

# usûl

*İslam Araştırmaları*

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı | Issue : 27, Bahar | Spring 2017

# usûl

## İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

ISSN 1305-2632

Sayı | Issue : 27, Bahar | Spring 2017

### Yayın Türü | Publication Type

Sürekli Yayın | Periodical

### Sahibi | Publisher

İlim Yayma Vakfı adına | on behalf of İlim Yayma Vakfı

Yücel ÇELİKBİLEK

### Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Osman ACUN

### Editör | Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

### Editör Yardımcısı | Associate Editor

Hayati YILMAZ

### Yayın Kurulu | Editorial Board

Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.) | Bilal GÖKKIR (İstanbul Ü.) | Çağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.)  
Erdoğan AHATLI (Sakarya Ü.) | Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) | Hasan HACAK (Marmara Ü.)  
Muhammet ABAY (Marmara Ü.) | Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.)  
Osman AYDINLI (Bakü Devlet Ü.) | Ömer KARA (Atatürk Ü.)

### Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.) | Adem APAK (Uludağ Ü.)  
Ahmet YAMAN (N.Erbakan Ü.) | Ali BULUT (FSM Vakıf Ü.) | Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.)  
Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.) | Engin YILMAZ (İYV) | H. Ahmet ÖZDEMİR (N. Erbakan Ü.)  
H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) | İsmail ADAK (Yalova Ü.) | K. Hamdi OKUR (Hitit Ü.)  
M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.) | Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.) | Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.)  
Mohammad Jaber THALJI (Yarmouk U.) | Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.)  
Muhsin AKBAŞ (Kâtip Çelebi Ü.) | Musa YILDIZ (Gazi Ü.) | Nuh ARSLANTAŞ (Marmara Ü.)  
Raşit KÜÇÜK (İSAM) | Saim KAYADİBİ (Malezya İslam Ü.) | Süleyman BAKİ (Tetova Devlet Ü.)  
Süleyman KAYA (Sakarya Ü.) | Zekeriya GÜLER (29 Mayıs Ü.) | Zulkifli Mohd YUSOFF (Malaya U.)

### 27. Sayı Hakemleri | Referees on 27th Issue

Adem YERİNDE | Ahmet BOSTANCI | Ahmet YAMAN | Ali BENLİ | Ali BULUT  
Çağfer KARADAŞ | Celil KIRAZ | Esra GÖZELER | Hacı Mehmet GÜNAY | Harun ÖGMÜŞ  
İbrahim GÖRENER | İsmail ÇALIŞKAN | İsmail DEMİREZEN | İsmail Safa ÜSTÜN  
Mehmet ÜMİT | Muammer İSKENDEROĞLU | Mustafa KARAGÖZ | Necmettin GÖKKIR  
Necmeddin GÜNEY | Ömer KARA | Yusuf Şevki YAVUZ | Ziyad ALRAWASHDEH

### Redaksiyon | Redaction

Hasan Turan AYDAR | Uğur ÖZTÜRK

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır.

Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

Usûl İslam Araştırmaları, ULAKBİM TR Dizin Ulusal İndeksi tarafından indekslenmektedir.

### İletişim | Communication

Osman ACUN

### Baskı | Printings Press

Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 6 Fatih İSTANBUL TÜRKİYE

Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldergisi.com

## İÇİNDEKİLER | CONTENT

### Editörden | Editorial

5 – 6

### Makaleler | Articles

Sufi or Salafi? Alusi's Struggle For His Reputation Against Ottoman

Bureaucracy With His Tafsir, Ruh al-Maani

*Sufi mi Selefi mi? Alusi'nin Ruhul-Meani Tefsiri ile Osmanlı*

*Bürokrasisine Karşı Mücadelesi*

Bilal GÖKKIR | Necmettin GÖKKIR

7 – 18

Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr Adlı Tefsirin Şehristânî'ye Aidiyeti Meselesi  
*The Issue of the Attribution of Mafâtiḥ al-asrâr wa-maṣābiḥ al-abrâr to al-Shahristānī*

Recep ARPA

19 – 48

Kur'ânî Anlatımda İstifham Hemzesi

*The Hiatus of Inquiry in the Qur'an*

Alican DAĞDEVİREN

49 – 72

Manzum Fıkıh Metinleri II

*Poetic Islamic Law Texts II*

Ahmet AYDIN

73 – 100

مصطلح العقيدة : دراسة في دلالة اللفظ وتاريخ نشأته

*Doctrine Terminology : Word's Implications and its Development History*

İbrahim ALDIBOU

101 – 118

Kadim Arap Şiirinde Konu Birliği Meselesi  
*Unification of Matter Issue in Ancient Arabic Poetry*

Ali TL

119 – 136

**eviri | Translation**

Hadis İlminde İleti Tespit Yolları

*Tarâiku keşfi'l-ille*

Mâhir Yâsin el-FAHL, ev. Ömer Faruk AKPINAR

137 – 146

**Tanıtım ve Değerlendirmeler | Reviews**

Ahlâkın Temeli

Hülya GNDEŞ

147 – 151

İslami Entelektüalizm:

Ali Şeriatî'den Mustafa Melikiyan'a

Muammer İSKENDEROĞLU

151 – 156

The Character of Christian-Muslim Encounter: Essays in Honour of David Thomas

Muammer İSKENDEROĞLU

157 – 160

Şerif Murtazâ'nın Emâlî'sinde Kur'an Müşkilleri ve Müteşâbihleri

Murat BAHAR

160 – 166

**Yayın İlkeleri | Editorial Guidelines**

167 – 168

## EDİTÖRDEN | EDITORIAL

Allah'a hamdolsun 27. sayımız da yayımlandı.

Dergimizin uluslararası olmasının gereği olarak Sobiad (Sosyal Bilimler Atf Dizini) tarafından indekslenmeye başladığını gururla müjdeliyoruz. Başta Osman Acun olmak üzere Yayın Kurulu'ndaki arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.

Bu sayımızda neler var?

Dr. Necmettin Gökür'ün ilginç değerlendirmesi bu sayımızın ilk yazısı. Ansiklopedik bir tefsirin müellifi olan Âlûsî'nin sûfilik, Selefilik ve Vehhabîlik arasındaki yerinin tespiti ile ilgili çalışma herkesin merakını celbetmeye değer. Dün Suudi Selefileri Osmanlı'ya karşı kışkırtan güçlerin bugün de IŞİD'i devreye soktuklarını hesaba katarsak Âlûsî'nin konumunun bugün için hala güncelliğini koruduğunu söyleyebiliriz.

Recep Arpa'nın yine tefsire dair makalesi, Şehristânî'ye nispet edilen *Mefâtîhu'l-Esrâr* adlı tefsirin ona ait olup olmadığını tespiti çalışıyor.

Kıraat ilimlerinde üstat Dr. Alican Dağdeviren çok spesifik bir konuyu ele alıyor: İstifham hemzesinin Kur'an-ı Kerim'deki farklı kullanımını ve bunun anlama kazandırdığı zenginliği ve icazı konu ediniyor.

Dr. İbrahim Aldıbou'nun 'Akide' kavramı'nı tartışan yazısı önemli bir meseleyi ele alıyor ve söz konusu kavramın ortaya çıkışını, anlam sınırını ve bir kavram olarak tarihi süreçteki yerini almasının hikâyesini anlatıyor.

Dr. Ali Tülü'nün makalesinin başlığı "Kadim Arap Şiirinde Konu Birliği Meselesi". Dr. Tülü ayrıca modern dönemden bazı edebiyat eleştirmenlerinin meseleye bakışlarına atıflarda bulunuyor.

Ömer Faruk Akpınar'ın, Mâhir Yâsin el-Fahl'dan çevirdiği "Hadis İlminde İlleti Tespit Yolları" başlıklı yazı hadislerle ve sünnete çokça sataşıldığı günümüzde önemli sorulara cevap olabilecek mahiyettedir.

Kitap tanıtımlarına gelince:

Hülya Göndeş'in tanıtımında, Dr. Ömer Türker'in editörlüğünde yayımlanan '*Ahlâkın Temeli*' adlı kitabın içindeki çok değerli makalelerin özetini bulacaksınız.

Pek çok sayımızda değerli tanıtımları bulunan Dr. Muammer İskenderoğlu'nu artık kitap kurdu ve eleştirmeni olarak kaydedebilirsiniz. Bu onun aynı zamanda çok iyi bir okuyucu olduğunu da gösteriyor. Bu sayı için tanıttığı kitap, M. Mansur Hashemi'nin yazdığı ve Abuzer Dişkaya'nın Türkçeye çevirdiği '*İslami Entelektüalizm: Ali Şeriatî'den Mustafa Melikiyan'a*'. Kitap gelenekçi ya da Modernist ikilemini aşmaya çalışan üçüncü yol olarak ortaya çıkan İslamî entelektüalizmi konu ediniyor.

Dr. İskenderoğlu'nun bu sayı için tanıttığı ikinci kitap Douglas Pratt, Jon Hoover, John Davies ve John Chesworth'a ait bir edit çalışma olan '*The Character of Christian-Muslim Encounter: Essays in Honour of David Thomas*'.

Bir başka kitap Murat Bahar'ın tanıtımıyla '*Şerîf Murtazâ'nın Emâli'sinde Kur'an Müşkilleri ve Müteşâbihleri*' adlı çalışma. Bunun da tefsir alanında olduğunu hesaba katarsak bu sayımızın tefsir ağırlıklı olduğu bir kez daha anlaşılabilir olur.

Takdirlerinize sunuyoruz.

Dr. Faruk BEŞER

# Sufi or Salafi? Alusi's Struggle For His Reputation Against Ottoman Bureaucracy With His Tafsir, *Ruh al-Maani*

Bilal GÖKKİR\*\* / Necmettin GÖKKİR\*\*\*

**Abstract:** Abu al-Thana Shihab al-Din al-Alusi (1802-1854) was one of the most prominent scholars of 19th century Ottoman Empire. Alusi was dismissed from the position of Mufti of Baghdad based on the accusation that he was a Wahhabi. However, he insisted that he was loyal to Ottoman authorities and had finally proved this. This article discusses al-Alusi's theological identity and whether he was a Wahhabi or sufi. It is found that the Ottoman government had a sensitivity against the British-supported Wahhabism at the time and has misjudged his salafi character. The article secondly shows his struggle for clearing the label from his name. In order to regain his reputation, al-Alusi finished his Tafsir, *Ruh al-Maani* and sent it to Istanbul to prove that he has not any intellectual links with this destructive group, namely wahhabis, on the contrary he respects Islamic tradition and is loyal to Ottomans. The study is based on the original appeal letter he gave to the government and the official response that was provided to him. Aside from the other official reports, these two official documents provided in this article are published academically for first time.

**Keywords:** Alusi, *Ruh al-Maani*, Wahhabism, Salafi, Ottoman bureaucracy.

## Sufi mi Selefi mi? Alusi'nin Ruh'u'l-Meani Tefsiri ile Osmanlı Bürokrasisine Karşı Mücadelesi

**Öz:** Ebu's-Sena Şihabuddin el-Alusi (1802-1854) 19. yüzyıl Osmanlı önemli alimlerinden birisidir. Alusi vahhabi olduğu gerekçesi ile Bağdat müftülüğü görevinden alınmıştır. Ancak Osmanlıya olan bağlılığı konusunda ısrarcı oldu ve bunu da ispatladı. Bu makale Alusi'nin teolojik kimliğinin vahhabi mi yoksa sufi mi olduğunu tartışmaktadır. İngiliz destekli vahhabi hareketine karşı bir hassasiyete sahip olan dönemin Osmanlı hükümetinin onun selefi karakterini yanlış yorumlamış olduğu ortaya çıkmıştır. Bu makale ayrıca onun ismindeki bu lekeyi temizlemek için yaptığı çabaları göstermektedir. İtibarını yeniden elde etmek için Alusi *Ruhu'l-Meani* adlı eserini

---

\* This work was supported by the Scientific and Technological Research Council of Turkey (TUBİTAK) under the project number 113K241.

\*\* Prof. Dr., İstanbul University, bgokkir@gmail.com.

\*\*\* Prof. Dr., İstanbul University, ngokkir@hotmail.com.

tamamlamış ve vahhabiler adlı yıkıcı ve bölücü bir örgütle herhangi bir entellektüel bağı olmadığını, aksine İslam geleneğine saygılı ve Osmanlıya bağlı olduğunu göstermek için bu eserini İstanbul'a göndermiştir. Bu çalışma Alusin'in hükümete gönderdiği teyiz dilekçesi ile hükümetin ona verdiği cevabi yazıya dayanmaktadır. Diğer belgeler bir tarafa bu iki resmi yazı akademik bir çalışmada ilk defa yayınlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Alusi, *Ruhu'l-Meani*, Vahhabilik, Selefi, Osmanlı Bürokrasisi.

## Introduction

Descending from well-known Alusi family, Abu al-Thana Shihab al-Din al-Alusi (1802-54) lived in the 19<sup>th</sup> century Iraq, one of the multicultural areas of Ottoman Empire. He was a follower of Shafii school of Islam but he was also appointed as Hanafi mufti of Baghdad. Moreover, being a pupil of renowned Naqshibandi Khalid al-Baghdadi, Alusi practiced Sufi tradition. He echoed his sufi interpretation to his work by giving place his sufi comments at the end of his general comments. Therefore, Alusi's Tafsir *Ruh al-Maani* is known as Sufi tafsir. As a matter of fact his tafsir is quite eclectic. It is however noteworthy that he was accused of wahhabism and as a result of this accusation, he was dismissed from his *mufti* post by the Ottoman khalifah in 1847. To clear his name at Ottoman authority, Alusi traveled to Istanbul in 1850 and stayed with Ottoman Shaikh –al-Islam Arif Hikmet Bey. Finally Alusi took his reputation back by introducing his significant Tafsir work, *Ruh al-Maani*.

The purpose of this article is to discuss this diverse identity of Alusi and to present some official documents indicating his struggle to prove his loyalty to the Ottoman state and the outcome of this effort returned to Alusi's life. By doing so, the political background of Alusi's time and its relations with Tafsir studies will be arisen in the broader framework. Intellectual works at the times of being produced have some motivations and underpinnings behind, not only in education or training but also in personal conflict of interest, political and ideological adherence. Writing a history about a work just depending on author-text formulation sometimes misguides and makes areader blind. However, the political and intellectual information helps to fill some gaps.

The article focuses on the identity of Alusi on the one hand. Who was Alusi? A *sufi* or a *wahhabi*? As he tried to clear his name from the *wahhabi* accusation, he did not seem to accept the *wahhabi* identity. Why then he was accused of wahha-



bism which caused some political problems in his life? What kind of effort did he perform to clear up this accusation from his resume? In order to answer these questions the article will look at his life, his family, education he received and then will continue on his discussion about the accusation. On the other hand, some official efforts to clear up the accusation of being "wahhabi" from his name will be given with official Ottoman documents. Alusi's appeal letter will be presented in this article for the first time.

### **The Identity of Alusi: Sufi or Salafi?**

Abu al-Thana Shihab al-Din al-Alusi was born in 1217 hijra (1802).<sup>1</sup> Alusi started his classical education in the Madrasa of Shahid Ali Pasha with his father Abdullah b. Mahmud al-Alusi who served as the head of teachers/lecturers (*rais al-muderrisin*) in Abu Hanifah Mosque in Baghdad. He was Alusi's first teacher of the Qur'an, Arabic grammar, hadith, fiqh and logic. Alusi later attended the circle of Musullu Alaaddin Efendi, Molla Husain al-Juburi, his cousin Sayyid Ali b. Sayyid Ahmad, Sayyid Muhammad Amin b. Sayyid Ali, Abdulaziz Sawwaf, Ziyauddin Khalid Naqshibandi, Shaikh Ali Suwaydi, and Yahya al-Imadi.

Among his teachers Ziyauddin Khalid Naqshibandi was a naqshi Sufi of his time and his mystic influence continued in Ottoman territory for long periods of time. Some argued that Ottomans willingly supported sufi orders particularly Naqshibandi school in Iraq against Wahhabi-salafi movement.<sup>2</sup> Alusi attended Khalidi Baghdadi's sufi circle and became one of his followers.<sup>3</sup>

In his early life, Alusi had an *Ijaza* (literally means permission) and started to teach and to deliver lectures in the madrasa and mosques. Alusi was posted as a lecturer at *Saltanat-ı Dar-ı Aliyye* (i.e. Royal Higher Education) that was the highest title in the Ottoman education system. Despite being Shafii in denomination, he became Qadi of Hanafi in Baghdad. However, he was dismissed from the duty in 1263/1847 due to some rumors about him being Wahhabi. For this accu-

---

<sup>1</sup> Muhammed Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbüddin Mahmud", *DİA*, v. II, p. 550.

<sup>2</sup> See for further discussion: Abdulcebbar Kavak "Bağdat'ta Selefî bir Çevrede Yetişen Sufî bir Alim: Ebûs'sena Mahmud Şihâbüddin el-Alusî" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2015) s. 107-108.

<sup>3</sup> Some argues that Alusi became khalifa after Khalid al-Bagdadi. See for further information: Kavak, *Ibid*, p. 114.

sation he was fired from all of his posts in Baghdad. Then Alusi decided to visit Istanbul to find a change to clear his name. He spent almost two years in Istanbul for this purpose. Ottoman Shaikh al-Islam Arif Hikmet Bey assisted him to meet Sadrazam Reşit Paşa. Having convinced Rashid Pasha and other ottoman authorities, Alusi was accepted by Ottoman government and returned to, not all, but some of his posts. During his journey back to Baghdad he became ill and later died from this illness.

Despite his sufi identiy, Alusi was accused of wahhabism. Were there any bases for this accusation? Looking at his sufi identity, it does not seem to be likely that he adapted wahhabi idea ideologically against Ottoman sovereignty.<sup>4</sup> He was, however, definitely a salafi in broader sense of the word.<sup>5</sup> Salafism that derives from the term *al-salaf al-salih*” (i.e. the pious forefathers) claims to return to the purity of Islam, the Qur’an and the *hadith*, and rejects *taqlid*, or the “blind” following of the canonical law and therefore accepts *ijtihad*, or individual interpretation as exactly like the pious forefathers, *al-salaf al-salih* the first generation of Muslims in the seventh century. Ibn ‘Abd al-Wahhab, one of the thinkers of salafi movement believed that Muslims had become ignorant of their religion and the only way to achieve salvation and retrieve past glory was the re-assertion of absolute monotheism and the belief in the Oneness of God (*tawhid*) as the basis of the Islamic creed (*‘aqida*) and a return to the Qur’an and the Sunna. Following classic Salafism, Ibn Abd al-Wahhab regarded some practices, such as veneration of the tombs of saints, holy trees etc., as giving associates to God (*shirk*), or idolatry and polytheism, the form of religion that prevailed in Mecca before Islam. In this regard, main question is to what extent Alusi follow the salafi pattern as in Wahhabi salafism. In his *Anba’ al-Abna bi Atyab al-Anba*, Alusi did advise to his children to keep the salafi aqidah and to be away from bid’a (i.e. religious innovations). He, time to time, mentions and refers in his works, to salafi scholars such as Ibn Taymiyye, Ibn Qudame and Ibn Qayyim al Javziyyah with respect. All these

---

<sup>4</sup> See for further discussion on his so-called Wahhabi identity: David Dean Commins. *Islamic Reform: Politics And Social Change In Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press, 1990, p.24

<sup>5</sup> See for further information about his salafi character: Basheer M. Nafi, "Abu Al-Thana' al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an" *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002) p. 465-467.

clues might give an opportunity to his rivals to accuse him as wahhabi. The second question has been arisen here: What is the meaning of "wahhabism" for Ottomans? Salafism, indeed, turned face towards to rebellion against Ottoman sovereignty. Moreover the fight (*jihad*) against the non-believers (*kafir*) was understood as and referred to the ottoman regime. Moreover, the title of Wahhabism was a label to use for anyone readily at hand to diminish one in the eyes of Ottoman authority, since "Wahhabi" was used against the Ottoman authorities by the British government in Arabian Peninsula. That is to say that Alusi might have had a rebel idea and also action against Ottoman regime meanwhile he was continuing his duty as the Mufti of Baghdad.

As a matter of fact, Alusi has a sufi background at the same time. To be a salafi and a sufi seems not to be possible to combine for a person at first glance. Since the most Salafis consider the sufi orders and their rituals contrary to Islamic theology and Islamic law so they declare them non-believers. How is possible now for Alusi to bring two different and opposite characters together in his personality? Considering his educational background, the loyalty of his family and the Naqshi sufi order he is in, to the Ottoman State and authorities against British and British-motivated Wahhabis were quite clear. He is in Naqshi order as sufi and he is salafi in idea as well. For Alusi it can be possible because of *Naqshibandiyya*. The order of *naqhibandiyya* has showed a kind of salafi character especially since Imam Rabbani of India. In Rabbani's teaching, *shariat* (Islamic Law) comes first and one's *karamats* (miracles of a sufi) are nothing unless he follows the strict commands of the Qur'an and the prophet. So there are some bases to attribute salafi identity to Alusi in its broader sense. But there is not any ground to accuse him of wahhabism at all, at least with these weak evidence. He even wrote an explanatory notes to Abdulwahhab Yasincizade's *El-Burhan fi Itaati's-Sultan* (Evidence in obedience to Sultan) and introduce to Ottoman Wazir Ali Rıza Pasha. In this book, Alusi brings the evidences in favor of the legitimacy of Ottoman *khilafah* and that all the Muslims should obey Sultan Mahmud the Second. Furthermore, in order to support the Ottoman authorities and army, he declares (in his *Sefredu al-Zad li Sefred al-Jihad*) that jihad is rather *fardh ayn* (cumpolsary) for each individual Muslim in his time against the enemies.

He also wrote his polemical work *al-Nafakhat al-Qudsiyye fi Raddi ala al-Imamiyye*, against Shia, another political rival of the Ottoman Government like

Wahhabis. We must add here that Alusi does not seem to be that much enthusiastic to criticize Wahhabis in a similar manner neither in his tafsir or any other separate work. There seem to be two main reasons for this one political and the other theological. Politically Wahhabis were strong in Arabian Peninsula and he did not want to disturb them and involve in a political matter. Theologically he might agree with most of their theological criticism that *bid'ats* (innovation in religion) influenced all over the Muslim world. Further, Alusi seems to disagree with the 'visiting graves' practices which was a strong Wahhabi argument in Arabian Peninsula too against Ottomans and Turks who allegedly accused of shirk by visiting the graves of religious leaders and wali's. Here however we should notice that his theological agreement does not mean that he politically agreed with them as they were utilized by the British colonial powers against the Muslim Khilafah. His *Shehiyyun Neğam fi tercemeti Sheykh al-Islam Arif al-Hikem*, biography of Ottoman Sheikh al-Islam Arif Hikmet Bey, also prove that he was quite friendly with Ottoman authorities. We observe also that he attributed his master piece Tafsir *Ruh al-Maani* to the Ottoman Khalifa Sultan Abdulmajid.

### **Struggle for the Reputation: Journey to Istanbul**

Alusi's Salafi-Sufi character echoes in his Tafsir work *Ruh al-Maani*. As his exegetical methodologies applied in his tafsir, he interprets the Qur'an with Qur'an itself which is quite salafi approach influenced by Ibn Taymiyya.<sup>6</sup> He applies to prophetic tradition, uses Arabic language and poems, and employs Arabic grammar and rhetoric, looks in to *sabab al-nuzul* (occasion of revelation) cited classical sources like, Fakhr al-Razi, al-Qadi al-Baydawi, Abu Hayyan al-Andalusi, Ebussuud Efendi etc.<sup>7</sup> *Ruh al-Maani* however is rather known as Sufi or mystic tafsir. The reasons his tafsir is classified as mystic are twofold: one is his sufi identity as follower of naqshibandiyya, the second is that he places mystical interpretation of the relevant *ayah* (verse) at the end of the interpretation. Alusi was an exegete who had a practicing sufi background and salafi tendency. He seems to want to follow a very moderate line in 19<sup>th</sup> century Ottoman Iraq where the

---

<sup>6</sup> See: David D. Commins, *Islamic Reform : Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, p. 24-25.

<sup>7</sup> See for further information about Alusi's Tafsir methodologies: Yousif Khudhair, "Alusi'nin Ruhul-Meani Tefsirinde Kur'an Kısalarının Yorumlama Metodu" (Unpublished MA Thesis, Istanbul University 2015) pp. 33-45.

religious extremism both in salafism and Sufism were very strong and had political support.

Although Alusi is an exegete of the Qur'an and has been mostly known among the classical and traditional exegetes he was dismissed from the position of Mufti of Baghdad as the conclusion of accusation in 1847.<sup>8</sup> Some argue that the new governor of Baghdad Najib Pasha misused his salafi perspective against his status. Basheer Nafi discusses as like:

This symbolic relationship between the mufti and the wali came to end in 1842, when Ali Pasha was dismissed from the governorship of Baghdad and replaced with Muhammed Najib Pasha. The new wali was not an admirer of the mufti; nor did he welcome his self-confidence or the aura of social influence and power that surrounded his position. A son of prominent family from Istanbul and a bureaucrat from the old guard who saw in the Tanzimat (Ottoman state-sponsored modernization) a mere project of authoritarianism and the imposition of conformity. Najib Pasha sought to undermine al-Alusi's position and diminish his status. The proud mufti, now with an established scholarly reputation and a long record of loyalty to the state, was not easy prey. As relation between the two deteriorated, Najib Pasha made sure that al-Alusi's credentials in Istanbul were wiped out and that he was dismissed at the most convenient and opportune time.<sup>9</sup>

Alusi consequently lost his financial situation and income sources. Eventually, he needed to visit to Istanbul in order to express and defend himself and to explain the truth of the rumors raised about him by completing his commentary after being dismissed from the duty.<sup>10</sup> Alusi decided to complete his Tafsir and send it to Istanbul. According to a document, Alusi accomplished it in 1267/1851, twelve years after the time when he was discharged.

---

<sup>8</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, v. 2, p. 744

<sup>9</sup> Basheer M. Nafi, *Ibid*, p. 478.

<sup>10</sup> Bilmen, *Ibid* p. 743



Illustration-1: Letter of Governor in Baghdad to Istanbul in 1267/1851 in Ottoman Archives: A.MKT.UM.66/57

In a letter (see: illustration-1), Mehmet Vehbi, the governor of Baghdad reports that the Tafsir, *Ruh al-Maani* has completed in nine volumes and the writer, Alusi wants to visit to Istanbul to present it in order to be promoted. The document naturally does not mention anything about the rumors and the accusation; on the contrary it uses very respectful language about him and calls Alusi as "The former Hanafi Mufti of Baghdad, The great Sufi, very Important Scholar" (*Mevâlî-i kirâm ve ulemâ-yı a'lâmdan sâbık-ı Bağdad Hanefî Müftüsü*). During his Journey both Military General of Hijaz-Iraq and the governor of Sivas sent the same report to Istanbul with these respectful language.<sup>11</sup>

### Loyalty to Ottoman Sovereignty: Writing an Appeal Letter

When he arrived in Istanbul<sup>12</sup>, Alusi immediately went to Sheikh al-Islam Ahmed Arif Hikmet and presented his Tafsir, *Ruh al-Maani* to him.<sup>13</sup> These nine

<sup>11</sup> For further documents about the journey see: Ottoman Archives no: A.MKT.UM.66/57

<sup>12</sup> See for further information about Alusi's Journey: İbrahim Şaban, "Ebu's-Sena el-Alusi'nin İstanbul Seyehati ve İzlenimleri" *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası*, 19 (2011) pp. 75-90

<sup>13</sup> For further information about the journey see: İbrahim Şaban, "Ebu's-Sena' el-Alusi'nin İstanbul Seyehati ve İzlenimleri" *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası*, 19 (2011-2) pp. 75-90.



volumes of the Tafsir which were given to Sheikh al-Islam are now in Raghıp Pasha Library within the numbers of 185-193.<sup>14</sup> Sheikh al-Islam Arif Hikmet admired his depth of knowledge in Tafsir and advised him to meet wazir Sultan Rashid Pasha in order to appeal his situation. Alusi wrote this letter in 13 November 1851:

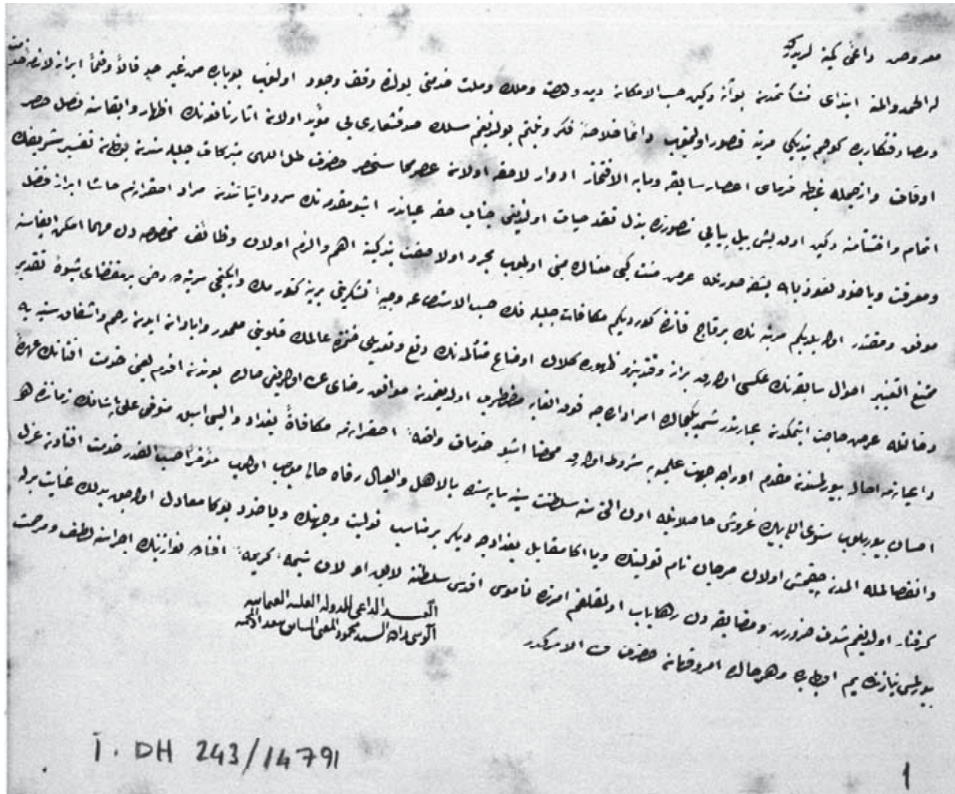
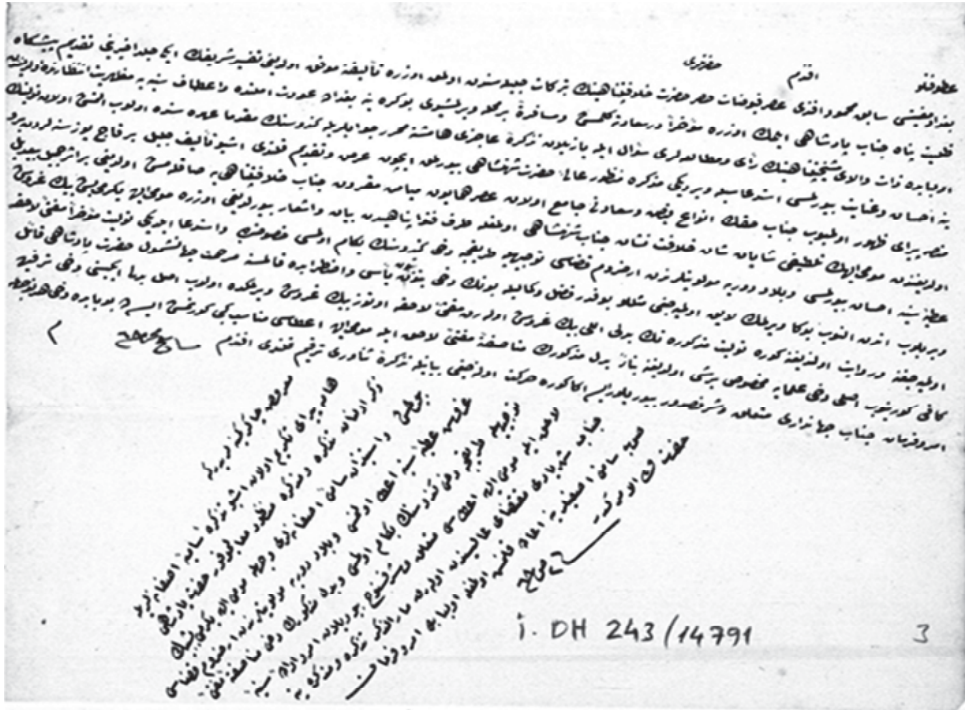


Illustration-2: Appeal Letter of Alusi: Ottoman Archives I. DH, 243-14791-1

<sup>14</sup> The first volume with the number of 185 was written up in 1254/1839 by Alusi himself and calligrapher Musullu Muhammed Emin. The second volume with the number of 186 in 1255/1840; the third volume with the number of 187 in 1257/1842; the fourth volume with the number of 188 in 1259/1844; the fifth volume with the number of 189 in 1260/1845 and the sixth volume with the number of 190 in 1262/1846 were all inscribed by a calligrapher, Musullu Muhammed Emin. The seventh volume with the number of 191 was inscribed by the calligrapher Abdurranman Efendi in 1264/1848 when he was already dismissed from the duty of Mufti. The eight volume with the number of 192 was inscribed by the calligrapher Ali b. Muhammed Sharef in 1266/1850. Finally the last volume with the number of 193 has no any information about the calligrapher but in 1267/1851 at the year of travel to Istanbul.

Having been influenced by his knowledge and scholarly humble behaviour Sultan Rashid Pasha acquitted him from all complaints. Moreover, he was assigned as a member again to the trust of *Mercaniyye Medresesi*, was decided to be rewarded with fifty thousand qurush, and also was awarded with the position of Mufti of Erzurum. (See: Illustration-3)



İ.DH.00243

Illustration-3: Reponse to Alusi from the Palace: Ottoman Archives İ. DH, 243-14791-3

Alusi's *Tafsir Ruh al-Maani* was firstly published in 1301/1883 as nine volumes in Bulaq, Egypt. During this journey Alusi wrote also four important works namely *Garaib al-Ightirab wa Nuzha al-Albab fi al-Zahabi wa al-Ikami wa al-Iyabi*; *Nashwa al-Shumul fi Safari ila Islambou*; *Nashwa al-Mudam fi awdi ila madina al-Salam*; *Shahiy a-Nagam fi Tarjama Sheikh al-Islam Arif al-Hikam*.<sup>15</sup> He has spent the last days of his life fighting against malaria, which he had caught on his

<sup>15</sup> Alican Dağdeviren, “ŞihabuddinMahmud el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-Meânî”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001) p. 365.



way back from Istanbul. Finally, Alusi past away in 1270/1854 and was buried in Baghdad.<sup>16</sup>

### Conclusion

Abu al-Thana Shihab al-Din al-Alusi (1802-54) was one of the most prominent scholars of 19th century Ottoman. Alusi was dismissed from the position of Mufti of Baghdad for being Wahhabi supporter. However he insisted on that he was loyal to Ottoman authority and finally proved this with his masterwork, *Ruh al-Maani*. For this, he traveled to Ottoman capital city, Istanbul and met first with Skheih al-Islam Arif Hikmet Efendi and then with sultan Rashid Pasha. Alusi, by doing so, wanted to maintain his personal image infront of the Ottoman bu-reucracy.

This article has discussed this story focusing on two main points. The first point is to clarify his theological identity, whether he was a supporter of Wahhabism who was politically against to Ottoman sovereignty or was just a sufi-salafi which was the common character of a Naqshibandi order. This article found that the government based on the bias about the British-organised wahhabism at that time has been misjudged Alusi's sufi- salafi character by new governor of Baghdad, Najib Pasha. Alusi was falsely accused with being a Wahhabi who was understood as very threatening for regime. Secondly, the article shows his struggle to remove this label from his name. In favour of his reputation, Alusi finished his Tafsir, *Ruh al-Maani* and sent it to Istanbul to prove that he has no any intellectual link with this destructive group, on the contrary he has a traditional point of view and is loyal to Ottomans. The study found his appeal letter to the government and the offical response to him. Besides the other offical reports, these two documents are published first time in an academic article. The documents show that Alusi has finally taken back his duty, not of Baghdad, but of Erzurum, in addition to some other promotions, like fifty thousand qurush grand. To sum up, it is obviously observed that since the time of Tanzimat, the bureucracy has gained a power over ulema.

---

<sup>16</sup> Bilmen, *Ibid*, 743; Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbuddin Mahmud", *DİA*, v. 2, p. 550; Dağdeviren, *Ibid*, s. 366.

## References

- Alusi, Shihab al-Din Mahmud, *Ruh al-Maani*, Bayrut, No Date.
- Bilge, Mustafa, "Arif Hikmet Bey, Şeyhülislam", *Diyanet İslam Ansiklopedi (DİA)*, v. 3, pp. 365-366
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, 1974
- Commins, David Dean. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Dağdeviren, Alican, "Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-Meânî", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001), pp. 359-390.
- Eroğlu, Muhammed, "Âlûsî, Şehâbuddin Mahmud", *Diyanet İslam Ansiklopedi (DİA)*, v. 2, pp. 550-551
- Kavak, Abdulcebbar, "Bağdat'ta Selefi bir Çevrede Yetişen Sufi bir Alim: Ebüs'sena Mahmud Şihabüddin el-Alusi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2015), pp. 105-120.
- Khudhair, Yousif, "Alusi'nin Ruhul-Meani Tefsirinde Kur'an Kıssalarının Yorumlama Metodu", (Unpublished MA Thesis, Istanbul University, 2015)
- Nafi, Basheer M., "Abu Al-Thana' al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an", *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002), pp. 465-494.

# Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirin Şehristânî'ye Aidiyeti Meselesi

Recep ARPA\*

**Öz:** *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr fî tefsiri'l-Kur'ân*, meşhur *el-Milel ve'n-nihal* yazarı Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî'ye (ö.548/1153) nisbet edilen, Kur'ân ilimlerine dair on iki bölümlük bir mukaddime ile ilk iki sûrenin (Fatiha ve Bakara) tefsirini içeren ve henüz ilim çevrelerinde pek bilinmeyen bir Kur'ân tefsiridir. Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren eski kaynaklarda Şehristânî'ye ait böyle bir tefsirden söz edilmemiş olması, eserin Şehristânî'ye aidiyeti noktasında bazı kuşuklara yol açmış, genel kabule göre Eş'arî mezhebine mensup olarak kabul edilen Şehristânî'nin diğer eserlerinin aksine bu eserinde Şii/İmâmî veya İsmâilî sayılabilecek bazı görüşler serdetmesi bu kuşukuyu daha da artırmıştır. Bu makalede Şehristânî'ye aidiyetinde kuşku bulunmayan diğer eserleriyle karşılaştırmak suretiyle *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye aidiyeti konusu şüpheye mahal bırakmayacak şekilde netleştirilmeye çalışılacaktır..

**Anahtar Kelimeler:** Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, *el-Milel ve'n-nihal*.

## The Issue of the Attribution of *Mafâtiḥ al-asrâr wa-maṣābiḥ al-abrâr* to al-Shahrastānī

**Abstract:** *Mafâtiḥ al-asrâr wa-maṣābiḥ al-abrâr fî tefsiri'l-Qur'ân* is a Qur'ân commentary that has been rarely known among scientific circles and is attributed to Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, the author of the famous book *al-Milal wa-l-niḥal*. It consists of an introductory section including twelve parts on the Qur'ānic sciences and the exegesis of the first two sūras, al-Fātiḥa and al-Baqara. The fact that this commentary has not been mentioned as a work of al-Shahrastānī in the classical sources that give information about al-Shahrastānī and his works raises doubts about its attribution to al-Shahrastānī. These doubts get stronger with the views that al-Shahrastānī put forward in the commentary that might be attributed to Shi'i/Imāmī or Ismā'īlī unlike those in other works of al-Shahrastānī who has widely been considered an Ash'arī. In this paper, we try to clarify the issue of the attribution of *Mafâtiḥ al-asrâr* to al-Shahrastānī leaving no room for doubt by making comparisons to the works that are known to belong to al-Shahrastānī.

**Keywords:** al-Shahrastani, *Mafatih al-asrar*, *al-Milal wa-l-nihal*.

---

\* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, receparpa@hotmail.com.

## Giriş

*Mefâtihu'l-esrâr ve Mesâbihu'l-ebrâr fi tefsiri'l-Kur'ân*, meşhur *el-Milel ve'n-nihal* yazarı Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî'ye (ö.548/1153) nisbet edilen, Kur'ân ilimlerine dair on iki bölümlük bir mukaddime ile ilk iki sûrenin (Fatiha ve Bakara) tefsirini içeren ve henüz ilim çevrelerinde pek bilinmeyen bir Kur'ân tefsiridir. Tefsirin bilinen tek nüshası Tahran'daki Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde 8086/B78 numarada kayıtlıdır.<sup>1</sup> Bu yazma nüsha ilk olarak Abdülhüseyn Hâirî'nin önsözü ve Perviz Ezkâî'nin indeksiyle tıpkıbasım olarak neşredilmiştir (Merkez-i İntişâr-ı Nüshâ-ı Hattî, Tahran 1988). Daha sonra mukaddime ve Fatiha sûresini muhtevî bölüm Muhammed Ali Âzerşeb tarafından tahkik edilerek tek cilt halinde yayımlanmış (İhyâ-i Kitâb, Tahran 1997) ve bu baskı Toby Mayer tarafından *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an* ismiyle İngilizceye çevrilmiş ve orijinal Arapça metni ile birlikte Londra'daki İsmâilî Araştırmalar Enstitüsü'nün (The Institute of Ismaili Studies) katkılarıyla neşredilmiştir (Oxford University Press, Oxford & New York 2009). Eser son olarak Muhammed Ali Âzerşeb tarafından önceki edisyonun

<sup>1</sup> Eser iki cilt bir arada olmak üzere 434 varaktan (868 sayfa) ve her varak da 25 satırdan oluşmaktadır. Birinci cilt 240 varak olup *Mefâtihu'l-furkân* isimli on iki bölümlük mukaddimeyi (26<sup>b</sup>), Fatiha (vr. 45<sup>b</sup>) ve Bakara sûresinin 123. âyetine kadar olan kısmı ihtiva eder (240<sup>b</sup>). İkinci cilt ise Bakara sûresinin 124. âyetinden başlar (vr. 241<sup>a</sup>) ve Bakara sûresinin son âyetiyle nihayete erer. Eserin ünvan sayfasında "*Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebrâr fi tefsiri'l-Kur'ân* kitabı İmâmü'l-hucce Tâcü'l-mille ve'd-dîn Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî'nin tasnifindedir. Allah onun ravzasını gufran sağanaklarıyla sulasın ve onu cennet bahçelerinin en yücesine yerleştirsin" ibaresi bulunmaktadır. Bunun altında "Ubeydullah el-Vâsık b. İbrahim b. Muhammed b. el-Müeyyed Ebu'l-Mecâmî el-Hamevî el-Cüveynî kendi için istinsah etti. Bu satırların yazılışı 4 Şaban 667'de (1268) tamamlandı." notu vardır. Bu satırlar muhtemelen eserin yazımı tamamlandıktan sonra yazılmıştır. Zira eserin ferağ kaydında "Kitabın yazılması Allah'ın yardımı ve inayetiyle 667 (1268) senesi Recep ayında tamam oldu. Allah'ım sen eserin kâtibi Muhammed b. Muhammed ez-Zâncî'nin günahlarını bağışla" kaydı vardır. Yine ünvan sayfasının üzerinde "Bu tasnifin başlangıcı 538 (1143) yılının aylarına denk gelir", bunun altında ise "musannif hattından naklettim" ibaresi bulunmaktadır. İkinci cildin ilk varağının yan boşluğunda ise bunun tefsirin ikinci cildin başlangıcı olduğu ve bu cildin 540 (1145) senesi Muharrem ayında tamamlandığı ve nüshanın aslının musannif hattı olduğu bildirilmektedir. İkinci cildin sonunda ferağ kaydının alt tarafında bu nüshanın Kuran'ın sırlarına vâkıf olan Tâcüddîn eş-Şehristânî'nin musannif hattı olan nüshasından istinsah edildiği ve eserin aslının iki cilt olduğu yazmaktadır. Eser, Abdülhüseyn Hâirî'nin önsözü ve Perviz Ezkâî'nin indeksiyle tıpkıbasım olarak neşredilmiştir.

devamı olarak tamamı iki cilt halinde yayımlanmıştır (Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2008).<sup>2</sup>

Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren eski kaynaklarda Şehristânî'ye ait *Mefâtihu'l-esrâr* adlı bu tefsirden ismen söz edilmemiş olması eserin Şehristânî'ye aidiyeti noktasında bazı kuşkulara yol açmıştır. Zira genel kabule göre fıkhîta Şâfiî, itikatta Eş'arî<sup>3</sup> mezhebine mensup olarak kabul edilen ve bu yönünü eserlerine de yansıtan Şehristânî,<sup>4</sup> diğer eserlerinin aksine bu eserinde Şii/İmâmî veya İsmâilî sayılabilecek bazı görüşler serdetmesi ve Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasını olumlayan bazı ifadelere yer vermesi bu kuşkuyu daha da artırmıştır.

Hız. Ali mushafından bahsederken Kur'ân'ın cem' esnasında tahrif edildiğine ve Ehl-i Beyt'in faziletine dair bazı âyetlerin Kur'ân'dan çıkarıldığını ifade eden rivâyetleri kritiğe tâbî tutmadan âdetâ olumlar gibi bir tavır takınması, Şehristânî'nin itikâdî kimliği üzerinde var olan şüphelerin bu eseri vasıtasıyla yeniden

<sup>2</sup> Yazma nüshada olduğu gibi, *Mefâtihü'l-furkân* isimli on iki bölümlük mukaddimeyi Fatîha ve Bakara sûresinin 123. âyetine kadar olan kısmı ihtiva eden ilk cildi 600 sayfadan oluşmaktadır. İkinci cilt ise Bakara sûresinin 124. âyetinden başlar ve Bakara sûresinin 286. âyetiyle sona erer. Eserin baş tarafında tefsirin muhakkiki Muhammed Ali Âzerşeb tarafından Şehristânî'nin hayatı, eserleri, ilmî mevkii, hocaları, tefsirin nüshası, tahkikte takip ettiği metot gibi yaklaşık 60 sayfalık bir giriş vardır. Tefsirin sonunda da yine muhakkik tarafından eklenen iki ek bölüm bulunmaktadır. Bunlardan birinci ek Şehristânî'ye nispet edilen *Meclis fi'l-Halk ve'l-Emr* adlı Farsça telif ettiği ve Celal Nâinî tarafından *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Hüccetü'l-Hak Ebü'l-Feth eş-Şehristânî*'nin sonunda yayımlanan (Tahran 1343/1964) eserin, tefsirin muhakkiki Âzerşeb tarafından yapılmış Arapça tercümesidir. İkinci ek ise Şehristânî'nin mukaddimesinin üçüncü bölümünde bazı şahsî mushafların sûre tertiplerini içeren bölümün yine tefsirin muhakkiki Âzerşeb tarafından başka eserlerde yer alan şahsî mushafların sûre tertipleriyle ilgili mukayeseli mütâlaalarından oluşmaktadır. Tefsirin muhakkik tarafından oluşturulan oldukça mufassal bir fihrist ve indeksi bulunmaktadır. Ayrıca tefsirin sonunda Şehristânî üzerine çalışmaları bulunan ve eserin mukaddime ve Fatîha sûresini muhtevî bölümünü İngilizceye tercüme eden eserin editörü Toby Mayer'in İngilizce bir giriş yazısı bulunmaktadır.

<sup>3</sup> bkz. Yâkût, el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut 1990, III, 427-428; Tâceddîn Abdülvehhâb es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, Kahire 1964-1976, VI, 128; Ebü'l-Abbâs Şemseddin İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut trs., IV, 273-275.

<sup>4</sup> Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîâm*, nşr. Alfred Guillaume, yy., ts., s. 11, 72, 282; Muhammed b. Nâsır b. Sâlih es-Suheybânî, *Mencehü's-Şehristânî fi kitâbihi'l-Milel ve'n-Nihal*, Riyad trs., s. 90-91.

gündeme gelmesine sebep olmuş ve hakkındaki Şîî ve/veya İsmâilî olduğu yönündeki iddiaların hiç de sebepsiz yere dile getirilmediğini bu eserinde göstermiştir.

Genel kabule göre itikatta Sünnî/Eş'arî olarak kabul edilen Şehristânî'nin Şîî/İmâmî veya İsmâilî/Bâtınî olduğu yönünde de ciddi iddialar bulunmaktadır.<sup>5</sup> Bu iddialar ilk olarak Şehristânî'nin muasırları olan Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1166), Zahîrüddîn el-Beyhakî (ö. 565/1169) ve Ebû Muhammed İbn Arslan el-Hârizmî (ö. 568/1172) tarafından ortaya atılmıştır. el-Hârizmî Şehristânî'yi itikat hususunda bocalama, ilhada meyletme ve şeriatın nurundan yüz çevirip felsefenin karanlıklarına dalmakla suçlamakta,<sup>6</sup> öğrencisi Ebû Sa'd es-Sem'ânî ise onun Ehl-i Kal'a'ya (Alamut kalesindekilere-Bâtıniyye/ İsmâiliyye'ye) meyletmek, bu fırkanın propagandasını yapmak ve Şîîlik temayülünde (teşeyyü') aşırı gitmekle itham edildiğini haber vermektedir.<sup>7</sup> Muhtemelen ömrünün otuz yılını Nizârî-İsmâilî hareket içinde geçiren ve daha sonra Şîî-İmâmî itikadı benimseyen Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) *Seyr-u sülûk* adlı eserinde bu konuda daha da ileri giderek Şehristânî'den Bâtınî-İsmâilî davet hiyerarşisinde önemli bir statüyü ifade eden "Dâi'd-duât"<sup>8</sup> olarak söz etmiş ve kendisinin bizzat Şehristânî'nin devamlı hizmetinde bulunan bir şâkird ve müstefidi olan babasının dayısı tarafın-

<sup>5</sup> Şehristânî'nin mezhebî kimliği hakkında tartışmalar için bk. Mustafa Öztürk, "The Different Stances of al-Shahrestâni: A Study of the Sectarian Identity of Abûl-Fath al-Shahrestâni in Relation to his Qurânic Commentary, Mafâtih al-asrâr", *İlahiyat Studies*, cilt: I, sayı: 2, Bursa 2010, ss. 195-239; Makalenin gözden geçirilmiş Türkçe çevirisi için bkz. "Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebû'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 12, sayı: 1, 2012, ss. 7-12, (Bundan sonra makalenin Türkçe versiyonuna atıfta bulunulacaktır).

<sup>6</sup> el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 377.

<sup>7</sup> Ebû Sa'd Abdülkerim es-Sem'ânî, *et-Tahbir fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, Bağdat 1975, s. 227-228; a. mlf, *el-Müntehab min mu'cemi şüyuhî'l-İmam el-Hafız Ebî Sa'd Abdülkerim İbn Muhammed b. Mansur es-Sem'ani et-Temîmî*, dirase ve tahkik: Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir, Riyad 1996/1417, I, 1503.

<sup>8</sup> İsmâilî davet/propaganda hiyerarşisinin en tepesinde yer alan İmâm, dâiler arasından en yetkin, en bilgili olanını seçer ve bu seçkin dâi "Dâi'd-duât" diye anılır. Bütün bölgelerdeki propaganda faaliyetlerini denetleme işi bu baş dâiye tevdi edilir. Ayrıca bu baş dâi, İmâm ile dâiler arasındaki irtibatı sağlayan bir köprü konumundadır. Te'vile dayalı hikmet/felsefe toplantılarını organize görevi de ona aittir. Bazen "Dâi-yi ekber" ve "Bâb" diye de anılan bu en yüksek dâi bir üst rütbeyi temsil eden Hücet'e karşı sorumludur. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara 2003, s. 98-99.

dan eğitildiğini söyleyerek Şehristânî'nin İsmâilî davanın önemli bir üyesi olduğunu haber vermiştir.<sup>9</sup>

Şîi-İmâmî müellif İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ise Şehristânî'nin İmâmiyye'ye kin besleyenlerin en şedidlerinden biri olduğunu iddia etmektedir.<sup>10</sup> Ancak İbn Teymiyye'nin Hillî'nin *Minhâcü'l-Kerâme*'sine reddiye mahiyetinde yazdığı *Minhâcü's-sünne* adlı eserinde söyledikleri Hillî'nin tam aksi istikamettedir. O için gerçeğinin Hillî'nin söylediği gibi olmadığını, Şehristânî'nin birçok konuda İmâmiyye Şiası'nın görüşlerine meylettğini, hatta kimi zaman da Şia'nın Bâtıniyye-İsmâiliyye koluna ait görüşler zikrettiğini, bu yüzden kimilerinin onu gerçekte İsmâilî olmadığı halde İsmâiliyye'ye mensup olmakla itham ettiklerini söyler. Nitekim *el-Milel ve'n-nihal* ve *el-Musâra'a* adlı kitaplarını döneminde Şia'nın önde gelenlerinden olan Nakîbüleşraf Ali b. Ca'fer el-Müsevî için yazdığını, sözü edilen kişinin ise İsmâilî değilse bile Şîi olduğunu ve Şehristânî'nin de eserlerinde Şîiliğini açıkça izhar ettiğini iddia eder.<sup>11</sup> Buna karşı Tâceddîn es-Sübkî Sem'ânî'nin zikrettiği İsmâilîlik ithamını tuhaf karşılamış ve Sem'ânî'nin bu bilgiyi nereden aldığını bilmediğini; Şehristânî'ye ait eserlerin bu ithamı çürüttüğünü belirtmiştir.<sup>12</sup>

Uzun bir süre üzeri küllenen bu tartışma *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* ve *Mefâtihu'l-esrâr*'ın yayınlanmasıyla birlikte yeniden alevlenmiştir. Şehristânî ile ilgili çalışmalar yapan M.T. Dânişpejûh, Muhammed Rıza Celâlî Nâinî, Guy Monnot, Jean Jolivet, Diane Steigerwald, Wilferd Madelung gibi araştırmacılar *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* ve *Mefâtihu'l-esrâr*'da yer alan bazı düşüncelerden hareketle Şehristânî'nin genelde Şîi, özelde Bâtinî-İsmâilî olduğu sonucuna varmışlardır.<sup>13</sup>

Buna karşın Muhammed Tancî Şehristânî'nin aleyhindeki ithamlara rağmen akide bakımından tam bir Sünnî olup Ebü'l-Hasen el-Eş'arî taraftarı olduğunu,

<sup>9</sup> Nâsiruddîn et-Tûsî, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*, ed. ve çev. S.J. Badakhchani, London 1998, s. 26-7 (İngilizce), s. 6 (Farsça).

<sup>10</sup> İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Alî el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme*, thk. Abdurrahim Mübarek, Meşhed 1421, s. 108.

<sup>11</sup> Takiyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, nşr. M. Reşâd Sâlim, Riyad 1986, VI, 305-306.

<sup>12</sup> es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VI, 130.

<sup>13</sup> Diana Steigerwald, Al-Shahrastâni's Contribution to Medieval Islamic Thought, *Reason and inspiration in Islam: theology, philosophy and mysticism in Muslim thought: essays in honour of Hermann Landolt* içinde, ed. Todd Lawson, The Institute of Ismaili Studies, London 2005, s. 265.



muhtelif vesilelerle Eş'arî'den üstâdımız (üstâzünâ) diye bahsetmesini, Ehl-i Sünnet ile Şia arasında ihtilaf mevzularını teşkil eden hilafet meselesi ve dört halifenin hilafette ve efdaliyet bakımından sıraları gibi meşhur meselelerde, Şia'nın sahabeye ta'nı, sebbi, hatta ifrata varıp onları tekfir etmesine karşıt görüşlerinde, sünnet ehlinin görüşleri ile tam bir mutabakat halinde olup, Şia'nın bunlara müteallik fikirlerini şiddetle reddettiğini ve kelam ilmi bakımından fikirlerinin tamamıyla sünnet ehlinin fikirlerine uygun olduğunu ifade etmektedir.<sup>14</sup> Ömer Faruk Harman da Şehristânî'nin eserlerinde kendini itham edenlerin iddialarını temellendirecek delilleri bulmanın zor olduğunu ifade etmiştir.<sup>15</sup>

Mesut Okumuş ise Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-esrâr* adlı tefsirini tanıttığı yazısında gerek muhakkik Âzerşeb gerekse de esere giriş yazan Toby Mayer'in Şehristânî'nin tefsirinde yer alan bazı izahlardan ve Eş'arî geleneği ile uyuşmayan kimi farklı görüş ve yaklaşımlarından hareketle onda Şii/İsmâîlî eğilimlerin varlığını ispatlamaya yönelik çaba ve zorlama içine girdiklerini bu zorlama ve tahrif eğilimli girişimler üzerinde ciddiyetle durulması gerektiğini, her ne kadar Şehristânî'nin el-Kuleynî'nin (328/940) *el-Kâfi* adlı eserinden ve Cafer-i Sadık'tan birtakım rivayetler nakletmesi, Ehl-i Beyt imamlarına büyük saygı göstermesi ve benzeri örneklerden hareketle onun Şii hele de İsmâîlî eğilimler içinde olduğunu söylemenin doğru ve insaflı bir yaklaşım olamayacağını belirtir. Özellikle Toby Mayer'in Şehristânî'nin tefsirinde adını zikretmediği bir hocadan tefsir konusunda ders aldığını belirtmesinden hareketle burada adı zikredilmeyen zatın Hasan Sabbah olmasa da onun dâîilerinden biri olma ihtimalinden bahsetmesinin ise son derece yanlış, yanlış ve art niyetli bir değerlendirme olduğunu düşünmektedir.<sup>16</sup>

Gerçekten de bazı araştırmacılar tarafından iddia edilen Şehristânî'nin “Şii ve ya İsmâîlî olduğu yargısı, art niyetli, tarafgirâne, olmayan şeyleri varmış gibi gösteren, sadece birkaç parametreye bakılarak, mezhebî saiklerle hareket edilerek neticeye ulaşılmış bir yargı mı, yoksa araştırmacıları bu yönde düşünmeye sevkedecek ciddi kanıtların varlığı mıdır? Şüphesiz çağdaş Şii ve İsmâîlî araştırmacıların bazı önemli şahısları küçük bir ipucundan hareketle kendi mezheplerine mal etme

<sup>14</sup> Muhammed Tanci, “Şehristânî”, *İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1993, XI, 396.

<sup>15</sup> Ömer Faruk Harman, “Şehristânî”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 468.

<sup>16</sup> Mesut Okumuş, “Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebrâr”, tahkik ve ta'lik: Muhammed Ali Âzerşeb, Merkezi'l-buhûsi ve'd-dirasâti li't-türâsi'l-mahtut, II cilt, Tahran 1429/2008, (Kitap Tanıtımı), *İslami İlimler Dergisi*, yıl 5, sayı 1, Bahar 2010, s. 215-220.



çabaları müsellemler bir husustur. Bununla birlikte -her ne kadar aşırıya kaçan bazı görüşler olsa da- araştırmacıları bu yönde bir görüş serdetmeye sevkedecek, İsmailî/Bâtınî değilse bile en azından bir kişinin Şîî sayılabilmesi için gereken Şîa'nın temel inanç sistemiyle paralellik arzeden bir hayli argümanın tefsirinde varlığı da inkar edilemeyecek bir gerçektir. Burada en azından şu kadarını söyleyebiliriz ki Şehristânî'nin diğer eserleri üzerinden "kendini itham edenlerin iddialarını temellendirecek delilleri bulmanın zor olduğu" yargısına varanlara hak vermekle birlikte *Mefâtihu'l-esrâr*'ı okuyup da onda Ehl-i Sünnet'in düşüncesine muhalif fikirleri bulmanın zor olduğunu iddia etmek ya o mezheplerin inanç esaslarını bilmemek, ya *Mefâtihu'l-esrâr*'ı okumamış olmak, ya da ters cepheden yanlı bir okuma demektir.

Şehristânî'nin elimizdeki mevcut eserlerinde (*Meclis fi'l-halk ve'l-emr* ve *Mefâtihu'l-esrâr*'ın dışında) bu iddiaları doğrulayacak düşüncelerin açıkça bulunmaması, hakkındaki Şîî/İmâmî veya İsmâilî/Bâtınî olduğu iddialarına şüpheyle bakılması sonucunu doğurmuş, fikirlerinin tamamıyla Ehl-i Sünnet fikirlerine uygun olduğu ve eserlerinde bu iddia ve ithamları haklı çıkaracak bir düşüncenin olmadığı ifade edilmişse de bunlar ömrünün sonlarına doğru yazdığı *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* ve *Mefâtihu'l-esrâr* adlı eserleri hesaba katılmadan yapılmış değerlendirmelerdir. İşin hayret verici olan tarafı *Mefâtihu'l-esrâr* üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan bir araştırmacının Şehristânî'nin tefsirine müttali olamayan araştırmacıların diğer eserleri üzerinden ulaştıkları "Şehristânî'nin eserlerinde kendini itham edenlerin iddialarını temellendirecek delilleri bulmanın zor olduğu" yargısını tekrar etmesidir.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Şehristânî, her ne kadar bazı yazarlar tarafından İsmâilî görüşlerle itham edilse de bizim incelemelerimiz sonucunda onun İsmâilî bir akideye sahip olmadığını, *Mefâtihu'l-esrâr* adlı eserinde elinden geldiğince, Kur'an'ı her yönü ile incelemeye çalıştığını, Kur'an'ın hiçbir harfinin bile boş bir şekilde yazılmadığını; her harfin, kelimenin ve âyetin kendine göre sırlar barındırdığını belirtmektedir. Esrâr kısmında sır olarak belirttiği şeylerin çoğu âyetlerden çıkarılan hikmetler olduğunu, insan aklını zorlayan ütopyik şeyler olmadığını belirtebiliriz. Hz. Ali, İbn Abbas ve Cafer-i Sadık'ın hayranı bir müfessir olduğunu söyleyebiliriz. Onun fıkhi mezhebi Şâfiîlik, itikadi mezhebi de Eş'arîlik olduğu eserinden ve ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bizler niyet okuyucusu olmadığımız için yazarın eserinde yazdıklarından yola çıkarak onun aşırı bir uç noktada bulunan İsmâilî görüşlere sahip olmadığını söyleyebiliriz. Esrâr kısmında ifrât ve tefrit olarak ifade edebileceğimiz düşünce ve görüşlere neredeyse rastlanmamaktadır. Abdulalim Demir, Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr*'Adlı Tefsirindeki Yöntemi, (Yüksek Lisans Tezi), DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2012, s. 152-3, 156.

Kanaatimizce *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* ve *Mefâtihu'l-esrâr* adlı eserleri de gözönünde bulundurularak yapılacak yeni bir değerlendirmede çağdaşları tarafından ortaya atılan bu iddia ve ithamların yersiz olmadığı görülecektir. Nitekim *Mefâtihu'l-esrâr*'da Kur'ân'ın tahrif edildiği fikrini onaylar tarzda pek çok ifadeye yer vermesi,<sup>18</sup> tefsir ilminin sadece Ehl-i Beyt'e mahsus olduğu hususunda sahabenin müttefik olduğunu iddia etmesi,<sup>19</sup> Hz. Ali'yi diğer sahabeye takdim etmesi,<sup>20</sup> imamet,<sup>21</sup> vasiyyet,<sup>22</sup> velâyet,<sup>23</sup> tenzil-te'vil ayrımı, Ehl-i Beyt'e özel vurgu, âyetlerdeki bazı kavramları Hz. Ali ve imamlarla müşahhaslaştırma<sup>24</sup> gibi daha pek çok konu çağdaşları tarafından gündeme getirilen hakkındaki iddia ve ithamları adeta doğrular niteliktedir.

