.³ Öte yandan kritik sözcüğüyle de eş anlamlı olarak kullanılan eleştiriye kıyasla tenkit kelimesinin daha kapsamlı olduğu belirtilmiştir.⁴

“Bârîka-i hakikat müsademe-i efkârdan neşet eder.” ifadesinde de yer bulduğu gibi eleştiri, düşüncelerin donuklaşması yahut tabulaşmasının önüne geçmek, konu ekseninde farklı yaklaşımların öne sürülebilmesine imkân vermek gibi görevleri üstlenmektedir. Böylelikle zihin, konforundan uzaklaştırılacak ve doğru/hakikat sanılması nedeniyle sorgulanmadan ezberlenen bilgilerin bazen yanlış olduğu bazen ise tek bir cephesinin bulunmadığı görülecektir.

Eleştiri, İslâm düşünce geleneğinde, daha özeldir ise tefsir sahasında sahabe döneminden itibaren var olagelmıştır. Bu minvalde İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) İbn Ömer'e (ö. 73/693); Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) Ebû Hureyre'ye (ö. 58/678) yönelik tenkit ya da eleştirileri dikkat çekicidir. Bu isimlerin, hakikat söz konusu olduğunda sert ifadeler kullanmaktan çekinmedikleri bilinmektedir.⁵ Öte yandan hakikati/gerçeği/doğruyu ortaya çıkarmak gibi gayeye matuf olan eleştiride kullanılan dilin rijit dozajı zaman içinde iyice artmış ve mesela Ebû Hanîfe (ö. 150/767) Deccâl'e, müşriğe, İblîs'e benzetilmiş, İslâm'ı ilmek ilmek çözmekle ve insanların en şerlisi olmakla itham edilmiştir.⁶

İslâm'ı, muhaliflerine karşı müdafaaya çalışan Mu'tezile'ye gelince, bu ekol de çok erken devirlerden itibaren türlü eleştirilere maruz kalmıştır. Nitekim Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 108/726) Allah'ın, kulların fiillerini yaratmaya dair kudretini inkâr etmeleri nedeniyle Mu'tezile'yi müşriklere benzetmiştir.⁷ Bu eleştiriler tarihi süreçte varlığını idame ettirmiş, başta

¹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve uyûnî'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Halil Me'mûn (Lübnan: Dârü'l-Marife, 2005), 923.

² Yapıcı eleştirileriyle bu makalenin gelişmesine önemli katkılar sunan hakemlere teşekkür ederim.

³ Ferit Devellioğlu, “eleştiri”, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Yayınevi, 1999), 1080; İsmail Parlatur, “eleştiri” *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), 700.

⁴ Abdullah Uçman, “Tenkit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Eylül 2021).

⁵ Bu konuda bk. Veysel Gençil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 30-39.

⁶ Hatip el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ev Medîneti's-Selam*, thk. Beşâr Avvâd (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâm, 2020), 15/544-545; İsmail b. İbrâhim el-Buhârî, *Kitâbü't-târîhi'l-kebîr*, thk. Abdülmüid Han, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, ts.) 1/240; Ebû'l-Hasen el-Eşârî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Beşir Muhammed (Dımaşk: Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1990), 89.

⁷ İbnü'l-Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Şakir (Ürdün: Dârü'l-

Usûl-i hamse olmak üzere onunla irtibatlı düşünceleri nedeniyle Mu'tezile, Ehl-i Sünnet cephesinde ağır tenkitlere maruz kalmıştır. Gerek siyasi gerekse ilmî baskılar onların tarih sahnesinden çekilmeleriyle sonuçlanmıştır.⁸ Bu durumun tefsir sahası için de geçerli olduğunu belirtmek mümkündür. el-Hâkim el-Cûsemî'nin (ö. 494/1101) yakın zamanda tahkik edilen *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı tefsiri hariç, Kur'ân-ı Kerîm'in tüm âyetlerini açıklayan Mu'tezilî tefsirlerden günümüze ulaşabilmiş tek eser *el-Keşşâf*'tır.

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) bu muhalled eseri, belagat sahasının zirvesini temsil etmesiyle meşhurdur. O, tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ı yorumlamanın kolay bir iş olmadığına ve müfessirin Arap dilinin inceliklerini bilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Ardından *fırka-i nâciye* diye andığı Mu'tezilî kardeşlerinin âyetlere yönelik soruları ve nihayet Mekke emiri İbnü'l-Vehhâs'ın özel ricası üzerine tefsirini kaleme aldığını ifade etmiştir.⁹ *el-Keşşâf* tefsirine sonraki âlimler bigâne kalamamış, onun, Kur'ân'ın anlaşılması yönünde önemli görevler üstlendiğini belirtmişlerdir. Nitekim İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) öğrencisi Ebû Hayyân (ö. 745/1349), Zemahşerî'nin, Furkân'ın inceliklerini ortaya çıkarma ehliyetini haiz olduğunu dile getirmiştir.¹⁰ Aslında sıkı bir Zemahşerî eleştirmeni olsa da İbnü'l-Müneyyir de onu takdir edici sözleri sarf etmiştir.¹¹ *el-Keşşâf* şârihi Tîbî (ö. 743/1343) de Kur'ân-ı Hakîm'in gizli nüktelerini, manalarındaki sırları açığa çıkarmayı başaran, onun icazı yönündeki perdeleri kaldıran ve karşı itirazları savuran öncü isimlerin başında Zemahşerî'nin geldiğini söylemiştir.¹² Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) talebesi Haydar Efendi (ö. 830/1427) de aynı minvalde görüş bildirmiş, *el-Keşşâf*'ın ne öncesi ne de sonrası tefsirlere benzemediğini ve onun ayrı bir yerinin bulunduğunu dile getirmiştir.¹³

Yukarıdaki övgülerin, Zemahşerî'nin ifadelerinin sair tefsirlerde birebir yer almasıyla yansımalarını görmek mümkündür. Bu bağlamda başta Şîî müellif Tabersî (ö. 548/1154) olmak üzere Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ve Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) gibi isimler *el-*

A'lem, 2006), 8/172.

⁸ Bu çerçevede bk. Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şafîî*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 121-124. Muhammed Hamidullah, "Usûl al-fıqh'ın Tarihi", çev. Fuat Sezgin, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 2/1 (1956-1957), 7.

⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 23-24.

¹⁰ Muhammed b. Yûsuf, Ebû Hayyân el-Endulûsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed - Ali Muhammed (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2010), 1/112.

¹¹ Ebü'l-Abbâs Nâsirüddîn İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fî mâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl* (Keşşâf baskısı içerisinde), thk. Halil Me'mûn (Lübnan: Dârü'l-Marife, 2005), 335-336, 495, 1019, 1124.

¹² Şerefüddîn et-Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'ir-reyb*, thk. Ömer Hasan (Ürdün: Ca'izetu Dubeyy ed-Duveliyye li'l-Şur'âni'l-Kerîm, 2013), 1/610-611.

¹³ Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2008), 3/96-97.

*Keşşâf*¹⁴ başucu eseri hâline getirmişlerdir.

Bahsi geçen methiyelere mukabil Zemahşerî'nin, âyetleri tefsir ederken belâgat sanatını mezhebî görüşlerini destekleyecek tarzda kullanması, ki o, eserini Mu'tezilî esaslara göre oluşturacağını belirtmiştir, bazı âlimlerin kendisini uyardıklarına¹⁵ ve özellikle halk tarafından okunmamasına yönelik telkinlerde bulunmalarına yol açmıştır.¹⁶ Bu bağlamda Zemahşerî'yi ağır eleştirilere tâbî tutan isimlerin başında İbnü'l-Müneyyir gelmektedir.¹⁷ O, *el-İntisâf*'ında Zemahşerî'yi başta *Usûl-i hamse* çerçevesindeki düşünceleri olmak üzere Kur'ân tarihi ve Ulûmü'l-Kur'ân'a dair ifadelerini sert bir şekilde tenkit etmiştir.¹⁸ Ebû Hayyân da hocası İbnü'l-Müneyyir gibi Zemahşerî'yi yoğun biçimde eleştirmiştir. Zemahşerî'yi kendisine rakip olarak gören Ebû Hayyân,¹⁹ tefsir metodolojisinden dilbilimsel yorumlara, fikhî, kelâmî ve lügavî konulardan rivayet ve uslûba varıncaya kadar birçok konuda Zemahşerî'de kusur bulmuştur.²⁰ Haydar Efendi de Zemahşerî'nin, bazı yorum ve eleştirilerinde edep sınırlarını aştığını, itizâlî düşünceleri savunmadaki aşırılığının da *el-Keşşâf*'ın kıymetini düşürdüğünü ve safiyetini bozduğunu söylemiştir. Haydar Efendi'ye göre Zemahşerî, zorunlu olmadığı hâlde âyetleri zahirine aykırı olarak tefsir etmesi sebebiyle Allah'ın kitabını tahrif etmiştir. Benzer şekilde o, Allah'ın veli kullarına, onun elçilerine ve Ehl-i Sünnet'e karşı sarf ettiği haşin ifadeler nedeniyle tenkiti hak etmiştir. Mu'tezilî fikirleri tefsirinin satır aralarına gizlenmiş bir şekilde yaymaya çalışan bu eserden ve onun tuzaklarından korunmak gerektiğini belirten Haydar Efendi, bu fikirlerinin farkına ancak üst düzey zekâyâ sahip fâzil kimselerin varabileceğini dile getirmiştir.²¹ Ayrıca İbn Teymiye (ö. 728/1328), Tâcüddîn es-Subkî (ö. 771/1370), Zehebî (ö. 748/1348), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Süyûtî de (ö. 911/1505) *el-Keşşâf* sahibini ağır bir

¹⁴ Bk. Mehmet Kaya, *İrâb Değerlendirmelerinin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-* (Çorum: Bir Medya, 2014), 90-91.

¹⁵ Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, thk. Adnan Zarzur (b.y.: y.y. 1972), 86.

¹⁶ Ebû Zeyd Veliyyüddîn İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 200), 788. Ayrıca bk. Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 35, 51-52; Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 43-47.

¹⁷ Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 77-78; bu hususta ayrıca bk. Salih el-Gâmîdî, *el-Mesâilî'l-i'tizâlî fi tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fi davi mâ verade fi kitâbi'l-İntisâf li İbni'l-Müneyyir -Ard, Nakd ve Hâil-* (Suud: Dârü'l-Kütübi'l-Endelüsiyye, 1998).

¹⁸ Söz konusu eleştirileri *el-Keşşâf*'ın hâmişinin hemen her sayfasında görmek mümkündür. Bu hususta bk. Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* (İstanbul: İz Yayınları, 2007); Mehmet Emin Maşalı, "Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 5/3 (2005), 61-89.

¹⁹ Mehmet Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri, el-Bahru'l-Muhîr Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 463.

²⁰ Bk. Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri*, 462-576.

²¹ Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2008), 3/96-97.

şekilde eleştirmiş, Mu‘tezilî görüşleri nedeniyle tefsirinin okunmasının doğru olmadığını belirtmişlerdir.²²

Yukarıda görüldüğü üzere Zemahşerî türlü tenkitlere maruz kalmış fakat o da *el-Keşşâf*’ında birçok kişi, görüş ve toplumsal meseleleri eleştirmiştir. Dolayısıyla bu makalede Zemahşerî’nin eleştirilerinin ve bu eleştirilerde kullandığı dilin bütüncül bir bakış açısıyla incelenmesi hedeflenmektedir. Konunun üç başlıkta ele alınacağı bu çalışmada ilk olarak Zemahşerî’nin, toplumun çeşitli katmanlarını teşkil eden âlimlere, yöneticilere ve halka; ikincisinde tefsir alanında öne sürülen birtakım yorum ve rivayetlere, üçüncüsünde ise mensubu olduğu Mu‘tezile’ye muhalif olan kesimlere yönelttiği eleştiriler üzerinde durulacaktır. Böylece bir yandan *el-Keşşâf* sahibinin konu edindiği meseleler ve kullandığı üslûp öte yandan onun, döneminde problem gördüğü hususların haklılığı ya da haksızlığı tespit edilmiş olacaktır. Neticede bu eserin Ehlü’l-Adl ve’t-Tevhîd olarak isimlendirilen Mu‘tezile mensupları ile ilim camiasına hitap ettiği kadar halkı da muhatap aldığı ve müellifin eserini inşa etme amaçları arasında onlara da çeşitli hususlarda mesajlar vermek istediği görülecektir. Şu hususun da belirtilmesinde yarar vardır: Yukarıda kendilerine atıfta bulunduğumuz kimi eserlerde ekseriyetle Zemahşerî’ye çeşitli âlimler tarafından yöneltilen eleştiriler üzerinde durulmuş; *el-Keşşâf* sahibinin eleştirileri bir bütün olarak okuyucuya sunulmamış, bunlar daha çok genel hatlarıyla ve sınırlı bir kapsamda ele alınmıştır.²³ Zemahşerî’nin eleştirilerini daha geniş kapsamda incelemek suretiyle bu çalışmanın öncekilere katkı sağlamasını ummaktayız.

1. TOPLUMUN ÇEŞİTLİ KADEMELERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Bu başlıkta Zemahşerî’nin ilim ehline, yöneticilere ve halk kesimine yönelttiği eleştiriler, bazı örnekler üzerinden ele alınacaktır.

1.1. Âlimlere Yönelttiği Eleştiriler

el-Keşşâf adlı tefsirinde Zemahşerî, kimi âlimleri kıskanç olmaları, kibirli zenginlere benzemeleri, yöneticilere yakınlaşmaya çalışmaları ve nassı literal anlamaları gibi sebeplerden dolayı eleştirmektedir. Fakat bu hususlara temas etmeden önce onun, ilmin faziletine yönelik bazı ifadelerine değinmek gerekir.

Zemahşerî, gerek *el-Keşşâf*’ında gerekse *Atvâqu’z-zeheb* ve *Nevâbiqu’l-*

²² Bk. Recep Orhan Özel, *Keşşaf Tefsirinin Kur’ân İlimleri Yönünden İncelenmesi* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 107-111; Oğuzhan Şemsetdin Yağmur, *Zemahşerî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 23-27; Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 105-106; Nihat Uzun, İslam, *Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri-Şihâbüddîn el-Hâfâcî’nin el-Beydâvî’ye Eleştirileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 26-28.

²³ Hilmi Kemal Altun tarafından hazırlanan tarafından yapılan çalışmada konu Zemahşerî’nin Şia’ya yönelik eleştirileri ile sınırlandırılmıştır. Bk. Hilmi Kemal Altun, “Zemahşerî’nin el-Keşşâf İsimli Eserinde Şiilere Yönelik Eleştirileri”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2019), 99-108.

kelîm gibi eserlerinde ilim ile âlimi merkeze alan ifadelerine yer vermiştir. Bu çerçevede o, ilmi tırmanılması-ulaşılması zor, inilmesi kolay bir dağa; cehaleti ise kurtulması zor, ulaşılması kolay bir kaynağa benzetmiştir.²⁴ Yine o, yeryüzünü imar edecek âlimlerin, Kur'ân ve sünnetle amel eden gerçek âlimler olduğunu, kalplerinin ilim madenleri kendilerinin ise hilm dağları konumunda bulunduğunu ifade etmiştir.²⁵ Kur'ân'ın müteşâbih âyetlerinin anlaşılmasına katkı sunmaları bu türden âlimlerin kurbiyetine vesile olmakta; müşkil görünen âyetleri çözümlenmeleri de Allah yolunda cihat etmeleri anlamına gelmektedir.²⁶ Bu gerekçelerden olmalıdır ki o, ilmin, sıradan bir muallimden değil, döneminin en önde gelen âliminden alınması gerektiği görüşündedir. Ona göre âlim, ilmi tüm yönleri ile bilen, onun inceliklerine vâkıf ve nüktelerinden haberdar olmalıdır. Bu vasıfları haiz bir âlimi bulmak uğruna kişi, gerekirse uzak mesafeleri kat etmeli hatta devesinin çiğerini kurutma pahasına ilim yolculuğuna katlanmalıdır. Bu yolculuğun çilesine katlanmayan ve dolayısıyla ilmi ehlinden almayan kişi ömrünü boşa geçirmiş olacaktır. Zemahşerî, aksi davranışta bulunan talibin, muhakkik bir âlimi gördüğünde, ilmi ehlinden almadığı için boşa geçirdiği zamanını düşündükçe üzüntüsünden parmağını ısıracağını belirtir ve ilim talebesinin hoca seçiminde dikkatli davranması ihtarında bulunur.²⁷

Âlime, ilme ve ilmin ehlinden alınmasına yönelik bazı ifadelerinden sonra Zemahşerî'nin tenkit ettiği hususlara geçebiliriz. Bu çerçevede onun dikkat çekici eleştirilerinden biri, kimi âlimlerin birbirlerini kıskanmaları üzerinedir. Bu husus Tevbe sûresi 9/122. âyetinin tefsirinde görülmektedir. Mevzu bahis âyet, Müminlerin topyekûn savaşa çıkmamalarını, içlerinden bir grubun dinî sahada yeterli bilgiye sahip olma amacıyla geride kalmalarını emretmektedir. Zemahşerî, bu grubun ilmi elde etme külfetine katlanan kimseler olup amaçlarının insanlara yol göstermek olduğunu belirtir. Ne var ki dönemdeki kimi âlimler söz konusu vasfa sahip olmadıkları gibi çeşitli kusurlardan azade değildir. Örneğin onlar, lider olma sevdasındadırlar. Kendilerinin bulunduğu yerde başka kimsenin sözünün dikkate alınmamasını istemektedirler. Giyinip kuşanma ve binek konusunda da onlar, tıpkı diğer zâlim kimselere benzemektedirler. Zemahşerî, ilmiye sınıfının farklı kusurları üzerinde durmaya devam etmektedir. Söz gelimi onlar, kendi aralarında sürekli bir rekabet hâlindeyler. Fakat bu rekabet, ilmin gelişmesi için değil, daha fazla öğrenci toplama amaçlıdır. Bir âlimin önünde diz çökmüş talebe grubunun bulunması, bu sahneyi gören diğer

²⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, ez-Zemahşerî, *Nevâbiq'u'l-kelîm*, çev. Ali Nâzîmâ (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, h. 1303), 17.

²⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, ez-Zemahşerî, *Atvâqu'z-zeheb* (Kahire, Nahbet'l-Ahbâr, h. 1304), 18. Ayrıca bk. Hacı Çiçek, "Zemahşerî'nin Atvâqu'z-Zeheb, el-Kelîmu'n-Nevâbiğ ve Maqâmât Adli Eserlerinde Kişiyi İnşa Eden Özelliklerin Analitik Kritiği", *Şarkiyat* 8/2 (Kasım 2016), 843.

²⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 161, 950.

²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 279.

âlimin kıskançlıktan çatlaması için yeterlidir. O anda bu kişinin, diğerine, kıskanç bir kadının haset edip gözlerini belerterek baktığı gibi baktığını belirten Zemahşerî'ye göre bu türden basit emeller peşinde koşturan kimseler “*İşte ahiret yurdu. Biz onu yeryüzünde büyüklük ve bozgunculuk peşinde koşmayan kimselere veririz.*”²⁸ âyetinde dikkat çekilen güzel hasletlerden tamamen uzakta olan kimselerdir.²⁹

Görüldüğü üzere Zemahşerî, kibirli, sadece kendi sözünün dinlenmesini isteyen ve giyim kuşamı ile zâlim zenginlere benzeyen âlimlerin mezkûr davranışlarının ilmin şanına yakışmayan tavırlar olduğunu ortaya koymaktadır. O, özellikle son sırada aktardığımız zâlim zenginlere benzeme hususuna eserinin diğer yerlerinde de temas etmiştir.³⁰ Fakat Zemahşerî'nin âlimlere yönelik bu eleştirilerinin Mu'tezile'ye, karşıt mihne hareketini başlatmaları ve bunu devam ettirmeleri nedeniyle söylemiş olduğu düşünülebilir.

Gençlik döneminde yaşadığı maddi sıkıntılar nedeniyle saraya yakın olmaya çalışan ve ilmin hâmisi Nizâmülmülk'e (ö. 485/1092) medhiyeler yazan Zemahşerî, ilmî açıdan değersiz kimselere verilen makamlara kendisinin daha layık olduğunu belirtmiş, fakat muhtemelen hem kendisini övmesi hem de Mu'tezilî olması nedeniyle umduğunu bulamamış,³¹ gördüğü bir rüyanın da etkisiyle olgunluk döneminde bu durumunu sonlandırmıştır.³² Tefsirinde de bu tür davranışın yanlış olduğunu belirtmiş ve padişahların kapısından ayrılmayan âlimleri eleştirmiştir. Zemahşerî, bu eleştirileri Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663), el-Evzâî (ö. 157/774) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi isimlerin ifadeleri üzerinden yapmıştır. Nitekim Süfyân es-Sevrî, padişahları, maddi çıkarları için ziyaret eden âlimlerin cehennemde cezalandırılacaklarını söylemiştir. el-Evzâî ise Allah'ın, yöneticileri ziyarete giden âlimlere buğzettiği kadar kimseye buğzetmediğini ifade etmiştir. Muhammed b. Mesleme ise “Pisliğin üzerindeki sinek, idarecilerin kapısındaki kârîden daha güzeldir.” şeklindeki ifadesiyle bu tutumu sergileyen âlimleri eleştirmektedir. Zemahşerî, ismi geçen âlimlerin konuya ilişkin sözlerini aktardıktan sonra Hz. Peygamber'in şu hadisini nakleder: “*Bir zâlimin idarede kalması için dua eden kişi, yeryüzünde Allah'a isyanın devam etmesini dilemiş olur.*”³³ Zemahşerî son olarak Süfyân es-Sevrî'nin çölde susuzluktan ölmek üzere olan bir zâlime hiçbir şekilde yardım edilmeyerek ölümüne göz yumulması yönündeki

²⁸ el-Kasas 28/83.

²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 454.

³⁰ Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 670, 753.

³¹ Mustafa Sâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyânü'l-câzih* (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 32-34.

³² Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî*, 35.

³³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, nşr. M. Saïd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 2000), 7/53-54. (No: 9432).

düşüncesine değinerek ifadelerini sonlandırmıştır.³⁴

Yaşadığı maddi sıkıntıların ortadan kalkması amacıyla idarecilere methiyeler düzmesi fakat beklediği mukabeleyi hemen görememesi ve Mu'tezile'ye yönelik baskıların devam etmesi Zemahşerî'yi, sultanlara yakın yetersiz âlimleri dolaylı ifadeler ile eleştirmesine yol açmış olmalıdır. Zira kendisi de tefsirini yazmaya başlamadan önce gerek Harizmşahlar hükümdarı Kutbüddin Harizmşah ve oğlu Atsız gerekse Mekke Emiri Emir b. İsâ b. Vehhâs'ın itibarına mazhar olmuştur.³⁵ Bu da onun, mezkûr âlimleri mahza dinî saikler ile eleştirmeyi hedeflemediği şeklinde yorumlanabilir.

Karineye dayanmadan âyetleri zahirine aykırı biçimde yorumladığı gerekçesiyle eleştirilen Zemahşerî,³⁶ tefsirinde âyetleri zahiri yorum biçimiyle anlama çabasında olanları eleştirmektedir. Sâd sûresi 29. âyette Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'e nazil olma gerekçesinin onun üzerinde derin derin düşünüp ders çıkarmak olduğu bildirilmektedir. Zemahşerî, âyette yer alan *tedebbür* ifadesi üzerinde durur ve onun "incelemek" anlamına geldiğini; *Kur'ân'ın tedebbürü* denildiğinde ise yorumların doğrusuna, manaların güzeline ulaşmak için zahir manaların ardındaki bilgiye ulaştıracak şekilde âyetleri incelemenin ve üzerlerinde düşünmenin kast edildiğini belirtir. O, Kur'ân'ın mahza zahiri anlamı ile yetinmeleri nedeniyle âlimleri, elde edebilecekleri pek çok hayırdan mahrum kalmakla itham etmektedir. Ona göre bunlar, tıpkı bol sütlü devesi olduğu hâlde onu sağmayan yahut doğurgan bir cins atı olmasına rağmen ondan yavrular edinmeyen kimselere benzemektedir. Zemahşerî daha sonra bu türden kimseleri Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) bir ifadesi ile irtibatlandırarak köle ve çocuklara benzetmiştir. Buna göre onlar, Kur'ân'ın te'vîlini anlayacak ilme vâkıf değillerdir. Her ne kadar Kur'ân'ı ezberlemişlerse de manalarını zayi etmişlerdir. "Kur'ân'ın bir harfini bile atlamadan ezbere okudum." diyebilirler ne var ki onlar, aslında Kur'ân'ın tümünü kusurlu okumuşlardır. Dolayısıyla onların üzerinde Kur'ân'ın ahlâkı görülmez ve onun emirleri uygulanmaz olur. Zemahşerî, hikmet ehli olmadıkları gibi kötülöklere de mâni olmayan bu kimselerin sayısının artmamasını, kendisini de tedebbür ehli âlimlerden kılmasını ve kibirli kâfîlerden olmaktan muhafaza etmesini Allah'tan niyaz ederek ifadesini sonlandırır.³⁷

Zemahşerî'nin mevzu bahis ifadelerinden anlaşılacağı üzere o, ilim makamını temsil edecek kimselerin mütevazı olması ve hamiyetini sadece dine hizmet etmek üzere kullanması gerektiğini yoksa ilimden çıkar elde

³⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 500; Zührî'ye (ö. 124/742) yöneticilerin huzuruna sürekli girip çıkması nedeniyle bir âlimin yazdığı mektup için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 500.

³⁵ Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî*, 36; ayrıca bk. Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Eylül 2021).

³⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, 3/96.

³⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 925.

etme arzusunun kötü sonuçlara yol açacağını belirtmiş olmaktadır. Yine konu bağlamında o, lafzın mahza zahiri üzere anlaşılması gerektiği şeklinde bir kaideye tutunanların da özellikle nassı hatalı bir şekilde yorumlayacaklarını bunun da verilmek istenen mesajın hedefine ulaşmasına mâni olacağını söylemek istemiş görünmektedir. Tüm bunların yanı sıra onun, Kur'ân'ın anlaşılması yolunda hakikatin sadece kendi ellerinde olduğunu düşünen kişi ya da gruplara karşı da eleştiri yöneltmeye çalıştığı düşünülebilir.

1.2. Yöneticilere Yöneltilmiş Eleştiriler

Zemahşerî'nin, *el-Keşşâf* tefsirinde toplumu oluşturan gruplar arasında yönetici kesime de doğrudan ya da dolaylı olarak eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Bu hususun ardında onun mezhebinin imamet konusundaki görüşlerinin etkin rol oynadığı söylenebilir. Nitekim Mu'tezile'ye göre şerî emirlerin uygulanabilmesi için imamet makamının doldurulması zorunludur. Bununla beraber bu makama gelecek kişinin adalet ile ilme sahip olması, vera ve cesaret olmak üzere çeşitli vasıfları taşıması mecburidir.³⁸ Zemahşerî, âyetlerin tefsiri sürecinde bu türden vasıfları taşımadığını düşündüğü yöneticileri eleştirmektedir. Sözgelimi;

Nisâ sûresinin 4/59 âyetinde³⁹ Zemahşerî, "Allah yöneticileri, emaneti ehline vermekle, adalet ile hükmetmekle ve problem olması durumunda işleri Kitap ve sünnete havale etmekle görevlendirmiştir" şeklinde bir yorum yapar. Ne var ki ona göre zâlim yöneticiler, emaneti ehline vermedikleri gibi adalet ile de hükmetmezler. Onlar ancak şehvetlerine tabi olurlar. Bu gerekçelere binaen onlar, ülü'l-emr olma vasıflarını kaybetmişlerdir. Dolayısıyla onlara yakışan isim '*zorba hırsız*'dir.⁴⁰ Bu ifadelerinden hareketle Zemahşerî'nin, vera sahibi olmayan ve adalet vasfını taşımayan zâlim yöneticilerin, görevlerinden azledilmeleri gerektiğini dolaylı bir şekilde söylediği düşünülebilir.

Emevî valisi Haccâc da (ö. 95/714) Zemahşerî'nin pek çok defa olumsuz yönleriyle andığı bir isimdir. Söz gelimi o, Sâd Sûresinin 38/35. âyetini ele alırken Haccâc'ın bir davranışını nakletmiştir. Buna göre ona "Sen çok kıskanç birisisin." denilmiş, o da "Benden daha hased ehli biri var." dedikten sonra Hz. Süleyman'ın "*Rabbim, benden sonra kimseye nasip olmayacak bir hükümranlığı bana ver.*"⁴¹ âyetini okumuştur. Zemahşerî'ye göre Haccâc'ın bu âyet ile istişhâdi, onun Allah'a karşı küstahça bir davranış sergilediğini ve bu durumun şeytanlığının açıkça bir yansıması olduğunu göstermektedir.

³⁸ Ebû'l-Hasen Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 2/751-754; ayrıca bk. Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmamet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Ekim 2021).

³⁹ "Ey iman edenler! Allah'a, o'nun elçisine ve sizden olan yöneticilere itaat edin!..."

⁴⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 242.

⁴¹ Sâd 38/35.

Zemahşerî, aynı durumu aksettirmesi adına yine Haccâc ile alakalı bir başka rivayete yer verir. Buna göre o, kendisine yönelik itaatın Allah'a itaatten daha fazla olması gerektiğini söylemiştir. Zira Allah, insanların gücü oranında kendisinden sakınılmasını istemişken;⁴² yöneticilere karşı itaati "...sizden olan ülü'l-emre itaat edin."⁴³ şeklindeki mutlak ifadeyle emretmiş; kendisine yönelik itaat emrindeki gibi "*gücünüz yettiğince*" şeklinde bir şart koşmamıştır.⁴⁴

Zemahşerî, nakletmiş olduğu bu ifadelerden hareketle Haccâc'ı âyetleri kendi arzusuna göre yorumlamaya çalıştığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Böylelikle müfessirin, benzer davranışları sergileyecek yöneticileri dolaylı da olsa şeytana benzemekle itham ettiği düşünmek mümkündür.

Zemahşerî'nin, hutbelerde Hz. Ali'ye (ö. 40/661) lanet etme âdetini başlatan yöneticileri de sert bir şekilde eleştirdiği görülmektedir. Bu tel'în uygulaması Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720) döneminde kaldırılmış ve bunun yerine Nahl 16/90.⁴⁵ âyeti okunmaya başlanmıştır.⁴⁶ Zemahşerî mezkûr âyette bu hususa dikkat çekmiş ve ömrüne yemin ettikten sonra bu hadisenin son derece çirkin bir davranış olduğunu belirtmiştir. Ona göre akıl, hiçbir surette söz konusu duruma mantıklı bir açıklama getiremez. Zira bu, sapıtmanın en bariz bir örneğidir. Buradan hareketle o, Hz. Ali'ye karşı bahsi geçen uygulamayı başlatanla onu sürdüren kimseleri eleştirmenin ötesinde "Allah'ım! Ona düşmanlık edene sen de düşmanlık et."⁴⁷ mealindeki hadis eşliğinde beddua etmiştir.⁴⁸

Gerek Haccâc'a gerekse Hz. Ali'ye yönelik tel'în hareketine dair örneklerde görüldüğü üzere Zemahşerî, Emevîlere karşı sert ifadeler kullanmaktadır. Bu duruş onun takvalı oluşuyla yorumlanabilir. Fakat bu durumun ardında kader anlayışı, insanın özgürlüğü vb. düşünceleri nedeniyle Mu'tezililerin Emevî hanedanından gördükleri zulümlerin de etkili olduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir.⁴⁹ *Keşşâf* tefsirinde konuya ilişkin başka örnekler bulunmakla birlikte⁵⁰ bu zikredilenler siyasi gayeleri

⁴² et-Teğâbun 64/16.

⁴³ en-Nisâ 4/59.

⁴⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 927.

⁴⁵ "*Şüphesiz ki Allah, adâleti, iyiliği ve akrabayı koruyup kollamayı emreder. Hayasızlığı, fenalığı ve sapıklığın her türlüünü yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size böylece öğüt vermektedir.*"

⁴⁶ Ebü'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Muhammed Yusuf (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1987), 4/314-31; ayrıca bk. M. Bahaüddin Varol, "Emevîler'in Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine", *İSTEM Dergisi* 8 (Aralık 2006), 96-97.

⁴⁷ Ebü İsâ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî/el-Câmi'u'l-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâm, 1996), "Menâkıb", 19.

⁴⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 582.

⁴⁹ Emevîlerin âlimlere yönelik zulümleri ile alakalı olarak ayrıca bk. Arif Ulu, *Tâbiünun Sünnet Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 74-81.

⁵⁰ Meselâ Zemahşerî, Hûd sûresi 11. âyette kişinin bir başkasına üstünlüğünün ancak ilim ve adalet sayesinde mümkün olabileceğini, hemen her devirde idare makamını işgal eden ve cehalet batağına sapsansa da kendilerine "Hüküm verenlerin en mükemmel şekilde hüküm vereni" diye

uğruna bazı yöneticilerin yeri geldiğinde önemli değerleri çiğnemeye yeltendiklerini ve Kur'ân âyetlerini kendi çıkarları uğruna kullanmaktan çekinmediklerini göstermektedir. Hemen her devirde karşılaşılabilen bu türden kimselere karşı Zemahşerî'nin sert eleştiriler yöneltmesi, onun dini hamiyetinin üst düzeyde olduğunu; fakat aynı zamanda mezhebine yönelik tenkitlere imkânı ölçüsünde reaksiyonunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

1.3. Halka Yönelttiği Eleştiriler

el-Keşşâf, her ne kadar özelde Mu'tezilî anlayıştaki kişiler için kaleme alınmış olsa da halka yönelik mesajları da barındırmakta; onların İslâm ahlakına aykırı davranışlarına yönelik eleştiri ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu çerçevede Zemahşerî, kimi zaman Müslüman da olsa dinin gereklerine aykırı tavırlar sergileyenleri, cimrileri, üstünlüğün zenginlikte olduğunu düşünenleri ve zühd hususunda aşırıya kaçanları eleştirmektedir. Fakat hepsinden öte o, dinden olmayan uygulamaların dine dahil edilmeye çalışılmasına şiddetle karşı çıkmaktadır.

Zemahşerî, yaşadığı toplumda dinî hassasiyeti taşımak bir yana onu örfi bir uygulamaymış gibi değerlendiren kişileri eleştirmektedir. Bu süreçte o, selefin ifadelerinden de yararlanmaktadır. Mesela o, A'râf 7/119-120.⁵¹ âyetlerini tefsir ederken Hasan-ı Basrî'ye atfedilen bir düşüncüyü aktarır. Buna göre Hz. Mûsâ ile karşılaşan ve daha sonra ona iman eden sihirbazlara atfen, onların küfür üzere doğup yaşadıkları hâlde Allah yolunda can verdiklerini; buna mukabil Müslüman doğup yine Müslümanlar arasında yaşamasına rağmen az bir meblağa dinini satan nicelerinin görülebileceğini söylemiştir.⁵² Kanaatimizce müfessirimiz, bu örneği nakletmekle kendi döneminde de bu türden insanların görüldüğünü ima etmektedir. Nitekim o, tefsirinin başka yerinde böylesi kimselerin yanında uzun zaman geçirenlerin, onlardan zikir namına herhangi bir şeyi işitemeyeceklerini fakat dünyevi bir husus olduğunda, onların ara vermeden saatlerce konuştuklarının duyulabileceğini ifade etmiştir.⁵³ Bu ifadeleri ile Zemahşerî, yaşadığı çevrede mezkûr tavırları sergileyen Müslümanları uyarmak gibi bir görev üstlendiğini göstermektedir.

Zemahşerî, Kehf 18/35.⁵⁴ âyetinde yaşadığı toplumdaki bazı zenginleri de eleştirmektedir. Mevzubahis âyette sahip olduğu nimetin hiçbir zaman elinden çıkmayacağını diğer bir ifade ile kıyametin kopmayacağını düşünen bir kişi konu edilmektedir. Zemahşerî'ye göre bu kişi, kendisine verilmiş

isim veren yöneticilerin bulunabildiğini ifade etmiştir. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 485-486.

⁵¹ "Sihirbazlar, orada yenildiler, küçük düştüler ve ardından 'Âlemlerin Rabb'ine iman ettik.' dediler."

⁵² Zemahşerî, *Keşşâf*, 379.

⁵³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 267.

⁵⁴ "O, kendisine zulmetmek suretiyle bahçesine girdi ve 'Bu bahçenin hiçbir zaman yol olacağını sanmıyorum.' dedi."

zenginlikten ötürü şımaran, nimeti kendinden bilen ve dolayısıyla Allah'a nankörlük eden birisidir. Âyetin, o kimsenin kıyametin kopmayacağını düşündüğünü söylemek suretiyle vermek istediği mesaj şudur: “Bu, dünyaya tutkuyla bağlanmış, kendisine verilen ömür nimetini batıl bir gaye uğruna harcamış ve gafleti nedeniyle kendisi gibi zenginlerin karşılaştığı neticelerden ibret almamıştır.” Bu açıklaması sonrasında Zemahşerî, söz konusu özellikleri taşıyan üstelik de Müslüman olan kimselerin varlığından bahseder. Bu Müslüman zenginler, her ne kadar, kıyametin kopacağına ve sahip oldukları nimetlerden hesaba çekileceğine inanıyorlarsa da onların hâlleri, ahiretin varlığından şüphe eden kimseleri anımsatmaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla müfessir ister zengin ister fakir olsun Müslüman bir kişinin zühd sahibi olması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁵⁶

Mu'tezile'nin *usûl-i hamse* kapsamında “*emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker*” kaidesi hususunda hassas olduğu bilinmektedir. Kaldı ki işlenen kötü fiillere mâni olma gereği *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* âyetlerinde bizzat emredilmiştir.⁵⁷ Dolayısıyla Zemahşerî bu konuda oldukça hassastır. Onun bu yaklaşımı âyetin yorumuna da yansımıştır. Örneğin Mâide 5/78-79. âyetlerinde İsrailoğulları arasından kimilerinin *mesh* edildiği bildirilmiştir. Söz konusu kimseler işlenen kötülöklere mâni olmayan fertlerdir. Zemahşerî münkere mâni olmamanın yanlışlığını vurgulamak amacıyla âyette özel bir vurgunun bulunduğu temas ettikten sonra Müslümanları işlenen çirkin fiillere mâni olmaktan yüz çevirmeleri nedeniyle eleştirir. Oldukça az sayıda insanın bu uyarıyı dikkate aldığını belirten Zemahşerî, âyetteki vurguya ve Müslümanların bu âyeti sürekli olarak okumalarına rağmen onların bu emri uygulamamalarını oldukça şaşkırtıcı görmektedir. Zemahşerî, bu kişileri eleştirmekle kalmaz ve “Onlar, Allah'ın kitabını okuyan Müslümanlardan değiller, üstelik mübalağa ifadesi de kullanılmasına rağmen...”⁵⁸ ifadesiyle din dışı olarak niteler.

el-Keşşâf sahibinin, kötülüğe engel olmama nedeniyle eleştirdiği hususa, “İnsanın, kendi işlemediği iyiliğin yahut yaptığı çirkin işin aksini başkasına emretmesi ne kadar doğru olabilir?” şeklinde bir soru yöneltiler. Zemahşerî'ye göre bu, pekâla yerinde bir davranıştır. O, kendisi çirkin bir iş yapan kimsenin, onu bir başkasına yasaklamasında beis bulunmadığını, hatta bunun farz olduğunu belirtir. Bu çerçevede selefın “Kendiniz yapamasanız da hayırların yapılmasını emredin.” dediğini nakleden Zemahşerî, ifadesini desteklemek için Hasan-ı Basrî'nin, Mutarrif b. Abdullah'ın (ö. 95/713-14) “Yapmadığım şeyi söylemem.” dediğini işitince, bu düşüncenin yanlış olduğu,

⁵⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 620; ayrıca bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 481. Zemahşerî'nin, cimrilere yönelik eleştirileri için de bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 236.

⁵⁶ Şeyma Altay, “Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı”. *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 527.

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/104, 110, 114; A'râf 7/157; Tevbe 9/67, 71, 112; Hac 22/41; Lokman 31/17.

⁵⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 304.

zira şeytanın, bu suretle marufun emrine, münkerin nehyine mâni olmaya çalıştığı yönündeki cevabına yer verir.⁵⁹

Zemahşerî'nin dikkat çektiği bu son husus kötülüğün engellenmesi kadar iyiliğin yaygınlaştırılmasıyla da irtibatlıdır. Bazı güzel davranışları yerine getirmemesi nedeniyle kişinin kınanması mümkündür. Fakat bir kısım güzel davranışların işlenmemiş olması, onların tavsiye edilmesine mâni değildir. Zira bir farzın terki başka bir farzın terkini gerektirmez.

Zemahşerî, içinde yaşadığı toplumun kimi davranışlarını tevhid anlayışına aykırı tavırlar sergilemeleri nedeniyle de eleştirir. *Makâmat* ve *Atvâku'z-zeheb* gibi tasavvufi içerikli eserler yazan müfessir, söz konusu eleştirilerini Kur'ân ve sünnete aykırı yaklaşımları sergileyen kesimlere yöneltir. Örneğin o, Mâide 5/54. âyetini tefsir ederken toplum arasında cahil ve sapkın sofilerin de bulunduğu temas eder. Allah'ın kulları; kulların da Allah'ı sevmesi ile ilgili bu âyette Zemahşerî, kulun Rabbini sevmesinin somut göstergesinin ona itaat etmesi ve rızasını gözetmesi olduğunu ifade eder. Kulun Rabbini sevmesinin, onun gazabına neden olacak şeylerden uzak durmasıyla gerçekleşebileceğine dikkat çeken Zemahşerî, Allah'ın, bu hususları gözetken kulunu sevmesinin ise onun itaatlerinin karşılığını vermesi ve ondan hoşnut olması olduğunu belirtir.

Zemahşerî, daha sonra sapkın olarak nitelediği bazı sûfleri eleştirir. Ona göre söz konusu kesim, insanların en cahilleri arasındadır. Üstelik onlar hem ilme hem de ilim ehline karşı en fazla düşman kesilen kimselerdendir. Şeriaten bihaber olan bu kişiler, kendilerini doğru yolda görmekte, bu nedenle Allah'ın mükafaatına nail olacakları kanaatindedirler. Zemahşerî, kendilerini sûfi olarak tanıtan bu grubun aslında tasavvuftan anlamayan kişiler olduğunu belirtir. Çünkü mezkûr kişilerin, itikadi açıdan ciddi problemleri vardır. Mesela onlar, ilâhî aşk adı altında sapkın tavırlar sergilemekte, güzelliği nedeniyle bazı gençlere Allah'ın tecelli ettiğini söylemekte, o gence gazel yakarken aynı zamanda raks etmekte ve kendilerinden geçmektedirler. Bu türden davranışları sergilemeye sevk eden gerekçe ise onların "Muhabbet kişinin kendinden geçmesidir." şeklindeki inançlarıdır. Tûr Dağı'nın paramparça olduğu esnada Hz. Mûsâ'nın bayılması, bunların kendilerinden geçmeleri yanında az kalır."⁶⁰ demek suretiyle Zemahşerî, söz konusu ritüelleri sergileyen kimseleri tenkit eder. Onun bu sert tenkidinin bahsi geçen davranışların "teorik yönden teşbîhe, pratik yönden hulûl inancına götürmesi sebebinden"⁶¹ kaynaklandığı söylenebilir.

Zemahşerî gerek kendi döneminde gerekse önceki devirlerde görülen bu türden kimselerin bazı davranışlarını eleştirme amacıyla Mâide 5/87-

⁵⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 188.

⁶⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 296; ayrıca bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 168.

⁶¹ Altay, "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", 537.

88.⁶² âyetlerini ele alırken bir rivayet nakleder. Buna göre Hasan-ı Basrî, arkadaşı Ferkad es-Sebahî'nin (ö. 131/748-9) de bulunduğu bir ortamda sofraya oturmuşlardır.⁶³ Sofrada başta kızarmış tavuk ve pâlûze⁶⁴ olmak üzere bazı yiyecekler mevcuttur. Bunu gören Ferkad es-Sebahî bir kenara çekilir. Hasan-ı Basrî, Ferkad'ın sofradan oruçlu olduğu için mi kalktığını sorar. Onun, sofradaki nimetlerin çokluğunu hoş görmemesi nedeniyle kenara çekildiğini öğrenince Hasan-ı Basrî şöyle der: "Be küçük Ferkad! Sofrada olan şey, arının salyası, buğdayın özü ve güzel bir tereyağ. Bunların nesini ayıplıyorsun?" Zemahşerî, devamında Hasan-ı Basrî ile irtibatlı şöyle bir hadiseyi de nakletmektedir: Birisi, Basrî'ye: "Fılanca şükrünü eda edemem diye pâlûze yemem diyor. Bununla alakalı ne dersiniz?" diye sorar. Hasan-ı Basrî, soruya: "O kimse soğuk su da mı içmiyor?" sorusuyla karşılık verir. Ona göre nimet olarak soğuk suyun, pâlûzeden aşağı kalır bir yanı yoktur. Basrî daha sonra Allah'ın kullarını en güzel şekilde edeplendirdiğini, imkân sahibinin imkânından istifade etmesi gerektiğini belirten âyet⁶⁵ ile düşüncesini delillendirmiştir. Diğer bir ifade ile o, nimet bahşedilen kulların, bu nimeti itaat çerçevesinde kullanıp yararlanması nedeniyle asla ayıplanmadığını; buna mukabil fakirlik yaşayanların, yoksullukları sebebiyle isyan etmelerinin de asla mazur görülmediğini belirtmiştir. Zemahşerî daha sonra helâl ve güzel olan şeyleri kişinin kendisine haram addetmesinin haddi aşmak anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁶⁶ Açıklamaları tersinden okunduğunda Zemahşerî, dindar bir insanın mal ve mülk sahibi olmasını yanlış görenleri dolaylı olarak eleştirmiş ve gerçek sûflilerin de Allah'ı zikretmekten alıkoymadıkça servet sahibi olmayı yadsımadıklarını belirtmiştir.

Yukarıdaki eleştirilerde de açıkça görüleceği üzere Zemahşerî, âyetleri sadece tefsir etmekle yetinmemiş, içinde yaşadığı toplumun sorunlu yanlarını ortaya koymuştur. Fakat müfessirin, mezkûr gruba yönelik eleştirileri, Allah'ın veli kullarına taanda bulunduğu ve onun sûflere karşı olduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁷ Bununla beraber tefsiri incelendiğinde Zemahşerî'nin tasavvufa karşı olduğunu söylemek mümkün değildir. O, eserinin pek çok yerinde Mâlik b. Dinâr (ö. 130/748), Râbiatü'l-Adeviye (ö. 185/801), Fudayl b. İyâd (ö. 187/803) ve Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) gibi sûfî isimlere ve onların ifadelerine yer vermiş, ilgili düşüncesini onların

⁶² "Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı şeyleri (kendinize) haram kılmayın, Haddi de aşmayın. Allah haddi aşanları sevmez. Allah'ın size rızık olarak verdiği şeylerden helâl ve güzel olanlarından yiyeiniz..."

⁶³ Takip ettiğimiz nüshada Ferkad es-Sencî şeklinde yazılıdır. Bununla beraber et-Tîbî şerhinde Ferkad es-Sebahî olarak yazılmıştır. bk. Şerefuddîn et-Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 5/463.

⁶⁴ Bir tür tatlı.

⁶⁵ et-Talâk 65/7.

⁶⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 306; ayrıca bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 669; müfessirin huşu kavramı çerçevesinde naklettiği bir rivayet ve değerlendirmesi için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 685-686.

⁶⁷ Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, sad. Mustafa Özel (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2005), 119-120.

sözleriyle desteklemiştir. Öte yandan müfessirin söz konusu eleştirileri müntesibi olduğu Mu'tezile'nin akılcı yaklaşımı ile de irtibatlıdır. O, bu perspektiften hareketle tasavvufa yaklaşmakta, Kur'ânî kavramları kendi algılarınca yorumlayan, âyetlerden asılsız manalar çıkartan sözde sûfleri eleştirmektedir. Ona göre sorun olan husus "akıl-nakil çizgisini aşan, sünnete ve dolayısıyla İslâm'a uygun olmayan yaklaşımlardır."⁶⁸ Bu nedenle söz konusu itirazın yerinde olmadığı ifade edilebilir.⁶⁹

2. KUR'ÂN YORUMUNA İLİŞKİN ELEŞTİRİLERİ

Zemahşerî *el-Keşşâf*'ında dirayetini üst düzeyde göstermiş bir müfessirdir.⁷⁰ O, âyetlerin tefsirinde kendisinden önce yapılan kimi yorum ve rivayetleri eleştirmesi ile de dikkat çekmektedir. Bu başlık altında onun mecaz, bidat yorum, lahn, takdim-tehir vb. hususlarda müfessirlere yönelttiği tenkitleri incelenecektir.

2.1. Tefsir Metodolojisine Yönelik Eleştirileri

Mu'tezile akılcı, eleştirel ve sorgulayıcı söylemi benimsemiş bir ekoldür. Nassa yönelik akılcı merkeze alan bir tutum sergilemesi ile dikkat çekmektedir. Müntesipleri akla verdikleri önceliği dilbilimsel tefsir için de kullanmış, *Usûl-i hamse* üzerine kurmuş oldukları sistemlerini meşru bir zemine oturtmak adına Kur'ân âyetlerini referans almış, âyet ve hadisleri yine aynı usûl kapsamında değerlendirmeye çalışmışlardır.⁷¹ Bu bağlamda görüşlerine aykırı düşen kimi âyetlerin anlaşılmasında da sıklıkla te'vîle ve mecaza başvurmuşlardır. Mu'tezilî müfessir Zemahşerî için de aynı durum geçerlidir. O gerek mezhebî kabullerinden gerekse gerçekten te'vîle ihtiyaç duymasından hareketle ilgili âyetin hakiki manası dışında anlaşılması/mecaz gerektiğini düşünür ve aksi yönde görüş bildirenleri cehaletle itham eder.

Zemahşerî'nin mecaz konusunda sertçe eleştiri yönelttiği bir hususu Kehf 18/77. âyetinde görmek mümkündür. Buna göre Hz. Mûsâ'nın salih bir kul ile bir şehre geldikleri, oranın ahalisinden yiyecek istemelerine rağmen onların reddetmeleri ve nihayet yıkılmaya yüz tutan bir duvarı salih kulun doğrulttuğu bildirilmiştir. "لُرِيدُ أَنْ يَنْفَصَّ" ifadesi ile anlatılan bu olay kapsamında müfessir, fiilde yer alan gizli öznenin bizzat duvara değil de Hızır'a raci olduğunu söyleyen bir kimsenin varlığından haberdar olduğunu belirtir. Zemahşerî'ye göre söz konusu kişinin bu iddiası, onun Kur'ân'ı tahrif eden cahil ve anlayış kıtlığına sahip bir kimse olduğunu gösterir. Nitekim mezkûr kişi, söz konusu vasıfları nedeniyle belağı bir eseri sıradan bir nazım gibi değerlendirmiş ve yine bu gerekçe ile yıkılma fiilini duvara değil, Hızır'a

⁶⁸ Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, 426.

⁶⁹ Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yönelik Eleştiriler*, 462.

⁷⁰ Bu konuda bk. Özel, *Keşşaf Tefsirinin Kur'ân İlimleri Yönünden İncelenmesi* 104-105; Kaya, *l'râb Değerlendirmelerinin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği*, 86-90.

⁷¹ Bk. Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 47-51.

irca etmiştir. Böylesi bir durumun en temel nedeni ise -Zemahşerî'nin nakline göre- "O kişinin, insanı en aciz bırakacak olan söz mecazdan en uzak olan sözdür." şeklindeki düşüncesidir.⁷²

Zemahşerî, ihtiyaç olduğunu düşündüğünde âyette yer alan kimi ifadelerin mecaz olarak anlaşılmasını savunmakla beraber bunun keyfi olarak gerçekleştirilmesine de karşıdır. Nitekim o, eş-Şu'arâ 26/88-89 âyetlerinde bazı sûfî tefsirlerde yer alan bir yorumu bu gerekçeye binaen eleştirmiştir. Bu âyetlerde Hz. İbrâhim kıyamet günü selim bir kalp ile gelme durumu hariç ne malın ne de evladın fayda vermeyeceğini belirtmiştir. Zemahşerî mezkûr âyet kapsamında *selim bir kalp* ifadesi üzerinde durur. Ona göre kalbin selim olması "şirk ve günah afetinden beri bir kalp" anlamındadır.⁷³ Bu açıklaması sonrasında o, bazılarının bahsi geçen kavramı "Allah korkusundan dolayı yaralı bir kalp/اللدیغ" şeklinde de tefsir ettiklerini ne var ki bunun bidat bir yorum olduğunu belirtir.⁷⁴ *el-Keşşâf* şarihi Tîbî'ye göre söz konusu tanım Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr*'inde yer almaktadır.⁷⁵ Fakat Sülemî, mezkûr tanımı "Bazıları der ki: Arap lisanında selîm اللدیغ yani yaralı anlamına gelir." ifadesini kullanarak nakletmiştir.⁷⁶ Her ne kadar kavramın böylesi bir manası varsa da Zemahşerî gerek âyetin siyâk ve sibakına uymaması⁷⁷ gerekse zorlama bir anlam yüklenmesi nedeniyle bu yorumu reddetmiş görünmektedir.

el-Keşşâf sahibi, Nisâ 4/162 âyetinde وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ yer alan وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ... ifadesi üzerinde de durur. Zemahşerî'ye göre bazı mühlidler, Kur'ân'ı Kerîm'de lahn olduğu iddiasında bulunmuşlar ve mezkûr ifadeyi de bu bağlamda örnek olarak getirmişlerdir. Ne var ki o, söz konusu kimselerin Kur'ân hattında lahn bulunduğu şeklindeki iddialarının itibara alınmaması gerektiğini vurgular. O, bu türden iddialarda bulunan kimseleri Kur'ân'a bakmadıkları gibi Arapların dile dair kullanımlarını bilmediklerini belirterek eleştirmektedir. Zira ifadenin, bulunduğu konumda merfu değil de mansub olarak gelmesi tahsis için kullanılmakta ve namazın faziletini göstermek için zikredilmektedir. Bu çerçevede mana "Özellikle namaz kılanlar var ya!" şeklinde bir anlam taşımaktadır. Zemahşerî daha sonra gerek Tevrat gerekse İncil'de türlü övgülere muhatap olan sahabe neslinin, kendilerinden sonrakilere İslâm'a

⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, 627.

⁷³ Ayrıca bk. Şuayip Karataş, "Kur'ân'da Tevhidin Zıttı Olarak Şirk Kavramı", *Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*, ed. Atilla Yargıcı - Mahmut Öztürk (Urfa, Nida Akademi Yayınları, 2019), 1/205.

⁷⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 763. Zemahşerî'nin bidat yorumlar dediği hususlar ile alakalı olarak bk. Güven Ağırkaya, "Tefsirde Bid'at Nitelendirmeleri: Zemahşerî Örneği", *Bilimname* 41 (Mayıs 2020), 863-902.

⁷⁵ Bk. et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 11/381.

⁷⁶ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2001), 2/78.

⁷⁷ Ağırkaya, "Tefsirde Bid'at Nitelendirmeleri: Zemahşerî Örneği", 875.

dair yöneltilebilecek her türlü itirazı giderme adına kapatılacak hiçbir açık, giderilecek hiçbir kusur bırakmadıklarını belirterek ifadesini sonlandırır.⁷⁸ Öte yandan Kurtubî (ö. 671/1273), Hz. Aişe'ye وَالْمُتَّقِينَ الصَّلَاةَ... ifadesinin yazılışı ile alakalı durumun sorulduğu, onun da ibarenin kâtipler tarafından hatalı olarak yazıldığı, şeklinde bir rivayet nakletmektedir.⁷⁹ Şu hâlde Zemahşerî'nin sahabe neslini öne sürmek suretiyle mezkûr eleştirilerini hem lahn iddiasında bulunanlara hem de Hz. Aişe'ye nispet edilen rivayete yöneltmiş görünmektedir.

Lafızların yazılışı kadar taşıdığı manalara yönelik yorumlar da Zemahşerî'nin üzerinde durduğu meseleler arasındadır. Örneğin o, A'râf 7/132. âyetinde yer alan مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ "bize her ne getirirsen getir" ifadesinin Arap dilinin inceliklerinden habersiz kişilerin tahrif ettiği kelimeler arasında olduğuna dikkat çeker. Zira kavrama مَتَى/metâ anlamı takdir edilmiştir ki ona göre bu çok yanlıştır. Aksine مَهْمَا ifadesindeki مَهْ ceza manasında olan مَ' dır. İbaredeki ikinci مَا ise manayı kuvvetlendirmek için gelmiştir. Aynı cinsten olmaları dilde sıklığa yol açmasından dolayı ا harfi ه' ye dönüşmüştür. Dolayısıyla bu bilgiden habersiz olanlar مَهْمَا ifadesine zaman zarfı anlamı takdir etmişlerdir. Müfessire göre söz konusu takdirde bulunulması, dili vaz edenlerin değil, onu tahrif eden kimselerin uydurmasından kaynaklanmaktadır. Bu ise farkına varmadan onların, Allah'ın âyetlerinin anlamını bozmalarına yol açar. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre bu türden kimselerin yapması gereken şey, meşhur dil bilgini Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb*'ını inceleyen birisinin önünde diz çöküp ondan ders almalarıdır.⁸⁰ Sıkı bir eleştirmeni olsa da Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin, gençliğinde Harezmi bölgesinden Mekke'ye geldiğini, orada mücâvir bulunan bir Endülüslü âlimden ders aldığını ve müfessirin haklılığını ifade etmek suretiyle takdir eder.⁸¹

Zemahşerî, özellikle dil sahasında uzman olan kimselerin hatalarına tahammül edemez. *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eseriyle meşhur Ebû Ubeyde (ö. 209/824[?]) bunlar arasındadır. Mü'min 40/28. âyetinde Hz. Mûsâ'yı, kendisine iman ettiğini gizleyerek savunan adam, "Şayet o yalancı ise yalanı kendisine; yok eğer doğru söylüyorsa size yönelik tehditlerinin bir kısmı başınıza gelebilir" demiştir. Zemahşerî Ebû Ubeyde'nin âyetteki "bir kısmı" ifadesini "bütün" olarak tefsir ettiğini ve bu hususta Lebîd'in (ö. 41/660) şiirinden delil getirdiğini belirtir ve sonra şöyle der:

"Şayet Ebû Ubeyde'ye atfedilen bu rivayet doğru ise o zaman Mâzinî'nin (ö. 249/863) onun hakkında söyledikleri doğru imiş. Zira o, Ebû Ubeyde

⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 271.

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/219.

⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 381.

⁸¹ Ebû Hayyân, *Bahrü'l-muhîr*, 4/371-372.

hakkında ‘Söylediklerimi anlayamayacak kadar kalın kafalı biridir.’ demiş.”⁸²

Görülen o ki Zemahşerî, yukarıda da ifade edildiği üzere, dil sahasında üstünlüğüyle tanınan isimlerin bariz hatalarını sineye çekememekte ve onları sert bir şekilde tenkit etmektedir.

Zemahşerî'nin, konu ekseninde nakledeceğimiz son eleştirisi, onun Kur’ân-ı Kerîm’in doğru anlaşılması hususunda ne kadar dikkatli davrandığını ortaya koymaktadır. İsrâ 17/71. âyetinde ahirette bütün insanların, önderleri/imamları ile çağrılacağı ifade edilmiştir. Söz konusu ifade ile peygamberlerin, amel defterlerinin, kişinin döneminde tabi olduğu önderlerin kastedildiği şeklinde yorumlar yapılmıştır.⁸³ Zemahşerî, buna benzer verileri nakletmekle beraber âyette yer alan إمامهم kelimesinin أُمَّ kelimesinin çoğulu olduğu şeklinde bir yorumun bulunduğunu ve bunun bidat tefsir kapsamına alınması gerektiğini ifade eder. Söz konusu görüşün sahiplerine göre kıyamet günü insanlar babaları ile değil, anneleri ile çağrılacaklardır. Bunun gerekçesi ise Hz. İsrâ'nın hakkını gözetmek, Resûl-i Ekrem'in torunlarının şereflerini ortaya çıkarmak ve veled-i zinaları rezil etmemektir. Zemahşerî, bu görüşü naklettikten sonra “Keşke hangisinin daha uyduruk bir görüş olduğunu bilseydim, görüş mü gerekçesi mi?” demek suretiyle eleştirisini ortaya koyar.⁸⁴

Zemahşerî'yi bu eleştiriye sevk eden âmillerin ilki أُمَّ kelimesinin çoğulunun امهات olamayacağıdır. Fakat kanaatimizce onu bu hususta aşağılayıcı bir tavır sergilemeye iten asıl husus Şifîlerin tahrife varan yorumlarıdır. Öte yandan bahsi geçen kavrama ümm manasını veren ismin tâbiîn âlimlerinden Muhammed b. Ka'b olduğu ifade edilmiş; kavramın gerekçesi olarak öne sürülen argümanların ise “hikmet ehli” kimseler tarafından söylendiği belirtilmiştir.⁸⁵ Açıkçası “Din, esere/rivayete tabi olmaktır.”⁸⁶ algısının esas olduğu bir ortamda Zemahşerî'nin bu tavrı, hakikat söz konusu olduğunda sözünü kimseden esirgemediğine yönelik bir tavır olarak okunmalıdır. Benzer husus, sıradaki bahis için de geçerlidir.

2.2. Rivayetlere Yönelik Eleştirileri

Âyetleri çoğunlukla dirayet metoduna göre yorumlayan Zemahşerî, tefsirinde rivayetlere de başvurmuştur. O, naklettiği bu rivayetleri yeri geldiğinde eleştirmekten geri durmamıştır. Bununla birlikte o, tefsirinde aktardığı her rivayetin mutlak manada doğru olup olmadığıyla ilgilenmemektedir. Nitekim o, tefsirinde sûrelerin faziletine ilişkin mevzû olduğu ifade edilen hadisleri nakletmiştir. Bundan başka o, *el-Keşşâf*'ta

⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, 955.

⁸³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 13/130-131.

⁸⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 604.

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 13/131.

⁸⁶ İbnü'l-Hasen b. Mansur et-Taberî Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ebû Ya'kûb Neşet b. Kemal (İskenderiye: Dârü'l-Basira, ts.), 1/85.

kendilerini eleştirdiği Cebriye'den gelmesine rağmen isrâiliyyât denilebilecek türden rivayetlere de yer vermiştir.⁸⁷ Bununla birlikte vahyi ya da nübüvveti ilgilendiren bir mesele olduğunda Zemahşerî en sert eleştirileri yöneltmekten çekinmemiştir. Mesela; o, Ahzâb sûresi ile alakalı Übey b. Ka'b'a (ö. 33/654[?]) atfedilen bir rivayeti nakleder. Buna göre o, yanındakine bu sûrenin kaç âyet olduğunu sormuş, o da yetmiş üç cevabını vermiştir. Bunun üzerine Übey yemin ederek, sûrenin daha önceleri Bakara sûresine denk veya ondan uzun olduğunu takip eden süreçte kimi âyetlerin nesh edildiğini ve recm âyetinin de mensuh âyetler arasında yer aldığını söylemiştir. Zemahşerî, bu rivayete birtakım eklemeler yapıldığını, mensuh âyetlerin, Hz. Aişe'nin evindeki evcil bir hayvan/keçi tarafından yenildiği şeklinde bir söylentinin bulunduğunu⁸⁸ ifade eder. Ona göre bu, mühlid ve zındıkların uydurmalarından başka bir şey değildir.⁸⁹ Benzer şekilde Zemahşerî, vahiy kâtiplerinin âyetleri yazdıkları esnada uyuklamaları nedeniyle Kur'ân hattında bazı yanlışlara sebep oldukları şeklinde bir rivayete de temas eder. Buna göre Ra'd 13/31. âyetinde yer alan ... أَكَلَمَ يَتَأَسَّرُ ifadesini, uyudukları için kâtipler hatalı yazmışlardır. Zemahşerî'ye göre bu iddialar ne önünden ne ardından batılın hiçbir şekilde gelmesi mümkün olmayan Allah'ın kitabı hakkında öne sürülen iftirallardan olup kabulü asla mümkün değildir. Bu çerçevede o, böylesi bir yanlışın imam nüshanın iki kapağı arasında gözden kaçmasını katiyen muhal görür. Zira bu nüsha, din hususunda son derece ihtiyatlı ve onu korumak üzere son derece gayretli olan âlim zatların elinde idi. Söz konusu zatlar/sahâbe bu dinin hiçbir sahasında gaflete düşmemişlerdi. Hâl böyle iken onların, dinin kaynağı olan ve hükümlerin üzerine bina edildiği bir kanun/Kur'ân hakkında hata yapmaları nasıl düşünülebilir? Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre bu ve benzeri türden iddialar ancak bühtandan ibarettir.⁹⁰

el-Keşşâf sahibinin uydurma ve bühtan demek suretiyle dikkat çektiği rivayetlerin kabulü gerçekten mümkün değildir. Böylesi bir husus Kur'ân'ın tahrif edildiği anlamına gelir. Öte yandan onun bu konu kapsamında özellikle durması, meselenin tevhid ve adalet prensibine hâlel getirmesi nedeniyledir. Benzer durum nübüvvet algısı için de geçerlidir.

Duhâ 93/7 âyeti literal okunduğunda sanki Resûl-i Ekrem'in dalâlette (!) olduğu anlaşılmaktadır. Zemahşerî de bu âyet kapsamında, Hz. Peygamber'in, kırk yıl boyunca kavminin dini üzere olduğu şeklinde bir rivayete değinir. Ona göre rivayet sahibi, bununla Resûl-i Ekrem'in, risalet

⁸⁷ Söz gelimi o, "Hz. Mûsâ'nın yilana dönüşen asası, erkek ve tüylü olup iki çenesi arası seksen zira"dır. Alt çenesi yerde üst çenesi ise sarayın üzerinde iken Firavun'a doğru yönelmiş ve onu yutmak istemiş..." şeklinde bir rivayeti aktarır. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 377.

⁸⁸ Bu rivayet için bk. Muhammed b. Yezid el-Kazvî'nî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Kitabu'n-nikâh" 36.

⁸⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 846.

⁹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 541.

öncesi vahiyden bîhaber olduğunu kast etmişse sorun bulunmamaktadır. Fakat onun kastı Allah Rasulü'nün, kavminin dini üzere olduğunu söylemekse bu görüş muhaldir. Çünkü nübüvvet öncesi veya sonrası peygamberler büyük-küçük her türlü günahattan korunmuşlardır. Bu denli özel yetiştirilen elçilerin inkâr üzere olmaları, risalet öncesi âlemlerin yaratıcısı Allah'ı tanımamaları mümkün değildir. Aksi olsaydı, kavmi Hz. Peygamber'i tenkit etmek için başka bir kusur bulmakla uğraşmazdı.⁹¹

Görüşlerini mensubu olduğu Mu'tezile'nin ilkeleri doğrultusunda şekillendiren Zemahşerî'nin doğal olarak nübüvvet olgusuna halel getirecek yaklaşımları doğrulaması beklenemez. Bununla beraber mezkûr ifadeler arasında dikkat çeken husus ilgili rivayet sahibinin ismini zikretmemesidir. Oysa bu rivayetin sahibi olarak tâbiîn âlimi Dahhâk (ö. 105/723) gösterilmektedir.⁹² Kanaatimizce müfessirin bu ismi bilmemesi söz konusu değildir. Buna rağmen isim zikretmemesi onun, kişilerden ziyade görüşlere odaklandığını göstermektedir.

