

HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
KÜTÜPHANESİ

Demirbaş No: .....  
Tasnif No: .....



Prof. Dr. Ziya KAZICI'nın  
Kütüphanemize Bağışdır.  
2012

# HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ALTI AYLIK ARAŞTIRMA DERGİSİ

## EDİTÖR

Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN

## SAHİBİ

Harran Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Adına Dekan  
Prof. Dr. İbrahim DÜZEN

## DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Ü. İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. Mustafa KARA (Uludağ Ü. İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. Ziya KAZICI (Marmara Ü. İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.)

## YAYIN KURULU

Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN  
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN  
Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER

## YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Yrd. Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN

## BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER (Tefsir)	Prof. Dr. Ömer DURLU (Tefsir)
Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Tefsir)	Prof. Dr. Yusuf İŞİCİK (Tefsir)
Prof. Dr. Lutfullah CEBECİ (Tefsir)	Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK (Tefsir)
Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Tefsir)	Prof. Dr. İdris ŞENGÜL (Tefsir)
Prof. Dr. Selahattin POLAT (Hadis)	Prof. Dr. Bilal SAKLAN (Hadis)
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Hadis)	Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Hadis)
Prof. Dr. Talat SAKALLI (Hadis)	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (Kelâm)
Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ (Kelâm)	Doç. Dr. İlhami GÜLER (Kelâm)
Prof. Dr. Mustafa KARA (Tasavvuf)	Prof. Dr. Osman TÜRER (Tasavvuf)
Prof. Dr. Mustafa TAHRALI (Tasavvuf)	Prof. Dr. Ziya KAZICI (İslam Tarihi)
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL (İslam Tarihi)	Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL (İslam Tarihi)
Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU (İsl. Hukuku)	Prof. Dr. Orhan ÇEKER (İslam Hukuku)
Prof. Dr. Mehmet ŞENER (İslam Hukuku)	Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ (Arap Dili ve Bel.)
Doç. Dr. Tacettin UZUN (Arap Dili ve Bel.)	Doç. Dr. İ. Hakkı SEZER (Arap Dili ve Bel.)

## DİZGİ & TASARIM

Dr. Kadir PAKSOY

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.  
Bu dergide yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına  
aittir. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.

## ADRES

Harran Ü. İlahiyat Fak. Yenişehir Kampüsü / Şanlıurfa  
tel: 0 414 312 81 40 faks: 0 414 314 57 12  
e-posta: [ademircan@harran.edu.tr](mailto:ademircan@harran.edu.tr)

## İÇİNDEKİLER

Yusuf Ziya KESKİN

*İbn Ebî Hâtim (v. 327/938) ve "el-Cerh ve't-Ta'dil"indeki Metodu ..... 5-29*

Hikmet AKDEMİR

*Kur'an-ı Kerim'de İsrâf Kavramı ..... 31-61*

Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK

*Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi ..... 63-87*

Tahsin DELİÇAY

*Arapça Öğretiminde Modüler Yöntem ile Geleneksel Yöntemin Karşılaştırılması (Fırat Ü. İlähiyat Fak. Örneği) ..... 89-112*

Murat AKGÜNDÜZ

*Müverrih Şeyhülislâmlar ..... 113-119*

Abdolvahap YILDIZ

*Meybudî'nin "Keşfu'l-Esrâr ve 'Uddetu'l-Ebrâr" Adlı Tefsîrinde Kaydettiği Tasavvufî Şiirlere Genel Bir Bakış ..... 121-138*

Ahmet BEDİR

*Bir Saptırmanın Anatomisi:*

*San'a'da Bulunan El Yazması Eserleri ve Bunlardan Kur'an Nüshaları Üzerinde Oynanan Bir Oyun Örneği: Toby Lester'in "What is the Koran" Adlı Makalesinin Değerlendirilmesi ..... 139-167*

Fazıl Halil İbrahim

*Emevîler Dönemi'nde Tercüme Faaliyetleri ve İlmî Gelişmelerin Öncü Hareketleri ..... 169-195*

(Çeviri: Ahmet ASLAN)



# İBN EBÎ HÂTİM (v. 327/938) VE “EL-CERH VE'T-TA'DÎL”İNDEKİ METODU

Yusuf Ziya KESKİN\*

**B**u makalemizde cerh ve ta'dil ilminin önde gelen isimlerinden biri olan İbn Ebî Hâtim'i kısaca tanıttık ve onun *el-Cerh ve't-ta'dil* adlı eserindeki metodunu inceleyeceğiz.

## I. İbn Ebî Hâtim

Tam adı Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdris b. el-Münzir b. Dâvûd b. Mihrân et-Temimî el-Hanzalî er-Râzî olan İbn Ebî Hâtim,<sup>1</sup> 240/854 yılında Rey'de doğmuştur.<sup>2</sup> er-Râzî nisbesi Reyli olduğu için. el-Hanzalî nisbesi ise, babasının evinin bulunduğu semt olan Rey'deki Derbu Hanzala'ya nispetle verilmiştir.<sup>3</sup> Ona el-Hanzalî ve et-Temimî nisbelerinin verilmesiyle ilgili olarak dedelerinin, Hanzala b. Temim oğullarının mevlâsı olduğundan bahsedilmektedir.<sup>4</sup>

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi. [vzkeskin@hotmail.com](mailto:vzkeskin@hotmail.com)

1 İbn Ebî Hâtim hakkında geniş bilgi için bkz: İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* Mukaddimesi, ss. 1-26; Yâkût, *Mu'cem*, III, 120-21; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dimesk*, XV, 19; Zehebi, *Tezkire*, III, 829; a. mlf., *Mizân*, II, 588-89; a. mlf., *A'lâmu'n-nübelâ*, XIII, 263; a. mlf., *İber*, II, 27; Kîmîbî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, II, 287-88; Safedî, *F'âfi*, XVIII, 228; İbn Kesir, *Bidâye*, XI, 216; İbn Kâdi Şu'be, *Tabakât*, I, 112; Dâvûdî, *Tabakât*, I, 285; İbnü'l-'İmâd, *Şezerât*, II, 308-309; İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-'ârîfin*, I, 513; Kettâni, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, s.72; Zirikli, *A'lâm*, III, 324; Kehhâle, *Mu'cem: T-müellifin*, II, 109; Küçük, *"İbn Ebî Hânım"*, T.D.V.İ.A., XIX, 432.

2 Yâkût, *Mu'cem*, III, 121; Zehebi, *Tezkire*, III, 829; İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-'ârîfin*, I, 513.

3 Yâkût, *Mu'cem*, II, 311; Zehebi, *Tezkire*, III, 829. Ayrıca bkz: Kettâni, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, s.72; Zirikli, *A'lâm*, II, 324.

4 Küçük, *"İbn Ebî Hânım"*, T.D.V.İ.A., XIX, 432.

İbn Ebî Hâtîm, erken yaşlarda Kur'an'ı öğrendi. Hıfzını tamamladıktan sonra hadis yazmaya başladı. Öncelikle babası Ebû Hâtîm er-Râzî<sup>5</sup> (v. 277/890) ve Ebû Zür'a er-Râzî'den<sup>6</sup> (v. 264/878) hadis tahsil etti.<sup>7</sup> Bu iki zatın onun yetişmesinde büyük rolü vardır.

İbn Ebî Hâtîm, Rey'deki tahsilini tamamladıktan sonra o dönemin ilim geleneğine uyarak bilgisini artırmak amacıyla seyahatlere başladı. İlk olarak 255/869 yılında babasıyla birlikte hacca gitti.<sup>8</sup> İkinci seyahatini 260/874 yılında<sup>9</sup> kendi başına Şam ve Mısır'a, üçüncü yolculuğunu ise 264/878 yılında İsfahân'a yaptı.<sup>10</sup>

İbn Ebî Hâtîm, yapmış olduğu seyahatlerinde şu yerlere gitmiştir:<sup>11</sup> İrâk, Hicâz

- 5 İbn Ebî Hâtîm'in babası Ebû Hâtîm Muhammed b. İdris b. el-Münzir b. Dâvûd b. Mihrân er-Râzî el-Hanzalî, 195/810 yılında Rey'de doğdu. Hadis yazmaya 14 yaşında iken başladı. 20 yaşında seyahate çıktı ve pek çok yeri dolaştı. Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İcîlî, Ebû Nu'aym el-Fadî b. Dükeyn ve daha pek çok kimseden hadis aldı. Kendisinden de başta oğlu İbn Ebî Hâtîm olmak üzere, Rabî' b. Süleymân, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Zür'a ed-Dimeşkî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Nesâî gibi muhaddisler rivayete bulundu. Cerh ve ta'dilde otorite olan Ebû Hâtîm, ravileri tenkid etmede müşeddîd biri olarak tanınır. Ebû Hâtîm, 277 yılı Şaban ayında (Kasım 890) Rey'de vefat etmiştir. Ona nispet edilen ancak hiçbir günümüze tam olarak ulaşmayan *Tabakâtü'l-iâbî'in*, *Kitâbu'z-zühd*, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, *el-Câmi' fî'l-fikh* ve *Kitâbu'l-vuhdân* adlı eserlerinin yanı sıra, Ehl-i Hadis'i çok rivayet topladıkları için *Kitâbu'l-büyük* adlı eserinde tenkid eden Dâvûd b. Halef el-İsfahânî'ye karşı hacmi 50 varak civarında olan bir reddiyesi vardır. Ebû Hâtîm hakkında geniş bilgi için bkz: İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, I, 350-67; III, 411; IV, 150; Ebû Nu'aym, *Târîhu İsfahân*, II, 201; Zehebî, *A'lâmu'n-nübelâ*, XIII, 247-60; a. mlf., *Tezkire*, II, 567-69; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 31-34; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, s.139; Uğur, *Hadis İlimleri*, s.25; Canan, "Ebû Hâtîm er-Râzî", T.D.V.İ.A., X, 150.
- 6 Ebû Hâtîm er-Râzî'nin teyzesinin oğlu olan Ebû Zür'a 'Ubeydu'llah b. Abdilkerim b. Yezid b. Ferrüh er-Râzî el-Kureşî el-Mahzûmî, 194/809 yılında Rey'de doğdu. Ebû Zür'a künyesi ona, Dimeşkî ziyaretleri sırasında, orada bulunan meşhur muhaddis Ebû Zür'a ed-Dimeşkî'yi tanıyıp hayran kalan hemşehriieri tarafından verildi. Henüz çocukken babası tarafından hadis meclislerine götürülen Ebû Zür'a, 20 yaşında iken seyahate başladı ve pek çok yeri dolaştı. Hocaları arasında Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, el-Ka'nebi, Ebû Seleme et-Tebûzekî ve başkaları bulunmaktadır. Kendisinden de Müslim, Ebû Hâtîm er-Râzî, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Taberî ve başka muhaddisler rivayete bulundu. Cerh ve ta'dilde uzman olan Ebû Zür'a, ravileri insaflı ifadelerle tenkid etmiştir. 264 yılı Zilhicce ayının son gününde (2 Eylül 878) vefat eden Ebû Zür'a'nın *Kitâbu'd-du'afâ'* (Medine 1409/1989), *el-Müsned*, *Kitâbu'l-iârîh*, *Kitâbu'z-zühd*, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, *et-Tefsîr* gibi eserleri vardır. Ebû Zür'a hakkında geniş bilgi için bkz: İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, I, 329-40; İbn 'Adiy, *Kâmil*, I, 132; Zehebî, *A'lâmu'n-nübelâ*, XIII, 65-81; a. mlf., *Tezkire*, II, 557-58; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 30-33; Kettânî, *Hadis Literatürü (er-Risâletü'l-müstatrafe Tercümesi)*, s.70; Sa'dî el-Hâşimî, *Ebû Zür'a*, I, 45-81; Kandemir, "Ebû Zür'a er-Râzî", T.D.V.İ.A., X, 274-75; Uğur, *Hadis İlimleri*, s.25.
- 7 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VII, 269, 294, 307-8.
- 8 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, I, 361.
- 9 Bazı rivayetlerde İbn Ebî Hâtîm'in 260 yılında Muhammed b. Hammâd et-Tahrânî ile birlikte hacca gittiği, 262 yılında da Sevâhil, Mısır ve Şam'a seyahat ettiği belirtilir. Zehebî, *Tezkire*, III, 831; a. mlf., *A'lâmu'n-nübelâ*, XIII, 266. Ayrıca bkz: Küçük, "İbn Ebû Hâtîm", T.D.V.İ.A., XIX, 432.
- 10 İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dimeşk*, XV, 22; Zehebî, *Tezkire*, III, 831; a. mlf., *İber*, II, 27; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 308-309; Küçük, "İbn Ebû Hâtîm", T.D.V.İ.A., XIX, 432. Bu arada Zehebî (v. 748/1347), İbn Ebî Hâtîm'in seyahat ettiği yerleri kaydederken onun Horasan'a gitmediğini belirtir. Bkz: *Tezkire*, III, 829-30.
- 11 Bkz: İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, II, 491; III, 557; IV, 130; V, 38; VI, 202; VII, 327; VIII, 182; IX, 310; Yâkût, *Mu'cem*, III, 120-21; Zehebî, *A'lâmu'n-nübelâ*, XIII, 263-64; Dâvûdî, *Tabakât*, I, 285-86; Küçük, "İbn Ebû Hâtîm", T.D.V.İ.A., XIX, 432.

ve Cezîre bölgeleri ile Basra, Kûfe (255/869'da). Cibâl, Sâmerra, Hemezân (255/869'da), Beytu'l-Makdis, Fermâ (Mısır), Hims, Hudeyse, Dimeşk, Bağdâd (255/869 ve 262/876'da), Remle, Vâsıt, Karmisîn, Mekke (256/870 ve 260/874'de), İskenderiye, Cerçerâyâ, Medîne (255/869'da), Kazvîn, İsfahân, Nehrevân, Eyle, Taberiye, Trablus ve Hulvân.

İbn Ebî Hâtîm, Rey'de öncelikle babası Ebû Hâtîm er-Râzî ve Ebû Zür'a er-Râzî'den istifade etmiştir. Daha sonra seyahat ettiği yerlerdeki pekçok şeyhten hadis almıştır. Yaptığımız sayıma göre *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserinde kendilerinden hadis derlediği hocalarının sayısı 300 civarındadır. Diğer eserlerinden yapılacak tespitlerle bu sayının daha da artacağı kanaatindeyiz. Bu kadar sayıda hocadan hadis derlemesi, onun hadiste ve diğer ilimlerde önemli bir yere sahip olduğunu gösterir. İbn Ebî Hâtîm, hadis aldığı hocaların güvenilir kimseler olmasına dikkat etmiş ve *sadûk* olmayan hocadan hadis almamaya özen göstermiştir.<sup>12</sup>

İbn Ebî Hâtîm'in Ebû Hâtîm ve Ebû Zür'a'dan sonra en çok kendilerinden rivayette bulunduğu hocaları; Muhammed b. Müslim, Ahmed b. Sinan el-Vâsıtî, Muhammed b. Yahya, Ali b. el-Hüseyn b. el-Cüneyd, Ali b. el-Hasen el-Hisincânî, Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. İbrahim b. Şu'ayb, Muhammed b. Ahmed b. el-Berâ, Ebû Sa'îd el-Eşecc ve Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî'dir.<sup>13</sup>

İbn Ebî Hâtîm, seyahatlerini tamamladıktan sonra Rey'e gelmiş ve hadis rivayetine başlamıştır. Ondan rivayette bulunanlar arasında Hüseynek diye bilinen Hüseyin b. Ali et-Temimî, Yûsuf b. Kâsım el-Miyâneçî, Ebu's-Şeyh b. Hayyân, Ebû Ahmed el-Hâkim, Ebû Ali Hamd b. Abdillâh el-Esbahânî, İbrahim b. Muhammed b. Yezdâd, İbrahim b. Muhammed en-Nasrâbâzî, Ali b. Muhammed el-Kassâr, Ebu'l-Fadl el-Hemedânî, Ebû Sa'îd b. Abdilvehhâb er-Râzî, Ebû Hâtîm b. Hübbân, İbn 'Adiy ve başkaları bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Rey hâfızı olarak bilinen İbn Ebî Hâtîm hakkında el-imâm, el-hâfız, es-sebt, el-hâfızu'l-kebîr, en-nâkıd, es-sika, el-câmi', şeyhu'l-İslâm gibi ifadeler kullanılmak suretiyle onun ilimdeki yerine işaret edilmiştir.<sup>15</sup>

İbn Ebî Hâtîm, tefsir, hadis, usûl, kelim, menâkıb, zühd ve özellikle de cerh ve ta'dîl alanlarında eserler vermiş; aynı zamanda sünnetin Rey'de yayılıp yerleşmesini sağlamıştır.<sup>16</sup> Fakih olduğu için zaman zaman hadislerden hüküm çıkararak ve fikhî içtihadlarda bulunan İbn Ebî Hâtîm, ayrıca şiir ve edebiyat

12 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VII, 237.

13 Diğer bazı hocaları için bkz: Yâkût, *Mu'cem*, III, 120-21; Zehebî, *Tezkire*, III, 829-30; a. mlf., *Mizân*, II, 588-89; a. mlf., *A'lâmu'n-nübelâ'*, XIII, 263-64; a. mlf., *'İber*, II, 27; Dâvûdî, *Tabakât*, I, 285-86; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, II, 308-309.

14 Zehebî, *Tezkire*, III, 829-30; a. mlf., *A'lâmu'n-nübelâ'*, XIII, 264; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, II, 308-309; Küçük, "İbn Ebû Hâtîm", T.D.V.İ.A., XIX, 432.

15 Zehebî, *Tezkire*, III, 829-30; a. mlf., *Mizân*, II, 588; a. mlf., *A'lâmu'n-nübelâ'*, XIII, 264; a. mlf., *'İber*, II, 27; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 287-88; İbn Kesir, *Bidâye*, XI, 216; Dâvûdî, *Tabakât*, I, 285-86; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, II, 308-309.

16 İbn Kâdi Şuhbe, *Tabakât*, I, 112; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, II, 109; Küçük, "İbn Ebû Hâtîm", T.D.V.İ.A., XIX, 432.

alanındaki derin bilgisi sebebiyle eserlerinde yeri geldikçe şiirlere de yer vermiştir.<sup>17</sup>

İbn Ebî Hâtim, ihtilaf edilen hadislerde başvuru kaynağı olmuştur. Rivayete göre İbn Sâ'id (v. 318/929), İbn Ebî Hâtim'in yaşadığı yıllarda Bağdâd'da bir hadis rivayet etmiş ve isnadında hata etmişti. Hâfız İbn 'Ukde (v. 332/944), İbn Sâ'id'e itirazda bulunmuş; bunun üzerine öğrencileri de İbn 'Ukde'ye çıkmışlardı. Nihayet olayı vezir Ebu'l-Hasen Ali b. 'İsâ'ya (v. 334/946) götürmüşler; vezir de meseleyi İbn Ebî Hâtim'e yazmıştı. İbn Ebî Hâtim hadise gözetmiş; hadisin İbn 'Ukde'nin dediği gibi olduğunu görmüş. Durumu vezire yazmış, bunun üzerine İbn 'Ukde serbest bırakılmış ve itibarı da artmış.<sup>18</sup>

Bu arada Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali es-Süleymânî. Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün gören şii muhaddisleri sayarken İbn Ebî Hâtim'i de zikretmiş ve onun Hz. Ali'yi Hz. Osman'a takdim ettiğini söylemiştir. Ancak Zehebî (v. 748/1374). "Ebu'l-Fadl'ın yaptığı ne kötüdür!" diyerek bu iddianın doğru olmadığına işaret etmiştir.<sup>19</sup>

Ayrıca Mesleme b. Kâsım el-Endelûsî de İbn Ebî Hâtim'i, babası gibi Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün görmesi sebebiyle şia yanlısı olmakla itham etmiştir. Ancak Mesleme, zayıf bir ravi kabul edildiği için bu iddia fazla rağbet görmemiştir.<sup>20</sup>

İbn Ebî Hâtim, ilimde belli bir mertebeye ulaştınca kitap te'lif etmeye başlamış ve tefsir, hadis, fıkıh, tarih ve kelim konularıyla ilgili kitaplar yazmıştır. Onun, kaynaklarda ismi geçen eserleri şunlardır.<sup>21</sup>

*Aslu's-sünne ve i'tikâdu'd-dîn, Beyânu hatai'l-Buhârî fî Târîhihi*,<sup>22</sup> *el-Fevâidu'l-kubrâ, Fevâidu'r-Râziyyîn, Fevâidu'z-zâirîn, Fedâilu ehli'l-beyt, Fedâilu Kazvîn, el-Hadis, Kitâbu'l-'ilel*,<sup>23</sup> *Kitâbu'l-künâ*,<sup>24</sup> *Kitâbu Mekke, Kitâbu'd-du'afâ', Kitâbu'l-edâhî, Kitâbu'l-mesâil, Kitâbu's-sahâbe, Kitâbu zühdi's-semâniyye mine't-tâbi'in*,<sup>25</sup> *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfi'*,<sup>26</sup> *Menâkibu'l-İmâm Ahmed, el-Merâsil*,<sup>27</sup> *el-*

17 Küçük, "İbn Ebü Hâtim", T.D.V.İ.A., XIX, 433.

18 Nevevî, *Muhtasarı Tabakâti'l-fukahâ*, s.457; İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dimesşk*, XV, 22.

19 Zehebî, *Tezkire*, III, 830; a. mlf., *Mizân*, II, 589.

20 Küçük, "İbn Ebü Hâtim", T.D.V.İ.A., XIX, 433. Ayrıca bkz: İbn Hacer, *Tehzib*, IX, 33-34.

21 İbn Ebî Hâtim'in eserleri için bkz: İbnü'l-Esir, *Kâmil*, VIII, 358; Zehebî, *Tezkire*, III, 830; a. mlf., *Mizân*, II, 588-89; a.mlf., *A'lâmu'n-nübelâ'*, XIII, 259-65; Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, II, 287-88; İbn Kesir, *Bidâye*, XI, 216; Dâvûdî, *Tabakât*, I, 286-87; İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, II, 206, 209; a. mlf., *Hediyyetu'l-'arifîn*, I, 513; Ketânî, *er-Risâletu'l-müstatrafê*, s.39, 72, 76, 86, 121, 362; a. mlf., *Hadis Literatürü (er-Risâletu'l-müstatrafê Tercümesi)*, s.50, 70, 109, 143, 179, 245, 259, 260, 269, 323; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I, 362; Zirikli, *A'lâm*, III, 324; Muhammed 'Accâc, *es-Sünne*, s.276; Uğur, *Hadis İlimleri*, s.91, 97, 161, 194, 206, 224, 293, 315; Küçük, "İbn Ebü Hâtim", T.D.V.İ.A., XIX, 433-34.

22 Haydarâbâd 1380/1961.

23 Kahire 1343-44/1924-25; Bağdad 1971; Beyrut 1405/1985; Riyad 1414/1993.

24 Haydarâbâd 1373.

25 Medine 1404/1984.

26 Kahire 1372/1953, 1413/1993; Beyrut 1979, 1981..

27 Haydarâbâd 1321, 1341; Bağdad 1387/1967; Beyrut-Dimesşk 1397/1977, 1402/1982; Beyrut 1403/1983.



*Müsned, er-Redd 'ala'l-Cehmiyye, Sevâbu'l-a'mâl ve et-Tefsîru'l-kebir*.<sup>28</sup>

İbn Ebî Hâtim, küçüklüğünden beri ibadete ve geceleri uyanık geçirmeye, zikretmeye ve temizliğe önem verirdi. Muasırları onu, doğru yoldan sapmayan, nefisini, dinini ve şahsiyetini koruyan biri olarak nitelemişlerdir.<sup>29</sup>

Babası Ebû Hâtim: "Kim Abdurrahman'ın yaptığı ibadetten daha sağlamını yapabilir? Abdurrahman'ın açıktan işlediği bir günah bilmiyorum. Ben bile onun yaptığı ameli yapamam."<sup>30</sup> diyerek onun takvasına işaret etmiştir.

İbn Ebî Hâtim, 70 yıl tek eşle yaşamış ve bu birlikteiktan hiç çocuğu olmamıştır.<sup>31</sup>

Hicri takvim hesabıyla 87 yıl yaşayan İbn Ebî Hâtim, 327 yılı Muharrem ayında (Kasım 938) Rey'de vefat etmiştir.<sup>32</sup> Onun vefatıyla birlikte sünnetin Rey'de gelişmesini tamamladığı ifade edilmiştir.<sup>33</sup> Bu kanaat, onun ilimdeki mertebesini ve Rey'de hadis ilmine yaptığı hizmeti ifade etmek üzere söylenmiş olmalıdır.

Talebesi Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim er-Râzî (v. 371/981), İbn Ebî Hâtim'in hayatı ile ilgili bir kitap te'lif etmiş,<sup>34</sup> Rifat Fevzi Abdülmuttalib de, *İbn Ebî Hâtim er-Râzî ve eseruhû fî 'ulûmi'l-hadis* adıyla bir eser kaleme almıştır.<sup>35</sup>

## II. el-Cerh ve't-Ta'dîl Adlı Eserindeki Metodu

Cerh ve ta'dîl, bir takım özel lafızlarla rivayetlerinin kabûlü veya reddi yönünden ravilerin hallerinden ve haklarında kullanılan lafızların mertebelerinden bahseden bir hadis ricâli ilmidir.<sup>36</sup>

Kur'ân'dan sonra İslâm'ın birinci kaynağı olan hadisler, nesilden nesile rivayet yoluyla aktarılmıştır. Bu aktarma işini üstlenen ravilerin cerh veya ta'dîl durumu,

28 Mekke 1417/1997.

29 İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk*, XV, 19-20; Zehebî, *Tezkire*, III, 830; a. mlf., *A'lâmu'n-nübelâ'*, XIII, 265-66.

30 İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk*, XV, 19-20; Zehebî, *Tezkire*, III, 830; a. mlf., *A'lâmu'n-nübelâ'*, XIII, 265.

31 Zehebî, *A'lâmu'n-nübelâ'*, XIII, 266.

32 Yâkût, *Mu'cem*, III, 121; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk*, XV, 24; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, VIII, 358; Zehebî, *Tezkire*, III, 831; a. mlf., *A'lâmu'n-nübelâ'*, XIII, 269; a. mlf., *İber*, II, 27; Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, II, 287-88; Safedî, *Vâfi*, XVIII, 228; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 216; İbn Kâdi Şuhbe, *Tabakât*, I, 112; Dâvûdî, *Tabakât*, I, 286-87; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, II, 308-309; İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin*, I, 513; Kettânî, *er-Risâletu'l-müstatrafe*, s.72; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, II, 109; Küçük, "İbn Ebî Hâtim", T.D.V.İ.A., XIX, 433. Bazı kaynaklarda İbn Ebî Hâtim'in 90 yaşlarında vefat ettiği söylene de (bkz: Zehebî, *İber*, II, 27; İbn Kâdi Şuhbe, *Tabakât*, I, 112; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, II, 308-309), doğrusu onun 87 yaşında vefat ettiği dir.

33 Zehebî, *A'lâmu'n-nübelâ'*, XIII, 265.

34 Zehebî, *Tezkire*, III, 830; a. mlf., *A'lâmu'n-nübelâ'*, XIII, 263, 266.

35 Kahire 1415/1994.

36 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 582. Ayrıca bkz: Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s.44.

hadisleri değerlendirme esaslarının başında yer alır. Bu itibarla rivayetleri kabulde ve reddetmede cerh ve ta'dil önemli bir metod haline gelmiştir. İslâm âlimleri, hadisin İslâm teşrindeki yerinden dolayı rivayetleri âdil kimselerden almaya gayret etmişler; mecrûh kişilerin rivayetlerinden ise uzak durmaya çalışmışlardır.

Her ne kadar cerh ve ta'dilin Hz. Peygamber zamanında başladığı söylene de, gerçek manada cerh ve ta'dil nev'inden tenkitlere daha çok tâbiîler devrinde rastlanır. Tâbiînden sonraki dönemlerde ise tenkit faaliyeti gittikçe yoğunlaşan bir seyir izlemiştir. Tebe-i tâbiîn döneminde cerh ve ta'dille ilgili şifahi bilgiler tedvin edilmeye başlamış ve bildiği kadarıyla ilk defa Basra'da Yahya b. Sa'îd el-Kattân (v. 198/813), cerh ve ta'dille ilgili sözlerini yazılı olarak bir araya getirmiştir.<sup>37</sup>

Tebe-i tâbiîn dönemini takip eden yıllarda İbn Sa'd (v. 230/845) ile başlayan ve III./IX. yüzyılın sonuna kadar devam eden zaman dilimi, cerh ve ta'dil ilminin altın çağı kabul edilmiştir.

Bu dönemde meydana getirilen ve bazıları günümüze ulaşmayan rical edebiyatı arasında İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtu'l-kübrâ* (Beyrut 1388/1968), Ali b. el-Medîni'nin (v. 234/849) *Kitâbu'd-du'afâ*, Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) *el-Cerh ve't-ta'dil*, Buhârî'nin (v. 256/870) *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarâbâd 1361-64), Cûzecânî'nin (v. 259/873) *el-Cerh ve't-ta'dil*, Ebu'l-Hasen el-İclî'nin (v. 261/875) *Kitâbu's-sikât* (Beyrut 1405/1984) ve *el-Cerh ve't-ta'dil*, Ebû Zür'a er-Râzî'nin (v. 264/878) *Kitâbu'd-du'afâ* (Medine 1409/1989) ve *el-Cerh ve't-ta'dil*, Ebû Hâtim er-Râzî'nin (v. 277/890) *Tabakâtu't-tâbiîn*, Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mervezî (v. 283/896), Sâlih Cezere (v. 293/906), Abdullah b. Ali İbnu'l-Cârûd (v. 306/918) ve Abdümelik b. Muhammed el-Esterâbâdî'nin (v. 323/935) *el-Cerh ve't-ta'dil* adını taşıyan kitapları, 'Ukaylî'nin (v. 323/935) *Kitâbu'd-du'afâi'l-kebîr* (Beyrut 1404/1984) ve *el-Cerh ve't-ta'dil*'i gibi eserleri zikredebiliriz.<sup>38</sup>

İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dil*'i de hadis ravilerinin tenkidine dair olup hicrî üçüncü asırda te'lif edilen ve günümüze ulaşan en geniş rical kitabıdır. Müellif bu eserinde, kendi asrına gelinceye kadar ravilerin cerh ve ta'dili ile ilgili değerlendirmeleri bir araya toplamaya çalışmıştır. Bu itibarla *el-Cerh ve't-ta'dil*, önceki alimlerin cerh ve ta'dille ilgili görüşlerini ihtiva etmesi bakımından önemli bir eserdir.

18040\* ravi (sahâbi, tâbiî, tebe-i tâbiî...) hakkında bilgi veren eser, Murad Molla

37 Zehebi, *Mizân*, I, 1-2; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I, 352; Asıkkutlu, "Cerh ve Ta'dil", T.D.V.İ.A., VII, 396.

38 Bkz: İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, I, 11; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 582; Kettâni, *er-Risâletü'l-müstairafe*, s.147; Leknevî, *er-Ref' ve't-teknîl*, s.85, 272, 308, 406; Muhammed Accâc, *es-Sünne*, s.281; Kandemir, "Ebû Zür'a er-Râzî", T.D.V.İ.A., X, 275; Uğur, *Hadis İlimleri*, s.50-51; Sandıkçı, *İlk Üç Asırda Hadis*, s.106, 336, 457.

\* İsmail Lütfi Çakan'ın *Hadis Edebiyatı* adlı eserinde ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın çıkardığı İslam Ansiklopedisi'ndeki *el-Cerh ve't-ta'dil* maddesinde bu sayı 16040 olarak geçmektedir (Bkz: Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s.274; Başaran, "el-Cerh ve't-ta'dil", T.D.V.İ.A., VII, 402). Doğrusu bizim kaydettiğimizdir. Bu arada bazı ravilerin birden fazla yerde tanıtılması veya bir ravinin ayrı ayrı şahıslarını gibi değerlendirilmesi de dikkate alınacak olursa, 18040 rakamında bazı değişiklikler

Kütüphanesi (nr. 1427), Köprülü Kütüphanesi (nr. 278) ve Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye (nr. 891-92) nüshalarını esas alan Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî'nin tahkikiyle Köprülü nüshasının tertibi üzere 9 cilt olarak yayımlanmıştır.<sup>39</sup> Daha sonra bu neşirden birçok defa ofset baskı yapılmıştır.

*el-Cerh ve't-ta'dîl*'in yazma nüshası 4 ciltten; her bir cilt de iki cüzden oluşmaktadır. Matbû nüshanın birinci cildi *Takdimetu'l-ma'rife li'l-Cerh ve't-ta'dîl*, diğer sekiz cilt ise *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserdir.<sup>40</sup> Muhakkik, her bir cüz'ü bir cilt olarak yayımlamıştır.<sup>41</sup>

Müellifimizin bu eserini ondan, talebesi el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn el-Fefâ' (v. 395/1005 ?) rivayet etmiştir.<sup>42</sup> Dolayısıyla kitaptaki senedlerin başında "*Haddesenâ Abdurrahmân*" diyen kişi el-Kâdî Ebû Bekr'dir. O, çoğu rivayetlerin başında "*Hadessenâ Abdurrahmân*", bazılarında ise "*Ahberenâ Abdurrahmân*" tabirini kullanmıştır.<sup>43</sup> Abdurrahmân ile kastedilen İbn Ebî Hâtim'dir. Bazı rivayetlerde ise bu ifadeler mevcut değildir.

İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*'in mukaddimesi niteliğinde olan *Takdimetu'l-ma'rife* adlı eserine, sünnete olan ihtiyaçtan ve sünnetin Kur'an'ı beyan edici olmasından söz ederek başlar. Sonra sünnetin sahih ve sakiminin bilinmesine ihtiyaç olduğunu; bunun da ancak ravilerin hallerinin bilinmesiyle mümkün olduğunu belirtir. Ardından sahâbenin adâleti, tâbiîn ve tebe-i tâbiînün fazileti ve ravilerin mertebelerinden bahseder. Daha sonra meşhur alimlerin tercemelerine genişçe yer verir.

Müellif, *Takdimetu'l-ma'rife*'de hadis otoritelerini dört tabakaya ayırmıştır:

Birinci tabakada Mâlik b. Enes, Süfyân b. 'Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc,<sup>44</sup> Hammâd b. Zeyd ve Evzâ'îyi.<sup>45</sup>

İkinci tabakada Vekî' b. el-Cerrâh, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân, Abdurrahmân b. Mehdî, Abdullah b. el-Mübârek, Ebû İshâk el-Fezârî ve Ebû Müshir Abdüla'lâ' ed-Dîmeşki'yi,<sup>46</sup>

Üçüncü tabakada Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma'in, Ali b. el-

meydana gelebilir.

39 Haydarâbâd 1371-73/1952-53.

40 Muhakkik, *Takdime*'yi *el-Cerh ve't-ta'dîl*'le birlikte birinci cilt olarak yayımladığı için, dipnotlarda birinci cilde yapılan atıflarda *Takdime* kastedilmiştir. *el-Cerh* ise ikinci ciltten itibaren başlamaktadır.

41 Muhammed Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl, *Fihrisu'l-Cerh ve't-ta'dîl* adlı çalışmasıyla eserin kullanımını kolaylaştırmış; Ebû Muhammed Fâlih eş-Şibli de eser üzerinde *el-Müstahrec min Kitâbi'l-Cerh ve't-ta'dîl min ahvâli'r-ricâl mimmâ verede fi ğayri mezânnih* adlı bir çalışma yapmıştır (Kahire 1413). Küçük, "*İbn Ebû Hâtim*", T.D.V.İ.A., XIX, 433.

42 Bkz: İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 2.

43 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III, 175, 193.

44 İbn Ebî Hâtim, tanıttığı diğer alimlerden farklı olarak Şu'be hakkında bilgi verirken, alfabetik olarak sıraladığı 90 ravinin cerh ve ta'dîliyle ilgili görüşlerini senedli olarak kaydetmiştir (I, 132-57).

45 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 11-219.

46 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 219-292.

Medîni ve Muhammed b. Abdillâh b. Nümeyr el-Hemezânî'yi.<sup>47</sup>

Dördüncü tabakada ise Ebû Zür'a 'Ubeydullah b. Abdilkerim er-Râzi ve babası Ebû Hâtîm er-Râzi'yi<sup>48</sup> tanıtmıştır.

İbn Ebî Hâtîm, hadis otoritelerini tanıtırken onların ilim ve faziletlerini, Kur'ân, hadis, isnad, nakd, rical, 'ilelu'l-hadis, fıkıh ve neseb bilgilerini, bazı ravilerle ilgili değerlendirmelerini, sünnete bağlılıklarını, ilim ehli arasındaki yerlerini, idarecilerle olan ilişkilerini, menâkıbını ve diğer halleriyle ilgili bilgileri senedli olarak bablar halinde kaydetmiştir. *Takdimetu'l-ma'rife* 'de genişçe tanıttığı hadis imamlarını *el-Cerh ve't-ta'dil* adlı eserinde ilgili yerlerde tekrar kısaca tanıtmıştır.<sup>49</sup>

*el-Cerh ve't-ta'dil*'in muhakkiki, kitaba yazmış olduğu mukaddimede cerh ve ta'dil ilminin önemi ve cerh ve ta'dilde uyulması gereken kurallar hakkında bilgi vermiş, ardından da cerh ve ta'dil otoritelerinden bahsetmiştir. Daha sonra İbn Ebî Hâtîm'i kısaca tanıtarak hocaları, talebeleri ve eserlerine temas etmiştir. Kitap hakkında kısaca bilgi veren muhakkik, dipnotlarda nüsha farklarına ve müellifin veya müstensihlin bazı hatalarına işaret etmiş; ayrıca kitaptaki bilgileri, diğer rical kitaplarıyla mukayese etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte kitapta muhakkikin gözünden kaçan bazı eksiklikler de mevcuttur. Mesela bir rivayette İbn Ebî Hâtîm'le Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) arasındaki ravi senedden düşmüştür.<sup>50</sup> Muhtemelen bu, müstensihlerden kaynaklanan bir hatadır.

*el-Cerh ve't-ta'dil*, İbn Ebî Hâtîm'in rical konusunda otorite olduğunu gösteren önemli bir eserdir. Nitekim pek çok alim bu hususa işaret etmişlerdir.<sup>51</sup>

Müelliften önce yaşamış hadis otoritelerinin ravilerin cerh ve ta'diliyle ilgili görüşlerini ihtiva eden *el-Cerh ve't-ta'dil*, daha sonra yazılan rical kitaplarına kaynaklık etmiştir.<sup>52</sup>

İbn Ebî Hâtîm, ravileri tanıtmadan önce metodunu şöyle açıklar: "Kitabımızdaki cerh ve ta'dil değerlendirmelerinde, ilk dönem alimlerinden başlamak üzere, babam (Ebû Hâtîm) ve Ebû Zür'a'ya varıncaya kadar bu işi bilen uzman kimselerin görüşlerine başvurduk. Cerh ve ta'dil konusunda tanınmayan kimselerin görüşlerine yer vermedik. Her bilgiyi, her sözü ve her cevabı sahibine nispet ettik. Cerh ve ta'dil otoritelerinin ravilerle ilgili değerlendirmelerinden,

47 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, I, 292-328.

48 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, I, 328-375.

49 Batılı araştırmacılardan Eerik Nael Dickinson, *The Development of Early Muslim Hadith Criticism: The Taqdima of Ibn Abi Hâtîm al-Râzi* adlı doktora çalışmasında, *Takdimetu'l-ma'rife*'yi hadis tenkidî yönünden tahlil etmiştir. Küçük, "İbn Ebû Hâtîm", T.D.V.I.A., XIX, 433.

50 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, V, 12.

51 Zehebi, *Tezkire*, III, 830; Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, II, 287-88; Dâvûdi, *Tabakât*, I, 286-86.

52 Bkz: Ebu'l-Velid el-Bâci *et-Ta'dil*, I, 338, 340, 343, 440; II, 635, 673, 675; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dimesk*, XIX, 272, 273, 280, 320; Zehebi, *Mizân*, I, 19, 20, 21, 24, 283; a. mlf., *Tezkire*, II, 425, 448, 640; İbn Hacer, *Tezhib*, I, 98, 163, 280; V, 178, 180, 205; a. mlf., *Lisânu'l-Mizân*, I, 129, 196, 315.

tenakuz içermeyen ve raviye en uygun olan görüşü zikrettik. Hakkında cerh ve ta'dil yapılmayan pek çok raviyi, kitabımızın o ravileri kapsamı için ve onlar hakkındaki cerh ve ta'dil değerlendirmelerinin ileride bulunabileceği ümidiyle kaydettik. Arayan kimsenin aradığını kolaylıkla bulabilmesi için isimleri alfabetik olarak: aynı adla çok sayıda isim geçtiğinde ise, bu isimleri baba adlarını dikkate alarak sıraladık."<sup>53</sup>

Müellif *el-Cerh ve't-ta'dil*'de, kendi devrine gelinceye kadar sahâbî, tâbî ve sonraki tabakalardan hadis rivayetiyle tanınan kimseleri bablar halinde tanıtmıştır. İkinci cildin başında yer alan 38 sayfalık bir mukaddimede sünnetin ravilerin nakliyle tespit edildiğini, ayet ve hadislerden deliller getirmek suretiyle ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun gerekçesini de. "Bazı dalâlet ve bid'at ehli kimseler, haberlerin ravilerin nakletmesiyle sahih olamayacağını; sahih olabilmesi için bu haberler üzerinde bütün Müslümanların icmanın olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Biz, onların iddialarını bertaraf etmek ve delillerini iptal etmek için gerekli gördüğümüz delilleri kaydettik."<sup>54</sup> diyerek açıklamıştır. Ayrıca sahâbenin adaleti, cerh ve ta'dilin grybet olmadığı, hadis alırken müteyakkız olunması, hangi konularda zayıf hadislerle amel edilebileceği, ravilerin belli başlı özellikleri ve dereceleri, rivayetin kuralları gibi konular, ayet ve hadislerden deliller getirilerek işlenmiş; ardından yarı alfabetik bir sistemle raviler bablar halinde tanıtmıştır. Eserin tam alfabetik olmayışı, aranan raviyi bulmada bazı zorluklara sebebiyet vermektedir.

İbn Ebî Hâtim *el-Cerh ve't-ta'dil*'de bazı isimleri, öneminden veya o isimde çok sayıda ravi olmasından dolayı takdim etmiştir. Mesela ilk olarak ismi Ahmed olanları, sonra İbrahim olanları, ardından da elif harfiyle başlayan diğer isimleri tanıtmıştır. İsimlerin ikinci, üçüncü... harflerini göz önüne almamış, aynı ismi taşıyanları baba adının ilk harfine, burada da aynılık varsa dede isimlerinin ilk harfine göre sıralamıştır. Her ismin sonunda baba adları bilinmeyen ravilere, her harfin sonunda da ferd isimlere (el-esmâ'u'l-müfrede) yer vermiştir. Bu tertip içinde biyografileri zikrettikten sonra müellif son olarak, ismi bilinmeyip baba adıyla tanınanları,<sup>55</sup> kardeşlerinin adlarıyla tanınanları,<sup>56</sup> kendisi ve babasının ismi bilinmeyen mübhem ravileri,<sup>57</sup> ismi bilinip baba ismi bilinmeyenleri,<sup>58</sup> künyeleriyle tanınıp isimleri bilinmeyen erkekleri<sup>59</sup> ve künyeleriyle tanınan kadın ravileri tanıtmıştır.<sup>60</sup>

İbn Ebî Hâtim bablarda genellikle şu kalıbı kullanmıştır: "*Bâbu tesmiyeti men raviye anhu'l-'ilmu mimmen yusemmâ Ahmed ve'btidâu ismi ebîhi 'ala'l-elif*".

53 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 38.

54 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 13-14.

55 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX, 315-29.

56 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX, 329.

57 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX, 330.

58 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX, 330.

59 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX, 330-460.

60 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX, 461-67.

Bablar daha sonra “*Bâbu'l-bâ', bâbu't-tâ'...*” diye devam etmektedir. Tanıttığı ilk ravi, Ahmed b. İbrahim b. Hâlid Ebû Ali el-Mevsîlî'dir.<sup>61</sup>

Matbû nüshada ravilerin isimlerinden önce rakamlar konulmak suretiyle tanıtılan kişinin kaçınıcı ravi olduğuna işaret edilmiştir. Ancak VII. ciltte 1697 ile 1698 rakamlı raviler arasında tanıtılan Muhammed b. Abdirrahmân ez-Zühri için - sehven olsa gerek- rakam verilmemiştir.<sup>62</sup> Tanıtılan raviler için her ciltte müstakil rakamlama yapılmıştır.

Müellif, eserinde tanıttığı ravilerle ilgili bilgilerin çoğunu babasından almıştır. Raviyi tanıtırken önce babasından aldığı bilgiyi kaydetmiş ve buna “*Semi'tu ebî yekûlü zâlîke*” diyerek işaret etmiştir. Kendisinin tespit ettiği bilgileri kaydederken de, “Bu bilgilerin bazısını babamdan duydum, bazıları da kendi katkımdır.” demiştir.<sup>63</sup> Hem babasından, hem de Ebû Zür'a er-Râzî'den dinlediklerini ise “Babam ve Ebû Zür'a'nın bu şekilde dediklerini duydum.” diyerek belirtmiştir.<sup>64</sup> Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a'ya başvurmadan tanıttığı ravi sayısı da az değildir.

*el-Cerh ve't-ta'dîl*'in ravisi el-Kâdî Ebû Bekr, İbn Ebî Hâtim'in herhangi bir mesele hakkındaki görüşünü aktarırken “*Kâle Ebû Muhammed*” ifadesini, ravilerin cerh ve ta'dîli ile ilgili senedli bilgileri aktarırken de, “*Haddesenâ Abdurrahmân kâle*” ifadesini kullanmıştır.

Bazı ravilerin hocaları ve talebeleri bilinmediği, bazılarının da cerh ve ta'dîli ile ilgili değerlendirmeleri tespit edilemediği için, bu hususta ileride bilgi elde edileceği düşüncesiyle onlara ayrılan yerler boş bırakılmıştır.

Kadın ravileri kitabın sonunda tanıtmasına rağmen, ze (ؤ) harfiyle başlayan ferd ravileri tanıtırken, *Zecele* adındaki kadın raviyi de zikretmiştir.<sup>65</sup>

İbn Ebî Hâtim, ravileri tanıtırken; ismi, nesebi, nisbesi, künyesi, hocaları ve talebelerini kaydetmiş; sonra da babası Ebû Hâtim'le Ebû Zür'a er-Râzî'ye gelinceye kadar cerh ve ta'dîl otoritelerinin ravi ile ilgili değerlendirmelerine yer vermiştir. Müellif, kitabını cerh ve ta'dîle ayırdığı için, ravilerin konu dışındaki özelliklerine fazla değinmemiştir.

Ravinin ismi, künyesi veya nisbesi hakkındaki ihtilafları kaydettikten sonra kendi tercihini belirten İbn Ebî Hâtim, senedlerde sadece künyesi zikredilen ravinin ismini açıklamış, lakabının hangi sebeple verildiğini, nereli olduğunu, varsa görevini belirtmiştir. Ravinin Rey'e gelip gelmediğini, eser tasnif edip etmediğini, nispet edildiği beldenin hangi coğrafyada olduğunu veya nisbesinin hangi kabileye nispetle verildiğini beyan etmiştir.

Tanıttığı ravinin sahâbî olup olmadığını tartışmış, sahâbî ise Hz. Peygamber'le

61 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 39.

62 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VII, 312.

63 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 544; III, 56, 74; IV, 204; V, 248.

64 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 87; IX, 460.

65 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III, 624.

hangi tarihte görüşüğünü, Resûlullah'la olan menâkıbını, ondan herhangi bir rivayetin gelip gelmediğini, katıldığı savaşları ve hangi halife döneminde, nerede vefat ettiğini kaydetmiştir.

İbn Ebî Hâtim, bazen hadis otoritelerinin değerlendirmeleri hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Mesela Şu'be'nin (v. 160/776) "Hammâd b. Ebî Süleymân hıfzetmezdi." sözünü "O daha çok fıkıhla ilgilenir, rivayetleri ezberlemekle uğraşmazdı." şeklinde,<sup>66</sup> Süfyân es-Sevrî'nin (v. 161/778) "Şu'be hadiste emîr'l-mü'minindir" sözünü de "Yani kendi devrindeki alimlerin fevkindedir" şeklinde açıklamıştır.<sup>67</sup>

Müellif, bazen tanıttığı ravinin benzer isimlerle tefriki veya daha kolay tanınması için meşhur kimselerle olan akrabalığına işaret etmiştir. Mesela İshâk b. Yesâr'ı tanıtırken, "Meğâzî müellifi Muhammed b. İshâk'ın babasıdır" demiş,<sup>68</sup> yine Adem b. 'Uyeyne'yi tanıtırken, onun Süfyân b. 'Uyeyne'nin kardeşi olduğunu söylemiştir.<sup>69</sup>

İbn Ebî Hâtim, kaydetmiş olduğu rivayetlerdeki bazı kapalı ifadeleri de açıklamıştır. Mesela Süfyân es-Sevrî'nin "İbn Ebî Leylâ müeddî idi." sözünde geçen "müeddî"nin "hafız değildi" anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>70</sup>

Kaydettiği rivayetleri değerlendirmeye tabi tutan müellif, hadisin sahih, zayıf veya mevzû olduğuna işaret etmiştir. Birden fazla tarikle kaydettiği rivayetler arasındaki ziyade ve noksanlıklara da değinen İbn Ebî Hâtim, hadisin metni benzer ise *nahvehu* diyerek tekrar etmemiştir.

Müellif, bazı rivayetlerden fikhî hükümler de çıkarmıştır. Mesela el-Hâris b. Kelede'yi tanıtırken, onun Müslüman olmadığını, ancak Hz. Peygamber'in Sa'd b. Ebî Vakkâs'a, ona gidip muayene olmasını tavsiye ettiğini kaydetmiş, ardından da şöyle demiştir: "Bu rivayet, tıp konusunda zimmîlerden yardım istemenin caiz olduğuna delalet etmektedir."<sup>71</sup>

İbn Ebî Hâtim, eserinde kaydettiği rivayetin mürsel olup olmadığına, mürsel ise atlanan ravinin kim olduğuna ve ravilerin senedlerdeki isimlerle ilgili kusurlarına işaret etmiştir. Buhârî'nin buna bezer hatalarını yeri geldikçe tenkit eden müellif, kendisi de zaman zaman isimler hakkında hata etmiştir. Mesela muhakkikin tespitine göre Dakra ve Şumeyse adındaki kadın ravileri erkek zannetmiş,<sup>72</sup> Câhiliyede yaşamış Hârise b. 'Amr'ı Uhud şehitleri arasında zikretmiştir.<sup>73</sup>

Bazı biyografileri de birden fazla yerde farklı isimmiş gibi tanıtmıştır. Mesela Cüneyd b. 'Alâ b. Ebî Dehre'yi kendi babında kaydettikten sonra Humejd b. Ebî

66 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III, 147.

67 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 126.

68 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 237.

69 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 267.

70 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 81.

71 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III, 87.

72 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III, 444; IV, 391.

73 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III, 254.

Dehre ve Humejd b. el-'Alâ babında tekrar tanıtılmış,<sup>74</sup> böylece bir kişiyi üç ayrı kişi saymıştır. Yine Hafs b. Selm'i, başka yerde Hafs b. Müslim olarak,<sup>75</sup> bazı ravileri de aynı isimle iki ayrı yerde tanıtmıştır.<sup>76</sup>

İbn Ebî Hâtîm, rivayetleri muttasıl sahih senedlerle ya semâ, ya kıraat, ya da kitâbet yoluyla nakletmiştir. Semâ yoluyla aldıklarında çoğunlukla *haddesenâ* sigasını, zaman zaman da *semi'tu* ve *ahberenâ* lafızlarını kullanmıştır. *Haddesenâ* ve *ahberenâ* lafızlarını semâ dışındaki yollarda mukayyed olarak zikretmiştir. Mukayyed olarak kullandığı kalıplar şunlardır: *Haddesenâ fülânun imlâen*, *haddesenâ fülânun fî mâ ketebe ileyye*, *haddesenâ fülânun fî kitâbihi ileyye*, *ahberenâ fülânun fî mâ ketebe ileyye*, *ahberenâ fülânun fî kitâbihi ileyye*, *ahberenâ fülânun kirâaten 'aleyhi*, *haddesenâ fülânun kirâaten*.

Bazı hocalardan rivayetleri özellikle belli usullerle almıştır. Mesela Abbâs b. Muhammed ed-Dürî, Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem ve Abbâs b. el-Vefîd b. Mezîd'den genellikle kıraat yoluyla, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Süleymân er-Ruhâvî, Ya'kûb b. İshâk el-Herevî, Ali b. Ebî Tâhir el-Kazvîni, Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, Mahmûd b. Adem el-Mervezî, İbrahim b. Ya'kûb el-Cüzecânî, Harb b. İsmâil el-Kirmânî, Ebû Abdillâh et-Tahrânî ve Ebû Bekr b. Ebî Hayseme'den ise genellikle kitâbet yoluyla almıştır. Kitâbet yoluyla aldıklarını "*Haddesenâ* veya *Ahberenâ fülânun fî mâ ketebe ileyye* veya *fî kitâbihi ileyye*" kalıbı ile eda etmiştir.

Öte yandan İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserini Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'ini esas alarak yazmakla itham edilmiştir. Bu ithamı yapan Ebû Ahmed el-Hâkim (v. 378/988) şöyle der: "Ben Rey'de idim. Bir gün insanların İbn Ebî Hâtîm'e, *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserini okuduklarını gördüm. Kıraat bitince, orada bulunan 'Abdeveyh el-Verrâk'a: "Bu ne komiklik, görüyorum ki siz, Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr* adlı eserini şeyhinizden aynı vecih üzere okuyorsunuz, sonra da onu Ebû Zür'a ve Ebû Hâtîm'e nispet ediyorsunuz." dedim. Bunun üzerine 'Abdeveyh el-Verrâk şöyle dedi: "Ey Ebû Ahmed! Ebû Zür'a ve Ebû Hâtîm, kendilerine Buhârî'nin *et-Târîh*'i getirilince: "Bu faydalı bir ilimdir, bundan müstağni olunamaz. Bunu başkasından rivayet etmemiz de bize yakışmaz." dediler ve Abdurrahmân b. Ebî Hâtîm'i oturtular, o da her ikisine tek tek ravileri sordu, onlar da ravilerle ilgili bazı ziyade ve noksan bilgiler verdiler, Abdurrahmân da onları Ebû Zür'a ve Ebû Hâtîm'e nispet etti. Ebû Zür'a ve Ebû Hâtîm'in ziyade ve noksan kıldığı bilgilerde çok faydalı şeyler vardır ki, onlar Buhârî'nin kitabında bulunmamaktadır."<sup>77</sup>

Bu konuda Hafîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) de, İbn Ebî Hâtîm'in Buhârî'nin kitabını kıskandığını; oradaki bilgileri *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserine naklettiğini

74 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, II, 527; III, 221, 227.

75 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, III, 174, 187.

76 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VII, 298 ve 306.

77 Hafîb, *Mâdih*, s.8; Yâkût, *Mu'cem*, III, 120; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk*, XV, 22-23.



ve *et-Târîhu'l-kebîr*'i esas alarak kitabını oluşturduğunu ileri sürmüştür.<sup>78</sup>

Yukarıdaki iddiaların haklı olduğu kanaatinde değiliz. Zira Ebû Zür'a er-Râzi ile Ebû Hâtim er-Râzi, rical konusunda Buhârî'den geri kalmak bir yana, ravilerin cerh ve ta'dîli konusunda en az Buhârî kadar alim kimselerdi. Kendilerinden sonra cerh ve ta'dîlle ilgili eser yazan müelliflerin, raviler hakkında bilgi verirken öncelikle bu iki alimin görüşüne başvurmuş olmaları, bu gerçeği ortaya koymaktadır. Üstelik Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'deki değerlendirmeleri, kendi görüşleri olup, Buhârî'nin kitabından alınmış bilgiler de değildir. Bununla birlikte Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim'in, Buhârî'nin kitabından hiç istifade etmedikleri de söylenemez. Çünkü birçok alim, kendisinden önceki ve kendi devrindeki müelliflerin kitaplarından faydalanmak suretiyle ilmini geliştirmiştir.

Ayrıca Ebû Zür'a 264/878, Ebû Hâtim ise 277/890 yılında vefat etmiştir. Yani İbn Ebî Hâtim, bu iki zatın vefatından sonra yaklaşık 50-60 yıl yaşamıştır. Bu süre içerisinde onun *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserini geliştirmemiş olması düşünülemez. Nitekim babasına ve Ebû Zür'a'nın görüşüne başvurmadan bizzat kendisinin cerh ve ta'dîlde bulunduğu ravi sayısı az değildir. Bu durumda yukarıdaki iddiaların *el-Cerh ve't-ta'dîl*'in tashih edilmemiş ilk nüshasına yönelik olması muhtemeldir. Ancak elimizde mevcut olan nüsha için bu iddiaları doğru kabul etmek mümkün değildir.

Ebû Ahmed el-Hâkim, 'Abdeveyh el-Verrâk ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Cerh ve't-ta'dîl* ile *et-Târîhu'l-kebîr*'in ne kadarını mukayese ederek bu iddiada buldukları da belli değildir. Çünkü birkaç raviyi karşılaştıran herkes görür ki, bazı benzerlikler olmakla birlikte her iki kitap arasında pek çok farklılıklar mevcuttur.

İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'i hazırlarken *et-Târîhu'l-kebîr*'in üslûbundan ve tertibinden istifade ettiği doğru olabilir. Ancak İbn Ebî Hâtim, Buhârî'den farklı olarak *el-Cerh ve't-ta'dîl*'e mukaddime niteliğindeki *Takdimetu'l-ma'rife*'yi yazmış; *el-Cerh ve't-ta'dîl*'in baş tarafında 38 sayfalık mukaddimede ise sünnetin tespiti meselesi, cerh ve ta'dîlin önemi, ravilerin dereceleri ve rivayetin kuralları hakkında bilgi vermiştir.

Her iki kitabın tertibinde de farklılıklar bulunmaktadır. Buhârî her babda öncelikle ismi o harften olan sahâbîleri, baba isimlerini dikkate almadan tanıtmış, sonra diğer tabakadaki ravileri baba isimlerini göz önüne alarak sıralamıştır. İbn Ebî Hâtim ise her babda Buhârî'de olduğu gibi, öncelikle sahâbîleri tanıtmış, ancak baba isimleri sahâbîlerin babalarıyla aynı olan diğer ravileri de, Buhârî'den farklı olarak sahâbîlerle birlikte kaydetmiştir. Buhârî ilk olarak ismi Muhammed olanları, İbn Ebî Hâtim ise Ahmed olanları tanıtmıştır.

Her iki kitapta tanıtılan ravi sayısı da farklıdır. Matbu nüshalara göre *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de 18040, *et-Târîhu'l-kebîr*'de ise (*Kitâbu'l-künâ*'daki raviler dahil)

13316 ravi hakkında bilgi verilmiştir.<sup>79</sup> Yani *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de tanıtılan yaklaşık 4700 ravi *et-Târîhu'l-kebîr*'de yer almamıştır. Buna göre *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de tanıtılan ravi sayısı, *et-Târîhu'l-kebîr*'den % 26 oranında fazladır. Bu ravilerden bazıları da, Buhârî'den önce ve onun döneminde yaşamış kimselerdir.

Ayrıca *et-Târîhu'l-kebîr*'de ravilerin öncelikle tercemeleri kaydedilmiş, ravilerin cerh ve ta'dîline tali derecede yer verilmiş;<sup>80</sup> *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de ise, telif amacına uygun olarak öncelikle ravilerin cerh ve ta'dîli hakkında bilgi verilmiştir.<sup>81</sup>

Buhârî ravileri tanıtırken, varsa onların rivayet ettikleri bazı hadisleri kaydetmiş, İbn Ebî Hâtim ise, tanıttığı ravi vasıtasıyla gelen rivayetlere nadiren yer vermiştir.<sup>82</sup> Buhârî tanıttığı bazı ravilerin hocalarını zikretmezken, İbn Ebî Hâtim onları kaydetmiştir.<sup>83</sup> Birinde tanıtılıp da diğerinde tanıtılmayan çok sayıda ravi bulunmaktadır.<sup>84</sup> Dolayısıyla *el-Cerh ve't-ta'dîl*, tamamen müstakil bir rical kaynağı olup, Buhârî'nin *et-Târîh*'inden intihal edilerek meydana getirilmiş bir kitap değildir.

#### A. Görüşlerine Başvurduğu Alimler

İbn Ebî Hâtim, eserinde tanıttığı ravilerin değerlendirilmesinde kendisinden önce yaşamış cerh ve ta'dîl otoriteleri ile babası Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebû Zür'a er-Râzî'ye dayanmıştır. Babası ve Ebû Zür'a'nın görüşlerini ya bizzat onlara sormak veya başkası sorarken dinlemek suretiyle elde etmiştir. Bu iki alimin dışında senedli olarak kaydettiği rivayetlerle Ma'mer b. Râşid (v. 152/769), Evzâ'î (v. 157/774), Şu'be (v. 160/776), Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Abdullah b. el-Mübârek (v. 181/797), Vekî' (v. 197/813), Yahyâ b. Sa'id el-Kattân (v. 198/813), Süfyân b. 'Uyeyne (v. 198/814), Abdurrahmân b. Mehdî (v. 198/814), Abdürrezzâk (v. 211/826), Yahyâ b. Ma'in (v. 233/848), Ali b. el-Medîni (v. 234/849), İbn Nümeyr (v. 234/849), Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (v. 235/849), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Ebû Sa'id el-Eşecc (v. 257/871), Müslim (v. 261/875), Ali b. el-Hüseyn b. el-Cüneyd (v. 291/904) gibi hadis otoritelerinin görüşlerine başvurmuştur. Bu alimlerden de en çok Yahyâ b. Ma'in ve Ahmed b. Hanbel'in değerlendirmelerine

79 Ali Yardım, *et-Târîhu'l-kebîr*'deki sayıyı (*Kitâbu'l-künâ* dahil) 13782 olarak kaydetmektedir. Bkz: Yardım, "*Buhârî ve et-Târîhu'l-kebîr*", Dokuz Eylül Üniv. İlah. Fak. Dergisi, V. sayı, İzmir 1989, s.185.

80 Ali Yardım da *et-Târîhu'l-kebîr*'de cerh ve ta'dîl ile ilgili verilen bilgilerin, Buhârî'nin pek çok özelliklerinden sadece birini teşkil ettiğini, fakat hiçbir zaman bu özelliklerin birincisi olmadığı kanaatindedir. Yardım, "*Buhârî ve et-Târîhu'l-kebîr*", Dokuz Eylül Üniv. İlah. Fak. Dergisi, V. sayı, İzmir 1989, s.190.

81 Bkz: Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, I, 353; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 167.

82 Bkz: Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, I, 288; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 101.

83 Bkz: Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VI, 228; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI, 154. Başka örnekler için bkz: Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, I, 273; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 87.

84 Örnek için bkz: Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, I, 331; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 140-41.

yer vermiştir.

Görüşlerine başvurduğu alimlere en kısa yoldan ulaşmayı hedeflemiş ve babası Ebû Hâtim vasıtasıyla Yahyâ b. Ma'in'e, Ahmed b. Hanbel'in oğulları Abdullah ve Sâlih vasıtasıyla da Ahmed b. Hanbel'e ulaşmıştır. Ayrıca bu iki alimden rivayet eden pek çok kimse ile görüşme imkanı bulmuştur.

İbn Ebî Hâtim, babasının hocası Muhammed b. Yahyâ ez-Zühî (v. 258/872) ile Buhârî (v. 256/870) arasında meydana gelen anlaşmazlık sebebiyle olsa gerek, Buhârî'nin raviler hakkındaki değerlendirmelerini kitabına almamıştır.<sup>85</sup> Nitekim o, *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de Buhârî'yi tanıtırken onun 250 yılında Rey'e geldiğini, babası Ebû Hâtim'le Ebû Zür'a er-Râzî'nin ondan hadis dinlediğini; Muhammed b. Yahyâ ez-Zühî'nin Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a'ya, Buhârî'nin, Kur'an'ı telaffuz etmenin mahluk olduğunu söylediğine dair mektup yazması üzerine, Ebû Hâtim'le Ebû Zür'a'nın onun hadislerini terkettiklerini belirtmiştir.<sup>86</sup>

*el-Cerh ve't-ta'dîl*'in muhakkiki, Ebû Hâtim er-Râzî ile Buhârî'nin çoğu raviler hakkındaki değerlendirmelerinin birbirine muvafık olması sebebiyle İbn Ebî Hâtim'in, babası Ebû Hâtim'in görüşlerini kaydettiğini, Buhârî'nin değerlendirmelerini zikretmeye gerek görmediğini belirtir.<sup>87</sup> Kanaatimizce İbn Ebî Hâtim, yetişmesinde büyük emekleri geçen Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a'nın, hem Buhârî ile muasır olmaları, hem Buhârî'nin görüşlerinden müstağni kalmaları, hem de Buhârî'yi terketmeleri gibi sebeplerden dolayı onun görüşlerine kitabında yer vermemiştir.

## B. Kaynakları

İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*'i hazırlarken hangi kaynaklardan istifade ettiğini açıkça belirtmemekle birlikte zaman zaman bazı eser isimlerini zikretmiştir. Bununla birlikte o, yukarıda kaydetmiş olduğumuz rical edebiyatıyla ilgili kendisinden önce te'lif edilmiş eserlerden istifade etmiş olmalıdır.

Müellif, ravileri tanıtırken, kaydetmiş olduğu bilgileri hocalarından genellikle sema yoluyla almıştır. Gerek Rey'de, gerekse seyahatleri sırasında görüştüğü hocalarından elde ettiği bilgiler, onun yazmış olduğu eserlerin alt yapısını oluşturmuştur.

İbn Ebî Hâtim *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de en çok babası Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Zür'a er-Râzî'den yararlanmıştır. Bilgileri ya bizzat babasına ve Ebû Zür'a'ya sorarak veya onların yazdıkları bazı rivayetlerden istifade ederek elde etmiştir. Uzakta olan bazı hocaları ise bir kısım bilgileri ona yazılı olarak göndermiştir. Zaman zaman kendisi bu hususa işaret eder. Mesela Fudayl b. Muhammed el-Malatî, Ali b. el-Hasen b. Ebî İsâ, Abdullah b. el-Heysem el-'Abdî, Şu'ayb b. Eyyûb el-Vâsîfî, Abdullah b. ed-Dilhâs, Abdullah b. Ahmed ed-Devrakî, Ca'fer b. Ali,

85 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, Muhakkik'in önsözü; Başaran, "el-Cerh ve't-ta'dîl", T.D.V.İ.A., VII, 402.

86 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VII, 191.

87 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, Muhakkik'in önsözü. Ayrıca bkz: Muhammed 'Accâc, *es-Sünne*, s.283.

Muhammed b. Abdillâh b. Kahzâz, Muhammed b. Abdillâh el-Hadramî, Yezîd b. Muhammed b. Yezîd er-Ruhâvî ve başkaları, bazı rivayetleri ve ravilere ait bilgileri İbn Ebî Hâtîm'e yazılı olarak göndermişlerdir.<sup>88</sup>

İbn Ebî Hâtîm açıkça belirtmese de, kanaatimizce onun en çok istifade ettiği kaynak, Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr* adlı eseridir. O, *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de Buhârî'nin görüşlerine yer vermemekle birlikte, *et-Târîhu'l-kebîr*'in tertibinden oldukça yararlanmıştı. Buhârî'nin *ed-Du'afâ'* adlı eseri de İbn Ebî Hâtîm'in yararlandığı kaynaklar arasındadır.

Müellifin isimlerini açıkça belirttiği kaynakları şunlardır: Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) *el-Mesâil* ve *el-İlel*'i,<sup>89</sup> Muhammed b. Cebele er-Râfîkî'nin (v. 255/869) *el-Fevâid*'i,<sup>90</sup> Zübeyr b. Bekkâr'ın (v. 256/870) *Kitâbu'l-ensâb*'i,<sup>91</sup> Ebû Zür'a er-Râzî'nin (v. 264/878) *el-Fevâid*'i,<sup>92</sup> Yûnus b. Habîb'in (v. 267/881) *Kitâbu'l-vuhdân*'i,<sup>93</sup> Ebû Hâtîm er-Râzî'nin (v. 277/890) *Kitâbu'l-vuhdân*'i,<sup>94</sup> Fehd b. Süleymân'ın *el-Fevâid*'i,<sup>95</sup> Muhammed b. el-Hüseyn el-Küffî'nin (v. 277/890) *el-Fevâid*'i,<sup>96</sup> Muhammed b. Haşîş el-Cu'ffî'nin *el-Fevâid*'i,<sup>97</sup> Muhammed b. Ahmed b. el-Velîd'in *el-Fevâid*'i,<sup>98</sup> Muhammed b. İbrahim et-Tarsûsî'nin (v. 273/886) *el-Fevâid*'i,<sup>99</sup> Hilâl b. el-'Alâ' er-Rakkî'nin (v. 280/893) *el-Fevâid*'i,<sup>100</sup> Ebû Zür'a ed-Dimeşki'nin (v. 281/894) *Müsnedu's-Şâmiyyîn*, *Müsnedu'l-Mısıriyyîn*, *Müsnedu ashâbi'n-Nebî ellezîne sekenu'l-Basra* ve *Kitâbu's-şuf'a* adlı eserleri,<sup>101</sup> Muhammed b. İbrahim el-Bûşencî'nin (v. 291/903) *el-Fevâid*'i<sup>102</sup> ve Ya'kûb b. İbrahim el-Vâsıtî'nin *el-Fevâid*'i.<sup>103</sup>

Müellifimiz, Abdullah b. el-Mübârek (v. 181/797), İbn Sa'd (v. 230/845), Ebû Zür'a er-Râzî (v. 264/878), Ebû Hâtîm er-Râzî (v. 277/890) ve Muhammed b. el-Hüseyn el-Küffî (v. 277/890) gibi bazı müelliflerin kitaplarından istifade ettiğini belirttiği halde, bunların hangi kitaplar olduğunu kaydetmemiştir. İsimlerini belirtmediği bu eserlerin Abdullah b. el-Mübârek'in *Kitâbu't-târîh*, İbn Sa'd'ın *et-*

88 Bkz: İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, II, 484; IV, 342; V, 6, 48, 196; VI, 181; VII, 76, 298, 303; IX, 288.

89 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, V, 7.

90 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VII, 224.

91 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VI, 179-80.

92 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VIII, 161.

93 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, V, 273.

94 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, IV, 150. Bazı yerlerde kitabın ismi *Müsnedu'l-vuhdân* olarak geçmektedir. Bkz: *el-Cerh*, VI, 364; VII, 79.

95 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VII, 89.

96 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VII, 230.

97 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VII, 248.

98 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VII, 184.

99 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VII, 187.

100 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, IX, 79.

101 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, IV, 236, 338; VII, 124, 231; IX, 460.

102 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VII, 187.

103 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, IX, 203.

*Tabakâtu'l-kübrâ*. Ebû Zür'a er-Râzî'nin *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Ebû Hâtim er-Râzî'nin *Tabakâtu't-tâbi'în* ve Muhammed b. el-Hüseyn el-Küfî'nin *el-Müsned*'i olması muhtemeldir.

### **C. Cerh ve Ta'dîl Hakkındaki Bazı Görüşleri**

#### **1. Ravilerin Tabakaları**

Bilebildiğimiz kadarıyla, hadis rivayetinde güvenilir olup olmama bakımından ravileri beş tabakada inceleyen ilk müellif İbn Ebî Hâtim'dir. Ondan önceki bazı alimler ise -Abdurrahmân b. Mehdî (v. 198/813) ve Cûzecânî (v. 259/873) gibi-, ravileri kabul ve red açısından üç tabakaya ayırmışlardır.

Abdurrahmân b. Mehdî'nin gruplandırması şöyledir:

1. Hâfız ve mutkin olanlar; bunların hadislerinin makbul olduğunda ihtilaf yoktur.

2. Bazen yanılma da genelde hadisleri sahih olanlar; bunların hadisleri de terkedilmez. Eğer bu gibilerin hadisleri terkedilirse, çoğu ravilerin hadisi kaybolur gider.

3. Hadislerinde genellikle yanılanlar; bunların hadisleri ise terkedilir.<sup>104</sup>

Buna göre ilk iki sırada zikredilen ravilerin rivayetleri makbuldür. Zabıtı sağlam olmayan ve sıkça yanılan ravilerin hadisleri ise ihticaca elverişli değildir.

Cûzecânî de mecruh raviler ve bu ravilerle ilgili görüşünü şu şekilde açıklamıştır:

1. Haktan ayrılan ve hadis rivayetinde yalan söyleyenler. Bid'at sebebiyle onlardan hadis almadım. Çünkü yalancılık, bid'atçı olmak için yeterlidir.

2. Haktan ayrılma da yalan konuşmayanlar. Bid'atçı olsalar da rivayetlerine güvenilir.

3. Hadiste zayıf olanlar. Kendilerinden daha kuvvetli bir ravinin hadisiyle takviye edilmedikçe, bunların tek başına rivayet etikleri hadislerle ihticac etmek caiz değildir.<sup>105</sup>

Buna göre Cûzecânî, yalanı tesbit edilenlerden hadis almamış, zayıf ravilerin tek başlarına rivayetlerini ise hüccet olarak kabul etmemiştir.

İbn Ebî Hâtim ise ravileri güvenilir olup olmama yönünden beş mertebeye ayırmıştır. Onun derecelendirmesine göre ravilerin tabakaları şöyledir:

**Birinci Tabaka:** Hadiste sebt, mutkin ve hâfız olan, vera sahibi, tezkiye ehli ve cerh-ta'dîl uzmanı kimselerdir. Bunların cerh ve ta'diline itimat edilir, hadisleriyle ve rical konusundaki görüşleriyle ihticac edilir.

**İkinci Tabaka:** Adalet sahibi, rivayetinde sebt ve sadûk, hadiste hâfız ve mutkin,

104 Bkz: İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 38.

105 Aşkıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, s.171-72 (Cûzecânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, s.32'den naklen).

dininde vera sahibi olan kimselerdir. Bunlara güvenilir ve hadisleriyle ihticac edilir.

**Üçüncü Tabaka:** Rivayetinde sadûk, dininde vera sahibi, bazen hata eden sebt kimselerdir. Cerh ve ta'dîl otoriteleri bunların rivayetlerini kabul etmişlerdir. Bu ravilerin hadisleriyle ihticac edilir.

**Dördüncü Tabaka:** Vera sahibi ve sadûk olmakla birlikte, çoğu zaman vehim, hata, sehiv ve galatı olan gaflet ehli kimselerdir. Bunların rivayetleri terğîb, terhîb, zühd ve âdâb gibi konularda kullanılır. Helal ve haram konularında onların hadisleriyle ihticac edilmez.

**Beşinci Tabaka:** Kendisi sıdk ve emanet ehli olmayıp, sıdk ve emanet ehli arasına karışan, kendisini gizleyen, tedlis yaptığı bilinen ve uzman alimlerce yalanı tespit edilen kimselerdir. Bu kimselerin rivayetleri terkedilir, itibar edilmez ve rivayetleriyle uğraşılmaz.<sup>106</sup>

İbn Ebî Hâtim'in ravilerle ilgili bu taksimi, hicri üçüncü asırdaki genel tatbikatı yansıtmış olmaktadır. Bu taksime göre; ilk üç tabakadaki ravilerin rivayetleriyle ihticac edilir; dördüncü tabakadaki ravilerin rivayetleri, sadece fazâil konularında kullanılabilir; beşinci tabakadaki ravilerin rivayetleri ise, hiçbir konuda hüccet değildir.

İbn Ebî Hâtim'in ravilerle ilgili bu sınıflandırması, Abdurrahman b. Mehdî'nin derecelendirmesine benzemekle birlikte, onu detaylandırıp geliştirdiği söylenebilir.

## 2. Kullandığı Cerh ve Ta'dîl Lafızları

İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de ravileri tanıtırken öncelikle geçmiş alimlerin raviler hakkındaki değerlendirmelerine yer vermiş, zaman zaman da kendi değerlendirmelerini kaydetmiştir. O, ravileri ta'dîl ederken daha çok "*sadûk*" ve "*mahalluhu's-sıdk*" lafızlarını kullanmıştır. Cerh ve ta'dîlde kullandığı diğer lafızlar ise şunlardır:

*Sika, sadûk sika, sika sadûk, sika merdiy, sadûk lâ be'se bih, sebt sadûk, kaviy, ğayru sadûk, da'îf, da'ifu'l-hadîs, fihi ğafle, seyyiu'l-hıfz, metrûku'l-hadîs.*

Bilindiği kadarıyla cerh ve ta'dîl lafızlarını derecelendirmeye tabi tutan ve ifade ettikleri hükümlere göre sınıflandıran ilk müellif İbn Ebî Hâtim'dir.<sup>107</sup> Onun derecelendirmesine göre cerh ve ta'dîl lafızlarının herbiri dört mertebedir.

### a. Ta'dîl Lafızları

İbn Ebî Hâtim, makbûl hadis ravilerini önce iki ana gruba ayırarak, en yüksek mertebede sika ravilerin, ikinci mertebede ise sıdk ve emanet ehli olan kimselerin bulunduğunu belirttikten sonra ta'dîl lafızlarını şöyle sıralamıştır:

106 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 6-7, 10; II, 37.

107 Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I, 390.

Birinci mertebe, *sika* veya *mutkin sebt*<sup>108</sup>: Hakkında bu lafızlar kullanılan kimselerin hadisleriyle ihticac edilir.

İkinci mertebe, *sadûk*, *mahalluhu's-sıdk* veya *lâ be'se bih*: Bu lafızlarla ta'dîl edilen kimselerin hadisleri yazılır; ancak gözden geçirilir.

Üçüncü mertebe, *şeyh*: Hakkında bu tâbir kullanılan kimselerin hadisi yazılır ve gözden geçirilir. Ancak mertebe itibarıyla ikinci dereceden aşağıdır.

Dördüncü mertebe, *sâlihu'l-hadîs*: Bu lafızla ta'dîl edilen ravinin hadisi ancak itibar için yazılır.<sup>109</sup>

Buna göre, birinci derecedeki lafızlarla ta'dîl edilen ravilerin rivayetleri hüccettir. İkinci ve üçüncü mertebedeki lafızlarla adaletine hükmedilen ravilerin rivayetleri yazılır, fakat gözden geçirilir. Dördüncü mertebedeki lafızla ta'dîl edilen ravinin rivayeti ise sadece itibar için yazılır.

Mütekaddim usûlcülerden Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) ile müteahhir usûlcülerden İbnü's-Salâh (v. 643/1245) ve Nevevî (v. 676/1277), İbn Ebî Hâtim'in bu taksimatını benimseyerek ta'dîl lafızlarını dört mertebe olarak kabul etmişlerdir.<sup>110</sup>

Daha sonra gelen alimlerden Zehebî (v. 748/1374), ta'dîl lafızlarını üç kategoride incelemiş ve ta'dîlin ilk sırasında *sebt hüccce*, *sebt hâfız*, *sika mutkin*, *sika sika* tabirlerini; ikinci mertebede *sika sadûk*, *lâ be'se bih*, *leyse bihî be's* lafızlarını; üçüncü derecede ise *mahalluhu's-sıdk*, *ceyyidu'l-hadîs*, *sâlihu'l-hadîs*, *şeyh vasat*, *şeyh hasenu'l-hadîs*, *sadûk inşâallâh*, *suveylîh* tabirlerini kullanmıştır.<sup>111</sup>

Binaenaleyh Zehebî, İbn Ebî Hâtim'den farklı olarak değişik veya aynı iki tevsik lafzını birinci derece ta'dîl lafızları arasında saymış; İbn Ebî Hâtim'in ikinci derecede kullandığı *mahalluhu's-sıdk* ile dördüncü derecede kullandığı *sâlihu'l-hadîs* tabirlerini üçüncü derece ta'dîl lafızları arasında zikretmiştir. Zehebî, *lâ be'se bih* tabirini ise, İbn Ebî Hâtim gibi ikinci derece ta'dîl lafızları arasında saymıştır.

İbn Hacer el-'Askalânî (v. 852/1448) ise, İbn Ebî Hâtim'in derecelendirmesine iki mertebe daha ilave ederek birinci derecede *evseku'n-nâs*, *esbetu'n-nâs*, *ileyhi'l-müntehâ fi's-sebt*; ikinci sırada *sika sika*, *sebt sebt*, *sika hâfız*, *adl zâbit*; üçüncü mertebede *sika*, *hüccce*, *imâm*; dördüncüde *leyse bihî be's*, *sadûk*, *me'mûn*, *mahalluhu's-sıdk*; beşinci derecede *şeyh*, *yurvâ hadîsuh*, *yu'teberu bih*, altıncı sırada ise *sâlihu'l-hadîs*, *makbûl*, *suveylîh* tabirlerini kullanmıştır.<sup>112</sup>

Buna göre İbn Hacer, İbn Ebî Hatim'den farklı olarak, ta'dîlin ilk iki sırasında, kendisine göre daha üstün olan lafızları zikretmiş, üçüncü dereceden itibaren ise, bazı ilave tabirler kullanmak suretiyle İbn Ebî Hâtim'in sıralamasını benimsemiştir.

108 Bazı nüshalarda *sebt* lafzının olmadığı ileri sürülmektedir. Bkz: Irâkî, *Takyîd*, s.134.

109 Ayrıca İbn Ebî Hâtim'e göre *sika* bir kimsenin ta'nedilmeyen bir kimseden rivayet etmesi, o raviyi takviye eder. Mat'ûn olan raviden rivayeti ise onu takviye etmez. Bkz: *el-Cerh*, II, 36.

110 Hatîb, *Kifâye*, s.23; İbnü's-Salâh, 'Ulûmu'l-hadîs, s.122-24; Nevevî, *Takrîb*, s.19-20.

111 Zehebî, *Mîzân*, I, 4.

112 İbn Hacer, *Nüzhe*, s.134; Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I, 391-94.