### ***Mefâtihu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye Aidiyeti**

Şehristânî'den bahseden kaynaklarda *Mefâtihu'l-esrâr*'dan söz edilmemiş olmasının kuvvetle muhtemel sebebini Şehristânî'nin bu eseri hayatının son döneminde, himayesinde bulunduğu Sultan Sencer'in Katafan'da Karahitaylar karşısında hezimete uğramasından sonra memleketi Şehristân'da uzlete çekildiği zaman diliminde yazmış olmasına bağlayan Âzerşeb, bu yüzden Şehristânî'nin muasırı olan Beyhakî, Hârizmî ve Sem'ânî gibi müelliflerin bu eserin telifinden tam anlamıyla haberdar olmadığını, dolayısıyla Şehristânî ile ilgili bilgileri bu üç şahıstan nakleden diğer bütün kaynakların da eserden söz etme imkânı bulamadığını ve eserin meşhur olmadığını ifade etmektedir.<sup>25</sup>

Tefsirin muhakkiki Âzerşeb'in tespitine göre *Mefâtihu'l-esrâr* isminin geçtiği en eski kaynak Şii-İmâmî müellif Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698) *Bihâru'l-envâr* adlı eseridir. Meclisî *Bihâru'l-envâr*'ın “zıkr” ve “ehlü'z-zıkr”ın Ehl-i Beyt imamlarına delalet ettiğiyle ilgili babda “...şayet bilmiyorsanız zikir ehline

<sup>18</sup> Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebâr*, nşr. Muhammed Ali Âzerşeb, Merkezü'l-bühûs ve'd-dirâsât li't-türâsî'l-mahtût & Mîrâs-ı mektûb, Tahran 2008, I, 12-15.

<sup>19</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 5.

<sup>20</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, II, 658.

<sup>21</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 235, 280, II, 612, 682, 814.

<sup>22</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 131, 278, II, 905, 925.

<sup>23</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, II, 850, 858, 974.

<sup>24</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 50, 107, 171, II, 808, 1006.

<sup>25</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 33, [Nâşirin mukaddimesi].

sorun”<sup>26</sup> âyetinde geçen zikir ehlinin kimler olduğuna dair “Şehristânî *Mefâtihu'l-esrâr* adlı tefsirinde rivayet eder” (*rave's-Şehristânî fi tefsîrihi'l-müsemmâ bi Mefâtihi'l-esrâr*) diyerek *Mefâtihu'l-esrâr*'ın mukaddimesinin on ikinci bölümünde İmam Cafer-i Sadık'tan gelen “... Vallâhi Allah'ın müşküllerin götürülmesini emrettiği zikir ehli biziz” rivayetini naklederek Şehristânî'nin tefsirine atıfta bulunmuştur.<sup>27</sup> Tespitlerimize göre el-Meclisî *Mirâtü'l-ukûl* adlı eserinde de *Mefâtihu'l-esrâr*'dan aynı rivayeti nakletmiştir.<sup>28</sup>

Meclisî'den sonra *Mefâtihu'l-esrâr*'dan söz eden diğer bir zat Şihâbuddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854)'dir. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* adlı tefsirinin iki yerinde, “*hakâhu Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî fi evâili tefsîrihi Mefâtihi'l-esrâr*” ifadesiyle Şehristânî'nin tefsirinden nakilde bulunmuştur.<sup>29</sup> Âlûsî, Ahzâb sûresi 34. âyeti izah ederken Şehristânî'nin tefsirinden Bakara sûresi 129. âyetin tefsirine atıfta bulunarak hikmet kavramının nebevî sünnete karşılık geldiğini belirtmiş<sup>30</sup> ve yine Ahzâb sûresi'nin “Muhammed içinizden herhangi bir adamın babası değil, Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur” şeklindeki 40. âyetini izah ederken Gulat-ı Şia'dan bazı fırkaların vahyin sona ermediğini ve imamlara vahyedildiğine dair bazı sözler söylediklerini zikretmiştir.<sup>31</sup>

*Mefâtihu'l-esrâr*'a atıfta bulunan bir diğer şahıs ise son devir Şîî âlimlerinden Ebû Abdillâh ez-Zencânî (ö. 1940)'dir. O *Târihu'l-Kur'ân* adlı eserinde eserin bilinen tek nüshası olan Tahran'daki Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'ndeki (nr. 8086/78b, 434 vrk.) nüshayı kısaca tanıtarak Kuran ilminin Ehl-i Beyt'e mahsus olduğu ve Cafer-i Sâdık ve diğer şahsî mushafların tertibi gibi konularda Şehristânî'nin tefsirinden alıntılar yapmıştır.<sup>32</sup>

Şüphesiz bir eserin müellife aidiyetini tespit etme noktasında önemli hususların başında müellifin diğer eserleriyle üslup, yöntem, düşünce birlikteliği, diğer eserlerine atıf gibi konular büyük önem arz etmektedir. Nitekim *Mefâtihu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye aidiyetinden kuşku duymayan tefsirin nâşiri Âzerşeb de bu eserin gerek üslup gerek muhteva bakımından Şehristânî'nin diğer eserleriyle

<sup>26</sup> Nahl 16/43, Enbiyâ 21/7.

<sup>27</sup> Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, Beyrut 1404/1984, XXIII, 172.

<sup>28</sup> Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Mirâtü'l-ukûl fi şerhi ahbâri âli'r-Resûl*, Tahran 1410, II, 428.

<sup>29</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, XXII, 20.

<sup>30</sup> el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXII, 41.

<sup>31</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 65.

<sup>32</sup> Ebü Abdillâh ez-Zencânî, *Târihu'l-Kur'ân*, Beyrut 1388/1969, s. 48, 68, 76, 78, 79.

uyum içinde olduğunu ifade etmiş<sup>33</sup> Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseri üzerine derinlikli bir araştırma yapan Suheybânî de *el-Milel ve Nihâyetü'l-ikdâm* gibi muhtelif eserlerine mukayese yoluyla ifade ve üslup benzerliğinden hareketle *Mefâtihu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye aidiyetini belirlemeye çalışmış ve bu bağlamda *Mefâtihu'l-esrâr* ile diğer eserleri arasındaki benzerlik noktalarına dair örnekler vermiştir.<sup>34</sup> Mustafa Öztürk ise yukarıda zikredilen tespitlere katılmakla birlikte "Ne var ki bunca veriye rağmen eserin Şehristânî'ye aidiyeti konusunda kesin bir yargıda bulunmak yerine, aksinin mümkün olduğuna dair bir ihtiyat payı da bırakmak gerekir. Çünkü hicrî 548 (miladî:1153) yılında vefat eden Şehristânî'nin bu eserinden -Âzerşeb'in tespitine göre- ilk defa Şiî-İmâmî Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (1110/1698) nakilde bulunması, dolayısıyla müellifin vefatından sonraki beş yüz küsur yıl boyunca hiçbir âlimin bu esere atıfta bulunmamış olması gariptir" diyerek temkinli olunması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>35</sup>

Şüphesiz Öztürk'ün belirttiği bu çekincelere katılmamak mümkün değildir. Bununla birlikte bu kadar uzun bir süre bu eserden bahsedilmemiş olmasının kanaatimizce çeşitli sebepleri de olsa gerektir. Her şeyden önce Beyhakî her ne kadar eserin ismini vermemişse de Şehristânî'nin bir tefsir yazdığından bahsetmiştir. Malum olduğu üzere eser tam bir tefsir olmayıp sadece ilk iki sûrenin tefsirini içermektedir. Dolayısıyla Beyhakî'nin onu ziyaret ettiği esnada Şehristânî henüz tefsir yazımının başlarında bulunuyordu ve muhtemelen tefsirinin ismini bile koymamıştı. Bu sebeple Beyhakî bu eseri net olarak tanıtamamış olabilir. Âzerşeb'in de ifade ettiği üzere<sup>36</sup> Şehristânî bu eserini hayatının son dönemlerinde yazmış; bu yüzden Şehristânî'nin muasırı olan Beyhakî, Hârizmî ve Sem'ânî gibi müelliflerin bu eserin telifinden tam anlamıyla haberdar olamamış; dolayısıyla Şehristânî ile ilgili bilgileri bu üç şahıstan nakleden diğer bütün kaynaklar da eserden söz etme imkânı bulamamış ve eser de meşhur olamamıştır.

Kanaatimizce eserin şöhret bulamamış olmasının muhtemel sebeplerinden biri de özel şahıs koleksiyonunda bulunuyor olmasıdır. Zira Tahran'daki Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde 8086/B78 numarada kayıtlı olan ve şu an için bilinen tek nüshası durumundaki tefsiri Ubeydullah el-Vâsık b. İbrahim b. Muhammed b. el-Müeyyed Ebu'l-Mecâmî el-Hamevî el-Cüveynî (644/1247-

<sup>33</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 35-36, [Nâşirin mukaddimesi].

<sup>34</sup> Suheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 139-154.

<sup>35</sup> Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", ss. 14-15.

<sup>36</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 33, [Nâşirin mukaddimesi].

722/1322)<sup>37</sup> bizzat kendisi için müellif nüshasından istinsah ettirmiştir. Yukarıdaki mezkûr şahıs ise Şehristânî'nin bir tefsir yazdığını söyleyen Beyhakî ile Şehristânî'yi bir mecliste buluşmalarını sağlayan ve Şehristânî'nin meclis arkadaşlarından olan el-İmam Ebü'l-Hasan b. Hamuye (539/1144)'nin torunlarından. Dolayısıyla tefsirin müellif nüshası uzun bir süre Nişabur'un bu köklü sûfi ailesinin elinde kalmış olabilir ve bu durum, eserin şöhret bulmasına engel olmuş olabilir.

Bilindiği gibi Şehristânî'ye ait pek çok eserin isimleri kaynaklarda yer almakta ve ancak biz bunları Şehristânî'nin yazdığı eserlerde diğer eserlerine yaptığı atıflardan öğrenebilmekteyiz. *Mefâtihu'l-esrâr* müellifin yazdığı son eserlerden biri olması dolayısıyla -her ne kadar bu eserde diğer eserlerine atıfta bulunuyorsa da- bu eserine diğer eserlerinde atıf yapamamıştır.

Şüphesiz yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gerekçeler tefsirin şöhret bulmasına dair bazı ipuçlarından hareketle yapılmaya çalışılmış bir tahminden öteye gitmemektedir. Bununla birlikte bir eserin bir şahsa aidiyetini belirlemede tek geçerli yol, o eserin o kişinin müellifâtı arasında zikredilmiş veya zikredilmemiş olması değildir. *Mefâtihu'l-esrâr*'ın Şehristânî'nin eserleri arasında zikredilmemiş olması bu eserin ona ait olmasına engel değildir ve bunu belirlemenin daha birçok yolu vardır. *Mefâtihu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye aidiyeti konusu bundan sonra eser üzerine yapılacak olan çalışmalar açısından büyük önem arz etmesi sebebiyle biz de burada gerek Suheybânî'nin verdiği örneklerden hareketle<sup>38</sup> gerekse onun değinmediği diğer birtakım hususlara da değinerek Şehristânî'ye aidiyetinde kuşku bulunmayan *el-Milel ve'n-nihal*, *Nihâyetü'l-ikdâm*, *Musâraatu'l-felâsife*, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* gibi diğer eserleriyle de karşılaştırarak aralarındaki benzerlikleri tespit etmek suretiyle *Mefâtihu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye aidiyeti sorununu şüpheye mahal bırakmayacak şekilde bir çözüme kavuşturmaya çalışacağız. *Mefâtihu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye aidiyetini şu başlıklar altında ele alabiliriz:

<sup>37</sup> Âlim, sufi, muhaddis, Şeyhü'l-İslam, Şemsüddin Ebu İshak İbrahim Sadeddin Muhammed b. el-Müeyyed Ebi Bekir b. Ebi Abdillâh Muhammed b. Hamûye b. Muhammed el-Cüveyni el-Horasânî (644/1247-722/1322) Hoca Nasiruddin et-Tûsî'nin talebesi ve *Ferâitu's-simteyn* adlı eserin sahibidir. Hayatı hakkında bk. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mietî's-sâmine*, Beyrut, 1414/1993, I/67-68; Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 61, [Nâşirin mukaddimesi]. Burada ayrıca Nasiruddin et-Tûsî'nin Şehristânî'yi dâi'd-duât olarak nitelemesini hatırlamakta fayda var.

<sup>38</sup> Suheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 139-154.

### a. *Mefâtihu'l-esrâr*'da diğer eserlerine atıfta bulunması:

Şüphesiz bir eserin bir şahsa aidiyetini belirlemede en mühim hususlardan biri müellifin te'lif ettiği diğer eserlerine atıfta bulunmasıdır. *Mefâtihu'l-esrâr* Şehristânî'nin ömrünün sonlarına doğru yazdığı bir eser olduğundan bu eserin bir çok yerinde daha geniş bilgi için *el-Milel ve'n-nihal*, *Târîhu'l-hukemâ* ve *el-Uyûn ve'l-enhâr* gibi daha önce yazdığı diğer eserlerine atıfta bulunmaktadır. Mesela Bakara sûresi 62. âyette geçen "sâbiîn" kavramını açıklarken yaklaşık üç sayfa Sâbiîlik'ten bahsettikten sonra "İşte bu Sâbiîlerin mezhebidir. Onun uzun bir açıklaması vardır. Bunun için *el-Milel ve'n-nihal* adlı kitaba müracaat et" diyerek *el-Milel*'e atıfta bulunur.<sup>39</sup> Yine Bakara 36. âyetin tefsirinde Âdem'in cennetten çıkarılması, şeytanın tökezlemesi hususunda on madde zikrettikten sonra "Biz *Târîh(u'l-Hukemâ)*, ve *Kitâbu'l-uyûn ve'l-enhâr*'da Âdem'in ayağının kaymasının hikmetini kırk yönden ve şeytanın tökezlemesindeki hatayı kırk yönden açıkladık" diyerek diğer eserlerine atıfta bulunur.<sup>40</sup>

### b. Muasır olan Zahîrûddîn el-Beyhakî'nin onun bir tefsir yazdığını söylemesi:

Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren eski kaynaklarda her ne kadar ismen bu tefsirden söz edilmemiş olmakla birlikte, çağdaşı el-Beyhakî onun bir tefsir yazdığını ve âyetleri şeriatın kaidelerine, felsefenin kurallarına daha başka unsurlara dayanarak yorumladığını zikretmiştir.<sup>41</sup> Şehristânî'nin kaynaklarda adı geçen *Kıssatu Seyyidinâ Yûsuf Aleyhisselâm (Şerhu/Tefsîru Sûreti Yûsuf)* adlı Yûsuf sûresinin tefsirine dair bir eseri daha vardır.<sup>42</sup> Beyhakî her ne kadar

<sup>39</sup> *Nihâyetü'l-ikdâm* ve *Musâraatu'l-felâsife* adlı eserlerinde de yine *el-Milel*'e atıf yapmaktadır. bk. eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 5; eş-Şehristânî, *Musâraatu'l-felâsife*, nşr. Süheyr Muhammed Muhtar, Kahire 1396/1976, s. 14.

<sup>40</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 291.

<sup>41</sup> "Şehristânî bir tefsir tasnif ediyor ve âyetleri şeriatın kaidelerine, felsefenin (hikmet) kurallarına ve diğer kurallara göre te'vil ediyordu. Bunun üzerine, "Bu tarz bir tefsir doğru metottan sapmadır. Kur'an ancak sahabe ve tâbiûndan gelen nakiller ışığında tefsir edilir. Kur'an'ın tefsir ve te'vilinde felsefenin yeri yoktur. Kaldı ki din ile felsefeyi (şeriat ve hikmet) İmam el-Gazâlî'den daha güzel biçimde harmanlayan kimse de yoktur" dedim ve fakat Şehristânî bu sözüme çok kızdı." (Ebü'l-Hasen Zahîrûddîn Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Tetimmetü sıvânî'l-Hikme*, thk. Refik el-Acem, Beyrut 1994, s. 119-120.)

<sup>42</sup> Muhammed Hüseyin Ebû Sa'de "el-İtticâhü'n-nakdî inde's-Şehristânî" adlı makalesinde eserin bir el yazma nüshasının Ezher Üniversitesi kütüphanesi 2485 numarada kayıtlı olduğunu söylüyorsa da (<http://azarshab.com/Default.asp?Page=ViewData&Dir=Thaqafatona01&File=06>), (erişim 01.10.2016) eserin bir kopyasını temin için Mısır'da bulunan bir ar-

burada Şehristânî'nin yazdığı tefsirin hangisi olduğu hususunda net bir açıklamada bulunmuyorsa da gerek *Mefâtîhu'l-esrâr* gerekse *Tefsîru Sûreti Yûsuf* Beyhâkî'nin tavsifine uymaktadır. İbn Teymiyye (728/1328) Şehristânî'nin bu tefsiri (*Tefsîru Sûreti Yûsuf*) Bâtînî-İsmâîlî anlayışa göre (*alâ mezhebi'l-İsmâiliyye*) telif ettiğini haber vermektedir.<sup>43</sup> Buna göre İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi Şehristânî'nin İsmâîlî anlayışa göre (*alâ mezhebi'l-İsmâiliyye*) bir tefsir yazdığı müsellem bir husustur. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin bu ifadeleri, içinde pek çok Şîî/Bâtînî/İsmâîlî görüşler bulunan ve muhtemelen aynı metotla yazılan *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye âidiyetine bir delildir.

### c. İki eserinde de aynı hocasını zikretmesi:

Şehristânî tefsirinin baş tarafında gençlik yıllarında hocası Nâsîru's-sünne Ebu'l-Kâsım Selmân/Süleyman b. Nâsîr el-Ensârî'den tefsir dinlediğini zikreder. Yine *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde de "...biz çoğu zaman hocamız ve imamımız Nâsîru's-sünne, *Gunye* ve *Şerhu'l-İrşâd* adlı eserlerin sahibi Ebu'l-Kasım Süleyman/Selmân b. Nâsîr el-Ensârî'ye müracaat ederdik" diyerek hocasını zikreder. Dolayısıyla her iki eserde de hocasının isminde ittifak edilmesi eserin müellifine nispetinin sıhhatine delildir.

### d. Kütüphane kayıtlarında ve bibliyografik kaynaklarda eserin Şehristânî'ye nisbet edilmesi:

Tahran Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde (nr. 8086/B78, 434 vr.) bulunan ve müellif nüshasından istinsah edildiği iddia edilen tefsirin bilinen tek nüshası durumundaki eserin unvan sayfası ve ferağ kaydında eserin Şehristânî'ye ait olduğu net bir şekilde ifade edilmiştir. Bununla birlikte bugüne kadar eserin başkasına nisbet edildiğine dair bir bilgi sahibi de değiliz. Aynı zamanda Brockelmann<sup>44</sup> ve Zirikli<sup>45</sup> *Mefâtîhu'l-esrâr*'ı Şehristânî'nin müellefâtı arasında sayarken

---

kadaşımızdan ricacı olduğumuzda mezkûr numarada kayıtlı böyle bir eser olmadığı bilgisini aldık. Tefsirin muhakkiki Âzerşeb de muhtemelen Ebû Sa'd'e dayanarak eserin bir nüshasının Ezher kütüphanesinde mevcut olduğunu söyler ancak bir numara belirtmez. (Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, [Nâşirin mukaddimesi], I. 23.). Ezher kütüphanesi yazmalar kataloğunda da 2485 numarada kayıtlı *Kıssatu Seyyidînâ Yûsuf Aleyhisselâm* adında bir eser kayıtlı olmakla birlikte müellif ismi belirtilmez. (*Fihrisü'l-Mektebeti'l-Ezheriyye*, Matbaatü'l-Ezher, Kahire 1949, V, 521.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. M. Reşâd Sâlim, 2. bsk., Riyad 1991, V, 173.

<sup>44</sup> Carl Brockelmann, *Supplement*, Leiden 1937, I, 762.



Süheyr Muhammed Muhtar,<sup>46</sup> Muhammed Tâkî Dânişpejûh,<sup>47</sup> Muhammed Rıza Celâlî Nâinî<sup>48</sup> gibi çağdaş araştırmacılar da eserin Şehristânî'ye aidiyetinin sıhhati noktasında hemfikirdirler.

**e. Tefsirinde el-Milel ve en-nihal ve Nihâyetü'l-ikdâm lafızlarını zikrederek meşhur eserleri el-Milel ve'n-nihal ve Nihâyetü'l-ikdâm adlı eserlerini anımsatması:**

Şehristânî *Mefâtihu'l-esrâr*'ın önsözünde "...Geçmiş milletlerde ve önceki asırlarda gelen ümmetlere değil, bu son ümmete fayda bakımından en kapsamlı ve olay bakımından en büyük nimet olan Hz. Muhammed'i göndererek ihsanda bulunan, dinini dinlerin (el-Milel) en mükemmeli, şeriatını şeriatların ve firkaların (en-Nihal) en önemlisi kılan Allah'a hamd olsun ، (فجعل دينه أكمل الأديان والملل، (فجعل دينه أكمل الأديان والملل، şeklinde *el-Milel ve'n-nihal* lafızlarını zikrederek meşhur eserini anımsatır.<sup>49</sup> Başka bir yerde ise (...و ذلك نهاية إقدام أحد الشعيين) şeklinde *Nihâyetü ikdâm*<sup>50</sup> lafızlarını zikretmesi bizlere *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserini hatırlatır.

**f. Eserleri arasında üslup ve yöntem benzerliği:**

*Mefâtihu'l-esrâr* ile *Meclis fi'l-halk ve'l-emr*, *el-Milel ve'n-nihal*, *Nihâyetü'l-İkdâm* ve *Musâraatu'l-felâsife* adlı diğer eserleri arasındaki üslup benzerliği, yöntem benzerliği ve eserlerde zikredilen bazı görüş ve meselelerin birbiriyle uyumlu olması bu eserlerin müellifinin tek bir kişi olduğuna delâlet eder. Eserler arasındaki benzerlikler şunlardır:

<sup>45</sup> Hayruddîn Zirikî, *el-A'lâm kâmusu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, 15 bs., Beyrut 2002, VI, 215.

<sup>46</sup> eş-Şehristânî, *Musâraatu'l-felâsife*, s. 19, [Naşirin mukaddimesi].

<sup>47</sup> Muhammed Tâkî Dânişpejûh, "Dâi'd-duât Tâcüddîn Şehristânî", *Nâme-yi Âsitân-i Kuds*, Meşhed 1969, VIII, s. 61-63.

<sup>48</sup> Muhammed Rıza Celâlî Nâinî, *Şerh-i hâli ve âsâr-ı Hüccetü'l-Hak Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed Şehristânî*, Tahran Çap-ı Taban 1343hş/1964, s. 47-52.

<sup>49</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 4.

<sup>50</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, II, 599.



## 1. Bütün eserlerinin başında zikrettiği hamdele ve salve kısmının aynı cümlelerden müteşekkil olması:

الحمد لله حمد الشاكرين بجميع محامده كلها على جميع نعمائه<sup>51</sup> كلها *el-Milel'e* Şehristânî، حمدا كثيرا طيبا مباركا كما هو أهله وصلى الله على محمد المصطفى، رسول الرحمة خاتم النبيين، وعلى اله الطيبين الطاهرين صلوةً دائمةً برکتها إلى يوم الدين، كما صلى على إبراهيم و آل إبراهيم إنه حميد مجيد “Verdiği tüm nimetlere şükreden kullarının hamd ettiği gibi hamd olsun Allah’a. Lâyık olduğu tüm güzel ve kutlu övgüler O’nadır. Salat, rahmet peygamberi ve peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed ve onun temiz pak ehline olsun. Allah’ın bereketiyle salat ve selam kıyamet gününe kadar onun üzerine daim olsun. Tıpkı İbrahim ve ehline olduğu gibi. O yüce ve övgüye en layık olandır” cümleleriyle başlar.<sup>52</sup> Tefsirine de الحمد لله حمد الشاكرين بجميع محامده كلها على جميع نعمائه كلها حمدا كثيرا طيبا مباركا كما هو أهله وصلى الله على محمد المصطفى، نبي الرحمة خاتم النبيين، وعلى اله الطيبين الطاهرين صلوةً دائمةً برکتها<sup>53</sup> إلى يوم الدين، كما صلى على إبراهيم و آل إبراهيم إنه حميد مجيد şeklinde neredeyse kelimesi kelimesine –sadece rasûl yerine nebi gelmiştir- aynı ifadelerle başlayan Şehristânî,<sup>54</sup> *Musâraatu'l-felâsife*'de ise الحمد لله حمد الشاكرين وصلاة على خاتم النبيين محمد المصطفى، وعلى اله الطيبين صلوةً دائمةً إلى يوم الدين، الحمد لله حمد الشاكرين والصلاة على رسوله المصطفى، وعلى نيه<sup>55</sup> *Nihâyetü'l-ikdâm*'a ise الحمد لله حمد الشاكرين والصلاة على رسوله المصطفى، وعلى اله الطيبين الطاهرين şeklinde yine aynı kelimelerle fakat daha muhtasar bir hamdeleyle başlar.<sup>56</sup>

## 2. Bütün eserlerinde neshten muradın ibdâl ve ref' olmadığını, ikmâl ve itmâm olduğunu söylemesi:

... وكل شريعة ناسخة لما قبلها ... وکل مرتبة منها ناسخة لما قبلها لا نسخ إبطال وإعدام، اي مكملة لها إلى ما بعدها من كمال اخر<sup>57</sup> ...

<sup>51</sup> *el-Milel*'in bir baskısında نعمائه (nşr. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut 1413/1992, I, 3.) diğer bir baskısında ise (nşr. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, 3. bs., Beyrut 1414/1993, I, 17.) نعامه şeklindedir.

<sup>52</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, 3. bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1414/1993, I, 17.

<sup>53</sup> Matbu nüshada muhakkik tarafından بركتها şeklinde noktalanmış ise de yazma nüshada بركتها şeklinde noktalama olmadığı için بركتها şeklinde okumak daha uygun görünüyor.

<sup>54</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 3. Benzer bir ifade için bk. *Mefâtihu'l-esrâr*, II, 682.

<sup>55</sup> Şehristânî, *Musâraatu'l-felâsife*, s. 13.

<sup>56</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 3.

<sup>57</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 52.

<sup>58</sup> “Her şeriat kendinden öncekini neshedicidir, yani kendinden sonra gelip onu tamamlayacak yeni bir şeriat gelinceye kadar her şeriat bir öncekini tamamlayıcıdır /mükemmelleştiricidir (mükemmile). Buradaki inceliği iyi anla! Zannetme ki bir şeriat diğer bir şeriatı ibdâl eder, yahutta başka bir hüküm koymak suretiyle o şeriatın hükümlerini ref eder.” *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserinde في الطبيعة الاستحالة طور إلى طور، وحال إلى حال، وفي كل استحالة كمال، وفي الشريعة، النسخ دور إلى دور، وحكم إلى حكم. وفي كل نسخ كمال. احذرا! أن تعتبر نسخ الأحكام إبطالا، اعتبرها كمالا. إن بطلت النطفة فأين تستقر العلقة؟ إن بطلت الأسماء فأين تستقر المعاني؟ “Tabiatta halden hale ve kademe kademe bir değişim ve dönüşüm vardır. Ve her değişim ve dönüşümde de mükemmelleşme vardır. Şeriatda da bir devirden bir devire ve bir hükümden bir hükme nesh vardır. Ve her nesihde de kemal/mükemmelleşme vardır. Sakın ha! Ahkâmın neshini “ibdal” olarak görme! Onu “kemal” olarak gör/değerlendir. Şayet nutfe ilga/ibdal edilseydi alaka nereye yerleşirdi. Şayet isim ibdal olsaydı mana nereye yerleşirdi.”<sup>59</sup> derken *el-Milel*'de الكلام في النسخ وأن هذه الشريعة “Nesh, asıl itibarıyla geçersiz kılma değil, ikmâl etme anlamındadır”<sup>60</sup>, *Nihayetül-ikdam*'da<sup>61</sup> ise ناسخة للشرائع كلها وهي أتمها وأكملها... “Nesh konusuna gelince, bu şeriat, bütün şeriatları neshedendir. O şeriatların en tamam olmuşu ve en mükemmelidir (ekmel).” diyerek bütün eserlerinde neshten muradın ikmâl ve itmâm olduğunu söylemesi eserin Şehristânî'ye aidiyetine bir delildir.<sup>62</sup>

### 3. Ülü'l-azm peygamberlerden her birine bir özellik bahşedildiği iddiası:

Şehristânî her üç eserinde de ülü'l-azm peygamberlerden her birine husûsî bir özellik bahşedildiğini iddia ederek tefsirinde şöyle der: وسر آخر: أن آدم عليه السلام كان مخصوصاً بالأسماء، وأن نوحاً عليه السلام كان مخصوصاً بمعاني تلك الأسماء، وأن إبراهيم عليه السلام كان مخصوصاً بالجمع بين تلك الأسماء والمعاني إتماماً للكلمات، ثم إن موسى عليه السلام كان مخصوصاً بالتنزيل، وإن عيسى عليه السلام (كان) مخصوصاً بالتأويل، وإن محمداً عليه الصلاة والسلام كان مخصوصاً بالجمع بين التنزيل والتأويل على ملة أبيكم إبراهيم “Diğer bir sır ise şudur: Âdem'e (a.s.) isimleri öğrenme, Nuh'a (a.s.) bu isimlerin manalarını öğ-

<sup>58</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 507.

<sup>59</sup> Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr*, (*Mefâtihu'l-esrâr*'ın ekinde, Farsça aslından Arapça'ya çeviren Muhammed Ali Âzerşeb), II, 1069.

<sup>60</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 255

<sup>61</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 499.

<sup>62</sup> Şehristânî'nin nesh anlayışı ile ilgili geniş bilgi için bk. Recep Arpa, “Şehristânî'nin Nesh Anlayışı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 32, İstanbul 2014, ss. 39-61.



için de besin olmuştur. Allah Teâlâ yarattığı her varlığa yaratıldığı türden bir besin takdir etmiştir.)<sup>69</sup> *Mefâtihu'l-esrâr*'da الأرزاق السماوية والأرزاق الأرضية (ولكن لما أجرى الله تعالى سنته بأن جعل رزق كل شيء مما خلقه منه. ولما خلق الأجساد من التراب جعل غذاءهم من التراب، ولما أبدع الأرواح بأمره: Allah Teala sünnetini icra ederek yarattığı her şeye rızıkını kendi cinsinden vermiştir. Allah Teala insanların bedenlerini topraktan yaratınca onların gıdalarını ve rızıklarını da topraktan yaptı. “*Ruh Rabbimin emrindedir.*” âyetinde ifade edildiği üzere ruhları yoktan var edip yarattığında gıdalarını ve rızıklarını da emrinden yaptı” *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserinde ise بالغذاء الجسماني: الطعام والشراب، وللأرواح تربيةً بالغذاء الروحاني: التنزيل والتأويل، الأجساد مخلوقة من التراب والماء، وغذاؤها مصنوع من ذلك أيضاً، “Bedenlerin terbiyesi yeme-içme gibi cismânî gıdalarla olur. Ruhların terbiyesi ise te'vîl ve tenzîl gibi rûhânî gıdalarla olur. Bedenler toprak ve sudan yaratılmıştır. Dolayısıyla gıdası da toprak ve sudan yapılmıştır. Ruhlar ise ol!/kûn emrinden ve kelimededen yaratılmış, dolayısıyla gıdası da kelimelerden yapılmıştır.”<sup>70</sup> der.

## 6. Tabîî hareketlerin üç çeşit olduğu iddiası:

Şehristânî *Mefâtihu'l-esrâr*'da şöyle der: أصبحت الحركات الطبيعية معمل الملائكة وأصابت الحركات الاختيارية معمل الأنبياء. الحركات الطبيعية ثلاثة أنواع: حركة على المركز، وحركة من المركز. الحركات الاختيارية معمل الأنبياء. الحركات الطبيعية ثلاثة أنواع: حركة على المركز، وحركة إلى المركز. Tabîî hareketler meleklerin çalışma alanı, ihtiyârî hareketler ise peygamberlerin çalışma alanıdır. Tabîî hareketler üç nevîdir: Merkez üzerinde hareket, merkezden hareket ve merkeze hareket.<sup>71</sup> *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserinde de kelimesi kelimesine aynı ifadeleri tekrar eder.<sup>72</sup> أصبحت الحركات الطبيعية معمل الملائكة والحركات الاختيارية معمل الأنبياء. الحركات الطبيعية ثلاثة أنواع: حركة على المركز، وحركة من المركز، وحركة إلى المركز.

## 7. İhtiyârî hareketlerin üç çeşit olduğu iddiası:

Şehristânî elimizdeki mevcut dört eserinde de -eserlerde işlenen konulara göre bazı kelimeler farklılık arz ediyorsa da- insanın ihtiyârî hareketlerinin fikrî, kavli ve fiilî olmak üzere üç nevî olduğunu iddia eder. *Mefâtihu'l-esrâr*'da şu ifadelere yer verir: أن الحركات التي هي مورد التكليف ومصدر الثواب والعقاب ثلاث: حركة فكرية، وحركة

<sup>69</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 231.

<sup>70</sup> Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr*, II, 1081-82.

<sup>71</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, II, 1052.

<sup>72</sup> Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr*, II, 1067.

قولية، وحركة فعلية. فنظم الحركات كلها في التقوى والإيمان بالغيب والعبادة؛ فالتقوى في المتقين هو الهداية في الحركة الفكرية، والتصديق بالغيب هو الإشارة إلى الحركة القولية، والطاعة في المصلين *Teklifin hedefi, sevap ve cezanın kaynağı olan* والمنفقين عبارة عن الحركة الفعلية. hareketler üçtür: Fikrî hareket, kavli hareket, fiilî hareket. Bütün hareketlerin tertibi takvâ, ğayba iman ve ibadetlerde düzenlenmiştir. Müttakiler hakkında takvâ fikrî hareketteki hidâyet, ğayba imanı tasdik etmek kavli harekete işaret, namaz kılanların ve infak edenlerin taati ise fiilî hareketten ibarettir.”<sup>73</sup>

*Nihâyetü'l-ikdâm*'da da insanın ihtiyârî hareketlerinin fikrî, kavli ve fiilî olmak üzere üç nevî olduğunu, fikrî hareketlerin hüccet-şüphe, doğru-yanlış, hak-batıl, kavli hareketlerin sıdk-yalan, ikrâr-inkâr, bilgelik-aptallık, fiilî hareketlerin ise hayır-şer, tâat-ma'siyet, salâh-fesâdı müştemil olduğunu söyler:<sup>74</sup> ومن وجه آخر نقول: الحركات الاختيارية التي اختصت بتصرفات الإنسان ثلث: حركة فكرية وهي من تصرفات عقله وفكره، وحركة قولية وهي من تصرفات نفسه ولسانه، وحركة فعلية وهي من تصرفات بدنه، والقوى البدنية وما من حركة من هذه الحركات إلا والله فيها حكم بالأمر والنهي فإن الفكرية تشتمل على حجة وشبهة وصواب وخطأ وحق وباطل والقولية تشتمل على صدق وكذب وإقرار وإنكار وحكمة وسفه والفعلية تشتمل على خير وشر وطاعة ومعصية وصلاح وفساد

والحركات الاختيارية ثلاثة أنواع: *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserinde ise şöyle der: حركة فكرية، وحركة قولية، وحركة فعلية... في الحركات الفكرية: حق وباطل، وفي الحركات القولية حركة فكرية، وحركة قولية، وحركة فعلية... *İhtiyârî hareketler üç çeşittir: Fikrî hareket, kavli hareket, fiilî hareket. Fikrî hareketlerde hak ve batıl, kavli hareketlerde sıdk-yalan, fiilî hareketlerde ise hayır ve şer vardır.*”<sup>75</sup>

*el-Milel*'de ise şöyle der: وكما أن حركات الناس معجزات الحيوان كذلك حركات الأنبياء معجزات الناس لأن الحيوانات لا يمكنها أن تبلغ إلى الحركات الفكرية حتى تميز الحق من الباطل ولا أن تبلغ إلى الحركات القولية حتى تميز الصدق من الكذب ولا أن تبلغ إلى الحركات الفعلية حتى تميز الخير من الشر فلا التمييز العقلي لها بالوجود ولا مثل هذه الحركات لها بالفعل. İnsanların hareketleri hayvanlara göre mucizevî olduğu gibi peygamberlerin hareketleri de insanlara göre mucizevîdir. Çünkü hayvanlar hakkı batıldan ayırabilecek *fikrî hareketlerde* bulunma düzeyine ulaşamadıkları gibi doğruyu yanlıştan ayırmalarını sağlayacak *kavli hareketler* seviyesine de ulaşamamışlardır. Aynı şekilde hayvanların hayrı şerden ayırmalarını sağlayacak *fiilî hareketlere* ulaşmaları da söz

<sup>73</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 141; II, 612, 1053.

<sup>74</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 275.

<sup>75</sup> Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr*, II, 1067.

konusu değildir. Onların varlığı aklı olarak temyiz kabiliyetleri olmadığı gibi bu ve benzeri türden hareketleri bilfiil yapabilecek güçleri de yoktur.”<sup>76</sup>

### 8. Hakkın muhik vasıtasıyla mücmel olarak, muhikın da hak vasıtasıyla mufassal olarak bilineceği iddiası:

Şehristânî *el-Milel*'de şöyle der: وهذه الطريقة هي التي عرفنا بها المحق بالحق معرفة مجملة ثم نعرف بعد ذلك الحق بالمحق معرفة مفصلة حتى لا يلزم دوران المسائل “Bu yol hak vasıtasıyla muhik mücmelen bildiğimiz, sonra da muhik vasıtasıyla hakkı tafsilatlı bir bilgiyle bildiğimiz bir yoldur ki böylelikle meselelerin tekrarlanması önlenmiş olsun.”<sup>77</sup>

*Mefâtihu'l-esrâr*'da da aynı ifadelerle yer veren Şehristânî şöyle der: فهاننا عرف المحق بالحق... وهاهنا عرف الحق بالمحق فصح قول من قال: « بالحق يعرف المحق » وصح قول من قال: « بالمحق يعرف الحق ». لكن المحق يعرف بالحق معرفة مجملة، وبالمحق يعرف الحق معرفة مفصلة “Burada muhik hak vasıtasıyla bilindi, sonra da hak muhik vasıtasıyla bilindi. “Muhik hak vasıtasıyla bilinir” diyenin sözü de, “Hak muhik vasıtasıyla bilinir” diyenin sözü de doğrudur. Fakat muhik hak vasıtasıyla mücmelen bilinirken hak muhik vasıtasıyla mufassal olarak bilinir.”<sup>78</sup> Yine *Mefâtihu'l-esrâr*'da farklı bir yerde şöyle der: فالنبي والقرآن متصادقان في الشهادة تصادق الحق والمحق، فيعرف المحق بالحق معرفة مفصلة “Peygamber ve Kur’ân şahitlikte birbirini tasdik eden hak ve muhik gibi iki tasdik edicidir. Muhik hak vasıtasıyla mücmelen bilinirken hak muhik vasıtasıyla mufassal olarak bilinir.”<sup>79</sup>

### 9. İnsanlar arasında ortaya çıkan ilk şüphenin Şeytandan kaynaklandığı ve yedi tane olduğu iddiası:

Şehristânî *el-Milel*'de şöyle der: “Ben bir süredir Âdem oğlu arasında ortaya çıkan her türlü şüphenin kovulmuş olan şeytanın saptırma ve vesveselerinden kaynaklandığını düşünüyorum ve söylüyordum. Şeytanın şüpheleri yedi tane olduğu gibi, bidat ve dalâlet mezheplerinin belli başlı olanları da yedi tanedir ( و إذا كانت ) ( الشبهات محصورة في سبع عادت كبار البدع و الضلالات الى سبع ). Her ne kadar metod ve ifadeleri farklı olsa da dalâlet ve küfr ehlî fırkaların ortaya koyduğu şüpheler belirtilen bu yedi şüphenin sınırlarını aşmazlar.”<sup>80</sup> Aynı şekilde *Mefâtihu'l-*

<sup>76</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 352.

<sup>77</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 233.

<sup>78</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 316.

<sup>79</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 62.

<sup>80</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 25.

*esrâr*'da da dalâletin kaynağı olan şüphelerin yedi tane olduğunu ve bu şüphe ashâbının da yedi fırkadan ibaret olduğunu iddia eder ( والشبهات التي هي أصول ) (الضلال سبع، وأصحاب تلك الشبهات سبع فرق).

### 10. Mefruğ-müste'nef, tezat-terettüb, halk-emr gibi kavramlara diğer eserlerinde de yer vermesi:

Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-esrâr*'da tefsir metodunu üzerine bina ettiği ve Kur'an'daki sırların kapısını açan anahtar kavramlar olarak gördüğü mefruğ-müste'nef, tezat-terettüb, halk-emr gibi kendine has anlamlar yüklediği kavramlara diğer eserlerinde de yer verir. Örneğin Şehristânî tefsirinde kullandığı tezat ve terettüb kavramlarını aynı şekilde *el-Milel ve'n-nihâl*<sup>81</sup> ve *Musâraatu'l-felâsife*'de<sup>82</sup> de aynı minval üzere kullanmıştır. Özellikle *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eseri tefsirinde kullandığı halk-emr,<sup>83</sup> mefruğ-müste'nef,<sup>84</sup> gibi kavramların daha ayrıntılı bir şekilde açıklanmasından ibarettir. Örneğin mefruğ-müste'nef kavramlarıyla ilgili tefsirinde şöyle bir tartışmaya yer verir: اعلم أن لفظ المفروغ والمستأنف إنما أخذ من الشيخين العمرين أبي بكر وعمر رضوان الله عليهما حيث تكلموا في القدر، فقال عليه و اله السلام: فيم أنتم؟ قالوا: نتكلم في القدر. فقال: هلا تكلمتم في ملك خلقه الله تعالى نصفه من نار ونصفه من تلح، فلا النار تذيب الثلج، ولا الثلج يطفئ النار، تسبيحه سبحانه من جمع بين النار والثلج. فقام إليه عمر حتى جلس عنده وقال: يا رسول الله! أ نحن في أمر مبتدأ أم نحن في أمر مفروغ؟ وفي رواية قال: الأمر أنف؟ فقال عليه السلام: «نحن في أمر مفروغ عنه. فقال عمر: إن كان الأمر قد فرغ منه فقيم العمل إذا؟ فقال عليه و اله السلام: أديا عمرا اعملوا وكل ميسر لما خلق له، فأخذ لفظ المفروغ فقيم العمل إذا؟ فقال عليه و اله السلام: أديا عمرا اعملوا وكل ميسر لما خلق له، فأخذ لفظ المفروغ والمستأنف من ذلك المجلس Ömer arasındaki geçen şu tartışmadan alınmıştır. Bir defasında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer kader hakkında hararetli bir tartışmaya tutuşmuşlardı. Hz. Peygamber onlara ne hakkında tartıştıklarını sordu. Onlar da “kader hakkında konuşuyoruz” dediler. Hz. Peygamber kader hakkında konuştuklarını söyleyen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e “Siz Allah'ın yarısı ateşten yarısı buzdan yarattığı, ateşin buzu eritmediği, buzun ise ateşi söndürmediği, ateş ve buzu bir arada cem eden Allah'ın şanı ne yücedir’ diye tesbih edip duran bir melek hakkında mı konuşuyorsunuz?” demesi üzerine Hz. Ömer kalktı, Rasûlullâh'ın yanına oturdu ve şöyle dedi: “Biz yeni başlanan (emrun mübtedede’ -diğer bir rivâyette- el-emru unuf) bir iş mi yapıyoruz, yoksa bu âlemle ilgili kararı verilip kesinleşmiş (emrun mefruğ) bir iş

<sup>81</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 20, 44, 56, II, 312, 316, 331, 348.

<sup>82</sup> Şehristânî, *Musâraatu'l-felâsife*, s. 37.

<sup>83</sup> Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr*, II, 1064-65.

<sup>84</sup> Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr*, II, 1085-89.



mi yapıyoruz?” Hz. Peygamber: “Biz bu âlemlerle ilgili kararı verilip kesinleşmiş bir iş yapıyoruz” deyince Hz. Ömer, “Eğer kararı verilip kesinleşmiş, hakkında hüküm verilmiş bir işi yapıyorsak o zaman amel niye var ki?” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Ey Ömer! Amel edin! Zirâ her şey ne için yaratılmışsa ona kolaylaştırılmaktadır.” buyurdu. İşte mefrûğ ve müste’nef kavramları bu meclisten alınmıştır.”<sup>85</sup>

*Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserin de mefrûğ-müste’nef konusuna değinen Şehristânî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasında cereyan eden yukarıdaki tartışmaya burada da yer verir: *حتى سمعت بخبر الجبر و القدر الذي دار بين أبي بكر وعمر حيث انكر عليهما النبي صلى الله عليه و اله، وقال: فيم أ بهذا أمرتم؟ هلا تكلمتم في ملك خلقه الله تعالى نصفه من النار ونصفه من الثلج، فلا النار تذيب الثلج، ولا الثلج يطفئ النار، تسيحه سبحانه من جمع بين النار والثلج... Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasında cereyan eden cebr ve kader hakkında bir haber duydum. Hz. Peygamber onlar arasında geçen bu tartışmayı uygun görmedi ve “ne hakkında tartışıyorsunuz, bununla mı emrolundunuz? Siz Allah’ın yarısı ateşten yarısı buzdan yarattığı, ateşin buzu eritmediği, buzun ise ateşi söndürmediği, ‘ateş ve buzu bir arada cem eden Allah’ın şanı ne yücedir’ diye tesbih edip duran bir melek hakkında mı konuşuyorsunuz?” dedi.”<sup>86</sup>*

### 11. Tevrât’ın ilmî ve amelî olmak üzere iki kısımdan müteşekkil olduğu sözü:

Şehristânî hem tefsirinde hem de *el-Milel*’de Tevrât’ın ilmî ve amelî olmak üzere iki kısımdan müteşekkil olduğunu iddia eder. Tefsirde *”وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً”* إشارة إلى القسم العملي *”وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ”* إشارة إلى القسم العلمي “Allah Teâlâ buyurdu ki: *”Onun (Mûsâ) için levhalarda her şeyden bir öğüt yazdık”*<sup>87</sup> bölümünde ilmî kısma işaret edilirken *”ve her şey için bir tafsilat yazdık.”*<sup>88</sup> bölümünde ise amelî kısmına işaret edilmektedir” derken *el-Milel*’de ise şu ifadeler yer verir: *وأنزل عليه أيضاً الألواح على شبه مختصر ما في التوراة تشتمل على الأقسام العلمية والعملية قال الله تعالى: ” وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً ”* إشارة إلى تمام القسم العملي *”وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ”* إشارة إلى تمام القسم العلمي “Allah Teâlâ aynı şekilde Musa’ya ilmî ve amelî kısımlardan müteşekkil olan Tevrat’ta bulunanların bir özeti mahi-

<sup>85</sup> Şehristânî, *Mefâtiühü’l-esrâr*, I, 54.

<sup>86</sup> Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr*, II, 1088.

<sup>87</sup> A’râf 7/145.

<sup>88</sup> A’râf 7/145.



yetindeki levhaları indirmiştir. Allah Teâlâ'nın âyette buyurduğu “Onun (Mûsâ) için levhalarda her şeyden bir öğüt yazdık” bölümü ilmî kısmın tamam olduğuna işaret ederken “her şey için bir tafsilat yazdık” bölümü ise amelî kısmın tamam olduğuna işaret etmektedir.<sup>89</sup>

## 12. Sâbiiliğin Hanîfliğin karşıtı olduğu iddiası:

Şehristânî her iki eserde de Sâbiiliğin ve Hanîfliğin birbirinin karşıtı olduğunu aynı cümlelerle zikreder.<sup>90</sup> Bakara sûresi 135. âyette geçen “Hanîf” kavramını açıklarken şöyle der: إن الحنيفية والصبوة متقابلتان تقابل التضاد، والحنفاء والصابئون كانوا فرقتين في أيام إبراهيم عليه السلام تقابلان تقابل أصحاب الحديث والخبر وأصحاب الرأي والنظر، فالحنفاء يتعصبون للرجال ويرون الكمال في الأشخاص ويتبعون الأنبياء ويسلمون لأحكامهم تسليماً ويؤثرون الفطرة على الاكتساب، والإسناد على الاستبداد، والنص على الرأي والقياس، ويفضلون الجسماني على الروحاني، والنبى على الملك، والطين على النار. والبشرية المركبة من الطباع الأربعة على الملكية البسيطة المفردة المجردة عن المواد والطباع.

وأما الصابئون فيتعصبون للهياكل العلوية والأصنام السفلية والروحانيات المدبرات، ويؤثرون الاكتساب على الفطرة، والبصيرة على التقليد، والرأي والقياس على النص المخالف للعقل، ويفضلون الروحاني على الجسماني، و الملك على النبي، والبسيط المجرد عن المواد والطباع على المركب منها... فهذه مذهب الصابئة وله شرح طويل يرجع فيه الى كتاب الملل birbirinin zıddı olan iki mezheptir. Hanîfler ve Sâbiiler Hz. İbrahim zamanında hadis ehli ve re'y-nazar ehline karşılık gelen iki fırkaydı. Hanîfler adamlara taassup gösteriyor, kemali şahıslarda görüyor, nebilere tâbî oluyor, onların hükümlerine tam bir teslimiyet gösteriyorlar, fıtratı iktisaba, isnâdı istibdâda, nasları re'y ve kıyasa tercih ediyorlar. Cismânîyi rûhânîye, peygamberi meleğe, toprağı ateşe, dört unsurdan mürekkebe olan beşeriyeti madde ve unsurlardan mücerred, basit tekil melekîyete üstün tutuyorlar. Sâbiiler ise yüce heykellere, süflî putlara, ve yönetici, düzenleyici rûhânîlere taassup gösteriyor, iktisabı fıtrata, basireti taklide, re'y ve kıyası akla muhalif naslara tercih ediyorlar. Rûhânîyi cismânîye, meleği peygambere, madde ve unsurlardan mücerred, basit tekili (dört unsurdan) mürekkebe olana üstün tutuyorlar.<sup>91</sup> ...İşte bu Sâbiilerin mezhebidir. Onun uzun bir açıklaması vardır. Bunun için *Kitâbu'l-Milel'e* müracaat et"<sup>92</sup> diyerek *el-Milel'e* atıfta bulunur. *el-Milel'* de ise Hanîflik ve Sâbiilik konusu tefsirdeki aynı lafızlarla daha geniş bir şekilde açıklanmıştır. وإنما ذكرنا فيما تقدم أن الصبوة في مقابلة الحنيفية... وإنما

<sup>89</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 251.

<sup>90</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 389-90; II, 633.

<sup>91</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, II, 633.

<sup>92</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 390.

مدار مذهبهم على التعصب للروحانيين كما أن مدار مذهب الحنفاء هو التعصب للبشر الجسمانيين. والصابئة تدعي أن مذهبها هو الاكتساب والحنفاء تدعي أن مذهبها هو الفطرة. فدعوة الصابئة إلى الفطرة. “Geçen bölümde Sâbiîliğin Hanîfliğin karşıtı olduğunu belirtmiştik. Sâbiîler’in mezhebinin esası ruhanîlere katı bir şekilde bağlılık göstermek iken, Hanîfler’in mezhebinin esası ise cismânî beşere (peygamberlere) bağlılık göstermektir. Sâbiîler mezheplerinin esasının iktisâb olduğunu iddia ederken Hanîfler mezheplerinin esasının fitrat olduğunu iddia ederler. Bu sebeple Sâbiîler insanları iktisaba çağırırken, Hanîfler insanları fitrata tâbi olmaya çağırırlar.”<sup>93</sup>

### 13. Risâletin Musa ve Harun arasında ortak olması ve vasiyet-imamet meselesi:

Şehristânî hem tefsirde hem de *el-Milel*'de risâletin Musa ve Harun arasında ortak olduğunu ve Harun'un (a.s.) Musa'nın (a.s.) vasisi olduğunu iddia eder ve tefsirde şöyle der:

لا وحق القرآن إنهم ما أخذوا العلم من معدنه، ولا أتوا بيت اليقين من بابه. إنه لما مات هارون عليه السلام منتقلاً إلى رحمة الله تعالى وكان له ابنان كريمان كأنهما اللؤلؤ والمرجان اسمهما شبير وشبر، وكان النص على هارون عليه السلام. إذ كان شريكاً لأخيه موسى عليه السلام في الرسالة حيث قال: (وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي) (وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْضَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي) وما استخلف على قومه أحداً بعد غيبته إلى الميقات إلا هارون. وكان النور مشتركاً والرسالة مشتركة والنص عليه قائماً، فلا يرجع عنه قهقرى إلى غيره. أراد موسى عليه السلام. أن ينصب مستودعاً هونائبه عليهم، وبابهم إليه، “Hayır Kur’ân hakkı için onlar ilmi madeninden almadılar ve emin eve de kapısından girmediler. Çünkü Harun (aleyhisselâm) vefat edip Allah’ın rahmetine kavuştuğunda Şübeyr/Şebîr ve Şeber/Şibr adında inci ve mercan gibi iki çocuğu vardı. Vasiyyet Harun (a.s.)’da idi. Çünkü o kardeşi Hz. Musa’nın “Onu işimde ortak kıl” (Tâhâ 20/33) ve “Kardeşim Harun, o, dil bakımından benden daha güzel konuşur. Onu da benimle beraber, beni doğrulayan bir yardımcı olarak gönder.” (Kasas 28/34) âyetlerinde geldiği üzere Musa (a.s.)’a risalet konusunda ortaklı. Musa Mikat’a giderken kendi yerine Harun’dan başka kimseyi bırakmamıştır. Peygamberlik nuru ve risalet Harun ve Musa arasında müşterek olduğuna ve peygamberliğin Musa’dan sonra Harun’da devam edeceğine dair nas vardır. Bundan geri dönüş yoktur. Musa (a.s.) Harun’u kendisinin yerine geçecek ve kendisine kapı mesabesinde olacak bir emanetçi tayin etmek istedi.”<sup>94</sup>

<sup>93</sup> Şehristânî, *el-Milel*, II, 308.

<sup>94</sup> Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, I, 371.

*el-Milel*'de ise risâletin Musa ve Harun arasında ortak olduğunu şu ifadelerle açıklar: و كان موسى عليه السلام قد أفضى بأسرار التوراة والألواح الى يوشع بن نون وصيه وفتاه القائم بالأمر من بعده ليفضي بها إلى أولاد هارون، لأن الأمر كان مشتركاً بينه وبين أخيه هارون عليهما السلام. إذ قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في دعائه حين أوحى إليه أولاً: "وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي" وكان هو الوصي. فلما مات هارون في حال حياة موسى انتقلت الوصية إلى يوشع بن نون وديعة ليوصلها إلى شبيب وشبر ابني هارون قراراً. و ذلك أن الوصية والإمامة بعضها مستقر وبعضها Musa Tevrat ve levhaların sırlarını, vasîsi, hizmetlisi ve kendinden sonra davet işini üstlenecek olan Yûşa b. Nûn'a naklederek bunları Harun'un çocuklarına ulaştırmasını istemişti. Çünkü risâlet onunla kardeşi Harun arasında ortaktı. Allah Teâlâ Hz. Musa'nın ilk defa vahiy aldığı zaman yaptığı "Onu işimde ortak kıl" (Tâhâ 20/33) duasını haber vermiştir. Harun Musa'nın (a.s.) vasîsi idi, fakat Harun henüz Musa hayatta iken vefat edince söz konusu emaneti Harun'un (a.s.) oğulları Şübeyr/Şebîr ve Şeber/Şibr'e ulaştırması için vasîlik emanet olarak Yûşa b. Nûn'a intikâl etti. Bundan da anlaşılacağı üzere vasiyet ve imametin bazen sabit dururken bazen de emânet edilebilir.<sup>95</sup>

#### 14. Her iki eserde de aynı duada bulunması:

Şehristânî *Musâraatu'l-felâsife*<sup>96</sup> adlı eserinin bölüm sonlarında "اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما تنفعنا به بحق المصطفين من عبادك" (Allah'ım seçilmiş kullarının hakkı için bize öğrettiklerinle bizi faydalandır ve faydalı kıldığın şeyleri bize öğret) şeklinde bir duada bulunur ki tefsirde de bu duayı iki farklı yerde aynı lafızlarla tekrar eder.<sup>97</sup>

#### 15. Mebde', vasat ve kemâl ıstılahlarını eserlerinde aynı minvâl üzere kullanması:

Şehristânî *el-Milel*'de şöyle söyler: وقد ورد في التوراة: أن الله تعالى: جاء من طور سيناء وظهر بساعير وعلن بفاران وساعير: جبال بيت المقدس التي كانت مظهر عيسى عليه السلام. وفاران: جبال مكة التي كانت مظهر المصطفى صلى الله عليه وسلم. ولما كانت الأسرار الإلهية والأنوار الربانية في الوحي التنزيل والمناجاة والتاويل على مراتب ثلاث: مبدأ وسط وكمال والمجيء أشبه بالوسط والإعلان أشبه بالكمال عبرت التوراة: عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل: بالمجيء من طور سيناء وعن طلوع الشمس: بالظهور على ساعير وعن البلوغ إلى درجة الكمال: بالاستواء والإعلان على فاران "Tevrat'ta vârid olduğuna göre "Allah Teâlâ Tûr-i Sina'dan geldi, Sâ'îr'de zuhur etti ve Fârân'da alenen bilindi. Sâ'îr, İsa'nın zuhur ettiği Beytü'l-Makdîs dağları,

<sup>95</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 251.

<sup>96</sup> Şehristani, *Musâraatu'l-felâsife*, s. 36, 71.

<sup>97</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 85; II, 597.

Fârân ise Allah Resûlü Hz. Muhammed Mustafa'nın (s.a.v.) zuhur ettiği Mekke dağlarıdır. Vahiy, tenzil, münâcât ve tev'ildeki Rabbânî nurlar ve ilâhî sırlar üç mertebe üzeredir: Başlangıç (mebde'), orta (vasat) ve son/olgunluk (kemâl). Tûr-i Sina'dan gelme başlangıca (mebde'), Sâ'îr'de zuhur etme ortaya (vasat), Fârân'da alenen bilinme de kemâl haline benzer. Tevrat şeriat güneşinin doğuşunu temsil etmektedir, çünkü Tûr-i Sina'dan gelişte kendini göstermektedir. Güneşin yükselişi ise Sâ'îr'de zuhurunu temsil etmektedir. Kemal hali ise Fârân dağı üzerinde ilân ve istivada kendini göstermektedir.”<sup>98</sup>

*Mefâtihu'l-esrâr*'da da aynı mana ve lafızları ufak bir kaç değişiklikle tekrar eder.<sup>99</sup> الطَّبَقَاتُ عَلَيْهَا انْتِقَادَاتٌ وَقَدْ وَرَدَ فِي التَّوْرَةِ: جَاءَ اللَّهُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ وَظَهَرَ بِسَاعِيرٍ وَعَلَنَ بِفَارَانَ، وَحُمِلَ ذَلِكَ عَلَى مُوسَى وَعَسَى وَمُحَمَّدَ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ، إِذْ كَانَ ظُهُورَ الشَّرَائِعِ وَالْحَقَائِقِ بِهِمْ وَمَرَاتِبِهِمْ فِي الدَّرَجَاتِ مَرَاتِبِ الْمَجِيءِ وَالظُّهُورِ وَالْإِعْلَانِ، فَالْمَجِيءُ مَبْدَأٌ، وَالظُّهُورُ وَسَطٌ وَالْإِعْلَانُ كِمَالٌ، وَسَيْنَاءُ مَعْرُوفٌ بِاسْتِمَاعِ الْكَلَامِ عَلَيْهِ، وَسَاعِيرُ جِبَالِ بَيْتِ الْمَقْدَسِ مَعْرُوفٌ بِظُهُورِ الْكَلِمَةِ بِهِ يَمِينًا مَعْرُوفٌ بِإِعْلَانِ الْكَلِمَاتِ وَفَارَانَ جِبَالِ مَكَّةَ مَعْرُوفٌ بِإِعْلَانِ الْكَلِمَاتِ Yine tefsirin farklı yerlerinde aynı kavramları değişik vesilelerle tekrar eder. “Her işin üç boyutu vardır: Başlangıç (mebde'), orta (vasat) ve son/olgunluk (kemâl). Başı olmayan hiçbir şeyin sonu, sonu olmayan hiçbir şeyin de başı yoktur.”<sup>100</sup> “İnsan için başlangıç (mebde'), orta (vasat) ve son/olgunluk (kemâl) vardır.”<sup>101</sup>

## 16. Dört eserinde de bazı cümle ve ibarelerin birbirine benzemesi:

Şehristânî tefsirinde şöyle der: ومن غرق في بحر الكونين لم يطمع في شط، و من تعالى إلى ذروة قاب قوسين لم يخف من حط ومن علا إلى ذروة<sup>102</sup>. “İki oluş (kevneyn) denizine dalan sahile tamah etmez. Hakikatin zirvesine çıkan da aşağı düşmekten korkmaz”.<sup>102</sup> “Denizin derinliklerine dalan sahile tamah etmediği gibi hakikatin zirvesine çıkan da aşağı düşmekten korkmaz”.<sup>103</sup> *el-Milel*'de “Marifet denizine dalan sahile tamah etmez. Hakikatin zirvesine çıkan da aşağı düşmekten korkmaz.”<sup>104</sup> *Nihâyetü'l-ikdâm*'da ise غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط ومن تعالى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حط “Marifet denizi-

<sup>98</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 254.

<sup>99</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, II, 834.

<sup>100</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 86.

<sup>101</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, II, 681.

<sup>102</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 290, II, 701.

<sup>103</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, II, 701.

<sup>104</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 194.

ne dalan sahile tamah etmez. Hakikatin zirvesine çıkan da aşağı düşmekten korkmaz.”<sup>105</sup> ve “ومن غرق في بحر الحقيقة لم يطمع في شط، ومن تعالى إلى ذروة الكمال لم يخف من حط”<sup>106</sup> “Hakikat denizine dalan sahile tamah etmez. Kemal zirvesine çıkan da aşağı düşmekten korkmaz.” *Musâraatü'l-felâsife*'de ise “ومن خاض لجة البحر لم يطمع في شط ومن تعالى إلى ذروة الكمال لم يخف من حط”<sup>107</sup> şeklinde birbirine benzer cümleler kullanır.

### 17. Zâhir nurun İsrailoğullarına, gizli nurun ise İsmail oğullarına intikâl ettiği iddiası:

“Âdem'den doğan nur, İbrahim'e geçtikten sonra iki şubeye ayrılmış, biri İsrailoğullarına diğeri de İsmail oğullarına intikâl etmiştir. İsrail oğullarına intikâl eden nur zâhir iken İsmail oğullarına intikâl eden nur gizli idi. Bazı şahısların ortaya çıkması ve şahıs şahıs peygamberliğin ortaya çıkması zâhir nurun İsrail oğullarına intikâl ettiğine delil gösterilir iken birtakım menâsik ve alâmetlerin âşikar olması ve hallerin bazı şahıslarda gizlenmesi ise gizli nurun İsmail oğullarına indirildiğine delil sayılmıştır.<sup>108</sup> Tefsirde de farklı yerlerde gizli nurun İsmail (a.s.)'in oğullarında ortaya çıktığını,<sup>109</sup> onun zürriyetinin gizli nuru Hâsimoğullarına kadar taşıdığını haber vermekte,<sup>110</sup> yine *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserinde de Hz. İbrahim'in mirasından iki nur kaldığını, onlardan ilkinin zâhir, diğerrinin ise gizli nur olduğunu bildirir.<sup>111</sup>

### Sonuç

Yukarıda sıraladığımız örneklerin sonucunda şunu ifade edebiliriz ki eserin Şehristânî'ye âidiyeti noktasında kanaatimizce hiç bir şüphe bulunmamaktadır. Eserin bugüne kadar şöhret kazanmamış olması da, genel kabule göre Eş'arî mezhebine mensup olarak kabul edilen Şehristânî'nin diğerr eserlerinin aksine bu eserinde Şîî/İmâmî veya İsmâilî sayılabilecek bazı görüşler serdetmesi sebebiyle eserin Şehristânî'ye aidiyeti hususunun kuşkulara yol açmış olması da eserin

<sup>105</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 126.

<sup>106</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 258.

<sup>107</sup> Şehristânî, *Musâraatü'l-felâsife*, s. 17.

<sup>108</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 248.

<sup>109</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 334.

<sup>110</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, II, 643, 1079.

<sup>111</sup> Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr*, II, 1079.

Şehristânî'ye âidiyeti gerçeğini değiştirmeye yetmez. Zira her ne kadar sonraki âlimler tarafından Şehristânî'nin eserlerinde kendini itham edenlerin iddialarını temellendirecek delilleri bulmanın zor olduğu ifade edilmişse de bunlar *Mefâtihu'l-esrâr* hesaba katılmadan yapılmış değerlendirmelerdir. Çünkü Şehristânî'nin hayatı hakkındaki bize en özgün bilgileri sunan tek kaynak konumunda olan çağdaşları es-Sem'ânî, el-Beyhakî ve el-Hârizmî onu ilhada meyletme ve şeriatın nurundan yüz çevirip felsefenin karanlıklarına dalmakla suçlamakta, Ehl-i Kal'a'ya (Alamut kalesindekilere /Bâtıniyye/İsmâiliyye) meyletmek, bu fırkanın propagandasını yapmak ve Şiîlik temayülünde (teşeyyü') aşırı gitmekle itham edildiğini haber vermektedirler ki bu iddia sıradan bir iddia olmayıp üç çağdaşı tarafından da ortak dile getirilen bir husustur. Dolayısıyla tefsirde Şiî/İmâmî veya İsmâilî sayılabilecek bazı görüşler serdedilmesi tefsirin Şehristânî'ye aidiyetine bir engel teşkil etmez. Aksine itikâdî kimliği üzerinde var olan bu şüphelerin tefsiri vasıtasıyla yeniden gündeme gelmesine ve hakkındaki Şiî ve İsmâilî olduğu yönündeki iddiaların hiç de sebepsiz yere atılmadığına âdetâ bir kanıt teşkil eder.