Peygamberlerin ismet sıfatına halel getirecek rivayetlerin tamamı Zemahşerî'ye göre eleştiriye hak etmektedir. Zira bu türden yaklaşımlar *adalet* prensibinin uzantıları ile çelişmektedir. Bu bağlamda müfessirin eleştirdiği hususlardan biri de Hz. Yûsuf kıssası ekseninde aktarılan rivayetlerdir. Bu bağlamda o, "*Kadın, ona karşı istekli idi. Rabb'inin burhanını gördüğü için o (Yusuf), ona karşı bir istek duymadı*"⁹³ âyetinde yer alan burhanın ne olduğuna dair birtakım rivayetlerin bulunduğunu belirtir. Buna göre burhan, Hz. Yûsuf'un üç defa "Ondan uzak dur!" diye duyduğu fakat her defasında bu seslere aldırılmaması neticesinde Hz. Yakup'un parmaklarını ısırdığını görmesidir. Bir diğer rivayete göre o pazusu ve bileği olmayan bir omuz görmüştür. Hz. Yûsuf, omuzun üzerinde de "*Üzerinizde bekçiler var ki onlar değerli yazıcılarıdır*",⁹⁴ "*Zinaya yaklaşmayın çünkü o yüz kızartıcı bir suçtur*",⁹⁵ ve "*Öyle bir günden sakının ki hepiniz o gün Allah'a döneceksiniz...*"⁹⁶ mealindeki âyetleri görmesine rağmen bu durumu önemsememiş ve nihayet Allah, kendisine Cibrî'lî göndererek "Kuluma yetiş de hataya düşmesin" demiş; o da "Ey Yûsuf! Adın nebiler divanında yazılmış olmasına rağmen sen sefihlerin amelini mi işleyeceksin!?" diye seslenerek onun, bu çirkin fiili işlemesine engel olmuştur. Zemahşerî, başka rivayetleri de naklettikten sonra bunların Allah'a ve onun seçkin elçisi Yûsuf'a iftira atmaktan başka bir şey olmadığını söyler. Bu haberlerin, Haşeviler ve Cebrîler tarafından uydurulduğu belirten Zemahşerî, Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd'in bu tür rivayetlerinden berî olduğunu belirtir. Zemahşerî, daha sonra niçin söz

⁹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1209.

⁹² Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 30/289-290.

⁹³ Yûsuf 12/24.

⁹⁴ el-İnfîtâr 82/10-11.

⁹⁵ el-İsrâ 17/32.

⁹⁶ el-Bakara 2/281.

konusu rivayetlerin sahih olamayacağına dair gerekçelerini şöyle sıralar: Hz. Yûsuf, diğer peygamberlerden farklı değildir. Hz. Âdem, Hz. Yûnus ve Hz. Dâvud'un hata yaptıklarında nasıl tövbe ettikleri belirtilmişse⁹⁷ Hz. Yûsuf'un hatası da ortaya konulur ve onun tövbe ettiği beyan edilirdi. Hâlbuki Allah, tenkit etmek bir yana onu övmüştür. Üstelik Hz. Yûsuf övülmeyi gerçekten de hak etmiştir. Zira o, pek çok insanın kaybettiği bir imtihanı kazanmıştır. Bu gerçeğe rağmen bahsi geçen gruplar tarafından sarf edilen rivayetler şunu söylemektedir: Sanki Allah'ın, Kitap'ını Arap diliyle indirmesi ve en güzel kıssa diye nitelenmesi elçilerinden birini kötü bir insanmış gibi göstermeye matuftur. Zemahşerî, yine mevzubahis grupların aktardıkları rivayetlerin en hafifine maruz kalan en arsız kulun titremedik uzvu dahi kalmayacakken; onların Hz. Yûsuf'a yönelik yakıştırmaları nedeniyle son derece çirkin bir tavır içinde olduklarını ısrarla belirtir.⁹⁸

Zemahşerî'nin eleştirdiği rivayetler kapsamında nakledeceğimiz son örnek Firavun'un imanı ile ilgilidir. Yûnus 10/91 âyetinde ölüm ile karşı karşıya kaldığı anda iman ettiğini söyleyen Firavun'a "Şimdi mi?" denilmekte ve kendisine daha önce Allah'a asi geldiği hatırlatılmaktadır. Zemahşerî, konuya ilişkin bir rivayet aktarır. Buna göre Firavun, tam "İman ettim" diyecekken; Cibrîl, denizden bir balçık almış ve onun ağzını tıkamıştır. Onu, böylesi bir davranışa sevk eden âmil Firavun'un iman etmesine mâni olmaktır. Çünkü Cibrîl, Allah'ın ona rahmet edeceğinden endişe etmiştir. Zemahşerî'ye göre söz konusu iddia Allah'a ve meleklerine iftira atan kimseler tarafından uydurulmuştur. Bu iftirayı atan kimseler şu iki husustan haberdar değildirler: Bunların ilki imanın kalbi bir eylem olmasıdır. Dile getirilmemiş olsa da iman imandır. Dolayısıyla dilsiz bir kimsenin iman ettiğini dil ile belirtememesi onun imansız olduğu anlamına gelmez. Şu hâlde dil ile söyleyemesin diye Firavun'un ağzına balçık takılmasının bir anlamı yoktur. Zemahşerî'nin dikkat çektiği ikinci husus da şudur: Bir insanın iman etmeyip küfr üzere kalmasını istemek küfürdür. Çünkü küfre rıza küfürdür. Onun öne sürdüğü bu şarta göre Cibrîl'in, iman etmek üzere olan bir kimsenin imanına mâni olması o kimsenin küfr üzere kalmasıyla eş değerdir. Böylesi bir davranış da Allah'ın elçisi bir meleğin yapması mümkün değildir. Dolayısıyla Zemahşerî, bahsi geçen rivayeti problemlili olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.⁹⁹

Müfessirin mezkûr rivayeti reddetmek adına öne sürdüğü bu gerekçelerin hakikatte bir karşılığı vardır. Bununla beraber onun bu eleştirisinin arka planında mezhebinin bağlı olduğu adalet prensibi yer

⁹⁷ el-A'râf 7/123; el-Enbiyâ 21/87; Sâd 38/24.

⁹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 510; ayrıca bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 519.

⁹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 473. Bu hususta ihtilafın bulunduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim Ebüssuûd Efendi'nin şerir bir insanın işlediği cürümleri nedeniyle kâfir olarak ölmesini istemenin küfr olmadığını söylediği nakledilmiştir. Bk. Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevi, *Ehli Sünnet İtikadı* (İstanbul, Bedir Yayınları, 1980), 110-111.

almaktadır. Bu prensibe göre kâfirin cehennem ile cezalandırılması Allah'a vaciptir. Nitekim o, daha önce de ifade edildiği üzere ravi ya da kişilerin kim olduğu ile alakalı bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bunun aynı zamanda mezhebin temel önceliği olan akıl merkezli yorum metodunun yansımaları olduğu ifade edilebilir.

3. MEZHEBİ KONULARDAKİ ELEŞTİRİLERİ

Çalışmamızın giriş kısmında da ifade edildiği üzere Zemahşerî, sadece Mu'tezilî olduğu ve âyetleri mezhebinin perspektifiyle yorumladığı için değil, aynı zamanda muhalifi olduğu kesimlerin fikir ve tavırlarını hakaretâmiz bir vaziyette ele aldığı için de eleştirilmiştir. Nitekim bu başlık altında görüleceği üzere o, Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd olarak isimlendirdiği mezhebinin mensuplarıyla diğer anlayıştaki insanları karşılaştırmış ve onları mukallit, baĝnaz, yüzeysel düşünen yahut hiç düşünmeyen kimseler olarak tanımlamıştır. Onların önderlerini de batıl adına ne varsa kitaplaştırmakla itham etmiştir. Dolayısıyla bu başlık altında Zemahşerî'nin yönelttiği ağır ifadelerin bazılarında¹⁰⁰ temas edilecektir.

el-Keşşâf sahibinin, bu konudaki eleştirilerinde muhaliflerine yönelik ağır bir dil kullandığı dikkat çekmektedir. Söz gelimi o, A'râf 7/146¹⁰¹ âyetini ele alırken şöyle bir karşılaştırma yapar:

"Uzun bir yolculuğa çıkanlar arasında öylesi beyinsiz kimseler vardır ki bunlar, kendilerini helak edecek tehlikeli yol gördüklerinde koşa koşa oraya girerler ne var ki doğru ve düzgün bir yol gördüklerinde o yoldan uzak dururlar."

Zemahşerî, söz konusu tutumu dinî meselelerde de sergileyenlere temas eder ve onların, ilk gruptan daha budala olduklarını belirtir.¹⁰² O, eserinin farklı yerlerinde bu türden insanlara fırsat buldukça temas eder. Mesela onlar, taşıdıkları şüpheleri üstelik deliller ile çürüten ve hakikati ortaya koyan kişilerden, tıpkı Kureyşlilerin Hz. Peygamber'den nefret ettikleri gibi nefret ederler.¹⁰³ Görüldüğü üzere Zemahşerî bu ifadeleriyle Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd'i yani Mu'tezile'yi doğru; diğerlerini ise batıl yolda görmüş, bundan da öte, kendisi gibi düşünmeyenleri küfürle itham etmiştir.

Zemahşerî, müntesibi olduğu mezhebin son derece sağlam delillere sahip olduğunu düşünmektedir. Buna mukabil muhalifleri özellikle baĝnaz ve taklit ehli kimselerdir. Bu nedenle onlar, müşrikleri anımsatmaktadırlar. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm'i duyar duymaz müşriklerin yaptıkları ilk iş, üzerinde düşünmeden, te'vîline vâkıf olmadan yahut mahiyetini kavramadan onu reddetmeleridir. Bunun temel nedeni onların, alışageldikleri şeylerin dışındaki fikirlerden nefret etmeleridir. Çünkü onlar, "Ataları nasıl inandıysa

¹⁰⁰ Bu konuda bk. Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yönelik Eleştiriler*, 138-150; Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri*, 515-533.

¹⁰¹ "... Doğru yolu görseler onu yol edinmezler de sapıklık yolunu gördüklerinde onu yol edinirler..."

¹⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, 387.

¹⁰³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 682.

kendileri de o şekilde inanmalıdır.” düşüncesine sahiptir. Zemahşerî, Haşevî dediği bu kişilerin, bahsi geçen hususlarda müşriklerden geri kalmadıklarını ifade eder. Çünkü onlar, yalnızca kendi fikirlerinin mutlak doğru; diğerlerinin inançlarının ise hatalı olduğu zannındadırlar. Bu nedenle onlar, alışageldikleri fikirlerin dışındakileri doğru ya da yanlış olduğunu bile düşünmeden reddederler. Onlara göre söz konusu fikrin doğruluğu güneş gibi parlak olsa da netice değişmez.¹⁰⁴ Zemahşerî, taklit ehli olarak nitelediği bu kimselere yönelik eleştirilerini sıralamaya devam eder. Ona göre bir söz, delile dayalı ise kabul edilmelidir, aksi durum son derece tehlikelidir. Nitekim İblis, insanları putlara tapmaya ikna ederken “*Babanız gibi davranın.*” diyerek taklidi kullanmıştı. Onun sözüne tabi olanlar da herhangi bir delil aramadıkları gibi kendilerini hakikatin temsilci olarak görmekte ve üstelik hak ehline karşı batıl davalarını savunmakta idiler. Bununla birlikte o, eleştirdiği bu taklit ehli kimselerin yanlış olduklarını anlamaları için putperestlerle aralarında herhangi bir farkın bulunmadığını görmeleri noktasındaki tahkirin onlar için kâfi olduğunu belirtir.¹⁰⁵ Bu ifadeleriyle de o, muhaliflerini bağınaz, mukallit, düşünmeyen ve hiçbir delile dayanmayan kimseler olmakla itham etmiş ve böylelikle sınırları zorlamaya başlamıştır.

Zemahşerî, Haşevî dediği toplulukların önderlerine karşı tepkilerini daha da sertleştirmiştir ki bu durumu Hac 22/3. âyetinin tefsirinde görmek mümkündür. Âyette, insanlardan kimilerinin sapkın şeytanlara tabi olmak suretiyle Allah hakkında tartıştıkları bildirilmektedir. Zemahşerî âyetin, Nadr b. Hâris hakkında nazil olmakla birlikte hitabın genel olduğunu, Allah hakkında caiz olan yahut olmayan her türlü sıfat ve fiil ile alakalı tartışan kimselerin de âyetin kapsamı dahilinde olduğunu belirtir. *el-Keşşâf* sahibine göre, bu kimselerin, tartışmalarında herhangi bir delile başvurmadıkları gibi öne sürülen delilleri önemsememek gibi özellikleri vardır. Asılsız iddialarının arkasında dursalar da hak ile batılın arasını ayırma kudretine de sahip değillerdir. Aslında şeytanın durumu bellidir; kendisini dost edinen kimseleri cennete gitmekten alıkoyar ve cehenneme sürükler. Ne var ki Allah’ın dini hususunda imam olarak bilinen bazı kişiler ise -bunlar Haşevîlerdir- heva ve heveslerinin esiri olmaları nedeniyle şeytan olarak kabul edilme hususunda önceliği hak etmektedirler. Hatta onlar insanları hak yoldan çıkarma hususunda şeytandan da önde gelirler. Onların böylesi bir konumu hak etmelerinin nedeni, imam denilen önderlerin sapkınlık adına ne varsa kitaplaştırmış olmaları ve kanlarına işlemiş olan bu saçmalıkları insanlara telkin edip durmalarıdır. Bu ifadelerinden sonra Zemahşerî, daha fazla söze ihtiyaç bırakmadığını düşündüğü şu şiiri nakleder:

“*Dosdoğru bir çığır açtığı ve kurtuluş yolunu gösterdiği düşüncesiyle takip*

¹⁰⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 464.

¹⁰⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 681.

edilen niceleri vardır ki bunlar, Levh-i Mahfûz'da yollarının sapkın olduğuna dair yazılmış hükmü görselerdi feryadı figan ederlerdi."

Bu beyti nakletmesinin ardından müfessir, Allah'tan, şahsını sahih bir itikat üzere sabit tutmasını niyaz ederek ifadesini sonlandırır.¹⁰⁶ Böylelikle o, muhaliflerce takip edilen önderleri aslında tabilerini yoldan çıkarmakla itham etmiş olur.

Zemahşerî, doğrudan münkirlere hitap eden bazı âyetleri Eşarîlere yönelik olarak da yorumlar.¹⁰⁷ Söz gelimi ez-Zümer 43/60 âyetinde, kıyamet gününde Allah'a iftira atanların yüzlerinin simsiyah kesileceği ifade edildikten sonra "*Kibirlilere cehennemde yer mi yok?!*" denilmektedir. Zemahşerî'ye göre âyetin kapsamına Allah'a çocuk isnat edip onların kendilerine şefaateceklerine inananlar¹⁰⁸ ve "*Rahman dileseydi biz putlara tapmazdık*" diyenler girmektedir.¹⁰⁹ Ne var ki o, âyetin başkaca muhatapları olduğu kanaatindedir. Allah'ın çirkin fiilleri işleyebileceğini, onun, bir amaca mebni olmaksızın da yaratabileceğini düşünenler âyette bahsedilen kimselerdendir. Aynı durum Allah'ın bir şeye bedel olmaksızın elem verebileceğini, kulları güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutmakla zulmedebileceğini söyleyenler için de geçerlidir. Sonra Allah'ın görülebileceğini, duyu organlarıyla idrak edilebileceğini, cisimleştirilmek suretiyle *bilakeyf* perdesinin ardına sığınarak ona el ayak ve yön isnat edilebileceğini söyleyenlerle onu kadîm pek çok denk varlıkları ihdas eden kimseler yani Ehli sünnet de Zemahşerî'ye göre bu kapsamdadır.¹¹⁰

Dikkat edilirse Zemahşerî bu eleştirisinde aşırı bir çıkarımda bulunarak âyet ile muhalifleri arasında bir bağ kurmaktadır. Diğer bir ifade ile o, kendisi gibi düşünmeyenleri küfr ile itham etmektedir. Bu, İbnü'l-Müneyyir'in ifadesiyle onun Ehl-i Sünnet'e karşı Allah'ın muvaffak kılması hariç, kalbinde devası olmayan bir hastalıktan¹¹¹ neşet etmiş olmalıdır. Zira Zemahşerî, başka grupların savunduğu fakat Ehl-i Sünnet'in karşı çıktığı birtakım görüşleri tek potada değerlendirmiş ve böylece algı oluşturmaya çalışmış görünmektedir.

Zemahşerî, *Allah'ın ahirette görüleceği* fikrini savunan Ehl-i Sünnet'i hakaret ederek eleştirmektedir. O, kendisini hem Ehl-i Sünnet hem de Müslüman olarak isimlendiren kimselerin Allah'ın görülebileceği iddiasında bulunma cesaretini gösterebilmelerini şaşkınlıkla karşılar. Ehl-i Sünnet'in

¹⁰⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 689-690.

¹⁰⁷ Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yönelik Eleştiriler*, 139.

¹⁰⁸ Yûnus 10/18.

¹⁰⁹ ez-Zuhuf 43/20; el-A'râf 7/28. Ayrıca bk. Şuayip Karataş, "Kur'an Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı", *Mütefekkir* 6/11 (2019), 109.

¹¹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 945-946.

¹¹¹ Zemahşerî'nin ifadeleri nedeniyle İbnü'l-Müneyyir'in sert eleştirileri için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 945 (2 numaralı dipnot.)

“Allah görülecektir ama mahiyeti meçhuldür”¹¹² mealindeki ifadesine aldanılmaması gerektiğini belirten Zemahşerî, kendi taraftarlarından birinin *ru'yetullah'ı* savunan Ehl-i Sünnet'e karşı inşâd ettiği şu şiiri aktarır:

“Bir cemaat ki hevalarına sünnet demişler, hayatım üzerine yemin olsun ki onlar semer vurulan eşek cemaatidirler. Zira onlar Allah'ı, yaratıklarına benzetirler fakat korktukları için milletin diline düşmekten *bilâkeyfi* kendilerine perde edinirler.”¹¹³

Görüldüğü üzere Zemahşerî, Ehl-i Sünnet'e karşı en galiz ifadeleri doğrudan veya dolaylı olarak kullanmaktan geri durmamış ve haklı olarak muhalif saydığı kesimin karşı tenkidine maruz kalmıştır.

Zemahşerî, büyük günah konusuna da mezhebinin düşüncesi ekseninde yaklaşır. Bilindiği üzere Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimse yani fâsık, kâfir olmamakla beraber tevbe etmemesi durumunda cehennem girecek ve oradan çıkamayacaktır.¹¹⁴ Ne var ki günahkâr Müminin cehennemden çıkacağı yönündeki rivayetler¹¹⁵ Mu'tezilî düşünceyle çelişmektedir. Bu nedenle müfessir, mezhebinin görüşlerini teberrî etmek adına söz konusu rivayetlerin âyete muhalif olduğu gerekçesiyle uydurulduğunu söyler. Şöyle ki Mâide 5/37 âyetinde cehennemdekilerin oradan çıkmak için yalvaracakları fakat onların dualarının karşılık bulmayacağı, dolayısıyla cehennemden çıkılamayacağı ifade edilmektedir. Zemahşerî, âyeti tefsir ederken Hâricî reislerinden Nâfi' b. el-Ezrâk (ö. 65/685) ile İbn Abbas (ö. 68/687-88) arasında yaşandığı söylenen bir olayı aktarır. Buna göre Nâfi', İbn Abbas'a ağır bir hakaret ile seslenerek: “Allah, onların cehennemden çıkmayacağını söylerken; sen nasıl olur da cehennemden çıkılacağını söylüyorsun?” der. İbn Abbas da ona âyetin başını okumasını söyler. Zemahşerî, bir yandan bu rivayetin Mücebbira olarak nitelediği Ehl-i sünnet tarafından uydurulmuş olduğunu belirtirken; diğer yandan bu iddiasını ispatlama çalışır. Ona göre Nâfi' gibi birisinin Hz. Peygamber'in yeğeni İbn Abbas'a söz konusu galiz ifadeleri kullanmak suretiyle hitap etmesi mümkün değildir. Zira İbn Abbas, Kureyşliler ve Abdülmuttalip oğulları tarafından türlü desteklere muhatap birisidir. Ayrıca o ümmetin bilgesi, uzman kişisi ve müfessiridir. Hâl böyle iken kimsenin ona, bu türden çirkin ifadeler sarf etmesi mümkün değildir. Zemahşerî'ye göre bu rivayetin sahih olmamasının diğer bir gerekçesi ise onun İkrime'ye (ö. 105/723) dayandırılmış olmasıdır.¹¹⁶

Zemahşerî'nin reddetme gerekçesi olarak zikrettiği İkrime'nin Hâricî ve

¹¹² el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: Neşriyâtü Vakfı'd-Diyâneti't-Türkiye, 1438/2017), 163.

¹¹³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 386. Müfessirin konuya ilişkin diğer bir ifadesi için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 462.

¹¹⁴ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 649, 666-667.

¹¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), “Rikâk”, 51; “Tevhîd”, 19.

¹¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 289.

yalancı olmakla itham edilmesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Nitekim Zehebî'nin (ö. 748/1348) kaydına göre o ayrıca, Allah'ın, müteşabih âyetleri insanları saptırması amacıyla göndermiş olduğunu söylemiştir.¹¹⁷ Bu hususlar göz önüne alındığında müfessirin kimi durumlarda ravilerin kimliğini büsbütün göz ardı etmediği de ifade edilebilir.

Mu'tezile denildiğinde akla gelen hususlardan biri de Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusudur. Zemahşerî bu konuya da mezhebinin görüşü ekseninde yaklaşmakta ve karşı düşüncede olanları "yeni yetme" olarak nitelemektedir. Ona göre Kur'ân'ın hem mu'ciz hem de kadîm olduğunu söylemek hatalıdır. Çünkü acizyet, kudretin varlığı durumunda bir anlam ifade eder. Zemahşerî, "Allah, varlıkları yaratabilirken; kullar, yaratmaktan acizdir." dedikten sonra kudretten bahsedilmeyen hususlarda acizyetten de bahsedilemeyeceğini vurgular ve Allah gibi kadîm ikinci bir varlığın olamayacağı hususunu bu çerçevede değerlendirir. Ona göre Allah'ın kendisi gibi kadîm bir varlığı var edip edemeyeceği tartışması gereksizdir. Çünkü mantık açısından kudret ancak imkân kapsamında olan meseleler çerçevesinde sorgulanabilir. Herhangi birisi için "O, şey konusunda aciz kaldı fakat o şey onu aciz bırakmadı." denilemeyeceği gibi böyle bir şeyin Allah için denilmesi ona acizyet isnat etmek anlamına gelir. Öne sürdüğü bu argümanlar sonrasında imkân dâhilinde olmayan meselelerde Allah'ın kudretinin tartışılmayacağını belirten Zemahşerî, konuyu yine muhaliflerine bağlar. O, sermayelerinin kibir olması, hakikati değiştirmeleri sebebiyle muarızlarının aksi bir tavır sergileyebilmelerini ve dolayısıyla "Allah'ın imkân dışı şeyleri yapmaya da kadir olduğu" iddiasında bulunmalarını mümkün görür.¹¹⁸

SONUÇ

İslâm düşünce geleneğinin şekillenip gelişmesine katkı sağlayan pek çok âlim tarafından eleştirilen Zemahşerî, tefsirinde kimi, neden ve nasıl eleştirmiştir, sorusuna cevap arayan bu makalenin sonuçları şu şekildedir:

Üstün belagat bilgisinden hareketle âyetleri tefsir eden Mu'tezilî müfessir Zemahşerî, aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'i mesaj ve maksat odaklı okuyan bir isimdir. Müellifin *el-Keşşâf* adlı eserinde psikolojik ve sosyolojik tahlillere yer verdiği, içinde yaşadığı toplumda gördüğü aksaklıklara temas ettiği ve bunların nedenlerini ortaya koyduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında onun, yalnızca ilim meclislerine değil, halka da hitap ettiği söylenebilir. Bu da müfessirlerin halktan kopuk bir hayat sürdürdükleri yönündeki düşüncenin çok da isabetli olmadığını göstermektedir. Öte yandan bu bilgiler aslında Zemahşerî'nin yaşadığı coğrafyanın sosyo-kültürel

¹¹⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1995), 5/116-117.

¹¹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 608.

yapısı hakkında değerli verileri de ortaya koymaktadır.

Bazı âyetlerin yorumu ve onlara dair birtakım rivayetler incelendiğinde müfessirin zaman zaman eleştirilerinin dozunu arttırdığı görülmüştür. Nitekim o, kimi yorumculara “kalın kafalı”, “cahil”, “kaba-saba bir adam” gibi sıfatları kullanarak hakaret etmiştir. İlâveten o, batıl görüşlerin kitaplara sokulmasını ve daha sonra bunların halka doğruymuş gibi anlatılmasını son derece yanlış bulmuştur. Müfessirin özellikle söz konusu yaklaşımı, önemli görünen bazı kitapların galiz hataları barındırabileceğine yönelik bir ihtar olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan onun bu yaklaşımının ardında mezhebî kaygılarının da göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Zemahşerî, akılcı bir müfessir olmakla beraber akılı kutsamamış, zaman zaman isrâîlî ve mevzû rivayetleri nakletmiştir. Böylesi bir durum, onun mezhebî anlayışına ters olmayan rivayetleri aktarmakta beis görmediği şeklinde açıklanabilir.

Zemahşerî'nin en ağır eleştirileri Müşebbihe, Mücessime dediği fakat özelde Eş'arî genelde ise Ehl-i Sünnet âlimlerine yönelik olmuştur. Bu bağlamda o, muhaliflerinin, delillere dayalı hakikati görmelerine rağmen batılı tercih eden taklitçiler olduğunu belirtmiş, onları şeytana ve müşriklere benzetmiştir. Kanaatimizce onu kendisi gibi düşünmeyenlere bu türden haşin ifadeler yöneltmeye sevk eden en önemli etken karşıt mihne hareketinden itibaren Zemahşerî'ye kadar yaklaşık dört asır boyunca Mu'tezile'nin maruz kaldığı baskıcı düzendir. Bu husus dikkate alındığında zaten münekkit bir yapıya sahip olan müfessirin eleştirilerininin arka planını anlaşılır kılacaktır. Fakat onun toptantıcı bir yaklaşımla Mücebbire-Müşebbihe vb. grupların bütün ifadelerini sanki bizzat Ehl-i Sünnet savunuyormuş gibi algı oluşturmaya çalışmasını kabul etmek doğru olmasa gerektir.


Müellifin, özelde Eş'arîlere genelde ise Ehl-i Sünnet'e yönelik bu tenkitleri, aynı sertlikte karşılık bulmuş ve onun tefsirinin okunmasının dahi haram olduğu bazı Sünnî âlimler tarafından ifade edilmiştir. Bu gerçeğe rağmen Zemahşerî âlimlerin kendisinden vazgeçemediği bir isim olarak varlığını idame ettirmiştir.

KAYNAKÇA


- Altay, Şeyma. “Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı”. *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 518-542. <https://doi.org/10.33931/abuifd.911893>
- Ağırkaya, Güven. “Tefsirde Bid'at Nitelendirmeleri: Zemahşerî Örneği”. *Bilimname* 41 (Mayıs 2020), 863-902. <https://doi.org/10.28949/bilimname.681061>
- Bağdâdî, Hatip. *Târih-u Bağdâd ev Medîneti's-Selam*. thk. Beşşâr Avvâd, 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi's-İslâm, 2020.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *Şu'abü'l-îmân*. nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 2000.
- Buhârî, İsmail b. İbrâhim. *Kitâbu't-târîhi'l-kebir*. thk. Abdülmuîd Han, 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-

- Kütübî'l-İlmiye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu Buhârî*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Boyalık, Mehmet Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2019.
- Cevdet Bey. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. Sad. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2005.
- Cüveynî, Mustafa Sâvî. *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyânü i'câzih*. 2. Basım. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.
- Çiçek, Hacı. "Zemahşerî'nin Atvâqu'z-Zeheb, el-Kelimu'n-Nevâbiğ ve Maqâmât Adlı Eserlerinde Kişiyi İnşa Eden Özelliklerin Analitik Kritiği". *Şarkiyat* 8/2 (Kasım 2016), 841-859.
- Devellioglu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Yayınevi, 1999.
- Endülûsî, Muhammed b. Yûsuf, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Eşarî, Ebû'l-Hasen. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Beşir Muhammed. Dimaşk: Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1990.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Şafî*. çev. Osman Keskioglu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Gümüşhanevi, Ahmed Ziyâüddîn. *Ehli Sünnet İtikadı*. İstanbul: Bedir Yayınları, 1980.
- Hamidullah, Muhammed. "Usûl al-fıh'ın Tarihi". çev. Fuat Sezgin, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1956-1957), 1-18.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Muhammed Yusuf. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1987.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî 2 Cilt. b.y: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebû'l-Abbâs Nâsîrüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâf fimâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*. Keşşaf baskısı içerisinde. thk Halil Me'mûn. Lübnan: Dârü'l-Marife, 2005.
- İbn Teymiye, Takıyyüddîn. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zarzur, y.y. 1972.
- Kâdı Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Karataş, Şuayip. "Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnançı". *Mütefekkir* 6/11 (2019), 101-122. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584373>
- Karataş, Şuayip. "Kur'ân'da Tevhidin Zıttı Olarak Şirk Kavramı". *Hız İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*. ed. Atilla Yargıcı - Mahmut Öztürk. 1/199-222. Urfa, Nida Akademi Yayınları, 2019.
- Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-zunûn*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 2008.
- Kaya, Mehmet. *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Kaya, Mehmet. *İrâb Değerlendirmelerinin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği*. Çorum: Bir Medya, 2014.
- Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Lâlekâî, İbnü'l-Hasen b. Mansur et-Taberî. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ebû Ya'kûb Neşet b. Kemal 2 Cilt. İskenderiye: Dârü'l-Basira, ts.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 5/3 (2005), 61-89.
- Mâtürîdî. Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: Neşriyâtü Vakfı'd-Diyâneti't-Türkiye, 1438/2017.

- Öz, Mustafa. İlhan Avni. "İmamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Ekim 2021). <https://islamansiklopedisi.org.tr/imamet#1>
- Özel, Recep Orhan. *Keşşaf Tefsirinin Kur'ân İlimleri Yönünden İncelenmesi*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Öztürk, Mustafa, Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşeri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Eylül 2021). <https://islamansiklopedisi.org.tr/zemahseri>
- Parlatır, İsmail. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler -Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri-*. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- es-Sülemî, Ebû Abdîrahmân Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 2001.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Şâkir. 30 Cilt. Ürdün: Dârü'l-A'lem, 2006.
- Tîbî, Şerefuddîn. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an gınâ'i'r-reyb*. thk. Ömer Hasan. 17 Cilt. Ürdün: Câizetu Dubeyy ed-Duveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsa. *Sünen-ü Tirmîzî/ el-Câmi'u'l-Kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâm, 1996.
- Uçman, Abdullah. "Tenkit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Eylül 2021). <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenkit--edebi-tenkit#3-turk-edebyati>
- Uzun, Nihat. *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri- Şihâbüddîn el-Hâfâcî'nin el-Beydâvî'ye Eleştirileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları: 2016.
- Varol, M. Bahaüddin "Emevîler'in Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine". *İSTEM Dergisi* 8 (Aralık 2006), 83-107.
- Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakd'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1995.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Nevâbiq'u'l-kelîm*. çev. Ali Nâzîmâ. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, h. 1303.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Atvâqu'z-zeheb*. Kahire, Nahbet'l-Ahbâr, h. 1304.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşaf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Halil Me'mûn Lübnan: Dârü'l-Marife, 2005.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Veysel Gengil.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

ANTONIO GRAMSCI'NİN 'HEGEMONYA' KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE FETÖ'NÜN KÜLTÜREL FAALİYETLERİ

Feto's Cultural Activities Within The Frame of Antonio Gramsci's Hegemony Concept

Fatih BAŞ

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye

PhD Student., Istanbul University Institute of Social Sciences Department of Philosophy and Religion Sciences, Istanbul, Turkey

✉ fatihbas_002@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-3159-6770>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 18.06.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 30.09.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

” **Atıf / Cite as:** Baş, Fatih. "Antonio Gramsci'nin 'Hegemonya' Kavramı Çerçevesinde Fetö'nün Kültürel Faaliyetleri". *Mütefekkir* 8/16 (2021), 165-183.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034495>

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ANTONIO GRAMSCI'NİN 'HEGEMONYA' KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE FETÖ'NÜN KÜLTÜREL FAALİYETLERİ

Öz

Bu makalede Gramsci'nin 'hegemonya' kavramı çerçevesinde Fetö'nün Türkiye'de devlet ve toplum üzerinde tam tahakküm kurabilmek için kültürel sahada yapmış olduğu faaliyetlere odaklanılmaktadır. Gramsci'de sivil toplum alanı üzerinden gerçekleşen hegemonya kültürel ve ideolojik araçlarla kendini var etmektedir. Dahası hegemonya baskı ve dayatmadan ziyade ikna etmeye odaklı bir benimsetme modeline dayanmaktadır. Terör örgütü olarak tanımlanan Fetö'nün faaliyet tarzı ve yapmış olduğu çeşitli organizasyonlar hegemonya kavramı çerçevesinde analiz edilmeye muhtaçtır. Bu doğrultuda öncelikle Gramsci'nin hegemonya kavramı ele alınmakta ve sivil topluma bakışı değerlendirilmektedir. Akabinde tarihsel olarak Fetö yapılanması genel hatlarıyla anlatılmaktadır. Fetö'nün kültürel faaliyetleri çeşitli başlıklar altında sosyolojik perspektifle ortaya konularak, sonuç kısmıyla makale tamamlanmaktadır. Çalışmada kısa bir literatür taraması yapılmakta ve konu ile ilgili varsa daha önceki benzer çalışmalar incelenmektedir. Gülenist hareketin daha çok siyasal, ekonomik ve bürokratik kurumlarla ilişkisinin ön plana çıkartılması, sivil toplum ile kültürel alandaki çalışmaların gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Hegemonya kavramı üzerinden örgütün kültürel bağlamda analiz edilmesi, çalışmaya özgün bir bakış açısı kazandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Hegemonya, Fetö, Kültür, Toplum.

Feto's Cultural Activities Within The Frame of Antonio Gramsci's Hegemony Concept

Abstract

This article, within the frame of Gramsci's hegemony concept, focuses on activities of Feto, which was mostly in cultural field, for establishing complete domination on state and society in Turkey. Gramsci's hegemony comes true over civil society and creates itself by cultural and ideological tools. Moreover, hegemony is a model that endures to persuade rather than oppressing and insisting. Activities of Feto, which is defined as a terrorist group by the Turkish state, and several organizations are destitute to be analyzed through the hegemony concept. Thus, primarily Gramsci's hegemony and civil society concepts are discussed. Then Feto's organizational history is explained in general terms. Feto's cultural activities are put forward under several titles with sociological perspective. A short literature review takes place in the study and the articles with similar topics to ours are examined briefly. Emphasizing the relationship of Gulenist movement with more political, economic and bureaucratic institutions causes the work in the field of civil society and culture to be overlooked. Analyzing the organization in the cultural context through the concept of hegemony brings a unique perspective to the study.

Keywords: Sociology of Religion, Hegemony, Feto, Culture, Society.

GİRİŞ

Türkiye'de kültür, siyaset ve din kurumu tarih boyunca yaşadıkları etkileşim ve ürettikleri çıktılar itibarıyla daima önemli olmuştur. Buna ilave olarak Cumhuriyet'le birlikte yeni bir sivil toplum paradigması da geliştirilmiştir.¹ Böylece siyasal sistemin karşısına sivil toplum

¹ Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 16-17.

yerleştirilmiştir. İnsanlığın doğuşu kadar eski bir kurum olan ve özgür iradeye dayanan din² sosyal yapı içerisinde kültürle birlikte bireyin tutum ve davranışlarına yön verebilmektedir. Devletin kuruluşundan itibaren benimsenen laik sistem ile hukuki, sosyal ve kültürel açıdan modern toplum oluşturma süreci başlamış, din kurumu kamusal alanda geri plana itilmiştir.³ Bu durum süreç içerisinde cemaat tarzı yapılanmaların tüzel kimliğe sahip olmaksızın toplumsal yapıda yer edinmesine neden olmuştur.

Bu alanda yapılan çalışmalar şimdiye dek siyasi, bürokratik, adli ve güvenlik birimleri üzerinden ele alınmıştır. Fetö'yü bürokratik cemaatçilik bağlamında ele alan Haklı, analizinin merkezine Türkiye'de siyaset ve bürokrasiyi oturtmuştur.⁴ Gülenist yapılanmanın bir cemaatten hegemonik yapıya dönüşümünü dört aşamada ele alan Çelik'e göre ise; ilk evre oluşum, ikinci evre kamusal alana yayılma, üçüncü evre siyasal ve kamusal alanda güçlenme, son evre elindeki hegemonik gücü korumaya çalışma ve radikalleşmedir. Çelik çalışmasında yapıyı siyaset, din ve eğitim başlıkları altında analiz etmiştir.⁵

Dini tekelcilik çerçevesinde Fetö yapılanmasını ele alan Çaylak ve Kaymal, örgütün öteki ile ilişkisini siyaset, eğitim, birey ve din başlıkları altında incelemiştir.⁶ Bir başka müstakil çalışmada ise Çaylak, yapılanmayı Türkiye'de Kemalizm'in tahakkümcü yönüyle kıyaslayarak dini bir hareketin tahakkümüne işaret etmiştir.⁷ Diğer bir çalışmada Yıldırım, Gülenist yapıyı öznenin yok oluşu üzerinden tartışarak, bireylerin kolektif ittifakından güç alan hareketin, bireyin toplum içinde tek başına özne oluşunu nasıl engellediğini analiz etmektedir. Çalışmanın odak noktası özne olan insanların Gülen ve hareketinin başarısı için kendi hayatından nasıl vazgeçtiğidir.⁸

Fetö yapılanmasının bir cemaat ve dini hareketten terör örgütüne dönüşümünü ele alan Özmen, örgütün bürokratik kurumlara sızmasıyla ve uluslararası güçlerin ilgisi hâline gelmesiyle yaşadığı güç zehirlenmesine yoğunlaşmaktadır. Fetö'yü daha çok iç ve dış siyaset ile bürokrasi bağlamında incelemektedir.⁹ Gülenist hareketi uluslararası çapta yarattığı

² Bekir Topaloğlu, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/345-349.

³ Mehmet Aydın, "Türkiye'de Din-Devlet İlişkisi ve Laiklik", *Köprü Dergisi* 51 (Yaz 1995), 2-3.

⁴ Salih Zeki Haklı, "15 Temmuz Darbe Girişimini Bürokratik Cemaatçilik Üzerinden Anlamak", *Liberal Düşünce Dergisi* 84 (Güz 2016), 20.

⁵ Celaleddin Çelik, "Örgütlü Dini Gruplarda Hegemonik Dönüşüm: Nurculuktan Post-Nurculuğa, Cemaatten Örgüte Gülenist Yapının Sosyolojik Kodları", *İnsan & Toplum Dergisi* 7/1 (2017)

⁶ Âdem Çaylak - Cansu Kaymal, "Dinci Tekelcilik Olarak Radikalizm: Gülenist Hareketin Öteki Algısı Üzerinden Eleştirel Analizi", *ADAM Akademi Dergisi* 9/2 (2019).

⁷ Âdem Çaylak, *Gülenizm: Dinci Kemalizm Ya Da Gülen Kemalizm* (Ankara: ADAM Yayınları, 2014).

⁸ Ergün Yıldırım, *Öznenin Ölümü: Bir Hareketin Anatomisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017).

⁹ Mevlüt Özmen, "McCemaat ve Yeni Dini Hareketten Terör Örgütüne: FETÖ", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 13/49 (Aralık 2016).

tehlike çerçevesinde inceleyen Şahin ve arkadaşları, özellikle medya ve eğitim çalışmalarına odaklanmış, yapının küresel ölçekli yayılma alanlarını ortaya koymuşlardır.¹⁰ Büyükkara ve arkadaşları tarafından ortaya konulan bir diğer çalışmada yapılanmanın dini kökenleri, İslâmî camiadaki muadil örnekleri, mensuplarının psikolojik motive oluş biçimleri ve siyasal hareketlerle ilişkileri tartışılmaktadır.¹¹

Aydın'ın çalışmasına göre, Fetö yapılanması uluslararası hegemonik güçlerin rol biçtiği yerel çaplı rızayı önceleyen hegemonik bir harekettir.¹² Diyanet İşleri Başkanlığının çalışmasında ise yapılanmanın İslâm'la ilgili yapmış olduğu tahrif ve istismarlar dinî ve toplumsal bağlamda ele alınmıştır.¹³ Benzer bir çalışma Osman Güman ve Hülya Terzioğlu editörlüğünde yürütülmüş, teolojik ve tarihsel açıdan Fetö'nün din istismarı ve darbe süreci masaya yatırılmıştır.¹⁴ Bayraklı ve Ulutaş'ın kaleme aldığı ortak çalışmada Gülenist hareketin örgütsel yapısı, ekonomik kaynakları, medya organları, bürokrasi, emniyet, ordu ve yargıya sızma girişimleri ile terör örgütüne dönüşümü incelenmektedir.¹⁵ Öztürk'ün kitaplaştırdığı bir diğer çalışmada yapılanmanın devleti ele geçirmek ve iktidarı devralmak için toplumsal yapıdaki önemli kurumlardan birisi olan dini nasıl araçsallaştırdığını psikolojik, teolojik ve siyasal doğrultuda analiz etmektedir.¹⁶ Ezoterik bir cemaat yapılanmasının radikal örgüte dönüşümünü ele alan Demir, hareketin genel yapısını, grup kimliğini ve şiddet yanlısı aktivitelerini teolojik ve sosyolojik perspektifte ortaya koymaktadır.¹⁷

Hegemonyanın devlet ve toplum düzeninde siyasal alanla ilişki kurmak yerine kültür ve ideolojiye dayalı sivil alanla ilişkilendirilmesi yapılanmanın vakıflar, platformlar ve kurumlar aracılığıyla yaptığı çalışmaların titizlikle incelenmesi gerekliliğini doğurmuştur. Yukarıda bahsedilen çalışmalar daha çok küresel, siyasal ve bireysel alanla ilişkilendirilerek analiz edilmiştir. Gülenist hareketin sivil toplum üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı kültürel hegemonya ise çalışmalarda yeteri kadar dikkate alınmamıştır. Bu durum örgütün çalışmalarını yeni bir bakış açısıyla akademik boyutta ele almayı ihtiyaç hâline getirmiştir. Çalışmanın merkezine hegemonyanın

¹⁰ Mehmet Şahin vd., *Uluslararası Bir Tehdit Olarak FETÖ* (Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2018).

¹¹ Mehmet Ali Büyükkara vd., *Gülen Yapılanması* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017).

¹² Mahmut Aydın, *Fetö'nün Uluslararası Kodları: Cemaatten Terör Örgütlüğüne* (Ankara: Eski-Yeni Yayınları, 2017).

¹³ Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı (DİYYKB), *Kendi Dilinden Fetö: Örgütlü Bir Din İstismarı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017).

¹⁴ Osman Güman - Hülya Terzioğlu, *Dini İstismar Boyutuyla 15 Temmuz Darbe Girişiminin Arka Planı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018).

¹⁵ Enes Bayraklı - Ufuk Ulutaş, *Fetö'nün Anatomisi* (Ankara: SETA Yayınları, 2017).

¹⁶ Mustafa Öztürk, *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017).

¹⁷ Hilmi Demir, *Gülen Örgütü: Ezoterik Bir Kült Cemaatin Radikalleşmesi* (Ankara: Ay Yayınları, 2018).

yerleştirilmesi örgütün faaliyetlerini sosyolojik çerçevede bir kavramsallaştırma üzerinden anlama imkânı vermektedir. Böylece bariz şekilde siyasal alanda görünenin yanına, örtük şekilde sivil alanda görünmeyen amaçlar eklenmek istenmiştir. Bu çalışmanın kültürel hegemonya bağlamında ele alınması akademik dünyada Fetö yapılanmasını anlamaya önemli bir katkı sunacaktır. Öyle ki yapılanmanın eğitim, medya ve toplum alanındaki çalışmaları genellikle devlet ve siyaset bağlamında incelenmiş, sivil toplumun kültürel hegemonya temelinde tahakküm altına alınması gözden kaçırılmıştır. Kültürel çerçevede hegemonya özelinde yapılanmanın ele alınması çalışmaya spesifik bir yön katacak ve onu diğerlerinden ayıracaktır.

1. GRAMSCI'DE HEGEMONYA VE SİVİL TOPLUM

Köken itibarıyla Latince 'hegemonia' kelimesinden türetilen kavram bir toplumda hâkim olan kişi, grup, cemaat veya sınıfın elinde bulundurduğu egemenliği meşru ve kabul edilebilir göstermeye çalışmasıdır. Kendi savunduğu ilkeleri herkes için doğru ve evrensel olarak nitelendirip, başka kişi veya kişiler üzerinde baskı ve hâkimiyet kurma isteği olarak tanımlanmaktadır. Kavramın ilk kullanımı antik Yunan'a dayanmaktadır. Günümüzde hegemonya kavramı uluslararası ilişkiler, siyaset ve ekonomi başta olmak üzere birçok alanda anahtar kavramlardan birisi olarak kullanılmaktadır.¹⁸ Diğer taraftan bir devletin başka devletler üzerinde kurmuş olduğu egemenlik ve baskı da hegemonya olarak nitelendirilmektedir. Tarih boyunca pek çok devlet başka devlet veya devletlere tahakküm kurmuş, uzun süreler egemen devlet, altında pek çok devleti ve toplumu yönetmiştir. Modern dünyada da devletler ve toplumlarda hegemonya kavramı önemini korumaktadır.¹⁹ Öyle ki günümüzde siyasi, ekonomik ve kültürel gücü elinde bulunduran devletler, etnik veya dini gruplar dünya üzerinde başka devletleri ve milletleri yönetebilmektedir. Buradan anlaşılabilen üzere hegemonya sahip olunan güce bağlı olarak el değiştirebilir ve üstünlük, tarihi serüven içerisinde bir devletten başka bir devlete ya da bir toplumdan başka bir topluma geçebilir.

20. yüzyılın önemli İtalyan sosyolog ve politik bilimcilerinden birisi olan Antonio Gramsci, siyaset ve sosyolojiye dair yürüttüğü fikirlerinde 'hegemonya' kavramı üzerinde durmaktadır. Gramsci'den önce hegemonya kavramını Marx tarihsel materyalizm bağlamında yorumlamış ve bu kavramı yönetici sınıfın çıkarlarının evrensel çıkarlar olarak sunulması şeklinde tarif etmiştir.²⁰ Her yönetici sınıf hegemonya kapsamını genişletmekle birlikte,

¹⁸ İlhan Aksoy - Candaş Can, "Hegemonya ve Karşı Hegemonik Sızıntılar: Yeni Bir Kavramsallaştırma Denemesi", *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Ekim 2016), 62-63.

¹⁹ William Robinson, "Küresel Kapitalizm ve Ulusötesi Kapitalist Hegemonya", çev. Erdem Türközü, *Praksis Dergisi* 8 (2002), 125.

²⁰ Karl Marx - Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Olcay Göçmen vd. (İstanbul: Yordam

aynı zamanda bu hegemonya ile kendisinden sonra gelecek egemen sınıf arasındaki çatışmayı artırmaktadır. Bu durum evrensel çıkarı amaçlayan bir sınıfın (proletaryanın) ortaya çıkmasına kadar devam edecektir. Gramsci'ye göre hegemonyanın başlıca kaynağı sivil toplum ve faaliyetlerdir. Gramsci hegemonyayı eğitim, kilise, cemaat, medya, sendika gibi rızanın kaynağını oluşturan özel kurumlara özerklik alanı tanıyan, dayanıklı ve bağımsız bir sivil topluma/platforma dayandırmaktadır. Bir sosyal sınıfın ya da grubun diğer sosyal sınıf veya grup üzerinde kurduğu her türlü güç hegemonik bir yapıya sahiptir. Ancak hegemonik bir kontrol oluşturabilmek hukuki bir dayatma ile değil eğitim ve kültür ile gerçekleşebilir.²¹

Gramsci'nin iktidar analizinin çatı kavramını oluşturan hegemonya, fizikî güç veya zorlamayla değil entelektüel ve kültürel ikna ya da rızayı bir araya getiren sosyal ve politik bir kontrol tarzıdır. Hegemonik bir sistemin karakteristiği olarak sınıflar, devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkilerde zorlamadan ziyade 'rızanın' hâkim oluşu olarak gösterilmektedir. Öyle ki bir toplumda hâkim sınıf devamlı baskıcı ve otoriter anlayışla egemenliğini kalıcı kılamaz. Bunun yerine toplumsal rızayı temin ederek gücünü ve iktidarını daha uzun süre devam ettirebilir. Bu anlayış beraberinde ortak hak ve sorumlulukların paylaşımını getirir. Böylece egemen grup bütün üzerinde rızaya dayalı sürdürülebilir bir tahakküm kurabilir.²² Bu bağlamda ideal tip olarak Gramsci'nin hegemonyasının hayata geçmesi için ikincil sınıfların, hâkim sınıf ya da gruplara ait ahlaki ve kültürel değerleri, pratik ilişki kodlarını ve dünya görüşlerini içselleştirmeleri gerekmektedir. Bu anlayış sosyal bütünleşmede yapıştırıcı bir kuvvet ya da Gramsci'nin deyişiyle çimento işlevi gören ideolojinin içinde iç içe geçmektedir. İkincil ve hâkim olunan sınıfların önemli bölümlerinin rızasını kazanmak, çok farklı pozisyon ve çıkarları temsil etmek, hegemonik ideolojinin özellikleri arasında bulunmaktadır. İdeoloji aracılığıyla ikincil sınıfların görünürdeki menfaatleri, siyasi liderliği yürüten hâkim sınıflarınla ilişkilendirilmektedir.²³

Gramsci sivil toplum ve politik toplum arasındaki çatışmaya dikkat çekerek, hegemonyanın sivil toplum alanında gerçekleştirildiğini savunmaktadır. Gramsci sivil toplumu Marx'ın kullandığı biçimi ile kullanmaz. Marx'ta sivil toplum, toplumsal sınıfların bir araya geldikleri bir üretim ilişkileri alanıyken, Gramsci sivil toplumu devlet ve siyaset dışındaki toplumsal örgütlenmeler ağı olarak ifade etmektedir. Buna göre sivil toplum

Yayıncılık, 2008), 22-40.

²¹ Asiyeye Aka, "Antonio Gramsci ve Hegemonik Okul", *Sosyal Bilimler Dergisi* 12/21 (Haziran 2009), 330.

²² Berker Bank, "Gramsci'nin Devlet ve Hegemonya Kavramlarının Kuramsal Çözümlemesi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (Ekim 2015), 5.

²³ Mehmet Akif Okur, "Gramsci, Hox ve Hegemonya: Yerelden Küreselle, İktidarın Sosyolojisi Üzerine", *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 12/46 (2015), 140.

Marx'ta bir alt yapı unsuruyken Gramsci'de sivil toplum bir üstyapı unsurudur. Ancak Gramsci sadece üstyapılarla sınırlı kalmayarak, alt yapının da önemine değinmekte, onu tamamen yok saymamaktadır.²⁴ Gramsci'ye göre sivil toplum düzeyi özel denilen kurumlar (vakıflar, dernekler, platformlar, eğitim kurumları vb.) bütünlüğünü oluşturmakla kalmamakta aynı zamanda egemen grubun toplum genelinde uyguladığı hegemonya işlevine karşılık gelmektedir.

Gramsci'ye göre devlet daima bir toplumsal grubun veya sınıfın diğerleri üzerinde tahakküm kurma amacına alet edilen örgütlenmedir. Devlet hâkim sınıfın sunduğu bilgi, değer ve sembollerin evrensel bir özelliğe sahipmiş gibi takdim edilmesini sağlayan örgütlenmedir. Bu noktada devlet toplumun bütününe bir sınıfın görüşlerini dayatmak için kullanılır. Gramsci için devlet sadece siyasal bir toplumdan müteşekkil değildir. Devletin siyasal kimliğinin yanında eğitim, hukuk, ekonomi, din, medya, bilim gibi alanlar için sivil toplum da vardır. Dolayısıyla bir devletin içerisinde hem siyasal hem de sivil toplum birlikte gelişmektedir.²⁵ Siyasal toplum devletin hukuki, bürokratik, iktisadi çalışmaları, alt ve üst yapı hizmetleri, sosyal güvenlik, sağlık ve eğitim olanaklarını tedarik etmekle mükellef iken, sivil toplum siyasal topluma yeni perspektifler, görüşler, normlar ve projeler sunmakla yükümlüdür. Gramsci'de sivil toplum bir bakıma siyasal toplumun öncüsüdür. Siyasal toplum sivil toplum ile anlamlı hâle gelir.²⁶ Sivil toplum siyasal toplumun izleyicisi ve bir nevi yön göstericisi konumundadır. Toplumsal taleplerin siyasal alana aktarım sürecinde sivil toplum önemli bir enstrüman görevi görür.

2. BİR KÜLT CEMAAT OLARAK FETÖ

Mesiyantik bir yapı olarak Gülenist hareket İslâm adına yeni akım ve yolları benimseme çabaları ile benzerlerinden ayrılmaktadır. Benzer şekilde Türkiye'deki İslâmî hareketlerin işleyiş tarzına ve uğradıkları dönüşüme aracı olması nedeniyle üzerinde önemle durulmuştur.²⁷ Fethullah Gülen, ilk gençlik yıllarından itibaren devletin mevcut işleyiş düzeniyle çatışma içerisinde olmuş ve buna alternatif bir yapı oluşturmaya çalışmıştır. Gülen, selefi temele dayalı Arap İslâm'ı anlayışına karşı çıkmış, İslâm dinini Osmanlı'nın çokkültürlü millet sistemi ile özdeşleştirme düşüncesine sahip olmuştur.²⁸

Gayriresmî olarak faaliyetlerini yürüten örgütün resmi kanallarla

²⁴ Antonio Gramsci. *Hapishane Defterleri*, çev. Aycan Özipek (İstanbul: Dorlion Yayınları, 2018), 47.

²⁵ Maria Macciocchi, "Hegemonya, Tarihi Blok, Devlet", çev. Şirin Tekeli, *Birikim Dergisi* 26 (Nisan 1997), 48.

²⁶ Lusin Bağla, "Antonio Gramsci ve Aydınların Rolü Sorunu", *Birikim Dergisi* 23 (Ocak 1977), 91.

²⁷ Yüksel Taşkın, "Fethullah Gülen Portresi", *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 3/1 (Mayıs 2016), 93.

²⁸ Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 90.

toplumla ilk buluşması bir eğitim kuruluşu olan Yamanlar Koleji'nin 1982 yılında hayata geçirilmesine dayanmaktadır. Bu okul mezunlarının bir kısmı örgütün ilk operasyonel elemanları olmuş ve ilerleyen zamanlarda devletin kritik noktalarına yerleştirilmiştir. 1990'lı yıllarda örgütün yurt içi yayılım alanına yurt dışı da eklenmiş ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla ilk faaliyet alanı olarak Orta Asya bölgesi seçilmiştir.²⁹ Bu bölgede Müslüman nüfusun varlığı, Türk popülasyonunun çokluğu, tarihsel hafızanın ortaklığı ve kültürel yapının benzerliği örgütün kolayca zemin bulmasına olanak sağlamıştır.

Fetö, diğer cemaatlerin aksine kendi kuruluş felsefesini merkeze alan, hakikatin tek temsilcisi olarak kendini gösteren, tek tipleştirici ve kendi düşüncesinin dışında kalan tüm zihinsel faaliyetleri dışlayıcı bir yaklaşıma sahiptir. Örgüt kuruluşundan kısa süre sonra klasik dini faaliyetlerinin yanı sıra kültürel ve entelektüel alanı domine edebilecek faaliyetlere yönelmiştir. Bu doğrultuda çeşitli eğitim kurumları açmış, televizyon, radyo ve gazete kurmuş, vakıf ve dernek gibi sivil toplum kuruluşları inşa etmiştir. Bürokratik, adli ve güvenlik birimlerinde nüfuz elde etmeyi amaçlamış, bu çerçevede devletin ve toplumun bütün güç merkezlerini uzun vadeli planları doğrultusunda elinde tutmaya çalışmıştır.³⁰ Ülke genelinde açmış olduğu ev ve yurt hizmetleri ile Anadolu'nun farklı bölgelerinden başarılı ama maddi durumu yeterli olmayan ailelerin çocuklarını devşirmiş ve onları örtük hedefleri doğrultusunda devlet kademelerine yerleştirmiştir.

Başlangıçtan itibaren kendi içerisinde katı bir kontrol mekanizması kuran örgütün işleyiş tarzı liderin dili ve düşüncesi doğrultusunda birbirine paralel olarak devam etmiştir. Kendi içerisinde birkaç kola ayrılan örgüt, şeffaf kurumlarla birlikte (okullar, STK'lar, medya organları, ticari faaliyetler) kendini legal bir oluşum olarak lanse ederken, oluşturduğu gizli ağlarla da bir taraftan devlete sızma ve devleti kontrol altına alma çabası içerisine girmiştir. Benzer şekilde sahip olduğu güçle doğru orantılı olarak da pek çok çıkarıcı kişi ve kuruluşlar Fetö ile inanç temelli bir bağa sahip olmasalar bile, elindeki imtiyazlardan istifade etmek için ona yakınlaşmışlardır.³¹ Aktüel olarak kült bir yapı biçimine dönüşen örgüt kendine has birtakım uygulamalar ve stratejilere sahiptir. Liderin sorgulanamaz ve tartışılmazlığı, koyduğu kuralların ve söylemlerin koşulsuz kabul edilmesi, olağanüstü bazı özellikleri uhdesinde barındırması, amaca ulaşmada her yolu meşru görmesi, dini tahrif etmesi, doğruluk ve güvenilirlik noktasında otorite olması, şiddet ve radikalliği araçsallaştırması gibi özellikler ön plana çıkmaktadır. Örgütün güncel hareket biçimleri

²⁹ Bayraklı - Ulutaş, *Fetö'nün Anatomisi*, 14-15.

³⁰ Ahmet Tunç - Ali Atılğan, "Paralel Devlet Yapılanmasının Kamu Kurumlarına Sirayeti ve Bürokratik Vesayet Darbesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (Temmuz 2018), 90-93.

³¹ Büyükkara vd., *Gülen Yapılanması*, 65-77.

geleneksel bir kült olmaktan ziyade daha çok Batı merkezli ortaya çıkan yeni dini hareketlere benzer modern kült olmaya yakın durmaktadır.³²

Örgütün yönetim merkezi olarak ABD'yi seçebilmesi sahip olduğu küresel çaplı siyasi, dini, kültürel ve ekonomik gücün bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Türkiye'de devlet kademelerine dikkat çekici ölçüde sirayet etmesi, emniyet ve istihbarat birimlerinin yapılanma ile ilgili çeşitli raporlar hazırlamalarına neden olmuştur. Örgütün iç ve dış bağlantıları devletin güvenliği için bir tehdit unsuru olarak görülmüştür.³³ Yapılanma geniş bir toplumsal tabana sahip olmuş, güçlü ekonomik ve siyasal araçları elinde bulundurmuş, kültürel enstrümanları kullanmış ve uluslararası dini temelli bir hareket hüviyeti kazanmıştır. Buna karşın ülke içinde siyasal iktidarla girdiği güç mücadelesi sonucunda deşifre olan örgüt bir taraftan Türkiye'deki sosyolojisini, siyasi ve ekonomik desteğini büyük oranda kaybederken, diğer taraftan da yurt dışında bağlantılı olduğu politik yapıları, istihbarat örgütlerini ve lobileri açığa çıkarmıştır.³⁴

2.1. Fetö'nün Kültürel Faaliyetleri

1990'lı yılların başından itibaren kültürel çalışmalara daha fazla yoğunlaşan Fetö, bu doğrultuda yeni kuruluşlar ihdas etmiştir. Bu kuruluşlarla birlikte yurt içinde ve dışında birçok konu Türkiye'den ve uluslararası camiadan seçkin davetliler ile masaya yatırılmış ve tartışılmıştır. Böylece, Türkiye'de ve özellikle İslâm dünyasında güncel meselelerin çözümleri ve yapılacak kapsamlı çalışmaların rotasının ana belirleyicisi olma yolunda hızla ilerlemiştir. Fetö'nün kültürel faaliyetleri yurt içinden ve dışından bilimsel, entelektüel, siyasal ve sosyal alanlardan birçok insanı bünyesinde barındıran kapsayıcılık ve çoğulculuk yönü güçlü bir temele dayanmıştır. Kültürel faaliyetler; vakıf ve dernekler, sivil platformlar ve organizasyonlar, eğitim-öğretim çalışmaları, medya ve iletişim araçları üzerinden hayata geçirilmiştir.

2.1.1. Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı

Fethullah Gülen tarafından 1994 yılında kurulan vakıf, bir düşünce kuruluşu olarak bilinmekte, çeşitli kültürel ve akademik etkinliklere ev sahipliği yapmaktadır. Gülen'in aynı zamanda onursal başkanı olduğu vakıf, kendisini geçmişten bugüne Türk dünyasının birlikte yaşama ve farklılıkları zenginlik olarak görme anlayışından hareketle her kesime hitap eden, toplumsal birlikteliğe hizmet eden bir kuruluş olarak tanıtmaktadır. Vakıf Fetö'nün hem yurt içi hem de yurt dışındaki kültürel faaliyetlerinin ana

³² Demir, *Gülen Örgütü: Ezoterik Bir Kült Cemaatin Radikalleşmesi*, 37.

³³ Füsün Çoban Döşkaya, "Amerikan Board ve Fethullahçı Terör Örgütü", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/3 (Eylül 2020), 1444.

³⁴ Ramazan Akkır, *17-25 Aralık'tan 15 Temmuz'a FETÖ* (İstanbul: Az Yayınları, 2016), 77-79.

yürütücüsü olarak bilinmektedir.³⁵ Türkiye’de ve uluslararası alanda organize ettiği panel, sempozyum, konferans gibi etkinlikler ile akademik ve entelektüel birikime sahip insanlarla yakın ilişki içerisinde olan vakıf, örgütün arka planını örten ve ona bir sivil toplum hareketi gözüyle bakılmasına olanak sağlayan bir zemin oluşturmuştur. Bünyesinde Kültürler Arası Diyalog Platformu, Medialog Platformu, Kadın Platformu gibi çeşitli platformlar barındıran vakıf buralarda Türkiye, İslâm dünyası ve Batı ile ilişkiler noktasında birçok organizasyona imza atmıştır. Böylece sivil toplum alanında sahaya hâkim bir vakıf olma yolunda ilerlemiştir. Sahip olduğu güçlü ekonomik kaynak ve uluslararası network ile kendine rahat bir çalışma alanı bulan vakıf, kuruluşundan beri yapılanmanın en güçlü kültürel ayağı olmuştur. Türkiye’de siyaset, medya, kültür ve iş dünyasında faaliyet gösteren insanları bir araya getirebilen vakıf, kültürel çalışmalar konusunda bir çatı işlevi görmüştür.

Gülenist hareket vakfın içerisinde kurmuş olduğu birçok platformla çalışmalar yürütmüştür. Kadın platformu altında “Medyada Kadın Algısı”, “Uluslararası Aile Konferansları” gibi organizasyonlar tertiplemiş, toplumda kadın ve aile sorununu masaya yatırarak, sivil alandaki tartışma konularından birini yönetmek ve kamuoyu oluşturmak istemiştir. Benzer şekilde Kültürlerarası Diyalog platformu altında “Birlikte Yaşama Ödülleri” ve “Düşünce Forumları” düzenleyerek çokkültürlülüğe dikkat çekmiş, yapılanmanın toplumsal ve siyasal amaçları çerçevesinde kamuoyu yaratmaya çalışmıştır.

Gramsci’ye göre hegemonyanın gerçekleştiği merkez sivil toplumdur. Siyasal alanın dışında kalan bütün alan sivil olarak tanımlanır. Buna göre siyasal iktidarın alternatifi olarak bir de sivil iktidar bulunmaktadır. Kültürel araçları etkin kullanarak, toplumun beklentileri ve ihtiyaçları doğrultusunda hareket etmek sivil iktidarın tanzim edilmesinde kritik role sahiptir. Örgüt, toplumsalın içerisinde yer alabilmenin ön koşulu olarak sivil toplumda var olma metodunu kendine seçmiş ve kurmuş olduğu kültürel faaliyetler temelli vakıf aracılığıyla sivil toplumu koordine etmeye çalışmıştır. Böylece iktidara uzanan yolların toplumsal alandaki taşlarını döşemiştir. Bu vakıf aracılığıyla gündem belirleme ve gündemleri toplumsal tartışmaya açma imkânı doğmuş, ülkede kültür ve düşünce dünyasının yönü belirlenmek istenmiştir.

2.1.2. Abant Platformu

1998 yılında kurulan platform, ismini toplantıların yapıldığı yer olan Bolu’nun Abant bölgesinden almıştır. Topluma dair kültürel ve aktüel birçok konunun ele alındığı platform sadece yurt içinde faaliyet göstermemiş, aynı zamanda uluslararası programlara da zaman zaman ev sahipliği yapmıştır.

³⁵ Anadolu Ajansı, “Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Fetö’nün Faaliyetleri İçin Kullanılmış” (16 Ocak 2018), 1.

Türkiye'de demokrasi ve eğitim, Kürt meselesi, Alevilik, laiklik tartışmaları, türban sorunu, terör problemi, yeni anayasa, azınlıklar gibi güncel konular bu platform çatısı altında masaya yatırılmış ve Türkiye'nin farklı kesimlerinden gazeteci, yazar, akademisyen, kanaat önderi, siyasetçi, bürokrat, iş insanı, sivil toplum kuruluşu temsilcisi birçok isim toplantılara davet edilmiştir. Adeta bir mozaik oluşturan Fetö, bir taraftan toplumsal yapı içerisinde bir araya gelinemez denilen insanları aynı masa etrafına toplarken, diğer taraftan da bir organizatör olarak farklı kesimlerin temsilcilerini yönlendirici ve yönetici vazifesi görmüştür.³⁶

Abant platformu ortalama yılda bir veya iki kez toplanarak, Türkiye'ye ve dünyaya yönelik güncel konuları tartışmaya açmıştır. Toplantıların sonucunda kamuoyuna duyurulmak üzere deklarasyonlar yayınlayan platform, katılan isimleri de özellikle belirterek toplumun her kesiminin görüşünün yansıtıldığı ortak bir platform havası oluşturmaya çalışmıştır.³⁷ Türkiye adına herkesin rahatlıkla temsil edildiği ve görüşlerini dile getirebildiği bir platform olma hedefiyle yola çıkan Fetö, burada yapılan toplantıların ülkemizin çağdaş ve demokratik bir devlet olması amacına hizmet etmekte olduğunu söylemiştir. Platform, toplumun bölünmesi ve kamplaşmasının önüne geçebilecek sivil bir oluşum olarak kamuoyuna tanıtılmıştır. Böylece insanların itimat edebileceği, çözüm odaklı hareket eden, farklılıklara saygılı, modern ve demokratik bir ülke hedefleyen platform çerçevesi çizilerek, toplumun her kesimi üzerinde tahakküm oluşturulabilecek zemin inşa edilmiştir. Kamusal alanda ılımlı ve uzlaşmacı bir yaklaşım benimseyerek, takiyye politikasını yürürlüğe koymuştur. Aynı zamanda siyaset karşıtlığı üzerine kendini konumlandırarak, sivil alandan siyasal alana tahakküm edici bir mekanizma kurmak istemiştir.³⁸

Abant platformunda sivil anayasanın yapılması, Türkiye'de insan hakları ve hukuk, Kürt ve Alevi halkların talepleri, terör sorunu, çoğulculuk ve demokrasi, din ve laiklik, kamusal ve özel alan tartışmaları gibi pek çok başlık ele alınmıştır. Gülenist yapılanma toplumsal ve siyasal alanın ortak paydası olan bu meseleleri tartışmaya açarak, sivil alanda söylem gücü üretmeye çalışmıştır. Aynı zamanda köhneleşmiş toplumsal sorunların çözüm adresi olarak da yine platform vasıtasıyla kendini takdim etmiştir.