### b. Cerh Lafızları

İbn Ebî Hâtim, ta'dîl lafızları gibi, cerh lafızlarını da dört mertebeye ayırmıştır. Bu mertebeler en hafifinden en ağırına doğru şöyledir:

Birinci mertebe, *leyyinu'l-hadîs*: Bu tâbirle cerhedilen ravinin hadisi yazılır; ancak itibar için gözden geçirilir.

İkinci mertebe, *leyse bi kavîy*: Bu mertebedeki ravinin hadisi birinci dereceden aşağı olmakla birlikte yine de hadisleri itibar için yazılabilir.

Üçüncü mertebe, *da'ifu'l-hadîs*: Bu lafızla cerhedilen ravinin hadisi tamamen atılmaz; fakat itibar için yazılabilir. Ancak derece itibarıyla bu ravi, ikinci mertebeden aşağıdır.

Dördüncü mertebe, *metrûku'l-hadîs*, *zâhibu'l-hadîs* veya *kezzâb*: Hakkında bu tâbirlerden biri kullanılan kimsenin hadisleri sâkıttır ve itibar için de olsa yazılmaz.<sup>113</sup>

Ayrıca İbn Ebî Hâtim, *metrûku'l-hadîs* olmakla itham ettiği ravinin rivayetinin bâtıl olduğunu belirtmiştir.<sup>114</sup>

Buna göre; ilk üç mertebedeki lafızlarla cerhedilen ravilerin rivayetleri sadece itibar için yazılabilir. Dördüncü mertebedeki lafızlarla mecrûh olduğuna hükmedilen ravilerin rivayetleri ise, itibar için dahi olsa yazılmaz.

İbn Ebî Hâtim'in cerh lafızlarıyla ilgili bu taksimi, ta'dîl lafızlarında olduğu gibi, Hatîb el-Bağdâdî, İbnu's-Salâh ve Nevevî tarafından benimsenirken,<sup>115</sup> Zehebî ve İrâkî (v. 806/1403) bu lafızları beş;<sup>116</sup> İbn Hacer ise altı mertebeye çıkarmıştır.<sup>117</sup>

Zehebî, -en hafifinden en ağırına doğru- birinci derecede *yuda'afu, fihi da'f, kad du'ife, leyse bi'l-kavîy, leyse bi hüccce, leyse bi zâke, yu'refu ve yunkeru, fihi makâl, tukullime fihi, leyyin, seyyi'u'l-hıfz, lâ yuhteccu bih, uhtulife fih, sadûk lâkinnehû mübtedî*; ikinci mertebede *vâhin bi merre, leyse bi şey'*, *da'if cidden, da'afûhu, da'ifun ve vâhin, münkeru'l-hadîs*; üçüncü sırada *metrûk leyse bi sika, seketû 'anh, zâhibu'l-hadîs, fihi nazar, hâlik, sâkit*; dördüncü derecede *müttehem bi'l-kezzib, müttefakun 'alâ terkîh*; beşinci mertebede ise *deccâl kezzâb, veddâ' yede'u'l-hadîs* tabirlerini kullanmıştır. İrâkî de Zehebî'nin zikrettiği lafızlara bazı tabirleri eklemiştir.

Görüldüğü gibi İbn Ebî Hâtim'in kullandığı cerh lafızlarına ilavelerde bulunan Zehebî, onun birinci ve ikinci mertebede zikrettiği *leyyinu'l-hadîs* ve *leyse bi kavîy* tabirlerini birinci derece cerh lafızları arasında saymış, üçüncü mertebede geçen

113 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 37.

114 Bkz: İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VII, 136.

115 Hatîb, *Kifâye*, s.23; İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s.125; Nevevî, *Takrîb*, s.20.

116 Zehebî, *Mizân*, I, 4; İrâkî, *Takyîd*, s.139.

117 İbn Hacer, *Nüzhe*, s.133-35.



zâ'ifu'l-hadîs tabiri yerine ise, ikinci derecede da'ifun cidden ve da'ifun ve vâhin tabirlerini kullanmıştır. İbn Ebî Hâtim'in derecelendirmesine göre dördüncü mertebede zikredilen zâhibu'l-hadîs lafzî da, Zehebî'nin sıralamasında üçüncü mertebeye lafızları arasında geçmiştir.

İbn Hacer ise, genel olarak Zehebî'nin derecelendirmesini benimsemekle birlikte, bazı lafızları mertebelere yerleştirmede ondan ayrılmıştır. İbn Hacer, İbn Ebî Hâtim ve Zehebî'den ayrı olarak altıncı mertebeye ekzebu'n-nâs, ileyhi'l-müntehâ fi'l-keziib, huve ruknu'l-keziib tabirlerini kullanmıştır.

Bu arada hakkında cerh ve ta'dîl ifadesi kullanmadığı ravileri mecrûh veya mechûl saydığına dair bazı görüşler İbn Ebî Hâtim'e nispet edilmişse de, genellikle bu şekilde bir ifade kullanmadığı raviyi ta'dîl ettiği; ayrıca bir münekkidin herhangi bir ravi hakkındaki kanaatini aynen naklettiği zaman da o görüşü benimsediği kabul edilmiştir.<sup>118</sup>

#### D. Ebû Hanîfe'ye Karşı Tutumu

İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inde Hanefilerin imamı ve Ehl-i Re'y'in önde gelen isimlerinden Ebû Hanîfe'yi (v. 150/767) de tanıtmış; ancak genellikle onun aleyhindeki rivayetlere yer vermiştir. Abdullah b. el-Mübarek'in (v. 181/797) onu ömrünün sonlarına doğru terkettiğini belirtmiş ve Ebû Hanîfe'nin Hammâd b. Ebî Süleymân'dan (v. 120/738) hadis işitmediği halde ondan rivayette bulunduğu dair iddiasına yer vermiş; ayrıca Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855), "Kişiliği bir yana, onun görüşleri kabûle şayan değildir." sözünü kaydetmiştir.<sup>119</sup> İmâm Mâlik'i (v. 179/795) tanıtırken zikrettiği bazı rivayetlerde ise, Ebû Hanîfe'nin İmâm Mâlik'ten daha az bilgili olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.<sup>120</sup> Ehl-i Hadis'ten olan İbn Ebî Hâtim'in bu tutumu, kanaatimizce mezhep taassubundan ve Ehl-i Re'y'e karşı olmasından kaynaklanmaktadır. Zira İbn Ebî Hâtim'in yaşadığı dönemde Ehl-i Hadis'le Ehl-i Re'y arasında ciddi tartışmalar meydana gelmiş ve Ehl-i Hadis'ten olan bazı alimler, Ehl-i Re'y'in önde gelen ismi Ebû Hanîfe'ye yönelik çeşitli eleştirilerde bulunmuşlardır.

#### E. Buhârî'yi Tenkidi

*el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserinde meşhur muhaddislere yer veren İbn Ebî Hâtim, Müslim'i (v. 261/875) tevsik eden ifadeler kullanırken,<sup>121</sup> Buhârî (v. 256/870) hakkında herhangi bir cerh ve ta'dîl ifadesi kaydetmemiştir. Buhârî'nin 250/864 yılında Rey'e geldiğini, babası Ebû Hâtim'le Ebû Zür'a'nın ondan hadis dinlediğini, ancak Muhammed b. Yahyâ ez-Zührlî'nin (v. 258/872), Buhârî'nin, Kur'ân'ı telaffuz etmenin mahluk olduğunu söylediğine dair mektup yazması üzerine Ebû Hâtim'le

118 Bkz: Leknevi, *er-Ref' ve't-tekmîl*, s.230-34; Başaran, "el-Cerh ve't-ta'dîl", T.D.V.İ.A., VII, 402.

119 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VIII, 449-50; IX, 201-2.

120 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 12-13.

121 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VIII, 182-83.

Ebû Zür'a'nın onun hadislerini terkettiklerini belirtmiştir.<sup>122</sup>

İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*'in birçok yerinde Buhârî'ye yönelik tenkitlere yer vermiştir.<sup>123</sup> Bu tenkitlerin bazıları kendisine, bazıları Ebû Hâtîm'e, bazıları da Ebû Zür'a er-Râzî'ye aittir. Buhârî'nin ismi bazen açıkça belirtilirken, bazen de "ba'du'n-nâs" ifadesiyle kendisine işaret edilmiştir.

İbn Ebî Hâtîm, daha ziyade *et-Târîhu'l-kebir* adlı eserindeki bazı hatalarından dolayı Buhârî'yi eleştirmiştir. Bu eleştiriler de, kimi ravilerin isimleri bilindiği halde onları ismi bilinmeyenler arasında zikretmesi, sahâbî olmayan bazı kimseleri sahâbî sayması, künyeleri veya isimleri aynı olan iki ayrı şahsı aynı şahıs gibi tanıtmaması, bazı isimleri üç ayrı şahıs gibi tanıtmaması, kimi ravileri yanlış isimlendirmesi veya yanlış yere nispet etmesi, baba ismi bilindiği halde bazı ravileri baba isimleri bilinmeyenler arasında tanıtmaması ve bazı isimleri kalbedip ilgisi olmayan bablarda tanıtmaması vb. gibi konularda yoğunlaşmaktadır.<sup>124</sup> Ayrıca İbn Ebî Hâtîm, zayıf olmayan bazı ravileri *Kitâbu'd-du'afâ'* adlı eserinde zikretmesi sebebiyle de Buhârî'yi eleştirmiştir.<sup>125</sup>

Bununla birlikte İbn Ebî Hâtîm, Buhârî'nin eserlerindeki bazı hataların kendisinden değil, başkalarından kaynaklandığını, ancak onun bu hataları farkedemediğini belirtmektedir.<sup>126</sup>

Buhârî'ye yönelik bazı haklı tenkitler olmakla birlikte, hata diye nitelendirilen bazı hususlar, kanaatimizce ya içtihad farkından, veya Buhârî'ye ulaşan eksik ya da yanlış bilgilerden, yahut ta İbn Ebî Hâtîm'in ifade ettiği gibi, Buhârî'nin rivayette bulunduğu kimselerden kaynaklanmıştır. Bu konuda *et-Târîhu'l-kebir*'in muhakkiki Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî de, söz konusu edilen bazı hataların, *et-Târîhu'l-kebir*'in tashih edilmemiş ilk nüshasından yapılan nakilden veya Buhârî'nin tertibindeki farklılıktan kaynaklandığını belirtir.<sup>127</sup> Nitekim Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*'i ilk istinsahından sonra ayrı ayrı zamanlarda iki defa daha gözden geçirerek yeniden yazmış, dolayısıyla ilk nüsha ile son nüsha arasında düzeltmelerden kaynaklanan bazı farklılıklar meydana gelmiştir.<sup>128</sup> İbn Ebî Hâtîm'in ileri sürdüğü bazı hataların, el-Mu'allimî'nin belirttiği gibi, düzeltilmemiş ilk nüshadan kaynaklanmış olması muhtemeldir. Ayrıca binlerce ravinin tanıtıldığı

122 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VII, 191.

123 İbn Ebî Hâtîm, bu konuda *Beyânu hata'i'l-Buhârî fi Târîhihi* adıyla müstakil bir eser kaleme almış ve Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebir*'inde geçen 771 ravi ile ilgili çeşitli hatalarına işaret etmiştir (Haydarâbâd 1380/1961).

124 Bkz: İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, V, 372; VI, 346; VII, 188; VIII, 201, 504; IX, 162, 316. Hatîb el-Bağdâdî de *el-Müdih* adlı eserinde Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebir*'indeki bazı hatalarına değinmiştir.

125 Bkz: İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, V, 322; VI, 79; VII, 19, 24, 53, 58, 82, 136; VIII, 382, 414, 435, 449; IX, 116, 132, 194, 199, 285, 423.

126 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, V, 372; VII, 188.

127 Hatîb, *Müdih*, Muhakkikin önsözü, s.10-11.

128 Ali Yardım, 252 yılında vefat eden bir ravinin kitapta tanıtılmış olmasından hareketle Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebir*'ini 252/866 yılında tamamlamış olmasının muhtemel olduğunu belirtir. Bkz: Yardım, "*Buhârî ve et-Târîhu'l-kebir*", Dokuz Eylül Üniv. İlah. Fak. Dergisi, V. sayı, İzmir 1989, s.184.

bir kitapta meydana gelebilecek birkaç hata, Buhârî'nin otoritesine zarar verecek nitelikte değildir.

## Sonuç

Netice itibarıyla İbn Ebî Hâtim, ilimde ulaşmış olduğu mertebeyi öncelikle babası Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a'ya borçludur. O, tefsir ve hadis sahasında ortaya koyduğu eserlerle tanınmış, bilhassa *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı kitabıyla rical ilminin önde gelen isimleri arasında yer almıştır.

Onun *el-Cerh ve't-ta'dîl*'i, kendisinden önce yaşamış hadis otoritelerinin, ravilerin cerh ve ta'dîliyle ilgili görüşlerini ihtiva etmesi bakımından önemli bir eserdir. Bundan dolayı *el-Cerh ve't-ta'dîl*, kendisinden sonra gelen rical alimlerinin başvuru kaynağı olmuştur. Eser bugün de önemini korumaktadır.

*el-Cerh ve't-ta'dîl*'in tam alfabetik olmayışı, ondan istifadeyi zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte kitap, ihtiva ettiği ravi sayısı bakımından en hacimli eserlerden birisidir.

Bilindiği kadarıyla İbn Ebî Hâtim, cerh ve ta'dîl lafızlarını derecelendirmeye tabi tutan ve ifade ettikleri hükümlere göre sınıflandıran ilk müelliftir. Kendisinden sonra gelen alimler de onun bu konudaki tertibini esas almışlardır.

Kitabının tertibinde Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'inden istifade eden İbn Ebî Hâtim, eserinde Buhârî'ye yönelik bazı tenkitlere de yer vermiştir. Tenkit edilen hususların çoğu ya icihad farkından ya *et-Târîh*'in tashih edilmemiş nüshasından ya da Buhârî'nin farklı tertibinden kaynaklanmıştır. *el-Cerh ve't-ta'dîl*'in, Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'inin tekrarı olduğuna dair iddia ise, isabetli değildir. Aralarında pek çok farklılığın bulunması, bu iddianın isabetli olmadığını göstermektedir.

İbn Ebî Hâtim'in diğer eserleri üzerinde yapılacak çalışmalar, onun değişik konularla ilgili görüşlerinin ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır.

## Bibliyografya

- Ahmed Naim (v. 1934), *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi*, I-XII, Ankara 1982.
- Aşikkutlu, Emin, "Cerh ve Ta'dil", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VII. Cilt.
- *Hadiste Rical Tenkidi*, İstanbul 1997.
- Aydınli, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987.
- Başaran, Selman, "el-Cerh ve't-Ta'dil", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VII. Cilt.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (v. 256/870), *et-Târihu'l-kebir*. (Thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî), I-IX (*Kitâbu'l-künâ* dahil), Dimeşk 1407/1986.
- Canan, İbrahim, "Ebû Hâtim er-Râzî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1994, X. Cilt.
- Çakan, İsmail Lütî, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1996.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed (v. 945/1538), *Tabakâtu'l-müfessirin*, I-II, Beyrut, b.t.y., Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî (v. 430/1038), *Târihu İsbehân*, (Nâşir, Sven Dederling), I-II, Leiden 1931-1934.
- Ebu'l-Velîd el-Bâcî, Süleyman b. Halef (v. 474/1081), *et-Ta'dil ve't-tecrih*, (Thk: Dr. Ebû Lübâbe Hüseyin), I-III, Riyad 1406/1986.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (v. 463/1071), *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, Beyrut 1409/1988.
- *Müdihu evhâmi'l-cem' ve't-tefrik*, (Thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî), I-II, Haydarâbâd 1378/1959.
- İrâkî, Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyin (v. 806/1403), *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, Beyrut 1405/1984.
- İbn 'Adiy, Ebû Ahmed Abdullâh b. 'Adiy el-Cürcânî (v. 365/975), *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, (Thk. Süheyl Zekkâr), I-VIII, Beyrut 1409/1988.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî (v. 327/938), *el-Cerh ve't-ta'dil*, (Thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî), I-IX, Haydarâbâd 1371-73/1952-53.
- *Beyânu hatai'l-Buhârî fi Târihihi*, (Thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî), Haydarâbâd 1380/1961.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadî Ahmed b. Ali el-'Askalânî (v. 852/1448), *Lisânu'l-Mizân*, I-VII, Haydarâbâd 1329.
- *Nüzhetu'n-nazar fi tavidhi Nuhbeti'l-fiker*, (Thk. Nûruddin 'İtr), Beyrut 1414/1993.
- *Tehzibu't-Tehzib*, I-XII, Haydarâbâd 1326.
- İbn Kâdî Şühbe, Takiyyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed ed-Dimeşkî (v. 851/1448), *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, (Ta'lik. el-Hâfız Abdul'alim Hân), I-II, Beyrut 1987/1407.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer (v. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Kahire, b.t.y.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadî Muhammed b. Mükrim el-Misrî (v. 711/1311), *Muhtasaru Târihi Dimeşk li'İbni Asâkir*, (Thk. Sekine eş-Şihâbî), I-XXIX, Dimeşk 1408/1988.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şeybânî (v. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târih*, I-XII,

- Beyrut 1399-1402/1979-1982.
- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. el-İmâd el-Hanbelî (v. 1089/1678), *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, I-VIII, Dimeşk 1399/1979.
- İbnu's-Salâh, Ebû 'Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî (v. 643/1245), *Ulûmu'l-hadis*. (Thk. Nûruddîn 'Itr), Dimeşk 1404/1984.
- İsmâil Paşa (v. 1920), *Hediyyetu'l-'ârifîn*, I-II, Beyrut 1410/1990.
- *İzâhu'l-meknûn*, I-II, Beyrut 1410/1990.
- Kandemir, M. Yaşar, "*Ebû Zûr'a er-Râzî*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1994, X. Cilt.
- Kâtip Çelebi (v. 1067/1656), *Keşfu'z-zunûn*, I-II, Beyrut 1410/1990.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifîn*, I-IV, Beyrut 1414/1993.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer (v. 1345/1926), *er-Risâletu'l-müstatrafe*, İstanbul 1986.
- *Hadis Literatürü (er-Risâletu'l-müstatrafe Tercümesi)*, Trc. Yusuf Özbek, İstanbul 1994.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstilahtarı*, Ankara 1985.
- Küçük, Raşit, "*İbn Ebû Hâtim*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1999, XIX. Cilt.
- Kütübî, Muhammed b. Şâkir (v. 764/1362), *Fevâtu'l-Vefeyât*, (Thk. Dr. İhsân Abbâs), I-V, Beyrut 1974.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Hindî (v. 1304/1887), *er-Ref' ve't-tekmil fî'l-cerh ve't-ta'dil*, (Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1407/1987.
- Muhammed 'Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, Beyrut 1400/1980.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277), *Muhtasaru Tabakâti'l-fukahâ'*, (Thk. Adil Abdülmevcûd - Ali Mu'avvad), Beyrut 1416/1995.
- *et-Takrib*, Kahire 1388/1968.
- Sa'dî el-Hâşimî, *Ebû Zûr'a ve cuhûdühü fî's-sünneti'n-Nebveviyye*, I-III, Medine 1409/1989.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek (v. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, I-XXII, Beyrut 1412/1992.
- Sandıkçı, S. Kemal, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*, Ankara 1991.
- Uğur, Mücteba, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara 1996.
- *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- Yâkût, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî el-Hamevî (v. 626/1229), *Mu'cemu'l-büldân*, I-V, Beyrut, b.t.y.
- Yardım, Ali, "*Buhârî ve et-Târihu'l-kebir*", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, V. sayı, İzmir 1989.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (v. 748/1374), *el-İber fî haberî men ğaber*, (Thk. Ebû Hâcer Muhammed Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl), I-IV, Beyrut, b.t.y., Dâru'l-kütübîl-ilmîyye.
- *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, (Thk. Ali Muhammed el-Becâvî), I-IV, Dimeşk, b.t.y., Dâru'l-fikr.
- *Siyeru a'lâmi'n-nübela'*, (Thk. Şu'ayb Arnavut - Ali Ebû Zeyd), I-XXIII, Beyrut 1414/1994.
- *Tezkiretu'l-huffâz*, I-V, Haydarâbâd 1376/1957.
- Zirikî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut 1995.

İBN CÜZEY EL-KELBÎ EL-ĞİRNATÎ'NİN  
KİTÂBU'T-TEŞHÎL Lİ ULÛMİ'T-TENZÎL  
ADLI TEFSİRİNİN TAHLİLİ

*Doç. Dr. Abdurrahman ELMALI*  
*Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi*

# KUR'AN-I KERİM'DE İSRAF KAVRAMI

Hikmet AKDEMİR\*

## I. İsrâf Kelimesinin Lugat Mânâsı

İsraf kelimesi “seref” kökünden gelmektedir. Seref kelimesi lugatta “normal sınırı aşmak, bir şeye aşırı derecede düşkün olmak, bir şeyi gözden kaçırmak, hata yapmak, bilmemek, annenin bebeğine çok süt vererek onun midesini bozması” gibi mânâlar taşımaktadır.<sup>1</sup>

Zemahşerî (v.538/1143), seref kelimesinin asıl mânâsını “nafaka ve diğer hususlarda sınırı aşmak” şeklinde beyan ettikten sonra, bu kelimenin isim-i mef'ul, fiil, mastar ve sıfat-ı müşebbehe sigasıyla, mecaz olarak şu anlamlar için kullanıldığını belirtmektedir:

- 1- Kulağı kökünden kesilmiş koyun (Şâtun mesrufetun).
- 2- Annenin çok süt vererek bebeğinin midesini bozması (Serefet el-mer'etu veledhâ).
- 3- Kuyunun suyunun boşu boşuna akıp gitmesi (Zehebe mâu'l-bi'ri serefen).
- 4- Akli ve kalbi bozuk adam (Raculun serifu'l-akli ve serifu'l-fuâdi).<sup>2</sup>

Zemahşerî'nin beyan ettiği bu dört mecazi anlamın hepsinde, kelimenin asıl mânâsı olan “haddi aşmak”, başka bir ifadeyle “normal sınırların dışına çıkmak” fiilinin mevcut olduğu açıkça görülmektedir.

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi. [hikmetakdemir@hotmail.com](mailto:hikmetakdemir@hotmail.com)

1 İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Celalüddin el-Ensari, Lisanu'l-Arab, Beyrut t. y. IX, 148-150; Firuzabadi, Mevdüddin Muhammed b. Ya'kub, el-Kâmusu'l-Muhit, Beyrut-Mısır 1371/1952, III, 156; Asım Efendi, Ebu'l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım, Kamus Tercümesi (Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kâmusi'l-Muhit), İstanbul 1304-1305, III, 614.

2 Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Umer, Esâsu'l-Belâğa, Beyrut 1366/1965, s. 294.

Râgıb el-İsfahânî de (v. 565/1169) Zemahşerî'nin beyanını tercih ederek, seref kelimesine "harcama (ve yeme-içme) konusunda meşhur olsa bile, insanın yaptığı her işte sınırı aşması" tarzında genel bir anlam vermektedir.<sup>3</sup> Esasen Zemahşerî'nin ve İsfahânî'nin özetledikleri asıl mânâ yukarıda zikri geçen bütün mânâlarda mevcuttur. Çünkü bunların hepsinde, yukarıda da belirtildiği gibi, normal sayılan bir ölçünün "alt veya üst sınırını aşmak" söz konusudur. Bu sebepten dolaydır ki İbn Manzur (v.711/1311) ve Firuzâbâdî, (v.817/1414) serefi "kasd" kelimesinin zıddı olarak takdim etmektedirler. "Kasd" ise, Zemahşerî'nin tarifine göre "kişinin sınırı aşmayıp orta yolu benimsemesidir." Zemahşerî, bu mânâyı kendi görüşüne göre kelimenin asıl anlamı olan "yönelmek - hedeflemek" mânâsıyla şu şekilde irtibatlandırmaktadır: "Çünkü böyle davranan yani orta yolu tutan kimse, bu davranışıyla en doğru olanı amaçlamıştır."<sup>4</sup>

İsraf kelimesi de kökü olan seref fiilinin asli mânâsında kullanılmaktadır. Bununla beraber, "haddi aşmak" anlamının yanı sıra "hata yapmak, gafil ve cahil olmak" gibi mânâlar da bu kelimeye yüklenmektedir.<sup>5</sup>

## II. Kur'an-ı Kerim'de İsraf Örnekleri

İsraf kelimesi Kur'an-ı Kerim'de, kendisinden türetilmiş diğer kelimelerle birlikte toplam yirmi üç âyette geçmektedir. Bunlardan altı tanesi fiil (esrefe); iki tanesi mastar (israf); diğerleri ism-i fail (müsrif-müsrifün) sigasıyla zikredilmektedir. İsraf ve diğer formlarının zikredildiği âyetlerin geçtiği sûrelerin sayısı ise on yedidir. Bu sûrelerden üç tanesi (Âl-i İmran, Nisa, Maide) Medeni, geriye kalan on dört tanesi Mekkîdir.<sup>6</sup>

Kur'an-ı Kerim'de "israf" kelimesinin geçtiği âyetlere bakıldığında, bu kavram kapsamında bahsi geçen örnekleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

### A. Küfür ve Şirk

İsraf kelimesinin geçtiği âyetlerin yaklaşık üçte birinde, bu kelimeye "Allah'ı inkar etmek" ya da "Allah'a ortak koşmak" fiili örnek gösterilmiştir. Kelimenin asıl kök mânâsı ile bu örnek fiil arasındaki irtibat son derece açık ve nettir. Şöyle ki, "israf" haddi aşmak demek olduğuna göre inanç konusunda bunun en son noktası elbette ki küfür ve şirkten olacaktır. Diğer taraftan, infak hususundaki israfın da bu fiil ile sıkı bir ilişkisi vardır. Zira bu yönüyle israf "Allah tarafından bahşedilen bir nimeti yerli yerinde tam kapasiteyle kullanmayıp heder etmek, ya da verilmiş gayesinin dışındaki yerlere sarf etmek" demek olduğuna göre küfür ve şirkte

3 er-Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an, Thk: Muhammed Seyyid Keylani, Beyrut, t y., s. 230.

4 Zemahşerî, Esâsu'l-Belâğa, s.509.

5 İbn Manzur, IX, 150.

6 Muhammed Fuâd Abdülbâkî, el-Mu'cemu'l-Müfreh li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim, Kahire, 1407/1987, s. 444.



bu mânâ aynen mevcuttur. Allah'ı tanımayıp Onu inkar etmek, en büyük nimet olan hayatın şu kısacık ömürde boşuna tüketilmesi değil midir?<sup>7</sup> Küfür ve şirk paha biçilmez değerdeki insan bedenini ve ruhunu, yaratılış gayesi olan "Allah'a ibadetin"<sup>8</sup> dışındaki bir amaca müteveccih olarak Yaratıcının razı olmadığı başka bir kulvarda koşturmak değil midir?

Bu konudaki bazı âyetleri şöyle sıralayabiliriz:

Yunus sûresinin 11. âyetinde Allah'ın huzuruna çıkmayı ümit etmeyenlerin (Ahiret gününe inanmayanların), azgınlıkları içerisinde bocalayıp duracakları bir halde bırakılacakları bildirildikten sonra, genel olarak insan cinsinin bir özelliğinden bahsedilmektedir: "İnsan bir sıkıntıya maruz kalınca gerek yan yatarken, gerek otururken veya ayakta iken, Bize yalvarıp yakarır. Fakat biz onun sıkıntısını giderdik mi, sanki başına gelen dertten dolayı Bize yalvaran kendisi değilmiş gibi eski haline geçip gider."<sup>9</sup> İşte bu nankörce davranışı Kur'an-ı Kerim, israf edenlerin bir vasfı olarak şu şekilde beyan etmektedir: "Yaptıkları işler, israf edenlere böyle süslenmiştir."<sup>10</sup>

Bir sonraki âyette önceki devirlerde yaşamış zalim nesillerin helak edildiğinden bahsedilmektedir.<sup>11</sup> Konumuzla ilgili olan âyet, öncesi ve sonrası ile beraber düşünüldüğünde "israf edenlerle", "inanmayan insanların" kast edildiği açıkça anlaşılmaktadır.<sup>12</sup> Her ne kadar âyette geçen "insan" kelimesini bir çok müfessir "kafir" olarak açıklasa da,<sup>13</sup> bu kelimenin doğrudan "el-Kafir" şeklinde getirilmeyip onun yerine "el-İnsan" tarzında bütün insan nevini içine alan bir cins, ismin tercih edilmesi, şu hususa bir işaret olabilir: "Böyle bir davranış ve ruh hali"<sup>14</sup>, her insanda az-çok bulunsa bile, esasen Allah'ı gerçek mânâda tanımayanların işidir. Dolayısıyla Allah'a inanıp Ona itaat edenler, bu kötü vasıftan arınmış olmalıdırlar. Aksi takdirde kendi içlerinde kendilerine ait olmayan bir vasfı, yani inançsızların vasfını taşımış olurlar. Zira bu tutum, inkarda ve günahta aşırı giden kimselerin bu aşırılıklarının duaya yansımış şekllinden başka bir şey değildir."

7 Bakara, 2/217; Âl-i İmran, 3/22; Maide, 5/5, 53; En'am, 6/88; A'raf, 7/147; Tevbe, 9/18, 69.

8 Zâriyat, 51/56.

9 Yûnus, 10/12.

10 Yûnus, 10/12.

11 Yûnus, 10/13.

12 Beğavî, Ebû Muhammed b. el-Huseyn b. Mes'ûd, Me'âlimu't-Tenzil, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Usman Cumu'a Daymeriyye-Süleyman Muslim el-Harş, Riyad 1414/1993, IV, 124; İbnu'l-Cevzi, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, Zâdu'l-Mesir fi 'İlmi't-Tefsir, Beyrut 1987, IV, 13; Râzi, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Umer b. Huseyn, et-Tefsiru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb), Beyrut, t.y., XVII,51; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensari, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an, Beyrut 1985, VIII, 318; Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, Medarikü't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil, Beyrut 1408/1989, II, 672; Rıza, Muhammed Reşid, Tefsiru'l-Menar, Beyrut 1993, XI, 314; Seyyid Kutub, fi Zilali'l-Kur'an, Kahire-Beyrut 1410/1990, III, 1769; Said Havva, el-Esas fi't-Tefsir, Kahire 1409/1989, V, 2432; Vehbe Zuhaylî, et-Tefsiru'l-Münir, Beyrut-Dimeşk 1411/1991, XI, 118.

13 Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, Beyrut 1400/1980, XI, 66; Beydavî, Abdullah b. Muhammed b. Umer b. Muhammed, Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil, Beyrut t. y. III, 87; Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, Medarikü't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil, Beyrut 1408/1989, II, 672.

14 İnsanın yaratılışından gelen bu ruh haline dair bilgi için bkz. Elmalılı, M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul 1970, IV, 2768.

Taha sûresinin 124. âyetinde Allah'ın zikrinden yüz çeviren kimsenin sıkıntılı bir hayata duçar olacağı ve kıyamet gününde kör olarak diriltileceği, bu muameleyle maruz kalan kişinin "dünyada gören bir insan olduğu halde şimdi niçin kör olarak yaratıldığını" sorması üzerine ona "Allah'ın âyetleri dünyada kendisine geldiği zaman onları nasıl unuttuysa bugün de kendisinin öyle unutulduğu" şeklinde cevap verileceği dile getirildikten sonra şöyle buyrulur: "İşte israf eden ve Rabbinin âyetlerine inanmayan kimseyi böyle cezalandırırız."<sup>15</sup>

Ayetteki "israf eden (men esrefe)", kendisinden sonra gelen ve onu açıklayan cümlelerin de delalet ettiği gibi "Allah'ı inkar eden ya da Ona ortak koştan kimse" olarak yorumlanmaktadır.<sup>16</sup>

Enbiya sûresinin başında, insanların hesap verme zamanının yaklaştığı, onların ise halen daha gaflet içinde haktan yüz çevirdikleri bildirilir. Müşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberimiz (sav) hakkındaki batıl görüşleri ve mucize talepleri dile getirildikten sonra, onlardan önce helak edilmiş hiçbir topluluğun iman etmediği belirtilerek, mucize görseler dahi bu Mekke'li müşriklerin de onlar gibi iman etmeyecekleri vurgulanır. Hem Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberlik davasında ilk ve tek olmadığı, daha önce de Allah'ın vahyine mazhar olan peygamberlerin gönderildiği beyan edildikten sonra onlara itaat edenlerin kurtarılıp isyan edenlerin helak edildiği şu şekilde açıklanır: "Sonra onlara verdiğimiz sözü yerine getirdik. Onları (peygamberleri) ve dilediğimiz kimseleri (onların yanında yer alan inançlı insanları) kurtardık, müsrifleri ise helak ettik."<sup>17</sup>

Surenin başından beri bahsi geçen konulara ve şahıslara bakıldığında âyetteki "müsrifler" kelimesinden, Peygamberlere iman etmeyip onları yalanlayan, onların karşısında yer alan ve bu hususta mücadele veren kimselerin kast edildiği kolayca anlaşılmaktadır.<sup>18</sup> Böylece onların bu fiilleri, israflarına örnek teşkil etmektedir.

Şu'arâ sûresinde Hz. Salih'in kıssası anlatılırken, Onun halkını (Semud kavmi) irşat etmek için söylediği sözlerin sonunda şu cümleler yer alır: "Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin! Müsriflerin isteklerine uymayın!"<sup>19</sup> Bu âyette de kendilerinden "müsrifler" diye söz edilen kimselerin Peygamberin karşısında duran "müşrikler ve onların liderleri" olduğu izaha ihtiyaç bırakmayacak kadar açıktır.<sup>20</sup> Bir sonraki âyette onların en belirgin vasıflarından birisinin belirtilmesi de bu mânâyı desteklemektedir: "Onlar (müsrifler) yeryüzünde fesat çıkarırlar, nizamı ıslah için çalışmazlar."<sup>21</sup>

15 Taha, 21/127.

16 Beğavî, V,301; Razi, XXII, 131-132; Suyutî, Abdurrahman b. el-Kemal Celalüddin, ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur, Beyrut 1403/1983, V,610.

17 Enbiya, 21/9.

18 Bkz. Beğavî, V, 311; Razi, XXII, 144-145; Nesefî, II, 1034; Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit, Beyrut 1993, VI, 277; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Beyrut 1408/1988, III, 183; Suyutî, V, 617; Beydavi, IV, 36; Said Havva, VII, 3432; Vehbe Zuhayli, XVII, 18.

19 Şuara, 26/150-151.

20 Bkz. Beğavî, VI,125; İbnu'l-Cevzî, VI, 139; Nesefî, II,1203; Ebu Hayyan, VII, 34; İbn Kesir, III, 356; Suyutî, VI,316.

21 Şuara, 26/152

Örnek olarak arz ettiğimiz bu âyetlerden başka şu âyetlerde geçen “müsrif” ya da onun çoğulu olan “müsrifün – müsrifin” kelimelerinde de aynı durum söz konusudur:<sup>22</sup> Yâsîn, 36/19; Gâfir, 40/28, 34, 43; Zuhuf, 43/5.

### B. Büyük Günah

İsrâf fiiline, Kur'an-ı Kerim'de verilen örneklerden ikincisi “günah işleme hususunda aşırı gitmek,” başka bir ifadeyle “büyük günah işlemektir.” Bu örnek fiilin asıl kök anlamıyla olan bağlantısı birinci maddede izah edilenle aynıdır. Bunu kısaca şöyle özetleyebiliriz: İnanmayan insanların israfı “şirk ve küfür,” inananların israfı ise “büyük günah işlemektir.”

Kur'an-ı Kerim'de israfın bu örneğine dair iki âyet mevcuttur: Bunlardan birincisi Âl-i İmran sûresinin 147. âyetidir. Bu âyet bir önceki âyette bazı özellikleri açıklanan ve kendilerine “hayatlarını Allah'a adanmış kimseler” anlamında “Rabbani” adı verilen şahısların yaptıkları duayı nakletmektedir: “Nice peygamberler gelip geçti ki onlarla beraber Rabbaniler savaştı. Onlar Allah yolunda başlarına gelen zorluklar sebebiyle asla yılmadılar, zayıflık da göstermediler, düşmanlarına boyun da eğmediler. Allah böyle sabırlı insanları sever. Evet onların bu durumda söyledikleri söz sadece şu oldu: “Ey Rabbimiz, günahlarımızı ve işlerimizdeki israfımızı (kusurlarımızı) affet, ayaklarımızı hak yolda sabit kıl ve kafirler topluluğuna karşı bize yardım eyle!”<sup>23</sup>

Âyetlerin meallerinden kolayca anlaşılacağı gibi, kendilerinden övgü ile söz edilen inanmış insanların işlerindeki aksaklıklar olsa olsa günah olabilir. Günahlardaki aksaklık ve aşırılıklar da büyük günahlara kadar varabilir. Öyleyse buradaki “israfa” örnek gösterilen fiilin “iman dairesinde kalmak şartıyla kulluk sınırını aşarak büyük günaha girmek” olduğu sonucuna varılabilir.<sup>24</sup>

Bu husustaki ikinci âyet ise Zümer sûresinin 53. âyetidir. Kur'an-ı Kerim'deki en ümit verici âyet olan<sup>25</sup> bu âyette Allah, kullarını engin rahmetinden ümitvar olmaya ve günahlardan tövbe etmeye şu ifadelerle davet etmektedir: “De ki: Ey kendileri hakkında ölçüyü kaçıran (israfa düşen) kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyiniz! Allah dilerse bütün günahları affeder. Çünkü O Gafurdur (çok affedicidir) ve Rahimdir (merhameti ve ihsanı boldur).”<sup>26</sup>

Bu âyetin iniş sebebi hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. Kaynaklarda bize kadar ulaşan rivayetlere göre, bunları dört başlık altında toplamak mümkündür:<sup>27</sup>

22 Beğavî, VII,13, 146, 148, 150, 206; Zemahşeri, Keşşaf, IV, 9, 170; İbnu'l-Cevzî, VII, 12, 222, 303; Kurtubî, XV, 17, 313, 317-318, XVI, 63; Neseffî, III, 1437, 1537, 1439, 1542, 1594; İbn Kesir, IV, 87; Said Havva, IX, 4964; Vehbe Zuhaylî, XXII, 300, XXIV, 127, XXV, 115; M. Fuad Abdulbaki, Mu'cemu Ğaribi'l-Kur'an Müstehricen min Sahibi'l-Buhari, Beyrut t.y. s. 88.

23 Âl-i İmran, 3/146 -147.

24 Bkz. Taberî, IV, 78-79; Beğavî, II, 117; İbnu'l-Cevzî, I, 473; Alusî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmud Şakir, Ruhul-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani, Beyrut 1994, IV, 132.

25 Eimallı, VI, 4133.

26 Zümer, 39/53.

27 Bkz. Suyutî, VII, 235-237; Eimallı, VI, 4133-4134.

1- İbn Abbas'a (v.68/687) göre Mekke müşrikleri hakkında inmiştir ki onlar şöyle diyorlardı: "Muhammed 'putlara tapan, Allah ile beraber başka bir ilaha dua eden, Allah'ın muhterem kıldığı canı öldüren kimseler affedilmez' diyor. Biz bu fiilleri işlediğimize göre, nasıl hicret eder ve müslüman oluruz?"

2 - Hz. Vahşi hakkında inmiştir.

3- Hz. Ömer'le (v.23/644) beraber hicret etmeye karar verip daha sonra müşriklerin sözüyle bu kararından vazgeçen Hişam b. As b. Vail hakkında nazil olmuştur.

4- Ayyaş b. Ebi Rabia ile Velid b. Velid'in de içinde bulunduğu bir grubun müslüman olmaları, fakat bir müddet sonra putperestlerin işkenceleri sebebiyle İslam dinini terk etmeleri üzerine nazil olmuştur ki bazı sahabiler onların tövbelerinin bir daha asla kabul olunmayacağını düşünüyorlardı. Ancak onlar bu düşüncelerinde yanılmışlardı. Çünkü Hz. Ömer bu âyeti yazıp onlara göndermiş, onlar da tekrar müslüman olup hicret etmişlerdir.

Bir kısım müfessirler, "israf" kelimesini her ne kadar "büyük günah işlemek" diye açıklasalar da,<sup>28</sup> nüzul sebebi sadedinde gelen rivayetleri de göz önünde bulundurarak buradaki israf örneğini olan günahı "şirk ve inkarı da içine alacak şekilde tüm günahları kapsayacak geniş bir yelpazede düşünmek" her halde daha doğru olur kanaatindeyiz.

### C. Kibir ve Zulümde İleri Gitmek

İsrafın "kibirde, zulümde ve fesat çıkarmakta ileri gitmek" fiiliyle örneklendirildiği âyetler iki tanedir ve bunların her ikisi de Firavun'dan bahsetmektedir. Zaten bu bahis ve ilgiden dolayı böyle bir örnek ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bunu, esasen "şirk ve inkar" kapsamında düşünmek de yanlış olmaz. Ancak burada Firavun'un özelliğinden kaynaklanan özel bir inkar söz konusudur. O da "*Allah'a kul olma sınırını aşıp ilahlık iddiasında bulunmak*"<sup>29</sup> ve bu iddia sebebiyle kendisini ilah sanacak kadar kibirlenmek, gururlanmak; bir ilah gibi tüm insanlara ve dünyaya hükmetmeye kalkışmak; kendisine itaat etmek istemeyenleri çeşit çeşit entrikalarla tuzağa düşürmeğe çalışmak; böylece fesat ve bozgunculuğu teşvik etmek; bütün bunlara rağmen yine de itaat etmeyenleri şiddetli bir zulüm ve baskı altında ezmek." Kısaca belirtmek gerekirse, Firavun'a mahsus olan özel şirk ve inkarı "ilahlık iddiasında bulunmak" diye özetlemek mümkündür. Firavun patentli bu inkarı besleyen üç temel unsur ise "kibir, zulüm ve fesattır." Bu nedenle bir çok müfessir, konumuzla ilgili olan iki âyette (Yunus, 10/83; Duhan, 44/31) "müsrifin" kelimesini, Firavun'un karakter ve fiillerini de dikkate alarak "inkarda, kibirde, baskıda, zulümde, adam öldürmekte, işkencede ve fesat

28 Beğavî, VII, 126; Zemahşerî, Keşşaf, IV, 135; Razi, XXVII, 2-3; Damağani. Hüseyin b. Muhammed, Kamusu'l-Kur'an (İslahu'l-Vücut ve'n-Nezair fi'l-Kur'ani'l-Kerim), Tahkik: Abdulaziz Seyyid el-Ehl, Beyrut 1985, s. 237; Nesefî, III, 1517; Beydavi, V, 30; Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Fethu'l-Kadir, Beyrut 1983, IV, 469; Said Havva, IX, 4894; Vehbe Zuhayî. XXIV, 35.

29 Şuara, 26/29; Naziat, 79/24.

çıkarmakta çok aşırı gidenler” diye yorumlamışlardır.<sup>30</sup>

#### D. Cinayette İleri Gitmek

İsrafa, iki âyette “insan canına kıyma hususunda aşırı gitmek” fiili örnek gösterilmektedir. İsrâfın bu örnek fiile delaleti, her iki âyette de “cinayetten açıkça söz edildiği için kolayca anlaşılmaktadır. âyetlerden ilki insan hayatının kutsallığını vurgulayan Maide sûresinin 32. âyetidir: “*İşte bundan dolayı İsrail oğullarına kitapta şunu bildirdik: Kim adam öldürmemiş ve yeryüzünde fesat çıkarmamış bir kişiyi öldürürse sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir insanın hayatını kırtarmışsa sanki bütün insanların hayatını kırtarmış olur. Elçilerimiz onlara açık âyetler ve deliller getirmişlerdi. Ne var ki onlardan çoğu bütün bunlardan sonra yeryüzünde müsrif oldular.*”

Görüldüğü gibi âyette, önce insan hayatının kutsallığı çok veciz ve mükemmel bir tarzda ortaya konmakta; haksız yere bir tek cana kıymak, sanki bütün insanları öldürmek gibi büyük bir cinayete denk sayılmaktadır. Bu beyanın arkasından gelen israf fiilinin de aynı hususu vurgulaması düşünüleceğinden, bu fiilin her türden aşırılıkların yanı sıra, öncelikle ve özellikle “cinayetteki aşırılığa” işaret ettiği söylenebilir. Başka bir ifadeyle, âyette şu mesaj verilmektedir: “Allah, insan hayatının değerini ve kutsallığını; cana kıymanın ne kadar büyük bir cinayet olduğunu, gönderdiği ilahi kitap vasıtasıyla, peygamberlerin diliyle İsrail oğullarına bildirdi. Bu hususta peygamberlerin eliyle bir çok deliller de kendilerine sunulduğu halde, onların pek çoğu bütün bu emir ve delillere rağmen, Allah’a isyan ederek vebalinin büyüklüğüne aldırmandan insanları öldürmeye, hatta bu konuda aşırı gitmeye ısrarla devam ettiler.”<sup>31</sup>

Konuyla ilgili ikinci âyette ise israfa örnek gösterilen fiilin “cinayet” olduğu, bizzat “katl” kelimesinin getirilmesi sebebiyle daha açıktır: “*Haklı bir gerekçe olmaksızın Allah’ın muhterem kıldığı cana kıynayın! Bir kimse zulmen öldürülürse onun velisine (mirasçısına) bir yetki vermişizdir. Artık o da cinayet konusunda israfa girmesin!*”<sup>32</sup>

Bu âyette israf kelimesinden sonra “katl” kelimesinin getirilmesi (fela yüsrif fi'l-katl), fiili özelleştirdiğinden “israfın cinayete ilgili olduğu konusunda müfessirler arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Ancak “cinayette israftan yani aşırı gitmekten” ne kast edildiği hususunda değişik görüşler öne sürülmüştür. Bu görüşler kısaca şöyle özetlenebilir.<sup>33</sup>

30 Beğavi, IV, 146; Zemahşeri, Keşşaf, II, 363; Razi, XVII, 145; Kurtubi, VIII, 370, XVI, 142; Neseî, II, 697; Beydavi, III, 99; Şevkanî, II, 466; Rıza, XI, 470.

31 Bkz. Taberî, VI, 132; Zemahşeri, Keşşaf, I, 627; Razi, XI, 213; Neseî, I, 394; Said Havva, III, 1361; Vehbe Zuhaylî, V, 152.

32 İsrâ, 17/33.

33 Bkz. Taberî, XV, 59-60; Maverdî, Ebu'-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, en-Nüketü ve'l-Uyun (Tefsiru'l-Maverdî), Beyrut t.y. III, 241; Beğavi, V, 91; Zemahşeri, Keşşaf, II, 664; İbnu'l-Cevzi, V, 33; Razi, XX, 203; Damağani, s. 236; Kurtubi, X, 255; Neseî, II, 906; Ebu Hayyan, VI, 30; İbn Kesir, III, 42; Suyutî, ed-Dürrü'l-Mensur, V, 282-283; Beydavi, III, 201; Rıza, VI, 351; Said Havva, VI, 3062.

1- Katilden Başkasının Öldürülmesi: Cahiliye devrinde bir kişi öldürüldüğünde onun yakınları katilin öldürülmesine razı olmaz, onun aşiretinden daha şerefli birisinin öldürülmesini isterlerdi. Bu âyet aynı sürede yer alan başka bir âyette daha açık ve net bir ifadeyle<sup>34</sup> ortaya konan “suç ve cezanın şahsiliği” prensibine uygun olarak, söz konusu geleneği yasaklamış, hem bu yasak vasıtasıyla hem de kısas emriyle kan davalarını ortadan kaldırmıştır.

2- Bir Kişiye Karşılık Çok Kimsenin Öldürülmesi: Yine cahiliye devrinde katil tek kişi iken maktulün yakınları sadece katilin öldürülmesiyle yetinmezler, onunla beraber yakın akrabalarından bir çok kimseyi öldürürlerdi. âyet bu geleneği de yasaklamış, “tek kişiye karşılık sadece onu öldüren katilin öldürülebileceğini” bildirmiştir.

3- Müsle Yapılması: Bir görüşe göre âyette yasaklanan israf “sağ veya ölmüş kimsenin kulak, burun v.b. organlarını kesmek” demek olan müsle yapmaktır. İnsan onuruna yakışmayan bu davranış, zaten bir çok sahih rivayetten anlaşılacağı gibi, Hz. Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından açık ve kesin bir şekilde yasaklanmıştır.<sup>35</sup>

4- Katilin Öldürülmesini Ferdin Üstlenmesi: Katilin cezasının hukuki merciler tarafından infaz edilmesi gerekirken, her hangi birisinin bu yetkiyi gasp etmesi toplumda anarşiye sebep olacağı için, bu da bir aşırılık olarak değerlendirilmiştir.

Ayrıca Neseî (v. 701/1301) bu âyetin zahirinin hür ile köle, Müslüman ile zimmi arasında da kısasın cari olduğuna delalet ettiğini söylemektedir. Çünkü zimmet ehli ve kölelerin hayatları da dokunulmaz olduğu için, onlar da bu âyetin kapsamına girmektedir.<sup>36</sup>

### **E. Cinsel Arzuların Tatmininde Meşru Sınırı Aşmak**

İsraf fiiline “cinsel arzuların tatmininde meşru sınırı aşmak” örneğinin verildiği âyetlerin sayısı ikidir ve bunların her ikisi de Lut kavminden bahsetmektedir. Birinci âyet ve öncesinde Hz. Lut, kavmine şöyle hitap etmektedir: “*Daha önce hiç kimsenin yapmadığı pek çirkin bir işi siz mi yapıyorsunuz? Siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere gidiyorsunuz, siz müsrif olan bir topluluksunuz.*”<sup>37</sup>

Hız. Lut’un onların iğrenç fiillerini belirttikten hemen sonra onları “müsrif” olarak vasıflandırması, bu sıfatın o fiilden kaynaklandığına açıkça delalet etmektedir. Dolayısıyla buradaki “müsrif” kelimesi “şehvetle erkeklere yaklaşan,” günümüzde yaygın olan ismiyle “homoseksüel olan” anlamına işaret etmektedir.<sup>38</sup> Bu mânânın israf kelimesinin kök anlamıyla olan irtibatı gayet açıktır. Zira bu fiil, meşru olan bir sınırı aşmış hem Allah’ın yasakladığı, hem de selim insan fitratının iğrenç bulunduğu bir alana girmektedir. Buna kıyas ederek israf kelimesinin “cinsel

34 “Hiç bir kimse bir başkasının günah yükünü taşımaz.” (İsra, 17/15; Fatur, 35/18)

35 Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, el-Cami’u’s-Sahih, İstanbul 1992, Mezalim 30, Zebaih 25.

36 Neseî, II, 906.

37 A’raf, 7/80-81.

38 Bkz. Zemahşerî, Keşşaf, II, 125; İbn Kesir, II, 240; Rıza, VIII, 511; Seyyid Kutub, III, 1315; Said Havva, IV, 1944.

arzuların tatmininde meşru sınırın dışındaki her fiil ve davranış” kapsadığı söylenebilir.

Râzî (v.605/1209) burada israfî söz konusu fiil ile açıklarken, onun genel mânâsını da hatırlatır ve şöyle güzel bir yorum getirir: “Ayette sanki şöyle denmektedir: Siz her işte müsrifsiniz (haddi aşmaktasınız). Dolayısıyla bu hususta da (cinsel arzuların tatmininde) böyle bir israfı dalmanız sizden beklenir.”<sup>39</sup>

İkinci âyet ise Lut kavminin bu özelliklerini meleklerin dilinden nakletmektedir. Hz. İbrahim kendisine gelen meleklerle geliş sebeplerini sorunca onlardan şu cevabı alır: “Biz suçlu bir topluluğun, müsrif olan bir güruhun tepelerine, çamurdan pişirilip de Rabbinin nezdinde damgalanmış taşları indirmek için görevlendirildik.”<sup>40</sup>

Ayette geçen “müsrifin” kelimesi bazı müfessirler tarafından “müşrikler” diye yorumlansa da,<sup>41</sup> müşrik olmalarından ziyade onların söz konusu çirkin fiilleriyle meşhur olmaları ve Kur'an-ı Kerim'de sürekli olarak bu yönleriyle anılmaları, böyle bir yorumun doğru olmakla beraber asıl kast edilen olmadığını göstermektedir. Bu nedenle müfessirlerin çoğu öne çıkan ikinci yorumu (erkeklerle şehvetle yaklaşanlar) tercih etmişlerdir.<sup>42</sup>

#### F. Beslenme ve Giyinme Konusunda Aşırı Gitmek

İsrâf kelimesinin genel anlamının da muhtemel olduğu söylenmekle beraber, daha ziyade bu mânâya delalet ettiği kabul edilen tek âyet A'raf sûresinin 31. âyetidir. İsrâf kelimesinin iki form halinde (lâ tûsrifû – müsrifin) kullanıldığı bu âyetin meali şöyledir: “Ey Adem'in evlatları! Her namaz vaktinde mescide giderken süsünüzü takının (elbisenizi giyin). Yiyin, için, fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri asla sevmez.”<sup>43</sup>

Kaynaklarda bize kadar ulaşan bilgilere göre bu âyet müşriklerin “biz içinde günah işlediğimiz elbiselerle tavaf yapmayız” diyerek Kabe'yi çıplak olarak tavaf etmeleri üzerine inmiştir. Dolayısıyla âyette geçen “zinet” (süs) kelimesi bir görüşe göre “elbise” anlamındadır ve bununla mescide giderken ya da namaza dururken en azından avret yerini örtecek kadar bir elbisenin giyilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>44</sup>

Diğer bir görüşe göre ise, zinet kelimesi zahir mânâsıyla bütün süs sayılabilecek şeyleri kapsamaktadır. Dolayısıyla âyet, yiyecek, giyecek ve süs vasıtalarında asıl olanın ibahe olduğuna delildir ve bu cümleden olarak da her türlü binek vasıtaları

39 Râzî, XIV, 170.

40 Zariyat, 51/32-34.

41 Bkz. Beğavî, VII, 377; İbnü'l-Cevzî, VIII, 38.

42 Zemahşeri, Keşşaf, IV, 402; Neseî, III, 1702; Beydavî, V, 97; Alusî, XXVII, 21; Seyyid Kutub, VI, 3383; Said Havva, X, 5518; Vehbe Zuhaylî, XXVII, 25.

43 A'raf, 7/31.

44 Bkz. İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, Tefsîru Ğaribi'l-Kur'an, Tahkik: es-Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut t.y. s. 167; Taberî, VIII, 118-119; Râzî, XIV, 60-61; İbn Kesir, II, 219; Suyutî, III, 439-440.

ile takıların (hadiste erkekler için yasaklanan altın ve ipek müstesna<sup>45</sup>) israf olmamak şartıyla mübah olduğuna delalet etmektedir.<sup>46</sup>

Öte yandan âyette geçen “israf etmeyin” ifadesinden ne kast edildiği hususunda değişik görüşler öne sürülmüştür. Bunları kısaca şu başlıklar altında toplayabiliriz:

#### 1- Beslenme ve Giyinme Konusunda Aşırı Gitmek

Bir kısım müfessirler âyette yasaklanan israfın giyecek, yiyecek ve içecek konusunda olduğunu belirterek, bu sözlerine delil getirme sadedinde bazı rivayetler naklederler.<sup>47</sup> Bu rivayetlerden birisi şu hadis-i şeriftir: “*Yiyiniz, içiniz ve sadaka veriniz! Kibir ve israfa düşmedikçe giyiniz! Zira Allah nimetinin eserini kulunun üzerinde görmek ister.*”<sup>48</sup>

İbn Abbas’a (v.68/687) nisbet edilen bir rivayet ise şöyledir: “İsraf ve kibire yol açmadıkça Allah yeme – içmeyi helal kılmıştır.”

#### 2- Aşırı Derecede Fazla Yemek Yemek

Bazı müfessirlere göre, âyette yasaklanan israf “insanın doyduktan sonra yemek yemesidir.”<sup>49</sup> Bu konudaki diğer görüş ve rivayetleri de kaydetmiş olan Suyutî. (v.911/1505) israfla kast edilen aşırılıklardan birinin de “fazla yemek yeme” olduğuna delalet eden şu hadisi nakleder.<sup>50</sup> “*Adem oğlu midesinden daha kötü bir kap doldurmamıştır. Adem oğluna belini doğrultacak kadar lokmacıklar yeter. Fakat mutlaka yemek yiyecekse, hiç olmazsa midesinin üçte birini yiyeceğe; üçte birini içeceğe; üçte birini de nefesine (teneffüs etmesine) ayırsın (yani boş bıraksın).*”<sup>51</sup>

Konuyla ilgili, Tefsir kaynaklarında nakledilen bir başka rivayet de şöyledir: “Halife Harun Reşid’in Hıristiyan olan uzman bir doktoru, Ali b. Hüseyin b. Vakid’e der ki: ‘Kitabınız Kur’an-ı Kerim’de Tıp konusunda bir bilgi yoktur. Halbuki ilim iki kısımdır: Beden ilmi ve din ilmi.’ Ali ona şöyle cevap verir: ‘Allah bütün Tıp ilmini, Kitabında bir âyetin yarısında toplamıştır: Yiyiniz, içiniz, israf etmeyiniz!’ Bunun üzerine Hıristiyan doktor ‘Peygamberinizden Tıp ilmine dair hiç bir şey nakledilmemiş’ deyince şu cevabı alır: ‘Bizim Peygamberimiz Tıbbı bir kaç kelimeyle özetlemiştir: Mide hastalık yuvasıdır. Perhiz bütün ilaçların başıdır. Her bedene alışkın olduğu şeyi veriniz.’<sup>52</sup> Doktor bu cevap karşısında ‘ne Kitabınız ne de Peygamberiniz Calinus’a (Galinos’a) Tıp ilmini bırakmamış’ diyerek hayretini dile getirir.”<sup>53</sup>

45 İbn Mace, Libas 19; Tirmizî, Libas 1.

46 Elmalılı, III, 2154.

47 Bkz. Taberî, VIII, 120; İbn Kesir, II, 219; Suyutî, ed-Dürü’l-Mensur, III, 443.

48 Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, İstanbul 1992, Edeb, 43.

49 Zeccac, Ebu İshak İbrahim b. es-Sırrî, Meani’l-Kur’an ve l’rabuh, Tahkik: Dr. Abdulcelil Abdhu Şelbi, Beyrut 1408/1988, II, 333; İbnü’l-Cevzi, III, 187-1888; Kurtubî, VII, 193; Neseфі, I, 511; Beydavî, III, 8; Rıza, VIII, 384; Said Havva, IV, 1887.

50 Suyutî, III, 444.

51 Tirmizî, Zühd 47; İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, İstanbul 1992, Et’ime 50.

52 Bu sözün Tefsirlerde beyan edilen aksine, hadis olmadığı söylenmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Aclunî, İsmail b. Muhammed, Keşfu’l-Hafa, Beyrut 1408/1988, II, 214.

53 Zemaşerî, Keşşaf, II, 100-101; Beğavî, III, 225; Neseфі, I, 511.



### 3- Canının Çektiği Her Şeyi Yemek

Suyutî (v.911/1505) söz konusu âyetin tefsiri sadedinde şu hadisi nakleder:<sup>54</sup>  
 “Canının her çektiğini yemen israftır.”<sup>55</sup>

Bu hadis, israfın bir başka boyutuna dikkat çekmektedir. O da insanın nefsanî arzularını tatminde, meşru ve mübah sınırlar içinde olsa bile aşırıya kaçmasıdır. Böyle bir davranış nefis terbiyesine aykırıdır. Nefsin meşru isteklerinin hepsini geri çevirip ona zulmetmek ne kadar yanlış ise, onun her arzusunu yerine getirip onu şımartmak da o kadar yanlış ve tehlikelidir. Öyleyse bu hususta orta yol bulunmalıdır.

Hadiste geçen “her istediğini yemek” ifadesine kıyas ederek “nefsin her arzu ettiği şeyi yerine getirmek israftır” denebilir. Mesela her istediği meşrubatı içmek, her uykusu geldiği anda uyumak, aklına her gelen şeyi söylemek, duyduğu her şeyi her istediğine aktarmak gibi... Her uykusu geldiğinde uyuyan kimse, değerli vaktini israf etmiş olmaz mı? Her istediğini satın alan kimse ihtiyaç sınırını aşacağı için malını israf etmiş olmaz mı? Aklına her gelen şeyi düşünmeden söyleyen kimse ya da bir cümle ile ifade edilebilecek bir hususu, karşısındaki muhatabını anlayışsız bir insan yerine koyarak uzun uzadıya anlatan kimse sözü, zamanı ve enerjisini israf etmiş olmaz mı? Halbuki bu konuda Kur'an-ı Kerim bize ne kadar güzel bir yol göstermiş! En uzun olayları, kıssaları, hükümleri ve meselleri çok kısa ve anlaşılır bir tarzda ortaya koymuştur. Öyle ki onun ifade ve beyanda en kısa yolu tercih ederek ortaya koyduğu icaz, insanları aciz bırakacak bir mucize derecesine çıkmıştır.<sup>56</sup>

Bir başka hadiste nakledildiğine göre Allah Resulu (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “İsraf ve kibir seni hataya düşürmedikçe dilediğini giy, dilediğini ye.”<sup>57</sup> İlk bakışta, yukarıdaki hadis ile bu hadis arasında bir çelişki varmış gibi gözükmektedir. Ancak dikkatli bir nazarla bakılınca, iki hadis arasında bir çelişkinin olmadığı kolayca anlaşılır. Çünkü ikinci hadiste “her dilediğini giy” tarzında bir genelleme yoktur. Sadece “dilediğini giy” şeklinde bir ifade vardır. Hem “israfa düşmemek” kaydı, “bu konuda aşırı gidip her dilediğini giymeye kalkışma!” mânâsını taşımaktadır. Aynı mânâ israfın ikinci hadisteki tarifinin birinci hadisteki yerine konmasıyla da ortaya çıkmaktadır.

### 4- Haram Yemek:

Bazı Müfessirlerin naklettiğine göre İbn Zeyd, “israf etmeyin” ifadesini “haram yemeyin” diye tefsir etmiştir.<sup>58</sup> Bir kısım müfessirler de bu görüşü benimseyerek eserlerinde dile getirmişlerdir.<sup>59</sup> Bu görüşü kabul edenlere göre âyette kast edilen mânâ şudur: “Meşru daire içinde helal olan şeylerden yiyiniz, içiniz! Fakat bu sınırı

54 Suyutî, ed-Dürü'l-Mensur, III, 444.

55 İbn Mace, Et'ime 51.

56 Bu konudaki örnekler için bkz. Suyutî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, Mu'terakü'l-Akrân fi l'cazi'l-Kur'an, İstanbul 1398/1978, I, 296-300.

57 Buhari, Libas 1; İbn Mace, Libas 23.

58 Taberi, VIII, 119-120; İbn Kesir, II, 219.

59 Bkz. Zeccac, II, 333; İbnü'l-Cevzî, III, 187-188; Razi, XIV, 62; Said Havva, IV, 1887; Vehbe Zuhaylî, VIII, 183.

aşarak haram dairesine girmeyiniz. haram kılınmış şeylerden yemeyiniz!”

#### 5- Helal Olan Şeyleri Haram Saymak

Süddi'den gelen bir rivayete göre, Kabe'yi çıplak olarak tavaf edenler, kendilerine eti ve et yağını yemeyi haram kılmışlardı. âyet birinci davranışlarını yasakladığı gibi, ikinci tavırlarını da yasaklamıştır. <sup>60</sup> Beğavi (v.516/1122) de dahil olmak üzere bir çok müfessir bu görüşü (helali haram saymak) kabul etmektedir. <sup>61</sup>

Taberî'nin (v.310/922) nakline göre İbn Zeyd, yukarıda da belirtildiği gibi “israf etmeyin” ifadesine “haram yemeyin” diye bir yorum getirirken, âyetin sonunda yer alan “Allah müsrifleri sevmez” cümlesinin açıklanması sadedinde şunları söyler: “Allah müsrifleri sevmez, yani helal ya da haramda aşırı gidenleri sevmez. Bunlar Allah'ın helal kıldığı şeylerde aşırıya kaçanlar ya da helali haram, haramı helal sayanlardır. Halbuki helali helal, haramı haram olarak kabul etmek gerekir. Adalet yani orta yol budur.”<sup>62</sup> Görüldüğü gibi İbn Zeyd, bir genelleme yaparak “haramı helal sayma” işini de yorumun kapsamına dahil etmiştir.

Esasen söz konusu âyetin hemen ardından gelen iki âyet yukarıdaki görüşleri, özellikle “helali haram saymak” tarzındaki yorumu gayet açık bir şekilde desteklemektedir: “*De ki: Allah'ın kulları için yaratıp ortaya çıkardığı ziyneti, temiz ve güzel rızıkları haram kılmak kimin haddine? De ki: Onlar dünya hayatında iman etmeyenlerle birlikte, iman edenlerindir. Kıyamet gününde ise yalnız müminlere mahsustur. İşte biz bilip anlayanlar için âyetlerimizi böyle açıklıyoruz. De ki: Rabbim o güzel şeyleri değil, bütün fuhşiyatı haram kılmıştır. Keza her türlü günahı, haksız tecavüzü ve kendisine tapılması hakkında Allah'ın her hangi bir delil bildirmedığı bir nesneyi Allah'a şerik yapmanızı, bir de Allah'ın emretmediği bir takım şeyleri iftira ederek Ona mal etmenizi haram kılmıştır.*” <sup>63</sup>

Allah'ın helal kıldığı nimetlerden meşru dairede istifadeyi emreden, bunlardan mahrumiyeti yasaklayan başka âyetler de mevcuttur. İşte onlardan birkaç tanesi:

“*Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı o güzel ve temiz nimetleri kendinize haram kılmayın, haddi aşmayın! Allah haddini aşanları asla sevmez. Allah'ın size rızık olmak üzere yarattığı şeylerden helal ve temiz olarak yiyin. Kendisine iman ettiğiniz Allah'a karşı gelmekten sakının.*”<sup>64</sup>

“*Allah'ın size verdiği rızıkdan yiyin, fakat şeytanın adunlarını izlemeyin!*”<sup>65</sup>

“*Ey Peygamber! Niçin eşlerini memnun etmek için Allah'ın sana helal kıldığı şeyleri nefsinde adeta haram kılıyor, kendini onlardan mahrum bırakıyorsun?*”<sup>66</sup>

“*Yeryüzünü size hizmete hazır, uysal bir binek gibi kulan Odur. Haydi öyleyse*

60 Taberî, VIII, 120.

61 Beğavi, III, 225; İbnu'l-Cevzi, III, 187-188; Razi, XIV, 62; Damağani, s. 236-237; İbn Kesir, II, 219 - 220; Beydavi, III, 8; Seyyid Kutub, III, 1282; Said Havva, IV, 1887; Vehbe Zuhayli, VIII, 183.

62 Taberî, VIII, 119-120.

63 A'raf, 7/32-33.

64 Maide, 5/87-88.

65 En'am, 6/142

66 Tahrim, 66/1.

*siz de onun omuzlarında rahatça dolaşın. Onun takdir ettiği rızıklardan yiyin.*"<sup>67</sup>

Ayrıca Allah Resulü'nün de, takva adına kendilerini meşru olan zevklerden ve nimetlerden mahrum etmek isteyenlere, kendi hayatını örnek göstererek bu düşüncelerinin yanlış olduğunu ihtar eden uyarıları mevcuttur.<sup>68</sup>

### G. Malı Harcamada Aşırı Gİtmek

İsrâf kelimesinin "özel anlamı" diyebileceğimiz bu anlamını üç âyette müşahede etmekteyiz ki Türkçe'mizde de çoğunlukla bu anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi, En'âm sûresinin 141. âyetidir. Bu âyette Allah, önce ihsan ettiği nimetleri hatırlatmakta, sonra da onlardan istifade edilmesini, ve haklarının verilmesini emretmektedir. Bu emirden sonra da israfı yasaklamaktadır: "*Asmalı asmasız bağ ve bahçeleri, mahsulleri, çeşit çeşit hurma ve ekinleri, zeytinleri, narları birbirine şekil ve renk yönünden benzer, tat bakımından benzemez tarzda yaratıp yetiştiren hep Odur. Her biri mahsul verince ürününden yiyin, devşirildiği gün hakkını da verin, israf etmeyin, çünkü o müsrifleri sevmez.*"<sup>69</sup>

Ayette geçen "hak" kelimesine dair değişik görüşler öne sürülmekle beraber, genel bir kavram olduğu için, bununla hem mahsullerden alınan zekâtın (öşür); hem de bundan ayrı olarak fakirlere verilmesi vacip olan, miktarını mükellefin tayin ettiği bir sadakanın kast edildiği söylenmektedir.<sup>70</sup>

Ayetin iniş sebebi hakkında, kaynaklarda İbn Abbas'tan gelen şöyle bir rivayet nakledilmektedir: "Sabit b. Kays b. Şemmas beş yüz tane hurma ağacının meyvesini topladı ve onların hepsini bir günde dağıttı, ailesine hiçbir şey bırakmadı. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu."<sup>71</sup>

Suyutî'nin (v.911/1505) naklettiği başka bir rivayete göre ise, müslümanların zekattan başka bir şey vermeleri ve sonra da mallarını israf etmeleri üzerine bu âyet inmiştir.<sup>72</sup>

Ayetin iniş sebepleri de göz önünde bulundurularak, israf kelimesine, daha doğrusu "israf etmeyin, o müsrifleri sevmez" ifadesine dair farklı yorumlar getirilmiştir:

#### 1- Malın Hepsini Dağıtıp Kendisini ve Ailesini Muhtaç Duruma Düşürmek

Ayetin iniş sebeplerinden birincisine dayandırılarak yapılan bu yorum kaynakların pek çoğunda yer almakta ve tercih sıralamasında birinci sırada bulunmaktadır.<sup>73</sup> Bu yoruma göre âyet sadakanın sınırını çizmektedir. O da

67 Mülk, 67/15.

68 Buharî, Nikah 1; Müslim, Nikah 5; Nesâî, Nikah 4.

69 En'am, 6/141.

70 Bkz. Elmalılı, III, 2070-2071.

71 Zeccac, II, 297; Beğavî, III, 195-196; Zemahşeri, Keşşaf, II, 73; Razî, XIII, 214; İbn Kesir, II, 189; Suyutî, ed-Dürrü'l-Mensur, III, 369.

72 Suyutî, ed-Dürrü'l-Mensur, III, 369. Bu rivayette geçen "zekattan başka bir şey vermeleri" ifadesi doğru değildir. Zira mallarda zekat dışında hak ve harcamalar da vardır.

73 Taberî, VIII, 45; Zeccac, II, 297; Beğavî, III, 195; Razî, XIII, 214; Neseî, I, 489; Suyutî, ed-Dürrü'l-Mensur, III, 369; Said Havva, III, 1781; Zuhayfî, VIII, 66.

kendisini muhtaç duruma düşürmeyecek kadar vermektir. Bu sınıra riayet edilmediği takdirde, sadakanın verilmiş gayesine ters bir durum ortaya çıkacaktır. Çünkü sadakanın verilmiş gayesi fakirliği ortadan kaldırmaktadır. Başka bir ifadeyle toplumdaki fakir insanları yoksulluk sınırının üstünde bir seviyeye çıkarmaktır. Kişi malının hepsini dağıtırsa bizzat kendisi, kendisini bu seviyesinin altına indirmiş ve topluma yük olmuş olur.

Bu yoruma kıyasla israf kavramının başka bir boyutunun daha olduğu düşünülebilir. O da "sevap ve hayır işlerinde olsa bile, kişinin kendisine zarar verecek ölçüde ıleri gitmesidir." Nitekim Allah Resulü (s.a.v.) gecelerini namazla, gündüzlerini devamlı olarak oruçla geçiren bazı sahabileri "bu aşırılığı bırakıp itidalli davranmaları" konusunda uyarmıştır.<sup>74</sup>

Öte yandan, malın dağıtılması ve ihtiyaç olmadığı halde lüzumsuz yerlere harcanması israf ise, insan için ondan değerli olan şeylerin boşuna tüketilmesi de elbette israf kavramının kapsamına girecektir. Şüphesiz bu değerli şeylerin başında insanın ruhundan ve bedeninden oluşan tüm varlığı ile bu varlığını devam ettirdiği zaman gelmektedir ki onun en büyük sermayesi de bunlardır. Bir hadis-i şerifte de beyan buyurulduğu gibi<sup>75</sup> insan zamanın değerini idrak edememekte, kendisinin ve diğer hemcinslerinin faydası için onun her dakikasını dolu dolu kullanamamaktadır. İnsan bedeni ve ruhu için de aynı şey söz konusudur. Bedenimizdeki her uzvu her zaman faydalı işlerde kullanabiliyor muyuz? Ruhumuzu, aklımızı hatta irademizle kontrol edebildiğimiz duygularımızı her an israftan uzak tutabiliyor muyuz? Bütün bunlar göz önüne alındığında insanın hayalini dahi, mesela geleceğe yönelik plan ve projeler üretmek gibi faydalı işlerde kullanmaması israf sayılmaz mı? Hatta ölümüyle kendi istifadesinden çıkan organlarını, şayet şartlar elverişli ise organ nakli vasıtasıyla başka insanların istifadesine sunmamak israf sayılmaz mı? Öyleyse boşuna çürüyüp gidecek olan organları, sönmek üzere olan bir veya birkaç hayatın yeşermesine vasıta kılmak, mubah olmak şöyle dursun büyük sevaba medar olacak bir vecibe olsa gerektir.

Değerli şeyler şöyle dursun, aslında değersiz gibi gözükken, fakat toplandığı zaman aile veya ülke ekonomisine katkıda bulunacak eşyaların dahi değerlendirilmemesi büyük bir israf değil midir? Bu eşyaların başında da geri dönüşümü mümkün olan "çöpler" gelmektedir. Yer üstü zenginliklerimizin en değerlisi sayılan, daha da önemlisi ülkemizin akciğerleri mesabesindeki oksijen kaynağımız ormanlarımızın yok edilmesi pahasına elde edilen kağıtların; kağıttan ya da kartondan imal edilmiş ambalajların; defalarca kullanılması mümkün iken bir defa kullanıldıktan sonra bir daha kullanılmamak üzere çöpe atılan cam ve plastik ambalajların heder edilmesini büyük bir israf olarak görmemek mümkün müdür?

Ülkemizde toplum açısından bakıldığı zaman günümüzde şu önemli israflar karşımıza çıkmaktadır. Zaman, insan (işsizlik ve beyin göçü), sermaye, arazi ve toprak (erozyon), ham madde, maden kaynakları, tarih ve kültür.<sup>76</sup> Bu israflardan

74 Buhari, Savm 55, Teheccüd 20.

75 Buhari, Rikak 1; Tirmizi, Zühd 55; İbn Mace, Zühd 15.

76 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Güner, Agah Oktay, İsrâf Ekonomisi, İstanbul 1976, s. 87,203, 208-241.

kaynaklanan problemlerin çözümü de toplumun en büyük görevlerindedir.

İsrafin zararlarını saymak, elbette ki bir makalenin hacmini aşacaktır. Ancak bu hususta çok kısa ve öz birkaç cümle nakletmekle yetineceğiz:

“İsrafin giderilmesi ve topluma böyle bir zihniyetin yerleşmesi arz ve talep yapılarında istikrar sağlar. Bu da fiyatlarda bir istikrar meydana getirir. Tüketimdeki aşırılıklar giderileceğinden düşük gelir guruplarını gittikçe daha güç durumlara düşüren ve bütün kesimlerdeki fiyatları yukarıya çeken fiyat helezonu belirmez, sonuçta gelir dağılımındaki adaletsizlik ortaya çıkmaz.”<sup>77</sup>

Kısaca tek bir cümle ile ifade etmek gerekirse, “israf ekonomisiyle ülke kalkınamaz.”<sup>78</sup>

Son olarak şu hususu vurgulamak yerinde olur kanaatindeyiz: “İsrafin zararlarından korunmak için müslüman bir toplumun bireylerine bu zararları anlatmanın yanı sıra onlardan sakınmanın ilahi bir emir olduğu da sık sık hatırlatılmalıdır. Böylece birey nasıl ki ibadetlerini belli bir disiplin içinde yerine getiriyorsa, israftan sakınmayı da aynı bilinçle başaracaktır. Başka bir deyişle, müslüman bir toplumda israftan korunmanın en etkili yolu, ondan uzak durmanın gerekli olduğunu bir ibadet bilinci ile insanların zihnine yerleştirmek; bunu bir huy ve prensip haline getirmelerini sağlamaktır.”

## 2 - Farz Olan Zekatı Vermemek

Said b. el-Müseyyeb'e (v.93/711) isnat edilen bir yoruma göre âyetteki “israf etmeyin” ifadesi, “cimrilikte aşırı gidip farz olan zekatı (öşrü) vermemezlilik etmeyin” anlamındadır.<sup>79</sup> Bu yoruma âyette yer alan “*hakkını verin*” emrinden ve israfin kök anlamından hareket edilerek ulaşıldığı anlaşılmaktadır.

## 3- Malı Günah Yollarında Harcamak

Mücahid'e (v.103/721) isnat edilen bir rivayete göre O, buradaki israfi “Allah'ın maldaki hakkını gerektiği şekilde yerine getirmemek” şeklinde değerlendirdikten sonra şöyle demektedir: “Bir adamın Ebu Kubeys kadar altını olsa ve onu Allah yolunda harcasa israf etmiş sayılmaz. Fakat Allah'a isyan yolunda bir dirhem bile harcasa israf etmiş olur.”<sup>80</sup> Ancak burada yukarıda belirtilen kaydı unutmamak gerekir. Yani kişi kendisi fakir düşmeyecekse bir dağ kadar altını Allah yolunda harcadığı zaman israf etmiş olmaz.

Râzî (v.605/1209) bu mânâyı, israfin özel anlamıyla şu şekilde bağdaştırmaktadır: “Allah'a isyan yolunda malını harcayan, elbette ki onu faydasız yere harcamış olur.”<sup>81</sup>

77 Tabakoğlu, Ahmet, İslam ve Ekonomik Hayat, İstanbul 1987, s. 106-107.

78 Bkz. Güner, İsrâf Ekonomisi, s. 72-75.

79 Taberî, VIII, 45-46; Beğavî, III, 195-196; İbnü'l-Cevzî, III, 136; İbn Kesir, II, 219.

80 Beğavî, III, 196; ; Râzî, XIII, 214; Suyutî, ed-Dürrü'l-Mensur, III, 369.

81 Râzî, XIII, 214-215.

#### 4- Ekin ve Hayvanlara Putları Ortak Etmek

Müşrikler ekin ve hayvanlarından putlarına bazı paylar ayırırlardı.<sup>82</sup> Bazı müfessirler, bir takım rivayetlere dayanarak, bu âyetle bunun yasaklandığını kaydetmektedirler.<sup>83</sup>

#### 5- Halktan Zekat Miktarının Üstünde Bir Meblağ Toplamak

Ayetin tefsiri sadedinde öne sürülen görüşlerden biri de (ki İbn Zeyd'e isnat edilmektedir) şöyledir: "Burada 'israf etmeyin' sözüne muhatap olan kimseler idarecilerdir. Dolayısıyla bundan maksat şudur: Halktan zekat (öşür) toplarken vermeleri vacip olan meblağı aşarak ondan fazlasını toplamaya kalkışmayın!"<sup>84</sup>

Taberî (v.310/922) yukarıdaki görüşleri naklettikten sonra, kendi tercihini de ortaya koyan şöyle güzel bir değerlendirme yapmaktadır: "Bana göre bu konudaki en isabetli görüş, hiçbir mânâ tahsis edilmeksizin israfın bütün anlamlarının kast edilmiş olmasıdır. İsfraf, Arapça'da ya ifrat ya da tefrit yoluyla infak ve ihsanda orta yoldan sapmaktır. Herkesin malumudur ki muhtaç olacak kadar malını insanlara dağıtan kimse müsriftir. Allah'ın verilmesini emrettiği meblağı eksilten kimse de böyledir. Zekat vermeyen ya da ailesinin nafakasını kısan kimse gibi vatandaşından Allah'ın izin vermediği bir malı alan idareci de böyledir. Yani o da müsrif sınıfına dahil olur."<sup>85</sup>

İsrafın "mal harcama konusunda aşırıya kaçmak" anlamında kullanıldığı ikinci âyet, yetimlerle ilgili tavsiye ve emirleri içeren şu âyettir: "Yetimleri evlenme çağı gelinceye kadar gözetip deneyin. Akılca olgunlaştıklarını görürseniz mallarını kendilerine teslim edin. Büyüyünce ellerine alacakları düşüncesiyle o malları israf ederek yemeyin."<sup>86</sup>

Ayette geçen "israf ederek yemeyin" ifadesi bir çok müfessir tarafından "yetimlerin mallarını, "büyüdüklerinde kendi tasarrufları altına alırlar" korkusuyla, adeta yangından mal kaçırmak gibi aşırıya kaçacak ölçüde lüzumsuz yerlere harcayarak heder etmeyin" şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>87</sup>

Ancak Taberî, farklı bir yaklaşımla bu âyette geçen israf kelimesini "mubah sınırı aşım harama girmek" diye tefsir etmektedir: "Yetimlerin mallarını israf ile yemeyin, yani Allah'ın mubah kılmadığı yollardan yemeyin. İsfrafın aslı mubah sınırı aşım mubah olmayana (harama) girmektir. Bu bazen ifrat, bazen de tefrit ile gerçekleşir. Ancak ifrat için "israf," taksir ve tefrit için "seref" maddesi kullanılır."<sup>88</sup>

Bu âyetin yorumunda, Damağani (v. tahminen miladi VIII. yüz yıl) de Taberî

82 En'am, 6/136.

83 İbnu'l-Cevzi, III, 136; Razi, XIII, 214.

84 Taberî, VIII, 46; Beğavi, III, 196; İbnu'l-Cevzi, III, 136; Razi, XIII, 214 ; Kurtubi, VII, 110; Suyutî, ed-Dürrü'l-Mensur, III, 369; Şevkani, II, 169.