Beyhakî gibi muasırlarının Şehristânî'nin bir tefsir yazdığını söylemesi; *Mefâtihu'l-esrâr* Şehristânî'nin ömrünün sonlarına doğru yazılan bir eser olduğundan bu eserin bir çok yerinde daha geniş bilgi için *el-Milel ve'n-nihal*, *Târihu'l-Hukemâ*, ve *el-Uyûn ve'l-enhâr* gibi daha önce yazılan diğer eserlerine atıfta bulunulması; bu tefsir ile Şehristânî'ye aidiyetinde kuşku bulunmayan *el-Milel ve'n nihal*, *Nihâyetü'l-ikdâm*, *Musâraatu'l-felâsife*, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* gibi elimizdeki mevcut diğer eserleri arasında yöntem ve üslup benzerliği; diğer eserinde zikredilen bazı görüş ve meselelerin birbiriyle uyumlu yönlerinin bulunması gibi sebeplerden dolayı eserin Şehristânî'ye aidiyeti (her zaman ihtiyat payı olmakla birlikte) kesin gibidir.

Zira eserin Şehristânî'ye aidiyetini belirlerken yukarıda seçtiğimiz örnekler başka kaynaklarda da geçen sıradan örnekler değildir. Bunların tamamına yakını Şehristânî'nin nev'i şahsına münhasır ve özel anlamlar yüklediği kavramlar, cümleler ve ifadelerdir. Örneğin mefruğ-müste'nef, tezat-terettüb, halk-emr gibi kavramlara özel anlamlar yükleyerek kullanması, Sâbiliğin Hanîfliğin karşıtı olduğu sözü, bütün eserlerinde neshten muradın ibdâl ve ref' olmadığını, ikmâl ve itmâm olduğunu söylemesi, Allah Teâlâ'nın dinini yarattıklarının durumuna uygun bir biçimde tesis ettiği iddiası, insanlar arasında ortaya çıkan ilk şüphenin

Şeytandan kaynaklandığı ve yedi tane olduğu iddiası gibi pek çok iddia elimizdeki mevcut kaynaklarda bulunmayan tamamen Şehristânî'ye has iddialardır.

### Kaynakça

- Âlûsî, Ebü'l-Fazl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005.
- Arpa, Recep, “Şehristânî'nin Nesh Anlayışı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 32, İstanbul 2014, ss. 39-61.
- el-Askalânî, İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Beyrut, 1414/1993.
- Beyhakî, Ebü'l-Hasen Zahîruddîn Ali b. Zeyd, *Tetimmetü sıvâni'l-Hikme*, thk. Refik el-Acem, Beyrut 1994.
- Brockelmann, Carl, *Supplement*, Leiden 1937, I, 762.
- Dânişpajûh, Muhammed Tâkî, Dâi'd-duât Tâcüddîn Şehristânî”, *Nâme-yi Âsitân-i Quds*, Meşhed 1969, VIII, s. 61-63.
- Demir, Abdulalim, *Şehristânî'nin Mefâtihu'l-Esrâr'Adlı Tefsirindeki Yöntemi*, (Yüksek Lisans Tezi), DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2012.
- el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut 1990.
- Harman, Ömer Faruk “Şehristânî”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 467-468.
- el-Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Ali, *Minhacü'l-kerame fi ma'rifeti'l-imame*, thk. Abdurrahim Mübarek, Meşhed 1421.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddîn, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut trs.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed, *Minhâcü's-sünne* nşr. M. Reşad Salim, Riyad 1986.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. M. Reşad Salim, 2. bsk., Riyad 1991.
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır *Bihâru'l-envâr*, Beyrut 1404/1984.
- el-Meclisî, *Mirâtü'l-ukûl fi şerhi ahbari âli'r-Resûl*, Darü'l-Kütübî'l-İslamiyye, Tahran 1410.
- Nâinî, Muhammed Rıza Celâlî *Şerh-i hâli ve âsar-ı Hüccetü'l-Hak Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed Şehristânî*, Tahran Çap-ı Taban 1343hş/1964.
- Okumuş, Mesut, “Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebrâr, tahkik ve ta'lik: Muhammed Ali Âzerşeb, Merkezi'l-buhûsi ve'd-dirasâti li't-türâsi'l-mahtut, II cilt, Tahran 1429/2008”, (Kitap Tanıtımı), *İslami İlimler Dergisi*, yıl 5, sayı 1, Bahar 2010, s. 215-220.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara 2003.
- Öztürk, Mustafa, “Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 12, sayı: 1, ss. 1-41, Adana 2012.



- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, Bağdat 1975.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm, *el-Müntehab min mu'cemi şüyuhî'l-İmam el-Hafız Ebî Sa'd Abdülkerîm İbn Muhammed b. Mansur es-Sem'ani et-Temîmî*, dirase ve tahkik: Muvafak b. Abdullah b. Abdülkadir, Riyad 1996/1417.
- es-Suheybânî, Muhammed b. Nâsır b. Sâlih, *Mencehü's-Şehristânî fi kitâbihi'l-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Vatan, Riyad trs.
- es-Sübki, Tâceddîn Abdülvehhâb, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, Kahire 1964-1976.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebrâr*, nşr. Muhammed Ali Âzerşeb, Merkezü'l-bühûs ve'd-dirâsât li't-türâsi'l-mahtût-mîrâs-ı mektûb, Tahran 2008.
- eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, nşr. Alfred Guillaume. ts.
- eş-Şehristânî, *Musâraatu'l-felâsife*, nşr. Süheyr Muhammed Muhtar, Kahire 1396/1976.
- eş-Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr, Mefâtihu'l-esrâr*'ın ekinde. Farsça aslından Arapça'ya çeviren, Muhammed Ali Âzerşeb, Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsi'l-Mahtût-Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2008.
- eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, 3. bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1414/1993.
- Steigerwald, Diana, Al-Shahrastâni's Contribution to Medieval Islamic Thought, *Reason and inspiration in Islam: theology, philosophy and mysticism in Muslim thought: essays in honour of Hermann Landolt* içinde, ed. Todd Lawson, The Institute of Ismaili Studies, London 2005.
- Tancı, Muhammed, "Şehristânî", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1993, XI, 393-396.
- et-Tûsî, Nâsiruddîn, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*, ed. ve çev. S.J. Badakhchani, London 1998.
- Zencânî, Ebû Abdillâh, *Târihu'l-Kur'ân*, Beyrut 1388/1969.
- Zirikî, Hayreddîn, *el-A'lâm kamusu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, 15 bs., Dâru'l-ilm li'l-Melâyin, Beyrut 2002.

# Kur'ânî Anlatımda İstifham Hemzesi

Alican DAĞDEVİREN\*

**Öz:** İstifham hemzesi, meânî ilminin inşa talebi içinde ele alınan bir anlatım özelliğidir. Kur'ân-ı Kerim'de kullanılan istifham hemzesinin kartelası çok zengin bir yapıya sahiptir. Son ilahî Kelâm olan Kur'ân-ı Kerim'de, temel işlevi soru sormak olan istifham edatları daha zengin edebi bir üslupla; nefy, inkâr, tevbih, tazim, tahkir, istibtâ, taaccüb, tesviye, temenni ve teşvik gibi anlam incelikleri ifade eder. Böylece istifham hemzesi, anlatıma zenginlik ve etkileyici bir nitelik kazandırır. Makalede istifham hemzesinin Kur'ân-ı Kerim'de ifade ettiği anlamlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, istifham edatları, istifham hemzesi.

## The Hiatus of Inquiry in the Qur'an

**Abstract:** The hiatus of inquiry is a quality of expression in the subjunctive mood of ilmu ma'ani. The catalogue of prepositions of inquiry used in the Qur'an is very rich. Main function of the prepositions of inquiry is to ask questions. However, Qur'an makes a rather literary use of these prepositions to better express the fine details of the meanings of nefy, inkar, tevbih, ta'dhim, tahkir, istibta, ta'ajjub, taswiyah, temenni, and teshwik. Qur'an employs this hiatus of inquiry especially for its ability of creating a richer and more effective expression. This article will aim to determine the meanings conveyed by the hiatus of inquiry in the Qur'an.

**Keywords:** Quran, prepositions of inquiry, hiatus of inquiry.

## A. Giriş

Kur'ân-ı Kerim, anlatımında bazen ihbar, bazen istifham, bazen monolog, bazen diyalog üslubu kullanır. Sade anlatımdan, tasvir, teşbih, temsil, terhib, terhib ve tehaddi gibi etkileyici pek çok anlatım tarzına; mesajını her seviyedeki insanı etkileyecek tarzda sunar. Bu farklı üslup özellikleri bir yandan anlam incelikleri taşıırken diğer yandan ilâhî Kelâm'ın hayranlık uyandıran eşsizliğini ortaya koymaktadır.

Kur'ân-ı Kerim, maksadın hasıl olabilmesi için aynı hedefe yönelik farklı üsluplar sergilerken; istifhama da önemli bir misyon yükler. Bu metodu kullanarak kelimeleri en müessir hale sokar. Haberi istifhama büründürür. İstifham görünü-

---

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, dagdeviren@sakarya.edu.tr.

mü taşıyan ayet ile inkâr kastederek tasvip edilmeyen durumu en mükemmel biçimde ifade etmiş olur.<sup>1</sup> Yapılması istenen şeyi, istifham üslubu kullanarak sergiler. Bu vesileyle muhatabın inatçı ve insaftan uzak olduğunu vurgulamış olur.<sup>2</sup> Bazen soruyu kendisi sorar, cevabı kendisi verir, bununla o işin öyle olması gerektiğini ifade ederek, muhatabının kabulüne zemin hazırlar.

İstifham, meanî ilminin inşa talebi içinde ele alınan bir anlatım unsurudur.<sup>3</sup> Kur'ân-ı Kerim'de kullanılan istifham edatlarının kullanımı, çok zengin bir yapıya sahiptir. Kur'ân, istifham edatlarını çoğunlukla, nefy, inkâr, tevbih, tazim, tahkir, istibtâ, taaccüb, tesviye, temenni ve teşvik gibi anlam incelikleri yüklemek için kullanmıştır. Bu makalede Kur'ân-ı Kerim'in kullandığı istifham hemzesinin ifade ettiği anlamları tespiti çalışacağız. Kur'ân'da istifham edatı olarak kullanılan hemze ve özelliklerini birkaç kısma ayırarak ele alabiliriz.

## B. İstifham Hemzesi ve Özellikleri

İstifham, *fehime* sülasi fiilinin *istif'âl* babından mastarı olup lügatte, *bir nesneyi anlamayı istemek* manası taşır.<sup>4</sup> İstifham, Arapçada *birisinden bir şeyi anlatmasını istemek*<sup>5</sup> ve *daha önceden bilinmeyen bir şeyi öğrenmeyi istemek*<sup>6</sup> demektir. Yani, bir şeyi öğrenmek isteyenler bu isteklerini istifham ile ifade ederler.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Râzî, Fahrüddîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, (ö. 606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Mısır, ts., XIV, 63.

<sup>2</sup> Râzî, *a.g.e.*, VII, 728.

<sup>3</sup> Kazvinî, Ebu'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân eş-Şâfi (ö. 739/1338), *el-İddâh fî 'İlmi'l-Belâğa*, Şerh. Muhammed Abdülmun'im Hafacî, Yrsz, 1400/1985, s. 227.

<sup>4</sup> Mütercim Âsım, Ebu'l-Kemâl Ahmed (ö. 1235/1819), *Kâmus Tercemesi Okyânus*, İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1305/1887, IV, 434.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru's-Sâdr, 1410/1990, XII, 459.

<sup>6</sup> İbn Kayyim, el-Cevzîyye, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed, (ö. 751/1350), *Kitabü'l-Fevâidi'l-Müşevvik ilâ 'Ulûmi'l-Kur'ân ve 'İlmi'l-Beyân*, 1. Baskı, Mısır: Matba'atü's-Se'âde, 1327/1909, s. 160; Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, Beyrut, ts., s. 85; Cârîm, Ali ve Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-Vâdiha*, İstanbul: İslâmî Kitabevi, ts., I, 192, 194; Bolelli, Nusrettin, *Belâğat (Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993, s. 41.

<sup>7</sup> Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rifat*, İstanbul: Dersaadet, 1318/1900, s. 10-11; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân (ö. 911/1505), *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1414/1993, II, 883.

Arap dilinde, istifham için اُ (mi), أَنَّى (nasıl, nereden), أَيْنَ (nerede), أَيُّ (hangi), أَيَّانَ (ne zaman), كَمْ (kaç), كَيْفَ (nasıl), مَا (ne), مَتَى (ne zaman), مَنْ (kim) ve هَلْ (mi) gibi birçok edat kullanılır.<sup>8</sup> Her istifham edatının kendine özgü özellikleri olduğu gibi hemzenin de kendine özgü bazı özellikleri vardır.

Arap alfabesinin ilk harfi olan *hemze*<sup>9</sup> soru, eşitlik ifadesi ve nida için kullanılan bir edattır.<sup>10</sup> Sadece üstün hareke ile istifham için kullanılır.<sup>11</sup> Cümledeki gerçek vazifesi bilgi istemek olan hemzenin, kendisini diğer istifham edatlarından ayırıcı bazı özellikleri şunlardır:

1. Hemze diğer soru edatlarının aksine, atıf edatlarından ve şart edatından önce gelir:

أَنتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ أَلَا نَ وَقَدْ كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ (*Azab*) başımıza geldikten sonra mı inanacaksınız? <sup>12</sup> ayetinde olduğu gibi, istifham harfi, atıf edatı olan *أَنْتُمْ* den önce gelmiştir.<sup>13</sup> Böyle durumlarda istifham, muhatabı kınama ve azarlama (takri' ve tevbih) ifade eder.<sup>14</sup>

2. Diğer soru edatları ise atıf ve şart edatlarından sonra gelir:

فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ *Size ne oldu ki, ikiyüzlüler hakkında iki guruba ayrıldınız?*<sup>15</sup> ayetinde görüldüğü gibi hemzenin dışındaki soru edatlarından biri olan *مَا*, hemzedeki durumun aksine atıf edatı olan *فَ* den sonra gelmiştir.<sup>16</sup>

<sup>8</sup> Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî (ö. 1094/1682), *el-Külliyât* (Mu'cem fi Mustalahât ve'l-Furûk el-Lügaviyye), İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1287/1870, s. 70; Cârîm, *Belâğatü'l-Vâdîha*, I, 194-196; II, 104-105; Bolelli, *Belâğat*, s. 41.

<sup>9</sup> Ebû Şâme, Şihabüddîn Abdurrahman b. İsmail (ö. 665/1266), *İbrâzü'l-Me'ânî min Hırzî'l-Emâni fi'l-Kirâati's-Sebi' li'l-İmâmi's-Şâtîbî*, Medine: el-Câmiati'l-İslâmiyye, 1413/1993, I, 346.

<sup>10</sup> Bkz. Akdağ, Hasan, *Arap Dilinde Edatlar*, 3. Baskı, Konya: Tekin Dağıtım, 1987, s. 5-7.

<sup>11</sup> İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşki (ö. 833/1430), *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-'Aşr*, Thk. Ali Muhammed ed-Debbâ', Dâru'l-Fikr, ts., I, 362.

<sup>12</sup> 10/Yûnus 51.

<sup>13</sup> Bilgi için bkz. İbn Hişâm, Abdullah Cemâlüddîn b. Yûsuf (ö. 761/1359), *Muğni'l-Lebib an Kütübi'l-Eârib*, Kahire: Matba'atü'l-Medenî, ts., I, 15-16.

<sup>14</sup> Râzî, *Tefsîr*, XVII, 109. Diğer birkaç örnek için bkz. 2/Bakara 100; 3/Âl-i İmrân 144; 7/A'râf 98; 21/Enbiyâ 34.

<sup>15</sup> 4/Nisâ 88.

<sup>16</sup> Diğer birkaç örnek için bkz. 6/En 'âm 95; 46/Ahkâf 35; 73/Müzzemmil 17; 81/Tekvîr 26.

3. Hazfi de caiz olan hemze, bir şeyin tasavvur<sup>17</sup> ve tasdikini<sup>18</sup> istemek için tanımlayıcı soru tiplerinde kullanılabilir. Aynı anlamı ifade için kullanılan *hel* edatı sadece tasdik, diğer istifham edatları da sadece tasavvur içindir.<sup>19</sup>

4. Hemze, hem müspet, hem de menfi cümlelere dâhil olur:<sup>20</sup>

*De ki: قُلْ أَئِنتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ* Siz, yeri iki günde yaratanı mı inkâr ediyor ve O'na eşler koşuyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir.<sup>21</sup> *أَلَمْ نُهَبِكِ الْأَوَّلِينَ* Biz, öncekileri *helâk etmedik mi?*<sup>22</sup> ayetinde menfi cümleye dâhil olmuştur.

Hemze, olumlu cümleye dâhil olduğunda manayı olumsuz; olumsuz cümleye dâhil olduğunda ise manayı olumluya dönüştürür. Olumlu sorular, kendileriyle ilgili cevabı pekiştirirler: “Kıyamet mi kopar?” sorusu “elbette kıyamet kopmaz.” takdirindedir. Olumsuz sorular ise kendileriyle ilgili olumlu cevabı pekiştirirler: “ister misin?”, “razı olur musun?” soruları; “asla istemezsin”, “elbette hayır!” cümlesiyle sorunun olumsuz cevabı kesinlik kazanır.<sup>23</sup> Kur’ân-ı Kerim’de istifham hemzesinin bu kullanımına aşağıdaki şu ayetleri örnek olarak gösterebiliriz:

*أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ* (Münafıklar) her yıl sizi yaşatmadık mı?<sup>24</sup>

<sup>17</sup> Tasavvur sorusu, müfred bir şeyi sormak için sorulan sorudur. Meselâ: “Ali mi, yoksa Halit mi yolcudur?” sorusu böyle bir sorudur. Bu durumda, ikisinden birinin yolculuğa çıktığını biliyorsun, fakat muhataptan hangisi olduğunu belirtmesini istiyorsun. Bu nedenle, bu soruya yolculuğa çıkan kimse belirtilmek sûretiyle cevap verilir: “Ali (yolculuğa çıktı)” cevabı verilir (Bolelli, *Belâğat*, s. 41).

<sup>18</sup> Tasdik sorusu ise, özneye veya sözde özneye isnâd edilen durumun sabit olup olmadığını öğrenmek maksadıyla sorulan sorulardır. Yani, bu tür sorular, herhangi bir hükmün meydana gelip gelmediğini öğrenmek için sorulan sorulardır. Meselâ : “Ali yolculuğa çıktı mı?” sorusu bu tür bir sorudur. Bu durumda, yolculuğa çıkılıp çıkılmadığı öğrenilmek istenmektedir. Bu sebeple bu soruya, “evet” veya “hayır” demek sûretiyle cevap verilir (Bolelli, *Belâğat*, s. 41-42).

<sup>19</sup> Zerkeşi, Bedruddîn (ö. 794/1392), *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrâhîm, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Marife, ts, IV, 178; Suyûtî, *İtkân*, I, 462-463; Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 691.

<sup>20</sup> Suyûtî, *İtkân*, I, 462-463; Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 691.

<sup>21</sup> 41/Fussilet 9.

<sup>22</sup> 77/Murselât 16.

<sup>23</sup> Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 264-265.

<sup>24</sup> 35/Fâtır 37.

bir veya iki kere çeşitli belâlara çarptırıldıklarını görmüyorlar mı? <sup>25</sup> ayetlerinde istifham hemzesi, “evet, yaşattık.” ve “evet, görüyorlar.” şeklinde manayı olumluya dönüştürmüştür.<sup>26</sup>

5. Hemze, fiil veya ismin başında yer almasına göre anlatıma farklılık kazandırır. Şöyle ki, şayet istifham “yaptın mı?” (ءَ فَعَلْتَ) şeklinde fiil ile başlamış ise o zaman şüphe fiilin bizzat kendisindedir ve bu sorudan maksat, o “fiilin varlığını” öğrenmekle ilgilidir. Eğer istifham “sen mi yaptın?” (ءَ أَنْتَ فَعَلْتَ) şeklinde isimle başlamışsa, soru “failin kim olduğu” ile ilgilidir ve tereddüt de fail ile ilgilidir. “Yazmakta olduğun kitabı bitirdin mi?” (ءَ فَرَعْتَ مِنَ الْكِتَابِ الَّذِي تَكْتُبُهُ) cümlesinde soru, bitirme fiili ile ilgiliyken; “Bu kitabı sen mi yazdın?” (ءَ أَنْتَ كَتَبْتَ هَذَا الْكِتَابَ) cümlesinde ise soru, failin kim olduğuna yöneliktir.<sup>27</sup> Cümlenin “Bu kitabı sen mi yazdın?” (ءَ أَنْتَ كَتَبْتَ هَذَا الْكِتَابَ) şeklinde fail ile başlaması, takrir ifade eder. Bununla maksat o kişinin fail olduğunu kendisine ikrar ettirmektir. Bu durumu Kur'ân-ı Kerim'de de müşahede etmekteyiz:

إِبْرَاهِيمَ يَا إِبْرَاهِيمَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ *İbrahim, tanrularımıza sen mi yaptın bunu?* <sup>28</sup> ayetinde putperestler, bu ifade ile sadece putlarının kırılmış olmasını dile getirmiyor, aynı zamanda, kırılma hadisesinin, kendisi tarafından gerçekleştirildiğini Hz. İbrahim'e ikrar ettirmek istemiş oluyorlar.<sup>29</sup>

## B. Kur'ân-ı Kerim'de İstifham Hemzesinin İfade Ettiği Anlamlar

Kur'ân-ı Kerim'de zengin kullanımı bulunan hemzenin, kullanımlarından biri de istifhamdır<sup>30</sup>. İstifham hemzesi, sorulan şeyden haber vermeyi gerektirirken,<sup>31</sup> bazen de istifhamlıktan çıkararak başka manalara gelir.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> 9/Tevbe 126.

<sup>26</sup> İsfahânî, Râğıb Hüseyin b. Muhammed (ö. 502/1108), *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut: Dâru'l-Marife, ts., s. 35; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, I, 17. Diğer birkaç örnek için bkz. 7/A'râf 172; 20/Tâhâ 133; 95/Tin 8.

<sup>27</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 111.

<sup>28</sup> 21/Enbiyâ 62.

<sup>29</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 113.

<sup>30</sup> Bilgi için bkz. Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb (ö. 817/1414), *Besâiru Zevi't Temyiz fi Latâifi'l-Kitâbi'l-'Aziz*, Thk. Muhammed Ali Neccâr, Abdülalim Tahâvî, Beyrut: Meketebetü'l İlmiyye, ts., II, 4-7.

<sup>31</sup> Râzî, *Tefsîr*, V, 7.

<sup>32</sup> İsfahânî, *Müfredât*, s. 34; Zerkeşi, *Burhân*, IV, 178; Suyûtî, *İtkân*, I, 462-463; Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 691.

Kur'ân-ı Kerim'de istifham edatları içinde en çok kullanılan hemzedir. Bu edat, önceden bilinmeyen bir hususu öğrenmekten çok, veciz bir anlatım ile birçok anlam ifade etmek için kullanılır.<sup>33</sup> Bu bağlamda inkâr, nefy, tevbih, emir, istihzâ, takrir ve taaccüb gibi ifadeler için kullanılmıştır. Bu yönüyle de anlatıma göre, bazen bu anlamlardan yalnız bir tanesini ifade ederken bazen de aynı anda ikili anlam ifade eder. Hemzeye ait bu kullanımların Kur'ân anlatımına etkilerini örnekleriyle gösterelim.

### 1. İnkâr İfadesi Olarak Kullanımı

İnkâr, itiraf etmemek, istememek,<sup>34</sup> yadırgamak ve olumsuzluk<sup>35</sup> anlamları taşır. İnkâr ifade etmenin yollarından biri, belki de en etkili istifhamdır. İnkâr için kullanılmış olan istifham, *menfi (olumsuz) mana* taşıdığı gibi, yer aldığı cümle de olumsuz mana taşır. Kur'ân-ı Kerim'de, istifham-ı inkârî ile anlatılan *olayın meydana gelmediği* veya *olayın anlatıldığı şekliyle m meydana gelmediği* ortaya konur. Arap dilcileri ve müfessirler bu iki ayrı kullanımı ifade için farklı ıstılahlar kullanmışlardır. *İfade edilen olayın meydana gelmediğini* anlatmak için Abdülkâhir Cürçânî (ö. 471/1078) *inkâru't-tekzîbî*; Zerkeşî (ö. 794/1392) *inkâru'l-ibtâlî*; Ebussuûd (ö. 982/1574), Ebu'l-Bekâ (ö. 1094/1682) ve Şeyhzâde (ö. 951/1544) *inkâru'l-vuku'* tabirlerini kullanırlar. *Olayın anlatıldığı şekliyle meydana gelmediğini* ifade etmek için, Abdülkâhir Cürçânî *inkâru't-tevbihî*, Zerkeşî *inkâru'l-hakikî*; Ebussuûd, Ebu'l-Bekâ ve Şeyhzâde *inkâru'l-vakî'* tabirlerini tercih ederler.<sup>36</sup> Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: İnkârî istifham eğer iptal için ise nefy; tekzip için ise tevbih olarak değerlendirilebilir.

Kur'ân-ı Kerim'de istifham hemzesinin kullanımlarından biri olan inkâr için örnekler çoktur.

Örnek 1:

<sup>33</sup> Bkz. İbn Ye 'iş, Muvaffakuddin b. Ali en-Nahvî, *Şerhu'l-Mufasssal*, Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb, ts., IV, 104.

<sup>34</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, V, 232.

<sup>35</sup> Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 69.

<sup>36</sup> Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 114; Zerkeşî, *Burhân*, II, 331; Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihuddîn (ö. 951/1544), *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî*, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1990, II, 114; Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî (ö. 982/1574), *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mısır, 1347/1928, III, 254; Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 691.



Kur'ân, peygamberlerin gönderildikleri ilk günden beri; insanların vahiy gerçeğini algılamada ortaya koydukları tuhaf karşılamaları reddetmektedir. Bu bağlamda كَانٌ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ İçlerinden birine, 'İnsanları uyar ve inananlara, Rab'leri katında yüksek makamlar olduğunu müjdele' diye vahy etmemiz, insanların tuhafına mı gitti ki, kâfirler: 'Bu apaçık bir büyüçüdür' dediler?<sup>37</sup> ayetinde müşriklerin taaccüblerinin kabul edilecek bir durumunun olmadığı istifham-ı inkârî ile ifade edilmiştir. Ayet, bu üslup ile "ifade edilen hususlarda şaşılacak bir şey olmadığını" teyit etmektedir.<sup>38</sup> İbn 'Atiyye (ö. 546/1151), inkârcıların, bu inkâr ve taaccüblerinin, yalanlama boyutuna ulaştığını belirtmiştir.<sup>39</sup> Nesefî (ö. 710/1310) ise ayetteki istifhamın inkârî olduğunu belirttikten sonra, şaşılacak durumun müşriklerin kendi tutumlarının olduğunu ifade etmiştir.<sup>40</sup>

#### Örnek 2:

Kur'ân'da yer alan onca susturucu ayete rağmen ölümden sonra dirilişi inkâr eden, bu ayetlerden başka kanıtlar isteyen toplumun davranışlarının şaşkınlıkla karşılanması gerektiği vurgulanır: خَلْقٍ جَدِيدٍ: *Eğer şaşacaksan, asıl şaşılacak şey, onların şu sözleridir: 'Biz toprak olduğumuz zaman mı, biz mi yeniden yaratılacağız?'*<sup>41</sup> Buradaki istifham, inkâr ifade etmektedir. Buradaki istifham ile inkârcıların toprak olmayı değil, toprak olduktan sonra yeniden diriltilmeyi inkâr ettikleri ifade edilmektedir.<sup>42</sup> Art arda gelen iki istifham, tekit ifade ederken, onların bu konudaki büyük hırslarını da ortaya koymaktadır.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> 10/Yûnus 2.

<sup>38</sup> Râzî, *Tefsîr*, XVII, 5; Halebî, Ahmed b. Yûsuf el-Ma'rûf bi's-Semîn (ö. 756/1355), *ed-Durru'l-Masûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1406/1986, VI, 144; Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 116.

<sup>39</sup> İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhalık b. 'Atiyye el-Endelûsî (ö. 546/1151), *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Aziz*, 1. Baskı, Katar 1398/1977, VII, 96.

<sup>40</sup> Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984, II, 153.

<sup>41</sup> 13/Râ'd 5.

<sup>42</sup> İbnü'l-Enbârî, Kemâlüddîn Ebu'l-Berekât (ö. 577/1181), *el-Beyân fi Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, Thk. Tâhâ Abdülhamid Tâhâ, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme lil-Küttâb, 1400/1980, II, 48; Nesefî, *Medârik*, II, 242.

<sup>43</sup> İbnü'l-Enbârî, *Beyân*, II, 48.

**Örnek 3:**

İnsan her zaman ve mekânda Allah'ın kontrolü altındadır. Gerek denizde gerek karada... Dolayısıyla sorumsuz davranıp kendini nasıl güven içinde hissedebilir? Bu olguyu ifade eden *يَخْسِفُ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُزِيلُ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَيْلًا وَيَكِيدُ لَكُمْ* Allah'ın üzerinde bulunduğunuz kara tarafını ters çevir(ip batır)mayacağından, üzerinize taşlar savuran bir kasırga göndermeyeceğinden emin misiniz?<sup>44</sup> ayetindeki istifham-ı inkârî ile inkârcıların, “kendilerini güven içinde görmelerinin uygun olmadığı” vurgulanmıştır.<sup>45</sup>

**2. Nefy İfadesi Olarak Kullanımı**

Nefy, bir şeyi uzaklaştırmak, yerinden ayırmak, kabul etmeme ve aksini ispat etme gibi anlamlar taşır.<sup>46</sup> Kur'ân-ı Kerim'de nefy bildirimini istifham ile de yapmıştır. Hemzenin nefy ifadesi olarak kullanıldığı birkaç örnek şu şekildedir:

**Örnek 1:**

Yüce Allah, Yûnus Sûresi'nin 42. ayetinde, Hak dini kabule yanaşmayan inkârcıların tutumlarının, Hz. Peygamber'in tebliğ aşamasındaki çabasındaki bir eksiklikten değil; duyguları ve organları, akılları ve kalpleri ile sağlıklı bir diyalog içinde olmayıp kör ve sağır gibi davranmalarına yol açan inkârcı tutumlarından kaynaklandığına dikkat çekmektedir: *أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ* Fakat sağırlara sen mi duyuracaksın?<sup>47</sup> ayetindeki istifham, nefy ifade ederek, Hz. Peygamber'i, ilâhî buyrukları, sağırlara benzetilen inkârcılara işittiremeyeceği konusunda bilgilendirirken, aynı zamanda Hakka karşı kulaklarını tıkayanların iman etmeleri için çok gayret sarf eden kendisini teselli etmektedir.<sup>48</sup>

**Örnek 2:**

<sup>44</sup> 17/İsra 68.

<sup>45</sup> Neseî, *Medârik*, II, 321; Ebûsuûd, *İrşâd*, V, 185; Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-Me'âni fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts., XV, 116. Diğer birkaç örnek için bkz. 2/Bakara 61, 100; 5/Mâide 104; 6/En'âm 14, 19, 114; 7/A'râf 63, 71; 10/Yûnus 59, 91; 27/Neml 60; 39/Zümer 64; 41/Fussilet 9.

<sup>46</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XV, 336.

<sup>47</sup> 10/Yûnus 42.

<sup>48</sup> Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, III, 191; Hâzin, Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî (ö. 725/1325), *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzil (Tefsîru'l-Hâzin)*, 2. Baskı, Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Babî'l Halebî ve Evlâdihi, 1375/1955 (Beğavî Tefsîri ile birlikte), III, 191; İbn Kayyim, *Kitabü'l-Fevâid*, s. 36-37.

Gökler ve yerin yüce Allah'ın tek ve ortaksız ilahlığına tanıklık ettiğini ifade eden *فَالْتَّ زُسْلُهُمْ أَفِي اللّٰه شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* Peygamberleri dediler ki: “Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında bir şüphe olabilir mi?”<sup>49</sup> ayetindeki istifham nefy içindir. Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın varlığı ve birliği hakkında hiçbir şüphe olmadığını vurgular.<sup>50</sup> Kurtubî (ö. 671/1272),<sup>51</sup> Neseî<sup>52</sup> ve Suyûtî (ö. 911/1505)<sup>53</sup> buradaki istifhamı, istifham-ı inkârî olarak değerlendirmektedir. Ayetteki istifhamı, gerek nefy, gerek inkâr ifade etmesi yönünde değerlendiren her iki yaklaşımda da Yüce Allah'ın birliği konusunda şüphe olmadığına dikkat çekilmektedir.

Örnek 3:

Tağuta kulluk edenlerin cehenneme girecekleri ve onları cehennem ateşinden hiç kimsenin kurtaramayacağı; *أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ* Artık o ateşteki kimseyi, sen mi kurtaracaksın?<sup>54</sup> ifadesindeki istifham üslubu ile vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber'in amcası Ebû Leheb'i ve çocuğunu duçar oldukları ateşten kurtaramayacağı<sup>55</sup> olgusu nefy ifade eden istifham hemzesi ile vurgulanmıştır.<sup>56</sup>

### 3. Tevbih İfadesi Olarak Kullanımı

Tevbih, kınamak, ayıplamak ve tehdit etmek anlamları taşır. Kişi kötü bir iş yaptığında, Arap dilinde, onu kınamak için tevbih ifadesi kullanılır.<sup>57</sup> Kur'ân-ı Kerim'de istifham hemzesi ile de ifade edilen bu durum, yapılması gereken bir işin yapılmaması veya yapılmaması gereken bir işin yapılması sebebiyle kullanılır:

Örnek 1:

Her insanın kendi arzusuna uygun birtakım söylemlerde bulunup sonra da bunların Allah'ın dinine uygun olduğunu iddia etmesi kabul edilemez. Gerek cahiliye toplumunda gerekse bugün örtü, hayâ ve takvaya ilişkin yalan yanlış

<sup>49</sup> 14/İbrâhim 10.

<sup>50</sup> Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, IV, 35; İbnü'l-Enbârî, *Beyân*, II, 341.

<sup>51</sup> Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1387/1967, IX, 346.

<sup>52</sup> Neseî, *Medârik*, II, 256.

<sup>53</sup> Suyûtî, Celâlüddin ve Mahallî Celâlüddin, *Tefsîru'l-Celâleyn*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts, I, 207.

<sup>54</sup> 39/Zümer 19.

<sup>55</sup> İbn Kayyim, *Kitabü'l-Fevâid*, s. 36.

<sup>56</sup> Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, VI, 71; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, VI, 71. Diğer birkaç örnek için bkz. 3/Âl-i İmrân 80; 10/Yûnus 43, 99.

<sup>57</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, III, 65.

ölçütler belirleyip sonra da “böyle yapmamızı emreden Allah’tır” diyenler; أَتَقُولُونَ *Allah’a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?*<sup>58</sup> ayetindeki istifham üslubu ile kınanmaktadır. İbn ‘Atiyye, ayetteki istifham hemzesi ile Allah’a karşı uydurdukları yalan ve iftiraları sebebiyle, inkârcıların kınanmış (tevbih) olduklarını belirtmektedir.<sup>59</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebussuûd ayetteki kınama (tevbih)’nın, azarlama (takri’) ile birlikte bulunduğu vurgu yapmaktadır.<sup>60</sup> Neseî, ayetteki istifham ile inkârcıların bu tutumlarının tasvip edilmediğini (inkâr) ve kınanmış (tevbih) olduklarını ifade etmektedir.<sup>61</sup>

### Örnek 2:

Kur’ân-ı Kerim’de tevbih ifadesi olarak kullanılan istifham hemzesiyle A’râf Sûresi’nin 123. ayetinde de karşılaşmaktayız: قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُ بِهٖ قَبْلَ اَنْ اَدْنٰ لَكُمْ *Firavun: “Ben size izin vermeden ona inandınız mı?” dedi.*<sup>62</sup> Âlemlerin Rabbi olan Allah’a iman eden sihirbazlar, ayetteki istifham üslubuyla Firavun tarafından tevbih edilmiştir.<sup>63</sup>

### Örnek 3:

Hiz. Peygamber’in ilahi öğretisi gereği insanlara karşı gayet nazik, bir edep ve terbiye ile davranmasını, onları dinlemesini, onlara hoşgörülü davranmasını kendi aralarında alay konusu yapan ikiyüzlü insanların da istifham üslubu ile kınanmalarına şahit olmaktayız: قُلْ اَبَاللهِ وَاٰيٰتِهٖ وَرَسُوْلِهٖ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُوْنَ *De ki: ‘Allah ile O’nun ayetleriyle ve O’nun Resulü ile mi alay ediyorsunuz?’*<sup>64</sup> ayetindeki istifhamın, alaycı münafıklar hakkında, tevbih ifadesi olarak kullanıldığı ifade edilir.<sup>65</sup> Hâzin (ö. 725/1325), buradaki tevbih ifadesinin aynı zamanda takri’ de ifade ederek kına-

<sup>58</sup> 7/A’râf 28.

<sup>59</sup> İbn ‘Atiyye, *Muharraru’l-Veciz*, V, 478.

<sup>60</sup> İbn Kayyim, *Kitabü’l-Fevâid*, s. 37; Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 163.

<sup>61</sup> Neseî, *Medârik*, II, 50.

<sup>62</sup> 7/A’râf 123.

<sup>63</sup> Neseî, *Medârik*, II, 70; Halebî, *Durru’l-Masûn*, V, 420; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, ts., IV, 2235. Diğer birkaç örnek için bkz. 2/Bakara 100; 3/Âl-i İmrân 106; 7/A’râf 123; 27/Neml 84.

<sup>64</sup> 9/Tevbe 65.

<sup>65</sup> Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer (ö. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâikit-Tenzil*, Beyrut, ts, II, 200; Neseî, *Medârik*, II, 134; Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 80.

mayı daha tekitli olarak ifade ettiğini kabul eder.<sup>66</sup> İbn 'Atiyye ise istifhamın, tehdit için kullanılmış olduğu görüşündedir.<sup>67</sup>

Bazen istifham hemzesi, inkâr ve tevbih birlikte ikili bir anlatım için kullanılır.<sup>68</sup>

Hemze, istifham-ı inkârî ile “ifade edilen olayın meydana gelmediği” (inkâru'l vuku') veya “anlatıldığı şekliyle meydana gelmediği” (inkâru'l vâkı') şeklinde iki manadan birini anlatır.<sup>69</sup> Hemzeye ait bu özelliği, mazi ve muzari fiil uygulamalarında görelim:

İstifham hemzesi, mazi veya muzari fiilin başında bulunmasına göre mana ayrımları taşır. Buna göre, istifham hemzesinden sonra, gelen mazi fiil şu anlamlara gelir:

Şayet mazi fiil, gerçekten vuku' bulmuş bir olayı ifade ediyorsa, cümledeki istifham hemzesi,<sup>70</sup> o fiilin failine yönelik kınama (tevbih) ifade eder. Bu kullanım manayı daha da zenginleştirerek; fiilin kötülüğünü, o fiilin kınama sebebi olacağını ve failinin kendisine taaccüb edilecek bir konumda olduğunu dikkat çeker. Bu durum *inkâru'l vâkı'* olarak nitelendirilir. Meselâ *بَعْدَ إِيمَانِكُمْ أَكْفَرْتُمْ* *inanmamızdan sonra inkâr mı ettiniz?*<sup>71</sup> ayetinde, iman ettikten sonra, inkârın çirkinliği ifade edilmiş; inkârcılar tevbih edilmiştir.<sup>72</sup> Neseî, istifham ile inkârcıların kınandığı (tevbih) ve şaşılacak hallerine (taaccüb) dikkat çekilmek istendiği kanaatindedir.<sup>73</sup>

*أَكْفَرْتُمْ بِالَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّأَكُمْ رَجُلًا* *Seni topraktan, sonra nutfe'den yaratan, sonra da seni bir adam biçimine koyan Rabb'ini inkâr mı ettin?*<sup>74</sup> ayeti ile inkârın çirkinliği ifade edilirken; fail kınanmış (tevbih) ve bu tutumunun şaşılacak

<sup>66</sup> Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, III, 118.

<sup>67</sup> İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-Vecîz*, VI, 555. Diğer bir örnek için bkz. 26/Şuarâ 165.

<sup>68</sup> Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 114.

<sup>69</sup> Şeyhzâde, *Hâşiye*, II, 114; Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 691.

<sup>70</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 17-18.

<sup>71</sup> 3/Âli İmrân 106.

<sup>72</sup> İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-Vecîz*, III, 259; İbnü'l-Enbârî, *Beyân*, I, 214; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, I, 401.

<sup>73</sup> Neseî, *Medârik*, I, 174.

<sup>74</sup> 18/Kehf 37.

(taacübî) bir davranış olduğu ifade edilmiş olmaktadır. İbn 'Atiyye, buradaki istifhamın, tevbih ifade ettiği kanaatindedir.<sup>75</sup>

أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ  
cılığı ile bir zikir gelmesine şaştınız mı?<sup>76</sup> İbn 'Atiyye, ayetteki istifham hemzesinin, tevbih ve istib'âd ifade ettiği görüşündedir.<sup>77</sup> Neseî, istifham ile bu durumun şaşılabilecek bir durum olmadığını (inkâr),<sup>78</sup> Ebussuûd ise bu yaklaşımın imkânsızlığını (istib'âd) ve şaşılabilecek bir durum varsa onun da inkârcıların durumu (tacib) olduğunu ifade etmiştir.<sup>79</sup>

Ayetlerdeki *inkâr* ve *taaccüb* fiilleri, kabul görmeyen fiiller olduğu için muhatapların bahis konusu işleri yapmamaları gerektiğini, bunları yaptıkları için, kınama (tevbih) ile karşı karşıya kaldıklarını ifade etmektedir.

İstifham hemzesi; güven duyma (أمن) fiilinin başında bulunduğu da; kişinin kendini güvende hissetmesinin doğru olmadığını (inkâr), o fiilin kınama (tevbih) sebebi olacağını ve failinin kendisine taaccüb edilecek bir konumda olduğunu (inkâr'ı vaki') gösterir.<sup>80</sup>

7/A'râf 97, 98, 99, 16/Nahl 45 ve 67/Mülk 17 ayetlerinde geçen, güven duyma (أمن) fiillerinin başında bulunan istifham, kendilerini güven ve emniyet içinde görenlerin kendilerini emniyet içinde görmemeleri gerektiğini, ilâhî azaba duçar kalmakla tehdidi ifade eden örnekler arasında gösterilebilir.<sup>81</sup>

Şayet *mazi fiil*, *vuku' bulmamış bir olay* ise o zaman istifham, böyle bir olayın meydana gelmediğini (inkâr'ı vuku'), meydana gelmesinin çok uzak olduğunu, o olayı iddia eden tehekküm ile birlikte, o olayın meydana gelmesinin imkânsızlığını ifade eder. İbn Hişâm (ö. 761/1359) da, bu ifade ile bu olayın meydana gelmemiş olduğunu, dolayısıyla müddeiyi tekzip için kullanılmış olduğunu kabul etmektedir.<sup>82</sup>

<sup>75</sup> İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-Veciz*, IX, 311.

<sup>76</sup> 7/A'râf, 63.

<sup>77</sup> İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-Veciz*, V, 546.

<sup>78</sup> Neseî, *Medârik*, II, 58.

<sup>79</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, III, 236.

<sup>80</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, III, 254; V, 117.

<sup>81</sup> Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, III, 254; IX, 7.

<sup>82</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 17.

أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا (Ey müşrikler) Rabbiniz, erkek çocukları sizin için ayırdı da, kendisi meleklerden kız çocuklar mı edindi? <sup>83</sup> ayetinde böyle bir durumun söz konusu olmadığı, istifham-ı inkârî ile ifade edilmiştir.<sup>84</sup> İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), buradaki istifhamın, inkârcıları kınamak (tevbih) için kullanıldığını söylerken;<sup>85</sup> Halebî (ö. 756/1355), inkâr ve tevbihi iç içe görür.<sup>86</sup> İbn Hişâm ve Suyûtî, hemzenin, kendinden sonra gelen fiilin vuku' bulmadığını ifade etmekte ve bu iddiada bulunamı tekzip ettiği görüşündedir.<sup>87</sup> Ayetteki istifham ile çocukların taksimi gibi bir iddianın kabul edilemeyeceği (inkâr), üstelik böyle bir iddiayı ortaya atanların kınanması (tevbih) gerektiği vurgulanmış olmaktadır.

أَضْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ Allah, kızları oğullara tercih mi etmiş? <sup>88</sup> ayetinde iddia edildiği gibi bir seçim ve tercihin olmadığı (inkâr) ifade edilmiştir.<sup>89</sup> Buradaki istifham-ı inkârînin takri' manasında da kullanıldığı belirtilmiştir.<sup>90</sup> İbn 'Atiyye ve Nesefî, istifhamın kınama (tevbih) ifade ettiği görüşündedir.<sup>91</sup> Ayetteki istifhamın, Allah'ın, böyle bir tercihinin söz konusu olamayacağını (inkâr) açıkça ortaya koyması yanında, bu iddiada bulunanları kınama (tevbih) ifade ettiği anlaşılmaktadır.

أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ Acaba meleklerin yaratılışlarını mı görmüşler? <sup>92</sup> ayetindeki istifham ile meleklerin yaratılışlarını görmenin söz konusu olmadığı, dolayısıyla böyle bir iddiada bulunanları tehekküm ve alay ifade etmekte olduğu belirtilmiştir.<sup>93</sup> İbn 'Atiyye, buradaki istifhamın, kat'i delilden yoksun, boş iddiada bulunan bu kişileri kınayan (tevbih) bir istifham olduğunu kabul eder.<sup>94</sup> İbn Hişâm, istifha-

<sup>83</sup> 17/İsrâ 40.

<sup>84</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 450; Nesefî, *Medârik*, II, 315; Ebüssuûd, *İrşâd*, V, 173; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XV, 81.

<sup>85</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1201), *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l İlmiyye, 1404/1994, V, 28.

<sup>86</sup> Halebî, *Durru'l-Masûn*, VII, 358.

<sup>87</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 17; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân (ö. 911/1505), *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988, s. 98.

<sup>88</sup> 37/Sâffât 153.

<sup>89</sup> Ebüssuûd, *İrşâd*, VII, 207-208.

<sup>90</sup> Halebî, *Durru'l-Masûn*, IX, 333.

<sup>91</sup> İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-Vecîz*, XII, 405; Nesefî, *Medârik*, IV, 29.

<sup>92</sup> 43/Zuhruf 19.

<sup>93</sup> Nesefî, *Medârik*, IV, 115; Ebüssuûd, *İrşâd*, VIII, 43.

<sup>94</sup> İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-Vecîz*, XIII, 203.



mın, meleklerin yaratılışlarını görmenin söz konusu olamayacağını ve bu iddiada bulunanları tekzip ifade ettiği görüşündedir.<sup>95</sup>

İstifham hemzesinden sonra *muzari* fiil bulunmasına göre, ifade şu hali alır:

*Vuku' bulmuş bir olayı* ifade için kullanılmış olan muzari fiilin başındaki istifham hemzesi, hem vuku' bulan olayın çirkinliğini (inkâru'l-vâkı') ortaya koyar, hem de tehekküm ifade eder. Bazen tehdit (vaid) ifade eder:

قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ De ki: "Siz, Allah'a göklerde ve yerde bilemeyeceği bir şeyi mi haber veriyorsunuz?"<sup>96</sup> ayetindeki istifham, Suyûtî tarafından, istifham-ı inkârî olarak nitelendirilirken<sup>97</sup> Ebussuûd bu istifhamın, takri' ve tehekküm ifade ettiği görüşündedir.<sup>98</sup>

أَيُحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ İnsan, kendisinin kemiklerini bir araya toplayamayacağını mi sanır?<sup>99</sup> ayetindeki istifham, *inkâru'l-vâkı'* için olup, bu iddianın çirkinliğini (takbih) ifade için kullanılmıştır<sup>100</sup>. İnkâru'l-vâkı' ve iddianın çirkinliğinin (takbih) ifade edildiği bu istifham ile aynı zamanda failer de tevbih edilmişlerdir.<sup>101</sup>

أَيُحْسَبُ أَنْ لَنْ يَغْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ İnsan, hiç kimsenin kendisine güç yetiremeyeceğini mi sanıyor?<sup>102</sup> ayetinde, kabul görmemiş, çirkin bir zan'dan bahsedilerek<sup>103</sup> Allah'ın kudreti hakkında böylesi haksız bir zanna kapılan kişi, tehdit (vaid) edilmiştir.<sup>104</sup>

*Vuku' bulmamış bir olayı* ifade için kullanılan muzari fiilin başındaki istifham hemzesi, nefy ve istib'âd anlamında olup; olayın meydana gelmesinin söz konusu olmadığını ifade için kullanılır (inkâru'l-vuku'); inkâru'l-vuku' bazen techil, bazen suhriyyet (alay), bazen vaid ifade eder:

<sup>95</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, I, 17. Diğer birkaç örnek için bkz. 50/Kâf 15; 52/Tür 15.

<sup>96</sup> 10/Yûnus, 18.

<sup>97</sup> Suyûtî, *Celâleyn*, I, 172.

<sup>98</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 132.

<sup>99</sup> 75/Kiyâme 3.

<sup>100</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, IX, 64.

<sup>101</sup> İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-Veciz*, XV, 207; Âlûsi, *Rûhu'l-Me'âni*, XXIX, 137.

<sup>102</sup> 90/Beled 5.

<sup>103</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, IX, 64.

<sup>104</sup> Âlûsi, *Rûhu'l-Me'âni*, XXX, 135. Diğer birkaç örnek için bkz. 4/Nisâ 20; 37/ Sâffât 86; 49/Hucurât 12.

طِينًا قَالَ أَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا *İblis: Ben, çamurdan yarattığın bir kimseye secde mi ederim? dedi* <sup>105</sup> ayetindeki istifham Zemahşerî (ö. 538/1143)'ye göre, inkâr ve tahkir, İbnü'l-Cevzi'ye göre inkâr<sup>106</sup>, Âlûsî (ö. 1270/1854)'ye göre de inkâr ve taaccüb içindir<sup>107</sup>. İstifham ile ilgili bu ifadeler, iblisin, bu tutumunun tasvip edilmediği (inkâr), onu kınama (tevbih) ve hayret verici tavrını (taaccüb) ifade etmek için kullanıldığı şeklinde değerlendirilebilir.

قَالُوا أَنْتُمْ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ *Biz hiç, sefihlerin (akılsız ve ahmak kişilerin) iman ettikleri gibi iman eder miyiz? derler.* <sup>108</sup>. Münafık ve Yahudilerin, kendi aralarında telaffuz ettikleri bu sözlerdeki istifham<sup>109</sup> inkâr içindir.<sup>110</sup>

أَتَنْتَرَكُون فِي مَا هَاهُنَا آمِنِينَ *Siz burada, (bahçelerin, pınarların içinde; ekinlerin, salkımları sarkmış hurmalıkların arasında) güven içinde bırakılacak mısınız?*<sup>111</sup> ayetindeki istifham-ı inkârî, bu nimetler içinde olamayacaklarını ifade ederken<sup>112</sup> tehdit (void) de içermektedir.<sup>113</sup>

#### 4. Emir İfadesi Olarak Kullanımı

Bir işin vuku'unu istemek emirdir. Emir ya muhataba ya da gaibe yöneltilir.<sup>114</sup> Arap dilinde bazen emir, istifham edatları kullanılmak suretiyle de ifade edilir<sup>115</sup>. Emir niteliği taşıyan istifham hemzesi için birkaç örnek şu şekildedir:

Örnek 1:

Yüce Allah, ehl-i kitabı ve müşrikleri Âl-i İmrân 3/20'de İslam'a davet ederken istifham hemzesi ile bu yönde müspet bir tavır sergilemelerine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda Beğavî (ö. 516/1122), İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181), İbnü'l-Cevzî, Râzî (ö. 606/1209), Hâzin, İbn Hişâm ve Suyûtî *أَأَسْلَفْتُمْ Siz de Müslüman oldunuz mu?* <sup>116</sup> ayetinin, emir anlamı taşıyan bir istifham olduğuna yönelik kanaatlerini

<sup>105</sup> 17/İsrâ 61.

<sup>106</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V, 42.

<sup>107</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XV, 109.

<sup>108</sup> 2/Bakara 13.

<sup>109</sup> Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, I, 34; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, I, 34.

<sup>110</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 182; Neseî, *Medârik*, I, 21.

<sup>111</sup> 26/Şuarâ 146.

<sup>112</sup> Neseî, *Medârik*, III, 192.

<sup>113</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 258.

<sup>114</sup> Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 24; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 48.

<sup>115</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 93.

<sup>116</sup> 3/Âl-i İmrân 20.

belirtmişlerdir. Yani müfessirler bu ayetteki istifham hemzesinin, emir içeren bir edat olarak *Müslüman olun!* (اسلموا) şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgulamışlardır.<sup>117</sup>

#### Örnek 2:

Yüce Allah, inkârcılara tevbe kapısının açık olduğunu hatırlatma sadedinde; bağımlılığın ve rahmetine sığınmaya emir içerikli bir üslupla dikkat çekmektedir: *أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ* *Hâlâ Allah'a tevbe edip, O'ndan af dilemiyorlar mı?*<sup>118</sup> ayeti istifham, emir manası taşıyan bir istifham olup “Allah Teâlâ, bu büyük günahtan tevbe istiğfar etmenizi size emrediyor.” şeklinde inkârcıları kurtarmaya yönelik bir emir olarak anlaşılmıştır.<sup>119</sup> İbn ‘Atiyye, bu istifhamın, tevbe ve istiğfara teşvik için kullanıldığı görüşündedir.<sup>120</sup> Nesefî, bu üslup ile inkârcıların, şiddetli bir şekilde tehdit edildiği, küfürde ısrar etmeleri sebebiyle de kendilerine taacüb edilmesi gerektiği kanaatini taşımaktadır.<sup>121</sup> Gerek emir, gerek teşvik ifade ettiği söylenen bu ayetten, muhataptan, tevbe etmesinin beklendiğini anlamamız mümkündür.

#### Örnek 3:

Yüce Allah, 25/Furkân 20 ayetinde; tebliğ sürecinde zahmet, meşakkat çekmiş, eziyet görmüş peygamberlerin durumuna da işaret ederek, Hz. Peygamber'i teselli etmektedir. Ayrıca ilahi çağrı yoluna devam etmek suretiyle dünya sınavını yüz akı ile tamamlama sadedinde *أَتُضَيَّرُونَ* *Sabrediyor musunuz?*<sup>122</sup> buyurarak emir içeriği taşıyan istifham hemzesi ile inananlara *sabredin* vurgusu yapmaktadır.<sup>123</sup>

### 5. İstihzâ İfadesi Olarak Kullanımı

İstihzâ<sup>124</sup> ve tehekküm<sup>125</sup>, alay etmek anlamına gelen iki kelimedir. Tehekküm, zahiren ciddi gibi görünmekle beraber, kelimenin batınında hiciv manası taşıması

<sup>117</sup> Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, I, 331; İbnü'l-Enbârî, *Beyân*, I, 196; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 297; Râzî, *Tefsîr*, VII, 728; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, I, 331; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, I, 18; Suyûtî, *İtkân*, II, 887.

<sup>118</sup> 5/Mâide 74.

<sup>119</sup> Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, II, 77; Râzî, *Tefsîr*, XII, 60; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, II, 77.

<sup>120</sup> İbn ‘Atiyye, *Muharraru'l-Veciz*, IV, 530.

<sup>121</sup> Nesefî, *Medârik*, I, 295.

<sup>122</sup> 25/Furkân 20.

<sup>123</sup> Suyûtî, *İtkân*, II, 887; *Celâleyn*, II, 61.

<sup>124</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I, 183.

yönüyle istihzâdan farklılık gösterir.<sup>126</sup> Muarızla alay etmek, onun aklî ve fiilî olarak düştüğü komik durumu gözler önüne sermek için kullanılan bu iki kavram, bazen istifham edatı olan hemze ile de ifade edilmiştir.<sup>127</sup>

#### Örnek 1:

Haksız kazanç, azgınlık ve bozgunculukta kötü şöhrete sahip Medyenliler, peygamberleriyle alay ediyor ve istifham üslubunun alay kokan şu ifadesiyle namazı da dillerine doluyorlardı: *قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتِكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِيهِ* *Ey Şuayb, dediler, senin namazın mı sana, babalarımızın taptığı şeylerden yahut mallarımız üzerinde dilediğimizi yapmaktan vazgeçmemizi emreliyor?*<sup>128</sup> Nesefî, Hâzin, Suyûtî ve Ebussuûd ayetteki istifhamın, istihzâ için kullanıldığını vurgulamaktadır.<sup>129</sup> Zemahşerî, ayetteki alay ifade eden istifhamın, aynı zamanda bir küçümseme (tahkîr) de ifade ettiğini belirtir.<sup>130</sup> İbn Hişâm ve Suyûtî ise buradaki, istifhamın tehekküm ifade ettiği görüşündedir.<sup>131</sup>

#### Örnek 2:

Müşrikler sosyal statü ve ekonomik ayrıcalıklarını yitirme endişesiyle; ilahi mesajın etkisini azaltmak, değerini düşürmek için kendilerinin “emin” vasfıyla nitelendirdikleri Hz. Muhammed'i ve davasını alaya alma ve küçümseme gayreti içerisinde olmuşlardır. İstifham hemzesinin içerdiği istihzâ ve tahkîr anlamıyla *وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا* *Allah bunu mu peygamber göndermiş?*<sup>132</sup> demişlerdir.<sup>133</sup>

#### Örnek 3:

İbrahim (a.s), kavminin bayram günü kutsanmak ve hayır beklentisi ile putların önüne yiyecek bırakmasını; taptıkları ilahlarının düzmece olduğunu göster-

<sup>125</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII, 617.

<sup>126</sup> Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 221.

<sup>127</sup> Taftazânî, Sa'deddin (ö. 791/1389), *Muhtasaru'l-Me'ânî*, İstanbul 1306/1888, s. 687.

<sup>128</sup> 11/Hûd 87.

<sup>129</sup> Nesefî, *Medârik*, II, 201; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, III, 248; Suyûtî, *İtkân*, II, 889; *Celâleyn*, I, 187; Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 232.

<sup>130</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 286.

<sup>131</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, I, 18; Suyûtî, *Tahbir*, s. 98.

<sup>132</sup> 25/Furkân 41.

<sup>133</sup> Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, V, 102; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, V, 102; Suyûtî, *Celâleyn*, II, 62.

mek için değerlendirir: *أَلَا تَأْكُلُونَ* *Yemez misiniz?*<sup>134</sup> diyerek cansız putlara yönelttiği istihzâ içeren istifham üslubuyla bunu yapar.<sup>135</sup>

## 6. Takrir İfadesi Olarak Kullanımı

İstifham ile bildirinin bir çeşidi de ispat (olumluluk)'tır ve bu da takrir diye isimlendirilir.<sup>136</sup> Takrirî istifham, inkâr edilmesi mümkün olamayacak kadar açık ve bilinen bir konuda muhatabı ikrar ve itirafa sevk etmek için kullanılır.<sup>137</sup> Muhabata, beklenen ve olması muhtemel şeyi sormak için sorulan soru takrir ile ifade edilir. Bu üslup ile beklenen şeyin mutlak tahakkuk ettiği ve soru soran kimsenin beklentisinin gerçekleştiği ortaya çıkmış olur.<sup>138</sup>

Takrirî istifham, fiil, fail veya mefuldeki tereddüdü gidermek için kullanılır. Fiilin ikrarı istendiğinde hemzeden sonra fiil “ *فَعَلْتَ* ”, failin ikrarı istendiğinde zaman hemzeden sonra fail “ *ءَ أَنْتَ* ”, mefulün ikrarı istendiğinde ise, hemzeden hemen sonra meful “ *ءَ خَلِيلًا ضَرَبْتَ* ” getirilir.<sup>139</sup> Tereddüt fail ile ilgili olduğunda, o kişinin fail olduğunu kendisine kabul ettirmek için takrirî istifham kullanılır. Bu tarz istifhamda kullanılan istifham edatı genellikle *hemzeder*.<sup>140</sup>

Takrir, menfi bir cümlede bulunuyorsa, manayı müspet kılar. Bu sebeple kendisinde istifham edatı bulunmayan bir sonraki cümle de kendisine atfedilir: *أَلَمْ نُشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ* (*Ey Muhammed*) *Senin göğsünü açıp genişletmedik mi?*<sup>141</sup> ayetinde mana “Evet, senin göğsünü açıp genişlettik.” şeklinde olumlu olurken; *وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ* şeklinde istifham edat bulunmadan başlayan ikinci ayet de, geçen ayetteki istifham'a matuftur. *أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ* *O seni yetim bulup barındırmadı mı? Seni şaşırması bulup yola iletmedi mi?*<sup>142</sup> *أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ* *Onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı? Üzerlerine sürü sürü kuşlar göndermedi mi?*<sup>143</sup> ayetleri de bu konunun misallerini teşkil etmektedir.

<sup>134</sup> 37/Saffât 91.

<sup>135</sup> Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, VI, 25; İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-Veciz*, XII, 377; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, VI, 25; Suyûtî, *İtkân*, II, 889; *Celâleyn*, II, 131. Diğer bir örnek için bkz. 21/Enbiyâ 36.

<sup>136</sup> Zerkeşi, *Burhân*, II, 328.

<sup>137</sup> Zerkeşi, *Burhân*, II, 331; Suyûtî, *İtkân*, II, 885; Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 69.

<sup>138</sup> Râzî, *Tefsîr*, VI, 183.

<sup>139</sup> Taftazânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, s. 687; Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 94.

<sup>140</sup> Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 111-113.

<sup>141</sup> 94/İnşirâh 1.

<sup>142</sup> 93/Duhâ 6-7.

<sup>143</sup> 105/Fil 2-3.

Gerçekte takrirî istifham, inkârî bir istifhamdır. İnkâr ise nefy manasındadır. Nefy eden şeyin nefye katılması sebebiyle de mana müspet olur: *Allah'ın her şeye gücü yeter olduğunu bilmedin mi?*,<sup>144</sup> *Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?*<sup>145</sup> *Allah kuluna kâfi değil mi?*<sup>146</sup> ayetleri, bu hususun örnekleridir.<sup>147</sup> Takrirî istifham bir yandan ispat ifade ederken, aynı anda tevbih manası da taşır. Meselâ, *Allah'ın arzı geniş değil miydi; oraya hicret etseydiniz ya!*<sup>148</sup>, *Hâlbuki biz size, öğüt alacak kim-senin öğüt alabileceği kadar ömür vermemiş miydik?*<sup>149</sup> ayetlerindeki istifham, sunulan imkânları ispat ederken, bu imkânları değerlendiremeyenleri de kınamaktadır.<sup>150</sup>

#### Örnek 1:

Yüce Allah, insanları, fitratlarına yerleştirdiği bir duygu ile kendi ulûhiyetini ve vahdaniyetini kabule eğilimli yaratmıştır. Ancak dünya sevgisiyle arzu ve isteklerinin peşine düşen, Rabbine verdiği kulluk sözüne bağlı kalmayanlara; ilk taahhütlerini ikrar ettirmek için *أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ* *Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*<sup>151</sup> hitabıyla uyarıda bulunmuştur. İbnü'l-Enbârî, Nesefî, Firûzâbâdî (ö. 814/1414) ve Suyûti, ayetteki istifhamın takrir ifade ederek: “Evet, sen bizim Rabbimizsin.” manasını içerdiğine dair hemfikirdir.<sup>152</sup>

#### Örnek 2:

İbrahim Peygamber, kavminin ulûhiyete dair yanlış algularını değiştirip doğruyu bulmaları ve putlara tapma tutarsızlığını kavramaları için putları kırmaya dair plan yapar, uygular. Putlarını kırık dökük ağaç ve taş parçaları halinde paramparça gördüklerinde putperestlerin; *هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ* *İbrahim, tanrılarımıza sen mi yaptın bunu?*<sup>153</sup> söylemleri takrir ifade eder.<sup>154</sup> Cürcânî ve İbn Kayyim de,

<sup>144</sup> 2/Bakara 106.