Genel kabuller göz önüne alındığında bir toplumun sorunlarının çözüm merkezi siyasal iktidardan geçmektedir. Sivil alanda siyasal iktidardan bağımsız toplumun derinlikli meselelerinin masaya yatırılması hem siyasal iktidara karşı hegemonik bir güç merkezi kurmak hem de topluma çözüm merkezi biz olabiliriz mesajı vermek anlamına gelmektedir. Fikirsel

³⁶ Sol Haber, "Abant Platformu Ne Tartıştı?" (13 Nisan 2012).

³⁷ Ertuğrul Özkök, "Abant Platformundaki Ünlüler", Hürriyet (07 Temmuz 1999).

³⁸ Çelik, Örgütlü Dini Gruplarda Hegemonik Dönüşüm: Nurculuktan Post-Nurculuğa, Cemaatten Örgüte Gülenist Yapının Sosyolojik Kodları, 29-30.

tartışmaya dayalı yürütülen bu çalışmalar siyasal iktidarın sert ve katı tutum aldığı zamanlarda daha da anlamlı hâle gelir. Siyasal alanın katılığına karşın, daha yumuşak ve uzlaşmacı bir yaklaşımı içermesi hasebiyle demokratik, dini, etnik ve toplumsal sorunların çözümünde alternatif bir sivil alan yaratır. Örgüt platformu sürekli diri tutarak toplumun nabzını ölçmüş, siyasal iktidarın netice alamadığı birçok meseleye platform aracılığıyla çözüm önerileri sunarak sivil hegemonyasını güçlendirmeyi amaçlamıştır.

2.1.3. Türkçe Olimpiyatları

İlki 2003 yılında organize edilen Türkçe olimpiyatları, dünyanın birçok ülkesinden yarışmacıların katıldığı ve Türkçe şarkıların seslendirildiği bir yarışma programıdır. Öğretmenler ve öğrencilerin katılımı ile gerçekleştirilen olimpiyatlara dünya genelinde yüzün üzerinde ülkeden öğrenci iştirak etmektedir. Olimpiyatlar kapsamında finale kalan yarışmacılar kendi ülkelerini Türkiye’de tanıtma fırsatı da bulmuşlardır. Türkçe olimpiyatları dilimizin tanıtılması ve yaygınlaşması amacıyla başlatılmış bir uluslararası çalışma olarak kamuoyuna tanıtılmıştır. Bu çerçevede; okuma, yazma, şiir, halk oyunları, resim, kompozisyon gibi çeşitli alanlarda yarışmalar düzenlenmiştir. Yarışmalarda derece elde eden öğrencilere, Türkiye’de çeşitli isimler adına ödüller verilmiştir. Olimpiyatlar Türkiye’den geniş bir ilgi görmüş ve programlara her kesimden insan seyirci olarak katılmıştır.³⁹

Türkçe olimpiyatları örgütün kültürel alandaki en önemli atılımlarından birisi olmuştur. Fetö organize ettiği olimpiyatlarla Türk dilini yaygınlaştırma kamufleji altında, kültürel bir çalışma ile Türk dünyasından pek çok toplumu bir araya getirerek hem Türkiye’deki toplumsal temsiliyetini güçlendirmeyi hem de Türk dünyasında söz sahibi olmayı amaçlamıştır. Türk dilinin bütün Türk coğrafyasında sahip olduğu prestij ve etki gücü dikkate alındığında örgütün düzenlediği organizasyon ile kitleler üzerinde daha kolay erişim imkânı bulabileceği ve öteki konumundakiler için daha ılımlı görüleceği aşikardır. Olimpiyatlar ile toplumun muhafazakâr, seküler, milliyetçi her alanından sosyolojik destek almak ya da en azından kısmi bir sempati ile takip edilmek olanağı doğmuştur. Bu sayede Türk dünyasında güven kazanan ve itibarı artan örgüt, bu coğrafyada daha rahat hareket alanı kazanmıştır. Türkçe gibi Türk toplumunun tamamının üzerinde hassasiyetle durduğu bir konuyu kendisine araç olarak seçerek, içerde sadece muhafazakâr kitlede değil, toplumun her kesimi üzerinde hegemonya sağlamaya çalışmıştır.

Toplumu ve milleti oluşturan ana unsurlardan birisi de ortak dildir. Dolayısıyla dil aynı zamanda ideolojik bir aygıttır ve kitleleri kolaylıkla sürükleyebilecek bir propaganda aracı hâline getirilebilir. Gülenist hareket,

³⁹ Bayraklı - Ulutaş, *Fetö’nün Anatomisi*, 77.

Türk dilini işlevsel yönüyle kullanmaya çalışmış, bir taraftan kamuoyuna kültürel bir aktivite görünümü verirken, diğer taraftan da birincil ve ikincil bütün toplumsal sınıfları kendi etrafında toplama imkânı elde etmiştir. Örgüte kültürel ve ideolojik olarak uzak mesafede duran kitleler bile yapılan organizasyonları bizatihi katılarak veya medya vasıtasıyla takip etmiştir. Böylece örgüte farklı kesimlerden insanlar daha ılımlı bakmış ve hegemonik bir süreç işlemeye başlamıştır.

2.1.4. Sızıntı ve Aksiyon Dergileri

Örgüt yayın hayatına 1979 yılında dergi çalışmaları ile başlamış ve edebiyat, kültür ve bilim dergisi adı altında 'Sızıntı Dergisi'ni çıkartmıştır. Aylık çıkartılan dergi Türkiye'ye ve dünyaya dair çeşitli popüler yayınlara ev sahipliği yapmıştır. Dergi bünyesinde bilimsel, entelektüel, sanatsal, dini, tarihi, edebi birçok konuda yazılar yazılmıştır. Fetö'nün ilk basılı kaynağı olma özelliğine sahip dergi zaman zaman Fethullah Gülen'in dini ve ahlaki yazılarına da yer vermiştir. Sızıntı dergisi kuruluş yıllarında daha çok örgütün ışık evlerinde kalan insanlara dağıtılmış, akabinde dışa açılarak evvela örgüte mensup insanlara sonra da tüm topluma yayılmıştır. Dergi örgütün kitlelere ulaşmadaki ilk propaganda aracı olarak hizmet etmiştir.⁴⁰

1994 yılında yayın faaliyetlerine başlayan 'Aksiyon Dergisi' ise daha çok haftalık haber dergisi olarak çıkmıştır. Kültürel, sanatsal, siyasal, sosyal pek çok konuya yer veren dergi ağırlıklı olarak araştırmaya odaklanmıştır. Alan çalışmalarına dayanan raporları ve röportajları ile bilinen dergi bir taraftan haberciliği bir taraftan da yorumculuğu bünyesinde barındırarak karma bir çalışma metoduna sahiptir. Türkiye'de terör meselesi, İnsan hakları, demokrasi ve hukuk, Göç hareketleri, Alevilerin dini, siyasi, toplumsal talepleri, Yeni anayasa çalışmaları, İslâm dünyasında radikal hareketler, Türkiye'de darbeler tarihi gibi birçok başlık altında çeşitli raporlar hazırlamış ve röportajlar gerçekleştirmiştir. Türkiye'de tanınmış akademisyen, bürokrat, gazeteci, yazar birçok kişinin yazılar yazdığı en faal haftalık dergi olma özelliğine sahiptir. Aksiyon dergisi örgütün yazılı ve görsel basında faaliyet alanını sürekli diri tutmasına, hazırladığı rapor ve yaptığı röportajlar ile kamuoyunu yönlendirme ve kontrol etme amacına hizmet etmiştir.

Türkiye'de muhafazakâr ve dindar toplumun gazete, dergi gibi kültürel araçlarla oldukça zayıf ilişkiye sahip olduğu bir dönemde başlatılan yayıncılık faaliyetleri örgütün bilhassa muhafazakâr kesim nezdinde kredibilite kazanmasına olanak sağlamıştır. Kültürel alanda önemli bir boşluğu doldurduğu düşünülen dergi çalışmaları ile muhafazakâr kesimin entelektüel ve aydın bireyleri ön plana çıkarılmaya başlanmış, seküler kesime karşı dindar kesim tarafından yeni bir merkez inşa edilmiştir. Karşıt

⁴⁰ Nur Özkan Erbay, *Fethullahçı Terör Örgütü: Terörün Mesihî* (Ankara: Elips Yayınları, 2020), 113.

bloğa karşı kendine benzeşenlerin örgütlenme biçimi olarak da kabul edilen hegemonyanın belki de ilk dış yansımaları dergi, yayın ve medya alanında kendini göstermiştir. Örgütün dergi çalışmalarına yoğunlaşması ve akabinde gazete basımı ile sürecin desteklenmesi muhafazakâr toplum nezdinde kültürel ve entelektüel çalışmaların merkezi hâline gelme imkânı yaratmıştır. Yapılanmanın dergicilik ve yayıncılık faaliyetleri kültürel sahada domine edici adımların öncüsü olmuş, örgütün ideolojik amaçlarını malzeme olarak kullanmıştır.

2.1.5. Özel Kolejler, Dershaneler ve Üniversiteler

Bireyleri disipline etmek ve belli kalıpları benimsetmek için en güçlü silah olarak kabul edilen eğitim, toplumun kültürel ve entelektüel donanımı için önemli araçlardan birisidir. Bu minvalde Gülenist hareketin kuruluşundan itibaren üzerine en çok yoğunlaştığı saha şüphesiz eğitim hizmetleridir. İzmir merkezli çalışmalarına başlayan yapılanma özel kolejle eğitim alanına adım atmış, akabinde de dershane faaliyetlerini yurt geneline yaymıştır. 1980'li yılların başında açılan Yamanlar Koleji'ni, başka şehirlerde farklı isimlerle açılan kolejler izlemiştir. Benzer şekilde Fem, Anafen, Körfez, Işık gibi isimler altında birçok kolej ve dershane kurarak eğitim faaliyetlerini yürütmüştür. Bu sayede toplumun sahip olduğu genç nüfus potansiyeline en rahat erişim imkânı açılmıştır. Açtığı ev ve yurtları, dershane ve okullarla koordineli hâle getiren örgüt, bir taraftan eğitim hizmetleri verirken diğer taraftan da öğrencileri ev ve yurtlarında ikamet ettirmekte ve yahut belirli günlerde ağırlamaktadır.⁴¹ Böylece resmi müfredatın yanında kendi tasarladığı gayri resmi müfredatıyla bireyleri küçük yaştan itibaren hedefleri doğrultusunda sistematik bir blokaja tabi tutmuştur. Zihni ve bedeni olarak mutlak itaat gösterecek ve toplumsal rollerini kendi kurguladığı yapıya göre yerine getirecek bireyler yetiştirmiştir.

Eğitim faaliyetlerinin bir parçasını da yüksek öğretim kurumları olan üniversiteler oluşturmuştur. Ortaokul ve liseden itibaren yetiştirilen gençler üniversite yıllarında da dikkatle izlenmiştir. Öğrencinin üniversite eğitimi sonrası görev alacağı pozisyona kadar birçok şey belirlenmiş ve bu sorumluluk kutsal bir vazife olarak gençlere takdim edilmiştir. Bir adanmışlık ruhu ve tam manasıyla teslimiyet sağlanmaya çalışılmıştır. Türk toplumunun bağlılık, sadakat ve vefa gibi köklü değerleri iyi özümsemiş ve bireyler üzerinde bir manivela olarak kullanılmıştır. Yapılanma eğitim hizmetleri çerçevesinde Fatih, Süleyman Şah, Mevlâna, Gediz, Turgut Özal, Melikşah gibi birçok üniversite⁴² kurmuştur.

Gülenist hareket eğitim kurumlarını bir taraftan öğrenci devşirme ve kendi politikalarını benimsetme aracı olarak görürken, diğer taraftan da

⁴¹ Bayraklı - Ulutaş, *Fetö'nün Anatomisi*, 48-49.

⁴² Akşam Gazetesi, "Kapatılan Üniversiteler Listesi" (08 Eylül 2016).

toplumun seçkin tabakası olarak konumlanan kendi aydın sınıfını yetiştirmek için kullanmıştır. Öyle ki kültürel hegemonyanın gerçekleşmesi için entelektüel birikimi olan, toplumsal duyarlılığı yüksek, sivil alanla ilişkisi kuvvetli bireylere ihtiyaç vardır. Domine edici yönü baskın olan, fikri üstünlüğü elinde tutan, üretme ve katma değer gücüne sahip yapılar o toplumun merkezi olma yönünde önemli bir avantaj elde eder. Fetö, eğitim aracılığıyla elinde bulundurduğu geniş insan niceliğini etkin bir niteliğe dönüştürerek Türkiye'deki akademik, entelektüel ve kültürel sahanın yönetimini kolaylaştırmak istemiştir. Eğitim kurumları yapılanmanın sosyal, ekonomik ve siyasal ağlarla ilişki kurmasını kolaylaştırmış, grup kimliğini güçlendirmiştir.⁴³

Fetö yapılanması toplumsal yapı içerisinde hegemonik gücün evvela toplumsal tabanını temin ve konsolide etmek, eğitilmiş bir kitleye sahip olmak ve yapılanmanın çıkarları doğrultusunda düşünce üretmekten geçtiğini iyi analiz etmiştir. Bunun bir yansıması olarak erken evrelerde ailelerinden koparılan gençler ideolojik şekilde örgüt tedrisatından geçirilmiş ve yapılanmanın bir neferi hâlini almıştır. Kırsalda yaşayan dar gelirli ve alt sınıflara mensup insanların çocuklarıyla eğitim faaliyetlerine başlayan Gülenist hareket zamanla orta sınıf ve şehirli kesimi de kapsamı alanına almış, toplumsal tabanını yukarıya doğru genişletmiştir. Eğitilmiş ve entelektüel açıdan yetişmiş insan potansiyelinin bir tezahürü olarak Türkiye'de dindar kesimin modernleşmesi fikri ortaya atılmıştır. Bu durum ılımlı ve hoşgörülü bir yaklaşımla içinden türediği kitleyi daha kapsamlı bir şekilde etrafında toplama imkânı yaratmış, hegemonik amacına hizmet etmiştir.

2.1.6. Zaman Gazetesi ve Samanyolu Televizyonu

Medya, günümüzde toplumları manipüle etmeye ve istenilen doğrultuda yönlendirmeye dönük hegemonik kurumlardan birisidir. Fikir ve düşünceleri kitlelere benimsetme hususunda çok önemli yapısal fonksiyona sahiptir.⁴⁴ Günümüzde birçok siyasi, ekonomik ve kültürel çalışmalar medya aracılığıyla insanlara duyurulmakta, toplum arzu edilen hedeflere kolayca sevk edilebilmektedir. Medyanın insanlar üzerinde kurduğu tahakkümün hiçbir dayatma olmaksızın tercihe dayalı gerçekleşmesi onun başlı başına hegemonik yönünü açığa çıkarmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde medya alanında birçok kuruluşla kendini var eden örgütün en önemli yayın organı 1986 yılında basılmaya başlanan 'Zaman Gazetesi' olmuştur. Gazete siyaset, ekonomi, kültür, karikatür, köşe yazarları gibi çeşitli içeriklerden oluşmuştur.

⁴³ Çelik, Örgütlü Dini Gruplarda Hegemonik Dönüşüm: Nurculuktan Post-Nurculuğa, Cemaatten Örgüte Gülenist Yapının Sosyolojik Kodları, 28-29.

⁴⁴ Halil İbrahim Gürcan, *Medya ve İletişim* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 73.

Yapılanmanın ikinci önemli medya ayağını ise 1993 yılında yayın hayatına başlayan ‘Sanyolu’ televizyonu oluşturmıştır. Kuruluşundan itibaren dar kapsamlı bir yayın politikası belirleyen kanal, daha çok İslâmî yayınlar yapmıştır. İslâm dini ve medeniyetine dair çeşitli programlar ve belgeseller hazırlayarak yayın hayatını sürdüren Sanyolu televizyonu özellikle müstehcen görsellerden uzak durmaya ve magazin vb. yayınlar yapmamaya özen göstermiştir. Sanyolu TV’yi 1994 yılında kurulan ‘Cihan Haber Ajansı’ takip etmiş, gazete ve televizyon organlarına sürekli taze haber servis etme misyonunu üstlenmiştir. “Sır Kapısı, Sırlar Dünyası, Hakkını Helal Et, Ölümsüz Kahramanlar, Tek Türkiye” gibi dizilerle popülerliğini artıran kanal, özellikle dindar kesimin temsil ettiği değerlere ve hassas olduğu konulara uygun bir yayın politikası izlemiş, toplumun duygusal, dini ve milli eğilimlerini kullanmıştır.⁴⁵

Medya alanında ihdas edilen yeni kuruluşlarla birlikte Fetö yapılanması, hem çalışmalarını Türkiye’de ve dünyada kitlelere daha kolay ve hızlı ulaştırma imkânı bulmuş, hem de yaptığı yayınlarla birlikte Türkiye’de kültürel sahada bir aktör olmaya çalışmıştır. Takip ettiği tutucu yayın politikaları ile temsil ettiği cemaat olgusunu güçlendirmeyi amaçlamış, böylece örgütün arka planını ve gizli gündemini kamufle edebilmiştir. Yaslandığı sosyolojik zeminin beklentilerine göre bir hareket mekanizması geliştirmiş, ana kitesinden kopmamaya özen göstermiştir.

Basın kuruluşları toplumsal alanın dizaynında izlemiş olduğu yayın politikalarıyla etkin olarak yer alır. Bireyin ve toplumun zihin dünyasını biçimlendirme kapasitesine sahip olan medya, var olanı olduğu gibi sunan değil, olması gerektiği gibi sunan bir karaktere sahiptir. Örgütün medya araçlarını bu denli elinde tutmak istemesi bir taraftan kendi sosyal, kültürel ve entelektüel çalışmalarını bir propaganda aracı ile topluma sunma ihtiyacını karşılarken, öte yandan adeta bir dalga kıran vazifesi görerek kendi hegemonyasına dönük tehdit unsurlarını bertaraf edecek karşıt savunma seti de kurmaktadır. Medya organları aynı zamanda örgüte dönük psikolojik, ideolojik, hukuki, siyasi her türlü hamlenin toplum önünde direnme mekanizmaları olarak görev yapmaktadır. Gülenist hareket kurmuş olduğu gazete, televizyon, haber ajansı gibi birçok medya organıyla kendi düşünsel dünyasını topluma ideal olarak sunmuş ve ortak üst değer olarak topluma kendini takdim etmiştir. Egemen düşünsel ve kültürel aktör olarak toplumsal tabanını genişletmiş, kendine hegemonik alan açmıştır.

SONUÇ

Gramsci’nin hegemonya kavramı çerçevesinde ele aldığımız Fetö yapılanmasının kültürel faaliyetleri sivil toplum, eğitim, medya gibi birçok

⁴⁵ Sertaç Timur Demir - İsmail Çağlar, *Fetö’nün ve 15 Temmuz Darbe Girişiminin İletişim Stratejileri* (İstanbul: SETA Yayınları, 2017), 21-22.

bileşeni içerisinde barındırmaktadır. Hegemonyanın ikna ve rızaya dayalı olduğu kabulünden yola çıkarak örgütün faaliyetlerinde diyalog kanallarını sürekli açık tuttuğu görülmektedir. Kurmuş olduğu eğitim kurumları aracılığıyla bir taraftan toplumsal tabanını genişleten örgüt, diğer taraftan da kendi kültürel, entelektüel ve aydın sınıfını devşirdiği bireyler üzerinden oluşturmuştur. Kültürel sahada hegemonik güç olma yolunun aydın ve entelektüel sınıfa hükmetmekten geçtiğini benimseyerek, yetiştirdiği eğitilmiş kitleyi sivil alanda sahaya sürmüştür.

Yerel ve küresel ölçekli kültürel organizasyonlar tertip ederek sivil alanda yüksek kültürü domine etmeye çalışmış ve dolayısıyla egemen kültürü temsil etmeyi amaçlamıştır. Toplumun temel meselelerini çeşitli platformlar altında tartışmaya açarak çözüm merkezi olabilecek üst yapı olmayı hedeflemiştir. Köken itibarıyla benzeştiği diğer cemaat yapılanmaları ile söylem ve işleyiş çerçevesinde kendini ayırtmış ve zamanla dini alanın dışına çıkarak kültürel, entelektüel ve sivil bir grup gibi hareket etmiştir. Toplumun farklı kesimleriyle uyum içerisinde olarak, etnik ve dini kimlikleri bir üst yapı unsuru olarak görmüştür. Sivil toplum çalışmalarına özel önem atfetmiş, hegemonik iktidarın ancak sivil toplumu örgütlemekten ve eğitim, medya, kültür aracılığıyla kendi ideolojisini topluma benimsetmekten geçtiğini idrak etmiştir.

Gülenist yapılanma medyanın kitleleri manipüle etmek ve dezenformasyona boğmak hususunda kritik role sahip olduğunu iyi özümsemiştir. Bunun bir sonucu olarak sivil alandaki iktidarın önemli bir ayağını da bilgi ve haber almayı kontrol etmenin oluşturduğunu algılamıştır. Medya araçlarını manipülatif ve dizayn edici yaklaşımla sahaya sürerek, kitleleri kendi arzuladığı doğrultuda yönlendirebilmiştir. Toplumdaki sınıfsal sistemde seküler kesimle kültürel temelli daha elit ilişki kurarken, orta ve alt muhafazakâr kesimle inanç temelli maneviyata dayalı bir ilişki geliştirmiştir. Neticede toplumsal çatışma risklerini minimize ederek, uzlaşya dayalı birleştirici sivil hegemonik güç olmaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

- Aka, Asiye. "Antonio Gramsci ve Hegemonik Okul". *Sosyal Bilimler Dergisi* 12/21 (Haziran 2009), 329-338.
- Akkır, Ramazan. *17-25 Aralık'tan 15 Temmuz'a FETÖ*. İstanbul: Az Yayınları, 2016.
- Aksoy, İlhan - Can, Candaş. "Hegemonya ve Karşı Hegemonik Sızıntılar: Yeni Bir Kavramsallaştırma Denemesi". *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Ekim 2016), 62-76.
- Akşam. "Kapatılan Üniversiteler Listesi" (08.09.2016)
<https://www.aksam.com.tr/guncel/kapatilan-universiteler-listesi/haber-535736>
- Anadolu Ajansı. "Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Fetö'nün Faaliyetleri İçin Kullanılmış" (16.01.2018)
<https://www.aa.tr/tr/15-temcommuz-darbe->

- girisimi/gazeteciler-ve-yazarlar-vakfi-fetonun-faaliyetleri-icin-kullanilmis/1032409
- Aydın, Mehmet. "Türkiye'de Din-Devlet İlişkisi ve Laiklik". *Köprü Dergisi* 51 (1995), 1-3.
- Bağla, Lusin. "Antonio Gramsci ve Aydınların Rolü Sorunu". *Birikim Dergisi* 23 (1977), 84-92.
- Bank, Berker. "Gramsci'nin Devlet ve Hegemonya Kavramlarının Kuramsal Çözümlemesi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2015), 1-39.
- Bayraklı, Enes - Ulutaş, Ufuk. *Fetö'nün Anatomisi*. İstanbul: SETA Yayınları, 2017.
- Büyükkara, Mehmet Ali vd. *Gülen Yapılanması*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Çaylak, Âdem - Kaymal, Cansu. "Dinci Tekelcilik Olarak Radikalizm: Gülenist Hareketin Öteki Algısı Üzerinden Eleştirel Analizi", *ADAM Akademi Dergisi* 9/2 (2019), 347-354.
- Çelik, Celaledin. "Örgütlü Dini Gruplarda Hegemonik Dönüşüm: Nurculuktan Post-Nurculuğa, Cemaatten Örgüte Gülenist Yapının Sosyolojik Kodları". *İnsan & Toplum Dergisi* 7/1 (2017), 25-68.
- Demir, Hilmi. *Gülen Örgütü: Ezoterik Bir Kült Cemaatin Radikalleşmesi*, Ankara: Ay Yayınları, 2017.
- Demir, Sertaç Timur - Çağlar, İsmail. *Fetö'nün ve 15 Temmuz Darbe Girişiminin İletişim Stratejileri*. İstanbul: SETA Yayınları, 2017.
- DİYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. *Kendi Dilinden Fetö: Örgütlü Bir Din İstismarı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Döşkaya, Fusun. "Amerikan Board ve Fethullahçı Terör Örgütü". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/3 (Eylül 2020), 1431-1474.
- Haklı, Salih Zeki. "15 Temmuz Darbe Girişimini Bürokratik Cemaatçilik Üzerinden Anlamak", *Liberal Düşünce Dergisi* 84 (Güz 2016), 19-33.
- Güman, Osman - Terzioğlu, Hülya. *Dini İstismar Boyutuyla 15 Temmuz Darbe Girişiminin Arka Planı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Gürcan, Halil İbrahim. *Medya ve İletişim*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Gramsci, Antonio. *Hapishane Defterleri*. çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Belge Yayınları, 2014.
- Maria Macciocchi. "Hegemonya, Tarihi Blok, Devlet". çev. Şirin Tekeli *Birikim Dergisi* 26 (Nisan 1997), 41-66.
- Mardin, Şerif. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Marx, Karl - Engels, Friedric. *Komünist Manifesto*. çev. Olcay Göçmen vd. İstanbul: Yordam Yayıncılık, 2008.
- İGSB, İç Güvenlik Stratejileri Başkanlığı. *FETÖ Fethullahçı Terör Örgütü*. Ankara: İGSB Yayınları, 2019.
- Okur, Mehmet Akif. "Gramsci, Hox ve Hegemonya: Yerelden Küresele, İktidarın Sosyolojisi Üzerine". *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 12/46 (2015), 131-151.
- Özkan Erbay, Nur. *Fethullahçı Terör Örgütü: Terörün Mesihî*. Ankara: Elips Yayınları, 2020.
- Özök, Ertuğrul. "Abant Platformundaki Ünlüler". *Hürriyet* (07 Temmuz 1999) <https://www.hurriyet.com.tr/ertugrul-ozkok-abant-platformundaki-unluler-39089857>
- Özmen, Mevlüt. "McCemaat ve Yeni Dini Hareketten Terör Örgütüne: FETÖ", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 13/49 (Aralık 2016).
- Öztürk, Mustafa. *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ*, Ankara: Ankara Okulu

Yayımları, 2017.

Robinson, William. "Küresel Kapitalizm ve Ulusötesi Kapitalist Hegemonya". çev. Erdem Türköz, *Praksis Dergisi* 8 (2002), 125-168.

Sol Haber. "Abant Platformu Ne Tartıştı?" (13 Nisan 2012) <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/abant-platformu-ne-tartisti-haberi-52624>

Şahin, Mehmet vd., *Uluslararası Bir Tehdit Olarak FETÖ*. Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2018.


Taşkın, Yüksel. "Fethullah Gülen Portresi". *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 3/1 (Mayıs 2016), 90-115.

Topaloğlu, Bekir. "Din Seçme Hürriyeti" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/322-325. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.


Tunç, Ahmet - Atılğan, Ali. "Paralel Devlet Yapılanmasının Kamu Kurumlarına Sirayeti ve Bürokratik Vesayet Darbesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (Temmuz 2018), 79-104.

Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınları, 1997.

Yıldırım, Ergün. *Öznenin Ölümü: Bir Hareketin Anatomisi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Fatih Baş.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

MEKKÎ-MEDENÎ SÛRELERE DAİR MANZÛMELER ÜZERİNE BİR İNCELEME

An Analysis of The Poems on The Meccan-Medinan Sûrahs

Muhammed Şerif KAHRAMAN

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye

PhD Student, Ankara University Institute of Social Sciences Department of Basic Islamic Sciences, Ankara, Turkey

✉ khrmn.mserif@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-4115-3164>

Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 29.03.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 09.06.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

 **Atıf / Cite as:** Kahraman, Muhammed Şerif. "Mekkî-Medenî Sürelere Dair Manzûmeler Üzerine Bir İnceleme". *Mütefekkir* 8/16 (2021), 185-209. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034503>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

MEKKÎ-MEDENÎ SÛRELERE DAİR MANZÛMELER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Öz

İslâmî ilimlerin tedrisinde nazım tarzı ve usûlü karşımıza ilk dönemlerden itibaren çıkmaktadır. Öğrenmeyi ve akılda kalıcılığı kolaylaştırması hasebiyle Kur'ân ilimleri sahasında bu usûl de tercih edilmiştir. Mekkî-Medenî alanında sûrelerin sayısı, tasnifi, tertibi vd. hususların pratik bir şekilde öğretimi için birçok manzûme telif edilmiştir. Bunların bir kısmı müstakil kasideler olup bir kısmı da kapsamlı manzûm eserlerin içinde birer bölüm olarak yer almaktadır. Yine bu çalışmaların bir kısmı Mekkî-Medenî sûre tespitinde daha önce yapılmış çalışmalara dayanmakta iken bir kısmı da bazı mensûr eserlerden nazma dönüştürülmüştür. Hatta nüzûl sırasına göre sûre tertibine dair bir rivayetin nazmedildiği de müşahade edilmektedir. Mekkî-Medenî sûrelerle ilgili yazılmış bu manzûmelerin amaçladığı ortak faydaların yanı sıra ayrıştığı birçok husus da bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz çalışmalardan makalede incelemesi yapılacak nazımların bir kısmında bu meselelere değinilecek ayrıca örnekabilenden bazılarının metnine yer verilecektir. Didaktik şiir türünden sayılan bu manzûmelerin önemi, yazılma gayesi, yöntem ve muhteva açısından tahlili makale sınırları içinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ulûmu'l-Kur'ân, Mekkî-Medenî, Manzûme, Didaktik Şiir.

An Analysis of The Poems on The Meccan-Medinan Sûrahs

Abstract

In the education process of Islamic sciences, the style of poetry and its methodology have appeared since the first periods. This method has been preferred in the field of Ulûmu'l-Qur'ân because it facilitates learning and memorization. Many poem-style works have been written for the practical teaching of the issues such as the number, classification, and order of sûrahs with regards to their place of revelation (Meccan-Medinan). Some of this written text takes place as separate odes, the other part of them take place as a chapter in comprehensive poetic works. While some of these works are based on previous studies in the determination of the Meccan-Medinan sûrahs, some of them were converted into poetry from prose works. It's been reported that even a narration about a list of sûrahs according to their chronological order of revelation in poetic style could be found. These poems which are written down about Meccan-Medinan sûrahs, are mostly aimed at the same things but there are some issues that they differ from each other. In this study we shall work on the issues mentioned above and provide some texts that belong to this genre as examples. The importance of these poems, which are considered as didactic poetry, the purpose of writing, their analysis in terms of method and content will be discussed within the study.

Keywords: Tafsir, Ulûm al-Qur'ân, Meccan and Medinan, Poem, Didactic Poetry.

GİRİŞ

İslâm eğitim tarihinde öğretim aracı olarak şiirin kullanımına hicrî ilk asırdan itibaren rastlanmaktadır. Nâfi' b. Ezrak'ın (ö. 65/685) Kur'ân'da geçen garîb kelimelerin anlamlarını sorduğu İbn Abbâs (ö. 68/687) cevaplarında istişhâd olarak Arap şiirinden örnekler vermiştir.¹ Yine o ve başka sahâbîler, garîbü'l-Kur'ân'la ilgili şiire müracaat edilmesini, şiirin

¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2011), 258-281.

Araplar'ın divanı olduğunu ifade etmişlerdir.²

İslâmî ilimlerin her alanında sayısız mensûr eser ortaya konmuştur. Bununla beraber öğrenmeyi pratik hâle getirmesi, rahatça ezberlenip tekrar edilebilmesi, zihinlerde kalıcı olması nedeniyle manzûmeler de tedrisatta tercih sebebi olmuştur.³ Bu yazım türü *eş-şî'ru't-ta'limî* (didaktik şiir) olarak bilinmektedir.⁴

Ulûmu'l-Kur'ân ile ilgili manzûmeler daha çok garîbü'l-Kur'ân alanında kaleme alınmaktadır.⁵ Bunun haricinde yine tek bir konunun ele alındığı manzûmeler bulunduğu gibi Kur'ân ilimlerine dair kapsamlı manzûm eserler de mevcuttur.⁶ Tefsîr usûlü ile ilgili didaktik şiirlerin bir kısmı mensûr eserlerden nazma dönüştürülmüş iken diğer bir kısmı doğrudan nazım olarak telif edilmiştir.⁷ Bu çalışmada Kur'ân ilimlerinden Mekkî-Medenî'yle ilgili yazılmış manzûmeler ele alınacaktır.

Mekkî-Medenî ilmi; sûreleri hicret esaslı ayırım üzere kronolojik olarak incelemektedir.⁸ Çalışmamıza konu olan manzûmeler; Mekkî-Medenî tarifleri, Mekkî-Medenî sûre tercihleri ve sûrelerin kronolojik sıralaması gibi hususlar açısından ele alınacaktır.

Araştırmamızda makale hacminin sınırları içerisinde kalabilmek amacıyla yalnızca Sünbâtî'ye (ö. 995/1587) kadar olan müelliflerin manzûm eserlerini inceleyeceğiz. Sünbâtî sonrası manzûmelerden tespit edebildiklerimize ismen değinmekle yetineceğiz.

1. MEKKÎ-MEDENÎ SÛRELERE DAİR MANZÛM ESERLER

Mekkî-Medenî üzerine yazılmış didaktik şiirlerin bir kısmı Kur'ân ilimlerine dair kapsamlı manzûm eserlerde birer bölüm olarak yer almaktadır. Bir kısmı da mensûr Ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde ve farklı risale ve manzûmelerin derlendiği yazma eserlerde müstakil kasideler olarak mevcuttur.⁹ Ayrıca dijital ortamda bulunan nazımlar da söz konusudur.

² Bedruddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 167; Süyûtî, *İtkân*, 258.

³ Recep Koyuncu, "Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûri ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzûm Eseri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 1503; Ahmed b. Ali el-Karnî, *et-Ta'sîlü'l-İlmî* (b.y.: el-İbdâu'l-İlmî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2020), 97; Yaşar Akaslan, "Didaktik Manzûmeler Vasıtasıyla Tecvid Öğretimi", *Usul İslam Araştırmaları* 34/34 (2020), 260.

⁴ Karnî, *et-Ta'sîlü'l-İlmî*, 97.

⁵ Örnek olarak İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *et-Teysirü'l-'acib fî tefsîri'l-garîb*, Ebû Abdullâh el-Mücâsî'nin (ö. 743/1342) *Garîbu'l-Kur'ân* ve Zeynüddîn İrâkî'nin (ö. 806/1404) *el-Elfiyye fî garîbi'l-Kur'ân* adlı eserleri zikredilebilir.

⁶ Karnî, *et-Ta'sîlü'l-İlmî*, 128.

⁷ Mehmet Nurullah Aktaş, "Tefsîr Usûlünde Nazım Geleneği: Zemzemî ve 'Manzumetun fi't-Tefsîr' Adlı Manzûm Eseri", *Ekev Akademi Dergisi* 20/65 (2016), 358.

⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 110; Süyûtî, *İtkân*, 32.

⁹ Müstakil kasidelerden kastımız, müelliflerin önemine binaen tek bir konuda kaleme aldıkları manzûmelerdir. Bunlar birkaç beyitten oluşabileceği gibi bir kaside büyüklüğünde de olabilir. bk. Karnî, *et-Ta'sîlü'l-İlmî*, 182.

Araştırmamız neticesinde tespit edebildiğimiz manzûmeler şunlardır:¹⁰

İbnü'l-Hassâr'ın (ö. 611/1214) nazmı.¹¹

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Mevslî'nin (ö. 656/1258) *Yetîmetü'd-dürer fi'n-nüzûli ve âyâtî's-süver* isimli eserinde ilgili bölüm.¹²

Tâzifî'nin (ö. 705/1305) nazmı.¹³

Ca'berî'nin (ö. 732/1332) *Takrîbü'l-me'mûl fi tertîbi'n-nüzûl* adlı manzûmesi.¹⁴

Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed el-Mücâsî'nin (ö. 743/1342) *Garîbu'l-Kur'ân*'ında ilgili bölüm.

Abdülazîz ez-Zemzemî'nin (ö. 976/1568) *Manzûmetün fi't-tefsîr*'inde ilgili bölüm.¹⁵

Ahmed b. Ahmed b. Abdülhak es-Sünbâtî'nin *Ravzatü'l-fühûm fi nazmi Nukâyeti'l-ulûm* adlı eserinde ilgili bölüm.¹⁶

Muhammed b. Ahmed el-Hizânî'nin (ö. 1216/1801'den sonra) nazmı.¹⁷

Abdullah b. Muhammed Fûdî'nin (ö. 1245/1829) *Miftâhu't-tefsîr* isimli eserinde ilgili bölüm.¹⁸

Ebü'l-Abbâs Ahmed Sekîrec el-Ensârî el-Endelüsî el-Fâsî'nin (ö. 1363/1944) *Menhecü'd-dirâye fi nazmi'n-Nukâye* isimli eserinde ilgili bölüm.¹⁹

Muhammed Es'ad el-Bûkaysî'nin (ö. 1952) *el-Kevkebü'l-münîr nazmü usûli ilmeyi't-tefsîr* isimli eserinde ilgili bölüm.²⁰

Su'ûd b. İbrâhim eş-Şüreym'in *en-Nazmü'l-habîr fi ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr* isimli eserinde ilgili bölüm.²¹

¹⁰ Çalışmada ele alacağımız ilk yedi manzûme ile ilgili malumatı kendi başlıkları altında vereceğimiz için bu listede yalnızca diğer çalışmaların kaynağına değineceğiz.

¹¹ İbnü'l-Hassâr ile ilgili bilgi için bk. Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâ'în, 2002), 4/330-331.

¹² Müellif hakkında bilgi için bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-sule> (Erişim 20 Mayıs 2020).

¹³ Tâzifî ile ilgili bilgi için bk. Ziriklî, *A'lâm*, 6/47.

¹⁴ Müellif hakkında bilgi için bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/caberi> (Erişim 20 Mayıs 2020).

¹⁵ Zemzemî hakkında bilgi için bk. Mehmet Nurullah Aktaş, "Tefsir Usûlünde Nazım Geleneği: Zemzemî ve 'Manzûmetün fi't-Tefsîr' Adlı Manzûm Eseri", *Ekev Akademi Dergisi* 20/65 (2016), 359-361.

¹⁶ Sünbâtî hakkında bilgi için bk. Ziriklî, *A'lâm*, 1/92.

¹⁷ Muhammed b. Ahmed el-Hizânî, *Urcüze fi'l-Mekkî ve'l-Medenî ve mâ fi ta'dâdihî min hilâf* (Tatvân-Fas: Hizânetü Tatvân, 609).

¹⁸ Abdullah b. Muhammed Fûdî, *Miftâhu't-tefsîr* (Kahire: y.y., 2003). Müellif ile ilgili bilgi için bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-fudi> (Erişim 20 Mayıs 2020).

¹⁹ Ebü'l-Abbâs Ahmed Sekîrec el-Ensârî el-Hazrecî el-Endelüsî el-Fâsî, *Menhecü'd-dirâye fi nazmi'n-Nukâye* (b.y.: y.y., 1904). Müellif hakkında bilgi için bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sekirec> (Erişim 20 Mayıs 2020).

²⁰ Muhammed Es'ad el-Bûkaysî, *el-Kevkebü'l-münîr nazmü usûli ilmeyi't-tefsîr* (Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi-Mısır, 1948).

²¹ Su'ûd b. İbrâhim eş-Şüreym, *el-Menhelü'n-nemîr şerhu'n-nazmi'l-habîr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm,

Abdurrahman Ramazân el-Ezherî'nin *Kutûfü'l-efnân fî ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde ilgili bölüm.²²

Cemâl b. Mahmûd ed-Damîrî'nin *eş-Şâmiyye fî tertîbi's-süveri'l-Mekkiyye ve'l-Medeniyye* isimli eseri.²³

Abdullah Receb Mûsâ'nın *el-Manzûmetü'r-Recebiyye fî mühimmâti'l-ulûmi'l-Kur'âniyye* isimli eserinde ilgili bölüm.²⁴

Muhsin b. Ca'fer'in *Süllemü's-sağîr fî usûli't-tefsîr* adlı manzûmesinde ilgili bölüm.²⁵

Muhammed b. Ahmed Âl-i Rihâb el-Medenî'nin *en-Nefhatü'l-Miskiyye fî't-temyîz beyne's-süveri'l-Medeniyye ve'l-Mekkiyye* isimli nazmı.²⁶

Ebû Ömer Abdulaziz b. Abdullah el-Hasan'ın *en-Nazmü'l-Mûcez fî Beyâni'l-Mekkî ve'l-Medenî min süveri'l-Kitâbi'l-Mu'ciz* isimli nazmı.²⁷

İbrahim en-Nâilî'nin nazmı.²⁸

Abdurrahim el-Kâviş'in nazmı.²⁹

Muhammed Eyt İmrân'ın nazmı.³⁰

Ahmed eş-Şînkîti'nin nazmı.³¹

Abdullah b. Necâh Âli Tâcin'in *Nazmü's-süveri'l-Medeniyye* adlı nazmı.³²

Şa'bân b. Sâlim'in nazmı.³³

Çalışmamızda, tespit edebildiğimiz manzûmelerden Sünbâtî'ye kadar yazılmış olanlara kronolojik olarak yer verip değerlendirmelerde bulunacağız.³⁴

1.1. İbnü'l-Hassâr'ın nazmı

7/13. asır ulemâsından Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Hassâr'a ait manzûme Mekkî-Medenî sûrelere dair erişebildiğimiz en eski kasidedir.

2019). Kâbe imamlarından Su'ûd eş-Şüeym, Kur'ân ilimleriyle ilgili kaleme aldığı manzûmeyi ayrıca şerh etmiştir.

²² Abdurrahman Ramazân el-Ezherî, *Kutûfü'l-efnân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Hizânetü'l-Ezheriyye, 2020).

²³ Cemâl b. Mahmûd ed-Damîrî, *eş-Şâmiyye fî tertîbi's-süveri'l-Mekkiyye ve'l-Medeniyye* (Amman: Dâru Ammâr, 2016).

²⁴ Abdullah Receb Mûsâ, *el-Manzûmetü'r-Recebiyye fî mühimmâti'l-ulûmi'l-Kur'âniyye* (Şebeketü'l-Elûke, 2019). E-kitap olarak yayımlanan eserin pdf nüshası için bk. https://www.alukah.net/Books/Files/Book_6831/BookFile/almanzuma.pdf

²⁵ <https://bit.ly/3oPi8he> (Erişim 20 Mayıs 2020).

²⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=gwQdI5PTJdY> (Erişim 20 Mayıs 2020).

²⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=kUyLqbS4p5U> (Erişim 20 Mayıs 2020).

²⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=bziFheeM6lk> (Erişim 20 Mayıs 2020).

²⁹ <https://bit.ly/3wrHuUP> (Erişim 20 Mayıs 2020).

³⁰ <https://bit.ly/3vjezCg> (Erişim 20 Mayıs 2020).

³¹ <https://bit.ly/3fCW05m> (Erişim 20 Mayıs 2020).

³² <https://www.alukah.net/sharia/0/59467/> (Erişim 24 Mayıs 2020).

³³ <https://www.youtube.com/watch?v=LpjmMwu0nf0> (Erişim 20 Mayıs 2020).

³⁴ Manzûmelerin metinleriyle beraber mefhum tercümelerine de yer verilecektir.

Bu nazmın, müellifin *en-Nesh* veya *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* adlı eserinde geçtiği belirtilmektedir.³⁵ Ancak müellife ait böyle bir kitap günümüze ulaşmamıştır. İbn Abdülmelik el-Merrâküşî (ö. 703/1303) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) eserlerinde birtakım farklarla geçen kaside basît bahriyle³⁶ yazılmış olup yirmi üç beyittir.³⁷

وَعَنْ تَرْتَبِ مَا يُثَلَّى مِنَ السُّورِ
صَلَّى إِلَهُ عَلَى الْمُخْتَارِ مِنْ مُضَرِّ
وَمَا تَأَخَّرَ فِي بَدْوٍ وَفِي حَضَرِ
يُؤَيِّدُ الْحُكْمَ بِالتَّارِيخِ وَالنَّظَرِ
تُوُوَلَّتِ الْحَجْرُ تَنْبِيهَا لِمُعْتَبِرِ
مَا كَانَ لِلْحَمْسِ قَبْلَ الْحَمْدِ مِنْ أُنْثَرِ
وَلَمْ يُغَلِّ بِصَرِيحِ النَّسْخِ مِنْ نَشْرِ
عَشْرُونَ مِنْ سُورِ الْقُرْآنِ فِي عَشْرِ
وَخَامِسِ الْحَمْسِ فِي الْأَنْفَالِ ذِي الْعَبْرِ
وَسُورَةُ النُّورِ وَالْأَحْزَابِ ذِي الذِّكْرِ
وَالْفَتْحِ وَالْحُجْرَاتِ الْعُرِّ فِي عُرِّ
وَالْحَشْرِ ثُمَّ امْتِحَانُ اللَّهِ لِلْبَشْرِ
وَسُورَةُ الْجُمُعِ تَدَكَّازُ لِمُدَكِّرِ
وَالنَّصْرِ وَالْفَتْحِ تَنْبِيهَا عَلَى الْعُمْرِ
وَقَدْ تَعَارَضَتْ الْأَخْبَارُ فِي أُخْرِ
وَأَكْثَرَ النَّاسِ قَالُوا الرَّعْدُ كَالْقَمْرِ
جَمَا تَصَمَّنَ قَوْلُ الْجِنَّ فِي الْحَبْرِ
ثُمَّ التَّعَابُؤُ وَالنَّطْفِيفُ ذُو النَّدْرِ
وَمَا يَكُنْ بَعْدَهَا الزَّلْزَالُ فَاعْتَبِرِ
وَعُوذَاتَانِ تَرُدُّ الْبَأْسَ بِالْقَدْرِ
وَرُبَّمَا اسْتَشْبِثَ آتِي مِنَ السُّورِ
فَلَا تَكُنْ مِنْ خِلَافِ النَّاسِ فِي حَضَرِ
إِلَّا خِلَافٌ لَهُ حَظٌّ مِنَ النَّظْرِ

يَا سَائِلِي عَنْ كِتَابِ اللَّهِ مُجْتَهِدًا
وَكَيْفَ جَاءَ بِهَا الْمُخْتَارُ مِنْ مُضَرِّ
وَمَا تَقَدَّمَ مِنْهَا قَبْلَ هَجْرَتِهِ
لِيَعْلَمَ النَّسْخَ وَالنَّحْصِصَ مُجْتَهِدًا
تَعَارَضَ النَّعْلُ فِي أَمِّ الْكِتَابِ وَقَدْ
أُمُّ الْقُرْآنِ وَفِي أُمِّ الْقُرَى نَزَلَتْ
لَوْ غَابَ ذَلِكَ لَكَانَ النَّسْخُ أَوْلَهَا
وَبَعْدَ هَجْرَةِ خَيْرِ النَّاسِ قَدْ نَزَلَتْ
فَارْتَبَعَ مِنْ طَوَالِ السَّبْعِ أَوْلَهَا
وَتَوْبَهُ اللَّهُ إِنْ عُدَّتْ فَسَادِسَةٌ
وَسُورَةُ لَبِّيَّ اللَّهُ مُحْكَمَةٌ
ثُمَّ الْحَدِيدِ وَيَتْلُوهَا مُجَادِلَةٌ
وَسُورَةُ فَضَحَ اللَّهُ الْبِفَاقِ بِهَا
وَاللِّطْلَاقِ وَاللِّتْحِيمِ حُكْمُهُمَا
هَذَا الَّذِي اتَّفَقَتْ فِيهِ الرُّوَاةُ لَهُ
فَالرَّعْدُ مُخْتَلَفٌ فِيهَا مَتَى نَزَلَتْ
وَمِثْلُهَا سُورَةُ الرَّحْمَنِ شَاهِدُهَا
وَسُورَةُ لِلْحَوَارِيِّينَ قَدْ عَلِمَتْ
وَلَيْلَةُ الْقَدْرِ قَدْ حُصِّتْ بِمِلَّتِنَا
وَقُلْ هُوَ اللَّهُ مِنْ أَوْصَافِ خَالِقِنَا
وَذَا الَّذِي اخْتَلَفَتْ فِيهِ الرُّوَاةُ لَهُ
وَمَا سِوَى ذَلِكَ مَكِّيٌّ تَنْزَلُهُ
فَلَيْسَ كُلُّ خِلَافٍ جَاءَ مُعْتَبَرًا

Ey Kur'ân'dan ve sûrelerin sıralamasından sual eden gayretli kişi!

Mudar kabilesinden seçilmiş Hz. Peygamber'in sûreleri nasıl beyan ettiğini.

Hicretten önce ve sonra, seferî ve hadarî olan sûre ve âyetleri.

Müctehidin nesh ve tahsisi bilmesi için şer'î hükümleri tarih ve araştırmayla teyit etmesi gerekir.

Ümmü'l-Kitâb (Fâtîha) hakkındaki rivayetler çelişkili olsa da el-Hicr-87

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik el-Ensârî el-Evsî el-Merrâküşî İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevşûl ve's-Şıla* (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 5/74; Celâlüddîn es-Süyûtî, *et-Taḥbîr fî 'ulûmi't-tefsîr* (Riyad: Dârü'l-Ulûm, 1982), 43; Süyûtî, *İtkân*, 36.

³⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Basît" (Erişim 20 Mayıs 2020).

³⁷ İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 5/72-74; Süyûtî, *Taḥbîr*, 44-45; Süyûtî, *İtkân*, 36-37.

anlayanlar için önemli bir işarettir.

Ümmü'l-Kur'ân (el-Fâtîha) Mekke döneminde inmiştir. Çünkü el-Hamd'den önce (Fâtıhasız) beş vakit namaz kılındığına dair nakil gelmemiştir.

Bu bilgi göz ardı edilirse Fâtîha ile öncesinde Fâtıhasız namaz kılınma uygulamasının nesh edildiği sonucu ortaya çıkar ki kimse böyle bir iddiada bulunmamıştır.

Hicretten sonraki on yıllık süreçte yirmi sûre nâzil olmuştur.

Dördü es-seb'û't-tuvelin başındaki sûreler (el-Bakara, Âl-i İmrân, en-Nisâ, el-Mâide); beşincisi ibretler içeren Enfâl sûresi.

Altıncı sırada Tevbe sûresi. Öğüt içeren Nûr ve Ahzâb sûreleri.

Muhkem olan Muhammed sûresi, aydınlıklar içinde nur olan Feth ve Hucurât sûreleri.

Sonra Hadîd, ardından Mücâdele, Haşr ve Mümtehine sûreleri.

Nifakı ifşa eden sûre (el-Münâfikûn), zikredenler için Cuma sûresi.

Talak ve Tahrîm sûreleri, Hz. Peygamber'in vefatına işaret eden Nasr sûresi.

Bunlar ittifakla Medenî olan sûrelerdir. Bir de Mekkî mi Medenî mi olduğu ihtilafı olan sûreler vardır.

Ra'd sûresinin ne zaman nâzil olduğu ihtilafıdır, cumhurun görüşü Kamer sûresi gibi (Mekkî) olduğudur.

Cinlerle ilgili rivayete istinaden Rahmân sûresi de Mekkîdir.

Havâriyyûn (Saf) sûresi, Tegâbün ve uyarılar içeren Tatfif (Mutaffifîn) sûreleri.

Müslümanlara has olan Kadir gecesi (el-Kadr); Lem yekün (Beyyine) ve Zilzâl sûreleri.

Yaradanın sıfatlarını bildiren Kul Huvellah (İhlâs), sıkıntı ve zorlukları defeden Üzetân (Muavvizeteyn, Felak-Nâs) sûreleri.

Bunlar râvilerin hakkında ihtilaf ettikleri sûreler olup bazı sûrelerde müstesnâ âyetler (Mekkî sûrelerde Medenî âyetler gibi) bulunabilmektedir.

Bunların dışında kalan sûreler ittifakla Mekkî olanlardır. Birilerinin muhalefet etmesine takılma.

Her itiraza itibar edilmek zorunda değildir. Ancak araştırma ve emek mahsûlü olan ihtilaflar müstesna.

İbnü'l-Hassâr manzûmesinde önce Mekkî-Medenî'nin zaman esaslı tarifini yapmıştır. Buna göre hicretten önce inen sûreler Mekkî, hicretten sonra nâzil olan sûreler ise Medenî'dir. Müellif, müctehidin hüküm vermede ihtiyacı olan nesh ve tahsisi bilmesinin tarihî bilgilere ve gayrete bağlı olduğunu belirtmiştir.

Müellif, ittifakla Medenî olan yirmi sûreyi Mushaf sırasına göre zikretmiş,³⁸ ardından ihtilaflı olan on iki sûreyi sıralamış, kalan seksen iki sûrenin ittifakla Mekkî olduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Hassâr'a göre ittifakla Medenî olan sûreler şunlardır: *el-Bakara, Âl-i İmrân, en-Nisâ, el-Mâide, el-Enfâl, et-Tevbe, en-Nûr, el-Ahzâb, Muhammed, el-Feth, el-Hucurât, el-Hadîd, el-Mücâdele, el-Haşr, el-Mümtehine, el-Cuma, el-Münâfikûn, et-Talâk, et-Tahrîm, en-Nasr*. Müellife göre Mekkî mi Medenî mi olduğunda ihtilaf edilen sûreler şunlardır: *el-Fâtiha, er-Ra'd, er-Rahmân, es-Saf, et-Tegâbün, el-Mutaffifîn, el-Kadr, el-Beyyine, ez-Zilzâl, el-İhlâs, el-Felak, en-Nâs*. Müellif bunlardan Fâtiha, Ra'd ve Rahmân sûrelerinin Mekkî olduğu görüşündedir.

1.2. Muhammed Şu'le'nin Yetîmetü'd-dürer İsimli Eserinde Mekkî-Medenî Bölümü

7/13. asır kıraat âlimlerinden "Şu'le" lakabıyla bilinen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mevsilî'nin *Yetîmetü'd-dürer fi'n-nüzûli ve âyâtî's-süver* adlı manzûmesi sûrelerin âyet sayılarını belirtmek üzere telif ettiği bir eserdir. Müellif sûrelerin âyet sayısını her bir sûre için zikrettiği temsilî kelimelerin ilk harflerinin ebced hesabına göre belirlemiştir. Örneğin, el-Fâtiha için "زين", el-Bakara için "رجاء فضل وانهل" kelimelerini kullanmıştır. "ز" harfi ebced hesabında Fâtiha Sûresi'nin âyet sayısı olan yediye denk gelmektedir. "ر" harfi iki yüze, "ف" harfi seksene, "و" harfi de altıya denk olup toplamları Bakara Sûresi'nin âyet sayısı olan iki yüz seksen altıyı vermektedir.³⁹

Muhammed Şu'le elli altı beyitten oluşan manzûmesinin sonlarında Mekkî-Medenî sûrelere değinmektedir. Basît bahrindeki kasidede ilgili bölüm dokuz beyittir.⁴⁰

سُوْرٌ أَعَدَّهَا لِأَهْلِ تَائِلِ وَالْأَنْفَالِ مَعَ تَلْوٍ وَتَوْرٍ فَأَصْحَ لِي وَالْفَتْحِ وَالْحُجْرَاتِ وَأَحْضُرُ مَوْئِلِ نَصْرٍ وَمَا فِيهِ الْخِلَافُ سَبَّحْ لِي وَالْإِفْلَاحِ ثُمَّ الْعَنْكَبُوتُ هَذَا تَلِي وَبِحَادِلٍ تُتْلَى بِصَفِّ تَعْتَلِي وَالتَّطْفِيفِ مَعَ بَيْنٍ وَقَدْرٍ يَجْتَلِي وَالْعَادِيَاتِ وَعَصْرُهَا مَعَ مَا وَلِي الْإِحْلَاصِ ثُمَّ أَحْيَرْنَا الدَّكْرَ اعْتَقَلِ	أَمَّا التُّرُوقُ فَبِالْمَدِينَةِ أَنْزَلْتُ هُنَّ الطَّوِيلَةُ مَعَ ثَلَاثٍ بَعْدُ وَكَذَا الْأَحْزَابُ ثُمَّ مُحَمَّدٌ وَمِنَ الْحَدِيدِ إِلَى التَّحَلَّةِ عَدَّ مَعَ أُمِّ الْكِتَابِ وَرَعْدُهَا وَالْحُجُجُ يَسُ وَالرَّحْمَنُ ثُمَّ حَدِيدُهَا وَتَعَابُنُ مَعَ هَلْ أَنِّي وَالْفَجْرُ وَأَعَدُّ لِقَيْمَةِ وَرَزَّالِ كَذَا وَعُرَيْشٌ تَتْلُوهَا ثَلَاثٌ بَعْدَهَا
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Kur'ân'ın nüzûlü meselesinde, dikkat ehline Medenî sûreleri sıralayayım:

³⁸ Cuma ve Münâfikûn sûrelerinde vezinden dolayı sıralamaya uyulmamıştır.

³⁹ Muhammed b. Sâlih el-Berrâk, "Yetîmetü'd-dürer fi'n-nüzûli ve âyâtî's-süver: Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mevsilî el-Ma'rûf bi-Şu'le (ö. 656): dirâse ve tahkîk", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'l-Ulûmi's-Şer'iyye*, 39/134 (2007), 27.

⁴⁰ Berrâk, "Yetîmetü'd-dürer", 51-53.

Dikkatle dinle. Bakara ve ardından gelen üç sûre (Âl-i İmrân, en-Nisâ, el-Mâide), Enfâl ve sonrasındaki (et-Tevbe), bir de Nûr sûresi.

Ahzâb, Muhammed, Feth ve Hucurât sûreleri.

Hadîd'den Tahrîm'e kadar olan sûreler, bir de Nasr sûresi. Mekkî mi Medenî mi olduğu ihtilafı olan sûreler de şunlardır:

Ümmü'l-Kitâb (el-Fâtîha), er-Ra'd, el-Hac, el-İflâh (el-Mü'minûn), el-Ankebût.

Yâsîn, er-Rahmân, el-Hadîd, el-Mücâdele, es-Saf.

et-Tegâbün, Hel etâ (el-İnsân), el-Fecr, Tatfîf (el-Mutaffifîn), et-Tîn, el-Kadr.

el-Kayyime (el-Beyyine), ez-Zilzâl, el-Âdiyât, el-Asr ve ardından gelen (el-Hümeze).

Kureys ve ardındaki üç sûre (el-Mâûn, el-Kevser, el-Kâfirûn), el-İhlâs, el-Felak, en-Nâs. İyi kavra bunları.

Görüldüğü üzere müellif önce Medenî sûreleri zikretmiş, ardından ihtilafı olanları sıralamıştır. Bu durumda on sekiz Medenî, yirmi sekiz ihtilafı sûre bulunmaktadır. Geriye kalan altmış sekiz sûre Mekkî olanlardır. Muhammed Şu'le'ye göre Medenî sûreler şunlardır: *el-Bakara, Âl-i İmrân, en-Nisâ, el-Mâide, el-Enfâl, et-Tevbe, en-Nûr, el-Ahzâb, Muhammed, el-Feth, el-Hucurât, el-Haşr, el-Mümtehine, el-Cuma, el-Münâfikûn, et-Talâk, et-Tahrîm, en-Nasr*. Müellife göre Mekkî mi Medenî mi olduğunda ihtilaf edilen sûreler şunlardır: *el-Fâtîha, er-Ra'd, el-Hac, el-Mü'minûn, el-Ankebût, Yâsîn, er-Rahmân, el-Hadîd, el-Mücâdele, es-Saf, et-Tegâbün, el-İnsân, el-Fecr, el-Mutaffifîn, et-Tîn, el-Kadr, el-Beyyine, ez-Zilzâl, el-Âdiyât, el-Asr, el-Hümeze, Kureys, el-Mâûn, el-Kevser, el-Kâfirûn, el-İhlâs, el-Felak, en-Nâs*.

1.3. Tâzifi'nin Nazmı

8/14. asrın başlarında vefat eden kıraat âlimi Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Eyyûb, Halep yakınlarındaki Tâdife nispetle et-Tâdifî nisbesiyle bilinmektedir. Ancak çoğu kaynakta nispeti et-Tâzifi şeklinde geçmektedir. Tâzifi'nin *el-Muhtasarû'r-râşif min zülâli'l-kâşif* adlı bir tefsiri bulunmaktadır.⁴¹

Tâzifi'nin Mekkî-Medenî'ye dair manzûmesi yazma hâlinde bulunmaktadır.⁴² Manzûme, Şemsüddîn ez-Zehebî'nin *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr* eserinin yaygın olan baskılarında bulunmasa da Muhammed Seyyid

⁴¹ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 234.

⁴² Bk. Bedruddin Muhammed b. Eyyûb b. Abdülkahir et-Tazifi, *Kaside fi Zikri'l-Medeni ve'l-Mekki* (İstanbul: Süleymaniye, Carullah, 21); a.mlf, *Urcüze fi't-Tecvidi ve Nüzulü'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye, Fazıl Ahmed Paşa, 1116).

Câdu'l-Hak tahkikli Kahire baskısında geçmektedir.⁴³ Recez bahrinde⁴⁴ kırk beyitten ibaret olan nazmın on ikinci beyti diğerlerinden farklı olarak üç şatırdan oluşmaktadır.

قَالَ الْفَقِيرُ الْخَاضِعُ الضَّعِيفُ	مُحَمَّدٌ يَرْحَمُهُ الطَّيْفُ
أَحْمَدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْشَأَ الْفِطْرَ	وَأَنْزَلَ الذِّكْرَ عَلَى خَيْرِ الْبَشَرِ
صَلَّى عَلَيْهِ اللَّهُ مِنْ مُخْتَارِ	وَأَلِهٍ وَصَحْبِهِ الْأَبْرَارِ
وَبَعْدُ هَذَا فَاسْتَمِعْ مَا أَنْزَلَ	بِمَكَّةَ وَطَيْبَةَ لَتَفْضُلًا
أُمَّ الْقُرْآنِ بِالْمَدِينَةِ نَزَلَتْ	وَقِيلَ فِي مَكَّةَ فَاسْمِعْ مَا نَبَتْ
وَقِيلَ قَدْ تَكَرَّرَ التُّرُوءُ	وَقَدْ أَنَى بِفَضْلِهَا الرُّسُولُ
وَالْبَيْرَةَ يَا صَاحِبَ الْمَدِينَةِ	وَأَلْ عَمْرَانَ لَهَا قَرِينَةَ
وَهَكَذَا النَّسَاءُ تَمَّ الْمَائِدَةَ	فَاعْتَنِمِ الْقَوْلَ وَفُزْ بِالْفَائِدَةَ
وَسُورَةَ الْأَنْعَامِ وَالْأَعْرَافِ	مَكِّيَّتَانِ انْقُلْ بِهَا خِلَافِ
وَسُورَةَ الْأَنْفَالِ وَسَطَ يَثْرِبِ	وَهَكَذَا التَّوْبَةَ لَا تَجْتَنِبِ
وَيُوسُفَ بِمَكَّةَ اسْتَقْرَثَ	وَهَكَذَا هُوَذَا قَدْ اسْتَمْرَثَ
وَيُوسُفَ بِمَكَّةَ يَا حَادِقُ	وَالْخَلْفُ قَلِ فِي الرَّعْدِ يَا مُوَافِقُ

تَمَّتْ إِبْرَاهِيمُ قُلْ يَا صَادِقُ

وَالْحِجْرُ وَالنَّخْلُ مَعَ الْإِسْرَاءِ	أَلْ كَلُّ مَكِّيِّ بِهَا مِرَاءِ
وَالْكَهْفُ تَمَّ مَرْيَمَ وَطَهُ	وَالْأَنْبِيَا بِمَكَّةَ فَاقْرَأَهَا
وَاقْرَأْ خَلِيلِي سُورَةَ الْحَجِّ وَقُلْ	بِطَيْبَةِ نُزُولُهَا وَطَلْنَ وَصَلْ
وَقِيلَ فِي مَكَّةَ إِلَّا قَوْلُهُ	هَذَا حَصْمَانِ فَحَقِّقْ نَقْلُهُ
إِلَى انْتِهَاءِ سَادِسِ الْآيَاتِ	فَأَفْهَمْ فَهَذَا غَايَةَ الْإِبْتِهَاتِ
وَالْمُؤْمِنُونَ نَزَلَتْ بِمَكَّةَ	وَالنُّورُ بِالْمَدِينَةِ اسْمِعْ وَأَنْبِتْ
وَسُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي مَكَّةَ نَبَتْ	نُزُولُهَا فَانْقُلْ كَمَا قَدْ حَزِرْتَ
وَالشُّعْرَا أَيْضًا مِنَ الْمَكِّيِّ	فَانْقُلْهُ نَقْلَ الْحَادِقِ الذِّكِّيِّ
وَاسْتَنْتِ مِنْهَا أَرْبَعًا بِهَا مِرَا	وَهِيَ الَّتِي تُذَكِّرُ فِيهَا الشُّعْرَا
وَمِنْ هُنَا فُقِلَ إِلَى الْأَحْزَابِ	أَلْ كَلُّ مَكِّيِّ بِهَا اِرْتِيَابِ
وَسُورَةَ الْأَحْزَابِ بِالْمَدِينَةِ	قَدْ أَنْزَلْتَ بِالرُّعْبِ وَالسَّكِينَةِ
وَاقْرَأْ سَبَاً وَصَبَاً إِلَى الْقِتَالِ	أَلْ كَلُّ مَكِّيِّ عَلَى التَّوَالِي
وَقِيلَ إِلَّا قَوْلُهُ فِي الزُّمَرِ	فَأَفْهَمْ مَقَالِي وَأَكْتَبْهُ وَأَسْطُرْ
(قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا)	وَأَيَّتَيْنِ بَعْدَ ذَلِكَ فَاعْرِفُوا
وَسُورَةَ الْقِتَالِ وَالْعَنْحِ مَعَا	أَنْزَلْنَا بِطَيْبَةِ فَاسْتَمِعَا
وَالْحِجْرَاتِ هَكَذَا يَا صَاحِبَ	فَأَفْهَمْ كَلَامِي وَأَعْتَنِمِ إِبْصَاحِي
وَمِنْ هُنَا فُقِلَ إِلَى الْحَدِيدِ	أَلْ كَلُّ مَكِّيِّ بِهَا تَعْيِيدِ
وَسُورَةَ الْحَدِيدِ مَعَ تَمَانِ	مِنْ بَعْدِهَا بِطَيْبَةِ فَعَانِي
تَمَّ اخْتَرُ أَنْ تَنْسَى خِلَافَ الصَّفِيِّ	وَاصْغُ إِلَى مَا قُلْتَهُ بِلُطْفِ
وَسُورَةَ الْمَلِكِ مَعَ الْقِيَامَةِ	أَلْ كَلُّ مَكِّيِّ عَلَى السَّلَامَةِ
وَسُورَةَ الْإِنْسَانِ فِيهَا الْخَلْفُ	وَعَرُفُهَا يَذْكُو فَنَعْمَ الْعُرْفُ
وَالْمُرْسَلَاتِ أَنْزَلْتَ بِهَا مِرَا	بِمَكَّةَ وَقِيلَ فِيهَا بِجِرَا

⁴³ Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-a'sâr* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1969), 1(2)/628-632.