85 Taberî, VIII, 46.

86 Nisa, 4/6.

87 Bkz. Zemahşeri, Keşşaf, I,474; ; Razi, IX, 190; Nesefî, I, 290; Elmalılı, II, 1293; Said Havva, II, 1000; Vehbe Zuhayli, IV, 247.

88 Taberî, IV, 170.

ile aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>89</sup>

İsrâf kelimesinin bu mânâda kullanıldığı üçüncü âyet, Furkan sûresinde geçmektedir: “Rahman’ın kulları” diye adlandırılan bahtiyar insanların özelliklerini beyan sadedinde, onların mal harcarken israf ile kısmak arasında orta yol olan “iktisat” yolunu tuttukları şu şekilde ifade edilmektedir: “Rahman’ın o has kulları, harcamalarında ne israf ederler, ne de eli sıkı davranırlar. Bu ikisinin ortasında bir denge tuttururlar.”<sup>90</sup>

Elmalılı (v.1942) bu âyetin tefsirinde israf hakkında şunları söylemektedir: “İsrâf her hangi bir şeyde haddini aşırmasıdır. İnfakta israf da sarfiyatta (harcamada) haddini aşırmasıdır. Masraf ya bir zaruret veya bir hacet (ihtiyaç) veya bir husn (iyilik-güzellik) için yapılır. Zaruri olan masraf yapılmayınca hayat mümkün olmaz. Hacet bulunan masraf yapılmazsa güçlük çekilir, mesela doycak kadar yemek bir ihtiyaçtır. Tahsini olan masraf yapılmazsa güzel olmaz, hoş yemek gibi. Fert veya cemiyetin kendi kesbine (kazancına) göre bu mertebelerden bir haddi vardır. Şu halde ne zaruret, ne hacet, ne de husn olmayan faidesiz, muzır (zararlı), gayri meşru cihetlere edilen sarfiyat herkes için israf olduğu gibi, ibadullahın (Allah’ın kullarının) ihtiyacı karşısında fazla tena’um (nimetlerden yararlanmak) dahi husn değil, israf hududuna dahil olur. Hayır ve menfaat getiren şeylere sarfiyat ise istihlak (tüketim) değil, istihsal (üretim) demek olacağından israf olmaz.”<sup>91</sup>

Seyyid Kutub (v.1966) ise “İslam dininin ferde mülkiyet hakkını tanıdığını; ancak bu hakkın sınırlı olduğunu; müslüman olan bir kimsenin, kapitalist sistemlerde olduğu gibi özel mülkiyetini dilediği gibi harcama hususunda tamamen serbest olmadığını” belirttikten sonra israf ve cimriliğin sosyal boyutunu şu şekilde dile getirmektedir: “İsrâf hem nefsin, hem malın, hem de toplumun fesadına sebeptir. Cimrilik de öyledir. Çünkü mal sahibinin ve etrafındakilerin maldan yararlanmasına mani olur. Mal sosyal hizmetleri gerçekleştirmek için var olan sosyal bir araçtır. İsrâf ve cimrilik sosyal çevrede ve ekonomik alanda aksaklıklara sebep olur. Malların saklanması da, hesapsız ve ölçüsüz bir şekilde harcanması da bir takım problemleri beraberinde getirir. Bu problemler kalplerin ve ahlakın bozulmasından kaynaklanmaktadır. İslam dini, bizzat ferdin kendisinden başlayarak hayatın bu yönünü tanzim eder ve iktisatlı olmayı imanın alametlerinden bir alamet yapar.”<sup>92</sup>

89 Damağani, s. 236.

90 Furkan, 25/67.

91 Elmalılı, V, 3613.

92 Seyyid Kutub, V, 2579.

### III. İsrarla İlgili Diğer Bazı Kelime ve Kavramlar

Kur'an-ı Kerim'de israrla ilgili bir çok kelime ve kavram zikredilmektedir. Bunlardan ilk göze çarpan önemli bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür:

#### A. 'Adv ve İ'tidâ

İsraf kavramına en yakın olan kelimelerin başında 'adâ ve ondan türetilmiş kelimeler gelmektedir. Bunlar değişik formlar ('adâ, 'âdî, 'âdun, i'tedâ, mu'tedî, mu'tedun, te'addâ) içinde Kur'an-ı Kerim'de bir çok âyette geçmektedir.

Esas kök itibariyle 'adeve maddesi, lugatta "haddi aşmak ve uyumlu olmamak" anlamı için konulmuştur. Bu fiil, bazen kalbe ait olur ki o zaman 'adavet ve mu'âdât (düşmanlık) adını alır. Bazen yürümekle ilgili olur ki o vakit 'adv (hızlı yürümek-koşmak) mastarıyla ifade edilir. Bazen muamelelerde adaleti ihlal etmekle ilgili olur ki o takdirde 'udvân ve 'adv (zulüm) diye adlandırılır. Bazen de mekan için kullanılır ki o zaman da 'advâ (düz olmayan, çukur ve tümseklerle dolu olan yer) formuna girer.<sup>93</sup>

İ'tidâ formu ise, hakkı çiğnemek, bir şeyi bırakıp ondan vazgeçmek ve zulmetmek gibi mânâlar için kullanılmaktadır. Ta'addî masdarı da aynı mânâları ifade etmektedir. Nahiv ilminde fiilin mânâsının failden mef'ule geçmesi, kısacası fiilin geçişli olması da bu kelimenin ism-i fail sigasıyla (müteaddî) ifade edilmektedir.<sup>94</sup>

Şimdi bu kelimelerin geçtiği âyetlerden bazı örnekler görelim:

Haram olan yiyecekler belirtildikten sonra bunların zaruret halinde helal olduğunu beyan eden âyetlerde<sup>95</sup> beğâ ve 'adâ fiillerinin ism-i faileri (bâğî-'âdî) kullanılmıştır. "Kim mecbur kalırsa bâğî ve 'adi olmaksızın, bunlardan yemesinde kendisine bir günah yoktur" mealindeki bu âyetlerde geçen söz konusu iki kelime hakkında değişik görüşler öne sürülmüştür. Bunları kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür:<sup>96</sup>

1- Her kim ki bu haram yiyeceklerden mecbur kaldığı anda yerse, ona bir günah yoktur. Ancak bunlardan mecbur kalmadığı halde yiyen kimse bâğî ve 'âdî (haddi aşan) olur. (İbn Abbas'ın -v.68/687- görüşü).

2- Bâğî ve 'âdî, yanında helal yiyecek varken onu bırakıp haram olanı yiyen ve bunların her ikisini de (helal – haram) bir sayan kimsedir. (İbn Zeyd'in görüşü)

3- Bâğî, silahlı isyana kalkışan kişidir (Mücahid'in -v.103/721- görüşü). 'Âdî de harp açan, isyan eden, yol kesen ve yolculara saldıran kişidir.

4- Bâğî, haram olan şeyi iştahla yiyen insandır (Süddî'nin -v.127/744- görüşü). 'Âdî, kifayet (yeterlik) sınırını geçen ve haram olan yiyecekte ölmeyecek kadar

93 Rağîb el-İsfahânî, s. İbn Manzur, XV, 31-34; 326; Asım Efendi, IV, 1066.

94 Rağîb el-İsfahânî, s. 326 -327; Asım Efendi, IV, 1067.

95 Bakara, 2/173; En'am, 6/145; Nahl, 16/115.

96 Bkz. Taberî, II, 51 -52; Beğavî, I, 183 -184; Zemahşeri, Keşşaf, I, 215, II, 75; İbn Kesir, I, 211; Suyutî, ed-Dürri'l-Mensur, I, 408; Elmalılı, I, 591.



değil de, doyuncaya kadar yiyen insandır.

5- *Bâğî*, helal kılınan sınırı (hayatta kalmak için yeterli olan miktar) aşan kimsedir. *Âdî*, haram yiyecekte kendisine mubah kılınan yeterli miktarı yemeyip terk eden kimsedir.

Son yorum hakkında Mesruk'tan (v.62/681) gelen şöyle bir rivayete yer verilmektedir: "Kim ölü etini (ya da diğer haram yiyecekleri ve içecekleri) yemeye mecbur kalır da bir şey yemez, içmez ve nihayet ölürse Cehenneme gider."<sup>97</sup>

Bu rivayeti nakledenlerden biri olan Beğavî, (v.516/1122) daha sonra biraz daha ayrıntıya girerek, haram olan şeylerden zaruret anında yenmesine izin verilen miktar hakkında, mezhep imamlarının görüşlerini de aktarır: "Haram kılınmış şeylerden yemeye mecbur kalan kimsenin yiyeceği miktar, Ebû Hanife' ye (v.150/767) göre yaşamak için gerekli ve yeterli olan miktardır. İmam Şafii (v.204/819) ve İmam Malik' in (v.179/795) içtihadına göre ise böyle bir kimse, haram olan yiyecekte doyuncaya kadar yiyebilir."<sup>98</sup>

Taberî, (v.310922) yukarıdaki yorumlarla ilgili görüşleri nakleder. Ancak bu nakillerle yetinmez, kendi tercihini de ortaya koyar: "Haram olan şeylerden yeme hususunda aşırı giden kimseye *bâğî*, helal olan yiyeceği bulduğu halde, hemen o anda haramı terk etmeyen kimseye *'adî* denir." Taberî bu kelimelerin "isyan eden ve yol kesen" mânâsına (ki bu İmam Şafii'nin görüşüdür) alınmasının mümkün olmadığını belirtir ve bu iddiasına şöyle bir delil getirir: "İntihar etmek haram kılınmıştır ve bu hüküm istisnasız herkes için geçerlidir."<sup>99</sup>

İsraîl oğullarının Cumartesi gününde çalışma yasağını dinlemeyerek balık avlamalarını kınayan âyetlerde,<sup>100</sup> bu yasağın çiğnenerek Allah'ın çizdiği sınırların dışına çıkılması *'adâ* (lâ ta'dû - ya'dû) ve *'i'tedâ* (i'tedev) fiilleriyle ifade edilmiştir.<sup>101</sup>

Şuarâ sûresinin 166. âyetinde Hz. Lût'un, kavmine hitaben söylediği sözde (*si' zaten haddi aşan bir kavimsiniz*) yer alan ve kavme sıfat olarak getirilen *'adûn* kelimesi, aynı konudan bahseden A'râf sûresinin 81. âyetiyle Zâriyât sûresinin 34. âyetinde geçen "*müsrifün - müsrifin*" kelimeleri aynı fiilden bahsetmektedirler. Müminûn sûresinin 7. âyetiyle Me'âric sûresinin 31. âyetindeki *'adûn* kelimeleri için de aynı anlam (cinsel arzuların tatmininde meşru dairenin dışına çıkarak helalden harama girmek) söz konusudur.<sup>102</sup>

Öldürülen kimseler hakkında kisası farz kılan Bakara sûresinin 178. âyetinin (...*kim bundan sonra haddi aşarsa ona acı bir azap vardır*) sonundaki *'i'tedâ* kelimesi, "katili affettikten veya diyeti aldıktan sonra haksız yere maktulün katilini öldürmek ya da katilden başkasını öldürmek" diye açıklanmıştır.<sup>103</sup>

97 Beğavî, I, 183-184; İbn Kesir, I, 212.

98 Beğavî, I, 183-184.

99 Taberî, II, 52.

100 Bakara, 2/65; Nisa, 4/54; A'raf, 7/163.

101 Bkz. Taberî, I, 261 -262; Beğavî, I, 104, II, 306; Zemahşeri, Keşşaf, I, 147.

102 Bkz. Neseî, II, 1205, 1092-1093, III, 1864; Elmalılı, V, 3429, VIII, 5360.

103 Taberî, II, 66; Beğavî, I, 191; Neseî, I, 130; Suyutî, ed-Dürrü'l-Mensur, I, 420; Elmalılı, I, 606.

Maide sûresinin 87. âyetinde (*ey iman edenler, Allah'ın size helal kıldığı o güzel ve temiz nimetleri kendinize haram kılmayın, haddi aşmayın, Allah haddi aşanları asla sevmeyiz*), bu maddenin formlarından bazılarının (lâ ta'tedû-mu'tedîn) israf kavramının kapsamındaki örneklerden “helali haram saymak” anlamında kullanıldığını müşahede etmekteyiz ki söz konusu âyetlerin (A'raf, 7/31 – Maide, 5/87) iniş sebepleri de (kişinin kendisini, din adına ve nefis terbiyesi namuna, helal olan bazı dünya zevklerinden mahrum bırakmak istemesinin hoş karşılanmayıp yasaklanması) birbirine benzemektedir.<sup>104</sup>

*I'tedâ ve te'addâ* fiilleri birkaç âyette<sup>105</sup> “hudûdullah” ya da aynı anlamdaki “hudûdehû” lafzıyla beraber kullanılmıştır. Genellikle hüküm bildiren âyetlerden sonra gelen bu tabir “hemen öncesinde bahsi geçen hükümler” veya daha da kapsamlı bir tarifile “Allah'ın emir ve yasak sınırları” diye yorumlanmaktadır. Bunlar birlikte kullanıldıklarında “Allah'ın emir ve yasak sınırlarının çiğnenip aşılmasını” ifade etmektedirler.<sup>106</sup>

“Sizinde savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın, fakat haddi aşmayın, Allah haddi aşanları asla sevmeyiz”<sup>107</sup> mealindeki âyette geçen “lâ ta'tedû – mu'tedîn” kelimelerinin tefsiri sadedinde Suyutî, (v.911/1505) İbn Abbas'tan (v.68/687) gelen şu rivayeti nakletmektedir: “Kadınları, çocukları, ihtiyarları, barış isteyenleri öldürmeyin. Bunu yaparsanız haddi aşmış olursunuz.” Daha sonra Suyutî, Allah Resulü'nün (s.a.v.) savaşlarda kadınların, çocukların ve ihtiyarların öldürülmemesine dair verdiği emirleri içeren hadisleri serdetmektedir.<sup>108</sup> (Bu hadisler sağlam hadis kaynaklarında da yer almaktadır.<sup>109</sup>) Diğer bazı müfessirler ise bu yoruma “savaşı ilk başlatan taraf olmayın, aranızda antlaşma olanlarla savaşmayın, düşmanı İslam dinine davet etmeden hemen acele ile savaşa başlamayın, müslu yapmayın” gibi anlamlar ilave etmektedirler.<sup>110</sup> Her hâlükârda bu maddenin bu âyetteki mânâsı, israfın “adam öldürme hususunda aşırı gitmek” örneği ile örtüşmektedir.

Aynı kelimenin ism-i fail sigasının tekil olarak (mu'tedî) kullanıldığı âyetlerde<sup>111</sup> (ki buna murîb –şüpheli- ve esîm –günahkâr- gibi sıfatlar eklenmiştir) daha ziyade şu mânâ tercih edilmektedir: “Zulümde ileri giden zalim.”<sup>112</sup> Açıktır ki bu mânâ, “her şeyde haddi aşmak” demek olan israfın çok geniş anlam dairesi içinde yer alan küçük ve daha özel bir parçasıdır.

104 Bkz. Beğavî, III, 90; Neseî, I, 418 -419; Suyutî, ed-Dürrü'l-Mensur, III, 139 -145; Elmalılı, III, 1799-1800.

105 Bakara, 2/229; Nisa, 4/14; Talak, 65/1.

106 Bkz. Taberî, II, 283-284, IV, 196 -197; Beğavî, I, 273; Zemahşerî, Keşşaf, I, 487; Neseî, I, 162, 297, III, 1823; Ebu Hayyan, II, 209; Elmalılı, II, 787-788, VII, 5057-5058.

107 Bakara, 2/190.

108 Suyutî, ed-Dürrü'l-Mensur, I, 493.

109 Buharî, Cihad 147-148; Müslim, Cihad 25, 26, 35; Tirmizî, Cihad 19; Ebu Davud, Cihad 111; İbn Mace, Cihad 30.

110 Neseî, I, 139; Alusi, II, 112; Elmalılı, II, 694-695.

111 Kaf, 20/25; Kalem, 68/12; Mutaffifin, 83/12.

112 Zemahşerî, Keşşaf, III, 387; Neseî, III, 1691, 1845; Elmalılı, VIII, 5273.

### B. 'Utuv

'Atâ fiilinin mastarı olan 'utuv ve 'itîy, lugatta "kişinin haddini aşması, kibirlenip böbürlenmesi, ileri derecede yaşlanması" gibi anlamlar ifade etmektedir. Bir önceki kelime gibi, bu kelime de israfın geniş anlam dairesi içine, küçük bir cüz olarak dahil olmaktadır.<sup>113</sup>

Kur'an-ı Kerim'de mazi fiil ('atet - 'ateve), mastar ('utuvven - 'itîyyen) ve ism-i fail ('âtiye) formlarıyla zikredilen kelimeye tefsirlerde lugat mânâsına uygun yorumlar yapılmıştır. İşte bazı örnekler:

A'raf sûresinin 77. âyetinde Salih Peygamber'in kavminin, kendilerine mucize olarak gösterilen deveye dokunmamaları emredilmişken onu boğazlamaları ve böylece Allah'ın emrine karşı gelmeleri 'atev lafzıyla ifade edilmektedir ki müfessirler bunu "emri hafife alıp hiçe sayarak, gurur ve kibir içinde ona karşı gelmek" diye tefsir etmektedirler.<sup>114</sup> Zariyat sûresinin 44. âyetiyle Talak sûresinin 8. âyetinde de aynı mânâ mevcuttur.<sup>115</sup> Aynı lafzın kullanıldığı Furkân sûresinin 21. âyetinde tercih edilen mânâ "inkarda, isyanda, baskı ve zulümde ileri gitmektir" ki Beğavî, (v.516/1122) söz konusu âyette zikredilen müşriklere ait bazı istekleri de dikkate alarak, buna "iman etmek için Allah'ı görmek istemek" diye başka bir yorum ilave etmektedir.<sup>116</sup>

Fiilin ikinci mastar formunu teşkil eden 'itîy kelimesi iki âyette geçmektedir. (Meryem, 19/8, 69) Bunlardan birincisinde, "yaşlılıktan dolayı kemiklerin kuru dal gibi kuruyup zayıflaması" anlamındadır. İkincisinde ise, birinci mastarın ifade ettiği mânâların yanı sıra "inkarda ve kötülükte lider olmak" anlamının da muhtemel olduğu belirtilmektedir.<sup>117</sup>

Fiilin ism-i fail sigası, sadece tek bir âyette mevcuttur ve Âd kavminin imha edilmesine sebep olan "yüksek sesle gürleyen ya da çok soğuk olan (sarsar) şiddetli fırtınaya (rih) sıfat olarak getirilmiştir. Nitelediği şeye uygun olarak, burada bu sıfata "çok şiddetli esen, azgın, engel tanımayan, önüne çıkan her şeyi yerle bir eden, kasıp kavuran" gibi mânâlar yüklenmiştir.<sup>118</sup>

### C. Tuğyan

Mastarı tağy ve tuğyan şeklinde gelen tağâ fiili, lugatta şu mânâları ifade etmektedir:

- 1- Bir şeyin haddini ve ölçüsünü aşması.
- 2- Azmak, azgın olmak.
- 3- Çok yükselmek (bulutun yükselmesi gibi).
- 4- İnkarda ileri gitmek (Firavun ve Nemrut gibi).

113 Bkz. İbn Manzur, XV, 27-28; Asım Efendi, IV, 1064.

114 Beğavî, III, 248; Zemahşeri, Keşşaf, II, 123; Neseft, I, 528.

115 Zemahşeri, Keşşaf, IV, 404, 560; Neseft, III, 1703, 1827; Elmalılı, VI, 4540, VII, 5077.

116 Maverdî, IV, 140; Beğavî, VI, 78; Zemahşeri, Keşşaf, III, 273; Neseft, II, 1162.

117 Beğavî, V, 220, 244; Zemahşeri, Keşşaf, III, 6; Neseft, II, 972, 989.

118 Neseft, III, 1855; Elmalılı, VIII, 5313.

- 5- Zulüm ve günahlarda ileri gitmek.
- 6- Suyun çoğalıp taşması.
- 7- Mizaçta kanın galebe çalması. (Heyecanlı ve hareketli olmak.)
- 8- Sığır cinsi hayvanların böğürmesi.<sup>119</sup>

Aynı maddenin vavlı olan (tağâ - yetğû - tağven ve tağavânen) şekli de "tağâ" (tağave) anlamındadır.

Görüldüğü gibi, sonuncusu hariç diğer bütün mânâlar israf kavramının kapsamına girmektedir. Başka bir ifadeyle israf, tuğyana göre daha geneldir. Dolayısıyla israfın bazı özel örnekleri (inkarda, zulümde, günahlarda aşırı gitmek gibi) tuğyan ile aynıdır.

Değişik formlar (tağâ, yetğâ, etğâ, tâğiye, tâğun, tağva, tuğyân, tâğût) içinde bir çok âyette varit olan bu kelimenin tefsirlerdeki yorumlarına dair örneklerle geçmeden önce, Damağani (v. M.VIII. yy.) ve Isfahani'nin (v.565/1169) görüşlerini belirtmek faydalı olur kanaatindeyiz.

Damağani, "tağâ" maddesinin Kur'an-ı Kerim'de başlıca şu dört anlam için kullanıldığını beyan etmektedir.<sup>120</sup>

- 1- Dalalet: Bakara, 2 /15; Kaf, 50/27; Sad, 38/55.
- 2- İsyân: Tâhâ, 20/24, 81; Nâziat, 79/17.
- 3- Yükselmek ve çoğalmak: Hakka, 69/11.
- 4- Zulüm ve inkar: Rahman, 55/8.

Tâğût kelimesini ayrı bir başlık altında ele alan Damağani, onun da üç mânâ için kullanıldığını kaydetmektedir:

- 1- Şeytan: Bakara, 2/256; Nisa, 4/76; Maide, 5/60.
- 2- Putlar: Nahl, 16/36; Zümer, 39/17.
- 3- Ka'b b. Eşref : Bakara, 2/257; Nisa, 4/51, 60.

Isfahani ise, tağa fiiline "isyanda haddi aşmak" anlamını verir. Hakka sûresinin 11. âyetindeki tuğyanın, suyun haddini aşıp kabarmasından istiare olduğunu; aynı sûrenin 5. âyetindeki "tâğiye" kelimesinin de bu suyun sebep olduğu tufana işaret ettiğini belirten Müellif, "tâğût" kelimesini daha kapsamlı bir şekilde şöyle tarif eder: "Tâğût, haddini aşan her şeye ve Allah'tan başka tapınılan bütün mabutlara verilen isimden ibarettir. Hem tekil, hem de çoğul için kullanılır. Ayrıca sihirbazlara, kahinlere, inkarcı cinlere ve hayır yolundan insanları çeviren kimselere de tâğût ismi verilir."<sup>121</sup>

Müfessirlerin bu husustaki yorumları da yukarıdakilerden pek farklı değildir. İşte bazı örnekler:

- 1- Bakara sûresinin 15. âyetinde geçen tuğyan kelimesi (fi tuğyanihim), "dalalet, kibir, inkar ya da inkarda aşırı gidip haddi aşmak" diye tefsir

119 İbn Manzur, XV, 7-9; Asım Efendi, IV, 1055.

120 Damağani, s. 296.

121 Rağib el-İsfahani, s. 304-305.

edilmektedir.<sup>122</sup>

2- Firavun'un kibirlenip gururlanması, bir insan olduğunu unutup ilâhlık iddiasında bulunarak haddini aşması, Allah'a isyanda ve halka zulümde çok ileri gitmesi israf mastarından türetilmiş kelimelerle ifade edildiği gibi, bazı âyetlerde<sup>123</sup> aynı fiiller "tağa – yetğa" lafızlarıyla da ifade edilmektedir.<sup>124</sup>

3- "Sen, beraberindeki tövbe edenlerle birlikte, sana nasıl emredilmişse öyle dosdoğru hareket et!"<sup>125</sup> emrinden sonra gelen "la tetğav" (aşırı gitmeyin) uyarısı. "Allah'ın emirlerini çiğneyip aşmayın, Ona isyan etmeyin, aşırıya kaçıp Allah'ın emir ve yasaklarına bir şeyler ilave etmeyin, Onun çizdiği sınırların dışına çıkmayın" gibi yorumlarla açıklanmaktadır.<sup>126</sup>

4- "Size verdiğimiz rızıkların hoş ve temiz olanlarından yiye!"<sup>127</sup> emrinden sonra gelen yukarıdaki aynı uyarı (la tetğav fihi), "birbirinize zulmetmeyin, mübah sınırını aşarak kendinize zulmetmeyin, helali bırakıp harama sapmayın, nimetlere karşılık nankörlük etmeyin, nankörlük ederek Allah'ın çizdiği sınırları aşmayın, nimetlerle oyalanmak sizi onların şükürünü yerine getirmekten alıkoymasın, nimetleri günah yollarında harcamayın, fakirlerin o nimetlerdeki haklarını zayı etmeyin, onları harcarken israfa düşmeyin, (kendinizin ya da diğer insanların zararına sebep olacak şekilde) mallarınızı biriktirmeyin, o nimetler sebebiyle şımarıp böbürlenerek gurura kapılmayın" gibi uzun ve farklı yorumlara hamledilmektedir.<sup>128</sup>

5- "Peygamberin gözü kaymadı, şaşmadı"<sup>129</sup> ifadesinden sonra gelen "ma tağa" fiiline "emredildiği şeyi aşmadı, görmesi emredilen şeylerin dışına çıkmadı" gibi anlamlar yüklenmektedir.<sup>130</sup>

6- "Göğü bu ahenkle O yükseltti ve bu nizamı koydu ki siz de ders alıp ölçü dışına taşmayasınız"<sup>131</sup> mealindeki âyetlerin sonunda yer alan "tetğav" (ella tetğav fi'l-mizan) fiiline "tartı ve ölçüde haksızlık yaparak zulmetmek, fazla tartmak, haddi aşarak ölçüsüz iş yapmak, maddi ve manevi tartıda taşkınlık etmek" gibi mânâlar verilmektedir.<sup>132</sup>

7- Ad kavmi, Semud kavmi ve Firavun'un ortak özellikleri olan azgınlıklarını

122 İbn Kuteybe, s. 41; İbnü'l-Yezidi, Ebu Abdurrahman Abdullah b. Yahya b. el-Mübarek el-Adevi el-Bağdâdî, Garîbü'l-Kur'an ve Tefsîruh, Tahkik: Abdurrezzak Huseyn, Beyrut 1407/1987, s. 21; Zeccac, I, 91; Maverdî, I, 78; Beğavî, I, 68; Zemahşerî, Keşşaf, I, 68; Neseî, I, 38.

123 Taha, 220/24, 43, 45; Naziât, 79/17.

124 Beğavî, V, 270, 276, VIII, 328; ; Neseî, II, 1002, 1005, 1006, 1922.

125 Hud, 11/112.

126 Beğavî, IV, 203; Zemahşerî, Keşşaf, II, 432; Neseî, II, 748; Elmalılı, IV, 2831.

127 Taha, 20/81.

128 Beğavî, V, 287 -288; Zemahşerî, Keşşaf, III, 79; Razî, XXII, 96; Neseî, II, 1016.

129 Necm, 53/17.

130 Maverdî, III, 416; Beğavî, VII, 406; Zemahşerî, Keşşaf, IV, 421; Neseî, III, 1715; M. Fuad Abdülbakî, Mu'cemu Garîbü'l-Kur'an, s. 122.

131 Rahman, 55/7-8.

132 İbn Kuteybe, s. 436; Beğavî, VII, 442; Zemahşerî, Keşşaf, IV, 444; Neseî, III, 1733; Elmalılı, VII, 4666.

dile getiren, “*bunlar ülkelerinde azdikça azdılar*”<sup>133</sup> mealindeki âyette geçen “tağav” fiili, “yer yüzünde günah işlemek, Allah’a isyan ederek zorba ve despot kesilmek, hak ve adalet sınırını aşıp Yaratıcının ve yaratılanların hukukunu çiğnemedi ileri gitmek” şeklinde açıklanmaktadır.<sup>134</sup>

8- Tağa fiilinin ism-i fail sigasının çoğulu olan “tâğun – tâğın” kelimeleri, “gerçek ortaya çıktığı halde inkardaki inatlarında aşırı gidenler, hakkı kabul etmeyenler” ya da kısaca “inkarcılar” diye tanımlanmaktadır.<sup>135</sup>

1- Tâğut kelimesi hakkında yapılan yorumları ise şu şekilde özetlemek mümkündür:

a-Şeytan,

b-Kötülüğü emreden nefis,

c- Allah’tan başka kendisine tapınılan (insan, şeytan, put ve benzeri) her şey,

d- Sihirbaz,

e- Kahin,

f- İnsan ya da cinlerin azgın ve inatçı inkarcıları,

g- Ehl-i Kitabın azgın inatçıları,

h- Firavun ve Nemrut gibi ilahlık iddiasında bulunanlar,

i- İnsanları Allah yolundan men edip çevirenler,

j- Münafık olan birisinin, davalı olduğu bir Yahudi’nin istek ve ısrarına rağmen Allah Resulünü (s.a.v.) bırakıp da, rüşvet alacağını bildiğinden dolayı muhakeme için gittikleri “Ka’b b. Eşref” adlı Yahudi lider,

k- Huyey b. Ahtab ile Ka’b b. Eşref adlı iki Yahudi.<sup>136</sup>

#### D. Bağy

Beğa fiilinin lugatta esas kök mânâsı “bir şeyi normal olandan daha aşırı bir şekilde istemek, başka bir deyişle bir şeyi istemek hususunda normal sınırı aşmaktır.” Bu sınır ister aşılsın, ister aşılmasın talepteki ısrar bu fiille ifade edilmektedir. Ayrıca talepteki haddi aşma, bazen kemiyet bazen de keyfiyet noktasında olur. Haddin aşılması, güzel şeylerde cereyan etmişse bu fiil (beğa) iyi; çirkin şeylerde vuku bulmuşsa kötü sayılır.<sup>137</sup>

Bu asıl anlamın yanı sıra “beğa” fiili, şu mânâlar için de kullanılmaktadır: “Yaranın iltihabının fazlaca artması, ihtiyaçtan fazla yağmur yağması, kadının fahişe olup zina etmesi, bir kişiye üstünlük taslamak ve zulmetmek, kibirlenmek,

133 Feqr, 89/11.

134 Beğavî, VIII, 420; Elmalılı, VIII, 5806.

135 Beğavî, VIII, 420; Zemaşşerî, Keşşaf, IV, 413; Neseî, III, 1710, 1916; Elmalılı, VII, 4560.

136 Bkz. İbnü’l-Yezîdî, s. 38, 49; İbn Kuteybe, s. 128, 129; Zeccac, I, 339; Maverdî, I, 327; Beğavî, I, 214, 215, V, 18, VII, 112; Zemaşşerî, Keşşaf, I, 304, 521, 525, 535, IV, 120; Neseî, I, 180, 319, 323, 329; İbn Kesir, I, Ahûsî, II, 23; 319; Elmalılı, II, 869-871, 1383, 1384; M. Fuad Abdülbakî, Mu’cemü Ğaribî’l-Kur’an, s. 122.

137 Rağîb el-İsfahânî, s. 55; Asım Efendi, IV, 876.

haktan ayrılmak, yalan söylemek, iki tarafa salınarak hızlıca yürümek, bir nesneye niteliğini anlamak için bakmak, bir şeyi bekleyip gözetlemek.”<sup>138</sup>

Kur'an-ı Kerim'de “beğa, büğiye, yebği, el-beğyu, el-biğau, el-bâğî, el-beğiyyu, ibteğa, yenbeği” gibi formlarla zikredilen beğa fiilinin, sadece konumuzla ilgili olan anlamına dair bazı örneklerle yetineceğiz.

Damağani bu fiilin Kur'an-ı Kerim'de dört mânâ için kullanıldığını belirtmektedir.<sup>139</sup>

1- Zulüm: A'raf, 7/33; Nahl, 16/90; Şuara, 42/39; Hucurat, 49/9.

2- Günah ve İsyan: Yunus, 10/23.

3- Haset: Bakara, 2/90; Şura, 42/14.

4- Zina: Meryem, 19/20, 28; Nur, 24/23.

Müfessirler de Damağani'nin tespit ettiği mânâlar üzerinde durmaktadırlar. Ancak âyetlerde yer alan bilgilere dayanarak, bazen bunlara açıklayıcı yorumlar ilave etmektedirler.<sup>140</sup>

1- Zulüm ve Kibir:<sup>141</sup> En'am 6 /146; A'raf, 7/33; Nahl, 16/90; Hac, 22/60; Kasas, 28/76; Sad, 38/24; Şura, 42/27.

2- Fitne ve Fesat Çıkarmak:<sup>142</sup> Yunus, 10/23; Şura, 42/42.

3-Haset:<sup>143</sup> Bakara, 2/90, 213; Al-i İmran, 3/19.

4- Zina:<sup>144</sup> Meryem, 19/20, 28; Nur, 24/23.

5- Mal Biriktirip Zekatı Vermemek:<sup>145</sup> Kasas, 28/76.

### E. Ğulûv

Ğala fiilinin lugatta asıl mânâsı, “bir nesnenin haddi aşmasıdır.” Haddi aşma fiili ölçü ve makamda cereyan ederse fiilin mastarı “ğulûv;” fiyatlarda olursa “ğala;” ok atmada olursa “ğalv” şeklinde gelir. Başka bir deyişle, bu fiilin ifade ettiği mânâları, şu dört başlık altında toplamak mümkündür:

1- Bir şeyin haddini aşması (ğulûv),

2- Fiyatın fazlaca artması (ğala),

138 Bkz. Zemaşşeri, Esasü'l-Belağa, s. 46; Rağîb el-İsfahani, s. 55 -56; İbn Manzûr, XIV, 75-79; Asım Efendi, IV, 877.

139 Damağani, s. 75.

140 Beğavî'nin En'am süresinin 146. âyetindeki “beğy” kelimesini “peygamberleri öldürmek, Allah'ın yolundan insanları uzaklaştırmak, faiz almak, insanların mallarını haksız yollarla helal sayarak gasbetmek” gibi zulüm çeşitleriyle açıklaması bu kabil örneklerdendir. (Beğavî, III, 200)

141 Maverdî, IV, 264-265; Bkz. Beğavî, III, 226, V, 38, 397, VI, 220, VII, 81; Zemaşşeri, Keşşaf, II, 75, 101, 629, III, 430, IV, 223; Neseî, I, 491, 512, II, 882, 1084, 1277, III, 1584; Ebu Hayyan, VII, 126; Elmalılı, III, 2079, 2155.

142 Zemaşşeri, Keşşaf, II, 339, IV, 230; Neseî, II, 677, III, 1577; Elmalılı, IV, 2701.

143 Maverdî, I, 157; Beğavî, I, 121; Zemaşşeri, Keşşaf, I, 165, 256, 346; Neseî, I, 88, 146, 208; Elmalılı, I, 417, II, 742.

144 Beğavî, V, 223, 229; Zemaşşeri, Keşşaf, III, 10; Neseî, II, 975, 978, 1135; Elmalılı, V, 3512.

145 Elmalılı, V, 3755.

3- Oku uzağa atmak için elleri yukarı kaldırmak, ok uzağa gitmek,

4- Otların ziyadesiyle boy atıp birbirlerini sarması (ğalv).<sup>146</sup>

İsrafın genel anlamıyla aynı mânâyı paylaşan ğala fiili, Kur'an-ı Kerim'de "la teğlu" sigasıyla iki âyette geçmektedir.<sup>147</sup> Her iki âyette de Kitap ehli olan Yahudi ve Hıristiyanlara dinlerinde aşırı gitmemeleri telkin edilmektedir. Bu aşırılık "Yahudilerde, Hz. İsa'yı peygamberlik makamından düşürmek; Hıristiyanlarda, Onu ilahlık mertebesine çıkarmak" diye özetlenmektedir. Ayrıca Maide sûresindeki "haksız yere" (haddi aşmayın) ifadesinden hareketle, müfessirler dinde ğulüvvün, yani aşırılığın iki şekilde olabileceğini söylerler:

1- Makbul ve Güzel Olan Aşırılık: Dinin hakikatlerini araştırmak, hükümlerini tam olarak tatbik etmek, mânâlarında derinleşmek, delilleri elde etmek için var gücüyle çalışmak gibi hususlar bu kabildendir.

2- Haksız ve Çirkin Olan Aşırılık: Hakkın sınırlarını aşıp batıla yönelmek, delillerden yüz çevirerek şüpheli şeylere tabi olmak ve benzeri fiiller bu çeşit aşırılıklardandır ki âyetlerde yasaklanan bunlardır.<sup>148</sup>

İsraf kavramıyla ilgisi olan kelimelerden buraya kadar bahsi geçen beş fiil ('adeve, 'ateve, tağave, beğaye, ğaleve) anlam yönüyle birbirlerine çok benzedikleri gibi, lafız yönünden de birbirlerine benzemeleri oldukça dikkat çekicidir. Bu fiillerin hepsi de bir illet harfi ('vav' veya 'ya') ile bitmektedir.

## F. İfrat ve Tefrit

Mastarı "ifrat" olan "efrata" fiilinin sülasisi olan "ferata," lugatta "öne geçmek" anlamındadır ki bundan diğer bir çok mânâ daha türetilmiştir. "Efrata" fiilinin de bir çok değişik mânâsının olduğunu kaydeden lugat bilginleri, "haddi aşmak" anlamını da bu mânâlar içinde sayarlar.<sup>149</sup>

Mastarı "tefrit" olan "ferrata" fiili ise, lugatta "bir şeyi acizlikten dolayı ziyan etmek," ya da ifratın zıddı olarak "geri kalmak, bir şeyi eksik yapmak, ihmal etmek" gibi anlamlar ifade etmektedir.<sup>150</sup>

Bu iki kelimeyi, Zemahşerî (v.538/1143) kısaca şöyle tarif etmektedir: "İfrat, normal sınırı geçip aşmaktır. Tefrit ise, normal sınırın gerisinde kalmaktır."<sup>151</sup>

İsraf kavramı en geniş kapsamıyla (normal sınırın ilerisine geçmek ya da gerisinde kalmak) düşünüldüğünde bu her iki kelime onunla eşanlamlı sayılabilir. İsrâf, normal sınırı aşmak olarak kabul edildiği takdirde, ifrat onunla eşanlamlı; tefrit ise zıt anlamlı olur.

Sülasi kök de dahil edildiğinde "furut, yefrutu, ferrata, mufratun (mufritun -

146 Bkz. Rağib el-İsfahani, s. 364 -365; İbn Manzur, XV, 131 -133; Asım Efendi, IV, 1108-1109.

147 Nisa, 4 /171; Maide, 5/77.

148 Beğavî, II, 314, III, 83; Zemahşerî, Keşşaf, I, 593, 666; Neseî, I, 370, 415; İbn Kesir, I, 603, II, 85; Alusi, VI, 307; Elmalılı, III, 1536, 1784-1785.

149 Bkz. ; İbn Manzur, VII, 367 -370; Asım Efendi, III, 102-103.

150 Diğer mânâlar için bkz. İbn Manzur, VII, 370; Asım Efendi, III, 104.

151 Zemahşerî, Keşşaf, II, 32.



muferritun)" formlarıyla bu kelime Kur'an-ı Kerim'de yedi âyette geçmektedir. Şimdi bunlardan bazı örnekler görelim:

Kehf sûresinin 28. âyetindeki "furut" kelimesi hakkında şu yorumlar yapılmaktadır:

- 1- Hayatını ve günlerini boş geçirerek ziyan etmek,
- 2- Akılsızca boş işlerle uğraşmak,
- 3- Pişmanlık,
- 4- Terkedilmiş (unutulmuş) olmak,
- 5- Hakka karşı olmak,
- 6- Hak sınırını aşıp onu arkasında bırakmak,
- 7- Haddi aşmak.<sup>152</sup>

Nahl sûresinin 62. âyetinde yer alan "mufretun (ya da bazı kıraatlara göre 'mufritun - muferritun') kelimesine dair yapılan yorumlar ise şu şekilde özetlenebilir:

- 1- Müsrif olan (haddi aşan) kimseler (mufritun),
- 2- Allah'ın emrini zayi edip boşa çıkaran veya ihmal edenler (muferritun),
- 3- Cehennemde unutilanlar (mufretun),
- 4- Terk edilenler,
- 5- Cehenneme acele ile ilk atılanlar.<sup>153</sup>

Mazi ve muzari sigalarıyla âyetlerde<sup>154</sup> varit olan "ferrata" fiiline de şu anlamlar yüklenmektedir: "Eksik yapmak, ihmal etmek, gevşek davranmak, ertelemek, terk etmek."<sup>155</sup>

### G. Tebzir

Bezzerâ fiili, türemiş olduğu "bezera" fiili gibi "yere tohum ekmek" anlamına delalet etmekle birlikte, buna ek olarak "bir şeyi saçıp dağıtmak, malı boş yere dağıtmak ve birini tecrübe etmek için halini araştırmak" mânâlarını da ifade etmektedir.<sup>156</sup>

Bu kelime, "malı boş yere dağıtmak" anlamıyla israfın özel mânâsını (malı harcamada aşırı gitmek) tam olarak karşılamaktadır. Dolayısıyla bunun israfla ilgisi, umum-husus itibariyledir. Başka bir ifadeyle israf genel, tebzir daha özeldir.

Kur'an-ı Kerim'de "bezzerâ (la tübezzerâ, tebzir ve mübezzerâ)" formlarıyla

152 Beğâvî, V, 167; Zemahşerî, Keşşaf, II, 718; Neseî, II, 945; İbn Kesir, III, 86; Suyutî, ed-Dürrü'l-Mensur, V, 384.

153 Beğâvî, V, 26 -27; Neseî, II, 871; İbn Kesir, II, 595; Suyutî, ed-Dürrü'l-Mensur, V, 141.

154 En'am, 6/31, 38, 61; Yusuf, 12/80; Zümer, 39/56.

155 Beğâvî, III, 138, 152, IV, 265; Zemahşerî, Keşşaf, II, 17, 21, 32, 494; Neseî, I, 448, 450, 458, II, 785, III, 1518.

156 Bkz. Zemahşerî, Esasü'l-Belâğ, s. 33; Rağîb el-İsfahânî, s. 40; İbn Manzur, IV, 50-51; Asım Efendi, II, 150.

sadece iki âyette<sup>157</sup> geçen bu kelimenin tefsiri sadedinde öne sürülen görüşleri şu başlıklar altında özetleyebiliriz:<sup>158</sup>

1- Malı Günah Yollarında Harcamak

2- Malı Gereksiz Yerlerde Harcamak: Cahiliye şiirlerinde bahsi geçtiği gibi, o dönemde develerin kesilip üzerlerine kumar oynanması; malın övünme ve gösteriş maksadıyla boşuna israf edilmesi bu kabil harcamalardan sayılır.

3- Malın Hepsini Vermek

### H. Buhl

Lugatta “cimrilik etmek, malı harcanması gereken yerde harcamayıp tutmak” mânâsına gelen bu fiil, esasen “cömert olmak” (cud ve kerem) fiilinin zıddıdır.<sup>159</sup> Ancak bir cihetten de, “malı gereksiz yere harcamanın” zıddı olarak düşünüldüğünde israf ile aralarında tezat ilişkisinin var olduğu söylenebilir.

Kur’an-ı Kerim’de mazi, muzari ve mastar (buhl) sigalarıyla on iki âyette geçen bu kelimeye müfessirler, lugat anlamının yanı sıra “zekatı vermemek, Allah’ın mal üzerindeki hakkını yerine getirmemek, malı Allah yolunda sarf etmemek, Kitap ehlinin kendi kitaplarındaki (Tevrat ve İncil) bilgi ve gerçekleri diğer insanlara açıklamamaları” gibi mânâlar da yüklemektedirler.<sup>160</sup>

### İ. Kater

Katera, lugatta “cimrilik etmek, ailesinin nafakasını kısmak” gibi mânâlara gelmektedir. Bu fiile başka bazı anlamlar daha yüklenmekle<sup>161</sup> birlikte, bu mânâsıyla yukarıda geçen “behile” fiiliyle eşanlamlıdır ve onun gibi israfla tezat ilişkisine sahiptir. Bu hususu vurgulayan İsfahani, (v.565/1169) her iki fiilin de yerildiğini belirtir ve delil olarak şu âyeti zikreder:<sup>162</sup> “*Rahman’ın o has kulları harcamalarında ne israf eder, ne de eli sıkı davranırlar; bu ikisinin arasında bir denge tuttururlar.*”<sup>163</sup>

Söz konusu fiil, “yekturu – katur” formlarıyla iki âyette geçmektedir.<sup>164</sup> Müfessirler yukarıdaki lugat anlamına ilave olarak şu yorumları da zikrederler:

1- Allah’ın mal üzerindeki hakkını emrettiği yerlere sarf etmemek,

2- Allah’ın verilmesini farz kıldığı yerlere malı harcamamak,

3- Allah’a itaat yolunda malı kısmak,

157 İsra, 17/26, 27.

158 Beğavi, V, 89; Zernahşerî, Keşşaf, II, 661; Neseî, II, 904; İbn Kesir, III, 39-40; Suyutî, ed-Dürü’l-Mensur, V, 274.

159 Bkz. Rağîb el-İsfahani, s. 38; İbn Manzur, XI, 47 -48; Asım Efendi, III, 1167.

160 Bkz. İbn Kuteybe, s. 112; Beğavi, II, 213; Neseî, I, 274, 638, III, 1658; İbn Kesir, I, 442-443; Elmalîh, II, 1236, IV, 2593.

161 Bkz. İbn Manzur, V, 70 -72; Asım Efendi, II, 616.

162 Rağîb el-İsfahani, s. 392.

163 Furkan, 25/67.

164 İsra, 17/100; Furkan, 25/67.

- 4- Gerekli yerlere malı harcamamak.<sup>165</sup>

### J. Kasd ve İktisad

“Kasade” fiilinin ifade ettiği mânâlar içerisinde konumuzla ilgili olan iki tanesi vardır ki bunlardan birincisi asıldır.<sup>166</sup>

- 1- Yolun doğru olması,
- 2- Bir işte orta yolu tercih edip ifrat ile haddi aşmamak.

Zemahşerî (v.538/1143) bu mânâlardan ikincisini, fiilin mecaz mânâları arasında saymaktadır.<sup>167</sup>

“İktesade” fiiline gelince, o da türetildiği “kasade” fiilinin anlamına uygun olarak, “itidal üzere hareket etmek, ifrat ve tefritten uzak durup orta yolu tutmak” mânâsına delalet etmektedir.<sup>168</sup>

Bu kelimelerin israf kavramıyla ilgileri, israf ile onun zıddı olan cimrilik arasındaki anlam alanının tam ortasında yer almalarıdır.

Her iki kelime, değişik formlar (emr-i hazır, mastar ve ism-i fail) içinde toplam altı âyette geçmektedir. Bunlardan Nahl sûresinin 9. âyetinde geçen “kasd” (kasdü’s-sebil) kelimesine şu yorumlar getirilmektedir:

- 1- Hidayet yolunu delillerle açıkça ortaya koymak,
- 2- Hidayet yolu (İslam dini)
- 3- Allah Resulünün (s.a.v.) sünneti.<sup>169</sup>

Tevbe sûresinin 42. âyetindeki “kasıd” kelimesi ki sefer lafzına sıfat olarak getirilmiştir (seferen kasiden), şu mânâlara hamledilmektedir:

- 1- Yakın ve kolay sefer,
- 2- Çok uzak olmayan orta mesafedeki mutedil bir sefer.<sup>170</sup>

Lukman sûresinin 19. âyetinde yer alan “iksıd” (*yürüyüşünde orta yolu tut*) emri, “ne yavaş ne de hızlı yürümeyip mutedil yürümek, vakar ve sükunetle yürümek” şeklinde açıklanmaktadır.<sup>171</sup>

“Onlardan mutedil bir zümre vardır”<sup>172</sup> mealindeki âyette geçen “muktesıdeh” (ümmetün muktesıdetün) kelimesine dair yapılan yorumlar ise şu şekilde

165 Maverdî, IV, 156; Beğavî, V,133, VI, 94 -95; Zemahşerî, Keşşaf, III, 292 -293; İbnü'l-Cevzî, VI, 102-103; Kurtubî, XIII, 72; Neseî, II, 928, 1178; Ebu Hayyan, VI, 470-471; Beydavî, IV, 98; Şevkanî, IV, 86; Alusî, XIX, 26-27; Rıza, IV, 379; Elmalılı, V, 3613.

166 Bkz. Rağıb el-İsfahânî, s. 404; İbn Manzur, III, 353 -354; Asım Efendi, I, 1255.

167 Zemahşerî, Esasü'l-Belağa, s. 509.

168 Bkz. Rağıb el-İsfahânî, s. 404; Asım Efendi, I, 1255.

169 Beğavî, V,11; Zemahşerî, Keşşaf, II, 596; Neseî, II, 858; Suyutî, ed-Dürri'l-Mensur, V, 114; Elmalılı, V, 3088-3089; M. Fuad Abdülbakî, Mu'cemu Garibi'l-Kur'an, s. 168.

170 Beğavî, IV, 54; Rağıb el-İsfahânî, s. 404; Neseî, I, 625; İbn Kesir, II, 374; Elmalılı, IV, 2552.

171 Beğavî, VI, 289; Zemahşerî, Keşşaf, III, 497; Neseî, II, İbn Kesir, 455; 1335; Elmalılı, VI, 3847.

172 Maide, 5/66.

özetlenebilir:

- 1- Aşırı gitmeyen, orta yolu tutan mutedil zümre.
- 2- Abdullah b. Selam ve arkadaşları gibi Kitap ehlinden (Yahudi ve Hıristiyanlardan) müslüman olanlar.
- 3- Kitap ehli içinde Allah Resulüne (s.a.v.) çok fazla değil de orta seviyede düşmanlığı olan bir zümre.
- 4- Kitap ehli içinde kendi dinlerinde mutedil olan ve Allah Resulüne (s.a.v.) karşı şiddetli inat ve sertliği olmayan, tarafsız görünen bir zümre.<sup>173</sup>

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, söz konusu kelimelerin tefsirleri sadedinde getirilen yorumlar, lugat mânâlarının pek dışına çıkmamakta; sadece ilgili âyetlerin öncesi ve sonrasındaki bilgilere dayanılarak, onlara uygun açıklamalar ilave edilmektedir.

## Sonuç

İsraf, Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçen önemli ve kapsamlı kavramlardan birisidir. Kapsamının çok geniş olması asli mânâsından kaynaklanmaktadır ki o da "her şeyde normal sayılan sınırı aşmaktır." İsraf bu genel anlamının yanı sıra, daha ziyade "malı harcamada aşırıya kaçmak ya da malı gereksiz yerlerde boşu boşuna harcamak" şeklinde tarif edilebilecek özel anlamıyla meşhur olmuş ve Arapça'dan Türkçe'mize de bu mânâsıyla geçmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de israf kavramının kapsamına giren hususlar şu başlıklar altında özetlenebilir:

- 1- Küfür ve Şirk
- 2- Büyük Günah
- 3- Kibir ve Zulümde İleri Gitmek
- 4- Katilden Başkasının Öldürülmesi
- 5- Öldürülen Bir Kişiyeye Karşılık Çok Kimsenin Öldürülmesi
- 6- Müsle Yapmak
- 7- Cinsel Arzuların Tatmininde Meşru Sınırı Aşmak
- 8- Beslenme ve Giyinme Konusunda Aşırı Gitmek
- 9- Haram Yemek
- 10- Helal Olan Şeyleri Haram Saymak
- 11- Malın Hepsini Dağıtıp Muhtaç Duruma Düşmek
- 12- Zekat Vermemek
- 13- Malı Günah Yollarında Harcamak

#### 14- Halktan Zekat Miktarının Üstünde Bir Meblağ Toplamak

Kur'an-ı Kerim israfı yasaklarken insanları inançta, fikirde, sözde, fiilde, bütün davranış ve sosyal ilişkilerde, kısacası her şeyde orta yolu takip edip itidalli olmaya davet etmektedir. Diğer taraftan toplumun ayakta durmasını sağlayan en önemli unsurlardan biri olan sermaye ve tüm mal varlıklarının akıllıca; yerli yerinde; en küçük ve değersiz sayılabilecek türlerinin bile heder edilmeden kullanılmasını emretmektedir. Toplumların çöküşüne zemin hazırlayan tüketim çılgınlığının da önünü kesmektedir. Her ferdin kendi imkan ve kabiliyetlerini sonuna kadar, tam kapasiteyle kullanmasını; toplumun da iş gücünü ve insan kaynaklarını en verimli şekilde değerlendirmesini istemektedir. Dolayısıyla Kur'an perspektifinden bakıldığı zaman, organ nakli için beyin ölümü gerçekleşen kimselerin organlarının alınması mubah olmak şöyle dursun, bir vecibe sayılabilir. Ayrıca işsizlik ya da kalifiye elemanları istihdam edemeyip beyin göçüne maruz bırakmak, Kur'an nazarında hoş karşılanmayan ve toplum için büyük sorumluluk gerektiren bir vebal olsa gerektir. İşte fert ve toplum bazında verilen bu iki örnek gibi pek çok husus, günümüzde Kur'an ışığında israf kapsamında değerlendirilebilir.

Kur'an-ı Kerim'de israf kavramıyla ilgili bir çok kelime mevcuttur. "*Adv, i'tida, 'utuv, tuğyan, bağy, ğulüv, ifrat, tefrit, tebzir, buhl, kater, kasd, ve iktisad*" bunlardan ilk göze çarpan bir kısmıdır. Bunlardan ilk sekiz tanesi israfın genel mânâsıyla (her şeyde haddi aşmak), diğerleri ise özel anlamıyla (savurganlık) ilgilidir.

İNSAN HAK VE HÜRRİYETLERİNİN  
GELİŞMESİNDE  
KUR'ÂN-I KERİM'İN ROLÜ

*Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR*  
*Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi*

# ALLAH'IN SIFATLARININ MAHİYETİ PROBLEMİ

Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK\*

**A**llah'ın sıfatları meselesi, İslâm düşüncesinde üzerinde fikrî-akidevî yönden en çok tartışılan konuların başında gelir. İslâm mezhepleri her ne kadar Allah'ın bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğu hususunda ittifak etmişler ise de, bu sıfatların anlamları, özellikleri, objeleriyle olan ilişkileri, Allah'ın bunlarla muttasıf oluşunun isbat yolları, İlâhî zât ile ilişkileri bakımından adlandırılmaları ve taksimi hususunda ihtilâfa düşmüşler ve farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Serdedilen bu farklı görüşler ve farklı yorumlar, bir kısmının Allah'ın zâtıyla kaim kadim sıfatları kabul etmeleri, diğer bir kısmının ise bu tür sıfatları kabul etmemeleri sonucunu doğurmuştur.

İşte böylesine karmaşık, zor ve kelâm kitaplarında çokça tartışılan bu meseleyi, bir makale içerisinde bütün detaylarıyla ele almak ve istenen derinlikte incelemek oldukça zordur. Bu nedenle biz, sıfat-vasıf kavramlarına kısaca temas ettikten sonra sıfatlarla ilgili ihtilâfların ortaya çıkmasına tesir eden faktörleri ve problemin tarihi seyrini inceleyecek, Allah'ın zâtıyla kaim, zâtına zâid kadim sıfatları inkâr eden bazı kelâmî ekollerin ve İslâm filozoflarının ileri sürmüş oldukları delillere ve arkasından da bu sıfatların varlığını kabul eden Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu konudaki delillerine ve sıfatları nefyedenlere karşı vermiş oldukları cevaplara yer vereceğiz. Bütün bunları ele alırken yeri geldikçe ve ayrıca sonunda kendi değerlendirmelerimizi de sunacağız.

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi. [hbilek@mynet.com](mailto:hbilek@mynet.com)

## I. Sıfat-Vasıf Kavramları

“VSF” kökünden gelen “sıfat” ve “vasıf” kelimeleri, sözlükte aynı anlama gelmektedir.<sup>1</sup> Her iki kelimenin de Türkçe karşılığı, “nitelik, ayırdedici özellik, hususiyet”tir.<sup>2</sup> Ancak terim olarak bu sözcüklerden her birinin farklı anlamlar ifade ettiği ve özellikle kelâmcıların bu terimleri farklı mânâlarda kullandıkları görülmektedir.

Bazı kelâmcılara göre “sıfat”, “*Nitelenende bulunan veya ona âit olan şeydir*”<sup>3</sup>. “vasıf” ise, “*fâille kaim olan*”<sup>4</sup> veya “*nitelevenin -gerçek olsun veya olmasın- nitelenene mal ettiği şeydir.*”<sup>5</sup>

Kısacası sıfat, nitelenende bulunan gerçek anlamdaki nitelikler için kullanılırken, vasıf ise, hem gerçek hem de gerçek olmayan nitelikler için kullanılır. Meselâ, gerçekten ilim sahibi olan bir şahıs hakkında “*filân şahıs âlimdir*” dediğimiz zaman, onu sıfatlandırmış, âlim olmadığı halde “*âlimdir*” dediğimizde ise, onu -kendimize göre- vasıflandırmış oluruz.<sup>6</sup> “Allah âlimdir” dediğimiz zaman ise O’nu gerçek olan ilimle nitelemiş oluruz ki, bu O’nun sıfatı olur.

Cehmiyye ve Kaderiyye’ye göre sıfat ile vasıf, vafedenin kendisini veya başkasını nitelemesidir.<sup>7</sup> Buna göre onlar, bu iki kelimenin birbirinin yerine kullanılabileceğini söylemiş olmaktadırlar. İmam Eş’ari (324/936) de, sıfatla vasfın aynı anlama geldiğini söylemekte ve tanımını, “*kendi zâtıyla kaim olmayan her bir mânâ, kendisiyle kaim olduğu şeyin sıfatıdır ve onun bir vasfıdır*” şeklinde yapmaktadır.<sup>8</sup> Ancak Eş’arilerin çoğunluğu, “*bir şeyin sıfatı, o şeyle kaim olandır. Vasfı ise, o şeyden verilen haberdir*” tanımını yapmaktadır.<sup>9</sup> Meselâ birinin “*filân kimse âlimdir*” demesi, bunu diyenin sıfatıdır; çünkü bu söz, onunla kaimdir. Âlim olduğu söylenen kimsenin de vasfıdır; çünkü ondan haber verilmektedir.<sup>10</sup>

İslâm mutasavvıflarının bu konudaki görüşleri genel olarak Eş’arilerin çoğunluğunun görüşü gibidir. Meseleye Allah’ın sıfatları açısından bakıldığında onlara göre insanların anılan sıfatlarla Allah’ı vafetmeleri, O’nun sıfatı değildir. Aksine bu vafediş insanın sıfatı olup, Allah’la kaim sıfattan haber vermektir. Her kim -gerçekte olduğu üzere Allah’a âit bir sıfatın varlığını kabul etmeden- kendi

1 İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mükrîmî, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut, ty., IX, 356.

2 Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 985.

3 Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâküllânî, *Temhîdül-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil*, Lübnan 1414/1993, s. 244.

4 Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, yy., ty., s. 252.

5 Muhammed el-Kilâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, Kahire 1389/1969, s. 50-51. Bu iki kelimenin farklı anlamları için bkz. Bâküllânî, *Temhîd*, s. 244 vd.

6 Bâküllânî, *Temhîd*, s. 244-5.

7 Bkz. Ebu Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü’l-Din*, Lübnan 1401/1981, s. 128.

8 Bkz. Bağdâdî, *Usûlü’l-Din*, s. 128.

9 Bağdâdî, *Usûlü’l-Din*, s. 128.

10 Bağdâdî, *Usûlü’l-Din*, 128-9. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Hasan Hanefî, *Mine’l-Akide ile’s-Sevra*, Lübnan 1988, II, 73 vd.



vasfedişini O'nun sıfatı olarak görürse, aslında o, Allah'a karşı yalan söylemiş olur. Zira nitelenen, niteleyen niteleme sebebiyle nitelenmiş olmaz. Eğer niteleyen Allah'a nisbet ettiği niteleme O'nun sıfatı olsaydı, o takdirde müşrik ve kâfirlerin Allah'ın zevce, çocuk ve ortaklar edindiği şeklindeki Allah'a nisbet ettikleri nitelemeler de O'nun sıfatları olurdu.<sup>11</sup>

Biz bu tanımların lâfzî ihtilâftan öteye geçmediği kanaatindeyiz. Çünkü bu farklı açıklamalar veya yorumlar, farklı bir sonuca yol açmamakta ve hem sıfat hem de vasıf kelimesi Allah hakkında kullanılmaktadır.

## II. Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışı, Tarihî Seyri ve Sıfatların İnkârı

Yukarıda Allah'ın bazı sıfatlarla muttasıf olduğu konusunda İslâm âlimlerinin ittifak halinde olduklarını ifade ettik. Ancak İslâm dünyasında hicrî ikinci asrın başlarından itibaren, bu sıfatların mâhiyeti ve zâta zâid olup olmama açısından Allah'ın zâtıyla ilişkisi konusu önemli bir problem oluşturmuş ve bu konudaki farklı görüşler, diğer birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Şimdi bu problemi çeşitli yönleriyle incelemeye çalışalım.

### A. Problemin Ortaya Çıkışındaki Faktörler

Bazı din felsefesi tarihçileri, İslâm düşüncesinde Allah'ın sıfatları probleminin ortaya çıkışını yabancı tesirlere bağlarken, bazıları da bunun ve hatta itikatla ilgili bütün problemlerin kaynağının bizzat İslâm (Kur'an ve hadis) olduğunu ileri sürer. Problemin kaynağının yabancı tesirler olduğu görüşünde olanlar, genelde bu kaynakların Yahudilik, Hıristiyanlık, İran ve Hind Dinleri ve Yunan felsefesi olduğunu ifade ederler. Ancak biz bu varlığı ileri sürülen yabancı tesirlerden sadece Yahudilik, Hıristiyanlık ve Yunan felsefesinin tesirlerine yer vermekle yetinecek ve arkasından da problemle ilgili ihtilâfın İslâm'ın bizzat kendi doktrini sebebiyle ortaya çıktığına temas edeceğiz.

Problemin Yahudi tesiriyle ortaya çıktığını söyleyenlere göre Mu'tezile'nin "Kur'an mahlûktur" görüşü, "Tevrat mahlûktur" inancında olan Yahudilerin görüşlerinden alınmıştır.<sup>12</sup> İbn Kuteybe (276/889), Kur'an'ın mahlûk olduğunu ilk söyleyen kişinin Yahudi Abdullah b. Sebe'in tabilerinden el-Muğira b. Said el-İclî<sup>13</sup>; İbnü'l-Esir (630/1232) de aynı görüşü ilk yayan kişinin Yahudi Lebid b. el-A'sam olduğunu kaydeder.<sup>14</sup> Ancak H. Austryn Wolfson, çağdaş bilginlerden Schreiner'in müslümanlar arasında Yahudilerden etkilenmiş olanların anti-antropomorphistler olduğunu savunduğunu ve bu konuda delil olarak Subkî'nin "teşbihi inkâr Yahudi Lebid b. el-A'sam'la başladı" şeklindeki ifadesini iktibas

11 Kilâbâzî, *et-Taarruf*, s. 50-1.

12 Arthur Stanley Tritton, *Muslim Theology*, London 1947, s. 56.

13 Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Uyûnü'l-Ahbâr*, yy., ty., I, 148.

14 Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1402/1982, VII, 75.

ettiğini, Neumark'ın da bu konuda Schreiner ile aynı görüşte olduğunu belirir.<sup>15</sup> Hatib el-Bağdâdî (463/1071) de, babası Kûfe'de boyacı bir Yahudi olan Bişr el-Merîsî'nin, Mürcie ve Mu'tezile'den ve aynı zamanda Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü iddia edenlerin önde gelenlerinden olduğunu kaydeder.<sup>16</sup> İsferrâinî (471/1078), Râfîziler ve diğer bazı İslâm mezheplerinin, Şehristânî (548/1153) ise Müşebbihe'nin teşbihi Yahudilerden aldığını söyler.<sup>17</sup> Çağdaş yazar ve araştırmacılardan Ahmed Emin ise, teşbihe dâir Yahudiler arasında tartışılan hususların müslümanlara intikal ettiğini, teşbihi hissettiren "Allah'ın eli bütün hepsinin ellerinin üstündedir" (Feth, 48/10), "Rahmân, arşın üstüne kuruldu" (Tâhâ, 20/5) ve "Ancak senin azamet ve kerem sahibi Rabbinin vechi baki kalır" (Rahmân, 55/27) gibi Kur'an âyetlerinin ve "Mü'minin kalbi, Rahmân'ın parmaklarından iki parmak arasındadır"<sup>18</sup> gibi hadiste yer alan hususların araştırma konusu edildiğini ve bu konuda müslümanların birçok gruplara bölündüğünü zikreder. Ona göre Seleften bir grup, 'Allah'ın kesin olarak hiçbir yaratığa benzemeyeceğini bildikten sonra bunlara inanır ve te'vile kalkışmayız' derken, Şia'nın aşırılarından ve nasların zâhirine bağlı kalan hadisçilerden bir grup (haşviyye), teşbihi benimser ve 'Allah'ın (bir yerden başka bir yere) taşınması (intikal), inmesi, çıkması, (bir yerde) karar kılması vs. câizdir' derler. Böylece bu teşbih konusundaki ihtilâfta Yahudilerin tuttuğu yolu tutmuş olurlar.<sup>19</sup>

Şehristânî'nin bildirdiğine göre, Yahudilerin tamamı teşbih düşüncesinde değildi. Onlardan bu düşünceye sahip olanlar Karrâiler idi.<sup>20</sup> Bu demektir ki Yahudi mezheplerinin bazıları tenzih düşüncesini taşıyordu. Yani onlara göre Allah, bütün noksan sıfatlardan münezzehti. Bu düşünceye sahip olan Yahudilerin de sıfatları nefyeden Mu'tezile'ye tesir ettiği bazı kaynaklarda yer almaktadır.<sup>21</sup> Ancak Muhammed el-Behiy, Yahudilerin bazı İslâm mezheplerini etkilemesinin onların inaçlarının müslümanlara taşınması şeklinde olmadığını, tersine bu etkilemenin ya bazı İslâmî fırkaların bu gibi inanç konularının onlar nezdindeki işlenişine bakmalarında veya bu konuların hal ve münakaşasının nasıl yapıldığı hususunda yahut da tartışma sahnesine hemen çıkmasında olduğunu belirtir.<sup>22</sup>

Gerek bazı İslâm kaynakları, gerekse bir kısım batılı kaynaklar, bu problemin Hıristiyan kelâm ilminin tesiriyle ortaya çıktığını kaydeder. Baker, Kremer<sup>23</sup>, Nicholson<sup>24</sup>, Max Horten<sup>25</sup>, Sweetman<sup>26</sup>, MacDonald<sup>27</sup>, Wolfson<sup>28</sup> ve Joseph

15 H. Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, London 1976, s. 69.

16 Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Lübnan, ty., VII, 61.

17 Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tahir el-İsferâinî, *et-Tabsîr fi'd-Din*, Beyrut 1403/1983, s. 133; Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (İbn Hazn'ın *el-Fasîl* adlı eseriyle birlikte), Beyrut 1395/1975, I, 144.

18 Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri, *es-Sahih*, Beyrut, ty., Kader, 46 (IV, 2045).

19 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Lübnan, ty., I, 336-7.

20 Şehristânî, *el-Milel*, II, 51.

21 Muhammed el-Behiy, *el-Cânibü'l-İlâhî mine't-Tefkiri'l-İslâmî*, Kahire 1391/1972, s. 65.

22 Behiy, *el-Cânibü'l-İlâhî*, s. 77.

23 Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul 1996, s. 76 (Alfred von Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge Auf Dem Gebeite Des İslam*, 1873, s. 7 vd.'dan naklen).

24 R. A. Nicholson, *History of The Arabs*, Cambridge 1961, s. 221.

25 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, İstanbul

Schacht<sup>29</sup> gibi müsteşriklerin büyük bir kısmı, problemin İslâma Yahya veya Yuhanna ed-Dımaşkî ve öğrencisi Theodor Abucara'nın eserlerinin tesiriyle girmiş olduğunu söylerler.<sup>30</sup> Bunlardan Kremer, Mu'tezile'nin ortaya çıkışını, kader ve sıfatlar konusunda kilise papazlarıyla yaptıkları tartışmalara bağlar.<sup>31</sup> MacDonald, *The Development Muslim Theology* adlı eserinin bir yerinde "sıfatları inkâr etmenin kaynağı, Grek ilâhiyatçılarıyla tartışmaların olduğunu akla getiriyorsa da, karanlıktır" derken<sup>32</sup>, başka bir yerinde ise "Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olmadığına inanmak, Hıristiyanların semavî kelimenin Baba'nın kalbinde ve mahlûk olmadığı inancından alınmıştır" şeklindeki ifadelerle yer verir.<sup>33</sup> Bağdâdî, İbn Hazm ve Şehristânî gibi bazı İslâm mezhepler tarihi yazarları da daha önce benzer bir görüşü dile getirmişler ve bazı İslâm mezheplerinin itikâdî konularda kilise doktrinin tesirinde kaldıklarını ve bu konularda İslâmî olmayan dinî açıklamalara yer verdiklerini söylemişlerdir.<sup>34</sup> Meselâ bunlardan Şehristânî'ye göre Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (235/850) "*Allah ilim ile âlimdir, ilmi de zâtıdır*" sözü, Hıristiyanların Üç Uknûm (Baba-Oğul-Rûhu'l-Kudûs) görüşüyle örtüşmektedir.<sup>35</sup> Ancak Mu'tezile sıfatları reddederken, buna gerekçe olarak Hıristiyanların ekânîm inancının kendilerini teslise götürdüğü iddiâsını ileri sürer ve bu felsefeyle sıfatları kabul etmenin çokluk ve şirke yol açacağını dile getirir.<sup>36</sup>

Öte yandan problemin Yunan felsefesinin tesiriyle ortaya çıktığını iddiâ edenler de olmuştur. Bu iddiâlara göre kelâmcılar ve özellikle Mu'tezile kelâmcılarıyla Yunan felsefesi arasında sıkı bir fikri bağlantının var olduğuna dâir ciddi deliller ileri sürülür.<sup>37</sup> Aslında Mu'tezile, sırf İslâm akidesini savunmak maksadıyla Yahudilerle, Hıristiyanlarla ve Yunan felsefesinden etkilenen ve hatta onu benimseyen İslâm filozoflarıyla giriştikleri tartışmalarda Yunan felsefesinden etkilenmiştir. Onlar selefin metodunda, akılcı ve tartışmacı temele dayalı, hasmı ikna edici bir şey bulamadıkları için, hasmın silahı ve mantığıyla onlara cevap verme zorunda kalmışlar, felsefe kitaplarını okumuşlar, başta tevhid olmak üzere benimsemiş oldukları ilkeleri destekleme konusunda bu felsefeden istifade etmişlerdir. Ancak Mu'tezile bu mücadeleden etkilenmiş olarak dönmüş ve Allah'ın zâtının her yönden bir ve basit/bölünmez olduğu düşüncesini

1994, s. 281 (Max Horten, *Die Philosophie Des İslam*, München 1923, s. 206'dan naklen).

26 J. Windrow Sweetman, *İslam and Christian Theology*, Londres 1945, I, 61-3, 78-9.

27 Durcan Black MacDonald, *Developmet of Muslim Theology*, New York 1903, s. 131-2, 146.

28 Wolfson, *Philosophical Implications of The Problem of Divine Attributes Kalam*, Cambridge 1958, s. 73; a. mlf., *Negative Attributes In The church Fathers*, Cambridge 1953, s. 147.

29 Joseph Schacht, "New Sources For The History of Muhammedan Theology", *Studia İslamica* I (1953), s. 23-6.

30 Geniş bilgi için bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 143, 238, 281; Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 73-9.

31 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, I, 344.

32 MacDonald, *Developmet of Muslim Theology*, s. 131-2.

33 MacDonald, *Developmet of Muslim Theology*, s. 146.

34 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 143.

35 Şehristânî, *el-Mîlel*, I, 63.

36 Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidî'n-Nesefiyye*, yy., ty., s. 102.

37 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 240.

benimsemiştir. Bundan dolayıdır ki, Sıfât-ı maâniyi inkâr etmiş, sıfatları ilme, ilmi de Allah'ın zâtına indirgemmiştir.<sup>38</sup>

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Mu'tezile'nin sıfatların nefyiyle ilgili görüşleriyle Aristo'nun (m.ö. 384/322) sıfatlara dâir sözlerini karşılaştırdıktan sonra, Ebu'l-Hüzeyl'in, Yaratıcı'nın tamamen ilim, kudret, hayat, sem' ve basardan ibaret olduğunu söyleyen Aristo'dan etkilendiğini ve bunun sonucu olarak Allah'ın ilminin ve kudretinin O'nun zâtından ibaret olduğunu söylediğini ifade eder.<sup>39</sup> Şehristânî ise, Vâsıl b. Atâ'nın (131/748), kadim bir sıfatın varlığını kabul etmenin iki ilâh kabul etme anlamına geleceğini söylediğini<sup>40</sup>; Ebu'l-Hüzeyl'in filozofların yolundan giderek Yüce Allah'ın bir ilimle âlim olduğunu ve bu ilmin Allah'ın zâtından ibaret olduğunu ifade ettiğini<sup>41</sup>; yine onun aynı şeyi kudret sıfatı için de dile getirdikten sonra, Yüce Allah'ın zâtının tek olup hiçbir şekilde çokluk kabul etmeyeceğinden, sıfatların zâtın ötesinde mânâlar olmayıp tersine zâtın kendisi olacağından söz ettiğini kaydeder ve bu görüşlerin filozoflardan alındığını ve sıfatları nefyetme anlamına geldiğini söyler.<sup>42</sup>

İslâm filozoflarına gelince, bazı İslâm mezhepleri tarihi yazarlarının eserlerinde onların, Yunan felsefesinden, Eflâtun'un (m.ö. 427/347) yanı sıra özellikle Aristo'nun metafizikle ilgili görüşlerinden etkilendikleri ifade edilir. Onlar, kullanılan terimler de dahil olmak üzere mezkûr felsefenin ve filozofların görüşlerinin neredeyse tamamını benimsemişler ve İslâm'la felsefeyi uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Meselâ onlar, akıl ve düşüncenin üstünde olup nitelenemeyen ve her yönden bir ve basit/bölünmez olan Eflâtun'un "Bir"inden etkilendikleri gibi<sup>43</sup>, Yüce Yaratıcı'nın zâtının salt ilim, irade, cûd (cömertlik), izzet, kudret, adâlet, iyilik ve haktan ibaret olduğunu söyleyen Empedoklesin (m.ö. 483/423)<sup>44</sup>; O'nun zâtının cevherden ibaret olduğunu, O'na isim vermeye ve O'nu nitelemeye güç yetirilemeyeceğini ifade eden Sokrat'ın<sup>45</sup> ve kendilerinin Allah'ın bir'liği, basitliği ve sıfatları konularında "ilk muallimleri" olan Aristo'nun görüşlerinden de etkilenmişler ve bu konulardaki açıklamalarını onların ele aldığı metod üzere yapmışlardır.<sup>46</sup>

Wensinck, Watt, Tritton<sup>47</sup>, Martin Schmolders ve Léopold Mabilleau<sup>48</sup> gibi müsteşrikler ile Mustafa Abdürrezak<sup>49</sup> ve Ahmed Emin<sup>50</sup> gibi İslâm âlimlerine göre

38 Râcih Abdülhamid, *Alâkatü Sıfâtillâh Taâlâ bi Zâtih*, Ammân 1409/1989, s. 69-70.

39 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfû'l-Musallîn*, Kahire 1389/1969, II, 177-8.

40 Şehristânî, *el-Milel*, I, 57.

41 Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, Kahire yy., s. 180.

42 Şehristânî, *el-Milel*, I, 62-3.

43 R. Abdülhamid, *Alâkatü Sıfâtillâh Taâlâ bi Zâtih*, s. 104.

44 Şehristânî, *el-Milel*, II, 166.

45 Şehristânî, *el-Milel*, II, 185.

46 Behiy, *el-Câribü'l-İlâhî*, s. 433.

47 Bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 143.

48 Bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 73-4.

49 Bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 143.

50 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, s. 345.

ise problemin ortaya çıkışı, tamamen İslâm orijinlidir; yabancı kaynaklı değildir. Schmölders, kelâmcıların kaynağı hakkında kesin hiçbir şey bilmediğini ifade ettikten sonra, onlar hakkında geniş bilgi sahibi olan Moses Maimonides'in (Musa b. Meymûn) (1135-1204) kelâmcıların filozoflara karşı kullandıkları delilleri ilk Hıristiyan filozoflardan aldıklarını ileri sürmesini kabul etmez ve daha yetkili kişi olan Şehristânî'nin bu konuda bir şey söylemediğini, kendisinin de İslâm kelâmcılarıyla Hıristiyan savunmacıları arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığı görüşünde olduğunu zikreder.<sup>51</sup> Mabileau ise, Maimonides'in iddiasını garip bir iddia olarak niteler ve bunun benzeyişin dışında esasta bir şeye sahip olmadığını ifade eder. Bununla birlikte o, kelâmın Hıristiyanlıktan felsefeye karşı bazı deliller almış olabileceğini kabul eder.<sup>52</sup> Her ne kadar Wensinck, Ehl-i Sünnet'in sıfatları zâti ve fiilî sıfatlar olarak kısımlara ayırmasını, büyük ölçüde Hıristiyan akâidinin bu husustaki görüşlerine yaklaşma olarak niteler ise de<sup>53</sup>, onun bu sözü, problemin ortaya çıkmasında yabancı tesirlerin temel rol oynadığı anlamına gelmez. Bu tesirlerin, meselenin daha çabuk su yüzüne çıkmasını sağladığı söylenebilir. Yukarıda isimleri zikredilen çağdaş İslâm âlim ve araştırmacılarının da söylemek istedikleri budur. Nitekim Ahmed Emin, Kremer'in, Mu'tezile'nin ortaya çıkışını kader ve sıfatlar konusunda kilise babalarıyla yaptıkları tartışmalara bağlamasını kesin bir dille reddeder. Çünkü ona göre Mu'tezile Yahudi ve Hıristiyanlardan daha çok, İran Mecûsileriyle tartışmalarda bulunuyordu... Mezheplerinin çoğu ilkeleri, Hıristiyanlara değil, İranlılara cevap vermek için konulmuştur. Bundan dolaydır ki, Mu'tezile'nin ilk ortaya çıkışı -diğer din mensuplarından etkilenseler de- tamamen İslâm kaynaklıdır.<sup>54</sup>

Kısaca denilebilir ki, dinlerin birbirlerinden etkilenmesi kaçınılmaz olduğu kadar bir bakıma normal bir olgudur. Ahmed Emin'in de ifade ettiği gibi, Hıristiyanlar İslâm mezheplerini ve âdetlerini etkilediği gibi, müslümanlar da hıristiyanları etkilemiştir. Ancak bu etkilenmeden, İslâm kelâm ilminin ve özellikle sıfatlar konusunun ortaya çıkışını yabancı kaynaklara bağlama gibi bir genellemeye varmak doğru değildir. Çağdaş araştırmacıların da tasvip ettiği gibi, Kur'an'da geçen haberî sıfatların sözlük anlamlarının teville tabi tutulmaması ve kendilerine mecâzî anlamlar yüklenmeyip hakiki anlamlarına tutunulması, problemin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

## **B. Problemin Tarihi Seyri**

Hız. Peygamber döneminde itikâdî konularda herhangi bir ihtilâf söz konusu değildi ve olması da düşünülemezdi. Zira bütün konularda olduğu gibi, itikâdî konularda da bir problemle karşılaştıklarında kendisine başvuracakları yegâne vahiy kaynağı olan Hız. Peygamber hayatta idi. Sorularını ona soruyorlar ve

51 Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 74 (Schmölders, *Essai*, 1842, s. 135-6'dan naklen).

52 Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 74 (Mabileau, *Histoire de la Philosophie Atomistique*, 1895, s. 325'ten naklen).

53 A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1933, s. 72.

54 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, s. 344-6.

aldıkları cevaplarla problemlerini halledip huzura kavuşuyorlardı. Sahabenin özellikle sıfatlarla ilgili Hz. Peygambere herhangi bir soru sorduklarına dâir bir rivâyete rastlanmamaktadır. Çünkü onlar Kur'an metinlerinde geçen Allah'ın sıfatlarının mânâsını anlıyorlar ve bu konuda soru sorma ihtiyacını hissetmiyorlardı.<sup>55</sup> İtikâdî konulardaki bu duruluk, sahabe döneminin başlangıcında da devam etti. Ancak bu dönemin sonlarına doğru akaid konularında ihtilâflar baş gösterdi. Ma'bed el-Cühenî (80/699) ve Gaylân ed-Dımaşkî (126/743) ile başlayan ve Cehm b. Safvan (128/745) ile devam eden kaderi inkâr ve cebr meselesiyle ilgili ihtilâflar<sup>56</sup>, Allah'ın sıfatlarını da içine aldı.<sup>57</sup> Müslim'in "Sahih"inde yer alan bir rivâyete göre, Abdullah b. Ömer'e (73/692) Ma'bed el-Cühenî'nin kaderi inkâr ettiği haberi geldiğinde, o, kendisinin öyle insanlardan, onların da kendisinden uzak olduğunu söylemiştir.<sup>58</sup>

İslâm mezhepleri tarihçilerine göre Ca'd b. Dirhem (118/736) ve Cehm b. Safvan, ilk defa sıfatları inkâr konusunda görüş belirten şahıslardır.<sup>59</sup> İbn Teymiyye'nin (728/1328) de ilk defa sıfatları inkâr görüşünü bu iki şahsa atfettiği görülür.<sup>60</sup> Makrizî (845/1480) de, İslâm'da ilk olarak sıfatların inkârı görüşünde olan kişinin Cehm olduğunu kaydeder.<sup>61</sup> Ancak bu görüşü Cehm sistemleştirir ve görüşleri, kendi ismine nisbetle "Cehmiyye" ekolünün oluşmasına sebep olur. Hatta Cehmiyye kelimesi, ilâhî sıfatları inkâr edenlerin özel ismi haline gelir.