<sup>145</sup> 7/A'râf 172.

<sup>146</sup> 39/Zümer 36.

<sup>147</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 398; Beydâvî, Kâdî Nâsıruddîn (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1990 (Şeyhzâde Hâşiyesiyle birlikte), II, 382; Nesefî, *Medârik*, II, 85; IV, 57-58; Suyûti, *Celâleyn*, I, 16; Şeyhzâde, *Hâşiyeye*, II, 382

<sup>148</sup> 4/Nisâ 97.

<sup>149</sup> 35/Fatır 37.

<sup>150</sup> Zerkeşî, *Burhân*, II, 336; Suyûti, *İtkân*, II, 885.

<sup>151</sup> 7/A'râf 172.

<sup>152</sup> İbnü'l-Enbârî, *Beyân*, I, 100; Nesefî, *Medârik*, II, 85; Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 10; Suyûti, *İtkân*, I, 506.

<sup>153</sup> 21/Enbiyâ 62.

bu ifadenin, putlarının kırılmasını kendisi tarafından gerçekleştirildiğini İbrahim Peygamber'e ikrar için kullanılmış bir ifade olduğunu belirtmiştir.<sup>155</sup>

Örnek 3:

Yüce Allah, İnşirah sûresi'yle cahillerin hakka saldırıları karşısında bunalmış olan Hz. Peygamber'i teselli ediyor; sıkıntısını giderip gönlüne huzur veriyor: *أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ* Biz senin göğsünü açmadık mı? <sup>156</sup> buyurarak onun sıkıntılarını giderip, ilim, hikmet ve huzur ile gönlüne genişlik verdiğini istifham üslubuyla pekiştiriyor. Ayetteki istifham takrir ifade ederek “Şüphesiz, biz bunu yaptık, göğsünü genişlettik.” anlamındadır.<sup>157</sup>

### 7. Taaccüb İfadesi Olarak Kullanımı

Taaccüb, insanın sebebini bilmediği<sup>158</sup> veya alışık olmadığı bir durumla karşılaştığında gösterdiği bir tepki/infial'dir.<sup>159</sup> Kendisi için garip sayılacak bir şey karşısında insanda hâsıl olan şaşma hali<sup>160</sup>, istifham ile de ifade edilmektedir.<sup>161</sup> Bu konunun Kur'ân-ı Kerim'de istifham hemzesi ile ifade edildiği birkaç örnek şu şekildedir:

Örnek 1:

İnsanlığın atası Âdem'in yaratılış kıssasından bir kesitte melekler insan denen bir türün tarih sahnesine çıkışına hayretâmiz bir yaklaşım gösterirler: *قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ* Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birisini mi yaratacaksın?<sup>162</sup> İlahi hikmetten bihaber olmaları sebebiyle kendileri gibi itaat

<sup>154</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, I, 18.

<sup>155</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 113; İbn Kayyim, *Kitabü'l-Fevâid*, s. 37, 158.

<sup>156</sup> 94/İnşirah 1.

<sup>157</sup> Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, VII, 262; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, I, 17; Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 9; Suyûtî, *Celâleyn*, II, 265. Diğer birkaç örnek için bkz. 2/Bakara 573; 39/Zümer 32, 36; 75/Kıyâme 40; 93/Duhâ 6.

<sup>158</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 43.

<sup>159</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I, 580.

<sup>160</sup> Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 52.

<sup>161</sup> Taftazânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, s. 687.

<sup>162</sup> 2/Bakara 30.



edenler yerine, isyan etmeleri söz konusu olan bu yeni varlığın yaratılması karşısında taaccüb içeren bir istifham ile konuya yaklaşırlar.<sup>163</sup>

Örnek 2:

Kur'ân-ı Kerim, ölümden kaçmanın mukadderatı değiştirmeyeceğine eski toplumların hayat tecrübelerini hatırlatarak vurgu yapmaktadır: *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ* Binlerce oldukları halde, ölüm korkusundan dolayı yurtlarından çıkıp gidenleri görmedin mi?<sup>164</sup> ayetindeki istifham üslubu ile “gördün, bilirsin” anlamı takrir edilirken olayda söz konusu edilen kişilerin Allah'ın takdirine gönül rızası yerine ağlanıp sızlanma durumları da ta'cib edilmiştir.<sup>165</sup> Ayrıca, burada geçen istifhamın, “o kişilerin hallerine tenbih” için kullanıldığı görüşü nakledilmiştir.<sup>166</sup>

Örnek 3:

Kur'ân-ı Kerim, Hz. İbrahim'in ilerlemiş yaşına rağmen bir evlâdının olacağını ihtimal dâhilinde görmemesini istifham hemzesinin taaccüb içeren anlatımıyla haber vermektedir: *أَبَشْرُتُمْوَنِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فِيمَ تُبَشِّرُونَ* Bana ihtiyarlık dokunmuşken mi beni müjdelediniz? Ne (tuhaf bir şey) ile müjdeliyorsunuz beni?<sup>167</sup> ayetinde istifham taaccüb ifade etmektedir.<sup>168</sup>

### C. Sonuç

İstifham hemzesi Kur'ân-ı Kerim'de, Arap dilindeki hakiki istifhama delâlet eden sözlük anlamlarından çok, birtakım mana ayrımları için kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de, farklı anlatım tarzlarıyla muhataba verilmek istenen mesaj, istifham üslûbunda önemli bir yeri olan hemze ile de ifade edilmiştir.

Kur'ân anlatımında istifham hemzesi, inkâr, tevbih, nefy, taaccüb, takrir ve istihzâ gibi farklı manaları vurgulamak için tercih edilmiştir. Bu kullanımlar arasında istifham-ı inkârî kullanımının ilk sırada yer aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca,

<sup>163</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 271; İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-Vecîz*, I, 229; Neseî, *Medârik*, I, 40; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1402/1981, I, 48.

<sup>164</sup> 2/Bakara 243.

<sup>165</sup> Neseî, *Medârik*, I, 122; Suyûtî, *Celâleyn*, I, 37; Ebüssuûd, *İrşâd*, I, 237.

<sup>166</sup> İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-Vecîz*, II, 344.

<sup>167</sup> 15/Hicr 54.

<sup>168</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 392; Neseî, *Medârik*, II, 274; Şeyhzâde, *Hâşiye*, III, 158; Ebüssuûd, *İrşâd*, V, 81; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, II, 112. Diğer birkaç örnek için bkz. 2/Bakara 246; 18/Kehf 74, 27/Neml 20.

istifham-ı inkârî'nin de tevbih, takri', taaccüb ifade etme gibi, inkârı destekleyici özellikleri içerdiği kanaatine varılmıştır.

İstifham hemzesinin, yüklendiği inkâr, tevbih, takri', taaccüb, istib'âd, telattuf, emir, nefy vb. çeşitli manalar, bu edatın Kur'ân-ı Kerim'deki zengin kullanımını göstermektedir. Böylelikle Kur'ân-ı Kerim istifham hemzesi gibi tek bir edatla veciz bir şekilde ifadeyi farklılaştırmakta, mesajı etkili kılmakta ve anlatıma dikkat çekmek suretiyle anlamlara vurgu yapmaktadır.

Ayrıca bu anlatım üslubuyla muhataptan bir işin yapılmasını veya yapılmamasını istemenin daha etkili, muhatabı kınamanın maksadı daha gerçekleştirci olacağı kanaatine varılmıştır. O kadar ki istifham üslûbu, bir şeyi yapmaya, teşvik hususunda açık bir emirden daha tesirlidir. Yine, istifham görünümü taşıyan ayet ile inkâr kastederek, tasvip edilmeyen durum en mükemmel biçimde ifade edilmiş olur. Kur'ân-ı Kerim'de çeşitli ifade kalıbına dökülen tevbih ve takri' hiç şüphesiz, istifham üslûbuyla daha etkili olmuştur.

İstifham hemzesi farklı anlamlar taşıyan bu kullanımlarıyla bir yandan, anlatıma farklı renk ve motifler katarken; aynı zamanda muhataba etki edecek, onların hallerine uygun düşecek manaları yüklenmiş olmaktadır. Yani istifham, kullanımındaki zengin anlatım, hem ifadeye kazandırdığı çeşitlilik, hem de getirdiği etkili anlatım ile Kur'ân mesajını benliklerde yerleştirmede önemli bir işlev / görev icra etmektedir.

### Kaynakça

Akdağ, Hasan, *Arap Dilinde Edatlar*, 3. Baskı, Konya: Tekin Dağıtım, 1987.

Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Beğavî, Mes'ûd el-Ferrâ (ö. 516/1122), *Me'âlimü't-Tenzîl (Tefsîru'l-Beğavî)*, 2. Baskı, Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Babî'l Halebî ve Evlâdihi, 1375/1955 (Hazin tefsiriyle birlikte).

Beydâvî, Kâdî Nâsiruddîn (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1990 (Şeyhzâde Hâşiyesiyle birlikte).

Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri* (Belâğat), Ankara: Sevinç Matbaası, 1980.

Bolelli, Nusrettin, *Belâğat (Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.

- Cârim, Ali ve Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-Vâdıha*, İstanbul: İslâmî Kitabevi, ts.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed (ö. 471/1078), *Kitâbu Delâilü'l-İ'câz*, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât*, İstanbul: Dersaadet, 1318/1900.
- Kazvinî, Ebu'l-Meâlî Celâlüddin el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân eş-Şâfiî (ö. 739/1338) *el-İdâh fi 'İlmi'l-Belâğa*, Şerh. Muhammed Abdulmun'im Hafacî, Yrsz, 1400/1985.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî (ö. 982/1574), *İrsâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mısır, 1347/1928.
- Ebü Şâme, Şihabüddin Abdurrahmân b. İsmâil (ö. 665/1266), *İbrâzü'l-Me'ânî min Hurzi'l-Emânî fi'l-Kirâati's-Sebi' li'l-İmâmi's-Şâtibi*, Medîne: el-Cami'atü'l-İslâmiyye, 1413/1993.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî (ö. 1094/1682), *el-Külliyât (Mu'cem fi Mustalahât ve'l-Furûk el-Lügaviyye)*, İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1287/1870.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakûb (ö. 817/1414), *Besâiru Zevi't Temyîz fi Latâifi'l-Kitâbi'l-Aziz*, Thk. Muhammed Ali Neccâr, Abdülalim Tahâvî, Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Halebî, Ahmed b. Yûsuf el-Ma'rûf bi's-Semîn (ö. 756/1355), *ed-Durru'l-Masûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1406/1986.
- Hâşimî, Ahmed, *Cevâhirü'l-Belâğa fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Beyrut, ts.
- Hâzin, Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî (ö. 725/1325), *Lübâbü't-Te'vîl fi Me'ânî't-Tenzîl (Tefsîru'l-Hâzin)*, 2. Baskı, Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Babî'l Halebî ve Evlâdihi, 1375/1955 (Beğavî Tefsiri ile birlikte).
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhalık b. 'Atiyye el-Endelüsî (ö. 546/1151), *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Aziz*, 1. Baskı, Katar, 1398/1977.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1201), *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1994.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî (ö. 833/1430), *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, Thk. Ali Muhammed ed-Debbâ', Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Enbârî, Kemâlüddin Ebu'l-Berekât (ö. 577/1181), *el-Beyân fi Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, Thk. Tâhâ Abdülhamid Tâhâ, el-Hey'etü'l Mısıriyyetü'l-Âmme lil-Küttâb, 1400/1980.
- İbn Hişâm, Abdullah Cemâlüddin b. Yûsuf (ö. 761/1359), *Muğni'l-Lebib an Kütübi'l-Eârib*, Kahire: Matba'atü'l-Medenî, ts.

- İbn Kayyim, el-Cevzîyye, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed, (ö. 751/1350), *Kitabü'l-Fevâidü'l Müşevvik ilâ 'Ulûmi'l-Kur'ân ve İlmi'l-Beyân*, 1. Baskı, Mısır: Matba'atü's-Seâde, 1327/1909.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru's-Sâdr, 1410/1990.
- İsfehânî, Râğîb Hüseyin b. Muhammed (ö. 502/1108), *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut: Dâru'l- Marife, ts.
- İbn Y'eiş, Muvaffakuddîn b. Ali en-Nahvî, *Şerhu'l-Mufassal*, Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1387/1967.
- Râzî, Fahrüddîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, (ö. 606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Mısır, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, 1972.
- Mütercim Âsım, Ebu'l-Kemâl Ahmed (ö. 1235/1819), *Kâmus Tercemesi Okyânus*, İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1305/1887.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Sübki, Bahâüddîn (ö. 773/1371), *'Arûsü'l-Efrâh min Şerhi't-Telhîs*, 2. Baskı, Kahire, 1342/1923.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l- Kerim, 1402/1981.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân (ö. 911/1505), *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1414/1993.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân (ö. 911/1505), *et-Tahbîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Suyûtî, Celâlüddîn ve Mahallî Celâlüddîn, *Tefsîru'l-Celâleyn*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.
- Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihüddîn (ö. 951/1544), *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beydâvî*, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1990.
- Taftazânî, Sa'deddîn (ö. 791/1389), *Muhtasaru'l-Me'ânî*, İstanbul 1306/1888.
- Zerkeşi, Bedrüddîn (ö. 794/1392), *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrâhim, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâikit-Tenzîl*, Beyrut, ts.

# Manzum Fıkıh Metinleri II

*Ahmet AYDIN\**

**Öz:** Bu çalışma, “Manzum Fıkıh Metinleri I” adlı incelemenin devamı niteliğinde manzum eser olarak kaleme alınan fıkıhın alt disiplinleri hakkında bilgi vermeyi hedeflemektedir. Bu kapsamda başta ilmihal türüne dair kitaplar olmak üzere bu sahada öne çıkan manzum eserler üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Manzum/nazım, ilmihal, muhtasar, fıkıh eğitimi.

## Poetic Islamic Law Texts II

**Abstract:** This study, as a continuation of the investigation "Verse fiqh texts I", aims to provide information about the sub-disciplines of jurisprudence in which the text was written in poetic verse. In this context it will try to focus on the outstanding poetic works, including books on the first types of catechism.

**Keywords:** Verse, catechism, mukhtasar, fiqh education.

## Giriş

Bu çalışma daha önce “Manzum Fıkıh Metinleri I” adıyla yayımlanan makalenin devamı niteliğindedir. Bahsi geçen çalışmada manzum fıkıh türünün tarihi gelişimi ve bu edebiyatı ortaya çıkaran nedenler üzerinde durulmuş ayrıca furû‘-i fıkıh literatürüne dair manzum çalışmaların büyük bir artış gösterdiği sekizinci yüzyıl öncesi ve sonrasındaki manzum edebiyata yönelik öne çıkan eserler ele alınmıştır. Söz konusu makalenin ardından bu çalışmada ilmihal, ferâiz ve kavâid gibi fıkıh literatürü içerisinde müstakil edebiyatlar oluşturmuş sahalarda kaleme alınan manzum çalışmalar incelenecektir. Ayrıca fıkıh usûlü sahasındaki manzum eserler de tanıtılmaya çalışılacaktır.

## I. Manzum İlmihaller, Fetvâlar, Ferâizler ve Kavâid Eserleri

### A. İlmihal Kitapları

Furû‘-i fıkıh sahasında yapılan manzum çalışmaların birçoğunun ilmihal konularını işleyen eserler yahut da hac ve ferâizle ilgili meseleleri ele alan monografi-

---

\* Yrd. Doç. Dr., Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, ahmetydin@gmail.com.

ler olduğu dikkati çekmektedir. İlmihal edebiyatına dair Türkçe, Arapça ve Farsça olarak kaleme alınmış çok sayıda eser bulunmakla birlikte<sup>1</sup> bunların az bir bölümü manzumdur. Osmanlı döneminde yazılan ve şöhret bulan çok sayıda ilmihal çalışmasının da mensur olduğu görülmektedir. Manzum ilmihal çalışmalarının bir kısmını telif eserler bir kısmını ise Arapça bir fıkıh kitabından doğrudan yahut da birtakım ilaveler ile yapılan tercümeleler oluşturmaktadır.<sup>2</sup> Manzum ilmihaller de buna dahil olmak üzere modern dönemdeki İslam hukuku çalışmaları içerisinde ilmihal literatürünü gerek sistematığı ve muhtevası gerekse tarihi gelişimi ve hedefleri açısından inceleyen az sayıda araştırmaya ulaşılabilmektedir.<sup>3</sup>

Avâm-havâs olmak üzere toplumun genelini ilgilendiren akâid, ibâdetler, helaller, haramlar ve birtakım temel görgü ve ahlâk kurallarını öğretmeye, âhîret hayatına dair bilgiler vermeye ve halkın din ile irtibatını güçlendirmeye yönelik kaleme alınan ve birçoğu medreselerde okutulan ilmihallerin<sup>4</sup> bir kısmı öğrenciler tarafından kolay ezberlenebilmesi ve hafızada kalabilmesi için manzum hale getirilmiş ya da manzum olarak yazılmıştır. Örneğin İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1475) namaz konusuna hasrettiği *Zâdü'l-fakir* adlı eserini yazma sebebini, ilim öğrenmek isteyen kimselerin, herkesin istifade edebileceği ve yazılması kolay bir eseri kendinden talep ettiklerini, bunun üzerine bu konuda çokça karşılaşılan meseleleri ele alan bu risâleyi kaleme aldığını söyleyerek açıklamıştır.<sup>5</sup> Bu türdeki eserler Vefâyi'nin *Revnâkü'l-İslâm*'ında tasrih edildiği üzere ilmiye sınıfından olmayan, dini bilgileri öğrenecek derecede dil bilmeyen, hayvancılık vb. mesleklerle uğraşan

<sup>1</sup> Ağâh Sırrı Levend, "Dini Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", *Bellekten*, 1972, s. 72-78. İlmihal literatürü hakkında geniş bilgi için bkz. Hatice Kelpetin Arpaguş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihi Geçmiş ve Fonksiyonu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 22, 2002, s. 25-56.

<sup>2</sup> Levend, "Dini Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", s. 77.

<sup>3</sup> Bkz. Arpaguş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal", s. 25-56; Ramazan Bozkurt, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları ve Problemleri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006; Mediha Aynacı, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fıkıh Yönden Değerlendirilmesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009; Harun Kırkıl, "Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmed Rifat Bey ve Manzum İlmihali", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, 2006, s. 433-475.

<sup>4</sup> Arpaguş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal", s. 27-32.

<sup>5</sup> Aynacı, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri*, s. 58-59.

kimselere hitaben yazılmışlardır.<sup>6</sup> Nazmın ilmihal eserlerinde kullanılmasının ibâdetlerle ilgili ayrıntılı olarak üzerinde durulan konuları anlatımda kolaylık sağladığı söylenebilir. Mensur çalışmalarda namazda duâ etmenin hükmü ve bunun namazı bozup bozmayacağı yönündeki geniş tartışmayı İbrahim Ceceli'nin *Manzûme*'sinde duânın dilinin değil içeriğinin namazı bozacağını ifade eden "Beşerden istenen şeyi Hüdâ'sından recâ kılmak"<sup>7</sup> mısrasıyla muhtasar ve öz bir biçimde çözüme kavuşturması buna örnek verilebilir.

Manzum ilmihal çalışmalarını kronolojik olarak inceleyecek olursak bu sahadaki ilk eserlerden birinin Şeyh Şerif Hâce'nin 713/1313 tarihinde tamamladığı *Mu'inü'l-mürîd*'i olduğu görülür. Orta Asya'da yazılan ilk Türkçe ilmihalin yazarı bilinmeyen *Şerâit-i İslam* olduğu, Ahî Evrân'ın (ö. 1262) *Menâhic-i Seyfi*'nin Anadolu'da yazılan ilk Türkçe ilmihal olarak kabul edildiği ve m. XII. yüzyılda Harezmi Türkçesi ile yazılıp Mehmed b. Bâli tarafından Anadolu Türkçesi ile yeniden kaleme alınan *Güzîde* isimli eserin de ilk çalışmalar arasında sayıldığı dikkate alındığında manzum eserlerin bu türdeki mensur eserlerle paralel olarak yazılmaya başlandığı söylenebilir.

Şeyh Şerif Hâce'nin eseri VIII./XIV. yüzyılın başlarında Harezmi bölgesinde yazılmış fikhî ve tasavvufî yönleri bulunan bir çalışmadır. Aruz vezninde, dörtlülükler halinde kaleme alınan ve 407 dörtlülükten oluşan *Mu'inü'l-mürîd* göçebe Türkmenlere temel dini bilgileri öğretmek amacıyla telif edilmiştir ve bu eser farklı Türk boyları arasında uzun süre okunagelmiştir. Müellif iman bahsine ayırdığı birinci babta ameli imandan bir cüz saymamakta ve ameli imana güzellik katan bir husus olarak değerlendirmektedir. İkinci babta marifetullahtan, peygamberlik ve Hz. Peygamber'in mucizelerinden bahsetmekte ve Allah'ı zikretmenin, aç gözlülük ve yasaklardan kaçınmanın önemi, kıyamet ve ölümün unutulmaması gibi konularda vaaz ve nasihatte bulunmaktadır. Bundan sonra gelen babların büyük kısmı fikhî meselelere ayrılmıştır. Bu bölümlerde abdestin ve namazın farzları, bunların sünnetleri, namaz âdâbı, lâhikin hükmü, oruç ve seferilik gibi konular fasıllar altında işlenir. Seferilik konusunun ardından zekâta hasredilen diğer bir bab gelmektedir. Bu bölümde öncelikle oşür kavramından sonra hayvanların zekâtından, zekât miktarları ve zekât verilecek kimselerden bahsedilir.

<sup>6</sup> Vefâyi, *Revnâku'l-İslam*, haz. Abid Nazar Mahdum, İstanbul: Çile Yayınları, 2010, s. 13, 24.

<sup>7</sup> İbrahim Ceceli, *Manzûme-i Ceceli İbrahim Efendi*, Kastamonu: Kastamoni Matbaası, 1286/1869, s. 56.



Ayrıca bu babta avlanmak ve hayvan kesimine dair hükümler de ele alınmıştır. Müellif fıkıh usûlüne uygun olmamakla birlikte faiz, selem akdi ve hibe konularını da bu başlık altında işlemeyi uygun görmüştür. Fakat burada akid kavramına dair genel meseleler üzerinde durmamaktadır. Son olarak da kısaca iddet konusuna değinilmiştir. Eserde fıkıh ilmine dair konular arzedilen meseleler ile sınırlıdır.<sup>8</sup> Söz konusu bu babtan sonra tarikat ve sohbet adabı, seyr-i sulûk gibi tasavvuf ilmine dair konular üzerinde yoğunlaşmaktadır.<sup>9</sup> Abdest ve namazla ilgili meselelerdeki hükümlere bakılacak olursa müellifin kitabında Hanefî mezhebini esas aldığı anlaşılmaktadır. İsimleri zikredilerek Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Şâfiî'nin görüşlerine yer verilmiştir. Türkmen eğitim tarihinde önemli bir yere sahip olan bu çalışma yazıldığı tarihten itibaren Türkmen mekteplerinde okutulagelmıştır.<sup>10</sup>

VIII/XIV. yüzyılın sonlarında Yıldırım Bayezid ve I. Mehmed dönemlerinde yaşamış olan ve zamanının önemli ilim adamlarından sayılan Kutbeddin İznîkî'nin (ö. 821/1418) Hanefî mezhebini esas alarak yazdığı *Mukaddime* adlı eseri ilmihal literatürüne dair ilk çalışmalar arasındadır.<sup>11</sup> Bu çalışma aynı zamanda Anadolu ilim havzasında yazılan ilk eserlerden biridir. Türkçe ilmihal literatürünün giderek zenginleşmesine paralel olarak bu türdeki manzum ilmihallerin sayısı da artmıştır. İznîkî, kitabının girişinde Arapça ve Farsça yazılan eserlerden halkın yararlanmadığını, bu sebeple ilmihal konularını Türkçe anlatmak ihtiyacı doğduğunu söylemektedir. Eserde Şâfiî mezhebini görüşlerine de yer verilmiş ve klasik fıkıh kaynaklarına atıflar yapılmıştır.<sup>12</sup> Kutbeddin İznîkî'nin akil bâliğ olan her kimsenin bilmesi gereken farz-ı ayn bilgileri bir araya getirdiğini ifade ettiği

<sup>8</sup> Şeyh Şeref Hâce, *Muinü'l-mürîd: (Transkripsiyonlu Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, haz. Ali Fehmi Karamanlıoğlu, İstanbul: Beşir Kitabevi, 2006, s. 11-40.

<sup>9</sup> Şeyh Şeref Hâce, *Muinü'l-mürîd*, haz. Recep Toparlı, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1988, s. IV-XXIX.

<sup>10</sup> Almaz Yazberdiyev, *Doğu'da Matbu Yayınların Tarihi: 1802-1917 Arap Alfabeli Türkmen Kitapları Kataloğu*, Türkçesi: Ahmet R. Annaberdiyev, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s. 81.

<sup>11</sup> Kerime Üstünova, "İlk Türkçe İlmihâl Mukaddime ve Yazarı Kutbüddin İznîkî", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 31, 2006-2007, s. 179-180; Mustafa Baktır, "Anadolu'da Yazılan İlk Türkçe İlmihal Kitaplarından İznîkî'nin Mukaddimesi", *Uluslararası İznik Sempozyumu (5-7 Eylül 2005)*, 2005, s. 431-442.

<sup>12</sup> Örneğin bkz. Kutbeddin İznîkî, *Mukaddime: Giriş İnceleme Metin Sözlük*, haz. Kerime Üstünova. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2003, s. 169, 171, 174, 216.

bu eser<sup>13</sup> beş baktan oluşmaktadır. Birinci bapta iman kavramı, Allah'ın sıfatları, şefaât, kader, iman-amel ilişkisi gibi kalamî meseleler üzerinde durulmakta ikincisinde abdest ve namazla ilgili konular detaylı olarak incelenmektedir. Üçüncü bab zekât, öşür, fitre ve hibe konularına ayrılmıştır. Dördüncü bapta oruç konusu işlenmekte beşincisinde ise kısaca hac ve umre konuları üzerinde durulmaktadır.<sup>14</sup>

IX/XV. yüzyılda ilmihal literatürüne dair şöhret bulmuş eserlerden biri aruz vezninde kaleme alınan Vefâyi'nin 869/1464-1465 yılında tamamladığı *Revnâkü'l-İslâm*'dir. Bu eserin bazı araştırmacılar tarafından hatalı bir şekilde yukarıda ismi geçen Şeyh Şerîfe izafe edildiği görülür.<sup>15</sup> Timurlular devrinin sonlarına doğru yazılmış olan bu eser temelde ilmihal konularını ihtiva etmekle birlikte ilmin ve âlimin değeri, ibadetlerin faziletleri, bazı günlük işlerle ilgili birtakım tavsiyeler, itikad ve ahlâka dair bazı konuların yer aldığı, dil özellikleri bakımından Çağatay ve Kıpçak Türkçesi unsurlarını barındırmakla birlikte Oğuz Türkçesi'nin unsurlarını da fazlaca içermektedir. Dil özellikleri bakımından Türkmen Türkçesi edebî türüne dair bir çalışma olarak da kabul görmüştür. Türkmen mekteplerinde ve Türkmen halkı arasında yaygın olarak okunan bu kitap Hanefî mezhebini esas almaktadır. Yazarı hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte Zeki Velidi Togan, Vefâyi'nin Horasan Türkmenlerin'den olup Timurîler devrinde yaşamış bir şahsiyet olduğunu kabul eder. 1125 beyit ve otuz baktan oluşan *Revnâkü'l-İslâm* hem kısa hem de halkın kolay anlamasına yönelik olarak öz-basit bir anlatım ve sade bir dille yazılmıştır. Ezberlenip hatırdaki kolay tutulabilmesi manzum fıkıh eseri yazan müelliflerin temel gayelerindendir. Vefâyi'nin de bu meyanda eserinin canla başla öğrenilip ezberlenmesini istediği görülür.<sup>16</sup> Eserin birinci babında Tevhid konusu ele alınmış bunu izleyen ilk bablar iman, İslâm ve ihsan gibi kavramlara ayrılmıştır. Fıkıh konularıyla ilgili olarak eserde yukarıda zikredilen çalışmalardan farklı olarak öncelikle teklifi hükümlere yer verilmiştir. Ardından suların hükmü, kuyuların temizliği ve necaset konusu ele alınmış ve abdest, gusul ve teyemmüm konuları işlenmiştir. Bu babların ardından sırasıyla namaz, zekât, oruç, sadaka-i fitır ve hac-umre konuları ele alınmıştır. Her bir bab kendi içerisinde fasıllara ayrılarak detaylı olarak işlenmektedir. Eserde hac ve umre konularından sonra kadınların özel halleri, seferilik, hibe, av, hayvanların kesimi ve

<sup>13</sup> Kutbeddin İznîkî, *Mukaddime*, s. 139.

<sup>14</sup> Kutbeddin İznîkî, *Mukaddime*, s. 7-10, 21-22.

<sup>15</sup> Bkz. Vefâyi, *Revnâku'l-İslâm*, s. 13-15.

<sup>16</sup> Vefâyi, *Revnâku'l-İslâm*, s. 23, 27-28.

kurban konularına yer verilmiştir. Eser cennetten bahsedilen otuzuncu bab ile son bulmaktadır. Bu türdeki eserlerin birçoğundan farklı olarak Ebû Hanife, İmameyn ve İmam Şâfiî'nin görüşlerine yer veren ve Mevsilî'nin *el-İhtiyâr*'ı gibi bazı Hanefî mezhebi kaynaklarına doğrudan atıf yapan beyitlerin burada yer aldığı görülür. Eserde birtakım sistematik problemlere de tesadüf edilebilmektedir. Müellif on üç ve on dördüncü bablarda gusül konusunu işledikten sonra hayız ve nifas konularının ardından yeniden bu meseleye dönmüş ve yirmi üçüncü babı gusül konusuna ayırmıştır. Hac ve seferilik konularını işlediği babların arasında ise konu bütünlüğü ile bir ilişki kurulamayan fakirliğe neden olan hususlara dair bir fasıl açıldığı görülür.<sup>17</sup> Bu eser halen İran'ın kuzeydoğusunda yer alan Türkmen sahra bölgesinde yaşayan Türkmenler tarafından kabul görmekte ve medreselerinde tedris edilmektedir. Kur'ân dersinden sonra okutulan ilk eserin bu çalışma olduğu ifade edilmektedir.<sup>18</sup> Bu eserin gördüğü kabul *Mu'inü'l-mürîd*'in Türkmenler arasındaki şöhretini azaltmıştır.<sup>19</sup>

Osmanlı Türkçesi'nin klasik dönemi olarak kabul edilen X/XVI. yüzyılda bir ilim ve edebiyat dili olarak Türkçe, Arapça ve Farsça ile rekabet eden bir seviyeye ulaşmıştır. Bu dönemin Türkçe kaleme alınan fıkıh sahasındaki eserleri arasında ilmihal türündeki çalışmalar sayılabilir. Osmanlı âlimleri arasında kabul gören İmamzâde ismiyle tanınan Ebû'l-Mehâsin Rüknelislam Muhammed b. Ebi Bekr İbrahim eş-Şargî'nin (ö. 573/1177) *Şir'atü'l-İslâm ilâ dâri's-selâm* adlı eserinin manzum tercümeleri bu yüzyıldaki manzum ilmihaller arasındadır. 'Âbidî mahlaslı Bahrî Efendi (vefatı 1511'den sonradır) isimli bir şair tarafından yapılan *Ravzatü'l-İslâm fî tercemeti Şir'ati'l-İslâm* adlı tercüme söz konusu çalışmalardan biridir. Âbidî eserini 915/1509'da tamamlamıştır. Geçtiğimiz yıl neşredilen bu eser<sup>20</sup> 1950 beyitten oluşmaktadır. Ayrıca bu eserin *Şir'atü'l-İslâm Tercümesi* adlı İmam Mustafa (Mustafa Dede) tarafından 1609 yılında bitmiş manzum bir tercü-

<sup>17</sup> Vefâyi, *Revnâku'l-İslâm*, s. 13-36, 57-58, 132-135, 170-173, 174.

<sup>18</sup> Bu kitap ve Hanefî tedris faaliyetlerindeki yeri hakkında bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bkz. Shahrouz Aghatabai, *Türkmen Mektep ve Medrese Tahsilinde Okutulan Bir Eser: Revnaku'l-İslâm*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014. Ayrıca bkz. Vefâyi, *Revnâku'l-İslâm*, s. 25.

<sup>19</sup> Yazberdiyev, *Doğu'da Matbu Yayınların Tarihi*, s. 81.

<sup>20</sup> Âbidî, *Hayat Kitabı - Ravzatü'l İslâm*, haz. İsa Kayaalp, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2016.

mesi daha bulunmaktadır. Ayrıca bu eser Bahtî tarafından da 1070/1659'da manzum hale getirilmiştir.<sup>21</sup>

X/XVI. yüzyılın mutasavvıf şâirlerinden ve bir Halveti mürşidi olan Halilî-i Mar'âşî ismiyle tanınan Halilî b. Yusuf b. Hayreddin b. Hatîb'in Hanefî mezhebini esas alan *Ravzatü'l-İmân* adlı ilmihal türündeki eseri bu dönemdeki kapsamlı çalışmalardan biridir. Eserin hâtimesinde verilen bilgiye göre 986 (1578)<sup>22</sup> tamamlanan bu kitap sadece temizlik, abdest ve namaza dair meseleleri işlemektedir. Aruzun farklı vezinlerinin kullanıldığı bu çalışma diğer manzum ilmihallere göre yöntem bakımından birtakım farklılıklara da sahiptir. Örneğin bu türdeki birçok eser Allah'ın sıfatları, kaza ve kader, şefaât, kıyamet ve haşir gibi konulara ilk bölümlerinde yer verirken *Ravzatü'l-imân*'da geniş bir münacat bölümünün ardından akâid ilmine dair imân ve İslam kavramlarına ayrılmış kısa bir girişle yetinilmiştir. İman başlığı altında ise ilmihal türündeki diğer eserlerden farklı olarak İslam'ın beş şartının bulunduğu söylendikten sonra bu başlığın neredeyse tamamının zekâtta ki nisap miktarlarına ayrılması dikkati çeker.<sup>23</sup> Bu eser klasik furu'-i fıkıh sistematiğine göre yazılmış ilmihal eserleri gibi "tahâret" adını taşıyan bir bölümle konuya başlamamış, "tuvalet âdâbının ve istincânın beyanı" adı verilen iki bölümde bu konuları ele almıştır. "İstincâ" başlığı altında ise bu başlığın sınırlarını açacak şekilde necâset konusu işlenmiştir. Ardından ilmihal eserlerinin sistematiğine uygun olacak biçimde Hanefî mezhebine göre abdestin farzları, sünnet, müstehap ve mekruhları zikredilmiş ve namaz konusuna geçilmiştir. Namazın ilk şartı olarak abdest konusu işlenirken diğer ilmihal eserlerinin sistematiğinden farklı olarak suların temizliği meselesinden bahsedilmiştir. Halilî-i Mar'âşî'nin abdestin nâfilelerini ele alırken hakkında ihtilaf bulunduğu işaret ederek âzâları iki kere yıkamanın farz olduğunu söylemesi dikkati çeker.<sup>24</sup> Manzum birçok ilmihal eserinde üzerinde durulmayan örneğin abdest konusuyla ilgili olarak güneş altında ısıtılmış su ile abdest alınması ya da ezan başlığı altında mescidde ya da mescidin dışında bir yerde Kur'ân okuyan bir kimsenin ezanın başlaması halinde ne yapması gerektiği gibi ayrıntılı meselelere de burada yer

<sup>21</sup> Recep Cici, "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir", *DİA*, c. XXII, s. 210. Ali İhsan Akçay, "Manzum İlmihaller", *Türk İslam Edebiyatı* içerisinde, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 272-273.

<sup>22</sup> Halilî b. Yusuf el-Mar'âşî, *Manzûme 'ale'l-fıkh*, y.y., ts., s. 65.

<sup>23</sup> Mar'âşî, *Manzûme 'ale'l-fıkh*, s. 7.

<sup>24</sup> Mar'âşî, *Manzûme 'ale'l-fıkh*, s. 11.

verilmiştir. Tekbirin nasıl getirilmesi gerektiği üzerinde durulurken Allahu ekber yerine manayı bozacak şekilde “ekbaaar” diyen kimsenin bunu bilerek yapması halinde dinden çıkacağına, bilmeyerek yapması halinde ise namazının kabul olmayacağına dair uzun bir bölüme de tesadüf edilmektedir.<sup>25</sup> Dönemindeki müezzinlerin yapageldikleri bu hataya bir eleştiri olarak bu kısmı kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Bu eserin diğer ilmihallere göre farklarından biri de halkı mahreç farklılıklarından doğan hatalardan dolayı uyarmasıdır. Allahümme salli-bârik dularını okurken insanların “salli” kelimesini “selli” olarak okuyarak yahut da rukûdan kalktıktan sonra “semiallahu limen hamide” yerine “hemide” diyerek anlamı oldukça farklılaştırdıklarına ve bu durumda namazın bozulacağına eserde dikkat çekilmektedir.<sup>26</sup> Şâfiî ve Hanefî mezhebi arasındaki simgesel tartışmalardan biri olan namaz kılan kimsenin cehri olarak âmin demesi hakkında ise müellifin

Besmele âmin te‘avvüz hem senâ  
İşbu dördi cümle mahfî okuna  
Dirse âmîni müşedded iy püser  
Bâtıl olur dir namâzı kıl hazer<sup>27</sup>

diyerek mezhebe uygun olmayan bir fetva verdiği görülür. Verdiği hatalı fetvalardan biri de secdede ayakların kaldırmasını mekruh saymasıdır. Halîlî-i Mar‘aşî abdestin müstehaplarını ele alırken abdestli bir kişinin yalan söylemekten, gıybet ve buğz etmekten, insanlara kötülük yapmaktan vb. büyük ve küçük günahlardan kaçınması gerektiğini belirttikten sonra bunlardan birini yapan kişinin abdestini yeniden almasının müstehap olduğunu söylemektedir.<sup>28</sup> Bunların abdesti fâsid hale getirebilme ihtimali olduğunu kabul eden Halîlî-i Mar‘aşî’nin namazın abdestsiz kılınması ihtimaline karşı, şüpheyi gidermek için yeniden abdest alınmasının uygun olacağını ileri sürdüğü görülür. Ahlâk ve âdâba yönelik bölümleri ihtiva eden manzum ilmihaller içerisinde bu metnin söz konusu bölümlere en fazla yer ayıranlardan biri olduğu söylenebilir. Namazın âdâbından bahsederken, bir müslümanın hayatında edebî önemine vurgu yapan çok sayıda mısrayı görmek mümkündür. Söz konusu âdâplar ile ilgili olarak İbn Kudâme’nin *el-Umde* adlı eserinde dile getirdiği kakhaha ile gülmenin zina etmek gibi büyük

<sup>25</sup> Mar‘aşî, *Manzûme ‘ale’l-fikh*, s. 34-35.

<sup>26</sup> Mar‘aşî, *Manzûme ‘ale’l-fikh*, s. 41-42, 47.

<sup>27</sup> Halîlî b. Yusuf b. Hayreddin b. Hatîb, *Ravzatü’l-İmân*, haz. Lüfti Alıcı, Gülcan Tanıdır Alıcı, Ankara: Öncü Basımevi, 2012, s. 127.

<sup>28</sup> Mar‘aşî, *Manzûme ‘ale’l-fikh*, s. 52-53.

günahlar arasında sayılacağını kabul eden müellifin insanları bunu yapmak konusunda da uyardığı görülür. Namazda gülmek bu türde bir günah olduğu gibi namaz dışında kahkaha ile gülmek de bu kapsamda değerlendirilmektedir.<sup>29</sup> Bir mutasavvıf olan müellif tasavvufî edeplere dair birtakım hükümleri yukarıda görüldüğü üzere bu çalışmada hatalı olarak Hanefî mezhebine izafe etmiştir.

Yazıldığı tarih tam olarak tespit edilemeyen ve ibadetlerden daha fazla akâide dair konular üzerinde durması ile dikkati çeken Ali Efendi'nin yedi varaklık muhtasar bir eser olan *Manzum İlmihal*'i<sup>30</sup> ile Vidinli Sadi Efendi'nin h. 994 (1586) tarihinde tamamladığı 350 beyitten oluşan *Manzûme fi ilmi'l-hâl*<sup>31</sup> adlı eseri de bu yüzyıldaki çalışmalar arasındadır.

X/XVI. yüzyılın başlarında Çağatay Edebiyatının önde gelen iki ismi tarafından yazılmış manzum ilmihallere de bu yüzyılda telif edilen eserler arasında işaret etmek gerekir. Çağatayca'nın Orta Asya'da Farsça gibi bir ilim ve kültür dili olabileceğini göstermeye çalışan Ali Şîr Nevâî (905/1501), vefat etmeden kısa bir süre önce (905/1500) *Sirâcü'l-müslimîn*'ini kaleme almıştır. İlmihal eserlerinin klasik anlayışına uygun olarak sırası ile akâid, tahâret, namaz, zekât, oruç ve hac konularından bahseden bu çalışma 213 beyitten oluşmaktadır. Eserin ilk otuzsekiz beyti giriş ve eserin yazılma sebebinin anlatıldığı bölüme ayrılmıştır. Müellif, İslam ümmetine faydalı olması için eserini yazdığını, Türk milletinin rahatlıkla anlayabilmesi için sade ve öz bir üslup kullandığını ifade eder.<sup>32</sup> Söz konusu bu girişin ardından kısaca temel akide konuları üzerinde durulduktan sonra Hanefî fıkıhına göre yukarıda ifade edildiği üzere kısa-öz bir tarzda abdestin farzları, sünnet ve müstehapları ele alınmıştır. Müellifin abdestle ilgili olarak tertib ve muvalat gibi kavramları açıkladığı ve ilmihal eserlerinin telif tarzına uygun olarak kesin rakamlarla farz, sünnet ve müstehapları belirlediği görülür. Namazın farzları ve vâciplerini açıklamadan ve ilgili tartışmalara işaret etmeden zikreden Ali Şîr Nevâî, kavli ve fiili olmak üzere yirmi olarak belirlediği sünnetlerini de teker teker saymıştır. Eserin kısa ve öz üslubunun zekât ve hac ile ilgili bölümlerde de korun-

<sup>29</sup> Bu çalışma günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Bkz. Halîlî b. Yusuf b. Hayreddin b. Hatîb, *Ravzatü'l-İmân*, haz. Lüfti Alıcı, Gülcan Tanıdır Alıcı, Ankara, Öncü Basımevi, 2012.

<sup>30</sup> Kırkıl, "Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları", s. 440.

<sup>31</sup> Bkz. Kırkıl, "Türk Edebiyatında Manzum İlmihal", s. 441.

<sup>32</sup> Tanju Oral Seyhan, "Ali Şîr Nevâyî-Sirâcü'l-Müslimîn 1 (Giriş-Karşılaştırmalı Metin)", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy.4, 2005, s. 88-120.

duğu gör÷lür. Bu bölümlerde söz konusu farzları yerine getirmesi gereken kimse-lerde bulunması gereken vasıflardan bahsedilmiştir. Nisap miktarları, zekâtın sarf yerleri yahut da hacla ilgili olarak ihram, hacın türleri ve edasının nasıl olacağına dair bir açıklama yapılmamıştır.

Bu dönemde Çağatay Türkçesiyle yazılan meşhur eserlerden birisi de Bâbürlü Devleti'nin kurucusu Bâbür Şâh'ın (ö. 937/1530) *Mübeyyen Der Fıkh* adlı ilmihali- dir.<sup>33</sup> *Mübeyyen Der Fıkh*, Babürlüler dönemi fıkıh çalışmalarının ilk örneklerin- den birini teşkil etmektedir. Bu kitap Bâbür'ün oğullarına temel dini konuları öğretmek amacıyla yazdığı 2258 beyitten<sup>34</sup> oluşan, iman, namaz, zekât, oruç ve hac konularını ele alan beş fasıldan müteşekkil bir çalışmadır. Bâbür'ün *Arüz Risâle- si*'nde<sup>35</sup> ve *Mübeyyen*'in hâtime kısmında<sup>36</sup> açıkça belirttiği üzere bu kitap (ö.928/1522) yılında bir sefer sırasında kaleme alınmıştır. Ali Şîr Nevâî'nin aksine bu çalışma gerek akâid gerekse yukarıda arz edilen temel fıkıh konularını oldukça detaylı ve kapsamlı bir biçimde işlemektedir. Telif tarzı bakımından bu kitabın ilmihal türündeki eserlerin sınırlarını aştığı ve furû'-i fıkıh edebiyatına dair klasik bir eserdeki tüm meseleleri ele almayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Bâbür Şâh'ın çalışmasının sınırlarını tayin ederken Ali Şîr Nevâî'yi geçme isteğinin etkili oldu- ğu anlaşılmaktadır. İki eser arasında muhtevâ ve yöntemleri açısından yapılacak bir mukayese bunu ortaya çıkaracaktır.

Osmanlı döneminde ilmihal türündeki eserler arasında en fazla şöhret bulan- lardan biri olan Birgivi'nin (ö. 981/1573) *Vasiyetnâme*'si bu yüzyılda kaleme alınmıştır. Sistematik ve muhteva bakımından sonrasındaki eserlere kaynaklık eden bu kitap üzerinde çok sayıda şerh çalışması yapılmıştır. Çocuklara ezberletti- rilen bu eser, hatırdâ daha kolay tutulabilmesi amacıyla XI/XVII. yüzyılda man- zum hale de getirilmiştir. İstanbul'da bu kitabı okutan bir hocanın derslerine katılan Bahtî mahlaslı bir şair tarafından bu kitap 1052/1642 yılında nazma çekil- miştir. Bahtî, katıldığı bir derste hocanın bu eseri ezberletmeye çalıştığını fakat öğrencilerin bunda zorlandıklarını görmüş hatta bu yüzden müderris bu işten

<sup>33</sup> Zahirü'd-din Muhammed Bâbür Mirza, *Mübeyyen Der Fıkh*, haz. Tanju Oral Seyhan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2004.

<sup>34</sup> Bâbür, *Mübeyyen*, s. 205.

<sup>35</sup> Zahirü'd-din Muhammed Bâbür Mirza, *Aruz Risalesi*, haz. İ. V. Steblevoy, Moskova: Akade- miya Nauk SSSR, 1972, s. 345-346.

<sup>36</sup> Bâbür, *Mübeyyen*, s. 205.



vazgeçmiştir. Bu durum karşında Bahtî eserin ezberini kolaylaştırmak üzere *Manzûme-i Birgili* adını verdiği bu çalışmayı yaptığını söylemektedir.<sup>37</sup> Bu eser 1358 beyittir; fakat çeşitli nüshalara göre beyitlerin sayısı farklılık arz etmektedir. Ayrıca *Vasiyetnâme* Toktamışoğlu tarafından da Kazan Türkçesi'ne manzum olarak tercüme edilmiştir.<sup>38</sup>

Bahtî ile aynı dönemde (XI/XVII. yüzyıl) Anadolu ilim havzasında Tokatlı İshak Efendi'nin (ö. 1100/1689) *Manzûme-i Keydânî* adlı namaz konusunu işleyen mesnevîsini kaleme aldığı görülür. *Manzûme-i Fazliyye* ve *Manzûme-i Salâtiyye* isimleri ile de tanınan bu çalışma Lütfullah el-Keydânî'nin (ö. 750/1350) Arapça olarak kaleme aldığı ilmihal türündeki kitabın İshak Efendi tarafından 1082/1671 yılında hazırlanan Türkçe manzum bir tercümesidir. İshak Efendi'nin bu kitap üzerine yazdığı ayrıca bir Arapça şerhi de bulunmaktadır. Eserde Hanefî mezhebine göre namazın farzları, vacipleri, sünnetleri, erkânı, namazda yapılması yasak olan ve namazı bozan fiiller ayrı ayrı bölümler halinde işlenmektedir.<sup>39</sup> İshak Efendi'nin ilimler tasnifi literatürüne dair kaleme aldığı *Nazmu'l-ulûm* adlı eserinde fıkıh öğrenmenin hükmü, teklifi hükümler ve Hanefî fıkının temel metinlerinden bahsettiği manzum olarak kaleme alınmış bölüme de bu bağlamda işaret etmek gerekir.<sup>40</sup> Ayrıca onun Maturidî akâidine dair yazdığı *Nazmu'l-Leâlî* yahut da *Manzûme-i Akâid* (1098/1687) adlarıyla meşhur olan eserinde Ebû Hanife'nin ilmî şahsiyetinden, eserlerinden ve ictihadlarından bahsederek onu öven ve ona uyulması gerektiğini savunan, müctehidlerin tabakalarını ele alan, ictihadda hata/isabet konusu hakkında bilgi veren ve nebiz içmenin hükmünü bildiren başlıklar fıkıh edebiyatına dair manzum metinler içerisinde önem arz eder.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Bkz. Sezer Özyaşamış Şakar, *Birgivi Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyyet-Nâmesi (Eleştireli Metin-Dil İncelemesi Sözlük)*, Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 13-14; Ali İhsan Akçay, *Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 64-71; Ahmet Turan Arslan, "Vasiyetnâme", *DİA*, XLII, s. 556.

<sup>38</sup> Akçay, "Manzum İlmihaller", s. 270-272; Arslan, "Vasiyetnâme", *DİA*, XLII, s. 556-557.

<sup>39</sup> Seyfullah Korkmaz, "Tokatlı Şâir Rızâî İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy, 12, 2002, s. 188; Bayram Özfirat, *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-ulûm, Nazmu'l-leâlî ve Manzûme-i Kaydânî Adlı Mesnevileri (İnceleme-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 228-279.

<sup>40</sup> Bayram Özfirat, "Nazmu'l-ulûm", *Turkish Studies*, c. 8, sy. 4, 2013, s. 1151-1153.

<sup>41</sup> Özfirat, *Tokatlı İshâk Efendi*, s. 122-123, 125-128, 130-131.

XI/XVII. yüzyılda Hanefî ilim muhitinde yukarıda arz edilen çalışmaların yanı sıra Faslı bir Mâlikî fakihî olan İbn Âşir el-Fâsî'nin (ö. 1040/1631) *el-Mürşidü'l-mu'in 'ale'z-zarûrî min ulûmi'd-dîn* adındaki manzum eserini kaleme aldığı görülür. 314 beyitlik bu çalışma üç temel bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde Eş'arî mezhebine göre temel akaid konuları, ikinci bölümde Mâlikî mezhebi esas alınarak ibâdâta dair meseleler üçüncü bölümde ise tasavvuf ve ahlâka dair birtakım konular ele alınmıştır. Bu eser üzerine yapılan çok sayıda şerh ve hâşiye çalışması bulunmaktadır.<sup>42</sup>

Yazarının tam olarak tespit edilememesinden dolayı XI/XVII. yüzyıl ya da sonrasında yazıldığı düşünülen *Hüdâ Rabbim Manzûmesi* ilmihal literatürü içerisinde günümüze kadar yazılı ve sözlü gelenekte varlığını devam ettirmiş manzum bir eserdir. Bu eser Sun'ullah-i Gaybî (ö. 1676), İbrahim Hakkı (ö. 1780) ve Muhammed Nuru'l-Arabî (ö. 1887) olmak üzere üç farklı isme izafe edilmektedir. Küçük hacimli bir eser olan bu kitap bir girizgâh ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde müellif kendini Ehl-i Sünnet itikadını benimseyen Hanefî mezhebine mensup bir isim olarak tanıtır.<sup>43</sup> Eserin "fi beyân-i şuruti'l-İslam" adlı fıkıhla ilgili ikinci bölümünde oldukça kısa olarak namaz, abdest, gusül ve teyemmümün farzları maddeler halinde sayılmıştır. Eser tevbe konusuna ayrılmış üçüncü bölümle son bulmaktadır.<sup>44</sup>

Ele aldıkları konuların derinliği ve kapsamı bakımından ilmihal sahası içerisinde en geniş çalışmalardan birisi Kastamonu'da metfûn bulunan Müftî İbrahim Efendi olarak tanınan İbrahim Ceceli'nin 1286/1869 yılında basılan<sup>45</sup> *Manzume-i Ceceli İbrahim Efendi* adlı kitabıdır. Bu eser manzum ve mensûr ilmihal geleneğini birleştirmeye çalışan yeni bir telif tarzı ile yazılmıştır. Ele alınan konunun nazmedilmesi zor, ayrıntılı hususları manzum metnin arasına mensur bölümler halinde eklenmiştir. Ayrıca müellif bazen söz konusu mensur bölümlerde manzum kısımda söylediklerini özetlemektedir. Sonrasındaki isimler arasında bu tarzın kabul görmediği anlaşılmaktadır. Yukarıda arz edilen ilmihal kitaplarından farklı olarak

<sup>42</sup> Muhammed Eroğlu, "İbn Âşir el-Fâsî", *DİA*, XIX, s. 330; Arpaguş, *Bir Telif Türü Olarak İlmihal*, s. 51.

<sup>43</sup> Bilal Kemikli, "Popüler Dinî Kültürümüze Dâir Bir Manzûme ve Üç Şâir 'Hüdâ Rabbim' Mânzûmesi Etrafında Tartışmalar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 14, sy. 3-4, 2001, s. 492-493.

<sup>44</sup> Risâlenin metni için bkz. Kemikli, "Popüler Dinî Kültürümüze Dâir Bir Manzûme", s. 496-500.

<sup>45</sup> İbrahim Ceceli, *Manzume-i Ceceli*, s. 146.

ilmihal kavramının tanımı, öğrenmek ve öğretmenin farzietinden bahsederek eserine başlayan müellif sistematik olarak öncelikle teklifî hükümler üzerinde durmuştur. Teklifi hükümlere yer veren az sayıda manzum çalışma bulunmaktadır. Bu eserde akâide dair iman bölümünden önce diğer manzum çalışmalardan farklı olarak küfür konusunun işlenmesi dikkati çeker. İbrahim Efendi küfrün çeşitlerinden ve küfre götüren yedi şeyden bahsettikten sonra iman kavramını açıklamıştır. Söz konusu yedi şeyden biri de zaruret olmaksızın kâfirlere mahsûs olan bir fiili işlemektir. Müellif buna kâfir şapkası giymeyi ve gayri müslimlerin dinî bir simge olarak taktıkları kuşak ya da kemere verilen ad olan zünnârı kuşanmayı örnek vermiştir.<sup>46</sup> Yukarıda ifade edildiği üzere bu eserin sahasındaki en kapsamlı çalışmalar arasında sayılmasını gerektiren hususlardan biri ilm-i yakîn kavramı, âhiret, sırât, şefaât ve miraç gibi konular üzerinde geniş olarak durulmasıdır. Abdest ve namaz konularında furû‘-i fıkha dair klasik eserlerdeki tüm konuları işlemeye çalışan müellifin ilmihal literatürünün derinliğini ve kapsamını aşan detaylı bir eser yazdığı görülür. Namazdan sonra ilmihal kitaplarının sistematığına aykırı olarak zekât konusu ele alınmıştır. Diğer manzum ilmihal çalışmalarında söz konusu edilmeyen yahut da kısaca ele alınan mal-ı dimârın durumunun bu eserde müstakil bir başlık altında<sup>47</sup> işlenmesi ve ramazan orucunun kefareti için azâd edilecek kölenin vasıfları üzerinde geniş olarak durulması<sup>48</sup> eserin kapsamı açısından fikir verici olacaktır. Oruç ve hac konularının ardından yemin ve nezirler üzerinde durulmakla birlikte yemin türlerini ele aldıktan sonra müellifin namazın vaciplerini ele alan bir başlığa yer vermesi eserin sistematığı ile ilgili sorunlardan biridir.<sup>49</sup> “Menhiyyât” adını taşıyan eserin son bölümünde ise amelî ve itikâdî olarak Şeriat’ın yasakladığı hususlar üzerinde ayrıntılı olarak durulmaktadır. Sigara içmek, köpek ve kuş beslemek, karaborsacılık, karı-koca ilişkilerine dair meseleler, telakki’r-rukban, tanbur yapan kimseye ağaç satmak, kabirlerde mum yakmak, şarkı söylemek, dövme yaptırmak, münecimlere danışmak, eli et kokar halde uyumak, yüzme bilmeden denize girmek ve dilenciden ekmek almak gibi çok sayıda mesele bu başlık altında hükme bağlanmıştır. Eserin bu son kısmında müellifin çocuklarla ilgili fikhî meseleleri ve doğumdan itibaren yapılacak

<sup>46</sup> İbrahim Ceceli, *Manzume-i Ceceli*, s. 1-16.

<sup>47</sup> İbrahim Ceceli, *Manzume-i Ceceli*, s. 72-73.

<sup>48</sup> İbrahim Ceceli, *Manzume-i Ceceli*, s. 87.

<sup>49</sup> İbrahim Ceceli, *Manzume-i Ceceli*, s. 106-107.

işleri müstakil bir başlık altında işlemesi<sup>50</sup> ayrıca burada alışveriş, selem ve müzaraa gibi muâmelâta dair konular üzerinde kısaca durması<sup>51</sup> ilmihal türündeki diğer çalışmalardan bu eseri ayıran hususiyetlerdendir.

Osmanlı'nın son döneminde kaleme alınmış manzum ilmihallerden bir diğeri bir asker olan Manastırlı Mehmed Rifat Bey'in (ö. 1907) *Manzûm İlmihal* isimli eseridir. Bu eser Tanzimat döneminde özellikle küçük yaştaki çocukların temel dini bilgileri edinmeleri için hazırlanmıştır. Mehmed Rifat Bey eserinin girişinde manzum sözlerin daha kolay ezberlenmesi ve çocukların ezberledikleri manzum sözleri kolay kolay unutmamaları sebebiyle bu eseri manzum olarak yazdığını ifade eder. Hanefî mezhebinin esas alındığı bu eserde müellif fikhî konulara “Babü'l-‘amel ve Evâmîr u Nevâhî” adını verdiği ve burada teklifî hükümleri tanımladığı iki temel bölümle başlar. Ardından namazın ve abdestin farzlarını kısaca işler. Daha sonra eserde oruç konusu anlatılmış son olarak da aynı başlık altında hac ve zekat üzerinde durulmuştur. Sözü edilen temel başlıkların ardından müellif diğer ilmihallerden farklı olarak “Furûzât-ı Sâire” başlığı altında kazancın helal olması, emanete hıyanet etmemek, buluntu malı sahibine iade etmek ve terazide hile yapmamak gibi fikhî-ahlâkî temel hususlardan bahseder. Hanefî mezhebi bu metinde temel alındığından eserde “Vâcibât” adını taşıyan bir bölüm de yer almaktadır. Bu türdeki diğer eserlerden farklı olarak eserde dinin haram kıldığı temel konular müstakil bir başlık altında zikredilmiştir.<sup>52</sup>

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde Osmanlı Türkçesi ile yazılmış bazı ilmihallerin Latin alfabesi ile yeniden basıldığı ve az sayıda olmakla birlikte birtakım yeni çalışmaların da kaleme alındığı görülür. Yeniden basılan eserlere örnek olarak yukarıda zikredilen Mehmed Rifat Bey'in eseri verilebilir.<sup>53</sup> Kayseri'de müderrislik, kütüphane memurluğu, vaizlik ve müftülük gibi farklı görevlerde bulunmuş Hüseyin Aksakal'ın 24 sayfalık *Manzum İlmihal*'i<sup>54</sup>, Mustafa Âsım Köksal'ın manzum çalışmaları arasında yer alan 1939 yılında basılmış 32 sayfalık

<sup>50</sup> İbrahim Ceceli, *Manzume-i Ceceli*, s. 129-130.

<sup>51</sup> İbrahim Ceceli, *Manzume-i Ceceli*, s. 139-141.

<sup>52</sup> Eserin metni için bkz. Kırkıl, “*Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları*”, s. 448-475.

<sup>53</sup> Manastırlı Mehmed Rifat, *Manzum İlmihal*, İstanbul: Tefeyyüz Kütüphanesi, 1932.

<sup>54</sup> Hüseyin Aksakal, *Manzum İlmihal*, İstanbul: Aydınlik Matbaası, 1939.

*Armağan* adını verdiği ilmihali<sup>55</sup>, İbrahim Kocaş'ın *Manzum İslam İlmihali*<sup>56</sup> ve ikinci Diyânet İşleri Başkanı Mehmet Şerefettin Yaltkaya'nın (ö. 1947) çocuklar için 24 şiirden oluşan *Benim Dinim* adlı resimli manzum eseri<sup>57</sup> bu dönemde tespit edilebilen çalışmalar arasındadır.<sup>58</sup>

## B. Manzum Fetvâlar

Namaz, oruç, hac ve ferâiz gibi muayyen bir meseleyi konu alan çalışmaların yanı sıra örneklerine 16. yüzyıldan itibaren ulaşılabilen manzum fetva metinlerinin varlığına da bu bağlamda işaret etmek gerekir.<sup>59</sup> Fetvaların manzum olarak sunulması ile başlayan manzum fetvâ geleneğinin 17. ve 18. yüzyıllarda daha fazla yaygınlaştığı görülür. Bu fetvaları veren şeyhülislâmların şâirlik yönleri ile meşhur kimseler olmaları dikkat çeker.<sup>60</sup> 16. yüzyılda Şeyhülislam Ebû's-Suûd gibi isimlerin ilk olarak verdikleri manzum fetvalara yönelik bir geleneğin oluşmasında Hocazâdeler olarak bilinen bir ulemâ âilesinin önemli katkıları vardır. Bu âile içerisinde ilk manzum fetva vermenin Şeyhülislam Hoca Sadeddin Efendi ile başladığı görülür. Onun verdiği fetvalar vekalet, sulh akdi ve kamu mallarının kullanılması gibi birtakım meselelere dairdir.<sup>61</sup> Onun vefatından sonra oğulları Bahâî Mehmed Efendi (ö. 1654) ve Ebû Said Mehmed Efendi (ö. 1072/1662) manzum fetvalar kaleme almışlardır.

Şeyhülislam Bahâî Mehmed Efendi (ö. 1654) bir köleyi çalan bir adamın o köle sayesinde ikinci bir köle satın alması durumunda kölesi çalınan kişinin bu iki kölenin de sahibi olup olmayacağı, malının yarısını vasiyet eden bir kimsenin

<sup>55</sup> Mustafa Âsım Köksal, *Armağan*, Ankara: Nur Basımevi, 1939; Kamil Şahin, "Mustafa Asım Köksal (18 Eylül 1913 - 28 Kasım 1998) Hayatı ve Eserleri", *Diyanet İlmî Dergi*, c. XXXV, sy. 2, 1999, s. 120.

<sup>56</sup> İbrahim Kocaş, *Manzum İslam İlmihali*, Sivas: Doğu Matbaası, 1957.

<sup>57</sup> İsmail Kara, "Yaltkaya, Mehmet Şerefettin", *DİA*, XLIV, s. 310.

<sup>58</sup> Bkz. Bozkurt, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları*, s. 131-132.

<sup>59</sup> Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* içerisinde, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1998, s. 362-363; Muhittin Eliaçık, "Şeyhülislam Hoca Sadeddin Efendi ve Manzum Fetvâları", *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, c. I, sy. 1, 2013, s. 276-285.

<sup>60</sup> Muhittin Eliaçık, "Osmanlıda Manzum Fetvâ Geleneği", *Türkiyat Mecmuası*, c. 21, sy. 2, 2011, s. 116.