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Recez" (Erişim 20 Mayıs 2020).

وَالْجُرُءُ الْمَعْرُوفُ بِالْمُفْصَلِ
فَلَمْ يَكُنْ وَالنَّصْرُ فِي الْمَدِينَةِ
وَالْفَلَقُ اذْكُرْهَا مَعَ النَّاسِ وَقُلْ
وَقَدْ تَنَاهَى الْقَوْلُ فِي التَّفْصِيلِ
عَلَى صَلَاةِ رَبَّنَا الْقَدِيرِ
وَالْأَصْحَابِ وَالْعَتْرَةِ

مَكِّي إِلَّا مَا أَقُولُ فَأَعْقِلْ
وَالخُلْفُ فِي الْإِخْلَاصِ فَاسْمَعْ وَأَثْبِتْ
بِطَيْبَةِ أَنْزَلْنَا وَلَا تَنْزِلْ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى التَّنْزِيلِ
عَلَى النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى التَّائِيدِ
مَا نَزَلَ الْقَطْرُ مِنَ السَّحَابِ

Allah onu bağışlasın, aciz kul Muhammed der ki:

Fitratları yaratan, insanların en hayırlısına Zikr'i (Kur'ân) indiren Allah'a hamdolsun.

Allah seçilmiş kişi olana (Hz. Muhammed), tertemiz ehline ve arkadaşlarına salât etsin.

İşte, Mekke ve Medine'de indirilmiş olan sûreleri iyi dinle, ki faydasını göresin.

Ümmü'l-Kur'ân (el-Fâtıha) Medine'de nâzil olmuştur. Mekke'de indiği söylense de sen sahih olan görüşe itibar et.

Hem Mekke hem de Medine'de olmak üzere iki defa indiği de rivayet edilir. Böylece Hz. Peygamber onun faziletini beyan etmiştir.

Ey dinleyici, Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri Medenîdir.

Nisâ ve Mâide sûreleri de Medine'de nâzil olmuştur. Bunları öğren ki faydalanasın.

En'âm ve A'râf sûreleri ittifakla Mekkîdir.

Enfâl sûresi Medine döneminin ortalarında inmiştir. Tevbe sûresi de Medenîdir.

Yûnus ve Hûd sûrelerinin Mekke döneminde nâzil oldukları sabittir.

Yûsuf sûresi Mekkîdir ey zeki. er-Ra'd ihtilaflıdır ey isabetli. Ey muvaffak kişi İbrâhîm sûresiyle beraber,

Hicr, Nahl ve İsrâ sûreleri tartışmasız Mekkîdir.

Kehf, Meryem, Tâhâ ve Enbiyâ sûrelerini de Mekkî olarak oku.

Hac sûresini Medenî olarak bil dostum.

هُدًى لِمَنْ حَضَمَانِ (el-Hac 19) âyetinden itibaren birkaç âyet müstesnâ, Hac sûresinin Mekkî olduğu da söylenmiş. Bu görüşü tahkik et.

On dokuzuncu âyetten altı âyet kadar (el-Hac 19-24) müstesnâ olduğu görüşünü iyi tetkik et.

el-Mü'minûn Mekke'de, Nur sûresi Medine'de nâzil olmuştur.

Furkân sûresi Mekkî olup bunu bu şekilde aktar.

Şuarâ sûresinin de Mekkî olduğunu naklet.

Şairlerden bahsedilen dört âyeti (eş-Şuarâ 224-227) bundan müstesnâ

kabul et.

Buradan el-Ahzâb'a kadar olan sûrelerin tümü Mekkîdir.

Ahzâb sûresi ise içeriğinde korku ve sekînet ile Medine'de nâzil olmuştur.

es-Sebe'den Kıtâl (Muhammed) sûresine kadar olan sûrelerin tamamı Mekkîdir.

Zümer sûresinde şu âyetlerin istisnâ edildiği söylenmiştir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ve ardındaki iki âyet (Zümer 53-55), bunu böyle bil.

Kıtâl (Muhammed) ve Feth sûreleri Medine'de nazil olmuştur, kulak ver.

Hucurât sûresi de Medenîdir. Sözümlü anla, açıklamalarımın yararlan.

Buradan (Kâf sûresinden) Hadîd sûresine kadar ihtilafsız Mekkîdir.

el-Hadîd ve (Saf sûresi hariç) sonrasındaki sekiz sûre Medenîdir.

Saf sûresiyle ilgili ihtilafı göz ardı etme. Söylediğim şeylere güzellikle kulak ver.

el-Mülk'ten Kiyâmet sûresine kadar olan sûreler ittifakla Mekkîdir.

İnsân sûresinin Mekkî mi Medenî mi olduğu ihtilafıdır.

Mürselât sûresi ittifakla Mekkî olup Hira'da indiği de söylenir.

Birazdan sayacağım sûreler hariç mufassal sûreler (el-Kâf'tan en-Nâs'a) Mekkîdir. Bunu iyi anla.

Lem yekûn (Beyyine) ve Nasr sûreleri Medenîdir. İhlâs sûresi ihtilafıdır, dinle ve böyle bil.

Felak ve Nâs sûreleri Medine'de nâzil olmuştur.

Tenzil'i (Kur'ân) indiren Allah'a hamdolsun, konu detaylı bir şekilde ifade edildi.

Kadîr olan Rabbimin salatı Nezîr olan seçilmiş Peygamber'in üzerine olsun.

Bulutlardan düşen damlalar sayısınca; hem âli, zürriyeti hem de ashabının üzerine.

Manzûmede, Mushaf tertibine göre sûrelerin Mekkî veya Medenî olma durumları belirtilmiş, ayrıca Mekkî mi Medenî mi olduğu ihtilafı olan sûrelere de değinilmiştir. Yine Mekkî-Medenî sûrelerde istisna edilen âyetlerden bahsedilmiştir. Nazımda geçtiği üzere seksen dört sûre Mekkî, yirmi dört sûre Medenî olup ihtilaf edilen sûreler altı tanedir.

Tâzîfî'ye göre Medenî sûreler şöyledir: el-Bakara, Âl-i İmrân, en-Nisâ, el-Mâide, el-Enfâl, et-Tevbe, en-Nûr, el-Ahzâb, Muhammed, el-Feth, el-Hucurât, el-Hadîd, el-Mücâdele, el-Haşr, el-Mümteherine, el-Cuma, el-Münâfikûn, et-Tegâbûn, et-Talâk, et-Tahrîm, el-Beyyine, en-Nasr, el-Felak, en-Nâs. İhtilafı olan sûreler şunlardır: el-Fâtîha, er-Ra'd, el-Hac, es-Saf, el-İnsân, el-İhlâs. Tâzîfî bu sûrelerden Fâtîha ve Hac sûrelerinin Medenî olduğu görüşündedir.

1.4. Ca'berî'nin *Takrîbü'l-Me'mûl fî Tertîbi'n-Nüzûl* Adlı Manzûmesi

8/14. asır ulemâsından Burhaneddin el-Ca'berî'nin Mekki-Medenî sûreleri zikrettiği kaside diğerlerinden farklı olarak sûreleri nüzûl sırasına göre zikretmektedir. Bu sıralama Câbir b. Zeyd'e nispet edilen rivâyeti esas almaktadır. Recez bahrindeki manzûme yirmi iki beyitten oluşmaktadır.⁴⁵

نُظِمْتُ عَلَى وَفِي التَّرْوِيلِ لِمَنْ تَلَا وَالْحَمْدُ تَبَّتْ كَوَزَتِ الْأَعْلَى عَلَا رُ الْعَادِيَاتِ وَكُوْنُرُ أَهْلَاكُمْ تَلَا نَاسٍ وَقُلْ هُوَ نَجْمُهَا عَبَسَ جَلَا لِإِيْلَافٍ قَارِعَةً قِيَامَةً أَقْبَلَا بَلَدٍ وَطَارِفُهَا مَعَ اقْتَرَبَتْ كَلَا سِينٍ وَفُرْقَانٍ وَقَاطِرٌ اعْتَلَى لِ قَصِّ الْإِسْرَا يُوسُفُ هُوْدٌ وَلَا حُجٌّ نُمُّ لُقْمَانَ سَبَا زُمُرٌ جَلَا وَدُخَانَ حَاجِيَّةٍ وَأَحْقَافٌ تَلَا رَى وَالْحَلِيلُ وَالْأَنْبِيَا نَحْلٌ خَلَا حُ الْمُلُكُ وَعَائِيَةٌ وَسَالٌ وَعَمٌّ لَا مُ الْعَنْكَبُوتِ وَطَقَمَتْ فَتَكَمَّلَا طُولِي وَعَمْرَانَ وَأَنْقَالَ جَلَا مَعَ زُلْزَلَتْ نُمُّ الْحَدِيدُ تَأْمَلَا سَانَ الطَّلَاقِ وَنَمُّ يَكُنْ حَشْرٌ مَلَا فَقُّ مَعَ مُجَادَلَةٍ وَخُجْرَاتٍ وَلَا صَفٌّ وَفَتْحٌ تَوْبَةٌ حَتَمَتْ أُولَى فِي الْبَلَدَتَيْنِ بِمَرَّتَيْنِ كَمَا انْجَلَى عَرَبِيٌّ (أَكْمَلْتُ لَكُمْ) قَدْ كَمَّلَا (وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا الشَّامِي أَقْبَلَا (وَهُوَ الَّذِي كَفَّ) الْحَدِيثِي انْجَلَى	مَكِّيْهَا سَيْتٌ تَمَانُونَ اعْتَلَتْ إِفْرَاً وَتُونٌ مُرْتَلًا مُدَّتِي لَيْلٍ وَفَجْرٌ وَالصُّحَى شَرْحٌ وَعَصْدُ أَرَأَيْتَ قُلُ يَا الْفَيْلُ مَعَ فَلَقِي كَذَا قَدْرٌ وَسَمْسٌ وَالزُّوْجُ وَتَيْنُهَا وَيْلٌ لِكُلِّ الْمُرْسَلَاتِ وَقَافٌ مَعَ صَادٌ وَأَعْرَافٌ وَجِنٌّ نُمُّ يَا كَافٌ وَطَهُ ثَلَّةُ الشُّعْرَا وَمَدُّ قُلُ يُوسُفُ حَجْرٌ وَأَنْعَامٌ وَذِبُّ مَعَ غَافٍ مَعَ فُصِّلْتُ مَعَ زُخْرِفٍ ذَرُّوْ وَعَاشِيَّةٌ وَكَهْفٌ نُمُّ شُو وَمَضَاجِعُ نُوحٌ وَطُورٌ وَالْفَلَا غَرْقٌ مَعَ انْفَطَرْتُ وَكَدْحٌ نُمُّ رُو وَبِطْبِيَّةٍ عَشْرُونَ نُمُّ ثَمَانِ ال لَاخْرَابُ مَائِدَةٌ امْتِحَانٌ وَالْبَسَا وَمُحَمَّدٌ وَالرَّعْدُ وَالرَّحْمَنُ الْإِذْ نَصْرٌ وَنُورٌ نُمُّ حَجٌّ وَالْمَنَا خَوِيْمُهَا مَعَ جُمُعَةٌ وَتَعَابُنِ نُمُّ الْحِجَازِي الْحَمْدُ حَيْثُ تَنْزَلْتُ أَمَّا الَّذِي قَدْ جَاءَنَا سَفَرِيْهُ لَكِنْ (إِذَا فُتِنْتُمْ) فَجِيئِيْ بِدَا (إِنَّ الَّذِي فَرَضَ) انْتَمَى جُحْفِيْهَا
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Mekki sûreler seksen altı tane olup nüzûl sırasına göre şöyledir:

el-Alak, el-Kalem, el-Müzzemmil, el-Müddessir, el-Hamd (el-Fâtiha), Tebbet (el-Mesed), Küvviret (et-Tekvîr), el-A'lâ.

el-Leyl, el-Fecr, ed-Duhâ, eş-Şerh (el-İnşirâh), el-Asr, el-Âdiyât, el-Kevser, Elhâküm (et-Tekâsür).

Eraeyte (el-Mâûn), Kul yâ (el-Kâfirûn), el-Fîl, el-Felak, en-Nâs, Kul huve (el-İhlâs), Necm, Abese.

el-Kadr, eş-Şems, el-Bürûc, et-Tîn, Li-îlâf (Kureys), el-Kâria, el-Kiyâmet.

Veylün li-küllî (el-Hümeze), el-Mürselât, el- Kâf, el-Beled, et-Târik, İkterabet (el-Kamer).

⁴⁵ Süyûtî, *İtkân*, 64-65. Ayrıca bk. Burhaneddin İbrahim b. Ömer b. İbrahim el-Ca'berî, *Takrîbü'l-me'mûl fî tertîbi'n-nüzûl* (İstanbul: Süleymaniye, Ayasofya, 000059); a.mlf, *Takrîbü's-su'l fî tertîbi'n-nüzûl* (İstanbul: Süleymaniye, Kılıç Ali Paşa, 001029).

Sâd, el-A'râf, el-Cin, Yâsîn, el-Furkân, el-Fâtır.

Kâf (Meryem), Tâhâ, Sülle (el-Vâkıa), eş-Şuarâ, en-Neml, el-Kasas, el-İsrâ, Yûnus, Hûd.

Yûsuf, el-Hicr, el-En'âm, Zibh (es-Sâffât), Lokmân, Sebe, ez-Zümer.

el-Gâfir (el-Mü'min), Fussilet, ez-Zuhruf, ed-Duhân, el-Câsiye, el-Ahkâf.

Zerv (ez-Zâriyât), el-Gâşiye, el-Kehf, eş-Şûrâ, el-Halîl (İbrâhîm), el-Enbiyâ, en-Nahl.

Medâci' (es-Secde), Nûh, et-Tûr, el-Felâh (el-Mü'minûn), el-Mülk, Vâ'iyeh (el-Hâkka), Seele (el-Meâric), Amme (en-Nebe).

Gark (en-Nâziât), İnfetarat (el-İnfitâr), Kedh (el-İnşikâk), er-Rûm, el-Ankebût, Tuffifet (el-Mutaffifîn).

Medine'de nâzil olan sûreler ise yirmi sekiz tanedir: et-Tûlâ (el-Bakara), İmrân (Âl-i İmrân), el-Enfâl.

el-Ahzâb, el-Mâide, İmtihân (el-Mümtehine), en-Nisâ, Zülzilet (ez-Zilzâl), el-Hadîd.

Muhammed, er-Ra'd, er-Rahmân, el-İnsân, et-Talâk, Lem yekûn (el-Beyyine), el-Haşr.

en-Nasr, en-Nûr, el-Hac, el-Münâfikûn, el-Mücâdele, el-Hucurât.

et-Tahrîm, el-Cuma, et-Tegâbün, es-Saf, el-Feth, et-Tevbe.

Seferî olanlara gelince اُكْمْتُ لَكُمْ (el-Mâide 3) Arafîdir, yani Arafat'ta inmiştir.

Hem Mekke hem de Medine'de indiği için el-Hamd (el-Fâtiha) Hicâzîdir.

إِذَا قُضِيَتْ (el-Mâide 6) ceysîdir, askerî bir seferde inmiştir. مَنْ أَرْسَلْنَا (ez-Zuhruf-45) Şâmîdir, Beytü'l-Makdis'te indiği rivayet edilir.

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ (el-Kasas 85) Cuhfîdir, Cuhfe'de nâzil olmuştur. وَهُوَ الَّذِي كَفَّ (el-Feth-24) Hudeybîdir, Hudeybiye'de inmiştir.

Manzûmede önce seksen altı Mekkî, ardından yirmi sekiz Medenî sûre zikredilmiştir. Nazmın sonunda Arafat, Şâm bölgesi, Cuhfe, Hudeybiye'de ve gazve (Benî Mustalîk) dönüşünde inen seferî âyetlere örnekler verilmiştir.⁴⁶

Medenî sûreler nüzûl sırasına göre şöyledir: *el-Bakara, Âl-i İmrân, el-Enfâl, el-Ahzâb, el-Mâide, el-Mümtehine, en-Nisâ, ez-Zilzâl, el-Hadîd, Muhammed, er-Ra'd, er-Rahmân, el-İnsân, et-Talâk, el-Beyyine, el-Haşr, en-Nasr, en-Nûr, el-Hac, el-Münâfikûn, el-Mücâdele, el-Hucurât, et-Tahrîm, el-Cuma, et-Tegâbün, es-Saf, el-Feth, et-Tevbe.* Müellif Fâtiha sûresinin hem Mekke'de hem de Medine'de indiği görüşündedir. Kalan sûreler ise Mekkî'dir.

⁴⁶ Süyûtî, *İtkân*, 65.

1.5. Mücâsî'nin *Garîbü'l-Kur'ân* adlı eserinde Mekkî-Medenî ile ilgili Bölüm

8/14. asır kıraat âlimlerinden Ebû Abdullah Muhammed el-Mücâsî, *garîbü'l-Kur'ân* alanında altı yüz doksan beyitlik bir eser telif etmiştir. Müellif, recez bahriyle yazdığı manzûm eserinde Mekkî-Medenî'ye dokuz beyitte yer vermiştir.⁴⁷

يَا سَائِلِي عَنِ مَدِينَةِ الْقُرْآنِ	إِسْمِعْ هَذَاكَ اللَّهُ لِلْبَيِّنَاتِ
مَنْ عَمِرَ حُلْفَ جَاءَ فِي الْآيَاتِ	إِذْ لَيْسَ قَصْدِي كَثْرَةَ الْأَنْبِيَاتِ
مَخَافَةَ التَّطْوِيلِ وَالتَّكْثِيرِ	وَرَعْبَةَ الْإِيْجَارِ وَالتَّقْصِيرِ
فَأَرْبَعٌ مِنْ أَوَّلِ الطُّوَالِ	مَعَ سُورَةِ التَّوْبَةِ وَالْأَنْفَالِ
وَالرَّعْدِ وَالْحُجِّ مَعَ الْأَخْرَابِ	وَسُورَةِ النُّورِ بِإِلَّا الرِّيَابِ
وَسُورَةِ الْقِتَالِ قَبْلَ الْفَتْحِ	وَالْحُجْرَاتِ هَكَذَا فِي الشَّرْحِ
ثُمَّ ابْتَدِئْتُ عَشْرًا بِإِلَّا تَقْيِيدِ	أَوْهَنَّ سُورَةَ الْحَدِيدِ
وَلَمْ يَكُنْ فِيهَا حِكْمًا وَوُزْنَ	وَالنَّصْرِ وَالْفَتْحِ بِمَا قَدْ أَكْمَلْتُ
حِسَابًا سِتُّ عَلَى الْعِشْرِينَ	فَأَحْفَظُ كَلَامًا وَاضِحًا مُبِينًا

Ey Medenî sûrelerden sual eden kişi! Allah sana doğruyu nasip etsin, dinle. Âyet ve sûreler hakkında ihtilafsız olanlardır bunlar. Ki gayem beyitlerin çok olması değildir.

Lafi uzatmaktır çekincem, kısa ve öz olanı aktarmaktır muradım.

es-Seb'u't-tuvelin ilk dört sûresi (el-Bakara, Âl-i İmrân, en-Nisâ, el-Mâide), et-Tevbe ve el-Enfâl ile beraber.

Ra'd, Hac, Ahzâb ve Nûr sûreleri hiç şüphesiz.

el-Feth ve el-Hucurât'tan evvel Kıtâl (Muhammed) sûresi, açıklama bu şekildedir.

Sonra el-Hadîd'den başlayarak on sûreyi sırala.

Rivayete göre Lem yekün (Beyyine) sûresi, ez-Zilzâl ve vahyin hitâma erdiği Nasr sûresi.

Toplam yirmi altı sûre olup bu apaçık metni ezberleyip kavra.

Mücâsî, nazmında yirmi altı Medenî sûre olduğunu belirtmiştir. Kalan 88 sûrenin Mekkî olduğunu zımnen ifade etmiş olmaktadır. Mekkî-Medenî bahsinden sonra ilk ve son nâzil olan âyetler konusuna da değinmiştir.⁴⁸

Müellife göre Medenî sûreler şunlardır: *el-Bakara, Âl-i İmrân, en-Nisâ, el-Mâide, el-Enfâl, et-Tevbe, er-Ra'd, el-Hac, en-Nûr, el-Ahzâb, Muhammed, el-Feth, el-Hucurât, el-Hadîd, el-Mücâdele, el-Haşr, el-Mümtehine, es-Saf, el-Cuma, el-Münâfikûn, et-Tegâbün, et-Talâk, et-Tahrîm, el-Beyyine, ez-Zilzâl, en-Nasr.*

⁴⁷ Abdullatif el-Meymûnî, *Cühûdü Ebî Abdillâh el-Mücâsî fî hıdmeti ulûmi'l-Kur'ân: tahkîku nemûzeceyni min ishâmâtihi Recezü Garîbi'l-Kur'ân ve Şerhu'd-düeri'l-levami'* (Doha: Müessesetü Şeyh Gânim bin Ali Âli Sâni li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2012), 112-114.

⁴⁸ Meymûnî, *Cühûdü Ebî Abdillâh el-Mücâsî*, 115-116.

1.6. Zemzemî'nin Manzûmetün fi't-tefsîr'inde Mekkî-Medenî ile İlgili Bölüm

10/16. asır ulemâsından Abdülazîz ez-Zemzemî, Süyûtî'nin *Nukâye* adlı eserinin tefsir ilmi ile ilgili kısmını nazma dönüştürmüştür. Çalışmada incelediğimiz didaktik şiirler arasında en çok ilgi gören manzûme Zemzemî'ninkidir. Telif edildiği dönemden itibaren üzerine birçok şerh yazılmıştır.⁴⁹

Yüz elli sekiz beyitten oluşan recez bahrindeki manzûmede Mekkî-Medenî ile ilgili altı beyit bulunmaktadır.⁵⁰

وَالْمَدِينَةَ مَا بَعْدَهَا وَإِنْ تَسَلَّ	مَكِّيُّهُ مَا قَبْلَ هِجْرَةِ نَزَلَ
أَخِيرَتِيهِ وَكَذَا الْحُجَّ تَبِعَ	فَالْمَدِينَةَ أَوْلَانَا الْقُرْآنَ مَعَ
وَالْقِتَالَ بَرَاءَةً وَالرَّعْدُ	مَا نِدَّةٌ مَعَ مَا تَلَّتْ أَنْفَالَ
وَالْقَدْرُ قِيَمَةٌ زُلْزَلَةٌ	وَتَالِيَاهَا وَالْحَدِيدُ النَّصْرُ
وَسِرُّ إِلَى التَّخْرِيمِ وَهِيَ الدَّاخِلَةُ	وَالنُّورُ وَالْأَخْرَابُ وَالْمُجَادَلَةُ
عَلَى الَّذِي صَحَّ بِهِ الْمَرْوِيُّ	وَمَا عَدَا هَذَا وَهُوَ الْمَكِّيُّ

Sorarsan eğer; Mekkî sûreler hicretten önce, Medenî sûreler hicretten sonra nâzil olanlardır.

Medenî sûreler, Kur'ân'ın ilk iki (el-Bakara, Âl-i İmrân) ve son iki (el-Felak, en-Nâs) sûreleri ile Hac sûresidir.

el-Mâide ve takip ettiği en-Nisâ, el-Enfâl, Berâe (et-Tevbe), er-Ra'd ve el-Kitâl (Muhammed).

Muhammed sûresinden sonraki iki sûre (el-Feth, el-Hucurât), el-Hadîd, en-Nasr, el-Kayyime (el-Beyyine), ez-Zelzele ve el-Kadr.

en-Nûr, el-Ahzâb, Mücâdele sûresinden Tahrîm sûresine kadar olan sûreler.

Sahih olan rivayetlere göre bunların dışında kalan sûreler Mekkîdir.

Müellif, Mekkî-Medenî'nin tarifini yapmış, Medenî sûreleri zikredip kalan sûrelerin Mekkî olduğunu ifade etmiştir.⁵¹ Sûreleri Mushaf tertibi veya kronolojiyi esas alarak değil nazmın akışına göre karışık bir sıralamaya tabi tutmuştur. Zemzemî, Süyûtî'nin *Nukâye*'deki tercihlerini esas alarak yirmi dokuz Medenî sûreyi zikretmiş, kalan seksen beş sûrenin Mekkî olduğunu belirtmiştir.⁵²

Süyûtî, *Nukâye*'de Medenî sûrelerin sayısını yirmi dokuz olarak vermiştir: *el-Bakara, Âl-i İmrân, en-Nisâ, el-Mâide, el-Enfâl, et-Tevbe, er-Ra'd,*

⁴⁹ Aktaş, "Tefsir Usûlünde Nazım Geleneği", 372-374; Karnî, *et-Ta'sîlü'l-İlmî*, 128-129.

⁵⁰ Suheyb b. Abdürrahîm Hamîd es-Sâmerrâî, *et-Tahrîr ve't-Teyşîr li-manzûmeti'z-Zemzemî fi İlmî't-Tefsîr Şerhu Manzûmeti'z-Zemzemî* (İstanbul: Dârü'l-Usûli'l-İlmiyye, 2017), 27-30.

⁵¹ Sâmerrâî, *Şerhu Manzûmeti'z-Zemzemî*, 27.

⁵² Celâlüddîn Abdürrahman es-Süyûtî, *Kitâbu itmâmi'd-dirâye li-kurrâin-Nukâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 23-24; Sâmerrâî, *Şerhu Manzûmeti'z-Zemzemî*, 28-30.

*el-Hac, en-Nûr, el-Ahzâb, Muhammed, el-Feth, el-Hucurât, el-Hadîd, el-Mücâdele, el-Haşr, el-Mümtehine, es-Saf, el-Cuma, el-Münâfikûn, et-Tegâbûn, et-Talâk, et-Tahrîm, el-Beyyine, el-Kadr, ez-Zilzâl, en-Nasr, el-Felak, en-Nâs.*⁵³ Bunlardan Nisâ, Ra'd, Hac, Hadîd, Saf, Tegâbûn, Beyyine, Felak ve Nâs sûrelerinde ihtilaf edildiğini belirtmekle beraber müellifin tercihi Medenî oldukları yönündedir.⁵⁴ Yine Fâtiha, Rahmân, İnsân ve İhlâs sûrelerinin Medenî olduklarına dair görüşler varsa da müellif bunların Mekkî olduklarını belirtmiştir.⁵⁵ Buna göre ittifakla Medenî, on üç ihtilaflı sûrenin dışında ittifakla Mekkî olan seksen bir sûre bulunmaktadır.

1.7. Sünbâtî'nin *Ravzatü'l-fühûm fî nazmi Nukâyeti'l-ulûm* İsimli Eserinde Mekkî-Medenî Bölümü

10/16. asır ulemâsından Ahmed b. Ahmed b. Abdülhak es-Sünbâtî'nin eseri adından da anlaşılacağı üzere Süyûtî'nin *Nukâye*'sinin nazma dönüştürülmüş hâlidir.⁵⁶ Müellif, *Nukâye*'deki on dört ilme dört ilim daha ekleyerek manzûmeyi on sekiz başlıkta ele almıştır.⁵⁷ Müellif manzûmesini *Fethu'l-Hayyi'l-Kayyûm bi-şerhi Ravzati'l-fühûm* ismiyle ayrıca şerh etmiştir.⁵⁸ Recez bahrindeki manzûmede ilgili bölüm yaklaşık on bir beyittir.

مَجْعُهُ وَذَلِكَ أَنَّا عَشْرًا مَنْ قَبْلَ هِجْرَةٍ فَذَا يُعَدُّ وَقَبْلَ مَكِّيٍّ مَا بِمَكَّةَ نَزَلَ بِقَرَّةٍ ذَا وَثَلَاثَ بَعْدُ وَالْحُجُّ وَالنُّورُ وَالْأَحْزَابُ اعْدُدْ مِنَ الْحَدِيدِ وَإِلَى التَّخْرِيمِ ثُمَّ نَصْرًا وَتَالِيَيْنِ إِخْلَاصًا وَقَدْ مَعَ سُورَةِ الْإِخْلَاصِ وَالْمَثَابِي وَقَبْلَ مَكِّيٍّ نِسَاءً رَعْدُ تَعَايُنَ قِيَمَةً مَعَ تَالِيِي هَذَيْنِ عَكْسًا ...	أَنْوَاعُهُ مِنْهَا الَّذِي التَّنْزِيلُ مَكِّيُّهُ وَالْمَدِينِيُّ وَمَا جَزَا مَكِّيُّهُ وَالْمَدِينِيُّ مَا بَعْدُ وَالْمَدِينِيُّ مَا بِالْمَدِينَةِ اتَّصَلَ أَنْفَعَالَنَا بَرَاءَةً وَالرَّعْدُ مَعَ الْقِتَالِ تَالِيِيهَا وَابْتِدَى قِيَمَةً زَلْزَلَةً قَدَّرَ وَضَمَّ قَبْلَ وَرَحْمَنَ وَإِنْسَانَ يُعَدُّ وَقَبْلَ يَحْوِي هَلْهِيَ التَّوَعَانَ وَالْحُجُّ وَالْحَدِيدُ صَفَتْ بَعْدُ إِخْلَاصِهَا ثُمَّ الْأَصْحُحُ فِي كَلْبِي
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Nüzülle alakalı on iki başlık olup bunların ikisi Mekkî-Medenî konusudur.

Hicretten önce nâzil olan sûreler Mekkî, sonrasında inenler Medenîdir.

Bir görüşe göre Mekke'de inenler Mekkî, Medine'de nâzil olanlar

⁵³ Süyûtî, *İtmâmü'd-dirâye*, 23.

⁵⁴ Süyûtî, *İtmâmü'd-dirâye*, 24.

⁵⁵ Süyûtî, *İtmâmü'd-dirâye*, 23.

⁵⁶ Mahmûd b. Abdülhak eş-Şâfiî es-Sünbâtî, *Ravzatü'l-fühûm fî nazmi Nukâyeti'l-ulûm* (Mısır: Şeriketü'l-İslâm, 1914), 2-3. Eser, Ahmed b. Ahmed b. Abdülhak'a ait olduğu hâlde bu baskıda müellif ismi Mahmûd b. Abdülhak olarak yazılmıştır.

⁵⁷ Sünbâtî, *Ravzatü'l-fühûm*, 2; Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Süyûtî" (Erişim 20 Mayıs 2020).

⁵⁸ Zirikî, *A'lâm*, 1/92.

Medenîdir.

el-Bakara ve ardından gelen üç sûre (Âl-i İmrân, en-Nisâ, el-Mâide), Enfâl, Berâe (et-Tevbe) ve Ra'd sûreleri.

el-Hac, en-Nûr, el-Ahzâb, el-Kitâl ve sonrasındaki iki sûre (el-Feth, el-Hucurât).

el-Hadîd'den et-Tahrîm'e, el-Kayyime (el-Beyyine), ez-Zelzele ve el-Kadr.

en-Nasr, İhlâs sûresinden sonraki iki sûre (el-Felak, en-Nâs). er-Rahmân ve el-İnsân'ın da Medenî olduğu söylenmiştir.

el-İhlâs ve el-Mesânî (el-Fâtîha) de hakeza. Fâtîha sûresinin hem Mekkî hem Medenî olduğu da söylenmiştir.

Nisâ, Ra'd, Hac ve Hadîd sûrelerinin Mekkî olduğu söylenmiştir.

Tegâbün ve Kayyime (Beyyine) sûreleri, İhlâs'tan sonraki iki sûrenin de (el-Felak, en-Nâs) Mekkî olduğu söylenmiştir. Ancak sahih olan Felak ve Nâs sûrelerinin Medenî olmasıdır.

Müellif, önce Mekkî-Medenî'nin hicret esaslı tarifini vermiş, mekâna göre tarife de değinmiştir. Buna göre Mekke'de nâzil olan sûreler Mekkî, Medine'de inen sûreler ise Medenî'dir. Ardından Medenî sûreler ve Mekkî mi Medenî mi olduğu ihtilafı olan sûreleri zikretmiştir.⁵⁹ Sünbâtî, Mekkî-Medenî sûrelerin tespitinde Süyutî'nin *Nukâye'sine* aynen uymuştur.

2. MANZÛMELER ÜZERİNE DEĞERLENDİRME

Bu bölümde Mekkî-Medenî sûrelerin öğretimi için telif edilen didaktik şiirlerin önemi ve yazılma gayesi ele alınacaktır. Ayrıca bu manzûmelerin yöntem ve muhteva açısından tahlili yapılacaktır. Son olarak eleştirilen yönleri işlenecektir.

Geçmişten günümüze ulemâ, ilmî kaideleri bir araya getiren manzûmelerle öğrenmeyi pratik hâle getirmeyi hedeflemişlerdir.⁶⁰ Kitaba müracaat her koşulda mümkün olmayabilir. Eserlerin manzûm olarak telif edilme sebeplerinden biri ezberlenmesinin kolay olmasıdır.⁶¹ İlmî meseleler, tekrar edilmesi ve anlaşılması kolaylaştığı için özetlenerek nazma dönüştürülmektedir.⁶² Ele aldığımız manzûmelerin ilk ikisi vezinlerinin akıcılığı sebebiyle basît bahrinde, diğerleri ezber ve tekrarın rahat, nazmın kolay bir vezin olduğu recez bahrinde yazılmıştır.⁶³

⁵⁹ Sünbâtî, *Ravzatü'l-fühûm*, 6.

⁶⁰ Kâmile el-Kuvârî, "Takdim", *el-Menhelü'n-nemîr şerhu'n-nazmi'l-habîr*, Suûd b. İbrâhîm b. Muhammed eş-Şüreym (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 7.

⁶¹ Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind min makûletin makbûletin fi'l-'âkl ev merzûle* (Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1958), 105-106.

⁶² Abdullah Receb Mûsâ, *el-Manzûmetü'r-Recebiyye fî mühimmâti'l-ulûmi'l-Kur'âniyye* (Şebeketü'l-Elûke, 2019), 5; Karnî, *et-Ta'sîlü'l-İlmî*, 97-98.

⁶³ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Basît"; Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Recez".

Zemzemî manzûmesini tefsir ilmine yeni başlayanlar için bir giriş kitabı olarak kaleme aldığını belirtmiştir.⁶⁴ Bu tarz kasideleri yazma sebebi, ilim talebelerinin kolayca ezberleyebilmeleri için Mekkî-Medenî sûreleri tespit etmek, bu sûrelerin iniş maksatlarını temellendirmektir.⁶⁵

Uyum ve insicam barındıran eserler daha çok rağbet görür.⁶⁶ Bu sebeple her ilim alanında olduğu gibi tefsir ve Kur'ân ilimleri sahasında da nazım ilgi görmektedir.⁶⁷ İlmî kaidelerin ezberlenip akılda kalma imkânı sağlaması bunun en önemli sebeplerindendir.⁶⁸ Mekkî-Medenî sûrelerin manzûmeyle öğrenilmesi mensûr eserlere göre daha kolaydır.⁶⁹

Mensûr eserler nazma göre bozulmaya daha müsaittir.⁷⁰ Manzûmelerle Mekkî-Medenî sûre listeleri daha sağlam nakledilip mensûr eserdeki eksiklikler bununla tamamlanabilir. Bu durumun örneğini Süyûtî'nin *İtkân*'ındaki Câbir b. Zeyd rivâyetinde görmekteyiz. Süyûtî, Câbir b. Zeyd'in nüzü'l tertibini İbn Ebyad'ın *Cüz*'ünden aktarmaktadır. Aynı tertip Dâni'nin (444/1053) *el-Beyân* ve Bikâî'nin (885/1480) *Mesâidü'n-nazar*'ında da geçmektedir.⁷¹

İtkân'daki Câbir b. Zeyd tertibinde Mekkî sûrelerden bir, Medenî sûrelerden on tanesinin listede geçmediği görülmektedir. *Beyân*'daki liste ise Fâtîha Sûresi hariç tamdır. Bu durum, Süyûtî'nin Dâni'nin zikrettiği tertipten haberdar olmadığını düşündürmektedir.⁷² Ancak Süyûtî, Câbir b. Zeyd tertibinin hemen ardından Ca'berî'nin *Takrîbü'l-Me'mûl* adlı manzûmesini zikretmiştir ki burada geçen sûreler eksiksizdir.⁷³ Bu husus onun tertibi nazma muvafık tam bir şekilde aktarmış ve mevcut eksikliğin istinsahtan kaynaklanmış olabileceğini göstermektedir. Sonuç olarak Câbir b. Zeyd rivâyetinin hemen peşinden zikredilen bu manzûme ile sağlaması yapıldığında eksik sûreler tamamlanmaktadır.

Mekkî-Medenî sûrelere dair manzûm eserlerin bir kısmı doğrudan nazım olarak telif edilmişlerdir. Bir kısmı ise mensûr eserlerden nazma dönüştürülmüştür. Zemzemî ve Sünbâtî'nin eserleri Süyûtî'nin *Nukâye*'sinin

⁶⁴ Sâmerî, *Şerhu Manzûmeti'z-Zemzemî*, 16.

⁶⁵ Nûru'l-Hüdâ el-Kettânî, *el-Edebü's-süfî fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs fi ahdi'l-Muvahhidîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 111-112.

⁶⁶ Bîrûnî, *Taḥkîku mâ li'l-Hind*, 106.

⁶⁷ “المنظومات في المكي والمدني”, YouTube (Erişim 07 Şubat 2021).

⁶⁸ Karnî, *et-Ta'sîlü'l-İlmî*, 97.

⁶⁹ Bu bağlamda günümüzde en çok rağbet gören nazımın İbrahim en-Nâilî'nin manzûmesi olduğunu söyleyebiliriz. bk. “نظم النائي - YouTube” (Erişim 07 Şubat 2021).

⁷⁰ Bîrûnî, *Taḥkîku mâ li'l-Hind*, 98.

⁷¹ Ebû Amr el-Endelüsî ed-Dâni, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'ân* (Kuveyt: Merkezü'l-Mahtutat ve't-Tûras ve'l-Vesaik, 1994), 135-137; Ebû'l-Hasan Burhânüddîn İbrâhim b. Ömer b. Hasan el-Bikâî, *Mesâidü'n-nazar li'l-işrâf alâ makâsidi's-süver* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1987), 164-165.

⁷² Esra Gözeler, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2016), 104.

⁷³ Süyûtî, *İtkân*, 64-65.

nazım formatına çevrilmiş hâlidir.⁷⁴ Ca'berî'nin kasidesi Câbir b. Zeyd'den rivâyet edilen nüzûl tertibinin manzûm şeklidir. Bu uyarlamaların en önemli sebebi ezberlenmeleri ve tekrar edilmelerinin daha kolay olmasıdır.

Mekkî-Medenî sûrelerin pratik bir şekilde öğrenilebilmesi amacıyla telif edilen didaktik şiirler kolayca ezberlenebilmeleri için muhtasar olmak durumundadır. Bundan dolayı manzûmelerin bir kısmı sadece Medenî sûreleri vermekle yetinmiştir. Böylece kalan sûrelerin Mekkî oldukları zımnen ifade edilmiş olmaktadır. Mücâsî ve Zemzemî'nin nazımları bu şekildedir.

İbnü'l-Hassâr, Mekkî-Medenî sûreleri üç kısma ayırmaktadır:

- a) İttifakla Mekkî olan sûreler.
- b) İttifakla Medenî olan sûreler.
- c) Mekkî mi Medenî mi olduğunda ihtilaf edilen sûreler.⁷⁵

İbnü'l-Hassâr, önce ittifakla Medenî olan sûreleri sıralamış, ardından Mekkî mi Medenî mi olduğu ihtilafı olan sûreleri zikredip kalanların Mekkî olduğunu belirtmiştir. Muhammed Şu'le ve Sünbâtî de nazımlarında ittifakla Medenî sûreler ile ihtilafı sûreleri zikretmişlerdir. İbnü'l-Hassâr, Tâzîfî ve Muhammed Şu'le zikrettikleri sûrelerde Mushaf tertibine riayet etmişlerdir. Tâzîfî, el-Fâtiha'dan el-Mürselât'a sûreleri Mushaf sırasına göre zikrederek Mekkî-Medenî olma hususlarını, varsa ihtilaf durumlarını ve müstesnâ âyetleri belirtmiştir. Müellif, en-Nebe ve sonrası sûrelerden sadece Medenî olanları zikretmekle yetinmiştir. Mücâsî, Zemzemî ve Sünbâtî ise vezin gereği bazı sûrelerde Mushaf sıralamasına uymamışlardır. Ca'berî ise diğer müelliflerden farklı bir usûl takip etmiştir. Onun nazmında sûrelerin tertibi iniş sırasına göredir.⁷⁶ Müellif, sıralamada Câbir b. Zeyd'in nüzûl tertibini esas almıştır.⁷⁷ Tüm sûreleri tek tek zikreden ve sûre sıralamasında nüzûl tertibini esas alan tek müellif Ca'berî'dir.

Manzûmelerin eleştirilen yönlerine gelince farklı gerekçeler karşımıza çıkmaktadır. Örneğin İbn Haldûn *Mukaddime*'sinde eserlerin kısaltılmasının (ihtisâr) öğretime zarar verdiği görüşündedir. Muğlak ifadelerin sıkça kullanımının öğrenciyi meşgul edeceğini, ilmin asıl amacı olan öğrenme hususunda ilim talibinin zorluk çekeceğini belirtir. Müelliflerin ihtisar çalışmalarıyla ezberin kolaylaşmasını hedefleseler de öğrencilerin kapalı ifadeleri çözmekle uğraşmak yüzünden ilmî melekedden mahrum kaldıklarını ifade eder. Bu duruma örnek olarak zikrettiği eserlerden biri de nahiv

⁷⁴ Çalışmamızda ismen değinmekle yetindiğimiz Abdullah Fûdî'nin *Miftâhu't-tefsîr*, Ahmed Sekîrec el-Fâsî'nin *Menhecû'd-dirâye fî nazmî'n-Nukâye*, Bükaysî'nin *el-Kevkebû'l-münîr nazmü usûli ilmeyi't-tefsîr* isimli eserleri de Nukâye'nin manzûm hâlidir.

⁷⁵ Süyûtî, *İtkân*, 36.

⁷⁶ Süyûtî bu sıralamanın birtakım problemleri olduğunu belirtir. bk. Süyûtî, *İtkân*, 65.

⁷⁷ Süyûtî, *İtkân*, 65.

alanında didaktik bir şiir olan İbn Mâlik'in *Elfiyye*'sidir.⁷⁸

Nazımda aruz ölçüsünü eşit tutma, yarım kalan beyti tamamlama vb. endişelerden dolayı zorlama ifadeler kullanılabilir. ⁷⁹ Bazı sûrelerin bilinen isimlerinin yerine başka isimler tercih edildiğinde öğrenci bununla hangi sûrenin kastedildiğini anlamak için ayrı bir meşgaleye girmek durumundadır. Muhammed sûresi için “وَسُورَةٌ لِنَبِيِّ اللَّهِ”، Saf sûresi için “وَسُورَةٌ”⁸⁰ Bakara sûresi için “الطَّوِيلَةُ”، Tahrîm sûresi için “التَّحْلِيلَةُ”، İnsân sûresi için “مَهْلُ أَتَى”،⁸¹ Meryem sûresi için “كَافٌ”، Sâffât sûresi için “زُبْحٌ”، Secde sûresi için “مَضَاجِعٌ”، İbrâhîm sûresi için “الْحَلِيلُ”، İnşikâk sûresi için “كَذْحٌ”⁸² ifadelerinin kullanılması bu kabildendir. Ayrıca Beyyine sûresi için “مَمْ يَكُنْ” ve “الْقَيْمَةُ”⁸³ ifadeleri tercih edilebilmekte olup bazı eserlerde “Kayyime” kelimesi tashif edilerek “Kiyame” şeklinde yazılmıştır.⁸⁴ Bu şekilde hatalı bir kullanım Mekkî olan Kiyâmet Sûresi'nin Medenî olduğu düşüncesine yol açabilecektir.⁸⁵

Bazı manzûmelerde sûre isimleri yerine mushaf tertibini bilmeyi gerektiren ifadelerin kullanılması yeterli birikimi olmayan öğrencinin kavramasını zorlaştırmaktadır. “فَأَرْبَعٌ، هُنَّ الطَّوِيلَةُ مَعَ ثَلَاثٍ بَعْدُ، فَأَرْبَعٌ مِنْ طَوَالِ السَّبْعِ أَوْلَاهَا،” “فَأَرْبَعٌ، هُنَّ الطَّوِيلَةُ مَعَ ثَلَاثٍ بَعْدُ،” ve “مِنْ أَوَّلِ الطَّوَالِ بَقَرَةٌ ذَا وَثَلَاثٍ بَعْدُ” gibi ifadeler Medenî sûrelerden Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ ve Mâide için kullanılmaktadır.⁸⁶ Yine “وَمِنْ الْحَدِيدِ إِلَى التَّحْلِيلَةِ”، “عَشْرًا بِلَا تَقْيِيدٍ أَوْ هُنَّ سُورَةُ الْحَدِيدِ” ifadeleriyle Medenî sûrelerden Hadîd, Mücâdele, Haşr, Mümteherine, Saf, Cuma, Münâfikûn, Tegâbün, Talâk ve Tahrîm sûreleri kastedilmektedir.⁸⁷ Ayrıca “وَالْأَنْفَالُ مَعَ تَلْوٍ” ile Tevbe,⁸⁸ “مَائِدَةٌ مَعَ” ile Felak-Nâs sûreleri murad edilmiştir.⁸⁹

İlgili rivâyetlere bakıldığında Mekkî ve Medenî sûre tespitinde bir ihtilaf mevcuttur. Tüm sûrelerin Mekkîlik ve Medenîliği hususunda bir ittifak

⁷⁸ Veliyyüddin Abdurrahman b Muhammed İbn Haldûn, *Muqaddimetü İbn Haldûn* (Dımaşk: Dâru Ya'rub, 2004), 2/346.

⁷⁹ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 14; Ali Akpınar, “Kur'ân Surelerinin İsimlerine Dair Yazılmış Mensûr ve Manzûm Eserler ve Manzûm Bir Örnek”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 18.

⁸⁰ Süyûtî, *İtkân*, 36-37.

⁸¹ Berrâk, “Yetîmetü'd-dürer”, 52-53.

⁸² Süyûtî, *İtkân*, 65.

⁸³ Süyûtî, Zemzemî ve Sünbâtî'nin eserlerinde Beyyine sûresi Kiyamet (قيامة) olarak geçmektedir. bk. Süyûtî, *İtmâmü'd-dirâye*, 23; Sünbâtî, *Ravzatü'l-fühûm*, 6; Sâmer râî, *Şerhu Manzûmeti'z-Zemzemî*, 29. Kanaatimizce bu sorun قِيَمَة ibaresinin hem Kiyamet hem de Kayyime olarak okunabilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Zemzemî ve Sünbâtî'nin nazımlarında kelimenin harekelemesini *Kayyime* okunacak şekilde tashih ettik.

⁸⁴ Selmân el-'Avde, *İşrâkât Kur'âniyye cüz'ü 'Amme* (Riyad: Müessesetü'l-İslâmil-Yevm li'n-neşr, 2012), 2/156.

⁸⁵ Sâmer râî, *Şerhu Manzûmeti'z-Zemzemî*, 30.

⁸⁶ Süyûtî, *İtkân*, 36; Berrâk, “Yetîmetü'd-dürer”, 52; Meymûnî, *Cühûdü Ebî Abdillâh el-Mücâsî*, 113; Sünbâtî, *Ravzatü'l-fühûm*, 6.

⁸⁷ Berrâk, “Yetîmetü'd-dürer”, 52; Meymûnî, *Cühûdü Ebî Abdillâh el-Mücâsî*, 114; Sünbâtî, *Ravzatü'l-fühûm*, 6.

⁸⁸ Berrâk, “Yetîmetü'd-dürer”, 52.

⁸⁹ Sünbâtî, *Ravzatü'l-fühûm*, 6.

olmadığı gibi sûrelerin nüzûl tertibinde de farklı rivâyet ve görüşler bulunmaktadır. Bu bağlamda bilinen en yaygın Mekkî-Medenî tasnifi Hz. Osmân'a (ö. 35/656) nispet edilen ancak Mısırlı bir heyetin İbn Abbâs tertibinden uyarladığı sıralamadır. Modern çalışmaların çoğu bu tasnifi esas almaktadır.⁹⁰ Son dönemlerde yazılan manzûmeler daha çok Mısır heyet tertibini esas aldıklarından nispeten bir ittifaktan söz edilebilir.

Çalışmamızda ele aldığımız manzûmelerde ise Mekkî ve Medenî sûrelerin sayı ve tasnifinde ihtilaf söz konusudur.⁹¹ İbnü'l-Hassâr sûreleri yirmisi ittifakla Medenî, on ikisi ihtilafı, seksen ikisi ittifakla Mekkî olarak tasnif etmiştir. Muhammed Şu'le'ye göre on sekiz Medenî, yirmi sekiz ihtilafı, altmış sekiz Mekkî sûre bulunmaktadır. Tâzifi'nin nazmında seksen dört sûre Mekkî, yirmi dört sûre Medenî olup ihtilafı olan altı sûre mevcuttur. Ca'berî'nin esas aldığı nüzûl tertibinde seksen altı sûre Mekkî, yirmi sekiz sûre Medenîdir. Mücâsî yirmi altı sûrenin Medenî olduğunu zikredip kalan seksen sekiz sûrenin Mekkî olduğuna işaret etmiştir. Zemzemî ve Sünbâtî, Süyûtî'nin *Nukâye* adlı eserindeki listeye riayet ederek yirmi dokuz Medenî sûre olduğunu belirtmişlerdir.⁹²

Mekkî-Medenî sûrelere dair didaktik şiirler arûz veznine göre nazmedilmiş olsalar da özellikle Ca'berî'nin manzûmesinde veznin muhafaza edilmesi için kullanılan zarûretler göze çarpmaktadır. Bu çeşit tasarruflar, nazmın harekeleme ve okunmasında dikkate alınmadığı takdirde şiirin akıcı olmadığı düşünülebilir. Bu zâruretlere makbûl mü hoş görülmeyen tercihler mi olduğu hususu ayrı bir çalışma gerektirmektedir. Bu yüzden manzûmelerin edebî değeri ve arûz açısından değerlendirilmesi kapsam dışında bırakılmıştır.

SONUÇ

İlimlerin tedrisatında ezberin, akılda kalıcılığın ve pratikliğin önemli bir yeri vardır. Manzûmeler bu hususların temininde büyük katkı sağlamaktadır. Bu vesileyle Ulûmu'l-Kur'ân alanında da sayısız manzûme telif edilmiştir. Bunların içeriğinde genel olarak Mekkî-Medenî ile ilgili bölümler de mevcuttur. Yine konuyla ilgili müstakil nazımlar da bulunmaktadır.

Kolayca ezberlenebilmeleri için çoğu manzûmede sayıca daha az

⁹⁰ Detaylı bilgi için bk. Muhammed Şerif Kahraman, "Hz. Osman'a (35/656) Nüzûl Sırasına Göre Mushaf Nispet Edilmesi Üzerine Bir İnceleme", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 171-180.

⁹¹ Süyûtî, *İtkân*, 36-37, 64-65; Berrâk, "Yetîmetü'd-düer", 51-53; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1(2)/628-632; Meymûnî, *Cühûdü Ebî Abdillâh el-Mücâsî*, 112-114; Sünbâtî, *Ravzatü'l-fühûm*, 6; Sâmerrâî, *Şerhu Manzûmeti'z-Zemzemî*, 27-30.

⁹² Sünbâtî, *Nukâye*'deki ihtilafı sûreleri de zikretmiştir. Böylece 20 Medenî, 13 ihtilafı, 81 Mekkî sûre şeklinde bir tasnif ortaya çıkmaktadır. Mekkî-Medenîliğinde ihtilaf bulunan sûrelerin bahsinin geçtiği manzûmelerde ihtilafı olduğu zikredilen müşterek sûreler: Fâtîha, Ra'd, Saf ve İhlâs sûreleridir. İbnü'l-Hassâr dışındaki müellifler Hac ve İnsân sûrelerinin de ihtilafı olduğu kanaatindedirler.

olmasından dolayı sadece Medenî sûreler sıralanmaktadır. Bu yöntem sayesinde, zikredilmeyen sûrelerin Mekkî olduğu pratik bir şekilde öğretilmiş, manzûmenin ezberlenmesi de kolaylaşmıştır.

Mekkî-Medenî ile ilgili manzûmelerde nazmın üslûbu, kapsamı ve Mekkî-Medenî sûrelerin sayısındaki ihtilaflar nedeniyle farklılıklar bulunmaktadır. Ayrıca bazı manzûmelerde vezin gereği tercih edilen ifade kalıpları ve sûre isimlendirmeleri öğrenmeyi kolaylaştırma ilkesiyle çelişmiş görünmektedir.

Mekkî-Medenî sûrelerin sıralanmasında beklenen, tertibin nüzûl sırasına göre olmasıdır. Ancak yalnızca Ca'berî sûreleri iniş sırasına göre tasnif etmiştir. Diğer müelliflerin bir kısmı Mushaf tertibini bir kısmı da vezin gereği karışık sıralamayı tercih etmiştir.

Tefsir ulemâsı arasında Mekkî-Medenî sûrelerin sayısında bir ittifak bulunmamaktadır. Bu ihtilaf manzûmelere de yansımış bulunmaktadır. Örneğin Medenî sûreler on sekiz, yirmi, yirmi dört, yirmi altı, yirmi sekiz ve yirmi dokuz gibi farklı sayılarla belirlenmiştir.

Mekkî-Medenî sûrelerin tasnifinde İbnü'l-Hassâr üçlü taksimde bulunmuştur. Müellif, ittifakla Mekkî veya Medenî olduğu bilinen sûrelerin dışındaki ihtilaflı sûreleri de belirtip bunlar arasında tercihte bulunmaktadır. Üzerinde uzlaşılabilen ikili taksime nazaran bu yaklaşım makûl görünmektedir.


Çalışmamızda Mekkî-Medenî sûrelere dair tespit edebildiğimiz manzûmelerden kronolojik olarak ilk yedisini ele aldık. Sûrelerin nüzûl tertibinde ve Mekkî-Medenî tasnifinde ittifak olmadığı için söz konusu manzûmelerin öğretimde ezber amaçlı kullanılması problemlidir. Ancak en bilinen ve üzerine birçok şerh yazılan Zemzemî'nin manzûmesi bu hususta istisna kabul edilebilir.

KAYNAKÇA


- Akaslan, Yaşar. "Didaktik Manzûmeler Vasıtasıyla Tecvîd Öğretimi". *Usûl İslam Araştırmaları* 34/34 (2020), 255-285.
- Akpınar, Ali. "Kur'ân Surelerinin İsimlerine Dair Yazılmış Mensûr ve Manzûm Eserler ve Manzûm Bir Örnek". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 5-18.
- 'Avde, Selmân. *İşrâkât Kur'âniyye cüz'ü 'Amme*. Riyad: Müessesetü'l-İslâmi'l-Yevm li'n-neşr, 2012.
- Berrâk, Muhammed b. Sâlih. "Yetîmetü'd-dürer fi'n-nüzûli ve âyâtî's-süver: Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mevsilî el-Ma'rûf bi-Şu'le (ö. 656): dirâse ve tahkîk". *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'l-Ulûmi's-Şer'iyye*, 39/134 (2007), 12-57.
- Bikâî, Ebü'l-Hasan Burhânüddîn İbrâhim b. Ömer b. Hasan. *Mesâidü'n-nazar li'l-İşrâf alâ makâsîdî's-süver*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1987.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind min ma'kületin*

- maḳbûletin fi'l-‘aql ev merzûle*. Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1958.
- Çelebi, Katib. *Keşfü'z-zunûn*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Dânî, Ebû Amr el-Endelüsî. *el-Beyân fi ‘addi âyi'l-Kur‘ân*. Kuveyt: Merkezü'l-Mahtutat ve't-Türas ve'l-Vesaik, 1994.
- (DİA), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. “Basît”. Erişim 05 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/basit--aruz>
- (DİA), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. “Recez”. Erişim 05 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/recez>
- (DİA), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. “Süyûtî”. Erişim 05 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suyuti>
- Gözeler, Esra. *Kur‘ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: KURAMER, 2016.
- İbn Abdülmelik, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik el-Ensârî el-Evsî el-Merrâküşî. *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevşûl ve's-Şıla*. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012.
- İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahman b Muhammed. *Muḳaddimetü İbn Haldûn*. Dımaşk: Dâru Ya yirmi rub, 2004.
- Kahraman, Muhammed Şerif. “Hz. Osman’a (35/656) Nüzûl Sırasına Göre Mushaf Nispet Edilmesi Üzerine Bir İnceleme”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 171-180.
- Karnî, Ahmed b. Ali. *et-Ta‘silü'l-‘İlmî*. b.y.: el-İbdâu'l-‘İlmî li'n-Neşri ve't-Tevzîf, 2020.
- Kettânî, Nûru'l-Hüdâ. *el-Edebü's-sûfî fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs fi ahdi'l-Muvahhidîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 2008.
- Koyuncu, Recep. “Kur‘ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Eḫfâl Adlı Manzûm Eseri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 1497-1533.
- Kuvârî, Kâmile. “Takdim”. *el-Menhelü'n-nemîr şerhu'n-nazmi'l-habîr*. Suûd b. İbrâhîm b. Muhammed eş-Şüreym. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.
- Mehmet Nurullah Aktaş. “Tefsir Usûlünde Nazım Geleneği: Zemzemî ve ‘Manzumetun Fi't-Tefsîr’ Adlı Manzûm Eseri”. *Ekev Akademi Dergisi* 20/65 (2016), 357-380. <https://doi.org/10.17753/Ekev555>
- Meymûnî, Abdullatif. *Cühûdü Ebî Abdillâh el-Mücâsi fi hidmeti ulûmi'l-Kur‘ân : tahkîku nemüzeceyni min ishâmâtihi Recezü Garibi'l-Kur‘ân ve Şerhu'd-düreri'l-levami'*. Doha: Müessesetü Şeyh Gânim bin Ali Âli Sâni li'l-Kur‘âni'l-Kerîm, 2012.
- Mûsâ, Abdullah Receb. *el-Manzûmetü'r-Recebîyye fi mühimmâti'l-ulûmi'l-Kur‘âniyye*. Şebeketü'l-Elûke, 2019.
- Sâmerrâî, Suheyb b. Abdürrahîm Hamîd. *et-Tahrîr ve't-Teysîr li-manzûmeti'z-Zemzemî fi İlmî't-Tefsîr Şerhu Manzûmeti'z-Zemzemî*. İstanbul: Dârü'l-Usûli'l-‘İlmiyye, 2017.
- Sünbâtî, Mahmûd b. Abdülhak eş-Şâfî. *Ravzatü'l-fühûm fi nazmi Nukâyeti'l-ulûm*. Mısır: Şeriketü'l-İslâm, 1914.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Kitâbu itmâmî'd-dirâye li-kurrâi'n-Nukâye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1985. Basım, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi ‘ulûmi'l-Ḳur‘ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2011.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *et-Taḫbîr fi ‘ulûmi't-tefsîr*. Riyad: Dârü'l-Ulûm, 1982.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma‘rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-a‘şâr*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1969.

- Zerkeşî, Bedreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- “المنظومات في المكي والمدني”. *YouTube*. Erişim 07 Şubat 2021.
https://www.youtube.com/watch?v=f_IFJpIscGo&list=PLwmoKz6i1NL303hxYAijPdn28lpqJxRyM
- “النظم النائي - YouTube”. Erişim 07 Şubat 2021.
https://www.youtube.com/results?search_query=%D9%86%D8%B8%D9%85+%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%A6%D9%84%D9%8A

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Muhammed Şerif Kahraman.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.


İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA İZZEDDİN B. ABDÜSSELÂM

'Izz al-Dīn Ibn Abd al-Salām and the Authority-Ulamā Relationships

Aygül DÜZENLİ

Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Res. Assist., Cukurova University Faculty of Theology Department Department of Islamic History and Arts Department of Islamic History, Adana, Turkey

✉ aguulduzenli@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-5471-2690>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08.07.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 07.11.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

” Atıf / Cite as: Düzenli, Aygül. “İktidar-Ulemâ İlişkileri Bağlamında İzzeddin b. Abdüsselâm”. *Mütefekkir* 8/16 (2021), 211-233. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034505>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA İZZEDDİN B. ABDÜSELÂM

Öz

Eyyûbîler döneminde yaşayan ve Memlûk Devleti'nin kuruluş yıllarına da şahitlik etmiş olan İzzeddîn b. Abdüsselâm müderrisliğinin yanı sıra Emevî Camii hatipliği ve Dimaşk kadılığı gibi pek çok önemli görevi üstlenmiş büyük âlimlerdendir. Bu görevleri dolayısıyla o, halkla her zaman yakın bir münasebet içerisinde olmuş, sultanlar ve devlet görevlileri tarafından da büyük ilgi görmüş ve taltif edilmiştir. İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın bu konumu ve şahsî özellikleri onun iktidar mensuplarıyla müspet ve menfi bazı münasebetler içerisinde bulunmasını da beraberinde getirmiştir. Bu çalışmada hem Eyyûbîler hem de onlardan iktidarı devralan Memlûkler döneminde meydana gelen siyasî, sosyal ve dinî hadiselerle ilgili olarak İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın sultan ve diğer devlet adamlarıyla münasebetleri kronolojik olarak ele alınmıştır. Böylelikle ulemânın iktidar üzerindeki etkinliğinin Eyyûbîlerden Memlûklere taşınmasında şahsî itibarı ve Şâfiî kimliğiyle ön plana çıkan İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın bu süreçteki rolünü ortaya koymak hedeflenmiştir. Çalışma neticesinde İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın hem mezhebî kimliği hem ilmî otoritesi hem de tavizsiz tutumuyla örneklik teşkil ettiği, bahsi geçen iki devlet arasında ilmî miras ve ulemânın anlayışı bakımından köprü vazifesi gördüğü tespit edilmiştir. Ayrıca yönettikleri toplumla olan farklılıklarından dolayı ulemânın nüfuzundan istifade cihetine giden her iki devlet döneminde de onun ağırlıklı olarak idareyi yönlendirdiği, idarenin aynı şeyi onun üzerinden yapmasına müsaade etmediği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, İzzeddîn b. Abdüsselâm, Eyyûbîler, Memlûkler, Ulemâ.

'Izz al-Dîn Ibn Abd al-Salâm and the Authority-Ulamâ Relationships

Abstract

'Izz al-Dîn Ibn Abd al-Salâm, who lived in the Ayyûbid period and witnessed the foundation of the Mamluk State, was one of the great scholars who had many important duties such as the Umayyad Mosque orator and kâdî of Damascus as well as being the mudarris at the big madrasahs. Because of these duties, he always had a close relationship with the public and received great attention and respect from the Sultans and the members of the government. This position and his personal character brought him to have some positive and negative relations with the members of the government. This work emphasizes chronologically the relations of 'Izz al-Dîn Ibn Abd al-Salâm with the sultan and other statesmen regarding the political, social and religious events that occurred during the period of the Ayyûbid and the Mamluks who took the power after them. Thus, I aimed to reveal the role of 'Izz al-Dîn Ibn Abd al-Salâm, who stood up among others with both his personal reputation and Shafi'i identity in the transition of the ulama's influence over the authority during the Ayyûbids to the Mamluks. As a result of the study, it was determined that he was an example with both his scientific authority and his uncompromising attitude. He also served as a bridge between the two states in terms of scholarly heritage and the understanding of the ulama. It is also understood that during these two periods of government, which benefited from the influence of the ulama due to their differences with the society they ruled, he mainly directed the authority and did not allow the authority to do the same thing through him.

Keywords: History of Islâm, 'Izz al-Dîn Ibn Abd al-Salâm, Ayyûbids, Mamluks, Ulamâ.

GİRİŞ

Din ve siyaset mahiyetleri gereği insanları ve toplumları yönlendiren önemli kurumlardandır. Bu sebeple din-devlet/siyaset diğer bir deyişle ulemâ-iktidar/ümerâ ilişkileri tarih boyunca her zaman önemli kabul edilmiştir. Bahse konu meselenin tarihi süreç içerisindeki gelişiminin tam anlamıyla ortaya konulması, hem bu ilişkilerin tarihsel dayanaklarını tespit etmek hem de bugünün benzer tartışmalarını anlamlandırmak açısından bir gerekliliktir. Bu gereklilikten hareketle Müslüman devletlerdeki din-siyaset ilişkisinin mahiyetini ortaya koymaya yönelik pek çok çalışma yapılmıştır. *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din-Devlet İlişkisi*,¹ *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*,² *Abbâsîlerin İlk Döneminde İktidar ile Ulemâ Arasındaki İlişkiler*,³ *Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans*⁴ ve *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*⁵ gibi konuyu müstakil olarak ele alan çalışmalar bunlardan bazılarıdır. Ayrıca hususen konuyu esas alması da iktidar-ulemâ ilişkisini yansıtan örnekler ve bu ilişkinin mahiyetini tespitte katkı sağlayan çok sayıda çalışma bulunmaktadır.⁶

Bu çalışmada da Eyyûbîlerin son dönemlerinde yaşamış ve Memlûk Devleti'nin kuruluş yıllarını müşahede etmiş olan büyük âlim İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın iktidarla olan münasebetleri üzerinde durulmaktadır. Zira bu dönemde hem fıkıh sahasındaki hem de toplum nazarındaki itibarlı konumundan dolayı İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın siyasî, sosyal ve dinî hadiselerde iktidar mensuplarıyla müspet ve menfi pek çok münasebeti bulunmaktadır. İzzeddîn b. Abdüsselâm ilmî mevki dolayısıyla çeşitli sahalarda pek çok çalışmaya konu edilmiştir.⁷ Bu çalışmaların daha çok onun

¹ Mustafa Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008).

² Mustafa Özkan, *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din-Devlet İlişkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015).

³ Serkan Yaşar, *Abbâsîlerin İlk Döneminde İktidar ile Ulemâ Arasındaki İlişkiler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

⁴ Yaacov Lev, "Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans", *Mamluk Studies Review* 12/1 (2009), 1-26.

⁵ Ejder Okumuş, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2005).

⁶ Bazıları için bk. Fatih Yahya Ayaz, "Türk Memlûkler Döneminde Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Mart 2007), 45-94; Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam:1190-1350*, çev. Büşra Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014); Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); Harun Yılmaz, *Zengi ve Eyyubi Dimaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

⁷ Bk. Ramazan Altıntaş, "İz b. Abdüsselâm'ın İtikâdî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Aralık 2010), 77-128; Mahmut Cihangir, "İzz Bin Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği", *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (Kasım, 2018), 179-203; Muhammet Sait Kavşut, *İzz B. Abdüsselam ve Ahlak Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Mahmut Cihangir, *İzz bin Abdüsselam'ın Tefsirdeki Metodu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Adnan Algül, *İzzüddin b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017); Abdulmuttalip Arpa, *İzz. b. Abdüsselam ve el-İcâze ile'l-İcâz fî Ba'zı Envâ'il-Mecâz Adlı Eseri* (Konya:

tefsir ve hadis alanlarındaki yeri, fikhî ve kelâmî görüşleri, hayatı ve ilmî kişiliği üzerinde odaklandığı tespit edilmektedir. Bizim çalışmamız ise İzzeddîn b. Abdüsselâm'ı, Eyyûbî ve özellikle de Memlûk devletlerinde ulemânın konumu ve dönem ulemâsının iktidarla olan ilişkilerine örneklik açısından ele almaktadır. İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın iktidar ile olan münasebetlerini ele alırken, bu ilişkilerin seyri ve sonuçları yanında bunları önemli ölçüde şekillendiren dönemin dinî, siyasî ve sosyal yapısı da göz önünde bulundurulmalıdır. Buradan hareketle öncelikle, Eyyûbî ve Memlûk devletlerinin dayandığı sosyal, idarî yapı ve ulemânın bu toplumdaki konumu üzerinde durulmuştur. Daha sonra İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın hayatı ve iktidarla olan münasebetleri ele alınmıştır. Bu çalışma ile ulemânın iktidar üzerindeki etkinliğinin Eyyûbîlerden Memlûklere taşınmasında hem şahsî itibarı hem de Şâfiî kimliğiyle ön plana çıkan İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın bu süreçteki rolünü ortaya koymak amaçlanmaktadır.