Cehm'e göre naslarda geçen ve yaratıklarda var olan hiçbir sıfat Allah'a nisbet edilemez. O, şey, mevcut, hay, âlim, mürid gibi sıfatlarla nitelendirilmez. Çünkü bu sıfatlar yaratıklarda olduğundan dolayı teşbihi gerektirir. Allah'ın kelâm sıfatı da hâdistir. Dolayısıyla O, mütakellim değildir. Ancak yaratıklarda olmayan ve sadece O'na has olan kâdir, mücid, fâil, hâlık, muhyî (dirilten) ve mümit (öldüren) sıfatları vardır ki, O'nun bu sıfatlarla nitelendirilmesi câizdir.<sup>62</sup> Cehmiyye sadece Allah'ın kelâm sıfatının değil, ilim, kudret, sem', basar gibi diğer sıfatlarının da hâdis olduğu görüşündedir.<sup>63</sup>

55 Ahmed b. Ali el-Makrizî, *el-Hutat*, yy. 1326, IV, 181.

56 Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Kahire, ty., s. 21; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 81-2; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, s. 103 vd.

57 Eş'ari, *Makâlât*, I, 338; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 211-12. Krş. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 83.

58 Müslim, *es-Sahih*, İman, I, (I, 36).

59 Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 263, 429; VII, 75.

60 Ebu'l-Abbas Ahmed b. Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, yy. 1406/1986, I, 309.

61 Makrizî, *el-Hutat*, IV, 184.

62 Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 212; Şehristânî, *el-Milel*, I, 109.

63 Bkz. Muhammed Halil Herrâs, *Şerhu'l-Akaidi'l-Vâsıtyye*, Suudi Arabistan, ty., s. 7; Tritton, *İslâm Kelâmı*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983, s. 69. Cehm ve Cehmiyyenin görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Eş'ari, *Makâlât*, I, 338 vd; Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, Beyrut 1388/1968, s. 96 vd.

### C. Mu'tezile ve Sıfatların Nefyi

Mu'tezilenin kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ, Cehm'in izinden giderek Allah'ın ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatlarını nefyetmiştir. Vâsıl'ın bu görüşü başlangıçta olgunlaşmamış olsa da, o, bu konudaki görüşünü açıkça ortaya koymuş, sıfatları kabul etmenin Allah'ın kıdemine aykırı düşeceğini ve iki ilâh ihdas edilmiş olacağını ifade etmiştir. Ondan sonra gelenler de filozofların kitaplarını mütalâa etmişler ve meseleyi daha felsefi ve geniş bir şekilde ele almışlardır. Bu nedenle –her ne kadar sıfatları ilk inkâr edenlerin Ca'd ve Cehm olduğu söylenir ise de– kelâmî münakaşaları sistematik olarak ilk başlatan grubun Mu'tezile olduğu bilinmektedir. Mu'tezile, eski Yunan filozoflarından da etkilenerken, Allah'ın zâtında, Tevhid'e aykırı olacağı, yani zâtında çokluğa ve hatta teşbihe yol açacağı gerekçesiyle, kendi zâtıyla kâim kadim sıfatların bulunmadığı görüşünü ortaya atmıştır.<sup>64</sup>

Sıfatların nefyini esas alan Mu'tezile kelâmcıları bu konuda çeşitli izah metodlarına başvurmuşlardır. Özellikle bunlardan ikisi şöhret bulmuştur. Bunlardan birincisi selbî metod, diğeri ise haller teorisidir.

#### 1. Sıfatların Selbî Metodla İzahı

Gerek eski, gerekse yeni bazı araştırmacılara göre sıfatların selbî metodla izahı Yunan felsefesine ve Yeni Eflâtunculuk'a dayanmaktadır.<sup>65</sup> Bu konuda Şehristâni, Eflâtun'un "Kanunlar" adlı eserinden şu sözleri nakleder: "Yüce Allah ancak selb suretiyle bilinir, yani O'nun dengi ve benzeri yoktur."<sup>66</sup> Bundan başka gerçekte sıfatları selbî metodla ilk izah edenin Galenos'un (m. ö. 130-200) hocası olan Albinus'un olduğu söylenir.<sup>67</sup> Bu görüşü ortaya atanlar, Eflâtuncu filozofların ve özellikle Plotinus'un (204-269) bu metodu ondan aldıklarını ileri sürerler. Plotinus'tan sonra bu izah tarzının Hıristiyanlığın Ya'kübî mezhebinden<sup>68</sup> olan ve Eflâtuncu felsefi görüşlere sahip bulunan Dionysius'a geçtiği belirtilir.<sup>69</sup> Yeni Eflâtunculuk aracılığıyla Felsefe ile Yahudiliği uzlaştırmaya çalışan Yeni Eflâtunculuk'un temsilcisi Yahudi Philon (m.ö. 160-80) da Allah'ın tek başına ezeli olduğunu benimseyen yani sıfatları selbî metodla açıklama iddiasında

64 Bkz. Bağdâdi, *el-Fark*, s. 114; Şehristâni, *el-Milel*, I, 55. Geniş bilgi için bkz. Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984, s. 276 vd.

65 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 248.

66 Şehristâni, *el-Milel*, III, 5.

67 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 248 (Wolfson, *Albinus and Plotinus*, Harvard Theological Review, no: 45, s. 115, 1952'den naklen).

68 Ya'kübîlik, Urfa piskoposu Jakob Baradaeus'a /Arapça ifadesiyle Ya'küb el-Berdâi'ye nisbet edilen bir Hıristiyan mezhebidir. Monofizizmi yani insanın varlığında, insanlıkla ilâhî özün birleştiği görüşünü savunan bu mezhep, İsa peygamber ile Tanrı'nın özdeşliği görüşündedir. Aslında bu görüşü ilk açığa vuran İskenderiye patrikidir. Berdâi'nin, 542 yılından 578'deki ölümüne kadar süren misyon faaliyetleriyle monofizizmi Anadolu ve Ortadoğu'da yayma gayretleri ve bu husustaki yoğun çalışmaları, bu mezhebin onun ismine nisbet edilmesine neden olmuştur. Bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Muhâdarât fi'n-Nasrâniyye*, yy. 1392/1972, s. 180-1; Mehmet Aydın, "Hıristiyanlık" D.İ.A.; Meydan Larousse, Meydan Yay., İstanbul 1987, VII, 703, VIII, 897.

69 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler*, s. 248-9.

bulunanlardan birisiydi. Bu nedenle bütün sıfatçılar onun bu anlayışını reddetmiştir.<sup>70</sup> Daha sonra gelen kilisenin önemli şahsiyetleri ve Yuhanna ed-Dımaşkî (John Of Damascus) (700-754) Philon'dan (m.ö. 20-m.s. 50) aynı görüşleri almışlar ve Allah'ın mâhiyetinin bilinemeyeceğini, insanın O'nu tarif etmesinin ve tabiatını kavramasının mümkün olmadığını, bu nedenle de O'nun ancak selb yoluyla nitelendirilmesinin mümkün olacağını ifade etmişlerdir.<sup>71</sup>

Bilindiği kadarıyla Mu'tezile'den önce sıfatları selbî metodla izah yoluna giden Dirâr b. Amr (190/805) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (230/845) olmuştur. Bu konuda Dirâr şöyle der: "Allah âlimdir, kâdirdir, haydır/diridir demek, câhil değildir, âciz değildir ve ölü değildir demektir."<sup>72</sup> O, diğer sıfatlar hakkında da aynı şeyi söyler. Neccâr'a göre ise, 'Allah, dâima cömerttir' derken, bunun anlamı, O'ndan cimriliği nefyetmektir. 'O, dâima mütekellimdir', derken de bunun anlamı, O dâima kelâmdan âciz değildir demektir. Ancak O'nun kelâmı hâdistir, mahlûktur.<sup>73</sup>

Vâsıl'dan sonra gelen ve ondan sıfatların nefyi görüşünü, Dirâr ve Neccâr'dan da sıfatları selbî yolla izah etme metodunu alanlar arasında Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm (232/846) gibi Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerini görmek mümkündür. "Allah ilimsiz âlim, kudretsiz kâdir, hayatsız haydır"<sup>74</sup> demek suretiyle genelde sıfatları inkârı esas alan Mu'tezile kelâmcılarına karşın sıfatları tamamen inkâr etmeyen Allâf'ın, ilk bakışta Ehl-i Sünnet kelâmcılarına yaklaştığı görülür. O, "Allah ilmiyle âlimdir, kudretiyle kâdirdir, hayatıyla haydır" derken önce sıfatları kabul eder, sonra "O'nun ilmi zâtıdır, kudreti zâtıdır, hayatı zâtıdır"<sup>75</sup> diyerek sıfatları zâtla özdeşleştirir. "Allah âlimdir dediğim zaman O'na ilim nisbet etmiş olurum ki bu ilim Allah'ın zâtıdır. Ve O'ndan cehli nehyetmiş olurum... O kâdirdir dediğim zaman O'na Allah'ın zâtından ibaret olan kudret nisbet etmiş olur ve O'ndan aczi nefyetmiş olurum"<sup>76</sup> demek suretiyle de hem sıfatlarla zâtı özdeşleştirdiği hem de sıfatları selbî yolla izah ettiği görülür.

Nazzâm ise, "Benim, Allah âlimdir demem, O'nun zâtının isbâtı ve O'ndan cehli nefyetmek anlamındadır. Allah kâdirdir demem, O'nun zâtının isbâtı ve O'ndan aczi nefyetmek anlamını taşır. Allah hay'dır demem de, O'nun zâtının isbâtı ve O'ndan ölümü nefiy mânâsındadır."<sup>77</sup> diyerek zâtı sıfatlardan soyutlar.

Allâf'ın sıfatları tamamen inkâr etmemesi ve Nazzâm'ın ise baştan sıfatları kabul etmemesi bu iki Mu'tezile âlimi arasında bir ihtilâf olarak belirirken, her ikisinin zâttan ayrı bir hakikat kabul etmemeleri noktasında ise birleştikleri görülür.

70 Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 93.

71 Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, Kahire 1366/1947, s. 27-8.

72 Bkz. Eş'ari, *Makâlât*, I, 246, 339; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 72.

73 Bkz. Eş'ari, *Makâlât*, I, 341.

74 Bkz. Eş'ari, *Makâlât*, I, 244; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 180.

75 Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 62-3.

76 Bkz. Eş'ari, *Makâlât*, I, 245.

77 Bkz. Eş'ari, *Makâlât*, I, 247.



## 2. Sıfatların Haller Teorisiyle İzahı

Sıfatları izah sadedinde Mutezile tarafından başvuru ikinci yol, "haller (ahvâl) teorisi"dir. Bu teoriyi ilk defa ortaya atan Ebu Hâşim el-Cübbâi'dir (321/933).<sup>78</sup> Kısaca Allah'a nisbet edilen sıfatların gerçekte birer hal olduğu -yani bunların ne var ne de yok olduğunun söylenemeyeceği- görüşünden ibaret olan ve bir nevi konseptualizm/kavramcılık sayılabilecek bu teoriyi o, Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklamak gayesiyle ortaya koymuştur.<sup>79</sup> Ancak başta babası Ebu Ali el-Cübbâi (303/916) olmak üzere bütün Mu'tezile ve onların izini takip eden Şia âlimleri Ebu Hâşim'in bu teorisine karşı çıkmışlardır.<sup>80</sup> Allah'ın birliği inancına hâle gelmemesi için sıfatları nefyeden Mu'tezile kelâmcılarının, Ehl-i Sünnet görüşüne tam uymasa da kısmen yaklaştığı için sıfatların haller kavramıyla isbatı için çalışan Ebu Hâşim'in bu teorisini kabul etmemeleri gayet tabiidir. Buna mukabil Eş'arî âlimlerinden Bâkullânî'nin bu teoriyi benimsediği görülür.<sup>81</sup> Şehristânî'ye göre Cüveynî (478/1085) de önce bu nazariyeyi kabul etmiş, daha sonra ise reddetmiştir.<sup>82</sup>

Ebu Hâşim, Allah'a nisbet etmiş olduğu ne var ne de yok olan halleri şöyle izah eder: "Âlimin âlim olması, bir haldir. Bu şöyle de ifade edilebilir: 'Allah âlimdir' demek, Allah'ın bilme durumunda olması demektir. 'Allah kâdirdir' demek, kudret durumunda olması demektir. Bu O'nun zât olmasının ötesinde bir sıfattır. Yani bunun anlamı, zâtın anlamından farklıdır. Diğer sıfatlar da böyledir."<sup>83</sup> Daha sonra Ebu Hâşim bütün bu halleri zorunlu kılan başka bir hali Allah'a nisbet eder.<sup>84</sup> Ancak bu, hal'e hal nisbeti anlamına geleceği ve teselsüle yol açacağı için gerek babası, gerekse halleri inkâr eden âlimler tarafından kabul edilmediği görülür.<sup>85</sup>

Her ne kadar Ebu Hâşim, haller zâtın ne ayındır ne de gayrıdır demek suretiyle Ehl-i Sünnet görüşüne yaklaşmış olsa da, hallerin zâtın ötesinde müstakil kavramlar olmadıklarını; mevcut, ma'dum/yok, malûm, meçhul ve mezkûr da

78 Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 131; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 148.

79 Ayni İlhan, "Ebu Hâşim el-Cübbâi", D.İ.A., İstanbul 1994, X, 147.

80 Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 195; Şehristânî, *el-Milel*, I, 101; Ebu Abdillah Muhammed b. Muhammed el-Müfid, *Evâilü'l-Makalât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, Tebriz 1372/1993, s. 18.

81 Kelâmcıların çoğu bu görüşü Bâkullânî'ye nisbet etmişlerdir. Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 131; Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Muhassalü Eş'arî'l-Mütekdâdimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, Kahire 1411/1991; s. 163; İbn Teymiyye, *Minhâc*, I, 285. Bâkullânî *Temhîd*'de (s. 230 vd.) haller teorisini delillerle reddeder. Ancak Bâkullânî'nin *Temhîd*'i daha genç yaşta yazmış olması ve kelâmcıların çoğunun ona bu görüşü nisbet etmeleri, onun bu teoriyi daha sonra kabullendiğini gösterir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkullânî ve Ârâhu'l-Kelâmiyye*, Bağdâd 1986, s. 487 vd.

82 Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 131. Cüveynî *el-İrşâd*'da (s. 80 vd.) "mevcudda bulunan ve vücud ve ademle muttasıf olmayan bir sıfattır" diye tanımladığı hâl'i, hem kabul etmekte hem de bu konuda deliller getirmek suretiyle isbat etmekte ve inkâr edenlere karşı cevaplar vermektedir. Bu teoriyi reddettiğine dair herhangi bir bilgimiz de yoktur. Kaldı ki, bir önceki dipnotta zikrettiğimiz Râzî'nin ve İbn Teymiyye'nin eserlerinde bu teoriyi benimseyenler arasında Bâkullânî'yle birlikte Cüveynî'nin de ismi geçmektedir. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 374-5.

83 Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 102. Ayrıca bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları*, Ankara 1998, s. 31.

84 Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 102; a. mlf., *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 180.

85 Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 102-103.

olmadıklarını; ne kadim ne de hâdis olmayıp<sup>86</sup> zâtın kendileriyle ve kendilerinin de zâtla olan alâkasından dolayı tanındıklarını, müstakil olarak tanınmadıklarını, bunların bir takım vecihler ve akli varsayımlar/itibarlar olduğunu ileri sürmesi<sup>87</sup>, onun sıfatları inkâr edenler safında yer aldığını gösterir.

Yapılan yorumlar ve serdedilen görüşler ne olursa olsun sonuçta Mu'tezile âlimlerinin hepsinin birleştiği nokta, Allah'ın zâtına zâid ve zâtıyla kaim kadim sıfatların inkârıdır. Fazlurrahman Mu'tezilenin bu inkârını ifade sadedinde şöyle der: "Adâlet probleminde olduğu gibi, İlâhî sıfatlar probleminde de Mu'tezile aşırı gitmiştir. Allah'ın her şeyden münezzehe olduğu fikrini samimi olarak korumak endişesinden hareket ederek, Kur'an ve hadiste teşbih ifade eden bütün sözleri akılcı bir ruhla izah etmişler ve sonunda bütün İlâhî sıfatları inkâr etmişlerdir."<sup>88</sup>

### 3. Sıfatların Nefyine Dair Delilleri

Sıfatları inkâr eden Mu'tezile âlimlerinin bu konuda serdettikleri delilleri şöylece özetlemek mümkündür:

Eğer Allah her hangi bir sıfatla muttasıf olsa idi, bu sıfat ya zâtın aynı veya gayrı olurdu. Zâtın aynı olduğunda zâtın ötesinde sıfatların varlığı görüşü asılsız olur; gayrı olduğunda da ya hâdis veya kadim olurdu. Hâdis olması imkânsızdır. Çünkü o takdirde Allah'ın zâtıyla hâdislerin kıyamu söz konusu olurdu. Kadim olması da mümkün değildir. Zira bu durum, zâttan başka bir kadimin varlığını gerektirir. Bütün sıfatlar bu şekilde ele alındığında, zâtın kademıyla birlikte sıfatlar sayısınca kadimlerin varlığı/teaddüdü'l-kudemâ söz konusu olur. Halbuki ulûhiyetin en özel vasfı, kidedir. Bu vasıfta zâta başka şeylerin ortak olması, en genel vasıflarda da ortak olmasını gerektirir. Bu ise zâtın yanında sıfatların da ulûhiyetini netice verir ki, bu durum Tevhid'e aykırıdır yani şirk'tir. Mu'tezilenin bu konuda ileri sürmüş olduğu başka bir delil de şudur: Şâyet Allah, zâtına zâid sıfatlarla muttasıf olsa idi, o takdirde O'nun eksik ve bu sıfatlarla kendisini tamamlayan birine muhtaç olması gerekirdi. Kadim bir zâtın başkasına muhtaç olması ise muhaldir.<sup>89</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşıldığı üzere Vâsıl ve ona tabi olan Mu'tezile âlimleri ve ondan önce Cehm, Müşebih ve Mücessime'nin İslâm akidesine ters düşen teşbih ve tecsim görüşüne doğal olarak tepki göstermişler, bu akideyi savunmak ve tevhidi korumak için ortaya çıkmışlardır. Ne var ki, onların bu konudaki aşırılıkları sıfatları inkâr etmelerine yol açmıştır. Kısacası, bir grubun ifratı, başka bir grubun tefritine neden olmuştur.

Her ne kadar Mu'tezile yukarıda zikredilen görüş ve düşünceleriyle tevhidi korumayı esas almış olsa da, kanaatimizce onların bu konudaki Tevhide dair

86 Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 196; Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, Dımaşk 1990, I, 214.

87 Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 101-102.

88 Fazlurrahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Ankara 1993, s. 125.

89 Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 199-200; Kemalüddin Ahmed b. Hasan el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm an İbârâti'l-İmam*, Mısır 1368/1949, s. 122.

endişeleri yersizdir ve görüşleri Kur'an'ın konuyla ilgili izahlarıyla bağdaşmamaktadır. Onlar bu konudaki Yunan düşünce ve felsefesinden etkilenmişlerdir. Mu'tezile bu problemin hallinde nakli kabul etmekle birlikte akla daha çok önem vermiş ve ulûhiyet meselesinde aklın hakemliğini ön plânda tutarak zat ve sıfatların hakikati ve sıfatlarla zat arasındaki ilişkinin boyutunu kavramaya çalışmış, ancak bu yol, ulûhiyet meselesini fonksiyonel sıfatından soyutlamış ve onu, -aklın algıladıklarına boyun eğen ve akıl mantığının hükmüne göre şekillenen- zihinsel ve soyut bir sûrete dönüştürmüştür.

#### D. Şia ve Sıfatların Nefyi

Mu'tezile'nin sıfatlarla ilgili görüşlerinin daha sonra Şia tarafından genel olarak benimsendiği ve devam ettirildiği görülür. Özellikle Şia'nın On iki imam kolu veya İmâmiyye Şiası, bu konuda Mu'tezile'ye uyum göstermiştir. Onlar da selb metoduna ağırlık vererek Allah'ı eksik sıfatlardan tenzih etmiş ve O'nun sübûtî sıfatlarla nitelendirilemeyeğini söylemişlerdir. Yani onlara göre Allah'a hay, semi', basîr, kadîr, kavî dediği halde, O'nun hayatı, ilmi, sem'i, basarı, kudreti vardır denemez.<sup>90</sup> Mutezile'de olduğu gibi onlar, sıfatların zâtın aynı olduğu görüşüne sahiptirler. Seyyid Muhammed Rıza el-Muzaffer bu görüşü açıklarken şu ifadelerle yer verir: "*Bütün yönlerden Yüce Allah'ın tevhidinin gerektiğine inanırız. Nitekim zâtında tevhid zaruridir. O zâtında ve varlığında birtektir. Aynı şekilde sıfatlarında da tevhidi gerekir. Bu da O'nun sıfatlarının zâtının aynı olduğuna itikadla olur.*"<sup>91</sup> İmâmiyye Şiası'na göre sıfatların zâta zâid olduğunu söylemek, birden fazla kadimin var olduğunu ve Allah'ın ortaklarının bulunduğunu söylemektir.<sup>92</sup>

Şehristânî, sıfatların nefyi konusunda Şia'nın İsmailiyye fırkasının daha da aşırı gittiğini, bu konuyla ilgili görüşlerini bazı filozofların görüşleriyle karıştırmak suretiyle kitaplarını bu metod üzere yazdıklarını ve Yüce Yaratıcı hakkında şu ifadelerle yer verdiklerini nakleder: "*Biz, O mevcuttur demediğimiz gibi, mevcut değildir de demeyiz; âlim demediğimiz gibi, câhil de demeyiz. Kâdir demediğimiz gibi, âciz de demeyiz. Bütün sıfatlarda bu böyledir. Çünkü hakiki isbat, O'na nisbet ettiğimiz yönde, O'nunla diğer varlıklar arasında ortaklığı gerektirir. Bu ise bir teşbihtir. Dolayısıyla mutlak isbat ve mutlak nefiy ile hükmetmek mümkün değildir.*"<sup>93</sup> Bu ibarelerden anlaşılan, Bâtınî bir fırka olan İsmailiyye'ye göre, sübûtî olsun selbî olsun, Allah'ın hiçbir sıfatla muttasıf olmasının mümkün olmadığıdır. Çünkü O, herhangi bir sıfatla muttasıf olmaktan yücedir.<sup>94</sup>

Tabatabaî de sübûtî olsun, tenzihî olsun, Allah'ın hiçbir sıfatla nitelendirilemeyeceği görüşündedir. O bu görüşünü delillendirme yoluna giderken

90 Bkz. Şâh Abdülaziz Gulâm Hakîm ed-Dehlevî, *Muhtasarı't-Tuhfeti'l-İsnâaşeriyye*, Farsça'dan çev. Gulâm Muhammed Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî, Kahire 1387, s. 80.

91 Muhammed Rıza Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Kahire 1371, s. 16-18.

92 Ebu'l-Vefâ et-Taftâzânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Konya 2000, s. 140.

93 Şehristânî, *el-Milel*, II, 29.

94 Ahmed Hamîdüddin el-Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, Kahire 1952, s. 49.

Mu'tezile'nin şâhiden gâibe gitme metodunu kullanır, yani insanda bulunan bir takım sıfatları esas alarak Allah'ın sıfatları hakkında hüküm verme yoluna gider. Meselâ ona göre oğlunun veya çocuklarının olması gibi zattan ayrı düşünülmeyen sıfatlar ve bilgili, güçlü, uzun ve güzel gibi zattan ayrılan ve insandan insana farklılık arz eden sıfatlar vardır ki, bunların hepsi zâtın farklı olduğu gibi, her bir sıfat da birbirinden farklı ve birbirinin zıttıdır. Zâtın sıfatla ve sıfatın birbiriyle zıt olması, sıfata sahip bulunan zâtın ve zâtı tanıtan sıfatların her ikisinin de sınırlı ve sonlu olmasını isbat edecek en iyi delildir. Çünkü zat sonsuz ve sınırsız olsaydı, bütün sıfatları kapsar ve sıfatlar da birbirlerini içerirlerdi. Neticede her şey bir şey olurdu. Meselâ bu varsayılan insanın zâtı güçlülük olsaydı, güçlü olmak, bilgili olmak, uzunluk ve güzellik her birisi diğerinin aynısı olurdu ve sonuçta bu mânâların hepsi bir mânâdan fazla olmazdı. Bu açıklamalardan sonra Tabatabâi şu ifadelerle yer verir: "*Buraya kadarki açıklamalardan, Yüce Allah'ın zâtı için söz konusu sıfatların ispat edilemeyeceği aydınlığa kavuştu. Çünkü sıfat, sınır getirmeksizin düşünülemez ve Allah'ın mukaddes zâtı her türlü sınırlamadan münezzehtir. Hatta ettiğimiz tenzihten bile. Çünkü tenzih de gerçekte bir sıfatı ispat etmek demektir.*"<sup>95</sup>

Yukarıda anlatılanlardan, İmâmiyye Şiası ile İsmailiyye'nin sıfatlar karşısındaki tavırlarının farklı olduğu anlaşılır. İmâmiyye Şiası -daha önce belirtildiği üzere-, genellikle Mu'tezile ile aynı görüştedir. Onlar, Allah'ın İlim, kudret, günâ, irade ve hayat gibi cemel ve kemal sıfatlarının olduğunu, ancak bunların ilâhî zâtın aynı olup zâtına zâid olmadığını söyler. İsmailiyye ise Allah'tan bütün sıfatları temelden nefyeder.<sup>96</sup> Bununla birlikte İsmailiyye filozoflarından Kirmânî, İsmailiyye'nin tevhid karşısındaki tavrıyla Mu'tezile'nin tavrını karşılaştırır ve iki mezhep arasındaki ilkenin bir olduğunu ileri sürer ki bu da, Allah'ın, yaratıkların sıfatlarıyla nitelendirilmeyeceği ve yaratıklar için söylenenin O'nun için söylenemeyeceği ilkesidir. Ancak Kirmânî'ye göre Mu'tezile, her ne kadar bu ilkeyi ağızlarıyla söylüyorlar ise de, kalpleriyle bunu onaylamamaktadırlar. Çünkü onlar, 'Allah haydır, âlimdir, kâdirdir' demek suretiyle O'nu yaratıkların sıfatlarıyla nitelendirmektedirler. Bu ise anılan ilkeyi çiğnemektir.<sup>97</sup>

Her ne kadar Şia, Mu'tezile'nin sıfatlara ilişkin görüşlerini benimsemiş olsa da, yukarıda zikredilen bazı Mu'tezile kelâmcılarının haller teorisini benimsemez ve bu teoriyi ileri sürenlere oldukça ağır hücum ve eleştirilerde bulunur. Bu konuda Ebu Haşim el-Cübbâi'yi eleştiren Müfid, onun, ehl-i tevhidin yolundan ayrıldığını ve sıfatları kabul edenlerin görüşünden daha kötü bir görüş ortaya attığını belirttiğinden sonra şu ifadelerle yer verir: "*Üç şey vardır ki anlaşılmaz; Hıristiyanların ittihâdi, Neccâriyye'nin kesbi ve Behşemiyye'nin ahvâli (haller teorisi).*"<sup>98</sup> İbnü'l-Mutahhar

95 Muhammed Hüseyin Tabatabâi, *İslâm'da Şia*, Çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimi, İstanbul 1999, s. 143.

96 Yahya Huveydî, *Târîhu Felsefeti'l-İslâm fi'l-Kârrati'l-İfrîkiyye*, Mısır 1966. s. 109.

97 Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, s. 29.

98 Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 18-19.

el-Hillî de bu teorinin asılsızlığının zorunlu olduğunu, çünkü bir şeyin ya var ya da yok olacağını, bu ikisinin ortasının olamayacağını söyler.<sup>99</sup>

Burada şunu belirtmek gerekir ki, özellikle Şia akaidini inceleyen kaynaklara bakıldığında bu kaynakların Şia içinde yer alan çoğu fırkaları birbirine karıştırdıkları, buna göre haklarında hüküm verdikleri ve onları İslâm cemaatinin dışında gördükleri görülür. Meselâ Mu'tezile âlimlerinden Hayyât (300/912)<sup>100</sup>, Mezhepler tarihi yazarlarından Malatî<sup>101</sup> ve İsferyâni<sup>102</sup> gibi zatlar Râfizîleri tekfir edecek kadar ağır isnatlarda bulunurlar. Bu anlatılanlara bakılırsa bireyler seviyesinde bile bu ithamlardan uzak hiçbir kimsenin olmadığı zannedilir. Bu durumda takip edilmesi gereken en mâkul yol, akaidle ilgili konularda -varsakendi eserlerine başvurmaktır. Zira bireylerin veya grupların kendi görüşleri ancak bu yolla net olarak anlaşılır. Nitekim İmâmiyye Şiasından İbn Babeveyh el-Kummi (382/992) şöyle der: "Tevhid konusunda inancımız şudur: Allah birdir, hiçbir şey O'nun misli ve benzeri değildir. Kadimdir, O dâimâ Semi' ve Basir'dir, Hakîm'dir, Hay'dır, Kayyûm'dur, Aziz'dir, Kuddûs'tur, Alîm'dir, Kadîr'dir ve öyle olacaktır. Cevher, cisim, sûret ve araz gibi şeylerle nitelendirilemez... İptal ve teşbih sınırı gibi İki sınırın ötesindedir."<sup>103</sup>

### **E. İslâm Filozofları ve Sıfatların Nefyi**

Mu'tezile'de olduğu gibi, İslâm filozoflarının da Allah'ın sıfatlarını nefyettikleri görülür. Onların bu konuda ne derece isabet kaydedip etmediklerini anlamak için, önce onların sıfatlar konusundaki genel görüşlerine, sonra da bu görüşlerini isbat sadedinde ileri sürdükleri delillere yer vereceğiz.

#### **1. Genel Görüşleri**

İslâm filozoflarının Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşlerini anlayabilmek için önce Eski Yunan filozoflarından Eflâtun ve Aristo'nun ulûhiyet anlayışına temas etmek gerekir. Çünkü tercüme hareketlerinden sonra Yunan filozoflarının kitaplarını okuyan İslâm filozofları, onların ve özellikle Aristo'nun ulûhiyetle ilgili görüşlerinin etkisi altında kalmışlardır.

Eflâtun'un ulûhiyetle ilgili görüşleri çok net değildir. O, bu konuyu ruhun ölmezliği, ideler öğretisi ve tabiat kavramı gibi hususları izah ederken dolaylı olarak ele alır. O, Tanrı ile ilgili görüşleriyle tabiat âlemiyle ilgili görüşlerine bir arada yer vermez. Onun felsefesine ilâhî ve tabii felsefe denmesi, ona âit açık ve net metinlerin şehâdetine dayanmaktan daha çok, onun görüşlerini etüt edenlerin

99 el-Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar el-Hillî, *el-Bâbu'l-Hâdî Aşar*, Tahran 1370 (Sıfatlar faslı).

100 Ebu'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Rad atâ İbni'r-râvendî el-Mülhid*, Kahire, ty., s. 36-8.

101 Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd*, s. 22.

102 İsferyâni, *et-Tabîr*, s. 43.

103 Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummi, *Akâidü's-Şiati'l-İmâmiyye*, Tahran 1380, s. 66. Geniş bilgi için bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da'l-tikâdî Mezhebler*, s. 20 vd.

verdikleri bilgilere dayanmaktadır. Bu nedenle her ne kadar bazıları onun monoteist olduğunu söylemiş, tanrılardan söz etmesini içinde bulunduğu toplumun çoktanrıcılığına taviz verme olarak nitelemiş veya toplumun resmî politeizmine ters düşmeme düşüncesine bağlamış olsa da<sup>104</sup>, onun, tıpkı içinde bulunduğu toplum gibi puta tapan politeist biri olduğu, ancak teşbih yani Tanrı'nın insana âit sıfatlarla nitelendirilmesi ve Tanrı'yı hoşnut etmek için kurban kesmek gibi hurafelerle karışık ibadette bulunulması hususunda topluma karşı çıktığı söylenir. Ayrıca yukarıda zikredilen ideler teorisiyle ulûhiyet arasındaki gerçek ilişki bilinmemektedir. Bütün bunlar Eflâtun'un Siyaset adlı eserindeki sözlerinden sonuç olarak çıkarılan hususlar olup, bizzat Eflâtun'un söylediği açık ifadeler değildir. Her halükârda Eflâtun'a göre yaratıcı ve gerçek olan Tanrı tektir, basittir, bütün idelerin üstünde en iyi bir idedir ve hepsinin ilkesidir. Eflâtun'un "Saf İyi" dediği bu Tanrı, kendisini, yerde bitenleri ve yer üstünde bulunan bütün canlı varlıkları yaratandır. Gök cisimlerini, yeri, göğü, tanrıları, göğün altında var olan her şeyi ve yerin altındaki cehennemi yaratan da Odur.<sup>105</sup> O, tamdır, ezelîdir, değişmeyendir. Mutlak olarak zâtî yeterliliğe sahip olup, varlığını tamamlayacak başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Aynı zamanda O, harekettir, akıldır, nefistir; âlemde bulunan her şeyden farklıdır. O'nu kelimelerle nitelemek imkânsızdır. O, idare edendir, hakîmdir; yaratıkların işlerini düzene kor ve inâyet gözüyle her şeyi düşünür. Kısacası Eflâtun'a göre "İyi", aklî ilâhî bir güce sahip olup, bu âlemde var olan her şeye hükmeder. Onun "İyi"si, şeyleri bilmenin ilkesi olmasıyla birlikte onların var olmalarının da nedenidir.<sup>106</sup> Aslında O, sadece selb ile nitelendirilir. Yukarıda görüldüğü üzere Ona nisbet edilen bazı icâbî (olumlu veya sübûfî) nitelermeler edebî bir benzetme denilen eksik temsildir.<sup>107</sup> Kaldı ki Weber'in ifadesiyle Eflâtun'un tam anlamıyla gerçek Tanrı olarak kabul etmiş olduğu bu Tanrı da mutlak görünmemektedir; çünkü bu Tanrı varlıkları yaratırken, ezelî ve ebedîye (to aidion) bakmakta ve onu eserine örnek olarak almaktadır. Binaenaleyh ezelî ve ebedî, İde'dir, İyi'dir. Şu halde nasıl ki kopyacı taklit ettiği örneğe bağlı kalıyorsa, yaratıcı da İde'ye bağlı kalmaktadır. En Yüksek ve Mutlak Varlık olması için, örneğinin aynı, yani İde'nin kendisi, kişileşmiş İyi olması gerekir.<sup>108</sup>

Aristo ise, ulûhiyet konusunda önce "Vâcibü'l-vücut" ve "İlk Muharrrik" diye adlandırdığı Tanrı'nın varlığını isbata çalışır ve bu kâinatta zorunlu olarak var ve sonsuz olan hareketi<sup>109</sup>, kendisi hareket etmeyip kâinatı hareket ettirenin varlığına delil gösterir. Her hareketin bir hareket ettireni olduğunu, ancak bu hareket nedenleri zincirinin sonsuza kadar devam etmesinin mümkün olmayıp bunun hareket etmeyen bir nedende son bulması gerektiğini ve bu nedenin, bu kâinatın Tanrısı ve -kendi deyimiyle- "İlk Muharrrik"i (proton kinoun) olduğunu söyler.<sup>110</sup>

104 Bkz. Olguner, "Eflâtun", D.İ.A., İstanbul 1994, X, 471.

105 Burada zikri geçen yaratma, "sudûr" anlamındadır.

106 Bkz. Cemil Salîbâ, *Târihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1981, s. 42-4.

107 Ömer Ferrûh, *Târihu'l-Fikri'l-Arabî*, s. 100.

108 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998, s. 56-7. Ayrıca bkz. Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1993, s. 109-10.

109 Aristoteles, *es-Sema' et-Tabîf (Physica)*, Çev. Ahmed Lutfi es-Seyyid, Kahire 1935, VIII, 7.

110 Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985-1993, II, 163 vd.

Ona göre bu Tanrı birdir<sup>111</sup>, basittir<sup>112</sup>, ezeli ve sonsuz hareketin nedeni olduğu için ezeli ve sonsuzdur.<sup>113</sup> Aynı zamanda O, salt fiildir<sup>114</sup>, salt iyiliktir ve hayat sahibidir. Çünkü Aristo'ya göre aklın fiili hayattır ve Tanrı, işte bu fiildir. Zâtından sudür eden fiili ise, ezeli erdemli hayattır. Ancak O'nun hayatı, zâtını bilmeye veya başka bir deyişle ilmine râcidir.<sup>115</sup> O, araz ve cisim değildir. O'nun vücudu da mâhiyetinden farklı değildir. O'na değişme ve başkasından etkilenme âriz olmaz. Zâtıyla kaim ve Vâcibü'l-vücut olması itibariyle olumlu hakiki varlığa sahiptir. Varlığında başkasına ihtiyacı olmadığı için O'nun bir'liği, diğer varlıkların bir'liğinden farklıdır.<sup>116</sup> Aristo'ya göre bu Tanrı akıl, âkal ve ma'kuldur. Tanrı'nın bilgisi en mükemmel olduğuna göre O'nun objesinin de en mükemmel olması gerekir. Dolayısıyla Onun bilgisinin objesi yine kendisidir. Bu nedenle O, sadece kendisini bilir ve düşünür... O'nun sıfatları zâtına zâid olmayıp zâtını kavramaya veya bilmeye râcidir...<sup>117</sup>

İslâm Filozoflarına gelince, onlar, Yunan filozoflarının ve özellikle Aristo'nun "Vâcibü'l-vücut" kavramını aynen almışlar ve bunu "Allah" hakkında kullanmayı prensip olarak benimsemişlerdir.<sup>118</sup> Ancak her ne kadar onlar, Aristo'dan istifade etmiş olsalar da, "İlk Muharrik" veya "Allah"ın isbatıyla ilgili onun deliline başvurmamışlardır. Çünkü Aristo'nun bazı sıfatlarla nitelediği Tanrı, zâtını bilen ve düşünen salt fiildir. Bu Tanrı'nın yaratıcılık gücü yoktur. O, kendisi gibi ezeli olan varlığı harekete geçirmiş, bunun dışında pratiğe yönelik herhangi bir müdahalede bulunmamıştır. Sanki ezelliğini kabul ettiği bu âlemin yaratıcısı değil de yapıcısı ve bir mimarı koğumunda olan Tanrı, tıpkı ham maddeden heykel yapan bir heykeltıraşın ilk malzemesi olan maddeyi yoğurup onu belirli bir şekle sokması gibi, Tanrı da bu âlemi yapıp ona sadece bir hareket vermiş ve ondan sonra istirahata çekilmiş, âlemdeki hareketliliğe bir etkide bulunmamıştır. Bu duruma göre inâyeti olmayan Tanrı sanki tembel bir niteliğe bürünmüş olmaktadır ki bu, dinin ısrarla üzerinde durduğu, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu nitelemesine ve gerçeğine aykırıdır.<sup>119</sup>

İslâm filozoflarının, meselâ bunlardan Fârâbî (339/950) ve İbn Sînâ'nın (428/1037), Vâcibü'l-vücut'un özellikleri ve sıfatlarıyla ilgili açıklamalarıyla daha önce ele alınan Eflâtun ve özellikle Aristo'nun bu konudaki açıklamaları karşılaştırıldığında aralarında şaşılacak kadar çok benzerliğin olduğu görülür.<sup>120</sup>

111 Aristoteles, *Physica*, VIII, 4, 7.

112 Aristoteles, *Physica*, VIII, 15; Behiy, *el-Câribü'l-İlâhî*, s. 260.

113 Aristoteles, *Physica*, VIII, 4, 7.

114 Ebu'l-Velîd Muhammed b. Rüşd, *Tefsiri Mâba'de't-Tabia*, Beyrut 1938-1948, s. 1614; Hamûde Garâbe, *İbn Sînâ beyne'd-Dîn ve'l-Felsefe*, Kahire 1392/1972, s. 65-6.

115 İbn Rüşd, *Tefsiri Mâba'de't-Tabia*, s. 1613; Garâbe, *İbn Sînâ*, s. 67.

116 Aristo, *Physica*, VIII, 4, 7; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları ışığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 141.

117 Behiy, *el-Câribü'l-İlâhî*, s. 261.

118 Bkz. R. Abdülhamid, *Alâkatü Sıfâtillâh Taâlâ bi Zâtihî*, s. 99.

119 Bkz. Garâbe, *İbn Sînâ*, s. 82; Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 218.

120 Fârâbî'nin Vâcibü'l-Vücut'un özellikleri ve sıfatlarıyla ilgili geniş açıklamaları için şu eserlerine bakılabilir: *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fâdila*, Beyrut 1985, s. 37-49; *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Beyrut 1993, s. 42-6; *et-Ta'likat*, Lübnan 1408/1988, s. 37, 41, 46, 50, 55-6; 65; *Uyünü'l-Mesâil* (Fârâbî'nin

Bunun nedeni, bu iki İslâm filozofunun Eflâtun'un ve daha çok Aristo'nun öğretilerine olan bağlılıklarıdır. Onlar bir yandan Aristo mantığı ve anlayışıyla Allah'ın bir'liği, özellikleri ve sıfatlarını ele alırken, bir yandan da dini ve sıfatlarla ilgili dinin getirdiklerini unutmazlar. Bilâkis mezkûr felsefi görüşlerle çelişmeyecek şekilde dinin getirmiş olduğu bütün sıfatlarla Allah'ın nitelendirilmiş olduğunu isbata çalışırlar.<sup>121</sup> Ancak bunca çaba ve çalışma sonucunda –bazı ayrıntılar bir tarafa bırakılırsa- onların sıfatlar veya zat-sıfat ilişkisi konusunda Aristo'dan farklı bir görüş ortaya koymadıkları görülür. Sonuçta onlar da Allah'ın bir'lik ve basitliğine/bölünemezliğine halel gelmemesi için sıfatların zâta zâid olmadığı görüşünü benimserler.<sup>122</sup>

Kanaatimizce –Yunan filozoflarına olan bağlılıklarını veya selbî sıfatları daha çok nazara vermelerini gerekçe göstererek- İslâm filozoflarının Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etmelerini eleştirmek doğru olmasa gerektir. Bundan dolayıdır ki Abdülhalim Mahmûd, Fârâbî'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili hususlarda mutlak tenzih görüşünde olmasını Kur'an'ın “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O her şeyi hakkıyla işitir ve bilir” (Şûrâ, 42/11) ve “İzzet ve kudret Rabbi olan senin Rabbin onların bütün bâtil iddialarından münezzehtir, yücedir” (Sâffât, 37/180) âyetlerine uygun olduğunu ve Fârâbî'nin bu konuda eleştirilmesini doğru bulmadığını ifade eder.<sup>123</sup> Leary De Lacy de, Fârâbî'nin sıfatlarla ilgili felsefecilerin dili ile ortaya koyduğu hususların Kur'an'a uygun olduğunu söyler.<sup>124</sup> Ancak kanaatimizce De Lacy'nin genellemesi isabetli olmasa gerektir. Her ne kadar İslâm filozoflarının tenzih görüşleri doğru kabul edilse de, onların sübûtî sıfatları Allah'ın ilmüne, ilmünü de zâtına indirgemelerini yani zat-sıfat özdeşliğini doğrulamak mümkün gözükmemektedir. Çünkü onların bu görüşleri, sıfatların varlığını inkâr anlamını taşımaktadır. Ne var ki İslâm filozofları bu görüşü benimsemiş ve bunu delillendirme yoluna gitmişlerdir. Şimdi biz onların bu konudaki delillerine yer vermeye çalışalım.

## 2. Delilleri

Fârâbî, diğer konularda olduğu gibi, sıfatlar konusunu da oldukça kısa olarak ele almış, İbn Sînâ ise uzun açıklamalara yer vermiştir. Bu nedenle biz, konuyla ilgili İbn Sînâ'nın ileri sürmüş olduğu delilleri zikretmekle yetineceğiz. Bu deliller şunlardır:

*el-Cem' beyne Ra'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis* adlı eseriyle birlikte), Mısır 1907/1325, s. 50-1; *Fusûsu'l-Hikem*, (*el-Cem'* ile birlikte), s. 59. Bu konuda İbn Sînâ'nın ise şu eserlerine bakılabilir: *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Nasiruddin et-Tûsî'nin şerhiyle birlikte) Mısır 1958, III-IV, 456 vd.; *es-Şifâ. İlâhiyyât*, yy., ty., I, 37-47; *er-Risâletü'l-Arşîyye*, yy., ty., s. 16-35; *en-Necât*, Beyrut 1405/1985, s. 262-71, 280-1; *et-Ta'likat*, yy., ty., s. 13-22, 33-4, 37, 49, 60-2, 66, 70, 72, 80-1, 97, 103, 116-7, 150, 153, 158, 166, 181, 184.

121 Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994, s. 122; H. Ziya Ülken, *İbn Sînâ'nın Din Felsefesi*, Ankara 1955, s. 86-7.

122 Garâbe, *İbn Sînâ*, s. 105.

123 Abdülhalim Mahmûd, *et-Tefkîru'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1787, s. 252.

124 O. Leary De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. H. Yurdaydın-Y. Kutluay, Ankara 1959, s. 82.



1. Eğer Vâcibü'l-Vücûd'un sıfatları zâtına zâid olsa idi, sıfatlar zâta nisbetle potansiyel olarak (bilkuvve) var olur, zât da bu sıfatların fiilen var olmasının nedeni olurdu. Çünkü zât sıfatlardan öncedir. Dolayısıyla zât bir yönden yapıp eden (fâil), bir yönden de kabul eden (kâbil) olurdu. Halbuki zâtın yapıp eden olma yönü, kabul eden yönünden farklıdır.<sup>125</sup> Bunu şöyle ifade etmek de mümkündür: Eğer Yüce Allah'ın hakiki sıfatı olsaydı, bu sıfatın mümkün olması gerekirdi. Çünkü sıfatın, kendisinden farklı olan mevzûfuna ihtiyacı olmasında kuşku yoktur. Başkasına muhtaç olan her şey ise mümkündür. Bu takdirde onun bir yapıp edeni olması gerekir. Onun Yüce Allah'tan başka yapıp edeninin olması ise câiz değildir. Yoksa O, bir sıfatla muttasıf olma hususunda başkasına muhtaç olurdu ki, bu imkânsızdır. Dolayısıyla onun yapıp edeni, Yüce Allah'ın zâtı olurdu. Bu durumda da bütün yönlerden bir olan zâtının bu sıfatın hem yapıp edeni hem de kabul edeni olması gerekirdi. Halbuki bir tek şeyin hem yapıp eden hem de kabul eden olması mümkün değildir.

2. Eğer O'nun zâtına zâid sıfatları olsaydı, kuşkusuz bu sıfatlar kemal sıfatları olurdu. Bu durumda Yüce Allah'ın zâtı bunlar olmadan eksik olur ve bu zâid sıfatlarla tamamlanmış olurdu. Bu ise imkânsızdır.

3. Şâyet Vâcibü'l-Vücûd'un zâid bir sıfatı olsaydı, zâta -zât ve sıfat olmak üzere- çokluk gerekirdi. Bu ise, Vâcib'in her yönden bir olmasının gerekliliğinden ötürü imkânsızdır.<sup>126</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse, Aristo'nun ve İslâm filozoflarının Tanrı'nın zâtı ve sıfatları hakkında daha çok olumsuz ifadeler kullandıkları görülür. Onlar, Tanrı'nın ne olduğundan çok, ne olmadığı hususları üzerinde dururlar. Onların bu anlayışıyla -daha önceki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere- Mu'tezile'nin kullandığı metod arasında büyük bir benzerlik bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Sıfatların zâta zâid olmadığı veya zâtın aynı olduğu görüşünde de Mu'tezile'nin farklı düşünmediği göz önüne alındığında, filozofların onlardan etkilendikleri gibi onların da filozoflardan etkilendikleri görülür.

### **F. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları ve Sıfatların İsbatı**

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın, zâtıyla kaim kadim/ezelî ve ebedî sıfatlarla muttasıf olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Onlara göre Allah, zâtıyla kaim kadim ve ebedî bir ilimle âlim, kudretle kadir, hayatla hay, kelâmla mütekellimdir. Zira ilimsiz âlim, kudretsiz kadir, hayatsız hay, kelâmsız mütekellim düşünülemez. Diğer zâfî sıfatlarda da durum böyledir.<sup>127</sup> Kavram olarak sıfattan anlaşılan mânâ, zattan anlaşılan mânâdan başkadır. Yani bu iki kavram eş anlamlı değildir.<sup>128</sup>

125 İbn Sînâ, *el-Arşıyye*, s. 21.

126 Bkz. Alâüddin Ali b. Muhammed et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Lübnan 1990, s.175-178.

127 Bkz. Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *et-Tevhid*, İstanbul 1979, s. 47; Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Câmi' li Şuabi'l-İman*, Bombay 1406/1986, I, 275; Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, Mısır 1369/1950, s. 79; Ebu Said Abdurrahman en-Nisâbüri, *el-Gunye fi Usûli'd-Din*, Lübnan 1406/1987, s. 90; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Lübnan 1409/1988, s. 84; Nuruddin Ahmed b. Mahmud es-Sâbüni, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, Çev. ve Thk. Bekir Topaloğlu, Ankara

Ehl-i Sünnet âlimlerinin geneline göre İlâhî zat ile sıfatlar birbirlerinin ne aynı ne de gayrıdır. Bu meseleyle ilgili tartışma Mâtürîdî'de netlik arz etmemektedir. Eş'arî ise, bu probleme kısaca temas etmekle yetinir<sup>129</sup>, bir de zât-sıfat özdeşliği görüşünü ileri süren bazı Mu'tezile âlimlerine cevap verme sadedinde meseleye değinir.<sup>130</sup> Ayrıca Şehristânî'nin el-Milel'inde Eş'arî'ye nisbet edilen, fakat Eş'arî'nin elimizdeki eserlerinde göremediğimiz ve hangi kaynaktan aldığını da bilemediğimiz "... Bunlar, Allah'ın zâtıyla kaim ezeli sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah'ın ne aynı ne de gayrıdır, aynı da değil gayrı da değil denilmez" şeklinde ifadeler yer almaktadır.<sup>131</sup> Bununla birlikte bu her iki imamdan sonra gelen Ehl-i Sünnet kelâmcıları, aynılık ve gayrılık problemiyle ilgili tartışmayı daha detaylıca ele almış ve birçoğu konuyla ilgili geniş açıklamalar getirmişlerdir.<sup>132</sup> Allah'ın zâtı ile sıfatların özdeşleştirilmesinin sıfatların inkârı anlamına geleceği görüşünde olan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, zâtın ne aynı ne de gayrı olan sıfatların zâta zâid olduğuna dâir hem akli hem de nakli deliller ileri sürerler. Bu konuda ileri sürülen akli delillerden bazıları şunlardır:

1. Eğer sıfatlar Allah'ın zâtının aynı olsaydı, farklı anlamlar ifade eden sıfatları birbirinden ayırt etmek mümkün olmazdı. Yani ilim hayatın aynı, kudret ilmin aynı ve diğer sıfatlar da birbirinin aynı olurdu. Aynı şekilde zât ile sıfatları birbirinden ayırt etmek de mümkün olmaz ve sıfatların zâta hamlinin bir anlamı olmazdı. Meselâ "Allah âlimdir", veya "Allah kâdirdir" veya "Allah hay'dır" denildiğinde, bu sıfatların zâta hamledilmesi doğru bir anlam ifade ettiği halde, zât-sıfat özdeşliği söz konusu olduğunda bunlar "zât zâttır", "âlim âlimdir" veya "kâdir kâdirdir" gibi anlamlara gelir ki, bunun doğru ifade olduğu söylenemez. Dolayısıyla -yukarıda belirtildiği üzere- bu kavramlar eş anlamlı kavramlar olmadığından bunların birbirinin aynı olması düşünülemez.

2. Eğer O'nun zâtı sıfatlarının aynı meselâ ilmi olsaydı, zâtı da ilmi olurdu ve bu durumda O'nun ilmine ibadet edilmesi gerekirdi. Halbuki Mu'tezile âlimlerinden Kâbi, Allah'ın ilmine ibadet edilebileceğine inanan kimsenin kâfir olacağını açıkça ifade eder.

3. Eğer Allah'ın sıfatları zâtının aynı olsaydı, bu sıfatlardan biri meselâ ilim, diğer bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf olurdu. Aynı şey diğer sıfatlar için de söz konusudur ki, bu, pratik akıl ilkelerine aykırıdır.<sup>133</sup>

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, sıfatların zâta zâid olması ile ilgili mezkûr akli delillerden başka Kur'an'dan nakli delillere de başvurmuşlardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1416/1995, s. 25.

128 Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 100.

129 Eş'arî, *Risâletü Ehli's-Sağr*, s. 71.

130 Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975, s. 38.

131 Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 122.

132 Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 137-8; Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 84 vd.; a. mlf., *el-Maksadü'l-Esnâ Şerhu Esmâillâhî'l-Hüsnâ*, Mısır 1388/1968, s. 8 vd.; Neseî, *Tabsıra*, I, 200 vd.; a. mlf., *et-Temhîd fî Usûli'd-Din*, Kahire 1407/1987, s. 23; Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 27.

133 Neseî, *Tabsıra*, I, 205-7; Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 120.

"Allah'a emsal tanıyarak kendilerine zulmedenler, azabı gördükleri zaman bütün kuvvet ve kudretin yalnız Allah'a âit olup, Allah'ın azabının çetin olduğunu keşke şimdiden bilselerdi!" (Bakara, 2/165).

"O'nun dilediğinden başka, O'nun ilminden hiçbir şey kavrayamazlar." (Bakara, 2/255).

"O'nu (Kur'an'ı) kendi ilmiyle indirmiştir." (Nisâ, 4/166).

"Ey Rabbimiz, Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır." (Mü'min, 40/7).

Yüce Allah mezkûr âyetlerde açıkça kendisine kuvvet, ilim, rahmet ve kelâm gibi sıfatları nisbet etmiştir ki, O'ndan bunları ve daha başka sıfatları nefyetmek mümkün gözükmemektir.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yukarıda yer alan izah ve delillerine bakıldığında, sıfatların zâta zâid olduğunu kabul etmek, iddia edildiği üzere zatta çokluğu ve kadimlerin çoğalmasını gerektirmediği gibi, zâtın sıfatlarla tamamlanması gibi bir sonuca da yol açmaz. Zira sıfatların zattan ayrı bağımsız haricî varlıkları yoktur ki kadimlerin çokluğu söz konusu olsun. Sıfatlar zâtın gayrı da değildirler. Çünkü biri olmadan diğeri varlığı düşünülemez. Yani bunlar varlıkta ayrılmazlar, ancak her ikisinin anlamı da birbirinden farklıdır. Dolayısıyla gerek Mutezile'nin gerekse İslâm filozoflarının konuya ilişkin ileri sürdükleri delil ve görüşlerin yeterli olmadığı ve sağlam temellere dayanmadığı görülmektedir.

### Değerlendirme<sup>134</sup>

Sıfatlar probleminin ortaya çıkmasında çeşitli dinlerin birbirlerini etkilediklerini inkâr etmek mümkün olmadığı gibi, İslâm'daki sıfatlar probleminin, İslâm'ın bizzat kendi doktrini sebebiyle ortaya çıktığı, yani İslâm orijinli olduğu da bir gerçektir. Bilindiği üzere Kur'an'da geçen ve Allah'a nisbet edilen "el" (yed), "yüz" (vech), "ayn" (göz), "istivâ" (kurulma, oturma), "nüzl" (inîş), "meci" (geliş) vb. niteliklerin sözlük anlamlarına tabi olunması, sıfatlar probleminin ortaya çıkmasında önemli faktörü oluşturur. Ancak bu tür sıfatları Kur'an'da ve Sünnet'te geldiği gibi kabul eden, "teşbih", "tekyîf", "ta'til" ve "tahrif'e gitmeyen, yani varlığını kabul etikleri bu sıfatları, yaratıkların niteliklerine benzetmeyen, sözlük anlamlarının dışında bunlara mecazî anlamlar yüklemeyen ve nasıl olduklarını sorgulamayan Selefiyye için bu konuda herhangi bir problem söz konusu değildir. Çünkü onlar, insan aklının bu sıfatların mâhiyetini kavramaktan âciz olduğunu bilirler ve bu konuda akıl yürütmeyi uygun bulmazlar. Ne var ki, Müşebbihe ve Mücessime gibi bazı mezhepler, mezkûr sıfatların zâhirî anlamlarını esas alarak Allah'ı yaratıklara benzetme yoluna gittikleri görülür. Mu'tezile ise, sırf tevhidi koruma adına sıfatları inkâr etme gibi yanlış bir yola girer. İslâm filozoflarının ve daha sonra Mu'tezile'nin görüşlerini devam ettiren Şia da aynı görüşü benimser. Anılan ekollerin bu tür yollara girmelerinde bazı endişelerin rol oynadığı görülmektedir. Bunlardan biri, Allah hakkında teşbihî (antropomorfik= insanbiçimci) bir dil kullanılıp kullanılamayacağı konusudur.

134 Bu değerlendirmede büyük ölçüde Turan Koç'un *Din Dili* adlı eserinden yararlandık. Geniş bilgi için bkz. a.g.e., Rey Yay., Kayseri, ty., s. 49 vd.

Her ne kadar bazı İslâm kelâmcı ve filozoflarını antropoformizme yol açacağı endişesine sevk etme söz konusu ise de, teşbihî dil kullanmadan Allah hakkında konuşmak imkânsızdır. Bu konuda önemli olan, insanı merkeze almayı ve onu ölçü kabul etmeyi ifade eden ve Allah hakkında kullanıldığında apaçık güçlükleri ortaya koyan antroposentrizm ile, kaçınılmaz nedenlere dayanan antropoformizmi ayırt etmektir. Antroposentrizmin bu güçlüklerinin yanısıra, antropoformizmin de ciddi problemleri vardır. Müşebbihe ve Mücessime'nin yaptığı gibi günlük dilde kullanılan terimler harfi harfine Allah hakkında da kullanılırsa, bunu İslâm'ın tasvir ettiği ulûhiyet anlayışıyla bağdaştırmak mümkün olmaz.

Öte yandan teşbihe yol açacağı endişesinden dolayı Allah'ı sadece tenzihî (olumsuz) sıfatlarla nitelendirmeyi esas alan ve olumlu sıfatları inkâr eden Mu'tezile ve İslâm filozoflarının bu konudaki yaklaşımları, aşırı tenzihten öte geçmemektedir. Aslında hem Kur'an, hem de ondan önceki Kitab-ı Mukaddes'te Allah, tenzihî sıfatlarla nitelendirilir. Meselâ Kur'an'da geçen "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (Şûrâ, 42/11), "De ki: O, Allah'tır, tektir. Allah Sameddir. Ne doğurdu, ne de doğuruldu. Ne de herhangi bir şey O'na denk oldu" (İhlâs, 112/1-4) ve benzeri âyetler, bunun en açık örnekleridir. Bu nedenle Mu'tezile ve İslâm filozoflarının Allah'ı bu anlamda nitelendirmeleri doğaldır ve bundan dolayı onları eleştirmek de doğru değildir. Ancak O'nu nitelendirmenin biricik yolunun bu olduğunu söylemeye gelince, bunu İslâm'ın ulûhiyet anlayışıyla bağdaştırmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü mezkûr semâvî kitapların Allah'ı olumsuz nitelermelerden daha çok olumlu nitelemelerle anlattığı görülür. Dolayısıyla Allah'ın ne olduğundan çok, ne olmadığını ortaya koymayı netice veren tenzihî nitelermelerle O'nu tanıma ve tanıtanın mümkün olmadığı apaçık bir gerçektir. O halde bu konuda riayet edilmesi gereken en önemli husus, Allah'a eksikliklerin atfedilemeyeceği anlamını ifade eden tenzihî dil ile, O'ndan olumlu sıfatları soyutlamayı ifade eden tenzihî veya olumsuz dili birbirinden ayırt etmektir. Çünkü bu iki şey birbirinden farklıdır.

Bu tespitlerden sonra bu konuda şunları söylemek mümkündür: Teşbihî (antropoformik) ifadeler kullanmaksızın Allah hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, aynı sözcükle ifade ettiğimiz niteliğin Allah'a nisbet edilmesiyle, başka şeylere nisbet edilmesinin farklılığını kavramaktır. Meselâ sözcük olarak aynı olsa da, Allah'a nisbet edilen "el" (yed) ile, insana nisbet edilen "el" (yed)in aynı veya benzer şeyler olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü insan elinin ne olduğu bilinirken, aşkın ve salt mükemmel olan Allah'ın elinin mâhiyet ve keyfiyetini bilmek imkânsızdır. Dolayısıyla sadece sözcükteki ve "varlık"taki (vücut) ortaklık -bütün nitelermelerde ortaklık olmadığı sürece-, iki şeyin benzer veya denk olması sonucunu vermez. Ayrıca Allah'ı olumsuz nitelermelerden soyutlamak veya bu nitelermeleri inkâr etmek, O'nu olumsuz bir varlık haline getirir. Hatta bu durum dini inkâra ve gizli bir ateizme de yol açar. Bu açıdan bakıldığında gerek Kur'an'ın ve Sünnet'in Allah'ın kernal sıfatlarıyla muttasif olduğuna dair apaçık beyanları ve gerekse Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu konuda ileri sürdükleri akli deliller karşısında, mezkûr ekollerin görüş ve delilleri oldukça yetersiz ve tutarsız kaldığı ve Allah'ın sıfatlarını inkâr etmenin imkânsız olduğu anlaşılır.

## Bibliyografya

- Abdullah, Muhammed Ramazan, *el-Bâkılânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Bağdâd 1986.
- Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler ve Akâid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1994.
- Abdülhamid, Râcih, *Alâkatü Sıfâtillâh Taâlâ bi Zâtih*, Ammân 1409/1989.
- Anonim, *Meydan Larousse*, İstanbul 1987.
- Aristoteles (m.ö. 384/322), *Metafizik (I-II)*, Çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985-1993.
- es-Sema' et-Tabîi* (Physica), Çev. Ahmed Lütfi es-Seyyid, Kahire 1935.
- Aydın, Mehmet, "Hıristiyanlık", D.İ.A., c. XVII, İstanbul 1998.
- Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib(463/1071), *Târîhu Bağdâd (I-XVIII)*, Lübnan. ty.
- Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr (429/1037), *el-Fark Beyne'l-Firak*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, ty.
- *Usûlü'd-Din*, Lübnan 1401/1981.
- Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib (403/1013), *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut 1414/1993.
- Behiy, Muhammed, *el-Cânibü'l-İlâhî mine't-Tefkiri'l-İslâmî*, Kahire 1391/1972.
- Cârullah, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Kahire 1366/1947.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed (816/1413), *et-Ta'rifât*, yy., ty.
- Cüveynî, Abdümelik b. Abdullah (478/1085), *el-İrşâd ilâ kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İtikâd*, Mısır 1369/1950.
- De Lacy, O. Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. H. Yurdaydın-Y. Kutluay, Ankara 1959.
- Dehievî, Şâh Abdülaziz Gulâm Hakîm, *Muhtasaru't-Tuhfetü'l-İsnâaşeriyye*, Farsça'dan çev. Gulâm M. Muhyiddin b. Ömer el-Esemî, Thk. Muhibuddin el-Hatîb, Kahire 1387.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Muhâdarât fi'n-Nasrâniyye*, yy., 1392/1972.
- Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm (I-II)*, Lübnan ty.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1993.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975.
- *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (I-II)*, Thk. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1389/1969.
- *Risâletü Ehli's-Sağr*, Thk. Muhammed es-Seyyid el-Celeynüd, Kahire 1987.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Turhan (339/950), *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fâdıla*, Tkd. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut 1985.
- *Fusûsu'l-Hikem*, (el-Cem' beyne ra'yeyi'l-Hakîmeyn Eflatun el-İlâhî ve Aristütâlis adlı eserleriyle birlikte), Mısır 1325/1907.
- *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Thk. Fevzi Mitri Neccâr, Beyrut 1993.
- *et-Ta'likat*, Thk. Ca'fer Âli-Yâsîn, Beyrut 1408/1988.
- *Uyûnü'l-Mesâil*, (el-Cem' adlı eserleriyle birlikte), Mısır 1325/1907.
- Fazlurrahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Ankara 1993.
- Ferrûh, Ömer, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî*, Lübnan 1973.

- Garâbe, Hamûde, *İbn Sînâ beyne'd-Dîn ve'l-Felsefe*, Kahire 1392/1972.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide ile's- Sevra* (I-V), Beyrut 1988.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed (300/912), *el-İntisâr ve'r-Rad alâ İbni'r-râvendî el-Mülhid*, Kahire, ty.
- Herrâs, Muhammed Halîl, *Şerhu'l-Akideti'l-Vâsıtiyye*, Suudi Arabistan, ty.
- Hilâlî, el-Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar (728/1328), *el-Bâbu'l-Hâdî Aşar*, Tahran 1370.
- Huveydî, Yahya, *Târîhu Felsefeti'l-İslâm fi'l-Kârrati'l-İfrîkiyye*, Mısır 1966.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (276/889), *Uyûnü'l-Ahbâr* (I-II), yy., ty.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim (711/1311), *Lisânü'l-Arab* (I-XV), Beyrut, ty.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed (595/1198), *Tefsiru Mâba'de't-Tabia*, Nşr. Maurice Bouyges, Beyrut 1938-1948.
- İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah (428/1037), *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Nasîruddin et-Tûs'nin şerhiyle birlikte) (I-III), Thk. Süleyman Dünya, Mısır 1958.
- *en-Necât*, Tkd. Mâcid Fahrî, Beyrut 1405/1985.
- *er-Risâletü'l-Arşıyye*, Thk. İbrahim Hilâlî, yy., Ty.
- *eş-Şifâ*, (İlâhiyyât I-II), Thk. G. C. Anawati-Said Zâyd, yy. ty.
- *et-Ta'likat*, Thk. Abdurrahman Bedevi, Mısır 1973.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Ahmed (728/1328), *Minhâcû's-Sünneti'n-Nebeviyye*, yy., 1406/1986.
- İbnü'l-Esir, Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1402/1982.
- İlhan, Avni, "*Ebu Hâşim el-Cübbâr*", D.İ.A., c. X, İstanbul 1994.
- İsferâinî, Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Din*, Thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut 1403/1983.
- İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlim-i Kelâm*, Ankara 1981.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.
- Kilâbâzî, Muhammed (380/990), *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Thk. Mahmûd Emin en-Nevâvî, Kahire 1389/1969.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdüddin, *Râhatü'l-Akl*, Thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Mustafa Hilmi, Kahire 1952.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri, ty.
- Kurmî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babevyh (382/992), *Akâidü's-Şiati'l-İmâmiyye*, Tahran 1380.
- MacDonald, Durcan Black, *Developmet of Muslim Theology*, New York 1903.
- Mahmûd, Abdülhalîm, *et-Tefkîru'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1787.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali (845/1480), *el-Hitat*, yy., 1326.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (377/987), *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, Beyrut 1388/1968.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *et-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995.
- Müzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Kahire 1371.

- Müfid, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed (413/1022), *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, Tebriz 1372/1993.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (261/874), *es-Sahih*, Beyrut, ty.
- Nesefî, Ebu'l -Muin Meymûn b. Muhammed (508/1115), *Tabsiratü'l-Edille*, Dimaşk 1990.
- *et-Temhid fi Usûli'd-Din*, Thk. Abdülhay Kâbil, Kahire 1407/1987.
- Nicholson, R. A., *History of The Arabs*, Cambridge 1961.
- Nîsâbü'rî, Ebu Said Abdurrahman (450/1058), *el-Gunye fi Usûli'd-Din*, Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Lübnan 1406/1987.
- Olguner, Fahrettin, "Eflâatun", D.İ.A., c. X, İstanbul 1994.
- Râzî, Fahrüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer (606/1209), *Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimin*, Thk. Hüseyin Atay, Kahire 1411/1991.
- Salîbâ, Cemil, *Târihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1981.
- Schacht, Joseph, *New Sources For The History of Muhammedan Theology*, *Studia Islamica*, I, 1953.
- Sweetman, J. Windrow, *İslam and Christian Theology*, Londres 1945.
- Şehristânî, Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal* (İbn Hazm'in *el-Fasl* adlı eseriyle birlikte), Beyrut 1395/1975.
- *Nihâyetü'l-İkdâm*, Kahire, yy.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *İslâm'da Şia*, Çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimi, İstanbul 1999.
- Taftâzânî, Ebu'l-Vefâ, *Ana Konularıyla Kelâm*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Konya 2000.
- Taftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer (793/1390), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, yy., ty.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1994.
- Tritton, Arthur Stanley, *İslâm Kelâmı*, Çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1983.
- *Muslim Theology*, London 1947.
- Tûsî, Alâüddin Ali b. Muhammed (887/1482), *Tehâfütü'l-Felâsife*, Lübnan 1990.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İbn Sinâ'nın Din Felsefesi*, A.Ü.İ.F.D., I-II, Ankara 1955.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fiğlalı, İstanbul 1998.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998.
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Cambridge 1933.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefesine Giriş*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul 1996.
- *Negative Attributes In The church Fathers*, Cambridge 1953.
- *Philosophical Implications of The Problem of Divine Attributes Kalam*, Cambridge 1958.
- *The Philosophy of The Kalam*, London 1976.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, *Kelâm Ders Notları*, Ankara 1998.
- Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984.

İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE  
ALLAH'IN İLMİ

*Yrd. Doç. Dr. H. Hüseyin TUNÇBİLEK*  
*Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi*



## ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE MODÜLER YÖNTEM İLE GELENEKSEL YÖNTEMİN KARŞILAŞTIRILMASI (F.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)\*

Tahsin DELİÇAY\*\*

**B**u çalışma, kendisiyle ilgili yurt içi ve yurt dışındaki üniversiteler ile yabancı dil öğretim merkezlerinde, çeşitli araştırma ve uygulamaların yapıldığı bir yöntemin öğrenciler üzerinde denenmesidir. Yabancı dil öğretimde kullanılan ve adına '*Modüler Öğretim Yöntemi*' denilen bu yaklaşımın kendisine ait çeşitli yöntem ve uygulama şekilleri vardır.

Uygulamaya geçmeden önce, öğrencilerin ortaöğretimde gördüğü ancak, bizim önceden ders olarak anlatmayıp; derslerde mevzu gereği değindiğimiz, Arapça Dilbilgisi dersinin '*Sayılar*' konusunda hazırladığımız 50 soruluk *öntest*, sınıfın tamamına sorulacaktır. Daha sonra '*Sayılar*' konusu *Kontrol Grubu*'na *Geleneksel*, *Deney Grubu*'na da *Modüler Öğretim Yöntemi*'yle 1'er saatlik 5 ayrı derste anlatılacaktır. *Kontrol Grubu*'na sınıfta tamamen *geleneksel* yöntemle anlatılacak olan konu, *Deney Grubu*'na da sınıfta, hazırlanan modül ve özel notlar; sınıf dışında da öğrenme paketleri, öğrenme merkezi, kütüphane ortamı gibi özel şartlar oluşturularak işlenecektir. Konuların anlatımının akabinde yine aynı 50 soru, her iki gruba, *sontest* olarak verildikten sonra, bu iki testin sonuçları alınarak not oranları

---

\* Bu araştırma-denence-makale, 2000-2001 öğretim yılı bahar dönemi yedinci haftasında, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi birinci sınıf öğrencilerinin Arapça Dilbilgisi dersinde uygulanmıştır. Uygulama için sınıf, öğrencilerin fakülteye giriş puanları, güz dönemi Arapça dersi not ortalamaları ve *öntest* puanları gibi ölçütlerle bilgisayar ortamında bir araya getirilip '*deney ve kontrol grubu*' olarak iki gruba ayrılmıştır.

a. Deney grubu: *Modüler* öğretim yönteminin uygulandığı grup.

b. Kontrol grubu: *Geleneksel* öğretim yönteminin uygulandığı grup.

\*\* Yrd.Doç.Dr., Fırat Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi. [tdelicav1@hotmail.com](mailto:tdelicav1@hotmail.com)

kıyaslanacaktır. Sonuç olarak, yabancı dil öğretiminde *Modüler Öğretim Yöntem*'i ile *Geleneksel Öğretim Yöntem*'inin öğrenci başarısı üzerine etkisi karşılaştırılmalı olarak ortaya konmaya çalışılacaktır.

Genelde yabancı dil öğretimi, özelde de Arapça, ülkemizdeki sınırlı sayıda bazı orta ve yükseköğretim kurumları dışında önemli bir problemdir. Bu problemin bir çok sebebi vardır. Bunlar öğrenen, öğreten, öğretimde kullanılan yöntem ve araçlar şeklinde sıralanabilir.

Bu çalışmanın, Arapça öğrenimi ve öğretiminde karşılaşılan problemlere yeni bir bakış açısı getirmesi suretiyle çözüm olması ümit edilmektedir.

## ARAPÇA ÖĞRETİMİNİN TÜRKİYE'DEKİ TARİHİ GELİŞİMİ

Ülkemizde yabancı dil öğretiminin tarihi gelişimi, Osmanlı ve Cumhuriyet olmak üzere iki dönemde incelenebilir.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde yabancı dil öğretimi medreselerde başlamıştır. Buralarda öğretilen yabancı dil Arapçadır<sup>1</sup>. Bu dönemde halkın ve devletin dili Türkçe, medreselerdeki eğitim ise Arapça ile. Müspet ilimler yine Arapça, edebiyatla ilgili eserler de Farsça kaleme alınmıştır<sup>2</sup>. Arapçanın eğitim-öğretimde bu denli etkin olması, Türklerin İslâm'ı kabulü ve dolayısıyla dinî kaynakların başta Kur'an-ı Kerim ve hadis olmak üzere tamamına yakınının Arapça olmasıdır denilebilir.

İlk medrese 1331 yılında Orhan Gazi tarafından İznik'de kurulmuştur. İstanbul'da Fatih medreselerinin kurulmasına kadar Osmanlılarda Selçuklu medrese geleneği önemli değişiklik göstermeden sürdürülmüştür. Fatih medreselerinin kurulmasıyla öğretimde köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Medrese öğretiminde basamaklı sisteme geçilerek okutulan dersler seviyelere göre düzenlenmiş, bununla medresenin daha sonraki basamaklarında öğretimin Arapça yapılması imkânı sağlanmıştır. Bu düzenleme ile bir bakıma önce Arapça'nın yabancı dil olarak öğretilmesi, daha sonra da eğitim-öğretim dili olması uygulamasına geçilmiştir<sup>3</sup>.

Arapça eğitimi Tanzimat Fermanına (1839) kadar hem yabancı dil hem de öğretim dili olarak sürdürülmüştür. Ancak Tanzimat'tan sonra medreselerde Türkçe öğretim dili, Arapça ise yabancı dil olarak öğretilmeye başlanmıştır<sup>4</sup>.

Tanzimat döneminde Fransızca'nın okutulmasına devam edilmiş ve 1868 yılında ortaokul seviyesindeki, eğitim dili Fransızca olan Galatasaray Sultânisi açılmıştır. Fransızca öğretim yapmak gayesiyle açılan bu okulun öğretmenleri,

1 Yalçınkaya, L., *Ülkemizde Yabancı Dil Eğitimi*, 1982, s.71.

2 Cem, C., *Türkiye'de Kamu Görevlilerinin Yabancı Dil Sorunu* (TODAJE Yayını No:176), Ankara, 1978, s.41.

3 Doğan, C., *Arapça Öğretim Metod ve Teknikleri*, Ankara, 1989, s.52.

4 *Arapça Öğretim Metod ve Teknikleri*, s.52.

açıldığı yıllarda Fransa'dan getirilmiş ve sonuçta büyük başarılar elde etmiştir<sup>5</sup>. Daha sonraki yıllarda Fransızca'nın dışında İngilizce ve Almanca da seçmeli olarak okutulmuştur<sup>6</sup>.

Cumhuriyetle birlikte 1924 yılında öğretim birliğini sağlamak için uygulamaya konan Tevhid-i Tedrisat kanunuyla, Arapça ve Farsçanın yerine okullarda yabancı dil olarak Fransızca, Almanca ve İngilizce okutulmuştur<sup>7</sup>. Arapça, eğitimden tamamen çıkarılmayarak bazı orta ve yükseköğretim programlarında yer verilmiştir. Günümüze kadar gelen bu uygulamada Arapça hâlâ İnam Hatip Liseleri, İlahiyat Fakülteleri ve Fen-Edebiyat Fakültelerinin Doğu Dilleri Bölümlerinde zorunlu, diğer fakültelerin bazı bölümlerinde zorunlu/seçmeli ders olarak okutulmaktadır.

## ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE KULLANILAN YÖNTEMLER

Yıllarca uğraşarak yabancı dil öğretiminde en etkin yolu bulmayı hedefleyen eğitim ve dilbilimciler, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren olaya daha bilimsel yaklaşarak, geleneksel metotların dışında yeni yöntem ve eğilimlere yönelmiş ve yeni hedefler ortaya koymuşlardır. Geleneksel sistemde tamamen yazılı metinlere dayanan dil öğretimi ruhbilim, dilbilim ve eğitim bilimleri arasında meydana gelen gelişmelerden etkilenmiş ve bu alandaki yeniliklerden yararlanmışır<sup>8</sup>.

Günümüze kadar yabancı dil öğretiminde değişik yöntemler geliştirilmiş ve uygulanmıştır. Yurt içi ve yurt dışındaki öğretim uzmanları ve dilbilimciler tarafından benimsenen başlıca dil ve öğretim yöntemleri şöyle sıralanabilir<sup>9</sup>:

1. Dilbilgisi-Çeviri Yöntemi (Grammar Translation Method),
2. Düzvarım Yöntemi (Direct Method),
3. Kulak Dil Alışkanlığı Yöntemi (Audio-Lingual Method),
4. Bilişsel Öğrenme Yaklaşımı (Cognitive-Code Approach),
5. İletişimsel Yaklaşım (Communicative Approach),
6. Seçmeli Yöntem (Eclectic Method).

Yukarıda belirtilen yöntem ve yaklaşımlara bakıldığında, dil öğretiminde kullanılan en eski yöntemin adına klasik yöntem de denilen *Dilbilgisi-Çeviri Yöntemi* olduğu görülmektedir. Bu yöntemde bir dili öğrenmek demek, o dilin özellikle kurallarını öğrenmek ve metin çözmek demektir.

Belli bir öğrenme teorisine göre geliştirilmemiş olan *Dilbilgisi-Çeviri Yöntemi*,

5 Ergin, O., *Türk Maarif Tarihi*, cilt:5, İstanbul, 1977, s.2160.

6 Demirel, Ö., *Yabancı Dil Öğretimi-İlkeler, Yöntemler, Teknikler*, Ankara, 1990, s.9.

7 Demircan, Ö., *Dünden Bugüne Türkiye'de Yabancı Dil*, İstanbul, 1988, s.92.

8 Senemoğlu, Osman, *Yabancı Dil Öğretiminde Dil Düzeyleri Sorunsalı* (Türk Dil Öğretimi Özel Sayısı, XLVII), 1983, s.167.

9 Demirel, Ö., *Yabancı Dil Öğretiminde Çağdaş İlke ve Yöntemler*, 1983, s.21.

Eski Yunan'dan 20. yüzyılın ortalarına kadar uygulanan bir dil öğretim yöntemidir<sup>10</sup>.

Günümüzde yabancı dil öğretimi anlayışında, hiçbir yöntemin tek başına tüm öğrencilerin sorunlarını çözecek güçte olamayacağı, sorunların çözümüne bu metotları ortaya koyanlar kadar sınıfta ders veren öğretmenlerin de çözüm getirebileceği savunulmaktadır<sup>11</sup>. Sınıf içi öğretimde belli bir yönteme bağlı kalmak yerine, her öğrenme durumuna uygun düşen bir yöntem kullanma düşüncesi benimsenmektedir<sup>12</sup>. Bu düşünceden hareketle çeşitli alanlarda uygulanmış ve müspet sonuçlar alınmış modüler öğretim metoduna, yabancı dil öğretiminde de kullanım ihtiyacı duyulmuştur. Yurtiçi ve yurtdışında modüler yöntemle dil öğretiminde akademik çalışmalar<sup>13</sup> da yapılmıştır.

Arapça öğretiminde medreselerde kullanılan yöntem, *Dilbilgisi-Çeviri Yöntemi* (*Grammar Translation Method*)dur. Medresede Arapça öğretiminden maksat, islâmî temel kaynak kitaplar –bunların bazıları aynı zamanda öğretimde takip ediliyordu- ile ilmi ve kültürel eserleri okuyup istifade etmektir. Bu ise, iyi bir Arapça eğitimi almakla mümkündür.

Medreselerde Arapça eğitimi, dil bilgisinin temelini oluşturan *sarf* (kelime bilgisi) ve *nahiv* (cümle bilgisi) esas alınıp öğretildiği uzun zaman dilimiyle başlar, daha sonra diğer ilimlere geçilirdi. Medrese sisteminde *sarf* konusunda okutulan belli başlı kitaplar şunlardır:

"*el-Emsile*", "*el-Biñâ*", "*el-Maksûd*", "*el-'Izzî*", "*Merahu'l-ervâh*" ve "*eş-Şâfiye*" ile bunların çeşitli şerhleri okutulmaktaydı. Zaten bu eserler üzerine yapılan şerhler, bu eserlerin söz konusu dönemde ne denli geçerli olduğunu göstermektedir.

Nahiv'de okutulan kitaplar ise, "*el-'Avâmil*", "*el-İzhâr*", "*el-Kâfiye*", "*el-Misbâh*", "*Lübbü'l-elbâb*", "*Kavâidu'l-i'râb*" gibi nahiv, daha sonra da meâni, beyân ve bediî konularını ihtivâ eden "*el-Mutavvel*" ve "*Miftâhu'l-ulûm*" gibi belagat kitapları ile bunlara yapılan şerhler okutulmuştur.

Bu kitapların tamamı medreselerde geleneksel yöntemle okutulmuşlardır.

10 Gömleksiz, M. N., *Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılan Yöntemler ve Yöntem Sorunu* (Firat Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: V, 253-264), 2000, s.255.