<sup>61</sup> Bkz. Eliaçık, "Şeyhülislam Hoca Sadeddin Efendi", s. 276-285; a.gmlf., "Osmanlıda Manzum Fetvâ Geleneği", s. 117-118.

mirasının nasıl pay edileceği, Hz. Peygamber'e pervâsızca kötü sözler söyleyen bir zimmiye verilecek ceza, gâib olan bir kadının mirasının nasıl taksim edileceğine dair kendisine yöneltilen manzum soruları aynı şekilde maznum fetvalar yazarak cevaplamıştır.<sup>62</sup> Bahâî Mehmed Efendi'nin vefatı üzerine onun yerine Şeyhülislâm tayin edilen Hocazâde Ebû Said Mehmed Efendi'nin (ö. 1072/1662) tütünün haramlığı, kabz edilmeyen malın helâki ve erkeklerin ipek giymemesi hakkında manzum fetvalar verdiği görülür.<sup>63</sup>

### C. Ferâiz İlmine Dair Eserler

Manzum fıkıh metinleri içerisinde ferâiz ilmine dair farklı mezheplere ait geniş bir literatür oluşmuştur.<sup>64</sup> Ferâiz ile ilgili metinlerin büyük kısmını müstakil çalışmalar teşkil etmekle birlikte bazen bir fıkıh eserinin ilgili bölümünün nazma çevrilmesi yoluyla da bu türde eserler meydana getirilmiştir. Ferâiz ilmi konusunda en fazla kabul gören, bu sahada en çok şerh edilen<sup>65</sup> ve Osmanlı medreselerinde okutulan<sup>66</sup> eser Hanefî fakihi Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin (ö. 596/1200) *el-Ferâizü's-Sirâciyye*'sidir. Bu eserin Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere farklı dillerde manzum çevirileri yapılmıştır. Söz konusu şerhlerden bir kısmı da manzum olarak kaleme alınmıştır.<sup>67</sup> Bu sahadaki bir diğer meşhur çalışma Reyyî'nin 1115/1704'de yazdığı *Kitâb-ı Ruşeni*'sidir.<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Muhittin Eliaçık, "Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'nin Manzûm Fetvâları", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 31, 2012, s. 1-20.

<sup>63</sup> Muhittin Eliaçık, "Hocazâde Şeyhülislâm Ebu Sâid Mehmed Efendi ve Manzum Fetvâları", *Tarih Okulu*, sy. 16, 2013, s. 339-350.

<sup>64</sup> Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., c. II, s. 1244-1252.

<sup>65</sup> Eyyüp Said Kaya, "Şerh", *DİA*, c. XXXVIII, s. 563.

<sup>66</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965, s. 30; Rahmi Telkenaroğlu, "Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh Tedrisatı ve Sorunları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20, 2012, s. 164.

<sup>67</sup> Ferhat Koca, "el-Ferâizü's-Sirâciyye", *DİA*, c. XII, s. 368; Muhittin Eliaçık, "Medreselerde Okutulan Manzum Ders Kitapları", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)*, 2013, c. II, s. 544-545. Söz konusu şerhler için bkz. Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşi: Mu'cemun şâmilün li-esmâi'l-kütübi'l-meşruha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyani şüruhiha*, Abudabi: el-Mecmaü's-Sekafi, 2004/1425, c. II, s. 1032-1033.

<sup>68</sup> Bkz. Süleyman Mecek, *Reyyî'nin "Kitâb-ı Rûşeni" İsimli Manzum Ferâizi*, Yüksek Lisan Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 5-6, 14. Manzum ferâiz literatürü hakkında bkz. Eliaçık, *Osmanlıda Manzum Fetvâ Geleneği*, s. 106.

Şâfiî mezhebinde *el-Manzûmetü'r-Rahbiyye* adıyla bilinen İbnü'l-Mütefennine er-Rahbî'nin (ö. 577/1182) manzum eseri miras hukuku sahasında şöhret bulmuştur. Diğer mezhep âlimleri tarafından da itibar gören ve hakkında çalışmalar yapılan bu metin, 17. yüzyıl ve sonrasında bu sahada okunan temel eserlerden ve ders kitaplarından biri haline gelmiştir.<sup>69</sup> Osmanlı fıkıh geleneğinin temel metinleri arasında yer alan İbrahim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhûr*'unun da sadece ferâizle ilgili bölümü Abdurrahman b. İbrahim b. Abdürrezzâk (ö. 1138/1726) tarafından manzum hale getirilmiştir.<sup>70</sup>

Memlûklüler döneminde Halep medreselerinde öğrencilerin ferâiz ilmini daha kolay öğrenebilmeleri için İbnü'l-Yâsemîn'in cebir ilmine dair manzum olarak yazılmış *el-Urcûzetü'l-Yâsemîniyye* adlı eserinin okutulduğuna bu bağlamda işaret etmek gerekir.<sup>71</sup>

#### D. Kavâid Kitapları

Kavâid ilmine dair oluşan geniş literatür içinde manzum çalışmalar da yer almaktadır. Bu ilim hakkındaki manzum çalışmaları ile Mâlikî mezhebi öne çıkmaktadır. Faslı bir Mâlikî fakihî olan, buradaki Endülüs Câmîi'nin hatibi ve Venşerisi'nin de yakın dostu olan Ebû'l-Hasen Ali b. Kâsım ez-Zekkâk (ö. 912/1507) bu literatüre katkı sağlayan isimlerdendir. Furû'-i fıkıh sahasına dair de manzum eserleri bulunan Zekkâk kavâid ilmi hakkında yazdığı *el-Menhecü'l-müntehab ilâ kavâ'id-i usûli'l-mezheb* adlı 443 beyitten müteşekkil eserinde mezhep fakihlerinin ihtilaf ettiği konuları dikkate alarak usûl ve furû'-i fıkha dair kâideleri on sekiz fasıl halinde nazmetmiştir.<sup>72</sup> Bu mezhep içerisinde kavâid ilmiyle ilgili manzum çalışmalar arasında Ali b. Abdilvâhid b. Muhammed b. Abdillah el-Ensârî es-Sicilmâsi'nin (ö. 1057/1647) bir mukaddime ve dokuz bölümden oluşan *el-Yevâkitü's-semîne*'si sayılabilir. Söz konusu iki eser geç dönem Mâlikî fıkıh çalışmalarının bu sahada şöhret bulan en önemli kitaplarıdır.

<sup>69</sup> Murtezâ Bedir, "er-Rahbiyye", *DİA*, c. XXXIV, s. 12-413.

<sup>70</sup> Şükrü Selim Has, "Mülteka'l-ebhur", *DİA*, c. XXXI, s. 552; Habeşi, *Câmîü's-şürûh ve'l-havâşi*, c. III, s. 1845.

<sup>71</sup> Atmaca, Esra, "Memlûkler Döneminde Halep İlmî Hayatında Ders Halakaları ve Ulemâ Tarafından Okutulan Ders Kitaplarının Tespiti", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 2015, s. 68-69.

<sup>72</sup> Özgür Kavak, "Zekkâk", *DİA*, c. XLIV, s. 220-221.



İçerdiği beyitlerin sayısı itibariyle Zekkâk'ın eseri ezberlenmeye daha müsait bir metin telakki edilmiştir.<sup>73</sup>

### E. Monografiler

İnanç, ibadet ve ahlâk konularını işleyen ilmihal literatürünün yanı sıra sadece namaz, oruç ve haccı ele alan manzum fıkıh eserlerine de ulaşılabilmektedir. Söz konusu bu monografiler arasında hac menâsikini ve ferâize dair meseleleri ele alan çalışmaların müstakil bir literatür oluşturduğu görülür. Tespit edilebildiği kadarıyla hac menâsikine yönelik ilk manzum metin Akşehirli Abdurrahman Gubârî'nin (ö. 974/1566) *Menâsik-i Hacc*'ıdır. XVI. yüzyılda yaşamış bir Divan şairi olan Abdurrahman Gubârî, kitabını 968/1560'da tamamlamıştır. Mekzûr çalışması 700 beyitten oluşan mesnevi tarzında ve aruz vezninde yazılmış bir eserdir. Eserde Hanefî mezhebinin görüşleri esas alınmıştır.<sup>74</sup> Gubârî sonrasında XVII. yüzyılın kadı ve şâirlerinden biri olan Nâlî Mehmed Efendi'nin (ö. 1086/1675) toplam 115 beyitlik iki kasideden oluşan *Menâsik-i Hac*'i<sup>75</sup>, daha sonra ise XIX. yüzyıl şairlerinden Kâmil'in aruz vezninde yazdığı 1210 beyitlik *Menâsik-i Hacc*'ı ve 1329/1911'de İstanbul'da yayınlanan 30 beyitlik manzum bir çalışma olan Bekir Sıdkı'nın *Menâsik-i Hacc*'ı sözü edilen literatüre örnek verilebilir.<sup>76</sup> Hac menâsikleri hakkında yazılan manzum risaleler bu konuda ayrıntılı bilgi vermele-  
rinin yanı sıra edebî yönleri ile de öne çıkmaktadır. Bu türdeki çalışmalar hacca giden kimsenin konaklayacağı yerler, bu güzergâhtaki şehirler ve önemli şahsiyetlerin buralardaki kabirleri hakkındaki bilgileri de ihtiva etmektedir.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Ebû Abdullah Muhammed Ebû'l-Kâsım es-Sicilmâsî, *Şerhu'l-Yevâkiti's-semîne fi mâ intema li-âlimi'l-Medîne fi'l-kavâ'id ve'n-nezâir ve'l-fevâidi'l-fıkhiyye*, dirase ve thk. Abdülbâkî Bedevî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004/1425, I, 81.

<sup>74</sup> Amine Gül, *Abdurrahman Gubari'nin Hayatı, Eserleri ve Menasik-i Hac Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 5-6, 9; Ali Alparslan, "Gubârî, Abdurrahman", *DİA*, c. XIV, s. 167; Muhittin Eliaçık, "Gubârî'nin Zindanda Yazdığı Menâsikü'l-Hac Mesnevisi", *İlmî Araştırmalar*, sy. 17, 2004, s. 105-114.

<sup>75</sup> Geniş bilgi için bkz. Ahmet Karataş, "Nâlî Mehmed Efendi'nin Menâsik-i Hac Manzumeleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 42, 2012, s. 77-94.

<sup>76</sup> Ahmet Karataş, *Türk İslam Edebiyatında Manzum Menâsik-i Haclar ve Nâlî Mehmed Efendi'ye Atfedilen Menâsik-i Hac*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, s. 5-13, 25.

<sup>77</sup> Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dini Eserler", s. 363.

Yukarıda arz edildiği üzere manzum fıkıh eserlerinin bir türünü de namaz konusuna hasredilmiş (şurûtu's-salat) çalışmalar oluşturur. Mâverâünnehir, Hârezm ve Horasan'da hüküm süren Şeybânî Hanedanlığı'nın hükümdarlarından Ubeydullâh Hân (ö. 946/1539) tarafından yazılan *Manzûme fi hakkı mesâili'l-vuzû' ve's-salât*'ı X/XVI. yüzyılda yazılan muayyen bir fikhî meseleyi ele alması ile öne çıkan fıkıh metinlerinden biridir.<sup>78</sup> Söz konusu bu eser Çağatay edebiyatının önemli örneklerinden biridir. Eser temelde abdest konusunu işlemekle birlikte namaz ve oruca dair meseleler üzerinde de durmaktadır.<sup>79</sup> Ubeydullâh Hân'ın bu eseri hem fıkıh ilmine olan ilgisinin hem de Şiiler ile mücadele edilen bir dönemde halkın Ehl-i Sünnet akidesini benimsemesine yönelik teşviğinin bir göstergesidir.

Muhammed b. İbrahim b. Muhammed Agâh'ın *Şurûtü's-salât* adlı manzum risâlesi namaz konusunda 18. yüzyıldaki müstakil çalışmalardan biridir. Hanefî mezhebinin esas alındığı metinde yukarıda bahsedilen konular ayrıntıya inilmeden öz bir biçimde işlenmektedir. Eserde birtakım ilmi hataların yapıldığı görülür. Namazın mekruhları arasında özürsüz olarak boğazı hırıldatmak (tenahnuh), gülmek, avret mahallinin açılması ve aksırana “yerhamükallah” deme fiilleri de sayılmıştır.<sup>80</sup> Oysaki tüm bu fiiller Hanefî mezhebine göre namazı bozar.

Oruç hakkında yapılan manzum çalışmalar arasında XVII. yüzyıl Osmanlı dönemi Divan şairlerinden ve *Manzûm Mesnevi Tercümesi* adlı eseri ile tanınan Nahîfî'nin (ö. 1151/1738) *Zuhrü'l-âhire* adını verdiği, temelde akâid konularını ele alan manzum mesnevisinin oruçla ilgili hükümleri ele alan bölümü sayılabilir.<sup>81</sup> Bu bölüm Âmil Çelebioğlu tarafından “Süleyman Nahîfî ve Fazilet-i Savm” başlıklı bir makale ile yayımlanmıştır.<sup>82</sup> Nahîfî'nin Şâfiî mezhebine muhalif olarak fitır sadakası için nisap miktarı mala sahip olmayı şart koşmasına, kaçan köle (abd-i âbık) için ancak yakalandıktan sonra bu sadakanın verilebileceği hükmünü dile

<sup>78</sup> Muallâ Uydu Yücel, “Ubeydullah Han”, *DİA*, c. XLII, s. 22-23.

<sup>79</sup> Talip Yıldırım, “Ubeydullah Han: Risâle-yi Fi Hakk-i Mesâil-i Vuzû”, *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)*, sy. XIV, 2003, s. 127-128, 137-138.

<sup>80</sup> Âlim Yıldız, “Müellifi Meçhul Bir Şurûtu's-Salât Mesnevisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13: 2, 2009, s. 177-183.

<sup>81</sup> Mustafa Uzun, “Nahîfî”, *DİA*, c. XXXII, s. 297-298; Akçay, *Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler*, s. 72-74.

<sup>82</sup> Âmil Çelebioğlu, “Süleyman Nahîfî ve Fazilet-i Savm (Zuhrü'l-Âhire) Adlı Eseri”, *Diyanet İlmî Dergi*, X: sy. 112-113, 1971, s. 342-350

getirmesine, fitir sadakasının arpa ve buğday gibi temel gıda maddelerinden yahut da bunların bedeli üzerinden verilebileceğini söylemesine, ramazan orucu için dahve-i kübrâ vaktine (yaklaşık olarak öğle vaktine kadar) niyet edilebileceğini kabul etmesine bakılarak eserinde Hanefî mezhebini esas aldığı söylenebilir.

Namaz, feraiz ve kavâid gibi fıkıh disiplini içerisinde müstakil literatürler oluşturmuş metinlerin yanı sıra İbnü'l-İmâd ismiyle tanınan Şâfî fakihî Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İmâd el-Akfehî'sinin (ö. 808/1405) *Mânzûme fi'l-ma'füvvât*'ı gibi muayyen bir meseleyi manzum olarak işleyen risalelere de tesadüf edilebilmektedir.<sup>83</sup> Mescitlerle ilgili birçok fikhî meseleyi ele alan<sup>84</sup> yahut da yenmesi helal ve haram olan hayvanlara dair yazdığı monografiler ile tanınan Akfehî'sinin mezkûr manzum eseri 288 beyitten oluşmakta ve başta namaz olmak üzere Cuma hutbesi, tavaf ve tilavet secdesi gibi ibadetler için mazur görülen necasetin miktarıyla ilgili 66 meseleyi tartışmaktadır. Bu eserin çok sayıda şerh ve hâşiyesi bulunmaktadır.<sup>85</sup>

IX/XV. asırda yukarıda ismi geçen Hanefî fakihî İbnü's-Şihne'nin sükûtun hangi durumlarda rızâyâ delâlet edeceğine dair kaleme aldığı *Nazmü'l-mesâili'lleti's-sükût fihâ rızâ* adlı risalesi söz konusu monografiler arasındadır. Müellif en fazla karşılaşılan otuz mesele çerçevesinde sükûtun kesin olarak rıza sayılacağı durumları bir araya getirmiştir.<sup>86</sup>

Tek bir meseleyi konu edinen manzum literatürün nadir örneklerinden biri de bir fakihin görüşlerini bir araya getiren çalışmalarındadır. Yazdığı şerh ve hâşiyeler ile tanınan Hanefî fakihî Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687) *Ukûdü'd-dürer fi nazmi mâ yüftâ bihi min akvâli'l-İmâm Züfer* adlı eserinde mezhep içerisinde İmam Züfer'in görüşünün alındığı meseleleri bir araya toplamıştır.<sup>87</sup>

<sup>83</sup> Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 1895.

<sup>84</sup> Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İmad Akfehî, *Teshilü'l-makâsîd li-züvvârî'l-mesâcid*, thk. İbrahim Muhammed Barudi, Riyad: Darü's-Sumey'i, 2007.

<sup>85</sup> Muhammed Salih Musa Hüseyin, *Şerhu Manzûmeti İbni'l-İmad fi'l-ma'füvvât: en-Necâsât elleti yu'fa anha fi's-salâti ve külli ibadeti yeşterati biha't-tahâre*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009, s. 7-8; Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 1895-1896.

<sup>86</sup> Saffet Köse, "Hanefî Fakihî Seriyüddîn İbnü's-Şihne'nin (851-921/1448-1515) Nazmü'l-Mesâili'lleti's-Sükût Fihâ Rızâ Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 3, 2004, s. 319-330.

<sup>87</sup> Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. II, s. 1201.

Çağatayca yazılmış manzum eserler arasında Ebû Hanife'nin 'A'zam' adını almasını anlatmak için kaleme alınmış bir menâkıbnâmenin de varlığına bu türdeki çalışmalar arasında işaret etmek gerekir. *Kıssa-i Hazret-i İmâm-ı A'zâm* adını taşıyan, Ebû Hanife'nin gençliği ve eğitiminden de kısaca bahseden bu eser müellifi kesin olarak tespit edilememekle birlikte Ahmed Yesevî ya da onun bir müridi olan Hâkim Ata lakaplı Süleyman Bakırgâni'ye izafe edilmektedir.<sup>88</sup> Bu çalışmada Ebû Hanife'nin çocukluk çağında, eşini boşayan dönemin padişahının talâkının geçersiz olduğunu âyetlerden delil getirerek ispat edip 'A'zam' sıfatını kazanması hikaye edilmektedir.<sup>89</sup> Yukarıda görüldüğü üzere gerek furû'-i fıkha gerekse ilmihal ve ferâiz gibi müstakil literatürler oluşturan sahalara dair manzum geniş bir birikim oluşmuştur. Furû'-i fıkıh sahasındaki çalışmalara paralel olarak fıkıh usûlüne yönelik manzum çalışmalar da yapılmıştır. Fakat bir telif tarzı olarak bu alandaki nazım çalışmalarının furû'-i fıkıh sahasındaki gibi yaygın bir kabul gördüğünü söylemek zordur. Zira fıkıh usûlü ilmine dair yoğun ve derinlikli tartışmaların ifade edilmesindeki güçlükler fıkıh âlimlerini mensur eserler yazmaya sevketmiştir. Aşağıda bu alanda tespit edilebilen manzum çalışmalar üzerinde durulacaktır.

## II. Fıkıh Usûlüne Dair Eserler

Fıkıh usulüne dair telif ya da bir usûl eserinin nazmen tercüme yoluyla hazırlanmış manzum eserler tespit edilebilmektedir. Bu sahaya dair manzum eserlerin telifi VIII/XIV. yüzyıldan sonra artış göstermiştir.<sup>90</sup> Mezhep içerisinde büyük kabul görmüş, o mezhebe göre eğitim veren medreselerde uzun süre okutulmuş ve hakkında çok fazla çalışma yapılmış usûl eserlerinin aynı zamanda manzum olarak da yeniden yazıldığı görülür. Bu duruma verilebilecek isabetli örnekler fıkıh usûlü eğitimi amacıyla kaleme alındığı düşünülen Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Varakat*'ı ve Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'i* idir.<sup>91</sup> Cüveynî'nin eserini nazmen tercüme eden onu aşkın çalışmaya ulaşılabilir. Hicrî 9. yüzyıldan başlayarak modern döneme kadar devam eden bu çalışmalar<sup>92</sup>

<sup>88</sup> Necdet Tosun, "Çağatayca Yazılmış Menâkıpnâmeler", *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu*, İstanbul: Sütun Yayınları, 2012, s. 437-438.

<sup>89</sup> Münevver Tekcan, "İmâm-ı Azam Ebû Hanife'nin Kıssası", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15, 2003, s. 121-168.

<sup>90</sup> Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, c. XXVII, s. 532.

<sup>91</sup> Kaya, "Şerh", *DİA*, XVIII, 563.

<sup>92</sup> Habeşi, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 2133-2135.

arasında Şerefeddin Yahyâ b. Nûreddin Mûsâ el-İmrîti'nin (ö. 989/1581) *Teshîlü'l-turukât nazmü metni'l-Varakât*'ı, Burhâneddin İbnu Ebî Şerîf'in (ö. 906/1501) *Nazmü'l-Varakât*'ı ve İbn Zâkûr el-Fâsî'nin (ö. 1120/1708) aynı adı taşıyan *Nazmü'l-Varakât*'ı sayılabilir. Bu metne yönelik çalışmalarda el-*Varakât*'ın yaklaşık 1600 kelimeden oluşan ezberlenmeye uygun küçük hacminin ve müellifinin şöhretinin önemli bir etken olduğu anlaşılmaktadır. Bu eserin fıkıh usûlü ilmini öğrenmeye başlayan talebeler için hazırlanmış olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>93</sup> Kendisi de ezberlettirilen küçük hacimli bu kitabın hatırdâ tutulmasını kolaylaştırmak amacıyla söz konusu çalışmalar yapılmıştır.

Tâceddin es-Sübki'nin eserini ise Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed et-Tûhî (ö. 893/1487), Süyûtî (ö. 911/1505) *el-Kevkebü's-sâtı*' ismini verdiği kitabıyla, Radyüddin Muhammed b. Muhammed el-Gazzî (ö. 935/1528) *ed-Dürerü'l-levâmi' fi nazmi Cemi'l-cevâmi'* adlı eseriyle, Ebû'l-Hasen Nureddin el-Üşmünî *el-Bedrü'l-lâmi' fi nazmi Cemi'l-cevâmi'* ve Ahmed b. Abdürrezzak b. Muhammed el-Mağribî *Nazmü'l-usûl*'ü ile nazma çevirmişlerdir.<sup>94</sup> Fıkıh usûlüne dair nazmedilen Şâfiî kaynakları arasında uzun süre medreselerde ders kitabı olarak kullanılan Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâcü'l-vusûl*'üne yönelik çalışmaları da zikretmek gerekir.<sup>95</sup>

Hanefî tedris geleneğinde medreselerde okutulan fıkıh usulüne dair eserler arasında yer alan, öğrencilere uygun öz bir üslup ve konuları sistematik bir tarzda ele alması ile öne çıkan ve hakkında en fazla çalışma yapılan usûl eserlerinden biri olan Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-Menâr*'ı yukarıda adı geçen İbnü'l-Fasîh tarafından *Nâzmü Menâri'l-envâr* adıyla nazma çevrilmiştir.<sup>96</sup> Muhammed b. Hasan b. Ahmed el-Kevâkibî'nin (ö. 1096/1685) *Manzûmetü'l-Kevâkib*'i de *el-Menâr*'ı<sup>97</sup> gibi 17. ve 18. yüzyılda bu eseri nazmetmeye yönelik çok sayıda girişime konu olmuştur.<sup>98</sup> Osmanlı fıkıh geleneğinde şöhret bulan Molla Hüsrev'in

<sup>93</sup> Necmettin Kızılkaya, "el-Varakât", *DİA*, c. XLII, s. 519.

<sup>94</sup> Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 596-597; Ali Bardakoğlu, "Cem'u'l-cevâmi'", *DİA*, c. VII, s. 344; Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. II, s. 768-769.

<sup>95</sup> Ferhat Koca, "Minhâcü'l-vusûl", *DİA*, c. XXX, s. 113.

<sup>96</sup> Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1825; Ahmet Özel, "İbnü'l-Fasîh", *DİA*, c. XXI, s. 43-44.

<sup>97</sup> Ahmet Yaman, "Kevâkibî, Muhammed b. Hasan", *DİA*, c. XXV, s. 340.

<sup>98</sup> Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 1864-1865.

*Mirkâtü'l-vusûl'*ü 19. yüzyılda Mahmud b. Muhammed b. Hamza ed-Dımaşkı (ö. 1305/1887) tarafından *Nazmu Mirkatü'l-vusûl* adıyla nazmedilmiştir.<sup>99</sup>

Mâlikî mezhebi içerisinde de manzum fıkıh usûlü eseri üretme geleneğinin kabul gördüğü söylenebilir. İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) sadece kendi mezhebi tarafından değil Şâfiî ve Hanefî çevrelerinde de kabul gören ve medreselerde okutulan *el-Muhtasar'*ı (*Muhtasarü'l-müntehâ*) eserin yazıldığı tarihe göre geç bir dönemde bir Şâfiî fakihî olan İbnü'l-Bulkinî (ö. 824/1421) ve Ebû'l-Berekât İzzüddin Ahmed b. İbrahim b. Nasr el-Kinânî el-Askalânî (ö. 876/1472) tarafından manzum hale getirilmiştir.<sup>100</sup> Ayrıca yukarıda ismi geçen Ali b. Abdilvâhid b. Muhammed b. Abdillah el-Ensârî es-Sicilmâsî de 772 beyitlik *Mesâlikü'l-vusûl ilâ medâriki'l-usûl* adlı bir eser yazmıştır.

Fıkıh usûlü sahasında müstakil manzum çalışmalara da ulaşılabilmektedir. Yukarıda ismi geçtiği üzere Mâlikî mezhebinin el kitabı sayılabilecek furû'-i fıkıh eserlerinden birini yazan İbn Âsım'ın (ö. 829/ 1426) aynı zamanda recez vezni ile kaleme aldığı *Murtakâ'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı usûl eseri ilk müstakil manzum usûl eserlerinden biridir.<sup>101</sup> XI/XVII. yüzyılda genelde eserlerini manzum olarak kaleme alması ile öne çıkan İbn Âşir el-Fâsî'nin (ö. 1040/1631) *Mânzûme fi'l-fıkıh* adlı eseri Mâlikî mezhebine dair manzum usûl literatürü içerisinde sayılabilir.<sup>102</sup> Mâlikî mezhebindeki manzum literatüre dair yapılan şerhlerin fıkıh usûlü, fetva ve kaza sahasında temel alınan kaide ve görüşleri ele alan eserler üzerinde yoğunlaştıkları söylenebilir.<sup>103</sup>

Yemenli bir Şâfiî âlim olan İbrâhim b. Ebû'l-Kâsım b. Ömer el-Hakemi İbn Mutir (ö. 959/1552) *Süllemü'l-vusul ila ilmi'l-usûl* adlı eseri de müstakil manzum eserlerden biridir. Bu kitap bir mukaddimenin ardından usul ilminin tarifi, kitap, sünnet, icma, kıyas ve istishâb üzerinde durulan şer'î deliller kısmı, mücmel, nas,

<sup>99</sup> Habeşî, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 1665.

<sup>100</sup> Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1856; Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, c. XXXI, s. 69; Habeşî, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 1589.

<sup>101</sup> M. Kamil Yaşaroğlu, "İbn Âsım, Ebû Bekir", *DİA*, c. XIX, s. 327.

<sup>102</sup> Eroğlu, "İbn Âşir el-Fâsî", *DİA*, c. XIX, s. 330.

<sup>103</sup> Kaya, "Şerh", *DİA*, c. XXXVIII, s. 563.

zahir kavramlarını tanıttığı elfaz bahisleri ve son olarak da ictihad ve taklid konularını işleyerek bir hâtime ile son bulan küçük bir risâle mâhiyetindedir.<sup>104</sup>

### Sonuç Yerine

Zengin bir literatüre sahip olan manzum fıkıh çalışmalarının öncelikle bir mezhebin ana kaynaklarının manzum hale getirilmesi üzerinde yoğunlaştığı görülür. İslami ilimlerin diğer sahalarındaki manzum çalışmalar ile paralel olarak hicrî 7. asırdan sonra büyük bir gelişme gösteren bu literatür içerisinde müstakil sahalara başlamaya başlamıştır. Söz konusu bu müstakil çalışmalar içerisinde manzum ilmihal kitapları önemli bir yer işgal etmektedir. Manzum ilmihal çalışmaları ilk olarak hicri sekizinci yüzyılda başlamış ve büyük kabul görmüştür. Osmanlı döneminde bu sahada geniş bir birikim oluşmuştur. Bu dönemde manzum ve mensûr geleneği birleştirmeye çalışan birtakım girişimlere de tesadüf edilebilmektedir. Temel dini bilgilerin kolayca ezberletilmesi hedefi taşıyan bu türdeki eserlerin bir kısmında sistem açısından birtakım problemler tespit edilebilmekte ve bazı bilgi hatalarına rastlanabilmektedir. Fıkıh edebiyatının zaman içindeki tekâmülü ve fıkıhın alt disiplinlerinin oluşması ile birlikte manzum eserlerin çerçevesi genişlemiştir. Namaz, oruç ve hac gibi müstakil meseleler yahut da ferâiz, fetvâ ve kâvâid gibi sahalarda geniş bir literatür oluşmuştur. Mâlikî fıkıh âlimleri manzum kavâid eserlerine yönelik çalışmaları ile dikkati çekmektedir. Bununla birlikte fıkıhın tüm alt disiplinlerinde manzum eserlere rastlanmamaktadır. Furû‘-i fıkıh sahasının yanı sıra fıkıh usûlüne dair manzum çalışmalar da yapılmıştır. Furû‘-i fıkıh sahasına göre daha geç dönemde ortaya çıkan bu türdeki manzum eserlerin telifi VIII/XIV. yüzyıldan sonra artış göstermiştir. Mezhep içerisinde büyük kabul görmüş, o mezhebe göre eğitim veren medreselerde uzun süre okutulmuş ve hakkında çok fazla çalışma yapılmış usûl eserleri aynı zamanda manzum olarak da yeniden yazılmışlardır. Gerek furû‘-i fıkıh gerekse fıkıh usûlü sahasında oluşan söz konusu bu literatürü inceleyen az sayıda araştırma olduğu görülmektedir.

### Kaynakça

<sup>104</sup> İbrâhim b. Ebû'l-Kâsım b. Ömer el-Hakemî İbn Mutir, *ed-Dürretü'l-mevsume fi şerhi'l-Manzume ve hiye manzume Süllemü'l-vusul ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed b. Muhsin b. İbrahim ed-Dibacî, Riyad: y.y., 2004/1425, s. 57-64.



- Aghatabai, Shahrouz, *Türkmen Mektep ve Medrese Tahsilinde Okutulan Bir Eser: Revnaku'l-İslam*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Akçay, Ali İhsan, "Manzum İlmihaller", *Türk İslam Edebiyatı* içerisinde, ed. Ali Yılmaz, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 270-276.
- Akçay, Ali İhsan, *Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Akfehî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İmâd, *Teshilü'l-makâsîd li-züvvâri'l-mesâcid*, thk. İbrahim Muhammed Barudi, Riyad: Darü's-Sumey'î, 2007.
- Aksakal, Hüseyin, *Manzum İlmihal*, İstanbul: Aydınlık Matbaası, 1939.
- Alparşlan, Ali, "Gubârî, Abdurrahman", *DİA*, c. XIV, s. 167.
- Arşlan, Ahmet Turan, "Vasiyetnâme", *DİA*, c. XLII, s. 556-558.
- Atmaca, Esra, "Memlûkler Döneminde Halep İlmî Hayatında Ders Halakaları ve Ulemâ Tarafından Okutulan Ders Kitaplarının Tespiti", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 2015, s. 44-81.
- Aynacı, Mediha, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fıkıhî Yönünden Değerlendirilmesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Baktır, Mustafa, "Anadolu'da Yazılan İlk Türkçe İlmihal Kitaplarından İznikî'nin Mukaddimesi", *Uluslararası İznik Sempozyumu (5-7 Eylül 2005)*, 2005, s. 431-444.
- Bardakoğlu, Ali, "Cem' u'l-cevâmi'", *DİA*, c. VII, s. 343-344.
- Bedir, Murteza, "er-Rahbiyye", *DİA*, c. XXXIV, s. 412-413.
- Bozkurt, Ramazan, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları ve Problemleri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Ceceli, İbrahim, *Manzume-i Ceceli İbrahim Efendi*, Kastamonu: Kastamonu Matbaası, 1286/1869.
- Cici, Recep, "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir", *DİA*, c. XXII, s. 210-211.
- Çelebioğlu, Âmil, "Süleyman Nahîfî ve Fazîlet-i Savm (Zuhrü'l-Âhire) Adlı Eseri", *Diyanet İlmî Dergi*, c. X: 112-113, 1971, s. 342-350.
- Çelebioğlu, Âmil, "Türk Edebiyatında Manzum Dini Eserler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* içerisinde, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1998, s. 348-365.
- Eliaçık, Muhittin, "Gubârî'nin Zindanda Yazdığı Menâsikü'l-Hac Mesnevisi", *İlmî Araştırmalar*, , sy. 17, 2004, s. 105-114.
- Eliaçık, Muhittin, "Hocazâde Şeyhülislâm Ebu Sâid Mehmed Efendi ve Manzum Fetvâları", *Tarih Okulu*, sy. 16, 2013, s. 339-350.
- Eliaçık, Muhittin, "Medreselerde Okutulan Manzum Ders Kitapları", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)*, 2013, c. II, s. 539-546.
- Eliaçık, Muhittin, "Osmanlıda Manzum Fetvâ Geleneği", *Türkiyat Mecmuası*, 21: 2, 2011, s. 105-146.

- Eliaçık, Muhittin, “Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi’nin Manzûm Fetvâları”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 31, 2012, s. 1-20.
- Eliaçık, Muhittin, “Şeyhülislam Hoca Sadeddin Efendi ve Manzum Fetvâları”, *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, c. I: 1, 2013, s. 276-285.
- Eroğlu, Muhammed, “İbn Âşir el-Fâsî”, *DİA*, c. XIX, s. 330.
- Gül, Amine, *Abdurrahman Gubari’nin Hayatı, Eserleri ve Menasik-i Hac Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Habeşi, Abdullah Muhammed, *Câmiü’ş-şürûh ve’l-havâşi: Mu‘cemun şâmilün li-esmâi’l-kütübi’l-meşruha fi’t-türâsi’l-İslâmî ve beyani şuruhiha*, Abudabi: el-Mecmaü’s-Sekafi, 2004/1425, c. I-III.
- Halîlî, Yusuf b. Hayreddin b. Hatîb, *Ravzatü’l-İmân*, haz. Lüfti Alıcı, Gülcan Tanıdır Alıcı, Ankara: Öncü Basımevi, 2012.
- Has, Şükrü Selim, “Mülteka’l-ebhur”, *DİA*, c. XXXI, s. 549-552.
- İbn Mutir, İbrâhim b. Ebû’l-Kâsım b. Ömer el-Hakemî, *ed-Dürretü’l-mevsume fi şerhi’l-Manzume ve hiye manzume Süllemü’l-vüsul ilâ ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed b. Muhsin b. İbrahim ed-Dibacî, Riyad: y.y., 2004/1425.
- Kara, İsmail, “Yaltkaya, Mehmet Şerefettin”, *DİA*, c. XLIV, s. 308-310.
- Karataş, Ahmet, “Nâlî Mehmed Efendi’nin Menâsik-i Hac Manzumeleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 42, 2012, s. 77-94.
- Karataş, Ahmet, *Türk İslam Edebiyatında Manzum Menâsik-i Haclar ve Nâlî Mehmed Efendi’ye Atfedilen Menâsik-i Hac*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003
- Katib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Kavak, Özgür, “Zekkâk”, *DİA*, c. XLIV, s. 220-221.
- Kaya, Eyyüp Said, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, c. XXVII, s. 519-535.
- Kaya, Eyyüp Said, “Şerh”, *DİA*, c. XXXVIII, s. 560-564.
- Kelpetin Arpağuş, Hatice, “Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22: 1, 2002, s. 25-56.
- Kemikli, Bilal, “Popüler Dinî Kültürümüze Dâir Bir Manzûme ve Üç Şâir –”Hüdâ Rabbim” Mânzûmesi Etrafında Tartışmalar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 14: 3-4, 2001, s. 492-500.
- Kırkıl, Harun, “Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmed Rifat Bey ve Manzum İlmihali”, *İslâm Huku-ku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, 2006, s. 433-475.
- Kızılkaya, Necmettin, “el-Varakât”, *DİA*, c. XLII, s. 518-519.
- Koca, Ferhat, “Minhâcü’l-vüsûl”, *DİA*, c. XXX, s. 113.
- Koca, Ferhat, “el-Ferâizü’s-Sirâciyye”, *DİA*, c. XII, s. 367-368.

- Koca, Ferhat, “el-Muhtasar”, *DİA*, c. XXXI, s. 67-70.
- Kocaş, İbrahim, *Manzum İslam İlmihali*, Sivas: Doğu Matbaası, 1957.
- Korkmaz, Seyfullah, “Tokatlı Şâir Rızâ İshâk b. Hasan’ın Bir Mersiyesi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 12, 2002, s. 185-202.
- Köksal, Mustafa Âsım, *Armağan*, Ankara: Nur Basımevi, 1939.
- Köse, Saffet, “Hanefî Fakîhi Seriyüddîn İbnü’ş-Şihne’nin (851-921/1448-1515) Nazmü’l-Mesâil’ileti’s-Sükût Fihâ Rızâ Adlı Risalesinin Tahkiki Neşri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 3, 2004, s. 319-330.
- Kutbeddin İznîkî, *Mukaddime: Giriş İnceleme Metin Sözlük*, haz. Kerime Üstünova. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2003.
- Levend, Ağâh Sırrı, “Dini Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri”, *Bellekten*, 1972, s. 35-80.
- Manastırlı Mehmed Rıfat, *Manzum İlmihal*, İstanbul: Tefeyyüz Kütüphanesi, 1932.
- Mar‘aşî, Halîlî b. Yusuf, *Manzûme ‘ale’l-fıkh*, y.y., ts.
- Mecek, Süleyman, *Reyyî’nin “Kitâb-ı Rüşenî” İsimli Manzum Ferâizi*, Yüksek Lisan Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Muhammed Salih Musa Hüseyin, *Şerhu Manzûmeti İbni’l-İmad fi’l-ma’fuvvat: en-Necâsât elleti yu’fa anha fi’s-salâti ve külli ibadeti yeşterati biha’t-tahâre*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2009.
- Özel, Ahmet, “İbnü’l-Fasîh”, *DİA*, c. XXI, s. 43-44.
- Özfirat, Bayram, “Nazmu’l-ulûm”, *Turkish Studies*, 8: 4, 2013, s. 1129-1185.
- Özfirat, Bayram, *Tokatlı İshâk Efendi’nin Namzu’l-ulûm, Nazmu’l-leâlî ve Manzûme-i Kaydânî Adlı Mesnevileri (İnceleme-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Özyaşamış Şakar, Sezer, *Birgivi Muhammed Efendi’nin manzum Vasiyyet-Nâmesi (Eleştirili Metin-Dil İncelemesi Sözlük)*, Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Seyhan, Tanju Oral, “Ali Şîr Nevayî-Sirâcü’l-Müslimîn 1 (Giriş-Karşılaştırmalı Metin)”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2: 4, 2005, s. 88-120.
- Sicilmâsî, Ebû Abdullah Muhammed Ebû’l-Kâsım, *Şerhu’l-Yevâkiti’s-semîne fi mâ intema li-âlimi’l-Medîne fi’l-kavâ’id ve’n-nezâir ve’l-fevâidi’l-fıkhiyye*, dirase ve thk. Abdülbâkî Bedevî, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1425/2004.
- Şahin, Kamil, “Mustafa Asım Köksal (18 Eylül 1913 - 28 Kasım 1998) Hayatı ve Eserleri”, *Diyanet İlmi Dergi*, XXXV: 2, 1999, s. 117-128.
- Şeyh Şeref Hâce, *Muinü’l-mürîd: (Transkripsiyonlu Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, haz. Ali Fehmi Karamanlıoğlu, İstanbul: Beşir Kitabevi, 2006.
- Şeyh Şeref Hâce, *Muinü’l-mürîd*, haz. Recep Toparlı, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1988.

- Tekcan, Münevver, “İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe’nin Kıssası”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15, 2003, s. 121-168.
- Telkenaroğlu, Rahmi, “Osmanlı’dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh Tedrisatı ve Sorunları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20, 2012, s. 151-177.
- Tosun, Necdet, “Çağatayca Yazılmış Menâkıpnâmeler”, *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu*, İstanbul: Sütun Yayınları, 2012, s. 437-454.
- Uzun, Mustafa, “Nahîf”, *DİA*, c. XXXII, s. 297-298.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965.
- Üstünova, Kerime, “İlk Türkçe İlmihâl Mukaddime ve Yazarı Kutbüddin İznîkî”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 31, 2006-2007, s. 175-187.
- Vefâyî, *Revnâku’l-İslam*, haz. Abid Nazar Mahdum, İstanbul: Çile Yayınları, 2010.
- Yaman, Ahmet, “Kevâkibî, Muhammed b. Hasan”, *DİA*, c. XXV, s. 340-341.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil, “İbn Âsım, Ebû Bekir”, *DİA*, c. XIX, s. 327.
- Yazberdiyev, Almaz, *Doğu’da Matbu Yayınların Tarihi: 1802-1917 Arap Alfabeli Türkmen Kitapları Kataloğu*, Türkçesi: Ahmet R. Annaberdiyev, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Yıldırım, Talip, “Ubeydullah Han: Risâle-yi Fi Hakk-i Mesâil-i Vuzû”, *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)*, sy. XIV, 2003, s. 127-164.
- Yıldız, Alim, “Müellifi Meçhul Bir Şurütü’s-Salât Mesnevisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13: 2, 2009, s. 175-187.
- Yücel, Muallâ Uydu, “Ubeydullah Han”, *DİA*, c. XLII, s. 22-23.
- Zahirü’-din Muhammed Bâbür Mirza, *Mübeyyen der Fıkh*, haz. Tanju Oral Seyhan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2004.
- Zahirü’-din Muhammed Bâbür Mirza, *Aruz Risalesi*, haz. İ. V. Steblevoy, Moskova: Akademiya Nauk SSSR, 1972, s. 345-346.

## مصطلح العقيدة : دراسة في دلالة اللفظ وتاريخ نشأته

Ibrahim ALDIBOU\*

الملخص:

يتناول البحث مصطلح العقيدة ودلالته على موضوعات الإيمان وقضاياه الأساسية، كما يتناول تاريخ نشأة المصطلح، وأبرز من استعمله من العلماء المتقدمين والمتأخرين، وقد تم التركيز على المراحل المختلفة لظهور المصطلح ابتداءً باستعمال مفردات اللفظ للدلالة على اعتقاد القلب ووصف صاحبه، ثم تطوره بعد ذلك إلى أن أصبح مصطلحاً علمياً يدل على علم أصيل تميز بأدلته وتفرد بموضوعاته، وألفت فيه الكتب والرسائل، وسميت به الأقسام والكليات العلمية.

الكلمات المفتاحية: العقيدة ؛ الإيمان ؛ أصول الدين ؛ ثوابت الدين ؛ الفقه الأكبر ؛ التوحيد.

### Doctrine Terminology : Word's Implications and its Development History

**Abstract:** This research covers the doctrine term and its implication for the topics of belief and its main pillars, it also deals with the history of term emergence and who first used it among first generation of scholars. The research is composed of three chapters: First chapter covers the meaning of doctrine in language and Islam, the second is for the description of belief and the knowledge degree required about it, and the third, the emergence of doctrine term and its implication for the topic it covers. This research concluded that this term became a scientific terminology covers a noble branch of knowledge distinguished by its evidences and topics, books were written about it, colleges and faculties were named after it, and it has its branches, topics, methodologies and specialized scholars.

**Keywords:** Doctrine; faith; origins of religion; religious invariants; the great jurisprudence; monotheism.

المقدمة

تعدُّ كلمة العقيدة من أبرز الكلمات دلالةً على موضوعها، ولها مكانتها بين المصطلحات الأخرى كالتوحيد وأصول الدين والإيمان والفقه الأكبر، بل أصبح مصطلح علم العقيدة الأول من حيث الاستعمال للدلالة على العلم وموضوعاته.

وقد اختلفت آراء العلماء حول تاريخ ظهور اللفظ كمصطلح له دلالة على قضايا الإيمان وثواب الدين، فمنهم من ربط ذلك بورود مشتقات الكلمة وبعض تصريفاتها في القرآن الكريم والسنة النبوية، وكلام العلماء السابقين، ومنهم من رأى أن اللفظ يستمد دلالاته الاصطلاحية من الحقل اللغوي الذي تنتمي إليه الكلمة وسائر تصريفاته، ومن ثم تطور استعماله ليكون اسماً لعلم يشمل على مباحث أركان الإيمان وأصول الدين، ومنهم من رأى أن المصطلح برز من خلال التطور الفكري وتقسيم العلوم الشرعية وتصنيفها اعتماداً على موضوعاتها وأدلتها، ولكل من تلك الآراء شواهد ودلائل سيتم إبرازها من خلال مباحث الدراسة التي اعتمدت فيها على الجمع بين المنهج التاريخي الوصفي والمنهج التحليلي النقدي، وقد قسّمت الدراسة إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: معاني العقيدة في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: صفة الاعتقاد ودرجة العلم فيه.

المبحث الثالث: ظهور مصطلح العقيدة ودلالاته على موضوعاته.

المبحث الأول: معاني العقيدة في اللغة والاصطلاح

بداية لا بدّ من التعريف بلفظ العقيدة واستعمالاته وما يشتمل عليه من خلال دراسة معناه اللغوي والاصطلاح، ومن ثم الكشف عن الارتباط بينهما.

أولاً: العقيدة لغةً:

إنّ كلمة "عقد" من حيث الاشتقاق اللغوي وفي سائر تصريفاتها واستعمالاتها المختلفة ترجع إلى معنيين أساسيين أكّدت عليهما معاجم اللغة، وهي:

- الدلالة الحسية: مثل عقد العسل والرّبو -السائل - ونحوهما بمعنى اشتدّ وجمد وغلظ، وعقدّ الحبل إذا شدّه، وعقد الحبل فهو معقود، وناقعة معقودة القرى، أي: موثقة الظهر<sup>(١)</sup>، ويقال اعتقد الدرّ والخرز أي اتخذ منه عقداً، ومن ذلك يسمّى الخيط الذي ينظم فيه خرزات بالمعقاد، والعقدة موضع

(١) الفراهيدي، الخليل بن أحمد الفراهيدي(ت١٧٠هـ): العين، تحقيق د.عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م، ج٣، ١٩٦. الأزهري، محمد بن أحمد الأزهري(ت٣٧٠هـ): تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبواب والنشر، د.ت، ج١، ص ١٩٦. الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري(ت٣٩٣هـ): الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م، باب عقد، ج٢، ص ٥١٠.

العقد من النظام ونحوه<sup>(٢)</sup>، قال ابن فارس في معنى { التَّفَائَاتِ فِي الْعُقَدِ }<sup>(٣)</sup> أي: السواحر اللواتي يعقدن في الخيوط<sup>(٤)</sup>.

فدلالة الاستعمال واضحة على الشدّ وعلى الصلابة والقوة، قال الجوهري: تعقد الرمل والخيوط وغيرهما، وخيوط معقدة، وشدّد للكثرة، واعتقد الشيء، أي: اشتدّ وصلب<sup>(٥)</sup>.

-الدلالة المعنوية: مثل اعتقد الإخاء والمودة بينهما بمعنى ثبت، وعقد قلبه على كذا فلا ينزغ عنه<sup>(٦)</sup>، فإذا قلت عاقده أو عقدت عليه فتأويله أنك ألزمته ذلك باستيثاق، ويقال انعقد النكاح بين الزوجين والبيع بين البيعين، وعقد فلان اليمين إذا وكدها<sup>(٧)</sup>، والعقد مثل العهد، وعاقده بمعنى عاهدته<sup>(٨)</sup>.

فالأصل في الكلمة هو المعنى المادي الحسي؛ لأنّ أصل العُقْد نقيض الحلّ<sup>(٩)</sup> - فاستعمل أولاً في الأمور المادية ثم استعمل بعد ذلك وشاع في جميع أنواع العقود في البيوعات والنكاح والأيمان والمعاهدات وغيرها- وهو يدل على القوة والصلابة والشدّة والتوكيد، قال ابن فارس: العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شدّ وشدّة وثوق، وإليه ترجع فروع الباب<sup>(١٠)</sup>.

-ونخلص من ذلك إلى أنّ الجامع المشترك لسائر استعمالات الكلمة واشتقاقاتها يدل على الرّبط، والإبرام، والثبات، والإحكام، والتوثق، والشدّ بقوة، والتماشك، والجزم، قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شدّ وشدّة وثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلها<sup>(١١)</sup>. - (هذا تكرر لما سبق أرى أن يحذف)

<sup>(١)</sup> الفراهيدي: العين، ج ٣، ١٩٦. الزبيدي، السيد المرتضى محمد بن محمد (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق، الدكتور عبد الفتاح الحلوة (آخرين)، الكويت: مطبعة حكومة الكويت عام ١٩٩٧م، مادة عقد. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ): أساس البلاغة، تحقيق، محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني ١٩٩١م، ج ٢، ص ١٢٣. ابن الأثير: مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (ت ٦٠٦هـ): النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق، أحمد بن محمد الخراط، طباعة وزارة الأوراق والشؤون الإسلامية في قطر، الطبعة الأولى ٢٠١٣م، باب عقد، ج ٦، ص ٢٨٣٢ وما بعدها.

<sup>(٢)</sup> سورة الفلق: ٤/١١٣.

<sup>(٣)</sup> ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر عام ١٣٩٩هـ، باب عقد، ج ٤، ص ٨٩.

<sup>(٤)</sup> الجوهري: الصحاح، باب عقد، ج ٢، ص ٥١٠.

<sup>(٥)</sup> الفراهيدي: العين، ج ٣، ١٩٦. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، باب عقد، ج ٤، ص ٨٦-٨٧.

<sup>(٦)</sup> الأزهري، محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ): تهذيب اللغة، ج ١، ص ١٩٦-١٩٨. ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ): لسان العرب، دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى، ج ٣، ص ٢٩٦.

<sup>(٧)</sup> الفراهيدي: العين، ج ٣، ص ١٩٦. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، باب عقد، ج ٤، ص ٨٦-٨٧. الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، مادة عقد. الزمخشري: أساس البلاغة، ج ٢، ص ١٢٣.

<sup>(٨)</sup> ابن منظور: لسان العرب، دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى، ج ٣، ص ٢٩٦.

<sup>(٩)</sup> ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، باب عقد، ج ٤، ص ٨٦.

<sup>(١٠)</sup> ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، باب عقد، ج ٤، ص ٨٦.



ومع أنّ هناك تطوراً في استعمال الكلمة من المعاني الحسّية إلى المعاني المعنوية، إلا أنها لم تفارق أصل استعمالها الحسّي وما فيه من قوة وثبات وحزم وحزم، فأصبحت الكلمة تدلّ على نوع من أنواع العقود وفيه دلالات العقد من القوة والحزم والوثوق.

فكلمة عقيدة من حيث مادتها معروفة المعنى والصيغة، لأنها مشتقة من (عقد) ، فهي على وزن فعيلة بمعنى مفعولة، كقتيلة بمعنى مقتولة، وفريضة بمعنى مفروضة، وطبيعة بمعنى مطبوعة، فهنا عقيدة بمعنى شيء معتقد؛ فصارت الكلمة تستعمل لما يدين الإنسان به، وما استقرّ في قلبه وانطبع وانعقد عليه فلا يتحول عنه، فهو حكم لا يقبل الشك فيه لدى معتقده<sup>(١١)</sup>، وهو المعنى الذي شاع استعماله بين علماء العقيدة للتعبير عن علمهم، وما يشتمل عليه من مباحث أصول الدين.

#### ثانياً: العقيدة اصطلاحاً:

للعقيدة في اصطلاح علماء العقيدة والكلام معنيان، معنى عام يشمّل كل عقيدة، وهو يعني الإيمان واليقين الجازم الذي لا يتطرّق إليه شكٌ لدى معتقده، سواء أكان هذا الاعتقاد حقاً أم باطلاً، ومعنى خاص يشمّل العقيدة الإسلامية المتضمنة لأصول الدين، وموضوع الدراسة هو المعنى الثاني، وسأعرض بشكل موجز تعريفاً بالمعنيين ثم أنتقل لتفصيل ما يتعلق بمصطلح العقيدة بالمعنى الخاص:

١- المعنى العام للعقيدة مرتبط بتوسع معناها اللغوي ليشتمل على كل ما هو صالح من العقائد أو باطل، فالحزم والشدة المرافقة للاعتقاد لا تقتصر على العقائد الصحيحة، بل هناك أفكار واعتقادات باطلة تؤثر في نفس معتقدها وتوجه سلوكه، وهي اعتقادات تتعارض مع العقل الرشيد والمنطق السليم وما جاء به الوحي عن الله تعالى ورسوله، ولكنها توصف مع ذلك عند أصحابها بأنها عقائد، لأنّ من يؤمن بها ويدّعي لها ويتخذها مصدراً لأفكاره ومرجعاً لأحكامه لا يراعي رأي الآخرين فيها ومدى موافقتها للوحي، وقد وصف القرآن بعض الناس بأنهم: (يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً)<sup>(١٢)</sup>، كما وصف أناساً آخرين بأنهم يؤمنون بالباطل فقال تعالى: (وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ)<sup>(١٤)</sup>.

فدلالة لفظ العقيدة على سائر الاعتقادات يوافق الاستعمال القرآني لدلالة الإيمان التي اشتملت على الإيمان بمعناه العام، كالإيمان بالباطل والإيمان بالجبّ والطاغوت، لذلك يقال عقيدة وثنية أو

<sup>(١١)</sup> إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، دار الدعوة بمصر، إشراف مجمع اللغة العربية بمصر، د.ت، باب العين ج ٢، ص ٦١٤.

<sup>(١٢)</sup> سورة النساء: ٥١/٤.

<sup>(١٤)</sup> سورة العنكبوت: ٥٢/٢٩.

مسيحية أو يهودية كما يقال: كان فلان يعتقد بتناسخ الأرواح أو كان يعتقد بتحريف القرآن، ويقال: كان بولس يعتقد باليهودية ثم اعتنق العقيدة المسيحية<sup>(١٥)</sup>.

٢- يراد بالعقيدة بالمعنى الخاص العقيدة الإسلامية التي جاء بها الوحي، وهي عقيدة المسلم المتضمنة أصول الإيمان، وقد تمَّ تعريفها بتعريفات عدَّة ، ولعلَّ من أقدم التعريفات التي وصلتنا ما نقل عن الإمام أبي حنيفة في الفقه الأيسر حين فرَّق بين مسائل الفقه ومسائل الاعتقاد، فقال:

إعلم أنَّ الفقه في الدِّين أفضل من الفقه في الأحكام، والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها، وما يتعلَّق منها بالاعتقادات هو الفقه الأكبر<sup>(١٦)</sup>، فقد سمَّى الإمام أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ) ما يتعلَّق بمسائل الاعتقاد الفقه الأكبر تمييزاً له عن فقه الأحكام.

وقال البياضى (ت ١٠٩٨هـ) شارحاً معنى الفقه الأكبر بأنه: معرفة النفس عن الأدلة ما يصلح لها وما يجب عليها من العقائد الدينية<sup>(١٧)</sup>.

كما أكَّد على ذلك التفتازاني (ت ٧٩٢هـ) في شرحه للعقائد النسفية وفي المقاصد، ففرَّق بين مسائل الفقه ومسائل الاعتقاد فقال: " اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلَّق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلَّق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية<sup>(١٨)</sup>، وبذلك يتضح لنا معنى العقيدة والفرق بينها وبين الفقه، ويمكن أن نقَدِّم تعريفاً للعقيدة الإسلامية يشتمل على أهم أركانها:

" العقيدة الإسلامية هي الإيمان الجازم بالله تعالى وأسمائه وصفاته، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وسائر ما تَبَتَّ من أمور الغيب، وأصول الدِّين، وقطعيات الإسلام مما هو مُندرج في أصول الاعتقاد وثوابته"<sup>(١٩)</sup>.

فالعقيدة هي أصول الدِّين التي لا يصحَّ الإسلام إلا بها، وهي متضمنة في الأصول الستة، وكلُّ أصل من تلك الأصول له مسائل عقدية تتفرع عنه، وأي مسألة اعتقادية ترجع إلى أحد هذه الأصول ولا تتعدَّها.

<sup>(١٥)</sup> وردت قصة بولس كاملة في العهد الجديد، سفر أعمال الرسل وفيها تفصيل لانتقاله من اليهودية إلى المسيحية (راجع: سفر أعمال الرسل (٩، ٧-٣) (٢٦، ١٣-١٨) (٢٢، ٦-١٠).

<sup>(١٦)</sup> البياضى، القاضي كمال الدين أحمد ت ١٠٩٨هـ): إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق وتعليق يوسف عبد الرزاق الشافعي، تقديم محمد زاهد كوثرى، الناشر زمزم ببلشهر- باكستان، ط ٢٠٠٤م، ص ٢٨-٢٩.

<sup>(١٧)</sup> السابق، ص ٢٣٠

<sup>(١٨)</sup> التفتازاني: شرح العقائد النسفية، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى بمصر ١٩٨٧م، ص ١٠، و شرح المقاصد، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠١م، ج ١، ص ٢٨.

<sup>(١٩)</sup> عبد الحميد مذكور: دراسات في العقيدة الإسلامية، دار الثقافة العربية عام ٢٠٠٠م، ص ١٢-١٣.

ثالثاً: الارتباط بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لكلمة العقيدة:

يشق لفظ العقيدة كما تقدم من مادة "عقد" التي تدور جميع معانيها الحسّية والمعنوية حول الإحكام والشّد<sup>(٢١)</sup>، فيقال: عَقَدْتُ الحبل: إذا رَبَطْتَهُ بشدة، وعقدت العقد والعهد والأيمان إذا وثقتها وأكثتها، قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾<sup>(٢٢)</sup>، وقد ذكر العلماء في تفسير قوله تعالى (بما عقدتم الأيمان) ذلك الجامع المشترك بين العقود والاعتقادات جميعاً، فقال الطبري: بمعنى: وكّدتُم الأيمانَ ورَدَدْتُموها<sup>(٢٣)</sup>، وقال الشوكاني في تفسير الآية: "فاليمين المعقدة من عقد القلب ليفعلن أو لا يفعلن في المستقبل، أي ولكن يؤاخذكم بأيمانكم المعقدة الموثقة بالقصد والنية"<sup>(٢٤)</sup>، وقال أبو حيان الأندلسي في تفسيره: ومعنى عَقَدْتُمُ : وثقتُم بالقصد والنية<sup>(٢٥)</sup>.

ونلاحظ معنى الشّد والتمكن في لفظ العقيدة من خلال ما جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "يعقدُ الشيطانُ على قافية رأس أحدكم إذا هو نام ثلاث عقد، يضرب كل عقدة عليك ليل طويل فارقد، فإن استيقظ فذكر الله انحلت عقدة، فإن توضأ انحلت عقدة، فإن صلى انحلت عقدة، فأصبح نشيطاً طيب النفس، وإلا أصبح خبيث النفس كسلان"<sup>(٢٦)</sup>، فمعنى يعقد يربط، فالربط المحكم الشديد هو من دلالة الكلمة، وهو موجود في عقد الخيط والحبل وعقد القلب والفكر، فمعاني التوثيق والتأكيد ترافق اعتقاد المسلم بعقيدته وأصول دينه، بل لا يمكن أن يطلق الاعتقاد إلا على ذلك.

فالارتباط بين المعنيين اللغوي والشرعي واضح في بنية الكلمة وسائر تصريفاتها، فكأن المُعتقد قد جمع أطراف قلبه، وعقد ضميره على مُعتقده، فأحكم وثاقه بالأدلة القاطعة والبراهين الواضحة، لذلك سُوِّيت العقيدة عقيدة؛ لأنَّ القلب يَغْقَدُ عليها العزم ويوثقها ويؤكدُها.

### المبحث الثاني: صفة الاعتقاد ودرجة العلم فيه

إنَّ العقيدة تبلغ عند صاحبها درجة اليقين التام وهو ما يعرف بالعلم الجازم، أي علم ليس فيه شك ولا ظن، فكل معرفة لا تصل إلى تلك الدرجة واليقين فليست عقيدة عند صاحبها كما سنوضح ذلك:

(٢١) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، باب عقد، ج ٤، ص ٨٦.

(٢٢) سورة المائدة: ٨٩/٥

(٢٣) الطبري: جامع البيان، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م، ج ١٠، ص ٥٢٤.

(٢٤) الشوكاني: فتح القدير، دار الفكر - بيروت ج ٢، ص ٧١.

(٢٥) الزركشي: البحر المحيط، دار الكتب العلمية - لبنان، بيروت ٢٠٠١ م - الطبعة الأولى، ج ٤، ص ١١.

(٢٦) أخرجه البخاري ومسلم، البخاري: الجامع الصحيح، كتاب التهجد، باب عقد الشيطان على قافية الرأس، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، الناشر: دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ - ١٩٨٧ م، مسلم: صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب ماروي فيمن نام الليل أجمع، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

## ١- العقيدة فيها يقين جازم ولا تقبل الشك والريبة:

أصول الاعتقاد لدى المسلم قضايا لا يتطرق إليها شك ولا تقبل الجدل ولا المناقشة لرسوخها التام وثبوتها الجازم في القلب، جاء في القاموس الفقهي: العقيدة هي الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده<sup>(٢٦)</sup>، لأنَّ الشك يتعارض مع ما يجب أن تتصف به العقيدة من ثبات ورسوخ ويقين، ومن ثم لا يقبل أن يكون أي أصل من أصول الإيمان لدى المسلم موضع شك، لأنَّ في ذلك هدماً للإيمان من أساسه، فإذا انهدم الأساس انهدم بعده كلُّ شيء، وقد ذكر القرآن قول الرسل لأقوامهم الذين كفروا برسالاتهم ورفعوا راية الشك في وجوههم فأجابوهم بأنَّ قضية الإيمان بالله لا تقبل الشك ولا يتطرق إليها ريب، قال تعالى: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى) (٢٧)، فالشك لا يجتمع مع العقيدة، بل هو مدخل للضلال، ونسب القرآن التردد والريب لغير المؤمنين، فقال تعالى: (إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ) (٢٨). كما إنَّ قول النصارى بأنَّ المسيح عليه السلام قُتل وصلب ضلال عن الحق وسبب ذلك اعتمادهم على الشك وعدم توفر اليقين، قال تعالى: ( وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ) (٢٩).

فالعقيدة تبلغ عند صاحبها درجة من الجزم واليقين لا يمكن أن يكون معها تردد أو ريب في صحتها وصدقها، ولها من القبول والتعظيم في نفسه ما يدفعه إلى الإذعان لها والتأثر بها في سلوكه وفكره والالتزام بمقتضياتها وأحكامها في حياته ومواقفه؛ بحيث يقبل ما يتوافق معها ويرفض ما لا ينسجم معها أو يخالفها، وربما يصل تأثيرها في نفسه إلى درجة التضحية في سبيلها بماله ونفسه (٣٠) قال تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ) (٣١)، فاشترط في صدق إيمانهم بالله ورسوله كونهم لم يرتابوا، أي: لم يشكوا، وقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "أشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، لا يلقى الله بهما عبدٌ غير شاكٍّ فيهما، إلا دخل الجنة" (٣٢).

فإذا وجدنا مبدأ أو فكرة أو مذهباً أو نحو ذلك يرتفع عند صاحبه إلى مستوى القبول المطلق والتسليم الكامل واليقين الراسخ الذي لا يقاربه شك ولا تخالطه شبهة؛ فإنه يوصف بأنه عقيدة، فمسائل

(٢٦) أبو جيب (سعدي أبو جيب): القاموس الفقهي، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية عام ١٩٨٨م " مادة عقد، ص ٢٥٦.

(٢٧) سورة إبراهيم: ١٠/١٤.

(٢٨) سورة التوبة: ٤٥/٩.

(٢٩) سورة النساء: ١٥٧/٤.

(٣٠) عبد الحميد المذكور: دراسات في العقيدة الإسلامية، ص ٩.

(٣١) سورة الحجرات: ١٥/٤٩.

(٣٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة.

العقيدة عند المسلم هي الأساس الذي تبنى عليه جميع أعماله ومواقفه، لأنها ثوابت ومسلّمات، وتشتمل على قطعيّات الدّين وأصوله.

## ٢- العقيدة قطعية لا تقبلُ الظنَّ:

تتصف العقيدة باليقين الذي لا يخالطه شك ولا ظن ولا شبهة، فالعقيدة التي لا تقبل التردد والريب لا تقبل الظنَّ أيضاً، لأنه لا يتلاءم ولا يتفق مع اليقين الواجب توفره في عقيدة المسلم، وهو المعنى الذي أشارت إليه كثير من الآيات القرآنية حين جعلت الظن سبباً من أسباب الضلال والانحراف عن السبيل، ويخالف الهدى والعلم الجازم، ومن أمثلة ذلك:

- جعل القرآن الكريم الظن في مقابلة الهدى الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، قال تعالى عن الكافرين: (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى) (٣٣).