1. EYYÛBÎ VE MEMLÛK DEVLETLERİ'NDE İKTİDAR VE ULEMÂ

Eyyûbî Devleti, 567-866/1171-1462 yılları arasında Mısır, Suriye, Filistin, Güneydoğu-Doğu Anadolu, Kuzey Irak, Hicaz, Yemen ve Libya'da hüküm sürmüş, Müslümanların Haçlılarla mücadelesinde ve Kudüs'ün onlardan geri alınmasında büyük rol oynamıştır. Ayrıca Eyyûbîler hâkim oldukları bölgelerde siyasî ve kültürel bir miras da bırakmışlardır.⁸ Öyle ki; Zengîler ve Fâtımîlerden devralınan müesseselerde Salâhaddin Eyyûbî'nin düzenlemeleriyle oluşturulan sistem, Memlûkler döneminin sonuna kadar devam etmiş, oradan da ana hatlarıyla Osmanlı Devleti'ne intikal etmiştir. Eyyûbî Devleti'ne, büyük sultana bağlı melik ve emîrlerin yönettiği parçalı bir yapıya sahipti. Bu emîr ve melikler iç işlerinde müstakil olup toprak ve idarî yetkiler babadan oğula miras kalmaktaydı. İdarî ve askerî sınıf Türkler ve Kürtlerden oluşurken ilmî, kültürel ve bürokratik yapıda hâkimiyet Araplarda idi. Toplum ise idareciler, askerler ve bürokratlardan sonra serbest meslek sahipleri, tüccarlar, zanaatkârlar, çiftçiler ve kölelerden oluşmaktaydı.⁹

Eyyûbî Devleti'nde halkın çoğunluğu amelî bakımdan Şâfiî olup, itikâdî olarak da Eş'arîlik'i benimsemişlerdi. Bunda devletin kurucusu el-Melikü'n-Nâsır Salâhaddin Eyyûbî'nin (salt. 567-589/1171-1193) önemli etkisi bulunmaktadır. Zira o, Fâtımî Devleti'ni (297-567/909-1171) ortadan kaldırdıktan hemen sonra Sünnîlik'in ihyası ve Fâtımîlerin yaymaya çalıştığı batınî fikirlerin izalesi için medreseler açtırmış, Sünnî anlayışın sağlam

Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); Abdurrahman Haçkalı, *İzzuddin b. Abdisselam'da Maslahat Nazariyesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999); Alî Muhammed es-Sallâbî, *İz Bin Abdusselam Sultanu'l-Ülema ve Bayiu'l-Ümera* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017).

⁸ Ramazan Şeşen, *Eyyûbîler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 17.

⁹ Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/24-28.

müdafî olarak gördüğü Eş'arî mezhebinin görüşlerinin öğretilmesi ve yayılması için büyük çaba sarf etmiştir.¹⁰ Öyle ki; yaptırdığı medrese ve hankahlara tahsis ettiği vakıfların vakfiyelerinde Eş'arî akidesinin ve İmam Eş'arî'nin eserlerinin okutulmasını şart koşturmuştur. Makrîzî'nin naklettiğine göre, Salâhaddîn Eyyûbî Mısır'a hâkim olduğunda kendisi gibi Şâfiî ve Eş'arî olan Sadreddîn Abdülmelik b. Dirbâs el-Mârânî'yi (ö. 605/1209) başkadılığa tayin etmiş, ardından insanların Eş'arî akidesini benimsemesini mecbur tutmuş, muhalefet edenleri tekfir edecek kadar da ileri gitmiştir.¹¹ Salâhaddîn Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'l-Azîz ise 595 (1199) yılında Hanbelîler'i Mısır'dan tamamen çıkarmayı düşünmüş ancak bunu gerçekleştirilmeden vefat etmiştir. Salâhaddîn Eyyûbî'nin bu tutumu, Fâtımîler'den sonra Memlûk Devleti'nin yıkılışına kadarki yaklaşık üç buçuk asırlık süreçte Eş'arî mezhebinin bu coğrafyada kökleşmesine de zemin hazırlamıştır.¹² Bahsi geçen süreçte bu baskın politikanın bir neticesi olarak Şâfiîlik büyük güç kazanmış, Eyyûbîlerin hâkim olduğu coğrafyada muhtemelen hanedanın Şâfiî olmasının da etkisiyle Şâfiî fakihler daha itibarlı kabul edilmiş ve başkadılar da bunlar arasından tayin edilmiştir. Adlî teşkilatın müftü ve diğer mensupları da Şâfiî fakihler arasından seçilmiştir.¹³ Dolayısıyla mevcut şartlar, yönetimin söz konusu tercihleri ve toplumun büyük kısmının Şâfiîlik ve Eş'arîlik mezheplerine mensubiyetleri, iktidar ve ulemâyı mezhebî anlamda aynı zeminde buluşturmuştur.

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın kuruluş yıllarını müşahade ettiği, Eyyûbîlerin halefi Memlûkler ise 648-923/1250-1517 yılları arasında merkezi Kahire olmak üzere, Mısır, Suriye, Kuzeybatı Afrika ve Anadolu'nun güney bölgelerinde hüküm sürmüş bir Türk devletidir. Memlûklerde yönetici kesim, İslâm âleminde "memlûk" terimiyle karşılık bulan ve belirli bir sistem içerisinde yetiştirilmiş olan askerî kölelerdir. Mısır'da Eyyûbîleri devreden çıkarıp, iktidarı devraldıktan sonra halkın çoğunluğu tarafından yönetimi ele geçiren zorba köleler olarak görülen Memlûkler,¹⁴ Haçlılar ve Moğollara karşı elde ettikleri askerî başarılar sayesinde etnik, sosyal ve kültürel açıdan kendilerinden farklı olan yerli halkı iki buçuk asır boyunca yönetebilmişlerdir. Ayrıca onlar askerî başarılarıyla siyasî meşruiyeti elde ettikten sonra Abbâsî hilâfetini Mısır'da ihyâ ederek hem Mısır halkı hem de

¹⁰ Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 2/358, Mehmet Sever, *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri (1250-1382)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 138, 139.

¹¹ Makrîzî, *el-Hitat*, 2/273, 358.

¹² Bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 166 vd., 215; Mısır'da Eş'arîliğin yayılması ile ilgili ayrıca bk. Fatih Yahya Ayaz-Aygül Düzenli, "Makrîzî (ö. 845/1442) ve Mısır'da Eş'arîliğin Yayılmasına Dair Tespitleri", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 25-39.

¹³ Şeşen, *Eyyûbîler*, 169-196.

¹⁴ Ayaz, "Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu", 51.

İslâm dünyası nezdinde kendilerine dinî meşruiyet sağlamışlardır.¹⁵ Bütün bunları gerçekleştiren Memlük yönetimi başta sultan olmak üzere, devlet yönetimini üstlenen “Seyfiye” olarak nitelendirilebilecek en üst rütbedeki ümerâdır. Memlük sisteminin içinde yetişen bu ümerâ yeterli güce ulaştığında tahta dahi çıkabilme imkânına sahipti. Devleti yönetmeyi tekellerine almış olan askerî elit önemli görevleri elinde tuttuğu gibi devlet teşkilatının genellikle ulemâ ve kâtipler tarafından yürütülen kısmında da kontrol sahibiydi.¹⁶ Bu noktada tarihî süreçteki Müslüman devletlerde iktidar kavramına karşılık hilâfet kelimesinin kullanıldığı ve bir hanedan anlayışının bulunduğu hatırlatılmalıdır. Memlükler döneminde ise hilâfet makamının neredeyse siyasî hiçbir etkinliğinin olmaması¹⁷ ve sadece manevî otoriteye tekabül eden bir mahiyet arz etmesi onun iktidar kavramının içine dâhil edilmesine manidir. Hatta Mısır-Abbâsî halifeleri, Memlük sultanlarının emirlerine itaat etmek durumunda kalmışlardır.¹⁸

Memlük Devleti’nde ulemâya gelince bu sınıfın, toplumdan pek çok açıdan farklı olan Memlükler ile yerli halk arasındaki büyük mesafeyi kapatan grup olarak tanımlanması mümkündür. Zira yönetici askerî elit ile halk arasındaki iletişimi sağlamak, halkın içinden çıkmış “İlmiye” ve “Kalemiye” sahalarında önemli görevler üstlenen ulemâya düşmekteydi. İktidar mensupları ve emîrler ulemâya büyük saygı gösteriyor, bazı sosyal ve siyasî hadiselerde onların görüşlerine başvuruyorlardı. Halkın da kendisine yakın bulduğu ulemâya olan saygı ve güveni, âlimlerin aracı rolünü pekiştiriyordu. Ayrıca bu önemli rolü üstlenen ulemânın hem yetiştigi süreç hem de benimsedikleri mezhepler bakımından Eyyûbîler döneminin mirasçısı olduğu özellikle vurgulanmalıdır. İşte bu geçiş sürecinin en önemli taşıyıcılarından biri de İzzeddîn b. Abdüsselâm’dır.

2. İZZEDDİN B. ABDÜSSELÂM’IN HAYATI

577 (1181) veya 578 (1182) yılında Dımaşk’ta doğan İzzeddîn b. Abdüsselâm’ın tam adı Ebû Muhammed İzzeddîn b. Abdüsselâm b. Ebü’l-Kâsım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb es-Sülemî’dir.¹⁹ İzzeddîn b.

¹⁵ Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 33-34.

¹⁶ Memlük askerî ve idarî yapısı ile ilgili bk. Ayaz, *Memlükler*, 89-102.

¹⁷ Samira Kortantamer, Memlük Devleti’ndeki Abbâsî halifelerini “siyasî bir rolü olmayan, yetkisiz, maaşlı bir devlet memuru” olarak niteler. bk. *Bahri Memlûklar’da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 153.

¹⁸ İsmail Yiğit, *Memlükler (648-923/1250-1517)* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 159; Bernard Lewis, *Ortaoğu*, çev. Selen Y. Kölay (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2006), 124.

¹⁹ Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmail Ebû Şâme el-Makdîsî, *Terâcimü ricâli’l-karneyni’s-sâdis ve’s-sâbi’-ez-Zeyl ‘ale’r-Ravzateyn*, nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Beirut: Dârü’l-Cil, 1974), 216; Ebü’l-Feth Kutbüddîn Mûsâ b. Muhammed el-Yûnîni, *Zeylû Mir’âti’z-zamân* (Haydarâbâd-Dekken: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmâniyye, 1954-1961), 2/172; Salâhaddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü’l-Vâfi bi’l-Vefeyât*, nşr. Helmut Ritter ve diğerleri (Wiesbaden-Beyrut: Neşriyâtü’l-İslâmiyye, 1962-2004), 18/520-523; Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tânâhi-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru lhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1964-1976), 8/209; Makrîzî, *Kitâbü’s-Sülûk li-*

Abdüsselâm'a doğup yetiştiği Dımaşk şehrine nispetle "ed-Dımaşkî", ömrünün son yirmi yılını geçirdiği ve vefat ettiği Mısır'a nispetle el-Mısırî, Şâfiî mezhebine mensup olması, kadılık görevini icra ederken Şâfiî mezhebine göre hüküm vermesi ve bu mezhepte ictihad mertebesine ulaşmış olması sebebiyle de kendisine "eş-Şâfiî" nisbeleri verilmiştir.²⁰

İzzeddîn b. Abdüsselâm, kaynaklarda "İzzeddîn b. Abdüsselâm", "İbn Abdüsselâm" ve "İzz b. Abdüsselâm" gibi isimlerle anılmıştır. İbn Tağrıberdî ise onun daha çok İbn Abdüsselâm olarak tanındığını söyler.²¹ Ona öğrencisi İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302)²² tarafından *Sultânü'l-‘ulemâ* lakabı verildiği,²³ İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın iktidarla münasebetleri ile ilgili bahiste işaret edeceğimiz sebeplerden dolayı kendisine "Bâyi'u'l-Mülûk (sultanları alıp satan)" denildiği de bilinmektedir.²⁴ 639/1241 yılına kadar Dımaşk'ta yaşayan İzzeddîn b. Abdüsselâm bu tarihten sonra Mısır'a göç etmiş,²⁵ ömrünün son yirmi yılını burada geçirmiş ve 660/1262'de seksen beş yaşında iken Kahire'de vefat etmiştir.²⁶

Dönemin önemli ilim merkezlerinden Dımaşk'ta doğup büyüyen İzzeddîn b. Abdüsselâm, meşhur birçok âlimden ders almıştır. Başta İbnü'l-Harestânî (ö. 614/1217), Ebû Tâhir Berekât b. İbrahim el-Huşûî (ö. 604/1207), Ebû Muhammed b. Asâkir (ö. 600/1203), Fahreddîn b. Asâkir (ö. 620/1223), Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (632/1234) olmak üzere pek çok âlim onun hocası olmuştur. Onun Bağdat'a ilim tahsili için gittiği ve burada Ebû Ali Hanbel b. Abdullah er-Rusâfi (ö. 604/1208) ve Ebû Hafs İbn Taberzed (ö. 607/1211) ile görüştüğü nakledilmektedir.²⁷

ma'rifeti düveli'l-mülûk, nşr. M. Mustafa Ziyâde - Saïd A. Âşûr (Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1956-1973), 7/476; H. Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/284.

²⁰ Safedî, *el-Vâfi*, 18/520; Ebü'l-Mehâsin Cemâleddîn Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. İbrahim Ali Tarhan (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1956), 7/208; Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1967), 1/315.

²¹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 7/208.

²² Ahmet Özel, "İbn Dakîkul'îd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/407-409.

²³ Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/209; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/315; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaûd-Mahmûd el-Arnaûd (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986-1993), 7/523.

²⁴ Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/218.

²⁵ Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 171; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Türkî (Cîze: Hicr li't-Tıba'a ve'n-Neşr, 1998), 17/256.

²⁶ Yünînî, *Zeylû Mir'ât*, 2/176; Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1973-1974), 2/351; Safedî, *el-Vâfi*, 18/521; Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/245; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/442; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:2/476; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 7/208; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 7/523.

²⁷ Yünînî, *Zeylû Mir'ât*, 2/172; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/351; Safedî, *el-Vâfi*, 18/521; Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/209; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/248; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 7/208; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 7/523.

Bahsi geçen âlimlerden tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve siyer alanlarında ilim tahsil etmiş ve bu alanlarda kıymetli eserler telif etmiştir. Özellikle fıkıh ve fıkıh usulü alanında derinleşen İzzeddîn b. Abdüsselâm Şâfiî fıkıhında müctehid seviyesine ulaşmıştır. Bunun yanında Mısır'da ilk tefsir derslerini onun verdiği zikredilmiştir.²⁸ Büyük ilmî birikimi sayesinde yaşadığı dönemde rağbet görmüş, halk ve ulemâ nazarında yüksek bir merteye edinmiştir. Çeşitli bölge ve şehirlerden ilim öğrenmek üzere gelenlerin ilgisine mazhar olmuş, hayatının son yıllarını öğrenci yetiştirmeye ve eser telifine ayırmıştır. Kaynaklarda elli civarında öğrencisinden bahsedilmektedir. Başta oğlu Şerefeddîn Muhammed Abdüllatîf (ö. 695/1296) ve müctehid âlim ve muhaddis İbn Dakîkul'îd olmak üzere, meşhur tarihçi Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), Rifâîlerin Azîziyye kolunun kurucusu mutasavvıf Dîrînî (ö. 694/1295), büyük muhaddis Ebü'l-Hüseyn el-Yûnînî (ö. 701/1302), Mâlikî fakîhi Şehâbeddîn el-Karâfi (ö. 684/1285) ve meşhur muhaddis Abdülmü'mîn b. Halef ed-Dimyâtî (ö. 705/1306) gibi pek çok âlim onun öğrencisi olmuştur.²⁹

İlim talebeleri ve halk nazarında itibar sahibi olan İzzeddîn b. Abdüsselâm yöneticilerin de ilgisine mazhar olmuş ve birçok üst düzey göreve getirilmiştir. Dımaşk'ta iken Medresetü'l-Azîziyye ve ez-Zâviyetü'l-Gazâliyye müderrisliği, Dımaşk kadılığı ve Emevî Camii hatipliği görevlerini deruhte etmiştir. Mısır'da bulunduğu dönemde Eyyûbîlerin son Mısır sultanı Necmeddîn Eyyûb tarafından Amr Camii imam ve hatipliği ile görevlendirilmiştir. Daha sonra Mısır (Fustat) ve Vechü'l-kıblî kadılığı ve müftülüğü görevlerini de üstlenmiştir.³⁰ Bu noktada İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın devlet kademelerinde yaptığı bu görevlerin Eyyûbîler dönemine tesadüf ettiği de belirtilmelidir.

İzzeddîn b. Abdüsselâm, kaynaklarda hayatı boyunca iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı düstur edinmiş zühd ve takva sahibi, samimi, büyük bir âlim olarak nitelenmektedir. Doğru bildiğinden şaşmayan, bu uğurda ümerâ ve vüzerâ ile hatta bazen sultanlarla karşı karşıya gelmekten çekinmeyen, cesur ve kararlı bir âlim olan İzzeddîn b. Abdüsselâm 660/1262 yılında Kahire'de vefat etmiştir.³¹ Cenazesine Memlûk Sultanı Baybars (salt.

²⁸ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/315; Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr*, nşr. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1982-1984), 1/317, 318.

²⁹ Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/351; Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/209; Apaydın, "İbn Abdüsselâm", 19/284.

³⁰ Yûnînî, *Zeylü Mir'ât*, 2/172-173; Safedî, *el-Vâfi*, 18/520-521; Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/209; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/441; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 7/208; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/523.

³¹ Yûnînî, *Zeylü Mir'ât*, 2/176; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/351; Safedî, *el-Vâfi*, 18/521; Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/245; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-İber fî Haberi men gaber*, thk. Ebû Hacer M. Saîd b. Besyûnî Zaglûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 3/299; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/442; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:2/476; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 7/208; İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr*, 1/317-318; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*,

658-676/1260-1277) da iştirak etmiş, ümerâ, kadılar ve devlet görevlileri başta olmak üzere, toplumun her kesiminden insanın katıldığı büyük bir kalabalık tarafından defnedilmiştir.³²

3. İZZEDDİN B. ABDÜSSELÂM'IN EYYÛBÎLER DÖNEMİNDE İKTİDARLA MÜNASEBETLERİ

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın hayatının önemli kısmını geçirdiği Dımaşk, ulemâ ile devlet görevlilerinin ilişkilerinin oldukça canlı olduğu bir devreye tesadüf etmiştir. Bu ilişkiler mezhebî/itikâdî tartışmalar üzerinden de yürütülmüştür. İbn Abdüsselâm'ın da dönemini müşahade etmiş olduğu el-Melikü'l-Eşref Mûsâ (salt. 626-634/1229-1237) ile Eş'arîler ve Hanbelîler arasındaki ilişkiler buna örnek olarak verilebilir. el-Melikü'l-Eşref Mûsâ küçüklüğünden beri yakınlık tesis ettiği Hanbelîlerden çok etkileniyor, onların düşüncelerine ilgi duyuyordu. Bu alakanın bir neticesi olarak Dımaşk'ta Hanbelî ulemâya tahsis ettiği bir Dârü'l-hadis inşâ ettirmişti.³³ Yine bu Hanbelî etkilenmesinin bir sonucu olarak o, hadis ve fıkıh âlimlerine büyük tazim gösterirken, felsefe ve kelâmla uğraşanlara karşı oldukça menfi bir tavır sergilemiştir. Öyle ki; zamanının önde gelen hadis ve fıkıh âlimlerini Dımaşk'a davet edip çeşitli eğitim kurumlarına yönetici yaparken, dönemin ünlü kelâmcılarından Seyfeddîn el-Âmidî'yi bir iddia üzerine ölümüne kadar ev hapsinde tutmuştur.³⁴ Ancak konumuzla ilgisi bakımından el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın Hanbelîlerin teşvikiyle Dımaşk'ta önemli bir ekseriyeti teşkil eden Eş'arîlere karşı baskıcı bir politika uygulaması³⁵ özellikle zikredilmelidir. Zira el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın Hanbelî destekli siyaseti İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın da etkilendiği bir hadiseye dönüşmüştür. Eş'arî olan İzzeddîn b. Abdüsselâm'a samimi bir sevgi ve alaka besleyen el-Melikü'l-Eşref Mûsâ, bundan rahatsız olan Hanbelîlerin teşvikiyle bu büyük âlime bazı konulardaki görüşlerini soran bir mektup yazmak durumunda kalmıştır. Mektup Kelâmulâh'ın mahiyeti konusunda farklı düşünen Eş'arîlerden hoşlanmayan Hanbelî ulemânın, İzzeddîn b. Abdüsselâm'ı şikâyeti üzerine gönderilmişti.³⁶ Sultanın bu konudaki görüşlerini soran mektubunu, bir imtihan olarak değerlendiren İzzeddîn b. Abdüsselâm, cevap olarak "el-

7/523.

³² İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın hayatı ile ilgili geniş bilgi için bk. Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 171, 215-216; Yünîni, *Zeylû Mir'ât*, 2/172-176; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/350-352; Safedî, *el-Vâfi*, 18/520; Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/209-245; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/441-442; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:2/416-420, 476; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 7/208; İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr*, 1/316-318; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/520-523; Apaydın, "İbn Abdüsselâm", 19/284-287.

³³ Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/218; Önder Kaya, "el-Melikü'l-Eşref, Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/66.

³⁴ Kaya, "el-Melikü'l-Eşref, Mûsâ", 29/66.

³⁵ Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/218; Altıntaş, "İz b. Abdüsselâm'ın İtikâdî Görüşleri", 81.

³⁶ Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/219.

*Mülhâ fi İtikâdi ehli'l-hak (Mülhâtü'l-İ'tikâd)*³⁷ adlı ünlü risalesini yazmıştır.³⁸ İlâhî kelâm sıfatının manasının kadîm ve ezeli olduğunu kanıtlamak için yazılan risale, dönemin Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve Hanefî âlimlerinin de bulunduğu bir ortamda sultanın huzurunda okunmuştu.³⁹ Bazı tartışmaların ardından mektuba çok sinirlenen Sultan el-Melikü'l-Eşref Mûsâ, İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın günahkâr hatta kâfir olabileceğini söylemişti. Dımaşk'ın meşhur Mâlikî âlimlerinden Cemâleddîn Ebû Amr b. el-Hâcib'in (ö. 646/1249) çabaları sonucunda, Dımaşk ulemâsı İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın görüşlerine katıldıklarını beyan ettikleri bir fetva yayınlamışlardı. Bu fetva, Sultan el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın İzzeddîn b. Abdüsselâm'a karşı düşüncelerini yumuşatmış ancak bu sükûnet ortamı çok uzun sürmemiştir.⁴⁰

el-Melikü'l-Eşref sonraki süreçte, İzzeddîn b. Abdüsselâm'ı fitne çıkarmak ve yeni mezhep icat etmekle suçlayan bir mektup daha yazmıştır. Ancak bu mektuba İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın cevabı hayli sert olmuştur. O, "Sözleriniz kendisine güvenilmeyecek birinin sözlerinden ibarettir." ifadeleriyle başlayan mektubunda suçlamaları reddetmiş ve mücadelesine devam edeceğini beyan etmiştir. Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1370), bu sert cevabın ardından İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın üç gün ev hapsinde tutulduğunu ve kimse ile görüşürülmediğini nakletmektedir.⁴¹ Olaydan haberdar olan Hanefî fakîh Cemâleddîn el-Hasîrî (ö. 636/1238), el-Melikü'l-Eşref'le görüşmüş ve onu İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın görüşlerinde haklı olduğuna ikna etmiştir. Hem el-Hasîrî'nin gayretleri hem de Mısır Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'in (salt. 615-635/1218-1238) olanlardan ötürü kendisini kınaması üzerine hatasını anlayan sultan, çeşitli hediyeler göndererek İzzeddîn b. Abdüsselâm'la görüşme talebinde bulunmuştur. Ancak sultanın bu taleplerinin İzzeddîn b. Abdüsselâm nezdinde bir karşılığı olmamıştır.⁴² Bu olayla birlikte Hanbelîler tarafından İzzeddîn b. Abdüsselâm'a karşı yürütülen faaliyetler neticesiz kalmış, Dımaşk'taki Eş'arî ulemâ da inanç ve düşüncelerini daha özgür bir ortamda savunma imkânı bulmuşlardır. Dahası

³⁷ Bk. Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/219-234. Eserin matbuu nüshası için bk. İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Mülhâtü'l-İ'tikâd*, nşr. İyâd Hâlid et-Tabbâ' (Dımaşk 1995). Risalenin Türkçe tercümesi ve bazı kelâmî değerlendirmeler için bk. Ramazan Altıntaş, "İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İki Akâid Risalesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2001), 29-44.

³⁸ Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/218-219.

³⁹ Bu tartışmaların temelinde Abbâsîler döneminde, "halku'l-Kur'ân" tartışmalarının yaşandığı "Mihne" hadisesi yer almaktadır. Mihne için bk. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/26-28; Nahide Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012) 11-27; Muhyittin İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 153-173.

⁴⁰ Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/229-230.

⁴¹ Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/231-235.

⁴² Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/237-239.

bu olaylardan sonra Hanbelîler iktidar mensupları ve halk nezdinde ciddi bir itibar kaybına da uğramışlardır.⁴³ Bu noktada hem Hanbelilerle olan yakın ilişkisi hem de bahsi geçen bu tartışmalar, el-Melikü'l-Eşref'in etkin ve güçlü olan Şâfiî ulemâ karşısında bir alan arayışı içerisinde olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Ancak anlaşıldığı üzere İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın kararlı duruşu, diğer mezhep âlimlerinin de desteği ve aracılığı ile bu çabalar netice vermemiş, sultan bu âlimin otoritesine rıza göstermek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla burada altı çizilmesi gereken husus, İzzeddin b. Abdüsselâm'ın müstebit tavrı ve gözaltına alınması sürecinde hem ulemânın hem de Mısır Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'in onu müdafaa etmesidir.

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın iktidar mensuplarıyla karşı karşıya geldiği bir diğer hadise Müslüman idarecilerin bazı kaleleri Haçlılara teslimi ve onlara silah satması ile ilgilidir. Şöyle ki; Dımaşk'ı idaresi altına alan el-Melikü's-Sâlih İmâdüddîn İsmail (Birinci saltanat 634-635/1237-1238; ikinci saltanatı 637-643/1239-1245), Necmeddîn Eyyûb'un sultan olması üzerine endişeye kapılarak ona karşı ittifak arayışlarına başlamıştır. İlk olarak Anadolu Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddîn Keyhüsrev (salt. 634-643/1237-1246) adına hutbe okutarak onun desteğini sağlamaya çalışmış, ancak bu tedbirleri yeterli görmeyip nihayet Haçlılarla da ittifak kurmaya girişmiştir.⁴⁴ Bu meyanda Safed, Şakif ve Arnun kaleleri ile Müslümanlarla Haçlılar arasında ortak bölge olan Sayda, Taberiyye ve Cebel-i Âmile şehirlerini Haçlılara bırakmış, onların Dımaşk çarşılarından silah satın almalarına da müsaade etmiştir (639/1241). İmâdüddîn İsmail'in bu faaliyetleri İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın büyük tepkisini çekmiştir. O sırada Dımaşk Emevî Camii hatfibi olan İzzeddîn b. Abdüsselâm, Haçlılara Dımaşk çarşılarından silah satılamayacağına dair fetva vermiş ve bu durumu Cuma hutbelerinde şiddetle eleştirmişti.⁴⁵ Hatta kaynaklarda onun bu olaydan sonra İmâdüddîn İsmail'in adını hutbelerden çıkardığı ve ona dua etmeyi bıraktığı da nakledilmektedir. Sultan el-Melikü's-Sâlih İmâdüddîn de İzzeddîn b. Abdüsselâm'ı hatiplik görevinden azletmiş ve yakalanması için emir çıkarmıştır. Kısa bir süre hapiste kalan İzzeddîn b. Abdüsselâm bazı kimselerin araya girmesiyle salıverilmiş ancak bu şehirde daha fazla kalamayacağını ifade ederek Cemâleddîn İbnü'l-Hâcib ile Mısır'a doğru yola çıkmıştır.⁴⁶ Durumdan haberdar olan İmâdüddîn İsmail, Mısır'ı almak için Haçlılarla birlikte karargâh kurduğu Kudüs şehrinde İzzeddîn b. Abdüsselâm'a özel bir elçi göndermiş ve ona Dımaşk'a dönmediği takdirde

⁴³ Arpa, *İzz. b. Abdusselam ve el-İşâre ile'l-Îcâz Adlı Eseri*, 108.

⁴⁴ Şeşen, "Eyyûbîler", 23.

⁴⁵ Yüninî, *Zeylû Mir'ât*, 2/172-173; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/351; Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/210-242; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/442; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/523.

⁴⁶ Yüninî, *Zeylû Mir'ât*, 2/173; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/351; Safedî, *el-Vâfi*, 18/521-523; Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/210, 243; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/442; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/523.

tekrar hapsedileceğini bildirmiştir. İzzeddîn b. Abdüsselâm, tüm tehditlere rağmen İmâdüddîn İsmail'in teklifini kabul etmemiş, bunun üzerine de elçi tarafından alıkonarak sultanın çadırına yakın bir yerde tutulmuştur.⁴⁷

Mısır'dan gönderilen Eyyûbî kuvvetlerinin İmâdüddîn İsmail'i ve müttetiklerini mağlup etmesi ile İzzeddîn b. Abdüsselâm hapisten kurtulmuş, yolculuğuna kaldığı yerden devam ederek Kahire'ye ulaşmıştır (639/1241). Sultan Necmeddîn Eyyûb onu büyük bir saygı ile karşılamış, ardından Mısır kadılığına ve Amr b. Âs Camii hatipliğine tayin etmiştir.⁴⁸ Yol arkadaşı olan Cemâleddîn İbn'ül-Hâcib ise ondan ayrılarak önce Kerek'e gitmiş buranın meliki tarafından çok iyi ağırlanmasına rağmen daha sonra Kahire'ye arkadaşı İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın yanına gitmiştir.⁴⁹

İlmî kabiliyeti ve şöhreti, hukuk bilgisi ve fetva konusundaki titizliği yalnızca Dımaşk'ta değil Mısır'da da şöhret bulan İzzeddîn b. Abdüsselâm Mısır'daki ulemâ tarafından büyük bir hürmetle karşılanmıştır. Nitekim hukuk konusundaki yetkinliği ile tanınan Mısır müftüsü Ebû Muhammed Zekiyyüddîn el-Münzirî (ö. 656/1258),⁵⁰ İzzeddîn b. Abdüsselâm Mısır'a geldiğinde, "Şeyh İzzeddîn'in gelişinden önce fetva veriyorduk. Ancak o geldikten sonra, ondan başkası fetva veremez." diyerek Mısır'da müftülük vazifesini ona bırakmıştır.⁵¹ Münzirî'nin özellikle fetva hususunda İzzeddîn b. Abdüsselâm'a duyduğu bu güveni açıklayan önemli bir örneği de burada zikretmeliyiz. Buna göre İzzeddîn b. Abdüsselâm verdiği bir fetvanın hatalı olduğunu fark edince bir tellâl tutarak, "Mısır ve Kahire'de bu fetvamı duyup bununla amel eden her kimse, onunla amel etmekten vazgeçsin. Zira o fetvam yanlıştır." şeklinde duyuru yaptırmış ve herhangi bir çekince duymadan hatasını telafi etme cihetine gitmiştir.⁵²

Dımaşk'tan, dinî ve ilmî hassasiyetlerinin yöneticiler tarafından tepkiyle karşılanması sebebiyle ayrılmak durumunda kalan İzzeddîn b. Abdüsselâm aynı hassasiyetini ve tavizsiz tutumunu Mısır'da da sergilemekten imtina etmemiştir. Nitekim Mısır'a gelmesinden hemen sonra kadılık vazifesini yürütürken, vezir Mu'înüddîn b. Şeyhü's-şüyûh'un bir caminin meydanına tablhâne⁵³ inşa etmesine büyük tepki göstermiştir. Kadı olarak bu binanın

⁴⁷ Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/243-244; Apaydın, "İbn Abdüsselâm", 19/284.

⁴⁸ Cemâleddîn Muhammed b. Sâlim İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâleddîn eş-Şeyyâl (Kahire: 1957), 5/303; Yünîni, *Zeylû Mir'ât*, 2/173; Safedî, *el-Vâfi*, 18/521; Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/209; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/441; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 7/208; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/523.

⁴⁹ Yünîni, *Zeylû Mir'ât*, 2/173; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/442.

⁵⁰ Münzirî, Ebû İshak eş-Şirâzî'nin *et-Tenbih*'ini on bir cilt hâlinde şerh ederek fıkıh sahasındaki yetkinliğini ispatlamış büyük bir âlimdir. Bk. M. Yaşar Kandemir, "Münzirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/35-37; ayrıca bk. Bilal Aybakan, "et-Tenbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/447-449.

⁵¹ Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/211; İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr*, 1/317.

⁵² Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/214; Apaydın, "İbn Abdüsselâm", 19/284.

⁵³ İslâm devletlerinde askerî-resmî mûsiki takımı ile bunların bulunduğu yer. Bk. Zeynep Tarım

derhal yıkılmasını emretmiştir.⁵⁴ Doğrudan sultan tarafından atanan Mısır kadılarının verdikleri kararlar derhâl icra edilmesi gerekirken, vezirden çekinen görevliler Kadı İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın emrini yerine getirmemişlerdir. Buna çok kızan İzzeddîn b. Abdüsselâm çocuklarını yanına alarak bu inşaati yıktırması, bununla da yetinmeyerek vezir Mu'înüddîn b. Şeyhüşşüyûh'un âdil olma vasfını yitirdiğini de ilan etmiştir. Bunların ardından da Mısır kadılığı görevinden istifa etmiştir.⁵⁵ Onun istifa etmesiyle ilgili Nüveyrî (ö. 733/1333), İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın ulemâ, fukahâ ve şehrin önde gelenlerini vezirin adaleti ile ilgili görüşmek üzere, Mısır Camii'nde topladığını nakleder. Buna göre, toplantıdan haberdar olan vezir, Mısır valisine orayı basması ve meclisi dağıtması hususunda emir vermiştir. Valinin meclisi dağıtmasına çok öfkelenen İzzeddîn b. Abdüsselâm vezirin âdil olmadığını haykırması, bu olaydan sonra görevlerinden istifa etmiştir.⁵⁶

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın vezir Mu'înüddîn b. Şeyhüşşüyûh'un "adalet" sıfatının olmadığını belirtmesi, Sultan Necmeddîn Eyyûb ve vezir tarafından önceleri iyi anlaşılammış ve önemsenmemişti. Ancak İslâm dünyasında önemli bir saygınlığı olduğu anlaşılan İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın bu son fetvası birçok çevrede geniş yankı uyandırmıştı. Nitekim Bağdat Abbâsî Halifesi Musta'sım-Billâh'ın (salt. 640-656/1242-1258) vezir Mu'înüddîn b. Şeyhüşşüyûh'un kaleminden gönderilen bir yazıyı kabul etmeyerek bizzat sultan Necmeddîn Eyyûb'un söz konusu yazıyı onaylamasını istemesi,⁵⁷ İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın bu fetvasının ne kadar önemli sonuçlar doğurabileceğini izah etmeye yetmiştir. Bunun üzerine Sultan Necmeddîn Eyyûb, İzzeddîn b. Abdüsselâm'a görevine geri dönmesi için ricada bulunmuş ancak o bütün ısrarlara rağmen bu teklifi kabul etmemiştir. Sultan Necmeddîn Eyyûb, vezirinin uyarısıyla onun Dımaşk'ta İmâdüddîn İsmail'e karşı tavrını kendisine de sergilemesinden endişe ederek İzzeddîn b. Abdüsselâm'ı hatiplik görevinden de azletmiştir.⁵⁸ Bu azil neticesinde İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın iktidar sahipleriyle doğrudan muhatap olacağı herhangi bir görevi kalmamış, ömrünün kalan kısmında nüfuzlu bir âlim olarak tedris faaliyetiyle hayatını sürdürmüştür.

Sonuç olarak Eyyûbîlerin bu döneminde Haçlı saldırıları, iç çekişmeler ve itikadî-tasavvufî tartışmaların hâkim olması, İzzeddin b. Abdüsselâm'ı

Ertuğ, "Tablhâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/333-334.

⁵⁴ Mısır ve Kahire'deki mescitlerin nezaretinin de İzzeddîn b. Abdüsselâm'a verildiği söylenir. bk. Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûnî'l-edeb*, nşr. M. Ziyâeddîn er-Reyyis - M. Mustafa Ziyâde (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1992), 29/193.

⁵⁵ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 5/304; Yünîni, *Zeylü Mir'ât*, 2/174; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/351; Safedî, *el-Vâfi*, 18/521; Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/210.

⁵⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/193.

⁵⁷ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/194; Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/211; Apaydın, "İbn Abdüsselâm", 19/285.

⁵⁸ Yünîni, *Zeylü Mir'ât*, 2/174; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/351; Safedî, *el-Vâfi*, 18/521.

gerek yönetici kesimle ilişkilerinde gerekse bid'atlarla mücadelesinde sert bir tutum sergilemeye sevk etmiştir.⁵⁹ Nitekim İzzeddin b. Abdüsselâm'ın "Emr-i bi'l-ma'rûf" fehvasınca kendisine sıkıntı vermesi muhtemel adımlar atmaktan çekinmediği görülmektedir. Onun siyasî ve itikadî hadiselerdeki bu cesur ve dirayetli tavırlarında, şüphesiz üstlendiği önemli vazifeler ve devlet yöneticileri nezdindeki saygın konumu etkili olmuştur. Ancak onun asıl gücünü kendisini destekleyen Dımaşk halkından aldığı belirtilmelidir. Zira İzzeddin b. Abdüsselâm hem dindar kişiliğiyle hem ilmî müktesebatı ve yetiştirdiği talebeleriyle hem de devlet yöneticilerine karşı halkın menfaatini müdafaa eden sebatkar tutum ve tavırlarıyla onların desteğini kazanmıştır. Dolayısıyla bu özellikleri onu dönemin diğer ulemâsından ayırmış, Memlûkler döneminde de yöneticilere karşı, doğru bildiğini yapmaktan çekinmeyen cesur kişiliği ile otoritesini muhafaza etmiştir.

4. İZZEDDİN B. ABDÜSSELÂM'IN MEMLÜKLER DÖNEMİNDE İKTİDARLA MÜNASEBETLERİ

İzzeddin b. Abdüsselâm Mısır'a geldiğinde, Eyyübîlerin Mısır'daki son büyük hükümdarı Necmeddîn Eyyüb idi. Necmeddîn Eyyüb'un vefatının ardından oğlunun kısa süreli saltanatı Memlûk Devleti'ni kuran Bahrî Memlûk grubunun⁶⁰ onu öldürmesiyle son bulmuş ve Mısır'da Memlûkler hâkim olmuştur. Eyyübîlerin halefi olarak Mısır'ı yöneten Memlûkler pek çok konuda olduğu gibi ilmî hayatın desteklenmesi, ulemânın saygınlığı gibi konuları da Eyyübîlerden tevarüs etmiştir. İzzeddin b. Abdüsselâm'ın ve ulemânın etkinliği de bu miras arasındadır.

İzzeddin b. Abdüsselâm'ın iktidarın yeni sahipleriyle bir araya geldiği ilk hadise -tespit edebildiğimiz kadarıyla- kendisinin hassasiyetle yaklaştığı gayri müslim düşmanlarla mücadele için yapılan hazırlıklar esnasında gerçekleşmiştir. Bu defa büyük tehlike Moğollardan idi. Tehlikenin büyüklüğü sebebiyle Dımaşk Eyyübî Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf (salt. 648-658/1250-1260), dönemin meşhur âlimlerinden İbnü'l-Adîm'i (ö. 660/1262)⁶¹ Moğol hükümdarı Hülâgû'ya (1256-1265) karşı destek istemek üzere önceden beri mücadele içerisinde bulunduğu Memlûklere göndermek zorunda kalmıştı.⁶² Memlûk Devleti'nin başında ise henüz çocuk yaşta olan el-Melikü'l-Mansûr Nureddin Ali b. Aybek (salt. 655/1257) bulunmaktaydı.

⁵⁹ Apaydın, "İbn Abdüsselâm", 19/285.

⁶⁰ Bahrî Memlûkler (el-Memâlikü'l-Bahriyye), Necmeddîn Eyyüb tarafından teşkil edilen, çoğunluğu Kıpçak ve Hârizmîler'den oluşan Türk memlûk grubudur. Bu grup Nil kıyısında bulunan Ravza adasındaki kaleye yerleştirilmeleri nedeniyle Nil'e (Bahrü'n-Nîl) nispetle Bahrî Memlûkler olarak isimlendirilmiştir. Daha geniş bilgi için bk. David Ayalon, "Memlûklü Ordusunda Bahriye Alayı", çev. Ali Aktan, *Türk Kültürü* 326 (1990), 350-354; a.mlf., "al-Bahriyya", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. H.A.R. Gibb vd. (Leiden: Brill: 1986), 1/944-945; Kazım Yaşar Kopruman, "Bahriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/512.

⁶¹ Bk. Ali Sevim, "İbnü'l-Adîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/478-479.

⁶² İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 7/54; Yiğit, *Memlûkler*, 31.

Bu fevkalade tehlikeli süreçte Mısır'daki devlet adamları, meselenin halli ve bu güçlü düşmana karşı ne tür hazırlıklar yapılabileceğini tespit için istişare toplantıları yapıyorlardı. Dönemin saltanat nâibi Seyfeddîn Kutuz'un bu amaçla düzenlediği toplantıya emîrler, önde gelen devlet adamları ve başkadı Bedreddîn Hasan es-Sincârî'nin (ö. 663) yanı sıra İzzeddîn b. Abdüsselâm da davet edilmişti. Mevcut durumla baş etmesi mümkün görünmeyen Nureddîn Ali'nin hal' edilmesi ve yerine el-Melikü'l-Muzaffer Seyfeddîn Kutuz'un (salt. 657-658/1259-1260) tahta geçirilmesine karar verilmişti. Bu kararın alınmasında İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın bu meclisteki sözleri etkili olmuş, küçük yaştaki sultanın düşmanla mücadele edemeyeceği yönünde düşüncelerin oluşmasına ve dile getirilmesine zemin hazırlamıştı. Kutuz da bu durumdan istifade ile sultanın yaşının küçük olduğu ve devlet yönetmekten anlamadığını dile getirmiş ve düşüncelerini mecliste bulunan ulemâya onaylatmak suretiyle kendisi tahta geçmeye muvaffak olmuştur.⁶³

Toplantıya katılan kişiler arasında belki de üst düzey görevi bulunmayan tek kişi olan İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın böylesine kritik bir kararda belirleyici olmasından onun Mısır'daki nüfuzunun boyutları anlaşılabilir. Nitekim bazı önemli kararlarda İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın dahlinin mühim sonuçlar doğurduğu başka hadiseler de bulunmaktadır. Öyle ki; Moğollarla girişilecek savaş için yapılan hazırlıklarda hazinenin yetersiz kalması üzerine alınacak tedbirler konusunda da İzzeddîn b. Abdüsselâm belirleyici olmuştur. Bu toplantıda sultan ve bazı ileri gelenler halktan yeni vergiler alınarak ordunun teçhiz edilmesi hususunda tekliflerde bulunmuşlardı. İzzeddîn b. Abdüsselâm ise

“Düşman İslâm diyarına ulaşınca herkesin onlara karşı savaşması gerekir. Hazinenin durumuna gelince; öncelikle sultanın, emîrlerin ve askerlerin ellerindeki değerli mallar bir araya getirilerek satılsın. Ayrıca yalnızca silah ve binekleri kalacak şekilde, askerlerin elinde bulunan eşya ve mallara el konulacak, onların ellerinde halkın elindekinden fazlası bırakılmayacaktır. Ancak bu takdirde halktan para ve vergi alınabilir. Aksi hâlde halktan para almak mümkün değildir.”⁶⁴

şeklinde görüş belirtmiş ve bu görüşü kabul edilmiştir. Bu noktada söz konusu hazırlıklar neticesinde Bağdat'ı tarumar edip Abbâsîleri yıkmış olan Moğollar gibi son derece acımasız ve güçlü bir düşmana karşı yapılan ve Memlûklerin büyük zaferiyle neticelenen Aynicâlût Savaşı'na da (25 Ramazan 658/3 Eylül 1260)⁶⁵ dikkat çekilmelidir. Tarihin akışını değiştirdiği

⁶³ Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:2/416; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 7/55, 73.

⁶⁴ Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/215-216; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:2/416-417; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 7/72-73; İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr*, 1/302; Yiğit, *Memlûkler*, 32-33. Ayrıca bu fetvanın daha sonra bir ictihad oluşturarak sonraki süreçte kullanıldığına da işaret edilmelidir. Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 1:3/898.

⁶⁵ Bu savaşla ilgili geniş bilgi için bk. Abdülkerim Özeydin, “Aynicâlût Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/275-276; Süleyman Özbek, “Yakın Doğu Türk-İslam Tarihinin Akışını Değiştiren bir Meydan Savaşı: Ayn Calud”,

kabul edilen bu savaş Moğolların tarihte kaybettikleri ilk meydan muharebesidir. Nitekim muasır tarihçilerin savaşla ilgili yaptıkları bazı yorumlar da onun mahiyeti hakkında fikir vermektedir. Mesela Baybars el-Mansûrî (ö. 725/1325) “Suriye bölgesindeki anlı-şanlı (Eyyûbî) meliklerinin Moğollar karşısında diz çökerken, Türk Memlûklerin millî ve dinî hissiyatlarıyla Moğolları durdurduklarını, Allah’ın İslâm’ı ve Müslümanları koruması için Türkleri görevlendirdiğini, onların bu imtihandan yüzlerinin akıyla çıktıklarını” zikretmektedir.⁶⁶ Bu denli önemli bir savaşa giden süreçte İzzeddîn b. Abdüsselâm muhtemelen tehlikenin büyüklüğünü idrak etmiş ve saltanat değişikliğinden savaş hazırlıklarına kadar yapılan istişare toplantılarına tereddüt göstermeden katılmış, bazı Eyyûbî meliklerinin maiyetinde iken yaşadığı olumsuz hatıraların tekrarlanmaması için Memlûk iktidarında bulunanları hem desteklemiş hem de yol göstermiştir.

Bahsi geçen hadiseden anlaşıldığı üzere İzzeddîn b. Abdüsselâm Eyyûbîlerden iktidarı devralan Memlûk sultanları nezdinde de büyük bir nüfuz sahibiydi ve fikirlerine önem veriliyordu. O, Dımaşk’ta olduğu gibi Mısır’da bulunduğu süre içerisinde de doğruluğuna inanmadığı şeylerle mücadele etmeyi sürdürmüş, bu mücadelelerinde yöneticileri ikaz etmekten ve doğruyu söylemekten çekinmemiştir. Bu tutumlarının bir neticesi olarak ise Memlûkler döneminde de sultan ve bazı emîrlerle karşı karşıya gelmek durumunda kalmıştır.

İzzeddîn b. Abdüsselâm’ı emîr ve sultanlarla karşı karşıya getiren hadiselerden biri, onun “Bâyi‘u’l-mülûk” olarak anılmasına da sebep olan, Memlûk emîrlerinin şeriata göre tekrar satın alınarak azat edilmesi hadisesindeki tutumudur. O, Mısır’a geldiğinde Sultan Necmeddîn Eyyûb’un, daha sonra Memlûk Devleti’nde önemli kademelere gelen ve emîr olan memlûklerini beytülmâl hazinesi üzerinden satın aldığını görmüştü. Bu memlûklerin daha sonra önemli vazifeler deruhte ettikleri sırada, İzzeddîn b. Abdüsselâm bunun hukuken yanlış olduğunu ileri sürerek bu yanlışlığın izalesini istemiştir. Onun hukukî görüşüne göre, söz konusu memlûk emîrleri hâlen köle olup toplumda yöneticilik yapmaları, toplum adına tasarrufta bulunmaları hatta alışveriş yapmaları dahi şer’î hükümler açısından câiz değildir. Bu gerekçelerle Memlûk emîrlerinin pazarda satılarak azat edilmeleri ve tüm idarî yetkilerinin de durdurulması gerektiği konusunda fetva vermişti. Memlûk emîrleri, bu fetva üzerine İzzeddîn b. Abdüsselâm’dan kararını değiştirmesini istemişlerdi. Ancak o, yapılacak tek

Türkler (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5/217-228; Nuray Ergun, *Aynı Câlût Savaşı ve Neticeleri (658/1260)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 35-52; Yiğit, *Memlûkler*, 37-38.

⁶⁶ Rükneddîn en-Nâsirî ed-Devâdâr el-Hitâî Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetü’l-mülûkiyye fi’l-devleti’t-Türkiyye*, nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân (Kahire: Dârü’l-Mısriyye, 1987) 41; a.mlf., *Zübdetü’l-fikre fi târihi’l-Hicre*, nşr. Donald S. Richards (Beyrut-Berlin: Das Arabische Buch, 1998), 51; Ayaz, *Memlûkler*, 33.

şeyin onların pazarda satılmaları ve bu yolla azat edilmeleri olduğunu, bedellerinin de beytül mâle aktarılıp Allah yolunda harcanması gerektiğini belirtmişti.⁶⁷

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın bu sözleri üzerine başta saltanat nâibi olmak üzere emîrlere durumu Sultan Baybars'a bildirmişlerdi. Buna çok öfkelenen Baybars, İzzeddîn b. Abdüsselâm'dan fetvasını değiştirmesini istemiş ve kendisini alakadar etmeyen konulara girmemesi gerektiğini söylemişti. Bunun üzerine İzzeddîn b. Abdüsselâm fetvasında ısrar ederek görüşünü değiştirmemiş, baskılar üzerine Mısır'dan ayrılarak Dimaşk'a gitmeye karar vermişti. Onun Mısır'dan ayrıldığı haberi yayılınca, aralarında kadın ve çocukların bulunduğu büyük bir kalabalık onu döndürmek için sokaklara dökülmüştü. Mısır halkının bu tutumu üzerine bazı kişilerin Sultan Baybars'a sarf ettikleri "İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın Mısır'dan ayrılması iktidarın elden gitmesine sebep olabilir." şeklindeki sözlerden etkilenen sultan, yanına devlet ricâlından birçok kimseyi alıp Kahire'den çıkmadan İzzeddîn b. Abdüsselâm'a yetişmiş ve fetvasının gereğinin yerine getirileceğine dair söz vererek onu ikna etmiştir.⁶⁸ Bu sözü alan İzzeddîn b. Abdüsselâm, hemen harekete geçmiş ve yüksek fiyatlar üzerinden emîrlere açık arttırmayla satışa çıkarmıştı. Bu müzayedede en yüksek fiyatı veren sultan, şahsî parasıyla tüm emîrlere satın almış ve onları azat edip eski görevlerine iade etmişti. Emîrlere satılmasından elde edilen bedeller ise fetvasının gereği olarak İzzeddîn b. Abdüsselâm tarafından Allah yolunda harcanması için beytül mâle teslim edilmişti. Bu olaydan sonra İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Bâyi'ul-mülûk* olarak anılmaya başlamıştır.⁶⁹

Bu noktada söz konusu hadiseyi Şâfiîlere tahsis ettiği meşhur *Tabakât*'ında bütün ayrıntılarıyla aktaran Sübkî'nin hem Şâfiî taassubu hem de hadiseleri nakletme biçimine dair bazı hususlara işaret etmek gerekir. Öncelikle daha önce de ifade ettiğimiz üzere hem Eyyûbîler hem de Memlûkler döneminde Şâfiî ulemânın büyük bir etkinliği söz konusudur. Esasen bu nüfuzun Mısır'da halkın kahir ekseriyetinin Şâfiî olmasıyla irtibatlı olduğu belirtilmelidir. Şâfiî ulemânın bu etkinliğini, Memlûkler döneminin meşhur Şâfiî ulemâ ailesine mensup ve devlet kademelerinde kâtiplik ve kadılık gibi çeşitli görevler üstlenmiş olan Sübkî'nin hem kendi dönemindeki tavırlarından hem de eserinde yer verdiği Şâfiî âlimlere yönelik anlatımlarından takip etmek mümkündür. Nitekim onun, İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın iktidar mensuplarına karşı tavizsiz tutumuna dair örnekleri övünerek ve oldukça tafsilatlı bir şekilde aktarması yanında diğer kaynaklarda bulunmayan bazı ilginç ayrıntılara yer vermesi de bu

⁶⁷ Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/216.

⁶⁸ Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/216-218.

⁶⁹ Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/218; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/352; Apaydın, "İbn Abdüsselâm", 19/285.

minvaldedir. Yine Şâfiî ulemânın Sübkî örneğinde görüldüğü gibi bu tür gelişmeleri aktarırken keramet türü bazı menkıbelere yer verdiği de işaret edilmelidir. Nitekim İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın söz konusu fetvasının muhataplarından olan ümerânın en üst rütbesindeki saltanat nâibi ile arasında geçen bir hadise de Şâfiî Sübkî tarafından keramet çerçevesinde aktarılmaktadır. Buna göre; satılması istenen emîrlerden biri olan saltanat nâibi, fetvasından dönmediği için onu öldürmek üzere evine gider, ancak İzzeddîn b. Abdüsselâm'la göz göze geldiği anda eli kurur ve kılıcı yere düşer. Bunun üzerine saltanat nâibi hatasını anlar ve affetmesi için şeyhe yalvarır.⁷⁰

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın söz konusu fetvası doğrudan el-Melikü'z-Zâhir Rükneddîn Baybars'ı da içine alacak şekilde yeni bir boyut kazanmıştır. Kaynakların aktardığına göre İzzeddîn b. Abdüsselâm, biat merasimi sırasında Sultan Baybars'ın Emîr Alâeddîn Aytekin el-Bundukdâr'nin (ö. 684/1285) hâlen kölesi olduğunu ileri sürerek tahta çıkmasının mümkün olmadığını iddia etmiş ve sultana biat etmemiştir. İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın bu tavrı biat konusunda birçok emîri ve insanı da şüpheye düşürmüştür. Daha sonra Baybars'ın azat edildiğine dair şahitlerin bulunmasıyla İzzeddîn b. Abdüsselâm ikna edilmiş ve biat merasimi tamamlanabilmiştir.⁷¹ Başlangıçta biat etmekten çekinmesi İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın başka birini desteklediği yahut saltanatın Eyyûbî soyunda kalmasını istediği şeklinde yorumlanabilecek olsa da Baybars'ın azatlık belgesinin getirilmesinden hemen sonra biat etmesi, itirazlarının yalnızca fikhî endişelere dayandığını göstermektedir. Bütün bu gelişmeler İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın toplum nazarındaki nüfuzunu gösterdiği gibi bu son hadise onun ümerâ ve devlet görevlileri üzerindeki etkinliğini de ortaya koymaktadır.

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın vefat etmeden önce bazı adlî ve idarî görevlere kimin tayin edileceği hususunda Sultan Baybars'a yaptığı tavsiyeler de hem kendisinde bu gücü görmesi bakımından onun nüfuzunu ortaya koymakta hem de bu tavsiyelerin yerine getirilmesi toplumsal ve idarî bir desteğe sahip olduğunu teyit etmektedir. Öyle ki; o, Taceddîn b. Bintü'l-Eazz'ın başkadılığa, Bahaeddîn b. Hinnâ'nın (ö. 677/1279) ise vezirliğe tayini için Sultan Baybars'a tavsiyelerde bulunmuş ve sonuç olarak onun bu tavsiyeleri doğrultusunda görevlendirmeler yapılmıştır.⁷² Onun tavsiyeleri neticesinde kadılık vazifesine getirilen Taceddîn b. Bintü'l-E'azz'ın benzer bir tutum takınarak idarenin bazı icraatlarında engelleyici rol oynadığı da belirtmelidir.⁷³ Bu durumun değerlendirilmesi ile ilgili olarak bazı hususlara

⁷⁰ Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/218.

⁷¹ Yünîni, *Zeylü Mir'ât*, 2/175; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/352; Safedî, *el-Vâfi*, 18/522; Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/215.

⁷² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Muhammed A. Şâire - M. Mustafa Ziyâde (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1990), 30/76; Yünîni, *Zeylü Mir'ât*, 2/174; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/249.

⁷³ Ebü'l-Fazl Muhyiddîn Abdullâh İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*, nşr. Abdülaziz el-Huveytir (Riyad, 1976), 277. Ayrıca bk. Fatih Yahya Ayaz-Fatmanur Alibekiroğlu

işaret edilmelidir. Daha önce de belirtildiği gibi Eyyûbîler dönemi Şâfiî ulemânın etkinliği, İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın köprü vazifesi gördüğü bir icraatla Taceddîn b. Bintü'l-E'azz tarafından sürdürülmüştür. Dolayısıyla ulemânın iktidar üzerindeki etkinliği bir devletten diğer devlete miras kalmış, bu noktada da İzzeddîn b. Abdüsselâm hem itibarıyla hem de Şâfiî kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Esasen sonraki süreçte dört mezhepten birer başkadı tayin edilmesi de Memlûk sultan ve emîrlerinin İzzeddîn b. Abdüsselâm'la başlayan ve Taceddîn b. Bintü'l-E'azz'le devam eden Şâfiî ulemânın güçlü konumunu dengelemeye yönelik bir icraat olarak da nitelendirilebilir.⁷⁴ İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın 660/1262'de Kahire'deki cenaze töreninde, Sultan Baybars'ın "Şüphesiz iktidarımın temelleri bugün daha da sağlamlaştı. Zira herkesin kendisine danışıp, sözünü dinlediği bu büyük âlim bir işaretiyle tahtımı devirebilirdi."⁷⁵ şeklindeki sözleri de bu âlimin nüfuzunu göstermesi bakımından değerlidir.

İzzeddîn b. Abdüsselâm yalnızca iktidarın icraatlarındaki değil başka bazı konulardaki tavizsiz tutumuyla da ön plana çıkmıştır. Nitekim onun toplum içerisinde yaygın olan ancak kendisinin bid'at olarak gördüğü bazı uygulamaları çekinmeksizin ifade etmesi buna örnek verilebilir. Her ne kadar Eyyûbîler döneminde gerçekleşmişse de bid'at ve yanlış olarak gördüğü hususlardaki müdahalesine dair şu iki örnek de burada zikredilmelidir. Emevî Camii hatipliği esnasında, Regâib namazını ve Şaban ayının yarısında kılınan yüz rekâtlık namazı bid'at kabul ederek kaldırmaya çalışmıştır. Bu anlayışı sebebiyle imamlara mahsus siyah cübbeyi giymemiş hutbelerini de seci' ile okumamıştır.⁷⁶ Yine minbere kılıç vurmak ve minberde yöneticilere senada bulunmak gibi âdetleri bid'at kabul etmiş ve bunları da yerine getirmemiştir.⁷⁷ İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679), onun yöneticilere övgü ve senada bulunmaksızın dua ettiğini nakleder.⁷⁸ Sonuç itibarıyla şunu söylemek mümkündür ki *asrının fakîhi* olarak kabul edilen İzzeddîn b. Abdüsselâm'ı, dönem ulemâsından ayıran temel özellik, gerçekleri söylemekten çekinmeyen bu tavizsiz ve mücadeleci tavrıdır. Bu tavır toplumdaki büyük destekle dönemin sultanları üzerinde bir anlamda otorite kurmasını da sağlamıştır.

Eren, "Memlûk Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefîliğe İlgisi", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (Aralık 2019), 289.

⁷⁴ Dört mezhepten başkadı atanmasının gerekçeleri ile ilgili tartışmalar için bk. Mehmet Fatih Yalçın, *Bahrî Memlûkler Döneminde Dımaşk Kâdilkudâtları (1266-1382)* (Konya: Aybil Yayınları, 2015), 41-46.

⁷⁵ Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/215; İbn İyâs, *Bedâi'u-z-zühûr*, 1/318; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/522.

⁷⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/523.

⁷⁷ Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/210; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 7/208; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/523.

⁷⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/523.

SONUÇ

Sultanlar ve emîrlar nezdinde saygın bir yeri olan İzzeddîn b. Abdüsselâm bu dönemde meydana gelen dinî, siyasî, sosyal pek çok konuda görüş beyan etmiş, doğru olmadığına inandığı her konuda iktidar sahiplerinin tasarruflarına karşı mücadele etmiştir. Bu mücadelede karşısındakinin konumunu nazar-ı itibara almamış, hatta mücadeleyi zaman zaman müdahaleye dönüştürecek ölçüde cesur davranmıştır. Bundan dolayı da görevlerinden azledilmiş, hapsedilmiş ve çeşitli cezalara maruz bırakılmıştır. Yöneticiler, İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın halk nezdindeki konumunu da göz önüne aldıklarından onun cesareti ve inatçılığı karşısında geri adım atarak, dediklerini yapmak zorunda kalmışlardır. Onun belki de en önemli hususiyetlerinden biri hem mezhebî kimliği hem ilmî otoritesi hem de tavizsiz tutumuyla örneklik teşkil etmesidir. Nitekim Eyyübîlerin sonlarında ve Memlûklerin kuruluş yıllarında geçen hayatı, bu iki devlet arasında ilmî miras ve ulemânın anlayışı bakımından köprü vazifesi görmüştür.

Bu noktada sonuç olarak bazı hususlara da işaret edilmelidir. Öncelikle hem Eyyübîler hem de yerel halktan etnik, sosyal ve kültürel açıdan farklı olan Memlûkler, yönettikleri toplumla muhtemel sürüşmelerin önüne geçmekte genellikle ulemânın nüfuzundan istifade cihetine gitmişlerdir. İzzeddîn b. Abdüsselâm bu âlimlerin en önemli örneklerindedir. Ancak onun bu aracılıkta ağırlıklı olarak idareyi yönlendirdiği, idarenin aynı şeyi onun üzerinden yapmasına çok da müsaade etmediği görülmektedir. Memlûkler döneminde bu ilişkilerin çeşitli icraatlarla dengelendiği söylenebilir. İkinci olarak iktidar-ulemâ ilişkisinde mezhebî birtakım argümanların da etkili olduğunu belirtmeliyiz. Halkın çoğunluğunun Şâfiî ve Eş'arî çizgide olması birçok örnekte müşahede edildiği üzere hem idarenin tasarruflarında hem de ulemânın nüfuzunda belirleyici bir unsurdur. Son olarak yaşadığı dönemde ilmî otorite olarak kabul edilen İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın, halktan vergi alınmasının şartları konusunda hem fetvasının hem de tutum ve tavrının sonraki dönem ulemâsına dayanak teşkil ettiğinin altı çizilmelidir. Zira Memlûkler'in sonraki dönemlerinde dahi bazı âlimler, iktidar mensuplarının benzer taleplerine itiraz ederken onun bu fetvasını gündeme getirdiği gibi iktidar hilafına tavrı alışlarında da İzzeddîn b. Abdüsselâm'ı örnek göstermişlerdir.

KAYNAKÇA

- Algül, Adnan. *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Altıntaş, Ramazan. "İz b. Abdüsselâm'ın İtikâdî Görüşleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (Aralık 2010), 77-128.
- Altıntaş, Ramazan. "İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İki Akâid Risalesi". *Cumhuriyet*

- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2001), 23-54.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Abdüsselâm İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/284-287. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Arpa, Abdulmuttalip. *İzz. b. Abdusselam ve el-İşâre ile'l-İcâz fî Ba'zı Envâi'l-Mecâz Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Ayalon, David. "Memlûklü Ordusunda Bahriye Alayı". çev. Ali Aktan. *Türk Kültürü* 326 (1990), 350-356.
- Ayalon, David. "al-Bahriyya", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. H.A.R. Gibb vd. 1/944-945. Leiden: Brill, 1986.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Türk Memlûkler Döneminde Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Mart 2007), 45-94.
- Ayaz, Fatih Yahya – Düzenli, Aygül. "Makrîzî (ö. 845/1442) ve Mısır'da Eş'arîliğin Yayılmasına Dair Tespitleri". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 25-39.
- Ayaz, Fatih Yahya - Alibekiroğlu Eren, Fatmanur. "Memlûk Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefîliğe İlgisi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (Aralık 2019), 284-296. <https://doi.org/10.21733/ibad.632748>.
- Aybakan, Bilal. "et-Tenbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/447-449. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Baybars el-Mansûrî, Rükneddîn en-Nâsırî ed-Devâdâr el-Hitâî. *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fî'd-devleti't-Türkiyye*. nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1987.
- Baybars el-Mansûrî, Rükneddîn en-Nâsırî ed-Devâdâr el-Hitâî. *Zübdetü'l-fikre fî târîhi'l-Hicre*. nşr. Donald S. Richards. Beyrut-Berlin: Das Arabische Buch, 1998.
- Berkey, Jonathan P.. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Bozkurt, Nahide. "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. Mahfuz Söylemez. 11-27. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Chamberlain, Michael. *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam:1190-1350*. çev. Büşra Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Cihangir, Mahmut. "İzz Bin Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği". *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (Kasım 2018), 179-203.
- Cihangir, Mahmut. *İzz bin Abdüsselam'ın Tefsirdeki Metodu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmail el-Makdîsî. *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'-ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*. nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1974.
- Ergun, Nuray. *Aynı Câlût Savaşı ve Neticeleri (658/1260)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İzzuddin b. Abdisselam'da Maslahat Nazariyesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- İbn Abdüzzâhir, Ebü'l-Fazl Muhyiddîn Abdullâh. *er-Ravzü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*. nşr. Abdülazîz el-Huveytir. Riyad, 1976.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed. *Bedâ'u'z-zühûr fî vekâ'i'd-dühûr*. nşr. Muhammed Mustafa. 5 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1982-1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıba'a ve'n-Neşr, 1998.

- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâleddîn Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. nşr. İbrahim Ali Tarhan. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1956.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. nşr. Abdülkâdir el-Arnaûd-Mahmûd el-Arnaûd. 10 Cilt. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986-1993.
- İbn Vâsıl, Cemâleddîn Muhammed b. Sâlim. *Müferricü'l-kürûb fî ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddîn eş-Şeyyâl. 5 Cilt. Kahire, 1957.
- İgde, Muhittin. "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. Mahfuz Söylemez. 153-173. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- İzzeddîn b. Abdusselâm. *Mülhâtü'l-İ'tikâd*. nşr. İyâd Hâlid et-Tabbâ'. Dimaşk, 1995.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kandemir, M. Yaşar. "Münzirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/35-37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Kavşut, Muhammet Sait. *İzz b. Abdüsselam ve Ahlak Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kaya, Önder. "el-Melikü'l-Eşref, Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/64-66. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Koprman, Kâzım Yaşar. "Bahriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/512. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Kortantamer, Samira. *Bahri Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Kütübî, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed. *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zejl 'aleyhâ*. nşr. İhsân Abbâs. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1973-1974.
- Lev, Yaacov. "Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans". *Mamluk Studies Review* 13/1 (2009), 1-26.
- Lewis, Bernard. *Ortaoğu*. çev. Selen Y. Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2006.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *Kitâbü'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *Kitâbu's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr. 12 Cilt. Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1956-1973.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdulvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. nşr. M. Ziyâeddîn er-Reyyis - M. Mustafa Ziyâde. 29. Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1992.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdulvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Muhammed A. Şâire - M. Mustafa Ziyâde. 30. Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1990.
- Okumuş, Ejder. *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2005.
- Özel, Ahmet. "İbn Dakîkû'îd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/407-409. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Özaydın, Abdülkerim. "Aynicâlût Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/275-276. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Özbek, Süleyman. "Yakın Doğu Türk-İslam Tarihinin Akışını Değiştiren bir Meydan Savaşı: Ayn Calud". *Türkler*. 5/217-228. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Özkan, Mustafa. *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Özkan, Mustafa. *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

- Safedî, Salâhaddîn Halîl b. Aybek. *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-Vefeyât*. nşr. Helmut Ritter vd. Wiesbaden-Beyrut: Neşriyâtu'l-İslâmiyye, 1962-2004.
- Sallâbî, Alî Muhammed. *İz Bin Abdusselam Sultanu'l Ülema ve Bayiu'l-Ümera*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- Sever, Mehmet. *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri (1250-1382)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Sevim, Ali. "İbnü'l-Adîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/478-479. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tânâhî-Abdülfeţâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1964-1976.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir. *Hüsnu'l-muhâhara fî ahhâri Mısr ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1967.
- Şeşen, Ramazan. "Eyyûbiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/20-31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Şeşen, Ramazan. *Eyyûbiler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Yalçın, Mehmet Fatih. *Bahrî Memlûkler Döneminde Dımaşk Kâdilkudâtı (1266-1382)*. Konya: Aybil Yayınları, 2015.
- Yaşar, Serkan. *Abbâsîlerin İlk Döneminde İktidar ile Ulemâ Arasındaki İlişkiler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yılmaz, Harun. *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Yiğit, İsmail. *Memlûkler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Yünîni, Ebû'l-Feth Kutbüddîn Mûsâ b. Muhammed. *Zeylû Mir'âti'z-zamân*. 4 Cilt. Haydarâbâd-Dekken: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1954-1961.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-İber fî Haberi men gaber*. thk. Ebû Hacer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

📄 Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

👤 Yazar(lar) / Author(s): Aygül Düzenli.

📄 Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

استحضار شخصية النبي محمد عليه السلام في شعر عمر أبي ريشة

Ömer Ebû Rîşe'nin Şiirinde Hz. Peygamber'in Şahsiyeti

Prophet Muhammad's character in Omar Abu Risha's poetry

Mohamad TURKEY

Öğr. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Lecturer. Dr., Ankara University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetorics, Ankara, Turkey

✉ mturkey@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-6778-1003>

Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 12.04.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 30.07.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

 **Atf / Cite as:** Turkey, Mohamad. "Ömer Ebû Rîşe'nin Şiirinde Hz. Peygamber'in Şahsiyeti". *Mütefekkir* 8/16 (2021), 235-254. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034511>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

الملخص

يتكئ شعراء العصر الحديث على التراث بأنواعه كافة بوصفه منهلاً خصيباً يحتوي على إمكانات هائلة من الإبداع، وعلى قدرٍ وافرٍ من وسائل التأثير، تنبع من الفكر الإنساني المتقد، والقيم الفنية الخالدة عبر العصور، ومن المبادئ الإنسانية الحيّة المتجددة. فعناصرُ هذا التراث لها قدرةٌ كبيرةٌ على توليد الكثير من المشاعر والأحاسيس التي لا تنفد، ولها سطوةٌ عظيمة في التأثير الهادف في نفوس المتلقين وعواطفهم، ونستطيع القول: إنها من أكثر وسائل التأثير لدى الشعراء؛ إذ تسكن هذه المعطيات التراثية في أعماق البشر، ولا تكاد تفارقهم، لأنها تعدُّ الجذور الأساسية لتكوينهم الفكري والوجداني والتفسي. والشاعر عمر أبو ريشة واحدٌ من هؤلاء الشعراء الذين لجؤوا إلى التراث واستحضروا شخصياته، ولا سيما الدينية منها، فاكتمب عمله الأدبي غنى ثقافياً، وامتازت قصائده ببراعة التأليف وقوة المتن. وعلى هذا ستقوم هذه الدراسة بالكشف عن جماليات هذا الاستحضار وكيفية توظيف الشاعر إياه في قصائده. عُرِّفَتْ في هذه الدراسة الشخصية لغة واصطلاحاً لصلتها الوثيقة بموضوع البحث، وبيّنت أهمية توظيف الموروث في الشعر، وأوضحت عوامل استحضار التراث، ووقفت الدراسة أيضاً عند أهمّ الشخصيات في شعر عمر أبي ريشة، وأفيض الحديث عن أشعاره التي استحضر فيها شخصية الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، وأتمخاط توظيف الصورة. **الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية والبلاغة، الشعر العربي الحديث، عمر أبو ريشة، شخصية النبي.

Ömer Ebû Rişe'nin Şiirinde Hz. Peygamber'in Şahsiyeti

Öz

Modern çağın şairleri, verimli bir kaynak olma özelliği ile her çeşidiyle muazzam ilham olanakları içeren geleneğe, parlak insani düşünceye, asırlar boyu ölümsüz sanatsal değerlere, yenilenen ve yaşayan insani ilkelerden doğan çok sayıda etkileme aracına dayanırlar. Bu geleneğin unsurları, tükenmeyecek birçok duygu ve merak doğurma kabiliyetine sahiptir. Bunların dinleyicilerin kalpleri ve duyguları üzerinde hedeflenen etkiyi yaratmada büyük bir güçleri vardır. Burada şunu söyleyebiliriz: Gelenek, şairlerin kullandıkları en etkili araçlardan biridir, zira bu geleneksel olgular insanın derinliklerinde bulunur ve neredeyse ondan hiç ayrılmaz, çünkü bu olgular entelektüel, duygusal ve psikolojik oluşumların temel kökleridirler. Şair Ömer Ebû Rişe, bu kültürel geleneğe başvuran ve özellikle de ele aldığı dini şahsiyetleri bu gelenekten seçen şairlerden biridir. Bundan dolayı onun edebi eseri kültürel zenginlik kazanmıştır. O'nun şiirleri yazma ustalığı ve sağlam metin yapısı ile öne çıkmıştır. Bundan dolayı bu çalışmada şairin şiirlerindeki estetik unsurları ele alışı ve onları şiirlerinde nasıl kullandığı ortaya konulacaktır. Bu çalışmada, araştırma konusu ile yakın ilişkisi nedeniyle şahsiyet kavramının sözlük ve kavramsal tanımları yapıldı. Şiirde geleneği kullanmanın önemi ortaya konuldu. Geleneksel şahsiyetleri ele alma unsurları açıklandı. Ayrıca çalışmada, Ömer Ebû Rişe'nin şiirlerindeki önemli dini şahsiyetler üzerinde duruldu. Konu, Hz. Peygamber'in şahsiyetini ele aldığı şiirleri ve imge biçimleri üzerinden genişletildi.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Modern Arap Şiiri, Ömer Ebû Rişe, Hz. Peygamber'in Şahsiyeti.

Prophet Muhammad's character in Omar Abu Risha's poetry

Abstract

Modern-era poets rely on the heritage of all its forms as a fertile source that contains enormous potentials of inspiration and a multitude of means of influence, stemming from ardent human thought, eternal artistic values through the ages, and from vivid and renewed human principles. The elements of this heritage have a great capacity to generate a lot of endless feelings. They have great influence in the purposeful influence on the hearts and emotions of the recipients, and we can say: It is one of the most influential means of poets; As this heritage, data live in the depths of people, and they hardly leave them because they are considered the basic roots of their intellectual, emotional and psychological formation. The poet Omar Abu Risha is one of those poets who resorted to the heritage and evoked religious personalities, so his literary work gained cultural richness. His poems were distinguished by the ingenuity of composition and the power of writing. According to this, this study will reveal the aesthetics of this evocation and how the poet uses it in his poems. In this study, the character is defined in the terms of language and idiom because of their close relationship with the subject of the research, and the importance of employing the heritage in poetry is illustrated. The factors of evoking heritage personalities are also highlighted. The study concentrates on the most important religious characters in Omar Abi Risha's poetry. There is an expanded discussion on his poems in which he invoked the character of the Prophet Muhammad and the ways of employing the literary image.

Keywords: Arabic Language and Rhetorics, Modern Arabic Poetry, Omar Abu Risha, The Character of The Prophet Muhammad.

المقدمة

لجأ الشّاعر في العصر الحديث إلى التّراث يغرف منه ليصلّ به حاضره الذي يعيشه، ويعبّر من خلاله عن المستقبل، فكوّن هذا التّراث نبعاً ثراً ومصدرراً لإلهامه، أغنى التّجربة الشّعريّة لديه، وعكس من خلاله واقعه المرّ، وجعله متنقّساً له من متاعب الحياة وضغوطاتها، فقد مثّل التّراث للشّاعر الحديث درباً ربطاً ماضيه بحاضره، واستشرف رؤية جديدة لمستقبله.

ولذا جاءت أهمية دراسة ظاهرة استحضار الشّخصيّات التّراثيّة. وتعدّ هذه الظّاهرة شكلاً من أشكال الطواهر الفنّيّة التي تُخبر عن إدراك الشّاعر العميق للتّراث، ووعيه الكبير مختلف جوانبه، وتنمّ على قدراته الإبداعية، وطاقاته الفكرية.

ويُقصدُ باستحضار الشّخصيّة التّراثيّة في الخطاب الشّعريّ "استخدامها تعبيراً لحمل بُعدٍ من أبعاد تجربة الشّاعر المعاصر، أي: تصبح وسيلة تعبير وإحياء في يد الشّاعر، يعبّر من خلالها أو يعبّر بها عن رؤاه المعاصرة".¹ وما يؤكّد اهتمام الشّاعر المعاصر باستحضار الشّخصيّة التّراثيّة أنّه جعلها وسيلة رمزٍ من خلالها إلى قضايا المعاصرة؛ فهي إذاً تحمل من أبعاد تجربته ما يتوافق مع العصر الذي يعيش فيه. ولتوظيف التّراث في القصيدة الحديثة أهمية بالغة وفعّالة. وقد كان لهذا التّوظيف الكثير من الإشارات والجماليات؛ فقد أفسحت المجال للشّاعر أن يبرزها، ويكشف عن أسرارها، فإذا ما "ارتبط التّراث بالمعاصرة، وأصبح نسيجاً في تجربة الشّاعر، فهذا هو المعنى الأصيل في الشّعر، وهو الذي يجعل الشّاعر متميّزاً. فهناك شعراء معاصرون إذن يمتلكون التّراث وشعراء آخرون يمتلكهم التّراث".²

ولا يُعدّ استحضار الشّخصيّة التّراثيّة الدّينيّة عمليّة إبراز لها، وإخبار عنها، بل هو معرفة واعية بمزيات هذه

1 علي عشري زايد، استدعاء الشّخصيّات التّراثيّة في الشّعر العربي المعاصر، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997)، 13.

2 محمد مصطفى هدّارة، دراسات في الأدب العربي الحديث، (بيروت: دار العلوم العربية، 1990)، 154.

الشخصية، وما تملكه من أبعاد دلالية، وتأتي بعدها مرحلة الموازنة؛ حيث يعقد الشاعر مقارنة بين هذه الميزات وما يعيشه في واقعه، ثم تأتي مرحلة تصوير هذا الواقع من خلال الشخصية المستحضرة بأكثر من طريقة معبرة، تأخذ أبعاداً جديدة أكثر من ذكر الشخصية أو سرد أحداثها.

1. الشخصية لغةً واصطلاحاً

تحتل الشخصية أهمية خاصة في أنماط التعبير الإنساني بوصفها عنصراً مركزياً في العمل القصصي والمسرحي. والشخصية لغةً: مشتقة من الشخص المأخوذة من مادة (ش، خ، ص)، التي تعني ظَهَرَ وَمَثَلَ وَبَرَزَ. جاء في لسان العرب: "شَخَصَ بِالْفَتْحِ، شَخْصاً: ارتفع، وشَخَصَ الجُرْحَ وَرَمَ. والشُّخُوصُ: ضد الهبوط. وشَخَصَ السَّهْمَ يَشْخُصُ شُخُوصاً فَهُوَ شَاخِصٌ: علا الهدف. والشَّخْصُ: كلُّ جسمٍ له ارتفاعٌ وظهور، والمراد به إثبات الذات، فاستعير لها لفظ الشَّخْص."³

معنى الشخصية اصطلاحاً: لقد بدأ الاهتمام بمصطلح الشخصية قبل عهد أرسطو، ونستطيع القول إن المقاربة الفلسفية في ذلك الوقت في تحديد مصطلح الشخصية نظرت إلى أن الشخص هو أساس بناء الشخصية؛ فمعرفة الإنسان لذاته وشخصه تبدأ من إدراكه لجسده، كخصوصية بيولوجية يصبح الجسد من خلالها نقطة تعرف على الذات. لكن أرسطو عبّر عن عدم ثقته بالجسد في تحديد ماهية الإنسان، لانحلاله وماديته؛ إذ لا يمكن اعتباره جوهرًا مميزاً للإنسان. فمصطلح الشخصية عنده لا يتوقف على نظرته إلى الإنسان كجسد، إنما كذات عاملة مفكرة، فعنده كل ما لا يفكر آلة في يد من يفكر. واتجه إلى دراسة النفس وعلاقتها بالجسد لأهميتها في تحديد الشخصية؛ فجعل كل شيء طبيعي يتكون من مادة وصورة، وكذلك الإنسان هو مادة وصورة؛ فالمادة هي جسمه، والصورة هي نفسه، فالجسم الحي ليس صفة للشخص، بل الأولى أنه هو نفسه حاملٌ وهيولي (المادة)، ويتربّ على ذلك أن النفس بالضرورة جوهر، بمعنى أنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة، وهذه الصورة هي جوهر، وطبيعة هذا الجوهر هو أنه كمال أول.⁴

وقد قرن أرسطو مصطلح الشخصية بالفضائل الأخلاقية التي تتولد من العادات والشيم في أثناء حديثه عن الوسط الأخلاقي العادل القائم على تجنب الإفراط والتفريط، فإذا كانت خصائص الفضيلة هي التوسط، فإن خصائص الرذيلة هي الإفراط أو التفريط، وينطبق هذا على الأخلاق والسلوك والعادات، بل وعلى الجمال الحسي، وبهذا وضع تركيزه على الشخصية الفاضلة، وليس الفعل الفاضل.⁵

وعرّف وارن وكاميل الشخصية بأنها "النظام العقلي الكامل للإنسان عند مرحلة معينة من مراحل نموه، وهي تتضمن كل ناحية من النواحي النفسية، والعقلية، والمزاجية، كذلك مهارته وأخلاقه وأجهاته التي كونها خلال حياته".⁶ وهي عند مورتون برنيس "مجموع ما لدى الفرد من استعدادات ودوافع ونزعات وغرائز فطرية وبيولوجية، كذلك ما لديه من نزعات واستعدادات مكتسبة".⁷

وأرى أنّ التعريفات السابقة ركزت على المظهر الداخلي والخارجي للشخصية، ويندرج استعمالها تحت معنيين، أولهما المهارة الاجتماعية والحدق، وثانيهما يرى أنّ شخصية الفرد تتمثل في أقوى الانطباعات التي يخلقها عند الآخرين، وتوصف الشخصية عادة بأنها شريفة أو طيبة.

وقد جاء في معجم المصطلحات الأدبية أنّ المعنى الشائع لمصطلح الشخصية هو "مجمّل السمات والملامح التي تشكل طبيعة شخص أو كائن حي. وهي تشير إلى الصفات الخلقية والمعايير والمبادئ الأخلاقية، ولها في الأدب معانٍ نوعية أخرى، وعلى الأخص ما يتعلق بشخصٍ مُثَلَّه قصة أو رواية أو مسرحية".⁸

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى الفرق بين معنى الشخصية، ومفهوم الهوية الذي يعني الخصائص الفكرية والاجتماعية والتاريخية التي يملكها مجتمع ما، ويمتاز بها عن غيره من المجتمعات الأخرى. فالهوية لغةً: اسم منسوب

3 جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، مادة: شَخَصَ، ط3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 45/7-46.

4 أرسطو طاليس، كتاب النفس، تر. أحمد فؤاد الأهلاني، ط2 (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 2015)، 42 وما بعدها.

5 أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر. أحمد لطفي السيد، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1924)، 225/1.

6 نوري الحافظ، تكوين الشخصية، (بغداد: مطبعة المعارف، 1961)، 16.

7 لويس كامل مليكة، الشخصية وقياسها، (القاهرة: مكتبة النهضة، 1959)، 27.

8 إبراهيم فتحى، معجم المصطلحات الأدبية، (تونس: المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، 1986)، 210.

إلى هُوَ، وهي "إحساس الفرد بنفسه وفرديته وحفاظه على تكامله وقيمه وسلوكياته وأفكاره في مختلف المواقف"،⁹ وجاء تعريفها في المعجم الفلسفي بأنها "حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره".¹⁰ وبهذا تتركز دراستنا على مفهوم الشخصية بما تمتلكه من ميزات القيام بالفعل والتأثير بمختلف أشكاله. ولا بدّ قبل البدء بالدراسة التحليلية أن نوضّح أهم العوامل التي دفعت الشعراء للرجوع إلى التراث واستحضار بعض شخصياته.

2. عوامل استحضار التراث في الشعر العربي المعاصر

ثمّة مجموعة من العوامل دعت الشعراء المعاصرين لاستحضار التراث بأنواعه المختلفة، الدينية والاجتماعية والفكرية والسياسية وغيرها، ويمكننا أن نجمل هذه العوامل بالآتي:

العوامل الفنية: وتبرز في فهم الشعراء للطّاقات الكبيرة الموجودة في التراث، وكيفية استخدامها فنياً بما يسمح له التعبير عمّا يجتليح في صدره من هوم وقضايا من خلال الإيماء ليؤثر في المجتمع الذي مازال يحتفظ بمخزونه التراثي. فليجوء الشعراء المعاصرين إلى التراث ليس اعتباطياً أو من قبيل الصدفة، بل هو وعي بمدى غنى هذا التراث بالإمكانات التي تمنح التجربة الشعرية طاقات تعبيرية واسعة وإيماءات كفيّلة بالتأثير في المتلقي من خلال التماذج التي تكتسب نوعاً من القداسة في وجدان الأمة، وهذا ما يمنح تجربته الأصالة الفنية المرتبطة بالبعدين الحضاري والتاريخي، ممّا يجعل هذه التجربة جسراً ممتداً بين زمنين (ماضٍ وحاضر)، وهذا ما يجعلها تتسم بخصوصية (الكليّة والشموليّة) من خلال التوحّد بين الزمنين.

ولعلّ تحوّل لغة التعبير الشعري بين الماضي والحاضر؛ من وصف العالم المادي الخارجي في الماضي، إلى وصف عالم الشاعر الداخلي، والتعبير عن شجحه النفسي، باستخدام لغة تعبيرية مكثّفة لتلك المشاعر بدلاً من الوصف المادي الذي يعتمد على لفظ التشابهات والتماثلات، من أهمّ دواعي الدوافع الفنية التي تدفع الشاعر إلى التراث.

العوامل الثقافية: لقد قدّمت هذه العوامل للشاعر المعاصر طريقة مثلى في مجال توظيف الشخصيات التراثية؛ فاستطاع الانتقال من التعبير عن الموروث إلى مرحلة التعبير به.¹¹

ونستطيع أن نجمل هذه العوامل في عدّة نقاط، أولاًها: تأثير حركة إحياء التراث، والدور الذي قام به روادها من أجل كشف كنوز التراث وتوجيه الأنظار إلى ما فيه من قيم فكرية وروحية وفنية صالحة للبقاء والاستمرار، ثانيها: تأثر الشعراء المعاصرين بالثقافة الغربية والاتجاهات الداعية إلى الارتباط بالموروث في الآداب الأوروبية. وثالثها: الإحساس بعظمة التراث ودوره الفعال في إثراء التجربة الشعرية المعاصرة. فقد عمد الشعراء المعاصرين لاستخدام التراث لأنه شعر بعظمته وثرائه بالطّاقات الكامنة، والإيماءات التي أسهمت بشكل كبير في تعميق الرؤية الشعرية الخاصة به.

العوامل السياسية والاجتماعية: استند شاعر العصر الحديث على التراث في أثناء حديثه عن السّلطة الحاكمة ونقدها، فعّد التراث مكاناً آمناً وقناعاً تسترّ خلفه كعباءة حمته من قوى الفساد والظلم والطغيان. فالتراث مدّ الشعراء بالأصوات التي "تحمل كلّ نبرات التقد والإدانة لقوى التعسّف والطغيان".¹²

إن اصطدام الشعراء بواقعه المرير وتعرّضه للعذاب والتّهجير وحتى القتل جزءاً ما يكتبه، يجعله يصرّ على تأكيد حضوره بممارسة الكتابة، لأنّ الشاعر الحقّ هو من يملك القدرة على إيصال رسالته وتبليغها. فالشاعر ضمن العوامل السياسية خاصة والاجتماعية يتخذ من التراث سبيلاً للإفصاح عن دواخله عبر توظيف شخصياته التراثية التاريخية منها والأسطورية والدينية، ودمجها وفقاً لما يتناسب مع تجاربه الحياتية وطبيعة تجاربه الفنية، وفق خاصّتي التفاعل البناء والحوار المثمر.

العوامل القومية: يعني التراث القواعد الصّلبة التي تستند عليها أي أمة عبر الزمن. فإذا ما عاد الشاعر إلى هذه القواعد، وانطلق منها، شعر بالقوة تملأ كيانه.

إنّ إحساس الشاعر بالقومية دفعه إلى الإلحاح الدائم على التّشبّث باللغة العربية، والعروبة، والدين الإسلامي،

9 أحمد مختار عمر، "هو"، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، 2372.

10 مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983)، 208.

11 عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر قضايا وظواهره الفنية والاجتماعية، (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967)، 307.

12 عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، 33.

ونرى أن علاقة الشاعر بموروثه في ظل هذه الظروف أتت مع خطر خارجي هدّد الأمة في كيانها القومي، ولمواجهة هذا الخطر لا بدّ للأمة من التثبّت بجذورها القومية، تستمد إحساساً منها بالأصالة والعراقة، وقد كان تراثنا القومي أقوى هذه الجذور وأصلبها وأقدها على منح الأمة إحساساً قوياً بشخصيتها.

العوامل النفسية: إنّ شاعر العصر الحديث كثيراً ما يعاني من مشكلات نفسية متكررة نتيجة الاغتراب الذي يعيش فيه، وسطوة القمع التي يتعرّض لها بين الحين والآخر، وهذا يدفعه إلى الهرب من واقعه المأسوي وتطلّعه لواقع أكثر حيوية ونضارة وتجّداً، وفي هذه الحال لا يجد أفضل من أحضان تراثه.¹³

فإحساس الشاعر المعاصر بالقلق والاضطراب نتيجة واقعه المعيشي بما فيه من حروب وصراع ودمار وغيرها، كان الباعث الكبير له في اللجوء إلى التراث والاحتماء به، والتعبير من خلاله عن آلامه وآماله، إذ وجد مبتغاه في الأساطير فاتخذها رمزاً وقناعاً للتعايش مع واقعه بكلّ ما فيه من سلبيات. أضف إلى ذلك انزعاج الشاعر المعنوي، رغم تواصله المادّي، الذي أنشأ لديه عقدة الانكفاء على الذات والعودة إلى الماضي، خلف عنده تطابقاً بين البنية الذهنية والماضي البعيد بكلّ حيثياته التاريخية والاجتماعية، أدّى بالضرورة إلى خلق شكل إبداعيّ جديد، حمل صفات لغة الإنسان الأوّل وعواطف الإنسان الحاضر.

إنّ الحالة النفسية للشاعر تدفعه للبحث عن ملجأ يهرب إليه من واقعه المؤلم والمرير، وإحساسه بعدم جدوى التّواصل داخل مجتمعه، فلا يجد أمامه إلاّ التّراث الغني بمصادره وشخصه لتفريغ شحنه الاغتراب والشّعور بالتّعبئة للآخر.

3. استحضار الشخصيات في شعر عمر أبي ريشة

استحضر الشاعر عمر أبو ريشة شخصيات كثيرة في شعره، ولا سيّما الدّينية منها، استحضاراً يلفت الانتباه، وتوضّحت في هذه الأشعار طبيعة ارتباطه بالدّين الإسلامي، حيث سطر في كثير من قصائده الصّور المشرقة التي امتاز بها عصر صدر الإسلام بشخصياته الدّينية؛ وهو عصر النّبّي محمد صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، وقد كانت الدّعوة الإسلاميّة آنذاك غصّة الغصن، يافعة، يرزغ نورها في الكون، ثمّ سرعان ما علا وهجه، واتّسع نطاقه.

ولما كان عمر أبو ريشة من الشعراء الذين عاشوا الحاضر بكل ما فيه من نواقص، وبكل ما تشهده الأمة من ضعف، ضاقت به الحال، فالتفت إلى ماضي الأمة المشرق، واستحضر منه ما يوازي الهمّ والحزن اللذين يعيشهما؛ فترتّم في قصائد عديدة بشخصية النبي الأكرم، وبصحبه الغرّ الميامين، ودوّن فيها ذكرى خالدة لأبطال المسلمين الأوائل الذين دافعوا عن الدّعوة الإسلاميّة، وذكر الغزوات الخالدة التي كانت للحق فيها جولات كثيرة، وسطر تلك الانتصارات الساحقة التي هدمت صروح الكفر السائدة في شبه الجزيرة العربية آنذاك، وما تبعها من إنشاء الدولة الإسلاميّة التي قامت على أساس العدل والمساواة وإرساء روح التسامح والإخاء بين أفراد الأمة الإسلاميّة جميعاً.

فأبو بكر الصّدّيق رضي الله عنه له مواقف عظيمة، وقدّم تضحيات كثيرة، سواء في عصر النّبوة أو في عهد خلافته؛ فقد شهد الحروب، وتحمل الصّعاب، وبذل كثيراً من أمواله فداءً للدّعوة الجديدة، وقد عمد الشاعر إلى ذكره في حادثة هجرته من النبي إلى يثرب، التي حظي فيها بمرافقة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد حمل هذا الاستدعاء لشخصية أبي بكر الصّدّيق دلالات الأخوة والدعم النفسي للنبي في تبليغ رسالته، ويتبين هذا في قوله في قصيدة "محمد"، يقول:¹⁴

أمرّ الوحي أن يحنّ خطاه
وسرى واقفتي سرّاً أبو بكر
وأقاما في الغار والماء العلوّي
في الدّجى للمدينة التّهراء
وغابا عن أعين الغرّاء
يرنو إليهما بالرّعاء

وأشار الشاعر عمر إلى أيادي الجين التي امتدّت لرموز المسلمين وشخصياتهم الدّينية، وهم عمر بن الخطّاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، وقد نالوا شرف الاستشهاد في سبيل الله، وإعلاء كلمة التوحيد، ويتبدّى

¹³ رجاء عيد، لغة الشعر، (القاهرة: منشأة المعارف، 1985)، 301.

¹⁴ أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 431/1.

هذا في قصيدته "أمرك يا رب"؛ فقد استدعى هذه الشخصيات الدينية الجليلة عند المسلمين، ليدلّل على حقد الكفار وبغضهم، وما تحمله أفعالهم هذه من كره لأعلام المسلمين، يتركز في نفوس قاتليهم، ويبدى حجم الغدر والخيانة التي أحاطت بالمسلمين، وينتهي إلى نفي معقول مدى الاستفادة التي حققها القتلة، يقول:¹⁵

أرى طويلاً .. أراها حويلٍ انتشرت
أرى التفاتتها بالبشر تلقاني
هذا .. عليّ أبو الأبطال .. ذا عمُر
الفاروق .. ذلك عثمانُ بن عفان
جراحهم نزلت من قبل وإنه ملكت
وما كزوا ما جنت سيكينة الجاني

ووقف أبو ريشة عند الكثير من القادة الذين كان لهم الفضل الكبير في الفتوحات على مر الزمن، ولهم الدور البارز في نشر الدعوة التي جاء بها النبي الأكرم، وأبدى إعجابه الشديد بهم، وهم قد آمنوا بصدق أن الجهاد في سبيل الله سبحانه هو الطريق الفضلى لنيل عظيم ثوابه، فخالد بن الوليد أحد أولئك القادة العظام. لم يُهزم في معركة خاضها، وينتهي نسبه إلى النبي الأعظم، وقد أفرد الشاعر قصيدة كاملة له في ديوانه، يقول فيها:¹⁶

أعلمتُم من الفتى المتنى
إته ابنُ الوليدِ زَعزعة النَّصر
بوشاح البطولة الأرحواني
وأنشودة الجهادِ الباني
مَرَّ في ناظريّ طيفاً بعيداً
عَبَّرَنيّ التّصالِ ثبّت الجنانِ

ولم يقتصر عمر على الشخصيات الدينية فحسب، بل عرّج في ديوانه على ذكر شخصيات تاريخية ساهمت في نشر الدين المجيد، ومنهم معاوية بن أبي سفيان وهارون الرشيد والمعتمض وأبو عبيدة بن الجراح، وطارق بن زياد وغيرهم.

إن عشق عمر لماضي الأمة التليد جعل أشعاره تنسال من شفتيه معبرة عما يكنه بصدق يتدفق من قلب مفعم بالإخلاص والحب، وجعلنا في الوقت نفسه نحسّ بهذا الشعور الصادق في أثناء قراءة أشعاره؛ فنحن حين نقول إن الشاعر صادق مع نفسه فإننا نعبّر بطريقة أخرى عن صدقه معنا، إنه قد عبّر عما كنا نريد التعبير عنه، وعلى هذا الأساس نقبل قصيدته أو نرفضها، نحكم لها، أو نحكم عليها.¹⁷

إن الدّارس المتعمق في شعر أبي ريشة يظهر له جلياً تعدد استحضار الشخصيات الدينية للأمة خاصة في فترة قوتها ومنعتها، ما جعله يلتفت إلى تاريخها الحافل بالانتصارات، الغنيّ بالمواقف، يعرف منها، ويحاول توظيفها في عصره الذي أحسّ فيه الضعف والهوان نتيجة الهجمات الاستعمارية الشرسة.

4. استحضار شخصية النبي محمد في شعره

كان النبي محمد صلى الله عليه وسلم نبع فخر عمر، فاهتم اهتماماً بادياً في شعره الديني بحياة الرسول الأعظم، وتلقّت شخصيته الكريمة القدر الكبير من العناية من خلال استحضارها الكبير في أشعاره، فعرض من خلال التفاصيل الدقيقة سيرته صلى الله عليه وسلم منذ ولادته حتى وفاته.

ويظهر عمر في أثناء حديثه عن شخص الرسول الكريم رجلاً عمّر الإيمان بالدعوة الإسلامية قلبه، وأعجب إعجاباً شديداً بشخصية النبي في دعوته إلى الله سبحانه، والتي تمثّلت في نشر الحق وإرساء مبدأ العدل بين الناس، فلا فرق لعربي على أعجمي إلا بالتقوى. وبهذا الشرح والمنطق استطاع العرب بدين الإسلام أن ينشئوا دولة مهابة الجانب، خضعت لها أمم الأرض من مشرقها إلى مغربها.

والبُؤة في الحقيقة تعني "الشيء الكثير في الحصول الفكري والوجداني لعمّر أبي ريشة. ويلحظ الدّارس أن الشاعر كلّما ذكر المجد العربيّ السالف يُدخل "البؤة" بوصفها الحكمة السماوية التي هدّبت قوّة العربيّ البدويّ ساكن الصحراء وبلورث طاقته الإيمانية، فصنعت ذلك المثلّ الإنسانيّ الحضاريّ الذي وضع معالم الهداية في طريق

¹⁵ أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/441.

¹⁶ أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/437.

¹⁷ عزّ الدّين إسماعيل، الشعر العربيّ في إطار العصر التّوري، (بيروت: دار القلم، 1974)، 23.

الإنسانية؛ لتسيرَ إلى الغاية التي ارتضاها المولى سبحانه لخلقه".¹⁸

حظيت خمس قصائد في شعر عمر بتناول شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، ذكر فيها الكثير من دقائق حياته وتفصيلها، وهي: "يا رمل" و "محمد"، و "مَنْ ناداني"، و "أنا في مكة"، و "ذكرى مولد أحمد". وهناك قصائد أخرى في ديوانه ضمت معلوماتٍ متفرقة عن شخصه صلى الله عليه وسلم. وقد اشتملت القصائدُ بمجملها على صور كثيرة من حياته صلى الله عليه وسلم، فوصف فيها أفكاره الثاقبة، وأفعاله الجليلة، وفضائله العظيمة التي شهد بها كل قاص ودان، وأثره الكبير في الإنسانية. وعلى هذا نستطيع القول بأن الشاعر عمر وظّف شخصية النبي محمد وفق نمطين؛ وهما: التوظيف الكلي للشخصية، والتوظيف الجزئي لها.

1.4. التوظيف الكلي للشخصية

ويقصد به أن تستغرق الشخصية القصيدة من أولها إلى آخرها، حيث يسقط الشاعر على ملامحها التراثية كل أبعاد تجربته المعاصرة، وتعدّ القصائد الخمسة الآتية الذكر مثلاً على هذا التوظيف؛ فقد استغرقت شخصية النبي محمد كل هذه القصائد من أولها إلى آخر بيتٍ فيها. وفيما يأتي سنورد مقتطفات منها، ونرى كيفية توظيف عمر لهذه الشخصية فيها. ولا بدّ من الإشارة إلى موضوع مهم بهذا المضمار؛ وهو أنّ الشاعر في استحضار شخصياته التراثية في التصوص الشعريّة المختلفة يلجأ إلى الآيات كثيرة "كآلية العَلم بأقسامه المختلفة (اسم مباشر/كنية/لقب)، وآلية الدّور التي تتمثل في استدعاء الشخصية التراثية من خلال ذكر أفعالها الدالة فقط دون التصريح باسمها في سياق القصيدة، وآلية القول تتمثل في استدعاء الشخصية التراثية من خلال ذكر أفعالها فقط دون التصريح باسمها في سياق القصيدة".¹⁹

تطالعنا القصيدة الأولى "يا رمل" المؤلفة من خمسين بيتاً، حيث استهلها الشاعر بوصف مولده صلى الله عليه وسلم، بلغ فيها ذروة الخيال الشعري الرقيق؛ فرسم مشهداً بديعاً للجمال الذي حلّ بولادته صلى الله عليه وسلم، وانفضّ إثر مولده سرٌّ غيبيّ عظيم، فطار الكون بأسره فرحاً بهذا الحدث العظيم، وارتسمت البسمة على شفاه مكة المكرمة، وشدّت الألحان العذبة بقدمه الكريم، وغمرت أرضها نعمٌ كثيرة لا تعدّ، فقدم النبي لا يعني للشاعر فرحة بمولده فقط، وإنما له مدلولات كثيرة، أهمّها تبليغ رسالة الله سبحانه، وهزيمة ما قام عليه المجتمع آنذاك من جهل وضلال وفساد:²⁰

يَا رَمْلُ، مَا تَعَبَ الْحَادِي وَلَا سَعَمًا
عَلَىٰ وَجْهِكَ مِنْ نَجْوَاهُ أُخِيلَةً
وَلَا شَكَا فِي غَوَايَاتِ السَّرَابِ ظَمًا
شَوْقًا وَسَأَلْتُ عَلَىٰ أَجْوَاهِهَا نَعَمًا

وتابع في قصيدته سرداً أحداث كثيرة غيرت وجه التاريخ؛ فتحدّث عن نزول الوحي على النبي الكريم، والبدء بالدعوة الإسلامية في مكة المكرمة، وعدم إزعان قريش بادئ الأمر لها، وانكسار كبرياتهم أمام عزم الرسول الأكرم، وذكر الحروب التي حدثت بين قوى الإيمان الحق والكفر الباطل، وانتصار المسلمين وهزيمة الكفار، وقيام النبي وأصحابه بتحطيم الأصنام، ورشد الكثيرين ودخولهم في الدين الجديد. ومن هذه الأبيات نستطيع أن نستشفّ رغبة عمر من خلال استدعاء شخص النبي وأفعاله في أن تعود لدين الله قوته، وتعود للأمة كلمتها، فما أحوجنا في هذا العصر إلى مرشد كالنبي صلى الله عليه وسلم، فقال:²¹

فَلَاخَ أَحْمَدُ فِي أَغْرَاسِ دَعْوَتِهِ
وَيَسْحَبُ الْمُرُودَ الْأَسْتَىٰ عَلَىٰ مُقْلٍ
مُسْلِمًا الْوَحْيَ إِنْ صَبَّحْنَا وَإِنْ كَلِمًا
هَتَاءَةً شَقِيحَتِ هَوَاجِ النَّفُوسِ بِهَا
فَعَزَّزْتِ صَلَافًا وَاسْتَكْبَرْتِ شِمَمًا
وَالْحِلْمُ إِنْ لَمْ يُعْرِ الْمَرْءَ مِنْ دَرَنِ فَارْتَسَلْ
فَالسَّيْفُ أَكْرَمُ مِنْهُ إِنْ كَسَاهُ دَمًا

¹⁸ عيسى العاكوب، "تجليات الشخصية العربية الإسلامية ومكونات قوتها قراءة في شعر عمر أبي ريشة 2"، مجلة رسالة التقريب، العدد 26 (ذو الحجة، 1420هـ)، 80.

¹⁹ أحمد مجاهد، أشكال التناسل الشعري دراسة في توظيف الشخصيات التراثية، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1998)، 8.

²⁰ أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 425/1.

²¹ أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 425/1-426.

الصَّحْرَةَ الرَّهْرَاءَ فَأَنْطَلَقْتُ كَتَائِبَ اللَّهِ تَرَعَى النَّبْتَ وَالْحَرَمَا
فَمَا هَوَى صَارِمٌ إِلَّا رَمَى عُنُقًا وَلَا هَوَى مِعْوَلٌ إِلَّا رَمَى صَنَمًا
وَلَا بَدَتْ سَيِّدَةٌ إِلَّا تَسَنَّمَهَا مُهَوِّدٌ لَمْ يَدْعُ فِي مَسْمَعِ صَنَمًا وَثَابَ
فَتَابَ مَنْ لَمْ يَكُنْ بِاللَّهِ مُعْتَقِدًا مَنْ لَمْ يَكُنْ بِاللَّهِ مُعْتَصِمًا

وصور الشاعر جيوش الإسلام الجرارة، وهي تتقدم فاتحة البلاد المختلفة، حاملة مشاعل النصر، والخيل تلوك اللُجْمَ في أفواها وهي غاضبة، ورسم صورة جميلة لشخص النبي الكريم الذي زرع البسمة على شفاه الناس، مبتهلين بالفتح العظيم والنصر المؤزر، وأخذت الزايات الإسلامية ترفرف خفاقة في سماء كل البلاد التي سادها العدل، وانتشر فيها الحق. يقول: ²²

فَأَقْبَلْتُ سَوَاتِ الْعَرَبِ خَاشِعَةً تَجْلُو بِإِمَانِهَا عَنْ دِينِهَا التَّهْمَا
وَتَحْمِلُ الشُّهُبَ فِي رَاحَتِهَا قُضْبًا وَالْحَيْلَ تَعْلُكُ فِي أَشْدَاقِهَا اللُّجْمَا
وَأَحْمَدُ يَتَلَقَّهَا وَبَسْمَتُهُ تَرُدُّ كُلَّ قَوْمٍ لِلْمَجْدِ مُبْتَسِمًا
وَالْقَتْعُ يَعْمُرُهَا حَتَّى إِذَا وَثَبَتْ لَمْ تُبْقِ فِي التَّبْرِكِ لَا عُزْرًا وَلَا عَجْمًا
قَرَفَتْ فِي كُلِّ تَجْلَى لِلْهَادِي عِلْمًا يُظِلُّ فِي كُلِّ تَجْلَى لِلْغَدَا عِلْمًا
فَارَزَيْتُ بِالْبِنَاةِ الرَّهْرِ مَمْلَكَةً الْعَدْلُ مَا شَادَهَا وَالْحَقُّ مَا دَعَمَا

لقد وصل الأمر بالعرب إلى حد لا يطاق، جعل الشاعر ينهزم من عالمه إلى وقائع تاريخية جلييلة، سطرها النبي محمد وأصحابه؛ إذ أراد عمر أن يقول من خلال مجموعة من الصور التراثية إن هؤلاء الأقوام هم أجدادنا، ويتساءل عن الأسباب التي جعلت الأمة في حالتها المزرية. وأظن أن عمر استطاع أن يضع يده على الجواب الصريح الواضح، ففي قوله: (تجلو بإيمانها)، و(فارزيت مملكة العدل)، و(الحق ما دعما)، مقومات ثلاثة للقوة، وهي الإيمان والعدل والحق.

وتابع الشاعر بعد هذه الأبيات صورته البديعة واصفاً التقاعس المخزي للأجيال المتعاقبة عن حفظ إرث الدولة الإسلامية الذي حققه نبي هذه الأمة، وبعدهم عن القرآن الكريم، وما جاء به من تعليمات، وعزا إلى هذا ما حدث لهم من بعد فخارهم، وبعدهم عن مجدهم، حتى غدوا فريسة سهلة الابتلاع من قبل أعدائهم. وخاطب الزمّل في أبياته الأخيرة متسائلاً في صيغة التمني والرجاء عن إمكانية توقيد نور الدعوة الإسلامية من جديد، وعودة السيادة لهذه الأمة بأرضها الطاهرة، معللاً نفسه بسماع وقع أقدام الخيول الثائرة، واستمرار عزف قيثارة الوحي في آذاننا حتى الآن، فقال: ²³

يَا زَمْلُ .. رَجِعْ خُدَائِي فِي مَسَامِعِنَا هَلْ حُجَانُ الرَّكْبِ بُشْرَاهُ وَمَا عَلِمْنَا؟!
قِيثَارَةُ الْوَحْيِ لَمْ تَجْرَحْ لَهَا وَتَرًا أَيْدِي اللَّيَالِي وَلَمْ تَحْسِنْ لَهَا نَعْمًا وَتُطْلِعْ
أَمِنْ سَنَا أَحْمَدٍ خَرَّ سَطْلِعُهُ الْمَجْدُ فِي بُرْدِيهِ مَضْطَرُومًا؟
فَيَرْجِعُ الْأَرْضَ رَبًّا بَعْدَمَا بَيَّسَتْ وَيَمْتَطِي الدَّهْرَ غَضًّا بَعْدَمَا هَرَمَا!

وبدأ الشاعر قصيدته "أنا في مكة" بأبيات تحدث فيها عن مكة المكرمة، واصفاً إياها بعروس الزمّال، وذكر أنّها ما تزال تحتضن الحق بين جوارحها، وأكد فضلها عليه في هدايته لطريق الحق والإيمان. وتخص من مقدمته بيت تحتل نفسه في مكة، وتعود رؤاه القهقري عبر أجيال كثيرة، فاستحضر مراع ديار المصطفى البيتيم الباكي، ووصفها بأنها مراع معسرة في إشارة فيها إبعاءات كبيرة ومفارقة بين إمكانات ذلك العصر الذي نشأ فيها النبي الأكرم، وما يمتاز به عالم الشاعر في العصر الحديث، وما آلت إليه حال المسلمين، وبدا ابن عبد الله متسائلاً عن أمه وأبيه في دموع لا تنضب؛ فقد أطل على هذه الدنيا وحده بعيداً عن عالم الأطفال الذي يحلم به كل طفل، فقال: ²⁴

22 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 426/1.

23 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 428/1.

24 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 448/1.

أَنَا فِي مَكَّةَ 25 .. وَتَمْضِي رُؤَايِ
تَشْرَبَتْ مَا أَنْطَوَى فَأَتَى تَلَفُّتُ
مَا أَرَى؟ إِنَّهُ لَرُئُوعُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ
عَادَ يَا وَيَّيْ إِلَيْهِ .. مَا أَوْجَعَهَا
يَسْأَلُ الْمَهْدَ أَيْنَ أَمِينَةُ وَالِدَمُعِ
ضَمَّةُ الشُّوقِ وَالْحَنَانِ تَحَلَّتْ
وَحَدَهُ! وَحَدَهُ! يُطْلُ عَلَى الدُّنْيَا

الْفَهْمَرَى فِي مَوَاكِبِ الْأَجْيَالِ
تَحَاوَى الْحَيَالَ تَحَبَّ الْحَيَالِ
رُبِعَ الْإِعْسَارُ وَالْإِقْفَالِ
عَوْدَةُ النَّبِيْمِ الْعَالِي
يَهْمِي عَلَى حُرُوفِ السُّؤَالِ
عَنْهُ فِي وَحْشَةِ اللَّيَالِي الطَّوَالِ
بَعِيدًا عَنْ عَالَمِ الْأَطْفَالِ

وعمد بعدها لسرد وقائع رحلته التجارية الأولى مع عمه أبي طالب، وكانت وجهتهما بلاد الشام، حينها طلب النبي الأعظم من عمه أن يبقى إلى جانبه، ولا يتخلى عنه. وفي الرحلة التقيا الزاهب بجيرا، وكان رجلاً يمتاز بزرارة عقله، فبشر عمه بأن رفيقه في الرحلة سيكون نبي الأمة في حكمة قضاها الله سبحانه، ولم يخل بكشف السر الذي عرفه عن الغلام اليتيم، وقد ذكر الشاعر كلمة "بشرى"، وفيها ما يدعو للتفاؤل والسرور بما يحتويه من أخبار لكل سائل، وهذا ما جاء في قوله: 26

فَأَتَى عَمَّهُ .. فَأَلْفَاهُ يَدْعُو
قَالَ يَا عَمَّ .. لَا تَدْعُنِي وَحْدِي
فَتَلْفَاهُ بِاللُّمُوعِ وَسَارَتْ
"وَيَجِيرًا" فِي دَرِيهِ يَجْلَعُ الْبِشْرَى
عَرَفَ السِّرَّ فِي حِجَاهُ وَمَا كَانَ
حِكْمَهُ اللَّهُ أَنْ يَرِفَّ عَلَى الصَّخْرَاءِ

رَهْطُهُ الْمُجْتَمِعِي لِشَدِّ الرِّخَالِ
يَا عَمَّ أَنْتَ أَدْرَى بِحَالِي!
بِحِمَا الْحَبْلِ فِي شِعَابِ التَّلَالِ
عَلَى سُكْلِ عَابِرِ حَبْوَالِ
بِأُفْسَانِهِ مِنْ الْبُحَالِ
مَا فِي تَعْيِمِهِ مِنْ ظِلَالِ!

وحسد عمرُ قصَّةَ اختلافِ سادات قريش في وضع الحجر الأسود في مكانه بصورٍ مشهديةٍ بديعةٍ تجعلنا نعيش اللحظة بدقائقها؛ فهذا هو يسمع همهماتٍ غاضبةً تصدر عن رجال يودُّ كلُّ منهم أن ينال شرف وضع الحجر مكانه، فيطلع النبي الكريم عليهم، فيرتضونه حكماً بينهم، وقد عرف بينهم بصدقه وأمانته، فيشير عليهم بوضع الحجر فوق ثوب، وتأخذ كل قبيلة بطرف منه، ويرفعونه كأثم يد واحدة، حتى إذا بلغوا به موضعه أخذته بيده الشريفية ووضعته في مكانه، ثم قدّموا له آيات الاحترام والتقدير لصحهم وفض نزعهم، وقد استحضرت الشاعر هذه الصورة الجليلة للنبي الأكرم رامتاً إلى الجانب الأخلاقي لشخص النبي الأكرم، وبدا هذا في قول الشاعر: 27

أَنَا فِي مَكَّةَ .. وَأَشْتَعُ فِي الْكَعْبَةِ
إِثْمُ غَاصِبِينَ وَالْحَجْرُ الْأَسْوَدُ
كُلُّهُمْ يَسْتَمِيتُ فِي أَنْ يُؤَثِّي
وَأَطَّلَ الْأَمِينُ .. قَالُوا لَهُ يَا
وَمَشَوْا لِلْحَجَارِ بِالْحَجْرِ الْأَسْوَدِ
وَحَنَوْا لِلْأَمِينِ .. زَيْنَ الْمَيَامِينِ

صَوَّضَاءَ سَادَةِ أُقْبَالِ
مَا بَيْنَهُمْ قَرِيبُ الْمَنَالِ
بَسَنَاءُ صَدَّرَ الْحِدَارِ الْعَالِي
أَحْمَدَ الْحَيَّرَ يَا كَرِيمَ الْحَيَالِ
مَشَى الْمَطْفَرِ الْمُحْتَالِ
رُؤُوسَ الْإِحْبَارِ وَالْإِحْجَالِ

وانتقل إلى وصف غار حراء، فهو مكان اللقاء الروحي الأول بين النبي محمد والوحي، وفيه وُلدت كلمة "اقرأ" التي أذنت بطي صفحة الجاهلية، والبدء بعصر جديد يسوده العلم، فكانت هذه الكلمة بمنزلة نشوة روحية على مسامع النبي الكريم. لقد استحضرت عمر شخصية النبي الأكرم ليعطي الحدث بعده التاريخي والديني في آن معاً؛ إذ ربط الشاعر بين الشخصية والمكان من خلال كلمة "اقرأ" التي غيّرت مجرى التاريخ، وما زال أثرها حتى يومنا؛ فالشخصية هي شخصية النبي، والمكان هو غار حراء ملقى الوحي المرسل من الله بما ينقذ البشرية من جهالتها،

25 الأصل أن تكون حركة الحرف الأخير الفتح، ولكن وضع الشاعر تنوين الجر في هذا الموضع وفي مواضع أخرى للضرورة الشعرية.

26 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 448/1.

27 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 449-448/1.

ويعزز ثقة الإنسان بنفسه، يقول: 28

أَنَا فِي مَكَّةَ وَغَارٍ حِرَاءِ
صِلَةُ الشُّوقِ بَيْنَ أَحْمَدَ وَالْوَحْيِ
هُمِسَتْ فِيهِ آيَةُ "أَفْرَأُ" وَمَنْ يُفْرَأُ
هَمْسَةً فِي سَمَاعِ أَحْمَدَ قَرَّتْ
هَبَّ مُسْتَطْبَعًا عَلَى رَجْعِهَا الْبِكْرِ
فَإِذَا مِسْعَلُ النَّبُوءَةِ مَا بَيَّنَّ
وَإِذَا دِكْرُهُ عَلَى شَفَةِ الْحَقِّ

كَوَكَّبَتْ فِي جَنِينِهَا مُتَلَالِي
الرَّقِيبِ الْمَدَى التَّعْنِيدِ الْمَجَالِي
آيَ الْمُهَيِّمِينَ الْمَتَعَالِي!
وَهُوَ ذَاكَ الْأَمِّيُّ ذَاكَ الْمَتَالِي!
عُيُوبَ الْأَثَابِ وَالْأَزَالِ
يَدَيْهِ يُبَيِّنُ دُهُمَ اللَّيَالِي
اِتِّبَسَامِ الْأَمَالِ لِلْأَمَالِ

وذكر اشتداد الصَّراع بين الرسول محمد وقريش، ومحاولاتها الخلاص منه في أثناء هجرته مع صاحبه أبي بكر الصديق، ولكن الرسول يجد من يدافع عنه من المؤمنين كابن عمه علي بن أبي طالب الذي أصر على المبيت في فراشه صلى الله عليه وسلم. واستعاد عمر الحوار الدائر بين الرسول وعمه أبي طالب في عرض وجهاء قريش من مال وجاه ليرتك الرسول دعوته الجديدة، لكنّه رفض كل المغريات، وأكد استمراره في تبليغ الرسالة الموكلة إليه، وكان ردّه مفصلياً، سطر التاريخ كلماته التي ما زالت في مسمع كل مؤمن حتّى وقتنا الحاضر، قال: "يا عمّ، والله لو وضعا الشَّمْسُ في يميني، والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يُظهره الله، أو أهلك فيه ما تركته"،²⁹ وهذا ما جاء في قول عمر، ففي هذه الأبيات يحاول عمر من خلال استحضار صورة النبي الأكرم مع عمه أن يوضح أمراً مهماً، وهو ما يجعل من المرء أياً كان متميّزاً، وهو الثبات على المواقف، والدِّفاع عنها، فبهذه الأمور يحقق المرء ما يصبو إليه:³⁰

أَنَا فِي مَكَّةَ.. وَأَحْمَدُ يَبْسُو
وَأَبُو طَالِبٍ إِلَى جَنْبِهِ يَسْعَى
قَالَ: يَا عَمَّ، كَسْتُ أَطْمَعُ فِي صَوْلَةٍ
لَوْ أَقَامُوا شَمْسَ الصُّحَى فِي يَمِينِي
لَكُنْتُ تَيَرُونِي أَطْوَى رِسَالَةَ رَبِّي

مُنْتَمِلِ الْخَطُوبِ بِالْهُمُومِ الْبِقَالِ
وَقِيهِ مَا قِيهِ مِنْ بَلْبَالِ!
مُلْكٍ وَلَا عَوَانِيَةَ مَالِ
وَأَصَارُوا بَدَرَ الدُّجَى فِي شِمَالِي
قَامِضٌ يَا عَمَّ، وَازُو فَخَوَى مَقَالِي!!

يبدو أن عمر في هذه القصيدة التي تشبه السيرة الفنية لحياة الرسول الأكرم يرى "في شخص النبي محمد عليه الصلوة والسلام محور" البطولة" المسلمة؛ البطولة التي لا تُنشُد سوى مرضاة الله سبحانه. فالنبوة هي رسالة الحق والهدى، ونشر هذه الرسالة أو تبليغها أمر لا يحيد عنه أياً كانت التبعات".³¹

وانتقل لسرد وقائع المعركة بين الحق الذي يدعو إليه الرسول محمد ويريد نشره، والباطل الذي تشبّث به زعامات قريش، وأبى التخلّي عنه؛ فهي تريد أن يبقى الباطل الذي نشأت عليه سائداً في شبه الجزيرة، فإذا بها تخشى على سيادتها من هذا الصَّراع في الصحراء، فتسعى إلى الحفاظ على ذلك بأساليب مختلفة، دون أن تقيم أي قائمة للحق³² لكنّ أسود الإسلام أقوياء، شمّ الأنوف، لا يتهاونون في نشر الحق الذي تحمله الدعوة السمحة، فيكبدون رجال قريش خسائر فادحة، وتتبعثر أشلائهم فوق تراب الباطل الذي اعتنقوه، وتنتهي المعركة بانتصار عظيم استطاع أن يحمي حرم الله مكة المكرمة بالسيوف الرماح، وقد ظهر هذا في قول عمر:³³

أَنَا فِي مَكَّةَ.. وَحِفْدُ قُرَيْشٍ
فِي اضْطِحَابِ، وَتَمْلَهُمْ فِي الْحِجَالِ

28 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/449-450.

29 ابن هشام، السيرة النبوية، تحق. عمر عبد السلام تدمري، ط3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، 1/299.

30 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/450.

31 العاكوب، "تجليات الشخصية العربية الإسلامية ومكونات قوتها قراءة في شعر عمر أبي ريشة 2"، 82.

32 خليل الموسى، قراءات نصية في الشعر العربي المعاصر في سورية، (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، 2012)، 44.

33 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/451.

لكن رسول الرحمة صاحب الدعوة الجديدة لا يريد القتل وإراقة الدماء بقدر ما يسعى لرد البغي والظلم الذي مارس من قبل البعض، وبهذا تكون "الروح القتالية التي أشاعها النبي عليه الصلاة والسلام لا تنطوي على قصد القتل بشهوة القتل وسلطان التشفي الذي كثيراً ما يستبد بالتفوس المنحرفة. فإذا كانت "النبوة" تتضمن القوة عند أبي ريشة فإنها تتضمن، إلى جانب ذلك، الرحمة، فقد وصف المولى سبحانه ذاته العلية بأنه "عزيز حكيم" وأنه "القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير"؛ مما يعني أن العزة والقهر محكومان بقيد الحكمة، ومن ثم لا قوة عمياء في جوهر الدعوة وفي منهج الداعي، وإنما هي القوة المبصرة التي تعرف غايتها وتجري إليها،³⁴ فعمّر يصوّر هذا بقوله:³⁵

أحمد يكره المجرح وإن سألته بأدراّن كحلّ داء عضال

وتابع عمر بعدها سرد أحداث حجة الوداع، وانتقال النبي صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، وهو بقصيدته هذه "أخذ من شخصيّة الرسول معادلاً موضوعياً لكل تجارب الحياة، ورمزاً للتحوّل من السلب إلى الإيجاب، وقد كانت هذه الشخصيّة محوراً لكل قصيدته، ومرتكزاً لها".³⁶ ثم انتقل إلى تبليغ دعوته عليه السلام بالفتوحات الإسلامية التي وصلت إلى أقاصي الأرض، ودخول الكثيرين في الدين الجديد، فقد بدّد نور الإسلام الظلمات، وغدا القرآن منارات تهدي الناس إلى فعل الخير والنجاة بأنفسهم في الحياة الدنيا، والفوز بطاعة الله سبحانه.

وجاءت قصيدته "من ناداني" شبيهة بالقصيدة السابقة؛ فقد سرد أحداث سيرته صلى الله عليه وسلم، واعتمد في سردها على تداعياتها له عن طريق الاسترجاع الذاتي، فبدا معجباً بغار حراء، بل جعله جزءاً منه، فالنور ينبعث منه وكأنه قنديل معلق في سفح الجبل، وقد بدت عليه الطمأنينة، لأنه احتضن الرسول الأكرم مع الوحي، وقد تلا فيه الرسول القرآن الكريم، كتاب المسلمين المقدس، وهذا ما أثار غضب قريش. وأشار أيضاً إلى انتصار الرسول على ضغينة المشركين من قريش في مكة، لقد جعلها مريضة، تأكل بعضها حقناً، وأفل نورها، وقوّض ظلمها وبغيها، فقال:³⁷

وتراءى إليّ غار حراء وهو مّيّ دأك القصي الداني
.. والنبي الأُمّي يُقرُّ باسم الله فيه من مُحكم القرآن

واستحضر عمر ذكرى هجرته صلى الله عليه وسلم إلى يثرب، فقد بدت يثرب متشوقة وأهلها لرؤية الرسول، وانضمامهم لراية الإسلام، وقد تجلّت عليهم بركات الله سبحانه. وقد شبه الأنصار بالسيوف القاهرة في تقانيها بالدفاع عن الرسول الأكرم ودعوته، ثم ما يلبث أن يصوّره بالنجوم المتألّفة في ساحات معركة بدر، وقد تجرّعت قريش وساداتها مرارة الهزيمة، وهذا ما نراه في قوله:³⁸

وأطلت عليّ يثرب والأنصار وأطلت زورة النبي عليهم
كلهم في هدى رسالته العذراء طلائع فيها بركات أسياف
الإنان المهيمن نخوة وتقاني

وتميّزت هذه القصيدة عن سابقاتها باحتوائها على معاني جديدة في دعوة الرسول إلى الدين الإسلامي؛ فمشركو قريش أعلنوا توبتهم، وذرفوا كثيراً من الدموع على ما مضى من أيام، واقتدوا في صلواتهم بالرسول الأكرم، فانجلت عن مكة غيوم الشرك الدائنة، وبدت في أروع منظر، وارتدت حلّة جديدة طغى عليها نور الإيمان، وضيّدت الجراح بالتعاف المسلمين الداخلين في الإسلام حول الرسول، وامتلأت قلوبهم بنور الإيمان، وفي هذا الاستحضار المشهدي الكبير دعوة من الشاعر لجيل الشّباب المعاصر أن يعودوا لرشدهم، ويتمسكوا بدينهم، حتى تعلو كلمة الحق، وتتخلص الأمة من سباتها الطويل، فقال:³⁹

³⁴ العاكوب، "تجليات الشخصية العربية الإسلامية ومكونات قوتها قراءة في شعر عمر أبي ريشة 2"، 87.

³⁵ أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 451/1.

³⁶ عصام حفظ الله حسين واصل، التناسل التراثي في الشعر العربي المعاصر، (الأردن: دار عبيد، 2011)، 175.

³⁷ أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 444-445/1.

³⁸ أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 445/1.

³⁹ أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 445/1.

وُقْرِيشٌ خَلَّفَ النَّبِيَّ تُصَلِّيَ
 الْهَلْدَى ضَمَدَ الْجِرَاحَ وَأَوْدَى
 وَنَحَا ظِلْمَةَ الْحَيَاةِ وَوَأَسَى
 وَدُمُوعُ الْمَتَابِ فِي الْأَجْمَانِ
 بَيْتَانِيَا الْأَحْقَادِ وَالْأَضْعَانِ
 مُتَعَبِّبَهَا بِالْفَتْمَةِ مِنْ حَنَانِ

واستحضر الشاعر خطبة الوداع للنبي الأكرم التي شعر المسلمون وهم يسمعونها أنّها الخطبة الأخيرة له صلى الله عليه وسلم، فذرفوا الدموع الغزار، وأيقنوا أن الرسول سيلحق بالرفيق الأعلى، لكنّ دينه سيبقى بعده، وعزموا بعد وفاته على إكمال مسيرته، وتطلّعوا إلى القمم، فعدت ربوع المسلمين كأنّها جنة على الأرض، وحملوا لواء الهداية نبراساً يضيء طريق التائبين، وحل الأمان في كلّ مكان وطأته أقدامهم، مستبشرين بفتح عظيم يحقق للإنسانية كل خير وعز وكرامة، وفي هذا قال عمر: 40

إِنَّمَا حُطْبَةُ الْوَدَاعِ وَمَا أُوجِعَ
 أَدْرَكَ الْمُؤْمِنُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ
 . . فَإِذَا الْفَتْحُ نُصِرَ الْحَقِّ فِي الْأَرْضِ
 سَكَبَ الدُّمُوعُ قَبْلَ الْأَوَانِ
 قَانَ وَدِينَهُ عَزِيْرَ قَانَ
 وَتَجَلَّى كِرَامَتِهِ الْإِنْسَانِ

فالبُؤْبُؤُ فِي تَصَوُّرِ الشَّاعِرِ تَعْنِي "إِرَادَةَ الْبِنَاءِ فِي الدُّنْيَا، وَذَلِكَ مَصْدَاقٌ أَمْرُ الْمَوْلَى سَبْحَانَهُ الْمُؤْمِنِينَ بِوَجُوبِ الْاسْتِجَابَةِ لِدَعْوَةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ الَّذِي لَنْ يَدْعُوهُمْ إِلَّا إِلَى مَا فِيهِ الْحَيَاةُ الْكَرِيمَةُ" 41 كما جاء في القرآن الكريم: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ" 42. لقد حاول عمر من خلال حديثه عن ارتقاء النبي الأكرم أن يرمز إلى أن الدين الإسلامي كان وما يزال يسعى في سبيل الحفاظ على الإنسان وكرامته، وهذا ما دأب النبي محمد على فعله في سبب دعوته.

وفي قصيدة "محمد" يستند الشّاعر إلى معالم دينية في بناء أحداث قصيدته، مستخدماً التقنيات السردية في الوصف؛ فيتوقف عند المكان الذي كان شاهداً على بزوغ فجر الدعوة الإسلامية، حيث يضع القارئ في جوّ القصيدة منذ المقطع الأول؛ فالحناجر تترنم بالدعوة التي جاء بها النبي الأكرم، وقريش تستنفر من أجل حماية معتقداتها وأصنامها، في عملية توضح بواعثها منذ المشهد الأول في القصيدة، صراع بين قوى الشر والخير. ويمكننا أن نطلق عليها عملية الصراع بين قوى التجديد بقيادة محمد صلى الله عليه وسلم، وقوى المحافظة على الموروث في ظلّ زعامات قريش، وما يلبث أن يصوّر الشّاعر شخصية الحدث الرئيسية في مضارب البدو عند حلّيمة، وما إن يشتدّ عودها تبدأ رؤى غار حراء: 43

وَإِذَا الْأَرْضُ وَالسَّمَاءُ شِفَاءً
 تَتَعَيَّى بِسَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ

ويشتدّ بعد ذلك الصراع بين محمد صلى الله عليه وسلم وقريش، وتحاول الأخيرة الخلاص منه، وينري عدد من الصحابة للدفاع عنه ومنهم ابن عمّه علي بن أبي طالب، ثم يعزج على انتقال النبي الأكرم إلى المدينة، وانتشار الإسلام في المدينة: 44

وَأَطْلَعَ النَّبِيَّ فَيضاً مِنَ الرَّحْمَةِ
 يَرُوي الظِّمَاءَ تَلَوَ الظِّمَاءِ

ويستحضر الشّاعر غزوة بدر التي انتصر فيها النبي على المشركين، ويتابع بعدها إلى مكة المكرمة، فمشى للصلاة في كعبتها، وقد وفي بوعده، وعاد منتصراً، يستجمع قوى الإسلام ويحطّ أصنام الشرك، ويجوّلها إلى قطع متناثرة: 45

40 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/445-446.

41 العاكوب، "تجليات الشخصية العربية الإسلامية ومكونات قوتها قراءة في شعر عمر أبي ريشة 2"، 86.

42 الأنفال 24/8.

43 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/431.

44 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/432.

45 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/433.

واشهدني يا سماء أن رسول الله
أوفى بالعهد خير وفاء

ويتحدثت عمر في قصيدته الأخيرة "في ذكرى مولد أحمد" عن مولد النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم، خير البرية، وينعت تلك الحقبة الزمنية بالوئبة التي أنهت مرحلة الظلم والظلام، وأنتجت مرحلة جديدة ساد فيها التور والهداية.

ويجيب عن سؤاله بتقرير فاحم؛ فالمشركون هزموا بسيل مدمر من المسلمين غسل عار الشرك، ويقدم شرحاً وافياً لقوة المؤمنين؛ فقد حملوا مصحف النبوة زاداً لهم في حياتهم، ويستحضر في ذكرى مولده خيال النبي السّمح، ويجعله داءً لما ألم بهم في العصر الزاهن، يقول: 46

أني ذكرى كمثل ذكرك يا أحمد تنسى فودح الأهوال
تتلقى خيالك السّمح فيها ونظراتنا جراح المعالي

ويعزو ما حلّ بالعالم الإسلامي في العصر الزاهن، وما آلت إليه حال المسلمين إلى بعد الشّباب المسلم عن الطّريق التي رسمها لنا النبي الأكرم، إضافة إلى سرقفة الغواية منهم ما تبقي من خصال إسلامية حميدة، ما جعل الشّباب تكبو في هذه الأيام في حلبة المجد، كما يكبو الأسير المقيد، يقول: 47

لو مشينا على سنائك لكان التجم أدنى ما نشتهي من منال
إنما سئت الغواية منا ما تبقي من طيبات الخلال
وكبونا في حلبة المجد وهناً كبوات المجرور بالأغلال

ويقدم فحوى قصيدته بأبيات نحسبها من أهم ما قاله عمر في مجال استحضار شخصية النبي، فقد كان الغرض من هذه القصيدة والقصائد التي سبقتها إحيائياً، هدف الشاعر منه أن يستعيد العرب والمسلمون مجدهم التليد الذي فقدوه بابتعادهم عن تعاليم هذا الدين السّمحة التي بددت الظلمة، وأذنت بفجر جديد، يقول: 48

إيه ذكرى ميلاد أحمد كوني رَعشَة الشّوقي في الفؤاد السّالي
بدي ظلمة الجهالة واحمي صدأ الجوهر الكريم الغالي

تتحدث كل المقاطع السابقة عن شخصية واحدة، وهذا ما يعرف بالقناع البسيط، وهو الذي يعتمد فيه الشاعر على شخصية واحدة مفردة يسقط عليها تجاربه المعاصرة بكلّ همومها وهواجسها بعد أن عايش تلك الشخصية فترة طويلة أو قصيرة من الزمن فتشربها وتضمّم مكوّناتها وتمثّل عناصرها". 49

2.4. التوظيف الجزئي للشخصية

ويعني هذا النمط من الاستخدام توظيف الشخصية التراثية لتكون صورة جزئية أو عنصراً في الصورة الشعريّة الكليّة؛ ليعبر من خلالها الشاعر عن أبعاد تجربته المعاصرة، وقد استحضر عمر أبو ريشة شخصية النبي الأكرم على نحو جزئي ووظفها في شعره أكثر من عشر مرّات، وتعدّ قصيدة "خالد" في مقدّمة القصائد ذات التوظيف الجزئي، ففي هذه القصيدة استحضر الشاعر عمر قوّة المسلمين، فوجدّها بدأت زمن النبوة وما بعده، فالتبوة هي التي نقلت الصحراء العربية القاحلة إلى عالم مليء بالقوّة والعزّ والجمال، فأعلن مدى حبه وعشقه لتلك الفترة، وجعلها منهاجاً للمسلمين عليهم أتباعه إن أرادوا أن يعيدوا عزهم الغابر ومجدهم التليد، فقال في قصيدة "خالد": 50

تفحّات النبي والفتح
والعلاء والعزّ والندى والبيان

46 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/455.