11 Sebüktekin, H., *Yüksek Öğretim Kurumlarında Yabancı Dil İzlenimleri*, İstanbul, 1981, s.72.

12 Demirel, Ö., *Üniversitelerde Yabancı Dil Öğretimi, Çağdaş Eğitim*, 1988, s.20.

13 İngilizce'de *Zamanlar*'ın öğretilmesi konusunda hazırlanmış uygulanmış bir doktora tezi, geniş bilgi için bakınız: GÖMLEKSİZ, M. N., *Yabancı Dil Öğretiminde Modüler Öğretim Yöntemi ile Geleneksel Yöntemin Öğrenci Başarısı Üzerine Etkisinin Karşılaştırılması*, Elazığ, 1999.

## MODÜLER ÖĞRETİM YÖNTEMİ

Sözlükte, mimarlıkta kullanılan tarifi, 'bir yapının çeşitli bölümleri arasında orantıyı sağlamak için kullanılan ölçü birimi'<sup>14</sup> diye tarif edilen modül, bir bütünün bölünebilen parçası demektir.

Bir öğrenme birimi olarak kabul edilen modül, eğitim açısından 'Ulaşılabilecek öğrenme hedeflerini davranışsal olarak gösteren hedeflere varabilmek için, gerekli etkinlikleri belirleyen hedeflere ne derece erişildiğini kontrol etme imkânı veren ve değişik öğrenme şartları içinde bulunan fertlerin öğretiminde etkili biçimde kullanılabilecek özelliği taşıyan, kendi içerisinde bütünlüğü olan bir öğrenme elemanı'<sup>15</sup> diye tarif edilir.

Eğitimde kullanılan modülün ne olduğu ve özellikleri şu şekilde sıralanmaktadır<sup>16</sup>:

1. Öğrencinin ulaşacağı öğrenme hedeflerini davranışsal olarak gösterir,
2. Hedeflere ulaşabilmek amacıyla gerekli etkinlikleri ortaya koyar,
3. Hedeflere ne derece ulaşıldığını kontrol imkânı verir,
4. Değişik öğrenme şartlarındaki fertlerin öğretiminde etkili bir şekilde kullanılabilme özelliğini taşır,
5. Kendi içerisinde bütünlüğü olan bir öğrenme elemanıdır.

## MODÜLER VE GELENEKSEL ÖĞRETİMDE YARARLANILAN TEMEL KAYNAKLAR

Bu araştırmanın uygulaması esnasında *deney ve kontrol* gruplarına değişik kaynaklar sunulmuştur. Bu kaynaklar her programın kendi ruhuna uygun etkinliklerle yürütülmeye çalışılmıştır.

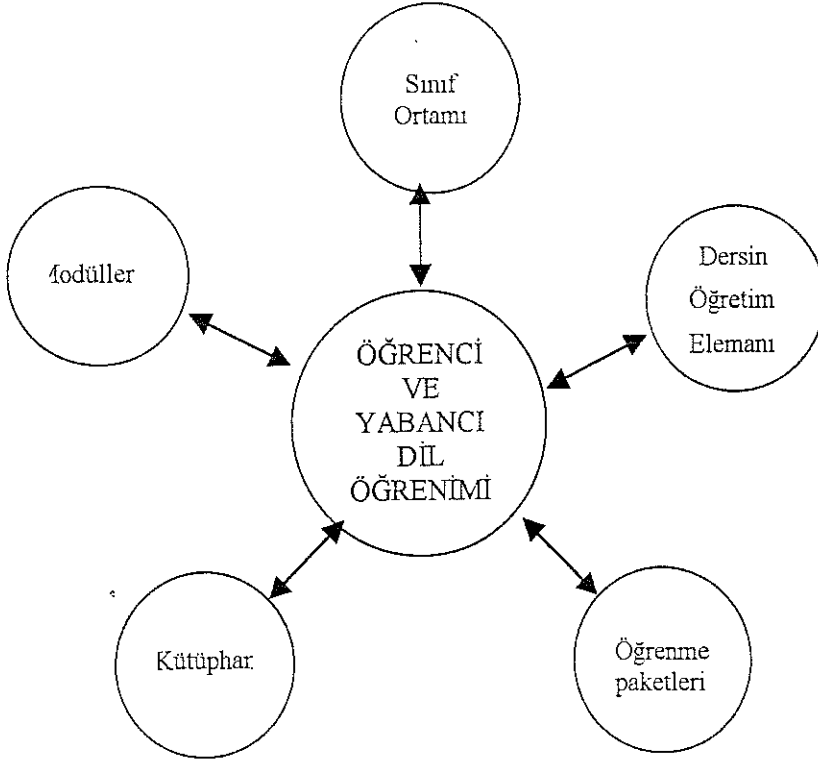
14 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara, 1988, s.1033.

15 Alkan, C., *Modüler Programlama ve Türkiye'de Uygulama* (Ank. Ün. Eğt. Bil. Fak. Derg. Cilt:22, sayı 1, s.13-22), 1989, s.15.

16 *Modüler Programlama ve Türkiye'de Uygulama* (Ank. Ün. Eğt. Bil. Fak. Derg. Cilt:22, sayı 1, 13-22), s.15-16.

### A. Modüler Öğretimde Yararlanılan Temel Kaynaklar

Modüler yöntem ile yapılan öğretimde yararlanılan kaynaklar şunlardır:



Modüler yöntem ile yapılan öğretimde, yukarıdaki şekillerde verdiğimiz yararlanılan kaynaklara ilâve olarak 'öğretim kaynakları merkezi', oradaki 'görevli' ve buna benzer çeşitli etkinliklerle yöntemin zenginleştirilmesi mümkündür. Ancak uygulamanın yapıldığı fakültede bunları uygulayacak fizikî mekânların yeterli olmaması sebebiyle 'öğretim kaynakları merkezi' ve buna benzer daha farklı etkinliklerin yapılmasına imkân olmamıştır.

#### 1. Modüller

Modüler öğretim yöntemine uygun olarak bir modül hazırlanmıştır. 'Sayılar' konusunu içeren modül dört öğrenme bölümünden oluşmaktadır. Öğrenme bölümlerinin içinde ve dışında değişik etkinlikler (EK III) sunulan modülde, sayıların müennes-müzekkerlik, temyiz, mebnilik ve fâil veznindeki sigalarıyla ilgili bilgiler verilmiştir.

Öğrenme bölümlerinin sonunda öğrencilerin kendi başarılarını kontrol etmeleri için soruların cevapları da verilmiştir. Modüllerin sonunda genel bir değerlendirme

yapmak amacıyla modülde verilen konuların tümünü kapsayan 'modül içi etkinlik örnekleri' bulunmaktadır (EK IX).

## **2. Öğrenme Paketleri**

'Öğrenme paketleri' modüler yöntemde, öğrencilerin modüller ile öğrenmelerinin yanı sıra öğrenme zenginliğini sağlamak için kullanılan diğer materyallerden biridir. Bu paketler, fakültenin Yabancı Dil Öğrenme Merkezi olmadığından kütüphanenin bir bölümüne konulmuştur. Bu paketler öğrenci modüle çalışırken, zaman zaman modülün dışına çıkıp çalışılması istenen dokümanlar olup, dersin öğretim elemanı tarafından hazırlanmıştır.

'Sayılar' konusu için hazırlanan 'öğrenme paketleri' dört tanedir. Her bir pakette modüldeki ilgili bölümlere yönelik etkinlikler vardır.

Öğrenme paketlerinin hazırlanmasındaki amaç, öğrencinin sadece modüle bağlı kalmayıp, modülle öğretimin ruhunda olan çalışırken zenginliği, çeşitliliği ve esnekliği sağlamaktır.

## **3. Kütüphane**

Kütüphane modül çalışmalarının bir başka yönünü oluşturmaktadır. Özünde çalışma çeşitliliği ve zenginliği olan modüler yöntemde öğrenci modüler çalışmanın belirli yerlerine geldiğinde, kütüphaneye gönderilerek dil öğretimi ile ilgili bölümlerde bu yöntemin kapsamı içerisinde çalışması sağlanmıştır.

Öğrenciler kütüphanede, 'Sayılar' konusu ile ilgili aşağıdaki isimini verdiğimiz kitaplardan faydalanmıştır.

- a. Arapçada Sayılar (Nevzat H. Yanık)
- b. Arapçada Sayılar (Vecdi Akyüz)
- c. İlk ve İleri Dilbilgisi (Yusuf Uralgiray)
- d. Câmîu'd-Durûsi'l-Arabiyye (Mustafa el-Galâyîni)
- e. Mu'cemu Kavâidi'l-Arabiyyeti'l-Âlemiyye (Antoine ed-Dahdah)
- f. en-Nûru'l-Mudî' (Tâcuddîn Ammu Alî)
- g. en-Nahvu'l-Vâdih (Alî el-Cârim-Mustafa Emîn)
- h. en-Nahvu'l-Vazîfi (Abdulâlm İbrahim)

## **4. Dersi Veren Öğretim Elemanı**

Öğretim elemanı, hem deney hem de kontrol grubuna dersi veren kişidir. Araştırma boyunca grupların oluşturulmasından uygulamanın yapılmasına kadar araştırmanın her aşamasında etkin bir görev üstlenmiştir.

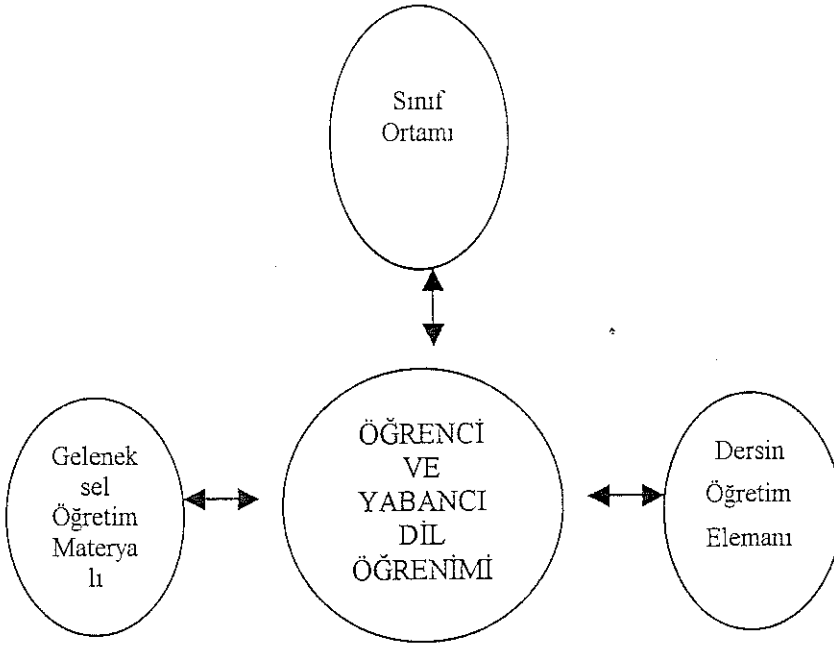
*Deney grubunda* öğretim elemanı merkez olmayıp sadece düzenleyici ve danışman rolünü üstlenmiştir. Gerekteğinde devreye girerek müdahale ve yönlendirmelerde bulunarak, öğrenciyi etkin öğrenme ortamına çekmeye çalışmıştır.

### 5. Sınıf Ortamı

Her iki grup için tabii olarak yararlanılan mekanlardır. Ancak kontrol grubuna göre biraz daha tali bir konumdadır.

### B. Geleneksel Öğretimde Yararlanılan Temel Kaynaklar

*Geleneksel yöntem ile yapılan öğretimde yararlanılan kaynaklar şunlardır:*



#### 1. Geleneksel Ders Öğretim Materyali

*Kontrol grubunun yararlandığı materyaller daha çok dersin kitabı, dersin öğretim elemanın hazırlanan ders notları ve alıştırmalardır. Kontrol grubuna zaman zaman ödevler de verilerek bunlar derste gerektiğinde gözden geçirilmiştir.*

#### 2. Dersi Veren Öğretim Elemanı

Öğretim elemanı, deney grubuna olduğu gibi kontrol grubuna da dersi veren kişidir. Araştırma boyunca grupların oluşturulmasından uygulamanın yapılmasına kadar araştırmanın her aşamasında etkin bir görev üstlenmiştir.

*Kontrol grubunda, deney grubunun aksine öğretim elemanı merkezli bir öğretim gerçekleşmiştir. Diğer bir ifadeyle, bu yöntemin merkezinde öğretim elemanı durmaktadır.*



### **3. Sınıf Ortamı**

Her iki grup için tabii olarak yararlanılan mekanlar olan sınıf ortamı, kontrol grubu için en çok kullanılan ortamdır.

#### **DENEY VE KONTROL GRUPLARININ OLUŞTURUL-MASI:**

Bu çalışmada *Modüler Öğretim Yönteminin* uygulandığı gruba da 'deney grubu', *Geleneksel Öğretim Yönteminin* uygulandığı gruba 'kontrol grubu' denilmiştir. Bu gruplar oluşturulurken aşağıdaki ölçütler göz önünde bulundurulmuştur:

- Öğrencilerin ÖYS puanları,
- Güz dönemi Arapça dersi not ortalaması,
- Öntest soruları.

Bu veriler, oluşturulacak iki grupta tarafsızlığı sağlamak için bir araya getirilip bilgisayar yardımıyla bölünmüştür.

#### **1. Öğrencilerin ÖYS Puanları**

Gruplar oluşturulurken göz önünde bulundurulan ölçütlerden ilki, öğrencilerin ÖYS'den aldıkları 'sözel' puanlarıdır. Sözel puanların esas alınmasının sebebi öğrencilerin bu puan türüyle İlahiyat Fakültelerine kayıt yaptırılmalarıdır.

Deney ve kontrol grubunun ÖYS sözel puanları EK IV'de verilmiştir.

#### **2. Güz Dönemi Arapça Dersi Not Ortalaması**

Grup oluşturmada uygulanan ikinci ölçüt, yabancı dil seviye tespit sınavlarıdır.

Fakültelelere kayıttan sonra, öğretimin başlamasıyla birlikte yapılan yabancı dil seviye tespit sınavları, bilindiği gibi İngilizce, Fransızca ve Almanca'dan yapılmaktadır. Bizim araştırmamız Arapça dersinden olduğu için böyle bir tespit şansımız olmadı. İlahiyat Fakültelerinde 'hazırlık sınıfı' olduğu yıllarda 'hazırlık sınıfı' nı geçme şeklinde bir seviye testi yapılmaktaydı, ancak 'hazırlık sınıflarının' kaldırılmasıyla böyle bir tespit imkânı da ortadan kalkmış oldu. Bu yüzden biz de öğrencilerin 2000-2001 eğitim-öğretim yılı güz dönemi sonu Arapça dersi not ortalamalarını alarak grup oluşturmadaki tarafsızlığın oluşmasını hedefledik. Bu not ortalamaları fakültenin öğrenci işlerinden alınmıştır. Grupların Arapça dersi not ortalamaları EK V'de gösterilmiştir.

#### **3. Öntest Puanları**

Oluşturulacak *deney* ve *kontrol grubuna*, ÖYS'den aldıkları puan ve güz dönemi Arapça dersi not ortalamalarının yanı sıra, tarafsızlığın daha net sağlanması noktasında son olarak öğrencilerin tamamına bir de 'öntest' uygulanmıştır. Testte her iki gruba da 50'şer soru sorulmuştur. Bu testin neticesindeki puanlarla, ÖYS ve Arapça dersi ortalaması puanları bilgisayar ortamında bir araya getirilerek, bölünecek her iki grubun eşit şekilde oluşturulmasına gayret gösterilmiştir. *Öntestin*

ayrıntılı puanları EK VI'da verilmiştir.

### BAŞARI TESTİ (SONTEST) PUANLARI

Deney ve kontrol gruplarına uyguladığımız ayrı ayrı programların bitiminden sonra, *önteste* sorduğumuz 50 soruluk testin her iki gruba da tekrar sorulmasının akabinde alınan sonuçlardır. Bu grupların *başarı testinden (sontest)* aldıkları puanlar EK VIII'de verilmiştir.

### SONUÇ

Modüler öğretim, hakkında daha geniş çaplı çalışma ve araştırma yapılabilecek derecede muhtevalı bir yöntemdir. Ancak Arapça'da ilk defa uygulanmaya çalışılan bir yöntem olması sebebiyle makale hacmini aşmamak için, bir çok detaya inilmeyip, kısaca temas etmek durumunda kalınmıştır. Bu sebeple, yöntemin denenmesi esnasında istenilen modül içi etkinlik ve öğrenim paketleri gibi unsurlar ancak bir kez tatbik edilebilmiştir. Bu yöntemin imkânları, faydası ve amacı konularında ileride daha geniş çalışma yapmayı düşünüyoruz.

Programın başında grupları oluşturmak için uyguladığımız *önteste*, öğrencilerin aldıkları puanların aritmetik ortalaması *deney grubunda* 29.1, *kontrol grubunda* ise 33.4'tür. Bir haftalık program uygulama süresinden sonra yapılan *başarı testinde (sontest)*, *deney grubunun* aldığı puanların aritmetik ortalaması 81.2, *kontrol grubunun* aldığı puanların aritmetik ortalaması ise 61 olmuştur.

Alınan bu sonuçlar, kontrol grubundaki öğrencilere, sadece kitaba bağlı kalıp, *geleneksel yöntemle* verilen dilbilgisi kuralları ve çevirinin, öğrencinin başarısı için istenilen sonucu almamıza yetmediğini göstermektedir.

Geleneksel kurallara bağlı bir yöntem yerine, her öğrencinin öğrenme hızına göre çalışmasını sağlayacak şekilde, çeşitli etkinlikleri uygulayarak işlenen derslerin sonucunda alınan puanlar, *Modüler Öğretim*'in öğrenci başarısı üzerine etkisini ortaya koymaktadır.

Anlatan, anlatılan, anlatım araç-gereçleri ve anlatım ortamında cereyan eden derslerin, ihtiyaca göre ders içi etkinliklerinin çoğaltılması, başarıyla doğru orantılıdır. Bir başka ifadeyle, dar bir çerçevede ve alışlagelmiş kalıplarda verilen derslerin, daha çeşitli araçlar ve imkânlarla zenginleştirilen derslere oranla başarısının yetersiz ve eksik kaldığı görülmüştür.

Yabancı dil eğitiminde denenen bu *Modüler Öğretim Yöntemi* örneğinin, öğrencilerdeki kişisel farklılıkların göz önüne alınması, derslerin çeşitlendirilerek teşvik edici bir ortamda verilmesi ve imtihanında uygulanan tekniklerin öğrencinin başarısını daha da yükseltmesi sebebiyle tercih edilmesi gereken bir yöntem olduğu kanaatindeyiz.

## KAYNAKLAR

- ALKAN, C., *Modüler Programlama ve Türkiye'de Uygulama* (Ank. Ün. Eğt. Bil. Fak. Derg. Cilt:22, sayı 1, 13-22), 1989.
- CEM, C., *Türkiye'de Kamu Görevlilerinin Yabancı Dil Sorunu* (TODAİE Yayını No:176), Ankara, 1978.
- DEMİRCAN, Ö., *Dünden Bugüne Türkiye'de Yabancı Dil*, İstanbul, 1988.
- DEMİREL, Ö., *Yabancı Dil Öğretimi-İlkeler, Yöntemler, Teknikler*, Ankara, 1990.
- *Yabancı Dil Öğretiminde Çağdaş İlke ve Yöntemler*, 1983.
- *Üniversitelerde Yabancı Dil Öğretimi, Çağdaş Eğitim*, 1988.
- DOĞAN, C., *Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*, Ankara, 1989.
- ERGİN, O., *Türk Maarif Tarihi*, cilt:5, İstanbul, 1977.
- GÖMLEKSİZ, M. N., *Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılan Yöntemler ve Yöntem Sorunu* (Fırat.Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: V), Elazığ, 2000.
- SEBÜKTEKİN, H., *Yüksek Öğretim Kurumlarında Yabancı Dil İzleneleri*, İstanbul, 1981.
- SENEMOĞLU, O., *Yabancı Dil Öğretiminde Dil Düzeyleri Sorunsalı* (Türk Dil Öğretimi Özel Sayısı, XLVII), 1983.
- TÜRK DİL KURUMU, *Türkçe Sözlük*, Ankara, 1988.
- YALÇINKAYA, L., *Ülkemizde Yabancı Dil Eğitimi*, 1982.

## EKLER

## EK I: MODÜL TANITIMI

القواعد العربيّة  
لطلبة كليّة الإلهيات

الأعداد

في العربيّة

إعداد

د. تحسين دليجاي

## EK II: MODÜLÜN ÖNSÖZÜ

### ÖNSÖZ

Değerli Öğrenciler,

Sizler İmam Hatip Lisesi mezunları olduğunuz için orta ve lise öğretimi boyunca Arapça dersleri aldınız. Belki de okul dersleri haricinde dışarıdan özel kurslarla bu derslerinizi ilerletmeye çalıştınız. Şu ana kadar okul içi veya okul dışında aldığınız bu derslerde çeşitli yöntem ve yaklaşımlar gördünüz. Bu birbirinden farklı metotların bir kısmından yararlandığınız gibi bir kısmından da yararlanamamış olabilirsiniz.

Elinizdeki bu modül ile yabancı dil öğretimine farklı bir yaklaşım tarzı bulacaksınız. 'Modüler Öğretim Yöntemi' denen bu metot sizin kendi ferdî öğrenme hızınıza bağlı olarak istediğiniz konuya istediğiniz kadar çalışma imkânı sunan ve dil öğretimini sadece sınıf ortamı ile sınırlandırmayan esnek ve zengin bir öğrenme biçimidir. Bu konuya çalışmanız sırasında anlayamadığınız konuları gerek kütüphanemizdeki 'öğrenme paketleri' bölümündeki ilgili kaynaklardan, gerekse diğer kaynaklarla takviye ederek konuyu tam anlama imkânı bulabilirsiniz.

Bu modülde Arapça'da önemli olan ancak bir o kadar da karışık görünen 'Sayılar' konusunu müennes-müzekker uyumu, temyiz, mebnîlik ve fâil veznindeki sigaları gibi alt başlıklar halinde göreceksiniz.

Başarılı olmanız modülün başında ortaya konmuş olan ve sizden istenilen öğrenme faaliyetlerini yerine getirmenize bağlıdır.

Başarılar dilerim.

**EK III: MODÜL PLANI****DERS 1**

Sayfa 3 ile 8 arasında sayıların müennes-müzekkerlik uyumuna dair bilgiler verilmektedir

**Alıştırmalar:**

Sayıların müennes ve müzekker olmaları ve bu durumda temyizinin nasıl geldiğiyle ilgili alıştırmaları çözeceksiniz.

**DERS 2**

Sayfa 12 ile 16 arasında sayıların temyizi anlatılmaktadır.

**Alıştırmalar:**

1-2, 3-10, 11-99 ve 100 den sonraki sayıların temyizi ile ilgili verilen alıştırmaları yapacaksınız.

**DERS 3**

Sayfa 20 ile 23 arasında sayıların mebnîliğine dair bilgiler vardır.

**Alıştırmalar:**

11-19 arasındaki sayıların fetha üzere mebnîliği ve 12'nin birinci cüz'üyle ilgili alıştırmaları çözeceksiniz.

**DERS 4**

Sayfa 28 ile 32 arasında sayıların fâil veznindeki sigalarıyla ilgili bilgiler verilmiştir.

**Alıştırmalar:**

Fâil veznindeki sayıların cümle içinde kullanımı ve mebnîliği ile ilgili alıştırmaları yapacaksınız.

**DEĞERLENDİRME SORULARI**

Bu modülü tamamladıktan sonra, öğrendiğiniz bilgileri sayfa 37 ve 38'deki soruları çözerak ölçebilirsiniz.

**EK IV: DENEY VE KONTROL GRUPLARININ  
ÖYS PUANLARI**

<u>Denev grubu</u>		<u>Kontrol grubu</u>	
<u>Denek sıra no</u>	<u>ÖYS Puanı</u>	<u>Denek sıra no</u>	<u>ÖYS Puanı</u>
1.	192.929	1.	193.124
2.	193.674	2.	195.751
3.	193.522	3.	191.913
4.	193.044	4.	193.659
5.	192.995	5.	192.878
6.	194.714	6.	194.589
7.	194.113	7.	193.006
8.	193.301	8.	194.674
9.	195.597	9.	193.005
10.	193.851	10.	193.588
11.	200.747	11.	192.987
12.	192.918	12.	193.059
13.	194.719	13.	192.934
14.	193.126	14.	193.035
15.	193.430	15.	192.954
16.	193.089	16.	194.111
17.	193.432	17.	193.141
18.	192.901	18.	192.963
19.	192.699	19.	193.388
20.	197.561	20.	192.903
21.	194.325	21.	193.146
22.	192.963	22.	192.944

**EK V: DENEY VE KONTROL GRUPLARININ GÜZ DÖNEMİ  
ARAPÇA DERSİ NOT ORTALAMASI**

<u>Denev grubu</u>		<u>Kontrol grubu</u>	
<u>Denek sıra no</u>	<u>Arp.dersi ort.</u>	<u>Denek sıra no</u>	<u>Arp.dersi ort.</u>
1.	90	1.	89
2.	100	2.	87
3.	67	3.	81
4.	79	4.	64
5.	74	5.	70
6.	75	6.	73
7.	55	7.	73
8.	71	8.	62
9.	70	9.	61
10.	77	10.	62
11.	70	11.	62
12.	63	12.	67
13.	66	13.	73
14.	60	14.	62
15.	61	15.	58
16.	58	16.	57
17.	63	17.	53
18.	63	18.	53
19.	53	19.	57
20.	53	20.	60
21.	56	21.	56
22.	36	22.	55



**EK VI: DENEY VE KONTROL GRUPLARININ  
ÖNTEST PUANLARI**

<u>Deney grubu</u>		<u>Kontrol grubu</u>	
<u>Denek sıra no</u>	<u>Öntest Puanı</u>	<u>Denek sıra no</u>	<u>Öntest Puanı</u>
1.	66	1.	70
2.	42	2.	62
3.	66	3.	54
4.	48	4.	66
5.	46	5.	52
6.	38	6.	42
7.	54	7.	44
8.	34	8.	42
9.	28	9.	40
10.	22	10.	38
11.	18	11.	34
12.	32	12.	28
13.	20	13.	18
14.	20	14.	24
15.	18	15.	22
16.	20	16.	20
17.	12	17.	16
18.	12	18.	22
19.	18	19.	14
20.	12	20.	10
21.	10	21.	10
22.	06	22.	08

## VII. DENEY VE KONTROL GRUPLARININ BAŞARI TESTİ (SONTEST) SORULARI

Öğrencinin  
Adı Soyadı :  
No :  
Aldığı not :

1- Boşluklara parantez içindeki kelimelerden uygun olanını yazınız.

- 1- وصل ..... موظفين إلى الشركة قبل قليل. (سبع - السبعة - سبعة)  
2- يدرس تسعة وعشرون ..... بالمستوى الرابع. (طالبة - طالبا - طلاب)  
3- يعمل في هذا المصنع ستة وثلاثون ..... (عاملون - عاملة - عاملات)  
4- كتبت اليوم ..... رسائل. (ثلاثة - ثلاث - الثلاثة)  
5- اشترك في الرحلة اثنا عشر ..... (طالبا - طالبة - طالبات)

2- Boşluklara parantez içindeki kelimelerden uygun olanını yazınız.

- (طالبات، ضيفاء، ساعات، طالبا، تقارير)  
1- اشترك في المؤتمر سبعة عشر .....  
2- كتبت أمس خمسة .....  
3- انتظرتُ صديقي ثلاث .....  
4- نجح في الامتحان ثلاثة وأربعون .....  
5- كافأ المدير أربع .....  
6- حضر في الاجتماع خمسة وعشرون .....  
7- اشترك في الرحلة اثنا عشر .....  
8- كتبت اليوم ..... رسائل.

3- Aşağıdaki rakamları yazıyla yazınız.

- 1- وصلت إلى الجامعة 15 حافلة. (.....)  
2- يعمل في المستشفى 23 ممرضة. (.....)  
3- لي 4 إخوة و 4 أخوات. (.....)  
4- يستشمل هذا الكتاب على 44 درسا. (.....)  
5- ستقلع الطائرة بعد 9 ساعات. (.....)

## 4- Aşağıdaki cümleleri uygun şıklarla tamamlayınız.

- 1- كتبت التقرير في .....  
أحد عشر صفحة - إحدى عشر صفحة - أحد عشرة صفحة - إحدى عشرة صفحة
- 2- مكث مدير الشركة في لندن .....  
سبعة أيام وستة ليلا - سبع أيام وست ليال - سبعة أيام وست ليال - سبع أيام وستة ليال
- 3- يدرس في المستوى الثامن.....  
ثلاثة وعشرون طالبة - ثلاث وعشرون طالبا - ثلاثة وعشرون طالبا - ثلاث وعشرون طالبا
- 4- عمر أخي الأكبر.....  
أربعة عشرة سنة - أربع عشرة سنة - أربعة عشرة عاما - أربع عشرة عاما
- 5- اشترك في المؤتمر.....  
خمسة عشر وزيرا - خمسة عشر وزيرة - خمسة عشرة وزراء - خمسة عشر وزيرا

## 5- Boşluklara parantez içindeki kelimelerden uygun olanını yazınız..

- 1- في السيارة خمسة .....  
(ركاب - راكبا - ركابا)
- 2- استمرت الندوة لمدة ستة .....  
(أياما - أيام - يوما)
- 3- أمضيت في المدرسة أربع .....  
(ساعات - ساعة - ساعة)
- 4- زرت في هذا الصيف عشر .....  
(مدينة - مدينة - مدن)
- 5- يدرس في هذه المدرسة ثلاثمائة .....  
(طالباً - طلاب - طالب)

## 6- Aşağıdaki cümleleri uygun şıklarla tamamlayınız.

- 1- يقود الراعي .....  
ثمانية جملا - ثمانية جمال - ثمانية جمل - ثماني جمال
- 2- زار جامعة الأردن وفد يتكون من .....  
خمسة وثلاثين أستاذا - خمس وثلاثين أستاذا - خمسة وثلاثون أستاذا - خمس وثلاثون أستاذا
- 3- الأسبوع فيه .....  
سبع يوم - سبعة يوما - سبع أيام - سبعة أيام
- 4- اشترت من البائع .....  
أربع أنواب - أربع ثوب - أربعة أنواب - أربعة ثوبا
- 5- هبط في المطار أمس .....  
أربع عشرة طائرات - أربع عشرة طائرة - أربعة عشر طائرة - أربعة عشرة طائرة

7- Boşluklara parantez içindeki rakamlardan uygun olanını yazınız.

- 1- وصل إلى المعهد ..... معلمين جدد. (سبعة - سبعة - سبعة)
- 2- عندي الآن أكثر من ..... دولار. (ألف - ألف - ألف)
- 3- سلم المحاسب مكافآت ل ..... موظفا. (أربعة عشر - أربعة عشر - أربعة عشر)
- 4- اشترك في بناء المدرسة ..... مهندسين. (خمسة - خمسة - خمسة)
- 5- خالد ..... أخوات يدرسن في الجامعة. (ثلاث - ثلاث - ثلاث)

8- Boşluklara parantez içindeki rakamlardan uygun olanını yazınız.

- 1- مكتبي هو المكتب ..... في هذا الشارع. (تاسع - التاسعة - التاسع)
- 2- فازت زينب بالمرتبة ..... في المسابقة. (الأول - الأولى - الأولى)
- 3- هذا هو طفلي ..... (الثالث - ثالث - الثالث)
- 4- هذا هو الكتاب ..... من سلسلة الصحف. (رابع - رابعة - الرابع)
- 5- تركت المعهد في تمام الساعة ..... بعد الظهر. (الثاني - الثانية - ثان)

9- Aşağıdaki cümlelerin Türkçe karşılığını yazınız.

- 1- لي 3 إخوة و 3 أخوات. ....
- 2- زرت في العطلة عشر جامعات. ....
- 3- اشترك في بناء الشقة ستة مهندسين. ....
- 4- سلم المحاسب مكافآت لأحد عشر موظفا. ....
- 5- كافأ المدير أربع نساء. ....

10- Aşağıdaki cümlelerin Arapça karşılığını yazınız.

- 1- Evde beş kapı kırıldı. ....
- 2- Benim üç kız kardeşim var. ....
- 3- Sınıfa on yedi erkek öğrenci girdi. ....
- 4- Bahçede altı kız öğrenci oynuyor. ....
- 5- Ahmed'in 19 tane kitabı var. ....

**EK VIII: DENEY VE KONTROL GRUPLARININ BAŞARI  
TESTİ (SONTEST) PUANLARI**

<u>Deneysel gruba</u>		<u>Kontrol gruba</u>	
<u>Deneysel sıra no</u>	<u>Sontest Puanı</u>	<u>Deneysel sıra no</u>	<u>Sontest Puanı</u>
1.	84	1.	66
2.	66	2.	64
3.	96	3.	54
4.	78	4.	68
5.	96	5.	50
6.	82	6.	66
7.	84	7.	68
8.	90	8.	72
9.	62	9.	66
10.	74	10.	54
11.	64	11.	68
12.	88	12.	50
13.	80	13.	54
14.	92	14.	42
15.	94	15.	76
16.	82	16.	62
17.	86	17.	68
18.	82	18.	48
19.	76	19.	84
20.	88	20.	62
21.	76	21.	46
22.	68	22.	56

## EK IX: MODÜL İÇİ ETKİNLİK ÖRNEĞİ

## ETKİNLİKLER 1

1- Aşağıdaki cümlelerin doğrusunun önüne (D), yanlışının önüne (Y) yazınız.

- 1- أكلت أربعة تفاحات. ( )  
 2- في المسجد عشرة أعمدة. ( )  
 3- غرست ثلاث شجرات. ( )  
 4- اشترت خمس أقلام. ( )  
 5- في الأسبوع ساعة أيام. ( )

2- Cümlelerde verilen rakamların doğrusunu yazınız.

- 1- في الشجرة تسعة عشرة غصنا. ....  
 2- رأيت أحد عشرة فارسا. ....  
 3- في الشهر ثلاثين يوما. ....  
 4- تستمر الدراسة فيها اثنتا عشرة ساعة. ....  
 5- في الشجرة أربعة وأربعون برتقالة. ....

3- Aşağıdaki cümleleri sözlük yardımıyla Türkçe'ye çeviriniz.

- 1- في الحديقة ألف شجرة. ....  
 2- مساحة الدار ألفا ذراع. ....  
 3- قطع القطار خمسمائة ميل. ....  
 4- ركب السفينة مائتا مسافر. ....  
 5- في القطار مائة رطل. ....

Şimdi, cevaplarınızı arka sayfada verilen doğru cevaplarla karşılaştırınız. Yaptığınız doğru sayısını belirleyip, arkadaşınızın yaptıklarıyla kıyaslayınız. **Bir sonraki konuya geçebilmeniz için her gruptan en az 4 soruya doğru cevap vermeniz gerekmektedir.** Doğru cevaplarınız bu sayıların altında ise, konuya tekrar dönerek yapamadığınız yerlere çalışınız.

## EK X: ÖĞRENME PAKETİ TANITIMI

Değerli öğrenciler,

Bu bölümü başarı ile bitirdiniz. Sizleri tebrik ediyorum. Sayıların müennes-müzekker uyumu ve temyizleri konusunu pekiştirmeniz ve eksikliklerinizi gidermeniz için kütüphanenin iç odasında bulunan *öğrenme paketlerine* çalışmanız gerekmektedir.

Şimdi yapacağınız iş kütüphaneye gidip, sayılar konusundaki *sayılar 1-2-3-4* öğrenme paketlerini alıp gereken etkinlikleri yerine getirmenizdir. Bu paketlerde ne yapmanız ve ne kadar süre ile çalışmanız gerektiği size ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

Şunu unutmayınız!

Başarı, sizden istenen çalışmaları tam ve düzenli bir şekilde yerine getirmenizle mümkün olacaktır.

Başarılar...

## EK XI: ÖĞRENME PAKETLERİNDE BULUNAN ALİŞTIRMALAR

### ÖĞRENME PAKETİ SAYILAR - 1

-Boşlukları parantez içindeki uygun kelimelerle doldurunuz.

- 1- كسرت اليوم ..... أخصان. (ثلاثة - ثلاث - الثلاثة)
- 2- كتب المعلم ستة ..... (كتبا - كتب - كتب)
- 3- يعمل في المستشفى 38 ..... (طبيباً - طبيب - طبيب)
- 4- يعمل في هذه المصنع ثلاثمائة ..... (عاملاً - عامل - عمال)
- 5- وصل إلى المدرسة ..... معلمين حدد. (تسعة - تسعة - تسعة)
- 6- سيارتي هي السيارة ..... في هذا المعرض. (تاسع - التاسعة - التاسع)
- 7- وضع في صندوق البريد ..... رسائل. (سنة - ست - الستة)
- 8- سلم المحاسب مكافآت ل ..... موظفين. (عشر - عشرة - العشر)
- 9- أقبل عليه ..... رجال. (خمسة - خمس - خمسة)
- 10- هبط في المطار أمس أربع ..... (طائراتاً - طائرات - طائرات)

### ÖĞRENME PAKETİ SAYILAR - 2

-Aşağıdaki cümleleri sözlük yardımıyla Türkçeye çeviriniz.

- 1- قرأنا اثنتين وتسعين قصة. ....
- 2- بعث ستة أقلام. ....
- 3- في البستان تسعة عمال. ....
- 4- جاء واحد وعشرون فتى. ....
- 5- استمرت الامتحان لمدة ثمان ساعات. ....
- 6- جاءت من ورائه خمس سيارات. ....
- 7- مرت ساعتان ثم انتهت المحاضرة. ....
- 8- هارون هو أول الناجحين. ....
- 9- للعلم أربعون باباً. ....
- 10- جاءني رجل واحد وامرأة واحدة. ....



# MÜVERRİH ŞEYHÜLİSLÂMLAR

Murat AKGÜNDÜZ\*

**O**smanlı Devleti'nde dînî ve ilmî sahada en yüksek otoriteyi temsil eden şeyhülislâmlar, aynı zamanda pek çok farklı konuda eser telif etmişlerdir. Bunları fıkıh, tefsîr, hadîs, edebiyat, târîh ve mûsiki olarak genel bir tasnife tâbi tutabiliriz. Bu makâlede târîh yazıcılığı sahasında tanınan Şeyhülislâm İbn-i Kemâl, Hoca Sa'deddin Efendi, Karaçelebi-zâde Abdülaziz Efendi ve Çelebi-zâde İsmâil Âsım Efendi'yi eserleriyle birlikte tanıtmaya çalışacağız. Bunun için önce mezkûr şeyhülislâmların kısa biyografisi verilecek, ardından yazdıkları târîhler üzerinde durulacaktır.

## I. İbn Kemâl

Fatih Sultan Mehmed devrinde (855-886/1451-1481) defterdarlık ve vezirlik yapan dedesi Kemâl Paşa'ya nisbetle "İbn-i Kemâl" veya "Kemâl Paşa-zâde" diye tanınan müellifimiz, 873/1468-69 yılında Tokat'ta doğdu. Belli bir tahsil devresinden sonra dedesinin mesleği olan askerliğe intisâb ederek tımarlı sipâhî oldu. Bu görevi esnasında katıldığı 889/1484 târîhli Boğdan Seferinde Filibe'de müderrislik yapan Molla Lutfî (ö. 900/1495)'nin meşhur akıncı beyi Evrenos-zâde Ali Bey'den daha fazla bir hürmet görmesi üzerine ilmiye mesleğine girmeye karar verdi. Sefer dönüşünde askerliği bırakarak Molla Lutfî, Hatîb-zâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Muarrif-zâde Yusuf Sinan Efendi gibi devrin meşhur ulemâsı

\* Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Arş. Gör. [muratak Gunduz@hotmail.com](mailto:muratak Gunduz@hotmail.com)

yanında medrese tahsilini tamamladı. Ardından Sultan II. Bâyezîd (886-918/1481-1512) tarafından Edirne Taşlık Medresesi'ne tayin edildiği gibi başlangıçtan kendi devrine kadar gelen bir Osmanlı târihini yazması istendi. Edirne ve Üsküp'te muhtelif medreselerde görev aldıktan sonra 920/1514'de Edirne Kadısı, 922/1516'da Anadolu Kadıaskeri ve Şa'ban 932/Mayıs-Haziran 1526'da Zenbilli Ali Efendi'nin vefâtı üzerine şeyhülislâm oldu. Kânûnî Sultan Süleyman döneminde (926-974/1520-1566) bu görevi altı sene başarıyla yürüterek pâdişâhın takdîrini kazanan İbn-i Kemâl, 2 Şevvâl 940/16 Nisan 1534'de vefât etti.<sup>1</sup>

İbn-i Kemâl, müderris iken yazmaya başladığı *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ında, Osman Gâzi'den Kânûnî Sultan Süleyman dönemine kadar hüküm süren pâdişâhları on defter hâlinde anlatmaktadır. Eserin yazma nüshaları muhtelif kütüphanelerde mevcuttur.<sup>2</sup> Bunun yanında Osman Gâzi (680-724/1281-1324), Orhan Gâzi (724-763/1324-1362) devirlerini anlatan ilk iki defterin Arap harfleriyle basımı (Ankara 1970, 1991; 1983, 1991) ve Fâtih devrine âit VII. defterin transkripsiyonlu neşri (Ankara 1957; 1991) Şerâfettin Turan tarafından yapılmıştır. Ayrıca Yavuz Sultan Selim devrine (918-926/1512-1520) tahsis edilen IX. defterin tahkikli neşrini (Berlin 1985; Ankara 1997) Ahmet Uğur; Kânûnî dönemindeki 932/1526 târihli Mohaç Savaşı sonuna kadar gelen X. defterin Arap harfleriyle basımı ve Fransızca'ya tercümesini (Paris 1859) Pavet de Curtaille, transkripsiyonlu neşrini (Ankara 1996) ise Şefaettin Severcan yapmıştır. Son olarak Yıldırım Bâyezîd devrine (791-805/1389-1403) âit IV. defterin Koji İmazagava adlı Japon araştırmacı tarafından yapılan tahkiki geçtiğimiz yıl içinde (Ankara 2000) yayınlanmıştır.

*Tevârih-i Âl-i Osmân*, muhtevâsındaki kıymetli bilgiler yanında devrin ilim âlemine Türkçe ile güzel bir târih yazılabileceğini isbat etmesi bakımından önemlidir. Zira o dönemde İdris-i Bitlîsi (ö. 922/1516)'nin II. Bâyezîd'e kadar sekiz Osmanlı pâdişâhını anlattığı *Heşt Behişt* (Sekiz Cennet) adlı Farsça târihinden daha güzel bir eserin yazılamayacağına kanaat getirilmişti. İbn-i Kemâl'in *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ı, süslü üslûbu, içindeki manzûm bölümleri ve olayları sebep-sonuç ilişkilerini dikkate alarak ele alması itibarıyla ilim âleminde seçkin bir yere sahiptir.<sup>3</sup> Ayrıca İbn-i Kemâl herhangi bir târihi hâdiseyi anlatırken genellikle tesbit ettiği bütün rivâyetleri sıralamak yerine kendince en doğru olanı yazmak sûretiyle dönemindeki târihçilerden farklı bir usûl ortaya koymuştur.<sup>4</sup> Bazen de rivâyetler arasında tercih yapmayarak tereddütte kaldığı durumlar olmuştur. Meselâ Osmanogulları'nun şeceresini Hz. Nûh'un oğlu Sâm'a veya Yâfes'e dayandıran şecereler konusunda fikir beyan etmeyerek bu konudaki rivâyetlerin zayıf olduğunu telmih etmiştir.<sup>5</sup>

1 Mevdî Mehmed, *Hadâiku'ş-Şakâik*, İstanbul 1269, s. 381-384; Ahmed Rif'at, *Devhatü'l-Meşâyih ma'a Zeyl*, nşr. Ziya Kazıcı, İstanbul 1978, s. 16-17; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemâl Paşa-zâde". *LA*, VI, 564-565; Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemâl ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997, s. 39-43.

2 Bu nüshalar için bk. Nihal Atsız, "Kemâl Paşaoğlu'nun Eserleri", *Şarkiyât Mecmuası*, VI (1965), s. 75-76; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, trc. Coşkun Üçok, Ankara 1992, s. 71-72.

3 Ahmet Uğur, *İbn-i Kemâl*, Ankara 1987, s. 24-25.

4 Şerâfettin Turan, "İbn-i Kemâl'in Tarihçiliği ve Tarih Metodolojisi", *Şeyhülislâm İbn-i Kemâl Sempozyumu*, Ankara 1989, s. 122; Aynı müellif, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Ankara 1991, I, 25.

5 Şerâfettin Turan, *a.g.e.*, I, 28.

İbn-i Kemâl'in eserinde dikkat çeken yönlerden biri de, birçoğu darb-ı mesel (atasözü) niteliğinde manzûm ifâdeler kullanmasıdır. Bunlar arasında birinci defterde geçen aşağıdaki dörtlük güzel bir misal teşkil etmektedir:

“*Eline nefsinün virüp kazma-Yoluna kimsentün kuyı kazma*

*Her ki gayrın yolunda kazdı kuyı-Kendi düşdi kuyıya yüzükoyı*”<sup>6</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz darb-ı mesel niteliğindeki manzûm ifâdeler yanında konuyla ilgili âyet ve hadîsler de yeri geldiğinde zikredilmiştir. Bu şekilde İbn-i Kemâl, klasik İslâm târihi yazıcılığında benimsenen konunun ilgili âyet, hadîs ve darb-ı meseller ile zenginleştirilmesi usûlünü devam ettirmiştir. Böyle üstün niteliklere sâhip olan *Tevârih-i Âl-i Osmân*'dan sonraki târihçilerin fazla istifâde etmemesi de dikkat çeken bir hususdur. Gelibolulu Mustafa 'Âlî (ö. 1009/1600), Hoca Sa'deddin Efendi, Solak-zâde Mehmed Efendi (ö. 1068/1658) gibi müverrihler eserlerini yazarken İbn-i Kemâl'in *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ına başvurma ihtiyacını duymamışlardır.<sup>7</sup>

Târih sahasında İbn-i Kemâl'in diğer bir eseri, 922-924/1516-1518 yılları arasında düzenlenen Mısır seferi esnasında Yavuz Sultan Selim'in emriyle yaptığı İbn-i Tagribirdî (ö. 874/1469)'nin *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki'l-Mısr ve'l-Kâhire* adlı Arapça târihinin Türkçe'ye tercümesidir. Pâdişâh bu eseri Mısır târihi hakkında bilgi edinmek için tercüme ettirmişti. Henüz neşredilmeyen bu tercüme yazma olarak muhtelif yerlerde bulunmaktadır.

## II. Hoca Sa'deddin Efendi

Osmanlı târihçileri arasında önemli bir yeri bulunan Hoca Sa'deddin Efendi, Yavuz Sultan Selim'in nedîmi Hasan Can'ın oğlu olarak 943/1536'da İstanbul'da doğdu. Devrin meşhûr ulemâsından ders aldıktan sonra Ebussu'ûd Efendi (ö. 982/1574)'ye intisâb ederek mülâzemet rütbesini elde eden Sa'deddin Efendi, Sahn-ı Semân müderrisi iken Manisa'da bulunan Şehzâde Murad'ın hocalığına tayin edildi. Hocalık yaptığı III. Murad'ın 7 Ramazan 982/22 Aralık 1574'de tahta cülûs etmesiyle İstanbul'a gelerek resmen “muallim-i sultânî” ünvanını aldı. Daha sonra pâdişâh nezdinde büyük bir itibâr elde ettiği için şeyhülislâmı bile geride bırakarak ilmiye sınıfının reîsi konumuna yükseldi. Aynı durumun devam ettiği sonraki pâdişâh III. Mehmed devrinde (1003-1012/1595-1603) Vâlide Safiye Sultan ile aralarının bozulması neticesinde pâdişâh hocalığı makâmından azledildi. Kısa bir süre sonra Şeyhülislâm Bostan-zâde Mehmed Efendi'nin vefâtıyla Şa'ban 1006/Mart 1598'de meşihat makâmına tayin edildi. İki yıl kadar şeyhülislâmlıkta kalan Sa'deddin Efendi, 12 Rebi'ü'l-evvel 1008/2 Ekim 1599'da mevlid için gittiği

6 İbn-i Kemâl, *Tevârih*, I, 123.

7 Şerafettin Turan, *a.g.e.*, VII, XCIII.

Ayasofya Câmii'nde vefat etti.<sup>8</sup>

Hoca Sa'deddin Efendi'nin en meşhûr eseri olan *Tâcü't-Tevârih*, Osman Gâzi'den Yavuz Sultan Selim devri sonuna kadar olan hâdiseleri oldukça akıcı ve renkli bir üslûbla anlatmaktadır. Ayrıca her pâdişâh devrinin sonunda ulemâ ve meşâyihü anlatan bir bölüm bulunmaktadır. Eserin en önemli bölümü babası Hasan Can'ın müşâhedelerine istinâden yazdığı Yavuz Sultan Selim devridir.<sup>9</sup> *Selimnâme* olarak da bilinen bu bölümün neşri Ahmet Uğur tarafından yapılmıştır.<sup>10</sup> Muhtelif yazma nüshaları bulunan *Tâcü't-Tevârih* iki cilt hâlinde 1279-1280/1863'de basılmış; sadeleştirerek günümüz harfleriyle neşri ise (I-V, Ankara 1997) İsmet Parmaksızoğlu yapmıştır. Eser çeşitli Batı dillerine de kısmen tercüme edilmiştir.<sup>11</sup> "Hoca Târihi" ismiyle de meşhur olan *Tâcü't-Tevârih* son derece süslü ve edebî bir üslûb ile yazıldığından Osmanlı edebiyatının en güzel nesir örnekleri arasında sayılmıştır. Ayrıca eserde bazı târihî hâdiseler müellif tarafından manzûm şekilde ifade edilmiştir. Mesela Sultan I. Murad'ın 791/1389 târihli Kosova Savaşı'ndan önce ordusunun muzaffer olması için yaptığı duâ buna güzel bir misaldir.<sup>12</sup> Buna benzer üstün özelliklere sahip olan eserden gereği gibi istifade edebilmek için yeniden ilmi bir neşrinin yapılması gerekmektedir. Bu görev hem târihçiler, hem de edebiyatçıların bugüne kadar ihmal ettikleri bir husustur.

Hoca Sa'deddin Efendi'nin târihe dâir diğer bir eseri de Molla Lâri(ö. 979/1572)'nin Farsça *Mir'âtü'l-Edvâr* adlı dünya târihinin Türkçe'ye tercümesidir. On bölümden oluşan bu eserin sonunda Kânûni'nin ölümüne kadar gelen bir Osmanlı târihi de bulunmaktadır. Sadrazam Sokollu Mehmed Paşa (ö. 987/1579)'nın isteğiyle bu tercümeğe başlayan Sa'deddin Efendi, eseri yalnız Türkçe'ye çevirmekle kalmayıp bazı yerlerini düzelterek genişletmiştir.<sup>13</sup>

### III. Karaçelebi-Zâde Abdülaziz Efendi

Şeyhülislâmlık makâmına gelmeden pâyesini alması sebebiyle meşhur olan Abdülaziz Efendi, 1009/1591'de İstanbul'da doğdu. İlmiye mesleğine mensup bir âileden geldiği için ilk eğitimini Rumeli Kadıaskerliği yapan kardeşi Mehmed Efendi'den aldı. Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi (ö. 1021/1612) devrinde mülâzemet imtihanını geçtikten sonra İstanbul, Bursa ve Edirne'de muhtelif medreselerde görev aldı. Zilka'de 1032/Eylül 1623'de Süleymaniye Müderrisi olduktan sonra

8 Nev'i-zâde 'Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, İstanbul 1268, s. 551-552; Ahmed Rif'at, *Devhatü'l-Meşâyih*, s. 38-39; Ahmed Refik, *Âlimler ve Sanatkârlar*, İstanbul 1928, s. 95-100.

9 Şerafettin Turan, "Hoca Sa'deddin", *İA*, X, 32; Şefaattin Severcan, "Hoca Sa'deddin Efendi ve Târihçiliğimizdeki Yeri", *Erciyes Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı 8, Kayseri 1992, s. 75; Ayrıca bk. Münir Aktepe, "Hoca Sa'deddin Efendi'nin *Tâcü't-Tevârih*'i ve Bunun Zeyli Hakkında", *Türkiyat Mecmuası*, XIII(1958), s. 101-116.

10 Bk. *Ankara Ün. İlahiyat Fak. İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV (1980), s. 225-240.

11 Bu tercüme için bk. Babinger, *Osmanlı Târih Yazarları*, s. 139.

12 Duânın metni için bk. Hoca Sa'deddin, *Tâcü't-Tevârih*, İstanbul 1279, I, 119.

13 Babinger, *a.g.e.*, s. 105-106 (Tercümenin yazına nüshaları da burada zikredilmektedir).

Yenişehir, Mekke ve İstanbul kadılıklarında bulundu. İstanbul Kadılığı yaparken Sultan IV. Murad (1032-1049/1623-1640)'ın gazabına uğrayarak Kıbrıs'a sürgün edilmesine rağmen Rumeli Kadıaskerliği'ne yükseldi. Bu görevi esnasında *Ravzatü'l-Ebrâr* adlı târihini yazarak Pâdişâh IV. Mehmed (1058-1098/1658-1687)'e takdîm ettiğinden Receb 1059/Temmuz 1649'da çıkan bir hatt-ı hümayûn ile "Şeyhülislâm" pâyesi tevcih edildi. Bundan iki yıl sonra Cemâziye'l-evvel 1061/Mayıs 1651'de tayin edildiği şeyhülislâmlık görevinden Ramazan 1061/Eylül 1651'de azledilerek Bursa'ya nefyedildi. Kendi adına izâfeten su kaynakları ve vakıflar yaptırdığı Bursa'da 4 Rebi'ü'l-âhir 1068/10 Ocak 1658 târihinde vefat etti.<sup>14</sup>

Karaçelebi-zâde'nin en önemli eseri olan dünya târihi mâhiyetindeki *Ravzatü'l-Ebrâr*'ın Hz. Âdem'den Sultan IV. Mehmed'in Receb 1058/Ağustos 1648 târihli cülûsuna kadar gelen kısmı 1248/1832-33 yılında tek cild olarak basılmıştır. Eserin asıl önemli kısmı olan iki zeyli ise müellifin 1068/1658 yılındaki vefatına kadar bizzat müşâhede ettiği hâdiseleri anlatmaktadır. Bu zeyiller üzerinde doktora tezi yapan Nevzat Kaya'nın çalışması Türk Târih Kurumu Yayınları tarafından basılmaktadır. *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyilleri*'nde Karaçelebi-zâde'nin kendi ağzından Vâlide Sultan ile ağaların Osmanlı sarayındaki iktidar mücadelesi ve devletin içine düştüğü sıkıntılar çarpıcı bir şekilde dile getirilmektedir. Bu arada kendisinin şeyhülislâmlığa tayinini engelleyen rakipleri de acı bir dille tenkid edilmektedir.<sup>15</sup>

Karaçelebi-zâde'nin târih sahasındaki diğer telifleri ise peygamberler târihi niteliğini taşıyan *Mir'âtü's-Safâ*, Kânûnî'nin hayatına tahsis edilen *Süleymannâme* ve Sultan IV. Murad devrinde Revan ve Bağdad'ın fethini anlatan *Zafernâme* adlı eserlerdir. Zikrettiğimiz üç eserden sadece *Süleymannâme* basılmıştır (Bulak 1248), diğer ikisi yazma olarak muhtelif kütüphanelerde bulunmaktadır.<sup>16</sup>

#### IV. Çelebi-zâde İsmâil Âsım Efendi

İncelediğimiz müverrih şeyhülislâmlar arasında vak'anüvislik görevini yürütmesiyle temâyüz eden İsmâil Âsım Efendi, reîsü'l-küttâblık yapan babası Mehmed Efendi'ye nisbetle "Küçükçelebi-zâde" veya "Çelebi-zâde" diye anılırdı. İstanbul'da doğduktan sonra iyi bir tahsil gördü ve Şeyhülislâm Ebe-zâde Abdullah Efendi (ö. 1126/1714)'nin zamanında müderrisliğe başladı. Muhtelif yerlerde müderrislik ve kadılık yaptıktan sonra 28 Ramazan 1135/3 Temmuz 1723'de Râşid Efendi (ö. 1148/1735)'nin yerine vak'anüvisliğe tayin edildi. Bu sırada gelirinden istifâde etmesi için Taşköprü Kadılığı "arpalık" olarak verildi. Çünkü devlet

14 Şeyhî Mehmed, *Vekâyü'l-Fuzelâ*, Bayezid Ktb., Velîyyüddin Efendi, nr. 2361, vr 125 a-b; Ahmed Rıf'at, *Devhatü'l-Meşâyih*, s. 58-62; Orhan Köprülü, "Şeyhülislâm Karaçelebi-zâde ve Müftî Suyu", *Belleten*, XI/41 (1947), s. 137-145; Geniş biyografisi için bk. Ahmed Refik, *Âlimler ve Sanatkârlar*, s. 151-173.

15 Ahmed Refik, *a.g.e.*, s. 174-179.

16 Bu nüshalar için bk. Babinger, *Osmanlı Târih Yazarları*, s. 226.

teâmülüne göre Divân-ı Hümâyûn kalemlerinde veya ilmiye mesleğinde çalışırken vak'anüvisliğe getirilenlere ek gelir kaynağı verilmesi gerekiyordu.<sup>17</sup> Sultan I. Mahmud'un Şevval 1143/Ekim 1730'daki cülûsunu müteâkip vak'anüvisliği bırakan İsmâil Âsım Efendi 1161/1748'de İstanbul Kadısı, 1171/1756'da Anadolu Kadıaskeri ve 5 Zilka'de 1172/30 Haziran 1759'da şeyhülislâm oldu. Sekiz ay kadar meşihat makâmında kaldıktan sonra 28 Cemâziye'l-âhir 1172/30 Haziran 1759'da âniden vefat etti.<sup>18</sup> İsmâil Âsım Efendi, Mevlevî tarikatına mensup olduğu gibi hat sanatında mâhir, güzel şiirler yazan ve ilmi dirâyeti yüksek sayılan bir zâttır. Özellikle "ta'lik kırması" denilen yazı çeşidinde meşhûr olan İsmâil Âsım Efendi'nin kendi hattıyla yazdığı şiirlerinden oluşan *Divân*'ı, Bayezid Ktb., nr. 5644'de mevcuttur. Vak'anüvislik görevindeyken yazdığı târih, 8 Zilka'de 1134-3 Muharrem 1142/3 Temmuz 1722-29 Temmuz 1729 arasındaki olayları anlatmaktadır. Eser İbrahim Müteferrika tarafından tek cilt olarak 1153/1740'da basıldığı gibi 1282/1865 yılında *Râşid Târihi*'nin zeyli olarak yayınlanmıştır. Lâle Devri'nin özel eğlenceleri, devlet memurlarının tayin ve azilleri, İran ile yapılan savaşlara dâir şeyhülislâm fetvâları ve 1136/1724 yılında Rusya ile yapılan andlaşmanın metni eserde yer almaktadır. Tabiidir ki devlet emriyle yazılan bir târih olduğu için tenkitten kaçınılarak sadece devrin güzel yönleri aksettirilmiştir.<sup>19</sup>

Vak'anüvislik görevi dışında İsmâil Âsım Efendi, Bedreddin 'Aynî (ö. 855/1451)'nin *'İkdu'l-Cümân fi Târihi Ehli'z-Zamân* adlı dünya târihini Sadrazam Dâmad İbrahim Paşa (ö. 1143/1730)'nın emriyle Arapça'dan Türkçe'ye tercüme eden heyetin içine dâhil edilmiştir. Tercüme yapılırken Edirne Selimiye Kütüphanesi'ndeki nüsha daha muteber olduğu için İstanbul'a getirilmiş ve yirmi yedi kişiden oluşan heyetin her bir üyesine bir formanın Türkçe'ye çevrilmesi işi havâle edilmiştir.<sup>20</sup> Sekiz kalın cilt hâlinde yapılan *'İkdu'l-Cümân Tercümesi* Pâdişâh III. Ahmed (1115-1143/1703-1730)'e takdim edilmiştir ve dağınık olarak muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.<sup>21</sup>

## Sonuç

Bu makalêde, târih sahasında verdikleri eserler ile tanınan dört şeyhülislâmı anahatlarıyla incelemiş bulunuyoruz. Bugün Osmanlı târihi ile ilgilenen araştırmacılar için İbn-i Kemâl, Hoca Sa'deddin Efendi, Karaçelebi-zâde Abdülaziz Efendi ve Çelebi-zâde İsmâil Âsım Efendi'nin eserleri temel kaynak özelliğini taşımaktadır.

17 Bekir Kütükoğlu, "Vekâyinüvis", *İA*, XIII, 276.

18 Ahmed Rif'at, *Devhatü'l-Meşâyih*, s. 101; M. Cavit Baysun, "Çelebi-zâde", *İA*, III, 370-372.

19 Abdülkadir Özcan, "Âsım Efendi, Çelebi-zâde", *DİA*, III, 477.

20 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Târihi*, Ankara 1988, V/1, 152-154; Bu tercüme faaliyeti hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Lâle Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dâir Bazı Gözlemler", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, İstanbul 1987, s. 33-42.

21 Bk. Babinger, *Osmanlı Târih Yazarları*, s. 285-287.

İbn-i Kemâl'in on defterden oluşan târihi, özellikle son kısımlarında bir çoğu şahsî müşâhedeğe dayanan olayları anlatması bakımından önemlidir. Bunun yanında ilmiye teşkilâtının en yüksek makâmında bulunan bir zâtın dönemine bakışını aksettirmesi itibarıyla ayrı bir ehemmiyet arz etmektedir. İbn-i Kemâl, sadece târih sahasında eser vermekle kalmayıp tefsir, kelâm, fıkıh ve edebiyat ilimlerinde de söz sahibi olduğunu gösteren eserler kaleme almıştır. Ayrıca Kânûnî Sultan Süleyman'ın hazırlattığı kânunnâmelerin ortaya çıkmasında Ebussu'ûd Efendi ile beraber üstün gayreti görülmüştür.

Hoca Sa'deddin Efendi, Osmanlı târih yazıcılığında en yüksek edebî üslûbun temsilcisi sayılan *Tâcü't-Tevârih* ile kendisinden sonra eser yazan müverrihlere bir ilham kaynağı olmuştur. Gerek pâdişâh hocalığı, gerekse şeyhülislâmlığı zamanında devlet işlerine müdahale etmesi, sonraki devirlerde bu yolu izleyen yüksek dereceli ulemânın da görüş ve fiilleriyle yönetime katılmasını sağlamıştır.

Karaçelebi-zâde Abdülaziz Efendi, şeyhülislâmlık makâmına resmen tayin edilmeden pâyesini alması sebebiyle farklı bir konuma sahip olmuştur. Başhca eseri olan *Ravzatü'l-Ebrâr*, dünya târihi niteliğini taşıması ve zeyillerinde müellifin bizzat yaşadığı olayları ihtiva etmesi yönlerinden kaymetlidir. Aynı zamanda *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyilleri*, Osmanlı edebiyatının ilk "hâtirât" örneklerinden biri sayılabilir. Kaleme aldığı eserleri yanında Karaçelebi-zâde'nin adını Bursa'da yaptırdığı su vakıfları günümüze kadar yaşatmıştır. Halk arasında "Müffi Suyu" olarak anılan bu kaynaklardan hâlâ istifâde edilmektedir.

Çelebi-zâde İsmâil Âsım Efendi ise târih yazma görevini resmî olarak yapması yönünden yukarıda zikrettiğimiz zevâtan ayrılmaktadır. Vak'anüvislik görevi esnasında yazdığı tek ciltlik târihinde yaşadığı dönemin siyâsî olayları, devlet ricâli arasındaki münâsebetler ve saray teşrifâtı ayrıntılarıyla birlikte tasvir edilmiştir.

Başta zikrettiğimiz gibi Osmanlı şeyhülislâmlarının diğer ilimlere âit pek çok eseri de mevcuttur. Bunlar araştırmacıların ortaya çıkarması ve ilim âleminin istifâdesine sunulması için yazma eser kütüphanelerinde beklemektedir. Aynı zamanda bu eserler Osmanlı Devleti'nin ne kadar geniş bir kültür mirasına sahip olduğunu da göstermektedir.

# FAHREDDİN ER-RAZÎ'DE ESBAB-I NÜZUL DEĞERLENDİRMESİ

*Doç. Dr. Abdurrahman ELMALI*  
*Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi*



## MEYBUDÎ'NİN “KEŞFU'L-ESRÂR VE ‘UDDETU'L-EBRÂR” ADLI TEFSİRİNDE KAYDettiği TASAVVUFÎ ŞİİRLERE GENEL BİR BAKIŞ

Abdolvahap YILDIZ\*

Farsça olarak yazılan on ciltlik “*Keşfu'l-Esrâr ve 'Uddetu'l-Ebrâr*” adlı sünnî tasavvufî tefsiri kaleme alan Reşiduddîn Ebi'l-Fadl el-Meybudî'nin ayrıca *Fusûl* adlı risâlesi ve *Erba'in Hadis* adlı eseri bulunmaktadır. Buna rağmen maalesef, gerek Meybudî'nin eserlerinden istifâde eden müelliflerin telifâtında ve gerek Farsça, Arapça kaynaklarda şimdiye kadar yapılan araştırmalarda Meybudî'nin hayatı hakkında fazla bir bilgiye rastlanılmamıştır.<sup>1</sup> Müellifin vefatından sonra kaleme alınmış tabakât kitaplarında da ya çok az bilgi bulunmakta veya hiç bilgi bulunmamaktadır.<sup>2</sup> Tefsirinde ve *Fusûl* adlı risâlesinde de hayatı hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Yalnız müellif, tefsirini H. 520/M.1126 senesinde yazmaya başladığını *Keşfu'l-Esrâr*'da kaydetmektedir.<sup>3</sup> Buradan anlaşıldığına göre, müellif hicri beşinci asrın sonlarıyla, altıncı asrın ortalarına kadar yaşamıştır. Doğum tarihi, nerede vefat ettiği ve şu anda nerede medfûn olduğu bilinmemektedir.

*Keşfu'l-Esrâr ve 'Uddetu'l-Ebrâr*, bilhassa tasavvufî kültür açısından önemli bir eserdir. Bu eser en eski Farsça irfânî bir tefsir olmakla beraber hicri altıncı asır Farsçası açısından da önemli bir değere hâizdir.<sup>4</sup> Bazı kaynaklar eseri sehven

\* Dr., Harran Ü. Fen- Edb. Fak. Öğretim Görevlisi.

1. Zebihullah Safâ, *Gencine-i Suhân-ı Parisi Nivisân-ı Büzürg ve Müntehab-ı Asâr-ı Anân*, Tahran 1984, II, 119.
2. Ebu'l-Fadl Reşiduddîn Meybudî hakkında onun vefatından sonra kaleme alınmış süfi tabakât kitaplarından mesela Feriduddîn Attar'ın (ö. 620/1220) *Tezkiratu'l-Evliyâ*'sında; İbnü'l-Mulakkin'in (ö. 804/1401) *Tabakâtu'l-Evliyâ*'sında; Şa'ranî'nin (ö. 973/1565) *Tabakâtu'l-Kübrâ*'sında; Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefahâtu'l-Üns*'ünde; Münavî'nin (ö. 1031/1621) *Kevâkibu'd-Dürriyye*'sinde ve bakabildiğimiz diğer tabakât kitaplarında herhangi bir bilgiye rastlayamadık.
3. Meybudî, Ebu'l-Fadl Reşiduddîn, *Keşfu'l-Esrâr ve 'Uddetu'l-Ebrâr*, I, vrk. 1b; (Süleymaniye Kütüphanesi, yazma nüsha); Meybudî, a.g.e., Tahran 1369, I, 195, III, 139, V, 636, IX, 14.
4. Bahâuddîn Hürremşâhî, *Kur'ân Şinâht Mebâhis-i der Ferheng-i Aferini Kur'ân*, Tahran 1375/1996, s. 289; Zebihullah, Safâ, a.g.e., II, 257.

Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taflazânî'ye,<sup>5</sup> bazı kaynaklar da Hâce Abdullah Ensârî Herevî'ye (ö.481/1088) mal etmiştir.<sup>6</sup> Ensârî'nin tefsiri günümüze kadar ulaşmamakla birlikte, veciz ve küçük bir eser olarak tanınır.<sup>7</sup> Ebû'l-Fadl Reşiduddîn el-Meybudî bu eseri genişleterek telif etmiştir. Meybudî, tefsirinin önsözünde Herevî'nin tefsirini okuduğunu ve onu çok kısa ve veciz bulduğunu bu sebeple onu şerh ve genişletmeye karar verdiğini belirtir. İran'ın çağdaş âlimlerinden Ali Asgâr Hikmet tarafından eserin birkaç yazma nüshası karşılaştırılarak, Süleymaniye Kütüphanesindeki en eski ve eksiksiz nüsha 1952-1959 tarihleri arasında Tahran'da on cilt olarak neşredilmiştir.

H. Peygamberin (s.a.v.) İslâm'a ve ahlâka mugâyır olmayan, şiiri beğendiği hatta teşvik ettiği bilinmektedir. İlk İslâmî asırda şiirin konularından biri de zühd ve takvâ olmuştur. Sûfîlerin vecd ve heyecanını terennüm eden şiirler daha hicri IV. asrın başlarında bulunsa da,<sup>8</sup> H. V/M. XI asırdan itibaren tasavvuf şiiri mecâz, kinâye, teşbîh ve istiâre gibi edebî sanatlarla süslü tasavvufî remz ve mazmûnları taşıyan sanat eserleri hâline dönmeye başlamıştır. Özellikle İran'da yetişen şairlerin çoğu şiirlerinde tasavvufî sembollerini ve mazmûnları kullanmışlardır.<sup>9</sup> Bunların başında Hâce Abdullah Ensârî Herevî (ö.481/1088) ve Hekim Abdülmeccid Senâî-i Gaznevî (ö.525/1131) gelmektedir. İran tasavvuf şairleri arasında ilk defa tasavvufî şiir inşâd eden zâtın Ebû Saîd Ebû'l-Hayr (ö.440/1048) olduğu bilinmektedir.<sup>10</sup>

Ebû'l-Fadl Reşiduddîn el-Meybudî, tasavvufî görüşlerini teyit etmek için *Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr*'da beş yüz yetmiş yerde Farsça ve dört yüz altmış dokuz yerde Arapça tasavvufî şiirlere yer vermiştir. Bu durum kendisinin iyi bir Arap Fars edebiyatı tahsiline ve edebî zevke sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu şiirlerin başında Herevî ve Senâî-i Gaznevî'nin (ö.481/1089) şiirleri önde gelmektedir. Tasavvufî şiir mükemmel bir sanat halinde Herevî'de görüldüğünü biliyoruz.<sup>11</sup> Senâî de, yazdığı şiirlerde dinî duyguların ve tasavvufun çok ince meselelerini en mükemmel, en veciz ve aynı zamanda duygulu ifadelerle anlatmağa muvaffak olmuştur.<sup>12</sup>

Meybudî, Herevî'nin ve *Civanmert* dediği Senâî-i Gaznevî'nin<sup>13</sup> şiirleri yanında Hicri IV. ve V. Asırda yaşamış meşhûr şair ve mutasavvıfların tasavvufî şiirlerini isim vermeden her fırsatta yeri geldikçe tefsirinde istişhâd ettiği görülmektedir.<sup>14</sup> Tefsirinin üçüncü bölümünde âyetleri tasavvufî açıdan tevil eder, ardından sûfîlerin

5. Katib Çelebi, Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn*, yy., 1402, II, 1487; Storey, C. A., *Persian Literature*, London 1972, I. no: 2, s. 1190; Dihhuda, Ali Ekber, *Lugâtâme*, Tahran 1346, XXVI, 468.

6. *MIDEO*, Kahire, 1962, VII, 227; Brockelmann, *GAL*, Leiden 1938, II, 98.

7. *MIDEO*, Kahire, 1962, VII, 227; Brockelmann, *GAL*, Leiden 1938, II, 98.

8. Nihad M. Çetin, "Şiir" *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, X, 531-540.

9. Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994, s. 133.

10. Süleyman Uludağ'ın Hucviri'nin, *Keşfu'l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi* adlı kitabına yazdığı giriş, İstanbul 1996, s. 44. (Nicholson, *Studies in Islâmic Mysticism*, London 1921, s. 48.den)

11. E. Berthels, "İran", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1987, VII, 1047.

12. Ahmed Ateş, "Senâî", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1980, X, 485.

13. Meybudî, *Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr*, Tahran 1361, IV, 123.

14. Muhammed Mehdi Rûknî, *Letâif-i ez Kur'an-ı Kerim ber Güzide-i Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr*, yy., 1365, s. 128.

menkıbeleri, hikmetli sözler ve tasavvufî şiirlerle süslemektedir. Bu şiirlerin çoğunluğu Farsça bir kısmı ise Arapçadır. Meselâ: "Allah'ın mescitlerinde Allah'ın adının anılmasına engel olan ve onların harap olmasına çalışandan daha zâlim kim vardır." (Bakara, 2/114) âyetini. "İbâdet yerini şehvet ile harap eden kimseden daha zâlim kim var? Mârifet yerini mâsivâ ile harap eden kimseden daha zâlim kim var? Müşâhede yerini başka düşüncelerle harap eden kimseden zâlim kim var? Mârifet yeri âriflerin kalbidir. Müşâhede yeri dostların sırrıdır. Nefsini şehvetten alıkoyan şahsın ibadet yeri mâmurdur. İsmi de zâhiller listesindedir." Şeklinde tefsir ettikten sonra Ebû Yezîd-i Bistâmî'nin (ö. 262/875) vuslatı anlatan şu Arapça şiirini nakleder:

إذا ما تمنى الناسُ روحاً وراحةً      تمنيتُ أن ألقاكَ يا عز خالياً

*İnsanlar huzur ve rahatlık temenni ettiklerinde,  
Ben ise yalnız olarak seninle buluşmayı temenni ederim.*<sup>15</sup>

Meybudî hemen bu Arapça şiirin ardından Senâî'nin tevhidî dile getiren şu Farsça şiirini kaydeder:

هر کسی محراب دارد هر سوئی      باز محراب سنائی کوی تو

*Herkesin her yerde bir mihrâbı var  
Senâî'nin mihrâbı da senin mahallendedir.*<sup>16</sup>

Meybudî, tefsirinde bazen bir şiiri bir çok yerde nakleder. Meselâ ölümün sâlih kullar için bir vuslat olduğunu vurgulayan şu şiiri dört ayrı yerde zikretmektedir:

کی باشد کین قفس بپردازم      در باغِ الهی آشیان سازم

15. Meybudî, a.g.e., I, 331; Hucviri, , Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, Tahran, ty., s. 395.

16. Meybudî, a.g.e., I, 331.

Ne zaman, bu kafesi terk edersem,  
İlahî bağda yuva yaparım.<sup>17</sup>

Aşk ve dostluğu dile getiren şu şiirler de birden fazla yerde nakledilmektedir:

شب هست و شراب هست و چا کر تنهاست  
بر خیز و بیا جانا کامشب شب ماست

Gecedir ve şarap var, ve kul yalnızdır.  
Kalk ve gel ey sevgili, bu gece bizim gecemizdir.<sup>18</sup>

من آن توام تو آن من باش ز دل  
بستاخی کن، چرا نشینی تو خجل؟

Ben seninim, sende yürekten benim ol  
Sıkılma ne diye utangaç oturursun.<sup>19</sup>

Meybudî, çoğunlukla aldığı şiirlerde şiirin kime ait olduğunu kaydetmez. Mesela, “Korkarak ve umarak ona duâ ediniz.” (A’râf, 7/56). “Burada “havf ve tama” havf ve recâ mânâsındadır. Duanın tazaru’ hâlinde ve gizli olarak yapılması da ihlâs ve sıdk işâret eder. Burada işâret edilen havf, recâ, ihlâs ve sıdk, kalpte olan dört kanal gibidir. Bu kanallar akıcı ve açık olduğu müddetçe kul huzur içinde olur, imanı kemâl derecesine ulaşır ve duâsı da kabul edilir. Yok eğer bu manevî dört kanal kapanırsa gözlerde yaş akmaz, kalpte de zikir, şefkat, tâat ve iman görülmez.” Âyeti bu şekilde tefsir ettikten sonra “şöyle denildiği gibi” deyip şu şiiri nakleder:

17. Meybudî, a.g.e., I, 300; I, 481; VI, 344; VI, 345.

18. Meybudî, a.g.e., V, 502; IX, 255.

19. Meybudî, a.g.e., II, 11; III, 68, 347.

آن دل که تو دیدی همه دیگر کون شد  
و آن حوض پر آب ما همه پر خون شد  
و آن باغ پر از نعمت چون هامون شد  
و آن آب روان ز باغ ما بیرون شد.

- gördüğün gönül tamamen değişti.
- su dolu havuzumuz tamamı ile kan oldu.
  - Nimetlerle dolu olan bahçe, çöl gibi oldu.
  - Akan su bağımızdan dışarı çıktı.<sup>20</sup>

Sevgi temasını en çok işleyen Ebu'l-Hüseyin Nûrî (ö.295/907), Râbiatü'l-Adeviyye (ö.185/801), Serî Sakatî (ö.257/870), Ebu Bekir Şiblî (ö.334/945), Bâyezid Bistâmî (ö.262/875), Cüneyd Bağdâdî (ö.297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö.309/921), Pîr-i Herât Hâce Abdullah Ensârî (ö.481/1088), gibi meşhûr sûfîlerin<sup>21</sup> izini takip eden Meybudî. şiirlerinde hemen, hemen bütün tasavvufî kavramlara yer verdiği gibi, Özellikle aşk . muhabbet ve dostluk temasını daha çok işlemektedir. Aşk, muhabbet ve dostluk konusunda naklettiği şiirlerden bazıları şunlardır:

گر باشد قبلهٔ عالم مرا  
قبلهٔ من کوی معشوق است و بس  
این جهان با آن جهان و هر چه هست  
عاشقان را روی معشوق است و بس

20. Meybudî, a.g.e., III, 641.

21. Süleyman Uludağ, "Aşk", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, IV, 12.

Eğer âlemin kıblesi benim için olmazsa  
Benim kiblem mâşûkun mahallesidir, yeter  
Bu dünyada ve o dünyada ne varsa  
Âşıklar için sevgilinin yüzüdür ve yeter.<sup>22</sup>

جز عشق تو بر ملک دلم شاه مباد

وز راز من و تو خلق آگاه مباد

Senin aşkından başka gönlümün mülkünde sultan olmasın  
Benim ve senin sırrından insanlar haberdar olmasın.<sup>23</sup>

ما زلت أترل من و دادك منزلاً

يتحير الالباب عند نزوله

Ben sürekli senin muhabbet makamında konaklıyorum  
Öyle ki, her bir makamda akıllar hayrette kalıyor.<sup>24</sup>

*Keşfu'l-Esrâr* 'da aşkın elem ve ıstırabını ifade eden şu şiirler nakledilmektedir:

از دوست بصد جور و جفا دور نباشم

ور نیز بیفزاید رنجور نباشم

زیرا که من او را ز همه کس بگزیدم

ور زو بکسی نالم معذور نباشم!