- وجعل الظنَّ مقابلاً للعلم الجازم واليقين التام الذي ينبغي أن يكون عليه صاحب الإيمان، وبين القرآن سبب ضلال النصارى في زعمهم قتل المسيح وصلبه، وأنَّ سبب ذلك الاعتماد على الظن وترك اليقين فقال: ( مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا) (٣٤) وقال تعالى في حق المشركين: ( قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تُخْرُضُونَ) (٣٥).

- وقال تعالى مبيناً ضلال أكثر من في الأرض لاتباعهم الظن، وبعدهم عن سبيل الله الواضح بأدلة القطع واليقين: (وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُضُونَ) (٣٦).

- وقال تعالى مبيناً أنَّ الظنَّ لا يوصل للحق: ( وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (٣٧) وفي حديث البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " إياكم والظنَّ فإنَّ الظنَّ أكذبُ الحديثِ " (٣٨).

وإذا كانت العقيدة على هذا النحو من اليقين والجزم فإنها تختلف من هذه الجهة عن بعض أحكام الشريعة التي يكتفي فيها الشرع بالظنِّ الراجح وفقاً بالمكلفين وتيسيراً عليهم، ورفعاً للحرَج عنهم؛ والله

(٣٣) سورة النجم: ٢٣/٥٣.

(٣٤) سورة النساء: ١٥٧/٤.

(٣٥) سورة الأنعام: ١٤٨/٦.

(٣٦) سورة الأنعام: ١١٦/٦.

(٣٧) سورة النجم: ٢٨/٥٣.

(٣٨) أخرجه البخاري في صحيحه (كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى من بعد وصية، رقم الحديث ٢٧٤٩) ومسلم في صحيحه: ( كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظن والتجسس، رقم الحديث ٢٥٦٣).

تعالى أوضح لنا أن الشريعة جاءت لرفع الحرج وجاءت باليسر وليس بالعسر، قال تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) (٣٩) (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (٤٠).

المبحث الثالث: ظهور مصطلح العقيدة ودلالته على موضوعاته

أولاً: أسباب ظهور مصطلح العقيدة:

استعمل القرآن ألفاظاً عدّة تدلّ على الاعتقاد ومنها: الإسلام والدين والإيمان، قال تعالى: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) (٤١) وقال تعالى مخاطباً نبيه صلى الله عليه وسلم في الردّ على المشركين: (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ) (٤٢)، وقد بيّن القرآن أهمّ الأصول الإيمانية للمسلم فقال: (أَمَرَ الرُّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ بِاللَّهِ وَمَلَأَتْكُمُ وَكُتُبُهُ وَرُسُلِهِ) (٤٣)، وهناك تسميات أخرى تطلق على مباحث الإيمان وأصول الدين ومنها العقيدة الإسلامية، وهو اللفظ الذي لقي قبولاً وانتشاراً لدى علماء ومدارس كثيرة من أهل السنة، ولعلّهم أرادوا باختيارهم لهذا اللفظ أن يراعوا ما في الكلمة من معاني اليقين والجزم بالإضافة إلى الابتعاد عن تسميات أخرى مثل علم الكلام الذي نال قسطاً وافراً من النقد منذ عهد قديم وتعددت أسباب هذا النقد وامتدت إلى منهجه وأدلته ومستوى اليقين الذي يثمره، ولا بدّ قبل الكلام عن التطور التاريخي لهذا المصطلح - إلى أن أصبح الأكثر شهرة واستعمالاً - أن نقف على أهم أسباب ظهور مصطلح العقيدة وهي:

- وجود ارتباط وثيق بين اللفظ والمعنى، فكلمة عقيدة في أصلها ترجع إلى كلمة عقد، فالاشتراك في الأصل يجعلهما متقاربين في المعنى، (٤٤) فكل من العقد والعقيدة يشتملان على الالتزام القائم على العزم والإرادة والجزم، كما تشبه العقيدة العقد في أنها تمثل نوعاً من التعاقد بين المؤمن وبين ربه، وهو عقد يتميز عن غيره من العقود بأنه عقد دائم ورباط شامل وعهد وثيق، له هيمنة على وجود الإنسان كله وعلى سائر تصوراته وتصرفاته، لأنّ طرفه الأعلى هو الله تعالى، ثم إنّ عقد لا يصح العدول عنه أو الرجوع فيه أو الريب والظنّ فيه، وبذلك يكتسب عقد الإيمان قدسيته ويصان عن التقلبات (٤٥).

(٣٩) سورة البقرة: ١٨٥/٢.

(٤٠) سورة الحج: ٧٨/٢٢.

(٤١) سورة آل عمران: ١٩/٣.

(٤٢) سورة الكافرون: ٦/١٠٩.

(٤٣) سورة البقرة: ٢٨٥/٢.

(٤٤) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، باب عقد، ج ٤، ص ٨٦. الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، مادة عقد. الزمخشري: أساس البلاغة، ج ٢، ص ١٢٣.

(٤٥) وهذا المعنى مأخوذ من اشتقاق كلمة العقد وكونها ترتبط بطرفين، ومن خلال ما تقدم من أدلة قرآنية على أن لفظ "عقد" فيه قوة وإحكام وجزم ويقين، ومن خلال ما جاء في شرح مادة عقد في كتب غريب الحديث (راجع: ابن الأثير، النهاية في

ثانياً: استعمال مصطلح العقيدة وتاريخه:

### 1. الانتقادات التي وجهت للمصطلح:

لم يسلم مصطلح العقيدة من النقد والتشكيك في شرعيته أو كونه معبراً عن المضمون الذي اصطلح عليه علماء العقيدة؛ غير أن ذلك النقد لم يكن واسعاً أو كبيراً، وكان للعلماء على اختلاف مدارسهم ومجالاتهم رأي صريح في شرعيته واستعماله، كما تجلّى ذلك واضحاً في الاستعمال الواسع لذلك المصطلح ومشتقاته وتأليف الكتب باسمه، ورأوا أن في تخصيص علم العقيدة بذلك المصطلح تمييزاً له عن غيره من العلوم، شأنه في ذلك كشأن غيره من المصطلحات العلمية التي ظهرت معبرة عن جانب من جوانب المعرفة، أو مجال من مجالات الدين، وسنعرض لأبرز أسباب الطعن في استعمال المصطلح وناقشه من خلال الأدلة.

فهناك من طعنَ باستعمال لفظ العقيدة كمصطلح له مضمون ما ذكر من أصول الدين ورأى أن هذا المصطلح لم يرد لا لفظاً ولا معنى في القرآن الكريم، ولا في الأحاديث النبوية، ولا الآثار السلفية المأثورة عن السلف من الصحابة وكبار التابعين، وخلص إلى أنه مصطلح بدعي لا يجوز استعماله، فقد كتب حسن بن فرحان المالكي كتاباً بعنوان: "قراءة في كتب العقائد - المذهب الحنبلي نموذجاً" وقال فيه: لم ترد العقيدة لا لفظاً ولا معنى في القرآن الكريم، ولا في الأحاديث النبوية، ولا الآثار السلفية المأثورة عن السلف من الصحابة وكبار التابعين<sup>(٤٦)</sup>. وقد ردّ عليه العلماء وبنوا تهافت كلامه وخطأ استدلاله.

### 2. الردّ على الانتقادات:

هناك عدة حقائق عامة لا بدّ من ذكرها في الردّ على الانتقادات التي وجهت لمصطلح العقيدة واستعماله:

تدلّ آيات القرآن الكريم والسنة النبوية وكلام الأئمة المتقدمين وكتب اللغة على استعمال مشتقات اللفظ في الدلالة على الاعتقاد القلبي والتوثيق والثبات، قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾<sup>(٤٧)</sup>، أي: بتعقيدكم الأيمان وهو توثيقها بالقصد والنية<sup>(٤٨)</sup>، وروى الدارمي من حديث زيد بن ثابت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " لا يعتقد قلب مسلم على

غريب الحديث والأثر، تحقيق: أحمد بن محمد الخراط، طباعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، الطبعة الأولى ٢٠١٣م، مادة عقد، ج٦، ص ٢٨٣٢-٢٨٣٥

<sup>(٤٦)</sup> حسن بن فرحان المالكي، قراءة في كتب العقائد - المذهب الحنبلي نموذجاً، الناشر، مركز الدراسات الاستراتيجية (د.ت)، ص ٣٤-٣٥.

<sup>(٤٧)</sup> سورة المائدة ٨٩/٤.

<sup>(٤٨)</sup> الزمخشري، الكشاف، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ج١، ص ٧٠٥.



ثلاث خصال إلا دخل الجنة، قال: قلت ما هي؟ قال إخلاص العمل، والنصيحة لولاة الأمر، ولزوم الجماعة..<sup>(٤٩)</sup>. وروى عبد الرزاق في مصنفه تفسير قوله تعالى: ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: " هُمْ الْقَوْمُ يَتَذَارُونَ فِي الْأَمْرِ يَقُولُ هَذَا: لَا وَاللَّهِ، وَبَلَى وَاللَّهِ، وَكَلَّا وَاللَّهِ، يَتَذَارُونَ فِي الْأَمْرِ لَا يَعْقِدُ عَلَيْهِ قُلُوبُهُمْ "<sup>(٥٠)</sup>، كما إنَّ كتب اللغة استعملت اللفظ ومشتقاته للدلالة على اعتقاد القلب وتصديقه الجازم.

إنَّ إطلاق لفظ العقيدة على مسائل الإيمان اصطلاح مقبول، وصحيح في اللغة والاستعمال، فليس هناك ما يمنع من تخصيص اللفظ ليكون اسم علم لمسائل الاعتقاد، كما فعل العلماء والباحثون قديماً وحديثاً، شأنه في التخصيص كشأن المصطلحات الأخرى التي تدل على علوم مخصوصة كال تفسير، والفقه، وأصول الفقه، والأدب وغيرها، فإنَّ غالبها مصطلحات استحدثت للدلالة على مضامين متميزة عن غيرها، فهي من باب التقسيمات العلمية والمصطلحات والوسائل والأساليب الاجتهادية.

إنَّ استعمال مصطلح عقيدة وردَ للتقسيم والتمييز بين العلوم؛ ولا مشاحَّة في ذلك، فليست العبرة بالتقسيم؛ إمَّا العبرة بالمعنى، كما إن المسميات والتقسيمات اجتهادية.

إنَّ للفظ معنى صحيحاً في اللغة، لأنَّ (العقيدة) -كما تقدم في المعنى اللغوي لها- مأخوذة من عقد الحبل إذا وثَّقه، والعقد المقصود به التوثيق الذي يدلُّ على معنى اليقين، فما يعتقدُه الإنسان ويوقن به يُمكن تسميته عقيدةً، ولا يتضمَّن هذا معنى فاسداً، بل أفاد تمييز المُسمى عن غيره .

لم يكن اللفظ مبتدعاً بل كثر استعماله في القرون الأولى ومن ثم توارد العلماء على استعماله بعد ذلك، فأكثرُوا استعمال هذا المصطلح باشتقاقاته المختلفة دلالة على قوة الإيمان أو ضعفه وصلاحه أو فساده، فمن ذلك ما جاء في ترجمة عبد الوهاب بن سعيد بن عطية الدمشقي(ت ٢١٣هـ) قال ابن عساكر: كان حسن الاستفادة صحيح العقيدة<sup>(٥١)</sup>.

كان يستعمل المصطلح استعمالاً صحيحاً في المقابلة بين الاعتقاد وبين الفعل أو السلوك<sup>(٥٢)</sup>، قال الأشعري(ت ٣٢٤هـ) في رسالته إلى أهل الثغر وهو يمهد لسرد أصول الإيمان التي أجمع عليها السلف:

(٤٩) الدارمي: سنن الدارمي، دار الكتاب العربي-بيروت ط ١٤٠٧هـ، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي ج ١ ص ٨٦، الحديث حسن ورواه كلُّهم ثقات إلا حرمي بن عماره فهو صدوق، وقد خرَّج حديثه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه.

(٥٠) عبد الرزاق: مصنف عبد الرزاق، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ، ج ٨، ص ٤٧٤.

(٥١) ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق، محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، الناشر: دار الفكر- بيروت، سنة النشر: ١٩٩٥م، ج ٣٧، ص ٣٢٠.

(٥٢) أمثلة ذلك عند البيهقي: السنن الصغير، تحقيق عبد المعطي قلججي، دار النشر جامعة الدراسات الإسلامية في باكستان، ط ١٩٨٩م، ج ١، ص ٨. وعند أبي نعيم الأصبهاني (أحمد بن عبد الله ت ٤٣٠هـ) حلية الأولياء، دار الكتاب العربي-بيروت ط ١٤٠٥هـ. ج ١ ص ٤.

" واعلموا أرشدكم الله أن مما أجمعوا -رحمة الله عليهم- على اعتقاده مما دعاهم النبي إليه .." (٥٣) وقال الغزالي (ت ٥٠٥هـ) منها إلى التفريق بين الأقوال والأفعال والعقائد: " وقد بين الأنبياء للخلق بأن الله تعالى على عباده حقوقاً ووظائف في أفعالهم وأقوالهم وكذلك في عقائدهم" (٥٤)، فاستعمال لفظ الاعتقاد يدل على التمايز بين موضوعات العقيدة وموضوعات الفقه، وللتمييز بين علماء العقيدة المهتمين بمباحث الإيمان وأصول الدين وغيرهم فيقال: علماء العقيدة تمييزاً لهم عن علماء الفقه والأصول والأخلاق والتفسير، كما أطلقوا على الكتب التي تناولت أصول الإيمان اسم كتب العقيدة تمييزاً لها عن الكتب الأخرى التي تختلف عنها في مضامينها وموضوعاتها وأدلتها، ولاشتغالها بمسائل الاعتقاد وليس العمل، وقد يتم تخصيص العقيدة بوصف آخر فيقال أشعري العقيدة، ماتريدي، ظاهري، سني، سلفي، حنبلي، وذلك صفة للمدرسة العقيدية التي ينتسب إليها من مدارس أهل السنة، كما تستعمل للدلالة على العقائد المخالفة لعقيدة أهل السنة فيقال عقائد الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة، وفي كل ذلك يقتصر استعمالها على المسائل الأصلية وليس على مسائل الفقه أو العمل والسلوك.

استعمل العلماء اللفظ على سبيل المقابلة مدحاً وثناءً لصاحبها أو قدحاً وذمماً له، فتوصف العقيدة بأنها سليمة صحيحة قوية قيمة سنية سمحة راسخة صافية ناصعة، ويقال أيضاً في مقابل ذلك باطله فاسدة خبيثة منحرفة سيئة منحلة بدعية (٥٥)، قال ابن بطال: " ومن سبَّ أزواجه-أي أزواج النبي صلى الله عليه وسلم- فقد آذاه ونقصه فهم متهم بسوء العقيدة في إيمانه بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو دليل على إبطانه النفاق" (٥٦).

### 3. تاريخ استعمال اللفظ دلالة على مسائل الاعتقاد:

مر استعمال مصطلح العقيدة الإسلامية بمراحل كثيرة بدأت باستعمال مفردات اللفظ للدلالة على اعتقاد القلب ووصف صاحبه، ثم تطوّر بعد ذلك إلى أن أصبح مصطلحاً علمياً يدل على علم أصيل تميز بأدلته وتفرد بموضوعاته، وألفت فيه الكتب والرسائل، وسميت به الأقسام والكليات العلمية، وله مجالاته وموضوعاته وعلمائه المهتمون والمتخصصون به، لذلك سأعرض أهم المراحل التي مرّ بها استعمال المصطلح:

(٥٣) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق، عبد الله شاکر محمد الجنيد، مكتبة العلوم والحكم-دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٨م، ص ٢٠٩.

(٥٤) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إنصاف رمضان، دار قتيبة- دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م، ص ١٧.

(٥٥) القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق، يحيى إسماعيل، الطبعة الأولى عام ١٩٩٨م، دار الوفاء، المنصورة ج ٢، ص ٢٦٠، وعند ابن حجر، فتح الباري، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين خطيب، دار المعرفة - بيروت عام ١٣٧٩ هـ، ج ١١، ص ١٦٨.

(٥٦) ابن بطال: شرح صحيح البخاري، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم - مكتبة الرشد- الرياض ط ٢، عام ٢٠٠٣م. ج ٨، ص ٤١.

ورد استعمال اللفظ وبعض مشتقاته في وقت مبكر من تاريخ العلوم الإسلامية، فقد ظهر بشكل واضح في القرن الثالث الهجري استعمال اللفظ للدلالة على أصول الدين كما هو موجود في الكتب المنسوبة لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ)، وأبي ثور إبراهيم بن خالد صاحب الشافعي (ت ٢٤٠هـ)، والبخاري (ت ٢٥٦هـ) وابن أبي حاتم الرازي (ت ٢٧٧هـ) ومحمد بن نصر المروزي (ت ٢٩٤هـ).

قال أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ) في كتاب الإيمان له "فعمل القلب الاعتقاد" (٥٧)، ونقل اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة بإسناده إلى أبي ثور أنه قال في إجابة له عن سؤال في الإيمان: " ليس بين أهل العلم خلاف في رجل لو قال: أشهد أن الله عز وجل واحد وأن ما جاءت به الرسل حق وأقر بجميع الشرائع ثم قال: ما عقد قلبي على شيء من هذا ولا أصدق به أنه ليس بمسلم، ولو قال: المسيح هو الله ووجد أمر الإسلام قال: لم يعتد قلبي على شيء من ذلك أنه كافر بإظهار ذلك وليس بمؤمن ... " (٥٨) وذكر محمد بن نصر المروزي لفظ (الاعتقاد) في مواضع عدة من كتابه تعظيم قدر الصلاة، منها: "إذا اعتقد أن الله ليس بكريم ولا يستحق المدح الحسن فقد اعتقد الكفر ولم يعرف، وكذلك إن اعتقد أنه قد ظلمه وجار عليه فهو كافر لم يعرف الله .. " (٥٩).

شهد القرن الرابع الهجري تزايداً في استعمال اللفظ، بالإضافة إلى بروز إطلاقه اسماً لرسائل وكتب ألفها علماء أعلام، ونجد ذلك عند أبي جعفر الطحاوي (ت ٣٢١هـ) صاحب كتاب العقيدة الطحاوية، والأشعري (ت ٣٢٤هـ) صاحب الإبانة والماتريدي (ت ٣٣٣هـ) صاحب كتاب التوحيد، وأبي بكر الإسماعيلي (ت ٣٧١هـ) صاحب كتاب أصول الاعتقاد عند أهل الحديث، قال الأشعري في كتابه الإبانة مفرقاً بين الفعل والاعتقاد وما يلزم عنهما: "ونقول إن من عمل كبيرة من هذه الكبائر، مثل: الزنا والسرقة وما أشبهها مستحلاً لها غير معتقد لتحريمها كان كافراً" (٦٠).

توالى ظهور الكلمة باشتقاقاتها المتعددة واشتهر إطلاقها اسماً لرسائل وكتب لدى عدد كبير من علماء القرن الخامس من أمثال الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) صاحب كتاب الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، واللالكائي (ت ٤١٨هـ) صاحب كتاب "شرح أصول اعتقاد أهل السنة"، وأبي نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ)، وأبي محمد الجويني (ت ٤٣٨هـ) الذي ينسب إليه كتاب عقيدة أصحاب الإمام الشافعي (٦١)، وأبي عثمان الصابوني (ت ٤٤٩هـ) صاحب كتاب ضمنه لفظ العقيدة صريحاً "عقيدة

(٥٧) القاسم بن سلام، الإيمان، المكتبة الشاملة، ص ٧٦.

(٥٨) اللالكائي، شرح اعتقاد أهل السنة، تحقيق، د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة - الرياض ١٤٠٢ هـ، ص ١٥٩٠.

(٥٩) المروزي، تعظيم قدر الصلاة، تعظيم قدر الصلاة، الناشر: مكتبة الدار - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦، تحقيق: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي ج ٢، ص ٧٣٣.

(٦٠) الأشعري: الإبانة، دار ابن زبون - دمشق ١، ص ١٠.

(٦١) عبد الحميد مذكور: دراسات في العقيدة الإسلامية ص ٣٩.

السلف أصحاب الحديث" وقال عنه الذهبي: "له مصنف في السنّة واعتقاد السلف"<sup>(٦٢)</sup>، والبيهقي (ت ٤٥٨هـ) صاحب كتاب "الاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة"، وإمام الحرمين الجويني (ت ٤٨٧هـ) صاحب كتاب "العقيدة النظامية" و"الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ولمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة".

شهد القرن الخامس وما بعده اشتهاً واسعاً لمصطلح العقيدة، وغلب استعماله في الكتب على سائر الألفاظ الأخرى التي تتضمن الموضوعات نفسها، كما كثرت الكتب التي أطلق عليها لفظ العقيدة أو مشتقاته ومن أمثلة ذلك: الاقتصاد في الاعتقاد، وقواعد العقائد للإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) والعقائد النسفية للنسفي (ت ٥٣٧هـ)، وكتب كثيرة لدى جمهور كبير من علماء الكلام والفلسفة وغيرهم كابن رشد (ت ٥٩٥هـ) وابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، وقد تحدّث ابن الجوزي في كتابه مناقب الإمام أحمد عن اعتقاد الإمام أحمد في الأصول أي مسائل أصول الدّين كما تحدّث عن "جمل من اعتقاده"<sup>(٦٣)</sup>، وقال ابن رشد في مقدمة كتابه مناهج الأدلة وهو يوضح ما استقر عليه لفظ العقيدة وكونها تشتمل على أصول الإيمان التي لا يصح إيمان إنسان إلا بها: "وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها"<sup>(٦٤)</sup> وقال أبو العباس القرطبي (ت ٦٥٦هـ) في كتابه "المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم" وهو يشرح ما جاء في ألفاظ الأذان: "الأذان على قلة ألفاظه مشتمل على مسائل العقيدة؛ لأنه بدأ بالأكبيرة وهي تتضمن وجود الله وكمال ثم ثنى بالتوحيد ونفي الشريك ثم بإثبات الرسالة لمحمد صلى الله عليه وسلم"<sup>(٦٥)</sup>. وقد نقل تلك المعاني عنه من جاء بعده مثل ابن حجر العسقلاني والعيني<sup>(٦٦)</sup>، وقال ابن تيمية "ما جمعت إلا عقيدة السلف الصالح جميعهم... وهذه عقيدة محمد صلى الله عليه وسلم"<sup>(٦٧)</sup>، فكل ذلك يؤكد ما استقر واشتهر لدى العلماء من قبول المصطلح وتميزه عن غيره، والإكثار من ذكره للتعريف بعلم أصول الدين ومسائله.

(٦٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء سير أعلام النبلاء، المحقق مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة ٢٠٠١م، ج ١٨، ص ٤٣.

(٦٣) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، المحقق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر، الطبعة: الثانية، ١٤٠٩هـ، ص ٢٢٢.

(٦٤) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٣٤، تحقيق وتقديم د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١٩٦٤م، وقد استعمل ذلك المعنى في مواضع كثيرة من كتابه (ص ١٣٣-١٣٤).

(٦٥) القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، دار ابن كثير - دمشق، تحقيق محي الدين مستو بالاشتراك، الطبعة الأولى ١٩٩٦م، ج ٤، ص ١٠٠.

(٦٦) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري: تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين خطيب، دار المعرفة - بيروت ١٣٧٩هـ، ٧٧/٢، والعيني: عمدة القاري، إدارة الطباعة المنيرية - مصر، ج ٥، ص ١٠٣.

(٦٧) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، المحقق: محمد عبدالقادر عطا - مصطفى عبدالقادر عطا، ناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، ج ٣، ص ١٦٩.

درج العلماء المعاصرون على طريقة المتقدمين في أفراد الكتب لعلم العقيدة وبلغ ذلك من الشيوخ درجة يصعب معها حصر المؤلفات والرسائل التي تناولت مسائل أصول الدين تحت مسمى العقيدة، فأصبحت مادة العقيدة الإسلامية أبرز المواد الدراسية في المناهج التعليمية، ودروس العقيدة الإسلامية هي الأبرز في الجامعات والكليات الشرعية، وسميت بعض الأقسام العلمية في بعض الكليات بهذا الاسم، مثل قسم العقائد والأديان في كلية الشريعة في دمشق، وقسم العقيدة في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، وقسم العقيدة في جامعة أم القرى في مكة المكرمة، وقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة في جامعة محمد بن سعود في الرياض، وقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة في غزة، كما سُمي كثير من العلماء المعاصرين - مع اختلاف طرقهم ومناهجهم - كتبهم ومؤلفاتهم التي تناولت مسائل الإيمان وعلم الكلام باسم العقيدة الإسلامية أو مشتقاتها، مثل "العقيدة الإسلامية" للدكتور عبد الرحمن حسن جبنكه، و"دراسات في العقيدة الإسلامية" للدكتور عبد الحميد مدكور، و"عقيدة المؤمن" لأبي بكر الجزائري، و"عقيدة المسلم" لمحمد الغزالي، و"العقيدة الإسلامية" وتاريخها للدكتور محمد أمان الجامي و"عقيدتنا للدكتور محمد ربيع جوهرى وغير ذلك كثير.

#### الخاتمة

بعد أن تناولت موضوع البحث في ثلاثة مباحث ألخص أهم ما توصلت إليه، فكلمة "عقيدة" معروفة المعنى والصيغة، فهي كلمة وثيقة الصلة بمادة عقد من حيث وزنها ومعناها، فهي على وزن فعيلة بمعنى مفعولة، كقتيلة بمعنى: مقتولة، وفريضة بمعنى مفروضة، وطبيعة بمعنى مطبوعة، فهنا عقيدة بمعنى شيء معتقد؛ فصارت الكلمة تستعمل لما يدين الإنسان به، وما استقر في قلبه وانطبع وانعقد عليه فلا يتحول عنه، وهو المعنى الذي شاع واستعمله علماء العقيدة في التعبير عن علمهم، وما يشتمل عليه من مباحث أصول الدين.

فالعقيدة الإسلامية في تعريفها هي ما يجب التصديق العقلي والقلبي به تصديقاً يقينياً جازماً ولا يصح الإسلام ولا يقبل إلا به ويشتمل على أركان الإيمان الستة وهي الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، وأصول الاعتقاد لدى المسلم قضايا لا يتطرق لها شك ولا تقبل الجدل ولا المناقشة لرسوخها التام وثبوتها الجازم في القلب، لأنَّ الشك يتعارض مع ما يجب أن تتصف به العقيدة من ثبات ورسوخ ويقين، ومن ثم لا يقبل أن يكون أي أصل من أصول الإيمان لدى المسلم موضع شك، كما تتصف العقيدة بأنها لا تقبل الظن أيضاً، لأنه لا يتلاءم ولا يتفق مع اليقين الواجب توفره في عقيدة المسلم.

كما إنه ليس هناك ما يمنع من تخصيص لفظ العقيدة ليكون اسم علم لمسائل الاعتقاد، كما فعل العلماء والباحثون قديماً وحديثاً، شأنه في التخصيص كشأن المصطلحات الأخرى التي تدل على علوم

مخصوصة كالتفسير، والفقه، وأصول الفقه، والأدب وغيرها، فإنَّ غالبها مصطلحات استحدثت للدلالة على مضامين متميزة عن غيرها، فهي من باب التقسيمات العلمية .

وقد مرَّ استعمال مصطلح العقيدة الإسلامية بمراحل كثيرة بدأت باستعمال مفردات اللفظ للدلالة على اعتقاد القلب ووصف صاحبه، ثمَّ تطوّر بعد ذلك إلى أن أصبح مصطلحاً علمياً يدلُّ على علم أصيل تميز بأدلته وتفرد بموضوعاته، وألفت فيه الكتب والرسائل، وسميت به الأقسام والكليات العلمية، وله مجالاته وموضوعاته وعلماءه المهتمون والمتخصصون به، وكان استعمال ذلك اللفظ قد ظهر في وقت مبكر من تاريخ العلوم الإسلامية، فقد ظهر بشكل واضح في القرن الثالث الهجري استعمال اللفظ للدلالة على أصول الدين، ثم ظهر التمايز بشكل واضح بين مصطلح العقيدة وغيره من المصطلحات في القرن الرابع الهجري وظهرت الكتب التي أطلق عليها اللفظ ومشتقاته، ثم اشتهر اللفظ وكثر استعماله في القرن الخامس وبعده.

كما درج العلماء المعاصرون على طريقة المتقدمين في إفراد الكتب لعلم العقيدة وبلغ ذلك من الشيوع درجة يصعب معها حصر المؤلفات والرسائل التي تناولت مسائل أصول الدين تحت مسمى العقيدة، فأصبحت مادة العقيدة الإسلامية أبرز المواد الدراسية في المناهج التعليمية، ودروس العقيدة الإسلامية هي الأبرز في الجامعات والكليات الشرعية، وسميت بعض الأقسام العلمية في بعض الكليات بهذا الاسم.

## المصادر والمراجع

- ابراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، دار الدعوة بمصر، إشراف مجمع اللغة العربية في القاهرة، د.ت.
- ابن الأثير (محمد الدين المبارك بن محمد الجزري ت ٦٠٦هـ) : النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق، أ.د. أحمد بن محمد الخراط، طباعة وزارة الأوراق والشؤون الإسلامية في قطر، الطبعة الأولى ٢٠١٣م.
- الأزهري، محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ) : تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر، د.ت.
- الأشعري (أبو الحسن ، علي بن إسماعيل المتوفى ٣٢٤ هـ) : رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق، عبد الله شاکر محمد الجنيدى، مكتبة العلوم والحكم-دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
- الأشعري (أبو الحسن ، علي بن إسماعيل المتوفى ٣٢٤ هـ) : الإبانة، دار ابن زيتون -دمشق ط ١
- البخاري (محمد بن إسماعيل ت ٢٥٦هـ) : الجامع الصحيح ، باب عقد الشيطان على قافية الرأس، تحقيق، د. مصطفى ديب البغا، الناشر : دار ابن كثير ، اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٧ - ١٩٨٧م.
- ابن بطال (أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي ت ٤٤٩هـ) : شرح صحيح البخاري، دار النشر، مكتبة الرشد - السعودية ، الرياض -عام ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م الطبعة الثانية.

- البياضي (القاضي كمال الدين أحمد ت ١٠٩٨هـ) : إشارات المرام من عبارات الإمام ، تحقيق وتعليق يوسف عبد الرزاق الشافعي، تقديم محمد زاهد كوثرى، الناشر زمزم ببلشرز- باكستان، ط١، ٢٠٠٤م.
- البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين المتوفى ٤٥٨ هـ) : السنن الصغير، تحقيق، عبد المعطي قلججي، دار النشر جامعة الدراسات الإسلامية في باكستان، ط١، عام ١٩٨٩م.
- التفتازاني (ت ٧٩٢هـ) : شرح المقاصد ، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠١م.
- التفتازاني (ت ٧٩٢هـ) : شرح العقائد النسفية، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى بمصر ١٩٨٧م.
- ابن تيمية (أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم المتوفى ٧٢٨ هـ) :الإيمان، تحقيق، محمود أبو سن، الناشر : دار طبية للنشر - الرياض، الطبعة : الأولى، عام ١٤٢٢هـ.
- التفتازاني (ت ٧٩٢هـ) : الفتاوى الكبرى ، لفتاوى الكبرى، تحقيق، محمد عبدالقادر عطا - مصطفى عبدالقادر عطا، ناشر : دار الكتب العلمية، الطبعة : الطبعة الأولى، عام ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي ت ٥٩٧هـ) : المحقق، د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر، الطبعة: الثانية، عام ١٤٠٩ هـ.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ) : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م.
- أبو جيب (الدكتور سعدي أبو جيب) : القاموس الفقهي، دار الفكر- دمشق الطبعة الثانية، عام ١٩٨٨م.
- ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي المتوفى ٨٥٢ هـ) : فتح الباري، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين خطيب، دار المعرفة . بيروت، عام ١٣٧٩ هـ.
- حسن بن فرحان المالكي: "قراءة في كتب العقائد. المذهب الحنبلي نموذجاً" الناشر: مركز الدراسات الاستراتيجية د.ت.
- الدارمي (عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، المتوفى ٢٥٥ هـ) : سنن الدارمي، دار الكتاب العربي-بيروت ط١، عام ١٤٠٧ هـ ، تحقيق : فواز أحمد زمرلي ، خالد السبع العلمي.
- الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الدَّقْبِي ت ٧٤٨هـ) سير أعلام النبلاء سير أعلام النبلاء، المحقق مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، الناشر : مؤسسة الرسالة، عام ٢٠٠١م.
- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ت ٥٩٥هـ) : مناهج الأدلة: تحقيق وتقديم د.محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، عام ١٩٦٤م.
- الزبيدي (السيد المرتضى محمد بن محمد ت ١٢٠٥هـ) : تاج العروس، تحقيق، الدكتور عبد الفتاح الحلو (وآخرين) ، مطبعة حكومة الكويت، الكويت ، عام ١٩٩٧م.
- الزركشي (بدر الدين محمد بن بهادر المتوفى ٧٩٤ هـ) : البحر المحیط ، دار الكتب العلمية - لبنان، ط٢، عام ٢٠٠١ م.
- الزحشري (أبو القاسم محمود بن عمر ت ٥٣٨هـ) : أساس البلاغة، الزحشري تحقيق، محمود محمد شاكر- مطبعة المدني - القاهرة، عام ١٩٩١م.
- ..... الكشف: دار إحياء التراث العربي - بيروت ، تحقيق : عبد الرزاق المهدي.
- الشوكاني (محمد بن علي بن محمد المتوفى ١٢٥٥ هـ) : فتح القدير، دار الفكر- بيروت.
- الطبري (محمد بن جرير ت ٣١٠هـ) : جامع البيان، المحقق ، أحمد محمد شاكر، الناشر : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٠ م.
- عبد الرزاق (أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني ت ٢١١هـ) : مصنف عبد الرزاق، الناشر : المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية ، عام ١٤٠٣هـ.
- ابن عساکر (أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساکر ت ٥٧١هـ) : تاريخ دمشق، تحقيق، محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، الناشر، دار الفكر- بيروت، عام ١٩٩٥م.



عياض (القاضي عياض بن موسى المتوفى ٥٤٤ هـ) : إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق، الدكتور يحيى إسماعيل، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٨م، دار الوفاء، المنصورة.

العيني (بدر الدين محمود بن أحمد ت ٨٥٥ هـ) : عمدة القاري: إدارة الطباعة المنيرية. مصر.

الغزالي (محمد بن محمد ت ٥٠٥ هـ) : الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق، د.إصاف رمضان، دار قتيبة- دمشق، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٣م.  
ابن فارس (أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني ت ٣٩٥ هـ) : معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر عام ١٣٩٩هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠ هـ) : العين، تحقيق د.عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.  
القرطبي (أبو العباس أحمد بن عُمَرَ الأنصاري القرطبي ت ٦٥٦ هـ) : المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، دار ابن كثير- دمشق، تحقيق، محي الدين مستو بالاشتراك، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٦م.

اللالكائي (هبة الله بن الحسن المتوفى ٤١٨ هـ) : شرح اعتقاد أهل السنة، تحقيق، د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة- الرياض، عام ١٤٠٢ هـ.  
مذكور (الدكتور عبد الحميد مذكور) : دراسات في العقيدة الإسلامية، دار الثقافة العربية ٢٠٠٠م  
المروزي (محمد بن نصر بن الحجاج ت ٢٩٤ هـ) : تعظيم قدر الصلاة : تعظيم قدر الصلاة، تحقيق، د. عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، الناشر مكتبة الدار- المدينة المنورة، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٦هـ.

مسلم (مسلم بن الحجاج النيسابوري ت ٢٦١ هـ) : صحيح مسلم، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي.  
ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١ هـ) : لسان العرب، دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى.

# Kadim Arap Şiirinde Konu Birliği Meselesi

Ali TÛLÛ\*

**Öz:** Kadim Arap şiirinde konu ve yapı birliği meselesi özellikle modern dönemde tartışılmıştır. Bu tartışmaya bağlı olarak ilk dönem edebî eleştirmenlerin, kadim Arap şiirini konu ve yapı birliği bakımından inceleyip incelemedikleri de söz konusu edilmiştir. Bu çalışmada hicri üçüncü asırdan itibaren kendi dönemlerinde öne çıkmış kimi eleştirmenlerin kadim Arap şiirindeki konu ve yapı birliği meselesine yaklaşımları incelenmiş, Ayrıca modern dönemden bazı edebiyat eleştirmenlerinin meseleye bakışlarına atıflarda bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kadim Arap Şiiri, Konu Birliği, Yapı Birliği.

## Unification of Matter Issue in Ancient Arabic Poetry

**Abstract:** The unification of manner and structure issue in ancient Arabic poetry is debated especially in the modern era. According to this debate, whether the first period literary critics have examined ancient Arabic poetry in terms of the unification of topic and structure or not have also been discussed. We, in this study, researched the approaches of some of the critics who are prominent figures in their period about the unification of topic and structure in ancient Arabic poetry beginning from third century of the hegira calendar. Aside from this, we try to enlighten this subject through referring to some of the modern literary critics' opinions.

**Keywords:** Ancient Arabic poetry, Unification of topic, Unification of structure.

## Giriş

İnsanlığın ilk dönemlerinden itibaren edebî ürünler sözlü olarak intikal etmiş ve edebî ürünlerin sözlü olarak intikali milletlerin yazıyı kullanımından sonra da uzun yüzyıllar devam etmiştir.<sup>1</sup> Bu durum Arap edebiyatı için de geçerlidir. Câhiliye şiiri de yaklaşık iki buçuk asırlık bir dönem sözlü rivâyet ağırlıklı olarak

\* Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, alitulu@sehir.edu.tr.

<sup>1</sup> Abduselam Arvas, "Yazılı-Sözlü Gelenek İlişkisi ve Bir Fıkra Hakkında Düşünceler", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. III, sayı:1, Çankırı, 2012, s. 112.

devam etmiştir. Bu dönemden sonra ise Câhiliye şiirinde yazılı intikal ön plana çıkmıştır.<sup>2</sup>

Biz bu çalışmamızda Câhiliye şiirinin sözlü ve yazılı dönemlerini göz önünde bulundurarak hicretin ilk beş asrında şiir eleştirisinin nasıl yapıldığını, kadim Arap şiirinde konu bütünlüğü meselesi çerçevesinde örnek isimler üzerinden değerlendireceğiz.

Arap şiirindeki edebî eleştiri ilk dönemlerde ağırlıklı olarak tezevvuka/edebî zevke dayalı bir eleştiriydi. Bu dönem eleştirileri kimi zaman bir kelime üzerinden yapılan tahlilleri kapsarken kimi zaman da teşbih sanatının kullanımını üzerineydi.<sup>3</sup> Bunun sebebi ilk dönemlerde şiirin sözlü olarak rivayet edilmesidir. Sözlü rivayet, metin üzerinde bütünsel olarak uzun süre incelemeye imkân tanımadığından bugünkü anlamda düzenli ve kurallı bir eleştiri yapmak çok zordu. Yazılı olarak şiir rivayetinin artmasıyla birlikte edebî eleştiriler, her ne kadar ilk dönemde olduğu gibi yine şiire küllî bir bakışa ve edebî zevke dayalı olarak yapılmaya devam etse de<sup>4</sup> şiirde değişimin hissedilmesiyle, muhdes şâirlerin şiir yazarken eski usûlden ayrılmasıyla yapısal ve anlamsal eleştiriler artmıştır. Bu yapısal ve anlamsal eleştiriye iten sebeplerden biri Arap şiirinin sıkıntılı bir dönemde olduğu düşüncesi ve bu duruma bir çözüm bulma çabasıdır.<sup>5</sup>

### Modern Dönem Âlimlerinin Konu Hakkındaki Görüşleri

Modern dönem eleştirmenlerinin Kadim Arap şiirinde yapısal eleştiriye konu ettikleri hususların başında “vahdetü'l-kasîde/kasîdenin birliği/ وحدة القصيدة”<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Mahmud Muhammed Şakir, *Namat sa'b ve namat muhîf*, Kahire, 1996, s. 38; Ali Tülü, *Mahmud Muhammed Şakir ve Cahiliye Şiiri Hakkındaki Düşünceleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016, Basılmamış Doktora Tezi, s. 280.

<sup>3</sup> Ebû Ali el-Hasan b. Reşik el-Ezdî el-Kayrevanî, *el-Umde fi mehasini's-ş-ş'r ve âdâbih ve nakdih*, 2 c., tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, Kahire, Daru'l-cil, 1981, c. I, s. 94-98.

<sup>4</sup> Örneğin Müberred duyduğu bir şiirle ilgili şiirin şairine: “*Ne senden öncekilerden ne de senden sonrakilerden bu lafızlar gibi yumuşak ve tath sözler işitmedim.*” demiştir. Bkz. Ali b. Muhammed el-Muzaffer Hâtimî, *Hilyetü'l-Muhadara*, tah. Ca'fer el-Kenani, y.y., Daru'l-hürriyyet, 1979, s. 51.

<sup>5</sup> İhsan Abbas, *Tarihu'n-nakdi'l-edebî 'indel-Arab*, 4. Bs., Beyrut, Daru's-sekafe, 1983, s. 13-18.

<sup>6</sup> Bu kavramın gelişimi ve bu kavramla kastedilen mefhuma verilen farklı isimlerle alakalı olarak bkz. Bessam Kattus, *Vahdetü'l-kasîde fi'n-nakdi'l-arabiyyi'l-hadis*, İrbid, Daru'l-kindî, t.y., s.

konusu gelir. Modern dönem eleştirmenleri “konu birliği” ve “yapısal birlik” kavramları ile kasidedeki âhenk ve mânâ uyumunu kastetmektedirler. Diğer bir ifadeyle kasidenin ifade etmek istediği “anlam ve duygulara” ulaşabilmek için kasidenin bölümlerinin fikrî ve duygusal bir düzen ile birbirine bağlanması neticesinde adeta canlı bir bünyeye dönüşmesi için gerekli olan düşünce (konu uyumu) ve biçim (âhenk uyumu) tertibini kastetmektedirler. Bu anlayışa göre kasidede konu ve yapı birliği olabilmesi için, şairin kasidesinde takip edeceği metodu, muhataplarında meydana getirmek istediği etkiyi, kasidenin bölümlerini, bu bölümler arasındaki mantikî devamlılığı, fikir ve olay örgüsünü uzun süre düşünmesi gerekmektedir.<sup>7</sup>

Şiirde “yapısal birlik/الوحدة العضوية”<sup>8</sup> kavramı genel olarak “kasidenin mütekâmil olduğu ve parçaları arasında yapısal bir bağ olduğu” anlamında kullanılmaktadır. Bu kavram modern dönem Arap şiirindeki “tecdid”in<sup>9</sup> ayırt edici ilk işaretlerindedir. Bu kavram, aynı zamanda Arap eleştirmenlerin, Batı tarzı edebî eleştirinin ilkelerine vakıf olduklarını ve bundan etkilendiklerini ortaya koyan ilk emârelerdendir.<sup>10</sup> Nitekim kimi Arap eleştirmenlere göre yapısal birliği idrak ve tatbik etmek Aristo’nun tragedyadaki olay örgüsünün “bütün ve tamamlanmış olması” gerektiği anlayışından etkilenmektedir.<sup>11</sup>

Modern eleştirmenlere göre kasidenin bölümleri arasındaki bağ, konu bütünlüğünden ve konunun ortaya çıkardığı duygulardan kaynaklanmalı ve bu açılardan güçlü olmalıdır.<sup>12</sup>

Kimi modern şiir eleştirmenlerine göre Câhiliye kasidesinde hiçbir şekilde yapısal ve düşünsel bir birlik yoktur.<sup>13</sup> Çünkü onlara göre Câhiliye şiirinin bölümleri

---

60-110; Said el-Eyyûbî, *Anâsıru’l-vahde ve’r-rabt fi’ş-şi’ri’l-câhili*, Ribat, Daru’l-mearif, 1968, s. 15-45.

<sup>7</sup> Muhammed Ğuneymi Hilal, *en-Nakdu’l-edebiyi’l-hadis*, 6. Bs., Kahire, Nahdatu Mısır, 2005, s. 373.

<sup>8</sup> Bu kavramla ilgili farklı düşünceler için bkz. Eyyûbî, *a.g.e.*, s. 32.

<sup>9</sup> Aruz ve bahirler gibi sanatın kayıtlarından ve ağırlıklarından âzâde olmak, şiirde sanatsal birliğe ve birliğin gerektirdiği düşünceye, vicdana, hayata ve biçime riâyet etmek. Bkz. Kattus, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>10</sup> Hilal, *a.g.e.*, s. 373.

<sup>11</sup> Hilal, *a.g.e.*, s. 373.

<sup>12</sup> Hilal, *a.g.e.*, s. 374.

arasında fikrî bir bağlantı bulunmamaktadır. Câhiliye şiirindeki birlik, sadece şiirin dışında kalan ve şairin övmek istediği kimse için yaptığı betimlemelerde sahip olduğu hayalî ve içinde bulunduğu psikolojik durum açısından bir birlik-tir.<sup>14</sup> Bu şekilde düşünen eleştirmenlere göre, Câhiliye şiirindeki bu zayıf bağın birçok sebebi vardı. Câhiliye şiiri sonrasında da asırlar boyunca Câhiliye şiirinde esas alınan usûl taklit edildi. Kadim ulemâ da modern anlamdaki anlamının dışında “yapısal birlik” kavramını edebî tenkitlerinde kullandılar, fakat bu kavramın kendi dönemlerinde yazılan şiirlerde bile görünür hiçbir etkisi olmadı. Ayrıca modern döneme kadar bu kavram ile inceledikleri şiir arasında bir çelişki görmediler. Hâlbuki şiirin bölümleri arasında bu kavramla çelişen bir uyumsuzluk vardı.<sup>15</sup> Bu kavram, her fikrin kasidenin nazmı içerisinde belirli bir yeri olduğunu ve bu fikir her yönüyle ifade edilmeden başka bir fikre geçilemeyeceğini ifade eder. Aksi takdirde kasidenin yapısı bozulur.<sup>16</sup> Bu düşünceyi savunan modern Arap şiir eleştirmenlerinden Muhammed Hilal eski Arap şiirinde bir fikri tamamen aktarmadan bir başka fikre geçildiğine dair şiir örnekleri verir. Bu örneklerden biri de Câhiliye dönemi su’luk şairlerinden es-Süleyk için annesi Ümmü’s-Süleyk es-Sülke’nin okuduğu mersiyenin şu bölümüdür;

والمنايا رصد	للفتى حيث سلك
أيّ شيء حسن	للفتى لم يك لك
كل شيء قاتل	حين تلقى أجلك
طال ما قد نلت في	غير كد أملك <sup>17</sup>

Ölüm gittikleri her yerde gençleri gözetlemektedir.  
Gençlerde bulunan güzel hasletlerden hangisi sende olmadı?  
Ecelinle karşılaştığında her şey ölümcüldür.  
Sen nice emellerine yorulmadan ulaştın.

<sup>13</sup> bkz. Şevki Dayf, *fi’n-Nakdi’l-edebî*, 9. bs., Kahire, Daru’l-maarif, t.y., s. 154; Yusuf Hüseyin Bekkar, *Binâü’l-kaside fi’n-nakdi’l-arabiyyi’l-kadim (fi davi’n-nakdi’l-hadis)*, Beyrut, Dâru’l-Endelüs, t.y., s. 293; Hilal, *a.g.e.*, s. 374.

<sup>14</sup> Hilal, *a.g.e.*, s. 374; Modern dönem eleştirmenlerinden Câhiliye şiirinde birlik olduğunu fakat bu birliğin anlaşılması için bu şiirlerin alışlagelmiş okumalardan farklı bir okumaya ihtiyaç olduğunu söyleyenler de vardır. bkz. Kattus, *a.g.e.*, s. 221-232.

<sup>15</sup> Hilal, *a.g.e.*, s. 375.

<sup>16</sup> Hilal, *a.g.e.*, s. 375.

<sup>17</sup> Beşir Yemut, *Şâirâtü’l-‘Arab fi’l-Câhiliyye ve’l-İslam*, Beyrut, Matbaatü’l-ehliyye, 1934, s. 63.

Muhammed Hilâl'e göre bu kasidede birinci beyit ile üçüncü beyit arasında; ikinci beyit ile dördüncü beyit arasında anlam bağı vardır. Birinci beyitte ifade edilmeye başlanan fikri bitirmeden ikinci beyitte yeni bir fikre başlamak sonra üçüncü beyitte birinci beyitteki fikre dönmek, dördüncü beyitte de ikinci beyitteki fikre dönmek kasidenin anlam bütünlüğünü bozmaktadır.<sup>18</sup>

Oysa Arap şiir eleştirmenlerinden onun bu düşüncesine karşı çıkanlar da vardır.<sup>19</sup> Bu düşünceye karşı çıkanlardan biri olan Mahmud Şakir'e göre böyle iddiaları gündeme getirmeden önce dikkat edilmesi gereken şey şiir rivâyetindeki şu hususiyetlerdir:

Şiiri rivayet eden râvînin dikkat-zabt veya gaflet-nisyân ölçüsüne göre; beyitlerin sayısında eksiltme/arttırma kaynaklı farklılıklar, dikkat ve tesâhülüne bağlı olarak da şiirlerin lafızlarında farklılıklar, takdim/tehir etmeye bağlı şiirin tertibinde (beyitlerin sıralamasında) farklılıklar, şiirin nisbetinde farklılıklar – kimi zaman bir şiir aynı veya farklı kabileden kimi zaman iki, kimi zaman üç kimi zaman da üçten fazla şaire nisbet edilmiştir-, kimi zaman da bir şairin şiirine kendi kabilesinden veya başka bir kabileden bir şairin şiirinden kafiye ve vezin uyumluluğuna göre eklemeler olmuştur.<sup>20</sup>

Câhiliye şiirinde genellikle her beyit anlam ve gramer açısından kendi içinde bir bütünlük arz eder. Bu özellik şairin yukarıda anlatılan kişisel özelliklerine bağlı olarak bazı beyitlerin atlanabilmesine veya şiir içerisinde yer değiştirebilmesine imkân sağlamaktadır. Ayrıca bu durum diğer milletlerin şiirlerinde de söz konusudur. Örneğin iki-üç asır öncesi Türk ve İran şiirinde de, aynı yapıyı taşıyan gazel ve kasidelerde de takdim ve tehirler söz konusudur.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Hilal, *a.g.e.*, s. 376; Ebu'l-Ferec Kudame b. Cafer örnekte anlatılan beyitlere “mebtur” ismini vermektedir. Bkz. Ebu'l-Ferec Kudame b. Cafer, *Nakduş-şi'r*, tah. Muhammed Abdülmunim Hafacı, Beyrut, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y., s. 209; bu görüşte olan bazı eleştirmenlerin düşünceleri ve bu düşüncelerin eleştirisi için bkz. Kattus, *a.g.e.*, 96-100.

<sup>19</sup> Bkz. Taha Hüseyin, *Hadisü'l-erbi'a'*, 14. bs., Mısır, Daru'l-mearif, s. 28-40, Kattus, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>20</sup> Şakir, *a.g.e.*, Kahire, 1996, s. 40-42.

<sup>21</sup> Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 2. bs., İstanbul, Kapı yayınları s. 46-47, 54-55; Divan Edebiyatında takdim ve tehir'in de bir metin tamiri olarak değerlendirilmesiyle ilgili olarak bkz. M. Fatih Köksal, “Metin Tamiri (Usul ve esaslar, Uygulamalar ve Bazı Teklifler)”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2008, sayı: 1, s. 174.

Yukarıda anlatılanlar göz önüne alındığında Câhiliye şiiri ve meseleleri hakkında hüküm vermek için öncelikle Arapça kitapların içine dağılmış Câhiliye şiiri olduğu iddia edilen şiirleri ve dünyanın her köşesine yayılmış Câhiliye şiiri divanlarını büyük bir titizlikle toplamak, bunlardan mümkün olanları kadim rivayetine uygun bir şekilde en orijinal şekliyle incelemek ve mümkün olanları kısaltma, değiştirme ve karıştırma yapmaksızın neşretmek gereklidir.<sup>22</sup> Bütün bu sıkıntılara rağmen bugün elimizde tamamı veya tamamına yakını bulunan şiirler hakkında gerekli araştırmalar ve incelemeler yapıldığında Câhiliye şiirinin böyle bir problemi olmadığı görülmektedir.<sup>23</sup> Ayrıca unutulmaması gereken bir husus da bazı şiirlerde bu birliğin, bütünlüğün olmaması bütün şiirlerde olmadığı anlamına gelmez.<sup>24</sup> Fakat birçok kimse yukarıda söylenen araştırmaları ihmal etmektedir.<sup>25</sup> Ayrıca kimi araştırmacılara göre modern dönem eleştirmenlerinden bazılarının problemlerinden biri de; Câhiliye şiiri ile hükümler verirken bu şiirleri kaynaklarından araştırmadan bu şiirle ilgili söylenenlere bakarak hüküm vermelelidir.<sup>26</sup>

Câhiliye şiirinde konu bütünlüğü bulunmadığı iddiasında bulunan kimi modern Arap şiiri eleştirmenlerinin bu iddiaları çerçevesinde kadim ulemanın kaside eleştirilerine baktığımızda onların konu hakkındaki düşüncelerinin dönemlere göre farklılık göstermekle beraber bir takım yönleri ile de aynı çizgide seyrettiğini fakat bugünkü kavramları kullanmadıklarını görürüz. İlk dönem kasidede beyit bütünlüğü ve peş peşe gelen beyitlerin uyumu veya uyumsuzluğu eleştirilirken, sonraki dönemlerde bu eleştirilerde önceleri kasidenin bölümleri arasındaki yapısal uyum, ilerleyen süreçte ise bu yapısal uyumla beraber anlam uyumu ve kasidenin bölümleri arasındaki geçişler konu edilmiştir. Aşağıda kadim ulemanın konuyla ilgili görüşlerine yer verilecektir.

### **Kadim Âlimlerin Konu Hakkındaki Görüşleri**

Kadim Arap edebiyatının önemli eleştirmenlerinden Câhiz (ö. 255/869), *el-Beyan ve't-tebyin* isimli eserinde şiirin cüzleri arasında uyum olmasına dikkat

<sup>22</sup> Şakir, *a.g.e.*, s. 43-44; Eyyûbî, *a.g.e.*, s. 32.

<sup>23</sup> Şakir, *a.g.e.*, s. 44-45; Yakup Yusuf el-Ğuneym, *Kırâa fi defter kadim*, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmi, 2012, s. 192; Kattus, *a.g.e.*, s. 96.

<sup>24</sup> Kattus, *a.g.e.*, s. 114-115.

<sup>25</sup> Şakir, *a.g.e.*, s. 44-45; Yakup Yusuf el-Ğuneym, *a.g.e.*, s. 192.

<sup>26</sup> Eyyûbî, *a.g.e.*, s. 41.



çeker ve bu konuda yaptığı rivayetlerden birinde Ru'be'nin<sup>27</sup> bir şiir eleştirisini rivayet ederken القرآن/el-Kıran ifadesini kullandığını belirtir ve bu kelimeyi benzerlik ve uygunlukla açıklar. Câhiz, bir şairin diğer şairlere üstünlüğünün nasıl olabileceği konusunu dile getirdiğinde ise beyitler arasındaki anlam uyumuna dikkat çekmiş ve şairin “*ben bir beyti ve kardeşini söylerim, siz ise bir beyti ve onun amcasının oğlunu söylersiniz*” sözünü aktarmıştır.<sup>28</sup> Hatta parçaları arasında bir uyum olmayıp dinleyiciyi bir noktadan alıp başka bir noktaya götürmeyen kasideenin her bir mısraının deyim ve özdeyiş olsa bile bunun bir anlam ifade etmeyeceğini ifade eder.<sup>29</sup>

Câhiz, Halef el-Ahmer'in (ö. 180/796) “*Beytin bir lafzı diğer lafızlara uygun olacak, benzerlik arz eden tarzda bir yere koyulmazsa lafızlar arasında uyumsuzluk oluşur ve şiirin söyleminde zorlanılır.*” şeklindeki görüşlerini aktardıktan sonra kaliteli şiir ile ilgili şöyle demektedir:

“En kaliteli şiir, cüzleri birbirine âdeta yapışmışçasına uyumlu ve harflerinin dilden dökülüşünün kolay olduğunu gördüğün şiirdir. Bu durumda sen bu şiirin bir defada boşaltılmış ve tek seferde bir kalıba dökülmüş olduğunu anlarsın. Bu şiir dil üzerinde yağın aktığı gibi akar”.<sup>30</sup>

Câhiz, önce beyitteki kelimenin harflerinin arasındaki uyuma dikkat çekmiş bu kelimenin adeta tek bir harf gibi olması gerektiğini söylemiş, sonra beytin kelimeleri arasındaki uyuma dikkat çekmiş ve bir beytin sanki tek kelimeymiş gibi dilden dökülmesine işaret etmiş, nihayetinde ise beyitler arasındaki uyumu da yukarıda da zikrettiğimiz gibi “iki kardeş” benzetmesi ile dile getirmiştir.<sup>31</sup> Bölüm-

<sup>27</sup> Basralı dil âlimi ve recez şairi. Hayatı için bkz. Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, tah. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed, 25 c., 3. bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985, c. VI, s. 162; Divanı için bkz. Havle Takıyyüddin Hilalî, *Dirase lüğaviyye fi ârâcizi Ru'be ve'l-Accac*, 2 c., Bağdat, Daru'r-Reşid, 1982.

<sup>28</sup> Ebu Osman Amr b. Bahr Câhiz, *el-Beyan ve't-tebyin*, tah. İbrahim Şemsüddin, 2 c., Beyrut, Müessesetü'l-a'lâ li'l-matbuat, c. I, s. 182.

<sup>29</sup> Câhiz, *a.g.e.*, c. I, s. 182.

<sup>30</sup> Câhiz, *a.g.e.*, c. I, s. 75-76.

<sup>31</sup> Câhiz, *a.g.e.*, c. I, s. 182; İbn Kuteybe'de şiir beyitleri arasındaki uyumu ve şiirde tekellüfü/zorlama konusunu anlatırken aynı rivayeti kullanmıştır. Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, 2 c., Kahire, Daru'l-Hadis, t.y., C. I, s. 90.

ler arasındaki uyumun gerekliliği kadim dönemde zihinlerde yer etmiş bir anlayıştır.<sup>32</sup>

İbn Kuteybe (ö. 276/889) ise kadim Arap şiirinde, kasidelerin nesib/teşbib ve tasvir bölümlerinin dinleyiciyi şairin duygularına yaklaştırarak ikisi arasında bir duygu birliği oluşturduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre bu duygu birlikteliğini sağlamaktan maksat şairin asıl anlatmak istediği medh/fahr bölümüne muhatabını duygusal olarak hazırlamak ve onda uyandıracığı tesiri arttırmaktır. Zira kadim Arap şiirinde şairin anılar diyarı üzerine olan hüznünü dile getirmesinden çölde yaptığı gezilerini ve binitini tasvirine kadar olan anlatımlar yaşadıkları toplumun hayatı ile uyumludur. Ayrıca Allah Teâla'nın tüm insanlara kadına karşı ülfeti bahşettiğine dikkat çekmiş ve bir kimsenin gönlündeki yaraları dile getirmesinin birçok kimsede aks-i sedâ bulacağını ve böylece duygusal bir birliktelik yakalacağını ifade etmiştir.<sup>33</sup>

İbn Kuteybe, bu noktada kasideyi oluşturan bölümler arasında mutlak bir adalet ve uyum olması gerektiğini ısrarla vurgulamış ve hiçbir bölümün diğer bölümlerin önüne geçmemesi gerektiğini yani eşit uzunlukta olmasını, ancak bu durum sağlanırsa kasidenin kendi içinde bir birlik ve bütünlüğe sahip olabileceğini söylemiştir. Ayrıca ona göre bu bölümler muhatabı bıktırarak kadar uzun, muhattapta tatmin olmamış hissi bırakacak kadar da kısa olmamalıdır.<sup>34</sup> İbn Kuteybe, Câhiliye sonrası şairlerin de yukarıda izah edilen kısımlara dikkat ederek bu bölümlerdeki mazmunları kullanması gerektiğini, kasidenin bu bölümlerinin ve burada zikredilen, tasvir edilen nesnelere değıştirilemeyeceğini ifade eder.<sup>35</sup>

İbn Tabâtabâ (ö. 322/934) şiirin anlamı ile yapısı arasındaki uyumu anlatırken şiiri ruhu ve bedeni olan bir varlığa benzetmiştir. Bu benzetmede şiirin nutku beden; manaları ruhtur. İbn Tabâtabâ şiirin söylenişinde dinleyicinin durumunun göz önüne alınması gerektiğine işaret etmiştir. Dinleyicinin durumu göz önüne alınarak söylenen şiirlerin aks-i sedâ bulabileceğini, bu durumda verilmek istenen mesajların ve açığa çıkarılmak istenen duyguların güzel bir şekilde ortaya konabileceğini söylemiştir. Nitekim çok sık tekrarlanan lafızlar, özellikle teşbihlerle

<sup>32</sup> Eyyûbî, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>33</sup> İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. I, s. 75-76; el-Kayrevani, c. I, s. 225.

<sup>34</sup> İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 76; bölümlerdeki uyumsuzluğa ve adaletsizliğe örnek için bkz. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 76-77.

<sup>35</sup> İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 77-78.

yapılan betimleme ve tasvirler dinleyiciyi sıkabilir. Aynı şekilde, mecaz ve istiâreler dikkatli kullanılmazsa dinleyicide anlam ve duygu karmaşıklığına neden olabilir.<sup>36</sup> İbn Tabâtabâ, öncelikle şiirin girizgâhının nasıl yapılacağını, girizgâhta dikkat edilmesi gereken şeyleri anlatır. Kasidenin nesib bölümünün, kasidede muhataba ifade edilmek istenen asıl mânâya/duyguya/olaya da uygun düşmesi gerektiğini söylerken<sup>37</sup> aynı zamanda kasidenin bölümleri arasındaki uyuma dikkat çekmekte ve şiire bütün olarak bakmak gerektiğine işaret etmektedir.

İbn Tabâtabâ, kasidedeki bölümlerin, bölümleri oluşturan beyitlerin ve nihayetinde beyitleri oluşturan kelimelerin her birinin kendi arasında gerek ahenk gerek mana bakımından mutlaka bir uyum olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bir bölümün kendi arasındaki uyumunu anlatırken, şairin tasvirinde: “*Tasvire başladığı söz ile tasviri bitirdiği kelimeler söz arasında anlatılmak istenen şey ile alakası olmayan hiçbir şey koymamalıdır, aksi takdirde dinleyici şiirin kendisi için söylenildiği manayı unuttur.*”<sup>38</sup> demektedir. Şairin bölüm içerisindeki uyuma dikkat etmesi gerektiği gibi aynı şekilde beyti oluşturan kelimeler arasında da uyumu bozacak hiçbir kelimeyi kullanmamasının zorunluluğuna dikkat çeken İbn Tabâtabâ, mısraların da kendisinden önceki mısrayla uyumlu olmasına dikkat edilmesi gerektiğini söylemektedir. Nitekim kimi ravilerin, rivayet ettikleri bazı şiirlerde mısralar arasındaki benzerlikten dolayı bazı mısraların yerlerini farkında olmadan, duydukları sıralamayı unuttuklarından ötürü değiştirdiğinden örnekler vermekte ve bunu sadece ince anlayışlı ve dikkatli kimselerin anlayabileceğini söylemektedir.<sup>39</sup>

Bu noktada İbn Tabâtabâ'ya göre en güzel ve kaliteli şiir, “...*şairinin düzenlediği şekliyle, başı ile sonunun uyumlu, sözün tam bir düzen içerisinde olduğu şiirdir. Eğer bu şiirde bir beyit başka bir beytin önüne geçirilirse şiirde bir karışıklık, anlamda bir çatlak oluşur.*” Ona göre bir şiir her biri başlı başına müstakil olan hikmetli sözlerden veya yaygın, bilinen darb-ı mesellerin kısaltılmış haliyle oluş-

<sup>36</sup> Muhammed Ahmed el-Alevî İbn Tabâtabâ, *İyâru'ş-şî'r*, Beyrut, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2005, s. 125-126.

<sup>37</sup> İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, s. 126-128.

<sup>38</sup> İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, s. 129.