47 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/455.

48 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/457.

49 محمد علي كندي، الرمز والقناع في الشعر العربي الحديث السّيب ونازك والبياتي، (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2003)، 83.

50 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/435.

رَعَشَاتٌ فِي أَضْغَعِي مَا جِئْتِ فِيهَا وَمَا جِئْتِ فِيهَا أَفْتَانِي!!
الصَّحْرَاءُ

ويرى "المأمل" أنّ الشاعرَ يربطُ بين الصحراء والإسلام بوصفه أرقى منهج حضاريّ عرفته الأرض، وأياً كانت وجهته الحقّ، فالصحراء العربية دار النبوات، ومنطلق الإسلام الذي عمّ أرجاء الأرض نوره من خلال المسلمين الميامين".⁵¹

لقد امتلأ قلبه حباً بالنبي العربيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وبالعصور الإسلامية الأولى، إذ انطلق المسلمون من صحرائهم يفتحون البلاد. ويشعرُ أبو ريشة بالعزّ لدى عودته إلى ذلك التاريخ العظيم، ويرتعش قلبه للأرض التي تمثّل في نفسه مجد العرب المسلمين وعزهم:⁵²

صَدَقَ الْحُبُّ لَنْ مَوْطِنِي الْأَجْرَدِ رَوْضِي وَجَدَوْلِي وَدِتَانِي
مُبِينُ الْمَجْدِ قَبْلَ أَنْ يُبَيِّتَ الْوَرْدَ وَيُعْطِي الْقِمَارَ قَبْلَ الْأَوَانِ

فالشاعرُ يُشَبِّهُ الوطنَ بالأرض المباركة التي تُبَيِّتُ المجد، فالمجدُ نباتٌ يخرج من باطن أرض الوطن، لينبعث من داخلها سريعاً، فالأرضُ تُبَيِّرُ مجداً، وهذا دليلٌ على عراقة الأمة العربية وحضارتها عبر العصور.⁵³

ومثمة قصيدة بعنوان "هذه أمتي" ذكر فيها الشاعر فتح النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والمسلمون مكة، وهذا يؤكد إعجابته الشديد بالمسلمين القدماء الذين انتصروا للحق، وبنوا صرح الإسلام العظيم الذي سيبقى أبداً الدهر، ومن هذه القصيدة قوله:⁵⁴

يَا لِلْحُرَى، تَلَقَّتِ الْمَجْدَ مَا بَيَّرَ يَوْمَ هَزَّ الْبَدْوِيَّ مِعْوَلَةَ الصَّلْدِ
تَدَيْتَهَا إِلَى رَيْعِ زَمَانِهِ وَأَهْوَى بِهِ عَلَى أَوْتَانِهِ
وَالْمُرُوءَاتُ وَهَمَجُ حَبِيَّتِهِ السَّمْرَاءِ وَالْأَمْنِيَّاتُ قَيْضُ بِنَانِهِ
قَسَمَهَاوَتْ عَلَى عِبَائِهِ الدُّنْيَا وَرَفَّتْ عَلَى صَهِيلِ حِصَانِهِ
فَإِذَا الشَّرْقُ لِلْعُرُوبَةِ طَوَّؤُ تَتَشَطَّى النَّجُومُ فَوْقَ رِعَانِهِ
كُلُّ صَرْحٍ لِلْحَقِّ فِي الْأَرْضِ نَاقٍ نَحْتُهُ الْعَلْبَاءُ مِنْ صُؤَانِهِ

والمأمل في شعر عمر أبي ريشة يدرك أنه كلما عرضَ نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، قابلها بالرّفص الذي لقيته من عبدة الأصنام من الكفار؛ في إشارة إلى أنّ هذا العداء سيبقى قائماً بين الإسلام والكفر ما بقيت الدنيا.

وفي قصيدة "يا عوادي" التي ألّفها عمر في أثناء تأبين الملك غازي، يبدأ حديثه عن بغداد ومصائبها، ويخاطب المصائب أن تحجل وتنحى بعيداً عن العراق وشعبه. ففي أحد أبياتها، ينادي الملك غازي الذي أحبه الناس، مستحضراً في ذلك روعة التفاف سادات قريش وأبنائها حول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحبهم له، وفي هذا الاستحضار تكمن الدعوة إلى اتحاد الشعب العربي وتكاتفه ليصل إلى مبتغاه، وهو تحقيق الحرية والسيادة المستقلة، يقول:⁵⁵

غازي. يا روعة التفاف قريشٍ يومٍ بدرٍ حول النبي الهادي

وتحدّث عمر في قصيدة "لمحة" عن مولد سيّد الخلق محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، واستذكر العهود السالفة عندما أرخى الوحي على جاني مكة جناحي الخلود، حاملاً آية النبوة، مؤيداً من الله سبحانه، وصور فرحة النساء اللاتي فرحن بمولده الكريم وهنّ بثلثن ثغره الوضاح، فانتشت السماء بتساويح دوت في الأرجاء. لقد جاء النبي

51 العاكوب، "تجليات الشخصية العربية الإسلامية ومكونات قوتها قراءة في شعر عمر أبي ريشة 1"، 106.

52 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/435.

53 محمد خالد الخبيصة، البناء الفني في شعر عمر أبو ريشة، رسالة ماجستير، (جامعة الشرق الأوسط، 2011)، 128.

54 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/83-84.

55 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/91.

الأكرم من بعد عيسى، فتعزى الكون برمته لطلته البهيجة، يقول: 56

وَإِذَا الْكُوْنُ بَعْدَ عَيْسَى تَعَزَّى
نُضِبَ عَيْتِي مَحْمَدٍ مِنْ جَدِيدِ

ويعود ويذكر قصّة بحرا الزاهب وسادات قريش الذين غرقوا في جهالات الضلالة حتى رؤوسهم، وذكر الأصنام التي زلزلتها صرخة النبي الأكرم، فقد جاء نبي الله كما استحضره الشاعر حاملاً في يده اليسرى معوله الصلد، وفي هذا إشارة واضحة على إلحاح الشاعر على موضوع العمل بجدّ ليلبغ المرء ما يريد، وفي يده اليمنى حمل الكتاب المجيد نبراس الحياة وشعلتها، يقول: 57

جَلَجَلَتْ صَرْخَةُ النَّبِيِّ فَرَدَّتْ
وَأَشَاحَتْ مُسْرَاةً بِالْمَعْوَلِ الصَّلْدِ
رَجَعَتْ أَصْدَانُهَا أَعَالِي التُّجُودِ
وَمِنْهَا بِالْكِتَابِ الْمَجِيدِ

ويصوّر فرح المسلمين بالتصّر يوم بدر، وبلوغ النبي إلى ما يريد في مجال تبليغ الدّعوة الإسلامية، ودخول الكثيرين في دين الله، فقد عمّ السّلام، وانتشر العدل، وزلزلت عروش الظلم، ودكّت مواطن الكفر في معارك المسلمين كالقاديسة واليرموك وغيرها.

وفي قصيدة "فيود" أشار إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خلال حديثه عن تطاول اليهود بدعم من الإنكليز على مدينة القدس، بعدما لفظتهم كل الدّول، ورموا بهم كما ترمي مياه البحار الجيفَ على شواطئها. لقد زرعوها في قلب العروبة التابض بالحياة في مكان ما زال فيه عبق النبي الأكرم بفوح ويملاً الأرجاء، يقول: 58

مَدَّوْا الْأَكْفَفَ إِلَى شِرَازِمِ أُمَّةٍ
وَرَمَوْا بِهَا التَّلْدَ الْحَرَامَ كَمَا رَمَتْ
صَحَّجَتْ بَيْنَ حُسُومِهَا الْأَمْصَارُ
بِالْحَيْقَةِ الشَّطِّ الْحَرَامِ بِحَاوِ
وَيَنُو لَهَا وَطْأً وَعَبْقُ مُحَمَّدٍ
وَابِنِ الْبَتُولِ بَأْفِقِهِ زَحَاوِ

لقد استحضّر عُمر شخصية النبي الأكرم لما لها من أهمية بالغة في حادثة الإسراء والمعراج التي حطّ النبي خلالها في مدينة القدس، وانتثر عبق رائحته في ذلك المكان الطاهر. لقد ربط عمر في استحضاره هذا بين شخصية النبي الأعظم والمكان (القدس)، الذي أوت إليه تلك الطائفة المنبوذة.

وفي معرض رثائه لمصطفى نجاً في قصيدته "رثاء مصطفى نجاً"، حيث دعا له بأن يهنأ وأن يقرّ عيناً في جنّات النّعيم التي تضمّ الحور العين، ذكر أن هؤلاء الحور يرّددن ما جاء به سيّد البشر محمد والنبي عيسى، وقد استحضّر عمر صورة جزئية لشخصية النبي الأعظم ليقول إن كلمة الله ستبقى العليا، والقرآن الكريم الذي جاء به محمد ما زال يتلى ويردّد في كل مكان، ويحفظ في القلوب، يقول: 59

أَقْرَّ اللهُ عَيْنَكَ مِنْ جَنَانٍ
عَلَى مُهَوَاتِمِ الْيَحْيَى عَيْسَى
نَضُّمُ حَيَاكُمَا حَوْرًا وَعَيْنَا
وَمَصْحَفِ أَحْمَدٍ مَا يَقْرَؤُونَا

واستحضّر في قصيدة "أمرك يا رب" شخصية النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عندما عصفت الأهوال بالأمة الإسلامية في حاضرها الكئيب، واحتلّت فلسطين من قبل الصّهاينة، وتمتّى أمنية واحدة في حياته، وهي أن يشارك في معركة شبيهة بمعركة حطين التي حرّز فيها صلاح الدين القدس من الصّليبيين، ودعا الله أن يرزقه صلاة في المسجد الأقصى، لكنّه تساءل مستنكراً قائلاً: من أجل إعناق رقابهم من قيد العبوديّة والاستغلال.

وأشار في هذا الاستحضار إلى أنّ النبي الأكرم محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبل مئات السنين لم يصلح اليهود

56 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/105.

57 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/105.

58 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/77.

59 أبو ريشة، الأعمال الكاملة، 1/135.

الذين عرفوا على مرّ الأزمان بلؤمهم وغدرهم كما يفعل قادة العرب والمسلمين في الوقت الحالي، يقول: 60

يا رَبِّ مَنْ لِلجِهَادِ الْحَقِّ فِي وَطَنِ
ما إِنَّ مَضَّتْ هَبْوَاثُ الثَّأْرِ جَامِحَةً
مُحَمَّدٌ لَمْ يُيْهَادَنَّ طُعْمَةً عُرِفَتْ
فِيمَ ارْتَضَوْهَا عَلَى ضَيْمٍ وَمَسْكَنَةٍ
أَحْلَامٌ سَاسَتْهُ أَحْلَامُ عُبْدَانِ
حَتَّى رَمَوْهَا بِأَغْلَالٍ وَأَرْسَانِ
بِاللُّؤْمِ وَالغَدْرِ مِنْ أَرْمَانِ أَرْمَانِ
وفاوَضَوْهَا عَلَى زورٍ وَجُتَانِ

إنّ في عودة الشّاعر عمر إلى التّراث يستقي منه مآثر شخصيّاته الدّينيّة كان ضرورة ملحّة في عصر طغت عليه الإخفاقات، واستولت عليه روح الاستسلام، فقد وعى عمر ما لشخصيّة النبيّ محمد صلى الله عليه وسلّم من أثر في نفس المتلقّي، فعمد لاستحضارها في كثير من قصائده، بغية بثّ روح العزم والأمل في نفوس الشّباب المسلم الذي لحق بريق الحضارة الأوروبيّة المزريف، فجعل من الماضي جسراً لهذا الشباب المسلم لفهم حاضره، واستشراف مستقبله.

خاتمة ونتائج

لقد رأى الشّاعر في شخص النبيّ محمد صلى الله عليه وسلّم ورسالاته العظيمة مصدرَ قوّة خارقة للمسلمين ومكاناً آمناً ليعبّر من خلاله عمّا يعيشه في واقعه الحاضر بما يعانیه هذا الواقع من إخفاقات ونكسات. واستناداً إلى ما عرض آنفاً، ووفقاً لمعطيات البحث نستطيع أن نقدّم عدّة نتائج توصل إليها البحث:

إنّ استدعاء الشاعر شخصيّة النبي الأكرم بكنافتها الرمزيّة من خلال مستويات التوظيف المتعدّدة، ينبع من طبيعة الرؤية التي تقدّمها هذه التجربة على المستوى الفكري الخاص بالشاعر.

أخذ الشاعر شخصيّة النبي صلى الله عليه وسلّم من التّراث وتفاعل معه كوسيلة يلقي بها نظرتّه الخاصّة وأفكاره على متلقّيه.

جعل الشاعر نصه الشّعريّ ذا قيمة توثيقية مهمّة؛ فحين تناول شخصيّة النبي الأكرم أتى برمز ديني له مكانته الكبيرة في المخيلة العربيّة والإسلاميّة ليجعلها برهاناً لحاضره الرّاهن.

يمكن أن نعدّ ظاهرة استدعاء شخصيّة النبي الأكرم في شعر عمر، وتوظيفها في السّياق الشّعريّ نوعاً من التّعبير بالشخصيّة؛ حيث وظّف هذه الشخصيّة في شعره ليعبّر عمّا يخلج في نفسه من أفكار وآراء وتجارب مختلفة.

حوّل عُمر شخصيّة النبي إلى رمزٍ شعريّ عميق الجذور ليؤكد قوّة حضور الدّات الشّعريّة ممتزجة بوجودان الجماعة ومعانها، لما تحمله من صرخة مشحونة بفكرة العدالة والمساواة.

لعلّ مجيء شخصيّة النبي الأكرم ضمن المشترك العربي للشاعر والمتلقّي معاً أسهم في نجاح استدعاء الشاعر لهذه الشخصيّة المهمّة بعدما اتّسق المدلول المستوحى ضمن دلالات النصّ الشّعريّ ورسالته. وسمح بإبراز قوّة تأثير الشخصيّة التّراثيّة، وقدرتها على توجيه النصّ الشّعريّ، والكشف عن رؤى الشاعر الفكرية، حيث تجاوز الشاعر في توظيفه لشخصيّة النبي التصوير الفني إلى البناء الثوري الذي يمتاز بالعمق والشمولية، واستثمار واضح لإمكانات اللغة التعبيرية.

قدّم الشّاعر عمر من خلال شخصيّة النبي بعداً معرفياً يثير التّساؤل والتأمّل، ويثير الدّهشة في النفوس، ويدعو إلى التّفكير في الواقع، ويحاول التخلّص من قيوده، فضلاً عن قدرتها على تصوير التّفنّس في تغييرها بين المأساة والبطولة، وتخبّطها بين الوهم واليقين.

تعدّ ظاهرة استحضار الشّاعر المعاصر عمر أبي ريشة لشخصيّات الموروث الدّيني وسيلة هدف من خلالها إلى مدّ جسر للتواصل بين ماضي أمته الحافل بالانتصارات وحاضرها المليء بالإخفاقات، ليقدّم قراءة متأنية وواعية لما يعيشه في حاضره، ويكشف الطّريق واضحاً أمام المستقبل من خلال معالجته وإبداء رأيه في قضية يطرحها، تعبّر عن رؤاه ومواقفه في شتى مجالات الحياة.

لجأ الشاعر في استحضاره شخصيات الموروث الديني لتقنيات وطرائق عديدة فتحت له نوافذ كثيرة في أثناء تناوله لهذه الشخصيات وحديثه عنه. وأهم هذه التقنيات تقنية القناع؛ فمن خلالها عبّر عمر عن تجربته، ووظف آليات سعى من خلالها للتأثير في المتلقي.

تعددت العوامل التي دعت الشاعر إلى استحضار شخصيات الموروث الديني وعلى رأسها شخصية النبي الأكرم، ومن أهمها ما تملكه هذه الشخصيات من مكانة مرموقة ومقدّسة في وعي الشاعر وفكره، ولدى قارئ الشعر أيضاً. وهدف الشاعر أيضاً من هذا الاستحضار أن يبيّن روح العزيمة والصمود في الجبل المعاصر.

أكثر ما عرض من مقطعات شعرية في هذه الدراسة اعتمد فيها الشاعر عمر في استحضار شخصية النبي على استعمال آلية العلم؛ فقد ذكر عُمر اسم الشخصية بشكل خاص، ممّا يدل على أنّ الشاعر أراد أن يقرب عملية التواصل بين المتلقي وشخصية النبي الأكرم، فالاسم هو أكثر شهرة، وترتبط به كل أفعال الشخصية، وهدف الشاعر من ذكر الاسم صراحة تقوية الدلالة، وإغناء المعنى.

استخدم الشاعر نمطين في مجال توظيف شخصية النبي الدينية؛ الأول: التوظيف الكلي للشخصية، وهي ما كانت الشخصية تستحوذ على القصيدة من أولها إلى آخر كلمة فيها، وشكلت المحور الرئيس لجميع صور الشاعر التي قدّمها في قصائده. وثانيهما: التوظيف الجزئي للشخصية؛ ويعني أنّ الشخصية كانت صورة جزئية أو عنصراً في الصورة الشعرية الكلية؛ وقد عبّر عمر من خلال هذين النمطين عن أبعاد تجربته المعاصرة.

المصادر المراجع

أبو ريشة، عمر. الأعمال الكاملة. تحق: فايز الداية وسعد الدين كليب ومحمد قحّة. دمشق. منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2017.

ابن هشام، السيرة النبوية. تحق. عمر عبد السلام تدمري. ط3. بيروت: دار الكتاب العربي، 1990.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. ط3. بيروت: دار صادر، 1414هـ.

إسماعيل، عز الدين. الشعر العربي في إطار العصر الثوري. بيروت: دار القلم، 1974.

إسماعيل، عز الدين. الشعر العربي المعاصر قضاياها وظواهره الفنية والاجتماعية. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967.

الحافظ، نوري. تكوين الشخصية. بغداد: مطبعة المعارف، 1961.

الخيصة، محمد خالد. البناء الفني في شعر عمر أبو ريشة. رسالة ماجستير. جامعة الشرق الأوسط، 2011.

زايد، علي عشري. استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر. القاهرة: دار الفكر العربي، 1997.

طاليس، أرسطو. كتاب النفس. تر. أحمد فؤاد الأهواني، ط2. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 2015.

طاليس، أرسطو. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. تر. أحمد لطفي السيد. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1924.

العاكوب، عيسى. "تجليات الشخصية العربية الإسلامية ومكونات قوتها قراءة في شعر عمر أبي ريشة 2". مجلة رسالة التقريب. العدد 26 ذو الحجة، 1420هـ.

العاكوب، عيسى. "تجليات الشخصية العربية الإسلامية ومكونات قوتها قراءة في شعر عمر أبي ريشة 1". مجلة رسالة التقريب. العدد 26 ذو الحجة، 1420هـ.

عمر، أحمد مختار. معجم اللغة العربية المعاصرة. القاهرة: عالم الكتب، 2008.

عيد، رجاء. لغة الشعر. القاهرة: منشأة المعارف، 1985.

فتح، إبراهيم. معجم المصطلحات الأدبية. تونس. المؤسسة العربية للناشرين المتحدّين، 1986.


كندي، محمد علي. الرمز والقناع في الشعر العربي الحديث السّياب ونازك ولبياي. بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2003.

الموسى، خليل. قراءات نصية في الشعر العربي المعاصر في سورية. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، 2012.


- مجاهد، أحمد. أشكال التناسل الشعري دراسة في توظيف الشخصيات التراثية. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1998.
- مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.
- مليكة، لويس كامل. الشخصية وقياسها. القاهرة: مكتبة النهضة، 1959.
- هدارة، محمد مصطفى. دراسات في الأدب العربي الحديث. بيروت: دار العلوم العربية، 1990.
- واصل، عصام حفظ الله حسين. التناسل التراثي في الشعر العربي المعاصر. الأردن: دار عيذاء، 2011.

KAYNAKÇA

- Ebû Rîşe, Ömer. *el-A'mâlu'l-kâmile*. thk. Fâyiz ed-Dâyê - Sadeddin Kuleyb - Muhammed Kicce. Dîmaşk: Menşûrâtü'l-Hey'eti'l-Âmmeti's-Sûriyye li'l-Küttâb, 2017.
- İbnu Hişâm. *es-Siyeretü'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdusselâm Tidmurî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990.
- İbn Manzur, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dârü'l-Meârif.
- İsmail, İzzuddin. *eş-Şirü'l-arabiyyü'l-mu'âsir kadâyâhu ve zavâhiruhü'l-fenniyye ve'l-ictimâiyye*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1967.
- İsmail, İzzuddin. *eş-Şirü'l-'arabî fi itâr el-'asri's-sevrî*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1974.
- Hâfız, Nûri. *Tekvînu's-Şahsiyye*. Bağdat: Matbaatü'l-Meârif, 1961.
- Haysa, Muhammed Halid. *el-Binâ'u'l-fennî fi şiiir-i Ömer Ebû Rîşe*. Yüksek Lisans Tezi. Câmîatu's-Şarki'l-Avsat, 2011.
- Zâyid, Ali 'İşrî. *İstidâ'eş-şahsiyyât et-turâsiyye fi's-şiiiri'l-arabî'l-mu'âsir*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1997.
- Aristoteles. *Kitâbü'n-nefs*. çev. Ahmed Fuad Ahvâni. 2. basım. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 2015.
- Aristoteles. *İlmü'l-ahlâk ilâ Nikomakus*. çev. Ahmed Lütfi Seyyid. Kahire: Dârül-Kütüb el-Masriyye, 1924.
- 'Âkûb, İsa. "Tecelliyât eş-şahsiyye'l-arabiyye'l-islâmiyye ve mukavvinât kuvvetihâ kirâ'a fi şiiir Ömer Ebi Rîşe 1". *Mecelletu Risâletu't-Takrîb* 26 (Zilhicce, 1420 h.).
- 'Âkûb, İsa. "Tecelliyât e's-şahsiyye el-arabiyye'l-islâmiyye ve mukavvinât kuvvatihâ kirê fi şiiir Ömer Ebi Rîşe 2". *Mecelletu Risâletu't-Takrîb* 26 (Zilhicce, 1420 h.).
- Ömer, Ahmed Muhtâr. "Hv" *Mu'cem el-Luga el-Arabiyye el-Mu'âsira*. Kâhira: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- 'İd, Racâ'. *Luğatu's-şiiir*. Kahire: Munşe'etü'l-Meârif, 1985.
- Fethî, İbrahim. *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-edebiyye*. Tunus: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'n-Nâşirîne'l-Muttedhidîn, 1986.
- Mûsâ, Halil. *Kıraât nassiyye fi's-şiiiri'l-'arabî'l-mu'âsir fi Suriye*. Dîmaşk: Menşûrâtü'l-Hey'eti'l-Âmmeti's-Sûriyyeti li'l-Küttâb, 2012.
- Mücahid, Ahmed. *Eşkâlüt-tenâs eş-şiiir-i dirâse fi tavzîf eş-şahsiyyât et-turâsiyye*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye li'l-Küttâb, 1998.
- Mecme'ü'l-Lugati'l-Arabiyye. *el-Mu'cemü'l-Felsefi*. Kâhira: el-Heyetü'l-Âmme li-Şuûn el-Matâbi' el-Emîriyye, 1983.
- Melîke, Luvîs Kâmil. *eş-Şahsiyye ve Kıyâsuhâ*. Kahire: Mektebetü'n-Nahda, 1959.
- Heddâra, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-edebi'l-'arabiyyi'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye, 1990.
- Vâsil, İsmâ Hilzullah Hüseyin. *et-Tenâs et-turâsî fi's-şiiiri'l-'arabiyyi'l-mu'âsir*. Ürdün: Dâru 'Aydâ', 2011.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Mohamad Turkey.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

HAMİDİYE DÖNEMİNDE TAŞRADAKİ GÜÇ MÜCADELESİNİN KÜFREVİ DERGÂHINA YÖNELİK BİR İTİBAR SUİKASTI ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of the Provincial Power Struggle in the Hamidian Period Through a Reputation Assassination Intended for Kufravi Lodge


Yakup KARATAŞ

Prof. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı, Ağrı, Türkiye
Prof Dr., Agri Ibrahim Cecen University Faculty of Science and Letters Department of Modern History History, Agri, Turkey

✉ yakup198025@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-3356-0146>

Fatih ÖZTOP

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı, Ağrı, Türkiye
Assist. Prof., Agri Ibrahim Cecen University Faculty of Science and Letters Department of Modern History, Agri, Turkey

✉ f.oztop35@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-4864-0309>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 10.07.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 07.09.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

” **Atf / Cite as:** Karataş, Yakup - Öztop, Fatih. “Hamidiye Döneminde Taşradaki Güç Mücadelesinin Küfrevi Dergâhına Yönelik Bir İtibar Suikastı Üzerinden Değerlendirilmesi”. *Mütefekkir* 8/16 (2021), 255-274. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034578>

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

HAMİDİYE DÖNEMİNDE TAŞRADAKİ GÜÇ MÜCADELESİNİN KÜFREVİ DERGÂHINA YÖNELİK BİR İTİBAR SUİKASTI ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Öz

19. yüzyıl boyunca merkezileşmeye ve taşradaki kontrolünü arttırmaya çalışan Osmanlı Devleti'nde, özellikle Sultan II. Mahmud tarafından güçlü ayan ve emirlerin bertaraf edilmesi üzerine Anadolu'nun doğusunda ve güneydoğusunda yeni güç odakları ortaya çıkmıştır. Kürt Emirlerinin yerini alan aşiret liderleri, emirlere kıyasla daha küçük topraklara hükmederek yarı-muhtar bir yönetim sergilerken zaman içinde Nakşibendiye tarikatı örneğinde olduğu gibi bazı şeyhler de nüfuz kazanmaya başlamıştır. Farklı güç odaklarının aynı bölgede kazandıkları nüfuz bir rekabete dönüşmüştür. Tarikat-Aşiret denklemi içerisinde bu güç mücadelesinin hangi boyutlara varabileceğini göstermeyi amaçlayan bu çalışma içerisinde, merkezi Bitlis olup Bayezid sancağına nüfuz etmek isteyen Nakşibendiliğin Hâlidîyye koluna bağlı, Küfrevî hanedanından Şeyh Abdülhadi ve Abdülbaki kardeşlerin, Bayezid sancağı içerisindeki aşiretler tarafından nasıl suçlandıkları ve Saray tarafından nasıl muamele gördükleri anlatılmaktadır. Başkent ve taşra arasındaki yazışmaların yol gösterdiği bu çalışmada iki şeyh kardeşin "ilahlık iddiasında bulunmak, Kürtler arasında fesat çıkarmak, Rusya'dan silah getirip ayaklanma başlatmak" gibi dönemin siyasal konjonktüründe sarayın doğrudan dikkatini çeken ithamlarla yüzleştiği görülmektedir. Bahse konu ithamlar güç mücadelesinin nasıl bir itibar suikastına dönüşebildiğini göstermektedir. Şeyhlerin, haklarında yürütülen soruşturmalar neticesinde suçsuz oldukları anlaşılıp çarptırıldıkları sürgün cezasının affedilmesi kadar bu gibi ağır iddialar karşısında Hamidiye rejiminin gösterdiği refleksin tanımlanması da önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Tarihi, Rekabet, II. Abdülhamid, Tarikat, Aşiret.

Evaluation of the Provincial Power Struggle in the Hamidian Period Through a Reputation Assassination Intended for Kufrevi Lodge

Abstract

In the Ottoman Empire, which tried to centralize and increase its control upon the provinces throughout the 19th century, the elimination of powerful notables and emirs, especially by Sultan II Mahmud, had led to new power centers emerging in the east and southeast of Anatolia. While the tribal leaders who replaced the Kurdish Emirs had a semi-autonomous administration by dominating smaller lands compared to the emirs, some sheiks began to gain influence over time, as in the example of the Naqshbandiyya sect. The influence gained by different power centers in the same region has turned into a rivalry. In this study, it is explained how Sheiks Abdulhadi and Abdülbaki brothers from the Küfrevî dynasty, whose center is Bitlis and who wanted to influence the Bayezid sanjak, were accused by the tribal leaders in the region and how they were treated by the Palace. In this study, guided by the correspondence between the capital and the provinces, it is seen that the two sheiks brothers faced accusations such as "claiming divinity, causing mischief among the Kurds, starting an uprising by bringing weapons from Russia", which attracted the palace's direct attention in the political conjuncture of the period. The allegations in question show how the power struggle can turn into a reputation assassination. It is important to define the reflex of the Hamidiye regime in the face of such heavy allegations.

Keywords: Ottoman History, Rivalry, Abdulhamid the 2nd, Sect, Tribe.

GİRİŞ

XIX. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin küresel sistemlere entegre olma mecburiyetiyle yüzleştiği ve aynı zamanda da olanca gücüyle merkezileşmeye çalıştığı bir asır olmuştur. Bilhassa Tanzimat reformlarıyla birlikte daha yoğun olarak ortaya konan merkezîyetçi eğilimler Osmanlı taşrasının farklı bölgelerinde farklı şiddetlerde tezahür etmiştir. Öyle ki önceki dönemlerin ayan, emirlik, mütesellimlik gibi yerel idare unsurları bu yüzyılda ortadan kalkarken onların yerini aşiret ağaları, tarikat şeyhleri ve diğer taşra elitleri almıştır. Maddî gücü elinde bulunduran aşiretler ile manevî güce ve bu gücün sağladığı çekim alanına sahip tarikatlar kimi dönemlerde nüfuz çatışmasına girmişlerdir. Bu durumda aşiret reisi ile tarikat şeyhi bahse konu çatışmanın öznelere durumuna gelmişlerdir. Esasen dünyevî amaçları olmaması gereken tasavvuf ehline karşı kimi aşiret reislerinin maddî birtakım iddialarla rekabete girişmesinin derinlikli dönemsel ve bölgesel sebepleri bu çalışma kapsamında örneklendirilmiştir. Yüzyılın sonlarına gelindiğinde Sultan II. Abdülhamid'in de aynı merkezîyetçi yaklaşımı daha şiddetli, güçlü ve kararlı bir şekilde sürdürdüğü görülür. Ülkenin tüm topraklarına ulaşmaya özen gösteren Sultan, taşradaki güç odaklarını da kontrol altında tutmaya çalışarak herhangi bir unsurun siyaseten ve idareten gereğinden fazla güçlenmesini engellemeye çalışmıştır. Başkentteki muhalefet yahut iktidar elde etme çabaları hafiyeler, sansür veya sürgün ile susturularak yer altına itilirken taşradaki güç odakları ise kendi aralarındaki mücadelelerinde çok daha geniş hareket alanına sahip olmuşlardır. Bu durum özellikle Anadolu'nun doğusunda ve güneydoğusunda toprak ve nüfuz alanlarını genişletmeye çalışan aşiret ve tarikatları zaman zaman karşı karşıya getirmiştir. Bu şekilde mücadele içerisine giren çevreler, yekdiğeri hakkında aşırı iddia veya isnatlarla onu -gayet merkezileşen- sultan nezdinde etkisiz bir konuma itmeye çalışmıştır. Bu çalışmada, söz konusu rekabetin ve çatışmanın sebepleri, aktörlerin mücadele yöntemleri ve sonuçları değerlendirilmiştir. Adaletin geç de olsa tecelli ettiği tespit edilmiş, bu süreçlerde Sarayın konumu, müdahale yöntemleri, idare araçları ve soruna yaklaşım tarzı tanımlanmıştır.

1. YÜZYILIN KAVŞAĞINDA BİTLİS'TE SOSYAL VE KÜLTÜREL HAYAT

Osmanlı idaresinin çeşitli dönemlerinde Diyarbakır, Van ve Erzurum vilayetlerine bağlı bir kaza olarak yönetilen Bitlis, 1879'dan itibaren vilayet olarak teşkilatlandırılmıştı. Bu tarihten sonra kurumları ve bürokrasisi ile daha geniş bir yönetsel bütünlük gösteren Bitlis, bilhassa Sultan II. Abdülhamid döneminin iç ve dış gelişmelerine (aşiret iskânları, Ermeni meselesi vs.) paralel olarak daha da önem kazanan ve idari örgütlenmesini tamamlayan bir vilayet olmuştur.¹

¹ Danyal Tekdal, "1907 Bitlis Depremi ve İsyanında Bir Vali: Ferid Paşa", *Pamukkale Üniversitesi*

Sosyal düzensizlik, Bitlis'in XIX. yüzyılın sonlarındaki genel görünümünü yansıtır. Şehrin nüfusu Türkler, Ermeniler, Kürtler ve az da olsa Yezidilerden oluşuyordu. Ermeniler arasında çetecilerin ve özellikle Katolik misyonerlerinin teşvikiyle Osmanlı Devleti'ne ve halkına karşı gelişen hoşnutsuzlukların zaman içerisinde isyan boyutunu almasıyla birlikte (1895 ve 1903 isyanları) bunların özellikle Kürtlerle aralarında çok büyük çatışmalar yaşanmıştı. Ermenilerin yol açtığı sorunlar Bitlis'in sosyal ve idari düzenini ihlal eden önemli hususlardan biriydi. Diğer yandan göçebe ve yarı-göçebe Kürt aşiretlerinin oluşturduğu asayişsizliğe bir çözüm olarak Sultan II. Abdülhamid döneminde kurulan milis güçler (Hamidiye Hafif Süvari Alayları) bu düzensiz grupları bir nebze de olsa disiplin altına almıştı.² Ancak Hamidiye Alaylarına dâhil edilen aşiretler, bölgedeki acımasız aşiretler arası rekabette daha avantajlı bir konuma yükselmişlerdi.³ Bitlis'teki aşiretlerin yol açtığı uygunsuzlukların çözümü olarak iskân meselesi Osmanlı devletinin gündeminde olmuş⁴ ve ayrıca aşiretler arası sorunların çözümü noktasında ileride de değinileceği üzere bölgedeki özellikle dini liderler de sosyal dinamizmin aktif birer parçası olarak devreye girmeye başlamışlardı.

Bitlis'in içinde bulunduğu coğrafyada yerel güçler bilhassa XVIII. yüzyıldan itibaren idarede ziyadesiyle etkili bir konuma yükselmişti. Çeşitli Kürt emirlerinden ibaret olan bu güçler, Sultan II. Mahmud döneminin idari reformları ve merkezileşmeyi amaçlayan askerî harekâtları karşısında eski güçlerini büyük ölçüde kaybetmişlerdi ancak yine de varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdi. Tanzimat Fermanı'nın ilanı akabinde gerçekleştirilen yeni idari taksimat Kürt beylerinin tepkisini çekerek devlete karşı isyan etmelerine neden olmuştur. Bedirhan Bey, Han Mahmud ve Nurullah Bey gibi isimlerin başlattığı isyan hareketinin bastırılmasından sonra emirlik sistemi son bulmuş; fakat bölgede bir otorite boşluğu da oluşmuştu⁵. Geniş coğrafyaya hâkim olup başına buyruk hareket eden Kürt emirlerinin yerini zaman içerisinde daha sınırlı bir alana hitap eden aşiret liderleri almaya başlamıştı ve onlar da serbest hareket etme eğilimindeydiler.⁶ Böylece hükümetin uygulamaya çalıştığı merkezileşme çabaları yine adem-i merkezîyetçi bir hüviyet alarak hükümetin etkinliğinin Anadolu'nun doğusu ve güneydoğusunda sınırlı ve dolaylı olarak

Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 27 (2017), 96.

² Bayram Kodaman, *Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 60; Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı - Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010) 81-102.

³ Danyal Tekdal, *II. Abdülhamid Döneminde Bitlis Vilayeti (İdari ve Sosyal Yapı)* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018) 190.

⁴ Bitlis'teki iskân süreçleri ve Ermeni meselesinin bölgeye yansımaları gibi hususlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tekdal, *II. Abdülhamid Döneminde Bitlis Vilayeti*, 185-265.

⁵ Mehmet Saki Çakır, "XIX. Yüzyılda Tarikat Siyaset İlişkisi: Nehri Tekkesi Örneği", *Turkish Studies*, 11/21 (2016), 59.

⁶ Janet Klein, *Hamidiye Alayları - İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 115-117.

hissedilmesine sebep oldu. Özellikle aşiretler arasında yaşanan güç mücadelesi çatışmaya dönüşmekte,⁷ çatışmaların meydana getirdiği asayiş sorunları ise yeni çatışmaları doğurmaktaydı.

Bitlis'teki sosyal denklemin diğer bir unsuru tarikatlar ve şeyhler idi. İlk Türk emirliklerinin Bitlis'teki hâkimiyetinden itibaren Hanefî mezhebinin hükümran olduğu bilinmekte ise de Eyyubi egemenliği ve Şeref Hanlar sülalesinin Bitlis'teki yönetiminden sonra bölgede Şafii mezhebinin üstünlüğü başlamıştır. Kürt emirlikleri döneminde Bitlis'te çok sayıda medrese açılmış ve canlı bir ilmi muhit teessüs etmiştir. Tarikatlar ve şeyhlik müessesesi 1924 yılına kadar Bitlis'te oldukça faal bir konum elde etmiş, bu kurumların ahali üzerinde güçlü bir tesir ve nüfuzu oluşmuştur.⁸ Öyle ki, Siirt Mutasarrıfı Said Bey, 1893 tarihli bir raporunda aşiretler üzerindeki etkilerinden dolayı şeyhlerin telkinlerine başvurulmasının faydalı olabileceğini belirtmiştir.⁹ Sosyal dinamizm açısından bakıldığında Bitlis'te Nakşibendi-Halidiliğin hatırı sayılır ölçüde etkinliği söz konusudur. Bitlis'teki tasavvuf merkezleri başta Van, Hakkâri, Muş ve Ağrı olmak üzere çevre vilayetlerde geniş bir muhit kazanmışlar, icazet alan şeyh veya müderrisler kendi memleketlerinde Bitlis'teki merkezlerin birer şubesi gibi faaliyet göstermişlerdir.¹⁰

Şeyhler, özellikle kan davalarının çözümünde doğal arabulucular olarak ortaya çıkmışlar ve aşiretler arasında hükümetin çözemediği sorunlara müdahale ederek sahip oldukları saygınlıkları kullanmışlardır. Bu yönüyle şeyhler, aşiret liderlerinin de güvenini kazanmış kişiler olarak politik bir güce sahip olmuşlardır. Zira bizzat bölgedeki hükümet yetkilileri tarafından sorunları çözmek için aldıkları davetler dahi şeyhlerin gücünü ve nüfuzunu arttırmıştı.¹¹ Bazı şeyhler ise bölgede yaşanan rekabet ve çatışma ortamını fırsat bilerek süreci kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmiş ve hatta manipüle etmişlerdir.¹² Böylece halkın üzerinde aşiret liderlerinin olduğu kadar dini liderlerin de tahakkümü hissedilmeye başlamıştır. Zira bazı şeyhler binlerce silahlı adama sahipken bu gibilerin dini amaçlardan fazlasını

⁷ Bayram Bayraktar, *20. Yüzyıl Dönemecinde Rus General Mayevsky'nin Türkiye Gözlemleri (Van-Bitlis Vilâyetleri Askerî İstatistiği)* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2007), 249-250.

⁸ Mükrimin Halil Yınanç, "Bitlis", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 2/664.

⁹ *Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). Yıldız Esas Evrakı Kamil Paşa Kısım [Y.EE.KP]*, No. 4, Gömlek No. 398; Tekdal, *II. Abdülhamid Döneminde Bitlis Vilayeti*, 197.

¹⁰ Bitlis'teki tasavvuf ve ilim ehli hanedanların çevre ile olan ilmi münasebetleri ve tesirleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdülcebbar Kavak, *Cumhuriyet Döneminde Ağrı'da Tasavvuf* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020).

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Yakup Karataş, "Peaceful Efforts of Ottoman State Among The East and Southeast Anatolian Nomadic Tribes", *Turkish Studies*, 9/1 (2014), 221-234.

¹² Bruinessen bu konuyla ilgili olarak Şeyh Muhammed Siddık Nehri'yi örnek göstermektedir. Ayrıntılar için bk. Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 342.

da istedikleri görülmüştür.¹³

Tasavvufi otoriteler arasındaki rekabet de taşrada düzensizlik oluşturan faktörlerdendi. Bruinessen bu durumu şöyle anlatır:

“Eğer belirli bir bölgede iki ayrı şeyh bulunuyorsa mürid kazanmak için rekabet hâlinde olmaları istisna değil, sıkça rastlanan bir durumdur. 20. yüzyılın başında Badinan bölgesinde etki alanlarını yaygınlaştırmaya çalışan Nakşibendi Nehri, Barzan ve Bamarni şeyhleri arasında kıyasıya bir mücadele vardı. Şeyhlerin çoğunluğunun rakiplerine karşı ılımlı bir tutum içinde olmalarının yanı sıra başka şeyhlerin aleyhinde bulunmak ve kendi şeyhlerini yüceltmek konusunda müridleri çok daha fanatiktir ve rekabetin ciddi boyutlara ulaşmasında asıl onların payı büyüktür.”¹⁴

2. BİTLİS'İN SUFÎ DİNAMİZMİNDE KÜFREVİLER

Bitlis'te bulunan Küfrevî tekkesi Pir Muhammed Küfrevî (ö. 1898) tarafından kurulmuştur. Pir Muhammed'in anne tarafından soyu Halid b. Velîd'e dayanmaktadır ve babası Şirvan'ın saygın âlim ve mutasavvıflarından olan Yusuf İzzeddin el-Bağdadî el-Kûfî el-Medenî'dir. Şeyh Yusuf Efendi, önce Irak'a ardından da Siirt'in Küfra beldesine gelmiştir. Burada kurduğu medresede çok sayıda talebe yetiştirdikten sonra Bitlis'e yerleşmiştir. Pir Muhammed Efendi, Nakşibendiyye tarikatına intisab etmiş ve bölgedeki aristokrat aileler ile akrabalık bağları kurmuştur¹⁵. Bu akrabalık bağları Küfrevî ailesine dini olduğu kadar siyasi bir güç de vermiştir. Sultan II. Abdülhamid'in¹⁶ de teveccühünü kazanan Şeyh Muhammed Küfrevî'ye bin on iki ve ayrıca beş yüz kuruşluk maaşlar bağlanmış¹⁷ bu ödeneklerle kendisinin ve dergâhının idame-i hayatına devletçe destek olunmuştur. Şeyhin ölümünden sonra ise masrafları Hazine-i Hassa'dan karşılanmak üzere bir türbe inşa edilmesine müsaade edilmiştir.¹⁸ Bitlis'in Kızılmescit Mahallesinde inşa edilen bu türbe bir ara depremden zarar görünce Sultan

¹³ Bertram Dickson, “Journeys in Kurdistan”, *The Geographical Journal* 35/4 (1910), 370.

¹⁴ Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, 365-366.

¹⁵ Kavak, *Ağrı'da Tasavvuf*, 112-113.

¹⁶ Osmanlı sultanlarının öteden beri tasavvuf ehli ve Sünni tarikatlarla çok yakın münasebette oldukları bilinmektedir. Şaziliye ve Kadiriye tarikatlarına intisap eden Sultan II. Abdülhamid de başta Şaziliye ve Medeniye tarikatları olmak üzere tasavvuf merkezlerini iç ve dış politikanın aktif birer unsurları olarak görmüştür. Onlara özel bir önem atfederek türlü yardımlarda bulunmuş ve faaliyetlerini desteklemiştir. Dış politikada özellikle batılı devletlerin emperyalist politikalarına karşı desteklediği tarikatlarla İslâm birliği öngörüsü çerçevesinde direnç noktaları oluşturmuş, Türkistan, Japonya, Çin, Kuzey Afrika gibi coğrafyalarda yaşayan Müslümanları tarikatların faaliyetleri ile Halifelik mana ve mefumu etrafında birleştirmeye çalışarak halifeliliğin gücünü ve etkisini kuvvetli bir şekilde hissettirmeyi amaçlamıştır. Tarikatlar da devletle olan ilişkilerinde Halifeliliğin yerini önemsemekte, bu kurumu aşındıracak girişimlerden uzak durarak siyasete destek olmaktaydılar. Bk. Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 697-707; İhsan Süreyya Sırma, *Belgelerle II. Abdülhamid Dönemi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 111; François Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 190.

¹⁷ BOA, *Yıldız Mütenevvi Maruzat [Y. MTV]*, No. 220, Gömlek No. 45.

¹⁸ BOA. *Maliye Nezareti Emlak-ı Emiriyye Müdüriyeti [ML. EEM]*, No. 351, Gömlek No. 81.

elli liralık bir yardımda bulunarak onarılmasını sağlamıştır.¹⁹ Şeyh Muhammed'in aldığı maaşın kendisinden sonra oğulları Şeyh Abdülhadi, Abdülbaki, Abdülhalık ve Abdülbari Efendiler ve halilesi Fatıma Hanıma zammıyla birlikte ve eşit olarak kayd-ı hayat şartıyla tahsis edilmesine dair padişah emri çıkmıştır (10 Haziran 1902).²⁰

Şeyh Muhammed Efendi'den sonra Küfrevi Tekkesinin en önemli ismi olarak Şeyhin Fatıma Hanımdan olan oğlu Abdülhadi Efendi dikkat çekmektedir. Babasından aldığı icazetle irşad faaliyetlerine başlayan, Ağrı'daki tasavvuf merkezleri ile yakın ilişki kuran ve yirmi kadar talebesine icazet veren Abdülhadi Efendi 1914 yılında vefat etmiş ve babasının yanında defnedilmiştir. Şirvan'ın aristokrat ailelerinden olan Şir Beyler Hanedanı ile kurulan yakın ilişkiler üzerine Abdülhadi Efendi bu hanedanın kızlarından Cemile Hanım ile evlenmiştir. Diğer kardeşi olan Abdülbari ise aynı hanedana mensup bir başka hanımla evlenerek vefatına kadar Eleşkirt'te kalmıştır. Aynı şekilde Abdülbaki Efendi de Abdülhadi Efendi'den sonra Küfrevi dergâhının post-nişinliğini devralmış, 1943 yılında vefat edinceye kadar ilim ve irşad faaliyetlerine devam etmiştir.²¹ Dolayısıyla Şir Beyler hanedanını da kendi tarikatlarına intisap ettiren Küfreviler, Eleşkirt'e kadar tesir ve nüfuz alanlarını genişletmişler ve bölgenin dini-tasavvufi bir cazibe merkezi olmasına hizmet etmişlerdir.

Pir Muhammed aynı zamanda Bayezid sancağına pek çok öğrencisini halife sıfatıyla göndererek burada Nakşibendîliğin genişlemesini sağlamaya çalışmış ve bu vesile ile bölgenin din adamı ihtiyacını karşılamada önemli katkılar sunmuştur.²² Dini amaçlarla gerçekleşen bu girişimler XX. yüzyıl başlarında kimi siyasi ve idari sorunlara yol açmış ve Osmanlı Devleti'nin de gündemini uzun süre meşgul etmiştir. Çünkü gerek aşiretler gerekse tarikatlar arasında yaşanan rekabet ve nüfuz mücadelesi şikâyetlerin İstanbul'a gitmesine sebep olmaktaydı. Bu şikâyetler ise aşağıda da görüleceği üzere Pir Muhammed'in oğulları olan Abdülhadi ve Abdülbaki kardeşleri tamamen Saray'ın gözünden düşürmeyi amaçlamıştı. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden ve Abdülhadi ve Abdülbaki kardeşlerin güya ulûhiyet davasında bulunarak etrafta peygamber sıfatıyla adamlar görevlendirmeleri ve dahi yeni bir din oluşturma gayreti içinde olmaları iddiaları bahse konu rekabetin vardığı boyutları göstermesi açısından kayda değer bulunmuştur.

3. İDDİALAR VE İSNATLAR KISKACINDA İKİ ŞEYH

Abdülhadi ve Abdülbaki Efendiler, ulûhiyet iddia ederek “peygamber”

¹⁹ BOA. *Hazine-i Hassa İradeler [HH. İ]*, No. 117, Gömlek No.13.

²⁰ BOA. *İrade Maliye [İ. ML]*, No: 50, Gömlek No. 58.

²¹ Kavak, *Ağrı'da Tasavvuf*, 48, 113.

²² Kavak, *Ağrı'da Tasavvuf*, 119.

unvanı verilen “*cahil*” adamlar gönderip Kürtler arasında devlete ve padişaha karşı bir ittifak oluşturmak gayesiyle bozgunculuk çıkarmakla ve faaliyetlerinden ötürü kanunî takibe uğramamak için devlet memurlarına rüşvet vermekle ve hatta Rusya’dan silah getirtmekle itham ediliyorlardı.²³ Bu iddia ve ithamlar, Sultan II. Abdülhamid’in Osmanlı topraklarında dirlik ve düzeni sağlamak amacıyla uygulamakta olduğu genel politik çerçevenin yok sayıldığı faraziyesi üzerine bina edilmişti. Çünkü Sultan II. Abdülhamid sahip olduğu halife unvanını sık sık kullanarak bu yönüyle seleflerinden daha farklı bir portre çiziyordu. Sultan, “...toplumsal ve siyasal statükoyu tehdit ettikleri zaman manevî otoritesini kullanarak uyanışçı popüler hareketleri bastırmasını veya işine geldiği zaman onlarla uzlaşmasını ve görüşlerini mevcut sistemle bütünleştirmesini de bilmıştır.”²⁴ Abdülhadi ve Abdülbaki Efendiler hakkında ortaya atılan ilk iddia, doğrudan Sultan’ın -dini politikalarından kaynaklı olarak- dikkatini çekmek amacını taşıyordu. Çünkü müddeilere göre bu efendiler Allah’a şirk koşmayı daha üst perdeden, kendilerini ilahlaştırarak gerçekleştiriyorlardı. Böyle bir iddianın gerçek olması durumunda doğrudan Halife-Sultan’ın otoritesi hedef alınacaktı. Bu durumun Sultan tarafından kabul edilemeyeceği ve Sarayın derhal harekete geçeceği aşikârdı. İddianın devamında “peygamber” unvanıyla cahil adamların Kürtler arasında devlete ve millete karşı ittifak oluşturmaya çalıştıklarından bahsediliyordu. Bu husus ise son peygamberin son halefinin vehmini dini-siyasi manada körüklüyordu.

Osmanlı idare geleneğinin mühim unsurlarından olan arz ve şikâyet uygulamalarında arz veya şikâyette bulunanlar hızlı ve etkin sonuç alabilmek için dileklerini doğrudan devlet merkezine veya bölgedeki en önemli devlet görevlisine iletirlerdi. Bu arz veya şikâyet metinleri oluşturulurken de yine dikkate alınmak ve devletin reflekslerini harekete geçirebilmek için yönetimin en hassas ve titizlikle üzerinde durduğu hususlara vurgular yapılarak karşı taraf ağır töhmet altında bırakılırdı. Mesela 1890’larda Erzurum Valisi Rauf Paşa, Bayezid mutasarrıfı Abdülcebbar Bey’i devlet merkezine şikâyet ederken onun Ermenilere yakınlığını, Müslüman âlimlere hakaretler ettiğini ve Osmanlı askerinin şerefini ayaklar altına almış biri olduğunu belirtmiştir.²⁵ Burada örnek olarak gösterilen hadisenin taraflarından biri de Bayezid’de mutasarrıflığa aday olup Vali Rauf Paşa tarafından desteklenen İbrahim Bey’di. Dördüncü Ordu Müşiri Zeki Paşa, rakip taraftaki İbrahim Bey’in Ermenilere meyilli olduğunu, Hamidiye Alaylarına aleyhtarlık yaptığını ve tam da İran’la sınır problemleri yaşanırken İbrahim Bey’in İranlılara eğiliminin güçlü olduğunu belirtmiştir.

²³ BOA. *Yıldız Esas Evrakı [Y. EE]*. No. 5, Gömlek No. 148, M. 26 Nisan 1904.

²⁴ Kemal H. Karpat, *İslâm’ın Siyasallaşması* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 10.

²⁵ Yakup Karataş, *Bayezid Sancağı ve İdarecileri (1700-1914)* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2014), 205, 207.

Görüleceği üzere vatana ihanetle eşdeğer olarak nitelendirilebilecek ithamlar söz konusudur. Bu iddialarla asıl karar verici olarak devlet merkezinin etkilenmeye çalışıldığı aşikârdır. Burada, yerelde yaşanan bir gerilime sarayın ortak edilme çabası gözlenmektedir. Bu vesile ile saraya daha yakın olan, kendini daha iyi ifade eden veya ilave deliller ortaya koyabilen tarafın bu gerilimin galibi olacağı tartışmasızdır. Rekabet eden güçlerin eşitliği durumunda merkezi yönetim bölgeye müfettişler göndererek yerinde tahkikat yapardı. Nitekim herhangi bir tahkikata ihtiyaç duyulmadan Sultan'ın gözdesi Zeki Paşa bu kaotik ortamdan başarıyla çıkmış ve desteklediği Abdulcebbar Bey'in Bayezid'e mutasarrıf olmasını sağlamıştır.

Sultan II. Abdülhamid dönemiyle ilgili olarak oldukça meşhur olan Sultan'ın vehmini körüklemek yaygın bir uygulama idi. Kırmızı'ya göre bu uygulamadaki amaçlardan biri, padişahı şahsi güvenliği ile ilgili kuşkulandırarak sultan nezdinde bir itibar sağlamaktır.²⁶ Anlaşıldığı kadarıyla bir diğer amaç ise rakipleri bertaraf etmek yahut sarayın gözünden düşürerek onların etkinliğini azaltmaktır.

Şeyhlerle ilgili şikâyeti gerçekleştiren kişinin amacı ne olursa olsun ortaya attığı iddialar oldukça ciddi idi. Özellikle Bulgar ve Ermeni meselesi ülkenin gündemini sürekli meşgul ederken bir de üstüne eklenecek bir Kürt birliği yahut Kürtler arasında bozgunculuk çıkartmak meselesi, ülkedeki dengeleri değiştirebilecek bir hadiseler silsilesine neden olabilirdi. Bu sebeple iddialar ne kadar abartılı olursa olsun Osmanlı idaresi derhal harekete geçme zorunluluğu hissediyordu.

Abdülhadi ve Abdülbaki Efendilerle ilgili ilk şikâyet Erzurum Valiliğinden Dâhiliye Nezaretine gönderilen bir yazıda görülmektedir. Bitlisli Şeyh Abdülhadi'nin "derviş" namını taşıyan Eleşkirtli Bekir isimindeki müridinin, topladığı bazı zararlı kimselerle birlikte Tutağ'a bağlı köylerdeki kimi ahaliyi sapkın fikirlerine davet ettiği tespit edilmişti. Gerçekleştirilen tahkikat neticesinde Bekir'in Bitlis'teki şeyhinin yanına kaçtığı belirtilmişti (18 Şubat 1904).²⁷ 22 Şubat 1904'te Dâhiliye Nezareti tarafından Bitlis'e yazılan bir emirde Eleşkirt'e bağlı Kıran köylü Bekir'in yakalanıp mahfuzen Bayezid'e gönderilmesi istenmişti.²⁸ Bitlis vali vekâletinden bildirildiğine göre yapılan araştırmalarda Bekir'in memleketine döndüğü üzerinde durulmuştu (2 Mart 1904).²⁹ Yazışmalarda buraya kadarki süreçte Abdülbaki ve Abdülhadi Efendilerin isimleri sadece müritlerinden dolayı

²⁶ Abdülhamit Kırmızı, *Abdülhamid'in Valileri Osmanlı Vilayet İdaresi (1895-1908)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 109.

²⁷ BOA. *Dâhiliye Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu Muamelat Kısmı Evrakı [DH. TMIK. M.]*, No. 164, Gömlek No. 4/2.

²⁸ BOA. *DH. TMIK. M.*, No. 164, Gömlek No. 4/4.

²⁹ BOA. *DH. TMIK. M.*, No. 164, Gömlek No. 4/3.

zikredilmiş ve olay doğrudan kendileriyle ilişkilendirilmemiştir. Meselenin aslı Kıran köylü Bekir'in bireysel olarak gerçekleştirdiği faaliyetler olarak değerlendirilmiştir; ancak Bekir'i tanımlarken Şeyh Abdülhadi'nin müridi olduğu vurgulanmıştır. Meşihat da konunun yakından takipçisi olmuş ve Dâhiliye Nezaretine gönderdiği evrakla Bitlisli Şeyh Abdülhadi'nin müritlerinden Bekir'in Tutak'taki bazı temiz kalpli Müslümanları "idla" ettikten sonra Bitlis'e kaçtığı belirtilerek gerekli tahkikatın acilen yapılmasının önemli olduğuna değinmişti.³⁰ Yürütülen tahkikatlara dair İstanbul'a bilgi veren Bitlis Valisinin ifadesine göre iki şeyh kardeş Bekir'i kendi dairelerinden tard etmişler ve onun halifelliğini elinden aldıklarını ve ona itibar edilmemesi gerektiğini ilan etmişlerdi.³¹

Karakilise'de³² bulunan Hamidiye on dokuzuncu alayı birinci Bölük Yüzbaşı Mehmed Fahri Bey'in yazdığı bir arzuhal üzerine Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi, Dâhiliye Nezaretine gönderdiği 15 Mart 1904 tarihli bir yazı ile Bitlisli Şeyh Abdülhadi Efendi'nin on kadar adamının Eleşkirt'te bulunan Kürtler arasında şeriat ve tarikat hilafına birtakım söylemlerle bölge ahalisini sapkın bir yola düşürmeye çalıştıklarından bahisle acilen önlem alınması gerektiğini vurgulamıştır.³³ Bitlis vilayetine gönderilen bir emirle bu husus hakkında gereken tahkikatın acilen yapılarak neticenin bildirilmesi istenmiştir.³⁴ Şeyh Abdülhadi'nin Bitlis ve havalisinde oldukça nüfuzlu ve itibar gören bir kişi olması nedeniyle Şeyhülislâmlık makamı bir an önce gereken tedbirlerin alınıp olayların büyümeden önlenmesini istemiştir. Dâhiliye Nezareti ise hukuki teamülleri uygulayarak önce bir tahkikat yapılması gerektiğini düşünerek hareket etmiştir; ancak önce Erzurum vilayetinden ardından da Diyadin kazasından çekilen telgraflar tahkikatın yönünü, boyutunu ve yöntemini değiştirmiştir.

Erzurum valiliğinin 25 Mart 1904 tarihli olarak Dâhiliye Nezaretine gönderilen yazısında da Şeyh Abdülhadi'nin dervişlerinden başka dört isim daha zikredilerek bu kişilerin Bayezid havalisinde dolaşarak ahaliyi şeriata aykırı fikirlerine çekmeye çalıştıkları ve böylece Kürtler arasında uyandırmaya çalıştıkları bozguncu fikirlerinin genişleme tehlikesinin baş gösterdiğine değinilmiştir.³⁵ Bu kişilerin ele geçirilmesi üzerine bunların batıl fikirlerinden Müslüman ahalinin kurtarılması adına Şeyh Abdülhadi'nin de tutuklanması gerektiği üzerinde durulmuştur.³⁶

24 Nisan 1904 tarihinde Ademanlı Aşireti Reisi ve Hamidiye Alay Kaymakamı Mehmed Bey meşihata bir telgraf göndermiştir. Bu telgraftaki

³⁰ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/6.

³¹ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/14.

³² Bugün Ağrı şehir merkezi.

³³ BOA. Dâhiliye Mektubi Kalemi Evrakı [DH. MKT.], No. 832, Gömlek No. 27/1, 4.

³⁴ BOA. DH. MKT., No. 832, Gömlek No. 27/1, 4.

³⁵ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/10.

³⁶ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/11.

ifadelerine göre şeyh efendiler ulûhiyet davasında bulunarak “peygamber” adını verdikleri kişileri (halifeleri) Kürtler arasına gönderip hem padişah ve devlet aleyhinde komitacılık yapmakta hem de Kürtler arasına nifak tohumu serpmektedirler. Kayıttaki ifadelere göre bazı devlet memurları da bu iğfallere kapılmaya başlamış ve hatta rüşvet alarak bu büyük tehlikeyi görmezden gelmişlerdir. Hadise devletin ve milletin ittihadına yönelik büyük bir tehlike olarak tanımlanmıştır.³⁷ Meşihat’ın yazılarına göre Karakilise havalisindeki diğer aşiret alaylarının kumandanlarından da aynı mealde telgraflar gönderilmiştir (25 Nisan 1904).³⁸ Bayezid havalisinde bulunan bir alay komutanının merkezi hükümeti uyarmasının sebebi bu şeyhlerin propagandacılarının Bayezid havalisine kadar gelmiş olmalarıdır. Eleşkirt, Karakilise ve Diyadin’den peş peşe gönderilen yazılarla birlikte genişleyen tahkikat Bitlis vilayetinde ikamet eden şeyhlerin yakalanmasına neden olmuştur; ancak buraya kadar olan bütün şikâyetlerin Bayezid sancağına bağlı kazalardan gelmiş olması ilginçtir. Asıl faaliyetlerini Bitlis’te sürdüren Abdülhadi ve Abdülbaki Efendilerin aslî ikamet mahallerinden hiçbir şikâyet gelmemiştir. Müddeiler ise bu durumu bölgedeki memurların rüşvet alarak bu faaliyetleri görmezden gelmelerine bağlıyordu. Tabii ki Bayezid sancağında ikamet eden şikâyet sahiplerinin Bitlis’teki memurların rüşvet alıp almadıklarını bilmeleri oldukça düşük bir olasılıktı. Bu nedenle iddialarını bir temele oturtmak için böyle bir ithamı ortaya atmış olmaları ise daha yüksek bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir.

Zamanla oldukça zenginleştikleri ve devlet memurlarına rüşvetler vererek haklarındaki kanunî takibattan kurtulmaya çalıştığı iddia edilen bu kişiler Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da çok ciddi bir fesat hareketi oluşturmakla itham edilmişti. Merkezi hükümet ve yerel idareciler tarafından yakından takip edilen bu hareketle ilgili olarak tutulan resmi kayıtların sağlıklı bir şekilde muhafaza edilmesi gereği üzerinde durulmuştu.³⁹ Bu ifadeler muhakkak ki merkezi hükümette bir teyakkuza sebep olmuştur. Sultanın Mabeyn Başkâtibinin 26 Nisan 1904 tarihli bu mütalaası Abdülhadi ve Abdülbaki kardeşlerin etrafında gelişen meselenin devletçe ne ölçüde önemsendiğini göstermektedir. Dolayısıyla müddeilerin amaçlarına ulaştığı ve sarayın dikkatini çekmeyi başardıkları görülür. Mütalaa içerisinde 1903 yılı ağustos ayı itibariyle ortaya çıkan bu fesadın bir an evvel sonlandırılmasının, devlet ve padişahın itibarı açısından da önemli olduğunun altı çizilmiştir.

Ademanlı Aşireti Reisi ve Hamidiye Alay Kaymakamı Mehmed Bey’in telgrafından hemen iki gün sonra Bitlis Valisine gönderilen emirde konunun

³⁷ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/12; *Dâhiliye Mektubi Kalemi Evrakı [DH. MKT.]*, No. 2603, Gömlek No. 146.

³⁸ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/13.

³⁹ BOA. *Yıldız Esas Evrakı [Y. EE]*, No. 5, Gömlek No. 148.

önem ve hassasiyeti vurgulanarak acilen ilgili ve gerekli tahkikat süreçlerinin başlatılması tavsiye edilmiştir. Emrin münderecatında, hadisenin derinlemesine araştırılması ve elde edilecek bilgi, bulgu ve belgelerin derhal merkezi hükümetle paylaşılması da istenmiştir.⁴⁰ Bitlis Valisi yaptığı tahkikatta, aşağıda da belirtileceği üzere adı geçenlerin Rusya'dan silah getirtmek azminde oldukları ve geniş çaplı bir harekete hazırlandıkları yolundaki tespitlere yer vermiştir.⁴¹ Bitlis Valisi Ferid imzasıyla 27 Nisan 1904'de Dâhiliye Nezaretine gönderilen yazıda valinin konuyla bizzat ilgilendiği ifade edilmiştir.

Öte yandan dördüncü Ordu Kumandanlığının ihbarına göre Küfrevi kardeşler Rusya'dan silah getirtmeye de teşebbüs etmişlerdir.⁴² Bitlis Valisi bu ihbarlar üzerine harekete geçip bu iki şeyhi de ele geçirerek Trabzon'a göndermiş ve onların adamlarını takip ettirerek silah getirtme meselesini de tahkik etmeye başlamıştır (1 Mayıs 1904).⁴³ Valinin 1 Mayıs 1904'te Muş'tan gönderdiği şifre telgrafta Abdülhadi ve Abdülbaki kardeşlerin yakalanarak padişah iradesi uyarınca Bitlis'ten Trabzon'a doğru yola çıkarıldığı bildirilmiş Rusya'dan silah getirtme konusu ile şeyhlerin adamları hakkındaki tahkikatın da sürdüğü belirtilmiştir.⁴⁴ Bu durumda tahkikat henüz neticelenmeden zanlı şeyhler derdest edilmişlerdir. Böylece devlet zaman geçirmeksizin iddiaların üzerine gitmiş ve gerekli takibat ve soruşturmaları gerçekleştirmiştir. Valinin tahkikatı olaya yepyeni bir siyasi boyut eklemiştir. Böylece din ve hilafete karşı girişilen hareketler iddiasının ötesine geçilerek olaylara ayrılıkçı bir siyasi mana yüklenmiştir. Ancak Sened-i İttifakla gündeme getirilerek Tanzimat Fermanı ile uygulamaya konulmuş olan, bir kimsenin yargılanmadan cezalandırılmaması ilkesi bu vakada uygulanmamıştır. Sultan'ın kişisel tercihi olarak cömertçe kullandığı sürgün yöntemi şeyh efendilerin de yüzleştiği bir ceza olmuştur.