22. Meybudî, a.g.e., I, 412.

23. Meybudî, a.g.e., I, 130.

24. Meybudî, a.g.e., I, 74

Dosttan yüzlerce cefâ ve baskı olsa da uzak olamam  
Bu baskılar artsa da incinmem  
Zira ben herkesten onu seçtim  
Eğer onu bir başkasına şikâyet etsem ma'zûr olamam.<sup>25</sup>

زین بیش مزت تو ای سنائی غمِ عشق  
کاآاره چو تو بسند، در عالمِ عشق  
بیذیر تو بند و گیر یک ره کم عشق  
کز آبِ روان کرد برآرد غمِ عشق

Bundan böyle aşkın gamından söz etmè ey Senâî  
Zira aşk âleminde senin gibi âvâreler vardır  
Sen oğûdü kabul et ve aşkın altında bir yol tut  
Zira akan su, aşkın gamını toplar durur.<sup>26</sup>

Bu şiirde aşkın gam, ıstırap ve eleminden duyulan memnuniyet teması işlenmiştir:

اکنون باری بنقد دردی دارم      کان درد بصد هزار درمان ندادم

Öyle bir derde mübtelâ olmuşum ki,  
O derdi yüz bin dermana deđişmem.<sup>27</sup>

25. Meybudî, a.g.e., I, 447.

26. Meybudî, a.g.e., II, 95; Senâî-i Gaznevî Hekim Abdulmecid, *Divân*, yy., ty, s. 1150.

27. Meybudî, a.g.e., III, 795.

Bilindiği gibi mutasavvıfların üzerinde çok durdukları kavramların başında nefis, kalp ve rûh gelmektedir. *Keşfü'l-Esrâr*'da kaydedilen şiirlerde bu kavramlara çokça yer verilmiştir. Nefsi yılanı benzeten Meybudî bunu şu şiir ile ifade etmektedir:

مارِ نَفْسِ بَرَسَرِ كَنْجِ دَلْتِ سَا كُنْ شَدَسْتِ

سِنَكِ جِهْدِ اَزْ عَهْدِ دَلِ بِرِ تَارِكِ اَنْ مَارِ زَنْ

*Nefsinin yılanı senin gönül hazîneni mesken edinmiş  
Cehd taşını gönül yuvasından al ve o yılanı ez.*<sup>28</sup>

Kalbin nazargâh-ı ilâhî olduğu şu dörtlükte vurgulanmaktadır:

« دَلِ بَاغِ تَوْشِدِ پَاكِ بُرِ زَانِ كِه دَرِ بِنِ دَلِ  
يَا زَحْمَتِ مَا كَنْجِدِ وِ يَا نَقْشِ خِيَالِ  
جَانِ نِيزِ بَنْزِدِ تَوْفَرِ سَتِيمِ بَدِينِ شَكْرِ  
صَدِ جَانِ نَكْنَدِ اَنْجِه كَنْدِ بُوئِ وِصَالِ »

*Kalp senin bağı oldu temiz tut zira bu kalpte  
Ya bizim zahmetimiz işe yarar ya da senin hayalinin nakışı  
Bu şükür ile canı senin yanına gönderdik  
Senin visâlinin kokusuna yüz can da olsa az gelir.*<sup>29</sup>

28. Meybudî, a.g.e., V, 93.

29. Meybudî, a.g.e., II, 43.



Meybudî, "müşâhede rûha verildi. Rûhun gıdası Cenâb-ı Hak'ı müşâhede etmektir. Rûh izzetin mahallindedir.<sup>30</sup> Rûh aynı zamanda tevhidin makamıdır. Sâlikin yükseleceği en son makamdır. Zira sâlikin İslâm'dan imânâ, imândan mârifete, mârifetten tevhid makamına yükselmesi gerekmektedir."<sup>31</sup> dedikten sonra bu konuda şu şiiri kaydetmektedir:

کفتم کجات جویم ای ماهِ دلستان      گفتا قرار گاهِ منتِ جانِ دوستان

*Dedim Ey mâh-ı dilistan seni nerede arayayım  
Dedi benim karargâhım dostların rûhudur.*<sup>32</sup>

Ayrıca *Keşfu'l-Esrâr*'da zikredilen şiirlerde tevhîd, fenâ, bekâ, dünya, âhiret, ölüm, visâl, cennet ve cehennem temaları da genişçe ele alınmıştır. Hevâ ve hevese uymakla tevhid yolunda yürünemeyeceği aşağıdaki beyitte vurgulanmıştır:

بادوقبله در ره توحید نتوان رفتِ راست  
یا رضاءِ دوست باید یا هوایِ خویشتن

*İki kible ile tevhid yolunda yürümek mümkün değildir.  
Ya dostun rızası gerek ya da kişi hevâsına tâbi olur.*<sup>33</sup>

Şu şiirde Allah Teâlâ'nın zatının söz ile tavsif edilemeyeceği vurgulanmaktadır:

30. Meybudî, a.g.e., V, 626.

31. Meybudî, a.g.e., I, 582.

32. Meybudî, a.g.e., I, 404, III, 778.

33. Meybudî, a.g.e., I, 352, VIII, 362.

قَدِيرٌ عَالِمٌ حَيٌّ مُرِيدٌ      سَمِيعٌ مُبْصِرٌ لَيْسَ الْجَلَالُ  
تَقَدَّسَ أَنْ يَكُونَ لَهُ نَظِيرٌ      تَعَالَى أَنْ يُظَنَّ وَأَنْ يُقَالَ

*Allah kadîr, âlim, hay, mürîd*

*Semî', bâsir, celâl sâhibidir.*

*O benzeri olmaktan mûnezzehdir*

*(Şöyle veya böyledir diye) Zan edilmekten ve söz ile tavsif edilmekten yücedir.<sup>34</sup>*

Şu beyitte fenâ ve bekâ konusunun işlendiği görülmektedir:

هر کو نه باو باقی است بحقیقت فانی است  
هر که نه باو زنده او مرده جاودانی است

*Onunla bâkî olmayan hakîkatte fânîdir*

*Onunla zinde olmayan ebediyen ölüdür.<sup>35</sup>*

Dünyayı bir geline benzeten Meÿbudî, dünyanın lisân-ı hâl ile şöyle dediğini kaydetmektedir:

من چون تو هزار عاشق از غم گشتم  
نابود بخون هیچکس انگشتم

34. Meÿbudî, a.g.e., I, 340.

35. Meÿbudî, a.g.e., VII, 126.

Ben senin gibi bin aşığı kederden öldürdüm  
Hiç kimsenin kanı yanımda, bir parmak kadar değerli değildir.<sup>36</sup>

Meybudî, diğer bir çok mutasavvıf gibi ölümü, maşûka kavuşma, vuslat ve yeniden doğuş günü olarak görür, dünyada da vücûdunu yaratıcısına fedâ etme gereğini vurgular ve bu mevzuda şu şiirleri zikreder:

بمیر ای دوست پیش از مرگ اکرمی زندگنی خواهی  
که ادريس از چین مردن بهشتی کشت پیش از ما

*Ey dost eğer yaşamak istiyorsan ölmeyden önce öl  
Zira İdris (a.s.) böyle bir ölümden dolayı bizden önce cennete gitti.*<sup>37</sup>

*Keşfu'l-Esrâr*'da vuslatın önemi bir beyitle şöyle ifade edilmektedir:

روزی که مرا وصل نو در چنگ آید

از حال بهشتیان مرا تنگ آید

*Bir gün sana varırsam  
Cennettekilerin hâli bana ayıp gelir.*<sup>38</sup>

Meybudî sûfilerin ölümü, Allah'a bir vuslat olarak gördüğünü şu şiir ile izah etmektedir.

36. Meybudî, a.g.e., II, 598.

37. Meybudî, a.g.e., VIII, 133-134.

38. Meybudî, a.g.e., VIII, 250.

يَا مَنْ شَكِيَ شَوْقَهُ مِنْ طُولِ قُرْبَتِهِ      صَبْرًا لِمَلَكٍ تَلْقَى مِنْ تَجَبُّرِ غَدَا

*Ey ayrılığın uzunluğundan dolayı şevkinden şikâyet eden  
Sabret yarın sevdiğine kavuşacağıın umulur.<sup>39</sup>*

Meybudî takvâ, tevekkül, uzlet, murâkabe, ihlâs, rızâ gibi tasavvufî kavramlarını izah ederken de görüş ve düşüncelerini teyit etmek için sûfîlerin şiirlerine yer vermekten geri kalmamıştır. *Keşfu'l-Esrâr*'da zikredilen şu şiir takvâyı veciz bir şekilde ifade etmektedir:

خَلَّ الذَّنُوبَ صَغِيرَهَا وَكَبِيرَهَا فَهِيَ النَّقَى .      كُنْ مِثْلَ مَا شَرَّ فَوْقَ أَرْضِ الشُّوكِ بِحَذْرٍ مَا يَرَى  
لَا تَحْقِرَنَّ صَغِيرَةً -      إِنَّ الْجِبَالَ مِنَ الْعَصَى

*Günâhların küçüğünü ve büyüğünü bırakmak takvâdir.  
Dikenli yerin üstünde yürüyen gibi ol (o) diken gördüğünde sakınır  
Küçükleri hor görme, zira dağlar, taşlardan ve kumlardan oluşmuştur.<sup>40</sup>*

Şu şiir tevekkül makamında olan kulun, hâline bir delil olarak getirilmiştir:

بَا دَلِّ كَفْتَمُ كَهْ هِيَجْ اَنْدِيْشَهْ مَدَارِ  
بِكْشَايِدْ كَارِ مَا كْشَايِنْدَهْ كَارِ

*Kalbe dedim ki hiç endişelenme  
Sıkıntıları gideren bizim de sıkıntımızı giderir.<sup>41</sup>*

39. Meybudî a.g.e., I, 300.

40. Meybudî, a.g.e., I, 55.

41. Meybudî, a.g.e., V, 10.

Meybudî, "Allah'ı Teâlâ Hz. Yûnus'u (a.s.) balığın karnına koyup, orayı ona bir nevi halvetgâh yaptı. Zira Hz. Yûnus (a.s.) orada Allah'ı zikredip "Senden başka ilâh yoktur. Seni her türlü noksandan tenzih ederim." (Enbiyâ, 21/87) âyetini okuyordu. Burada Allah'ın ismi, içinde bulunduğu zulmetin çirası oldu. Allah'ı yad etmekle içinde bulunduğu zorluğu bertaraf etti. Allah sevgisi onu sâhil-i selâmete kavuşturmaya vesile oldu. Balığın karnı zâhirde her ne kadar Hz. Yûnus (a.s.) için bir sıkıntı yeri olduysa da, batında onun için bir halvetgâh idi. Cenâb-ı Hak balığın karnını Hz. Yûnus (a.s.) a bir huzur yeri yaptı. Aslında her müminin kalbi bir halvetgâhtır. İşte mübarek halvetgâh budur."<sup>42</sup> diyerek şu şiirle teyit eder:

کرچه اندر آب و در آتش بود

عیش او با مهر الله خوش بود

نام تو چو چراغ ظلمت یونس کشت

آرایش هر چه در جهان مجلس کشت

*Her ne kadar ateş ve su içinde de olsa*

*Onun mutluluğu Allah sevgisiyle artar*

*Senin ismin, Yûnus'un zulmetinin çirası oldu*

*Dünyadaki bütün süsler meclis oldu.<sup>43</sup>*

*Keşfu'l-Esrâr'da ilk beyti Arapça ikinci beyti Farsça olarak nakledilen şu şiir murâkabe halinde olanların haline örnek olarak zikredilir:*

42. Meybudî, a.g.e., VIII, 313.

43. Meybudî, a.g.e., VIII, 313.

اذا ما خلوت الدهر يوماً فلا تقل  
 خلوتٌ ولكن قل على رقيب  
 يك دم زدن از حال تو غافل نیم ای دوست  
 صاحب خبران دارم آنجا که تو هستی

*Bir gün yalnız kaldığında deme  
 Yalnızım. De ki beni gözetleyen biri var.  
 Senin halinden bir an bile gafil değilim ey dost  
 Senin bulunduğun yerde habercilerim var.<sup>44</sup>*

*Keşfu'l-Esrâr*'da ihlâs sahibinin nişânı şu şekilde anlatılmaktadır: İhlâs sahibi olan hasların nişânı "*Bismillah*" tır. Bu işarete sahip olan kul, Allah Teâlâ'nın himayesinde olur. Bu işarete sahip olmayan kul ise bir çok şeyin esiri olur.<sup>45</sup> Nakledilen bu şiir bu mânâyı teyit etmektedir:

بنده خاص ملک باش که با داغ ملک  
 روزها ایمنی از شحنة و شبها زعسس  
 هر که او نام کسی یافت از این در گه یافت  
 ای برادر کس او باش و سیندیش ز کس

44. Meybudî, a.g.e., II, 419.

45. Meybudî, a.g.e., IX, 252.

Melikin nişânı ile melîkin hâs kulu ol  
Gündüzleri bekçiden, geceleri eşkiyâdan emîn ol  
Onun ismine dost olan bu dergâhı da bulur  
Ey kardeş onun adamı ol ve hiç kimseden endişelenme.<sup>46</sup>

Meybudî'nin nazarında, kim rızâ gemisine binerse gam deryâsından huzur sâhiline ulaşır.<sup>47</sup> Rızâ makamında olanlar kendi istek ve arzularını Hakk'ın murâdına feda etmişlerdir. Görünüşte halk ile beraber olsalar da, hakikatte Hak ile beraberdirler. Herkes onların eteğine yapışır, fakat onların kalpleri kimseye iltifat etmez. Kendilerini Allah Teâlâ'ya emanet etmişler, başlarına gelen her şeye rızâ gösterirler.<sup>48</sup> *Kesfu'l-Esrâr*'da nakledilen, Pir-i Tarîkat Abdullah Ensârî'nin şu beyti ile de, rızâ makamında olanların haline veciz bir örnek olarak zikreder:

ما را ز کلِ مفرش بود      از دستت از آتش بود  
خواهی شفا خواهی الم      هرچند از تو آید خوش بود

Senin elinden ateş de olsa, bize açılmış gül olur.  
Senden gelen her şey hoştur, ister şifâ, ister elem.<sup>49</sup>

Meybudî tefsîrinde belirtmemesine rağmen, *Kesfu'l-Esrâr*'da kaydedilen menkıbe ve şiirlerden anlaşıldığına göre, Ebû Abdurrahman Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-Süfîyye* ve *Hakâiku't-Tefsir* adlı eserlerinden etkilenmiştir. Herevî *Tabakâtu's-Süfîyye*'yi, bazı ilave ve kısaltmalarla Farsça'ya tercüme etmiştir. Herevî, Sülemî'den sonra yaşayan meşhûr sûfîleri, özellikle kendi şeyhlerini ve görüştüğü sûfîleri bu esere almış, ayrıca çeşitli tasavvuf konularıyla ilgili görüşlerini de belirtmiştir.<sup>50</sup>

46. Meybudî, a.g.e., IX, 253.

47. Meybudî, a.g.e., V, 373.

48. Meybudî, a.g.e., VI, 61.

49. Meybudî, a.g.e., VIII, 74

50. Süleyman Uludağ, "Herevî, Hâce Abdullah" TDVİA, XVII, 224-225.

Meybudî'nin, eserinde Ebû Tâlib Mekki'nin (ö.386/996) *Kâtu'l-Kulûb* ve Ebû Nasr Serrâc'ın (ö.378/988) *Luma'* adlı eserlerinde geçen şiiirlerden de alıntılar yaptığı görülmektedir. Zira Serrâc<sup>51</sup> ve Mekki'den<sup>52</sup> yaptığı alıntılarda isimlerini açık bir şekilde kaydetmektedir. Kendi muâsırları sayılan Kuşeyrî, Hucvîrî ve Gazâlî'nin eserlerinde geçen şiiirlerden istifade edip etmediği bilinmemektedir. Bu üç mutasavvîf ve eserlerinin isimleri *Keşfu'l-Esrâr*'da geçmemektedir. Yalnız *Risâle*'de, *Keşfu'l-Mahcûb* ve *İhyâu Ulûmu'd-Dîn*'de nakledilen bazı sûfilerin söz, şiiir ve menkıbeleri *Keşfu'l-Esrâr*'da nakledilmiştir. Yarattılan her şeyin Allah Teâlâ'nın birliğine şahitlik ettiği şu şiiiri ile vurgulanmaktadır. Bu şiiir *Keşfu'l-Esrâr*'dan önce kaleme alınan bir çok eserde nakledildiği gibi, *Keşfu'l-Esrâr*'dan sonra kaleme alınan bir çok eserde de nakledilmektedir:

وفى كل شيء له آيةٌ      تدلّ على انه واحدٌ

Her şeyde onun tek olduğunu  
Gösteren bir delil vardır.<sup>53</sup>

*Keşfu'l-Esrâr*'da nakledilen şiiirler, daha sonra kaleme alınan dinî, edebî özellikle işârî tefsîr ve tasavvuf konusunda yazılan bir kısım eserlerde de tesirini göstermiştir. Bunların başında Attar'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sı,<sup>54</sup> İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö.1137/1725) *Rûhu'l-Beyân*'ı<sup>55</sup> Necmuddin Râzî Dâye'nin (ö.628/1230) *Mîrsâdu'l-İbâd*'ı,<sup>56</sup> Abdurrahman Câmî'in (ö.892/1492) *Nefahâtü'l-Üns*'ü, *Minhâcu't-Tâlibîn*'i ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin<sup>57</sup> (ö.672/1273) eserlerini saymak mümkündür.<sup>58</sup>

51. Meybudî, a.g.e., VII, 233.

52. Meybudî, a.g.e., III, 297.

53. Meybudî, a.g.e., I, 436, VI, 493, VII, 111, VIII, 233; Hucvîrî, a.g.e., s. 361; Necmuddin Râzî Dâye, *Mîrsâdu'l-İbâd*, Tahran, 1352, s. 118; Gazalî, Ebû Hamid, *İhyâu Ulumiddîn*, Beyrut, ty., V, 23.

54. Muhammed Emîn Reyâhî, *Beguşâ-i Râzî Aşk Guzide-i Keşfu'l-Esrâr-i Meybudî*, Tahran 1373, s. 15; Bu Menkıbe için bkz., Meybudî, a.g.e., V, 753-755; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Tahran 1346, s. 214; Ayrıca muhtemelen *Keşfu'l-Esrâr*'ın *Tezkire*'ye kaynaklık ettiği diğer menkıbeler için bkz. Meybudî, I, 657; II, 67; V, 753-755; Attâr, a.g.e., s. 213-214, 792, 852.

55. Bir ihtimal *Keşfu'l-Esrâr*'ın *Rûhu'l-Beyân*'a kaynaklık ettiği söz, şiiir ve menkıbeleri karşılaştırmak için bkz. Meybudî, a.g.e., I, 163, II, 416; IX, 273; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, İstanbul 1389, I, 28; II, 160 vd.

56. Necmuddin Râzî Dâye, a.g.e., s. 60, (Muhammed Emîn Reyahi'nin mukaddimesinden). Ayrıca bir ihtimal *Keşfu'l-Esrâr*'ın *Mîrsâd*'a kaynaklık ettiği şiiir ve menkıbeleri karşılaştırmak için bkz. Meybudî, a.g.e., I, 300, 507, 508, I, 592, 653; III, 21, 47, IV, 57, 419, 279; V, 224, 481; X, 574; Necmuddin Râzî, a.g.e., s. 23, 69, 80, 206, 223, 326, 390, 509.

57. Meybudî, V, 393; Ali Ekber Basîrî, *Dâstanhâ-yı Mesnevî*, yy, 1343, s. 152.

58. Rızâ Enzâbî Nejâd, *Guzide-i Tefsîr-i Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr*, Tahran 1364, s. 19.



هردی که برامِ عشق جان فرساید

آن به که بدون بارخود نگراید

عاشق بره عشق چنان می باید

کز دوزخ و از بهشت یادش نباید.

*Aşk yoluna can koyan kişinin  
Yârdan başka hiçbir şeyi görmemesi gerekir  
Aşık, aşkı yolunda öyle olmalıdır ki  
Cennet ve cehennem aklına bile gelmemelidir.<sup>59</sup>*

Necmuddîn Râzî'nin de, *Mirsâdu'l-İbâd* adlı eserinde kaynak belirtmiyorsa da *Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr*'dan etkilenmesi ihtimal dâhilindedir. Bilhassa *Keşfu'l-Esrâr*'da bulunan şiirler ve veciz sözlerin bir kısmı *Mirsâdu'l-İbâd*'da da zikredilmektedir.

از علت و عار بر گذشتیم آسان  
ز ان نیز گذشتیم نه ابن ماندونه آن  
دیدیم نهان کیتی و اصل جهان  
آن نور سیاه ز لاقط بر نر دان

*Dünyanın iç yüzünü ve aslını gördük  
Ar ve ayıp olanı kolayca terk ettik  
Bil ki o siyah nur "lâ" dan da yüksek bir noktadadır  
Ondan da ileri gittik, ne bu, ne o kaldı<sup>60</sup>*

59. Meybudî, a.g.e., I, 412; Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, *Nefahâtü'l-Üns*, Haz: Süleyman Uludağ-  
Mustafa Kara, İstanbul 1995, s. 813

## Sonuç

Kaydettiğimiz şiirlerden de anlaşıldığı gibi, *Keşfu'l-Esrâr*'da zikredilen şiirlerde, genel olarak bütün tasavvufî kavramlara yer verilmektedir. Meybudî, tefsirinde özellikle Hâce Abdullah Ensârî'nin, Hekim Senâî-i Gaznevî'nin şiirleri yanında kendisinde önce ve kendi asrında yaşamış meşhûr edip ve mutasavvıfların tasavvufî şiirlerini isim vermeden zikretmektedir. Bu şiirleri tasavvufî görüşlerini teyit etmek için yerli yerinde ustaca kullanır. Şiirler daha sonra kaleme alınan *Tezkiretu'l-Evliyâ*, *Nefahâtu'l-Üns*, *Mirsâdu'l-İbâd* ve *Rûhu'l-Beyân* gibi dinî, edebî özellikle tasavvufî eserlere kaynak olmuştur.

60. Meybudî, a.g.e., I, 115. Necmuddin Râzi, a.g.e., s. 308'de bu şiiri sehven Ahmed Gazâlî'ye nispet etmişse de, bu şiir Ebu'l-Hasan Bustî'nindir. Bkz., Necmuddin Râzi, a.g.e., s. 631 (Reyâhi'nin tevzihâtından); Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns*, Tahran 1337, s. 413.

**BİR SAPTIRMANIN ANATOMİSİ:  
SAN'A'DA BULUNAN ELYAZMASI ESERLERİ VE  
BUNLARDAN KUR'AN NÜSHALARI ÜZERİNDE OYNANAN  
BİR OYUN ÖRNEĞİ: TOBY LESTER'İN "WHAT IS THE  
KORAN?" ADLI MAKALESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Ahmet BEDİR\*

## Giriş

Yemen'in San'a şehrinde 1972 yılında Ulu Camii'nin (el-Câmi'u'l-Kebîr) restorasyonu sırasında, aralarında pek çok Kur'an sayfalarının da bulunduğu epeyce elyazması eser bulunmuş ve bunlar Yemen Hükümetinin girişimiyle Alman araştırmacıların incelemesine sunulmuştur. Bu konuda Alman araştırmacılar tarafından yıllar geçmesine rağmen, ilim alemine herhangi bir ilmi değerlendirme sunulmamışken, gerçekte sahanın uzmanı olmayan Amerikalı Toby Lester adındaki bir gazeteci, The Atlantic Monthly adlı dergide, bu elyazması Kur'an parçalarının bulunması münasebetiyle bunların Kur'an'ın daha sonraki dönemlerde oluştuğu iddiasına destek olabileceğini, bunlarda görülen bazı yazı özelliklerinin de Kur'an'ın zaman içerisinde tahrif edildiğini gösterdiğini ileri sürmüştür. Bu makalede adı geçen şahsın ileri sürdüğü iddialar üzerine ilmi bir değerlendirme yapılacaktır.

Kur'an'ın orijin ve tarihine dair, gerçeğin dışında şimdiye kadar iki temel görüş ileri sürülmüştür. *Birincisi* zaman içerisinde Kur'an'ın bazı kısımlarının tahrife uğradığı, bazı parçalarının kaybolduğu, *ikincisi ise* (son günlerde) Kur'an'ın bugünkü şeklini belli bir süreç sonunda aldığı (history) şeklindedir. Bu iki iddia da, çağımızda müsteşriklerce dile getirilmektedir.

---

\* Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Gör. [abedir@hotmail.com](mailto:abedir@hotmail.com)

Ele alacağımız konu itibariyle, bu her iki hususa da sıra ile değinmek istiyoruz.

1. *Kur'an'ın tahrif edildiği iddiası*: Bu iddia müsteşriklerden önce, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim b. Hişam el-Kummi (403/1012) ve Küleynî (329/940) gibi bazı şîf müellifler tarafından dile getirilmiştir. Küleynî, her ne kadar bugünkü mushafı kabul eder görünüyorsa da, efsanevî bir şekilde, Ali evlâdında (Âl-i âba'da) *el-Cami'* denen ve Hz. Peygamber'in arşınıyla yetmiş arşın<sup>1</sup> uzunluğunda, Hz. Peygamber tarafından Ali'ye yazdırılmış bir sahife bulunduğunu; ayrıca Hz. Fatıma'nın yanında bugünkü Kur'an'ın üç misli büyüklüğünde ve içinde şimdiki mushaftan tek telime dahi bulunmayan bir mushafın mevcut olduğunu iddia eder.<sup>2</sup> Şia'nın en aşırı müelliflerinden Necefli Hacı Mirza Hüseyin b. Muhammed et-Takiyy en-Nuri et-Tabresi, hicrî 1299 (m. 1813) yılında Hz. Ali'ye ait olduğu söylenen kabrin başında, *Faslü'l-hitab fi isbat-i tahrif-i kitab-ı Rabbi'l-erbab* [Rabler Rabbinin Kitabının Tahrif Edildiğini İspat Konusunda Kesin Söz] adlı bir eser telif etmiştir. Müellifin, bu eserinde, Kur'an'da noksanlık olduğuna dair ileri sürdüğü delillerden biri, Şia'nın *Velayet Süresi* adını verdiği apokrif (uydurma) bir sürenin varlığını ileri sürmüştür. Bu apokrif süre de, *Faslü'l-hitap* adlı mezkûr eser ve Muhsin el-Keşmirî'nin *Debistan-ı Mezahip* adlı kitaplarında mevcuttur.<sup>3</sup> Tayyip Okıç "Kur'an-ı Kerim'i Taklit Teşebbüsleri" adlı makalesinde şöyle söylemektedir: "Gerçi Hindistan'ın Bankipore şehrindeki *Genel Şark Kütüphanesi*nde bütün sûreleri ihtiva eden apokrif (uydurma) bir mushaf yazma halinde mevcuttur. Bu nüshada Kur'an-ı Kerim metninin muhtelif yerlerinde bazı ilaveler yapıldığı gibi, uydurulmuş iki ayrı süre de bulunmaktadır. Bunlardan birincisi *Suretü'n-nureyn*, (İki Nur Suresi, nurların biri Hz. Peygamber, diğeri Hz. Ali), kırkbir ayetten oluşan apokrif parça, yine müsteşrikler tarafından 1843 yılında yayımlanmıştır."<sup>4</sup> Ancak bütün bu apokrif sûreler şiiiler tarafından nazarı itibara alınmadığı gibi, meşhur polemik kitaplarında bile kendilerinden hiç bahis açılmamaktadır.<sup>5</sup>

Nihayet bu apokrif "sûretü'n-nureyn" üzerinde incelemeler yapan, Mirza Kâzım ile Theodor Nöldeke, bütün çırpınmalarına rağmen, onun düzmece olduğunu söylemek mecburiyetinde kalmışlardır. Nöldeke, "*Doğrusunu söylemek gerekirse bu süre ilk bakışta Kur'an'dan oluşu izlenimi bırakmaktadır. Oradaki ifade ve sözcüklerin çoğu elimizdeki Kur'an'dan tabir caiz ise, kıl payı ayrılık göstermektedir. Mirza Kâzım, bu ayrılıkları sürenin gerçek olmadığına ispatı yeter saymaktadır*"<sup>6</sup> demekle, bu saçma teşebbüsün akim kaldığını bildirmiştir.

2. *Kur'an'ın daha sonraki dönemlerde oluştuğu*: Öryantalistlerin ekserisi, nesil be nesil elimizdeki Kur'an'ın son şeklini aldığı tarihi, yani, Hz. Osman döneminde

1 Arşın: Takriben 68 veya 76 cm. uzunluk ölçüsü.

2 Ebu Ca'fer Muhammed b. Yakub el-Küleynî (329-940), *el-Furû mine'l-Kâfi*, (Tahran: Darü'l-kütübi'l-İslamiyye, h. 1347), I, 238, 240.

3 Muhiddin el-Habib, "İslam Mezhêb ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (1988), s. 293.

4 İsmail Cerrahoğlu, *Teşîr Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988), I, 406.

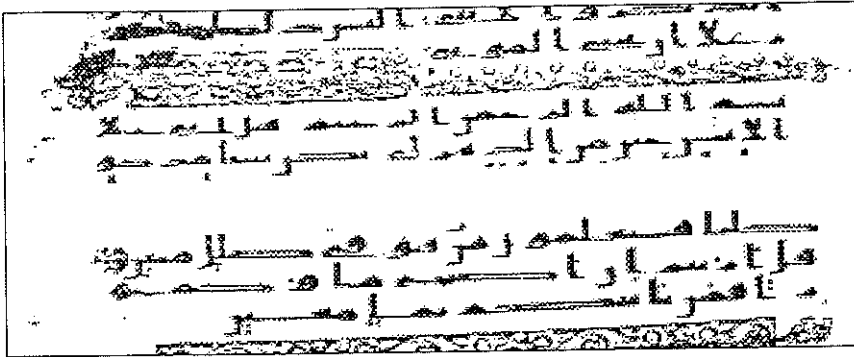
5 İsmail Cerrahoğlu, *Ön. ver.*, I, 407. Bu uydurma sûrelerin kim tarafından ve ne zaman tasni' edildiği belli değildir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Ön. ver.*, I, 410. Kur'an-ı Kerim'i taklit teşebbüsleri hakkında geniş bilgi için Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Ön. ver.*, I, 405-411; Abdullah Dıraz, *Kur'an'a Giriş*, Çev: Salih Akdemir (Birinci Baskı. Ankara: Kitâbiyât, 2000), s. 34-36.

6 Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, *Kur'an Tarihi*, Çev: Muammer Sencer (İlke yayınları), s. 127.

Kur'an'ın toplanması ve çoğaltılması ile ilgili verdikleri bilgileri, sonraki dönemlerin bir uydurması olarak görmektedirler. Böylece Müslümanların üzerinde fikir birliğine vardıkları (icma') resmî Mushaf'ın toplanmasının hicri ikinci asrın sonralarından önce mümkün olamayacağını söylemektedirler. Hatta Hz. Ebu Bekir'in toplattığı ve Hz. Osman'ın tekrar gözden geçirttiği sonra da çoğalttığı Kur'an'ın, kişisel mushafların aksine, Müslümanlar tarafından genel olarak el-Mushaf ya da İmam Mushaf olarak adlandırılmasının da hicri üçüncü asrın başlarından daha önce mümkün olamayacağını ileri sürmektedirler.<sup>7</sup>

## 1. San'a Ulu Camiinde Bulunan Elyazması Mushaflar

Arap ve İslam dünyasındaki elyazması eserler, müminlerin imanını yıkmayı hedefleyen İslam düşmanları tarafından sürekli ilgi odağı haline gelmiştir.<sup>8</sup> İtalya'daki *The Angloziya Library* Yemen'den ve İslam dünyasından kaçırılmış bir çok elyazması eserlerle doludur. Dr. Hüseyin el-Amri *The Source of Yemeni Heritage at the British Museum* [British Müzesindeki Yemen Mirasının Kökleri] adlı kitabında 7000 kadar eserin British Müzesine kaçırıldığını belirtiyor. Yine Dr. Zeyd b. Ali el-Vezir'in ifadesine göre, Amerika'daki *The Congress Library*'de 700 kadar Yemen'den kaçırılmış elyazması eser bulunmaktadır.<sup>9</sup>



Resim 1

Yemen'de "Alman Arkeoloji Enstitüsü" zaten yıllarca araştırma yapmakta ve bölgenin tarihi kaynaklarını incelemektedir. Bölgede Almanlar, Fransızlar ve Amerikalılar tarihi mirasları sağlamak için yarış halindedirler. Şimdilerde Alman Akademisi, F. Homel ve E. Glaser; Fransız Akademisi, J. Prenne; Amerikan Akademisi, W. F. Albright, A. Jamme, G. W. Van Beek gibi uzmanlar tarafından yönetilmekte ve her biri bölgenin tarihi ve pek çok yönü ile ilgilenmektedirler. Geçenlerde A.

7 Bkz. İsmail Albayrak, "John Wansbrough'unun Kur'an Tarihi Teorisi ve Batı'da Doğurduğu Tartışmalar," *İslâmivât*, 4, 1 (Ocak-Mart 2001), s. 166.

8 Mansur er-Rada'a, "San'a Manuscripts Prove That The Quran Is a Sacred Book," *Yemen Observer*, (14 Ekim 2000), s. 6.

9 Mansur er-Rada'a, *Ön. ver.*, s. 6.

Jamme, bir Sebe' kitabesini okudu ve yayımlandı.<sup>10</sup> SOAS (the School of Oriental and African Studies [Doğulu ve Afrikalı Çalışmaları Okulu]) bölgeye sayısı bilinmeyecek kadar misyoner göndermektedir. Birinci Dünya savaşından sonra kurulan bu kurum, halen faaliyettedir. İşte 1999 Ocak ayında, The Atlantic Monthly dergisinde, Toby Lester tarafından "What is the Koran? [Kur'an Nedir?]" isimli makale de bu çalışmaların bir uzantısıdır. Bölgede Almanların daha ağır bastığı görülmektedir. San'a Mushaf'larını ve elyazması eserlerini incelemek için, burada, yıllardır Alman bilim adamları görev yapmaktadır. Yaptıkları çalışmaları zaman zaman yayımlamakta ve çok önemli bilgilere de ulaşmaktadırlar. Bu cümleden olarak, Hans Casper Graf von Bothmer, "Architekturbilder im Koran Ein Prachthandschrift der Umayyadenzeit aus dem Yemen [Kur'an'daki Mimari Resimler: Yemen'de Emevi Zamanından Muhteşem Elyazması]" adlı makalede San'a camiindeki elyazması eserlerin sanatsal yönünü anlamış ve bu makale 1987 yılında yayımlanmıştır. Bothmer, 1972 yılında San'a camiinde ortaya çıkan yazıların Kitabet sanatı ve İslam sanatı hususunda ilim dünyasını aydınlatacağını ifade etmektedir. San'a camiinde çıkan parçaların o günkü tarih ile 40.000 adet olduğunu belirten Bothmer, söz konusu resimlerin Alman ve Yemen yetkililerce incelenmeye alındığını da söyler.<sup>11</sup> Bu yazılar arasında, süslemeli Mushaf'ların da bulunduğunu ifade eden yazar, söz konusu Mushaf'ların bu kadar süslü yazılmasını da adı geçen makalede acayip karşılar, hatta müstesriklik yanıyla, bu yazıların İslam'dan önce olup olmadığı şüphesini ortaya atmadan edemez.<sup>12</sup> 1987 tarihi itibarıyla, incelenebilen Mushaf parçalarında, Kur'an'ın 1., 2. ve 55. sûrelerinin yer aldığını belirten yazar, daha sonra bu nüshaların süslemelerinden bahseder. İki sûre arasının süslemelerle ayrıldığını belirtir, bu nüshaların, pek çok incelikleri ihtiva ettiğinden söz eder.<sup>13</sup>

Bothmer, San'a Elyazmaları Evi'ndeki 20-33.1 numarada bulunan nüshaların arasında, bir çok nüshanın yanında bir de. 47 cm eninde ve 51 cm boyunda 520 sayfalık bir mushaftan bahseder ve bunun tek kişi tarafından yazıldığını ifade eder.<sup>14</sup> Onun verdiği bilgi ve belgelerden yola çıkarak bu Mushaf'ın da eldeki mevcut mushaflardan bir farkı olmadığını anlıyoruz. Mesela Bothmer'in 1987 yılında yayımladığı Kıyamet sûresi 39-40 ayetleri ile, İnsan sûresi 1. ayeti [Bkz. Resim 1] ve Mülk sûresinin son iki (39-40) ayetlerinin fotoğrafları, mezkûr mushafın lafiz ve ter-tipçe bugünkü mevcut mushaflarla aynı olduğunu göstermektedir.<sup>15</sup>

Toby Lester'in sözünü ettiği esas Yemen Elyazmalarına ilk defa nasıl ulaşıldı? Şimdi, o konuya geçelim. 1972 Yılında Yemen'in başkenti San'a'daki Ulu Caminin restorasyonu sırasında işçiler, caminin değişik yerlerinde kayda değer kabirler bulur-

10 Bkz. Salim Ahmet Tayran, "Kavaidü Cedide li'n-nakşi's-Sebe'," *Mecelletü'd-dare*, 1-2, 26 (h. 1321), s. 119-120.

11 Hans-Casper Graf von Bothmer, "Architekturbilder im Koran", 1300, (1987), s. 3.

12 Hans-Casper Graf von Bothmer, Ön. ver., s. 3.

13 Hans-Casper Graf von Bothmer, Ön. ver., s. 4.

14 Hans-Casper Graf von Bothmer, Ön. ver., s. 5.

15 Hans-Casper Graf von Bothmer, Ön. ver., s. 12. Bothmer, bu makalede daha bir çok San'a elyazmalarını sergilemiş ve hiçbirinde Kur'an'ın tahrifi ile ilgili tek bir cümle dahi kullanmamıştır.

lar<sup>16</sup>. Bu kabirlerde asırlardan beri yağmur ve nemden birbirine geçmiş, fare ve böcekler tarafından delinmiş eski dönemlere ait elyazması parçaları bulunmaktadır. İşlerini bitirmek için işçiler bu kağıtları toplayarak yirmi kadar patates çuvalına doldurup minarelerden birinin merdivenliğine bırakırlar. Daha sonra Yemen “Tarihi Eserler Müzesi” Müdürü Kadı İsmail b. Ali el-Ekva’ bu elyazması nüshaların önemini sezip duruma el koyarak bulunan bu nüshaları ve diğer parçaları müzenin bir deposunda koruma altına alır ve bunların incelenmesi ve araştırılması için uluslar arası yardım arar. 1979 yılında müzeyi ziyaret eden bir Alman bilim adamına bu kıymetli eserler üzerinde çalışma teklifi yapar. Alman bilim adamı ise Alman hükümetinden restorasyon projesi için kaynak sağlar. Proje başladıktan hemen sonra bu elyazmalarının bulunduğu deponun, on binlerce yazı ve Kur’an’ın değişik bölümlerini içeren bine yakın parşömeden oluşan çok kıymetli bir hazine olduğu ortaya çıkar.<sup>17</sup> San’a’da ortaya çıkan elyazmalarının hikayesi işte bundan ibarettir.

Daha sonra Yemenli yetkililerin, bu mushafların incelenmesi için, kendi ilim adamlarını değil de, Alman ilim adamlarını bu işte istihdam etmeleri esefle karşılanacaktır. Nitekim, Mustafa el-Azamî “Kendi ilim adamlarımız incelemeden neden bunlara incelettiriliyor? Niye onlara gösteriliyor da bizlere bu imkan tanınmıyor?” diye soruyor.<sup>18</sup>

Yemen’de bulunan bu parşömen kâğıtların bazılarının Hz. Ömer devrine, hicrî birinci ve ikinci asra kadar gittiği de iddia edilmektedir. Bunu savunanların başında, Alman araştırmacı Puin bulunmaktadır.<sup>19</sup> Bu elyazmaları sırasında ortaya çıkan söz konusu elyazması Mushaf parçaları, Kur’an’ın mevcut en eski elyazmalarını oluşturmaktadır. Bulunan elyazmalarının hepsi Kur’an ile ilgili değildir. Bunlardan bazıları, tıp, astroloji vb. branşlarla ilgilidir ve aynı zamanda hepsi aynı tür yazı ile yazılmamıştır; ilgililerin belirttiğine göre bu elyazmalarında 70 çeşit yazı tipi kullanılmıştır. Bunların içinde Kur’an’a dair yazılar, *Kûfi* yazının ilkel şekli olan, bazılarının “el-Cezm” dediği *Hicazî* sivil ile yazılmıştır.<sup>20</sup> Kûfi sivilin 20 kadar çeşidi olmasına rağmen, söz konusu elyazması eserler, dört kadar kûfi yazı ile kaleme alınmıştır.<sup>21</sup> Yemen Elyazması Eserleri Dairesi başkanı Abdümelik el-Makafi’nin belirttiğine göre, 800 gruba ayrılan bu elyazması nüshalar içerisinde, Kur’an’ın bazı bölümleri veya tamamlanmamış Mushaf’lar bulunur. Bu elyazmaları yaklaşık hicrî dördüncü asra kadar uzanmaktadır. Bunlar hicrî ilk dört asra ait olduklarından büyük bir öne-

16 San’a’da Kur’an okutmanı olan Gassan Hamdun, Toby Lester’in söz konusu yazmalarının 1965 yılında ortaya çıktığını iddia ettiğini, söylemektedir. Bkz. Gassan Hamdun, *Kitabullahi fi’l-‘cazihi yetecellâ* (Birinci Baskı. San’a: 2000), s. 11.

17 Toby Lester, “What is the Koran?”, *The Atlantic Monthly* (January, 1999), s. 43.

18 Bkz. Muhammed Mustafa el-Azamî, “Orientalists and the Qur’an,” *Impac International*, (March 2000), s. 26

19 Bkz. Gerd-R. Puin’in Kadı İsmail el-Ekva’ya yazdığı “Özür konulu” mektup (14 Şubat 1965), s. 2.

20 Kûfi hattına, Kûfi denmesi, onun Kufe menşeli oluşundan değildir. Onun asıl kaynağı Hire Ehli’dir. Muhacirler, bu Hire ehlienden “Cezm” hattını yani “Mushaf” hattını öğrenmişlerdir. Lakin, o zaman Kufe şehri önemli metropollerden biri olduğu için, söz konusu yazı “Kûfi” yazı olarak şöhret bulmuştur. Bkz. Gassan Hamdun, “Dirasetü levhatün mahtûtatün mine’l-Kur’ani’l-Kerim fi’l-kami’s-sâlisi’l-hicri,” *Mecelletü külliyyeti’l-‘Adâb*, 22, s. 340. Hz. Osman’ın belirli şehirlere gönderdiği ve “Mesahif-i Emsar” dediğimiz “Mushaflar” da Kûfi hatla yazılmıştır.

21 Mansur er-Rada’a. Ön. ver., s. 6.

mi haizdirler.<sup>22</sup> Abdülmelik, kendilerinde şu an 4000 cilde yakın elyazması bulunduğunu ifade etmektedir. San'a'da bulunan Kur'an Okutman'ı Gassan Hamdun ise, Ulu Caminin "Batı Kütüphanesinde", adı geçen camiden çıkarılmış 12000 kadar parşömen bulunduğunu, bunların arasında hicri birinci asra kadar giden 100'den fazla süslü Mushaf olduğunu kaydetmiştir.<sup>23</sup> Yine Ulu Camii'nin "Doğu Kütüphanesi"nde, caminin "çatısında" bulunarak bu kütüphaneye getirilen 1000'den ziyade mahtut mushaf parçaları vardır.<sup>24</sup>

Yemen elyazmalarını incelemek için 1983'de büyük bir zaman dilimi ayıran ilk kişi Saarland Üniversitesinde Arapça kaligrafisi (hüsnü hat) ve Kur'an paleografisi (eski elyazması) uzmanı Gerd-Ruediger Joseph Puin olmuştur. Daha sonra yine aynı üniversitede "İslam Sanat Tarihçisi" Hans-Caspar Graf von Bothmer de bu iş için görevlendirildi. Alman hükümeti tarafından restorasyon projesini organize etmek için gönderilen Puin, (kendi iddiasına göre) parşömen kağıtların antikılığını anladı ve ilk araştırmasında ayetlerin sıra-dışı dizilişlerini, küçük metin farklılıklarını<sup>25</sup> ve imlasındaki nadir stillerini ortaya çıkardı.<sup>26</sup> Hicazî yazı türü ile yazılan bu yazıların aynı zamanda (iddialarına göre, merak ettiklerini bulma konusunda) ikna edici idi.

Ezcümle, 1980'den beri 15000 sayfadan fazla Yemen Mushaf sayfaları dikkatlice düzeltildi, temizlendi ve toplandı. Şu an için Yemen Evrak bölümünde detaylı bir araştırmayı bekliyorlar. Puin, Yemenli yetkililerin, bazı sebeplerden dolayı, bu yazıtlar üzerinde yapılmakta olan çalışmalarını yavaşlatmayı istediklerini söylüyor.<sup>27</sup>

Puin ve Bothmer şu ana kadar sadece birkaç makale yayımladılar. Bothmer 1997'de mezkûr elyazmalarından 35000 mikrofilmni çekip incelemek üzere Almanya'ya götürdü.<sup>28</sup> Bu müsteşrikler, zaman zaman konu hakkında batılı meslektaşlarını, çalışmalarını hakkında bilgilendirmekte ve bazen de ortaya şüphe atmaktadırlar. Elde edilen bu Kur'an sayfaları üzerine, maalesef henüz Müslüman araştırmacılar tarafından ciddi araştırmalar yapıp son söz söylenmemiştir. Müsteşrik çevrelerinde ise yukarıda da kısaca ifade edildiği gibi Kur'an'ın bize kadar orijinal haliyle ulaşmasında adı geçen elyazmalarının lehte veya aleyhte herhangi bir delil taşıyıp taşımadığı konusunda hiçbir ciddi beyan ortaya konmamıştır. Ancak bu sayfalar münasebetiyle Kur'an'ın menşei hakkındaki klasik oryantalist yaklaşım, ötede beride ciddi bir delil ve medlulü gösterilemeden dile getirilmeye devam etmektedir. Mesela, Dr. G. Hawting, Dr. Norman Calder'in anısına vermiş olduğu "Qur'an in Academia" adlı konferansta, hem öğrencilere hem de meslektaşlarına, San'a Mushaf'larını an-

22 Mansur er-Rada'a, Ön. ver., s. 6.

23 Gassan Hamdun, Ön. ver. s. 337.

24 Gassan Hamdun, Ön. ver. s. 337.

25 Söz konusu küçük metin farklılıklarından maksat, Puin'in verdiği örneklerden anladığımızı göre kıraat farklılıklarıdır. Bu farklılıklar içinde bulunduran Kur'an sayfaları ise Puin ve onun çalışma arkadaşı Bothmer'in elinde bulunmaktadır. Zira Yemenli yetkililer, San'a Mushaf'ları üzerinde çalışma yetkisini bu iki Alman araştırmacıya vermiştir. Neticede bu iki yetkili, söz konusu San'a Mushaf'ları hakkında zaman zaman açıklama yapmakta ve bazı dergilerde yayımlamaktadırlar. Bu cümleden olarak Alman araştırmacı Bothmer, bunlardan bir kısmını 1987 yılında "Architekturbilder im Koran" adlı makalesinde yayınladı. Resmini verdiğimiz nüshaların kaynaklarını, ilgili yerlerde göstereceğiz.

26 Bu çalışmanın bir örneği için bkz. [Resim 5]

27 Toby Lester, Ön. ver., s. 45.

28 Toby Lester, Ön. ver., s. 44.



latmış ve “Bu mushaflar, ya şimdiye kadar biz müsteşriklerin Kur’an hakkında ortaya attığı şüpheleri giderecek, ya da Müslümanların şimdiye kadarki Kur’an inancını yıkacak” gibi önemli, bir o kadar da sorumsuz ifadeler kullanmıştır. 1972 yılından bu yana tam 30 yıl geçti, henüz maksatlarına yönelik bir şey çıkaramadılar. Bu konuda uzman olan Müslüman din adamlarına bu meseleyi sordüğümüzde, “Müsteşrikler, şayet San’a Mushaflarında, kendilerine uygun bir şey bulsalar şimdiye kadar onu çıkarırlardı” diyorlar ki, gerçeği yansıtır mahiyettedir. Şimdiye kadar vermiş oldukları örnekler ise, ileride de Bothmer’in örneklerinde göreceğimiz gibi biz Müslümanları sevindirir mahiyettedir.

Ne var ki, kanaatleri için herhangi bir gerçek delile ihtiyâç duymayan, hakikat düşmanları, her zaman olduğu gibi, bu münasebetle de var olmuştur. Toby Lester adlı Amerikalı bir gazeteci, hiçbir ciddi delile istinat etmeksizin [www.theatlanticMonthly.com](http://www.theatlanticMonthly.com) adlı sitede “What is the Koran” başlıklı bir makale yayımlayarak (Ocak 1999), Kur’an’ın menşei hakkında bir kısım asılsız iddialar ortaya atmıştır. Ancak kendisi bu konuda uzman olmadığı gibi iddialarını dayandırdığı araştırmacılar da kendisini yalanlamış ve iddialarına pek çok gazete ve mecmuada cevap verilmiştir.

## 2. Toby Lester’in İddiaları ve Değerlendirilmesi

Toby Lester’a göre, San’a’da bulunan bu elyazması parçalar, günümüze ulaşmış Kur’an’ın mükemmel, sonsuz ve Allah’ın değişmeyen kelâmı olduğuna inanan, genel Müslüman inancı için bir şüphe oluşturmaktadır. Yine Lester’a göre, İncil ve Hz. İsa’nın hayatının tekrar yorumlanması muhafazakâr Hıristiyanları rahatsız ettiği gibi, Yemen’de bulunan elyazmaları ve benzerleri üzerine, Kur’an’ı tekrar yorumlamak için yapılacak başlıca laik bir teşebbüs de bir çok Müslüman’ı rahatsız etmektedir.<sup>29</sup>

Toby Lester’in Puin’e izafeten iddia ettiğine göre, hicazî bir yazı stili ile yazılan bu elyazmaları; yani bilinen ilk Kur’an elyazmaları, Miladî yedinci yüzyılda Hz. Muhammed’e (as) bildirilen ve Allah’ın kelâmı olmasından ziyade uzun bir süreçte (history) gelişmiş olan bir metin özelliğini taşımaktadır.<sup>30</sup>

Toby’e göre Puin, Yemenli yetkililerin, Kur’an üzerine Almanların ve başkalarının çalışmasının dikkat çekmesini istemediklerini, sebebinin ise, Müslümanlar Kur’an’ın tarihi ile ilgili söylenmesi gerekenlerin bin yıl önce söylendiğine ciddi iman etmiş olmaları olduğunu ileri sürmektedir.<sup>31</sup>

29 Toby Lester, Ön. ver., s. 44. Toby Lester, bu son ifadeleriyle, şayet San’a Mushafları ortaya çıkarılırsa, Kur’an’ın bir epistemolojik kavga ortamına çekilip, mevcut varlığının, diğer bir ifade ile “bir harfi dahi” değişmeden günümüze geldiği “mütevâtir” yapısının tartışmaya açılacağını tahmin etmektedir. Öyle ya, mütevâtir olmayan bu kitap (!), her yönüyle örnek alınmaya lüzum görülmeden bir ortama çekilince, üzerinde her türlü spekülasyonların yapılabileceği bir Kitap haline gelecektir.

30 Toby Lester, Ön. ver., s. 45.

31 Toby Lester, Ön. ver., s. 44.

Toby, Puin'in "O kadar çok Müslüman, Kur'an'ın iki kapağı arasındakilerin Allah'ın değişmeyen kelamu olduğuna inanıyor ki!" dediğini söyler ve arkasından onun, "Müslümanlar, İncil'in bir historisi (yazılış süreci) olduğunu, doğrudan gökten inmediğini gösteren metinleri alıntı yapmaktan hoşlanıyorlar<sup>32</sup> fakat şu ana kadar Kur'an bunun (İncil gibi tahrif edildiği iddiasının) dışında kaldı. Bu düşüncüyü kırmanın tek yolu Kur'an'ın da historisini (tarihi süreç içinde meydana gelmiş olduğunu) ispatlamaktır. San'a elyazmaları bize yardımcı olacaktır" sözlerini ekler.<sup>33</sup> Yine Toby, Puin'in Kur'an tarihi hakkındaki şu düşüncelerine katılır: "Kur'an'ın Muhammed'in (as) zamanında bile anlaşılammış bir çeşit metin karışımı olduğunu düşünüyorum", "Kur'an metninin çoğu bizzat İslam'dan bin yıl daha eski olabilir. Hatta İslam geleneğinde bile bu konuda önemli miktarda Hristiyan etkisini de içeren, çok büyük miktarda karşıt bilgiler bulunur. Öyle ki, istenirse, bu bilgilerden. eksiksiz bir anti-islam tarihi yazılabilir"<sup>34</sup> Toby, Calgay Üniversitesinde, Kur'an sahasında uzman olan profesörlerden Andrew Rippin'in "Yemen elyazmalarının etkisi hala hissedilmeyi bekliyor" sözünü alır, Yemen elyazmalarında görülen, Kur'an'ın farklı kıraatlerine ve ayet tertiplerinin farklılıklarına değinir. Hem de herkesin bu konuda hemfikir olduğunu yazar. Neticede, Kur'an metninin şu ana kadar düşünülenenden daha fazla açık soruya muhatap olduğunu ileri sürer.<sup>35</sup> Bu arada Toby, California Üniversitesi İslamî Bilimler profesörü R. Stephen Humphreys'in "Kur'an'ın tarihi bir süreci olduğunu kabul etmek İslam aleminin bütün tarihi tecrübesini alt üst edecektir" "Kur'an İslam aleminin mihenk taşıdır. Her zaman olmasa da ideal olarak İslam tarihinin amacı Kur'an'daki emirlerin hayatta kullanılması olmuştur. Eğer Kur'an tarihi süreçte gelişmiş bir evrak ise 14 yüzyıllık İslamî mücadele anlamsızdır" şeklindeki ifadelerini de ekler.<sup>36</sup> Toby Lester'in dayanakları arasında "Selman Rüşdi" de vardır. Onun diğer bir dayanağı olan Patricia Crone ise İslam'a karşı en azılı bir müsteşrikdir ve Michael Cook ile birlikte 1977'de *Hagarism: the Making of the Islamic World* adında, son derece spekülasyonlara açık bir kitabı yazdılar. Bu kitapta, "Mekke'nin İslam'ın ilk kutsal şehir" olmadığını, İslam'ın kurumlaşmasının Arap fetihlerinden sonra gerçekleştiğini, Hicret firkinin Hz. Muhammed'in (as) ölümünden sonra ortaya atıldığını, "Müslüman" teriminin İslam'ın ilk yıllarında kullanılmadığını vs. ileri süren bu azılı müsteşrike kadın da, Toby Lester'a ilham kaynağı olmuştur.<sup>37</sup>

Toby adı geçen makalede, müsteşriklerin ve Müslüman olduğu zannedilen revizyonist, aynı zamanda mürtet olan Nasr Ebu Zeyd'in iş birliği ile yazılmış olan *Encyclopaedia of The Qur'an*'dan (Kur'an Ansiklopedisi) bahseder, Nasr Ebu Zeyd'i ve benzerlerini öve öve bitiremez.<sup>38</sup> Lester'in söz konusu makalesinde. başta

32 Yani Puin, şunu demek ister: Müslümanlar, ikide bir "İncil" in tahrif edildiği konusunda, sözler sarf etmekten hoşlanıyorlar, ama kendi kitaplarının (Kur'an'ın) da böyle bir "tahrif süreci (!)" yaşandı-ğundan, habersiz görünüyorlar.

33 Toby Lester, Ön. ver., s. 44.

34 Toby Lester, Ön. ver. s. 46.

35 Toby Lester, Ön. ver., s. 45.

36 Toby Lester, Ön. ver., s. 45.

37 Toby Lester, Ön. ver., s. 45.

38 Toby Lester, Ön. ver., s. 48.

İslam Tarihi olmak üzere bir çok konuyu eleştirdiğini, bu eleştirilere verilecek cevapların da, birkaç kitap olacağı ihtimalini göz önünde bulundurarak, biz sadece aşağıda özetleyeceğimiz ve doğrudan Kur'an'ın muhtevası ile ilgili olan iddialarına cevap vermeyi düşünmekteyiz.

Nihayet Lester'in, San'a'daki elyazmaları sebebiyle Puin'e dayanarak söylediği sözlerinin özeti şudur: "*Kur'an, Allah kelamı olmaktan çok, zamanla evrim geçirerek (evolving) olgunlaştırılmış bir metindir*",<sup>39</sup> "*Bir çok Müslüman, ellerindeki Kitabın sırf Allah'ın hiç insan eli değişmemiş sözü olduğuna inanıyorlar ama, o alıntılar yapılarak oluşturulmuş bir metindir.*"<sup>40</sup>, "*Kur'an metni, içinde ifade edildiği gibi mubîn (apaçık) bir kitap değil, tamamıyla anlaşılması imkânsız (just incomprehensible) bir metindir.*"<sup>41</sup> Ancak Toby Lester'in Puin'ne dayandırarak söylediği şeyleri, Puin reddediyor. Zira Lester'in Puin'e attığı tezleri, Puin'in daha sonra tam metnini vereceğimiz, İsmail el-Ekva'a gönderdiği mektupta tamamen yalanladığını görmekteyiz.<sup>42</sup>

Lester'in iddiaları ise tamamen Puin'e dayalıdır. Puin bunları reddettiğine göre, Lester'a artık daha ne yapmak kalıyor? Puin, Lester ile birkaç kez telefonda görüştüğünü söylüyor. Acaba, Puin, Lester'a ima yoluyla bunları söylemiş olamaz mı diye aklımızdan geçiyor. Puin, Kadı İsmail b. Ali el-Ekva'a gönderdiği mektupta çok ihtiyatlı konuşuyor ve Lester'in iddialarına üzülüyor. Aynı zamanda Lester'in iddialarının yeni olmadığını ve birçok müsteşrikin aynı iddiaları daha önceden söylediklerini belirtiyor.<sup>43</sup> Puin'in şu sözleri, Lester'in yazacağı makaleden haberdar olduğunu fakat, neticesinin bu kadar vahim olacağını pek beklemediğini göstermektedir. Çünkü Lester, Puin'in dediklerini yapmamış görünüyor. Puin: "*Ben dergiye, bugünkü hatt-ı Osmaniden farklı olan ayetlerden birinin resminin koyulmasını teklif etmişim ki, görenler farklılığın tabiatını anlasınlar. Fakat onlar bu fikri, makul bir sebeple, makalenin ihtisas sahibi olmayan kültürlü Amerikalıları hedef aldığını söyleyerek kabul etmediler.*" diyor<sup>44</sup> ve muhtemel şüpheyi gidermek için, Toby Lester'in iddialarını şu ifadelerle çürütüyor: "*San'a nüshaları, diğer dünya müzelerinde bulunan nüshalardan farklı değildir. Farklılık ancak, okunan bir metin olarak Kur'an'a bir zarar vermeyecek tafsilatta bulunmaktadır. Bu da sadece yazıdadır. Bu gerçek zaten malumdur, hatta Kahire'de matbu bulunan Mushaf'ta bile durum böyledir*"<sup>45</sup>

Toby Lester'in Yemen'de bulunan mezkûr mushaf lar münasebetiyle dile getirdiği iddialarının esas olarak, şu iki noktada toplandığını görüyoruz. Birincisi,

39 Bkz. Muhammed Mustafa el-Azami, "Orientalists and the Qur'an," *Impac International*, (March 2000), s. 26.

40 Muhammed Mustafa el-Azami, Ön. ver., s. 26.

41 Muhammed Mustafa el-Azami, Ön. ver., s. 26.

42 Bkz. Gerd-R. Ön. ver. s. 3.

43 Bkz. Gerd-R. Puin'in Kadı İsmail el-Ekva'a yazdığı "Özür konulu" mektup (14 Şubat 1999), s. 3.

44 Bkz. Gerd-R. Ön. ver. s. 3.

45 Bkz. Gerd-R. Ön. ver. s. 4. Aynı zamanda Puin'in ifadelerinden anlaşılıyor ki, (kendisi kabul etmese bile) Toby Lester'in yazacağı makaleden bal gibi haberi var. Kendisi Yemen hükümeti tarafından "Elyazmaları" hakkında araştırma yapmak maksadıyla görevlendirildiği için, Lester'in makalesi gibi yayınlardan Yemen Hükümetinin rahatsızlık duyup, onu işinden edeceğinden korktuğu için, kendisi çuval olup Lester'ı ağız yapmıştır. Yemen Hükümetinin kendisini sıkıştırması sonunda da, Lester'ı hırsızlıkla ve bilimsel ahlaksızlıkla suçlamaya başlamıştır.

*Kur'an'ın tarihi bir süreç içerisinde oluştuğu; ikincisi ise Kur'an metninde zaman içerisinde bazı tahriflerin olduğudur.*

Şimdi bunları sırası ile değerlendirmeye çalışalım.

### **a. Kur'an'ın Tarihi Bir Süreç İçerisinde Oluştığı İddiası**

Lester'in bu iddiasının dayanağı, John Wansbrough adlı müsteşriktir<sup>46</sup> Müsteşrikler arasında John Wansbrough, Kur'an üzerindeki Yahudi ve Hıristiyan etkisini kendisinden önce hiç görülmedik bir yoğunlukta ve biçimde ileri noktalara götürmüştür.<sup>47</sup> Çünkü diğer müsteşrikler, Kur'an'a kaynak ararken, "Hz. Muhammed bunu Yahudilikten, şunu Hıristiyanlıktan, şunu putperestlikten... almıştır" şeklinde absürd iddialarda bulunmuşlardır. Zaten Kur'an-ı Kerim'e kaynak aramak şimdiye kadar yapılan oryantalist çalışmaların genel özelliğini teşkil etmiştir.<sup>48</sup> Wansbrough, elimizdeki Kur'an'ın son şeklini aldığı tarihin, en erken, hicri ikinci asrın sonu olabileceğini iddia etmekte ve Müslümanların Hz. Osman döneminde Kur'an'ın toplanması ve çoğalması ile ilgili verdikleri bilgileri, sonraki dönemlerin bir uydurması olarak görmektedir.<sup>49</sup> Bu müsteşrikte *tarihi şüphelilik* bir esastır. Onun seçtiği periyot, Hicri 200 (Miladi 800) yıllarıdır. Bütün İslamî ilimlerin tedvin ve tasnif edildiği dönem, Kur'an'ın da ortaya çıktığı dönem olarak gösteren Wansbrough, Kur'an'ın doğum tarihini, Müslümanların siyasî gücü ellerine geçirdikleri hicri ikinci asrın sonlarına (ve Hicri üçüncü asrın başlarına) rastlatmakla, tamamen mesnetsiz bir yol seçtiğini herhalde kendisi de iyi biliyordu. Wansbrough'una göre, bir standart Kur'an metninin oluşması gerekliliği hukukî bir otorite ihtiyacından doğmaktadır. O, bu konuda Schacht'tan etkilenmiş görünmektedir. Kısaca, Wansbrough'una göre Kur'an, 7. yüzyıl Hicaz bölgesinin ürünü değildir, bilakis, Mezopotamya bölgesinin bir ürünüdür. Böylece, o, Kur'an'ın menşei hem tarih bakımından hem de coğrafi bakımından, başka bir tarih ve başka bir coğrafyaya aktarmaktadır. Aslında Wansbrough, bu fikirleri ortaya koyan ilk müsteşrik değildir. 1920'lerde Mingana da bu buna benzer bir metot takip etmiştir. Bu müsteşrikin kendine göre delilleri de vardır. Bunlardan biri de şudur: "İslam'ın ilk dönemi ile ilgili gayrimüslimlerin sessizliği, bu iddiayı destekleyen önemli bir delildir". Yani, şayet Kur'an Miladi 7. a-

46 John Wansbrough İslami ilimlere tarih çalışmalarıyla başlamıştır. Osmanlı tarihi ve Memlükleri inceleyen Wansbrough, daha sonra Samî diller üzerinde yoğunlaşır. Goldziher ve Schacht'ın eserlerinin de etkisiyle, bütün dikkatini İslam'ın ilk dönemlerine verir. Yazdığı kitaplar, makaleler ve tanıtım yazılarıyla birçok spekülasyonuna sebep olmuştur. Bugün ise, Batı'da özeldir Kur'an genelde ise ilk dönem İslam'la ilgili çalışmalarda "Wansbrough ekolu" oluşmuştur. Gıdasını Aydınlanma felsefesinden alan Wansbrough, en ağır eleştirileri batılı meslektaşlarından alan bu müsteşrik, Goldziher vb. müsteşrikler gibi her yönü ile dikkate değer biri değildir. Ortaya koyduğu iddiaların imkânsızlığı vb. nedenlerle, fazla dikkate alınmamıştır. Temelde İslam'ı anlamaya çalışmayıp, Müslümanlara, İslam'ı nasıl anlamaları gerektiğini öğretmeye çalışan müsteşrikler, gün geçtikçe yeni tiplerini üretmeye devam etmektedirler.

47 Bkz. Mehmet Paçacı, "İhlas Sûresi'nin Samî Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri," *İslâmîyât*, 1, 3 (Temmuz-Eylül 1988), s. 66.

48 Bkz. Salih Akdemir, "Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (Fakültenin Kuruluşunun 40. Yıl Özel Sayısı), (1989), s. 193.

49 Bkz. İsmail Albayrak, "John Wansbrough'un Kur'an Tarihi Teorisi ve Batı'da Doğurduğu Tartışmalar," *İslâmîyât*, 4, 1 (Ocak-Mart 2001), s. 166.

sırda ortaya çıksaydı. buna Yahudi ve Hıristiyanlar karşı çıkarlardı. Bu türlü bir karşı çıkma olmadığı için. Kur'an da bu tarihte ortaya çıkmamıştır. Diğer iddia da. Toby Lester'in, makalesine aldığı, *redaksiyon* eleştirisidir. Redaksiyon ise, yazılı metnin ne gibi safhalardan geçtiğini ve son şeklini nasıl aldığını incelemektedir. Eski ve Yeni Ahit çalışmalarında kullanılan, edebî metot ise yine Kur'an için ortaya çıkarılmıştır. Bu edebî metotla (literary) bütünü oluşturan pasajların nasıl yapılandırıldığı ve bütünüle olan ilişkileri incelenir. Puin'in bu türden çalışmalarına ileride göstereceğimiz resimle işaret edeceğiz.<sup>50</sup> Gerçi, müsteşrikler, hareket noktaları farklı da olsa, Kur'an-ı Kerim'in, Hz. Muhammed (as)'in çevresindeki Yahudi ve Hıristiyanlardan yararlanarak yazmış olduğu bir kitap olarak görme hususunda görüş birliğine, diğer bir ifade ile. Kur'an'ın *ilahî bir vahiy* olduğu konusunda fikir birliğine varmış bulunmaktadırlar.

Wansbrough'un görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: *Kur'an miladî 7. asırda değil, miladî 8. asrın sonları ve 9. asrın başlarında ortaya çıkmıştır. Çıkış yeri de Arabistan değil, Mezopotamya'dır. Kur'an böylece, tarihî bir süreç sonunda ortaya çıkmıştır.*

Wansbrough bu iddialarını ispat etmek için yukarıda da zikrettiğimiz gibi "edebî" ve "redaksiyon" tenkitlerini kullanır. Puin'in Kur'an metninin bir tarihî süreç sonunda oluştuğu şeklinde bir ispat gayreti içinde olduğunu da görmekteyiz.

Wansbrough'unun, Kur'an'a yaklaşımında bir çok eksikliğin yanında en belirgin olanı, (ona göre) oluşumu iki yüzyıl süren Kur'an'ın kimlerin inisiyatifiyle iki kapak arasına getirildiği sorusu karşısındaki sessizliğidir. Kur'an'ın muhtevasına giren konuların, kimler tarafından seçildiği, dışında kalan konuların kimler tarafından dışlandığı hep sorulur. Diğer taraftan, İslam dünyasının değişik yerlerinde ta hicrî ilk yıllara dayanan, ilk kur'an elyazmalarının filigranlarını<sup>51</sup> ölçmeye acaba cesaret edebilirler mi?

Kur'an ve hadislerin hem üslup bakımından hem de içerik bakımından farklılık arz etmesi de Wansbrough'un görüşlerini çürütmektedir. Nöldeke, "Kunut duaları" nı üslup bakımından inceleyip, bunların da Kur'an'dan birer süre olduğu kanaatini çürütmüştür.<sup>52</sup>

Madigan adlı müsteşrik Kur'an'ın genel anlatımlarının yanı sıra, özel pasajlara dikkat çeker. Mesela, Hz. Zeyd'in eşinden boşanması, sonra da eşinin (Hz. Zeynep) Hz. Peygamber'le evlenmesi (Ahzab 33/37), Hz. Peygamber'in vefatından sonra eşleriyle kimsenin evlenemeyeceği (Ahzab, 33/53), ya da muhtelif ayetlerde bahsedilen, Hz. Peygamber'in evinde ve yanında uyulması gereken nezaket kuralları (Ahzab

50 İlgili resim için bkz. [Resim 5]

51 Yazıldığı veya basıldığı tarihleri bilinmeyen kitap ve belgelerin tarihleri, yaklaşık olarak, kâğıtların üzerindeki filigranların yardımı ile tespit edilmektedir. Dr. Ersoy kitabında, Etnografya Müzesinde 10138 numara ile kayıtlı bulunan, istinsah tarihi bilinmediği için Selçuk devrine ait olduğu sanılan bir elyazması Kur'an'ın kâğıdındaki filigranları Avrupa kaynaklarıyla karşılaştırmak suretiyle, İtalya'da Fabriano bölgesinde 1550-1570 yıllarında kullanılan filigranlar olduğu tespit edilerek, bu elyazması Kur'an'ın 1550 yılından önce yazılmış olmayacağını belirttiğini kaydetmektedir. Filigranlar üzerindeki araştırmaların, kültürel meselelere ışık tutacağını kabul etmemiz gerekir. Bkz. A. Salgın, "Kitaplar," *Türk Kültürü Dergisi*, III, 31 (Mayıs 1965), s. 497.

52 Bkz. Theodor Nöldeke, *Kur'an Tarihi*, Çeviren: Muammer Sencer (İlke yayınları, 1970), s. 46-48.

33/53) vb. konular, Wansbrough'nun Mezopotamya muhitinde çıktığına inandığı Kur'an'ın (!) muhtevasına uymamaktadır(!). Tefsirin, hadisın ve benzeri İslami konuların aynı zamanda geliştiğini iddia eden Wansbrough, yine bu konuda da hiç açıklama yapmayı sessiz kalmıştır.<sup>53</sup> Böylece iddialar hep mesnetsiz kalmıştır. Aslında ta başından bugüne kadar müsteşriklerin adeti hep şudur: İddia et, fakat ispatlama. Namık Kemal, müsteşriklerin, neden böyle bir tavır içine girdiklerinin önemli ipuçlarını verir. "Avrupa bilginlerinin bizimle ilgili her sözü, kendilerince her türlü delil ihtiyacından uzak olan apaçık hakikatlerden sayılır. Bu kimselerin bir çoğundan Doğuya ait konular arasında sözlerine delil istedikçe *Ben söylüyorum* cevabını aldığınız haller pek çok olmuştur."<sup>54</sup> "Bizlere göre Hristiyanlık hükmü kaldırılmış dinlerdendir. Bundan dolayı İslam bilginlerinden biri, Hristiyanlık inancını inceleyecek olursa, hükmü kaldırılmış yanların İslamiyet'e uymayan meselelerini ortaya çıkarabilmesi için tarafsız olarak araştırmasını gayet iyi bir şekilde yapabilir. Halbuki, Hristiyanlara göre İslam İlahî din olmadığı için, Hristiyan bilginlerinin İslam Dini ile ilgili olarak yapacakları incelemeler ellerine geçen kitapta, itiraz edebilecekleri yer aramaktan ibarettir."<sup>55</sup> Zaten bir dinin ilahî olmadığına hükmetmek o dine hürmeti ve ciddiyeti kaldıracağından, (haşâ) zevzeklik ve belki de aşını bozmak nazariyle bakılan bir şeyin mahiyetini ciddi olarak araştırmak için, uzun uzadıya bu külfeti seçecek sabır sahibi bir insan çıkmaz. Görüldüğü gibi müsteşriklerin seçtiği metotlar ta işin başından yanlışlarla doludur. Neticesi kesinkes akim kalacak bir teşebbüsün arifesinde dolanıp durmaktadırlar. Kur'an'ın anlaşılmasından müsteşriklerin metotlarını bizzat kendi arkadaşları da tenkit etmişlerdir. G. Parrinder, Youkaim Mübarek ve Basetti Sani gibi, özellikle din adamı bazı araştırmacılar, müsteşriklerin Kur'an araştırmalarında kullandıkları metoda karşı çıkararak, onu şiddetle eleştirmişlerdir. Çünkü bu araştırmacılar, Kur'an-ı Kerim'e bir beşer kitabı olarak bakan müsteşriklerin metodu ile Allah'ın son kitabını anlamalarının mü mümkün olamayacağı ve dolayısıyla, ancak Allah'ın kitabı olarak incelendiği takdirde onu doğru olarak anlamının mümkün olabileceği görüşündedirler.<sup>56</sup>

### **b. Kur'an Metninde Zaman İçerisinde Bazı Tahriflerin Olduğu İddiası**

Lester'in iddialarının diğer bölümünü ise şunlar oluşturmaktadır:

1. Puin'in üzerinde çalışmakta olduğu San'a elyazmalarında, halihazırdaki Kur'an ayetleri, mevcut orijinal tertibinde değildir.
2. Az bulunan bazı kıraat farklılıkları mevcuttur.
3. San'a elyazmalarındaki Kur'an ayetlerinde az bulunan otography (imla) sitilleri vardır.

53 Bkz. İsmail Albayrak, "John Wansbrough'nun Kur'an Tarihi Teorisi ve Batı'da Doğurduğu Tartışmalar," *İslâmiyât*, 4, 1 (Ocak-Mart 2001), s. 176.

54 Namık Kemal, *Renan Mûdafaanamesi*, Hazırlayan: Abdurrahman Küçük (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), s. 93.

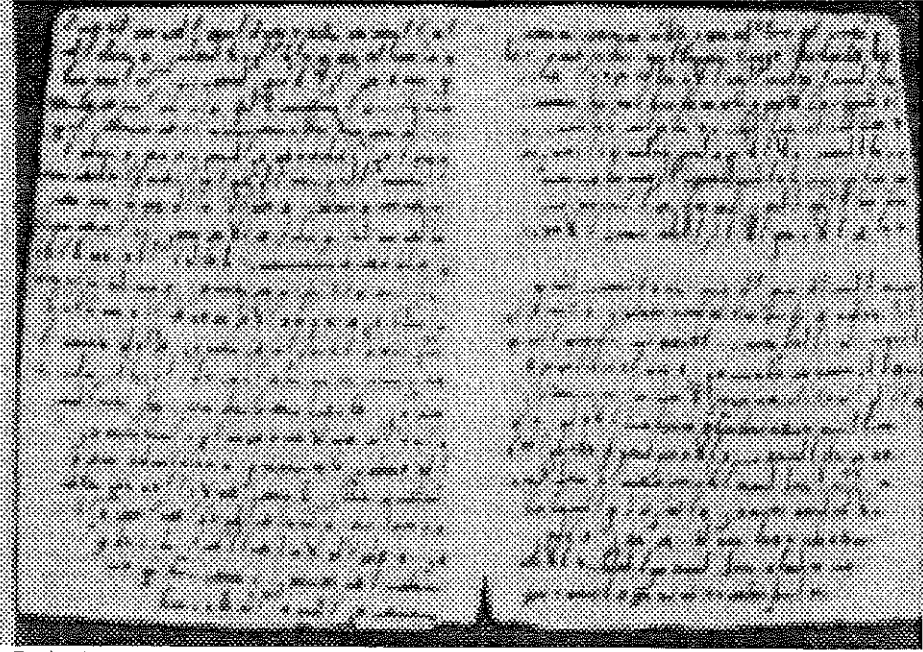
55 Namık Kemal, *Renan Mûdafaanamesi*, Hazırlayan: Abdurrahman Küçük (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), s. 88-89.

56 Salih Akdemir, "Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (Fakültenin Kuruluşunun 40. Yıl Özel Sayısı), (1989), s. 198-199.

#### 4. Eski silinmiş versiyonlar üzerine yeniden yazılmalar görülmüştür.

Lester, bu iddiaları ileri sürerken, çok vahim bir iş yaptığının, farkındadır. Fakat ne yazık ki, bunların hiçbiri için tek bir örnek bile sunmamıştır.

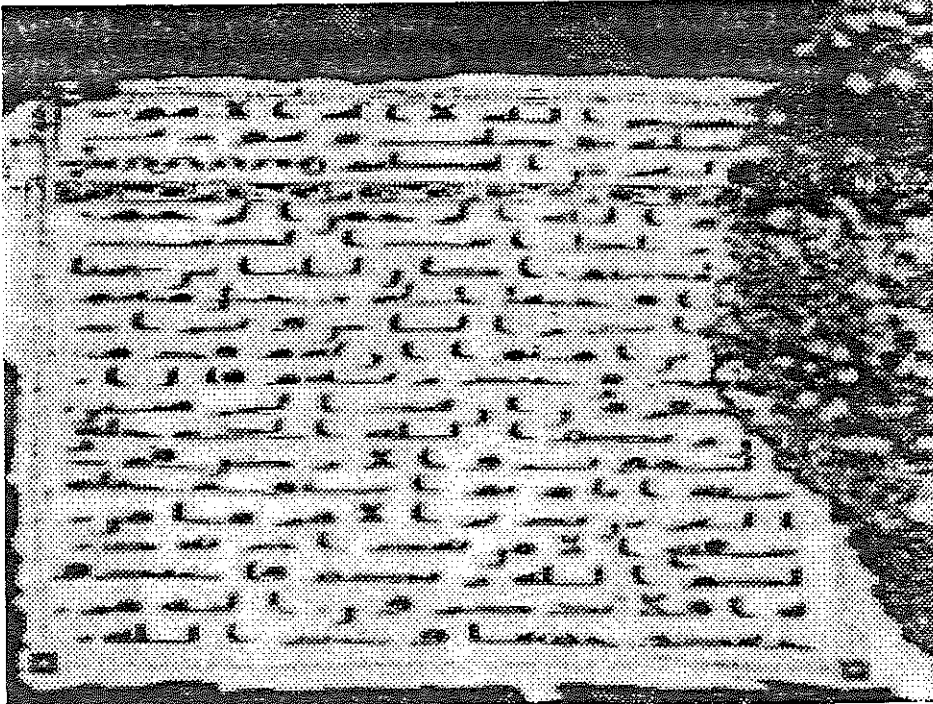
*Birinci iddiası "tertip farklılığı"*: Tertip farklılığı, iki kapak arasına alınmış bir kitap özelliğinde olmadığından, bizzat söz konusu parşömen tomarlarının kendilerinin yanlış tertip edilmesinden kaynaklanabilir. Diğer bir ihtimal Kur'an'da birçok benzer pasaj vardır, bazen bunlar arasında ifade tarzı farklılığı olur. Kişi önce bu nüshaların bu şekilde benzer pasajların sade bir karışımı mı, yoksa belli bir sürenin aralıksız devam eden, tarihi bir süreçte oluştuğu iddia edilen, metinleri mi olduğu hususunda emin olmalıdır. En azından bu iddiaya konu olan nüshalar hakkında onlar üzerine bir sonuç tahmininde bulunmadan önce daha dikkatli ve tam bir çalışmanın yapılması zaruridir. Bazı pasajlardaki geleneksel tertipten biraz farklı olan ayet sıralamasının, bu ayetlerin zaman içinde gelişmesinden çok bu metinlerin dikkatsiz ve maksatlı bir şekilde karıştırıldığına işaret eder. Bunlardan daha önemlisi, iddia edilen geleneksel tertibe uymayan ayet sıralamasının olduğu herhangi bir pasajın veya pasajların tam olarak hangileri olduğunun zikredilmemiş olmasıdır. Diğer yandan, "tertip farklılığı"nın ayetlerin tertibinde mi yoksa sûrelerin tertibinde mi olduğu belirtilmemiştir. Şayet sûrelerin tertibinde bir farklılıktan söz ediyorsa, buna cevap vermeye gerek bile yoktur. Zira hiçbir İslam bilgini "surelerin tertibinin" tevkifi (vahye müstenit) olduğunu iddia etmez. Kaldı ki, San'a mushaflarından alınan aşağıdaki örnek, [Bkz. Resim 2] bulunan nüshaların, tertip açısından, mevcut mushaflarla aynı olduğunu ispat için önemli bir delildir. Hicrî birinci asra ait olan örnek, Şura süresi 51-53 ile Zuhuruf süresi 32 . ayete kadar olan bölümü içeriyor. [Bkz. Resim 2]



Resim 2

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٥١) وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا تَهْدِي بِهِ مِنْ نَشَاءِ مِنْ عِبَادِنَا وَإِلَيْكَ تَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٥٢) صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ (٥٣)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (٢) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ (٣) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ (٤) أَتَنْصَرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ مَنْحَا أَنْ كُنتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ (٥) وَرَكْمَ أَرْسَلْنَا مِنْ نَبِيِّ فِي الْأَوَّلِينَ (٦) وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا كَسَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (٧) فَأَهْلَكْنَا أَسَدًا مِنْهُمْ بَطْنًا وَنَمَضَى مَثَلُ الْأَوَّلِينَ (٨) وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ (٩) الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٠) وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ (١٢) وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ (١٤) وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْأً إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ (١٥) أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَسَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالنِّعَةِ (١٦) وَإِذَا بُعِثَ أَحَدُهُمْ بِنَا صَرَبٍ لِلرَّحْمَانِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهَهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (١٧) أَلَمْ يَنْشَأْ فِي الْعِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٌ (١٨) وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَانِ إِنَّا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ شَكَتْ بِهِمْ سُبُّهُمْ وَتَسْلُوتُنَّ (١٩) وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَانُ مَا عَبَدْنَاكُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِيبٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (٢٠) أَلَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَمُتُّوا بِهِ مُتَمَسِّكُونَ (٢١) بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى آثِمَةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ (٢٢) وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَوْمٍ مِنْ تَدْبِيرِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِذِنَا وَمَنْعُنَا وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ (٢٣) نَارِ أُولَئِكَ جِئْنَاكُمْ بِالْهُدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَاذِبُونَ (٢٤) فَانظُرْ مِنْهُمْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ (٢٥) وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأبيه وَقَوْمِهِ إِنَّي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ (٢٦) إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِي (٢٧) وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِمْ لَعَلَّهُمْ يُرْجَعُونَ (٢٨) بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءَ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُولٌ مُبِينٌ (٢٩) وَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِ كَاذِبُونَ (٣٠) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ (٣١) أَهَمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةً رَبِّكَ نَحْنُ نَسْمُو بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا...



Resim 3



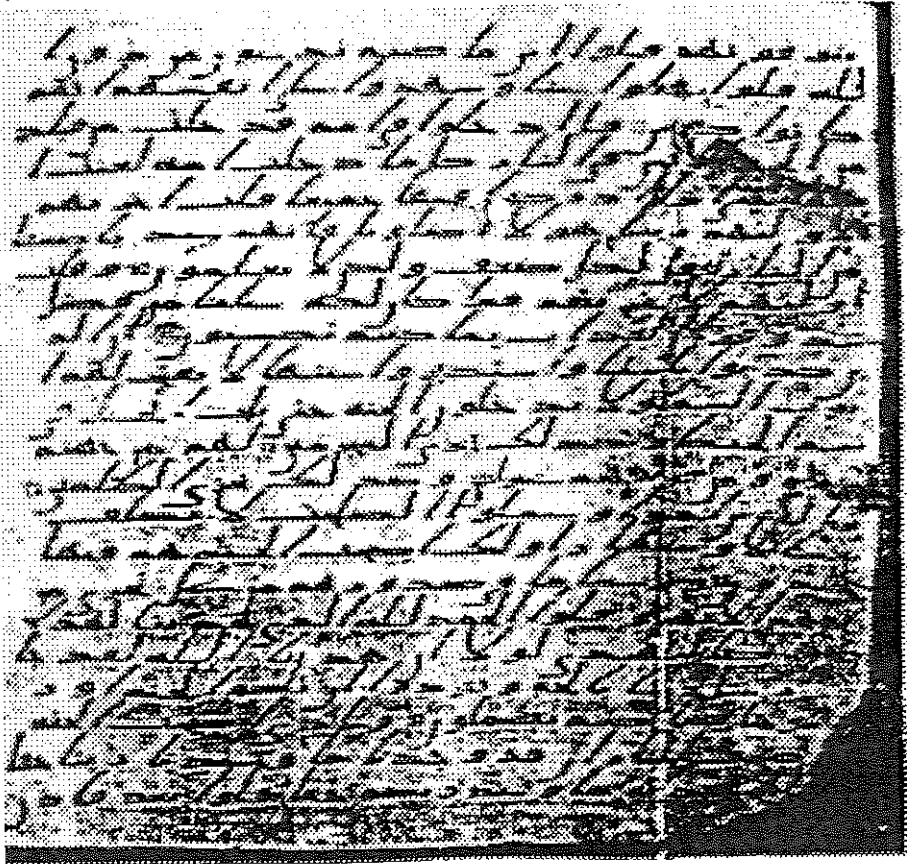
Gösterilen bu örnekte İmam Mushaf'ın hem sûre tertibine uyulmuş hem de ayet tertibine uyulmuştur.<sup>57</sup>

Bu [Resim 3]'te ise, Tevbe sûresinin son 129. ayeti ile Yunus sûresi ilk dört ayeti, konulmuştur. Bunlar da tıpkı İmam Mushaf gibidir..