<sup>39</sup> İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, s. 129.

turulsa bu iyi bir şiir olamaz.<sup>40</sup> Zira şiir, başı ile sonunun birbirine benzerliği noktasında, söz dizimi, fesâhat, belâğat, mânâların inceliği ve telif edilişinin düzgünlüğü bakımından tek bir kelime gibi olmalıdır. Şair, şiirin bölümleri arasında geçişleri, şiir âdeta tek seferde dilinden dökülmüş ve tek bir kalıba boşaltılmış gibi çok ince yapmalıdır. Manalar arasında çelişki, şiirin yapısında zayıflık ve şiirin söz diziminde tekellüf/zorlama olmamalıdır. Her bir kelime ifade edilmek istenilen manaya uygun, kendisinden bir önceki kelime ile uyumlu, mananın tamamlanması için bir sonraki kelimeye de muhtaç olmalıdır.<sup>41</sup>

İbn Tabâtabâ, kadim şairlerin şiirlerini zaman zaman eleştirmektedir. Çünkü, kimi şairlerin bazı beyitleri içinde kendi aralarında uyum olmayan mısralar bulunabilmektedir. İbn Tabâtabâ eleştirilerine örnekler vererek uyumsuzluğu göstermekte ve durumu açıklığa kavuşturmaktadır.<sup>42</sup>

Kudâme b. Cafer (ö. 337/948), öncelikle şiirdeki lafız, mana, kafiye ve vezinde bulunması gereken özellikleri anlatır.<sup>43</sup> Şiirin sahip olması gereken mana özelliklerinden birinin de sıhhatü't-taksim (anlatılmak istenen mananın/duygunun/olayın kısımlara ölçülü bir şekilde ayrılması ve bu kısımlar arasında uyum bulunması) olduğunu ifade eder.<sup>44</sup> Bu ölçüde önemli olan şairin anlatmak istediğini bir bütün halinde görüp bu bütünü doğru şekilde kısımlara ayırması ve kısımlar arasında bu bütünü bozacak bir uyumsuzluğun olmamasıdır.

Ona göre, şair, sıhhatü't-taksimi sağlarken her bir bölümde ifade ettiği anlamların eğer varsa kendi aralarındaki karşılıklılığa (sıhhatü'l-mukabele) dikkat etmeli, anlatılmak istenen manaya aykırı bir şey getirmeden tam ve eksiksiz anlatmalı (sıhhatü't-tefsir), bu manayı tamamlayacak, ifade kalitesini arttıracak durumları ihmal etmemeli (tetmim), mübalağaya kaçmadan yeterli bir oranda

<sup>40</sup> Mesellerden oluşturulan beyitlerin şiir formuna dönüşmesi için beyte dâhil edilen lafız ve cümle örnekleri için bkz. Hâtimî, *a.g.e.*, s. 61-70.

<sup>41</sup> İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, s. 131-132.

<sup>42</sup> İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, s. 130-131.

<sup>43</sup> Ebu'l-Ferec Kudâme b. Cafer, *Nakdu's-ş-i'r*, tah. Muhammed Abdülmunim Hafacî, Beyrut, Daru'l-kütübî'l-İlmiyye, s. 73-150.

<sup>44</sup> Kudâme b. Cafer, *a.g.e.*, s. 139-141.

anlatmalıdır.<sup>45</sup> Bu düşünceleri ifade eden müellif her bir durumla ilgili kadim şiiirden örnekler verir.<sup>46</sup>

Kudâme b. Cafer yukarıda naklettiğimiz durumlara riayet edilmemesini şiiirin ayıplarından (fesadu't-taksim vb.) sayar ve her biri için yine kadim şiiirden örnekler verir.<sup>47</sup>

Câhiliye şiiiri hakkında eleştiriler getirenlerin başında gelen Hâtimî (ö. 388/998)'ye göre, şiiir, insanın yaratılışına benzemektedir. İnsanın âzâları arasında nasıl bir uyum varsa, şiiirin bölümleri arasında da bir uyum olmalıdır. İnsanın âzâları, uzuvları arasında bir uyumsuzluk olduğunda bu durum nasıl bir tuhafılık meydana getiriyor, insanın güzelliğini ortadan kaldırıyorsa, şiiirin bölümleri arasındaki uyumsuzluk da şiiirin güzelliklerini ortadan kaldırır.<sup>48</sup> Hâtimî, muhdes şairlerden<sup>49</sup> mahir olanların ince fikirli olmalarından ötürü bu konuda oldukça titiz davrandıklarını, şiiirin bölümleri arasında uyuma ve tertibe dikkat ettiklerini, şiiirin nesib bölümünün şiiirin temasına mutlaka uygun olmasına riayet ettiklerini söyler ve bu konuda örnekler verir. Böylece bu şairler şiiirde edebî metindeki veya veciz konuşmadaki uyumu, tertibi sağlamış olurlar ve bu tertib değiştiğinde şiiirin güzelliğinin kaybolacağını kabul ederler.<sup>50</sup>

Hâtimî, bu konuda Câhiliye dönemi şairleriyle muhadram ve ilk dönem Müslüman şairlere eleştiri getirmekte ve onların şiiirlerinin nesib bölümlerine sevgilinin diyarı, o diyarda kalan yıkıntılar üzerine ağlama/üzülme ile başladıklarını, daha sonra binitlerini tasvir ettiklerini ve bunlardan sonra “دع هذا” gibi ifadelerle sert bir şekilde ana konuya geçiş yaptıklarını söyler.<sup>51</sup> Bu noktada Hâtimî, hakkaniyetli davranarak yukarıda anlatılan hükümlerine bütün kadim şairleri dahil etmez, bazı şairlerin bu geçişleri bu kadar sert yapmadığını “tab‘-ı selim” ile

<sup>45</sup> Kudâme b. Cafer, *a.g.e.*, s. 141-150.

<sup>46</sup> Bkz. Kudâme b. Cafer, *a.g.e.*, s. 141-150.

<sup>47</sup> Kudâme b. Cafer, *a.g.e.*, s. 192-195.

<sup>48</sup> Hâtimî, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>49</sup> Muhdes şair: Müvelled adıyla da anılan ve şiiirleri Arap grameriyle sözlük biliminde şahid olarak kabul edilmeyen şair. “Muhdesûn”, *DİA*, c. XXXI, s. 34; Muhdesûn/müvelledûn terimleri için bkz. Rahmi Er, “Muvelledûn”, *DİA*, c. XXXII, s. 227.

<sup>50</sup> Hâtimî, *a.g.e.*, s. 47-48.

<sup>51</sup> Hâtimî, *a.g.e.*, s. 47-48, el-Kayrevanî, *a.g.e.*, c. I, s. 239.

yumuşak geçişler yaptıklarını söyler. Nabiğa<sup>52</sup>, Züheyr<sup>53</sup> ve Hassan b. Sabit<sup>54</sup> gibi şairlerden bu duruma örnekler verir.<sup>55</sup> Bir başka yerde bu yumuşak geçişlere çok önem vermeyen önceki şairlerin aksine sonraki şairlerin önem verdiklerini ifade etmektedir.<sup>56</sup> Hâtimî'ye göre şiirindeki geçişlerin uyumu, şiirin başı ile sonunun birbirine uygunluğu, bir şairin diğer şairlerden üstün tutulma sebeplerinden biridir. Buhturi<sup>57</sup> ve Ebû Temmâm'ın<sup>58</sup> şiirlerinin karşılaştırılmasında, Hâtimî tarafından Buhturi'nin şiirlerinin yukarıda sayılan nitelikleriyle Ebû Temmâm'ın şiirlerinden üstün kılınması bunun bir örneğidir.<sup>59</sup>

İbn Reşik (ö. 456/1064) kasidenin bölümleri arasındaki uyumu anlatırken ne-sib bölümünün uzun olup medih bölümünün kısa olmasının şiir için bir kusur sayılacağını ifade etmektedir.<sup>60</sup> Kendi dönemine kadar olan şairleri, kendi aralarında "kudemâ" ve "muhtesûn" diye ikiye ayıran İbn Reşik, bu şairlerin durumunu da bir binanın temelini atan ve onu kuranlarla o binaya nakışlar işleyen ve binayı süsleyen kimselere benzetir. Binayı nakışlarla süsleyenin yaptığı iş ne kadar güzel olsa da çektiği zorluk ortadadır. Bu binayı kuranların yaptıkları ne kadar kaba ve sert olsa da güçleri kudretleri ortadadır.<sup>61</sup> İbn Reşik müvelledlerin şiirlerinin daha çok rivayet edilmesine sebep olarak onların şiirlerinde kullandıkları kelimelerin tatlılığını, manalarının inceliğini ve anlaşılmasının kolay olmasını göstermektedir. Ona göre sonraki şairler de önceki şairler gibi şiirlerinde garip kelimeleri çok kullansalar, vahşi hayvanlarla haşaratları tasvir etselerdi; bu şairlerin şiirleri de çok rivayet edilmezdi.<sup>62</sup> Ona göre lafız mana ilişkisi ruh-beden ilişkisi gibidir. Eğer lafızlar güzel olur, manalar eksik olursa veya ifade edilmek istenen manalar güzel olmazsa bu şiir uzuvları tam ve güzel olup ruhunda hastalıklar olan kimseye benzer. Eğer manalar tam ve kâmil olup lafızlar bu manalara

<sup>52</sup> Câhiliye devri şairi. Bkz. Süleyman Tülücü, "Nâbiga ez-Zübyânî", *DİA*, c. XXXII, s. 262-263.

<sup>53</sup> Muallaka şairi. Bkz. Süleyman Tülücü, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", *DİA*, c. XLIV, s. 540-542

<sup>54</sup> Hz. Peygamber'in şairi olarak tanınan sahâbi. Bkz. Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *DİA*, c. XVI, s. 399-402.

<sup>55</sup> Hâtimî, *a.g.e.*, s. 47-48.

<sup>56</sup> Hâtimî, *a.g.e.*, s. 49.

<sup>57</sup> Meşhur Arap şairi. Bkz. Zülfikar Tüccar, "Buhtürî", *DİA*, c. XI, s. 381-383.

<sup>58</sup> Meşhur Arap şairi. Bkz. Hüseyin Elmalı, "Ebû Temmâm", *DİA*, c. X, s. 241-243.

<sup>59</sup> Hâtimî, *a.g.e.*, s. 52-57.

<sup>60</sup> el-Kayrevanî, *a.g.e.*, c. I, s. 232.

<sup>61</sup> el-Kayrevanî, *a.g.e.*, c. I, s. 92.

<sup>62</sup> el-Kayrevanî, *a.g.e.*, c. I, s. 92.

uyumlu olmazsa bu şiir bedensel bir hastalığa yakalanmış kimse gibidir.<sup>63</sup> İbn Reşik, İbn Kuteybe'nin şiir ve muhatap ilişkisine dair fikirlerine yakın düşünceler ifade ederek şiirlerin giriş bölümünde şairlerin muhataplarıyla duygusal bağ kurmaya çalıştığını söyler ve bu noktada kendi dönemine kadar olan şairlerin şiirlerinde kullandıkları giriş bölümleri ile şöyle bir ayrıma gider. "Badiye şairleri" ile "hadarî şairlerin" şiire başlarken yaptıkları tasvirde kullandıkları nesnelere birbirinden farklı olduğunu söyler. Badiye şairleri binitlerini, yolculuklarını, sevgilinin diyarından kalan yıkıntıları ve badiyelerde biten çiçekleri anlatırken, hadarî şairler giriş bölümünde hicranı, gözcüleri, sevgiliye ulaşmaya engel olan kapıları ve kapıcıları geçmenin güçlüğünden bahseder ve bahçelerde biten çiçeklerden, şaraplardan tasvirler yaparak şiirine başlar.<sup>64</sup> Sonraki dönem şairlerinden bazıları şiirlerine nesib bölümü olmadan başlamışlardır. Bu şiirler "el-betru", "el-katu" gibi tamamlanmamış, kesik şiirler olarak adlandırılmıştır.<sup>65</sup> İbn Reşik nesibten medhe güzel bir geçişin nasıl olacağını anlatırken kimi şairlerin bu geçişi oldukça yumuşak yaptığını hatta kimi zaman medihten nesibe kısa bir dönüş yapıp tekrar medihe dönebildiğini söyler.<sup>66</sup> İbn Reşik de kasidenin nesib/teşbib/tegazzül, medih ve hatime bölümleri arasında uyum olması gerektiğini vurgulamış, eğer bir bölüm diğer bölümlerin önüne geçiyorsa bunu kusur olarak saymıştır.<sup>67</sup> Ayrıca İbn Reşik kasidenin konusuna göre nesibin nasıl olacağına dair mütekaddimun ve muhdes şairlerden örnekler vermektedir.<sup>68</sup> Medhin, iftiharın, mersiye'nin, iktidânın, hecânın nasıl olacağına ve kasideye konu olan kimsenin durumuna göre hangi kelimelerin kullanılacağına dair görüşlerini ifade etmiş ve bu konuda medhin iyi ve kötü örneklerine dair bazı şairlerin kasidelerinden örnekler getirmiştir.<sup>69</sup>

İbnü'l-Esir (ö. 637/1239), *el-Meselü's-sâir* isimli eserinde kasidenin bölümleri ve bölümlerin beyitleri arasındaki mana geçişlerinin birbiriyle uyumlu olması gerektiğini ifade eder. Bir bölümdeki kelâmın tamamen bitmeden başka bir kelama başlanmaması ve bu şekilde yeni bölüme geçişin olmaması gerektiğini söyler.

<sup>63</sup> el-Kayrevanî, *a.g.e.*, c. I, s. 124.

<sup>64</sup> el-Kayrevanî, *a.g.e.*, c. I, s. 224-229.

<sup>65</sup> el-Kayrevanî, *a.g.e.*, c. I, s. 231.

<sup>66</sup> el-Kayrevanî, *a.g.e.*, c. I, s. 238-239.

<sup>67</sup> el-Kayrevanî, *a.g.e.*, c. II, s. 123-124.

<sup>68</sup> el-Kayrevanî, *a.g.e.*, c. II, s. 117-123.

<sup>69</sup> el-Kayrevanî, *a.g.e.*, c. II, s. 128-180.



İbnü'l-Esir, şiirin âdeta bir defada şairin dilinden dökülmüş şekilde beyitler ve bölümler arasında mana uyumuna sahip olması gerektiğini belirtir ve beyitler ile bölümler arasında mana uyumu sağlanmasının şairin şiir kudretinin gücüne, ne kadar kaliteli şiirler ortaya koyduğuna delâlet ettiğini ifade eder. İbnü'l-Esir bölümler arasında mana geçişlerindeki uyumun muhdes şairler tarafından en güzel şekilde yerine getirildiğini söyler. Ona göre bunun en güzel örneklerini Ebû Temmâm vermektedir.<sup>70</sup> İbnü'l-Esir, Buhturî gibi bazı muhdes şairlerin ise şiirlerinin çok güçlü olmasına rağmen kasidenin bölümleri arasındaki geçişi yumuşak bir şekilde yapmadıklarını; bu yüzden bölümler arasındaki mana ilişkisinin iki farklı kelimeler arasındaki ilişki gibi olduğu hissini uyandırdığını söyler.<sup>71</sup>

İbnü'l-Esir, kasidenin bölümleri arasındaki yumuşak geçişi, şiirin güzelliğini ifade eden bir alâmet olarak saymasına rağmen sert geçişlerin de bazen yumuşak geçişler kadar anlamlı ve güzel olduğunu ifade etmekte ve buna kadim ve muhdes şairlerin şiirleri dışında, Kur'an-ı Kerim ve düz yazıdan da örnekler vermektedir.<sup>72</sup>

İbnü'l-Esir'in, şiirin beyitleri ve bölümleri arasında mana uyumunun olması hakkındaki düşünceleri ile ilgili olduğuna inandığımız görüşlerinden biri de gerek İbnü'l-Esir'den önceki gerek sonraki birçok şiir eleştirmeni tarafından ayıp sayılan "tazmîn" in<sup>73</sup> kendisi tarafından ayıp sayılmadığını ifade etmesidir. İbnü'l-Esir bu görüşüyle beytin kendi içinde bir mana bütünlüğü olmamasının ayıp sayılmayacağını diğer beyitlerle tamamlanabileceğini söylemektedir.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Zıyaüddin İbnü'l-Esir, *el-Meselü's-sair fi edebi'l-katib ve's-şair*, tah. Ahmed el-Huffi- Bedevi Tabane, 4 c., Kahire, Daru nahdatu Mısır, t.y., c. III, s. 122-126.

<sup>71</sup> İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. III, s. 126.

<sup>72</sup> İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. III, s. 139-142.

<sup>73</sup> İbnü'l-Esir, bu tadmîni, tadmînü'l-isnad diye isimlendirmekte ve bunun şiirin iki beyti arasında veya düz yazının iki paragrafı arasında olduğunu söylemektedir. Bu terimle ifade etmek istediği anlam; şiirde bir beytin manasının diğer beyit olmadan eksik kalması, düz yazıda ise bir paragrafın manasının diğer paragrafla tamamlanmasıdır. Bkz. İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. III, s. 201; Tadmîn, tadmînin çeşitleri ve ayıp sayılması ile bkz. Amidu Sanni, "Klasik Arap Şiir ve Teorik Hitabında Tazmîn (En-Jambment) ve Yapısal Uyum Üzerine", ter. Ömer Kara, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. XVI, sayı: 30, s. 229-26; Aydın Temizer, "Arap Dilinde Tazmîn", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, sayı: 39, s. 81-96.

<sup>74</sup> İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. III, s. 201.

İbn Haldun (ö. 808/1406) ise beytin kendi içinde bir bütünlüğü olması hususunda, İbnü'l-Esir'den farklı düşünenlerden biri olarak her bir beytin kendisinden önceki veya sonraki beyte bağlı olmadan kendi içerisinde bir anlam bütünlüğü sağladığını, adeta müstakil bir kelimelik olduğunu ifade etmiştir. İbn Haldun'a göre her beyit, kasidenin konusuna göre şairin ifade etmek istediği medhi, zemmi veya mersiyeyi kendi içerisinde müstakil olarak ifade eder. Ona göre şair bir sonraki beyitte aynı konuyla ilgili başka bir yargıda daha bulunur ve şiir böyle sürüp gider. Şairin dikkat etmesi gereken hususlardan biri de kasidenin bölümleri arasındaki geçişlerdir. Şair bir bölümde anlatmak istediği manaları ve hisleri anlattıktan sonra bu bölüme uygun olacak tarzda ve bir tenafüre imkan vermeyecek şekilde diğer bölüme geçmelidir. Şair anlam bakımından bölümler arasındaki uyumu gözetirken diğer yandan şiirin yapısal birliğine de son derece dikkat eder ve şiirin vezninde ve kafiyesinde birliği sağlar.<sup>75</sup>

İbn Haldun'a göre, Arap şiir sanatının ve melekесinin sonradan teknik olarak kazanılması oldukça güçtür. İbn Haldun, buna gerekçe olarak da Arap şiirinde her bir beytin kendi içerisinde müstakil bir manaya delalet etmesini, her bir beyitten sonra ona uygun bir beytin getirilmesi gerektiğini ve bunu yaparken yukarıda da belirttiğimiz gibi yapısal birliğin bozulmaması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü bunları yerine getirmek için şiir sanatında bir inceliğe kavuşmak gerekmektedir ve bu sonraki şairler için oldukça güçtür.<sup>76</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç

Modern dönem şiir eleştirmenleri, Câhiliye şiirinde ve kadim şiirde konu bütünlüğü olup olmadığını tartışmışlar; bir kısmı kadim şiirde hem konu bütünlüğü olmadığını iddia etmişler hem de klasik ulemâ tarafından kadim şiirin bu yönüyle değerlendirilmediğini ileri sürmüşlerdir. Câhiliye dönemi şairlerinin ve kadim ulemanın şiir eleştirisini incelediğimizde onların ilk dönemlerde şiirleri kelimeler üzerinden eleştirdiğini görmekteyiz. Bu noktada Câhiliye şiirinin sözlü olarak intikal etmesinin de etkisi inkâr edilemez.

Câhiliye şiirinin yazılı intikalinin de artmasıyla birlikte şiir eleştirileri ilk dönemlerdeki gibi sadece kullanılan kelimeler üzerinden olmamış, önce şiir bir bütün olarak canlı bir varlığa benzetilmiş, sonra bir mısra içerisindeki kelimelerin,

<sup>75</sup> Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, Kahire, Daru'l-fecr, 2010, s. 727.

<sup>76</sup> İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 727-728.

beyitleri oluşturan mısraların, kasidenin bölümlerini oluşturan beyitlerin ve kasideyi oluşturan bölümlerin birbirlerine ahenk ve mana bakımından uyumluluğu eleştiri konusu edilmiştir. Özellikle kasidenin bölümleri arasında geçişlerin sert (اقتضاب) veya yumuşak (تخرج) bir şekilde olup olmadığı incelenmiş ve her ikisine dair örnekler verilmiştir. Hatta bazı şiirlerde sert geçişlerin bile şiirin akışına uygun olduğu ve şiire güzellik kattığı vurgulanmıştır.

Şiirlerin nesib bölümlerinde işlenen yıkıntılar üzerine ağlama, yolculukta kullanılan binit, çölü ve çölde var olan bazı bitki ve hayvanların tasvirini, konu bütünlüğüne aykırı görmeyen kadim şiir eleştirmenleri, bunların dinleyiciyi şaire duygusal ve psikolojik olarak yaklaştırdığını ve aralarında duygusal bir birlik oluşturduğunu vurgulamışlardır. Ayrıca kadim Arap şiirinde var olan bir konuyu yayarak anlatma üslubunu göz ardı etmemek gerekmektedir. Şiirin bütününe verilmeye çalışılan anlam, duygu, his ve mefhum düşünüldüğünde bunlar şiirin konu bütünlüğüne zarar vermemekte, bulunduğu bölümün adeta eksiksiz bir uzva dönüşmesini sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle kadim şiiri adeta bir kısa filme benzetirsek her bir sahne, görüntü müstakil bir sahne olarak anlamlı olsa da filmin tamamına bakıldığında sahneler arasında anlatılmak istenen maksadı ifade eden bir bütünlük vardır. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta kimi şairlerin bunu büyük bir ustalıkla yapabilirken kimilerinin gereksiz sahnelerle seyirciyi meşgul etmesidir.

Bu değerlendirmeleri yaparken yukarıda da nakledildiği üzere İbn Reşik'in kendi dönemine kadar olan şairleri kadim şairler ve muhdesun diye ayırıp kadim şairleri bir binanın temelini atan ve onu kuranlara, muvelledleri ise o binaya nakışlar işleyen ve binayı süsleyen kimselere benzetmesini göz önünde bulundurmak gerekir. İbn Reşik'in ifadesiyle binayı nakışlarla süsleyenin yaptığı iş ne kadar güzel olsa da çektiği zorluk ortadadır. Bu binayı kuranların yaptıkları ne kadar kaba ve sert olsa da güçleri kudretleri ortadadır.

Netice olarak taşıdığı hususiyetleri göz önünde bulundurduğumuzda kadim şiirde ahenk ve mana bütünlüğünün var olduğunu söyleyebiliriz.

**Kaynakça**

- Abbas, İhsan, *Tarihu'n-nakdi'l-edebî i'ndel-Arab*, 4. Bs., Beyrut, Daru's-sekaf, 1983.
- Arvas, Abdulselam; "Yazılı-Sözlü Gelenek İlişkisi ve Bir Fıkra Hakkında Düşünceler", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. III, sayı:1, 2012, s. 111-118.
- Bekkar, Yusuf Hüseyin, *Binâü'l-kaside fi'n-nakdi'l-'arabiyyi'l-kadim (fi davi'n-nakdi'l-hadis)*, Beyrut, Dâru'l-Endelüs, t.y.
- Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr, *el-Beyan ve't-Tebyin*, tah. İbrahim Şemsüddin, 2 c., Beyrut, Müessesetü'l-a'lâ li'l-matbuat.
- Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, 2. bs., İstanbul, Kapı yayınları.
- Dayf, Şevki, *fi'n-Nakdi'l-edebî*, 9. bs., Kahire, Daru'l-maarif, t.y.
- Ebu'l-Ferec, Kudâme b. Cafer, *Nakdu's-şî'r*, tah. Muhammed Abdülmunim Hafacî, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- el-Eyyübî, Said, *Anasıru'l-vahde ve'r-rabt fi's-şî'ri'l-câhilî*, Ribat, Daru'l-mearif, 1968.
- el-Ğuneym, Yakup Yusuf, *Kırâa fi defter kadim*, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 2012.
- el-Kayrevanî, Ebû Ali el-Hasan b. Reşik el-ezdi, *el-Umde fi mehasini's-şî'r ve âdâbih ve nakdih*, 2 c., tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, Beyrut, Daru'l-cil, 1981.
- Elmalı, Hüseyin, "Ebû Temmâm", *DİA*, c. X, s. 241-243.
- Elmalı, Hüseyin, "Hassân b. Sâbit", *DİA*, c. XVI, s. 399-402.
- Er, Rahmi, "Muvelledûn", *DİA*, c. XXXII, s. 227.
- ez-Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, tah. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed, 25 c., 3. bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Hâtimî, Ali b. Muhammed el-Muzaffer, *Hilyetü'l-muhadara*, tah. Ca'fer el-Kenani, y.y., Daru'l-hürriyyet, 1979.
- Hilal, Muhammed Ğuneymi, *en-Nakdu'l-edebiyi'l-hadis*, 6. Bs., Kahire, Nahdatu Mısır, 2005.
- Hilalî, Havle Takıyyüddin, *Dirase lüğaviyye fi ârâcizi Ru'be ve'l-Accac*, 2 c., Bağdat, Daru'r-Reşid, 1982.
- İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddimetü İbn Haldun*, Kahire, Daru'l-fecr, 2010.
- İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-Şu'arâ*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, 2 c., Kahire, Daru'l-Hadis, t.y.
- İbn Tabâtâbâ, Muhammed Ahmed el-alevî, *İyâru's-şî'r*, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2005.
- İbnü'l-Esir, *Zıyaüddin, el-Meseli's-sair fi edebi'l-katib ve's-şair*, tah. Ahmed el-Hufi- Bedevi Tabane, 4 c., Kahire, Daru nahdatu Mısır, t.y.
- Kattus, Bessam, *Vahdetü'l-kaside fi'n-nakdi'l-arabiyyi'l-hadis*, İrbid, Daru'l-kindî, t.y.

- Köksal, M. Fatih, “Metin Tamiri (Usul ve esaslar, Uygulamalar ve Bazı Teklifler)”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2008, sayı: 1, s. 174.
- Özsoy, İsmail, “İslâm Öncesi Dışa Kapalı Arabistan’da Sosyo-Ekonomik Bulgular ve Su’lûklar Hareketi”, *Journals of Qafqaz University*, Bakü, 2005, sayı: 16.
- Sanni, Amidu, “Klasik Arap Şiir ve Teorik Hitabında Tazmîn (En-Jambment) ve Yapısal Uyum Üzerine”, ter. Ömer Kara, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, C. XVI, sayı: 30, s. 229-26.
- Şakir, Mahmud Muhammed, *Namat sa’b ve namat muhîf*, Kahire, 1996.
- Temizer, Aydın, “Arap Dilinde Tazmîn”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, sayı: 39, s. 81-96.
- Tüccar, Zülfikar, “Buhtürî”, *DİA*, c. XI, s. 381-383.
- Tülü, Ali, Mahmud Muhammed Şakir ve Cahiliye Şiiri Hakkındaki Düşünceleri, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul, 2016, Basılmamış Doktora Tezi, s. 292.
- Tülücü, Süleyman, “Nâbiga ez-Zübyânî”, *DİA*, c. XXXII, s. 262-263.
- Tülücü, Süleyman, “Züheyr b. Ebû Sülmâ”, *DİA*, c. XLIV, s. 540-542.
- Yermut, Beşir, *Şairâtü’l-‘Arab fi’l-Câhiliyye ve’l-İslam*, Beyrut, Matbaatü’l-ehliyye, 1934.
- Yıldırım, Kadri, “Câhiliye Dönemi Arap Edebiyatında “Su’lûk” Şâirler Hareketi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: III, sayı: 1, s. 177-209.

# Hadis İlminde İletî Tespit Yolları\*

*Mâhir Yâsin el-FAHL, Çev. Ömer Faruk AKPINAR\*\**

## Giriş

(Hadis ilminde) illet bilgisinin yolları rastgele, gelişigüzel bir şekilde gelmemiştir. Aksine münekkid âlimlerin gönüllerinden taşan şeye bağlı olarak gelmiştir. İlet bilgisi ve tespitinin yolları, illetin meydana geliş sebeplerinin bilinmesine ve bu sebeplerin tasavvur edilmesine bağlıdır. Bu yollar çok çeşitli ve farklı farklıdır. Bu çeşitlilik ve farklılık gerçek mecrasından dışarı çıkmamıştır ki bu, hadislerin illetlerinin açıklamasıdır.

Hadis ilminde illetin tespit yolları şunlardır:

## Tüm tarikleri toplamak

Râvilerin (rivayetlerindeki) ihtilafların ve muvafakat/benzerlik miktarının ortaya çıkması için hadisin bütün tariklerini bir araya getirmek illeti anlama ve bilmenin (ilk) şartıdır. İlim ehli bunu açık bir şekilde belirtmişlerdir. Hatîb şöyle der: “Bir hadisin illetini bilmenin yolu, tariklerini bir araya getirmektir.”<sup>1</sup> Yine Hatîb, Ali b. el-Medîni’den onun şöyle dediğini nakleder: “Bir konunun bütün tarikleri bir araya getirilmediğinde hatası ortaya çıkmaz.”<sup>2</sup> O, Yahyâ b. Maîn’in de şöyle dediğini nakleder: “Hadisi otuz veçhiyle yazmazsak onu kavrayamayız/anlayamayız.”<sup>3</sup> Abdullâh b. el-Mübârek’in de “Hadisin sahih olup olmadığını bilmek istersen, hadisleri birbiriyle kıyas et.” dediğini nakletmiştir.<sup>4</sup> İmam Ahmed (b. Hanbel) ise şunları söyler: “Hadisin tariklerini bir araya getirmezsensin (doğrusunu) anlayamazsın. Hadisin bir kısmı bir kısmını açıklar.”<sup>5</sup> Ancak Ahmed’in bu

\* Bu yazı, Mâhir Yâsin el-Fahl’ın *el-Câmi fi’l-İlel ve’l-Fevâid* (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî, 1431 [2010], 5 cilt) adlı eserinin “Tarâiku keşfi’l-ille” (I, 107-116) başlığını taşıyan bölümünün tercümesidir.

\*\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ofakpinar@sakarya.edu.tr.

<sup>1</sup> Hatîb, *el-Câmi li ahlâki’r-râvî*, 1912.

<sup>2</sup> Hatîb, *el-Câmi li ahlâki’r-râvî*, 1652.

<sup>3</sup> Hatîb, *el-Câmi li ahlâki’r-râvî*, 1650.

<sup>4</sup> Hatîb, *el-Câmi li ahlâki’r-râvî*, 1913.

<sup>5</sup> Hatîb, *el-Câmi li ahlâki’r-râvî*, 1951.

sözü sadece illetlere has değildir. Müslim de şöyle der: “Bu rivayetlerin toparlanması ve birbiriyle karşılaştırılmasıyla/kıyas-mukayese edildiğinde sahih olanı zayıfından ayırt edilir, zayıf haberlerin ravileri, diğerlerinden ayrılır.”<sup>6</sup>

İrâkî şöyle der: “İllet, yetkin âlimin, yani münekkidin zann-ı galibi ile mevsûl olarak nakledilmiş bir rivayetteki irsâle, merfû‘ olarak nakledilmiş bir rivayetteki mevkûfluğa, bir hadisin bir başka hadise karışmasına veya zaîf bir râvînin (vâhim) başka bir hatasına muttali olmasına, böylece incelemeyi tamamlayıp, hüküm vermesine imkân veren karinelerin yanında râvînin rivayetinde tek kalışı (tefer-rüd) ve başkasının ona muhalefeti ile anlaşılır.”<sup>7</sup> Oğlu Ebû Zür’a ise şunları söyler: “Hadisin tarikleri bir araya getirildiğinde ondan ne kastedildiği belli olur. Bizim için bir rivayete tutunup, kalan rivayetleri terk etmek mümkün değildir.”<sup>8</sup> Bu konuda uzman münekkidler sözleri çoktur ve (bunlar) ile kitaplarında zikredilmiştir.

### Tariklerin karşılaştırılması

İkinci olarak tarikler toplandıktan sonra birbirleri ile mukayase edilir. Şayet tarikler ittifak ederse, hadis illetten kurtulmuş olur. İbn Hacer bunu şu sözünde nakleder: “Hadisin illetten salim olduğunu bilmenin yolu musannifin -yani İbnü’s-Salâh’ın- Hatîb’den naklettiği gibi ‘hadisin tariklerinin toplanmasıdır. Eğer ravileri ittifak halinde ve aynı seviyede / eşdeğer iseler, selameti ortaya çıkar.”<sup>9</sup> Ya da hadis, ziyadelik ve noksanlık bulunup bulunmadığı, ref - vakf, vasl - irsal ve başka hususlar açısından incelenir. İbn Hacer şöyle der: “İhtilaf ederlerse, illetin ortaya çıkması mümkün olur. Şu halde gerçekte illeti ortaya koymanın dönüp dolaştığı yer/esası, ihtilafın açıklanmasıdır.”<sup>10</sup> Burada şu iki hususa işaret etmek gerekir:

Birincisi, muhalefet edilen (el-muhtelef aleyh) râvîye ulaşan isnadın sıhhati. İsnadların tahriften, tashiften ve eksiklikten salim olduğuna emin olmayı hadis talebelerine hatırlatmak isterim. Çünkü ben, bu kitap üzerinde çalışırken haklarında biyografik bilgi bulamadığım bir grup raviye vakıf oldum. Sonra anladım ki

<sup>6</sup> Müslim, *et-Temyîz*, 90.

<sup>7</sup> İrâkî, *Şerhu’t-Tabsıra ve’t-tezkira* (thk. Mâhir Yâsin el-Fahl), 1/275 (tahkik ettiğim nüsha).

<sup>8</sup> Abdurrahîm b. Zeyn el-İrâkî, *Tarhu’t-tesrib*, 7/181.

<sup>9</sup> İbn Hacer, *Nüket*, 2/710; *Nüket* (thk. Mâhir Yâsin el-Fahl), 485; Hatîb’in sözü için bkz. Hatîb, *el-Câmi li ahlâki’r-râvî*, 1912.

<sup>10</sup> İbn Hacer, *Nüket*, 2/711; *Nüket* (thk. Mâhir Yâsin el-Fahl), 485.



buna ya bir tashif, ya bir tahrif isabet etmiş, ya da ismin bir kısmı düşmüş ve kalan kısmı sonraki isme bağlanmıştır. Bu kitabımın dipnotlarını inceleyen kişi, bu konuda pek çok şey bulur. Şayet tahkik, işin ehline isnad edilseydi, bu hatalar olmazdı.

İkincisi ise ihtilafın sika ve zayıf iki ravi arasında olması. Bu durumda zayıf ravinin rivayetine itibar edilmez. Bu konuda Zehebî şunları söyler: “İlet, sağlam ravinin bir şekilde rivayeti ve zayıf ravinin ona muhalefet etmesi sebebiyle etkili değilse, bu ma’lul değildir. Dârakutnî, *İlel* adlı eserinde bu çeşitten pek çok şey yer vermiştir ki bunda isabetli davranmamıştır. Çünkü böylesi bir durumda hüküm sağlam ravinin rivayetine göredir.”<sup>11</sup>

### **Râvîlerin mertebelerini bilmek**

Ravilerin mertebelerini, aralarında tercihte bulunmayı, ilmî esaslar ve usûl kaidelerine göre rivayetlerinin arasını cem etmeyi bilme, illeti bilmeye yardımcı hususlardandır. Uzman münekkidler bunu teşvik etmişlerdir. İbn Receb şöyle der: “Sika ravilerin mertebelerini bilmek ve ihtilaf vukuunda aralarında tercihte bulunmak.”<sup>12</sup> Alâî ise şu sözyle merâtib-i ruvâtı bilene kadar münekkidin illet yapmaması gerektiğini söyler: “Bunu ancak Allah’ın derin anlayış.. ve merâtib-i ruvâta vukufiyet bahşettiği kimseler yapar.”<sup>13</sup> İbn Hacer de aynı sözü tekrar ederek şöyle der: “Bunu ancak Allah’ın.. merâtib-i ruvâta vukufiyet ve tam bir marifet ile rızıklandırdığı kimseler yapar.”<sup>14</sup> Mustafa Bâhû da şunu söyleyerek bu yönün önemine işaret/referansta (telvih) bulunur: “Râvîlerin tabakalarını bilmenin önemi, herhangi bir tearuz durumunda ortaya çıkar. Bir râvînin talebelerine ve ondan hadis alanlara, bunların hıfz konusundaki derecelerine, ihtilaf ve ızdırab durumunda hangisinin tercih edileceğine, hocası ile birlikliğinin (mülazemet) çokluğu ile, onun rivayetlerini bilme ve bu rivayetlerde tessebbütü ile meşhur olanına bakılır. Bu sebepten ötürü rical kitaplarında hafızlar, bir raviden rivayette bulunanların ayırt edilmesi ve ihtilaf durumunda hangisinin tercih edileceği hakkında çok söz söylemişlerdir.”<sup>15</sup>

Bu açıdan bakıldığında iki durum söz konusu olmaktadır.

<sup>11</sup> Zehebî, *el-Mûkızâ*, 52.

<sup>12</sup> İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî* (thk. İtr), 2/467; *Şerhu İleli’t-Tirmizî* (thk. Hemmâm), 2/663.

<sup>13</sup> İbn Hacer, *Nüket*, 2/777; *Nüket* (thk. Mâhir Yâsin el-Fahl), 543.

<sup>14</sup> İbn Hacer, *Nüket*, 2/711; *Nüket* (thk. Mâhir Yâsin el-Fahl), 485.

<sup>15</sup> Mustafa Bâhû, *el-İlle ve ecnâsühâ*, 115.

Birincisi; raviler arasında tercih meselesi. İlel ilmi ravilerin, bilhassa sika ravilerin hatalarını araştırır. Raviler arasındaki tercih, mutabaât ile, ravinin hocasının hadislerini bilmesiyle ve talebenin hocasından rivayetinin sağlamlığının ölçüsü ile olur. Nice sika raviler vardır ki münekkîd âlimler onun rivayetlerini eleştirmişlerdir. Ya da hemşehrisi olmayan kimselerden veya bazı hocalardan rivayetini eleştirmişlerdir. Dolayısıyla râvîler ile zayıflık ve sağlamlık sırlarını bilmek, ilel ilminin esaslarındandır. Bu konuda İbn Receb şunları söyler: “Bil ki hadisin sıhhatini veya zayıflığını bilmek iki şekilde elde edilir: Birincisi; ravilerini, onların güvenilirlik ve zayıflıklarını bilmektir. Bunu bilmek kolaydır, çünkü sika ve zayıf raviler pek çok tasnifte/eserde tedvin edilmiş, onların durumlarını açıklayan telif eserler şöhret bulmuştur. İkinci vecih ise; sika ravilerin mertebelerini bilmek ve ihtilaf durumunda aralarında tercihte bulunmaktır... İşte bilinmesi, iyi yapılması ve çok uğraşılmasıyla ilelü'l-hadisın inceliklerine vukûfiyetin hasıl olduğu şey budur!”<sup>16</sup> Bu hususun önemine binaen İbn Receb bunu açıklamak için birçok örnek zikretmiştir.

İkincisi; farklı/ihtilafli rivayetlerin arasını cem' etme meselesi. Bu, cem' mümkün olduğu zaman olur. Bu kitabımı\* inceleyen kişi bu durumun en güzel örneğinin -Zührî'nin rivayetleriyle gelen- Zül'yedeyn hadisi olduğunu görecektir. Zührî, bu hadisi iki raviden, sonra da üç raviden rivayet etmiş, rivayetlerin birinde ise bu sayı beş raviye ulaşmıştır. Ben önceleri Zührî'nin bu rivayette hocasının ismini zabt konusunda ızdırâba dūçâr olduğunu zannediyordum. Ta ki bana bundan başka bir durum göründü. Zührî, (bu hadiste) bundan başka da ızdırab etmiştir. Ben, insaf ehlinin gönlünü rahatlatacak şekilde bunu açıkladım.<sup>17</sup> (Buna karşılık) tercih imkânının bulunmadığı durumda, hadis muzdarib olmuş olur.

<sup>16</sup> İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî* (thk. İtr), 2/467; *Şerhu İleli't-Tirmizî* (thk. Hemmâm), 2/663.

\* Söz konusu eser müellifin *el-Câmi fi'l-ilel ve'l-fevâid* (5 c., Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm, 1431/2010) adlı eseridir. (mütercim)

<sup>17</sup> Bkz. Mâhir Yâsin, *el-Câmi fi'l-ilel ve'l-fevâid*, IV, 348-352 (mütercim).

### Râvînin hocasından hadisi nasıl aldığı konusunu derinlemesine düşünmek (teemmül)

Sema mıdır? Arz mıdır? İcazet midir? Veya başka bir şey midir? “Haddesena” “ahberana”<sup>18</sup> “semi’tü” “kâle lenâ” gibi bazı edâ sıygaları râvînin hocasından semaini ispat eder. Bu sıygalarda hoca ile talebesi arasındaki görüşmenin meydana geldiğini ve müşafehenin gerçekleştiğini açıkça ortaya koyar. Ancak ilim ehlinde bir grup bazı ravilerin kimi hocalardan rivayetleri hakkında onların o hocalardan icazet, münâvele, vicâde gibi hocaya arz edilmeksizin veya hocanın aslı ile mukabele edilmeksizin, sıhhatleri konusunda ihtilaf edilen tahammül yollarıyla hadis aldıkları ve bu hususta gevşek davrandıkları gerekçesiyle tenkitte bulunmuşlardır. Bunun gibi, kimi raviler hocalarından hem sema hem münavele ile veya hem sema hem vicâde ile almışlar ve sema ile aldıkları diğerlerinden ayırt edilememiştir, bu sebeple hadis imamları onların o hocadan rivayetlerini eleştirmişlerdir. İbn Receb’in İmam Ahmed’den aktardığı “Mûsâ b. Ukbe: Onun İbn Şihâb’dan sema ettiğini sanmıyorum, ondan naklettikleri içine baktığı / incelediği bir kitaptır.”<sup>19</sup> sözü ve Yahyâ b. Maîn’den aktardığı “el-Evzâî, Zührî’nin rivayetlerinde diğer rivayetlerindeki gibi değildir (leyse bi-zâke), o, Zührî’nin kitabını ez-Zebîdî’den almıştır.”<sup>20</sup> sözü bu nevidendir. Mizzî de Amr b. Ali’den “Muâz b. Muâz’ı işittim. - Sâlih b. Ebi’l-Ahdar zikredilmişti de- o şöyle demişti: ‘Zührî’den hem işittim hem de ona okudum /arz ettim, ancak bunun hangisinden olduğunu bilmiyorum’ derken işittim. Bunun üzerine yanında bulunan Yahyâ şöyle dedi: “Şayet bu böyleyse, iyidir (ceyyid), hem sema hem arz etmiştir. Fakat o hem sema, hem arz etmiş, hem de yazılı bir şey bulmuş da ‘bunun hangisinden olduğunu bilmiyorum’ diyor!”<sup>21</sup> İbn Ebî Hâtim de onun hakkında Ebû Zür’a’dan şunu nakleder: “Za’ifu’l-hadîs biridir, yanında Zührî’nin iki kitabı vardı, birisini arz ile, diğerini münavele ile almış, hepsini karıştırmıştı. Hangisinin hangisinden olduğunu bilmiyordu.”<sup>22</sup> Zehebî şöyle der: “İbn Cüreyc, icâzet ve münavele ile rivayette bulunur, bu konuda rahat davranırdı. Bundan dolayı Zührî’den rivayet ettiği şeye karışan karışmış-

<sup>18</sup> Haddesenâ ve ahberanâ arasındaki fark şudur: Haddesenâ bilhassa hocanın ağzından sema olmadığına kullanılmaz. Ahberanâ ise hocaya okunan rivayetler için kullanılabilir. Bkz. *en-Nüketü’l-vefiyye* (thk. Mâhir Yâsin el-Fahl), 2/51.

<sup>19</sup> İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî* (thk. İtr), 2/484; *Şerhu İleli’t-Tirmizî* (thk. Hemmâm), 2/675.

<sup>20</sup> İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî* (thk. İtr), 2/484; *Şerhu İleli’t-Tirmizî* (thk. Hemmâm), 2/675.

<sup>21</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 3/419 (2781).

<sup>22</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 4/359 (1727).

tır. Çünkü o, Zührî'den münavele ile almıştır. Bu şeylere de tashîf karışır. Özellikle de o asırda! Yazıda ne hareke vardı, ne de nokta.”<sup>23</sup>

İşte bunlar ilim ehlinin, râvîlerin, hocalarından rivayetlerini kendisi sebebiyle zayıf saydıkları bazı rivayet sıygalarıdır. Herhalde zayıf sayma nedeni, râvînin hadislerini hocasına okumaması durumunda rivayetlerine tahrif ve tashîf karışma ihtimalidir. Bütün bunlar bu ümmetin Peygamberlerinin (s.a.) sözlerini telakki etme hususunda sarıldıkları/takip ettikleri ihtiyatın bir parçasıdır.

### **Râvîlerin isimlerini, künyelerini, lakaplarını ve neseplerini bilmek**

Müttefik-müfterik ve mü'telif-muhtelif bilgisi bundandır. Hâkim şöyle der: “Râvîlerin kabilelerinde, memleketlerinde, isim, künye ve mesleklerinde birbirine benzeyenin bilinmesi bu nevidendir. Bazen bir imam bir topluluktan rivayette bulunur da, künye ve isimleri aynı<sup>24</sup> olduğu için bunlar karışır. Bazen de bir topluluğun isimleri ile babalarının isimleri birbirine uygun olur da aralarını ancak tanıdıktan sonra ayırmak mümkün olur.”<sup>25</sup>

Bu maddenin önemi sika ve zayıf râvîlerin isimlerinin benzeşmesi veya râvî aynı olup isimler farklı olması veya birkaç şahsın tek bir isimde olması... ihtimalleri söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Meselâ el-A'meş'in nisbeleri hakkında 'Süleymân el-Esedî', 'Süleymân el-Kâhilî' ve 'Süleymân el-Kûfî' bilgileri gelmiştir ve bunların hepsi Süleymân b. Mihrân el-A'meş el-Kâhilî el-Kûfî el-Esedî'dir. (Tek ve meşhur bir şahısta böyle olunca) diğer râvîleri sen düşün! Çünkü acele eden kişi ilk bakışta söz konusu nisbeleri dört ayrı şahıs zanneder. Bu, işin bir yönüdür. Diğer yönü ise bu ilimde bilgili/ehil olmak, tedlislerini gizlemek için kişilerin meşhur olmadıkları isim, lakap veya künyelerden çokça menfaatlenen müdellislerin önündeki kapıyı kapatır. Bu, büyük bir faydadır. İbnü's-Salâh şu sözyle buna işaret eder: “Bu, zor/muğlak bir ilimdir, ona ihtiyaç ise çoktur. Onda müdellislerin tedlislerinin ortaya çıkarılması vardır. Çünkü bunun çoğu, onların tedlislerinden çıkmaktadır.”<sup>26</sup> İbn Dakîk el-Îd de şöyle diyerek bir başka faydaya işaret eder: “Bu, tashîf ve lahn lekesini/belasını def etmek için ihtiyaç duyulan

<sup>23</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/331.

<sup>24</sup> Müellif buradaki dipnotta kullandığı eserin bir başka nüshasındaki yazım farklılığına işaret etmekte, ancak bu farkın manaya bir etkisi bulunmamaktadır. (mütercimnin notu)

<sup>25</sup> Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* (Dâru'l-İlmiyye baskısı), 221; (Dâru İbn Hazm baskısı), 556'nın sonrası.

<sup>26</sup> İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs* (thk. Mâhir Yâsin el-Fahl), 428.

geniş bir ilimdir ve bu ilimde pek çok eser tasnif edilmiştir.”<sup>27</sup> Yine o şöyle der: “Bu, önemli bir ilim dalıdır. Çünkü bazen hata vaki olur ve iki kişiden biri diğeri zannedilir. Üstelik bazen bunlardan biri sika, diğeri zayıf olur. Zayıf olanı sağlam olanla karıştırılarak hata yapılırsa, sahih olmayan bir şey sahih kabul edilmiş olur. Sağlam olan zayıf olanla karıştırılarak hata yapılırsa, sahih olan şey iptal edilmiş olur. Bu, isimlerde olabileceği gibi nisbelerde de olabilir ve isim verilmeksizin sadece nisbe zikredildiğinde, bunda bir sorun (işkâl) ortaya çıkar.”<sup>28</sup> Nisbelerin ittifakının örneği “el-Âmulî” nisbesidir. Bu nisbe ile nisbelenen kişilerden biri Taberistan bölgesindeki Âmul’e, ikincisi Ceyhun bölgesindeki Âmul’e mensuptur...

Bu maddenin ihmal edilmesinin sonuçlarına gelince Hâkim, râvî hatalarından (vehm) birini zikretmesinin peşinden bunun bir sonucuna temas etmiştir. Şöyle der: “İsimleri bilme hususunda kim gevşeklik gösterirse, buna benzer hatalara maruz kalır.”<sup>29</sup> Askerî’nin naklettiğine göre Alî b. el-Medînî bu durumun tehlikesinin büyüklüğünü şu sözleri ile açıklamıştır: “Tashîfin en ağırı (şiddetlisi), isimlerde yapılan tashiftir.”<sup>30</sup>

Şunu da söylemek gerekir ki muhaddisler, râvînin zabtının olup olmadığını isnatlara dair tam bilgisi ve zabtının miktarı ile test ediyorlardı. Herhalde bunun en meşhur örneği bu ilmin imamı (olan Buhârî) ile Bağdat muhaddisleri arasındaki hadisedir.

### **Râvîlerin özelliklerine ve zekâlarına dikkat etmek**

Nice sika ve adil râvî vardır ki münekkid âlimler onların rivayetlerinden bazısını eleştirmişlerdir. Onlar aslında sika kimselerdir, fakat bazı hocalardan rivayetlerinde, diğeri hocalarının aksine zayıflık bulunur.

<sup>27</sup> İbn Dakîk el-İd, *el-İktirâh*, 304.

<sup>28</sup> İbn Dakîk el-İd, *el-İktirâh*, 274 ve dipnotu.

<sup>29</sup> Hâkim, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadîs* (Dâru’l-İlmiyye baskısı), 178; (Dâru İbn Hazm baskısı), 443’ten önce.

<sup>30</sup> Askerî, *Tashîfâtü’l-muhaddisîn*, 5.

Bunun örneği pek çoktur. el-A'meş'in Ebû İshâk'tan rivayeti gibi. Çünkü bu, ızdırab ile ma'lûldür. Simâk'ın İkrime'den ve İsmâil b. Ayyâş'ın Şamlı olmayanlardan rivayetleri de böyledir.<sup>31</sup>

Aynı şekilde bazı râvîler de tenkit edilmiştir, ancak bazı hocalardan rivayet ettiklerinde sikadılar. Züheyr b. Muâviye'nin el-A'meş'ten rivayeti veya Abdurrahmân b. Ebi'z-Zinâd'ın Hişâm b. Urve'den rivayeti gibi. Bunların ikisi de -yani Züheyr ve Abdurrahman- eleştirilmiş râvîlerdendir, ancak zikredilen hocalardan rivayetlerinde sika, hadisleri sahih kimselerdir.

İbn Receb, Haccâc'ın rivayet ettiği bir hadise dair açıklamasında şöyle der: "Haccâc b. Ertât, eleştirilmiş biri olsa da sözün manasını anlayan fakih biridir. Bu sebeple ince anlayış (fıkıh) ve (kastedilen) manalar konusunda onun gibi anlayışı olmayan kimselere yaptığı ziyadeye müracaat edilir."<sup>32</sup>

İlim ehlinin sözlerine tutunmak ve onları hüküm için kaynak kabul etmek İbn Receb şöyle der: "İşin ehli münekkid âlimler, hadisle çok haşır neşir olmaları, ricâl ve her birinin hadisleri konusundaki bilgileri sebebiyle hususi bir anlayışa sahiptirler. Onlar bununla, şu hadisin filanın hadisine benzediği, filanın hadisine benzemediğini anlar ve hadisleri bununla illetlendirirler."<sup>33</sup> Dolayısıyla zahiri sahih görünen bir hadis bulsak, münekkid âlimler de onun münker olduğunu söylemiş olsa bu durumda münekkid âlimlerin sözünü kabul etmek gerekir. Çünkü onlar tarikleri bir araya getirmiş, rivayetleri iyice tetkik etmişler ve o rivayetin sahihini zayıfından ayırt etmişlerdir. Ancak bu durum, onlardan icma nakledildiğinde olur. Aralarında ihtilaf olduğunda ise hüküm karinelere göredir. Çünkü illetlendirme işi tercihler ve karineler etrafında döner. (karinelere maksat, sarâhat /açıkça ifade edilmiş olmaksızın kastedilene/murada delalet eden şeydir. Bu; lafızlarla, lafzın delaletini yönlendirmeye etki eden işaretlerle veya râvînin hadisinin derecesini yahut cerh ve ta'dil açısından kendi durumunu açıklamada kullanılan ibare ile doğrudan veya dolaylı bağlantısı olan şeylerdendir.)<sup>34</sup> İbn Hacer şöyle demiştir: "Ne zaman, kendisine müracaat edilen imamlardan birinin illetli olduğuna hükmettiği bir hadis bulsak, doğru olan bu konuda

<sup>31</sup> İsmâil b. Ayyâş'ın rivayetleri hususundaki hakikat budur. Onun rivayetleri Hicazlılardan ise aşırı zayıf olmaktadır. Beyhakî, (1/240) şöyle der: "İsmâil b. Ayyâş: Özellikle Hicazlılardan rivayet ettiğinde ihticaca elverişli biri değildir."

<sup>32</sup> İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 4/48.

<sup>33</sup> İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî* (thk. Itr), 2/756; *Şerhu İleli't-Tirmizî* (thk. Hemmâm), 2/861.

<sup>34</sup> Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, *Elfâzu ve ibârâtü'l-cerh ve't-ta'dil*, 22.

onun dediğini kabul etmektir. Tıpkı bir rivayetin sahih olduğunu belirttiğinde hadisin sıhhati konusunda ona uyduğumuz gibi.”<sup>35</sup>

İbn Receb, bu imamların arkalarından yürümenin sebebini “Buradan hareketle onlar Hz. Peygamber’in (s.a.) sözlerine benzeyenleri, benzemeyeninden ayırt edip tanırlar.”<sup>36</sup> diyerek açıklamış ve gerçekten tam isabet etmiştir.

### **Râvîlerin doğum ve ölüm tarihleri ile rihle yapmış olanları bilmek**

Bilindiği gibi hadisin sahih olmasının şartlarından birisi muttasıl olması ve râvîler arası görüşmenin (lika) sabit olmasıdır. Likanın sabit olup olmadığını bilme-yi kolaylaştıran etkenlerden birisi, râvînin doğum tarihini bilip bunu rivayeti aldığı hocasının vefat tarihiyle karşılaştırmaktır. Bu yapıldığında senedin muttasıl olup olmadığı ortaya çıkacaktır. Süfyân es-Sevrî bu hususta şöyle demiştir: “Râvîler yalanı kullanmaya başlayınca, biz de onlara karşı tarih bilgisini (yani doğum-ölüm tarihlerini) kullanmaya başladık.”<sup>37</sup> Hafs b. Ğiyâs da “Bir hocadan şüpheleniyorsanız onu senelerle hesaba çekin.”<sup>38</sup> demiştir. Hatîb de Ebû Alî el-Hâfız’dan şunu nakleder: “Abdullah b. İshâk el-Kirmânî, Muhammed b. Ebî Eyyûb’dan rivayet ettiğinde ona gelip doğum tarihini<sup>39</sup> sordum. 251 senesinde doğduğunu söyleyince dedim ki: Muhammed b. Ebî Ya’kûb sen doğmadan dokuz yıl önce vefat etmiş, bunu bil.” Ebû Abdullah el-Hâkim<sup>40</sup> de şöyle der: “Ebû Ca’fer Muhammed b. Alî el-Keşşî bize gelip Abd b. Humejd’dan rivayette bulunca ona doğum tarihini sordum. 260 yılında doğduğunu söyledi. Bunun üzerine arkadaşlarımızı/öğrencilerimize dedim ki: ‘Bu hoca, vefatından on üç sene sonra Abd b. Humejd’dan sema etmiş!’”<sup>41</sup>

İlim yolculuklarının, ileli bilmede etkisi vardır. Bazen râvînin semâi bir yerde sahih iken, bir başka yerde zayıf olabilir. Çünkü karıştırmış/hafızası bozulmuş (ihtilat) olabilir. Aynı şekilde râvînin girdiği şehirlerin bilinmesi de senedin muttasıl olup olmadığı ihtimalini bilmeye yardımcı olur. Bu sebeple ilelü’l-hadîs araştırmacılarının bu konuya da özen göstermeleri gerekir.

<sup>35</sup> İbn Hacer, *Nüket*, 2/711; *Nüket* (thk. Mâhir Yâsin el-Fahl), 485.

<sup>36</sup> İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî* (thk. İtr), 2/775; *Şerhu İleli’t-Tirmizî* (thk. Hemmâm), 2/872.

<sup>37</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/169-170; Hatîb, *el-Kifâye*, 119. Ayrıca bkz. *Ma’rifetü envâi ilmi’l-hadîs*, 484; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 2/350.

<sup>38</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, 119-120; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 2/350.

<sup>39</sup> Yani Kirmânî’nin doğum tarihini.

<sup>40</sup> Hâkim, *el-Medhal ilâ ma’rifeti’-İklîl*, 102 (185).

<sup>41</sup> Hatîb, *el-Câmi li ahlâki’r-râvî*, 146.

### Hadis merkezlerini ve okullarını bilmek

Hadisçilerin alanı yaygınlaştığı ve sınırları halk nezdinde şöhret ve yücelikte üstün bir konuma ulaştığında, insanların gerek âli gerekse nâzil senede sahip hadisçilerden semada bulunmak için sık sık gidip geldikleri bazı merkezler vücut buldu. Bu merkezlerin başında sahabenin bulunduğu Mekke ve Medine, sonra Basra ve Kûfe, daha sonra da Bağdat, Şam, Mısır ve ardından Nîsâbûr ve diğer birçok yer gelir. Bir yerden diğerine hadiste farklılık gösteren bu büyük renklilik, illeti tespitite yardımcıdır. Şu'be, abdestten sonra namaz kılınması ile ilgili hadisi araştırması hakkında zikrettiği meşhur hikâyesinde şöyle demiştir: “Bu ne menem bir hadis? Bir ara Kûfe menşeli idi, Mekkî oldu, sonra Medenî oldu, sonra da Basralı oldu.”<sup>42</sup> Hâkim de şöyle demiştir: “Medineliler Kûfelilerden rivayet ettiklerinde sürçerler / hata yaparlar.”<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/148.

<sup>43</sup> Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis* (Dâru'l-İlmiyye baskısı), 114; (Dâru İbn Hazm baskısı), 277'den önce.



## *Ahlâkın Temeli*

Ed. Ömer Türker, İstanbul, Nobel Yayınları, 2015, 146 s.

Hülya GÖNDEŞ\*

Tarih boyunca birçok düşünür ve filozof ahlâkın temeli, kaynağı ve insanın niçin ahlâklı olması gerektiği sorusuna cevap aramıştır. Ahlâkla ilgili üzerinde yoğunlaştıkları konular arasında hemen her dönemde iyi ve kötü kavramının insanlar tarafından bilinmesine rağmen kötülükler yapılmış olmasıdır. Bu bilgiye sahip olunması neden insanı kötülükten uzaklaştırmıyor sorusu zihinlerde bir bulanık haldedir. Bu konuya tarihte ve günümüzde çeşitli açıklamalar sunan birçok kitap kaleme alınmıştır. Modern düşüncede cevap bulmaya çalışan eserlerden biri de bizim burada değerlendirmesini yapacağımız Ömer Türker'in editörlüğünü yapmış olduğu ve birçok akademisyenin yazılarından oluşan *Ahlâkın Temeli*'dir. Bu çalışma iynin ve kötünün bilgisinin kaynağı/temeli nedir? Niçin insan iynin ve kötünün ne olduğunu bilmesine rağmen kötülük yapar? Hangi failin fiili ahlâk olarak nitelendirilir? gibi sorulara cevap aramaktadır.

Eser, Tahsin Görgün'ün "İnsan Olmak ve Ahlâk" (s.1-40) adlı kaleme aldığı makalesi ile başlamaktadır. Görgün, bu makalede, insanlık tarihi boyunca bilinen bütün dönemlerde bir ahlâk sorununun olduğunu belirtir. Ahlâki konularda iynin ve kötünün ne olduğu sorusunun asıl mesele olmadığını, zira insanların iynin ve kötünün ne olduğu bilgisine sahip olduğunu ifade eder. Yazar, asıl meselenin, bu bilgi kendilerinde bulunmasına rağmen insan ve insanlığı ahlâklı yapmada yeterli olmadığını, ahlâk meselesinde iynin ve kötünün ne olduğu bilinmesi bizi bilginin temelini araştırmaya yönlendireceğini ve bazı soruları aklımıza getireceğini açıklar. Görgün, ahlâkiliğin ne olduğunu sorarken insanlığın da ne olduğunu sordüğümüzü; çünkü insan dışında hiçbir canlıda ahlâk aranmadığını ifade eder. Ahlâkın ne olduğunu anlayabilmek için bazı soruları sormak gerektiğini belirten yazar, ahlâkın nerede doğduğu ve onun nereden geldiği, olmak üzere iki cihetin bulunduğunu belirtir. Görgün, bir şeyin temelini ne olduğunun tespiti ahlâki olarak değerlendirilmede yeterli olduğunu ifade eder. Buna göre, iyilik ve kötülük birer sıfattır ve olgular iyilik ve kötülüğün vasıflarını kendinde barındırmaktadır. Eylemlerin ve nesnelere kendinde bir değer taşımadığını belirten yazar, bu değerlerin sonradan verildiğini ifade eder. Yani eylemlerin ve nesnelere iyilik veya kötülük vasıflarının olmadığını açıklamaktadır. Nesnelere ve eylemlerin insan ile irtibat içinde olduktan sonra bu vasıfları kendilerinde barındırmaya başladıklarına dikkat

---

\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi,  
hulyagondes@gmail.com

çeler. İnsanların vasıflandırdıkları ile de ahlâkın nerede olduğunun cevabının verilebileceğini ifade eder. Ahlâkın bu anlamda bir hadise olduğunu, ahlâkın olmuş bitmiş bir olay olmadığını açıklar. Görgün, Ahlâk nerede durur sorusuna cevap olarak şunu vermektedir; Ahlâkın esas itibariyle toplumda ortaya çıkmaktadır. Ahlâkîlik, ahlâk ile ilgili önemli bir husus olmakla beraber ahlâkın ne olduğunu belirtmemektedir. Yazar, Bu sebepten ahlâk nedir? sorusuna verilen cevabın önemli olduğunu açıklar. Ahlâkın insanda fitri olarak bulunmamasına rağmen kişinin kendi gayretleri sonucunda elde edebileceğini belirtir. Görgün, günümüzde ahlâk sorunun ne olduğu ve nereden kaynaklandığını ister Kant olsun, ister liberal tavır olsun, kurumların tayin edici olduğu ve bireyin nefyedildiği bir dünya düzeni içinde yaşadığımızı ifade eder. Bireyler burada ancak konformist bir şekilde varlığını sürdürür.

“Yeni Bir Ahlâk Nazariyesi: Tarihin Bir Türevi Olarak Ahlâk” adlı başlıkla İhsan Fazlıoğlu’nun (s. 41-54) kaleme aldığı bu bölüm, ahlâkın kaynağını belirleyebilmek için önce bilim, felsefe ve yöntem kavramlarının açıklanması gerektiğini belirtir. Yazar, tanımlamayı ‘doğa bilimleri’ ile ‘manevî bilimleri’ kıyaslayarak yapmaktadır. Bilimin, genel anlamıyla mahsusun makule tercümesi şeklinde olduğunu belirtir. Fazlıoğlu, “felsefe, makulâtın hakikatidir; bu nedenle felsefe doğrudan mahsûsat âlemi ile uğraşmaz; tersine tek tek bilimlerin mahsus alanlarından elde ettikleri makulâtın tahkikini yapar” diye açıklar. Yazar, ahlâkın, mahsus nesnelere bakımından eylem alanına ait olduğunu, onun doğa ile bir ilgisi olmadığını ifade eder çünkü ahlâkın eylem alanına ait olması demek gerçeklik küresinin hayatın/tarihin içinde olması demektir.

Hakan Poyraz, “İnsanın Kendisini Gerçekleştirme Olarak Ahlâk” (s. 55-66) adlı makalesinde; evrensel, bütün toplumlar için geçerli bir ahlâk kavramının olabileceğinden bahseder. İnsanın niçin ahlâklı olması gerektiği sorusunu soran yazar, “diğer canlılardan ayrı olan insanın gerçek anlamda farkını ortaya koyması için” diye cevaplar. Çünkü yazar, ahlâkı kişinin kendisini gerçekleştirme olarak gördüğünü “bilimin, ahlâkı olgusal bir konu olarak ele alıp incelediğini ve betimlediğini, ister ahlâk gelişimini inceleyen psikoloji gibi bilimlerin, ister toplumu inceleyen sosyoloji ve etnoloji gibi bilimlerin herhangi bir ahlâk empoze etmeyeceğini, ahlâkî inançların doğruluğunu veya yanlışlığını tartışmayacağını” fakat dinin kendisi bizzat ahlâk olduğu için, bir ahlâk sistemi sunduğunu ifade eder. Poyraz, bir dinden bağımsız olarak ahlâklı olunabilir mi? Eğer ahlâklı olunabiliyorsa, bu pratikte nasıl uygulanacak? gibi sorular sorar. Yazar, ahlâkın daha çok yadırgama ve ayıplamanın yaşandığı yerde belirginleştiğini ve her zaman din ile aynı zemini paylaştığını ifade ederek görüşünü temellendirmeye çalışır. Sonuç olarak yazar, “ahlâk, insanları itaat

ettirmek için yaratılmış bir kurallar bütünü, güçlü olanı istediği şeyi yapmaktan engellenmenin yolu” şeklinde açıklar.

“Ahlâkın Temelleri ve ‘Ahlâkla Kal’ Önerisi” (s. 67-78): Cafer S. Yaran bu yazısında, ahlâkı bir inşaatın temeli, ahlakın sağlamlığını ise, bulunduğu coğrafyanın depreme dayanıklılık derecesine benzeterek açıklar. Ahlâkın büyüklüğünü temelin genişliğiyle bağlantısını kuran yazar, temeli sağlam olmasa da post-modern ahlâkın kişisel olması sebebi ile temele ihtiyaç duymadığını belirtir. Yaran, post-modern ahlâkın temelsiz olmasına rağmen uzun süre sarsıntılara karşı sağlam ve dayanıklı olduğunu açıklar. Ahlâkın inşa edilen bölgeye göre değerlendirirken de bulunduğu konum açısından İslam coğrafyasının Batı başta olmak üzere diğer kültürden etkilenebileceğini ifade eder. Bunun yanında İslam toplumunun kendi içersinde bir iç dinamik yaşamasından dolayı ahlâkî zeminin sağlam olmadığını belirtir. Yaran, ahlâkın temeli konusunda söylenebilecekleri ele alarak, kozmolojik, tarihsel, toplumsal, ailevi ve bireysel temeli etrafında değerlendirir. Asli -Tanrı ve iman- ve tali -aile, toplum, tarih ve tabiat- temeller çerçevesinde iki kısma ayırarak incelemektedir.

Zeynep Direk "Ahlâk ve Farklılık" (s. 79-88) adlı makalesinde, ahlâkı ontolojik çerçevede ele alır. Varlığı nasıl anlamamız gerektiği sorusu ile ahlâkı nasıl anlamamız gerektiği sorusunun birbiriyle ilişkili olduğunu belirtir. Yazar, filozofların etiği I. normatif kuramlar II. metaetik kuramlar III. uygulamalı etiğin alanları ve IV. diğer kuramlar olmak üzere dört kısma ayırdıklarını ifade eder. Günümüzde insanın doğal olanları değiştirmesi, genetikleri oynanarak çocukların boyu, kilosu, göz rengi ve benzerlerinin değiştirilmesinin ne kadar ahlâkî olduğu tartışmasının yeterli düzeyde olmadığını açıklar. Ayrıca Direk, Nietzsche, A. France, Lacan gibi filozofların ahlâk görüşünü makalesinde değerlendirir.

“Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Olarak Akıl”(s. 89-105), Hümeysra Özturan’ın kaleme aldığı bu bölümde, ahlâk felsefesinin diğer disiplinler gibi analitik felsefe akımıyla felsefeye girdiğini belirtir. Yazar, Wittgenstein’in, “dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır” cümlesi ile felsefenin hakikatini yok ettiğini ve onu sadece bir dil analizinden ibaret kıldığını ifade eder. Bu sebepten modern dönemde din ve ahlâk gibi meselelerin yalnızca Wittgenstein’in dil oyunu etrafında anlamlı hale geldiğini, bunla beraber dil oyunu sistemi içerisinde araştırılması gerektiğini ifade eder. İlaveten ahlâkın temeli nedir? sorusunun bizatihi analitik yaklaşımı dışlayan bir sistem olduğunu belirten yazar, “analitik yaklaşımı merkeze almayan, ‘iyi’ ve ‘kötü’nün, ‘iyiyi’ bulmak ve eylemek, kötüyü de bulmak ve ondan kaçınmak” gayesiyle araştırıldığını açıklar. Yazar, nesnelere veya şeylerin iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesinin sebebini biz o şekilde vasıflandırdığımız için iyi ya da kötüdür şeklinde açıklar. Özturan, Ahlâkın sorun haline gelmesi ancak tümel halde değil de tikel hale

dönüştükten sonra bir sorun haline geldiğini ifade eder. Mesela, hiç kimse adaletsizliğin ya da yalan söylemenin kötü olduğunu tartışmaz. Ancak bir kişi adaletsiz bir davranışta bulunduğu ya da yalan söz söylediğinde bu davranışın adalete uygunluğu veya bir sözün hakikati kendi içerisinde barındırıp barındırmadığı tartışması söz konusu olur. Fakat tikel yargılar düzleminde çözebilmek içinde tümel ilke ve duyularının kişide bulunması gerektiğini açıklayan yazar, haz ve fayda, sezgi, duygu/insan tabiatı, toplum ve Tanrı/vahiy/din gibi unsurların ahlâkın kaynağı sorununa izahlar getirmeye çalıştıklarını belirtir. Kendi içlerinde problemlere çözüm üretmeye çalışırken yeni problemler ortaya çıkardıklarından verdikleri cevapların yetersiz kaldığını açıklar. Sonuç olarak yazar, ahlâkın kaynağı olarak sunulanlar arasında en kuvvetlisinin tecrübe-meşhûrât olduğunu ifade eder.

Ömer Türker, “Var Olma Çabası Olarak Ahlâk”(s. 107-118) adlı yazıda, ahlâkın kaynağı olarak birçok düşünürün farklı görüş sunduğunu belirtir. Bu düşünürler, ahlâkın kaynak olarak bazıları haz, bazıları tabiat, bazıları insan duyguları, bazıları Tanrı'nın buyruğu ve bazılarının da akıl olarak değerlendirdiklerini ifade eder. İnsanın iki kısmı olduğunu belirten yazar, bunlardan ilkinin duyarlar vasıtası ile dış dünyayı algılaması, ikincisi de kişilerin tercih etmesini mümkün kılan akıl veya düşünme olduğunu açıklar. Türker, insanı diğer canlılardan ayıran bu özellikler ile ahlâklı olup olmadığını ortaya konacağını belirtir. İnsan dışındaki varlığın, mesela bir bıçağın iyi kesmesi veya bir atın iyi koşmasını ‘iyi’ olarak nitelendirilmesine rağmen iyi ahlâk kavramının kullanılmadığını ifade eder. Yani tercihin olduğu yerde ahlâkın olabileceğini ve tercih etme özelliğini kazandıran düşünme gücünün eseri olduğunu açıklar. Yazar, “insan fiillerini ahlâk sıfatıyla nitelendirilmesinin sebebi düşünme gücü başta gelmek üzere tercihen eylemelerini ortaya koyması sonucu olduğunu belirtir. Kişinin ahlâklı olabilmesi için insan olmasından başka bir şeye ihtiyacı olmadığını” ifade eder. Türker, insan davranışlarında ahlâkın özgürlüğe engel olduğu düşüncesine karşın “ahlâkın temeli kişinin seçimleri sonucunda ortaya çıkması sebebi ile ahlâkta özgürlüğün değil özgür olmadığının ispata muhtaç olduğunu” belirtir. Ayrıca yazar, varlık ve dolayısıyla iyilik ve yetkinlik tecrübesinin dört aşamada gerçekleşen bir bütünlük taşıdığını belirtir. Bunlar: I. kendinden kendine bakış olarak ahlâk. II. kendinden başkasına ve başkasından kendine bakış olarak ahlâk. III. kendinden oluş olarak ahlâk. IV. bir olma hali olarak ahlâktır (s. 115-116).

“Cennetten Yeryüzüne İnme Ayetleri İtibarıyla Ahlâk Tecrübesinin Kuruluşu” makalenin yazarı olan Ahmet A. Çitil, bilimsel araştırmanın insan tecrübesini açıklamada yetersiz olduğunu belirtir. Bunun ise Batı metafiziğini eleştirmeye sebep olduğunu ifade eder. Eleştiriye hedef olan metafiziksel açı, insanın ayırt edici özelliği olan aklıdır. İnsan ruhuna mahsus olan bu akıl meleke olarak insanda faal olma, kendi varlığını ve mahiyetini kazanma ya da kişiyi özgür düşünebilme imkânı sağladığı

ölçüde ahlâkî çerçevede yer aldığını belirtir. Yazar, İslami bakış açısı ile batıdaki anlayış arasında bir tutarlılık var mı? sorusu üzerinde durur. Ahlâkın temelini ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'in Bakara, A'raf ve Tâhâ surelerindeki ayetlerde yer alan cennetten indiriliş tasviri ile yapar. Çitil, ayetlerde tasvirin sonucunda "ahlâk, insanın kendisini bir beşer olarak bulduğu yeryüzündeki sahneyi aşan bir bilinçle yeryüzünde var olma çabasının zeminini bulunduğunu" ifade eder. Çitil, Hz. Âdem'in içinde bulunduğu sınırları aşması sonucunda kendine zulüm ettiğini belirterek, insanın kedisi içinde bulunduğu sınırları bilmesi sonucunda ortaya çıkacak olan zulümlerin önüne geçebileceğini açıklar.

Eseri genel olarak değerlendirecek olursak: Ahlâk, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliştir çünkü bireyler iradesi ile fiillerini gerçekleştirir. Bu açıdan yaklaşıldığında ahlâk kavramı, insanın özgür bir varlık olduğunun kanıtıdır. Zira zoraki olarak yapılan fiiller veya insan dışındaki canlıların yaptıkları hareketler ahlâk çerçevesinde değerlendirilmez. Bazı yazarlara baktığımızda, İbn Sînâ'nın varlıklarda iyilik ve kötülük vasıflarının bulunmadığı, bu sıfatların ancak insan ile irtibata geçtikten sonra aldığı düşüncesi hâkimdir. Ahlâkın kaynağı konusunda farklı açılardan yaklaşan akademisyenler, kimisi din, kimisi toplumsal, kimisi ontolojik ve kimisi de akıl olarak değerlendirmektedir. Kaynak olarak farklı temeller sunulsa da, ister haz, ister din, ister tecrübe olsun hepsi de insanı, fiiller açısından yüceltmeye çalışır. Bu sebepten kaynak olarak tek bir şey değil, birçok şeyi bir arada görmek mümkündür. Eserin, ahlâkın kaynağını farklı gösteren yazarlardan oluşması Ahlâkın temeli nedir? sorusuna cevap olarak okuyucuda geniş bir bilgi sağlar.

## ***İslami Entelektüalizm:***

### ***Ali Şeriatî'den Mustafa Melikiyan'a***

M. Mansur Hashemi, çev. Abuzer Dişkaya, İstanbul: Mana Yayınları, 2016, 360 s.

Muammer İSKENDEROĞLU\*

İslam toplumları tarihinin son iki asrının en önemli meselesi Modern dünyanın meydan okuması ile nasıl başa çıkılacağına cevap aramakla geçtiği söylenebilir. Bu arayışta Gelenekçi ya da Modernist ikilemini aşmaya çalışan üçüncü yol olarak ortaya çıkan İslami entelektüalizm birçok Müslüman toplumda en cazip yaklaşım olarak

---

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muammeri@sakarya.edu.tr.

görülmüş ve bu yaklaşımın her dönemdeki temsilcileri o dönemin genç kitlelerini peşlerine takmışlardır. Süreç içerisinde olgunlaşan bu gençler kendilerini kaptırdıkları cazibenin kendilerini ve toplumlarını nereye götürdüklerini sorgulamaya başladıklarında, karşımıza çok ilgi çekici hikâyeler çıkmaktadır. Mansur Haşimi bu eserinde bir anlamda kendisinin İran'ın İslamcı aydın veya düşünürleriyle olan hikâyesini okuyucuya sunuyor.

Haşimi çok geniş yelpazeyi kapsayan İslami entelektüalizm hareketi içinden, bu hareketin tarihi seyri içinde her biri bir dönüm noktası olan dört önemli şahsiyeti seçip her birinin görüş ve düşüncelerini birer bölümde değerlendiriyor: İlk bölümde Ali Şeriatî, ikinci bölümde Abdülkerim Suruş, üçüncü bölümde Muhammed Müçtehit Şebusterî ve son bölümde de Mustafa Melikiyan. Bu bölümlere ilave olarak yazar daha önce dinî aydınlanma ile ilgili yazdığı dört yazıyı ek olarak veriyor. Yazar her bir düşünürün fikri seyrini kendi görüşlerinden hareketle ortaya koyup gerektiğinde bu görüşlerin eleştirisini sunuyor.

Ali Şeriatî'ye ayırdığı ilk bölüme Haşimi, onun faaliyetlerine başladıktan kısa süre sonra toplum üzerinde beklediğinden fazla bir etki yaptığı, daha hayattayken projesinin meyve verdiği ve devrimci pek çok grubun onun ideallerinin peşinden gitmeye başladığı gerçeğini hatırlatarak başlıyor. Ardından da daha hayatta iken onunla ilgili yazan bir grubun her durumda onu savunurken, bir diğer grubun da her durumda ona muhalif olmaya devam ettiğini vurgulayıp, her iki grubun da bu mutaassıp tavrını eleştiriyor. Ona göre, Şeriatî'yi sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için onun külliyatı hakkında doğru bir tasavvura sahip olmamız gerekir: "Bu külliyat çoğu Şeriatî'nin konuşmalarının yazılı hale getirilmesinden oluşan telif, tercüme, mektup ve şiirlerden oluşmaktadır". Haşimi'nin külliyatla ilgili dikkat çektiği hususlar, şifahi konuşmalardan oluşan eserlerde Şeriatî'nin tam bir hitabet ustası, kavram ve ibareler bulmada özel bir yeteneğe sahip tam bir kelime ustası olduğudur. Onun nesir yazılarına da şiirsel bir üslup hâkimdir. Yazara göre bütün bu hususların güçlü sloganlar üretmekle sonuçlanacağı açıktır. Fakat bu sloganlar uzun vadede takipçilerine ne kazandırmıştır?

Haşimi, Şeriatî'nin düşünce dünyasının temel unsurlarını din, Marksizm ve varoluşçuluğun oluşturduğunu ifade ediyor. Onun çözüm aradığı sorunlar zamanının üç faciası olarak nitelendirdiği ideoloji fakirliği, siyasi anlaşmazlıklar ve sınıfsal çelişki ve çatışmalardır. Onun bu sorunlara önerdiği çözüm tevhide dünya görüşüdür. Bu görüş din, Marksizm ve varoluşçuluktan oluşan bir terkip olup, unsurları insanla insanın, tabiatın ve Tanrı'nın birliğini açıklayıp temellendirir. Bir dünya görüşüne, yani bir ideolojiye sahip olmak gerektiğini savunan Şeriatî, böyle bir ideoloji de kurmuştur. Onun ideolojisinin dikkat çeken bir özelliği felsefe ve bilime karşı

oluşudur. Haşimi, Şeriatî'nin bu bağlamda bir yerde “Düşünsel olarak pratik ve amelî yönü bulunmayan fikir ve düşünceler üzerinde durmamamız gerekir”, değinir ve bir başka yerde de “Ben âlim olmayanları, kafalarını pratik yönü bulunmayan malumat ve enformasyonla dolduranlardan daha değerli görüyorum.” dediğini aktarır. (s. 41). Haşimi, Şeriatî'nin bu iddialarının her hangi bir delile dayanmadığını vurgular ve ‘bizler felsefe ve bilimin zihni nasıl kirlettiğini bilemediğimizden şaşkınlık içinde kalabiliriz.’ der. (s. 41) Bilim ve felsefe düşmanlığı ve ilimden nasibi olmayan yığınları daha değerli görme anlayışı, sadece İran'ın İslamcı entelektüellerinin zihniyetlerinin bir özelliği değildir. Bu zihniyetin temsilcilerine hem geçmiş hem de günümüz Türkiye'sinde de bolca rastlamak mümkündür. Bu tip entelektüeller toplumların bilgi seviyesi arttıkça kendilerine rağbetin azalacağını gayet farkındadırlar.

Haşimi, Şeriatî'nin kendini kolayca eleştirebilmesinin onun iyi yönlerinden bir olmasına rağmen, onun takipçilerinin bu eleştirel bakış açısından oldukça uzak olduklarını ve bu nedenle de Şeriatî'nin görüş ve eserlerinin insafli bir şekilde ele alınıp değerlendirilemediğini ifade ediyor. Ona göre, Şeriatî'nin en büyük sorunu kendini öğretmenlik makamında görmesi ve eserlerini de derin araştırma ürünü olmaktan ziyade bu öğretmenlik amacına uygun tarzda vermesidir. Görünen o ki, Şeriatî de bunun farkındadır ve zaman zaman araştırma ve tahkik yapmak istediğini, fakat buna fırsat bulamadığını ifade etmektedir. Haşimi'ye göre, Şeriatî'nin tarih ve diğer birçok alan ile ilgili bilgilerinin ilmi bir değeri yoktur. Şeriatî eserlerinde kullandığı teknik tabir ve kavramlarda çok dikkatsizdir; bu kavramları bazen muğlak anlamda kullanır, bazen de tamamen yanlış anlamda kullanır ve bu da onun düşüncesinin çelişkiler barındırmasına sebep olur. Şeriatî'nin eserlerinin bir diğer problemi de aşırı sloganik unsurlar içermesidir. Şeriatî adeta bu sloganik söylemle ve yukarıda bahsedilen bilim ve felsefe karşıtlığı ile bu alanlardaki eksikliğini örtmeye çalışmaktadır. Haşimi'ye göre, Şeriatî'nin ders notlarından oluşan “Felsefenin Tarihi Gelişimi” felsefeye en ufak bir aşinalığı dahi olmadığını göstermektedir. Onun “Bizim derdimiz insanların okuma-yazma bilmemesi ile değil, aydınlarımızın yarım yamalak bildikleriyle.” sözünü aktaran Haşimi şu değerlendirmeyi yapar: ‘Şeriatî'nin yanlış olan birinci hükmünün kaynağı onun bilim karşıtlığıdır. Ancak maalesef bu sözün ikinci kısmı en azından kendisi hakkında tamamen doğrudur.’ (s. 115) Bu sözün sadece Şeriatî hakkında değil, Türkiye'de kendini İslamcı aydın olarak pazarlayıp aydın eleştirisi yapan şahsiyetler için de doğru olduğunu burada vurgulamalıyız.

Haşimi, Şeriatî'nin en seçkin varisi olarak gördüğü Suruş'u ikinci bölümde ele alıyor. Ona göre, Suruş'un düşünsel serüveni her biri bir öncekinin bağrından çıkmış altı dönemde ele alınabilir ve bu dönemlerin bariz farklılıklarla birbirinden ayrıldığı söylenebilir. İlk dönem Suruş'un bir Marksizm eleştirmeni olarak fikri ve ideolojik tartışma alanına adım atmasıyla başlar. Bu dönemde Suruş, çoğu ders notları ve



konferanslarının yazıya dökülmesinden oluşan çokça eser vermiş ve oldukça da etkili olmuştur. Haşimi'ye göre, Suruş'un bu dönemdeki eserlerinin güçlü yönleri istidlalî olmaları, eleştirel düşünceye dayanmaları ve ister Doğulu ister Batılı olsun insanlığın ortak fikrî mirasından yararlanmaları, zayıf noktası ise zaman zaman ithamcı dahi olabilen hitabî ve şairane üsluplarıdır. İkinci dönemdeki eserlerinde Suruş insanî bilimlerin savunusu, Batı'nın mahiyeti ve Batılıların düşünce ve davranışlarının iyiliği ve kötülüğü, dinî entelektüalizmin tanımı ve teorisi gibi meseleleri tartışır. Bu bağlamda Suruş'un İran devriminin kültür komisyonunun bir üyesi olduğu dönemde dahi insanî bilimleri savunup İslami bilim üretme fikrini imkânsız görmesi Haşimi'ye göre takdir edilmesi gereken bir durumdur. Bununla birlikte Suruş'un bu dönemde de Batı'yı "maneviyatın battığı yer" olarak nitelemesi, Batı'nın bilim ve teknolojisine olumsuz yaklaşması dikkat çekicidir. Örnek olarak bir yerde şöyle der: "Teknolojinin sebep olduğu sorunları çözmek için zor yollar önermek yerine sorunu kökten ve daha basit yollara yönelerek çözelim. Örneğin; Tahran'ın trafik sorununu, metroyla çözmeye çalışmalıyız. Metroyu ancak kanaatkâr insanlar kullanır. Bir taraftan etkili propaganda aracılığıyla herkesi yeni çıkmış ürünleri satın almaya teşvik ediyorlar, diğer taraftan da sokaklardaki trafik ve kalabalıkların olmamasını istiyorlar. Bizim, acaba arabanın yerine bisikleti kullanabilir miyim? diye düşünmemiz gerekir... Hepsinden daha önemlisi ve devrimci olan ise, sadece midesini düşünen dünyaperest seçkin bir azınlığın kullandığı arabaları tamamen bir kenara bırakmak ve işçilerin işgücünü ve fabrikaları daha faydalı aletler icat etmek için kullanmak olacaktır." (s. 160) Haşimi'nin Suruş'tan alıntıladığı ve Heidegger kaynaklı görüşlerin tekrarı olarak gördüğü bu ve benzeri fikirler, Türkiye'deki İslamcı entelektüellerin eserlerinde de bolca karşımıza çıkmakta olduğu burada hatırlatılmalıdır. Haşimi'ye göre, Suruş modern yaşamın ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmadığından, teknoloji olmadan pek çok gereksinimin karşılanamayacağını da unutmaktadır. (s. 163) Dinî entelektüalizm bağlamında tartışılan en önemli mesele hiç şüphesiz dinî bilgi ile çağın bilgisi arasındaki ilişkidir. Mekân darlığı sebebiyle burada detaylarını sunamayacağımız bu mesele aynı zamanda Suruş'un düşünce serüveninin üçüncü döneminin de en önemli konusudur. Dördüncü döneminde Suruş din ile yaşamın diğer boyutları olan bilim, ideoloji, demokrasi, akıl, özgürlük, iman ve ruhaniyet arasındaki ilişkiyi inceler. Bu dönemde Suruş dinin ideolojiye dönüştürülmesini eleştirerek Şeriatî'nin bu bağlamdaki fikirlerini reddetmiştir. Suruş'un beşinci dönemde vardığı durak dini çoğulculuktur. Son aşamada ise Suruş nebevî tecrübeyi bir çeşit dinî tecrübe olarak sunmaktadır. Suruş'un bu düşünsel serüveninin nerede karar kılacağını şimdilik kestirmek zor olmakla beraber Haşimi'ye göre, onun da en önemli zaafı hemen bütün eserlerinde üslubunun hitabî olmasıdır. Yine onun Batı bilimine dair kullandığı kaynaklar sınırlıdır. Savunuculuğunu yapar görüldüğü insanî bilimlerin birçoğuna ya aşına değildir ya da tamamen yabancıdır. Modern kültür ve



düşünceyi tanımak için en kötü tercih olan analitik felsefenin bazı versiyonlarına vakıftır. Onun bakış açısı pek çok açıdan irfan (tasavvuf) ile maluldür. Meseleleri ele alırken derin ve ilmî araştırmalara yer vermez, meselelerin teknik kavramlarını doğru bir şekilde kullanmaya da dikkat etmez. Sonuç olarak, Haşimiye göre, tutarsızlıklarla malul bu düşünce sisteminin kalıcı olabileceğini söylemek pek mümkün görünmemektedir.

Haşimi eserinin üçüncü bölümünü çalışmalarına bir ruhanî olarak başlayıp daha sonra ünlü bir İslamcı aydına dönüşen Şebusteri'ye ayırır. Her iki dönemde de Şebusteri'nin temel meselesi modern dünyada dinin muhafazasını sağlayacak bir tefsirin ortaya konmasıdır. Haşimi, Şebusteri ile Suruş arasında fikrî yakınlığa dikkat çekmekle beraber, yukarıda da ifade edildiği gibi Suruş'un kaynaklarının analitik felsefe, bilim felsefesi ve epistemolojisi iken Şebusteri'nin İslam irfanı ve Alman felsefesinden beslendiğini ifade ediyor. İslam geleneği açısından aldığı havza eğitimi nedeniyle Şebusteri'nin İslamî ilimlere Suruş'tan çok daha iyi aşına olduğunu da vurguluyor. Haşimi'ye göre, Şeriatî, Suruş ve Şebusteri'nin ortak yönü her üçünün de dine siyasi kaygılarla yaklaşmalarıdır. Fakat Suruş gibi Şebusteri de Şeriatî'nin ideolojileştirdiği dini bundan arındırmak ister. Haşimi'ye göre, Şebusteri'nin dinin farklı şekillerde okunup yorumlanması ile ilgili görüşleri Suruş'un görüşlerinden daha açıklayıcı olmakla beraber yine de yetersizdir. Suruş gibi Şebusteri'nin de asıl kaygısı din ile siyaset arasındaki ilişkidir. Şebusteri dinin siyasî uygulamalar için bir ilham kaynağı olması gerektiğini, fakat siyasetçinin elinde bir araca dönüşmemesi gerektiğini ifade eder, ama bunun nasıl olması gerektiğini açıkça ortaya koymaz. Önceki bölümlerle kıyaslandığında Haşimi'nin Şebusteri'nin fikirleri ile ilgili sunumunun kısa ve değerlendirmesinin de eksik olduğu görülüyor.

Son bölümde Haşimi, dinî aydınlanmanın düşünsel macerasında önemli bir isim olarak gördüğü Mustafa Melikiyan'ın görüşlerini ele alır. Ona göre, her ne kadar Melikiyan resmî olarak ruhanî olup molla elbisesi giymese de Havza'da yetişip orada öğretim üyeliği yapmıştır. Onun şöhreti de yayınladığı eserler vasıtasıyla değil, eğitim faaliyetiyle olmuştur. O da selefi olan entelektüeller gibi yazılı üretimden çok şifahî üretime yönelmiştir. Melikiyan'ın da temel iddialarından birisi beşerî bilgi ve bilimlerin İslamlaştırılmasının ne mümkün ne de matlup olduğudur. Aydınlanmayı peygamberî bir misyon olarak gören Şeriatî ve Suruş'un aksine Melikiyan'a göre "Aydın ötelerden insanlar için bir haber getirmediği gibi insanların geleceğinden haber veren birisi de değildir. Dolayısıyla aydın hiçbir şekilde her iki anlamıyla peygamberâne risaletin misyonuna sahip değildir." (s. 271) Melikiyan'a göre, dindarlık ve modernite sorunu seleflerinin zannettiğinden daha derin ve esastır. Bu bağlamda o bir taraftan bilimsel dünya görüşünün zaaf ve fakirliğinden bahsederken diğer taraftan maneviyata olan ihtiyaçtan bahsederek din ve dindarlığa yer açmaya

çalışmaktadır. Ona göre, tarih boyunca toplumları ve bireyleri dine yönelten tek ortak ihtiyaç olmamıştır. Bu nedenle de farklı psikolojiler için farklı din ve mezhepler diğerlerine göre daha cazip ve kabul edilebilir görünmüştür. Bu durumda akılcılık mutlak ve tarih üstü bir dinle değil, tarihi bir dinin cevheri olan maneviyatla uzlaştırılacaktır. Ona göre eğer bir kurtuluş yolu olacaksa, bu akılcılık ve maneviyatçılığın uzlaştırılarak bunların her birine hakkını teslim etmekten başka bir yol olmayacaktır. Haşimi'ye göre, Melikiyan maneviyat dediği şeyin ne olduğuna ve ne gibi olumlu yönlerinin olduğuna açıklık getirmesi gerekir.

Haşimi'ye göre Şeriatî ile başlayıp Suruş ile zirve yapan ve Şebusterî ile derinlik kazanan İslami entelektüalizm, Melikiyan ile birlikte yeni soru ve sorunlara yelken açmış olarak sona erer. Bu noktada Haşimi'nin değerlendirmesi üzerinde derin düşünülmesi gereken bir husustur: "Böylece insanların hayatlarına daha çok dinî sokma sevdasıyla başlayan dinî aydınlanma hareketinin kendisi, yavaş yavaş dinî dünyadan ayrılarak önce dünyevî dine, ardından da manevî dine dönüşmüştür." (s. 283)

Sonuç olarak Haşimi dinî aydınlanma hareketine mensuplarının ulaştığı sonuç nedir ve bir bütün olarak bu proje şimdi ne durumdadır? sorusunun cevabının burada incelenen dört temsilcinin eserlerinin incelenmesiyle ortaya konduğunu ifade ediyor. Ona göre bu aydınların dertli ve samimi kişiler olduğunda şüphe yoktur. Ama bu onların görüşlerinin, her ne kadar şimdilik göz alıcı bir kabule sahip olsalar da, doğru oldukları ve kalıcı olacakları anlamına gelmiyor. Yazar'a göre dinî aydınlanmanın birçok müspet yönü mevcuttur, ama birçok eksikliği ve çelişkiyi de barındırmaktadır. Onun arzusu bir sonraki dinî aydın neslinin hitap neslinden çok hakem nesli olmaları, daha çok araştırma, düşünme, tarihî, ilmî ve felsefî delillerle temellendirilmiş teoriler üretmeleri ve sağduyuyu esas alan eleştirmenler olmaları, aceleyle üretilmiş teorilerden ziyade daha iyi düşünülmüş derin üretimlerde bulunmalarınıdır.

## ***The Character of Christian-Muslim Encounter: Essays in Honour of David Thomas***

Eds. Douglas Pratt, Jon Hoover, John Davies and John Chesworth,  
Leiden: Brill, 2015, 620 s.  
Muammer İSKENDEROĞLU\*

Bu eser uzun yıllar çalıştığı Birmingham Üniversitesi'nden emekliye ayrılışı vesilesiyle David Thomas'a sunulan bir Armağan Kitap'tır. Bu yazımda ilk olarak, arkadaşları ve benim de aralarında olduğum öğrencilerinin kaleme aldığı otuz üç makaleden oluşan bu kitabın içeriğinden kısaca bahsedip, ardından David Thomas örneği üzerinden bir bilim insanının nasıl Armağan Kitap hak ettiğine ve ülkemizde bu geleneğin neden yerleşmediğine dair değerlendirmeler yapacağım.

David Thomas İngiliz edebiyatı ve Teoloji lisans eğitimi almış, İslam çalışmalarında doktora yapmış, ardından Anglikan Kilisesi'nde papazlık ve Birmingham Üniversitesi'nde ağırlıklı olarak İslam ve Hıristiyan ilişkileri üzerine öğretim ve araştırmalar yapmış, bu süreçte İngiltere içinde ve dışında Hıristiyan-Müslüman ilişkilerinin geliştirilmesi amacıyla yönelik teorik ve pratik faaliyetlerde bulunmuştur. Onu tanıtma adına eserin giriş bölümünde ilk olarak Kilise'den mesai arkadaşı John Davies, David Thomas'ın kısa bir biyografisini kaleme alıyor, ardından da doktora öğrencisi Albert Walters hocasıyla ilgili hatıralarını ve kanaatlerini sunuyor. Bu giriş yazılarında dikkat çeken husus David Thomas'ın akademik ve dinsel-toplumsal faaliyetleri dengeli ve başarılı bir şekilde icra ettiği vurgusudur. Akademisyenlerin, özellikle de ilahiyatçıların toplumdaki kopuklukları ülkemizde de çokça eleştiri konusu olan bir husustur. Burada arzulanan akademisyenin, özellikle de ilahiyatçının akademik birikimiyle topluma inmesi ve toplumun bilgi ve ahlaki seviyesini yükselmeye çıkarmaya çalışmasıdır. Bu bağlamda ülkemizde akademik ünvanlarla topluma inen ilahiyatçıların birçoğunun, özellikle de medyatiklerin, akademik dünyada irapta mahalleri olmadığı gibi toplumun seviyesini yükseltmek yerine daha da batırdıklarını söylemek hiç de haksızlık olmaz sanırım.

Armağan Kitap'ın bu giriş bölümü ardından gelen makaleler üç temel kısım altında toplanmış. İlk kısım, Ortaçağ'a kadarki dönemde İslam ve Hıristiyan-Müslüman ilişkileri çalışmalarına dair makalelerden oluşuyor. Bu bağlamda katkıda bulunan yazarlar, İslam'ın yayılışı ile birlikte Hıristiyan teologların karşı propaganda amacıyla ürettikleri metinlerden başlayarak, Hıristiyan inancının temel öğretilerini Müslümanlara açıklama amacıyla ürettikleri eserlere; Hıristiyan dini felsefe örneği

---

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muammeri@sakarya.edu.tr.

olarak bir düşünürün görüşlerinden, Arapça'nın üstünlüğüne dair iddialara Hıristiyan düşünürlerin reddiyelerine dair metinlere; Müslümanların haçlılara karşı daha aktif tutum almaları gerektiğini savunan Müslüman düşünürlerin metinlerinden, kelimeler ve tasavvufta yöntem sorununu tartışan düşünürlerin metinlerine; Hıristiyanların İslam'a dair daha müspet bakış açısıyla yazdıkları metinlerden, Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanlara uyguladıkları zımmi statüsü ile İngilizlerin Yahudilere uyguladıkları benzer statüye dair metinlere; Hıristiyanlar arasında yaygın, Yahuda'ya miras kalan gümüş takı masalının hikayesinden, Koptik Hıristiyanlarının Müslümanlarla tartışmalarda Kutsal Kitap'ın nasıl kullanılması gerektiğine dair kurallar sunan metinlere kadar çok geniş yelpazede metin ve konuları inceleyip değerlendiren makaleler takdim ediyorlar.

Eserin ikinci kısmı modern dönem başlarından günümüze uzanan geniş bir zaman aralığı içinde yine geniş yelpazede konuları içine alan makalelerden oluşuyor. Bu bağlamda katkıda bulunan yazarlar, 16. asır İspanya ve İtalya'da Müslümanlarca üretilen Hıristiyanlık karşıtı polemik eserlerin incelenmesinden başlayarak, yine aynı asırlarda Osmanlı'nın Avrupa ile ilişkilerine, onların hoşgörüsünün farklı okunuşuna ve bu dönemde Batı'da İslam ile ilgili üretilen literatürün değerlendirilmesine; 19. asır Anglikan misyonerlerinin Hindistan'da hadislerin nasıl anlaşıldığına dair çalışmalarından, aynı dönemlerde Mısır'da Müslümanların Hıristiyan misyonerlere yönelik polemik türü eserlerinin analizine; Malay toplumunda etkili tefsir metinlerinin incelenmesinden, modern dönemde Hindistan'da azınlıkta kalan Müslüman ve Hıristiyanların haklarını koruma adına birbirleriyle dayanışmalarının ele alınmasına; Kur'an'ın cemine dair modern tartışmalardan, Sudan ve Sahra altı Afrika ülkelerindeki Hıristiyan Müslüman ilişkilerinin ele alınmasına; ve son olarak modern İtalya'da toplum önderi olarak imamın rolünün ele alınmasına kadar farklı konuları inceleyip değerlendiriyorlar.

Eserin son kısmı daha çok güncel meseleler ve geleceğe dönük beklentilerle ilgili makalelerden oluşuyor. Bu bağlamda katkıda bulunan yazarlar, Hıristiyan-Müslüman ilişkilerinin bu günkü genel durumundan, daha özelde Dünya Kiliseler Birliği ve Katolik Kilisesi'nin 20. asırdaki ekümenik ve dinler arası diyalog çalışmalarına; Ortodoks Hıristiyanlar ve Müslümanların çevre anlayışlarından ve çevre bağlamında ortaya çıkan diyalog imkanından, maneviyat bağlamında Hıristiyan-Müslüman karşılaştırmasına; Anglikan Kilisesi öncülüğünde Hıristiyan ve Müslüman alimler arasında başlatılan Köprüler Kurma Semineri'nin yerel ve bölgesel etkilerinden, daha özelde Anglikan Kilisesi'nin dinler arası diyalog teolojisinin incelenmesine; Anglikan ayininde mekan kullanımının değişik dini gelenekler arasındaki ortak toplantılarda nasıl kullanabileceğinden, Hıristiyan-Müslüman ilişkilerinde Kutsal metinlerin

otoritesine; son olarak da diyalog sürecinde dönüşen misyon anlayışına bir çok konu ve problemi gündeme getirip değerlendirmelerde bulunuyorlar.

Armağan Kitap'ın içeriğine dair bu kısa özetten sonra bir bilim insanının nasıl Armağan Kitap hak ettiği sorusuna David Thomas örneği üzerinden cevap verelim. David Thomas çeyrek asır çalıştığı Birmingham Üniversitesi'ne bağlı Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations'ın en gayretli öğretim üyelerinden biriydi. Müslüman ve Hıristiyanların ortaklaşa kurdukları bu merkezde öğretim üyelerinin de bir kısmı Müslüman bir kısmı Hıristiyan'dı. Ne var ki Müslümanların akademik kifayetsizlikleri burada da kendini gösteriyordu. Bu açıdan benim ve dünyanın değişik ülkelerinden lisansüstü çalışmalar için merkeze gelen diğer öğrenciler için David Thomas'ın akademik danışmanlığında çalışmak büyük bir şanstı. Hoca danışmanı olduğu öğrenciler ile düzenli olarak görüşürdü. Görüşmeye başlamadan önce öğrencisine içecek ikramını self servis mutfaktan bizzat kendisi getirirdi. Görüşmelerde tartışılan hususları hoca özet halinde tutanağa kaydeder, bir sonraki görüşmenin konusunu ve tarihini de öğrenci ile belirleyip karşılıklı olarak tutanağı imzalarlardı. Öğrenci yazma aşamasına geldiğinde yazdığı kısmı görüşme öncesi danışmana gönderir, o da okuyup notlandığı metni öğrenciyle tartışır, tekliflerini ve tavsiyelerini sunar. En sonunda tez tamamlandığında tezi tekrar baştan sona okur ve son tekliflerini sunar. Teklifleri ve tavsiyeleri değerlendirmeye alıp almama öğrenciye kalmıştır. Çünkü tez savunmasında danışman hoca jüri üyesi değildir ve dinleyici olarak dahi tez savunmasında yer almamaktadır; öğrenci tezini tek başına savunmaktadır. Burada yazdıklarımız Türkiye'de, özellikle de İlahiyat fakültelerinde lisansüstü çalışma yapmış olanlar için anlaşılması zor hususlardır. Zira akademisyenlikle alakası olmayan, çoğu hak etmeden akademik ünvan almış, öğrencisinin yazdığını okuyup tavsiyede bulunmak bir yana, öğrencisinin ne çalıştığını dahi bilmeyen sözde danışmanlardan öğrencilerin öğrendiği kendilerine ve diğer sözde akademi üyelerine nasıl hizmet edileceğinden başka bir şey değildir.

David Thomas'ın Islam and Christian-Muslim Relations dergisinin editörü olması da biz öğrencileri için bir avantajdı. Hoca en basitinden dergiye gelen akademik kitaplardan birisini bize verir, derginin eski sayılarından değerlendirme yazılarını örnek olarak kitapla ilgili yazı yazmamızı ister, bu yazıyı düzeltip dergide yayınlar. Sempozyum katılımları vb. akademik faaliyetlere de bizi teşvik eder ve bizlerle beraber panel sunumları yapardı. Bu amaçla önce bize tebliğ nasıl hazırlanacağını anlatır, tebliğleri yazdıktan sonra bize merkezde sunum provası yaptırır ve ardından zamani gelince hazırlıklı olarak sempozyuma götürürdü.

Arapça bilen öğrencilerle David Thomas ayrı bir klasik metin okuma grubu kurardı. Bu grupta bir klasik metin seçer, katılımcılar arasında paylaşır, her bir

katılımcı kendi bölümümü çevirip yazılı olarak diğer katılımcılara sunar, ardından en uygun çeviri için çaba harcardık.

David Thomas'ın merkezde tüm öğrencilere yönelik bir faaliyeti her hafta Çarşamba günü öğleden sonra gerçekleştirilen tartışma programına moderatörlük yapmaktı. Bu amaçla önce bir hafta önceden bir konu belirlenir, bu konuyla ilgili gerekli kısa okuma metinleri varsa bunlar tespit edilir ve katılımcılara sunulur, sonraki hafta katılımcılar hazırlıklı olarak gelip konuyu tartışırlardı. Çok farklı ülkelerden değişik mezhep ve anlayışa sahip Müslüman ve Hıristiyanların tartışmaları katılımcılar için farklı bir tecrübe olurdu.

Hiç şüphesiz kurumsallaşmayı asırlar öncesinden sağlamış bir ortamda bir de iyi bir akademik danışmanla çalışma fırsatı yakalamak, akademik dünyanın saygın bir müstakbel üyesi olma yolunda elde edilmiş büyük bir şanstır. Üzülerek ifade etmeliyiz ki, ülkemizde, özellikle de yarım asırlık bir geçmişi dahi olmayan ve seviye yükseltmek yerine gittikçe daha da düşüren ilahiyat fakültelerinde böyle bir fırsat elde etmek umutsuz bir vaka olarak kalmaya devam ediyor. Çoğu kanunla bir gecede akademik ünvan alan ve güya akademik çalışma yaptıran ilk neslin akademik ünvan verdiği sonraki nesilden görmedikleri akademik danışmanlığı öğrencilerine yapmalarını beklemek hayalperestlik olur. Ne yazık ki danışmanlarının tezlerini okumadıklarından şikayetçi olan bir çok öğretim üyesinin resmiyette akademik danışmanlık yaptıkları öğrencilerinden de aynı şikayeti dinlemekteyiz. Bu kısır döngü bu şekilde sürüp gidecek gibi de görünüyor. Bu süreçte akademik kifayetsizliklerini örtmeye çalışan sözde danışmanlar öğrencilere her türlü gayri insani muameleyi reva görüyor. Danışmanıyla resmi ilişkisi biten öğrenci de maruz kaldığı eski muamelenin intikamını hem eski danışmanından hem de yeni öğrencilerinden alıyor. Böyle bir sürecin sonunda kim kime niçin Armağan Kitap sunsun?

## ***Şerîf Murtazâ'nın Emâlî'sinde Kur'an Müşkilleri ve Müteşâbihleri***

Celil Kiraz, İstanbul, Emin Yayınları, 2010, 536 s.

Murat BAHAR\*

Müellifin söz konusu eserinde öncelikli muhatap kitlesini Tefsir camiası oluşturmakla beraber Şerîf Murtaza'nın (355-436) Şiî bir müfessir olması, fikhî meselelere yer vermesi, kelâmî konulara değinmesi hasebiyle de genel olarak bütün

---

\* Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi, muratbahar25@gmail.com

akademik çevreyi muhatap aldığı anlaşılmaktadır. Bu sebeplere binaen günümüzde de baskısı bulunan eserin burada tanıtımının yapılmasının oldukça önem arz ettiği ve fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

Eserin genel olarak amacının; Şii bir müfessir tarafından Kur'an'ın müşkil ve müteşâbih ayetlerine nasıl bakıldığına ortaya konulması olduğu görülmektedir. Ayrıca söz konusu yaklaşımların genel Şii yorumlarından farklı olarak akli yaklaşımları içeren yönünün de gösterilmek istendiği anlaşılmaktadır. Söz konusu amacını da müşahhas bir örnek olması adına Murtaza'nın, Kur'an'ın müşkil ve müteşâbihlerine yaklaşımı ile sınırlamaktadır. Burada belirtilen amaca hakkıyla ulaştığının ve çalışmasına tayin ettiği sınırı hakkıyla gözettiğinin önemle belirtilmesi gerekmektedir.

Kiraz'ın bu tutumunu eserin hemen her bölümünde yerine getirdiğinin tespit edilmesiyle beraber çalışmanın tafsili bir şekilde sunulmasının zaruret arz ettiği düşünülmektedir. Buna binaen Kiraz'ın, Şii âlim Şerif Murtaza'nın *Emâli* (Ğurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid) adlı eserinde yer alan, Kur'an'ın müşkilleri ve müteşâbihlerine dair serdettiği yorumlarını derleme ve değerlendirme yaparak ortaya koyduğu bu eser, isminden de anlaşıldığı üzere Kur'an ilimlerinden iki önemli ilmin alanına girmektedir: Müşkilü'l-Kur'an ve Müteşâbihu'l-Kur'an. Ancak hemen belirtilmelidir ki eser, bu alanları temsil etmekle beraber ayetlerin yorumlarında hadis, fıkıh, kelim ve itikad gibi alanların alt başlıkları ile de yakından ilişkilidir. Bu ilimlerin Şii bir âlim tarafından pratiğe döküldüğü *Emâli* isimli eser ise, söz konusu ilimlere Şia'nın nasıl baktığı ve ayetleri nasıl te'vil ettiklerini göstermesi ve pratik örnekler de sunması yönüyle ayrı bir öneme sahiptir.

Diğer yandan Kiraz, *Emâli*'de Şerif Murtaza'nın dağınık bir şekilde yer alan Kur'an'ın müşkilleri ve müteşâbihleri ile ilgili yorumlarını kendisinin topladığını, bunları toplarken de *Emâli*'nin kaynaklarını belirli ölçüde ortaya koyduğunu, müelliften sonra yaşayan kimselerin görüşleri Şerif Murtaza'nın görüşleri ile karşılaştırılmak suretiyle ne denli kabul gördüğünü belirterek, önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Örneğin; Kiraz kendi çalışmasının birçok yerinde Murtaza'nın, Şii kimliğini ortaya koymakla beraber mutezileden de büyük oranda etkilendiğini tespit etmekte bu açıdan önemli değerlendirmeler sunmaktadır. Ayrıca Şerif Murtaza'nın kaleme aldığı eserinde Kur'an'ın müşkil ve müteşâbihlerinin teorik planda açıklanıp, söz konusu açıklamaların pratiğinin sunulmasındaki önemi fark eden Kiraz, bu durumu da okuyucu ile buluşturmakta, mezhebi yaklaşımların etkilerini ortaya koymaktadır.

Kiraz'ın bu çalışmasından önce ve sonra yapılmış çalışmalara bakıldığında Kur'an'ın müşkil ve müteşâbihlerine dair hazırlanmış oldukça fazla araştırmayla



karşılaşılmaktadır. Bunlardan kimisi herhangi bir müfessirin yaklaşımlarına yer verirken kimisi de doğrudan Kur'an'a yönelmekte ve kendince tespit ettiği müşkil ve müteşâbih ayetleri ele almaktadır. Kiraz'ın bu çalışmasının söz konusu literatürdeki yeri/önemi ise Kur'an'ın müşkil ve müteşâbih ayetlerini, önde gelen şii bir âlimin nasıl yorumladığını göstermesinde yatmaktadır. Hatta bundan da önemlisi söz konusu ayetlerin şii ve mutezili bakış açısıyla tefsir edilmesini göstermesidir.

Görebildiğimiz kadarıyla Şerif Murtazâ'nın Emâlî isimli eseri üzerine Celil Kiraz'dan daha önce yapılmış akademik bir araştırma bulunmaması Kiraz'ın eserinin değerini bir nebze daha artırmaktadır. Kendisinin çalışmasından sonra Muhammed Coşkun tarafından "Mutezili-Şii Kur'an Yorumu Açısından Emâlî'l-Murtazâ – Ru'yetullah ve Kaza-Kader Örneği-" isimli bir makale ile Mehmet Zülfi Cennet tarafından *Şii/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu –Şerif Murtazâ Örneği-* isimli bir de kitap yayınlanmıştır. Bu çalışmalara kapı araladığının düşünüldüğü Kiraz'ın eserinin farklı olan yönü ise çalışmaların isimlerinden de anlaşılacağı üzere müstakil olarak Müşkilü'l-Kur'an ve Müteşâbihü'l-Kur'an konularını Şii-Mutezili bakış açısıyla ve oldukça tafsili bir şekilde sunmasıdır.

Kiraz ve Emâlî'nin, ifade edilen bu önem, sınır, metod ve literatürdeki konumlarının ortaya konulmasından sonra Kiraz'ın eseri tafsili olarak değerlendirilecek olunursa:

Kiraz, eserini müşkil ve müteşâbih olmak üzere iki kısım üzerinde oluşturmaktadır. Bu kısımları dört bölüm altında inceleyen Kiraz, ilk üç bölümde Müşkilü'l-Kur'an'a, dördüncü bölümde de Müteşâbihü'l-Kur'an'a dair Murtazâ'nın açıklamalarına yer vermektedir. Bunların alt başlıklarında da birinci bölümde; Kur'an'ın bütüncül ve tutarlı bir kitap oluşuyla ilgili müşkilleri, ikinci bölümde; edebî bir kitap olmasıyla ilgili olan müşkilleri, üçüncü bölümde; Allah'ın adâlet, Hz. Peygamber'in (sav) ismet sıfatıyla ilgili olan müşkilleri, dördüncü bölümde ise yalnızca; Allah'ın zatıyla ilgili teşbih ifade ediyor gibi görünen ayetlere dair müteşâbihleri değerlendirmektedir.

Celil Kiraz, ortaya koyduğu söz konusu eserini Şerif Murtazâ'nın dağınık olan görüşlerinden hareketle oluşturması hasebiyle müelliften alınan bilgileri, sırasıyla eserinde yansıtmak yerine kendisinin uygun gördüğü bir metotta okuyucuya sunmaktadır. Şöyle ki çalışmasının tasnif ederken Kur'an'ın müşkilleri ile ilgili olan görüş ve yorumları ilk üç bölümde, müteşâbihleri ile ilgili olan yaklaşımları ise dördüncü bölümde ele almaktadır. Bu paylaşımdan anlaşıldığı kadarıyla Kiraz, Şerif Murtazâ'nın eserini her ne kadar müşkil ve müteşâbih konularını birlikte ele almak suretiyle değerlendirirse de çalışmasının büyük bölümünü Kur'an'ın müşkilleri konusu oluşturmaktadır. Zira Müşkilü'l-Kur'an ve Müteşâbihü'l-Kur'an diye iki ana kısma



ayrılan eserin bir, iki ve üçüncü bölümleri müşkil meselesine, dördüncü bölüm ise müteşâbih meselesine ayrılmıştır ki bu bölüm pek yekûn da tutmamaktadır.

Kiraz'ın bu tasnifinden de hâsıl olan kanaat ifade edildiği gibi eserin aslında Kur'an'ın müşkilleri ele alan bir çalışma olduğu yönündedir. Çalışmasının başlığını ise müşkil ve müteşâbih alanlarını eşit düzeyde ifade ediyor izlenimini vererek atmış olması uygun görünmemektedir. Zira ifade edildiği gibi çalışmanın oldukça cüz'î bir bölümü müteşâbih meselesine ayrılmıştır. Bu açıdan Kiraz'ın eserini, müteşâbihe dair örneklerini artırarak iki farklı çalışma ortaya konmasının daha uygun olacağı düşünülmektedir. Diğer yandan belirtilmesi gerekir ki Kiraz'ın eserinin bölüm ve alt başlıkları her ne kadar çalışmaya muvafık olsa da birçok yerde fazlasıyla uzun durmaktadır. Bu sebeple de eserin içerisindeki başlıkların veciz bir üslupla tekrar düşünülmesinin; meramı ifade, muhatabın anlamasını kolaylaştırma ve eğyarın manisini sağlama açılarından önem/fayda arz ettiği düşünülmektedir.

Eserinin giriş kısmını, Şerîf Murtazâ'nın hayatı, eserleri ve hassaten Emâlî (Ğurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid) isimli kitabına ayıran Kiraz, bu bölümde ayrıca Müşkilü'l-Kur'an ve Müteşâbihü'l-Kur'an ilimlerini de kısaca açıklamaktadır. Kendisinin bu açıklamaları, genellikle Emâlî dışındaki eserlerden, Ulûmu'l-Kur'an kitaplarından alınmış bilgilerden teşekkül etmektedir. Ancak bu açıklamaları sırasında Şerîf Murtazâ'nın konuya dair -açıkça belirtmiş ise- sözlerini, -belirtmemiş ise de- muellif hakkında kendisinde hâsıl olan kanaatini de zikretmeyi ihmal etmemektedir.

Bu açıklamaları esnasında Kiraz, Arapça'daki 'müşkil' kavramına dair daha önceden yapılmış tanımlardan ve getirdiği başka açıklamalarından da yola çıkarak söz konusu ilmin terim olarak şunu ifade ettiğini söylemektedir: "Müşkilü'l-Kur'an, Kur'an'daki sadece birbiriyle veya vakıyyla çelişkili gibi görünen ifadeleri değil, genel anlamda Kur'an okurken zihne takılan ve okuyucuya anlaşılması zor gelen her türlü ifadeyi içine almaktadır." Görüldüğü üzere Kiraz bu yaklaşımıyla Kur'an'da var olduğu kabul edilen müşkil durumların çerçevesini hayli genişletmekte ve ölçülemez bir hale getirmektedir.

Zira 'zihne takılması' ve 'okuyucuya zor gelmesi' ifadelerine bakıldığında kimin zihnine ve hangi tür okuyucuya? soruları gündeme gelmektedir. Kendisinin de bu ifadeleri mutlak bir şekilde zikretmesi neticesinde her türlü zihin ve her türlü okuyucu, ayetlerin işkâlini belirlemede rol alacaktır ki bunun önünün alınması pek mümkün görünmemektedir. Bizatihi kişiden kaynaklı yetersiz bakış açısının ve donanımın, Kur'an'da -bu birey tarafından belirlenen yerlerde- işkâl varmış gibi bir vehme yol açacağı kabul edilecek olunursa bunun önü alınamaz hale gelmekle beraber bunlardan her bir yerli yersiz yaklaşımla muhatap olunması gerekecektir. Fakat bu ise kendi içerisinde dahi muhal bir durum oluşturmaktadır. Burada belirleyici olanın

ayetlerin birbiriyle ve vakiyla çelişiyor gibi görünmesinin olması gerektiği tarafımızca düşünülmektedir. Zira ancak bu şekilde ‘her kafadan bir ses(!)’ çıkmasının önüne geçilebilir ve her çıkan ses ile muhatap olma zorunluluğu izale edilebilir diye düşünülmektedir.

Müellif, Müşkilü’l-Kur’an konusunu bu şekilde ele almasının ardından literatür bilgisi vermeyi de ihmal etmemektedir. Söz konusu literatür bilgisini ise; ‘seleften gelen eserler’ ile ‘ülkemizde yazılan ve tez olarak çalışılan’ şeklinde iki başlık altında sunmakta, otuzdan fazla çalışmanın adını zikretmekte, bu vesileyle de okuyucusuna farklı kaynakları da sunmaktadır. Müteşâbih meselesinin izahından sonra da benzer şekilde literatür bilgisi veren Kiraz’ın bu hassasiyeti önem arz etmekte, takdirle karşılanmaktadır. Ancak literatür bilgisi verilirken kısa ve öz olarak bir literatür değerlendirmesinin de sunulmasıyla söz konusu önemin daha da artacağı, çalışmanın bu yönüyle kendi kimliğini daha net ortaya koyacağı düşünülmektedir.

Kiraz, Şerîf Murtazâ’nın Şîî imâmîlerin dinî liderliği görevine babası ve kardeşinden sonra atandığını, vefatına kadar bu görevini sürdürdüğünü belirterek söz konusu şîilik vasfını oldukça net bir şekilde ortaya koymakta, daha da pekiştirmektedir. Ayrıca müellifin, mutezile mezhebinden de oldukça etkilendiğini belirten Kiraz, Emâlî isimli eserde bu durumun açıkça görüldüğünü vurgulamaktadır. Burada mutezileden oldukça fazla etkilendiğini belirtmesinin yanı sıra, mutezilenin imâmet konusundaki anlayışında Şerîf Murtazâ’nın onlardan ayrıldığını ve şîâyâ bağlılığını sürdürdüğünü de sözlerine eklemektedir.

Kiraz, Şerîf Murtazâ’nın incelenen eserinin asıl adının; *Ğurerü’l-Fevâid ve Dürerü’l-Kalâid* olduğunu, fakat *el-Emâlî*, *Emâlî’l-Murtazâ*, *Ğurer* ve *Dürer* isimleriyle de meşhur olduğunu söylemekte ve eserin, genel itibarıyla seksen meclis ve müellifin daha sonradan eklediği Tekmile’den oluştuğunu belirtmektedir. Müellifin eserinin seksen meclisten oluşan bölümünü farklı zamanlarda talebelerine yazdırdığını, hacca gidip döndükten sonra eserini tamamlamak adına yorumlardan oluşan Tekmile bölümünü eklediğini de ifade etmektedir. Ayrıca Kiraz, söz konusu meclislerde işlenen konuların farklı zamanlarda ele alınması ve farklı zamanlarda yazılmasından dolayı eserin pek sistematığının olmadığını söylemektedir. *Emâlî* isimli eserde geçen müşkil ve müteşâbih ayetler ve yorumlarının belirli başlıklar altında sunulsa da pek sistematığı olmaması gerekçesiyle kendisinin yeniden başlıklandığını belirten Kiraz, *Emâlî*’de geçen söz konusu başlıkları ise çalışmasında zikretmemektedir. Kiraz’ın bu tutumunun Murtazâ’nın bakış açısını daha net bir şekilde görmememize neden olduğunu düşünülmektedir. Zira Murtazâ tarafından belirlenen bu başlıkların kısa bir bölümde ele alınıp aktarılması; Kiraz’ın ifade ettiği Şîî-Mutezîlî bakış açısını

bir başka açıdan ortaya koyması yönüyle önem arz ettiği ve bu hususta önemli bir dayanağın kaçırılmış olabileceği düşünülmektedir.

Diğer yandan Kiraz, Şerif Murtazâ'nın ayetleri yorumlama metoduna da yer vermekte ve bunu oldukça kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Evvela Şerif Murtazâ'nın, ayetler okunurken insanların aklına takılabilecek bir meseleyi soru şeklinde ortaya koyduğunu ve daha sonra bu sorunun cevabına yöneldiğini söylemektedir. Murtazâ'nın, söz konusu cevabı da genellikle birden fazla vecih ile açıkladığını, farklı ihtimalleri de göz önünde bulundurduğunu belirtmektedir. Ayrıca Murtazâ'nın ayetlerle ilgili sorduğu sorular ve bunlara verilen cevaplar incelendiğinde şiî düşünce yapısında olduğunu hemen fark edilebileceğini, ancak bununla beraber ilk dönem Şîa'sında olduğu gibi yalnızca ehl-i beyt'ten gelen rivayetlerle yetinmeyip akılcı yaklaşıma da önem verdiğini belirten Kiraz, bu yorum metodunda Mutezile'nin etkisinin mutlak olduğunu tespit etmektedir.

Diğer yandan Murtazâ'nın, eserinin bir kısmını, Şîa mezhebinin temel ilkeleriyle çelişir gibi görünen ayet ve hadisleri, bu ilkelerle uzlaştırmak amacıyla yazmış olduğunu düşündüğünü de belirten Kiraz devamla; söz konusu ayet ve hadislerin Müşkilü'l-Kur'an'ın kapsamına da girdiğini zikrederek bir nevi Şerif Murtezâ'nın pek de adaletsiz bir yaklaşım sergilemediğini ifade etmektedir. Öyle ki tercih ettiği ayetlerin Şîa ile olan ilişkisi sebebiyle müellifin/eserinin eleştirilemeyeceğini, bu ayetlerin müşkil ve müteşâbih konularına da dâhil olduğunu dolaylı olarak söylemiş olmaktadır.

Son olarak Celil Kiraz'ın çalışmasına dair sunulan bu izahların akabinde pratik aşamayı oluşturan bölümlere de kısaca değinilecek olunursa; Kiraz, bu bölümlerde yeri geldikçe Şerif Murtazâ'nın yorumlarına dair kendi kanaatini ortaya koymakta, kimi zaman eleştirip onun yaklaşımlarının yetersiz olduğunu ispatlamaya çalışırken, kimi zaman da müellif ile aynı kanaatte olduğunu, açıklamalarının yerinde ve diğer müfessirlerle mutabakat halinde olduğunu ifade etmektedir. Bu gibi yorumlarını sunması ile Kiraz, her ne kadar yadsınamaz bir gerekliliği ve konuları ele almak suretiyle dikkatleri yorumlara celp etme görevini yerine getirirse de söz konusu görüşlerini ayrı birer değerlendirme olarak sunması gerektiği düşünülmektedir. Zira bu şekilde bir ayrıma gidilmemesi sebebiyle ayetlerin yorumları esnasında serdedilen görüşlerin kime ait olduğunun ayırt edilememesi gibi bir probleme kapı aralanmaktadır. Kiraz, bu şekilde bir usul takip etmek yerine her bir bölümün yahut başlığın akabinde 'değerlendirme' başlıkları açarak veya yapmak istediği yorumlarına dipnotlarda yer vererek okuyucuya sunmuş olsaydı anlama, meseleyi kaçırma, ayırt etme veya görüşler arasındaki karışıklığı giderme bakımından daha tutarlı bir yol takip etmiş olabilirdi diye düşünülmektedir.

Şerîf Murtaza'nın *Emâli* isimli eserinden derlenerek ortaya konulan bu çalışma yukarıda birçok yönden ele alınıp tanıtımı yapılmıştır. Burada özellikle belirtilmesi gerekir ki her ne kadar çeşitli noktalarda söz konusu çalışmaya dair eleşitiriler sunulsa da ortaya konulan bu çalışma oldukça önem arz etmekte ve birçok açıdan fayda sağlamaktadır. Bu önem ve faydasını artıran en önemli saik ise teori ve pratiğın tek bir eserde beyan edilmesi olarak görölmektedir. Zira bu durum bir çalışma için ortaya konulması oldukça zor; ancak ortaya konulduğunda ise istifadesi hayli yüksek olan bir özellik arz etmektedir. Bu ve yukarıda sunulan daha birçok gerekçelerle Kiraz'ı, çalışmasından dolayı tebrik eder, ümmete faydalı kılmasını Rabbimizden niyaz ederiz.

Ve'l-Hamdu Lillâhi Rabbi'l-Âlemîn..

## YAYIN ESASLARI

- \* *Usûl İslam Araştırmaları* uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- \* Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- \* Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
- \* Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- \* Dergiye gönderilecek yazılar, <http://www.usuldergisi.com/myk> internet adresindeki “Makale Yazım Kılavuzu”na uygun yazılmış olmalıdır.
- \* Dergiye gönderilecek makaleler 7500 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerdeki özler 200 kelimeyi, anahtar kelimeler 5 kelimeyi geçmemelidir.
- \* Dergiye yayın kabulü sadece Usûl Makale Takip Sistemi (MTS) yoluyla yapılmaktadır. MTS’de doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- \* Dergiye gönderilen yazılar önce Yayın Kurulu tarafından, gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayımlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- \* Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- \* Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak *Usûl İslam Araştırmaları*’na aittir.

## EDITORIAL GUIDELINES

- \* *Usûl Islamic Studies* is an international, refereed, scientific, and an academic journal
- \* The journal is published biannually in April and October.
- \* The language of publication is Turkish and English
- \* The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- \* The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Writing Manual” which can be found via: <http://www.usuldergisi.com/myk>
- \* The articles that are sent for publication must not exceed; 7500 words for journal articles and 1500 words for review articles. The abstracts of the article must not exceed 200 words with up to 5 keywords.
- \* The applications for all publications must be made through the Usûl Publication Portal (MTS). All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- \* The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Publication Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- \* The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- \* The copyrights of the published articles belong to Usûl Islamic Studies Journal indefinitely.