Meselenin üzerine büyük bir ciddiyetle gidilmesiyle Şeyh Abdülhadi ve Abdülbaki Efendilerin müritleri de firar etmeye çalışmışlardır. Dördüncü Ordu Müşiriyetinin 9 Mayıs 1904 tarihli yazısında şeyhlerin firar hâlinde olan halifelerinden Ömer, Süleyman, Eyüp, Selim, Ali, Said, Yusuf, Ali ve Hamza isimli kişilerin yakalandığı bildirilmiştir. Müşir Zeki Paşa'nın bu yazısında yakalanan kişilerin Karakilise hükümetine teslim edildiği ve Erzurum vilayetine de tahkikat için gerekli bilgilerin verildiği belirtilmiştir. Abdülkadir isimli bir halife de daha sonra yakalanarak yetkililere teslim edilmiştir (5 Mayıs 1904).⁴⁵

⁴⁰ BOA. *Babıali Evrak Odası Belgeleri [BEO]*, No. 2320, Gömlek No. 173947.

⁴¹ BOA. *DH. TMIK. M.*, No. 164, Gömlek No. 4/14.

⁴² BOA. *DH. TMIK. M.*, No. 164, Gömlek No. 4/14.

⁴³ BOA. *DH. TMIK. M.*, No. 164, Gömlek No. 4/5.

⁴⁴ BOA. *Dâhiliye Şifre Kalemi Evrakı [DH. ŞFR.]*, No. 327, Gömlek No.4.

⁴⁵ BOA. *Yıldız Perakende Askeri Kısım Evrakı [Y. PRK. ASK]*, No. 217, Gömlek No. 29.

Şeyh Abdülhadi ve Abdülbaki kardeşlerin 31 Mayıs 1904 tarihinde devlet merkezine ve padişaha ulaştırılmak üzere Trabzon'dan kaleme aldıkları bir telgrafta Bitlis'te şeyhlik rekabetinden dolayı kendilerine iftira atıldığı, gözden düşürülmek için kendilerine küfür ve ihanet isnatlarında bulunulduğu belirtilmiştir. İki kardeş babalarının onlarca sene dua-hânlık makamında bulunduğunu ve kendilerinin ondan icazet aldıklarını belirterek yanlış bir yola sülûk etmelerinin mümkün olmadığını ve affedilmelerini istemişlerdir (31 Mayıs 1904).⁴⁶ Şeyh kardeşler Trabzon'dan deniz yoluyla Çanakkale'ye ve oradan da Trablusgarb'a sürgün edilmişlerdir (8 Haziran 1904).⁴⁷

Trabzon valisinin 22 Haziran 1904 tarihli yazısına göre Erzurum üzerinden Trabzon'a ulaşan altı kişinin buradaki hapisanelerde barındırılması mümkün olmayıp ülke içinde başka bir yerde cezalarını çekmeleri istenmiştir.⁴⁸ Dosya içindeki bir arzuhalden anlaşıldığına göre Trabzon'a gönderilen mahpuslardan Eleşkirtli Rıdvan ve Ömer Hocalar beş parasız kaldıklarından bahisle devletten bir miktar yardım talebinde bulunmuşlardır.⁴⁹ Trabzon Valisinin 27 Haziran 1904 tarihli yazısına göre de hadiseyle irtibatlı on altı nefer daha Trabzon'a getirilmişti. Vali mahpuslar için yer olmadığından bahsetmiş ve ne işlem yapılacağı hakkında bilgi istemişti.⁵⁰ Trabzon Valisi 4 Temmuz 1904'te yeniden bir arzuhal oluşturarak yaz mevsimi ve hapisanelerin yetersizliğinin yanı sıra mahpusların "alil, müsinn ve beş parasız" olduklarını belirtmiş ve başka bir yerde muhafaza altında tutulup tutulmayacakları konusunda ne yapılacağını sormuştur.⁵¹ Ulemâ ve hoca sınıfına mensup mahpuslardan on kişi 8 Temmuz 1904'te bir mahzar kaleme alarak Trabzon valisine iletmışlerdir. Kendilerinin ulemâdan ve Nakşibendi Tarikatı müntesiplerinden olduklarını belirten bu kişiler tüm ömürlerini evrad ve ezkâr ve padişah ve devlete dua etmekle geçirdiklerini belirtmişlerdir. Tekke ve zaviyelerinde az bir gelirle kendilerinin ve ailelerinin işelerini sürdürdüklerini ifade eden bu kişiler kısaca oldukça kötü şartlar içinde ve tıkiş tıkiş bir odada mahpus yaşamının zorluklarından bahsederek daha geniş bir yere çıkarılmalarını istemişlerdir.⁵² Bahse konu yirmi iki kişi 16 Ağustos 1904'te bir başka mahzar kaleme alarak Meşihata ve 18 Ağustos 1904'te bir başka mahzarı da Trabzon vilayetine göndermişlerdir. Meal en ne için tutuklandıklarını bilmediklerini ifade etmişlerdir. Bu sefer de yine içinde buldukları zor

⁴⁶ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/7.

⁴⁷ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/8; 5 Haziran 1904 tarihli bir başka evrakta bu kişilerin Trablusgarb'a ve oradan da Fizan'a sürgün edildikleri kayıtlıdır. BOA. *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat* [Y. A. HUS.], No. 473, Gömlek No. 113.

⁴⁸ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/8.

⁴⁹ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/19.

⁵⁰ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/20.

⁵¹ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/22, 23.

⁵² BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/24.

şartlardan bahsetmişler ve devlete olan sadakatlerini vurgulamışlardır. Günlerini ibadet ve taat ile geçirirken şimdi katiller ve diğer adi suçlularla aynı yerde çok sıkıntı çektiklerini belirterek af ve tahliye edilmelerini dilemişlerdir.⁵³

Bu sırada Trabzon Valisi yine yer olmadığından bahisle merkezi hükümete arzuhaller göndermekte ve mahpusların akıbetinin ne olacağını sormakta idi. Mahpusların kaleme aldıkları mahzarlar başarıyla sonuçlanmış olmalı ki Sadarettin Dâhiliye Nezaretine yazılan 31 Ağustos 1904 tarihli emirde bu kişilerin ibadetlerini dahi rahatça yapamadıkları belirtilerek tahliye edilmelerinin uygun olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca bunların şahsi hukuka dair bir sabıklarının olmadığı ve vergilerini düzenli ödeyen kişiler oldukları da belirtilmiştir.⁵⁴ Bu kişiler Trabzon'da iken Sadarettin Dâhiliye Nezaretine gönderilen bir başka emirde bu davayla ilgili mahpusların ülkenin çeşitli yerlerine gönderilerek zararlı faaliyetlerde bulunmamaları için gerekli tedbirlerin alınması istenmiştir (27 Eylül 1904).⁵⁵ Yine bu esnada Abdülhadi ve Abdülbaki Efendilerin Trablusgarb'a gönderildiği ve yirmi iki müridinin Trabzon'da buldukları belirtilmelidir. 3 Ekim'e kadar durumlarında bir değişiklik olmadığı anlaşılan bu yirmi iki kişi için yevmiye ödenek çıkarılması gündeme gelmiş ve Sadaretin onayına sunulmuştur.⁵⁶ 4 Kasım 1904 tarihine kadar henüz tahliyeleri gerçekleşmeyen yirmi iki kişi namına Hoca Ali Rıza merkezi hükümete ve meşihata birer telgraf çekerek düşmanlarının garazı sonucu suçsuz yere Trabzon'da perişan olduklarını dile getirmiş ve aileleri dahi zor durumda kaldığı için kendisinin ve diğer tüm tarikat mensuplarının af ve tahliyelerini istemiştir.⁵⁷ Dâhiliye Nezaretinden Erzurum vilayetine yazılan 9 Kasım 1904 tarihli bir tezkirede bu yirmi iki kişinin ailelerinin nerede olduğu, geçimlerini ne ile karşıladıkları, hangi lisanda konuştukları gibi bilgiler istenmiş ve nereye gönderilmelerinin uygun olacağı konusunda görüş sorulmuştur. Yazıda ayrıca bu mahpusların kardeş şeyhlerin müritleri olduğu belirtilmiştir.⁵⁸ Erzurum'dan gelen cevapta bu kişilerin Türkçe, Kürtçe ve bir kısmının Arapça bildiği belirtilerek nereye gönderilecekleri konusunda en doğrusunu Babıali'nin bileceği ifade edilmiştir.⁵⁹

Yakalanan müritlerin Trabzon'da ikametleri gerçekten içinden çıkılmaz bir sorun hâline gelmiştir. Artık bunların Trabzon'da uygun hanelerde göz hapsinde bulundurulması ve emsali gibi kendilerine günlük

⁵³ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/26, 27.

⁵⁴ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/30.

⁵⁵ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/29.

⁵⁶ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/31.

⁵⁷ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/35.

⁵⁸ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/38.

⁵⁹ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/42.

ödenek çıkarılması şeklinde çözümler düşünölmeye başlanmıştır.⁶⁰ Ancak bir neticeye ulaşılammıştır. Mahpuslar ise ailelerinin zor durumda olduklarını belirterek af ve tahliye taleplerinde bulunmaya devam etmişlerdir. 26 Aralık 1904'te Bitlis vilayetine yazılan bir tezkirede bu yirmi iki kişinin ne gibi fikirlerle ahaliyi ifsat etmeye çalıştıklarının tahkik edilmesi, Erzurum'dan ise bu kişilerin mal ve mülk kayıtlarının çıkarılması istenmiştir.⁶¹ Bitlis'ten gelen cevapta, adı geçenlerin Küfrevi şeyhlerinin işgalatına kapılarak Kürtler içinde bozgunculuk yaptıkları ifade edilirken Erzurum'dan gelen cevapta ise bu kişiler hakkında yeterli bilgiye ulaşılammadığı belirtilmiştir.⁶²

Dâhiliye Nezaretinden Sadarete gönderilen 11 Kasım 1904 tarihli kayıтта Trabzon'da mevkuf bulunan müritlerinin affedilmiş oldukları belirtilerek iki şeyhe de geçinebilecekleri kadar bir maaş tahsis edilmesi ve müritleri gibi onların da affedilmesinin yerinde olacağı yönünde görüş beyan edilmiştir.⁶³ Dâhiliye Nezaretinden Trabzon vilayetine yazılan 20 Şubat 1905 tarihli bir emirde müritlere mal sandığından karşılanmak üzere üç bin gurus atıyye verilmesinin uygun olacağı bildirilmiştir.⁶⁴ Bundan bir hafta sonra da Trabzon ve Erzurum valiliklerine gönderilen müşterek bir emirle Trabzon'daki bahse konu mahpusların nezaret altında bulundurulmak şartıyla memleketlerine gönderilmesi istenmiştir.⁶⁵ Gerek Trabzon'da bulunan müritler gerekse Trablusgarb'a sürgüne gönderilen şeyhlere karşı devletin tavrı giderek ılımlı bir hâl almaya başlamıştır. Kendilerine isnat edilen suçlar üzere tevkif edilen bu kişiler devletin nezareti altında tutulup bizzat devlet memurları tarafından gözlemlenirken suçsuz oldukları yolunda kanaat oluşmaya başlamış olmalı ki hem maaş hem de tahliyeleri noktasında devlet olumlu bir yaklaşım sergilemiştir.

Mahpuslar lehine bu tabloyu daha da olumlu hâle getiren bir arzuhal, 1905 yılının şubat ayının sonlarında Bitlis'ten gönderilmişti. Abdülhadi ve Abdölbaki kardeşlerin annesi olduğu anlaşılan Fatıma Hanım'ın imzasıyla yazılan bu arzuhalde Şeyh kardeşlerin af ve tahliyeleri istenmekte idi.⁶⁶ Fatıma Hanım'ın Seraskerliğe de verdiği aynı doğrultudaki arzuhalinde oğullarının kimi garazkârların iftiralalarına kurban gittiği belirtilmişti.⁶⁷ Dâhiliye Nezareti Bitlis vilayetinden bu kadının kim olduğunu araştırmasını istemişti.⁶⁸ Bitlis'ten gelen cevapta Fatıma hanımın Bitlis'te medfun Nakşibendi şeyhlerinden Şeyh Muhammed'in hanımı olduğu ve adı geçen

⁶⁰ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/41.

⁶¹ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/45.

⁶² BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/46, 47.

⁶³ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/49.

⁶⁴ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/50.

⁶⁵ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/51, 52.

⁶⁶ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/55.

⁶⁷ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/56.

⁶⁸ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/53.

şeyhlerin de annesi olduğu belirtilmiştir. Vali, şeyh efendilerin ıslah olduklarını düşündüğünü belirterek suçlu olmadıklarının ortaya çıktığını bildirmiştir.⁶⁹

31 Mayıs 1905'te Dâhiliyeden Sadarete yazılan bir yazıda Abdülhadi ve Abdülbaki kardeşlerin bazı cahillerin iftirasına uğradığı, haklarındaki isnatların bir esasa dayalı olmadığı ve Trablusgarb'da iken de aykırı bir hareketlerinin olmadığı gibi hususlar üzerinde durularak af ve tahliyelerinin gerekli görüldüğü vurgulanmıştır.⁷⁰ Dâhiliyeden Trablusgarb vilayetine yazılan 26 Ekim 1905 tarihli emirde bu kişilere sıkıntı çıkarılmaması ve geçinebilecekleri kadar bir ödenek tahsis edilmesinin padişah iradesi gereği olduğu bildirilmiştir.⁷¹ 1905 yılının Eylül ayında Şeyh Abdülhadi ve Abdülbaki kardeşlerin valideleri Fatıma Hanım'ın, oğullarının affına ve salıverilmelerine dair olan arzuhalinde çocukları ve torunlarının selameti için iftiraya kurban giden oğullarının serbest bırakılması istenmiştir. Bu arzuhalin imza yerinde Fatma Hanım için yapılan "Bitlis'te Merhum Şeyh Muhammed Küfrevi Hazretlerinin Halilesi" şeklindeki tanımlama bu ailenin Bitlisli meşhur Küfrevi hanedanından olduğunu göstermektedir. Aynı dosyada şeyh efendilerin yedi çocuğu tarafından verilen 11 Ekim 1905 tarihli bir mahzar da bulunmaktadır. Bunlar da Sadaret Makamına iletmek üzere babalarının affedilmesine dönük taleplerini kaleme almışlardır.⁷² Fatıma Hanım'ın 3 Kasım 1905'te oğullarının salıverilmesi için yeniden müracaat ettiği görülmüştür.⁷³ Bir Sadaret kaydında ise Trablusgarb'da bulunan kardeşlerin gayet ıslah-ı hâl ettikleri, sürekli padişaha dualar ettikleri ve oranın havasıyla imtizaç edemediklerinden dolayı padişah tarafından affedildikleri ve gözetim altında bulundurularak Bitlis'e gönderilmeleri gerektiği kaleme alınmıştır (25 Şubat 1906).⁷⁴ Bu yazışmalar üzerine Sadaret, Bitlis vilayetinden iki şeyhin Bitlis'e iade edilmelerinin sakıncalı olup olmayacağı sorulmuştur.⁷⁵ Bu soruya Bitlis'ten ne cevap verildiği bilinmemekle birlikte sonraki kayıtlar şeyhlerin memleketlerine iade süreçlerinin başladığını göstermektedir. Ancak Şeyh Abdülhadi ve Abdülbaki kardeşlerin affedilerek Bitlis'e gönderilmeleri biraz daha zaman almış gibi gözükmektedir. Zira 3 Eylül 1906 tarihli bir Sadaret kaydında adı geçen kişilerin afv-ı 'aliye mazhar olarak Bitlis'e gönderilmelerinin emri konu edilmiştir. Bu kayıтта şeyhlerle ilgili olarak "Trablusgarb'da ikamet eyleyen"⁷⁶ şeklindeki tanımlama aslında bu kişilerin devlet nezdinde artık

⁶⁹ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/54.

⁷⁰ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/57; BOA. DH. ŞFR. No. 345, Gömlek No. 17.

⁷¹ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/60.

⁷² BOA. BEO. No. 2642, Gömlek No. 198141/2, 3.

⁷³ BOA. DH. TMIK. M, No. 164, Gömlek No. 4/62.

⁷⁴ BOA. Y. A. HUS., No. 500, Gömlek No. 3.

⁷⁵ BOA. BEO. No. 2642, Gömlek No. 198141/1.

⁷⁶ BOA. DH. TMIK. M., No. 229, Gömlek No. 47.

cezalı olarak görülmediklerine işaret olarak görülebilir. Zira aksi hâlde “Trablusgarb’da ikamete memur” mealine işaret eden ifadeler kullanılırdı.

SONUÇ

Sultan II. Mahmud döneminde gerçekleştirilen merkezileşme çabaları neticesinde geniş coğrafyalara hâkim olan ve otonom bir özellik gösteren taşra beylerinin güçleri birer birer kırılmaya başlanmıştı. Ortaya çıkan otorite boşluğunu özellikle İstanbul’a yakın vilayetlerde merkezden atanan valiler vasıtasıyla hızla dolduran Osmanlı yönetimi, başkentten uzaklaştıkça aynı başarıyı göstermekte zorlanmıştı ve oluşan otorite boşluğu bölgenin nüfuzlu aileleri tarafından doldurulmuştu. Bilhassa Anadolu’nun doğusu ile güneydoğusunda Kürt emirlerinin yerini daha küçük topraklara hükmeden aşiret beyleri almış ve onlar da emirlerin alışkanlıklarını sürdürerek başlarına buyruk hareket etme eğilimlerini sürdürmüştü. Zaman ilerledikçe bölgedeki güç denklemini daha karmaşık bir hâle gelmiştir. Zira aşiret beylerinin yanında siyaseten güç kazanan şeyhler, hükümetin görevlendirdiği yöneticiler ve son olarak Hamidiye alaylarına bağlanarak bizzat devlet tarafından yetkilendirilmiş ve silahlandırılmış Kürt beylerinin de nüfuz mücadelesi içerisine girmesiyle birlikte zaman zaman bu unsurlar arasında çatışmalar dahi yaşanmıştır.

Özellikle şeyhler, ikamet ettikleri mahallerde gerek halk gerekse hükümet nezdinde gördükleri saygı dolayısıyla etkinliklerini gittikçe arttırmışlardır. Şeyhlerden “*el alarak*” vazifelendirilen müritler ise bağlı oldukları tekkelerin çevresine nüfuz ederek üstlendikleri misyon ile kendi tarikatlarına yeni müritler kazandırıyor ve diğer tarikatlarla rekabete de neden oluyorlardı. Tarikatın kazandığı etkinlik ve dini nüfuz sahalarını genişletmesi bir başka tarikatın, bir başka tarikata mensup bir aşiretin yahut siyaseten gücüne zarar geldiğini düşünen bir aşiret ağasının çıkarlarını zedelemiş ise bu husus yeni bir çatışmaya zemin hazırlamıştır. Aşiretler arasındaki çatışmaları belirleyen faktör siyasi, idari yahut silahlı güç iken şeyhlerle mücadelede bu unsurların işe yaraması zor idi. Çünkü şeyhlere güç veren en önemli faktör sahip oldukları mürit sayısı yahut bir başka deyişle gördükleri saygı idi. Bu durumda çıkarı zedelenen grubun o şeyhten kurtulması için öncelikle onun saygınlığını yok etmesi gerekiyordu.

Osmanlı Devleti’nde uzun yıllar dua-hanlık vazifesi icra etmiş olan ve Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye koluna tabi Şeyh Muhammed Küfrevî’nin çocukları olup Bitlis bölgesinde oldukça nüfuzlu olan Şeyh Abdülhadi ve Abdülbaki Efendilerin Bayezid’e doğru nüfuz alanlarını genişletme çabası içine girmeleriyle haklarında, ulûhiyet davası güttükleri yönünde iddialar ortaya atılmıştır. Bayezid bölgesinde etkin olan bir Hamidiye Alay Komutanının şikâyetleri, vehmiyle maruf olan Sultan II. Abdülhamid’in endişelerini körükleyip Sultan’ın yaptırım gücünü kullanarak

adı geçen şeyhlerin bertaraf edilmesini amaçlamıştır. Ulûhiyet, peygamber tayini, Kürtler arasında nifak sokmak ve Rusya'dan silah getirerek isyan başlatmayı planladıklarına yönelik olan iddialar son derece konjonktürel ve saray rejiminin tüm hassas noktalarına dokunur nitelikte idi.

Halifelik unvanına oldukça sıkı sarılarak Osmanlı'yı ayakta tutmaya çalışan, din bağlarını etkin bir şekilde topluma benimsetmeyi amaç edinerek Osmanlı toplumu arasında birlik ve beraberliği sağlamaya sarf-ı mesai eden, doğuda ve batıda milliyetçi isyankâr yapılanmalarla uğraşan Sultan II. Abdülhamid, Kürtler arasında çıkacak bir bağımsızlık hareketi mevcut tehlikenin daha da büyümesi anlamına geleceğinden iddiaların araştırılması için derhal harekete geçilmesini sağlamıştır. Bir taraftan iddialar araştırılırken diğer yandan zan altında olan şeyhlerin derdest edilmesiyle olası tehlike engellenmiştir.

Şeyhler Osmanlı hukuk ilkelerine aykırı fakat Kânûn-ı Esâsî'nin yüz on üçüncü maddesine uygun bir şekilde, yargılanmadan Trablusgarb'a sürgün edilerek derhal etkinlik alanlarından uzaklaştırılmıştır. Gerçekleştirilen tahkikatlar neticesinde ise devlet nezdinde oldukça itibar gören bu hanedan mensuplarının itibar suikastına kurban gittikleri anlaşılmıştır. Rekabetin diğer tarafında yer alan aşiret reisinin asılsız iddialarının herhangi bir tahkikata veya cezai yaptırıma uğradığına dair bir kayda da rastlanmamıştır. Nitekim Sultan II. Abdülhamid'in hafiyelik politikasının bir tezahürü olarak ihbar veya jurnalde bulunan kişiler ihbarları yüzünden tahkikata uğramaz yahut mesuliyet altına alınmazlardı. Zira dönemin müşahitlerine göre Sultan istihbarat şebekesini zayıflatmamak adına jurnalcileri jurnalleri yüzünden tahkikata uğratmazdı.⁷⁷ Küfrevi hanedanının itibarları iade edilmiş olsa da bölgedeki güç odaklarının rekabet saikıyla bu şekilde birbirlerini tezyif etme çabaları ve bu çabaların ulaştığı derece, rekabetin büyüklüğünü algılamak açısından oldukça önemlidir.

KAYNAKÇA

Bayraktar, Bayram. *20. Yüzyıl Dönemecinde Rus General Mayevsky'nin Türkiye Gözlemleri (Van-Bitlis Vilâyetleri Askerî İstatistiği)*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2007.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Babıali Evrak Odası Belgeleri [BEO]*. No. 2320, Gömlek No.173947. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Babıali Evrak Odası Belgeleri [BEO]*. No. 2642, Gömlek No.198141. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>


BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Mektubi Kalemi Evrakı [DH. MKT.]*, No. 832, Gömlek No.27. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Mektubi Kalemi Evrakı [DH. MKT.]*. No: 2603, Gömlek No. 146. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>


⁷⁷ Tahsin Paşa, *Abdülhamid ve Yıldız Hatıraları* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1931), 61.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Şifre Kalemi Evrakı [DH. ŞFR.]*. No.327, Gömlek No.4. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Şifre Kalemi Evrakı [DH. ŞFR.]*. No. 345, Gömlek No.17. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu Muamelat Kısmı Evrakı [DH. TMIK. M.]*. No. 164, Gömlek No. 4.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu Muamelat Kısmı Evrakı [DH. TMIK. M.]*. No. 229, Gömlek No. 47. No. 4.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hazine-i Hassa İradeler [HH. İ.]* No.117, Gömlek No. 13.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Maliye [İ. ML]*. No. 50, Gömlek No. 58.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maliye Nezareti Emlak-i Emiriyye Müdüriyeti [ML. EEM.]*. No. 351, Gömlek No. 81.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat [Y. A. HUS.]*. No. 473, Gömlek No. 113.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat [Y. A. HUS.]*. No. 500, Gömlek No. 3.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y. EE]*. No. 5, Gömlek No. 148.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı Kamil Paşa Kısmı [Y.EE.KP.]*. No. 4, Gömlek No. 398.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat [Y. MTV]*. No. 220, Gömlek No. 45.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Askeri Kısım Evrakı [Y. PRK. ASK]*. No. 217, Gömlek No. 29.
- Çakır, Mehmet Saki. "XIX. Yüzyılda Tarikat Siyaset İlişkisi: Nehri Tekkesi Örneği". *Turkish Studies*, 11/21 (2016), 53-78.
- Dickson, Bertram. "Journeys in Kurdistan". *The Geographical Journal* 35/4 (1910), 357-378.
- Georgon, François. *Sultan Abdülhamid*. çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Karataş, Yakup. *Bayezid Sancağı ve İdarecileri (1700-1914)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2014.
- Karataş, Yakup. "Peaceful Efforts of Ottoman State Among the East And Southeast Anatolian Nomadic Tribes". *Turkish Studies*, 9/1 (2014), 221-234.
- Karpat, Kemal H. *İslâm'ın Siyasallaşması*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Kavak, Abdulcebbar. *Cumhuriyet Döneminde Ağrı'da Tasavvuf*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Kırmızı, Abdülhamit. *Abdülhamid'in Valileri Osmanlı Vilayet İdaresi (1895-1908)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Klein, Janet. *Hamidiye Alayları – İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Kodaman, Bayram. *Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Belgelerle II. Abdülhamid Dönemi*. İstanbul: Beyan, 1998.
- Tahsin Paşa. *Abdülhamid ve Yıldız Hatıraları*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1931.
- Tekdal, Danyal. "1907 Bitlis Depremi ve İsyanında Bir Vali: Ferid Paşa". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (2017), 94-116.
- Tekdal, Danyal. *II. Abdülhamid Döneminde Bitlis Vilayeti (İdari ve Sosyal Yapı)*. Denizli:

- Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Van Bruinessen, Martin. *Ağa, Şeyh, Devlet*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Yınanç, Mükrimin Halil. "Bitlis", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 2/657-664. Eskişehir: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.


 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Yakup Karataş (YK), Fatih Öztöp (FÖ).

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

 **Yazar Katkıları / Author Contributions:**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: YK (%50), FÖ (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: YK (%50), FÖ (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: YK (%50), FÖ (%50)
Yazım / Writing up	: YK (%50), FÖ (%50)
Gönderim ve Revizyon / Submission and Revision	: YK (%50), FÖ (%50)

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

DEĞER ÇATIŞMASININ KÖKENLERİ: BEBEKLER AYNI FİKİRDE OLMAMAYI KABUL ETMEZ

Origins of Value Conflict: Babies Do Not Agree to Disagree

Karen WYNN

Prof. Dr., Yale Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri

Prof. Dr., Yale University, USA

✉ karen.wynn@yale.edu

Çeviren / Translator:

Osman Zahid ÇİFÇİ

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Assoc. Prof., Selcuk University Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Religious Studies Department of Philosophy of Religion, Konya, Turkey

✉ zahid.cifci@selcuk.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0003-0348-594X>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation


Geliş Tarihi / Received: 14.11.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 13.12.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

” Atıf / Cite as: Wynn, Karen. “Değer Çatışmasının Kökenleri: Bebekler Aynı Fikirde Olmamayı Kabul Etmez”. çev. Osman Zahid Çifçi. *Mütefekkir* 8/16 (2021), 275-281.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034589>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

DEĞER ÇATIŞMASININ KÖKENLERİ: BEBEKLER AYNI FİKİRDE OLMAMAYI KABUL ETMEZ*

Öz

Bize benzeyenleri sevmek insanın doğasında vardır. Bebekler bile kendi zevklerini paylaşan bireyleri tercih eder ve zıt görüşlere sahip olanlardan hoşlanmazlar. Ancak çoğulcu toplumumuz farklılıkları kabul etmeyi ve aynı fikirde olmayanlara tahammül etmeyi gerektirir. Bebek araştırmalarındaki bulgular çeşitliliği kabul etmeyi teşvik edecek stratejilerle ilgili bilgi verebilir mi?

Origins of Value Conflict: Babies Do Not Agree to Disagree

Abstract

It is human nature to like those who are like us. Even babies prefer individuals who share their tastes, and dislike those with contrasting views. However, our pluralistic society requires accepting differences and tolerating those who disagree. Can findings in infant research inform strategies to encourage acceptance of diversity?

Bizler kendimize benzeyen insanları severiz. Bu benzerlik beğenisi (homofili) arkadaş, romantik eş, akademik meslektaş ve hatta evcil hayvan seçimlerimizi bile etkiler.¹ Dış görünüş, kişilik, ilgi alanı, sosyo-ekonomik durum ve tutum bakımından kendimize benzeyenleri severiz. Önemsiz veya keyfi özellikleri bizimle benzeşen kişileri bile daha çok tercih ederiz.²

Bize benzeyenleri tercih etme davranışı, kendileriyle aynı saç rengi gibi fiziksel özelliklere, yiyecek tercihleri gibi tutumlara ve hatta gömlek rengi gibi geçici niteliklere sahip kişileri tercih eden okul öncesi çağındaki çocuklarda da görülür.³ Ayrıca bir yaşından küçük bebekler, yabancı bir dili veya kendi dilini yabancı aksanlı konuşanlara göre kendi ana dilini konuşan

* "Wynn K. Origins of Value Conflict: Babies Do Not Agree to Disagree. Trends Cogn Sci. 2016 Jan;20(1):3-5. doi: 10.1016/j.tics.2015.08.018. Bu çalışmaya 10.11.2021 tarih, 5185211175077 lisans numarası ile Elsevier tarafından çeviri izni verilmiştir.

1 D. Byrne vd., "The Effects of Physical Attractiveness, Sex and Attitude Similarity on Interpersonal Attraction", *Journal of Personality* 36/2 (Haziran 1968), 259-271; Brant R. Burleson - Wayne H. Denton, "A New Look at Similarity and Attraction in Marriage: Similarities in Social-Cognitive and Communication Skills as Predictors of Attraction and Satisfaction", *Communication Monographs* 59/3 (01 Eylül 1992), 268-287; William Griffitt - Russell Veitch, "Preacquaintance Attitude Similarity and Attraction Revisited: Ten Days in a Fall-Out Shelter", *Sociometry* 37/2 (1974), 163-173; Carroll Izard, "Personality Similarity and Friendship", *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 61/1 (1960), 47-51; Heinke Roebken, "Similarity Attracts: An Analysis of Recruitment Decisions in Academia", *Educational Management Administration & Leadership* 38/4 (01 Temmuz 2010), 472-486; Michael M. Roy - Nicholas J. S. Christenfeld, "Do Dogs Resemble Their Owners?", *Psychological Science* 15/5 (Mayıs 2004), 361-363.

2 Henri Tajfel - John Turner, "An Integrative Theory of Intergroup Conflict", *Intergroup relations: Essential readings*, Key readings in social psychology (New York, NY, US: Psychology Press, 2001), 94-109; Henri Tajfel vd., "Social Categorization and Intergroup Behaviour", *European Journal of Social Psychology* 1/2 (1971), 149-178.

3 Christine A. Fawcett - Lori Markson, "Children Reason About Shared Preferences", *Developmental Psychology* 46/2 (Mart 2010), 299-309.

bireyleri tercih etmektedir.⁴

Laboratuvarımda, bebeklerin tutum ve değerler bakımından birbirine benzeyen bireylere yönelik tercihlerini incelemekteyiz. Çeşitli deneylerde, bebeklerin ilk yıllarında, kendileriyle aynı görüşlere sahip kişileri tercih ettiklerini gözlemledik. Genel paradigma şu şekildeydi: bebekler laboratuvara getirildi ve A ve B seçenekleri (örneğin iki farklı atıştırma) arasından bir seçim yaptırtıldı. Daha sonra aynı A veya B seçeneğinin iki farklı kuklaya da sunulduğunu gördüler. Kuklalardan ilki bebeğin seçtiği öğeyi beğenip tercih ettiğini ve ikinci seçenektan hoşlanmadığını ifade ederken, diğer kukla tam tersini tercih etti. Peki daha sonra bebeklere iki kukla arasında seçim yapma fırsatı verdiğimizde birini diğerinden daha çok sevdiler mi?

Büyük bir çoğunlukla evet. Bebek deneklerimizin %80'inden fazlası kendileriyle aynı görüşü ifade eden kuklayı tercih etti.⁵ Aynı sonuç, sarı ve turuncu eldivenler gibi giysilerle ilgili ifade edilen tutumlar hakkında da elde edildi. Ayrıca, yiyeceklerle ilgili tutumlar söz konusu olduğunda, bebeklerin genel olarak Graham krakerleri (bebekler tarafından tipik olarak tercih edilen) ve yeşil fasulyelere (genellikle tercih edilmeyen) karşı da farklı tutumlara sahip oldukları gözlemlendi. Bebeklerin eşit derecede sevmeye meyilli olduğu yiyecekler olan Graham krakerleri ve Cheerios ile ilgili tutumlar söz konusu olduğunda bile aynı sonuç geçerliydi. Her durumda, bebekler güçlü bir şekilde kendilerinin tercih ettiği öğeyi seven kişiyi tercih ettiler.

Öte yandan bu tepki örüntüsü tek bir istisnaya sahiptir. Tüm bu örüntü, seçme seçeneği kaldırıldığında ortadan kayboldu. (Bebeklerin tepkileri bu açıdan yetişkinlerinkinden farklıdır. Kutu 1, benzer olanı tercih etmemizdeki bu gelişimsel değişiklik üzerinde duruyor). Bebeklere (ve kuklalara) A ve B seçenekleri arasında seçim yapma fırsatı verilmeyip deneyci tarafından seçeneklerden sadece biri verildiğinde etki ortadan kalktı ve böylece seçim davranışının gerçek bir tutum göstergesi olarak önemi ortaya konmuş oldu. Örneğin, turuncu eldiven verilmesi, diğer turuncu eldivenli bireylerin tercih edilmesini kolaylaştırmaz. Bebeklerin benzer bireyleri farklı bireylere tercih etmesi, algısal benzerlik (örneğin aynı giysiyi giymek) veya durum benzerliği (örneğin aynı atıştırmaya sahip olmak veya bir deneyci tarafından benzer şekilde muamele görmek) ile ilgili değildir. Aksine, bebeğin kendi görüşüyle aynı veya farklı bir görüşe sahip olan bireyle ilgilidir.

Genel olarak, araştırma bulgularımız, insan gelişiminin gözlemleyebildiğimiz en erken anlarından itibaren, biz insanların temel

⁴ Katherine D. Kinzler vd., "The Native Language of Social Cognition", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 104/30 (24 Temmuz 2007), 12577-12580.

⁵ Neha Mahajan - Karen Wynn, "Origins of 'Us' Versus 'Them': Prelinguistic Infants Prefer Similar Others", *Cognition* 124/2 (2012), 227-233.

olarak paylaşılan değerleri önemseydiğini göstermektedir. (Kutu 2, benzer düşüncelere sahip diğer insanlardan hoşlanmanın uyarlanabilir faydasını tartışarak, bunun neden böyle olabileceğini ele alıyor.)

Peki, benzer düşünenler için bu erken tercih ne kadar güçlü? Bu, farklı görüşlere sahip olanlara karşı bir nefret mi yoksa sadece benzer görüşlere sahip olanlara karşı bir cazibe mi içeriyor? Meslektaşlarım ve ben, farklı bir araştırmada, bebeklerin büyük bir çoğunlukla üçüncü şahıslara karşı nazik veya yardımcı olan kişileri, kaba veya müdahaleci olanlara tercih ettiğini gözlemledik.⁶ Bununla tutarlı olarak, bebekler kendileriyle benzer düşünen kişilere de iyi davranılmasını isterler. Örneğin görüşlerini paylaşan kuklaya iyi davranan birini, o kuklaya kötü davranan birine tercih ederler.⁷ Ancak, bebeklerin kendileriyle aynı düşünmeyen kişilere nasıl davranılmasını istedikleri daha farklı bir konudur. Bebekler, görüşleri kendileriyle çelişen bir kuklaya kaba davranan birini tercih eder. Yani “Düşmanımın düşmanı dostumdur” sözü bebekler için bile doğrudur.⁸ Bu durum, bizimkine benzer değerlere sahip başkalarını sevmenin insan doğası olduğu gibi, aynı zamanda görüşleri ve değerlendirmeleri bizimkinden farklı olanlardan hoşlanmamanın da insan doğası olduğunu göstermektedir.

Ancak giderek küreselleşen bir dünyada, farklı kültürlerin, değerlerin, fikirlerin çatıştığı birçok farklı fikir ve değerlere sahip toplumlarda yaşıyoruz. Başkalarıyla ilişki kurabilmemiz gerekiyor. Ancak bebekler bile daha ilk doğum günlerinden önce başkalarına karşı sadece farklı renkte eldivenleri veya yiyecekleri tercih ettikleri için olumsuz hissedebiliyorlarsa, kürtaj, cinsel ve dini azınlıkların hakları gibi temel değerlerdeki derin farklılıkları vurgulayan sosyal konular hakkında ve değerleri daha büyük kültürlerle çelişen kültürel alt grupların kendi kaderini tayin etmesi konuları hakkında verimli konuşmalar yapmayı nasıl umabiliriz?

Anlaşmazlık karşısında anlaşılabilirlik doğal olarak gerçekleşmez. Bu, kapsamlı bir şekilde yetiştirilmesi gereken ve sık sık çökmekte olan medeniyetin zor kazanılmış zayıf bir başarısıdır. Kita ve dünya genelindeki okullar, çocukların çeşitliliğe karşı toleranslarını ve takdirlerini artırmaya çalışarak çeşitli bireysel ve bazen de sezgisel yaklaşımlar uyguladılar. Burada tartışılan gelişimsel bulgular, karşıt görüşlülere saygının nasıl geliştirileceği (sevme bile) sorusuna cevap vermez, ancak çözümün aranacağı bir yere işaret edebilir.

Farklılığı sevmemek için inşa edildiysek, eşit olarak anlamaya değer

⁶ J. Kiley Hamlin vd., “Social Evaluation by Preverbal Infants”, *Nature* 450/7169 (01 Kasım 2007), 557-559; Karen Wynn, Paul Bloom, “The Moral Baby”, *Handbook of Moral Development*, ed. Melanie Killen - Judith G. Smetana (Psychology Press, 2013), 435-454.

⁷ J. Kiley Hamlin vd., “Not Like Me = Bad: Infants Prefer Those Who Harm Dissimilar Others”, *Psychological Science* 24/4 (01 Nisan 2013), 589-594.

⁸ Hamlin vd., “Not Like Me = Bad”.

vermek için inşa edilmişiz demektir. Bireyler veya gruplar arasında iyi niyeti kolaylaştırmak için kullanılan “benzerlikler üzerine inşa etmek” basmakalıp ifadesi oldukça doğru olabilir. Benzerliğe değer veren ve farklılığı kınayan temel psikoloji göz önüne alındığında, insanın kültürel çeşitliliğinin geniş yelpazesini açıklamaya çalışmak, bu farklılıkların takdir edilmesini ve hatta hoş görülmesini sağlamayabilir. (Siyasette uygulanan şu yaklaşımı düşünün: ‘Yaşam yanlısı bireyler cenin haklarına değer verir; seçim yanlısı bireyler kadın haklarına değer verir.’ Bu hiç ikna edici değil. Şimdi de şu yaklaşımı düşünün: ‘Her iki grup da insanın kendi kaderini tayin etmesine değer veriyor ve bunu savunuyor, ancak farklı bireylerin haklarını destekliyor.’ Ortak bir değeri savunmak, bir sonraki tartışma için gereken toleransı kabul ettirmede atılan doğru bir adım olabilir.)

Tabii ki, bazı çok köklü farklılıklar için herhangi bir çözüm mümkün olmayabilir. Güçlü karşıt değerler karşısında, her iki taraf için de hiçbir uzlaşma kabul edilemeyebilir. En inatçı insan çatışmalarından bazıları tam da bu ‘kutsal değerler’ çatışmasından kaynaklanmaktadır.⁹ Bununla birlikte, sahip olduğumuz tek araç (çoğunluğun baskısı veya savaş dışında), ne kadar tatsız olursa olsun, her iki tarafın diğer görüşle meşgul olmaya istekli olmasını gerektiren ‘söylem’dir. Bireysel istekliliğin kolaylaştırılması ve teşvik edilmesi önemlidir ve üzerine inşa ettiğimiz psikolojik temelleri anlamak da yardımcı olabilir.

Kutu 1. Homofili’nin Gelişimsel Kökenleri Nelerdir? Homofilin kökenlerine ilişkin ilk açıklamalardan biri deneyim yoluyla ortaya çıkıyor oluşudur (Sonuçta, bize benzeyenlerin davranışlarını anlamak ve tahmin etmek daha kolaydır). Bir diğeri ise benzerlik tercihimizin yerleşik ve toptan olmasıdır. (Hemen hemen her özellik grup üyeliğinin bir işareti olabilir, bu nedenle herhangi bir benzerliğe ilk duyarlılık yararlı olabilir.) Ancak, ampirik bulgular her iki açıklamaya da uymamaktadır. Bebekler bile fikirlerini paylaşan bireyleri, onlarla çatışan bireylere tercih eder, ancak onlar yetişkinlerin aksine, keyfi ortaklıkları olanları tercih etmezler. Bebeklerin tercihleri, paylaşılan değerler üzerinden gerçekleşir. Üç yaşındakiler orta düzeyde bir örüntü gösterirler: Keyfi ortaklıkları önemsemeyip paylaşılan fikirleri önemserler ([9]) ve kendi saç rengini (kalıcı ama seçilmemiş bir özellik) ve çok sık olmasa da kendi gömlek rengini paylaşan bireyleri tercih ederler (geçici bir özellik) [9]. Bu nedenle, homofili erken yaşta ortaya çıkmakta ve belki de doğuştan belirli olmakla birlikte, yaşla birlikte keyfi ortaklığı benimsemeye yoğunlaşmaktadır. Bu da kültürel etkinin var olabileceği olasılığını ortaya koyar. Benzerliklere ve farklılıklara verdiğimiz tepki sosyal deneyimlerimizle artabilir, çünkü etnik köken ve din gibi büyük ayrımlardan, kişisel tarzı belirleyen küçük ayrıntılara (Rolex saat takmak,

⁹ Scott Atran - Jeremy Ginges, “Religious and Sacred Imperatives in Human Conflict”, *Science (New York, N.Y.)* 336/6083 (18 Mayıs 2012), 855-857.

mavi saça sahip olmak veya kulak memesi ölçüsü gibi) kadar birçok farklılıktan oldukça fazla anlam çıkabilir.


Kutu 2. İnsanlar Neden Benzer Düşünen İnsanları Sever? Benzer değerleri paylaşanlardan hoşlanmanın bireylere fayda sağlayabileceği ve bu hoşlantının doğal seçilimi yönlendirmek için ihtiyaç duyulan uyarlanabilir faydayı sağlayabileceği sayısız yol vardır. Kendi zevklerimizi paylaşanlar, değerli bilgiler edinebileceğimiz kaynaklar olabilir. Örneğin siz de benim gibi levrek seviyorsanız, onları nerede bulabileceğim ve nasıl tutabileceğim hakkındaki tekniklerle ilgili bilgi sahibi olabilirsiniz, bu da benim öğrenmem için yararlı olacaktır. Benzerlik, grup üyeliğine işaret edebilir. “Biz” kavramı, tüm bireyleri tanıyamadığımız ve ‘onları’ kavramını ayırt edemeyeceğimiz kadar büyük olduğunda yararlıdır (Örneğin, kızarmış örümceklerden oluşan bir atıştırma seviyorsanız, muhtemelen benden farklı bir kültürde büyümüşsünüzdür). Son olarak, görüşlerimizi paylaşanlarla ilişki kurmak bize siyasi nüfuz kazandırır. Özel ilgi grupları da bu şekilde oluşur ve bu, kolektif eylemin temelidir ve kendi gündemlerimizi rakip olanlar üzerinde ilerletmek için kritik kitleye ulaşmamızdaki bir araçtır. İnsanlar zengin bir sosyal türdür ve politik düşünceler evrimsel tarihimiz boyunca hayatın her yerde bulunan bir yönü olmuştur.

Teşekkürler. Bu çalışma, Ulusal Bilim Vakfı BCS-0921515 ve Ulusal Sağlık Enstitüleri R01-MH-081877 tarafından desteklenmiştir.


KAYNAKÇA

- Atran, Scott - Ginges, Jeremy. “Religious and Sacred Imperatives in Human Conflict”. *Science (New York, N.Y.)* 336/6083 (18 Mayıs 2012), 855-857. <https://doi.org/10.1126/science.1216902>
- Burleson, Brant R. - Denton, Wayne H. “A New Look at Similarity and Attraction in Marriage: Similarities in Social-Cognitive and Communication Skills as Predictors of Attraction and Satisfaction”. *Communication Monographs* 59/3 (01 Eylül 1992), 268-287. <https://doi.org/10.1080/03637759209376269>
- Byrne, D. vd. “The Effects of Physical Attractiveness, Sex, and Attitude Similarity on Interpersonal Attraction”. *Journal of Personality* 36/2 (Haziran 1968), 259-271. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1968.tb01473.x>
- Fawcett, Christine A. - Markson, Lori. “Children Reason About Shared Preferences”. *Developmental Psychology* 46/2 (Mart 2010), 299-309. <https://doi.org/10.1037/a0018539>
- Griffitt, William - Veitch, Russell. “Preacquaintance Attitude Similarity and Attraction Revisited: Ten Days in a Fall-Out Shelter”. *Sociometry* 37/2 (1974), 163-173. <https://doi.org/10.2307/2786373>
- Hamlin, J. Kiley vd. “Not Like Me = Bad: Infants Prefer Those Who Harm Dissimilar Others”. *Psychological Science* 24/4 (01 Nisan 2013), 589-594. <https://doi.org/10.1177/0956797612457785>
- Hamlin, J. Kiley vd. “Social Evaluation by Preverbal Infants”. *Nature* 450/7169 (01 Kasım 2007), 557-559. <https://doi.org/10.1038/nature06288>
- Izard, Carroll. “Personality Similarity and Friendship”. *The Journal of Abnormal and*

- Social Psychology* 61/1 (1960), 47-51. <https://doi.org/10.1037/h0040056>
- Karen Wynn, Paul Bloom. "The Moral Baby". *Handbook of Moral Development*. ed. Melanie Killen - Judith G. Smetana. 435-454. Psychology Press, 2013. <https://doi.org/10.4324/9780203581957.ch20>
- Kinzler, Katherine D. vd. "The Native Language of Social Cognition". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 104/30 (24 Temmuz 2007), 12577-12580. <https://doi.org/10.1073/pnas.0705345104>
- Mahajan, Neha - Wynn, Karen. "Origins of 'Us' Versus 'Them': Prelinguistic Infants Prefer Similar Others". *Cognition* 124/2 (2012), 227-233. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2012.05.003>
- Roebken, Heinke. "Similarity Attracts: An Analysis of Recruitment Decisions in Academia". *Educational Management Administration & Leadership* 38/4 (01 Temmuz 2010), 472-486. <https://doi.org/10.1177/1741143210368264>
- Roy, Michael M. - Christenfeld, Nicholas J. S. "Do Dogs Resemble Their Owners?" *Psychological Science* 15/5 (Mayıs 2004), 361-363. <https://doi.org/10.1111/j.0956-7976.2004.00684.x>
- Tajfel, Henri vd. "Social Categorization and Intergroup Behaviour". *European Journal of Social Psychology* 1/2 (1971), 149-178. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2420010202>
- Tajfel, Henri - Turner, John. "An Integrative Theory of Intergroup Conflict". *Intergroup relations: Essential readings*. 94-109. Key readings in social psychology. New York, NY, US: Psychology Press, 2001.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Osman Zahid Çifçi.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

IRAK'IN FETHİ VE İSLAMLAŞMA SÜRECİ, HÜSEYİN GÖKALP

The Conquest of Iraq and the Islamization Process, Huseyin Gokalp

Ali KUŞCALI

Arş. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları
Bölümü İslam Tarihi Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

Res. Assist. Dr., Aksaray University Faculty of Islamic Studies Department of Islamic History
and Arts Department of Islamic History, Aksaray, Turkey

✉ alikuscali@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-3610-4453>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review


Geliş Tarihi / Received: 06.11.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 13.12.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

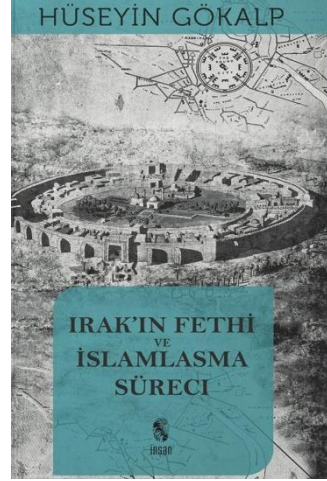
” Atıf / Cite as: Kuşcalı, Ali. “Irak'ın Fethi ve İslamlaşma Süreci, Hüseyin Gökalp”. *Mütefekkir* 8/16 (2021), 283-288. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034598>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İRAK'IN FETHİ VE İSLAMLAŞMA SÜRECİ, HÜSEYİN GÖKALP*

Irak toprakları insanlık tarihi açısından çok önemli bir coğrafyadır. Zira kayda geçen ilk imparatorlukların, ilk devletlerin, ilk yazının ve ilk sulama sistemlerinin merkezidir. Bu nedenle doğuya ve batıya genişlemiş medeniyetler tarihsel olarak bu coğrafya ile bağlantılıdır.¹ Stratejik öneme ve son derece bereketli topraklara sahip Irak coğrafyası, Mezopotamya adıyla da bilinmektedir. Bu nedenle eski çağlardan itibaren istilalara ve göçlere sahne olmuş ve Sümer, Akkad, Bâbil, Asur, Pers, Grek, Roma-Bizans ve Sâsânî gibi çeşitli medeniyetler burada hüküm sürmüştür.² Başka ifadeyle Irak, Sâmi, Yunan-Helen ve Hind-İran kültür ve medeniyetlerinin keşiştiği bir kavşak noktası olmuştur. Aynı zamanda çeşitli dinleri ve inanç gruplarını da barındırmıştır.³



Böylesine çok sayıda devleti ve medeniyeti barındırmış, köklü bir geçmişi olan Fırat ve Dicle nehirlerini de içine alan Irak coğrafyası, Hz. Ebû Bekir döneminde başlayan ve Hz. Ömer döneminde devam eden fetihlerle Müslümanların kontrolüne girmiştir. Irak'ın Müslümanlarca fethedilmesi Haçlıların, Moğolların, İngilizlerin ve Amerikalıların işgal edilmesinden farklı olarak kalıcı olmuştur. Bu nedenle İslâm tarihinin en önemli siyasî ve askeri olaylarından birisi de Irak'ın Müslümanlar tarafından fethedilmesidir. Peki İslâm dini Irak'a girdikten sonra bu kadim coğrafyada nasıl ayakta kalabilmiştir? Hüseyin Gökalp, bu değerlendirmede ele aldığımız "İrak'ın Fethi ve İslâmlaşma Süreci" eseriyle Müslümanların Irak'ta kalıcılıklarını nasıl sağladıkları sorusuna cevap aramaktadır. Yazarın bu soruya verdiği cevaplar aynı zamanda eserin amacına hizmet etmektedir.

"İrak'ın Fethi ve İslamlaşma Süreci" kitabı, giriş ile birlikte üç bölümden oluşmaktadır. "Giriş" başlığında yazar, konunun daha iyi anlaşılması amacıyla kitapta yoğun bir şekilde kullandığı savaş, cihad ve vergi gibi kavramları açıklamaktadır. Yazar bunu yaparak bir taraftan kavramsal çerçeveyi çizerken diğer taraftan fetih ve İslâmlaşma kavramları ile alakalı doğabilecek çelişkilerin önüne geçmeyi amaçlamıştır (s. 13). Ayrıca yazar bu başlıkta Irak'ın fethi sırasında bölgeye hâkim olan Sâsânîlerin kimliği

* Hüseyin Gökalp, *İrak'ın Fethi ve İslamlaşma Süreci* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020).

¹ Hala Mundhir Fattah - Frank Caso, *A Brief History of Iraq* (Infobase Publishing, 2009), 1.

² İmâdüddin Halîl et-Tâlib, "Irak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/87.

³ Gökalp, *İrak'ın Fethi ve İslamlaşma Süreci*, 11.

bağlamında Pers, Acem ve İran kelimelerinin anlamını özetledikten sonra araştırmasında kullandığı kaynakları tanıtmıştır (s. 19-28).

Kitabın “Fetih Öncesi Irak” başlıklı birinci bölümünde yazar, araştırmanın temelini oluşturmak amacıyla Irak’ın fethinden önceki tarihi süreç içerisinde bölgenin coğrafi, tarihi, dinî, sosyo-ekonomik ve askerî durumunu incelenmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması açısından pek çok medeniyete ev sahipliği yapan Mezopotamya’nın coğrafi konumunu ve özelliklerini ortaya koymuştur. Yazarın bunu yaparken görsellerden ve haritalardan yararlanması okuyucunun dikkatini çekerken bölgeyi daha yakından tanıma imkânı sağlamıştır (s. 39-47). Yazar Irak’ın coğrafi özelliklerini tanıttıktan sonra Perslerden önce Antik Mezopotamya’da hüküm süren Sümerler, Akadlar, Gutiler, Asurlular ve Bâbilliler hakkında kısa bir panorama sunduktan sonra Hahâmenişler ile başlayan Pers hâkimiyetinden sonra bölgede devlet kuran Selevkoslar, Partlar ve Sâsânîler hakkında bilgi vermiştir. Yazar bu bölümü fetih öncesi Irak’ın dinî, sosyo-ekonomik durumunun yanı sıra Sâsânî ordusunun durumunu ortaya koyarak bitirmiştir. Bununla okuyucuya fetih öncesi Irak’a genel bir bakış vermiş ve okuyucuyu Irak’ın fetih sürecine hazırlamıştır.

“Irak’ın Fethi” başlıklı ikinci bölümü Irak’ın fethi öncesinde yapılan hazırlık süreciyle başlamaktadır. Gökalp, bu kısımda Hz. Ebû Bekir döneminde Şam ve Irak fetihlerine nasıl hazırlık yapıldığını ele almıştır. Hz. Ebû Bekir halife olduğunda yalancı peygamberler ve zekât vermek istemeyerek devletin otoritesine başkaldıran kabileler ile ilgilenmek zorunda kalmıştır. Mezkûr sorunların halledilmesiyle birlikte Arabistan kontrol altına alınmış ve Şam- Irak fetihlerinin başlamasının önündeki engeller kaldırılmıştır. Ayrıca Medine dışına çıkılarak bu fetih sürecine başlanmasını İslâm davasının yerel ve millî olmadığını gösterme amacını da taşıdığını vurgulamıştır (s. 102-103). Pers körfezinin önemli bir liman kenti olan Übülle’nin fethiyle başlayan Irak’ın fetih süreci Mezar’ın, Hîre’nin, Enbâr’ın, Aynu’t-Temr’in fethiyle devam etmiştir. Müslümanların adım adım Irak’ın etrafındaki yerleri fethetmesine karşın Sâsânîler Müslümanlara karşı bir varlık gösterememişlerdir. Gökalp’e göre bunun en önemli nedeni Sâsânîlerin içeride yaşadığı taht kavgalarıdır (s. 156).

Hz. Ömer’in halife olmasından sonra Irak’ın fethine yönelik faaliyetler tüm hızıyla devam etmiş ve yapılan çok sayıda savaşın sonunda Kesker’in ve Medâin’in fethi ile Sâsânîler yıkılmış ve Irak toprakları Müslümanların kontrolüne geçmiştir. Gökalp, Hz. Ömer döneminde Irak topraklarının kısa sürede fethedilmesini Hz. Ebû Bekir döneminde fetih için gerekli alt yapı hazırlıklarının tamamlanmasına bağlamaktadır. Şayet bu hazırlıklar yapılmamış olsaydı fethin gerçekleşmesinin mümkün olmayacağına da dikkati çekmektedir (s. 159). Son olarak bölüm, Sâsânîlerin yıkılış sebeplerinin ele alındığı “Sâsânîlerin Çöküşü”, zenginleştirilmiş haritaların,

ulaşılan verilerden elde edilen grafiklerin sunulduğu “Fetihle İlgili Bazı Veriler”, ve fethin sonuçlarının değerlendirildiği “Irak’ın Fethinin Sonuçları ve Değerlendirilmesi” başlıkları ile bitirilmiştir. Irak’ın fethiyle bölge Hz. Osman döneminde doğuya yönelik seferler için önemli bir üs haline gelmiştir (s. 202-221).

Bir bölgenin fethedilmesinden daha çok orada kalıcılığı sağlamak daha önemlidir. Müslümanlar fethettikleri yerlerde kalıcı olmayı İslâmlaşma faaliyetleri ile gerçekleştirmişlerdir. Irak halkı zaman içerisinde Müslümanların hâkimiyetini kabul etmiş ve genel olarak birinci ve ikinci nesilde Müslüman olmuştur. İşte Gökalp kitabının “Irak’ın İslamlaşması” başlıklı üçüncü bölümünde bu süreci ele almıştır. Yazar bu bölümde önce Irak’ın Müslümanlarca fethedilmesinden önceki dinî durumu değerlendirdikten sonra çeşitli inanç gruplarına mensup toplulukların nasıl Müslüman olduklarını tartışmıştır. Gökalp, yüzlerce yıldır Irak coğrafyasında yaşayan, dinlerinden dolayı çeşitli baskılara ve sürgünlere maruz kalan Yahudilerin, Nestûrîlerin ve Mecûsîlerin daha az vergi ödemek için din değiştirdiğini iddia eden bazı araştırmacıların hem İslâm fetihlerini hem de İslâmlaşmayı ekonomik sebeplere bağlamasına katılmamaktadır. Ona göre Müslümanlar arazileri ölçerken titiz davranmışlar ve Zimmîlere zulmetmemişlerdir. Ayrıca Irak’ta yaşayan çeşitli inanç gruplarının dinlerini maddî menfaatleri uğruna değiştirdiklerini iddia etmek, inançları uğruna bedeller ödeyen bu insanları ve inançlarını hafife almak olduğunu belirtmektedir (s. 229-230). Buna ek olarak Müslümanlar fetihden sonra bölge halkları üzerinde asimilasyon faaliyetlerinde bulunmamış, sosyal düzeni sağlamaya yönelik çalışmalar yapmıştır (s. 234). Gökalp bu bölümde şu önemli noktanın altını çizmektedir:

“Müslümanlar, kadim medeniyetlere ev sahipliği yapmış Şam, Mısır, Fars ve Horasan bölgelerine girdikten sonra bölge halkları ile yaşanan etkileşim sonunda asimilasyona karşı direnç göstererek varlıklarını muhafaza etmişlerdir.”

Gökalp’e göre bu durumun en önemli sebebi ilk fatihlerin sahabe ve tabiîn olması ve İslâm’ın kaynak ve metot açısından sabit referanslara sahip olmasıdır. Şayet bunlar olmasaydı Irak’ta İslâm’ın varlığı mümkün olmazdı (s. 287-293). Bu bölümün son kısmı Irak topraklarında Müslümanların kalıcı olmasını sağlayan “Fetih ve İslamlaşma”, “İskân ve İslamlaşma” “Tebliğ Yoluyla İslamlaşma” ve “Evlilikler Yoluyla İslamlaşma” başlıkları altında Irak’ın İslâmlaşma sürecinin nasıl sağlandığı incelenmiş ve bu noktada okuyucuyu tatmin edici bilgiler sunulmuştur (s. 298-329). Yazarın ulaştığı sonuçlardan Müslümanların Irak’ı İslâmlaştırma sürecini, belirli bir plan ve aşamalarla gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Buna ilaveten Irak’taki ilk Müslümanların dini sahâbe ve tâbiînden öğrenmelerinin bölgenin süratle İslâmlaşmasındaki en önemli etken olduğuna dikkati çekmektedir (s. 331).

Zira Iraklılar, İslâm'ın eğitiminden geçen sahâbe ve tabiîn üzerinden adalet, sevgi, merhamet, insaf ve iman kavramlarını bizatihi müşahede ettiler. Bu doğrultuda tevhidin şirkten, güzelin çirkinden farkını idrak etme imkânı buldular.⁴ Gökalp'in fetih ve İslâmlaşma meselesini dinî açıdan ve ekonomik-siyasi açıdan değerlendiren modern dönem tarih araştırmacılarının görüşlerini ortaya koyması akabinde yaptığı değerlendirmeleri araştırmaya zenginlik katmıştır.


Sonuç kısmında Gökalp, İslâm fetihlerinin en önemli sonucunun elde edilen geniş topraklar ve yıkılan imparatorluklar olmadığını, fethin kalıcılığının olduğunu, bunun gerçekleşmesinin ise İslâmlaşma ile gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Bu faaliyetlerin nihai başarısını da fetihlerin gerçekleştiği dönemden ziyade İslâm idealini yüklenen sahâbe ve tabiîn'in çalışmalarına bağlamaktadır (s. 376). Eser, yukarıda bahsi geçen üç bölüm ile sonuç dışında, bibliyografya ve dizin bölümü ile tamamlanmıştır.

Gökalp'in genel hatlarıyla değerlendirmeye tabi tuttuğumuz eseri, ülkemizde fetihler ve Irak üzerine çalışmalardan varestede tutulmak kaydıyla, sorduğu sorulardan yola çıkarak elde ettiği bulgularla bir bölgenin İslâmlaşma tarihini incelemesi bakımından önemlidir. Ayrıca diğer fethedilen İslâm beldelerinin İslâmlaşma tarihini aydınlatmak isteyen araştırmacılara yol gösterici niteliktedir. Eser, temel İslâm Tarihi kaynaklarının yanı sıra Batı ve Doğu'da çağdaş dönemde İngilizce, Almanca, Farsça, İspanyolca ve Arapça olarak kaleme alınmış çok sayıda araştırmalardan yararlanılarak vücuda gelmiştir. Gökalp, bir taraftan bu kitaplardan aldığı bilgileri almış diğer taraftan bu bilgileri yorumlayarak eserine zenginlik katmıştır. Bu bağlamda gerek oryantalistlerin gerekse oryantalistlerden daha şedid bir şekilde Müslümanları zan altında bırakan Müslüman araştırmacıların fetih ve İslâmlaşma üzerine ortaya attıkları iddialara karşı yaptığı yazarın değerlendirmeleri, okuyucuların hiç şüphesiz ilgisini çekecektir. Ayrıca fethedilen yerlerle alakalı zenginleştirilmiş haritalar, uydu görüntüleri, kaynaklardan ulaşılan verilerden yola çıkarak hazırlanan grafikler, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer döneminde İslâm fetihlerinin kronolojisi, fetih sürecinde yaşanan savaşlarda görev alan Müslüman ve Sâsânî komutanlarının yer aldığı tablo, Irak-İran'ın karşılaştırmalı kümülatif eğrisi ve güncel fotoğraflar eserin dikkati çeken bir başka yönüdür.


KAYNAKÇA

- Fattah, Hala Mundhir - Caso, Frank. *A Brief History of Iraq*. Infobase Publishing, 2009.
 Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri Dört Halife Dönemi*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2014.
 Gökalp, Hüseyin. *Irak'ın Fethi ve İslamlaşma Süreci*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
 Tâlib, İmâduddîn Halîl. "Irak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/87-91. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

⁴ Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri Dört Halife Dönemi* (İstanbul: Kubbealtı, 2014), 143.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Ali Kuşcalı.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Genel İlkeler

- Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi *Mütefekkir*, dini araştırmalar, İslam araştırmaları ve sosyal bilimler alanlarında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, öncelikle dini araştırmalar olmak üzere sosyal bilimler alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, mutefekkir.aksaray.edu.tr internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir.

Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak

belirtilmelidir.

- *Mütefekkir'*e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi “Hakem Değerlendirme Raporu”yla editörler kuruluna bildirir. Hakemlik kurumunun ve yayın kurulunun işlevinin gerekleri yerine getirilirken kesinlikle taviz verilmez. Bu bağlamda yazardan ziyade yazının kendisine önem verilir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.
- Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplanması gereken makaleler/çalışmalar için Etik Kurul Kararı alınması zorunludur. Buna göre yazarın Etik Kurulu'ndan onay almış olması gereklidir. Kurul onayı makalenin ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı no ile belirtilmelidir. Makalenin yöntem kısmında, veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır. Makale sisteme yüklenirken etik onay belgesi de ek dosya olarak yüklenmelidir.

Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (eviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. Yayıncıdan izin alındığını gösterir belge (izin yazısı, elektronik posta) ek dosya olarak sisteme yüklenmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında ‘Cambria’ fontu ile metin içinde 11 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk

olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır.

- Dipnotlar, 8,5 punto ‘Cambria’, tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Arapça metinlerin tümü metin içinde ‘Traditional Arabic’ fontu, 12 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-250 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir. Öz (Abstract), tek paragraf olarak düzenlenmelidir. Ayrıca öz, makalenin amacı, kapsamı, yöntemi, değerlendirme ve sonucunu yansıtacak şekilde düzenlenmiş olmalıdır.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Makalenin sonunda “kaynakça” verilmelidir.

Atıf Sistemi

- *Mütefekkir*’de atıf sistemi olarak “İSNAD Atıf Sistemi” kullanılmaktadır. Makalelerin yazımlarıyla ilgili tüm ayrıntılar ‘İSNAD Atıf Sistemi’ne göre düzenlendiği için bu atıf sistemine uygun olmayan çalışmalar kabul edilmemektedir. İSNAD Atıf Sistemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için www.isnadsistemi.org sayfasını ziyaret ediniz.



mütefekkir

Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences

PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

General Principles

- Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, *Mütefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies, Islamic studies, social sciences. It is published twice a year, in June and December.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütefekkir** in all languages.
- Mütefekkir, accepts authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad in the field of social sciences with priority to religious studies., *Mütefekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal are Turkish, English and Arabic; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütefekkir*.
- Reviewing process of the articles can be traced after submitting to the website with authors e-mail address through online article submitting and tracing system on the website mutefekkir.aksaray.edu.tr.

Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütefekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into

consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.

- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form. While fulfilling the requirements of the function of the refereeing institution and the editorial board, no concessions are made. In this context, importance is given to the text itself rather than the author.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.
- An Ethics Committee Decision is required for articles/studies that require data collection from individuals using scales, questionnaires, interviews and other data collection tools. Accordingly, the author must have received approval from the Ethics Committee. Board approval should be indicated on the first page of the article with the name of the board, date and number. In the method part of the article, the start and end dates of data collection should be written. While the article is uploaded to the system, the ethical approval document should also be uploaded as an additional file.

Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word and sent to the Editor (Translations alongside with original texts, including pictures, schemas and charts). The document (permission letter, e-mail) showing that permission has been obtained from the publisher should be uploaded to the system as an additional file.
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sûre that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.

- Articles should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 'Cambria' font style in 11 font size, single spaced, justified. Margins should be; top 2.5, right 2, left 2.5 and bottom 2.5 cm. Paper sizes should be 16.5 cm width, 24 cm in height. Paragraph spaces should be 3nk before and 0nk for after. Indents should be set to 0.75cm.
- Footnotes should be in 'Cambria' font style, 8.5 in size, single spaced, justified and spelt.
- All of the Arabic texts should be written with 'Traditional Arabic' font, Maîn texts should be 12 in size, footnotes should be 10 in size.
- Articles in Turkish language must include 150 to 250 words of abstract and its English translation. Articles in English language must include both English and Turkish abstracts. The abstract should be arranged as a single paragraph. In addition, the abstract should be arranged to reflect the purpose, scope, method, evaluation and conclusion of the article.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the Maîn reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the Maîn title.
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

Notes and Bibliography

- The "ISNAD Citation Style" is used as citation style in the *Mütefekkir*.
- Since all the details for writing the articles are set according to ISNAD Citation Style, articles that are not written with this style will not be accepted.

For more information about the ISNAD Citation Style, visit www.isnadsistemi.org