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (١٢٩)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حَمِ الر تَلَك آيَات الْكُتَاب الْحَكِيم (١) أَكَا ن لِشَاسِ عَجَبَا أَنْ أُوْحِيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرُ النَّاسَ وَبَشِّرُ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لِيُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ (٢) إِنْ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (٣) إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعِنْدَ اللَّهِ...

Yine ayetlerin tertibini en güzel sûrette gösteren hicri birinci asra ait hicazi bir hatla yazılmış [Resim 4]'te, A'raf sûresi 37-44 ayetleri de Kur'an'ın bu günkü tertibi ile aynıdır ve hiçbir değişiklik yoktur.



Resim 4

57 Mansur er-Rada'a, "San'a Manuscripts Prove That The Quran Is a Sacred Book, [San'a Elyazmaları İspat Ediyor ki Kur'an Mahfuz Kutsal Bir Kitaptır]" *Yemen Observer*, (14 Ekim 2000), s. 6.

يَسْتَوْفُونَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ(٣٧) قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّىٰ إِذَا آذَرُكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أَخْرَاهُمْ لِأَوْلَادِهِمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتَاهِمُ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٍ صَفْتٌ وَلَكِنَّ لَأَ تَعْلَمُونَ(٣٨) وَقَالَتْ أَوْلَادُهُمْ لِأَخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ فذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ(٣٩) وَقَالَتْ أَوْلَادُهُمْ لِأَخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ فذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ(٣٩) إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَأَ تَفْتَحَ لَهُمُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ(٤٠) لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ(٤١) إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَأَ تَفْتَحَ لَهُمُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ(٤٠) لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ(٤١) [١] وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَأَ تَكْتَفَىٰ نَفْسًا إِذَا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ(٤٢) [٢] وَنَزَّلْنَا مَا فِي صُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنَّ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رَسُولٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تِلْكَمُ الْجَنَّةُ أَوْرِثُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ(٤٣) وَتِلْكَ آيَاتُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبَّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ...

*İkinci iddiası*, “Kur’an ayetlerinde bazı küçük metin farklılığı”. Lester bunun hakkında da bir örnek sunmamıştır. Biliyoruz ki, Kur’an’da bazı kelime ve ifadelerde değişik kıraat farkları vardır ve bunlar neredeyse bütün klasik Kur’an tefsirlerinde titiz bir şekilde zikredilmişlerdir. Dolayısıyla bahsedilen “bu farklılıklar”ın, kıraat farklılıkları olup olmadığı hususunda emin olunmalıdır. Puin, önce adı geçen mektubunda “bu farklılıklar” a değiniyor ve örnekler veriyor:

ابراهيم kelimesinin yanında ابرهم ; قرن kelimesinin yanında قران ; سيماهم kelimesinin yanında سيمهم kelimeleri yer almaktadır.<sup>58</sup>

Burada zikredilen ابراهيم kelimesinin (ي) ve (ا) (elif) harflerinde ihtilaf edilmiştir. Bazıları (ي) harfi ile bazıları *elif harfi* ile, bazıları ise bunları/bunlardan birini kaldırarak yazmışlardır. Bu durumda şu üç alternatifle, okunur: ابراهيم و ابراهم و ابراهم Puin’in örnek verdiği سيماهم kelimesi ise “İbrahim” kelimesi gibi سيمهم veya سيمهم şeklinde

58 Bkz. Gerd-R. Ön. ver. s. 4.

59 Bkz. Suyûti, *el-İtkan*, I, 78; Ebu Bekir Ahmed b. Musa el-Bağdadî (h. 324), *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraat*, Tah.: Şevki (İkinci Baskı. Kahire: Darü'l-ma'arif, h. 1400), s. 169-170; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (h. 671), *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an*, Tah.: Ahmed Abdülalim (İkinci Baskı. Kahire: Darü's-suub, h. 1372), II, 37. Kimi müfessir ise, “İbrahim” kelimesinin altı çeşit okunuşunu zikreder. Bkz. Abdurrahman b. Ali el-Cevzi (h. 596), *Zâdü'l-mesir fi ilmi't-tefsir*, (Üçüncü Baskı: Beyrut: Darü İhyai't-türasi'l-arabi), I, 139.

farklı okunur.<sup>60</sup> Diğeri de قران kelimesidir. Ebu Amir İbnu'l-Alâ'nın "Kur'an" kelimesindeki "hemze"yi (elif), katmayıp hemzesiz okuduğu nakledilmektedir.<sup>61</sup>

Kur'an'ın bazı kelimelerinin farklı okunuşu *Kıraat* konusunu teşkil etmiştir. Bu konu, Kur'an gibi kutsal bir kitabın metninin sıhhatiyle doğrudan alakalı olduğu için İslam Uleması, konuya tabii olarak hassas yaklaşmışlar ve bunu disipline etmişlerdir. Konu hakkında ciltlerce kitaplar yazılmıştır. Öte yandan *müsteşrikler* de bu konuyu istismar ederek<sup>62</sup> Müslüman dünyanın hassas noktası olarak kabul ettikleri kıraat meselesine hep tarafgir ve ideolojik yaklaşmışlardır. Arthur Jeffery "Materials For the History of the Text of the Qur'an [Kur'an Metninin Tarihi Materyalleri]"<sup>63</sup> adında ki kitabında, bu kıraat farklılıklarını ele almış ve birçok özel Mushaf'ı bu

60 Muhammed Abdülazim ez-Zerkani, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Tah.: Mektebetü'l-buhûs (Beyrut: Darü'l-fikr, m. 1996), I, 307; Mahmud el-Âûsî (h. 1270), *Rûhü'l-maânî fi tefsiri'l-Kur'ani'l-azim ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beyrut: Darü'l-hayai't-türasi'l-arabî), XXVII, 124.

61 Muhammed b. Mukerrem b. Manzur el-Afrîkî (h. 711), *Lisânü'l-arab* (Birinci Baskı, Beyrut: Darü Sadr), I, 129. (krn md.).

62 Müsteşriklerin *kıraatlere* yönelik yoğun ilgilerinin birkaç amacı vardır. Bunlardan biri, Kur'an'ın tevatürle günümüze kadar geldiği yolunda Müslümanlarca tereddütsüz benimsenen "tevatür duvarını" yıkmak; diğer önemlilerinden biri de, buna bağlı olarak "Kur'an'ın hıfz-ı ilahî altında olduğu" yolundaki kesin beyanına şüphe sokarak tarih boyunca irdelenen tahrif iddialarını haklı çıkarmaktır. Kur'an metninin sıhhati konusundaki ortak hedefleri: Özellikle *Yedi Harf ve Kıraat* meselesiyle ilgili bir takım haberleri ileri sürerek İnciller gibi Kur'an'ın da ayrı ayrı metinleri olup, Hz. Osman (ra)'ın mushafı dışında olanların imha edildiğini iddia etmeye çalışmaktır. Bkz. Selahattin Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler* (Birinci Baskı, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), s. 203. Onlar, kıraatleri ve yedi harfi, dolayısıyla bunlardan doğacak bir kısım cüzi metin ve lafiz farklılıklarını Kitab-ı Mukadde'sin farklı versiyonları gibi görmekte ısrarcıdırlar. Bunun için bu konuda çok uzun mesailerini ve hayatlarını adamışlardır. Çok sayıda müsteşrikın konuyla ilgilenmesinin altında bu yatmaktadır. Ernest Renan, Ignaz Goldziher, R. Blachère, T. Carlyle, A. Nicolson, F. Buhl ve nihayet R. Dozy gibi müsteşriklerin son asırda Kur'an tarihine ve İslam tarihine yönelttikleri şüpheleri başka türlü izah etmek mümkün değildir. Bkz. Selahattin Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler* (Birinci Baskı, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), s. 200-260. Şimdi olduğu gibi, o gün de bu müsteşriklere gereken cevaplar verilmiştir. Namık Kemal'in "Renan Mudafaanameşi", Filibeli Ahmet Hilmi'nin "Tarih-i İslam"ı vs. bu kabilden çalışmalarıdır. Az da olsa, "Yedi Harf" ve "Kıraat" terimleri üzerinde durmak istiyorum. Yedi Harf'in kesin bir tanımı yapmak çok zordur. Şu kadar var ki tamamen tanımı bırakmak da uygun olmayacak. Bu münasebetle *Yedi harf ve Kıraat*'in meşhur tanımlarını vermek istiyoruz. *Yedi Harf*'in en anlaşılır tanımı şöyledir: "Yedi Harf, hem Müslümanlara Kur'an okumada kolaylık ve genişlik sağlamak ve hem de Kur'an'ın bir an önce benimsenip yayılabilmesini temin gayesiyle getirilmiş olan ve *ruhsat, kolaylık, genişlik ve çokluk* esasına dayanan bir takım vecihlerdir." Bkz. Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), s. 65. Bilindiği gibi Hz. Osman mushafını yazdırıp bu mushafın hattına muhalif olan diğer şahsî nüshaları terk etmeğe çağırınca, bazı zatlar muhalif olanları bırakıp, İmam Mushafın hattına aykırı olmayı ve Hz. Peygamber'den tevatüren nakledilen diğer okuyuşlarla okumaya devam ettiler. *Yedi Harf* (Ahruf-i seba') çerçevesinde ve bazı kelimelerde rastlanan bu farklılıklara *kıraat* denir. Bkz. Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983), s. 75. Hz. Osman Mushafı, Kur'an-ı Kerim'in nihai şeklinde mevcut olduğu hususunda sahabenin ittifak ettikleri kıraatleri muhafaza etmekle beraber, ferdi olarak nakledilen ve bu mütevatir olma özelliğini taşımayan her türlü kıraat şeklini de dışarıda bırakmıştır. Başlangıcından beri, bu temel kaide, mevcut binlerce sahabenin tasvibine mazhar olmuştur. Bkz. Abdullah Draz, *Ön. ver. s. 38*. Kimi Tefsir bilginlerimiz, müsteşriklerin bu kıraatlerle ilgili uğraşlarından dolayı, kıraatlere ilgisiz davranmışlarsa da, yapılan araştırmalardan *kıraatlerin* pek çok mühim faydaları olduğu ta öteden beri bilinmektedir. Bkz. Abdurrahman Çetin, *Ön. ver. s. 97*.

63 Bkz. Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an* [Kur'an Metninin Tarihi Materyalleri], (Leiden: E.J. BRILL, 1937).

maksatla incelemiştir. Hatta, Musa Carullah Bigiyev gibi meşhur alimler bu çalışmada Arthur Jeffery'ye<sup>64</sup> yardımcı bile olmuşlardır.<sup>65</sup> Bütün İslam bilginleri bilir ki, Kur'an'ın farklı kıraatleri vardır ve bunlardan bazıları mütevatir kıraatlerdir. Söz konusu kıraatlerde bazı kelimelerin *hat* seviyesinde olarak değiştiği de her herkesçe bilinen bir gerçektir. Yine Puin yayımlanmış olduğu başka bir makalede, 'Alak sûresi ile ilgili bazı açıklamalar yapmıştır. [Bkz. Resim 5]<sup>66</sup>

Reconstructed Reading	Strophe Line	Traditional Reading	Verse
اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ	1	اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ	1
الَّذِي خَلَقَ	2	الَّذِي خَلَقَ	
خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ	3	خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ	2
اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ	1	اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ	3
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ	2	الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ	4
عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمِ	3	عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمِ	5
كَلَّمَ ابْنَ الْإِنْسَانِ لِيَطْفَى	1	كَلَّمَ ابْنَ الْإِنْسَانِ لِيَطْفَى	6
إِنْ رَءَاهُ اسْتَغْنَى	2	إِنْ رَءَاهُ اسْتَغْنَى	7
إِنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعَى	3	إِنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعَى	8
أَرَىٰ يَت	1	أَرَىٰ يَت	9
الَّذِي يَنْهَىٰ	2	الَّذِي يَنْهَىٰ	
عِبَادًا إِذَا صَلَّىٰ	3	عِبَادًا إِذَا صَلَّىٰ	10
أَرَىٰ يَت	1	أَرَىٰ يَت	11
إِنْ كَانَ عَلَىٰ الْهَدَىٰ	2	إِنْ كَانَ عَلَىٰ الْهَدَىٰ	
أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَىٰ	3	أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَىٰ	12
أَرَىٰ يَت	1	أَرَىٰ يَت	13
إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ	2	إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ	
أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ	3	أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ	14
كَلَّا لَنْ نَسْتَعْتَابَ	1	كَلَّا لَنْ نَسْتَعْتَابَ	15
لِنَسْتَعْتَابَ	2	لِنَسْتَعْتَابَ	
بِالتَّصَاتُفِ	3	بِالتَّصَاتُفِ	
Later inserted gloss: to be cancelled		[ناصية كاذبة خاطئة]	16
فَلَنَنْذِرُ نَادِيَهُ	1	فَلَنَنْذِرُ نَادِيَهُ	17
سَنَنْذِرُ الرِّبَابِيَةَ	2	سَنَنْذِرُ الرِّبَابِيَةَ	18
كَلَّا لَا تَطَّعَنَ	3	كَلَّا لَا تَطَّعَنَ	19

Resim 5

Puin Alak sûresinde [Resim 5]'de الإنسان kelimesinin الإنسان şeklinde; ابْنِ nin ابْنِ şeklinde; in ابْنِ şeklinde; لَمْ يَتَّك 1. teklik şahıs kipinde لَمْ يَتَّك yine aynı kipte fakat (meçhul) şeklinde; ابْنِ nin ابْنِ şeklinde; أَلَمْ تَعْلَمْ 3. teklik şahıs cümlesindeki 3. teklik şahıs kipi أَلَمْ تَعْلَمْ 2. teklik şahıs kipinde; sonuna tekit nunu birleştiği için İmam Mushaf'ta<sup>67</sup> fetha üzere mebni olan نَسْتَعْتَابُ 1. çokluk şahıs müzari kipi, نَسْتَعْتَابُ 3. teklik şahıs kipinde; نَسْتَعْتَابُ 1. çokluk şahıs kipi, نَسْتَعْتَابُ 2. teklik şahıs kipinde; نَسْتَعْتَابُ 1. çokluk şahıs kipi

64 İngiliz misyoneri Arthur Jeffery, Kur'an-ı Kerim'in metninde, İncil'dekine benzeyen bir tekâmülün varlığını ortaya koymaya çalışmış, bunun için de gerek, mütevatir gerekse diğer kıraatler hakkında ciddi araştırma yapmış ve fakat hevesi kursağında kalmıştır.

65 Bkz. Arthur Jeffery, Ön. ver., s. 10 (önsöz).

66 Bkz. Gerd-Ruediger Puin, "Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a". Stefan Wild (ed.), *The Qur'an As Text*, Leiden/New York/Koeln (E. J. Brill) 1996, p. 107-111

67 Muhyiddin ed-Derviş, *İ'râbü'l-Kur'an ve bevanühü* (Humus: Darü İbn-Kesir, 1988), X, 533.

luk şahıs kipi, فَلَئِنَّ 2. teklik şahıs kipinde; سَتَذُ 1. çokluk şahıs kipi سَتَذُ 2. teklik şahıs kipinde; لَأَكْفَنَهُ 2. teklik şahıs kipi لَأَكْفَنَهُ yine 2. teklik şahıs kipinde fakat bu kez fiilin anlamı da değişmiş surette yer almaktadır. Puin'in verdiği bu bilgiler ise yine *kıraat* ve *Resmü'l-Kur'an* konusu çerçevesinde ta ötenden beri Tefsir ve Kıraat kitaplarında yer almaktadır ve yeni olan bir şey değildir.<sup>68</sup>

*Üçüncü iddiası, "az bulunan imla (otography) sitillerinin varlığı"*: Bu iddia ile tam olarak ne kastedildiği anlaşılmamaktadır. Galiba Kur'an ilimlerine dair özel bir konu olan *Resmü'l-Kur'an*'ı ifade etmektedir. Üstelik, o, bu iddiasını delillendirmek için herhangi bir örnek de vermemiştir. Genel olarak diyebiliriz ki, imla sitilleri her dilin yazısının tarihî gelişiminde görülen bir vakadır. Bu yöndeki gelişim, o dilde yazılan temel eserlerin de imlasının değiştiğini göstermez. Ayrıca, *imla* hatalarının varlığı, onu yazan hattatlarla ilgilidir.

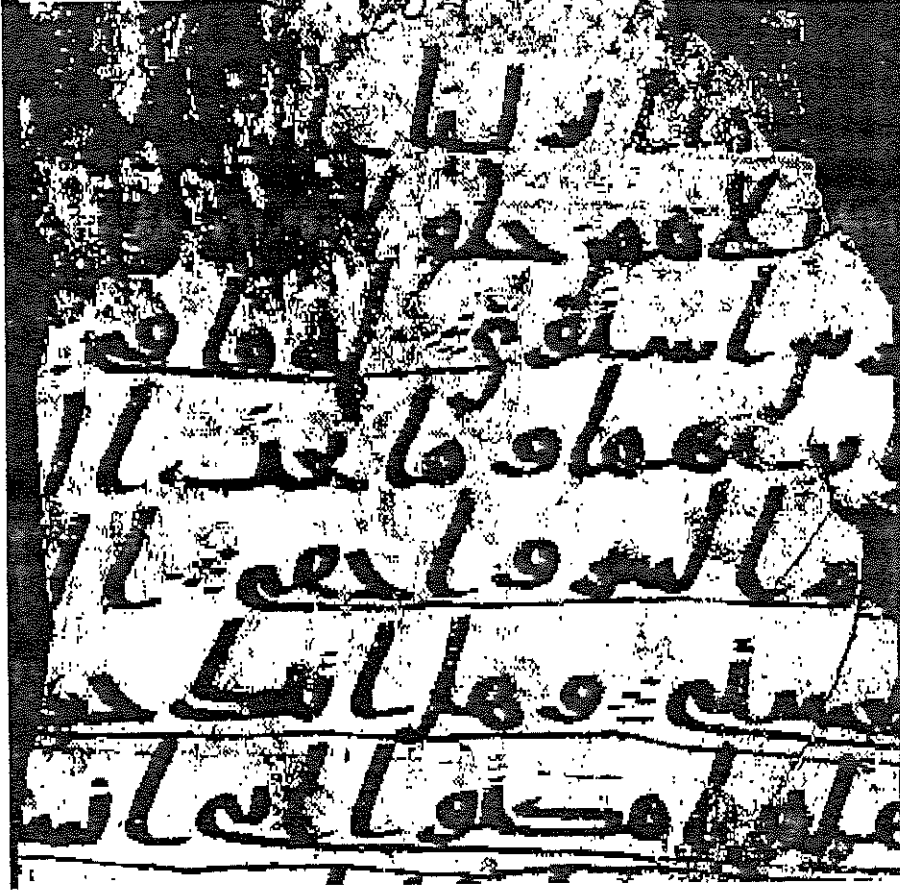
Resmî Mushaf'ın yanında, Mushaf yazan binlerce hattat vardı ve bunların hepsinin yazdığı Mushaf'ların, resmî mushaf gibi düzgün yazılıp yazılmadığını kontrol etmek te tabii ki zordu. İşte, Lester'in iddia ettiği ve fakat bir örneğini dahi gösteremediği *imla* sitilleri de bu kabilden şeyler olabilir.

Diğer yandan bu imla sitilleri, Kur'an'ın tam olarak Hz. Osman zamanında yazıldığı gibi, yazılmaya devam edildiği gerçeğinin bir göstergesidir. İşte bundan dolayı sık sık Hz. Osman Mushaf'ına atıfta bulunulmuştur. Fakat ne yazık ki, Lester, San'a nüshalarında, *imla* olarak Hz. Osman Mushaf'ından farklı olan belli bir *imla* lafız veya kelimeyi zikretmemiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bazı kelimelerdeki bu yüzeysel imla farklılıkları herhangi bir metinde tedrici gelişmenin varlığını ispatlamak için yeterli bir dayanak noktası olamaz. Hem *hıfız* hem *kitabeta* ve hem de *kıraat* gibi üçlü tedbirle korunan Kur'an hakkında bu gibi iddiaları kale almak yersizdir.

*Dördüncü iddia "silinmiş versiyonların üzerine yeniden yazılma (palimpsest)"*: Önceki iddialarda olduğu gibi müellifin bu iddiasında da, Kur'an'ın yazılışında farklılığı gösterebilen herhangi bir örnek mevcut değildir. Tarih içinde, herhangi bir nüsha üzerine yeniden yazılan bir lafzın *esas metinde* bir değişiklik iddia etmek de yersizdir. Bu nüshalarda hangi kelimeler ve pasajlar silinmiş ve bunların üzerine yeniden yazılmıştır? Bunlar gösterilmemiştir. Gösterilmiş olsalar bile, bunlar silinen kelime ve pasajların üzerinde yazılanlardan farklı olduğu gösterilmeye kadar bir şey ispat ve ifade etmezler. Bu yeniden yazma, birinci yazıdaki bir hatalı yazılıştan olabileceği gibi, mürekkebin dökülmesinden, herhangi bir sebeple metindeki belirli bir parçanın silik olmasından da olabilir. Puin'in buna dair Tâhâ sûresi 1-10 ayetlerini örnek veriyor. Bkz. [Resim 6] (Bkz. [http://home.t-online.de/home/ Christoph.Heger/palimpse.htm#Note\\_2](http://home.t-online.de/home/Christoph.Heger/palimpse.htm#Note_2))

68 Bkz. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi (h. 671), *el-Camî' li ahkâmî'l-Kur'an*, Tah.: Ahmed Abdülalim (İkinci Baskı, Kahire: Darü'ş-şuub, h. 1372), XX, 123-130; Nizmuddin el-Hasen b. Muhammedî'bnî'l-Hüseyn el-Kummî (h. 728), *Garâ'ibü'l-Kur'an ve rağâ'ibü'l-furkân*, Tah.: İbrahim 'Arve (Birinci Baskı, Mısır: Şirketü Mektebe, 1962), I, 32-40. Osman b. Said ed-Danî abu Amr (h. 444), *el-Muhkem fi nakli'l-mesâhif*, Tah.: İzzet Hasan, (İkinci Baskı, Dimişk: Darü'l-fikr, h. 1407), s. 174.



Resim 6

Bu örnekte de görüldüğü üzere içindeki ayetlerde her hangi bir noksanlık bulunmamaktadır. Eski zamanlarda üzerindeki yazı silinerek, yeniden yazılmış nüshalar da bundan ibarettir. Bunlar da yine hattattan kaynaklanmış olacağı gibi, karalama nüshalar da olabilir.

İşte bütün bunlar göz önüne alınırsa, Lester, tek kelimeyle yetersiz, dayanaksız ve belirsiz bir delil üzerine “habbeyi kubbe yapma” girişiminde bulunmuştur.<sup>69</sup>

### 3. Çeşitli Araştırmacı ve Otoritelerin Lester'ın Kur'an'ın Özüne İlişkin İddialarını Değerlendirmeleri

İslam dünyasında bu iddialara tepkiler gösterilmiştir. Bu cümleden olarak, Fehmi Kuru, meseleyi ele almış, ilk defa Türkiye'ye duyurmuş ve ardından Dücane Cündioğlu da, Toby Lester'ın makalesine ve The Guardian Gazetesi'nin aynı konu

69 Mohammad Mohar Ali, *The Qur'an and the Latest Orientalist Assumptions: Being a review of Toby Lester's article: What is the Koran?*, p. 3.

ile ilgili iddialarına dayanarak Radikal Gazetesinde çıkan yazılara cevap vermiştir.<sup>70</sup> Neticede Cündioğlu, “Kur’an’ı epistemolojik savaş alanına çevirmeyi hedeflemekte-dirler” demektedir. Yine Türkiye’de görebildiğimiz kadarıyla, konuyla alakalı Hayreddin Karaman bir makale yayımlamıştır.<sup>71</sup>

Yurt dışında, Lester’in makalesine ilk tepkiyi, Mısırlı gazeteci Fehmi Hüveydi, “eş-Şarku’l-evsat”ta gösterdi. Amerika İslam Konseyi Toby Lester’in Kur’an ile ilgili iddialarını reddetti.<sup>72</sup>

Medine İslam Üniversitesi sabık İslam Tarihi profesörlerinden Muhammed Mohar Ali *The Qur’an and the Latest Orientalist Assumptions: Being a Review of Toby Lester’s article: What is the Koran* [Kur’an ve En Son Oryantalist Saldırıları: Toby Lester’in “Kur’an Nedir?” Adlı Makalesine Bir Eleştiri] adlı çalışmasında Toby Lester’in makalesini ele almıştır. Puin ve Lester ve onların işbirlikçilerinin tek kelime ile İncil gibi Kur’an’ın da tarihi süreç eseri olduğunu ispat etmek istediklerini kaydetmiştir.<sup>73</sup>

Yemen’de Kur’an Okutman’ı, Gassan Hamdun’un belirttiğine göre, Toby Lester’in makalesi yayımlandıktan sonra, söz konusu elyazması Kur’an nüshalarını, mevcut Kur’an ile karşılaştırmış ve aralarında hiçbir farkın olmadığını, ilgililere bildirmiştir.<sup>74</sup> Gassan Hamdun’un bu günlerde konuyla ilgili geniş bir kitabı yayımlanmak üzeredir.

Lester’in makalesi üzerine kimi yazarlar ise Kur’an’ın i’cazını ele almış ve Kur’an’ın, kıraatleri üzerinde durmuşlardır.<sup>75</sup>

Toby Lester’in makalesindeki bütün iddialara cevap vermeye çalışan Muhammed Mohar Ali, şu izahlarda bulunur: Oryantalistler şimdiye kadar şu veya bu şekilde Kur’an’ın Hz. Muhammed’in (s.a) kendi eseri olduğunu gösterme girişiminde bulunmuşlardır. <http://www.newadvent.org> adlı sitede *The Catholica Encyclopaedia* için “Koran” maddesini yazan müsteşrik, Kur’an’ın nüzul sırasını verirken, on kadar sürenin Hz. Peygamber’in kendisine peygamberlik gelmeden önce yazıldığını kaydetmiştir. Yakın zamanlarda Wansbrough tarafından ileri sürülmüş olan “*Kur’an’ın sadece insan eliyle gerçekleştirilmiş bir çalışma değil, aynı zamanda bir çeşit evrim sonucunda varlık alanına çıkmış ve İslam’ın ilk iki asrı boyunca gelişmiş*” olduğunu iddia eden teoriye değinen, Muhammed Mohar Ali, teorinin tamamen yanlış ve savunulamaz bir halde olduğunu, zira, söz konusu faraziyenin sağlam olmayan bir mantık üzerine kurulduğunu sözlerine ekler. Oryantalistlerin de gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak itiraf ettikleri gibi, bu faraziye/faraziyelerin hedefi Kur’an’ı en azında bugünün modern Hıristiyanlarının ‘Tanrı tarafından ilham

70 Taha Kıvanç, “Nafile Çaba” *Yeni Şafak* (28 Haziran 1999); [www.yenisafak.com/arsiv/1999\\_haziran/28/yazarlar/tkivanc](http://www.yenisafak.com/arsiv/1999_haziran/28/yazarlar/tkivanc); Taha Kıvanç, “Komplo... Komplo Değil...”, *Yeni Şafak* (7 Temmuz 1999); [www.yenisafak.com/arsiv/1999/07/yazarlar/tkivanc](http://www.yenisafak.com/arsiv/1999/07/yazarlar/tkivanc).

71 *Yeni Şafak* (27 Ağustos 2000).

72 Fehmi Hüveydi, “er-Redd min’l-Mesüline fi San’a,” *eş-Şarku’l-evsat* (1 Kasım 1999), s. 9.

73 Muhammed Mohar Ali, *Ön. ver.*, s. 2.

74 Mansur er-Rada’a, “San’a Manuscripts Prove That The Quran Is a Sacred Book, [San’a Elyazmaları İspat Ediyor ki Kur’an Mahfuz Kutsal Bir Kitaptır]” *Yemen Observer*, (14 Ekim 2000), s. 6.

75 Bkz. Gassan Abdüsselam Hamdun, “Üsüsü’l-alaka beyne maâni’l-Kur’an bi teaddüdi’l-kıraat,” *Mecelletü’s-Şeriatî ve’l-dirasâtî’l-İslamiyye*, 43 (Aralık 2000).

edilmiş fakat insanoğlu tarafından yazılmış bir metin' olarak kabul ettikleri İncil seviyesine indirmektir. Bununla beraber, Hıristiyanları, kutsal kitaplarını yeniden gözden geçirme yolunu benimsemeye götüren şartlar, Müslümanlar için düşünülemez. Çünkü Kur'an ve bilim arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Bundan dolayı Müslümanlar, inançlarında ve kutsal kitaplarında zamanın şartlarına göre 'ayarlanma' yapmak zorunda değildirler.

Müsteşrikler tarafından Wansbrough'unun bu faraziyelerini desteklemek için İki temel strateji kullanılmaktadır. *Birincisi*: Metin tenkiti (redaksiyon, literary ve Kur'an'ın anlaşılmayan bir kitap olduğu eleştirisi ki, bunlara önce değinildi) ve müstensihlerin hataları veya orijinalde olan hatalar teorisi. *İkincisi* ise, bütün olarak İslam tarihi (hadis literatürü ve klasik şiyer kaynakları) hakkında bir takım şüpheler ortaya atmaktır. Muhammed Mohar Ali, bu iki stratejinin de, yanlış algılanmış, yanlış temellere bina edilmiş ve savunulamaz bir durumda olduğunu belirtmiştir. Metin tenkiti, şimdiye kadar, bizzat münekkitler tarafından yanlış anlaşılma ve yorumlara karşı yapılmaktadır. Dolayısıyla böyle bir metin tenkitine dayalı müstensih hataları veya orijinalde hata bulunması teorisi de farklı şekillerde savunulamaz olmasının yanında yanlıştır. İlk İslam tarihi kaynaklarının güvenilemez olması meselesine gelince ki, bu Goldziher'in faraziyesidir. Bu mesele de Müslüman ilim adamları tarafından çürütülüp reddedildiği gibi meşhur müsteşrikler tarafından da reddedilmiştir. Lester ve Puin gibi yazarlar ve onların Cook ve Crone gibi örnek aldıkları insanlar, tek kelimeyle bu savunulamaz ve çürütülmüş bakış açısını benimsemiş ve Kur'an ve ilk İslam tarihi hakkında akıl almaz bir iddiayı ortaya atmışlardır.

Yukarıdan bahsedilen iki stratejinin temel çerçevesi içine diğer teori ve varsayımlar da uyarlanmıştır. Kur'an vahyi hakkındaki oryantalist teori, Hz İbrahim'in ne Mekke'ye geldiği ve ne de Hz. Hacer ile İsmail'i oraya yerleştirdiği (Hagarism), Kabe'nin putperestlerin tapınağı olarak yapıldığı, İbrahimi geleneğe başvurma ve haniflik mefhumunun bizzat Hz. Peygamber tarafından Medine'ye gelip de burada Yahudilerin muhalefiyle karşılaşınca ortaya atıldığı, gösterdiğinin aksine aslında Hz. Peygamber'in ünümlü bir kimse olmadığı, zamanındaki Hıristiyan ve Yahudilerden bilgi ve fikir aldığı, bu iki din hakkındaki malumatının dahi eksik ve hatalı olduğu v.b faraziyeler. Bütün bu varsayımlar tamamen yanlış ve savunulamaz durumdadırlar.

Kur'an bir şey söyler, Peygamber bunun Allah'ın kelamı olduğunu söyler ve buna inanır, ve Müslümanlar da buna inanırlar. Kur'an Hz Peygamberin kendi kafasından bir şey uydurmadığını söyler, Hz Peygamber de bunu ifade eder, ve Müslümanlar buna da inanırlar. Bu inanışlar İslam din ve inancının temelidirler. Müsteşriklerin yukarıda zikredilen teori ve varsayımları tamamen Müslümanların bu iki temel inancını parçalamaya yöneliktir. Yine de, yeterince paradoksaldır ki, bu faraziye ve varsayımlar şu vurgulu ifadelerle sıkça ortada dolaşırlar: 'Biz İslam araştırmacıları kimsenin inancını yıkmaya çalışmıyoruz.'<sup>76</sup>

Lester'in esas muhatabı Puin ise en önemli açıklamayı yapmaktadır.<sup>77</sup>

76 Mohammad Mohar Ali, Ön. ver., s. 40.

77 Bkz. Gerd-R. Puin'in Kadı İsmail el-Ekva'a yazdığı "Özür konulu" mektup (14 Şubat 1965), s. 4. (Bu makalede 5 sayfalık mektubun bütünü verilmiştir.)



#### 4. Toby Lester'in Kişiliğine İlişkin İfadeler

Mısırlı meşhur yazar Fehmi Hüveydi'nin belirttiğine göre, Toby Lester, Amerika tarafından, *Üçüncü Dünya Ülkelerine* hizmet adı altında gönderilen askerler içinde bulunan biridir. Yemen'e ilk defa 1988 yılında bu sıfatla gelmiştir. İki sene burada kaldıktan sonra Amerika'ya dönmüş, ardından 1992-1994 yılları arasında Amerika Ortadoğu Yardım Teşkilatı'nda çalışmıştır.<sup>78</sup> Lester, ne bir eleştirel gazeteci ne de bir bilgidir.<sup>79</sup>

The Atlantic Monthly, dergisi, Washington'da çıkmaktadır. Toby Lester de bir Amerikandır. Puin'in dediğine göre, Lester, bu işi, bir şantaj olarak yapmıştır. Onun şu ifadeleri, "Gazetenin bu saldırısına temel teşkil edecek bir durum için, ne Amerikan dergisinin yayınladığı makalede, ne San'a'da bulunan elyazması eserlerde, ne de ben ve arkadaşım, Saarbrücken Üniversitesinden Dr. Graf Von Bothmer'in yaptığımız Kur'an araştırmalarında bir esas, bir temel bulmak mümkün değildir. Bu Yemen'le Almanya arasındaki ilmi yardımlaşmayı baltalamayı hedef alan hareketlere gerçekten çok üzülüyorum. Enteresan olanı bu hamlenin arka planında olan çevrelerdir. Bu amaçla, Almanya Dışişleri bakanının San'a'ya ziyaret ettikleri haftayı seçmişlerdir. Şundan eminim ki, bu çevreler kesinlikle, Kur'an yazmalarıyla alakalı ilmi araştırmalarla ilgilenmiyorlar, ve Yemen Yazma Eserler İdaresinde binlercesi bulunan yazmalardan birine bile bakmaktan müstağni davranıyorlar." bu şantajı doğrulamaktadır.<sup>80</sup>

Puin'in mektubunda, Amerikan dergisinin yazarı Toby Lester'ı, şahsen tanımadığını, ancak birkaç defa telefonda görüştüğünü söyler. Puin, onun Yemen'in dostu olduğunu zannetmiştir. Zira o, iki sene Yemen'de kalmış ve Elyazmaları idaresince gerçekleştirilen restorasyon çalışmalarından haberdarmış. Her şeye rağmen Lester, makalesinde, ilmi çevrelerde kabul edilsin edilmesin buna bakmaksızın, neticeleri ve üslupları farklı araştırmalar sunmaya çalışmıştır. Gerçi onun neşrettiği birçok şey ise yeni değildir. makalesine yeni görünümü vermek için, anlattıklarını San'a'da bulunan Mushaf bulunma hikayesiyle bağlantılı anlatmıştır.<sup>81</sup>

Toby Lester, genelde herkes tarafından, vasıfsız, amatör, ne bir ilim adamı ne de bir önemli gazeteci olarak tanımlanmıştır. Sorumsuz ve tutarsız yazısı ile meşhur olmak istemiştir.<sup>82</sup> İslam hakkında hiçbir çalışması hatta hiçbir bilgisi olmayan bir kişinin İslam hakkında konuşması, bütün çevrelerce kınanmıştır. Yazısını bazı Crone, Cook, ve Wansbrough gibi azılı müsteşriklere, yine Fazlurrahman, Muhammed Abduh, Taha Hüseyin, Nasr Abu Zeyd ve Muhammed Arkun gibi modernist yazarlara dayandırarak yazmıştır.<sup>83</sup>

78 Bkz. Gassan Hamdun, *Kitabullahi fi i'cazihi vetecellâ* (Birinci Baskı. San'a: 2000), s. 13; Fehmi Hüveydi, "er-Redd min'l-Mesûline fi San'a," *es-Şarku'l-ıvsat* (1 Kasım 1999), s. 9.

79 Muhammed Mustafa el-Azami, Ön. ver., s. 26.

80 Bkz. Gerd-R. Ön. ver., s. 1-2.

81 Bkz. Gerd-R. Ön. ver., s. 3.

82 Bkz. <http://amconline.org/publish/op/op-lang.html>.

83 Bkz. Ön. Ver.

## 5. Puin'in Kadı İsmail el-Ekve'a Gönderdiği Mektubun Türkçe'si

Söz konusu mektubun ilk ve son sayfasının Arapça metni şekilde verilmiştir. Mektubun tamamının Türkçe'si:

"Muhterem Kadı İsmail el-Ekve' Hazretleri,

Selam ve hürmetlerimi arz ederim.

Bir öfke dalgasıyla Yemen Eski Eserler Müdürlüğü önceki ve yeni yöneticileriyle alakalı bir saldırı başlatılmış olduğunu öğrenmem beni gerçekten üzüyor. Bunun sebebi de iki Alman araştırmacının yakın zamanda ortaya çıkardıkları eserler etrafında bir Amerikan dergisinde iddia edilen şeylerdir. Bu iddialar arasında 'el-Belağ' dergisininin 312. sayısında iddia ettiği gibi şu bilgi de vardır: *'Alman organizesi altında gerçekleştirilen ve restorasyonu tamamlanan parşömenler arasında, bugün Müslümanların elinde bulunan Kur'an'dan farklı, bir Kur'an bulunmuştur ve San'a'daki otoriteler de İslam aleminde karışıklığa sebebiyet vermesin diye bu meseleyi gizlemek istemektedirler.'*

Gazetenin bu saldırısına temel teşkil edecek bir durum için, ne Amerikan dergisinin yayınladığı makalede, ne San'a'da bulunan elyazması eserlerde, ne de ben ve Saarbrücken Üniversitesi'nden arkadaşım Dr. Graf Von Bothmer'in yaptığımız Kur'an araştırmalarında bir esas, bir temel bulunmak mümkün değildir. Bu Yemen'le Almanya arasındaki ilmi yardımlaşmayı baltalamayı hedef alan hareketlere gerçekten çok üzülüyorum. Enteresan olanı bu hamlenin arka planında olan çevrelerdir. Bu amaçla, Almanya Dışişleri bakanının San'a'yı ziyaret ettikleri haftayı seçmişlerdir. Şundan eminim ki, bu çevreler kesinlikle, Kur'an elyazmalarıyla alakalı ilmi araştırmalarla ilgilenmiyorlar ve Yemen Yazma Eserler İdaresinde binlercesi bulunan elyazmalarından birine bile bakmaktan müstağni davranıyorlar. Bizzat yaptıkları saldırılarda cidden zavıf şeylere dayanıyorlar (Siyonist) (Yahudi) propagandası gibi.

İşin aslına gelince, Yemen dünyadaki eşsiz hazinesiyle ne kadar övünse azdır, övünç kaynağı ise dünyadaki en eski Mushaf'ın kalıntılarıdır. Kıskançların bunu kıskanmasında şaşılacak ne var! Bu kalıntılar (ilmi kesinlikle) hicretin ilk yılına kadar gitmektedir. Sırf bu el yazmalarının San'a'da bulunmasıyla (ki, San'a'daki bu durum ve çevre onun şimdiye kadar bin sene yaşamasına müsaade etmiş ve inşallah bundan sonra da yaşayacaktır) Kur'an'ın hicri ilk asırdan itibaren tamamıyla yazıldığına dair yegane somut delil olarak kalacaktır. Onun yazımına –bir çok gayr-i Müslim ilim adamının zannettiği gibi– üçüncü asırda başlanmamıştır. (Puin burada, Wansbrough'una gönderme yapmaktadır). Tabii olarak Müslümanlar bunun gibi bilgilerin gayrimüslim bir bilim adamının ağzından duymanın ne gibi bir anlamı olduğunu soruyorlar? Zira onlar, üçüncü halife Hz. Osman zamanından beri Kur'an'ın tamamının varlığına kesin bir şekilde inanmaktadırlar. Şüphesiz ki bu, itikat ve güzel inanmakla alakalı bir konudur. Zira Hz. Osman'ın emriyle yazılmış asli Kur'an nüshası bize ulaşmadığı gibi, değişik yerlere onun emriyle dağıtılan nüshalardan herhangi birisi de elde mevcut değildir. Ancak eski Kur'an yazmalarıyla alakalı çalışmalara gelince, Müslümanların inançlarına asla dokunmamaktadır. el-Belağ gazetesinin yaptığı gibi 'başka bir Kur'an' ve 'islami aleminin gelecek nesillerini hedef alan' şeklindeki ifadeleriyle, hüküm vermekte çok aceleci kimselerin korkularını garip buluyorum.

سعادة الفاضل اسعيل الذكيوع  
تميت غبطة واحترافا وبعد

يوستني ان اعلم من اصداقك عني عن موجهه من  
بولونيا تشين في السكوليين في الآثار اليونية سابقين  
كانوا ام قانين بالاحول وذلك من اجله يترجم ان نشرته  
مجلة امريكية حول اكتشافات مزبغة لباحثين الاثنيين  
وانه يوجد من بين الرثوق التي تم ترجمتها ضمن مشروع  
الحاقه لمانا منتخفا ضد الفركان والمماويل حاليا بين  
المسلمين . ثم ان الجهات المسؤولة في صنعها عرجية على  
كتم الماسرفني لا تحدث ببلقة في العالم الاسلامي كما  
ادعت صحيفة البليغ في عددها رقم ١٠٠ ...

ان هذه المجلة الصغيرة ليست لها اساس نيا  
نشرته المجلة الامريكية ولا لها اساس فيما يخص  
المخطوطات العثمانية ولا اساس لها بالنسبة  
الى البحوث القرآنية التي تقوم بها انا وزميلتي  
الدكتور جزيق تون بوتمر في جامعة زاربروكن . اناسف  
جدا من هذه الصلة التي تستهدفني اختطافه  
التعاون العلمي بين اليمن والمانيا ولذا نرى ان  
الدوائر في الخلية هذه المجلة قد اختاروا لها  
الاسيريم الذي سبق زيارته وزير خارجية المانيا ورئيسها

وفي أكتوبر السنة الماضية حضرتنا انا وزميلتي  
لجون بوطنر في مدينة لينن البولندية على دعوة  
مؤتمري منسوبة للمؤسسات القرآنية والقياسات  
لخطابيين استنادا على نماذج صغيرة من صحاح  
عثمانية . لا هرون ان الماخرتان تلتقت باهتمام  
كبير لا من الباحثين الغربيين فحسب بل من قبل  
علماء مسلمين ايضا . لم تنشر تلك المحاضرات بعد .

أريد بذكر هذا انك واعمي لي ان آلمن شيئا من  
حقوق من انظار العلماء . انا اصحاب الجليل والحق  
تقليدوا على حالهم حتى جيل جديد تتفلسف منهم  
يتارون بلادهم الغريب سمعاه بتراجم الدينين مشتركين  
لرواد الآثار الحفاظ عليها وحياتها واحفظهم القيمة  
والصاوي - ولو من صون ؟

ونشانا اتمنى لكم وانا ان ننهض اسلح الاتياض  
نظرا الى واقع المخطوطات العثمانية والسلام

تحكم  
در جود - ز صيفه بوق  
D. J. R. P. ...  
... في ...

اشتر من ضعف  
تعبير بالعربية  
للاستف...

Amerikan dergisinin yazarı Toby Lester'a gelince, onu şahsen tanımam. Ancak birkaç defa telefonda görüştük. Onun Yemen'in dostu olduğunu düşündüm. Zira o, iki sene Yemen'de kalmış ve Elyazmaları idaresince gerçekleştirilen restorasyon çalışmalarından haberdarım. O, makalesinde, ilmi çevrelerde kabul edilsin edilmesin buna bakmaksızın, neticeleri ve üslupları farklı araştırmalar sunmaya çalışmıştır. Gerçi onun neşrettiği birçok şey ise yeni değildir. Makalesine yeni görünümü vermek için, anlattıklarını San'a'da bulunan Mushaf, bulunma hikayesiyle bağlantılı anlatmıştır. Ancak benim bu nüshalarla alakalı mülahazalarım gelince, bunlar bilinen nüshalardır ve korkulacak bir şey ihtiva etmemektedirler. Ben dergiye, bugünkü hattı Osmaniden farklı olan ayetlerden birinin resminin koyulmasını teklif etmiştim ki, görenler farklılığın tabiatını anlasınlar. Fakat onlar bu fikri, makul bir sebeple, makalenin ihtisas sahibi olmayan kültürü Amerikalıları hedef aldığını söyleyerek kabul etmediler.

Önemli olan şudur ki, Allah'a şükür, San'a nüshaları, diğer dünya müzelerinde bulunan nüshalardan farklı değildir. farklılık ancak, okunan bir metin olarak Kur'an'a bir zarar vermeyecek tafsilatta bulunmaktadır. Bu da sadece yazıdadır. Bu gerçek zaten malumdur, hatta Kahire'de matbu bulunan Mushaf'ta bile böyledir. *ابراهيم* yanında *ابرهيم* (ya harfi yok); ve *قران* yanında *قرن* (elifsiz); ve *سبعمهم* yanında *سبمهم* (elifsiz) vs. En eski San'a nüshalarına gelince, onlarda 'elif'in hazfi çok fazladır. Kısa bir zamandan beri çalışmalarımı bu alanda yürütüyorum. Ancak şimdiye kadar küçük bir makalenin dışında bir şey neşretmedim. Zira henüz toplama devresinde bulunuyorum. Fakat arkadaşlarım arasında ilk hicri asırda Kur'an'ın yazılma keyfiyeti konusunda giderek artan bir ihtimam olduğunu hissediyorum. Bu ihtimam Hicaz üslubuyla yazılmış Mushafın kalan kısmını neşre sebep olmuştur. [Bu arada bir kelime okunamamıştır]. San'a'daki en eski Mushaf'larla birçok tafsilatta benzerlik gösteren bu elyazmasının aslı Paris Milli Kütüphanesinde bulunmaktadır.

Geçen senenin ekim ayında ben ve arkadaşım Von Bothmer Kur'an araştırmalarıyla ilgili özel bir kongrenin daveti üzerine Hollanda'nın Leiden şehrinde bulunduk. Orada resinli örneklerle dayanarak San'a Mushaf'ları hakkında iki konuşma yaptık. İlginçtir ki, bu iki konuşma, sadece batılı araştırmacılar değil, aynı zamanda Müslüman alimler tarafından da büyük bir ihtimam gördü. Bu konferanslar henüz yayımlanmamıştır.

Bunu ifade etmekteki maksadım şudur: araştırmalarında ulemanın görüşlerinden saklayacak hiçbir şey yoktur. Cahiller ve tutuculara gelince, onlar memleketlerin eşsiz tarihiyle ilgilenen, dini kültürleriyle mesut, eserlerini koruyan ve muhafaza eden liderlerine müteşekkir, onlardan tecrübe ve yardım almayı bilen (Çin'de dahi olsa ilimi elde etmek isteyen) yeni ve kültürlü bir nesil gelinceye kadar kendileriyle baş başa kalsınlar.

Hulasa, San'a yazmaları hadisesine bakarak sizin ve bizim için öfke dalgalarının sakinleşmesini temenni ediyorum. Vesselam.

Arapça ifadelerimdeki aczim dolayısıyla özür dilerim.”\*

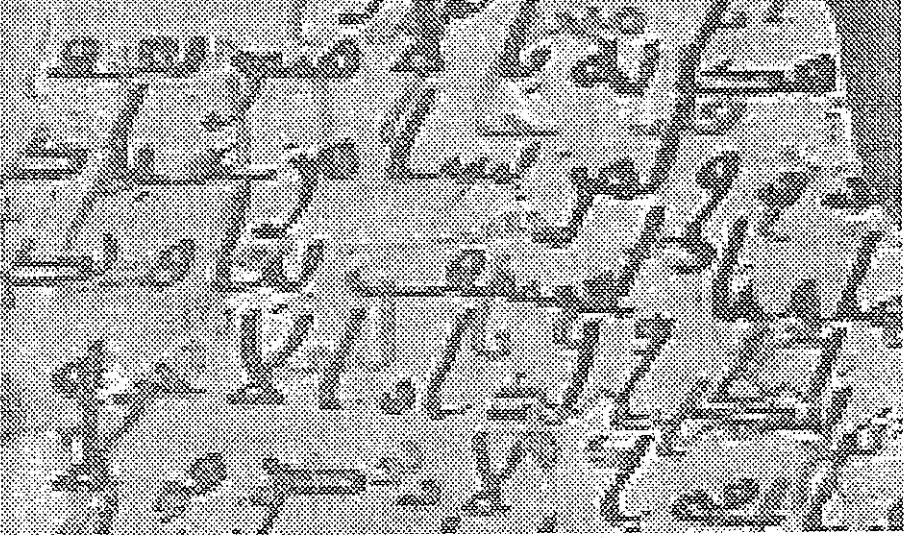
Bu mektubun 1. ve 5. sayfalarının resimde verilmiştir. [Bkz. Resim 7]

## 6. Toby Lester'in "What Is The Koran?" İsimli Makalesinde Sunduğu Elyazması Kur'an Örnekleri

\* Puin'in Kadı İsmail el-Ekva'a gönderdiği bu mektupta, kendinin de ifade ettiği gibi bir rekâket vardır. Tercüme ederken, her ne kadar da bu rekâketi düzeltmeye çalıştıkça da, mektubun özüne sadık kalabilmek kaygısıyla, rekâket yine de kendini hissettirmektedir.

Lester, söz konusu makalesinde, biri hiç okuma imkânı bulunmayan, diğerleri okunabilen dört adet örnek sunmuştur. Bunlardan içeriğini çözdüğümüz üç şekli vermeyi düşünüyoruz.

1. Lester'ın Miladî 750 yıllarına ait olduğunu belirttiği Kasas sûresi 82. ayet.<sup>84</sup> Buradaki metnin mevcut Mushaf'taki karşılığı bkz. [Resim 8]:

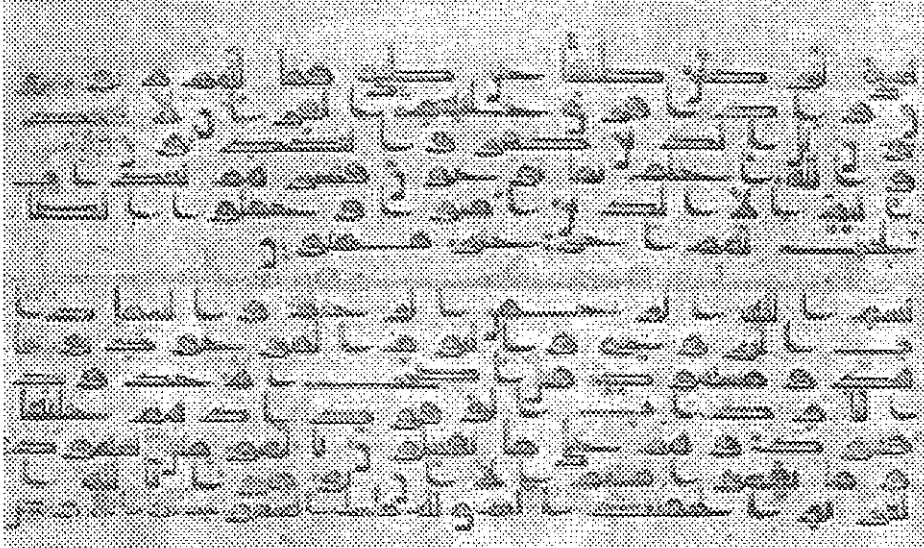


Resim 8

وَأَصْحَابِ الدِّينِ تَتَّبِعُوا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيَسْتَطِقُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَوْ أَنَّ مِنَ اللَّهِ عَلِيمًا لَخَسَفَ بِنَارِ وَيَكْفُرُونَ (٨٢)

Lester'ın, fotoğrafı Gerd-R. Puin tarafından çekildiği İnşikak sûresi 19-25 ayeti ile Buruc sûresinin başından 9. ayete kadar olan bölümü Bkz.: [Resim 9]

لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ (١٩) لَمَّا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٢٠) وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْمَعُونَ (٢١) بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا يَكْذِبُونَ (٢٢) وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ (٢٣) فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٢٤) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (٢٥)



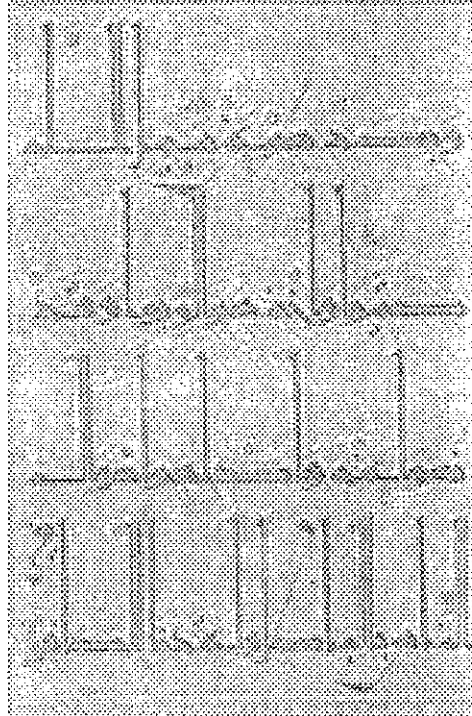
Resim 9

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ  
 الْبُرُوجِ (۱) وَالْيَوْمِ الْمَوْجُودِ (۲) وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودِ  
 (۳) قِيلَ أَصْحَابُ الْأَعْدُدِ (۴) النَّارِ ذَاتِ الْوُجُودِ (۵)  
 (۶) إِنْ هُمْ إِلَّا مَا يَفْعَلُونَ (۷) وَمَنْ تَقَمُوا مِنْهُمْ إِنْ أَنْ يُؤْمِنُوا  
 بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (۸) الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ  
 وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (۹)

3. Lester'ın, 11. veya 12. yüzyıla ait olduğunu belirttiği İran nüshası Nisa sûresi 160-161 ayetlerini içeren yandaki örneği ve bu şeklin Kur'an'daki karşılığı:

وَبَصَدَّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا (۱۶۰) وَأَخَذَهُمِ  
 السَّرْبَةَ وَقَدْ لُهَا عَنْهُ وَأَكْبَاهِمُ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ  
 وَأَخْتَدَا لِلْكَافِرِينَ. (۱۶۱)

Lester'ın verdiği örneklerden gösterilen ayetler, İmam Mushaf'ın tertibine uygun bir şekilde kaydedilmiştir. Diğer şekiller de mevcut Kur'an'dan farklı değildir. Böylece, İslam alemini yerinden sarsacak diye, ortalığı velveleye veren Toby Lester, farkına varmadan Kur'an'ın "Hiç şüphe yok ki o zikri, Kur'an'ı Biz indirdik, onu koruyacak olan da Biziz" (Hicr 15/9) ayetinin en mükemmel bir tecellisini göstermiş olmaktadır.



## **Sonuç**

Toby Lester, ne bir ilim adamı ne de sorumluluğunu bilen bir gazetecidir. Yazmış olduğu makale ile hem kendi yandaşlarını hem de İslam dünyasını üzmüştür. Ortaya attığı tezlerini ispatlamamıştır. İspatlanmayan her önerme geçersizdir. Söz konusu ettiği San'a Elyazması eserleri, Kur'an'ın tarihi bir süreçte şimdiki hüviyetini aldığı iddiasını değil, Kur'an'ın değişmiş/değişmeyecek ilahî bir kelam olduğunu ispat etmeye daha elverişlidir. Günümüzdeki bilimsel çalışmalar ve teknoloji, bulunan nüshaların yaşlarını ve zamanını tespit etmeye kadirdir. Bu nedenle, apokrif bir Mushaf'ın yazılıp İslam alemine sunulması ise imkânsızdır. Her yönüyle Kur'an, "Hiç şüphe yok ki o zikri, Kur'an'ı biz indirdik, onu koruyacak da biziz" (Hicr 15/9) buyuran Allah'ın koruması altındadır.

İlâhiyat Notları

# KUR'AN VE TEFSİR İLİMLERİ

Kur'an Tarihi, Tefsir Usûlü ve Tarihi

*Dr. Ahmet BEDİR*

*Harran Ü. İlâhiyat Fak. Öğretim Görevlisi*



# ÈMEVİLER DÖNEMİNDE TERCÜME FAALİYETLERİ VE İLMÎ GELİŞMELERİN ÖNCÜ HAREKETLERİ

Fazıl Halil İbrahim

Çeviri: Ahmet ASLAN\*

## A. Fethedilen Ülkelerdeki Kültür Merkezleri

Eski çağlardan İslâm-Arap fetihlerine kadarki dönemlerde, Güneydoğu Anadolu, Irak, Mısır ve Suriye toprakları, bilimin gelişmesi ve korunmasında önemli katkıları olan birçok kültür merkezinin doğmasına tanık oldu.

### 1. İskenderiye

İskender'in M.Ö.332 yılında kurduğu Mısır İskenderiye'si onun kurmuş olduğu onüç şehiden biri sayılır.<sup>1</sup> İskender'in ölümünden sonra onun komutanlarından biri olan Batlamyos Soter (M.Ö. 285-223), İskenderiye'yi ülkesinin başkenti yaptı. Bu komutan, daha sonra bu şehirde Yunan kültür ve ilimlerinin okutulduğu bir akademi kurdu. Batlamyos bu akademinin yanında bir de kütüphane açtı.<sup>2</sup> Bu olaylardan önce ise Mısır'da, Menef şehri ilim ve yönetimin merkeziydi.<sup>3</sup> Bu kütüphane dünyanın her tarafından kitap toplamaya meraklı olan Batlamyos

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi.

1 Yakût, *Mu'cemü'l-Buldân*, I, 183.

2 O'Leary, *Ulûmü'l-Yunan ve Sübül İntikâlihe İle'l-Arab*, s. 22-24.

3 İbn Sâ'id, *Tabakâtu'l-Umen*, s. 39; el-Kıfî, *Târihu'l-Hukema*, s. 349.

Philadelphios (M.Ö.285-247)'un<sup>4</sup> katkılarıyla zenginleşti ve gelişti.<sup>5</sup> Böylece bu kütüphane o devirde dünyanın en önemli ve en tanınmış kütüphanesi durumuna geldi.<sup>6</sup> Ancak bu kütüphane M.48 yılında<sup>7</sup> akademide meydana gelen yangın nedeniyle büyük bir felakete uğradı. Batlamyos bu felaketin ardından Serapium Mabedi'nde yeni bir kütüphane açtı. Felsefe ve bilimlerin eğitimi akademide olduğu gibi bu mabette devam etti.<sup>8</sup>

M. 391 yılında Serapium Mabedi, Theophilos liderliğindeki Hıristiyanların yağmalamasına uğradı.<sup>9</sup> Bu yağmalama mabedle beraber kütüphaneyi de kapsadı.<sup>10</sup>

Serapium'un ve kütüphanenin harap olması her ne kadar olumsuz etkiler yaptıysa da İskenderiye'nin ilmî faaliyetlerini pek etkilemedi. Çünkü bazı doğulu papazların kitaplarındaki vesikaların<sup>11</sup> da işaret ettiği gibi, bu akademinin yanında birçok kilise ve kütüphane vardı.<sup>12</sup> Böylece İskenderiye şehri daha öncekine nazaran az da olsa bilimsel faaliyetlerine ve ilmî verimliliğine devam etti. Dördüncü yüzyılda, Eflatun Felsefesi'nin ve Son Dönem Aristoculuğu'nun genel esasları, İskenderiye'de iyice kök salmıştı.<sup>13</sup> Burada, mantık kitapları Hıristiyanlık döneminden İslâmiyet'in gelişine kadar olan devrede son şekilleriyle okutuluyordu.<sup>14</sup> Miladî 529 yılında Atina'daki okulları kapatılan ve İran'dan dönen Yunanlı Filozofların İskenderiye'ye yerleşmeleriyle bu felsefî faaliyet Altıncı yüzyıl boyunca da devam etti.<sup>15</sup>

Tıp eğitimine gelince "Darü'l-İlm" adıyla bilinen özel bir okulu vardı.<sup>16</sup> "İskenderiyeliler" adıyla bilinen bir gurup hekim, bilimsel çalışmalarını bu okulda sürdürüyordu.<sup>17</sup> Bu hekimler, Calinos'un kitaplarını eğitimde esas olarak kabul etmişlerdi. İskenderiyeli hekimler, Calinos'un kitaplarının taşınmasını ve ezberlenmesini kolaylaştırmak maksadıyla özetlerini yazdıkları gibi tefsirlerini ve külliyâtlarını da meydana getirmişlerdi.<sup>18</sup>

İslâmiyet'in ilk dönemlerine çağdaş olan birçok İskenderiyeli hekim vardı. Bunlar arasında Magunies,<sup>19</sup> kendisine " el-Kennâş fi't-Tıb" (Kennâş: Tıp ile ilgili bütün bilgileri toplayan kitap) ve " Kitabun fi İleli'n-Nisa" (Kadın Hastalıkları

4 Oleary, *Ulûmü'l-Yunan*, s. 24.

5 el-Kıftî, a.g.e., s. 355.

6 Oleary, *Ulûmü'l-Yunan*, s. 24.

7 Butler, *Fethu'l-Arab li Mısır*, s. 354.

8 Butler, a.g.e., s. 357.

9 Butler, a.g.e., s. 359.

10 Butler, a.g.e., s. 361.

11 Mayerhof, "*İskenderiye'den Bağdad'a. İslâm Medeniyetinde Yunan Kültürü*", s. 38.

12 Butler, a.g.e., s. 366.

13 Oleary, *el-Fikrî'l-Arabî ve Merkezuhu fi't-Târih*, s. 29.

14 İbn Ebî Usaybî'a, *Uyûnü'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Anbba*, II, 135.

15 Dunlop, *Arap Civilization*, p. 172.

16 el-Kıftî, a.g.e., s. 71.

17 İshak b. Huncyn'in sıraladığı gibi bunlar: İskenderiyeli Stefan, Casius, İnciliaus ve Marinus'tur. (el-Kıftî, a.g.e., s. 71; Mayerhof, "*İskenderiye'den Bağdad'a*", s. 48.).

18 el-Kıftî, a.g.e., s. 71-72.

19 el-Kıftî, a.g.e., s. 322.

Kitabı) adlı eserlerin nisbet edildiği Pholies el-Acanifi<sup>20</sup> ve Ahron el-Kus<sup>21</sup> vardı. Büyük bir ihtimalle bu hekimler, İskenderiyeli tabiblerin “Daru’l-İlm”den mezun ettikleri şahsiyetlerdi.

İskenderiye, felsefe ve tıp bilimlerinin yanında kimya biliminin de merkeziydi.<sup>22</sup> Ancak bu ilim daha sonra burada sihir, büyü ve astroloji ile karıştırıldı.<sup>23</sup> İskenderiye, İslâm-Arap fetihlerinin ilk yıllarında, ilmî düzeyini yükseltmek isteyen kişilerin başvurduğu bir merkez durumundaydı.<sup>24</sup>

Müslüman Arapların, İskenderiye ilim ve felsefesi ile olan ilk temasları şu rivayete bağlanmaktadır: Buna göre Amr b. el-As, Halife Ömer b. el-Hattâb’ın emriyle İskenderiye Kütüphanesi’ni yakmak girişiminde bulunmuştur.<sup>25</sup> Ancak bugünkü modern araştırmalar,<sup>26</sup> bu söylentinin asılsız ve yalan olduğu sonucunu vermektedir. Müslüman Arapların, İskenderiye ilimleri ile kapsamlı temasları, Enevilere döneminde de devam etmiştir. Müslümanların bu ilişkileri, İskenderiye filozof ve ilim adamları ile münesebet kuran Halid b. Yezid ile sembolleşti. Bu bilim adamları, Halid b. Yezid’e tıp alanında kitaplar tercüme etmişlerdir.<sup>27</sup> Halid, kimya ilmini de bu alimlerden öğrenmişti. Urfalı Yakup<sup>28</sup> H.61/M.680 yılında tahsilini tamamlamak<sup>29</sup> ve felsefe dersleri almak için İskenderiye’ye gitmişti.<sup>30</sup>

Tıp alanında ise Araplar, İskenderiyeli hekim Ahron’un<sup>31</sup> “el-Kennâş” isimli eserini getirip Şam’daki kütüphaneye koydular. Bu eser daha sonra Arapça’ya tercüme edildi.<sup>32</sup> Bu eserle beraber başka tıp kitaplarının getirilmiş olması ihtimal dahilindedir.

20 İbnu’n-Nedüm, *el-Fihrist*, 293; el-Kıfî, a.g.e., s. 291-292.

21 Oleary, *el-Fikrû’l-Arabî*, s. 40.

22 Oleary, *el-Fikrû’l-Arabî*, s. 40.

23 Ahmed Emîn, *Duha’l-İslam* I, 262.

24 Oleary, *el-Fikrû’l-Arabî*, s. 39.

25 Bu rivayeti Abdullatif el-Bağdadi (Ö. H.629/M.1248), *el-İfede ve’l-İtibâr*, 28; el-Kıfî (ö. H.646/M.1265), a.g.e., s. 354-356; Takyuddin el-Makrizî, *el-Hutatü’l-Makriziyye*, I, 159. gibi son dönem Arap tarihçileri rivayet etti.

26 Bu konuyu en iyi araştıran kişi Oryantalist Butler’dır. Butler “Fethü’l-Arap li Mısır” adlı eserinin 348-369 sahifeleri arasındaki bölümünü bu konuya ayırdı ve bu iddiayı inkar etti. Başta Gibbon ve Mayerhof olmak üzere bütün Müsteşrikler, Butler’in bu görüşünü teyid etmişlerdir. Bkz: Gibbon, *İzmihlâlü’l-İmberatorîyyeti’r-Romaniyye ve Sukûtihe*, III, 92; Gustaf Lubon, *Hazâratü’l-Arab*, 213; Jak Rhisler, *el-Hazaratü’l-Arabiyye*, s. 100-101; Mayerhof, “İskenderiye’den Bağdad’a”, s. 43; Edvard Bravan, *et-Tıbbü’l-Arabî*, 34; Mayerhof, “on the transmisson of Ceek and Lndian Science To the Araps” Ic, Vol, II, 1937, p. 18.

27 İbnu’n-Nedüm, a.g.e., s. 242.

28 O, Yakub b. İshâk’tır. M.633 Yılında Antakya’nın İdâya Köyü’nde doğdu. Yunan dili ve edebiyatı felsefe ve ilâhiyat ilimlerine vakıf bir kimseydi. Urfa’da dinî ve ilmî mevkiiler işgal etti. M. 708 yılında vefat etti. (Barsoma, *el-Lu’lu’ü’l-Mensur fi Târihi’l-Ulûm ve’l-Adâbi’s-Süryâniyye*, s. 292-293).

29 Butler, a.g.e., s. 368.

30 Barsoma, a.g.e., s. 293.

31 Oleary, *Ulûmü’l-Yunan*, s. 124.

32 Fazıl Halil İbrahim, *Halid b. Yezid Siretuhu ve İhtimemetuhü’l-İlmiyye*, s. 32.

Ömer b. Abdülaziz hilafete geçmeden önce, İskenderiye'nin bir hocasıyla ilişki kurmuştu.<sup>33</sup> Daha sonraları İskenderiye Okulu'nun Antakya'ya taşındığı anlaşılmaktadır.

İskenderiye Okulu'nun Antakya'ya taşınma meselesi, el-Mes'udî'nin<sup>34</sup> rivayetinde ve İbn Ebi Usayb'ia'nın<sup>35</sup> el-Farabî'den naklen verdiği rivayette de geçmektedir. İbn Ebi Usaybi'a'nın bu konudaki rivayeti özetle şöyledir: Eğitim ilk önceleri İskenderiye'de yapılıyordu. Augustous döneminde ise Roma İskenderiye'ye rakip oldu.<sup>36</sup> Hıristiyanlık gelinceye kadar eğitim iki yerde yapılıyordu. Hıristiyanlık geldikten sonra Romada'ki eğitim faaliyetleri durdu. İskenderiye'de ise devam etti. İslâmiyet geldikten sonra İskenderiye'den Antakya'ya taşındı.<sup>37</sup> Eğitimin Antakya'ya taşınması Ömer b. Abdülaziz zamanında oldu.<sup>38</sup>

Mayerhof, İskenderiye Okulu'nun Antakya'ya taşınma nedenlerini şöyle ifade etmektedir: Müslüman Arapların Mısır'ı fethetmeleri neticesinde, Bizanslılarla Araplar arasında cerayan eden savaşlar İskenderiye'nin kültürel ve ekonomik ehemmiyetini azaltmıştı. Şam şehrinin Müslüman devletinin başkenti olması, oraya daha yakın olan Antakya'nın ehemmiyetini arttırmıştı. Diğer yandan İskenderiye'deki okul, Kıptî Mısırlılar tarafından yeterince destek görmemişti. Yunanca bilen ilim adamları azalmıştı.<sup>39</sup> Antakya'nın diğer şehirler arasından seçilme nedeninde ise Mayerhof şöyle demektedir: Anadolu'da Yunanca eserleri kolayca bulabilme imkanı, Antakya'nın seçilmesinde önemli bir faktördü. Zira barış dönemlerinde, hudut bölgelerindeki insanlar arasında bilgi alışverişi kolayca olmaktadır.<sup>40</sup>

Antakya'nın Hilafet merkezine yakın olması da yukarıdaki nedenlere eklenmektedir.<sup>41</sup> Bunun yanında Antakya şehrinin tarihi ve felsefî zenginliğe sahip olması, Mısır'da önemini kaybetmeye başlayan bu okulun, onu destekleyecek hoca ve kitapların Antakya'da bulunması intikal olayında etkili olan diğer sebeplerdir.

İskenderiye Okulu'nun Antakya'ya taşınması konusunda Halife Ömer b. Abdülaziz'in rolü hakkında birçok soru akla gelmektedir. Acaba bu intikal olayı onun gözetiminde ve direktifleri neticesinde mi yoksa yalnızca onun zamanında mı oldu?

el-Mes'udî ve İbn Ebi Usaybia'nın bu konudaki rivayetlerini incelediğimizde, Ömer b. Abdülaziz'in okulun taşınması hususunda bir foksiyonunu açıklayan bilgiye rastlamamaktayız.<sup>42</sup> el-Mes'udî'nin bu konudaki rivayeti şöyle demektedir:

33 İbn Ebi Usaybi'a, a.g.e., I, 16; Leclere, OP., I, 60-61.

34 el-Mes'udî, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, s. 104-105.

35 İbn Ebi Usaybi'a, a.g.e., II, 14-135.

36 el-Mes'udî, *Murûci 'z-Zeheb*, I, 342; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, I, 324.

37 İbn Ebi Usaybi'a, a.g.e., II, 135.

38 el-Mes'udî, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, s. 105.

39 Mayerhof, "*İskenderiye'den Bağdad'a*", s. 68.

40 Mayerhof, "*İskenderiye'den Bağdad'a*", s. 69.

41 Şakir Mustafa, "*et-Ta'rib fi'l-İslâm*", Mecelletü'l-Beyân, s. 109, 1985, 19.

42 Mayerhof, "*İskenderiye'den Bağdad'a*", s. 68.

Eğitim Ömer b. Abdülaziz döneminde İskenderiye'den Antakya'ya taşındı.<sup>43</sup> İbn Ebî Usaybia'nın rivayeti ise Ömer b. Abdülaziz'in ismini zikretmeyip "İslâmiyet'in gelmesi ile eğitim İskenderiye'den Antakya'ya taşındı"<sup>44</sup> demekle yetinmektedir. el-Mes'udî başka bir rivayetinde ise "H. 99 yılında, Hilafet Ömer b. Abdülaziz'e geçince, eğitim Antakya'ya ve Harran'a taşındı. Oradan da bütün ülkeye yayıldı"<sup>45</sup> demektedir.

Yukarıda verdiğimiz rivayetlere rağmen bu okulun taşınması hususunda, Ömer b. Abdülaziz'in rolünün olduğunu gösteren bazı deliller vardır. Ömer b. Abdülaziz. Mısır'da iken İskenderiye'nin hocalarından olan ve Abdülmelik İbn Abcar el-Kenanî adıyla bilinen birisi ile temas kurmuştur. Okulun, devletin merkezi olan Suriye bölgesine taşınması konusunda Ömer b. Abdülaziz'in İbn Abcar ile anlaşmış olması büyük bir ihtimal dahilindedir. Bunun yanında Ömer b. Abdülaziz'in tıp ilmi ile olan ilişkisi, tıp alanında Ahron'un "el-Kennâş"ını neşretme emrini vermesi,<sup>46</sup> dindarlığını etkilemeyecek derecede, genbütün ilimlerle ilgilenmiş olması<sup>47</sup> bu rivayetleri kuvvetlendirmektedir.

Okulun taşınması ile ilgili başka bir olay da Ömer b. Abdülaziz'in ilişki kurduğu ve Abdülmelik b. Abcer el-Kenanî adıyla bilinen İskenderiyeli hekimin şahsiyetini tesbit etme meselesidir. İbn Ebî Usaybi'a, Abdülmelik b. Ebcer el-Kenanî'nin yetenekli bir hekim olduğunu, Ömer b. Abdülaziz'in çabalarıyla Müslüman olduğunu ve Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti esnasında Şam'a gittiğini, tıp ile ilgili çalışmaların kendisine verildiğini zikretmektedir.<sup>48</sup> İbn Culcul ise bu şahsın ismini tam vermeyip "İbn Ebhur" demekle yetinmektedir.<sup>49</sup> İbn Sâ'id de "İbnu'l-Hibr" deyip Kenanî olduğunu söylemektedir.<sup>50</sup>

İsim, cinsiyet ve meslekte İbn Ebcer'e benzerlik gösteren başka bir şahsiyet daha vardır. Tabakât ve hadis kitapları ona benzerlik gösteren şahsın hadisçi ve hekim olan, nesebi Beni Ebcer'e çıkan, Kufeli Arap asıllı, H. 161 yılında vefat eden Abdülmelik b. Ebcer el-Kenanî olduğu konusunda görüş birliği içindedirler.<sup>51</sup>

Burada önümüzde birbirlerinin ismini taşıyan iki ayrı şahsiyet bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, İbn Culcul'un zikrettiği ve ismini kısaltılmış bir şekilde İbn Abhur olarak verdiği İskenderiyeli hekim ve hocadır. Daha sonra bilim tarihçileri bu şahsı isimlerinin harf benzerliğinden dolayı Kufeli Arap hekim ile karıştırmışlardır.

Bu iki şahsiyetin farklılığını teyid eden bir konu da Kufeli Hekim'i anlatan bütün hadis kitapları, bu şahsın hiçbir zaman Ömer b. Abdülaziz ile ilişki

43 el-Mes'udî, *et-Tenbih ve'l-İsrâf*, s. 105.

44 İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., II, 135.

45 İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., I, 116.

46 Fazıl Halil İbrahim, *Halid b. Yezid Siretuhi ve İhtimâmetuhi'l-İhniyye*, s. 33.

47 İbn Abdü'l-Hakem, *Siretu Ömer b. Abdülaziz*, 133. Bkz. İbnu'l-Cevzi, *Siretu Ömer b. Abdülaziz*.

48 İbn Ebî Usaybia, a.g.e., I, 116.

49 İbn Culcul, *Tabakâtü'l-Atıbbâ ve'l-Hukema*, s. 59.

50 İbn Sâ'id, *Tabakâtu'l-Umem*, s. 48.

51 Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kubra*, VI, 236; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 66; el-İsfahani, *Hilyetü'l-Evliye*, V, 84, 86-87; İbn Hacer, *Tehzibu'l-Tehzib*, VI, 394-395, XII, 284.

kurduğuna dair bilgi vermemeleri veya İskenderiye’de kaldığına dair herhangi bir rivayette bulunmamalarıdır.

Bu okul, Emeviler dönemi boyunca Antakya’da kaldı. Daha sonra Harran’a taşındı.<sup>52</sup> Ancak Farabî’nin sözünden başka, okulun bu uzun süre boyunca düşünce ve bilim alanındaki faaliyetleri konusunda herhangi bir bilgimiz yoktur. Farabî bu konuda şöyle demektedir: Antakya’da bir okul, bu okulun hocaları ve kütüphanesi vardı. Mayerhof ise bu okulun özellikle Süryânîce’den tercüme faaliyetlerinde bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>53</sup> Ömer b. Abdülaziz’in tabibinin buradaki eğitim faaliyetlerinde bulunmuş olması gözden uzak tutulmamalıdır.

## 2. Antakya

Antakya<sup>54</sup> Psikoposu Justasius, Miladî Dördüncü yüzyıl dolaylarında Antakya’da Büyük İskenderiye Okulu sitede bir okul kurdu.<sup>55</sup> Fakat bu okulun gelişim tarihçesi belirli bir çizgide devam etmedi. Kuruluşunun ilk yıllarında M.331 yılında kurucusu sürgün edildi. Fakat bu okul M.389 yılına kadar varlığını sürdürebildi. Bundan sonraki yıllarda okulu dağılma tehlikesi ile karşı karşıya kaldı. M. 392 Yılında Psikopos Thoudor, etrafında bulunan öğrencilerle Antakya Okulunu’da eğitim faaliyetlerini canlandırmaya çalıştı.<sup>56</sup> Antakya ve Antakya Okulu o dönemde, Yunan bilim ve kültürünün merkeziydi.<sup>57</sup> Bu okul felsefe ve dinî ilimlerle ün kazanmıştı.<sup>58</sup> Buradaki tıp eğitimi ise din adamlarının elinde idi.<sup>59</sup>

Anlaşılan o ki İslâm-Arap fetihlerinden önce İran saldırıları ve doğal afetlerin sonucunda, Antakya’yı etkileyen hasarlardan okul da nasibini almıştır.<sup>60</sup> Emeviler, İskenderiye Okulu’nu buraya taşımakla bu şehri canlandırmış oldular.

Yunan kültürü ve dilini canlandırmak ve dinî eğitimi devam ettirmek hususunda, Antakya’daki kilise ve küçük kütüphanelerin de katkısı olmuştur. Emeviler döneminde bu kiliselerde eğitim verenlerin başında Urfalı Yakup gelmekteydi. Bu şahıs Antakya’daki Yusbiyana Kilisesi’nde onbir yıl hocalık yapmıştır.<sup>61</sup> Bu kiliselerin Yunan düşünce ve felsefesini Araplara aktarmada büyük katkıları olmuştur. Çünkü bu yerler iki topluma mensub insanların sıkça bir araya geldikleri yerlerdi.

52 el-Mes’udî, *et-Tenbih ve l-İşrâf*, s. 105; İbn Ebî Usaybi’a, a.g.e., I, 116.

53 Mayerhof, “İskenderiye’den Bağdad’a”, s. 69.

54 Türkiye’nin güneyinde bir kent. Bu şehri, I. Selefkos M.Ö. 300 Yılında kurdu. Bkz. Yakut, a.g.e., I, 266; Streck, “Antakya”, İ.A., III, 62.

55 O’Leary, *Ulümü’l-Yunan*, s. 62.

56 O’Leary, *Ulümü’l-Yunan*, s. 63.

57 Mayerhof, *İskenderiye’den Bağdad’a*, s. 69.

58 Severios Yakup b. Toma, *Târihü’l-Keniseti’s-Süryânîyye el-Antakiyye*, I, 158.

59 O’Leary, *Ulümü’l-Yunan*, s. 69.

60 Streck, “Antakya” İ. A. III, 62-63.

61 O’Leary, *el-Fikrü’l-Arabî*, s. 36.

### 3. Nusaybin ve Urfa

Nusaybin<sup>62</sup> Psikoposu Yakup, Justasius'un yaptığı gibi Nusaybin'de Yunan dinini Süryânice konuşan Hıristiyanlar arasında yaymayı amaçlayan bir okul açtı.<sup>63</sup> Yakup, Afram'ı bu okulun başkanı ve hocası tayin etti. Afram'ın bu okulun gelişmesinde büyük rolü oldu.<sup>64</sup>

İranlılar M. 363 yılında Nusaybin'i işgal edince, Afram Urfa'ya<sup>65</sup> kaçtı. Afram, Nusaybin Okulu'nu yeniden canlandırmak maksadıyla Urfa'da bir okul açtı.<sup>66</sup> Ancak kısa bir süre geçmeden Nesturî faaliyetlerin artması nedeniyle, İmparator Zenon M.489 yılında bu okulu kapattı.<sup>67</sup> Bu okul Barsoma'nın liderliğindeki filozoflar tarafından Nusaybin'de tekrar açıldı.<sup>68</sup> Bu filozoflar beraberlerinde Aristo'nun mantık kitaplarını, Porphyrius'un "İsağoci" yada "Kategorilere Giriş"ten oluşan Yunan ilimlerini taşıdılar.<sup>69</sup> Bu iki okuldaki Nesturî bilim adamlarının en önemli çalışmaları, Yunan mantık ve felsefe kitaplarını dilleri olan Süryânice'ye tercüme etmiş olmalarıdır.<sup>70</sup>

Nusaybin ve Urfa'daki kültürel faaliyetler, İslâmî fetihler esnasında ve Emevi dönemi boyunca devam etmiştir. Bu faaliyetler, Müslüman Araplarla fethedilen ülke toplumları arasında tartışma alanı yaratan konularda, farklı medeniyetlerin kaynaşması sonucunda felsefe ve mantığı İslâm-Arap düşüncesine nakletmede etkili oldu.

### 4. Harran

Harran'da<sup>71</sup>; kuruluşu hakkında yeterince bilgi edinilemeyen bir putperestlik dinî okulu vardı. Harran'daki bu okul, Yunan putperestlik dini ve Yeni Eflatuncu Felsefesi ile sembolleşen Yunan kültürünün merkeziydi.<sup>72</sup> Bu okul, aynı zamanda matematik ve astronomi bilimleri ile de ün kazanmıştı.<sup>73</sup>

62 el-Cezire bölgesinde, Mısır-Şam ticaret yolu üzerinde önemli bir kenttir. (Yakût, a.g.e., V, 288).

63 Oleary, *Ulûmü'l-Yunan*, s. 62.

64 Oleary, *Ulûmü'l-Yunan*, s. 63.

65 el-Cezire bölgesinde, Musul ile Şam arasında bir kenttir. İskender'in ölümünden 6 sene sonra kuruldu. Bkz. Yakût, a.g.e., III, 106.

66 Oleary, *Ulûmü'l-Yunan*, 65; ERE, "Syrians", s. 125-129.

67 Oleary, *Ulûmü'l-Yunan*, s. 76.

68 Oleary, *Ulûmü'l-Yunan*, s. 81.

69 Oleary, *Ulûmü'l-Yunan*, s. 81.

70 Oleary, *Ulûmü'l-Yunan*, s. 68-69.

71 el-Cezire bölgesinde meşhur bir kenttir. Diyar-ı Mudar'ın merkeziydi. Urfa'ya bir günlük, Rakka'ya iki günlük mesafededir. Şam-Musul-Bizans arası yol güzergahındadır. (Yakût, a.g.e., II, 259).

72 Oleary, *el-Fikrü'l-Arabî*, s. 41-259.

73 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, s. 259.

Harranlılar,<sup>74</sup> fikri ve ilmî faaliyetlerine İslâmiyet'in gelişinden itibaren ve Emeviler dönemi boyunca devam ettiler. İbnü'n-Nedim, Abdülmelik b. Mervân döneminden itibaren Sabîiler'in liderliğini yapan kişilerin isimlerini zikretmiştir.<sup>75</sup> Bu Sabîiler'in bazı düşünceleri, İslâm-Arap fikrini de etkilemiştir. İbn Teymiye, İlahî sıfatları inkâr eden düşüncenin aslında Sabîiler'in sapık fikirlerine dayandığını söylemektedir.<sup>76</sup> "el-Ce'd b. Dirhem Harranlıydı" diyen rivayet de İbn Teymiye'nin bu sözünü teyid etmektedir.<sup>77</sup>

Bu okulun, Abbâsî döneminde matematik- astronomi ve tıp alanında yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden bazıları şunlardır: Sabit b. Kurra<sup>78</sup> (Ö. H. 288/M.907), Sabit b. Kurra'nın oğlu Sinan<sup>79</sup> (Ö. H. 335/M.954) ve el-Battani<sup>80</sup> (Ö. H. 317/M.936) dir. Harran Okulu'nun, Emeviler döneminde bu gibi bilginlerle dolu olduğu tahmin edilmektedir.

## 5. Cündişapur

Huzistan'da bir şehirdir. Bu şehri, Erdeşir Oğlu Şapur (M.241-272) kurdu.<sup>81</sup> Şapur, dinî inançlarını yaşamada, kendi dillerini konuşmada ve kendi kanunlarını uygulamada serbest bıraktığı Rum esirleri bu şehre yerleştirdi. Şapur, mühendislik, mimarlık ve tıp alanında bu Rum esirlerden yararlanmak istemişti.<sup>82</sup> Şapur'un, Yunan felsefe kitaplarını toplamak ve Farsça'ya tercüme etmek tutkusunu da vardı.<sup>83</sup> Yine onun zamanında bir grup hekim Hipokrat tıp ilmini yaymaya çalışmıştı.

Anuşirevan (M.531-578), İran idaresinin başına geçince, burada İskenderiye Okulu sitilinde bir okul kurdu.<sup>84</sup> Bu okulda Calinos'un tıp kitapları esas ders kitabı olarak okutulmaya başlandı.<sup>85</sup>

Bu okul Yunan ve Süryânî kültürünün yanında Hint kültürüne de kucak açtı. Çünkü burada birçok Hintçe eser Farsça'ya tercüme edilmişti.<sup>86</sup>

Arapların bu okul ile olan ilişkileri İslâmiyet'ten önceki döneme kadar uzanır. Çünkü el-Hâris b. Kelede<sup>87</sup> (Ö. H.13/M.632)<sup>88</sup> ve oğlu en-Nazr (Ö.H.2/M.621)<sup>89</sup> bu

74 Harranlılar için bkz: ERE. "Harranias" VI, 219-220.

75 İbnü'n-Nedim, a.g.e., s. 326.

76 İbn Teymiye, *Mecmû'atu'r-Rasâilü'l-Kubra*, "Risaletu'l-Akidetu'l-Hemeviyye el-Kubra", I, 224.

77 es-Sefariyini, *Levâihü'l-Envari'l-Behiyye*, I, 20.

78 Hayatı için bkz. el-Kiftî, a.g.e., s. 122.

79 Hayatı için bkz. el-Kiftî, a.g.e., s. 190-195.

80 Hayatı için bkz. el-Kiftî, a.g.e., s. 190-195.

81 Yakût, a.g.e., II, 170; el-Kiftî, a.g.e., s. 133.

82 Oleary, *Ulümü'l-Yunan*, s. 19.

83 Ebu'l-Fida, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, I, 47-48.

84 el-Kiftî, a.g.e., s. 133; İbnü'l-İbrî, *Târihu Muhtesari'd-Düvel*, s. 129.

85 Oleary, *Ulümü'l-Yunan*, s. 90-91.

86 Oleary, *el-Fikrû'l-Arabî*, s. 41.

87 İbn Culcul, a.g.e., s. 54; İbn Sâ'id, a.g.e., s. 47.

88 el-Azzâvî, "el-Hâris b. Kelede" *Mecelletü'l-Mevrid*, VI, 218.



okulda eğitim görmüşlerdi. el-Hâris'in, tıp ilmini iyi bilmesi ve bu mesleğini İran'da icra etmiş olması<sup>90</sup> bu iddiayı teyid etmektedir. Bu yüzden İran kralı onunla bir karşılaşması sırasında, el-Hâris'i çok beğenmiş ve yanına almıştı.<sup>91</sup> el-Hâris b. Kelede'nin Cundişapur Okulu'nda uzun süre hocalık yaptığı öne sürülmektedir.

Cundişapur Okulu İslâmî fetihler boyunca ilmî ve tıbbî düzeyini korumuş, Emeviler döneminden itibaren Müslümanların tıp ilmini öğrenmeye başladıkları en önemli kültür merkezi haline gelmişti.<sup>92</sup>

Bilim tarihçileri ise Arapların Cundişapur Okulu ile olan ilk ilişkilerinin Cafer el-Mansur (H.136-158) döneminde olduğunu, kendisini tedavi etmek için Georgis b. Bahtıyûşu'yu Bağdad'a çağırarak başladığını öne sürüyorlar.<sup>93</sup> Binaenaleyh Cundişapur Okulu'ndan mezun oldukları tahmin edilen birçok tabip vardı.<sup>94</sup> Bunlardan bazıları ise İbn Asâl<sup>95</sup>, Abu'l-Hakem ed-Dimeşki<sup>96</sup> ve Teyazuk'tur.<sup>97</sup> Bu şahıslar Emeviler döneminde tıp alanında çalışan ve tercüme faaliyetlerinde bulunan kişilerdendir.

Kısacası bu kültür merkezlerinin gelişmesi ve büyümesinde Müslüman Arapların önemli rolleri olmuştur. Yine Araplar, bu merkezlerdeki insanlara ilmî ve fikrî çalışma hürriyeti vermekle ve bu merkezler arasındaki bilgi alışverişi imkân ve zeminini hazırlamakla bilimin gelişmesine büyük katkılar sağlamışlardır.<sup>98</sup>

## **B. Farklı Medeniyetlerin Kaynaşması Sonucunda Fikrî Gelişmelerin Öncü Hareketleri**

Daha önce de işaret edildiği gibi İslâmî fetihten sonra Müslüman Araplarla fethedilen ülkelerin halkları fikrî ve sosyal alanlarda kaynaştılar. Fatih Müslüman Arapların, diğer mezhep ve dinî guruplara tanıdıkları inanç hürriyeti nedeniyle, adı geçen unsurlar özel kütüphanelerde olsun, kilise ve kültür merkezlerinde olsun, araştırma telif ve tercüme faaliyetlerine devam ettiler.<sup>99</sup>

89 İbn Ebi Usaybi'a, a.g.e., I, 113.

90 el-Kıfî, a.g.e., s. 161.

91 İbn Ebi Usaybi'a, a.g.e., I, 110-112.

92 Christensen, *İran fi Ahdi's-Sâsaniyyin*, s. 407.

93 el-Kıfî, a.g.e., s. 157; İbn Ebi Usaybi'a, a.g.e., I, 123.

94 Singer, *A Short History of Scientific Ideas to 1900*, s. 4.

95 Whipple, "Role of the nestorians as the Conneting link Between Greek and Arabic Medicine", AMH, vol, III, 1936, p. 322

96 Ahmed İs, *Târihü'l-Bimaristânet*, s. 62-63.

97 Mayerhof, "on the transmission" Vol, 1937, p. 22.

98 Fuat Sezgin, "Mekânetü'l-Arab fi Târihi'l-Ulûm" Abhâsu'n-Nedvati'l-Alemiyye el-Ula fi târihi'l-Ulûm İnde'l-Arab, I, 51.

99 O'Leary, *el-Fikrî'l-Arabî*. s. 45-48.

Emeviler dönemi süresince Nesturî ve Yakubî birçok Hıristiyan din ve ilim adamı yaşadı. Bu adamlar, özellikle felsefe ve mantık alanındaki Yunan kültürünü, dilleri olan Süryânice'ye aktarmak için yoğun bir çalışma içindeydiler. Bunlar arasında Severius Seboht(Ö.H. 48/M.667), Atnanius el-Beledî, Hanannişu (Ö.H. 82/M.701), Urfalı Yakup (Ö. H. 90/M.708), Arapların Mutranı Corcis (Ö. H. 10/M.724), Üçüncü Marabaha ve Yuhanna ed-Dimeşki<sup>100</sup> (Ö.H.126/M.745) vardı.

Bunların yanında Emeviler döneminde, dinî örgütlenmeleri ve merasimleri devam eden Harranlı Sabiiler ve Manîiler gibi diğer dinî cemaatler de vardı.<sup>101</sup> Bu guruplar Yunan kültür ve düşüncesinden oldukça etkilenmişlerdi.

Bu toplumsal kaynaşma neticesinde, Müslümanlar ve onların muhalifi diğer dinlere mensup insanlar arasında dinî ve fikrî tartışmalardan meydana gelen karşılıklı etkileşimler olmuştur. Hıristiyanlar tarafında bu tartışmaların öncülüğünü yapan kişi Yuhanna ed-Dimeşki'dir. Yuhanna ed-Dimeşki "Mu'inü'l-Ma'rife" isimli kitabı ile tanınmıştı.<sup>102</sup> Yuhanna bu kitabının bazı kısımlarını, Müslümanlara cevap veren bilgilere ayırdı.<sup>103</sup> Kitabında " Müslüman şöyle dediği zaman sen böyle cevap ver"<sup>104</sup> diye bir prensib koymuştur. Yazılarına bakıldığı zaman, Yuhanna'nın Kur'ân-ı Kerim'i ve İslâm akîdelerini çok iyi bildiği anlaşılmaktadır.<sup>105</sup> Bundan dolayı Yuhanna'nın İslâm-Arap fikrinden etkilenmiş olması gözden uzak tutulmamalıdır. En azından İlahî sıfatın tabiatı, ihtiyâr veya cebr gibi tartışma konusu olan meselelerde İslâmiyeti'n getirmiş olduğu açıklamalardan faydalanmış olması ihtimal dahilindedir.

Müslüman Araplar tarafında, Hıristiyan din adamı ve rahiplerle tartışmaya girenlerin arasında Halid b. Yezid vardı. En azından Halid bu tartışmalardan uzak değildi. Halid İslâm-Arap fikri için mücadele edenlerin başında geliyordu. İbn Asâkir, Halid ve el-Cezireli bir rahip arasında geçen uzun bir tartışmayı naklediyor. Tartışmanın konusu ise şöyledir: Rahip insanın Cennetteki konumu ile ilgili bir sorusunda "İslâm'a göre insan Cennet'te yiyip içtiği halde dışkısı ve idrarı olmaz. Yine Cennet'in nimetlerinden yiyip içtiği halde nasıl olur da Cennetin nimetlerinde eksilme olmaz?"<sup>106</sup> diye sordu.

Halid sorunun birinci kısmına şöyle cevap vermiştir: "Bu durum annesinin karnındaki çocuğun durumuna benzer. Rahman'ın göndermiş olduğu rızık sabah akşam ona gelir ama o ne dışkı ne de idrar yapar".<sup>107</sup>

100 Papaz Yuhanna b. Sercun, anadili Arâmice olup, Suriye asıllı idi. Fesahatından dolayı "Deffaku'z-Zehep" lakabını almıştı. Babası Emevi Devleti'nin önemli memurlarındandı. Yuhanna Cosmaus isminde Sicilyalı bir rahipten teoloji eğitimi aldı. Yuhanna, Emevilerle münasebet kurup Hişam b. Abdülmelik'in müsteşarlığını yapıyordu. Daha sonra Papaz Saba Kilisesi'nde inzivaye çekildi. H.126/M.743 yılında vefat etti. (Esed Rüstem, *Kenisetu Medinetullah Antakya el-Uzma*, II, 68-78; Olearly, *Ulümü'l-Yunan*, s. 191; Filip Hitti, *Tarih Suriye ve Lübnan ve Filistin*, II, 115-116.).

101 İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 326-334.

102 Gördiyah, *Felsefetü'l-Fikri'd-Dini Beyne'l-İslâm ve'l-Mesihîyye*, I, 318.

103 Esed Rüstem, a.g.e., II, 76.

104 Olearly, *Ulümü'l-Yunan*, s. 193.

105 Olearly, *Ulümü'l-Yunan*, s. 193.

106 İbn Asâkir, *Tehzibu Târih Dimeşk*, V, 117.

107 İbn Asâkir, a.g.e., V, 117.

Sorunun ikinci kısmına ise şöyle cevap vermiştir: “Bu durum da Allah’ın ilim ihsan ettiği kişinin durumuna benzer. Bütün insanlar onun ilminden faydalansa dahi ilmi ve hikmeti eksilmez”.<sup>108</sup> Rahip, Halid’in bu cevaplarını çok beğenmiş ve şöyle demişti: “ Müslümanların içinde senden daha bilgili bir insana rastlamadım.”<sup>109</sup>

Emeviler devrinde, toplumda bu gibi tartışmaların çok yaygın olduğu tahmin edilmektedir. Çünkü Ayyes b. Muâviye<sup>110</sup> bu tartışmaların birisini şöyle zikretmektedir: “Bir gün Şam’da bir kütüphanede idim ve o zamanlar çocuktum. Orada toplanan Hıristiyanlar, “Müslümanlar Cennette insanın dışkısını olmayacağını iddia ediyorlar” diyerek Müslümanlarla alay ettiklerini gördüm. Bunun üzerine ben, oradaki adamlara “Ey hocalarım yiyeceklerin çoğunun insan bedeninde eridiği idda edilmiyor mu” diye sordum. Hıristiyanlardan biri evet diye cevap verdi. O zaman yiyeceklerin insan bedeninde kaybolmasını neden inkâr ediyosunuz dedim. Bunun üzerine Hıristiyan adamlardan birisi “Sen (Şebkensin)şaşırmışsın<sup>111</sup>” diye cevap verdi.<sup>112</sup>

Bu rivayetten, adı geçen okulun Müslüman çocukların da devam ettiği Hıristiyanlara ait bir okul olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, Urfalı Yakub’un, Müslüman çocuklarına yüksek düzeydeki eğitimin verilmesini caiz kulan fetvasına uygun düşmektedir.<sup>113</sup> Bu tartışmaların en önemli sonuçları Revakî Felsefesi,<sup>114</sup> Aristo Fikri ve Yeni Eflatunculuk ile sembolleşen Yunan fikirlerinin İslâm-Arap düşüncesine girmesi olmuştur.<sup>115</sup>

Bu yeni fikirler, Müslümanların dikkatlerini,<sup>116</sup> ilk müslümanların akîdelerini teşviştten korumak için ele almaya cesaret edemedikleri el-Cebr, el-İhtiyâr<sup>117</sup>, İlahî

108 İbn Asâkir, a.g.e., V, 117.

109 İbn Asâkir, a.g.e., V, 118.

110 İyas b. Muâviye b. Kurra b. Hilâl el-Mezenî, Suka hadisçilerden, kadılık yapmış fakih biriydi. Kaderiyye fırkası’nun tarftarlarındandı. H.122 yılında vefat etti. Hayatı için bkz. İbn Asâkir, a.g.e., III, 175-185; İbn Hacer, a.g.e., I, 390-391.

111 Sözlükte bu kelimeye rastlamadım.

112 İbn Asâkir, a.g.e., III, 177.

113 Ahmed Emin, *Fecrû'l-İslâm*, s.132.

114 Revakî (Stoacı) felsefe : M.Ö. Dördüncü yüzyılın sonlarında Kıbrıslı Zenon bu felsefi akımı kurdu. Bu ismini ders verilen revaklardan almıştır. Stoacılar göre felsefe dört kısma ayrılır: Mantık (Cedel-Hitabet), Ahlâk ve Tabiat İlimleri (Metafizği de içerir). Bkz. Osman Emin, *el-Felsefetü'r-Revâkıyye*, 282; en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, I, 152.

115 el-Behîy, *el-Câribü'l-İlahî Mine't-Teskiri'l-İslâmî*, 190; Plessner, “el-Ulum et-Tabi’iyye ve’t-Tıb” *Turasü'l-İslâm*, III, 81. Yeni Eflatunculuk : Platon’un öğretileri üzerine kurulu bir felsefi akımdır. Yeni Eflatuncu Felsefe farklı mezhep ve dinî görüşleri içermektedir. Bunlar arasında büyü, astroloji ve bilgelik de dahildir. Milâdî ilk yüzyılda İskenderiye’de ortaya çıkan bir akımdır. (Yusuf Karm, *Tarihü'l-Felsefi'l-Yunanıyye*, 285; Marhaba Muhamned, *Mine'l-Felseti'l-Yunanıyye ile'l-Felsefeti'l-İslâmıyye*, 217-220-226.).

116 el-Behîy, a.g.e., s. 103.

117 Kurâ’n-ı Kerim’de insanın iradesine işaret eden bazı ayetler vardır: Bkz. el-İnsan Suresi 3. ayet. Yine Kurâ’n-ı Kerim’de Cebriyye’ye işaret eden ayetler vardır: Bkz. et-Tekvir Suresi 29. Ayet.

sıfatın tabilliği<sup>118</sup>, Allah Kelâmı'nın eski mi yoksa yeni mi<sup>119</sup> gibi soru işareti yaratan Kur'an'nın bazı meselelerine yönlendirmede etkili oldu. Bu sorun daha sonraları Kaderiyye<sup>120</sup>, Cebriyye<sup>121</sup>, Mu'tezile<sup>122</sup> gibi yeni mezheplerin doğmasıyla kendini gösterdi.

Bu görüşler, Muaviye b.Yezid (Ö.H.64/M.683)<sup>123</sup>, Yezid b.Velid (Ö. H.126/M.745),<sup>124</sup> Mervân b. Muhammed (Ö.H.132/M.751)<sup>125</sup> gibi bazı Emevi halifeleri nazarında büyük kabul gördü. Mervân b. Muhammed'in Harran'da kalırken el-Ce'd b. Dirhem'in görüşlerinden etkilendiği anlaşılmaktadır.<sup>126</sup> Bunun yanında Abdülmelik b. Mervân, Ömer b. Abdülaziz, Hişâm b. Abdülmelik<sup>127</sup> gibi halifeler düzeyinde olsun ya da el-Azzavî<sup>128</sup> gibi fıkıhçı din adamları nezdinde olsun Müslümanların çoğunluğu tarafından bu gibi düşünceler şiddetli bir şekilde red edildi.

Halid b. Yezid'in durumuna gelince, târih kaynakları onun bu gelişmeler karşısındaki tutumundan bahsetmemektedirler. Fakat kaynaklardaki bazı delillere baktığımızda, Halid'in selefi akîdeye sıkı sıkıya bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Herşeyden önce o bir hadisçiydi. Bunun yanında târihçiler Halid b. Yezid'in hikmetine ve dinine sadık bir kişi olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Halid b. Yezid, Kaderiyye veya başka bir guruba mensup olsaydı, tarihçilerin Halid hakkındaki görüşleri böyle olmazdı. Belki pozitif ilimlere yönelmiş olması onu bu gibi düşüncelerden uzak tutmuştur. Ancak bu durum Halid'i Müslümanlar ve gayri müslim cemaatler arasında cerayan eden tartışmalara katılmasını engellememiştir.

118 Kurâ'n-ı Kerim'de İlahî Sıfatı nefyeden Ayetler vardır: Bkz. Şura Suresi 11. Ayet. Yine Kurâ'n-ı Kerim'de Mücessimeye delalet eden ayetler vardır: Bkz. el-Feth Suresi 10. ayet, el-A'raf Suresi 54. ayet.

119 Bu konu için bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, 34-44.

120 Kaderiyye'yi ilk iddia eden kişi Iraklı Savsen'dir. Savsen Hıristiyandı. Müslüman olduktan sonra tekrar Hıristiyanlığına döndü. Mâbed el-Cuhni bu görüşleri Savsen'den (Ö. H. 80/M.699) aldı. (Seale: Muslim the Oğlu, p. 7.) İbn Nubâte ise "Mâbed bu görüşleri Abbân Sâmân'dan almıştır. Bu görüşler Yahudi Talutu'ndan kaynaklanmaktadır" diyor. Bkz. İbn Nubâte, *Masrahü'l-Uyûn*, 203. İbn Kuteybe ise "Kaderiyye'yi ilk ortaya atan kişi Mâbed el-Cuhni daha sonra Gaylan ed-Dimeşki'dir" diyor. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 484.

121 el-Cebriyye: Hadiselerin insanın iradesine tabi olmayıp, Allah tarafından önceden değişmez bir şekilde tesbit edildiğini savunan mezheptir. (eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihel*, II, 85.) Bu mezhebi el-Ca'd b. Dirhem (Ö. H. 120) ve el-Cehm b. Safvân savundu. (eş-Şehristâni, a.g.e., II, 86).

122 Mu'tezile: Hasanü'l-Basri'nin mesicinden ayrılan Vasıl b. Atâ (H. 80-131) ve Amr b. Ubeyd (H. 80-145) taraftarlarına verilen bir isimdir. Bu şahıslar insanın iradesi ve büyük günah işleyen kişinin konumu konusunda, Hasanü'l-Basri'den farklı görüşleri benimsediler. Mu'tezile'nin prensipleri, İnanın iradesi, İlahî sıfatların nefyi ve el-Menziletu Beyne'l-Menziletayn gibi konularında farklılık arzederdi. Bkz. el-Bağdadi, *el-Farku Beyne'l-Firak*, 20-21; el-İsfarayini, *et-Tebassur fi'd-Din*, 29; Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 298.

123 İbnu'l-İbri, a.g.e., s. 190.

124 el-Mes'udi, *Murûcü'z-Zeheb*, III, 221; Saale: OP., p. 5.

125 İbnü'l-Esir, a.g.e., V, 429.

126 el-Mes'udi, a.g.e., III, 232.

127 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 484; İbnü'n-Nedim, a.g.e., s. 338; İbnü'l-Esir, a.g.e., V, 429; İbn Hacer, a.g.e., s. 226.

128 İbn Nubâte, a.g.e., s. 202.

### **C. Arap Dilini Esas Alarak İdari ve Kültürel Alanlarda Yeni Düzenlemelere Gitme Çabaları**

Müslüman Araplar, Emeviler döneminden itibaren yabancı kültürleri Arapça'ya kazandırma faaliyetine giriştiler. Sosyal hayatın gerektirdiği ölçüde ve kendi bakış açılarına uygun olarak, fethedilen ülkelerde yaygın olan kültürel ve ilmî verileri Arapça'ya aktarma faaliyetine başladılar. Bu faaliyetler idarî, felsefi, mantık ve pozitif ilimler alanında olmuştur. Emevi döneminde Müslüman-Arapların bu çalışmaları, daha sonraki dönemlerde yapılacak olan çok geniş ve daha kapsamlı tercüme faaliyetlerinin temel taşlarını oluşturmuştur.

#### **1. İdarî Mekanizmanın Arapça Tanzimi**

Emeviler döneminde İslâm dünyasının kendine has kültürel gelişmeleri, yeni ufuklara doğru yol almaya başlamıştı. Gelişmeye müsait şartların oluşmasıyla beraber, İslâm Devleti'ne malî ve idarî alanlarda, Müslüman-Arap kimliği kazandırmak ve kendisine has bir özellik vermek amacını güden teşebbüslere başlanmıştır.

İbn Haldun, yabancı kültürleri Arapça'ya aktarma<sup>129</sup> konusunda medenî ve kültürel faktörü şu sözleriyle açıklamaktadır: "Abdülmelik b. Mervân, İslâm Devleti'nin başına geçince, halk bedevîliğin karanlığından medeniyetin aydınlığına, cahilliğin saflığından bilginin maharetliliğine geçti. İslâm Devleti'nde. Araplardan ve onların mevâlilerinden yazı ve matematik konusunda yetenekli kişiler ortaya çıkmaya başlayınca, Abdülmelik Suriye ve Irak divanlarını Arapça'ya çevirme emrini verdi"<sup>130</sup>.

#### **a. Paraların Arapça Esas Alınarak Basılması**

İslâmî kaynakların hepsi, İslâm Devleti'nin parasını H. 74-76 yılları arasında<sup>131</sup> Arapça esas alınarak basan kişinin Abdülmelik b. Mervân(H65-86) olduğu hususunda görüş birliği içindedirler.<sup>132</sup> Bu durum da Irak valisi el-Haccac b. Yusuf es-Sakafi'nin yardımıyla olmuştur.<sup>133</sup> Paraların Arapça esas alınarak basılma meselesi, Mısır'dan Bizans topraklarına önderilen Papirüs evrakları ile yakından ilişkisi vardır. Bizans vilayetleri, Mısır'dan gelen papirüs evraklarına karşılık Müslüman Araplara dinarlar gönderiyordu.<sup>134</sup>

129 Arapça'ya dönüştürme faaliyetlerinin mahiyeti ve sebepleri konusunda bkz. Tevfik el-Yüzbekî, *Dirasatun fi'n-Nuzumü'l-Arabîyye ve'l-İslâmîyye*, s. 133-145.

130 İbn Haldun, *el-İber*, I, 432.

131 İbn Sa'd, a.g.e., V, 170; el-Belâzürî, *Fütühü'l-Buldân*, III, 573-574; et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI, 256; İbn Rüste, *el-A'lâku'l-n-Nefse*, s. 192.

132 İbn Sa'd, a.g.e., V, 170; İbnü'l-Esir, a.g.e., IV, 416; el-Makrîzî, *İğasetü'l-Umme*, s. 53.

133 el-Yakubî, *Târihu'l-Ya'kübi*, III, 29.

134 el-Belâzürî, *Futüh*, 283; İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbar*, I, 198.

Abdülmelik zamanında Emevi Devleti'ne bağımsızlığını ve kendi şahsiyetini kazandırmayı amaçlayan çabalardan sonra, Abdülmelik papirüs evrakları üzerinde işlenen Bizans sembollerini<sup>135</sup> değiştirip onun yerine vahdâniyet akidesi üzerine kurulu olan Müslüman-Arap sembollerini yazmaya karar verdi.<sup>136</sup> Abdülmelik'in bu girişimi, Bizans İmparatorunu dehşete düşürmüştü ve Abdülmelik'e aşağıdaki mektubu yazmasına neden olmuştur. Bizans İmparatoru mektubunda "Gönderdiğin papirüslerde, bizim sevmediğimiz sembollerini yazmaya başladınız. Bu durumdan vazgeçin. Aksi takdirde size göndereceğimiz paraların üzerine Peygamberinizle ilgili hoşunuza gitmeyecek yazılar yazarız"<sup>137</sup> demektedir.

Bizans Kralı'nın bu mektubu Abdülmelik'te büyük bir infial yaratmıştı. Çünkü, herşeyden önce bu durum İslâm Devleti'nin şahsiyetini zedeleyecek. Bizansla ilişkilerin bozulması halinde iki ülke arasındaki ticarî ilişkilerin kesilmesine sebep olacaktı. Neticede Abdülmelik bu sorunu çözmek için bazı Müslüman kişilere danışma gereğini hissetmişti Abdülmelik'in danıştığı kişiler arasında Halid b. Yezid de vardı.<sup>138</sup> Halid b. Yezid bu konudaki görüşünü şu şekilde vermiştir: "Bizanslıların paralarını yasakla. Müslüman Devleti içinde bu paralarla kimse alışveriş yapmasın. Yeni sikkeler basmaya başla".<sup>139</sup> Halid b. Yezid'in bu görüşü başta Abdülmelik ve Abdülaziz b. Mervân<sup>140</sup> olmak üzere bütün Müslüman idareciler tarafından kabul görmüştü.<sup>141</sup> Böylece Bizans paraları yerine İslâm Devleti'nin kendi parası kullanılmaya başlandı.

Bu hususta el-Beyhakî'nin<sup>142</sup> ve ondan rivayet eden ed-Demirî'nin<sup>143</sup> zikrettiği ve diğer rivayetlerden farklılık arzeden bir rivayet vardır. el-Beyhakî'nin bu rivayetine göre Abdülmelik, para bastırmak için Muhammed b. Ali b. el-Huseyn el-Bakır ile istişare etmiştir. Ancak burada el-Bakır'dan ziyade Halid b. Yezid'e danışmış olması akla daha yakın gelmektedir. Tarihçilerin çoğu da Halid ile danıştığını söylemektedirler. Bu tarihçiler arasında el-Belâzurî (Ö.H 279/926), ed-Dineverî (Ö. H.282/M.901) gibi el-Beyhakî'den önce yaşamış olan alimler vardır. el-Beyhakî H.IV. dördüncü asırda, ed-Demirî ise dokuzuncu asırda vefat etmiştir. Mısır'daki el-Feyyum yakınlarında ortaya çıkarılan papirüs kalıntıları da bu tezi teyid etmektedir.<sup>144</sup>

135 Kiptiler Hz. İsa'nın adını paralarına yazıyorlardı. Basmelenin yerine haç işaretini yazıyorlardı. el-Belâzurî, a.g.e., s. 283.

136 "Kulhuvalahu Ahed" ayeti Peygamberin ismi ile beraber paraların üzerinde nakşediliyordu. ed-Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, I, 199.

137 el-Belâzurî, a.g.e., s. 283; el-Makrizî, *İğasetü'l-Umma*, s. 53.

138 el-Belâzurî, a.g.e., s. 283-284; ed-Dineverî, a.g.e., I, 199; İbnü'l-Esir, a.g.e., IV, 417; en-Nuveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, XXI, 223-224; İbn Haldun, *el-Iber*, III, 100; el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, VI, 268; el-Makrizî, *Şuzürü'l-Ukud*, 11; İbn Tağriberdî, *en-Nucüm*, I, 177.

139 el-Belâzurî, a.g.e., s. 283.

140 el-Belâzurî, a.g.e., s. 283.

141 İbn Tağriberdî, a.g.e., I, 177.

142 el-Beyhakî İbrahim, *el-Mehâsin ve'l-Mesâvi*, II, 232-238.

143 ed-Demirî, *Hayatü'l-Hayevânî'l-Kübrâ*, I, 62-64.

144 el-Hâşimî, *el-Kimya fi'l-Tefkîri'l-İslâmî*, s. 93.

Buna ilâveten Halid b. Yezid, Abdülmelik'in en önemli müsteşarlarından biriydi. Abdülmelik kendisini rahatsız eden birçok siyasî ve fikrî konuda Halid b. Yezid'e danışır ve görüşünü alırdı. Buna karşılık Abdülmelik'in el-Bakır'a danıştığına dair hiçbir delil yoktur. el-Beyhakî ve ed-Demirî'nin bu konudaki rivayetleri diğer kaynaklarda rastlanamayan mübalağalı bir husustan ibarettir. Abdülmelik'in aylık olarak dört yüz dirhem gönderdiği Medine'de ikamet eden el-Bakır'a acil konularda danışmış olması akla uygun gelmemektedir.<sup>145</sup> Oysa Şam'da kendisinin yanında bulunan Halid b. Yezid'e danışmış olması daha mantıklıdır.

### b. Divanların Arap Dili ile Yazılması ve En Meşhur Mütercimler

İslâmî fetihten sonra, fethedilen ülkelerdeki malî divanların resmi dilleri belirli bir süre için Irak'ta Farsça, Suriye'de Rumca ve Mısır'da Kıptice olarak kaldı.<sup>146</sup> Daha sonra Abdülmelik halife olunca Suriye ve Irak divanlarını Arapça yazdırmaya başladı. Mısır ve Horasan divanları daha sonraki yıllarda Arapçalaştırılmıştı. Böyle bir girişim birçok mütercim in yetişmesine sebep oldu. Bunlardan birisi Ebu Sâbit Süleyman el-Haşnî idi. Bu şahıs Abdülmelik b. Mervân'ın resâil divanına bakıyordu.<sup>147</sup> H. 81 yılında Suriye Divanı'nı, Rumca'dan Arapça'ya çevirdi.<sup>148</sup> Bu olaydan sonra Suriye divanlarının genel müfettişi oldu.<sup>149</sup> Bu görevinde Yezid b. Abdülmelik zamanına kadar devam etti.<sup>150</sup>

Ebu'l-Velid Salih b. Abdurrahman<sup>151</sup> ise Irak Divan başkanı Zadan Ferruh'un yardımcısı idi. Zadan Ferruh'un gözetiminde divanları Farsça'dan Arapça'ya çeviriyordu.<sup>152</sup> el-Haccâc H. 78 yılında divanları Farsça'dan Arapça'ya çevirmesini emretti.<sup>153</sup> el-Cehşiyârî Irak'taki bütün kâtiplerin Salih'in öğrencileri olduğunu söylemektedir.<sup>154</sup> Salih'in öğrencileri arasında Kahdum İbn Ebu Süleym<sup>155</sup> de vardı.

Horasan Eyaleti'ndeki mütercimler arasında H. 124 yılında Horasan Divanını tercüme eden İshak b. Talik el-Kâtib en meşhur kişiydi. Bu şahıs Yusuf b. Ömer'in direktifiyle Nasr b. Seyyâr'ın eyaletindeki divanları tercüme etti.<sup>156</sup>

Mısır'da ise Kıptî mütercimler vardı. Abdullah b. Abdülmelik eyaletinde H.87 yılında tercüme faaliyetleri içinde bazı Kıptî mütercimler görev almıştı.<sup>157</sup>

145 el-Beyhakî İbrahim, a.g.e., II, 128; ed-Demirî, a.g.e., I, 63.

146 el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 202.

147 el-Cehşiyârî, *el-Vuzarâ ve'l-Kuttâb*, s. 40.

148 el-Belazuri, a.g.e., s. 230; Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, s. 299.

149 el-Cehşiyârî, a.g.e., s. 40.

150 el-Cehşiyârî, a.g.e., s. 47-53-56.

151 es-Sulî, *Edebü'l-Kâtib*, s. 192.

152 el-Belazuri, a.g.e., s. 368; el-Mâverdi, a.g.e., s. 203.

153 el-Cehşiyârî, a.g.e., s. 38.

154 el-Cehşiyârî, a.g.e., s. 39.

155 İbn Abd Rabbihî, *el-İkdü'l-Ferid*, IV, 170; el-Cehşiyârî, a.g.e., s. 39.

156 el-Cehşiyârî, a.g.e., s. 67.

157 el-Kindî, *el-Vulât ve'l-Kudât*, s. 58-59.

## 2. Felsefe'nin Arapçaya Tercüme Edilmesi

### a. Süryânîler'in Rolü

İslâmî fetih'ten önce ve sonra Suriye, Irak ve Mezopotamya bölgelerinde bulunan kültür merkezlerinde, küçük kütüphanelerde ve kiliselerdeki<sup>158</sup> ilmi faaliyetler, Süryânîlerin<sup>159</sup> öncülüğünde yapıyordu.<sup>160</sup> Süryânîlerin ilmi faaliyetlerdeki rolleri Yunan kültürünü, dilleri olan Süryânîce'ye tercüme etmelerinde sembolleşir.<sup>161</sup> Bunları yapmakla asılları kaybolan Yunanca kitapları muhafaza edebildiler. Müslüman Araplar gelince bu kitapların Süryânîce tercümelerini esas almışlardı.<sup>162</sup> Emeviler döneminden itibaren bazı Süryânî asıllı kişiler bu eserleri Arapça'ya tercüme etmekte etkin rol aldılar. Süryânîler, Irak bölgesinde yaşıyor olmaları hasebiyle bazı Farsça eserleri de Arapça'ya çevirdiler.<sup>163</sup> Süryânîlerin yapmış olduğu bu tercüme yanlıştır yapılmıştır deniliyorsa da, tercüme edilen eser ve konular kendi akidelerine ters düşmeyecek konularla sınırlı idi. Şüphesiz ki bu tercüme faaliyetleri Araplarla diğer kavimler arasında bir kültür köprüsü kurmada başarılı olmuştu.<sup>164</sup>

### b. Felsefî Eserleri Tercüme Etme Girişimleri

Müslüman Araplar, kendileri ile diğer kültürel ve dinî cemaatler arasında cereyan eden fikrî münakaşalar neticesinde, muhaliflerine mantıklı ve ikna edici cevaplar verebilmek için rakiplerinin kullandıkları mantık kitaplarını okumak zorunluluğunu hissetmişlerdi. Yine Müslümanların kendi aralarındaki fikrî tartışmalar, onlara felsefe ve mantık kitaplarına müracaat etme zorunluluğu getirmiştir.<sup>165</sup> Bu durum ise Müslümanların ilme eğilim göstermelerine vesile olmuştur. Suyutî'nin, İbn Kesir'den naklettiği bir rivayet, Müslümanların bu dönemde Yunan felsefesine olan ilgilerini açıklamaktadır. Suyutî bu rivayetinde şöyle demektedir: "Eski kavimlerin felsefî ilimleri fetihten sonraki Hicrî Birinci asırda İslâm beldelerine girmeye başladı. Fakat selefin bu gibi konulara derinlemesine girmeyi hoş karşılamamış olması nedeniyle, felsefî ilimler bu devre zarfında da İslâm beldelerinde pek rağbet görmemişti."<sup>166</sup>

Şirazî ise Suhreverdi'den naklen, ilk kelâmcıların Emeviler döneminde tercüme edilen felsefe kitaplarını esas aldıklarını açıkça söylemektedir.<sup>167</sup>

158 Bkz, Fazıl Halil İbrahim, *Halid b. Yezid Siratuhu ve İhtimemetuhü 'l-İlmîyye*, s. 1-14.

159 Süryânîler için bkz. ERE, "Syrians", XII, 168-181.

160 Kairallah, "Medicine s dept to Syria", AMH, Vol. III, 1941, p. 142.

161 Murad Kâmil, *Tarihü 'l-Edâbi 's-Süryânî*, s. 169.

162 Ahmed Emîn, *Fecru 'l-İslâm*, s. 131.

163 Murad Kâmil, a.g.e., s. 169.

164 Omer Ferruh, *Târihü 'l-Ulûm İnde 'l-Arab*, s. 111.

165 Plessner, a.g.e., III, 85.

166 es-Suyutî, *Savnü 'l-Mantuk*, s. 16.

167 Ali Sami en-Neşşar, *Menâhicü 'l-Bahs İnde Mufekkirü 'l-İslâm*, s. 20.



Şehristânî H.133/M.752 yılında vefat eden Vasıl b. Atâ Cemaatı olan Vâsiliyye Fırkası'nın birinci ilkesi olan İlahî sıfatların nefyini yorumlarken şöyle demektedir: "Vasıl b. Atâ taraftarları felsefe kitaplarını okuduktan sonra İlahî sıfatları nefyetmeye başladılar.<sup>168</sup>

Ancak bu dönemde tercüme edilen felsefe kitaplarının ya da tercüme edilmiş başka eserlerin müelliflerinin mahiyeti tam olarak bilinmemektedir. Fakat bazı kimselere göre bu kitaplar Revâkî Felsefesi ile ilgili eserlerdir.<sup>169</sup>

Mantık alanında ise ilk tercüme edilen eser, Aristo'nun Kategoriler'i idi. Bu durum, İbn Sâ'id'in İslâmî dönemde mantık kitaplarının tercüme edilmesi konusundaki rivayetinden anlaşılmaktadır. İbn Sâ'id "Abbasiler döneminde mantık alanında en meşhur mütercim, Ebu Cafer el-Mansur'un kâtibi olan Abdullah İbnu'l- Mukaffa idi. İbnu'l- Mukaffa Aristo'nun Katagorilerini, Armanyasını ve Analitika'yı tercüme etti" demektedir. İbn Sâ'id yine İbnu'l-Mukaffa zamanına kadar bu üç kitaptan sadece Kategorilerin tercüme edildiğini ilave etmektedir.<sup>170</sup>

İbn Sâ'id'in bu iki rivayetinden iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Birincisi, tercüme edilen ilk kitap dediği Kategoriler ya Farsça'dan Arapça'ya iki defa tercüme edilmiş yada birinci tercümesi Yunanca'dan Süryânîce'ye olmuştur.

Bu kitabın mütercimi tam olarak bilinmemektedir. Ancak İbnu'n-Nedim ve el-Kıftî, "Kategoriler"i şerheden ve tefsir eden isimlerini zikrederken Arapça<sup>171</sup> ve Süryânîce'de Theon<sup>172</sup> adıyla bilinen bir şahıstan bahsetmektedirler. Araştırmacılardan biri bu kişinin Kategoriler'i Süryânîce'den Arapça'ya tercüme eden kişi olduğu görüşündedir.<sup>173</sup> Bu kitabın Halid b. Yezid zamanında İskenderiyeli Stefan tarafından tercüme edilmiş olması ihtimal dahilindedir.<sup>174</sup>

Emeviler döneminde Hişâm b. Abdümelik'in mevlâsı ve kâtibi Ebu'l-Ala Sâlim, Aristo'nun "İskender'e Risaleler"ini tercüme etti. Bunun yanında 100 varaka varan çeşitli risaleleri tetkik ve tercüme etmiştir.<sup>175</sup> Bu risalelerin Farsça'dan Arapça'ya tercüme edildiği anlaşılmaktadır. Çünkü Sâlim Fars asıllı olmasına rağmen, Arapça'yı çok iyi bilen bir mevlâ idi. Bir çok kişi tarafından Arapça'yı en iyi bilenler arasında zikredilmektedir.<sup>176</sup>

168 eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 46.

169 en-Neşşar, a.g.e., s. 25.

170 İbn Sâ'id, *Tabakâtu'l-Umem*, s. 49; el-Kıftî, a.g.e., s. 35-36; İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., I, 358.

171 Bu ismi taşıyan iki ayrı şahsiyet vardır. Bunlardan biri Eflatun'un kitaplarıyla meşgul olmuş Yunanlı bir filozoftur. Bkz. el-Kıftî, a.g.e., s. 17-18; İbnü'l-İbrî, a.g.e., s. 90. Diğeri ise Batlamyos'tan sonra yaşayan, astronomi ilmi ile meşgul olmuş İskenderiyeli bir alimdir. Bkz. el-Kıftî, a.g.e., s. 108-118-180; İbnü'l-İbrî, a.g.e., s. 123-124; İbn Sâ'id, a.g.e., s. 54.

172 İbnu'n-Nedim, a.g.e., s. 248; el-Kıftî, a.g.e., s. 35.

173 Şakir Mustafa, a.g.e., s. 110.

174 Leclerc, OP, Cit, I, 65.

175 İbnü'n-Nedim, a.g.e., s. 117.

176 İbnü'n-Nedim, a.g.e., s. 117-125.

### 3. İlimlerin Tercümesi

#### a. Tıp İlimi

Emeviler döneminde, ilmî hayatın zorunlu kıldığı ölçüde ve yabancı ilimlere olan ilgi doğrultusunda tıp ilmine de yöneliş artmaya başlamıştı.<sup>177</sup> Bu dönemin okumuş kesimi ve Emevi idarecilerinin bizzat kendilerinin Hıristiyan ve Yahudi tabiplerle ilişki kurması sonucunda bazı Müslüman alimler Arapça'ya tercüme edilmiş olan Süryânîce ve Yunanca kitaplara muttali oldular.

Emeviler döneminde yaşayıp, Emevilerle ilişki kuran en meşhur tabip İbn Asâl<sup>178</sup> (Ö. H.46/M.665 ) idi. Muâviye b. Eb Süfyân, İbn Asâl'ı kendisinin özel tabibi ve danışmanı olarak yanına almıştı.<sup>179</sup> Yine Muâviye, siyasi rakiplerinden kurtulmak için ondan faydalanıyordu.<sup>180</sup> İbn Asâl, Rum asıllı<sup>181</sup> bir Hıristiyandı.<sup>182</sup>

İbn Asâl'ın Homojen ve hetarojen ilaçlar konusundaki bilgileri, onun Süryânîce ve Yunanca tıp kitaplarına muttali olduğunu göstermektedir.<sup>183</sup> Muâviye b. Ebî Süfyân, Ubeyd b. Şureyh'ten, Acemlerin eski efsanelerini tercüme etmesini istediği gibi İbn Asâl'dan bazı tıp kitaplarını Arapça'ya çevirmesini de istemiştir. Hudâbahş, " İbn Asâl birçok tıp kitabını Arapça'ya tercüme etmiş"<sup>184</sup> demekle bu görüşü teyid etmektedir.

Muâviye'nin kendisine yaklaştırdığı diğer bir tabip ise ilaçların çeşitlerini ve bunların terkiblerini bilen<sup>185</sup> Ebu'l-Hakem ed-Dimeskî'dir.<sup>186</sup>

Haccâc döneminde Irak'ta meşhur olan tabip ise Teyazuk<sup>187</sup> idi. İsminden<sup>188</sup> de anlaşılacağı gibi Yunan asıllı bir kimseydi.<sup>189</sup> Teyazuk'un H. 90 yılında vefat etmiş olmasından başka hayatı ile ilgili bir bilgiye rastlanılmamaktadır.<sup>190</sup>

Teyazuk'un en önemli eserleri ise oğlu için yazmış olduğu "el-Kennâş"<sup>191</sup> ve ilaçların keyfiyeti, onların yapılış şekilleri ve bazı ilaçların isimlerini ihtiva eden "İbdalu'l-Edviye"<sup>192</sup> (İlaçların Değiştirilmesi) adlı kitaplarıdır. er-Râzî, tıp ile ilgili

177 İbn Sâ'id, a.g.e., s. 47.

178 Leclerc, OP, 99, Cit, I, 86 ; Sezgin, *Geshichte des Arabischen Schrifttums*, III, 204-205.

179 İbn Ebî, Usaybi'a, a.g.e., I, 116.

180 et-Taberî, a.g.e., V, 227; el-Cehşiyârî, a.g.e., s. 27.

181 Muhammed Habib, *Kitâbu Esmei'l-Muğtâlin*, s. 179.

182 İbn Ebî, Usaybi'a, a.g.e., I, 116.

183 İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., I, 116.

184 Hudabahş, *el-Hazâratü'l-İslâmiyye*, s. 152.

185 Leclerc, OP, Cit, I, 83; Sezgin, OP, Cit, III, 205; Holmyard, "Mediaval Arabic Pharmacology" Proc Roy, Soc, Med, Vol, 29, 1935-36, p. 100.

186 İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., I, 119.

187 Lecrec, OP, Cit, I, 82-83; Ullmann, Die medizin im İslâm, pp. 22-23.; Sezgin, OP, Cit, III, 207-208.

188 Kaynaklarda ismi, Theodoros- Theodoisyus- Theodoitus sıygalarında yer almaktadır. (Bravan, a.g.e., s. 33.)

189 Bravan, a.g.e., s. 33.

190 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX, 80.

191 el-Kıfî, a.g.e., s. 108; İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., I, 123; Ullman, OP, Cit, p. 23.

192 İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., I, 123.

referanslarını verirken Teyazuk'un bu eserinden yararlanmıştı. er-Râzî, "el-Hâvî fi't-Tıbb" adlı eserinde Teyazuk'un bu kitabından bahsetmektedir.<sup>193</sup>

Teyazuk, Irak'ta bir tıp okulu kurmuştu. Bu okuldan Furat b. Şahnata<sup>194</sup> gibi değerli tabibler mezun olmuştur.<sup>195</sup> Teyazuk'un tıbbî bilgilerinden, birçok tabip ve ilim târihçisi yararlanmıştı. Bu şahıslar arasında İbn Ebî Usaybi'a, Ebu Bekr er-Râzî ve İbnü'l-Baytâr vardır. İbn Ebî Usaybia'ya göre Teyazuk'un bilgileri koruyucu hekimlikle sınırlıdır.<sup>196</sup> er-Râzî'ye göre ise Teyazuk'un bilgileri insan vücudunun bütün hastalıklarının teşhisi, bu hastalıklara uygun ilaçların isimleri ve terkibleri ile ilgili yeterli bilgilerdir.<sup>197</sup> İbnü'l-Baytâr'a gelince "el-Edviye ve'l-Ağziye" (İlaçlar ve Gıdalar) adlı eserinde Teyazuk'un İbdâlu'l-Edviye isimli eserinden çokça faydalanmıştır.<sup>198</sup> Sabit b. Kurra da Humma hastalığının tedavisinde Teyazuku'un görüşlerinden yararlanmıştı.<sup>199</sup>

Teyazuk'un bu kaynaklarda geçen tıbbî bilgileri, onun Yunan tıp eserlerinden veyahut onların Süryânîce tercümelerinden faydalandığını göstermektedir. Teyazuk'un bazı Yunanca tıp kitaplarını Arapça'ya tercüme etmiş olması muhtemeldir. İbn Ebî Usaybia'ya göre, Teyazuk Calinos'un ve Hipokrat'ın tıbbî görüşlerine muttali bir kimseydi.<sup>200</sup>

Yahudi tabiblerden Mâserceveyh<sup>201</sup> ise Basra'da yaşıyordu.<sup>202</sup> Daha sonra Emevilerle ilişki kurup Şam'a taşındı. Mâserceveyh, Süryânî dilini çok iyi biliyordu.<sup>203</sup> Tıp<sup>204</sup> alanındaki Ahron'un<sup>205</sup> el-Kennâş adlı eserini Arapça'ya çevirdi. Bu kitap önceleri Yunanca'dan Süryânîce'ye çevrilmişti.<sup>206</sup>

el-Kennâş 30 makaleden oluşuyordu. Mâserceveyh, ona iki makale daha ilave etmişti. er-Râzî'nin, el-Kennâş isimli eserin bir bölümünü, "el-Hâvî" adlı eserinde nakletmiş olması bu eserin tıp alanındaki önemini ortaya koymaktadır.<sup>207</sup> er-Râzî

193 er-Râzî, *el-Hâvî fi't-Tıbb*, X, 289.

194 el-Kıfî, a.g.e., s. 105.

195 el-Kıfî, a.g.e., s. 105.

196 İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., I, 123.

197 Er, Razi, *el-Hâvî Fi't-Tıbb*, I, 31-32, 248-249, II, 144, III, 72, 117, 243, IV, 53, 167, V, 56, 95, 185, VI, 117, 187-188, VII, 2, 273-274, VIII, 29, 58, 129-130, 154, X, 26, 44, 106-107, 130-131, 159, 164, 193, 202, 289, XI, 246-247, XII, 14, 34, 35, XIV, 229, XV, 25-126, XVI, 43, 71 XIX, 407.

198 İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi' li Mufredati'l-Adviye ve'l-Ağziye*, I, 12, 93, 109, 127, 164, II, 30, 45, 85, IV, 53, 81, 82, 89, 183.

199 Sabit b. Kurra, *ez-Zahira fi İlmî't-Tıbb*, 98.

200 İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., I, 12.

201 Leclerc, OP, Cit, I, 77-81; Sezgin, OP, Cit, III, 206-207; Ullman, OP, Cit, p.23-24.

202 el-Kıfî, a.g.e., s. 324; İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., I, 163.

203 İbnü'l-İbrî, a.g.e., s. 192.

204 Yunan asıllı, İskenderiyeli bir hekim. Herkül zamanında (M.610-641) yaşadı. (İbnü'l-İbrî, a.g.e., s. 157). İslâmiyetin ilk dönemlerinde yaşadı. (el-Kıfî, a.g.e., s. 80.).

205 İbn Culcul, a.g.e., s. 61.

206 Murad Kâmil, a.g.e., s. 191.

207 er-Râzî, *el-Hâvî fi't-Tıbb*, I, 55, 128, 203, 234, II, 16-17, 68, 101-102, 188-189, 203, 258-259, 261, IV, 92, V, 47, 155, 201-202, VI, 170, VII, 20-21, 23, 280, VIII, 117, X, 14, 99, 191, 257, XI, 89, XII, 16, XIV, 23, 167, XIX, 253.

bu eserin, Kennâşlerin en önemlisi olduğunu söylemektedir.<sup>208</sup> el-Kennâş'ın hangi zamanda tercüme edilmiş olduğu bilinmemektedir. İbn Culcul, el-Kennâş'ın Emevi Mervânileri (Mervân b. el-Hakem'in halefleri) zamanında tercüme edildiğini iddia etmektedir.<sup>209</sup> İbn Culcul'den sonra gelen bazı târihçiler onun bu rivayetini olduğu gibi nakletmişlerdir.<sup>210</sup> Bazılarına göre ise bu eserin Abdülaziz<sup>211</sup> zamanında tercüme edilmiş olması görüşü, "Ömer b.Abdülaziz, el-Kennâş isimli eseri "Hizânetü'l-Kütüb"te (Kütüphanede) buldu, onu çıkarıp Müslümanların istifadesine sundu"<sup>212</sup> diyen sağlam bir rivayetle çelişiyor durumdadır.

Mervân b. el-Hakem'in hakimiyet süresinin bir yılı (H.64-65) geçmediği<sup>213</sup> ve bu süreyi, siyasi rakipleriyle mücadele halinde geçirdiğini düşünürsek onun zamanında tercüme edilmiş olması akla yatkın gelmemektedir. el-Kennâş'ın Mervân b.el-Hakem'in oğlu Abdülmelik zamanında tercüme edilmiş olması daha inandırıcıdır. Çünkü Abdülmelik zamanında İslâm Devleti'nde ilmî hareketler başlamıştı. Bu dönem, Halid b. Yezid gibi ilmî şahsiyeti olan bir kişinin ortaya çıkmasına sahne olmuştu. Halid için birçok tıbbî kitab tercüme edilmiştir.<sup>214</sup> Dolayısıyla el-Kennâş, Abdülmelik zamanında ve Halid b. Yezid'in gözetiminde Arapça'ya tercüme edilmiştir. Onun zamanında Hizânatü'l-Kütüb'ta tercüme edilmiş birçok tıp kitabının bulunduğu tahmin edilmektedir. Bazılarına göre Hizânetü'l-Kütüb'ü Halid b. Yezid kurmuştur.<sup>215</sup>

Mâserceveyh'e izafe edilen birçok tıp kitabı bulunmaktadır. Bunlar arasında "Kıva'l-Edviye ve Menâfiuha"<sup>216</sup> ve Mazarriha" (İlaçların Kuvvetleri, Faydaları ve Zararları) "Kıva'l-Akâkir ve Menâfiuha ve Mezarriha"<sup>217</sup> (İlaç Özlerinin Faydaları ve Zararları) ve "Kitabun fi'l-Ayn"<sup>218</sup> (Göz Hastalıkları Kitabı)adlı eserler vardır. Mâserceveyh'in bu alandaki görüşlerinden İbn Rabn et-Tabarî,<sup>219</sup> el-Câhız,<sup>220</sup> er-Râzî,<sup>221</sup> İbnu'l-Baytâr,<sup>222</sup> el-Kıfî,<sup>223</sup> İbn Ebî Usaybi'a<sup>224</sup> ve İbnu'l-İbrî<sup>225</sup> gibi tabip ve ilim târihçisi âlimler faydalanmıştır.

208 İbn Sâ'id, a.g.e., s. 88.

209 İbn Culcul, a.g.e., s. 61.

210 İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., I, 163.

211 İbn Sâ'id, a.g.e., s. 88.

212 İbn Culcul, a.g.e., s. 61.

213 el-Mes'udî, *Murûcü'z-Zeheb*, III, 86-89.

214 İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 354.

215 Kürd Ali, *Hitatü's-Şam*, IV, 23.

216 İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 297; el-Kıfî, a.g.e., s. 325.

217 İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., I, 164.

218 İbn Rabn et-Taberî, *Firdevsü'l-Hikme fi't-Tıb*, 465.

219 İbn Rabn et-Taberî, a.g.e., s. 465.

220 el-Câhız, *el-Beyân ve'l-Tebyîn*, II, 214-218; el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, III, 275, 323, IV, 192, 321-322, V, 364.

221 er-Râzî, a.g.e., I, 38, 93, 140, III, 31, 194, V, 58, 168, 214, VI, 133, 180, VII, 35, 226, X, 42, 268, 304-305, XI, 20, 63, 127-128, 193, 317, XII, 125-126, XIII, 115, 226, XVII, 21, XIX, 265, XX, 61-62, 71-73, 77, 86-92-93, 103, 110, 112, 149, 156, 188-190, 326.

222 İbnü'l-Baytâr, a.g.e., I, 11, 18, 22, 35, 37, 52, 55, 65.

223 el-Kıfî, a.g.e., s. 325-326.

er-Râzî ve İbnü'l-Baytâr. Yahudi ismi ile bilinen bir hekime işaret etmektedirler. İbn Ebî Usaybi'a, Yahudi adıyla bilinen bu şahsın Mâserceveyh olduğunu zannetmiştir.<sup>226</sup> Oysa el-Hâvî adlı kitabına baktığımızda er-Râzî'nin iki farklı şahsiyetten bahsettiğini<sup>227</sup> ve her iki ismi ayrı ayrı yazdığını görmekteyiz.<sup>228</sup>

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden Mâserceveyh'in, Yunanca, Süryânice veya Farsça eserlerden faydalandığı anlaşılmaktadır. Bu kitapların başında Ahron'un "el-Kennâş"ı gelmektedir. Mâserceveyh, bu eserlerinde birçok ilaç hakkında bilgi vermekte ve bu ilaçların terkibi, hangi hastalıklara iyi geldiği konusunda açıklamalar yapmaktadır. Yine "İdrar yolları ile ilgili araştırmalar"<sup>229</sup> yaparken tıbbî uslublar geliştirmeye çalışmıştı. Dunlop, Mâserceveyh'in çeşitli hastalıklar konusunda Calinos'tan faydalandığını ileri sürmektedir.<sup>230</sup> Yukarıda tercüme edilmiş olduğunu söylediğimiz kitaplardan, Yezid b. Abdülmelik'in (H.101-105) tabibi Ahmed b. İbrahim gibi Arap asıllı kişiler de istifade etmişlerdir. Bu şahıs tıp usulu alanında bir kitap ve faydalı bitkiler konusunda bir makale yazmıştır.<sup>231</sup>

Hicrî 105 yılından Emevi döneminin sonuna kadarki sürede tıp alanında herhangi bir kitabın tercüme edildiğine dair bilgilere rastlamamaktayız. Ancak bu süre boyunca hekim ve mütercimlerin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Muhakak ki bu saydığımız kişilerin dışında, Emevi ailesi ile ilişki kurmadıklarından kaynaklarda ismi geçmeyen birçok tabip ve mütercim olmuştur.

## **b. Kimya İlmî**

Müslüman Araplar, bu dönemde altını elde etmek ve insan sağlığı ile ilgilenmek gayesiyle kimyaya ve kimyayı araştırmaya büyük önem vermişlerdir. Emeviler döneminde kimya ilmi ile en çok uğraşan ve ismi bu ilimle beraber zikredilenlerin başında, Halid b. Yezid gelmektedir. Halid b. Yezid, kimya kitaplarının tercüme edilmesinde önemli rol oynamış ve bu alanda çalışmış bir şahsiyettir.<sup>232</sup> İbn Kuteybe<sup>233</sup> ve İbn Asâkir'in,<sup>234</sup> Halid b. Yezid zamanında kimya ilminin çok yaygın olduğuna ve bu alandaki kitapların tercüme edilmeye başlandığına işaret eden rivayetleri vardır. Bu rivayetlere göre Abdülmelik b. Mervân zamanında, Basra valisi olan Bişr b. Mervân'ın yanına bir adam gelmiş ve ona ihtiyarlamasına engel olabilecek<sup>235</sup> "ed-Devau'l-Kebir"<sup>236</sup> yada "el-

224 İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., I, 164.

225 İbnü'l-İbrî, a.g.e., s. 192-193.

226 İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., I, 163.

227 er-Râzî, a.g.e., I, 140.

228 er-Râzî, a.g.e., s. 20, 105.

229 el-Kıfî, a.g.e., s. 325.

230 Dunlop, Arab Civilization, p. 213.

231 eş-Şattî, *Muhtasar Târihu't-Tıb*, s. 22.

232 Bkz. Fazîl Halîl İbrahim, *Halid b. Yezid Siretuhi ve İhtimemetuhü'l-İlmîyye*, s. 121-185.

233 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II, 59.

234 İbn Asâkir, a.g.e., III, 252.

235 İbn Kuteybe, *el-İmeme ve's-Siyâse*, II, 59.

236 İbn Asâkir, a.g.e., III, 252.

Azritus"<sup>237</sup> adıyla bilinen bir ilacı içirmek istediğini söylemiştir.<sup>238</sup> Bu ilaç "İksir"e işaret etmektedir. Bizim tahminimize göre bu ilacı Bişr b. Mervân'a Mâserceveyh takdim etmiştir. Çünkü Mâserceveyh ilaçların terkihi ve bazı kimyasal maddeler hususunda bilgisi olan bir tabip idi.<sup>239</sup> Bu rivayetten, başta Mâserceveyh olmak üzere o dönem tabiplerinin, kendilerinden önce yaşamış olan tabiplerin kitaplarında buldukları "el-İksir" adlı büyük ilacın mahiyetini tam olarak bilmedikleri anlaşılmaktadır. Çünkü bu tabipler el-İksir ilacı ile alakası olmayan bazı yasaklamaları Bişr'e şart koşmuşlardı.<sup>240</sup> Oysa Bişr b.Mervân, ölümden kurtulamadı.<sup>241</sup>

### c. Astronomi İlimi

Cahiliyye döneminden itibaren Arapların, yıldızlar, gezegenler ve bunların hareketleri, ay ve güneşin doğuşu, batışı ve bunların yörüngeleri hakkında sağlam bilgileri vardı. Bu durum onların günlük hayatlarını tanzim etmede, mevsimlerini ve vakitlerini tayin etmede bu bilgilere ihtiyaç duymalarından kaynaklanmaktadır. İslâmiyet'in gelmesiyle beraber bazı ibâdet vakitlerinin güneş ve ayla ilgili olmasından dolayı, bu konudaki bilgileri daha da artmıştır. Emeviler döneminde Müslüman Araplar astroloji ve astronomi ile ilgili kitaplara muttali oldular. Bu alanda tercüme edilen ilk kitap Halid b. Yezid'in gözetiminde olmuştur.<sup>242</sup> Ancak bu alanda tercüme edilen kitapların mahiyetleri ve müellifleri tam olarak bilinmemektedir. Nallino'ya göre ise bu kitaplar astronomiden çok astroloji ile ilgili eserlerdir.<sup>243</sup>

Emevi halife ve emirleri, savaşlarda onlardan faydalanmak maksadıyla astrologları kendilerine yaklaştırmışlardır.<sup>244</sup> Emevi emirlerinin yaklaştırdığı kişiler, astronomi alimlerinden çok astroloji tahminleri yapabilen şahıslardır.

Emevi döneminin son yılları astroloji alimlerinin ortaya çıkmasına şahit oldu. Bunlar arasında daha sonraları Mehdi'nin müneccimbaşı<sup>245</sup> olan Thavfil b. Toma<sup>246</sup> vardı (Ö. H.169/M.788). Bu şahıs, aslı Hint astronomisine dayanan burçlar ve gezegenlerin yörüngeleri nazariyesi hususunda ilk görüş ifade eden kimseydi.<sup>247</sup> Bu durum Urfalı Thavfil'in, Hint kaynaklarından ya direkt yada onların Farsça, Süryânîce tercümelerinden faydalandığını göstermektedir. Emeviler'in son dönemlerinde H. 125 yılında Hüzmüz el-Hakim'e nisbet edilen "Arzu Miftâhı'n-

237 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 355.

238 Dunlop, OP, Cit, p. 213.

239 el-Biruni, *el-Cemahir fi Marifeti'l-Cevahir*, II, 229-231.

240 Tabiplerin Bişr'e şart koştıkları yasaklamalar şunlardır : Sinirlenme, hayvanlara binme, kırk gece kadınlarla cima yapma, hamama girme gibi. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II, 59.

241 İbn Asâkir, a.g.e., III, 253.

242 İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 354.

243 Nallino, Carlo, *İlmü'l-Felek*, s. 138.

244 el-Mes'ûdi, *Murûcü'z-Zehab*, III, 105-106.

245 İbn Haldun, *el-İber*, I, 599.

246 el-Kıftî, a.g.e., s. 109.

247 Dunlop, OP, Cit, pp. 212-213.

Nücum” adlı eserin tercümesi yapılmıştır. Bu eser astroloji teorileri ile ilgili bir kitaptır.<sup>248</sup>

el-Velid b. Abdümelik zamanında yapılmış olan Kusayr-Amra<sup>249</sup> adıyla bilinen bir Emevi sarayında, burçların dairesini temsil eden bir astroloji tasviri tesbit edilmiştir.<sup>250</sup>

#### 4. Tarih ve Din Kitaplarının Tercümesi

Başta halife ve emirler olmak üzere Emeviler, geçmiş kavimlerin tarihine ilgi duymuşlar ve bu kavimlerin tarihlerini araştırmaya önem vermişlerdir. Muâviye b. Ebî Süfyân’ın, Arap ve Acem krallarının hayat hikayelerini öğrenmeye ehemmiyet vermesi,<sup>251</sup> Ubeyid b.Şureyh el-Curhumî’nin “ Geçmiş kavimlerin krallarını konu alan” bir kitap yazmasına neden olmuştur.<sup>252</sup> Ubeyid’in bu eserini yazarken Farsça ve İbrânice kaynaklardan faydalandığı anlaşılmaktadır.<sup>253</sup> Hişam b. Abdümelik zamanında kendi kâtibî olan mütercim Cebele b.Salim, Rüstem ve İsfendiyar, Behramşus gibi bazı kralların hayatlarını konu alan Farsça kitapları Arapça’ya tercüme etmişti.<sup>254</sup> Yine H.113 yılında İran kütüphanelerinden topladığı bilgilerle İran krallarını anlatan bir kitabı tercüme etmişti.<sup>255</sup>

Hayatının büyük bir kısmını Emeviler zamanında geçiren<sup>256</sup> Abdullah İbnu’l-Mukaffa’nın, İran tarihi ile ilgili birçok eseri tercüme ettiği tahmin edilmektedir.<sup>257</sup> Ancak İbnu’l-Mukaffa, bu eserlerini Abbasiler zamanında ortaya çıkarabilmiştir.

Din konusundaki kitablara gelince, bunların çoğunun Mısır’da tercüme edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Abdülaziz b. Mervân’ın<sup>258</sup> valiliği esnasında, bazı dinî ve kültürel etkenlerden dolayı, Şammas Bünyamin tarafından İncil’in Kibtice’den Arapça’ya tercümesi yapılmıştır.<sup>259</sup>

248 Nallino, a.g.e., s. 142-143.

249 Bu eseri Alois Muzil 1898 yılında keşfetti. Ölü Deniz’in 50 kilometre batısında bulunan bu eser bir saray ve hamamdan meydana gelmektedir. Afif Bahesni, *eş-Şamu Lemhetun Eseriyye ve Fenniyye*, s. 148.

250 Cuvan Phirine, “er-Riyaziyyat ve’l-Felek ve’l-Basariyyet”, *Turasü’l-İslâm*, III, 183.

251 el-Mes’udî, *Murûcü’z-Zeheb*, III, 31.

252 İbnü’n-Nedîm, a.g.e., s. 89.

253 Şakir Mustafa, a.g.e., s. 109.

254 İbnü’n-Nedîm, a.g.e., s. 89.

255 el-Mes’udî, *et-Tenbih ve’l-İşraf*, s. 92-93.

256 Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, s. 1-196.

257 İbnü’n-Nedîm, a.g.e., s. 118.

258 Seyyid el-Kâşif, *Abdülaziz b. Mervan*, s. 143.

259 Dunlop, OP, Cilt, 39, 258.

**Kaynaklar**

Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Beyrut.

-----, Fecrû'l-İslâm, Beyrut 1969.

Ahmed İs Beg, Târihü'l-Bimâristânet, Dımaşk 1939.

el-Bağdadî, Abdü'l-Latîf, el-İfede ve'l-l'tibâr fî Umurî'l-Muşehede ve'l-Havâdis, Mısır 1286.

el-Bağdadî, Abdülkadir, el-Farku Beyne'l-Firak, Tah: Muhammed Muhyiddin, Kahire.

Barsoma, Efrâimî'l-Evvel, el-Lu'lu'ü'l-Mensur fî Târihi'l-Uiûm ve'l-Adâbi's-Süryâniyye, Bağdad 1976.

Behasnî, Afif, eş-Şâm Lemhatun Eseriyye ve Fenniyye, Bağdad 1980.

el-Behiy, Muhammed, el-Cânibü'l-İlâhî Mine't-Tefkîrî'l-İslâmî, Kahire.

el-Belâzurî Ahmed, Fütühü'l-Buldân, Tah: Salahuddin el-Muncid, Kahire.

el-Beyhakî, İbrahim, el-Mehâsin ve'l-Mesavi , Tah: Muhammed Ebü'l-Fazl, Kahire.

el-Beyhakî, Zâhiruddin, Târihu Hukeme'l-İslâm , Tah: Muhammed Kürd Ali, Dımaşk 1976.

el-Bîrunî, Ebu'r-Reyhân, el-Cemâhir fî Me'rifetî'l-Cevâhir , Haydarabad 1937.

Bruvan, Edvard, et-Tıbbü'l-Arabî, Ter: Ahmed Şavki, Kahire 1966.

Butler, Alford, Fethü'l-Arab li Mısır, Ter: Muhammed Ferid, Kahire 1933.

el-Câhiz, Ebu Osman, el-Beyân ve't-Tebyîn, Tah: Abdüsselâm Harun, Mısır 1968.

-----, Kitâbü'l-Heyevân , Tah: Abdüsselâm Harun, Mısır.

el-Cehşiyârî, Ebu Abdullah , el-Vuzarâ ve'l-Küttâb, Tah: Mustafa es-Seka,

Christin, Arthur, İran fî Ahdî's-Sâsaniyyîn, Ter: Yahya el-Haşşâb, Kahire 1938.

ed-Demirî, Muhammed, Hayatü'l-Heyavâni'l-Kubra, Kahire 1305.

ed-Dineverî, Ebu Hanife Ahmed, el-Ahbâru't-Tivâl, Neş: Guingass, Leiden 1888.

Dunlop, Arab civilization to A.D. 1500.

Ebu'l-Fidâ, İmaduddin, el-Muhtesar fî Ahbârî'l-Beşer, Mısır.

Farruh, Ömer, Târihü'l-Uiûm İnde'l-Arab, Beyrut 1970.

Firniyah, Cuvan, "er-Riyaziyyat ve'l Felek ve'l-Basariyyat" Ter: Huseyin Munis, Turasü'l-İslâm, III, Küveyt 1978.

Gordiah, Felsefetü'l-Fikri'd-Dini Beyne'l-İslâm ve'l-Mesihîyye, Ter: Subhi es-Salih, Beyrut 1967.

Halife b.Hayyât, Târihu Halife b.Hayyât, Tah: Ekrem el-Ömerî, Beyrut 1977.

el-Haşimî, Muhammed Yahya, el-Kimya fî't-Tefkîrî'l-İslâmî, Mısır.

Hitti Fhlip, Târihui Suriye ve Lübnan ve Filistin, Ter: Kemal el-Yazıcı, Beyrut.



- Hudâbahş, el-Hazaratü'l-İslâmiyye, Ter: Ali Hasenî.
- İbn Abdü'l-Hakem, Abdullah, Siretu Ömer b. Abdülaziz, Tah: Ahmed Ubeyd, Beyrut 1967.
- İbn Abd Rabbihi, Ebu Ömer Ahmed, el-İkdü'l-Ferid, Tah: Ahmed Emin, Kahire 1962.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali, Tehzibu Târihi Dimeşk, Şam 1332.
- İbnü'l-Baytâr, Ziyâuddin, el-Câmî' li Mufredeti'l-Edviye ve'l-Ağziye, Bulak 1291.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Farac Abdurrahman, Siretu Ömer b. Abdülaziz, Tah: Muhibbuddin el-Hatîb, Mısır 1331.
- İbn Culcul, Ebu Dâvud, Tabakâtü'l-Etibbâ ve'l-Hukemâ, Tah: Fuad es-Seyyid, Kahire 1955.
- İbn Ebî Usaybî'a, Muvaffakuddin, Uyûnü'l-Enbâ fî Tabekâti'l-Etibbâ, 1882.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin, el-Kâmil fi't-Târih, Beyrut 1965.
- İbn Hacer, Şahabuddin, Tehzibu't-Tehzib, Haydarabad 1328.
- İbn Haldun, el-İber, Beyrut 1957.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas, Vefeyâtü'l-A'yan, Tah: İhsan Abbas Beyrut.
- İbnü'l-İbrî, Ebu'l-Farac, Târihu Muhtesari'd-Duvel, Tah: Antuvan Salihânî, Beyrut 1890.
- İbn Kesir, İmeduddin, el-Bideye ve'n-Niheye, Beyrut 1966.
- İbn Kurra, Sâbit, ez-Zahira fî İlmi't-Tıb, Kahire 1928.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah, el-İmeme ve's-Siyese, Tah: Taha Muhammed, Kahire 1967.
- , el-Me'ârif, Tah: Servet Ukkâşe, Mısır 1969.
- İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut 1964.
- İbn Nubâte, Cemaluddin, Masrahü'l-Uyûn, Mısır 1321.
- İbn Tağriberdî, en-Nucûmü'z-Zâhira, Kahire 1930.
- İbn Teymiye, Ahmed, Mecmu'etu'r-Resâil, "Risâletü'l-Akîdeti'l-Hemeviyye el-Kubrâ", Mısır 1323.
- İbn Rabn et-Taberî, Ebu'l-Hasen Ali, Firdevsü'l-Hikme Fî't-Tıb, Tah: Muhammed Zubeyr, Berlin 1928.
- İbn Ruste, Ebu Ali Ahmed, el-A'lâkü'n-Nefise, Leiden 1891.
- İbn Sa'd, Muhammed, et-Tabakâtü'l-Kubrâ, Leiden 1909.
- İbn Sâ'id, Ebu'l-Kasım el-Endulusî, Tabakâtü'l-Umem, Tah: Luis Şeyho, Beyrut 1912.
- el-İsfahânî, Ebu Nu'aym Ahmed, Hilyetü'l-Evliyâ, Mısır 1955.
- Kairallah, "Medicine s dept to Syria" AMH, Vol, III, 1941.
- el-Kalkaşandî, Ebu'l-Abbas, Ahmed, Subhü'l-A'şâ fî Sina'etil-İnşâ, Kahire.
- el-Kâşif, Seyyide İsmail, Abdülaziz b. Mervân, Kahire, 1967.
- Kâmil Murad, Târihü'l-Edâbi's-Süryânî Min Neşetihi ile'l-Fethi'l-İslâmî, Mısır 1949.
- Karm Yusuf, Târihü'l-Felsefeti'l-Yuneniyye, Kahire 1970.

- el-Kindî, Ebu Ömer Muhammed, el-Vulât ve'l-Kuzât, Beyrut 1908.
- el-Kıftî, Cemaluddin, Târihü'l-Hukemâ, Leisbek 1330.
- Kürd Ali, Muhammed, Hitatü's-Şâm, Dimeşk 1926.
- Liubon Ğustaf, Hazâratü'l-Arab, Ter: Adil Zuaytir,  
Marhaba, Muhammed Abdurrahman, Mine'l-Felsefetü'l-Yunaniyye ile'l-Felsefetü'l-İslâmîyye, Beyrut 1970.
- el-Makrîzî, Tekyuddin, İğâsetü'l-Umme, Kahire 1940.
- , el-Hitatü'l-Mekrîziyye, Bolak 1294.
- el-Mavardî, Ebu'l-Hasan Ali, el-Ahkâmü's-Sultâniyye, Mısır 1973.
- Mayerhof, Maks, " Mine'l-İskenderiyye ile Bağdad Bahsun fî Târihi't-Te'limi'l-Felsefi ve't-Tıbbî İnde'l-Arab", Ter: Abdurrahman Bedevî, Kahire 1965.
- , "On transmisson of Ceek and Lndian Science To The Arabs", IC, Vol II, 1937.
- el-Mes'udî, Ebu'l-Hasan Ali, et-Tenbîh ve'l-İşrâf, Tah: Abdullah İsmail, Kahire 1938.
- , Murûcû'z-Zeheb, Beyrut, 1966.
- Muhammed, b.Habib, Kitâbu Esâmî'l-Muğtelin, Tah Abdüsselâm Harun.
- Mustafa, Şakir, "et-Te'rib fî'l-İslâm Hatte Avâhiri'l-Karni's-Salis", Mecelletü'l-Beyân, 109,110,111, Küveyt 1975.
- Nallino, Carlo, İlmü'l-Felek Târihuhu İnde'l-Arab, Mısır 1965.
- en-Neşşâr, Ali Samî, Menehicü'l-Behs İnde Mufekkirî'l-İslâm, Mısır 1978.
- en-Nuveyrî, Şehabuddin, Nihâyetü'l-Ereb, Tah: Ali Muhammed el-Câvî, Kahire 1976.
- Oleary, Ulûmü'l-Yunan Ve Sübül İntikâlihe ile'l-Arab, Ter: Vehib Kâmil, Kahire 1962.
- , el-Fikrû'l-Arabî ve Merkezuhu fî't-Târih, Ter: İsmail el-Baytâr, Beyrut 1972.
- Osman Emîn, el-Felsefetü'r-Revâkiyye, Kahire 1971.
- er-Razî, el-Hâvi fî't-Tıb, Haydarabad 1957-1977.
- Plesner, Martin, "el-Ulumu't-Tabi'îyye ve't-Tıb", Turasü'l-İslâm, Ter: Huseyn Munis, III, Küveyt 1978.
- es-Seğârîni, Muhammed, Levâihî'l-Envâri'l-Behiyye, Mısır 1323.
- Severios, Yakub b.Toma, Târihü'l-Keniseti's-Sürâyniyye el-Antakiyye, 1953.
- Sezgin Fuad, " Mekânetü'l-Arab fî Târihu'l-Ulum", Ebhasü'n-Nedveti'l-Alemîyye el-Ula li Târihi'l-Ulum İnde'l-Arab , Halep 1977.
- Singer, A short History of Scientific İdeas to 1900.
- es-Sulî, Ebu Bekr Muhammed, Edebü'l-Kâtib, Kahire 1341.
- es-Suyutî, Celaluddin, Savnû'l-Mantık, Tah: Ali Sami en-Neşşâr, Mısır.
- eş Şehristenî, Ebu'l-Feth Muhammed, el-Milel ve'n-Nihel, Kahire 1968.
- eş-Şattî, Şevket, Muhtasar fî Târihi't-Tıb ve Tabakâti'l-Etibbâ İnde'l-Arab, Dımaşk 1959.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed, Târihüt-Taberî, Tah: Muhammed Ebu'l-Fazl, Mısır 1972.

Rhisler, Cak, el-Hazaratü'l-Arabiyye, Ter: Güneym Abdun, Mısır.

Rüstem, Esed, Kenisetu Medinetullah Antakya el-Uzma, Beyrut.

Whipple, "Role of the nestorians as the Conneting link Beween Greek and Arabic Medicine" AMH, Vol, III, 1936.

el-Ya'kubî, Ahmed, Târihü'l-Yakübî, Tah: Muhammed Sadık Necef 1974.

Yakut, Şehâbuddin, Mu'cemü'l-Buldân, Beyrut 1957.

el-Yüzbekî, Tevfik, Dirâsetun fi'n-Nuzmi'l-Arabîyye ve'l-İsiâmîyye, Musul 1979.

# FAHREDDİN ER-RAZÎ'DE ESBAB-I NÜZUL DEĞERLENDİRMESİ

*Doç. Dr. Abdurrahman ELMALI*  
*Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi*