

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

37.
SAYI

YIL: 22 OCAK - HAZİRAN 2017
ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Harran University Journal of Theology Faculty

جامعة الحران مجلة كلية الإلهيات

YIL: 22 SAYI: 37 OCAK - HAZİRAN 2017 ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Harran University Journal of Theology Faculty

جامعة الحران مجلة كلية الإلهيات

ISSN: 1303-2054 e-ISSN: 2564-7741

Sahibi / Owner

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager

Arş. Gör. Selim YILMAZ

Editör / Managing Editor

Yrd. Doç. Dr. Ömer SABUNCU

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Selim YILMAZ
Arş. Gör. Mahmut SABUNCU
Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Prof. Dr. Dr. Kasım ŞULUL
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Yrd. Doç. Dr. Ömer SABUNCU
Yrd. Doç. Dr. Abdullah KARTAL	Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT
Yrd. Doç. Dr. Fatma ÇAKMAK	Yrd. Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK
Yrd. Doç. Dr. Adnan MAMO	Arş. Gör. Selim YILMAZ
Arş. Gör. Mahmut SABUNCU	Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK

Adres / Address

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa
hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com <http://dergipark.gov.tr/harranilahiyatdergisi>

Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Âdem APAK Uludağ Ü. İslam Tarihi	Prof. Dr. Mehmet Azimli Hitit Ü. İslam Tarihi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN İstanbul Ü. İslâm Tarihi	Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Harran Ü. Tefsir
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL Cumhuriyet Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Musa YILDIZ Gazi Ü. Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ Selçuk Ü. İslam Tarihi ve S.	Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ Harran Ü. İslâm Mez. Tarihi
Prof. Dr. Ali BAKKAL Akdeniz Ü. İslâm Hukuku	Prof. Dr. Nevzat TARTI Yüzüncü Yıl Ü. Hadis
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ Çukurova Ü. Hadis	Prof. Dr. Osman GÜNER Ondokuz Mayıs Ü. Hadis
Prof. Dr. Ali YILMAZ Ankara Ü. Türk İslâm Edebiyatı	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Selçuk COŞKUN Atatürk Ü. Hadis
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM Cumhuriyet Ü. Hadis	Prof. Dr. Suat CEBECİ Sakarya Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU Ankara Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Ü. İslâm Hukuku
Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İslâm Mez. Tarihi	Prof. Dr. Turan KOÇ Sabahaddin Zaim Ü. Din. Fel.
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM N.E.Ü. Din Felsefesi	Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN Harran Ü. Hadis
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN Dicle Ü. Kelâm	Prof. Dr. Ziya KAZICI Sabah. Zaim. Ü. İsl. Tarihi
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL Ankara Ü. Tefsir	Doç. Dr. Atilla YARGICI Harran. Ü. Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER Marmara Ü. İslâm Felsefesi	Doç. Dr. Mehmet KATAR Ankara Ü. Dinler Tarihi
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA Marmara Ü. İsl. Mez. T.	Doç. Dr. Müftü SARUHAN Ankara Ü. İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ Ankara Ü. Türk İslâm Edb.	Doç. Dr. Şaban ÖZ Sütçü İmam Ü. İslam Tarihi
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT Selçuk Ü. Din Sosyolojisi	Yrd. Doç. Dr. Mahmoud Mısıri FSMÜ Hadis

Baskı

SONÇAĞ MATBAACILIK LTD. ŞTİ.
İstanbul Cad İstanbul Carsisi No:48/48-49
İskitler, 06070 Ankara, 90 (312) 341 36 67
www.uzundijital.com - uzun@uzundijital.com

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Prof. Dr. AdnanDEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Âdem APAK	Uludağ Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL	Cumhuriyet Üniv.	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ	Selçuk Üniversitesi	İslâm Tarihi ve Sanatları
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Akdeniz Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ	Çukurova Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ali YILMAZ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Asım YAPICI	Çukurova Üniversitesi	Din Psikolojisi
Prof. Dr. Baki ADAM	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU	Ankara Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. H. Hüseyin BİRCAN	Yüzüncüyıl Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Hasan ONAT	Ankara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM	Selçuk Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	Ondokuz Mayıs Üniv.	Din Psikolojisi
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	Dicle Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL	Ankara Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER	Marmara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Mehmet AZIMLI	Hitit Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA	Marmara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri tarihi
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT	Selçuk Üniversitesi	Din sosyolojisi
Prof. Dr. Mehmet KATAR	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Musa YILDIZ	Gazi Üniversitesi	Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Nevzat AŞIK	Dokuz Eylül Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman BİLEN	Dokuz Eylül Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Osman GÜNER	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman TÜRER	Atatürk Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	Selçuk Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN	Ankara Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Suat CEBECİ	Sakarya Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	Selçuk Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Turan KOÇ	S. .Zaim. Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ziya KAZICI	Marmara Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet ATALAN	Fırat Üniversitesi	Mezhepler Tarihi
Prof. Dr. Müfit SARUHAN	Ankara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ	Harran Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Şahin GÜRSOY	Gazi Üniversitesi	Sosyoloji
Doç. Dr. İsmail TAŞ	Selçuk Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Doç. Dr. Mehmet KATAR	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Doç. Dr. Ahmet TAŞĞIN	Dicle Üniversitesi	Din Sobyolojisi
Doç. Dr. Mehmet AKBAŞ	Artuklu Üniversitesi	İslâm Tarihi
Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK	Balıkesir Üniversitesi	Tefsir
Doç. Dr. Bekir TATLI	Çukurova Üniversitesi	Hadis
Doç. Dr. Veynel ÖZDEMİR	İnönü Üniversitesi	Hadis
Yrd. Doç. Dr. Adnan MAMO	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Yrd. Doç. Dr. Mahmoud MISRI	Fatih Sultan Mehmed V. Ü.	Hadis

37. Sayıda Katkısı Bulunan Diğer Hakemler

Prof. Dr. Murat Akgündüz	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Kasım Şulul	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Adnan Demircan	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hikmet Akdemir	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Muammer Cengil	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Musa Kazım Yılmaz	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İsa Çelik	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Abdulvahap Yıldız	Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Doç. Dr. Celil Abuzar	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Atilla Yargıcı	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hüseyin Akpınar	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Sami Kiliçli	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. M. Vehbi Şahinalp	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ali Temel	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ömer Sabuncu	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Kadri Önemli	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Fatma Çakmak	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ümit Akti	Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Şentepe	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mahmut Öztürk	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Bayram Ayhan	Ömer Halis Demir Ü. İslâmî İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Öz	Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk Habergetiren	Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Süreyya Eroğlu	Süleyman Demirel Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi
Dr. Ahmet Gündüz	Şanlıurfa Diyanet Eğitim Merkezi Müdürü
Uzman İdris Tüzün	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER

Editörden	8
Tasavvuf İliminde Hz. Peygamberin Rolü / The Role Of The Prophet Muhammad In The Knowledge Of Sufism	9
Ali TENİK	
Kastallâni'nin "Letâifu'l-Işârât Li Fünûni'l-Kıraât" Adlı Eserinin Kıraât İlimindeki Yeri / The Place of Kastalâni's Work Named Latâifu'l-Ishârât li Funûni'l-Qira'at in Science of Qira'at	31
Ahmet KÜTÜKOĞLU	
Kur'ân'da Geçen "Zakkum Ağacı" Üzerine Bir Literatür İncelemesi / A literature Examination on "Zaqqum Tree" in The Qur'an	57
Yunus Emre GÖRDÜK	
İslam Medeniyetinin Yeniden İnşası / Reconstruction Of Islamic Civilization	877
Celil ABUZAR	
Said Nursi'nin Kur'an'da Geçen Bazı Peygamberlerin Mucizelerine Yaklaşımı / Said Nursi's Approach To The Some Miracles Of The Prophets In The Koran	955
Mehmet Yusuf YAGIR	
Hz. Peygamber'in İslam Düşmanlığı Yapan Müşrik Ve Yahudi Elebaşlarının Öldürülmesi İçin Görevlendirdiği Sahâbiler / Companions Were Tasked By Prophet Muhammed For Killing Polytheist and Jew Who Working For Islamofobi	1177
Mehmet AKBAŞ	
Osmanlı Döneminde İlmî Tefsir Geleneğinin Oluşmamasının Sebepleri Üzerine / On Reasons Not Being Scientific Exegesis Tradition In Ottoman Period	1333
Ali BAKKAL	
Fıkh'ın Bilimleşme Sürecinde Muhâlif Mevâlî Fıkhı İle Tepkisel Arap Fıkhı / In The Process Of The Formation Of Science The Opposing Loyal Jurisprudence And The Interactive Arabic Jurisprudence	1533
Mehmet Nuri GÜLER	
"Uluslararası Yanlış Algılar Ve Doğru İslâm Sempozyumu"	195
Ömer SABUNCU - Abuzer Gaffâr SEVİM	
II. Uluslararası İslâm Tarihi Ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu	209
Ömer SABUNCU- Betül SARKOZ	
Bir İmam-Hatip Hocasının Hadis Bilgisi: Hadis Usûlü Dersleri	219
Mahmut SABUNCU	

Editörden

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin 37. sayısını ilim dünyasının istifadesine sunmuş bulunuyoruz. Fakültemizin 30. yılını kutladığı 2017 senesi, tüm faaliyet alanlarında olduğu gibi dergimizin de yenilenme sürecinin başladığı bir sene olmaktadır. İşbu ihya faaliyeti evvela editör kurulunda gerçekleştirildi. 37. sayımız itibariyle dergimizin editörlüğü şahsımıza tevdi edilmiş bulunmaktadır. Editör Yardımcılığı görevini ise Arş. Gör. Selim Yılmaz, Arş. Gör. Havva İslam Çelik ve Arş. Gör. Mahmut Sabuncu uhdelerinde bulunduracaklardır. Editör Kurulumuz mutad bir şekilde toplantılar yapmakta, Dergimizin niteliğini artırmaya yönelik çalışmaları titizlikle takip etmektedir.

Bu sayı ile birlikte dergimizin hakem ve danışma kurulu önceki sayılarda isimleri mezkûr olan akademisyenlerle iletişim sağlanarak yenilenmektedir. Bu çalışmanın bir sonraki sayımıza kadar tamamlanacağını ümit etmekteyiz. Bu vesileyle hakem ve danışma kurulu ile alakalı yaptığımız teklifi kabul eden ve bu konuda bizlerden desteklerini esirgemeyen hocalarımıza medyunu şükran olduğumuzun bilinmesini isteriz.

Ulusal hakemli bir dergi olan dergimiz için belirlediğimiz hedef mümkün olan en kısa sürede uluslararası seviyedeki indekslerde taranmak suretiyle uluslararası hakemli bir dergi haline gelmektir. İşbu hedefin ilk adımı olan ULAKBİM TR DİZİN'e başvurumuz tamamlanmış olup dergimiz, 37. sayı itibariyle izlenmeye başlanacaktır. ULAKBİM'in talepleri doğrultusunda dergimiz, 37. sayı ile birlikte online olarak da yayınlanacak olup gerekli olan E-ISSN alınmıştır. DergiPark tarafından taranan dergimiz, İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı ve son olarak da 26 Ocak 2017 tarihi itibariyle SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini'nde taranmaya başlanmıştır.

Dergimize gönderilen makaleler gelecek sayıdan itibaren Editör Kurulumuzca yapılacak olan ön değerlendirmeden sonra sadece makaleler için hazırlanmış özel bir intihal programı ile taranacaktır. Özel bir intihal programı kullanmak, hedeflerimiz doğrultusunda attığımız önemli bir adımdır. Bu aşamaların dergimizin ve gelecek makalelerin niteliğini artıracığından şüphemiz yoktur. Diğer taraftan bir sonraki sayı itibariyle dergimiz Chicago dipnot usulüne geçecek, bu usule uygun olarak hazırlanmamış makaleler ön değerlendirme sürecinde makale sahibine iade edilecektir.

Bu sayımızda Tefsir, Kıraat, Tasavvuf, İslâm Tarihi, İslâm Hukuku ve Din Sosyolojisi alanlarında sekiz araştırma makalesi, iki sempozyum değerlendirmesi ve bir tane de kitap tanıtımı bulunmaktadır. Dergimizin bir sonraki sayısı için siz kıymetli araştırmacıların özgün ve nitelikli makalelerini bekliyoruz.

Bir sonraki sayımızda buluşmak dileğiyle.

Yrd. Doç. Dr. Ömer SABUNCU

TASAVVUF İLMİNDE HZ. PEYGAMBERİN ROLÜ

Yrd. Doç. Dr. Ali TENİK*

Atıf@ Tenik, A, (2017), Tasavvuf İliminde Hz. Peygamberin Rolü, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 37, s. 9-30.

Özet

Bu makalede Hz. Peygamber'in tasavvuf ilmi üzerindeki rolü ve tesiri ele alınmaktadır. Tasavvuf ilminin oluşmasında temel harç, Allah'ın kelâmı olan Kur'an ve Peygamber'inin (s.a.s.) söz ve hâlleridir. Bundan dolayı sûflerin söz ve hâllerinden de daima Kur'an'ın ve sünnetin kokusu yayılır. Sûfler, bu iki değeri, hayatlarının her yönünde anlamaya ve yaşamaya çaba göstermektedirler. Onlar, Kur'an üzerinde tefekkür edip onunla ünsiyet kurarken, O yüce kelâmın, Peygambere "*Sen yüce bir ahlâk üzerindesin*" hitabının hakikatiyle hâl yaşarlar. Tasavvufî anlayışta, Allah'ın "*Kitab*"ının hükümleri, ancak Peygamber'in (s.a.s.) "*sünnet*"iyle insan idrakine kâmil anlamda ulaşır. Bu yüzden Peygamberin söz ve fiilleri, Müslüman'ın her seviyedeki davranışının normunu teşkil eden ilâhî ilmin kendisidir. Kısacası sûfler ilimlerini tıpkı Hz. Peygamberin takip ettiği yolla Allah'la hemhâl olarak ve yaratılan eşyayı müşâhede ederek kazanırlar.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Hz. Peygamber, ilim, tasavvuf, sûfler.

The Role Of The Prophet Muhammad In The Knowledge Of Sufism

Abstract

This paper presents the role and influence of the Prophet Muhammad on the knowledge of Sufism. The main mortar, which composes of the Sufi knowledge, (*ilm*) is Qur'an-the words of Allah, the sayings as well as conditions and states of His Prophet (peace be upon him). Therefore, the sayings and conditions of the Sufis always spread the smell of Qur'an and *sunnah*. The Sufis endeavor to live and understand these two values in every aspect of their lives. While they reflect on Qur'an and ensure familiarity with it, they live through the truth (*haqiqat*) of the addressing of the God Almighty "... indeed, you are of a great moral character." According to the Sufi perspective, the decrees of Allah's book could only be understood

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı, alitenik@harran.edu.tr

perfectly through the *sunnah* of the Prophet by the humanbeing comprehension. For this reason, the sayings and practices of the Prophet are themselves the divine knowledge (*ilm*), which establish the norm of Muslim's behavior at every stage. In brief, the Sufis obtain their knowledge by being with Allah and observing the created object through following the way just like the Prophet does.

Keywords: Qur'an, Prophet Muhammad, knowledge (*ilm*), Sufism, Sufis.

Giriş

Tasavvuf, bilgiyi ve bilmeyi var olmanın ilkesi, insanı da bilginin ve bilmenin öznesi yaparak, insanın hayatının tümünü ilâhî bilgiyle şekillenmesini istemektedir. Bunun içindir ki, tasavvuf, kelâm ve fıkıh gibi ilahiyat ilimlerinin öngördüğü metodolojik ve tek düze Müslümanlık anlayışı yerine, ilâhî bilgiyle bütünleşmiş özgür bir bireyin yetişmesini gaye edinir. Tasavvufta bilgi, diğer ilahiyat bilimlerinde olduğu gibi herhangi bir konuda sahip olunan enformatik şeyler değildir. Tasavvufta hedeflenen hakikat; yaşanan ve olunan şeydir. Çünkü insanın yeniden ihyâsı ya da Allah'la benlik kazanması aslında bilme veya anlamının ötesinde bir varoluştur. Bu yüzden tasavvufta Allah'ı bilmek ve tanımak, kişinin kendini Allah'ta yok/fenâ etmesiyle gerçekleşir. Tasavvufta insanın "mutlak ben" ortaya koyması "yok"luk bilgisiyle gerçekleşir. "Yok" olma bilgisi, hayatî ve var olmakla ilgili bir bilgidir. Yani Allah'ı tanıma ve O'nda "yok" olmanın hakikatidir. Bu yokluk, varlık olarak tamamen silinmek değil, beşerî "ben"i hiçleyerek "bekâ" hakikatiyle Allah'la yeniden dirilmektir. İlâhî bilgiyle elde edilen "mutlak ben" olmadan insanın "kişilik" kazanması mümkün değildir. Yani önemli olan insanın mahv/yok olma gerçeğini yaşamasıdır, yoksa nahv/gramer bilgisini edinmesi değildir. Eğer insan mahv bilgisine sahipse, korkusuzca engin denizlere dalıp inci mercan toplayabilir.¹

Güneşin aydınlığı gibi Allah bilgisiyle aydınlanmak için, gece karanlığına benzeyen beşerî beni yok etmek kaçınılmaz bir gerçektir. Yani bakırın kimyada eritilmesi gibi, insanın kendi varlığını Allah'ın varlığında eritmesi gerekir.² Tasavvufta insanın sahip olduğu bilginin değeri, ortaya konulan hâl/eylem ile orantılıdır. Yaratılış gayesi doğrultusunda yaşamadıkça bilgi donanımının hangi derecede olduğu önemli değildir. Tasavvuf insanı önce "kendi" bilgisine yönlendirir ve daha sonra da "dış dünyaya" yönlendirir. Çünkü insanın "kendini" ve "varlıkları" bütün boyutları ve delilleriyle bilmedikçe kendindeki ve dış dünyadaki bilgileri algılaması, idrak etmesi mümkün değildir. Bütün varlıkları ilâhî murad

¹ Mevlânâ Muhammed Celâleddîn-i Rûmî , *Mesnevî Şerif*, çev. Veled İzbudak, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Konya 2004. I, 2835-40.

² Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 3020-24.

gereğince tam olarak algılamak bilginin kendisidir.¹ Zira tasavvufî anlayışın esası; yaratılan her mevcûdâtteki bilgiyi bilmek, bu ilâhî ilme iman etmek ve bu ilimle hâl ortaya koymaktır.

Tasavvufta bilgi, bütün varlıkların Allah'tan geldiğine kesin bir şekilde inanarak, başka bilgi araçlarına ilgi duymadan, tüm varlıktaki/eşyadaki ilâhî bilgiye ulaşmaktır. İşte bu "ilm-i ilâhî" denilen hakîkî ilimdir.² Tasavvufta bilgiyle donanmak için, inanç sistemine salt akıl ya da pozitivist akıl ile girmek mümkün değildir. Tasavvufî bilginin akli, "Kur'ânî akıl" ya da "imânî akıl"dan başka bir şey değildir. Tasavvuf bilgisinde, "imânî akıl/Kur'ânî akıl" olmazsa eşyadaki ilâhî bilgiye ulaşmak olanaksızdır. Bu akıl sahibi dışındakiler, Allah'ı hakkıyla tanıyamaz. Çünkü akıl, insan için bir alettir. İnsan bu aletle kendisine tanıtılanı tanır. Zira akıl yalın şekliyle bizzat Allah'ı tanıyamaz, ancak ilâhî feyizle nemalanırsa Allah'ı tanıyabilir.³

Tasavvufun bilgi anlayışı agnostik/bilinmezlik anlayışının tamamen ötesindedir. Zira Allah, her varlıkta, her cihette, her zaman ve mekândadır, kısacası yaşamsal alanın her yerindedir. Allah'tan vahy yoluyla ve nesnelere üzerinden gelen bilgi, yani Allah'ın yarattığı bütün eşyaya tecellî/yansıtmasıyla mü'minin kalbine gelen her bilgi, en açık ve en güvenilir olan bilgidir.⁴ Allah bilgisi, yağmurun semâdaki saf hali gibidir, o fitrî, berrak ve durudur. Hiçbir dış etkenden etkilenmemiştir. Beşerî düşünce ve fikirlerden etkilenen diğer ilimler, düştüğü toprağa göre farklı tat ve renklere bürünen yağmur suyu gibi saflığını, berraklığını kaybederken,⁵ Allah'tan kalbe gelen bilgi ise, bütün beşerî mizacın etkilerinden uzaktır. Bu bilgi, iddia edildiği gibi, tecrübî olması hasebiyle başkasına aktarılamayan bir bilgi değil, bizzat yaşanan ve bir ayna gibi diğer insanlara yansıtılan bir bilgidir. Tıpkı, "el-Mü'min" olan Allah'ın mü'minlere ayna olduğu gibi,⁶ mü'min olan da, diğer insanlara her hâliyle aynalık yapan kişidir.

İlim, Allah'tan gayrisini unutup, Allah'ı gereği gibi bilmektir.⁷ İlim, insanın eşyanın hakikatlerini; nitelik, nicelik, cevher ve zâtıyla masîva/maddeden soyutlanmış olarak düşünmektir. Buda eşyanın hakikatlerini Allah'ın dileği gereğince kapsamlı bir şekilde kavrayıp idrak

¹ Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfredâd fî garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 513; Fârâbî, *Kitâbu'l-mille*, Dârü'l- Maşrık, Beyrut ts., s. 47.

² Ebu Hamid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâuUlûmiddin*, Beyrut 1983, I, 104.

³ Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, Beyrut 1992, s. 96.

⁴ William Chittich, *The Sufi Path of Knowledge Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* Albany, State Univestiy of New York Press 1989, p. 148.

⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 147-148.

⁶ Ebû Davûd, *Edeb*, 49; Tirmizî, *Birr*, 18.

⁷ Seyyid Yahya Şirvanî, *Şifaü'l-esrâr*, haz. Mehmet Rıhtım, Sufi Kitap, İstanbul 2011, s. 292.

etmektir.¹ Yani eşyanın hakikatini ilahî hüküm gereğince bilmek, tanımak ve onlardaki ilim nûruyla yaşamaktır.² Onun için ilim, diğer ibadetlerden daha şerefli ve daha önemli bir makamdadır. Zira Allah, kitaplarını ve peygamberleriyle birlikte kendi ilmini öğretmek için göndermiştir. Allah'ı bütün hayatıyla bir bütün yaşamak/ibadet ancak ilim sayesinde gerçek anlamıyla yerine getirilebilir ve faydalı olur.³ Bu yüzden ilim, gerçek yol göstericidir.⁴ Aslında ilim, ma'rifete kılavuzluk/yol göstermektedir.⁵ Bu gerçek kılavuza ulaşmanın ilk adımı, benlikten ve gayr-ı ilâhî olan her şeyden arınmaktır. Bunu gerçekleştiren kişiler, "Hakk'tan Hakk" a doğru sefere çıkanlardır. Bu kişiler, Allah'a olan seyirleri neticesinde, Hakk'tan başka bir varlık görmezler. İlâhî aydınlanmayla onların ağzından dökülen sözler; ister "O, Hakk'tır" desinler, ister "ben Hakk'ım" desinler, aslında bu iki ifadeyle aynı şeyi kastetmek istediklerini söylerler.⁶ Bu hakikat, "O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır..."⁷ ve "Allah'tan geldik yine dönüşümüz O'nadır"⁸ gibi ilahi hükümlerde yerini bulmaktadır. Bu ilâhî hakikatleri algılamayanlar, Allah'ı bütün hücreleriyle ve varlık evreninde varolan bütün nesneyle okuyanların dilinde dökülen "ene'l-Hakk" sözünü "akıl ötesi alan" düzeyinde "otantik laflar" olarak algırlar. Aynı şekilde bu kişiler, Allah'ı gereği gibi idrak edip O'nunla bütünleşenlerin sinelerindeki ilâhî nûru da algılayamazlar.⁹ Bu ifadeleri anlamayanlar, göklerde ve yerde bulunan ve Hakk üzere yaratılan her şeyin Allah'ı, Allah'ın muradı gereğince ilimle andığını, bu ilimle Allah'a teslimiyet gösterdiğinin¹⁰ farkında değildirler. Şu gerçeği de unutmamak gerekir ki, hiçbir ilâhî isim yoktur ki insana dokunup hükmünü onun üzerinde göstermemiş olsun.¹¹ Zira onlar bilmezler ki, isim müsemmayı tanımaktan başka bir şeye sahip değildir. Bu gerçek şu şekilde açıklanabilir; "bal" kelimesinin ne bir tadı vardır, ne bir yiyecektir, ne de kişiyi doyurur. "Bal" kelimesi insana "bal"ın bir yiyecek olduğunu ve karın doyurduğu fikrini verir. Ancak kişi "bal"ı tadınca, lezzetine varınca, onun nasıl bir nimet olduğunu anlar. Bunun içindi ki, asıl varlık sahibinin müsemma olduğu gerçeğini bilmek gerekir.

¹ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledûnniyye*, Mecmû'atu'r-resâil içinde, thk. İbrahim Emin Muhammed, Mektebetü't-tevfikiyye, Mısır 1328, s. 4-5

² Gazâlî, *el-Mutasfâminilm'lusûl*, Mektebetü't-tevfikiyye, Mısır 1328, s. 25; *İhyâ*, I, 28.

³ Gazâlî, *Miyâru'l-İlim*, Resâil içinde, s. 27-28.

⁴ Gazâlî, *Minhâcü'l-'abidîn*, Beyrut 1994, s. 15-16.

⁵ Ahmed Takane, *Baba Tahirê Hemedânî, Jıyan û Berhemî*, Aras Yayınları, Erbil 2007, s. 53.

⁶ M. Şebusterî, *Gülşen-i Râz*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011, s. 47.

⁷ Bk. Kasas, 28/88.

⁸ Bakara, 2/156.

⁹ Toshiko Izutsu, *İslamın Mistik Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 124.

¹⁰ Bk. Hadîd, 57/1; Haşr, 59/1; Saf, 61/1; Cuma', 62/1; Teğâbûn, 63/1.

¹¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 156.

Bilgi, Allah'tan Peygamberler vasıtasıyla insanlara gelen, yani onları hayatın her aşamasında her yönünde yönlendiren bütün hakikatlerdir. Çünkü peygamberler, insanlara “Ben, size Rabbimin mesajını iletiyorum. Sizin bilmediğiniz şeyleri biliyorum”¹ ikazında bulunmuşlardır. Aynı şekilde Allah'tan gelen her vahiy bir bilgiye dayalıdır: “Andolsun ki, Biz onlara bir bilgiye dayanarak açıkladığımız kitabı iman edecek bir topluluk için hidayet ve rahmet olarak gönderdik.”² Yani Allah'a iman edenler, kendilerine ilim verilen kişilerdir. Kitabın ifadesiyle: “Kendilerine ilim ve iman verilmiş olanlar...”³ ancak Allah'ın bilgisini gereği gibi idrak edip yaşayabilenlerdir. Aynı şekilde iman ile bilgi Kur'an'da özdeş olarak açıklanır.⁴ Allah, bilinmesini dilemedikçe hiçbir bilginin de bilinmesi mümkün değildir: “Onlar, O'nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.”⁵

İnsanı Allah'a götürmeyen hiçbir bilgi, “ma'rifet/bilgi” olarak vasıflandırmak mümkün değildir.⁶ Bilgi/ma'rifet, mü'minin Allah konusunda tam kemâle ermesi, istikâmet kazanması, ilâhî sırlara ulaşmasının yoludur.⁷ İnsanın Allah'la ünsiyetini sağlayan ilimdir. Zira ilim vecdi, vecd de Allah'a ulaştırır hakikati ortaya çıkarır.⁸ Her nesne varlık iksirini Yaratıcıdan aldığı gibi, her faydalı bilgi de Allah'tan gelmektedir.⁹ Mü'min birey, bilginin “objesi” olarak Allah'ı görürken, Allah'ın bilgisi olan “ma'rifetullah” a bir sınır koymak mümkün değildir. Fakat insanın Allah karşısındaki fakrı, Zât'ın mutlak sonsuzluğunda daima “bilinmez” olarak kalacaktır.¹⁰ Yani her bilgi yeni bir bilinmezliği beraberinde getirecek ve Zât'a perde olmaya devam edecektir. Ve insan sürekli olarak Allah'ın ilmine vakıf olmayı büyük bir susamışlıkla yerine getirecektir.¹¹ Mü'min, ilme olan susamışlığını Allah'ın koyduğu hadler çerçevesinde amel ortaya koyan ve her konuda üsvetü'l-hasene bir hâl yaşayan Hz. Peygamber (s.)'in ilmiyle ancak giderebilir.

1. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) İlimdeki Rehberliği

Tasavvuf anlayışında, Hz. Peygamber (s.a.s.) ontolojik olarak âlemin, mahlûkatın varoluş sebebi olduğu gibi, insanları hakikatin bilgisine

¹ A'raf, 7/62.

² A'raf, 7/52.

³ Rûm, 30/56.

⁴ Bk. Bakara, 2/26.

⁵ Bakara, 2/255.

⁶ Chittick, *Sufi Path*, s. 150-151.

⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîru'l-Kur'ân'il Mecîd*, I-VI, thk. A. Abdullah el-Kureşî Raslân, Kahire 1999, II, 8.

⁸ Takane, *Baba Tahirê Hemedânî*, s. 56.

⁹ İbnü'l-Arabî, *Futûhât*, III, 101.

¹⁰ Chittick, *Sufi Path*, s. 153.

¹¹ İbnü'l-Arabî, *Futûhât*, IV, 271.

ulaştırmada, yani epistemolojik olarak da nûru ve kaynağıdır. O, insanlığı bilgilendirmek için, “*Sen sadece bir uyarıcısın ve bütün toplumlar için yol göstericisin*”¹ vazifesiyle gönderilmiştir. Peygamberin insanları aydınlatmak ve bilgilendirmek için verdikleri, “...*doğruluğu besbelli gerçeğin ta kendisi*”² şeylerdir. Zira Allah, bütün peygamberlerden insanları Kendi ilmine yine Kendi bilgisiyle çağırmasını ve bu çağırışı yaparken en güzel bir mücadele ortaya koymalarını istemektedir.³ Yine Allah, peygamberlerden ve onları takip edenlerden kuvvetle kendilerine verilen kitabın ilmine her şeye rağmen sarılmalarını dilemektedir.⁴

Diğer taraftan “Muhammedî Nûr” olan Peygamber’in mümtaz şahsiyeti, bir bütün olarak irfân denizidir. İlâhî ilmin/mârifetin okyanusudur. İlimin, mârifetin ilk öğretmeni Muhammedî Nûr’dur. İlkinde de, sonrasında da Yaraticının bilinmesi, onun öğrettiği ve uyguladığı ilim aracılığı ile gerçekleşmiştir. Onun için O, hem âlemin, hem de Allah’ın bilinmesinde ilk ve tek epistemolojik ilkedir. Zira O, bilgiyi ilk kaynaktan alıp, insanlara dağıtan ilk ışık, ilk nûrdur. Bütün peygamberlerin, âlimlerin bilgi kaynağı O’dur. Çünkü O, bütün beşerin en hayırlı türü, tüm varlığın vücûd sebebidir.

Bütün varlıkların varoluşlarının sebebi olan Muhammedî Nûr’da, her ilmin, her nesnenin bilgisi zuhûr ettiği için, mü’minin bilgisinin de kaynağıdır. Çünkü mü’min birey, bütün varlık âleminin ve bilginin üstünde “Muhammedî hakikati” görmektedir. Zira Peygamber, insanlara Allah’ın ayetlerini okuyan, onları, Allah dışındaki her şeyden/cehâletten arındıran, insanlara kitabı ve hikmeti/ilmi öğreten kişidir.⁵

O, öyle bir hakikattir ki, Yaraticı, O’na itaat etmeyi, Kendine itaat saymıştır.⁶ O, “*Ben, Allah’tanım, mü’minler de Bendedir*”⁷ sözüyle insanlar için ne kadar elzem olduğunu beyan etmiştir. Ve O, bütün âlemlere (varlık sınıflarına) rahmet olarak gönderilmiştir.⁸ İşte bundan dolayıdır ki O, hem mahlûkatın varlığa gelmesinin sebebi, hem de yaratılmış olanların rûhudur, canıdır.

Hz. Peygamber, ilâhî bilginin insanlara ulaştırılmasında, insanların “kendini bilme” ilminin bilinmesinden tek rehber yine Hz. Peygamberdir. Kur’ân bilgisi, yol gösterici olarak önce Peygamberin sonra da mü’minlerin

¹ Ra’d, 13/7.

² Neml, 27/79.

³ Bk. Nahl, 16/125.

⁴ Bk. Meryem, 19/12.

⁵ Bk. Cuma’, 62/2.

⁶ Fetih, 48/17; Muhammed, 47/33.

⁷ Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-merfû’a fi’l-ahbâr’l-mevdû’a* thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, 2. Baskı, Beyrut 1986, s. 119.

⁸ Enbiyâ, 21/107.

kalplerine inmektedir.¹ Kalp, Allah'ın dilediği şekilde üzerinde tasarrufta bulunabileceği bir idrak aracıdır. Allah, insanın ortaya koyduğu hale göre dilediği şekilde kalbi dönüştürebilmektedir.² Hatta Allah, Peygamber dahi olsa dileğini yerine getirmezse onun kalbini/idrakini mühürleyebilir.³ Ona hem ontolojik, hem de epistemolojik üstünlük sağlayan en önemli etkenlerden birisi de mi'rac da Allah'ı hakikat gözle görmesidir.⁴ "Muhammedî hakikatin" ulviliği, yüceliği Yaraticıyı baş gözüyle bilmesi ve tanımasından kaynaklanmaktadır. Allah, Peygamberine "*Daha önce bilmediklerini sana öğretti*"⁵ diyerek, Kendi ilmini önce peygamberlere daha sonra peygamberler vasıtasıyla bütün insanlara ilmini gönderdiğini ifade etmektedir. İnsana öğretilen bütün nesnenin bilgisi meleklerin bilgisini aşarak en üst seviyeye çıkmıştır.⁶ Çünkü bu ilim insana Rabbanî öğrenimle gelmektedir. İnsan bu ilmi, "*büyük kuvvet sahibinden öğrenmektedirler.*"⁷

Peygamber, içinde bulunduğu bütün varlık âlemi için, "*nûr/aydınlık saçan bir kandildir*"⁸ Zira O, daima insanları Allah'ın ilmiyle aydınlatmak için Allah'tan bilgi ve nûr istemiştir.⁹ Allah'tan kendisine gelen her nûr, bütün varlıkları cehaletin, bilgisizliğin ve masîvanın karanlığından kurtaran ilâhî bilgidir.¹⁰ Allah, Peygamberin bu en önemli vasfını insanlara, "*Allah'tan insanlara gelen bir nûr/aydınlıktır*" (bilgi güneşi) şeklinde tanımlamaktadır.¹¹ Peygamber, Allah'ın ve bütün yaratılanların ilmini en kâmil anlamda yaşayan ve bilen olarak, Allah ilminin "aklı" dır. Allah'ın ilmini nakleden anlamda kendisi "kalem"dir.¹² Bunun neticesinde, Hz. Peygamber bütün eşyanın ilmini kendi üzerinde taşıdığından ötürü de, "*cevâmî'u'l-keîm*"dir.¹³

Hız. Peygamber, Allah dostlarının ilimlerini aldıkları bir kandildir. Aynı şekilde Peygamber, ilim konusunda Hakk ile halk arasında köprü görevi üstlenmiştir. O, bilgiyi almak için Allah'a yönelir, Allah'tan aldığı ilmi vermek için de insanlara ve diğer varlıklara yönelerek ilâhî ilmi kendilerine ulaştırır.¹⁴ Aynı şekilde yaratılan ilâhî tecellîyle varlıklarda sır olarak bulunan ilm-i

¹ Bk. Bakara, 2/98; Şuarâ, 26/195.

² Bk. İbrâhim, 14/4; Nahl; 16/93; Fâtır, 35/8.

³ Bk. Şurâ, 42/24.

⁴ Bk. İsrâ, 17/1; Necm, 53/17.

⁵ Nisâ, 4/113.

⁶ Bk. Bakara, 2/31-32..

⁷ Necm, 53/5.

⁸ Ahzâb, 33/46.

⁹ Bk. Buhârî, *Deavât*, 9.

¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 130.

¹¹ Maide, 5/15.

¹² Abdülkâdir Geylânî, *Sırru'l-Esrâr ve Mazharu'l-Envâr fî mâ Yuhtâcu*, thk. Halid Muhammed, Dâru's-Senâbil, Dimeşk 1994, s. 43-55.

¹³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 312.

¹⁴ Suad Hakîm, *el-Mücemü's-Sûfiyye, el-Hikmetü fî Hûdûdi'l-Kelime*, Beyrut 1981, s. 471.

ilâhînin edinmenin yollarını gösterir. Bu bilgi sayesinde insanlar karanlıktan aydınlığa kavuşmuş olur.¹ Çünkü Allah, peygamberleri kendi ilmini insanlara öğretmek ve onları her tür cehâletten arındırmak için göndermiştir.²

Tasavvuf ilminin oluşmasında temel harç, Allah'ın kelâmı olan Kur'ân ve Peygamber (s.a.s.)'inin söz ve hâlleridir. Bundan dolayı sûffilerin söz ve hâllerinden de daima Kur'ân'ın ve sünnetin kokusu yayılır. Sûffiler, bu iki değeri, hayatın her yönünde anlamaya ve yaşamaya çaba göstermektedirler. Onlar, Kur'ân üzerinde tefekkür edip onunla ünsiyet kurarken, o yüce kelâmın, Peygambere "*Sen yüce bir ahlâk üzerindesin*"³ hitabının hakikatiyle hâl yaşarlar. Aynı şekilde Peygamberin en yakınında bulunan kişiden gelen, "*Hz. Peygamberin ahlâkı Kur'ân' dır*"⁴ gibi beyanların, Hz. Peygamberin hayatının bütününün Kur'ân ilmi tarafından kuşatıldığını ve kendilerinin de aynı istikamet üzerinde bulunmak için amelde bulduklarını ifade ederler.⁵

Mü'minler, ilk aşamada, Kur'ân'ı, Peygamber'in okuduğu gibi okuyarak, anlayarak, yaşayarak hâllerine geçirdikleri gibi, diğer varlıkları da Hz. Peygamberin rehberliğinde tefekkür ederek, okuyarak onlardaki Allah ilmini edinirler. Allah'ı, yarattığı her nesneyle anarak, o nesnelerdeki ilâhî muradı keşfederek, onlardan aldıkları bilgiyle sürekli Allah ile yaşamaya ahd etmişlerdir.⁶ İkinci aşamada da, mü'minlerle Allah arasında oluşan muhabbet ve ünsiyet ile Kur'an'ı Allah'tan/Sevgiliden dinler gibi hayatlarına geçirirler.⁷ Zira mü'minler, "*Kur'ân ehli*"⁸ denilince, Kur'ân'ı güzel okuyan ve bununla yetinen değil, Kur'ân'ı Allah'ın ma'rifetiyle anlayıp, ahkâmını uygulayan, Peygamber gibi yaşayan ve ondaki ilâhî bilgi çerçevesinde edeple süslenenleri kastetmektedirler.⁹

Sûffiler, Kur'ân'ı Allah'ın insanlara bir çağrısı ve özel bir hitabı olarak gönül atmosferinden gelen bir bağlılıkla bildiklerinden, Kur'ân âyetlerini ma'rifet/ilim denizlerinden bir derya olarak algılamaktadırlar. Aynı şekilde Peygamber'in sözlerinin de, O'nun kendi nefsinden kaynaklanan ifadeler olmayıp, Allah'ın Peygamber'e gelen vahye dayalı bir ilim olduğu bilinciyle yaklaşım, Rasûlullah'ın (sa.s.) sözlerini can kulağıyla dinleyip onunla amel

¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, 1861-63.

² 'Al-i İmrân, 3/164.

³ Kalem, 68/4.

⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 188.

⁵ Abdülkerîm Cîlî, *el-Kemâlâtü'l-İlâhiyye*, Kahire 1997, s. 227.

⁶ Suyûtî, *Camîu's-Sâğîr*, I, 188

⁷ Serrâc, *age.*, s. 114

⁸ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübra, Fedâilü'l-Kur'ân*, 26.; İbn Mâce, *Mukaddime*, 16; Hakîm, *Müstedrek*, I, 556.

⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, thk. Nesib Mekârin, Beyrut1995, I, 45-59; Gazâlî, *İhyâ*, I, 408-439.

etmektedirler.¹ Allah'ın, “Şüphesiz bunda, diri bir kalbi olan yahut şâhid olarak kulak veren kimse için bir ibret ve öğüt vardır”² beyanı, Kur’ân’ı hâline en güzel şekilde yansıtan Peygamber’in örneği, mü’minler için tek kılavuzdur. Sûfilere göre, Kur’ân’dan ancak, gönül dünyası Allah ile beraber olan ve ondan bir ân bile gafil olmayan kişi hakkıyla öğüt alır ve onunla yaşar. Yani onların hayat perspektifinde Kur’ân okumanın veya onunla hemhâl olmanın amacı, Allah’ın ilmiyle amel etmek ve hâle yansıtmaktır.³ Bu yaklaşım tasavvuf anlayışının ana ilkesidir. Zira sûfî anlayışta iman, bütün ilmîni/yaşayışını Allah’tan alan ve bu anlayışla ilahî kelâmın inceliklerine, hakikatlerine ulaşan akıl demektir.⁴

Her sûfînin/mü’minin kendinden bir önceki Allah ereninin terbiyesi altında tasavvuf eğitimini/seyr u sülûkunu tamamlaması ve bu terbiyenin bir silsile şeklinde Hz. Peygamber’e ulaşması esastır.⁵ Çünkü Hz. Peygamber’in hayatı/ahlâkı kendisiyle hâl yaşadığı ilim, Kur’ân’ın hükümleridir. O, Allah ilminin hayatının her merhalesinde yaşanması zorunlu bir gereklilik olarak telâki ederken, ma’rifetullah gerçeğini, bidayette gönlünde yeşerterek daha sonra, bütün hücrelerine yayarak, kendiliğinden Allah ile yaşamının gerçeğine kavuşmuştur.⁶ Zira kendisi, “Allah kimin için hayır dilerse, onu dinde fakih/bilen kılar.”⁷ buyurarak bu hakikatin mü’minlerin hayatında bu şekilde gerçekleşmesini istemiştir. O’nun dili, kalbi ve bütün hücreleri Allah’ın ilmiyle daima uyanık olmuştur ki, hayatının her aşaması Kur’ân’a göre şekillenmiştir, yani Allah’ça olmuştur. Peygamber (s.)’in gece-gündüz, yolculukta, evde, savaşta, barışta, uykuda ve uyanırken hayatının her anında ilâhî bilgiyle âmel etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber (s.); “Benim gözlerim uyur fakat kalbim uyumaz.”⁸ ifadesi kendisinin hayatının her nefesinde Allah’la yaşadığının en açık göstergesidir. O’nun bu sahv hâli, Allah bilgisinin idrak merkezi olan kalbinin Allah’ın ilmiyle sürekli beslendiğini göstermektedir. Yine O, “Rabbim beni bir an bile nefsimle baş başa bırakma”⁹ duasıyla daima Allah’la birlikte olma arzu ve iştiağı içinde olduğunu gösterir. Dolayısıyla Allah Peygamber’inin (s.a.s.) hayatının her anında ilâhî ilim vardır.

¹ Sühreverdî, *Avarif*, Beyrut 1966, s. 20-21.

² Kâf, 50/37.

³ Sühreverdî, *age.*, s. 21-22.

⁴ Mekkî, *age.*, I, 45.

⁵ Sühreverdî, *age.* s. 96; İbn Haldun, *Şifâu’s-Sâil*, s. 195.

⁶ Tirmizî, *Da’vât*, 78; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 149.

⁷ Buhârî, *Farzu’l-humûs*, 7, *İlim*, 13, *İ’tisam*, 10; Müslim, *İmâret*, 98.

⁸ Buhârî, *Menâkıb*, 24.

⁹ Müslim, *Zikir*, 73.

Sûfiler, Allah'ın sevgisinin göstergesini, Allah'ın Resûlüne form olarak değil, gönülden gelen bir hâl yaşayarak tabi olmaya bağlarlar¹ ve bunun aksi âmelde bulunanların değil velî/dost olmaları, mü'min bile olamayacağı ikazına uyararak,² Peygamber'i herkesten daha çok severler. Bu sevgi, sûfî olabilmenin öncelikli şartıdır ve sünnete olan sadakatle gerçekleşir.³ İşte bu da sûfilerin, kendi sülûklerinin esasını, Resûl'un sünnetine tam bir uygunluk üzerine inşâ ettiklerinin göstergesidir.⁴ Yani sûfî için Allah'ı sevmenin alameti, O'nun Peygamber'ine tabi olmaktır. O'na tabi olmanın göstergesi de, dünyanın (onlara göre Allah'tan alıkoyan her şey dünyadır) tesirini tüm hayatında, yani hâlden yok ederek, O'nun ilmiyle yaşamaktır. Zira Allah bu konuda; " *Ve her kim Allah'a ve Resûl'üne itaat ederse, işte onlar Allah'ın nimet verdikleriyle beraberdirler*"⁵ buyurmaktadır. Allah'ın bu vaadine karşı sûfiler duyarsız kalmayarak, Yaratıcıyı ve O'nun yeryüzündeki vekilini hâl ve düşünceleriyle en güzel şekilde içselleştirerek Allah'la daimi bir hayat ve O'nun eşyadaki bilgisiyle peygamberce yaşamayı gaye edinmişlerdir. Zira onlar, Peygamber'in; " *Âmellerin özü, Allah'ı anmaktır*"⁶ gerçeğini içselleştirerek yaşayan kişilerdir.

2. Sûfilerin Hâl İlimine Hz. Peygamber'in Tesiri

Tasavvufî anlayışta, Allah'ın "Kitab"ının hükümleri, ancak Peygamber (s.a.s.)'in "sünnet"iyle insan idrakine kâmil anlamda ulaşır. Bu yüzden Peygamberin söz ve fiilleri, Müslüman'ın her seviyedeki davranışının normunu teşkil eden ilâhî ilmin kendisidir. Zira Allah, " *Kur'ân'ın temsil ve tebliğini (O'na) farz kılmıştır.*"⁷ Mü'minler, Hz. Peygamber'i küllî bilgi ile özdeşleştirirken, diğer taraftan O'nu bir beşer olarak görerek, peygamberlerini tanrılaştıran dinler ve anlayışlardan farklı bir konuma oturturlar. Onlara göre, nübüvvet ve velâyet ma'rifeti, Hz. Peygamber'de sudûr etmiştir. Onun için O, ay'ın nûru gibidir. Bütün Allah dostları ilimlerini fer' olarak aslî nûr olan nübüvvet aydınlığından alırlar. Öyle bir nûr ki, ona ebedî olarak herhangi bir eksiklik, olumsuzluk ulaşamaz. Çünkü O'nun, " *Şu iki gözüm uyur, fakat kalbim uyumaz*"⁸ hakikatiyle Hz. Peygamber Allah tarafında terbiye edilip ve daima ilâhî gözetim altında olan kendisinin asla gafletle muhatap olmayacağını vurgulamaktadır. Ayrıca, " *Allah, o Peygambere her zaman rahmetiyle muâmele eder ve O'nu yüceltir;*

¹ Âl-i İmrân, 3/31

² Bk. Âl-i İmrân, 3/32.

³ Bk. Şâtibî, *el-İtisam*, I, 89-99.

⁴ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakatü's-Süfiyye*, thk. Nureddîn Şerîbe, Halep 1986, s. 210; Ebû Nuaym, *el-İsbahânî, Hilyetü'l-Evliyâ*, Mektebetü'l-Hânci, Kahire 1987, X, 190.

⁵ Nisâ, 4/69.

⁶ Tirmizî, Daavat,6.

⁷ Kasas, 28/85.

⁸ Buhârî, *Teheccüd*, 16; Müslim, *Mûsâfirîn*, 17; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 80; Tirmizî, *Salât*, 213.

melekleri ise daima O'na duâ ederler."¹ Ve O, "Rabbinin seni övülme makâmına/makâm-ı mahmûda eriştireceğini umabilirsin"² övgüsünü kazanmıştır. Peygamber sevgisinin ya da yeryüzündeki ilâhî tezâhür olarak ma'rifet sevgisinin sırrı da bu hakikatin içindedir. Bu sırra ulaşmanın, yani Allah'a varmanın hakikati Peygamber'in işâret ettiği gibi, "Allah'a varmanın en yakın yolu, Allah'ı açık ve gizli olarak O'nu bir bütün bilmekten, yaşamaktan geçmektedir."³

Peygamber'i sevmek demek, Kur'ân'ın canlı uygulaması olan sünnet ilmüne tabi olmak ve Allah'ın yegâne "dost" olarak arzuladığı aslî ilâhî fitrat sahibi olmak demektir. Zira Allah'ın ilk razı olduğu kişi, kendi ilmini bir bütün olarak yerine getiren Hz. Peygamber'dir. Ondan sonra Peygamberin gösterdiği istikâmette yürüyen mü'minlerdir. Bu öyle bir "rıza" ki, "Allah onlardan razı olmuş, onlarda O'dan razı olmuşlardır."⁴ Mü'minler, Peygamber'in bütün insanları ve diğer varlığı kapsayıcı bir görevle gönderildiği⁵ ve bu görevin yalnızca sevgi, huzur ve gerçeğe kavuşturmak olduğu düşüncesindedirler.⁶ Ve onların gözünde öyle bir elçidir ki, sadece kendisine indirileni hâline, yaşantısına geçirerek duyurmaktadır.⁷ Bu ulvî görevinden dolayı Allah, mü'minleri Hz. Peygamber (s.a.s.)'in o, eşsiz ve Rabbanî ahlâkına çağırmaktadır. "Çünkü O, en güzel örnektir."⁸ Bu davete uyan kişi, Allah'ın sevgisini kazanmanın yolunun, kendi varoluş bilincine ulaşmanın, "benlik" anlayışına kavuşmanın ve ilâhî iradeyle kaynaşmanın başında Allah'ın bilgisinin kâmil/mükemmel uygulayıcısı Peygamber'e tabi olmanın bilinci gelmektedir.⁹ Bu anlayışla Peygamber'e sevgi ve bağlılıklarını ortaya koyan sûfîlerin bir kısmı da, Peygamber'in izinde gitmeyi vacip olarak görmüşlerdir.¹⁰ Peygamberin izinde yürümekte, O'nu hayatın bütün aşamalarında örnek alarak, bilgi haline getirerek; yatarken, kalkarken, çarşıda iş yaparken, evde ve sokakta hayatlarında Allah'ı andığı/zikrettiği hâl üzere takip ederek gerçekleştirirler.¹¹

Hz. Peygamber (s.a.s.), insanlar arasında seçilmiş, övülmüş bir şahsiyet olmasına karşın, etrafındaki insanlara "Ben de sizin gibi bir

¹ Ahzâb, 33/56.

² İsrâ, 17/79.

³ Abdulvahhab Şarânî, *el-Envâru'l-kudsiyye fî ma'rifeti kavâidi's-sûfiyye*, Kahire 1987, s. 22.

⁴ Beyyine, 98/8.

⁵ Â'raf, 7/158.

⁶ Şûrâ, 42/52-53.

⁷ Cum'a, 62/2

⁸ Ahzâb, 33/21.

⁹ Âl-i İmrân, 3/31.

¹⁰ Serrâc, *age.*, s. 132.

¹¹ Tirmizî, *Daavat*, 36.

insanım."¹ mesajını vermiştir. Peygamber her fırsatta insanları sadece Kur'ân ahlâkına çağırır ve kendisiyle insanlar arasındaki farkı, "*Bana (sadece) vahyedilir*"² sözüyle açıklamıştır. Bu nedenle muhakkik sûfler, Hz. Peygamberi insan türünde bir beşer gibi telaki etmişler³ ve O'nun asıl vazifesinin, cüzleri külle bağlayan, yani insanları Allah'a ulaştıran en büyük âlim ve en sağlam bağ/urvetü'l vüskâ olarak görmüşlerdir.⁴

Mü'minler nazarında Peygamber, Yaratıcıya o kadar yakındır ki, O sevgili zât İsrâ gecesinde⁵ Musa (a.) gibi Rabbiyle konuştu. Ve bu iki sevgili arasındaki yakınlık, "*bitişik iki yay kadardı.*"⁶ Sonrada insanlara onu berrak bir şekilde ulaştıracak olan peygamberine "*vahyettiğini vahyetti.*"⁷ Yani peygambere, Kendi ilmini vererek, O'nu bu ilmin en güzel ve mümtaz uygulayıcısı/üsve-i hasene'si konumuna yükseltmiştir. Mü'minler de, bu beden ve rûh yakınlığından dolayı Peygamber'i bir beşer olarak, sadece O'na tahsis edilen gerçek makâmda görürler. Çünkü O, yaratıcının üstün kıldığı Resûllerin başında gelmektedir.⁸ Zira peygamberlerin hiçbiri "*geceleyin Rabbine yürümedi*"⁹ ve iki yayın birleşmesinden doğan o ilâhî ilim havasını teneffüs etmemiştir. Hz. Peygamber'in gece yolculuğunda "*Rabbinin en büyük âyetlerini görerek,*"¹⁰ bu muazzam göstergelerle bilgilenerken, yani hiçbir insanın ulaşamadığı "*Levh-ı Mahfûz,*"¹¹ kitab-ı meknûn ya da ümmü'l-kitab"¹²in bilgisiyle şereflenen farklı bir değer olduğu Rabbi tarafından tescillenmiştir. O, nûr saçan bir kandil olduğu için,¹³ bütün mü'minler, Peygamber'in nûrundan/ilminden istifade etmek için çırpınır. Allah'tan aldığı bilgi aydınlığıyla insanlara yol gösterici olması hasebiyle aydınlatıcı nurdur. Her konuda olduğu gibi ilimde de, kendisini takip ederek hayatlarını O'nun hayatlarıyla bütünleştirirler. Onların nazarında Hz. Peygamber'in cesedi/bedeni, onun rûhunun kandilidir. Bu kandil de, vahiy bilgisinin fânusu vardır. O, kendine nazil olan ilâhî bilgiyi bir deniz feneri misali etrafına yayarak aydınlatmaktadır. İşte bu nûr, gönül kandilinin fânusuna

¹ Kehf, 18/110.

² Aynı âyet.

³ Bk. Hicr, 14/10; Mü'minun, 23/24, 34; Kehf, 18/110.

⁴ Mevlânâ, Mesnevî, I, 2813; IV, 2978-79.

⁵ Bk. İsrâ, 17/1.

⁶ Necm, 53/9.

⁷ Necm, 53/10.

⁸ Bakara, 2/253.

⁹ İsrâ, 17/1.

¹⁰ Necm, 53/18.

¹¹ Bk. Burûc, 85/22.

¹² Bk. Râd, 13/39.

¹³ Bk. Ahzâb, 33/46.

yayıldığı zaman, “*nûr üstüne nûr*”¹ olur. Yani O’nu mürşid olarak kabul edenler, tam bir bilgi aydınlığıyla aydınlanırlar.

Hiçbir şekilde beşerî arzu ve isteklerinin hevesiyle beyanda bulunmayan Peygamber, ancak Yaraticının izniyle konuşur. Çünkü o, bildikleriyle âmel ettiği için, Allah kendisine bilmediklerini de öğreterek, O’na kendi ilminin kapılarını sonuna kadar açmıştır. “*O, hevâyı nefsânîden konuşmaz.*”² Hayra giden bütün yollar mahlûkata kapalı iken, sadece Resûl’ün izinden giden, sünnetine uyan, yolunu benimseyen ve verdiği ilimle hâl işleyen kişiler müstesna. Bu kişilere de hayrın bütün kapıları açıktır.³ Bu hayra sahip olduklarının iddiasında bulunan sûfiler, bilgilerini ve hâllerini kitap ve sünnetin terazisinde tartarak, onları mihenk taşı olarak almışlardır.⁴ Mü’minler, Peygamber’in zâhirî ve bâtinî gibi göreceli ve ilâhî bilgiye uymayan ayrımlara gitmeksizin bütün güzel ahlâklarına varis oldukları iddiasında oldukları için, kalp ve imanî akıl birlikteliğiyle sünneti tam olarak anlamaya ve yaşamaya gayret ederler; kalpleriyle aklederek/düşünerek ona bağlanmayı gaye edinerek, Allah’ın hakiki ilmini yerine getirirler.⁵ Kısacası sûfiler için Peygamber ve sünneti kendisiyle aydınlanıp, Hakk’a vuslatı gerçekleştirecek tek ilim ve tek çıkış yoludur.⁶

Peygamber (s.a.s.), Kur’ân’dan aldığı epistemolojiyle/bilgiyle en üstün bir ma’rifet ortaya koymuştur. Peygamber, ontolojik ve epistemolojik yönüyle tüm varlığa amaç olduğundan dolayı beşer türünün en mükemmelidir. Bu sebeptendir ki mü’minin nazarında, peygamberlik nuruyla/bilgisiyle varlığı aydınlatan Hz. Peygamber’in üstün varoluş hakikati beşerî varlığın varabileceği uç noktayı, yani nihâî keyfiyetin ve gerçek taayyünün görünümünü ortaya koymaktadır.

Peygamberin her sözü, her fiili, her hâli sûfî için en iyi örnek ve bilgidir. Mü’minler, Hz. Peygambere itaati, ittibâyı, bey’atı sıradan bir bağlanma olarak görmemişlerdir. Aksine onlar için Peygamberin Kur’ân hayatı, tasdik, intisabın, teslimiyetin, huzurun ve neticede insana sunulan en büyük huzurlu yaşamın ilanı olarak görmüşlerdir. Bu nedenle Peygamber mü’min için her şeyin en güzeli ve en mükemmelidir. Çünkü Allah’ın ilmini en mükemmel şekilde bilen ve hâline geçirendir. İlâhî ilimle dizayn olan mü’minin, Peygamber’e olan ilâhî sevgi ve duygudan kaynaklanan bağlılığı her ân en üst seviyede vecd, coşku ve heyecan doludur. Sûfî, öncelikle

¹ Nûr, 24/35.

² Necm, 53/3.

³ Sülemî, *age.*, s. 159; EbûNuaym, *age.*, X, 257.

⁴ Serrâc, *age.*, s. 146; Sülemî, *age.*, s. 78; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 96; Hâris b. Esed el- Muhâsibî, *er-Riâye li hukukillah*, Kahire 1962, s. 94.

⁵ Sühreverdi, *age.*, s. 47.

⁶ Gazâlî, *el-Mûnkız*, s. 22.

varlığın özü olan Peygamber başta olmak üzere her varlığa sevgi ve saygıyla yaklaşır. Fakat onlar, Peygamber'i sevmeyi, O'na özlem duymayı, Hakk'ı bilmek, tanımak, bütün benlikleriyle anmak, sevmek, istemek ve yaşamakla eş değer bulmuşlardır.

Tasavvuf, hâl ve anlayışının her aşamasında İslâmî ilkelerin temel referans olarak kabul edildiği, merkeze Allah'ın ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in alındığı ve her halükârda İslâm'ın varlık adına sunduğu ilâhî kural ve kaidelere dayanan bir ilimdir. Allah insanı için Peygamber'i takip etmek sadece mükellefiyetlere, şeriata ya da sosyal ve toplumsal değerlere bağlı olmak değil, kişinin kendini aşkınlaştırmaya, nefsin/benliğini Rabbin dileği doğrultusunda dizayn etmeye, beşerî benliği yok ederek fenâ'dan bekâ'ya geçiş olan ikinci doğumla, yani varlık şuuruna ulaşarak, kendi benlik farkındalığını yakalayarak gerçek hayatı bulmaktır, yaşamaktır. Bu yaşamda Allah'ı bir bütün olarak; zaman, mekân kaydı olmadan bilmektir. Tasavvuf, Kur'ân ve sünnete diğer alanlardan daha anlamlı baktığı iddiasındadır. Çünkü onlar, diğer ilahiyat zümrelerine göre Allah'ın "*Resûl'üm size neyi verirse onu alın, sizi neden nehy ettiyse ondan sakının*"¹ buyruğuna titizlikle uyanlardır. Sûfiye göre, Kur'ân görünümü itibariyle sözden ibaret ve kâğıt üzerinde yazılı halde okunurken, Hz. Peygamber bu kitabın fillî olarak okunan canlı hakikatidir. Zira bu kitap, Peygamber'in gönül dünyasına inerek, burada Peygamber'i bir bütün ihata eden bir ilim olarak, O'nu Rabbanî bir dönüşüme maruz bırakmıştır.² Onun için O, Kur'ân'ın/ilâhî bilginin yaşayan en iyi örneği/üsve-i hâsenesi olmuştur.

Sûfiler, Kur'ân'dan ve Peygamber'in hayatından amaçlananın yalnızca muâmele/hâl ilmi olduğu görüşündedirler. Onlar, kendi tasavvufî/mükâşefe ilimlerini de sadece muamele ederek ulaşabilecekleri görüşündedirler. Zira sûfiler, âlimler Peygamber'in varisleridir gerçeğinden hareketle, Peygamber'in takip ettiği usulden dışarı çıkmamışlardır.³

3. Kur'ânî Hakikatlerle "Hakikat-i Muhammediyye" Gerçeğinden Tezahür Eden İlim

Kur'ânî perspektifte, var olanlardan hiçbir nesne yoktur ki varlığı Hz. Peygamber (s.a.s.)'in varlığına bağlı olmasın. Zira Allah ile yaratılmışlar arasında, varlığa Rabbanî cevheri ulaştıran ve onlara varoluş rûhu veren Peygamberin tavsiye ettiği ilimden başka bir araç yoktur. Mü'minler, hem varlığı hem de tarihi yorumlarken Peygamber'i merkez noktaya alarak değerlendirirler. O, küllî olsun cuz'î olsun bütün her şeyin bir parçasını taşıyan evrensel akıl, ilâhî bilgi ve rûhtur. O, küllî akıl, küllî rûh ve küllî

¹ Haşr, 59/7.

² Bk. Şuâra, 26/193-194.

³ Gazâlî, *İhyâ*, I, 23-24; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Musa Fassı.

cevherdir. Bu evrensel rûh olmasaydı, varlığın varoluş sahnesine çıkması mümkün olmazdı. Hangi merteye olursa olsun, her eşyanın varlığı bizzat Yararıcıdan varoluş nûrunu almaya kabiliyetli değildir. Eğer varlık bu feyzi almaya muktedir olsaydı, peygamberlerin gönderilmesine gerek kalmazdı. Bundan dolayı Allah, Rahman ve Rahim¹ sıfatının tecellisi gereği varlığa olan merhametini ve sevgisini göstermek için insanların en sevgilisi olanı, en mükemmelini vasıta olarak gönderdi. Yararıcı, “Habîb” olarak çağırıldığı elçisinin bazı vasıflarını şöyle açıklar: “O Allah ki, sizi karanlıklardan nûra çıkarmak ve nûrda sabit kılmak için size feyiz ve rahmet indirir, melekleri de sizin için duâ eder ve istiğfarda bulunurlar.”² Mü’minler, Peygamber’i gönül dünyalarında tam içselleştirerek, O’nun söz ve fiillerini her yönüyle hâllerine yansıtırlar. Peygamber’in en güzel örnek şahsiyet oluşunu Kur’ân; “Biz, O rûhu bir nûr kıldık ki, onunla kullarımızdan dilediğimizi hidayete erdiriyoruz. Ve şüphesiz Sen, her bakımdan doğru bir yola kılavuzluk ediyorsun”³ şeklinde izâh etmektedir. Onun içindir ki, onlar Peygamberin gösterdiği gibi Allah’ı hayatlarının her aşamasında içselleştirmek için; “Allah’ı yarattıklarının sayısı kadar zikrederek.”⁴ Allah’ın ilmini gereği gibi yerine getirmişlerdir.

Mü’minler için bütün var olan âlemler içerisinde Hz. Peygamber (s.a.s.)’in ilim ve hâlinin müşahedesıyla yolculuk yapmak mertebelerin/makâmın en büyüğüdür. Sûfiler nazarında “hakk-ı evvel”, ilk “aklî küllî” demektir. Bu Hakk’ın zâtının her türlü sıfat ve isimden nispet ve ilgiden münezze olan hakikatidir. Bu da Peygamber’in ilâhî rûhudur. Bu rûh Allah’ın vaad ettiği hayatın kendisidir.⁵

Mü’min, hâlini Kur’ân ve Peygamber’in sünnetine göre şekillendirirken, bu amelin kalb-akıl bütünlüğünü sağlayan ve ona yön veren ilmiden almaktadır. Bu bilgi hakikati doğrultusunda kendi hayatını şekillendirmiştir. Onun için sûfî, epistemolojisini de ilk hakikat/akıl olan Hz. Peygamber (s.a.s.)’den alır.⁶ Muhakkik mü’min, bilginin kaynağına ulaşan kişi olarak, Kitabî, afâkî, enfûsî bilgiyi bütün hücreleriyle anlayan, yaşayan ve Peygamberî hakikatle aydınlanmış kişidir. Zira o, ma’rifet bilgisinin aydınlığına kavuşmakla “Hakikat-i Muhammedî” gerçeğini içselleştirerek

¹ Allah dostları, “Ey Rabbim! Bize katından hususî bir rahmet ver ve işimizde muvaffakiyet nasip et” (Kehf, 18/10) âyetinden hareketle “rahmet”le kastedilen şeyin Allah’ın “Rahîm” isminden kaynaklanan özel bir hikmet, ma’rifet, tevhîd ve aşk olduğunu söylerler. (Sıfatların anlamı için bk. İbn Manzûr, Lisânul- Arab, IV, 401-402; Asım Efendi, Kâmûs, IV, 1221-1222.)

² Ahzâb, 33/43.

³ Şûrâ, 42/52.

⁴ Taberânî, *Kebir*, I, 197.

⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i Salavât-i İbn Meşşâs*, haz. Nedim Tan, İz Yayınları, İstanbul 2010, s. 162

⁶ Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiye*, s. 210.

ilâhî bilginin kaynağına ulaşmıştır. Bu "Hakikat" ile ilâhî bilginin kaynağına ulaşan kişinin Kur'ân yorumu da "*Muhammedî Hakikat*"e en uygun yaklaşımdır. Peygamber, Allah'tan aldığı ilimle, öncelikle kendisi Allah'la hemhâl/bütünleşiyor daha sonra sahabe Peygamberin bu uygulamaları/hâlleriyle öylesine şekilleniyordu ki, onlara bir çirkinlik ulaşmasın diye Peygamber, onların bedenlerine bile dokunarak, o çirkinliği onlarda uzaklaştırıyordu. Yani Hz. Peygamber kendine tabi olanlara o kadar merhametli davranmaktadır ki onları sadece sözle değil, bazen sevgiyle şefkatle dokunarak kendilerini her türlü tehlikeden uzaklaştırıyordu.¹

Tasavvuf perspektifinde, Kur'ân ve ilâhî vahiyle yüklü olan Peygamber, insanlığı bilgilendirmek için gönderilmiştir. Zira Allah O'nu, "*Sen sadece uyarıcısın ve bütün toplumlar için yol göstericisin*"² şeklinde vasıflandırıyor. Çünkü O'nun insanları aydınlatmak ve bilgilendirmek için verdikleri, "*...doğruluğu besbelli gerçeğin tâ kendisi*"³ şeylerdir. Allah'ın Peygamber üzerindeki ilmi gerçekten çok özeldir. "*Allah'ın senin üzerindeki lütfu ve inayeti gerçekten çok büyüktür*"⁴ Çünkü Peygamber, öncekilerin ve sonrakilerin ilimleriyle kendisine miras bırakılan ve daha nice ilimler öğretilen kişidir.⁵ Peygamber'in buna benzer özelliklerinden dolayı sûfîler, tasavvuf ilminin, Peygamber ilmiyle kenetlendiğini söylerler.⁶ Onlar için insan olmanın ve huzura kavuşmanın yolu, mü'minin irade gücü olan gönül dünyası ve akıl birliğini Kitap ve sünnet ile donatmaktır; buda ilâhî yaşamın kendisi olan ilâhî ilimdir.⁷ İşte bu ma'rifet yüklü donanımla hangi insan farzı/Kur'ân'ı ve sünnetle amel ederse, Allah'ın bilgisiyle bütünleşip "insan-ı kâmil" derecesini kazanır.⁸

Aslında tasavvuf, vahdetin gerçek hakikatine varmak ilmidir. Yalnızca aşkın/mûteâl ve içkin tevhîd fikrinden başlamaz, o bütün vecheleriyle/altı cihetiyle Hakikat-i Muhammedî denilen cevher/özle yeniden bütünleşme hakikatidir. Onun için sûfî perspektifte sünnet, sadece hâl/uygulama manzumesi değil, aynı zamanda "Muhammedî Hakikattin" da kendisidir. Bu sıfat, Peygamberin "*en yüksek ahlâk üzerinde olması*,"⁹ yani Allah'ı hayatının tüm evrelerinde bihakkın yaşayarak göstermiştir. Yaşamış olduğu bu hayatı da en güzel örnekle yerine getirip insanlara aynalık vazifesi

¹ Müslim, *Fezailu's-Sahabe*, 122.

² Ra'd, 13/7.

³ Neml, 27/79.

⁴ Nisâ, 4/113.

⁵ Tirmizî, *Tefsîr*, 39.

⁶ Serrâc, *age.*, s. 144; Kuşeyrî, *age.*, s. 104.

⁷ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 94.

⁸ Sülemî, *Tabâkât*, s. 74.

⁹ Kalem, 68/4.

yapmıştır. Yalnızca ona has olan bu hâl Allah tarafından ona layık görülmüştür.

Sûfiler, "Hakikat-i Muhammediyye" nin ontolojik olarak varlık bulmasından dolayı bütün ilâhî sıfatları kendinden taşıdığına inandıkları gibi, tarihsel görünüm olarak da Hz. Muhammed bütün beşerî yetkinlikleri de kendi zâtında topladığı görüşündedirler. Aynı zamanda tarihî kişilik olan Hz. Peygamber, var olmanın bütün özelliklerini fiillî olarak yansıtır. Peygamber (s.a.s.)'in ma'rifeti, manevîyatı ve varlığın ilk arketipi olma özellikleri Kur'ân'da açık bir şekilde ifade edilmektedir. Sûfiler bu âyetlerle hareketle Peygamber'in üstün yetkin yanını daima ta'zim etmişlerdir. Bu yetkinlik, "Allah, Âdemi yarattı ve celâl ile cemâline has bütün isimleriyle onda tecellî etti."¹ ifadesiyle açıklanır. İşte bu isimlerin bilinmesi ve Peygamber (s.a.s.) gibi her varlıkta bu isimlerin algılanması Allah'ı bilmenin, tanımanın, O'nun ilmini idrak etmenin tâ kendisidir.

Hz. Peygamber, Hakk'ın kendisidir (tecellî perspektifte), "Size Rabbinizden Hakk gelmiştir."² O, Allah'ın yeryüzündeki vekilidir, "Rasûl'e itaat eden, Allah'a itaat etmiştir."³ "Sana biat edenler, Allah'a biat etmişlerdir."⁴ O Peygamber, "Râûf" ve "Rahîm" sıfatlarına sahiptir. Bu sıfatlar, Elçinin Yaratıcısında aldığı ilâhî aşkı tüm varlığa yansıtması anlamına geliyor, çünkü Yüce Allah şöyle beyan ediyor: " Mü'minlere karşı Raûf ve Rahîm'dir."⁵ Peygamber, insanlığı ma'rifet bilgisiyle aydınlatan ve onları mutluluğa çağıran nûrdur. Bu çağrı ve yönlendirmeyi de, en güzel bir şekilde ve insanları incitmeden yerine getirir.⁶ "Allah'tan size nûr gelmiştir."⁷ O, Allah'tan aldığı ilimle, insanlar arasında hakkı ve adaleti gözeten, herkese adaletli davranan en iyi şâhittir, "Resûl de üzerinize şâhid olsun."⁸ O, kerem sahibi olarak elinde servet tutmayan, eline geçeni insanlarla paylaşan, bu vasfıyla îsâr⁹ makâmının pîri ve en iyi örnek şahsiyetidir. O, sadece madde ile değil, insana konuşmasıyla, edebiyatla, hâliyle hep sevgi, şefkat ve güven gibi duyguları en merhametli ve sıcak bir tonda veren "kerîm" zattır, Peygamber yalnızca insanlara karşı değil, tüm varlığa bu sevgiyi ve içtenliği göstermiştir. Çünkü "O, kerîm bir Resûl'un sözüdür."¹⁰ Peygamber,

¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, III, 141; A'râf, 7/12.

² Yunûs, 10/108.

³ Nisâ, 4/80.

⁴ Fetih, 48/10.

⁵ Tevbe, 9/128.

⁶ Bakara, 2/144.

⁷ Maide, 5/15.

⁸ Bakara, 2/143.

⁹ Îsâr: Kişinin muhtaç olduğu halde bir başkasını kendisine tercih etmektir. (Bk. Suad Hâkim, *el-Mücemû's-Sûfiyye, el-Hikmetü fî Hûdûdî'l-Kelime*, Beyrut 1981.)

¹⁰ Hakka, 69/40.

“*habîr*”/bilen sıfatını üzerinde taşıyarak her şeyi bilen ve varlığı, eşyayı bu bilgiyle tanımlayan mümtaz bir ârifdir. Zira Allah, insanları bilgilendirme görevini kendisine vermiştir; “*Haydi, ne dileyeceksen o habîrden sor.*”¹ Çünkü O, insan olarak en âlim kişidir. O, hem âlim hem de daha önce hiç kimseye gelmeyen bir bilgiye/ma’rifete sahip olduğundan dolayı “ümmî” bir şahsiyettir. Ümmî sıfatıyla, daha önce hiçbir beşerde mevcut olmayan ve Allah’tan başka hiç bir varlığın bilgisi ile lekelenmemiş berrak ilâhî bilgi sahibi bir kişiliğe sahiptir.² O, insanlara, “*Bilmediğiniz şeyi öğretiyor.*”³ “*Hâdî*” sıfatını üzerinde taşıyarak, insanları Allah’ın bilgisiyle aydınlatarak elçilik görevini ifa ediyor. Tüm insanlığı huzura ve gerçek bilgiye davet ederek, onların hayatlarını her yönüyle kuşatıcı bir nûrla aydınlatıyor. “*Sen doğru yola iletirsin*”⁴ hakikatine mazhar oluyor.

O, “*üsvetü’l-hasane*” vasfıyla mü’minler için en iyi örnektir. Kendisi, önce tüm benliğiyle iman ederek, hâl ve düşüncesiyle tam bir ilâhî terbiyeden geçmiş, ondan sonra insanları bu değişime çağırmıştır. “*Resûl, Rabbinden kendisine indirilen şeye iman etti.*”⁵ Peygamber, bütün varlık için “*Rahmettir*”, onun emsalsiz merhameti ve şefkati var olan her eşya için sonsuzdur. Çünkü O’nun mürebbsi, öğretmeni yüce Yaratıcıdır. Allah, Peygamberine; “*Seni âlemlere rahmet olarak gönderdik*”⁶ diyerek, onun varlık için ne derece büyük bir kıymete sahip olduğunu beyan etmektedir. Sûfî perspektifte Hz. Peygamber Kur’ân’da zikredilen ayırıcı özellikleriyle beşer arasında azîz/yüce bir mevkiye layık tek beşerdir. “*İçinizde azîz olan bir Resûl geldi.*”⁷ İşte Allah’ın sevgili Peygamberi için övgüyle söz ettiği bu meziyetlerin tümü, Allah’ın bilgisiyle şekillenen hayatın gerçek beyanlarıdır.

Kur’ân’da örnek verdiğimiz bu ve benzer âyetler muvacehesinde sûfîler, Hz. Peygamber’i (s.a.s.) ma’rifet/bilgi yönünden en büyük “Pîr”, örnek alınacak en büyük “âlim” olarak kabul ederler. Mü’minler de bilgilerini bu sevgiliden almaktadırlar. Ayrıca Allah’ın bütün isimlerinin başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün varlıkta tecellî ettiğine inanılmaktadır. Allah’ın Kitabındaki âyetler perspektifinden bakıldığında Resûl’e verilmiş olan makâm başka bir peygambere verilmemiştir.⁸ O, insanlık için nimettir, ihsandır. Eğer insan bu nimetten faydalanırsa, Hakk’a vuslatını gerçekleştirir.⁹ Eğer insanlar da Peygamber gibi, eşsiz bir nimetin ilâhî

¹ Furkan, 25/59.

² Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, trc. A. Avni Konuk, İstanbul 1994, s. 132.

³ Bakara, 2/151.

⁴ Şûra, 42/52.

⁵ Bakara, 2/285.

⁶ Enbiya, 21/107.

⁷ Tevbe, 9/128.

⁸ Mekki, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 129.

⁹ Aynı eser, II, 127.

bilgiyle yoğrulmuş hayatını kendine rehber seçip, ona göre bir hayatın içinde bulunamıyorsa, Allah'a olan seyirlerini tamamlamaları mümkün değildir. Çünkü İslâmî hayatın esasını, Hz. Peygamber'in örnek hayatı ve sözleri oluşturur. Zira O, "Siz bildiklerinizle amel ederseniz, Allah size bilmediklerinizin öğretir" beyanını hakıyla yerine getiren mümtaz şahsiyettir.

Kısacası Peygamber'in (s.a.s.) lisan-ı haliyle sadece birçok hadisinde ilimle ilgili konuşmamış, hayatının her veçhesini ilâhî bilgi doğrultusunda yaşayarak, mü'minleri de bu güzellikleri yaşamaya yönlendirmiştir. Örneğin, "Âmellerinizin en hayırlısı, melikiniz/Rabbiniz katında sizi O'na hakiki manada yükselten gerçeğin kendisidir. Bu hâl, altın ve gümüş infak etmekten ve düşmanla boğaz boğaza mücadele ederek, sizin düşmanınızı, düşmanınızın sizi öldürmesinden daha faziletli olanı nedir, size haber vereyim mi? Bu gerçekte, Allah'ı, Allah'ın muradı gereğince anmaktır, yaşamaktır"¹ diyerek insanlara Allah'ın ilmi dışında hiçbir şeyin O'nu hakıyla tanıtıp, hâle dönüştürmeyeceğini söylemiştir. Hz. Ali (r.a.) Rasûlullah'a Allah'a varmanın en yakın yolunu sorduğunda, Allah'ın Rasûl'ünden şu cevabı alır: "Allah'a varmanın en yakın yolu, Allah'ı açık ve gizli olarak anarak, bilerek, tanıyarak yaşamaktır."²

Allah insanı olan kâmil insan, ancak bu yolla Peygamber'in yaşadığı bilgiyle hakikate kavuşur. İlâhî bilgiyle "Allah dostu" vasfını kazanan kişi, artık Hakk'ın gözüdür. Allah, âleme O'nunla rahmetini gönderir. O, varlığın ruhudur. Beden, nasıl ruhsuz ayakta duramazsa âlem de, bir an bile insan-ı kâmilsiz varlığını sürdüremez. Onun rahmeti bütün eşyaya ulaşır. Çünkü bütün eşyanın zuhur ve devamı Allah rızası kazanan bu insanın bilgisinin hâle dönüşmesine bağlıdır. Zira bu insan, Muhammedî Nûr'un bilgisiyle aydınlanmıştır. Bundan dolayı Muhammedî Nûr, Hakk'ın ve halkın kıblesidir. Çünkü bütün eşyanın yöneliş noktası O' dur. Zira Allah, maddî olana tecellîsi dışında mücerret olarak ne müşahede edilebilir, ne de idrak edilebilir. Allah, ancak Allah'ı hak üzere yaşayan insanlarca bilinir. O halde "Allah insan" ı, "Allah dostu" u vasfını kazanmak, Allah'a ulaşmanın ta kendisidir. İşte "Allah insanı" özelliğini kemâl manada üzerinde taşıyan Hz. Peygamberi gören Hakk'ı görmüş olur ve O'nu seven Hakk'ı sevmiş demektir. O'na itaat Hakk'a itaattir ve O'nun reddettiği, Hakk tarafından da reddedilmiş demektir. O'na acı veren Hakk'a vermiş olur. O'nun ilmi, Hakk'ın ilmine aynadır. Kısaca O'nun Zatı, Hakk'ın Zatı, vücudu Hakk'ın vücûdu, ilmi, Hakk'ın ilmidir. O, Muhammedî hakikatin ta kendisidir.

¹ İbn Mâce, *Edeb*, 53; Tirmizi, *Da'vât*, 6; Malik, *Muvatta*, Kur'ân, 24; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 190.

² Abdulvahhab Şarânî, *el-Envâru'l-Kudsiyye fî Ma'rifeti Kavâidi's-Sûfiyye*, Kahire 1987, s. 22.

Değerlendirme

Tasavvuf, Allah'tan aldığı bilgiyle insanlara, "insan" olma hakikatinin suurunu vererek, onlara bütün varlıkta, Allah'ın kitabında ve insanın kendi varlığında mevcut bulunan ilmi öğrenmenin yollarını göstermektedir. Tasavvuf, kitapta yazılı olan ilâhî veriler ışığında hareketle, evrende varlık bulan her nesne/eşyada ve insanın kendi bütünlüğü üzerinde tam bir derûnî düşünme/tefekkürle bilgiyi elde etmenin yolunu vermektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'i ilâhî ilmin canlı, uygulamalı ikinci kaynağı görerek, kendisinin örnekliğinde insanlardan ilimlerini O'ndan almalarını şart koşturur. Tasavvuf, Allah'tan aldığı bilgiyle yalnızca kitapta olan hükümleri ezberlemekle bilgiye ulaşamayacağını öğretirken, insana bu konuda bir bal arısının üretkenliği, bir karıncanın çalışkanlığıyla, gereken çabayı ortaya koymayı öğretmektedir. Kitabî bilginin yönlendirmesi ve Hz. Peygamber'in sünnetiyle zerreten küreye bütün varlıklardan Allah'ın ilmini öğrenmeyi, bununla Allah'ı gereği gibi tanıyıp, yaşamanın ruhunu vermektedir. Tasavvuf bu bilginin yolunu öğretirken, Allah'ın bilgisini yanlış yorumlayarak öğretenlerden tamamen farklı olarak, Allah ile insanı ilâhî özde buluşturur. Yani insanı asıl tabiatına döndürerek, Yaraticısına dokundurup, bütünleştirip hemhâl kılmaktadır. "Elest bezmi"ndeki bilgiye ulaşip Allah'a vuslatını gerçekleştiren Allah insanının, "pişme ve olma" seyrinin her merhalesinde kendisine gerekli olan bütün bilgiler görevlerini hakkıyla yerine getirerek insanı Allah'la buluşturur.

Tasavvuf, insanı ilâhî bilgiyle yoğurarak, Allah'tan gelen tüm hakikatleri ve Peygamberin hayatında hâl ile yerine getirdiği ilâhî hükümlerin sözlü ve pratik uygulamalarını doğru idrak etmeyi ve doğru bir şekilde yaşamasının yollarını gösterir. Bu bilgi, öylesine doğru bir algı ve amel vermektedir ki, bir kediye, karıncaya, köpeğe, bitkiye ya da bir taşta Allah'ça davranmanın getirdiği kazancı, sürekli namaz kılmak, oruç tutmak veya diğer ilâhî hükümleri yerine getirmekle eş değer görmektedir. Çünkü tasavvuf insanı, Allah'tan aldığı bilgiyle her daim bir eylem içinde olduğunda, Allah'ın kitabının içindeki hiçbir hükmünü bir diğerine tercih etmeden hepsini bir ve aynı değerde görmektedir. Asırlardır Allah adına bazı kesimlerce insanlara, Allah'ın hakîkî/hâlis ilmi dışında bir bilgilenmeyle kendi "din anlayışlarını" "Allah'ın dini" olarak verdiklerinde bu çevreler kendilerince bir din algısı yaratıldılar. Öyle bir algı yaratıldı ki, Allah'ın hükümleri ve Peygamber'inin uygulamaları arasında tercihe gidilerek, "dinin direği" gibi isimlendirmelerle, bir ibadet diğer bir ibadete üstün göstermek ya da tercih etmek anlayışı insanlara hâkim olmaya başladı. Diğer taraftan bazı dinî uygulamaları diğer dinî uygulamalara az ya da çok sevaplı gibi dereceler tahsis ederek yarıştırdılar. Allah'tan gelen her hükmün, İslâm'ın/dinin bir aslı olduğu hakikati unutulmuş, insanların kolayına geleni

ya da nefislerinin hoşuna giden şeyleri gayr-i ilâhî de olsa, Allah'ın hükmü gibi insanlara empoze etmeye çalıştılar. Onun için insanlar, dört beş uygulamayı din (!) bilirken, Allah'ın binlerce hükmünü kulak ardı ettiler. Eğer insanlara, Hz. Peygamber'in amel ettiği gibi Allah'tan gelen her şeyin farz, yani yapılması zorunlu olan bir gereklilik olduğu bilgisi, tıpkı Allah'ın muradı gereğince verilmiş olsaydı, insanlar, yalnızca Allah ile bilgilenir, Peygamber'in Allah'ı yaşadığı gibi yaşarlardı.

Kaynakça

- Bursevî, İsmail Hakkı, *Şerh-i Salavât-i İbn Meşîş*, haz. Nedim Tan, İz Yayınları, İstanbul 2010.
- Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* Albany, State Univestiy of New York Press 1989.
- Cîlî, Abdülkerîm, *el-Kemâlâtü'l-İlâhiyye*, Kahire 1997
- Fârâbî, *Kitâbu'l- mille*, Dâru'l- Maşrık, Beyrut ts.,
- el-Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyauUlûmiddin*, Beyrut 1983.
- _____, *el-Munkızmine'd-dâil*, Mecmu'atu'r-resâil el-imam el-Gazâlî, Beyrut 1996.
- _____, *Risâletü'l-ledünniyye*, Mecmû'atu'r-resâil içinde, thk. İbrahim Emin Muhammed, Mektebetü't-tevfikiyye, Mısır 1328.
- _____, *Minhâcü'l-âbidîn ilâ cenneti rabbi'l-âlemin*, thk. Mahmud Mustafa Halâvî, Beyrut 2001.
- _____, *el-Mutasfâminilmi'lusûl*, Mektebetü't-tevfikiyye, Mısır 1328.
- _____, *Miyâru'l-îlim*, Mecmu'atu'r-resâil içinde, thk. İbrahim Emin Muhammed, Mektebetü't-tevfikiyye, Mısır 1328.
- Geylânî, Abdülkâdir, *Sırru'l-Esrâr ve Mazharu'l-EnvârfimâYuhtâcu*, thk. Halid Muhammed, Dâru's-Senâbil, Dimeşk 1994.
- Hâkim, Suad, *el-Mücemû's-Sûfiyye, el-Hikmetü fî Hûdûdi'l-Kelime*, Beyrut 1981.
- el-İsbahânî, Ebû Nuaym, , *Hilyetü'l-Evliyâ*, Mektebetü'l-Hânci, Kahire 1987
- el-İsfahanî, Ragıb, *el-Müfredâd fî garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
- Izutsu,Toshiko, *İslamın Mistik Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîru'l-Kur'ân'il Mecîd*, I-VI, thk. A. Abdullah el-Kureşî Raslân, Kahire 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Beyrut 1998.
- el-Kârî, Ali, *el-Esrâru'l- merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevdû'a* thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, 2. Baskı, Beyrut 1986.
- el-Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim, *et-Ta'arruf*, Beyrut 1992.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-Kulûb*, thk. Nesib Mekârin, Beyrut1995
- Mevlânâ, Muhammed Celâleddîn-i Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, çev. Avni Konuk, İz Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, *Mesnevî-i Şerif*, çev. Veled İzbudak, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Konya 2004.
- el- Muhâsibî, Hâris b. Esed, *er-Riâye lihukukillah*, Kahire 1962
- es-Sülemî, Abdurrahman, *Tabakatü's-Sûfiyye*, thk. Nureddîn Şerîbe, Halep 1986.
- Şarânî, Abdulvahhab, *el-Envâru'l-kudsiyye fî ma'rifeti kavâdi's-sûfiyye*, Kahire 1987

- Şebüsterî, Mahmûd-ı, *Gülşen-i Râz*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011.
- Şirvanî, Seyyid Yahya, *Şifaü'l-esrâr*, haz. Mehmet Rıhtım, Sufi Kitap, İstanbul 2011.
- Takane, Ahmed, *Baba Tahirê Hemedânî, Jıyan û Berhemî*, Aras Yayınları, Erbil 2007.

KASTALLÂNÎ'NİN “LETÂİFÜ'L-İŞÂRÂT Lİ FÜNÛNÎ'L-KİRAÂT” ADLI ESERİNİN KİRAÂT İLMİNDEKİ YERİ*

Ahmet KÜTÜKOĞLU *

Atıf@ Kütükoğlu, A, (2017), Kastallânî'nin “Letâifü'l-İşârât li Fünûnî'l-Kıraât” Adlı Eserinin Kıraât İlmindeki Yeri, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 37, s. 31-56.

Özet

el-Kastallânî, (ö.923/1517) ilmî faaliyetlerin desteklendiği, huzur ve sükûnun hakim olduğu bir dönemde Mısır'da yaşamış, eserleri ve fikirleriyle kendinden sonraki dönemlerde etkili olmayı başarmış bir âlimdir. Kendisinden önceki dönemde kıraâtle ilgili telif edilmiş eserlerin çoğunu inceleme imkânı bulan müellif, kıraât alanında yeni bir eser telif etmeyi düşünmüş ve bu amaçla, *Letâifü'l-İşârât li Fünûnî'l-Kıraât* adlı eseri telif etmiştir. Eserde kendisinden kısa bir süre önce yaşamış olan İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kıraâti'l-‘aşr* adlı eserinde takip ettiği metodu benimsemiş ve kıraâtle ilgili pek çok bilgiyi de bu eserden nakletmiştir. Müellifin bu eseri telif etmedeki amacı, kıraât ilmine dair önceki eserlerde nakledilen bilgileri bir araya toplamak ve kıraât ilmindeki kapalılıkları çözmektir. Bu sebeple, eserde sahih ve şaz kıraâtle bir arada ele alınmış, on dört kıraât imamına nispet edilen farklı okuyuşlar incelenmiştir. İlk yedi mütevâtir kıraât, sonra meşhur üç kıraât, daha sonra da dört şaz kıraât zikredilmiştir. Müellif, kıraâtle kabulünde sahih isnadın, Arap dil kurallarına ve Hz. Osman Mushafına uygunluğun şart olduğunu belirtmiştir. Bu şartları taşımayan kıraâtle reddedilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu üç şarta sahip olan kıraâtle eleştirilmesini ve reddedilmesini ise haddi aşmak olarak değerlendirmiştir. Bu yüzden dil bilginleri tarafından bazı kıraât imamlarına yöneltilen eleştirilere karşı çıkmış ve onları yeni bir şey bulmuş gibi davranmakla suçlamıştır. Dil bilginlerinin kıraâtle yönelik eleştirilerinin, kendi eksik bilgilerinden ve dilde uyguladıkları kıyas yöntemini kıraâtle de uygulamalarından kaynaklandığını ifade etmiştir.

* Bu çalışma, aynı yazarın “Kastallânî'nin *Letâifü'l-İşârât li Fünûnî'l-Kıraât* Adlı Eserinin Kıraât İlmî Açısından İncelenmesi” konulu doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

* Öğretim Görevlisi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kıraat Anabilim Dalı, ahmetkutukoglu1976@gmail.com

Hicri X. asırda telif edilen bu eserin dünyanın değişik kütüphanelerinde 29 el yazma nüshası bulunmaktadır. Eser 1972 yılında Mısır'da, 2013 yılında Medine'de tahkik edilmiştir. Mısır'da yapılan tahkikte aynı ülkede bulunan dört nüshası, Medine'de yapılan tahkikte ise dünyanın değişik kütüphanelerindeki 15 nüshası incelenmiştir. Amacımız bu eseri, genel özellikleri ve kiraât ilmindeki yeri bakımından incelemek ve tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, el-Kastallânî, *Letâifü'l-Işârât li fünûni'l-kiraât*, kiraât, kiraât ilmi.

The Place of Kastalânî's Work Named *Latâifu'l-Ishârât li Funûni'l-Qira'at* in Science of Qira'at

Abstract

Al-Kastalani, who comes to the forefront with his writings in various sciences such as qira'at (recitation), hadith, and prophetic biography, lived in Egypt between (923/1517) in a period in which his scientific activities were supported, and peace and tranquility were dominant. He became influential in the following periods with his works and ideas. Latâifu'l-ishârât li funûni'l-qira'at have been sought after by people and have been a source of many studies. The author, who had the opportunity to review most of the written works related to the qira'at in the previous periods, thought to compile new works in the field of qira'at. For this reason, he gave Latâifu'l-ishârât li Funûni'l-Qira'at name to this work which is to contain useful aspects of science of qira'at. In this work, adopted the method followed by Ibn al-Jazari, who had lived a short time before him, in his work called en-Nashr fi'l-qira'ati'l-'ashr and conveyed a lot of information about the qira'at from this work. The author's purpose of compiling this work is to gather the information with regard to the science of qira'at conveyed from the previous works and to solve the closeness in the science of qira'at. For this purpose, in this work, authentic qira'at and exceptional qira'at were studied together, and the different recitations regarding the fourteen qira'at imams were examined. Firstly, seven mutawatir (something *Mutawatir* is reported by such a large number of narrators -at different times- and their agreement upon a lie is inconceivable) qira'at, then three famous qira'at, and then four exceptional qira'at were mentioned. The author stated that the authentic imputation and convenience to the Arab language rules and to the Qur'an lines are required for acceptance of qira'at. He suggested that the qira'at which does not have these qualifications should be rejected. He considered it as extravagation to criticise and to reject the qira'at which has these three qualifications. Therefore, he opposed criticism by some language scholars to some of the qira'at imams and accused them of pretending to invent something new. He stated that all the qira'at conveyed by authentic narration is

in the use of language in a way. He argued that language scholars' criticism of qira'at originated from their own lacking knowledge and from their implementation of comparative methodology applied on language for the qira'at as well.

There are 29 manuscripts of this work, which is written in the 10th century, in different libraries of the world. The work was verified in Egypt in 1972 and in Medina in 2013. In the verification made in Egypt, four copies in the same country and in the verification made in Medina, 15 copies in the various libraries of the world were examined. In this study, we aim to examine and introduce this work in terms of its general characteristics and place in the science of qira'at.

Key Words: The Qur'an, al-Kastalânî, *Letaifi'l-ishrât li fûnûn al-qira'at*, qira'at, science of qira'at

Giriş

Mısır'ın İslâm'la tanışması, Hz. Ömer döneminde Amr b. el-Âs (ö. 44/664) komutasındaki ordunun Mısır'ı fethiyle başlamıştır. İslâm ordularıyla Mısır'a gelen sahabenin bölgede yerleşmesiyle birlikte İslam kültürü de gelişme göstermiştir. Özellikle Bağdat'ın Moğollar tarafından işgal edilmesiyle İslam'ın kültürel başşehri haline gelen Kahire'ye her yerden ulemâ akını başlamıştır. Moğol istilâsına uğramamış olması sebebiyle çevre bölgelerden buraya göç eden ulemâ, Memlûkler zamanında Mısır'ın ilim yönünden gelişmesinde etkili olmuştur. Açılan Dâru'l-Kur'ân ve Dâru'l-Hadîs medreseleri ile Memlûk sultanlarının, vakıflar, kütüphaneler, külliye ve medreseler kurarak ilmi faaliyetleri desteklemeleri, ilmin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Eğitim ve öğretim yönünden gelişen Mısır'da tarih, fıkıh, hadis ve kıraât ilimlerinde pek çok âlim yetişmiştir. Bununla birlikte miladi XV. yüzyılda telif edilen eserlerin hem sayısının arttığı hem de ansiklopedi ve biyografi gibi yeni biçimler kazanarak çeşitlendiği görülmektedir.¹

İslamî ilimlerin gelişme gösterdiği bu dönemde Mısır'da yaşamış meşhur âlimlerden biri el-Kastallânî'dir (ö.923/1517). Kendisi için hadis ve Kur'ân dinleme meclislerinin kurulduğu ve Kur'ân'ı güzel okuması nedeniyle bu meclislerde kendinden geçenlerin olduğu nakledilmiştir. Vaaz ve hitabet konusunda da öne çıkan el-Kastallânî, bu meziyetinden dolayı "*Hatîb el-Kastallânî*" ünvanıyla anılmıştır.²

¹ Hilal Görgün, "Mısır", *DİA*, 2004, Cilt 29, s. 569; Cengiz Tomar, "Mısır", *DİA*, 2004, Cilt 29, s. 559.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine, el-Merkezü'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2013, Cilt 1, s. 37.

1. el-Kastallânî'nin Nesebi

el-Kastallânî'nin asıl adı, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Kastallânî'dir. Ailesi aslen, Tunus'un Kastilya¹ olarak bilinen Cerîd bölgesinin Tevzer şehrinden olan el-Kastallânî, 851/1448'de Kahire'de doğmuştur.² Hocası Şemsüddîn es-Sehâvî (ö. 902/1497), Kastallânî'nin annesinin, Ebû Bekir b. Ahmed b. Humejde en-Nehhâs'ın kızı Halime olduğunu, hem annesinin hem de babasının fazilet ehli kimselerden olduklarını nakletmiştir.³ es-Sehâvî, Kastallânî'nin amcası olan Ahmed b. Ebî Bekr b. Abdülmelik el-Kastallânî'nin Mekke'de Kur'ân okuduğu, geçimini kantarcılıkla sağladığı bilgisini vermiştir.⁴ Kastallânî'nin eşi Âişetü'l-Bâ'ûniyye, Bintü'l-Bâ'ûniyye olarak da bilinir; âlim, edîb ve şâir bir kimsedir. Kitaplar telif etmiş ve Kahire'de dersler vermiştir.⁵ Hatta şöhreti o kadar çok yayılmıştır ki el-Kastallânî'den bahsedilirken, "*Âişetü'l-Bâ'ûniyye'nin kocası imam el-Kastallânî*" diye söz edilmiştir.⁶ O, Kahire'ye geldiğinde el-Kastallânî ile evlenmiş ve ölmeden önce de Dımaşk'a geri dönmüştür.⁷ Aslen Dımaşklı olan Âişetü'l-Bâ'ûniyye, 922/1516'da Kastallânî'den bir yıl önce Dımaşk'da vefat etmiştir.⁸

"*el-Kastallânî*" nisbesi, hicrî 633-923 yılları arasında, üç asır kendisinden pek çok âlimin yetiştiği meşhur bir aileyi ifade etmektedir.⁹ Bu aileden kadın ve erkek yaklaşık kırk meşhur kimse yetişmiştir. Hatta

¹ Tunus'un güneyinde bulunan Cerîd bölgesine Kastilya adı verilmektedir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, Lübnan, Dâru'l-fikr, tsz. Cilt 2, s. 58, 306; Ebû Abdullah el-Kudâî, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, Tahkik: Abdüsselâm el-Herrâs, Lübnan, Dâru'l-fikr, 1995, Cilt 3, s. 30; Recep Uslu, "Cerîd", *DİA*, 1993, Cilt 7, s. 403; Endülüs'te de bu isimde bir şehrin olduğu rivayet edilmektedir. İspanya'da tarihî bir bölgenin adı olan Kastilya, İspanyolca'da "*Çok sayıda kale*" anlamına gelmektedir. Bkz. Thomas b. Irving, "Kastilya", *DİA*, 2002, Cilt 25, s. 2; Kastallânî âilesinden birçok kimse, (Ebû'l-Berekât Ömer b. Muhammed b. Ömer (ö. 644/1246), Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer (ö. 671/1272), Kutbüddîn el-Kastallânî (ö. 686/1287), Tâcuddîn el-Kastallânî (ö. 708/1308), Bahâüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ömer (ö. 712/1312), muhtelif eserlerde Afrika'daki (Tunus) Kastilya'nın önemli şehirlerinden birisi olan Tevzer'e nisbet edilmiştir. Kastallânî de Endülüs'teki Kastilya'ya değil, Afrika'daki Kastilya'ya nisbet edilmiştir. Bkz. İbn Ferhun el-Mâlikî, *ed-Dîbâc*, Kuveyt, Dâru'd-türâs, 2011, Cilt 1, s. 38; ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz, *Tâcü'l-'arûs*, Kuveyt, Dâru'd-türâs, 1998, Cilt 1, s. 7444.

² Kastallânî, *el-Leâliü's-seniyye*, 1. Baskı, Beyrut, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 2007, s. 15, 150; Abdulkadir Şenel, "Kastallânî", *DİA*, 2001, Cilt 24, s. 583.

³ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Beyrut, Dâru'l-hayât, tsz. Cilt 2, s. 103.

⁴ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 1, s. 256.

⁵ en-Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, 1. Baskı, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997, Cilt 1, s. 181.

⁶ el-Kettânî, Abdülhay b. Abdülkebir, *Fihrisü'l-fehâris*, 2. Baskı, Beyrut, Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1982, Cilt 2, s. 969.

⁷ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 2, s. 103-104.

⁸ en-Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Cilt 1, s. 183.

⁹ en-Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Cilt 1, s. 77; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, Cilt 30, s. 252.

Mekke'de "*el-Mu'allâ*" kabristanında ilim ehli bu aileye özel bir yer tahsis edilmiştir.¹

İbn Fehd Takıyyüddîn el-Mekkî (ö. 871/1466), Mekke'deki ilim merkezlerini anlatırken el-Kastallânî ailesinden bahsetmiştir. O, bu aileden muhaddis, müftü, hatîb ve kadı birçok kimsenin yetişmiş olduğunu, Mescid-i Haram'da imamlık yapanların bulunduğunu ifade etmiştir.² el-Kastallânî ailesinin bazı bireyleri her ne kadar Mısır ve Dımaşk civarında yaşamışsa da büyük çoğunluğu Mekke'de yaşamıştır.³

Ebu'l-Abbâs Şihabuddin el-Kastallânî'nin ailesi hakkında ve Mısır'a nasıl geldiği konusunda kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Henüz erken yaşlarda Kur'ân'ı ezberlemiş olması ve ilim elde etme yolunda gayret göstermesi, iyi bir çevrede yetiştiğini göstermektedir. Dedelerinden birinin Mısır'a gelip buraya yerleşmiş olabileceği düşünülmektedir.

el-Leâliü's-seniyye adlı eserindeki isminde, (سبط الحار) (Harrâr'ın torunu) ilavesi bulunmaktadır.⁴ Bu nisbe, kendisinden önce el-Karâfetü's-suğrâ medresesinin baş müderrisliğini üstlenen Ebu'l-Abbâs el-Harrâr'ın (ö. 616/1220) hayatını anlattığı, *Nüzhëtü'l-ebâr fî menâkibi's-şeyh ebi'l-Abbâs el-Harrâr* adlı eseri sebebiyle ona verilmiştir. Biyografisini kaleme aldığı bu kimsenin, anne tarafından dedesi olabileceği iddia edilmektedir.⁵

es-Süyûtî, (ö. 911/1505) el-Kastallânî'yi kitaplarından alıntı yaptığı halde kaynak göstermemekle suçlamıştır. Bu suçlamayı görüşmek için Kahire'den er-Ravza'ya⁶ giden el-Kastallânî, onun kapısını çalmış, içeriden "*Kimsin*" nidâsına karşı: "*Ben Kastallânî'yim, hakkımdaki suçlamalarını görüşmek için geldim.*" demiş; ancak es-Süyûtî, kapıyı kendisine açmamış, onunla görüşmemiştir. es-Süyûtî'nin, ilimle meşgul olduğu için ona kapıyı açmadığı, dolayısıyla aralarında bir kırgınlık bulunmadığı kaydedilmiştir.⁷

¹ "*Kastallânî*" nisbesiyle anılan kişiler hakkında daha geniş bilgi için Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Fâsî'nin, *el-'İkdü's-semîn*, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed el-Makrizî'nin, *el-Mukaffe'l-kebîr*, İbn Hacer el-Askalânî'nin, *ed-Dürerü'l-kâmine* ve Şemsüddîn es-Sehâvî'nin *ed-Dav'u'l-lâmi'* adlı eserlerine bakınız.

² es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 1, s. 333.

³ Kastallânîler hakkında bilgi veren eserlerde "*Kastallânî*" nisbesi genellikle "*Mekkî*" nisbesiyle birlikte anılmıştır. Bu bize Kastallânî âilesinin daha çok Mekke'de yaşadığı fikrini vermektedir. Kastallânî ailesi hakkında daha geniş bilgi için bakınız: İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 1. Baskı, Beyrut, Dâru İbn Kesir, 1986, Cilt 5, s. 178; es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 1, s. 70, 158, 256; en-Necmü'l-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Cilt 1, s. 64.

⁴ Kastallânî, *el-Leâliü's-seniyye*, s. 150.

⁵ el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, 1. Baskı, Beyrut, Dâru sadr, 2001, Cilt 1, s. 106.

⁶ Ravda, Mısır'da Nil nehrinin kıyısında bulunan bir şehrin adıdır. Bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Cilt 6, s. 206.

⁷ el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 59; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Cilt 8, s. 123.

el-Kastallânî, değerli eserler telif etmiş bir âlim ve ilim yönünden asrının en önemli simalarından biriydi. Onunla aynı asırda yaşamış bir âlimin onu eleştirmesi ve suçlaması değerini düşürmez. Bu tür eleştiri ve suçlamalar her devirde büyük âlimler arasında olagelmıştır.¹

2. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Kıraât ilmi, el-Kastallânî'nin en mâhir olduğu ilim dallarından biridir. O, kıraât ilmi hakkındaki düşüncesini şöyle dile getirmiştir: "*Bu ilim, Allah'ın bana öğrenmeyi lütfettiği ilk ilimdir ve daha bulûğa ermeden önce incelediğim ilk fendir, bazıların dediği gibi o, eski bir dost ve ferahlatan rüzgârdan daha hoş bir arkadaştır...*"²

el-Kastallânî, ilim yönünden zengin bir çevrede yetişmiştir. Yaşadığı yer olan Mısır, birçok âlime yurt olması yönünden İslâmî ilimlerin merkezi durumundaydı. O, hac ibadetini yerine getirmek için Mekke ve Medine'yi ziyaretleri esnasında birçok âlimle görüşmüştür. Hatta bazı kitaplarını, bu yolculukları sırasında yazdı. Mekke'ye ilk yolculuğunu, 877/1473'de yirmi altı yaşındayken yaptı ve *el-Leâliü's-seniyye* adlı eserini Mekke'de yazdı. Daha sonra ona bazı ilaveler yaptı.³ O, Mekke ve Medine'ye yaptığı bu seyahatler sırasında hem eser telif etmiş hem de oradaki birçok âlimden ders okumuştur. Mekke'ye birinci yolculuğundan yaklaşık yedi yıl sonra ikinci ziyaretini, sekiz yıl sonra da üçüncü ziyaretini gerçekleştirmiştir. Bundan beş yıl sonra dördüncü defa Mekke'ye giden el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniye* adlı eserini burada yazmaya başladığını ifade etmiştir.⁴ O, kanaatkâr, iffet sahibi, insanların en zâhidi olarak tanınmıştır. İnsanlarla iyi geçinen ve sevilen bir kişi olarak tarif edilmiştir.⁵

el-Kastallânî, davranış ve sözlerinde mütevazî bir kişiliğe sahipti. Kıraâtler alanında telif ettiği, *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kıraât*'in girişinde, kıraât meseleleriyle ilgili olarak dile getirdiği, "*Arkadaşlarıma müşkil konuları sorayım ve zorlandığım yerleri onlardan öğrenmeye çalışayım.*" ifadeleri, onun ahlâkî yönünü ve mütevazî kişiliğini göstermektedir.⁶ Yine bu kitabı yazmaya başlamadan önce sarf ettiği, "*Her ne zaman bu alanda - kıraâtlerin - hepsini içine alacak bir tasnif yapmayı içimden geçirdimse... acziyetimin ve ilmimin bana engel olmasını düşündüm...*" sözleri de onun

¹ el-Kettânî, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 2, s. 969.

² Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Cilt 1, s. 168.

³ Kastallânî, *el-Leâliü's-seniyye*, s. 150.

⁴ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 2, s. 103, 104; Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniye*, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 2004, Cilt 1, s. 11-15; *İrşâdü's-sârî*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2009, Cilt 1, s. 15-26.

⁵ en-Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Cilt 1, s. 77; el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 107.

⁶ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Cilt 1, s. 169.

mütevazi kişiliğini göstermektedir.¹ O, kıraât ilmindeki üstün konumuna rağmen tevazuyu elden bırakmamış, "İlim sahiplerinden her kim bu kitapta bir hata tespit ederse, onu düzeltmelerini arzu ederim." demiştir.²

el-Karâfetü's-suğrâ medresesinin müderrisliğine tayin edilen el-Kastallânî'nin, bu görevi yanında çeşitli camilerde vâizlik yaptığı, vaazlarında etkili olduğu, çok sayıda kişi tarafından dinlendiği ve çok güzel Kur'ân okuduğu ifade edilmiştir.³ Mihrapta Kur'ân okuduğu zaman Allah korkusuyla ağlayanların ve kendinden geçenlerin olduğu nakledilmiştir.⁴ İbnü'l-İmâd, "Vaaz konusunda benzerinin bulunmadığını" söylemek suretiyle onu methetmektedir.⁵

el-Kastallânî'nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar, onun ilmî kişiliğinden övgüyle bahsetmiştir. El-Ayderûs, "Hıfzı çok sağlam, güvenilir, asrının süsü, çok değerli bir ilim ehli." sözleriyle övmüştür.⁶ Öğrencisi Necmüddin el-Ğazzî onun hakkında "İnsanların ilim almak için kendisine hicret ettiği bir âlimdi." demiştir.⁷ İbnü'l-İmâd ve el-Kettânî ise onu "el-Hüccetü'r-rihle, fakîh, mukrî ve müsniid" ifadeleriyle tavsif etmiştir.⁸ el-Kastallânî'nin öne çıkan özelliklerinden biri de hitabetinin güzelliğiydi. Hatta bazıları onu, "el-Hatîbü'l-Kastallânî" diye anmıştır.⁹

el-Kastallânî, Eş'arî mezhebinin ileri gelen isimlerinden birisidir. Allah'ın sıfatlarını tevil etmeyi doğru bulmayan Selefi Mezhebine karşı Eş'arîlerin görüşlerini benimsemiştir. Onun, fıkihta Şâfiî Mezhebine mensup olduğu görülmektedir.¹⁰

O, hayatının büyük bir kısmını ilim öğrenmeye ve eser telifine ayırmıştır. Onun hayatını anlatan kaynaklar, en meşhur eserinin *el-Mevâhibü'l-ledünniye bi'l-minehi'l-Muhammediyye* olduğunu kaydetmişlerdir.¹¹ Onun şâir eşi Âişetü'l-Bâ'ûniyye, bu kitabı şiiriyle övmüştür. İnsanların da bu esere çok değer verdiği ifade edilmiştir.¹² O,

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Cilt 1, s. 169.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Cilt 1, s. 43; *el-Leâliü's-seniyye*, s. 150.

³ el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 106.

⁴ en-Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Cilt 1, s. 77.

⁵ eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli'*, Kâhire, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, 2012, Cilt 1, s. 95; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Cilt 8, s. 122; Şenel, "Kastallânî", *DîA*, Cilt 24, s. 583.

⁶ el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 107.

⁷ en-Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Cilt 1, s. 77.

⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Cilt 8, s. 122; el-Kettânî, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 2, s. 967.

⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Cilt 8, s. 122.

¹⁰ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Cilt 4, s. 1327, 1794, 1815.

¹¹ el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 107; en-Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Cilt 1, s. 77; Hacı Halife Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Beyrut, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 2008, Cilt 2, s. 360, 361.

¹² en-Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Cilt 1, s. 78.

hayatı boyunca çeşitli sıkıntı ve musibetlerle karşılaşmıştır. Hocası es-Sehâvî (ö. 902/1497), sürekli hastalıklarla mücadele ettiğini kaydetmiştir.¹ el-Kastallânî, Mısır'ın Osmanlı yönetimine geçtiği 923/1517 yılında vefat etmiştir.²

3. Hocaları

el-Kastallânî, yaşadığı devrin meşhur âlimlerinden ders okumuştur. Küçük yaşlarda Kur'ân'ı ezberledikten sonra es-Sehâvî'den beş ayrı mecliste Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserini dinlemiştir.³ Kiraâtlerle ilgili eserlerden *eş-Şâtibiyye* ve *et-Tayyibe*'yi, nahivle ilgili eserlerden *el-Verdiyye*'yi ezberlemiştir.⁴ Onun, 14 kiraâtî rivayetleriyle bildiği kaydedilmektedir.⁵ Sirâcüddîn en-Neşşâr'dan (ö. 900/1495) *el-Kiraâtü's-seb'a*'yı okumuştur. Ders aldığı hocaları arasında Necmüddîn İbn Fehd (ö. 885/1480), Celâl el-Bekrî (ö. 891/1486) Hâlid el-Ezherî (ö. 905/1499) ve Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) bulunmaktadır.⁶ O, ilim ehline karşı son derece saygılı olmuştur. Özellikle de kendilerinden ilim öğrendiği hocalarından övgüyle bahsetmiş, onlara sahip oldukları ilmî meziyetleriyle hitap etmiştir.⁷

Kiraât İlmindeki Hocaları:

el-Kastallânî, hadis, kiraât ve fıkıh ilimlerinde meşhur pek çok âlimden ders almıştır. Bunlardan sadece kiraât öğrendiği hocalarını zikretmekle iktifa edeceğiz.

1. Ömer b. Kâsım b. Muhammed Ebû Hafs Sirâcüddîn el-Ensârî el-Mısırî en-Neşşâr (ö. 900/1495): el-Kastallânî'nin en meşhur hocalarından biridir, hatta Neşşâr'ın, el-Kastallânî'nin hocası olduğu için meşhur olduğu da ifade edilmiştir. *el-Kiraâtü's-seb'a*'yı ve eş-Şâtibî'nin *el-Kasîdetü'l-lâmiye* adlı eserini Neşşâr'a okumuştur. Bu hocasını, "*Kurrânın ışığı ve kiraâtin imami.*" sözleriyle övmüştür.⁸

2. Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Esed b. Abdülvâhid el-Ümyûtî (ö. 872/1468): Kendisine *el-Kiraâtü's-seb'a*'yı sonra da *el-Kiraâtü'l-aşere*'yi okuyan el-Kastallânî, "*Yaşadığı sırada kurrânın şeyhi*" ifadeleriyle hocasını methetmiştir.⁹

¹ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, Cilt 2, s. 104; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, Cilt 1, s. 96.

² Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Cilt 1, s. 13.

³ Şenel, "Kastallânî", *DîA*, Cilt 24, s. 583.

⁴ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, Cilt 2, s. 103.

⁵ en-Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Cilt 1, s. 77.

⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Cilt 8, s. 121-122.

⁷ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, Cilt 2, s. 104; Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Cilt 9, s. 4482.

⁸ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, Cilt 2, s. 103.

⁹ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, Cilt 1, s. 227.

3. Muhammed b. Ebû Bekr b. Muhammed b. Ebû Bekr Şemsüddîn el-Himmesî (ö. 897/1492): Çok sayıda talebeye kiraât okutmuştur. el-Kastallânî de kendisinden eş-Şâtıbî'nin *el-Kasîdetü'r-râ'iyye* adlı eserini okumuştur.¹

4. Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Bâmî (ö. 885/1481): Celâlüddîn el-Bülkînî'den (ö. 824/1421) ders okumuştur. el-Kastallânî, ondan eş-Şâtıbî'nin *el-Kasîdetü'l-lâmiyye* adlı eserini okumuş ve "*Allâme ve fakîhü'l-mezheb*" ifadeleriyle onu övmüştür.²

5. Ebû Muhammed Zeynüddîn Abdüddâim b. Ali el-Hadîdî el-Ezherî (ö. 870/1466): Hayır ve tevazu sahibi olan el-Ezherî, kiraât okutmuş âlimlerdendir. el-Kastallânî, ondan "*Şeyhimiz allâme*" diye söz etmiştir. es-Sehâvî, el-Kastallânî'nin ondan kiraât okuduğunu ve icâzet aldığını nakletmektedir.³

6. Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülkadir b. Tarîf en-Neşâvî (ö. 884/1480): Bu hocası hakkında "*müsnidü'l-asr*"⁴ ve "*rihletü'l-âfâk*"⁵ nitelemesinde bulunan el-Kastallânî, eş-Şâtıbî'nin *el-Kasîdetü'l-lâmiyye* ve *er-Râ'iyye* adlı eserlerini ondan okumuştur.

7. Zeynüddîn Abdülğınâ b. Yusuf b. Ahmed el-Heysemî (ö. 886/1482): Hem tecvidde hem de kiraâtte üstün bir kimsedir. es-Sehâvî'nin kaydına göre el-Kastallânî, *el-Kıraâtü's-seb'a*'dan sonraki üç kiraâtî (Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefü'l-Âşir kiraâtlerini) Furkân Sûresinin 21. âyetine kadar ondan okumuştur. el-Kastallânî, eş-Şâtıbî'nin *el-Kasîdetü'l-lâmiyye* ve *er-Râ'iyye* adlı eserlerini kendisinden okuduğunu ifade etmiş ve "*Şeyhü't-tecvîd, tuhfetü't-dîn, şeyhü'l-kurrâ ve'l-ikrâ*" ifadeleriyle onu övmüştür.

8. Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Muhammed İbn Fehd el-Mekkî (ö. 885/1481): Hadis ve Kiraât ilimlerinde meşhur olmuş bir kimsedir. İbn Fehd el-Mekkî olarak bilinmektedir. el-Kastallânî, eş-Şâtıbî'nin *el-Kasîdetü'l-lâmiyye* adlı eserini ondan dinlemiştir.⁶

¹ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 2, s. 103.

² es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 8, s. 81.

³ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 4, s. 42.

⁴ Müsnid: Bu kelime birkaç anlama gelmektedir; 1. Hadisi senedli olarak rivâyet eden kimse. 2. Hadisleri müsned kitap şeklinde bir araya getiren, müsned kitap yazan kimse, 3. Âlî senedi veya senedleri olan kimsedir. *Müsnidü'l-asr* ifadesiyle yaşadığı asırda hadisleri senetleriyle rivâyet eden kimse kastedilir. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis istilahları sözlüğü*, 7. Baskı, İstanbul, İFAV yayınları, 2013, s. 223;

⁵ Rihle: Hadis öğrenmek, hadisle ilgili bilgiler elde etmek için yolculuğa çıkmak anlamına gelir. *Rihletü'l-âfâk* sözüyle hadis ilmini öğrenmek için uzak beldelere seyahat eden kimse kastedilir. Bkz. Aydın, s. 255.

⁶ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 4, s. 258; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Cilt 1, s. 376.

4. Öğrencileri

el-Kastallânî, zamanının büyük bir kısmını eser telifine ayırdığı için öğrenci yetiştirmeye fazla zaman ayıramamıştır. Bu yüzden çok sayıda öğrencisi olduğu söylenemez. Bununla birlikte kaynaklarda kendisinden ders okuyan, ona öğrenci olan bazı ilim sahibi kimselerin isimleri kaydedilmiştir. Ondan ders okuyan öğrencilerin bazıları şunlardır:

1. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî (ö. 984/1577): Oğlu Necmüddîn'in naklettiğine göre el-Ğazzî, *İrşâdü's-sârî*, *el-Mevâhibü'l-ledünniye* ve diğer bazı eserlerini el-Kastallânî'den okumuştur.¹

2. Ömer b. Ahmed b. Ali b. Mahmud eş-Şemmâ' (ö. 936/1530): İlim tahsil etmek için sık sık el-Kastallânî'nin yanına giden öğrencilerinden biridir. Eserlerinde el-Kastallânî'den ders aldığını ifade etmiştir.²

3. Cârullah Muhammed b. Abdülaziz b. Ömer b. Fehd (ö. 954/1548): Mekke'de bulunduğu sırada el-Kastallânî ile görüştüğü ve ondan icâzet aldığı ifade edilmiştir.³

4. Abdülkadir el-Minhâcî (ö. 915/1510): *el-Leâliü's-seniyye* adlı eserindeki ifadesine göre el-Kastallânî, *Şerhü'l-mukaddimetü'l-cezeriyye* adlı eserini bu öğrencisine okutmuştur.⁴

5. Şemsüddîn Muhammed b. Abdürrahim ed-Deyrûtî: el-Kastallânî, bu öğrencisine *Şerhü'l-mukaddimetü'l-cezeriyye* adlı eserini okuttuğunu ifade etmiştir.⁵

5. Eserleri

1. *El-Fethü't-dânî min kenzi hirzi'l-emânî*: eş-Şâtıbî'nin, yedi kiraât ile ilgili *Hirzü'l-emânî* adlı manzum eserinin şerhidir.⁶ el-Ğazzî bu eseri, *el-Cene'd-dânî* ismiyle anmıştır.⁷ es-Sehâvî (ö. 902/1497), eserin tamamlanmadığını bildirmiştir.⁸ Ancak o, hocası es-Sehâvî'nin vefatından sonra hicrî 913'de bu eserini tamamlamıştır.

2. *Neşrü'n-neşr fi'l-kiraâti'l-aşr*: İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-kiraâti'l-aşr* adlı eserine yapılan şerhtir.⁹

3. *Şerh-u tayyibeti'n-neşr fi'l-kiraâti'l-aşr*.¹⁰

¹ eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, Cilt 2, s. 244; en-Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Cilt 1, s. 351.

² Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Cilt 2, s. 360, 361.

³ eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, Cilt 1, s. 96.

⁴ Kastallânî, *el-Leâliü's-seniyye*, s. 150.

⁵ Kastallânî, *el-Leâliü's-seniyye*, s. 150.

⁶ Hacı Halife Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Cilt 2, s. 1847.

⁷ en-Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Cilt 1, s. 78.

⁸ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 2, s. 104.

⁹ Müessesetü-Âli-beyt, *Fihrisü's-şâmil (Kiraât bölümü)*, 2. Baskı, Ürdün, 2008, s. 205.

¹⁰ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 2, s. 104; el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 107.

4. *el-Kenzü fî vakf-i Hamza ve Hişam 'ale'l-hemz*: el-Kastallânî'nin, *en-Neşr* ve benzeri kitaplardan iktibas ettiği bilgilerle bu eseri oluşturmuştur.¹ Bu eserine *Letâifü'l-işârât*'ta atıfta bulunmuştur.²

5. *el-Vakf ve'l-ibtidâ*: Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî'nin (ö. 560/1165) *el-Vakf ve'l-ibtidâ* adlı eserini tahkik eden Muhsin Derviş bu eserin, Bağdad'daki Dâru Saddâm kütüphanesinde 37276 nolu rakamla 240 sayfa halinde kayıtlı olduğunu ifade etmiştir. Bu eser, *Letâifü'l-işârât*'tan vakf ve ibtidâyla ilgili kısımların iktibas edilmesiyle oluşturulmuştur.³

6. *El-Leâliü's-seniyye fî şerhi'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*: İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddimesi üzerine yapılan tecvitle ilgili şerhidir. es-Sehâvî bu eserden *el-Ukûdü's-seniyye* olarak bahsetse de;⁴ el-Kastallânî, mukaddime kısmında eserin adının *el-Leâliü's-seniyye* olduğunu kaydetmiştir.⁵

7. *İrşâdü's-sârî li şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*: el-Kastallânî'nin en meşhur eserlerinden biridir. Bu eseri nedeniyle el-Kastallânî, "*Şârihü'l-Buhârî*" unvanıyla anılmıştır. Hicrî 916/1510 yılında telif edilen bu eser, el-Kastallânî'nin, vefatından kısa süre önce tamamlanmıştır. Buhârî şerhlerinin en kapsamlısı ve en güzeli olarak tavsif edilmiştir.⁶ Eser, Mehmet Sait Uzundağ tarafından doktora tezi olarak çalışılmıştır.⁷

8. *Tuhfetü's-sâmî' ve'l-kârî bi hatm-i Sahîhi'l-Buhârî*: Eser, 2011'de Abdülvehhab Gözün tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.⁸

9. *İhtisâru İrşâdi's-sârî*: *İrşâdü's-sârî*'nin ihtisarı olan bu eser el-Kettânî'nin ifadesine göre tamamlanmamıştır.⁹

10. *Minhâcü'l-ibtihâc şerh-u Müslim b. el-Haccâc*: el-Kettânî'nin beyanına göre bu eser sekiz cüzden müteşekkildir.¹⁰

11. *Menâhicü'l-hidâye ilâ me'âlimi'r-rivâye*: İbnü'l-Cezerî'nin *el-Hidâye ilâ me'âlimi'r-rivâye* adlı eserinin şerhidir.¹¹

12. *El-Levâm'î fî'l-ed'iyeti ve'l-ezkârî'l-cevâm'î*: Bu eser, *el-Envâr fî'l-ed'iyeti ve'l-ezkâr* adlı eserin özetidir.

13. *Kabsü'l-levâm'î*: *El-Levâm'î fî'l-ed'iyeti ve'l-ezkârî'l-cevâm'î* adlı eserin ihtisarıdır.

¹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Cilt 8, s. 122; el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 107.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Cilt 3, s. 931.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Cilt 1, s. 46.

⁴ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 2, s. 104; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Cilt 8, s. 122.

⁵ Kastallânî, *el-Leâliü's-Seniyye*, s. 16.

⁶ el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, Cilt 2, s. 967; el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 107.

⁷ Bkz. Uzundağ, *el-Kastallânî ve İrşâdü's-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi*, Ankara, AÜSBE, (Doktora Tezi), 2012.

⁸ Bkz. Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Cilt 2, s. 1847; es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 2, s. 104; el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 107.

⁹ el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, Cilt 2, s. 967.

¹⁰ el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, Cilt 2, s. 968.

¹¹ Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Cilt 2, s. 1847.

14. *El-Mevâhibü'l-ledünniye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*: Bu eser, Hz. Peygamber'in şemâli, mucizeleri ve hayatını anlatmaktadır. Müellif bu eserini *El-minehü'l-Muhammediyye* ismiyle de anmıştır.¹ el-Kastallânî'nin en meşhur eserinin bu olduğu kaydedilmiştir.² 2004'de dört cilt halinde yayımlanmıştır.³

15. *Meşârikü'l-envâri'l-mudiyye fî mehdi hayri'l-beriyye*: el-Bûsirî'nin (ö. 695/1295) *el-Bürde* isimli eserinin şerhidir.⁴

16. *Mevlidü'n-Nebî*: Bu eser, Muhammed Nevevî el-Câvî tarafından *el-İbrîzü'd-dânî fî mevlidi seyyidinâ Muhammedi'l-Adnânî* ismiyle ihtisar edilmiştir.⁵

17. *Mesâlikü'l-hunefâ ilâ meşâri'i's-salâti ale'n-nebiyyi'l-Mustafâ*: Bu eseri Hacı Halife, bir cilt olarak tanıtmıştır.⁶ 2005'de Hüseyin Muhammed Ali Şükrî tarafından yayımlanmıştır.⁷

18. *Er-Ravzu'z-zâhir fî menâkibi's-şeyhi Abdilkâdir*: Abdülkâdir Geylânî'nin hayatı hakkındadır.⁸

19. *Nüzhetü'l-ibrâr fî menâkibi's-şeyhi ebi'l-Abbâs el-Harrâr*: Kendisinden önce el-Karâfetü's-suğrâ medresesinin müderrisliğini yapan kişinin biyografisiyle ilgilidir.⁹

20. *el-Fethü'l-mevâhibî fî menâkibi'l-imam eş-Şâtibî*: Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh b. Halef eş-Şâtibî er-Ru'aynî'nin (ö. 590/1194) hayatıyla ilgilidir. *Mu'cemü'l-müellifin* adlı eserde bu kitabın ismi, *Minhatün min minehi'l-fethi'l-mevâhibî tünbiü an lemhati ve sîreti ebi'l-Kâsım eş-Şâtibî* şeklinde kayıtlıdır.¹⁰

21. *Muhtasarü ed-Dav'u'l-lâmî li's-Sehâvî*: *ed-Dav'u'l-lâmî* adlı eserin ihtisarıdır.¹¹ *Keşfü'z-zunûn*'da eserin ismi, *ed-Dav'u's-sâtî', İzâhu'l-meknûn*'de ise *en-Nûrû's-sâtî'* şeklinde kayıtlıdır.¹

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Cilt 1, s. 433 ve Cilt 4, s. 1350.

² el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 107; en-Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Cilt 1, s. 78.

³ Eser, Salih Ahmed eş-Şâmî tarafından tahkik edilerek Beyrut'ta el-Mektebetü'l-İslâmî tarafından 2004'de yayımlanmıştır.

⁴ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî*, Cilt 2, s. 104.

⁵ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Tahkik: Ömer es-Seyyid Osman- Abdussabur Şahin, Mısır, el-Meclisü'l-'a'lâ li's-şüûni'l-İslâmiyye, 1972, s. 18.

⁶ Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Cilt 2, s. 1662.

⁷ Eser, Beyrut'ta Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye tarafından neşredilmiştir.

⁸ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî*, Cilt 2, s. 104; el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 107; Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Cilt 1, s. 919.

⁹ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî*, Cilt 2, s. 104; el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 107; Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Cilt 2, s. 1842.

¹⁰ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Cilt 1, s. 254.

¹¹ el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, Cilt 2, s. 968; Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Cilt 2, s. 1089.

22. *El-İs'âd telhîsü'l-irşâd*: Şâfiî fıkhıyla ilgilidir.²

23. *İmtâ'u'l-esmâ' ve'l-ebâr*.³

24. *Züherü'r-riyâd ve şifâü'l-kulûbi'l-mirâd*: Vaaz ve nasihatler içeren bir eserdir.⁴

25. *Nefâisü'l-enfâs fi's-suhbeti ve'l-libâs*.⁵

26. *Risâletün fi'l-'amel bi'r-rib'i'l-mücîb*. Bu eser vakitlerle ilgilidir.⁶

27. *Fehrese*: el-Kastallânî'nin hocalarının isimleriyle ilgili bir teliftir.⁷

28. *Letâifü'l-işârât li fünûni'l-kıraât*: el-Kastallânî tarafından kıraât ilmiyle ilgili telif edilmiş bu eser, kıraât ilminin temel kaynaklarından biri kabul edilir. Hicrî X. asırda telif edilen eser, kendisinden önceki dönemde telif edilen eserlerin de hulâsası durumundadır. Müellif bu eseri, ömrünün sonuna doğru yetmişli yaşlarında telif etmiştir.⁸ Eser, on kıraâtle birlikte, şaz kıraâtleri de ihtiva etmekte ve bu özelliği ile on dördlü tasnif sistemiyle yazılan ilk eser olmaktadır. Bugüne kadar eserin iki baskısı neşredilmiştir. İlk baskısı 1972'de Mısır'da, diğer baskısı ise 2013'de Medine'de neşredilmiştir. Mısır baskısında eserin bir kısmı, Medine baskısında ise tamamı tahkik edilmiştir.

5.1. *Letâifü'l-işârât li Fünûni'l-Kıraât*'in İsmi ve Kastallânî'ye Aidiyeti

Medine tahkikinde belirtildiğine göre eserin el yazma nüshalarında ismiyle ilgili bazı farklılıklar görülmektedir. Buna göre İstanbul Âtif Efendi Kütüphanesindeki nüshada eserin ismi *Letâifü'l-işârât li fünûni'l-ibârât fi'l-kıraâti'l-erbeate 'aşer* şeklinde kayıtlıdır.⁹

İstanbul Fâtih Kütüphanesindeki nüsha ile Mısır nüshasında *el-İşârât fi' ilmi'l-kıraât* şeklinde "fi" harf-i ceriyle,¹⁰ İstanbul Fatih Kütüphanesindeki

¹ Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Cilt 2, s. 1089; İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ keşfi'z-zunûn*, Cilt 5, s. 570.

² Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Cilt 1, s. 1.

³ Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Cilt 1, s. 166.

⁴ Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Cilt 2, s. 960.

⁵ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 2, s. 104.

⁶ el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 107; es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Cilt 2, s. 104; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Mısır Baskısı, s. 18.

⁷ el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, Cilt 2, s. 968; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Cilt 1, s. 53.

⁸ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Cilt 1, s. 75.

⁹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Cilt 1, s. 122.

¹⁰ ez-Zirikli, Hayruddîn, *el-A'lâm*, 15. Baskı, Beyrut, Dâru'l-ilm, 2002, Cilt 1, s. 232.

ikinci nüsha ile Mısır'daki ikinci nüshada, *Letâifü'l-işârât bi fünûni'l-kiraât* şeklinde "bi" harf-i ceriyle kayıtlıdır.¹

Nüshaların çoğunda ve özellikle müellifin kontrolünden geçen nüshada eserin ismi *Letâifü'l-işârât li fünûni'l-kiraât* olarak geçmektedir. Müellif, diğer eserlerinde eseri bu isimle kendisine nispet etmiştir.² Bu eser, dünyanın değişik yerlerindeki bütün el yazma nüshalarında el-Kastallânî'ye nispet edilmiştir. Kitabın el-Kastallânî'ye aidiyeti konusundaki en önemli delil müellifin, diğer eserlerinde bu eserden bahsetmesi ve onu kendisine nispet etmesidir.³ *Letâifü'l-işârât*'ı, *İthâfû fudalâi'l-beşer* ismiyle ihtisar eden Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî (ö. 1117/1706) de eseri el-Kastallânî'ye nispet etmiştir.⁴ Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Zirikli (ö. 1893/1976) ve Ömer Rızâ Kehhâle (ö. 1905/1987) kitabın el-Kastallânî'ye ait olduğunu kaydetmişlerdir.⁵

5.2. Eserin Nüshaları ve Baskıları

Letâifü'l-işârât'ın ilk tahkiki 1972'de Âmir es-Seyyid Osman ile Abdussabur Şahin tarafından Mısır'da yapılmıştır. İkinci tahkiki ise 2013'te el-Merkezü'd-dirâsâti'l-Kur'ânîyye tarafından Medine'de yapılmıştır. Mısır'da yapılan tahkikte eserin bir kısmının, Medine'de yapılan tahkikte ise eserin tamamının neşredildiğini ifade etmiştik. Medine neşrinde eserin, dünyanın değişik kütüphanelerindeki 29 nüshasından 15 tanesi incelenmiştir. Medine neşrinde incelenen ve esas alınan nüshalar şunlardır:

1. Dimaşk Mektebetü'l-Esedi'l-Vataniyye Nüshası:

İki cüz halinde olan bu nüsha, eserin Medine baskısında esas alınan nüshadır. Bu nüsha, müellif henüz hayattayken yazıldığı ve diğer nüshalardan daha eski olduğu için çok önemlidir. Nüshanın başında müellifin hayatı hakkında bilgi bulunur ayrıca bu eserin, müellifin vefatından iki yıl önce hicrî 921/1515'de tamamlandığı belirtilmektedir. Bu nüshanın diğer nüshalardan farklı bir özelliği de öğrencilerin, müellifin huzurunda bu nüshayı okumuş olmalarıdır. Bu özellikleri nedeniyle nüshalar içerisinde

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Cilt 1, s. 58.

² Kastallânî, *el-Fethu'l-mevâhibî fî tercümeti'l-imâm eş-Şâtibî*, Lübnan, Dâru'l-feth, 2000, s. 101; Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Cilt 2, s. 1551; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Cilt 1, s. 59.

³ *Letâif*'te geçen "... وَلَا يَخْفَى مَا فِي ذَلِكَ مِنَ التَّسَاهُلِ وَالتَّفْرِيطِ ..." ifadesi aynen *el-Fethu'l-mevâhibî*'de geçmektedir. Bkz. Kastallânî, *el-Fethu'l-mevâhibî fî tercümeti'l-imâm eş-Şâtibî*, Lübnan, Dâru'l-feth, 2000, s. 101.

⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, Cilt 1, s. 5, 14.

⁵ Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Cilt 2, s. 1551; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, Cilt 1, s. 232; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Cilt 1, s. 254.

önemli sayılmış ve tahkikte de esas nüsha olarak kabul edilmiştir.¹ Nüshanın birinci cüzü, Ahmed b. Muhammed el-Medenî tarafından müellifin huzurunda yazılmıştır. İkinci cüzün kim tarafından yazıldığı ve hangi tarihte tamamlandığı belirtilmemiştir. Ancak, ikinci cüzün yazı şekli birinci cüzün yazı şekline çok yakındır. Bu, ikinci cüzün de aynı kişi tarafından yazılmış olabileceğini gösterir. İki cüz halinde bulunan nüshanın cüzleri arasında kıyas yapıldığında, birinci cüzün ikinciye göre daha güzel ve dikkatli yazıldığı görülmektedir. Birinci cüzün öğrencileri tarafından müellifin huzurunda okunması ona verilen önemin bir ifadesidir. Müellifin huzurunda okunmadığı için aynı şeyi ikinci cüz için söylemek mümkün değildir.² Bu nüshada birinci cüz En'âm Sûresiyle son bulmuştur. İkinci cüz ise A'râf Sûresiyle başlamıştır. Buna göre birinci cüz, bu tahkikte beşinci cildin ortalarına denk gelmekte ve 2152 sayfayı içine almaktadır.³

2. Mektebetü'l-Esedi'l-Vataniyye'deki İkinci Dımaşk Nüshası:

Hicrî 988/1590'de Salahaddin en-Nüşretî tarafından çoğaltılmıştır. Atıf Efendi nüshası üzerinde yazılı olan icâzet kaydı, aynen bu nüshada da bulunur. el-Kastallânî'nin vefatından iki sene sonra yazılmış olan bu icâzet kaydının, hicrî 988/1590'de yazılan nüshada da yer alması, bunun Atıf Efendi nüshasından daha sonra yazılmış olduğunu gösterir.⁴

3. Mektebetü'l-Evkâfi'l-Âmme'deki Bağdat Nüshası:

Kim tarafından çoğaltıldığı bilinmeyen bu nüsha hicrî 961/1554'te yazılmış, üzerine çeşitli notlar eklenmiş, sonuna da tecvitle ilgili bölümler ilave edilmiştir.⁵

4. Riyâd Melik Faysal İslâmî Araştırmalar Merkezi'ndeki Nüshası:

Hicrî 1029/1620'da kim tarafından istinsah edildiği bilinmeyen bu nüsha güzel bir hatla yazılmıştır. Nüsha üzerinde bazı düzeltmeler ve notlar mevcuttur.⁶

5. Mağrip (Fas)'ta bulunan Rabat Nüshaları:

Fas'ın başkenti Rabat'ta el-Hizânetü'l-Âmme'de 1108 rakamıyla kayıtlı olan bu nüsha, Ahmed b. Muhammed b. Abdilğani tarafından hicrî

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 115.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 114.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 112.

⁴ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 123.

⁵ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 125.

⁶ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 124.

1061/1651'de güzel bir hatla yazılmıştır.¹ Eserin Mağrip'te ikinci bir nüshası daha bulunmaktadır.²

6. Mısır Nüshaları:

Eserin Mısır'da dört nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalardan üçü, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir. Birinci nüsha, iki cüz halinde tam metin olarak muhafaza edilmiştir. Nüshanın sonuna hicrî 1159/1746'da yazıldığı kaydedilmiş, fakat nüshayı çoğaltan hakkında bilgi verilmemiştir.³ İkinci nüsha, hicrî 1323/1905'te Muhammed el-Meczûp tarafından çoğaltılmıştır.⁴ Üçüncü nüsha, iki cüzden oluşmaktadır ve XII. asırda yazılmıştır. Dördüncü nüsha ise Kahire'deki el-Hizânetü't-Teymûriyye'de bulunmaktadır. Hicrî 1323/1905'de Muhammed b. Abdulkadir tarafından çoğaltılmış olan bu nüshanın üzerinde Ahmed b. İsmail b. Muhammed Teymûr ismi yazılıdır.⁵

7. İstanbul Fatih Kütüphanesindeki Nüshaları:

Birinci nüsha, bir ciltte iki cüz olarak tanzim edilmiş ve daha önce tanıtılan Dımaşk nüshasının yazısına benzer bir hatla yazılmıştır. Yazı yönünden Dımaşk nüshası ile İstanbul Fatih Kütüphanesindeki bu nüsha birbirine çok benzemektedir. Bu da her iki nüshanın aynı kişi tarafından yazılmış olduğunu gösterir. Eserin Medine tahkikinde belirtildiğine göre İstanbul Fatih Kütüphanesindeki el yazma nüshası, müellifin hususi nüshasıdır. Bu da İstanbul Fatih Kütüphanesindeki nüshanın Dımaşk nüshası kadar güvenilir olduğunu ve bu iki nüshanın, müellif henüz hayattayken yazıldığını gösterir. Nüshanın yazıldığı tarih hususunda bilgi verilmemiştir.⁶

Medine tahkikinde belirtildiğine göre İstanbul Fatih Kütüphanesinde eserin ikinci bir nüshası daha bulunmaktadır. Bu nüsha iki cüz halindedir. Nüshanın birinci cüzünün yazılması hicrî 1093/1682'de, ikinci cüzünün yazılması ise 1094/1683'te İstanbul Sultan Ahmed camii imam hatibi Hâdimü'l-Kurrâ el-Hâc Muhammed b. el-Hâc Mustafa tarafından tamamlanmıştır. Bu nüshanın metni üzerinde Kur'ân ilimlerine dair bilgiler, fikhî açıklamalar, bazı kelimelerin lügat yönünden izahı, terâcim hakkında bilgiler ve garip kelimelerin açıklaması gibi faydalı notlar bulunduğu ve bunların geniş yer tuttuğu tahkikte ifade edilmiştir.⁷

8. İstanbul Atıf Efendi Kütüphanesindeki Nüshası:

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 127.

² Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 126-127.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 121.

⁴ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 126.

⁵ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 128.

⁶ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 116.

⁷ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 119.

Nüsha, İstanbul Atıf Efendi Kütüphanesinde tek cilt halinde 283 yaprak olarak kayıtlıdır. Eserin en eski nüshalarından biri sayılan bu nüsha, müellifin vefatından iki sene sonra hicrî 925/1519'te Abdülvehhab İbn İbrahim el-Halebî tarafından istinsah edilmiştir. Nüshayı istinsâh eden bu kişi, el-Kastallânî'nin, öğrencisi ed-Dühen'e (ö. 925/1519) hitâben yazdığı icâzet kaydını nüsha üzerine kaydetmiştir. Müellifin yaşadığı asra çok yakın zamanda yazılması nedeniyle çok eski bir nüshadır.¹

9. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesindeki Nüshası:

Nüsha, hicrî 1165/1752'de Muhammed b. Hamit b. Hicâzî el-Hâtimî el-Ahmedî tarafından çoğaltılmıştır.²

10. Amerika Briston Üniversitesi'ndeki Nüshası:

Medine tahkikinde yer alan bilgiye göre bu nüsha Amerika'nın New Jersey eyaletindeki Princeton University Kütüphanesinde bulunmaktadır.³ Nüshanın istinsahı, Ali b. Muhsin b. Ali tarafından hicrî 1132/1720'te tamamlanmıştır. Nüsha üzerine düşülen notlara bakıldığında nüshayı çoğaltanın, kıraât ilminde geniş bir bilgi birikimine sahip olduğu görülmektedir. Bu nüsha müellifin, İstanbul Fatih Kütüphanesindeki hususi nüshasından çoğaltılmıştır.⁴ Müellifin hususi nüshasından çoğaltılmış olması ve üzerine bazı faydalı notların düşülmesi onu önemli bir nüsha haline getirmiştir.⁵

Dünyanın değişik kütüphanelerinde eserin 29 el yazma nüshası bulunmaktadır. Bunların çoğu tamamlanmış nüshalar olmakla beraber bir kısmında bazı eksikliklerin bulunduğu belirtilmiştir. Eserin nüshaları hakkında bilgi verdikten sonra şimdi de baskılarından bahsedelim.

1- Mısır Baskısı:

Mısır'da bulunan "*el-Meclisü'l-a'lâ li's-Şüûni'l-İslâmiyye Merkezi*", eserin tahkik edilmesi için, Âmir es-Seyyid Osman ve Dr. Abdüssabur Şahin'i görevlendirmiştir. Ancak onlar eserin bir kısmını tahkik edebilmişlerdir. Tahkik edilen bu kısım, 1972'de Kahire'de 344 sayfa olarak tek cilt halinde basılmıştır. Bu baskıda eserin Kahire'de Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye'de bulunan dört nüshası incelenmiş ve bunlar arasından Kavala (قولة) nüshası esas alınmıştır.⁶ Kavala nüshasının diğerlerine tercih edilmesinin sebebi, en eski nüsha olması ve el-Kastallânî henüz hayattayken hicrî 914/1507'de yazılmış

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 122, 123.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 121.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 120.

⁴ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 120.

⁵ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 120.

⁶ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Mısır Baskısı, s. 21.

olmasıdır. Diğer nüshalar ise daha sonraki tarihlerde yazılmıştır. Muhakkikler bu baskıda eserin sadece Mısır'da bulunan nüshalarını incelemek kaydıyla dünyanın çeşitli kütüphanelerinde başka nüshalarının da bulunduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla, bu tahkikte eserin, sadece Mısır'da mevcut olan nüshalarının esas alındığı anlaşılmaktadır.¹ Muhakkikler bu baskının mukaddimesinde el-Kastallânî'nin hayatı, yaşadığı çevre ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra onun, *Letâifü'l-İşârât* adlı eseri telif etmedeki amacı üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda eserin önemine, muhtevasına ve kaynaklarına kısaca temas edilmiştir.² Mısır baskısında eserin *vesâil* (vesileler) kısmı tahkik edilmiştir. Bu da Medine baskısında ikinci cildin yarısına denk gelmekte ve 668 sayfalık kısmı kapsamaktadır.

2- Medine Baskısı:

Eser, Mısır baskısından sonra Medine'de "*Kur'ân Araştırmaları Merkezi*" tarafından tahkik edilmiş ve 2013'te on cilt halinde 4483 sayfa olarak neşredilmiştir. Bu tahkikte eserin dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulunan ve yukarıda zikri geçen 15 nüshası incelenmiş ve bunlar arasından 921/1515 tarihli Dımaşk nüshası esas alınmıştır.³ Tahkik heyeti Medine neşrinin mukaddimesinde el-Kastallânî'nin hayatı, yaşadığı çevre ve *Letâifü'l-İşârât* hakkında açıklamalarda bulunmuş, ardından bu eserin el-Kastallânî'ye aidiyeti, eserin muhtevası, kaynakları ve metodu üzerinde durmuştur.

İki neşir arasında pek çok yönden mukayese yapmak mümkündür. Medine neşrinde 15 nüsha, Mısır neşrinde ise 4 nüsha mukayese edilmiştir. Bu da Medine neşrini Mısır neşrinden daha kapsamlı hale getirmektedir. Yine Medine neşri, kaynaklara atıf yapma yönünden, yer ve kişiler hakkında detaylı açıklamalara yer vermesi bakımından daha kapsamlıdır. Her iki neşir arasında esas alınan nüshalardan kaynaklanan bazı farklar bulunmaktadır. Ancak bunlar, eserin temel yapısını değiştirmeyen kelime ve harf değişikliğinden ibarettir.

Her iki baskı esas alınan nüshalar bakımından da farlılık göstermektedir. Mısır neşrinde 914/1507 tarihli Kavala (قولة) nüshası esas alındığını, Medine neşrinde ise 923/1517 tarihli Dımaşk nüshasının esas alındığını ifade etmiştik. Medine neşrinde belirtildiğine göre Mısır neşrinde esas alınan nüsha üzerindeki tarih sonradan ilave edilmiştir. Bu yüzden,

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Tahkik: Âmir es-Seyyid Osman- Abdussabur Şahin, Mısır, el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şüûnî'l-İslâmiyye, 1972, s. 22.

² Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Mısır Baskısı, s. 19-20.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 115.

914/1507 tarihli Kavala (قولة) nüshasının en eski tarihli nüsha olmasına rağmen Medine neşrinde esas alınmadığı anlaşılmaktadır.¹

5.3. Eserin Yazılmasındaki Amaç

Letâifü'l-işârât, kıraât ilmiyle ilgili yazılmış en kapsamlı eserlerden biridir. Müellif, eserin telif ve tertibini, yüzün üzerinde kitabı inceleyerek ve kıraât ilminin ana kaynaklarından yararlanarak tamamladığını ifade etmiştir. O, eserin mukaddimesinde kıraât ilmiyle ilgili kitapların çoğunu okuduğunu ve bu kitapların faydalı yönlerini ortaya çıkardığını belirtmiştir. Daha küçük yaşlardayken Allah'ın kendisine bahsettiği ilimlerin başında kıraât ilminin geldiğini söylemiştir.²

Müellifin bu eseri telif etmedeki amacı, kıraât ilminin gözden kaçmış faydalı yönlerini ortaya çıkarmak, kıraâtlerin tariklerini ve rivayetlerini geniş bir şekilde anlatmak ve kıraâtlerin i'râb yönlerine yeterince değinmektir. Bunun için, öncekilerden (selef) nakledilenleri anlamaya çalışmak ve onların alışkanlıklarına vâkif olmak sonrakilerin (halef) amacı olmalıdır demiştir. Bu münasebetle, onlara benzemenin ve onlar içinde en güzelini bulmaya çalışmanın arzu edilen bir durum olduğunu ifade etmiştir. Çünkü onlar, telif ettikleri eserlerle üzerlerine düşen görevi yerine getirmişler ve bütün yükü üstlenmek suretiyle âdetâ sonrakileri sorumluluktan kurtarmışlardır. Bu eseri telif etmeye başlamadan önce başta Haram (Kâbe) olmak üzere çeşitli yerlere seyahatler yapan müellif, karşılaştığı zorluk ve engellere aldirmeden bu ilimde ün yapmış kimselerle görüşmüş ve onların fikirlerini aldıktan sonra telif etmeye başlamıştır. Büyük imamların eserlerini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek ve onların söylediklerini anlamaya çalışarak çalışmasının sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Bu eserlere bakarak uzun olanı kısaltmaya, zor olanı kolaylaştırmaya, kapalı olanı açıklamaya, mutlak olanı mukayyet hale getirmeye, remizli ifadeleri çözmeye, hazinenin en değerli incisini bulmaya, Arapçanın güzelliklerini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Elde ettiği bilgileri *vesâil* (vesileler) ve *makâsîd* (maksatlar) adı altında iki ana başlıkta tertip etmiştir. Neticede müellif; kıraâtler, kıraâtlerin vecihleri ve Arapçanın söz çeşitliliği hakkında bilgi arayanların istediğini bu eserde bulabileceğini ifade etmiştir.³

Müellifin sözlerinden de anlaşıldığı üzere bu eser, büyük gayretlerle uzun bir zaman diliminde telif edilmiştir. Eserin telifine başlamadan önce kendisinden önceki dönemde yazılmış kıraât ilmiyle ilgili eserleri inceleme fırsatı bulması, bu büyük eserin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır.

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 68.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 66, 169.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 66-67.

5.4. Eserin Usul ve Metodu

el-Kastallânî bu eserde, on kiraâtle birlikte şaz kiraâtları, *vesâil* ve *makâsîd* şeklinde iki ana guruba ayırarak incelemiştir.¹ *Vesâil* kısmında; senedler (esânîd), Arapça ilmi, mehâricü'l-hurûf, harflerin sıfatları, vakf ve ibtidâ, âyetlerin sayısı, fâsılalar, er-resmü'l-mushaf, istiâze, tekbîr, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kur'ân tarihi konularına değinmiştir.² *Makâsîd* kısmında ise usulü ve kiraât farklılıklarını ele almıştır. Usul kısmına idgam ile başlayan müellif, *sâkin nûn'un* halleri, *hây-ı kinâye*, *hemze* ile ilgili hükümler, *med ve kasr*, *imâle ve feth*'le ilgili hükümler, *râ* harfinin ince ve kalın okunması, *lâm* harfinin ince ve kalın okunması, *yâ* harfinin yazılışıyla ilgili hükümleri ayrıntılı olarak incelemiştir. Ardından Fatihâ'dan Nâs Sûresine kadar kiraâtları *ferşü'l-hurûf*³ (harflerin yayılması) yönünden tahlil etmiştir.

Kiraât farklılıklarına ve kiraât vecihlerine değinirken, mütevâtir yedi kiraâti zikrettikten sonra bunlardan herhangi birisine muvafık düşen meşhur üç kiraâte işaret etmiş. Daha sonra da şaz kiraâtlardan, on kiraâte muvafık düşenlere değinmek suretiyle şaz kiraâtlarla birlikte bütün kiraâtları Arapça dil kuralları açısından incelemiştir.⁴ el-Kastallânî, eserde şöyle bir usul takip etmiştir:⁵

Öncelikle kiraâtları mütevâtir olup olmama konusunda üç kısımda ele almıştır. Birinci kısımda mütevâtirliği konusunda ittifak edilen kiraâtlere değinmiştir ki bunlar, meşhur Yedi Kiraâttir. İkinci kısımda mütevâtirliği konusunda ihtilaf edilen kiraâtlere değinmiştir. Bunlar, Yedi Kiraâttten sonraki Üç Kiraâttir. Üçüncü kısımda ise şaz olduğu konusunda ittifak edilen

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 358.

² Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 4, s. 1313.

³ Hurûf (الحروف), "yön, her nesnenin ucu, kenarı, keskin ve sivri tarafı, hece harflerinden her biri, dişi deve ve su yolu anlamlarına gelen harf (الحرف) kelimesinin çoğuludur. Kiraât terimi olarak ise "kiraât" anlamına gelmektedir. İbn Mes'ûd'un harfi dendiğinde onun kiraâti kastedilmektedir. Ferş (الفرش), sözlükte "yaymak, açmak, sermek" anlamlarına gelir. Kiraât terimi olarak ise "Belli bir kaideye dayanmayan ve üzerinde kıyas yapılmayan Kur'ân'da dağınık olarak bulunan ihtilaflara denir. Bakara Sûresindeki { وَمَا يُجَادِعُونَ } (Bakara 2/9.) kelimesinin aynı âyetin başında { يُجَادِعُونَ } (Bakara 2/9.) şeklinde okunması gibi. Kurrâ bu kelimeleri birbirine kıyas ederek okumamıştır. Bkz. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003, Cilt 3, s. 210; İbn Fâris, *Mekâyîsi'l-luğâ*, Beyrut, el-Kitâbü'l-arabî, 2002, Cilt 2, s. 33; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-arabi, trs. Cilt 1, s. 358 (1. dipnot); Nihat Temel, *Kiraât ve Tecvid İstılahları*, İstanbul, İFAV yayınları, 2013, s. 51; Kadir Hastaoğlu, *Meşhur Kiraâtlardan Ebû Ca'fer Kiraâti*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 149.

⁴ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 80-81.

⁵ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 355.

kıraâtlere değinmiştir. Bunlar da On Kiraâttten sonra zikredilen Dört Kiraâttir.

Hicrî X. asırda ortaya çıkan bu eser, sahih ve şazlarıyla birlikte on dört kiraâti bir arada ele alan tasnif sistemiyle metodolojik olarak kendisinden önce telif edilmiş eserlerden ayrılmaktadır. Müellifin, hicrî X. asra gelinceye kadar kiraâtlere ilgili telif edilmiş eserlerden ve bu ilme dair bilgilerden istifade ederek meydana getirdiği bu eser, önceki dönemlere ait bilgiyi sistemli bir şekilde sunması bakımından önem arz etmektedir. Bu eser, hem kendisinden önceki dönemin bir özeti olması hem de sistematik açıdan sahih ve şaz kiraâtlere bir arada zikretmesi açısından eskinin bir sentezi ve özeti durumundadır denilebilir.

Eserde müellif, Kur'ân tarihini içeren geniş bir girişle söze başlar. Giriş kısmında Kur'ân ehlinin faziletine, Kur'ân'ın nuzûl sürecine, Mekki ve Medeni sûrelere, yedi harf meselesine, Kur'ân'ın kitap haline getirilmesine ve çoğaltılmasına, kiraâtlere kabul şartlarına, şazlarla birlikte 14 kiraât imamına, ravilerine ve tariklerine değinmiştir. Eserin giriş kısmının hem Kur'ân tarihi hem de kiraâtlere tedvin süreci bakımından zengin bir muhtevaya sahip olduğu söylenebilir. Müellif, eserin giriş kısmında kiraâtlere tarihi süreciyle ilgili bilgi verdikten sonra kiraâtlere ve usullerini iki ana bölümde ele almıştır. Bu bölümlerin *vesâil* ve *makâsîd* şeklinde ayrıldığını ifade etmiştir. *Vesâil* bölümünde genel olarak müellif, kiraâtlere senedlerini, harflerin mahrec ve sıfatlarını, vakf ve ibtidâyı, fâsılları, er-resmü'l-mushafı, istiâze ve tekbir konularını ele almıştır. Çünkü bu konular kiraâtlere anlaşılmasına vesile olan gerekli ön bilgilerden oluşmakta, diğer bir tabirle, maksatlara ulaştıran vesileler olmaktadır. Kiraâtlere sıhhati için temel şartlardan biri kabul edilen isnâd ilmine dair malumat, bu bölümün ilk bahsini oluşturmaktadır.

Kiraâtlere açısından isnad ilmi, Hz. Peygamber'den nakledilen kiraâtlere rivayet senedlerini bilme yönüyle önem arz etmektedir. Müellifin, hadis ilimindeki bilgi birikimini kiraât ilimlerinde de uyguladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü o, isnad ilminin çeşitlerinden bahsederek kiraâtlere ve rivayetler arasında mukayesede bulunmuştur. Bu açıdan kiraâtlere rivayet senedlerini, hadis ilimlerinde olduğu gibi sınıflara ayırmış, âlî isnada sahip kiraâtlere rivayetleri hakkında bilgi vermiştir. Isnad ilminden sonra müellif, yukarıda zikri geçen konuları detaylı şekilde ele almak suretiyle maksatlara ulaştıran *vesâil* bölümünü nihayete erdirmiştir.

Makâsîd bölümünde ise kiraâtlere usul ve ferşü'l-hurûf yönünden incelemiştir. Usul kısmında idgam, hemze ile ilgili hükümler, imâle, er-resmü'l-mushaf ve usulle ilgili diğer konular ele alınmıştır. Eserde bazı konular zaman zaman tekrar etmiştir. Bu durumun zaruretten kaynaklandığı

ifade edilmelidir. Çünkü *vesâil* bölümünde genel olarak değinilen bir konu *makâsîd* bölümünde tekrar gündeme gelebilmektedir. Bu yüzden konuların kesin çizgilerle birbirinden ayrıldığını söylemek imkansızdır. Meselâ *vesâil* bölümünde ele alınmış olan er-resmü'l-mushaf konusu *makâsîd* bölümünde tekrar ele alınabilmektedir. Hatta ferşü'l-hurûf kısmında her sûre sonunda bu konuya değinildiği görülmektedir.¹

Bu iki bölümün farkını ortaya koyma açısından, *vesâil* bölümünde kiraâtlerle ilgili konuların genel hatlarıyla ele alındığını, *makâsîd* bölümünde ise kiraâtlerin daha detaylı şekilde incelendiğini söylesek herhalde yanlış olmaz. *Makâsîd*'la ilgili bu bölümün, kendi arasında usul ve ferşü'l-hurûf şeklinde detaylandırıldığı görülmektedir. Eserin yaklaşık yarıya yakını kapsayan ferşü'l-hurûf kısmında müellif, 14 kiraât imamına nispet edilen kiraâtleri ayrıntılı olarak ele almıştır. Ferşü'l-hurûf bölümü; bütün sûrelerde tekrar etmek suretiyle âyet sayısı, fâsılalar, kiraât vecihleri, er-resmü'l-mushaf, vakf ve ibtidâ başlıklarından oluşur. Bu başlıklar her surede tekrar etse de içerik yönünden farklıdır. Bu bölümde ferşü'l-hurûfa değinilirken öncelikle sahih kiraâtler zikredilmiş, ardından şaz kiraâtlere yer verilmiştir. Böylece sahih kiraâtler ele alınırken bunlara uygun düşen şaz kiraâtlere de işaret edilmiştir.²

el-Kastallânî'nin eserine genel olarak baktığımız zaman, eserde uyguladığı yöntemin arka planını çok iyi kurguladığını; kendisinden önceki zaman diliminde kiraâtler alanında telif edilmiş eserlerin genel yapısına ve içeriğine vâkıf olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki o, bu esere başlamadan önce kiraât alanında yazılmış eserlerin çoğunu inceleme imkanı bulmuş ve bu eserler arasından özellikle kendisinden yakın bir zaman önce vefât etmiş olan "*Hocalarımızın hocası*" diye nitelediği İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429), *en-Neşr fi'l-kiraâti'l-'aşr* adlı eserini esas almıştır.³ Eserinde yer verdiği birçok konuyu bu eserden nakletmiş ve metin içerisinde çoğu zaman buna işaret etmiştir.⁴

Eserin dikkat çeken yönlerinden biri, dil bilginlerinin eleştirilerine karşı kurrâdan nakledilen kiraâtlerin sıhhat yönünden savunulması ve Arap dil kuralları çerçevesinde kiraâtlere yöneltilen eleştirilere karşı cevaplar verilmesidir. Bilindiği gibi kurrânın bazı kiraâtleri nedeniyle dil bilginleri tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiriler bazen sahih bir kiraâti reddedecek kadar ileri götürülmüştür. Bu açıdan müellifin sahih kiraâtlere yönelik eleştiriler karşısındaki tutumundan bahsetmek yerinde olacaktır. İslâm

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 2, s. 669.

² Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 358.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 71.

⁴ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, Medine Baskısı, Cilt 3, s. 1025.

âlimlerinin çoğunluğu kıraâtlerin kabul edilmesinde üç şartı gerekli görmüştür. Bunlar kıraâtin, sahih bir rivayetle Hz. Peygamber'den nakledilmesi, Hz. Osman Mushafına ve Arap dil kurallarına uygun olmasıdır. Bu şartları taşıyan kıraâtlerin kabul edilmesi dinen ne kadar zorunlu ise bunları taşımayan kıraâtlerin reddedilmesi de o kadar zorunlu görülmüştür. el-Kastallânî, bu şartlara sahip olan kıraâtlerin eleştirilmesini yakışsız bulmuş ve sahih senetleriyle meşhur olmuş kurrâyı eleştirenleri tenkit etmiştir.

Arap dil kurallarına uygunluk yönünden dil bilginlerinin eleştirileri karşısında kurrâyı savunan müellif, bu eleştirilere yine dil kuralları açısından cevap vermiştir. Dil bilginlerinin kıyas yöntemiyle kıraâtlere yaklaştıklarını ifade ederek dilde kıyas yönteminin sonradan ortaya çıktığını, dolayısıyla kıraâtlerin kıyasa göre değil, kıyasın kıraâtlere göre değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir.¹ Müellif, kurrâ içerisinde de Arap dilinde uzmanlaşmış kimselerin bulunduğunu, dolayısıyla kurrâyı saf dışı bırakarak dil bilginlerinin icmasından bahsedilemeyeceğini vurgulamıştır. Kurrâdan nakledileni kabul etmek, dil bilginlerinden nakledileni kabul etmekten evlâdır, demiştir. Kurrâdan nakledilenleri tevâtüren nakledilmiş bilgi olarak değerlendirirken, dil bilginlerinden nakledilenleri ise âhâd haber hükmünde değerlendirmiştir. Kurrâdan nakledilenler tevâtür derecesine ulaşmasa bile onları, dil bilginlerinden daha âdil ve tercih edilir bulmuştur.

Neticede el-Kastallânî, bir kimsenin, kurrânın nakline güvenilmeyeceğini söylemesini veya sahabeden ve tâbiînden Allah'ın kelâmı konusunda tevâtüren nakledilen bir rivayeti kabul etmemesini veya onu tenkit etmesini büyük bir cüret saymıştır.²

5.5. Kıraât İlmindeki Tesiri

Hacim yönünden ansiklopedik boyuttaki bu eser, kıraât ilmiyle ilgili meselelerin büyük bir kısmını ihtiva etmesi ve sahih kıraâtlerle birlikte şaz kıraâtlere de yer vermesi sebebiyle sahasında ilk olma özelliği taşımaktadır.

el-Kastallânî'nin bu eseri, kıraât ilminin önemli kaynaklarından birisi olarak ilgi görmüş ve kendisinden sonraki dönemlerde yapılan kıraât çalışmalarına kaynaklık etmiştir. Kıraât ilmiyle ilgili yapılan çalışmalarda bu eserin etkisinden bahsetmek mümkündür. Meselâ, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî'nin (ö. 1118/1706) *İthâfû fûdalâi'l-beşer* adlı eseri, *Letâifü'l-işârât*'ın ihtisarıdır.³ *İthâf* müellifinin, "*en-Neşr ve Letâif gibi kıraât alanında kendilerine güvenilen eserleri özetleyerek mütevâtir kıraâtlardan*

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 5, s. 2106.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 2, s. 736.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, Medine Baskısı, Cilt 1, s. 59.

on kıraâtî içine alan bir kitap telif etmeyi düşündüm." ifadesi buna işaret etmektedir.¹ ed-Dimyâtî, kıraâtleri anlatırken bu eserin usul ve metodunu benimsediğini belirtmiş ve kıraâtlerin kısımlara ayrılmasında bu eseri takip ettiğini kaydetmiştir.² *Letâif*'in ihtisarı durumundaki bu eserin, ülkemiz başta olmak üzere birçok İslâm ülkesinde kıraât tedrisinde takip edildiği ifade edilmiştir.³

Sonuç

Bidayette şifahi olarak nakledilen kıraâtler tedvin dönemiyle birlikte kitaplara kaydedilmiştir. Bu dönemde İslâmî ilimler; tefsir, hadis, fıkıh, kelim ve kıraât gibi çeşitli disiplinlere ayrılmıştır. Ancak bu disiplinlerin ilk başlarda birbirinden tamamen bağımsız olduğu söylenemez. Bu yüzden, tefsirle ilgili yazılmış bir eserin aynı zamanda kıraâtler hakkında da bilgi verdiği görülmektedir. İslâmî ilimlerdeki gelişmeler zamanla ihtisaslaşmaya başlamış ve bunun neticesinde disiplinler arasındaki ayrışmalar da belirginleşmiştir. İlk kaynaklarda daha ziyade tefsir kitaplarında nakledilen kıraât ilmi hicri III. asırdan sonra müstakil bir ilim haline gelmiştir. X. asrın başlarında yaşamış olan el-Kastallânî, bu ilmin sistemli hale gelmesine katkı sunmuş ve bu amaçla *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kıraât* adlı eseri telif etmiştir. 1972'de eserin bir kısmı Mısır'da tahkik edilerek neşredilmiştir. Bu tahkikte eserin Mısır'da bulunan dört nüshası mukayese edilmiştir. 2013'te ise eserin tamamı Medine'de tahkik edilerek basılmıştır. Bu tahkikte eserin 15 el yazma nüshası mukayese edilmiştir. Medine neşrinde yer alan ifadeye göre eserin dünyanın değişik kütüphanelerinde 29 el yazma nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaların tamamında eser el-Kastallânî'ye nispet edilmiştir. Müellif bu eseri telif etmeden önce kendisinden önceki dönemde kıraâtle ilgili eserlerin büyük bir kısmını inceleme imkanı bulmuştur. Kıraât ilmini bütün ilimlerin üstünde tutan el-Kastallânî, sahih ve şazlarla birlikte bütün kıraâtleri bir arada ele alan ilk müelliftir. Kendisinden önceki dönemde telif edilmiş eserlerin sentezi durumunda olması bu eseri değerli kılmaktadır. Müellif bu eserinde kıraât farklılıklarını Arap dil kuralları yönünden izah etmiştir. Bunun yaparken öncekilere benzemeyi bir meziyet saymış ve onlardan nakledileni anlamayı kendisine hedef seçmiştir. Kıraât imamlarından nakledilen farklılıkların bizzat Hz. Peygamber'den geldiğine inanmış ve kıraâtlerdeki her bir farklılığın dildeki vecihlerden kaynaklandığını ifade etmiştir. Kıraât farklılıklarının dil yönünden tahlili yanında Mushafların imlâ özelliklerine, dil bilgisine, tecvide, harflerin mahreç ve sıfatlarına geniş yer vermiştir. On kıraâtle birlikte bunlara

¹Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfû fudalâi'l-beşer*, 1. Baskı, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998, Cilt 1, s. 5.

²ed-Dimyâtî, Cilt 1, s. 14.

³Ramazân Pakdil, *Ta'lim, Tecvid ve Kıraât*, 3. Baskı, İstanbul, İFAV yayınları, 2014, s. 367.

mutabık düşen dört şaz kiraâti Mushaf hattına ve dil kurallarına uygunluk bakımından tahlil ederken sahih nakli her zaman öncelemiştir. Sahih yolla Hz. Peygamber'den nakledilen kiraâtlerin kesinlik ve sübut ifade ettiğini belirtmiştir. Kiraâtlerin Hz. Peygamberden rivayet edilen *sünnet-i müttebe'a* (tâbî olunan sünnet) olması nedeniyle, dil bilginlerinin kurrâya yönelik eleştirilerinin haksız ve mesnetsiz olduğunu belirtmiştir.

Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul, İFAV yayınları, 2013.
- el-Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Beyrut, Dâru sadr, 2001.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbüddin Abdurrahman b. İsmâil b. İbrahim, *İbrâzu'l-me'ânî min hırzî'l-emânî*, neşreden: İbrahim Utve İvâd, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1981.
- ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfü fudalâi'l-beşer*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- el-Hamevî, Yâkut, *Mu'cemu'l-buldân*, Dimaşk, Dâru'l-fikr, tarihsiz.
- el-Kastallânî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Letâifü'l-işârât li fünûni'l-kiraât*, Medine, Merkezü'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2013.
- _____, *Letâifü'l-işârât li fünûni'l-kiraât*, Mısır, el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şüni'l-İslâmiyye, 1972.
- _____, *el-Leâliü's-seniyye*, Beyrut, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 2007.
- _____, *el-Mevâhibü'l-ledünniye*, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 2004.
- _____, *el-Fethu'l-mevâhibî fî tercümeti'l-imâm eş-Şâtibî*, Lübnan, Dâru'l-feth, 2000.
- el-Kettânî, Abdülhay b. Abdülkebir, *Fihrisü'l-fehâris*, Beyrut, Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1982.
- el-Kudâî, Ebû Abdullah, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, Tahkik: Abdüsselâm el-Herrâs, Lübnan, Dâru'l-fikr, 1995.
- el-Mâlikî, İbn Ferhun, *ed-Dîbâc*, Kahire, Dâru'd-türâs, 2011.
- en-Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- es-Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l lâmi'*, Beyrut, tarihsiz.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli'*, Kâhire, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, 2012.
- ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz, *Tâcü'l-'arûs*, Kuveyt, Dâru'd-türâs, 1998.
- ez-Zirikli, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut, Dâru'l-ilm, 2002.
- Hacı Halife Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008.
- Hastaoğlu, Kadir, *Meşhur Kiraâtlerden Ebû Ca'fer Kiraâti*, HRÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1997.
- Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed ed-Dimaşkî, *en-Neşr fî kiraâti'l-'aşr*, neşreden: Alî M. Ed-Debbâ', Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.
- İbn Fâris, *Mekâyisi'l-luğa*, Beyrut, el-Kitâbü'l-arabî, 2002.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Beyrut, Dâru İbn Kesir, 1986.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*, neşreden: Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, 1973.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. Abbâs et-Temîmî, *Kitabu's-seb'a fi'l-kiraât*, neşreden: Şevki Dayf, Kahire, tarihsiz.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Muhammed b. Zencele, *Hucetü'l-kiraât*, tahkik: Sa'îd el-Afğânî, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2001.
- İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ keşfi'z-zünûn*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008.
- Müessesetü-Âli-beyt, *Fihrisü's-şâmil (Kiraât bölümü)*, Ürdün 2008.
- Temel, Nihat, *Kiraât ve Tecvid İstılahları*, İstanbul, İFAV yayınları, 2013.
- Pakdil, Ramazan, *Ta'lim, tecvid ve kiraât*, İstanbul, İFAV yayınları, 2014.
- Şenel, Abdulkadir, "Kastallânî", *DİA*, XXIV, 2001.
- Tomar, Cengiz, "Mısır", *DİA*, XXIX, 2004.
- Thomas b. Irving, "Kastilya" *DİA*, XXV, 2002.
- Uslu, Recep, "Cerîd", *DİA*, VII, 1993.
- Uzundağ, *el-Kastallânî ve İrşâdü's-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi*, Ankara, AÜSBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2012.
- Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-arabi, tarihsiz.

KUR'ÂN'DA GEÇEN "ZAKKUM AĞACI" ÜZERİNE BİR LİTERATÜR İNCELEMESİ

Doç.Dr Yunus Emre GÖRDÜK*

Atıf@ Gördük, Y.E. (2017), Kur'ân'da Geçen "Zakkum Ağacı" Üzerine Bir
Literatür İncelemesi, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 37, s.
57 - 85.

Öz

Kur'ân'da cehennem tasvirleri yapılırken bahsedilen unsurlardan biri de "zakkum ağacı"dır. Söz konusu tasvirlerle göre cehennem ehli, kökünün cehennem ateşinin dibinde olduğu belirtilen bu ağaçtan yiyecekler; üzerine de susamış develer misali kaynar su içeceklerdir. Karınlarında erimiş maden gibi kaynayacak olan karışımla ne açlıkları ne de susuzlukları giderilmiş olacaktır. Söz konusu zakkum-kaynar su döngüsü bu şekilde sürüp gidecektir. Bu makale, zakkum ağacı özelinde yapılmış bir literatür incelemesini içermektedir. Yapılan incelemede, tefsir geleneğinin vazgeçilmez unsurunun rivâyetler olduğu bir defa daha görülmüştür. Bununla birlikte aklî yorumların; kelâmî, sûfî, sembolik, bilimsel yönelişlerin konuya zenginlik kattığı söylenmelidir. Sonuç itibarıyla Kur'ân'ın müteşâbih unsurlarından biri olan zakkumun ağaç olduğu malum ancak nasıl bir ağaç olduğu bizim için meçhuldür. Maalesef insana özgü aşırılıklar her konuda olduğu gibi bu konuda da kendini göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, zakkum ağacı, cehennem, tasvir, rivâyet.

A literature Examination on "Zaqqum Tree" in The Qur'an

Abstract

One of the elements of the hell in the Qur'an is the "zaqqum tree" drawing attention in Quranic hell descriptions. According to those descriptions, the people of hell eat from this tree rooted in the bottom of hell then drinks boiling water like thirsty camel drinks. This mixture will boil like molten metal in their abdomen but their hunger or thirst will not come to an end. The mentioned zaqqum-boiling water cycle will continue in this way. This article contains a literature review made specifically for the zaqqum tree. It is seen once more

* Balıkesir Üni.Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, yunusemre.gorduk@gmail.com

that the indispensable tradition of tafseer (commentary) is the narratives. On the other hand, It should be said that the interpretations made in terms of kalam, sufism, and science are enriching the subject. As a result, zaqqum is one of mutashabihs of the Qur'an and it is known to us zaqqum is a tree in the hell, but we do not know the nature of this tree. Unfortunately, human-specific excesses, as everything shows itself in this regard.

Keywords: Qur'an, zaqqum tree, hell, description, narrative.

Giriş

Kur'an'da geçen bazı kelimeler ve kavramlar öteden beri muhatapların dikkatini daha fazla çekmiştir. Özellikle günlük hayatımızda belli bir karşılığı olan kelimelerin Kur'an'ın söz dizgesi içinde ne anlama geldiğinin daha çok merak edildiği görülmektedir. Bunlardan biri de âhîret ahvalinden bahseden bazı âyetlerde yer alan ve bir ağaç ismi olarak anılan "zakkum" kelimesidir. Kur'an'da bahsi geçen zakkumun, aynı adla anılan dünya bitkisiyle bir ilgisinin olup olmadığı ilk akla gelen sorulardan biridir. Zira Latince adı "Nerium Oleander" olan bitki günümüz Türkçesinde "zakkum" adıyla anılmakta ve bu ismin, dilimize Arapçadan geçmiş bir kelime olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in üç farklı yerinde üç defa zikredilen "zakkum"¹, cehennem ehlini ta'zib etmek için, kendilerine orada yedirilecek bir ağacı ifade eder. Dördüncü bir âyette ise tasrih edilmeden zakkum ağacına yapılan bir atfın olduğu nakledilmektedir.² Söz konusu âyetlerin hepsi Mekke döneminde nâzil olan sûrelerdedir.

Kur'an'ın nüzûl tertibine dâir elimize ulaşan verilere göre³ zakkumdan ilk Vâkıa Sûresi'nde bahsedilmiştir. Sûrenin ilgili âyetlerinde cehennem ehli olan kâfirlerin orada zakkum ağacından yiyerek karınlarını dolduracakları, üzerine de susamış develerin suya hücum ettiği gibi kaynar suya koşup ondan içecekleri, kâfirlere uygun ağırlanma/ikrâmın ancak bu olduğu anlatılmaktadır.⁴ İsrâ Sûresi 60. âyette zakkum kelimesi sarîhen zikredilmemekte ancak ona yapıldığı belirtilen bir atıfla lanetlenmiş ağacın

¹ Sâffat, 37/62; Duhân, 44/43; Vâkıa, 56/52.

² İsrâ, 17/60.

³ Sûrelerin nüzûl tertibi için bkz. Celâluddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü li'l-Âmme, Kâhire, 1974, I, 96-98; Mer'î b. Yûsuf el-Makdisî, *Kalâidu'l-Mercân*, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kuveyt trz., s. 227-231.

⁴ Vâkıa, 56/51-56: " ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكْذِبُونَ (51) لَا تَكْلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ (52) فَمَالِئُونَ مِنْهَا (56) ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكْذِبُونَ (51) لَا تَكْلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ (52) فَمَالِئُونَ مِنْهَا (56) Sonra siz; ey sapkın ve yalanlayıcılar gürûhu (kâfirler)! Muhakkak ki (cehennemde) bir ağaçtan, zakkumdan yiyecek kimselersiniz. Öyle ki karınlarınızı onunla dolduracaksınız. Üzerine de o kaynar sudan içeceksiniz. Hem de susamış develerin suya saldırdığı gibi içeceksiniz. İşte hesap ve ceza gününde onların ziyafeti (ağırlanışı, ikrâmı) bu şekildedir."

insanlar için bir sınama vesilesi olduğundan söz edilmektedir.¹ Sâffat Sûresi'nde cennet ehlinin nasıl ağırlanacağından bahsedildikten sonra tabi tutulacakları “ağırlanma/ikrâm” tekrar vurgulanmakta; daha önce nâzil olan İsrâ Sûresi'nde imtihan vesilesi olduğu zikredilen ağacın zakkum olduğundan, onun gerçekten de cehennemde yetişeceğinden, tomurcuklarının şeklinden ve midesi onunla dolan kimselerin üzerine bir de kaynar su karışımı bir meşrubat içeceklerinden bahsedilmektedir.² Kronolojik olarak zakkumdan bahseden son âyetler ise Duhân Sûresi'nde yer almaktadır.³ Bu âyetlerde zakkumun çok günahkâr/fâcirlerin yemeği olduğu teyit edilirken onun, “karınlarda kaynar su gibi fokurdayacak erimiş maden misali” olduğu şeklinde bir tasvir yapılmaktadır. Zakkumun, bahsi geçen üç yerde de kaynar suyla beraber zikredilmiş olduğu dikkat çekicidir.

En meşhur hadîs kaynaklarında zakkumla ilgili birkaç hadîsin geçtiği ve bunların İbn Abbas (ö.68/687) kanalıyla nakledildiği görülmektedir. Mücâhid'in (ö.103/721) ondan yaptığı bir rivâyette Hz. Peygamber (s.a.s.) Âl-i İmrân Sûresi 102. âyeti⁴ okuduktan sonra, “Şâyet zakkumdan bir katre yeryüzüne damlatılmış olsaydı, bütün dünya ehlinin hayatını zehir ederdi (yiyceklerini acılaştırırdı). Peki zakkumdan başka bir yiyeceği olmayan

¹ İsrâ, 17/60: “ وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ ۗ فِي الْقُرْآنِ وَنُحُوتُهُمْ فَمَا يَرِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا *Hani biz sana, 'Şüphesiz Rabbin insanları çepeçevre kuşatmıştır' demiştik, hatırla! Sana gösterdiğimiz o rüyayı (temâşâyı) ve Kur'an'da lânetlenen ağacı ancak insanlar için bir sınama vesilesi kıldık. Biz onları korkutup uyarıyoruz ancak bu (uyarı) onların azgınlığını ziyadeleştirip büyütmekten başka bir fayda sağlamıyor.*”

² Sâffat, 37/62-68: “ أَدْلِكَ خَيْرٌ نَزَلًا أَمْ شَجَرَةُ الرَّقُومِ (62) إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ (63) إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ (64) طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ (65) فَإِنَّهُمْ لَكَالُونَ مِنْهَا فَمَا لَيْتُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ (66) ثُمَّ إِنَّهُمْ لَشَجَرَتِ الرَّقُومِ (43) طَعَامُ الْأَثِيمِ (44) كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ (45) كَغَلْيِ الْحَمِيمِ (47) خُدُودُهُمْ فَاعْتَلَوْهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ (47) *Böyle bir ağırlanma (ikram) mı hayırlı yoksa zakkum ağacı mı? Muhakkak ki biz onu zalimler için bir imtihan vesilesi kıldık. Şüphesiz ki o (ağaç), çalgın ateşin dibinde çıkacaktır. Tomurcukları da sanki şeytanların başları gibidir. Onlar (cehennem ehli) ondan yiyecekler ve onunla karınlarını dolduracaklardır. Sonra (zakkumun üzerine) onlar için kaynar su karışımı bir içecek vardır. Daha sonra dönüşleri de şüphesiz ki cehennemdedir.*”

³ Duhân, 44/43-47: “ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ (45) كَغَلْيِ الْحَمِيمِ (47) خُدُودُهُمْ فَاعْتَلَوْهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ (47) *Doğrusu zakkum ağacı, günaha düşkün olan fâcirin yemeğidir. (O) sıcak suyun kaynadığı gibi karınlarda fokurdayacak olan erimiş maden misalidir. (Allah zebanilere:) 'Onu (fâciri) yakalayın da sürükleyerek cehennem ta ortasına götürün' (buyurur).*”

⁴ “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ” *Ey iman edenler! Allah'tan gerektiği gibi (hakkıyla) korkun ve ancak Müslümanlar olarak ölün.*”

kimselerin hali nice olur?" buyurmuştur.¹ İkrime'nin (ö. 105/723) verdiği bir haberde İsrâ Sûresi 60. âyette geçen (الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ) lanetlenmiş ağacın²; yine Mücâhid'in bir rivâyetinde ise Müzzemmil Sûresi 13. âyette yer alan "وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ"³ ifadesinin zakkum ağacı (شَجَرَةُ الزُّقُومِ) olduğu bildirilmiştir.⁴ Keza İkrime'nin İbn Abbas'a istinâden yaptığı diğer bir nakle göre Ebû Cehil, "Muhammed bizi zakkum ağacıyla mı korkutuyor? Hemen hurma ve kaymak getirin ve zakkum yapın!"⁵ diyerek Arapların yaptığı zakkum adındaki bir tür tatlıyı kastetmiş ve istihzâ etmiştir. Lügat bilginlerinin zakkumla ilgili açıklamalarında bu bilgiye daha detaylı yer verildiği görülmektedir:

Zakkum bir cehennem ağacıdır.⁶ Zakkum kelimesinin kökü olan "زَقَمٌ" yemek, lokma halinde yutmak demektir.⁷ Yani "التَّرْقُمُ", "التَّلْقُمُ" anlamındadır.⁸ Fiil sigasında, bir kişinin aşırı derecede süt içtiğini belirtmek için de "تَرَقَّمَ فُلَانٌ" şeklinde kullanılmaktadır.⁹ Öldüren, zehirli her türlü yiyeceğe "zakkum" denmiştir. "الزَّقْمَةُ", bulaşıcı hastalık anlamındadır. Ayrıca "ل" harfi

¹ Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1989, VII, 52 (Hadîs no: 34144); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, IV, 467 (Hadîs no: 2735); V, 236 (Hadîs no: 3136); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce er-Rebeî el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut, trz., "Zühd", 37 (Hadîs no: 4325); Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü Tirmizî)*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998, "Sıfatu Cehennem", 4 (Hadîs no: 2585); "Tefsîru'l-Kur'ân", 18 (Hadîs no: 3134); el-İmam Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2001, "Tefsîr/Sûretü Âl-i İmrân", 9 (Hadîs no: 11004); İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1988, XVI, 511 (Hadîs no: 7470).

² Bkz. Ebû Abdillâh İsmail b. İbrahim el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, 2002, "Menâkıb", 42 (Hadîs no: 3888); "Tefsîru'l-Kur'ân/Sûretü Benî İsrâîl", 9 (Hadîs no: 4716); "Kader", 10 (Hadîs no: 6613); Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, "Tefsîr/Sûretü'l-İsrâ", 5 (Hadîs no: 11227, 11228).

³ "وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَدَابًا أَلِيمًا" : *Boğazda düğümlezip kalan eziyet edici bir yemek ve elem verici bir azap vardır.*

⁴ el-Hâkim en-Neysabûrî, *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, IV, 636 (Hadîs no: 8757).

⁵ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 476-477 (Hadîs no: 3546); Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, "Tefsîr/Sûretü'd-Duhân", 2 (Hadîs no: 11420); Ebû Ya'lâ, *Müsnedu Ebî Ya'lâ*, Dımaşk, 1984, V, 108 (Hadîs no: 2720).

⁶ ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, Dâru'l-Hidâye, trz., XXXII, 319.

⁷ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, trz., V, 94.

⁸ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Lugati ve Sihâhi'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm İ'l-Melâyin, Beyrut, 1987, V, 1943.

⁹ Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğâ*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001, VIII, 332; el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1943; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979, III, 16.

ziyadesiyle “الزُّقُوم” ise “الْحَلْقُوم” (boğaz, gırtlak) demektir.¹ Bazı rivâyetlere göre zakkumdan bahseden âyetler nâzil olduğu zaman Kureyşliler bu kelimeyi bilmiyorlardı. Ebû Cehil, “Bu bizim bölgemizde yetişen bir ağaçtır! Sizden zakkumun ne olduğunu bilen kimse var mı?” diye sormuş ve bunun üzerine İfrîkiye’den² gelen bir adam “الزُّقُوم” kelimesinin onların lügatinde “hurma ve kaymak” anlamında olduğunu söylemiştir. Bunu duyan Ebû Cehil, “Ey cariyeye! O halde hurma ve kaymak getirin de zakkum yapalım” demiş; yapıp yendikten sonra da hep beraber “Muhammed âhirette bizi bununla mı korkutuyor?” diyerek dalga geçmişlerdir.³ Buna göre “الزُّقُوم” masdarı, zakkum adı verilen tatlıyı yemek anlamına da gelmektedir.⁴

Klasik Arap Dili lügatlerinde, dünya bitkilerinden olan bir bitkiyi ifade eden zakkum; “küçük yapraklı, dikensiz, kötü kokulu, acı, gövdesi çok boğumlu, damarları oldukça ince, küçük beyaz çiçekleri olan, arıların özünü topladığı, yapraklarının baş kısımları hakikaten çirkin, çalı türü bir bitkidir.”⁵ şeklinde tarif edilmektedir. Günümüz Türkçesinde “zakkum” adıyla anılan; “ağı ağacı”⁶, “ağı çiçeği”, “kan ağacı”, “zıkkım ağacı” diye de bilinen bitki ise Latince adı “Nerium Oleander” olan nebattır. İlgili çalışmalar, söz konusu bitkinin Arap dili kaynaklarında tarif edilen bitkiyle benzer yönlerinin bulunduğunu göstermektedir.⁷

Konuya giriş sadedinde yer verilen bu malumatla şimdilik iktifâ ederek tefsir literatüründe zakkumla ilgili âyetlerin nasıl ele alındığını inceleyelim.

¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1992, XII, 269; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXII, 320.

² İfrîkiye: Orta çağda Arapların, Mağrib’in doğusuna yani bugünkü Tunus ve civarına verdikleri isim. Bkz. Özkuyumcu, Nâdir, “İfrîkiye” *DİA*, XXI, 515-516.

³ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, V, 94; el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğâ*, VIII, 333; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 268; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXII, 319-320.

⁴ el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1942

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 269; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXII, 320.

⁶ Burak Telli, “Kenzü’s-Sihhati’l-Ebdâniyye Eser-i Mürşid-i Osmanîyye’de Bitki Adları”, *Kesit Akademi Dergisi*, yıl: 1, sy. 1, s. 107.

⁷ Nerium oleander: Akdeniz bölge ülkeleri ve Türkiye’de, sulak yerlerde yabancı olarak, bazen de süs bitkisi olarak yetişen bitki. Pembe çiçekli, kışın yapraklarını dökmeyen bir ağaççıktır. 10-15 cm. uzunlukta ve 2-3 cm. genişliğinde mızrak biçiminde, derimsi, üst yüzü koyu, alt yüzü açık renkte yaprakları vardır. Kokusuzdur ve keskin bir tadı vardır. Bazı hastalıklarda kullanılan bu bitki, tıbbî miktarın üzerine çıktığı zaman ağır zehirlenmelere yol açan tehlikeli bir drogdur ve bütünüyle zehirlidir. Bkz. Turhan Baytop, *Türkiye’de Bitkiler İle Tedavi*, Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul 1999, s. 365-366.

Tefsir Literatüründe "Zakkum"

Kaydedilecek bilgilerin derli toplu bir şekilde ele alınabilmesi için ilgili âyetler belirli bir tasnif çerçevesinde tahlil edilecektir. Bu bakımdan ilk olarak rivâyet ağırlıklı meşhur tefsirleri gözden geçirerek başlamak yerinde olacaktır. Söz konusu tefsirler ayrı ayrı ele alınmayacak, ilgili muhteva genel bir bakışla özetlenecektir.

I) Rivâyet Ağırlıklı Tefsirlerde "Zakkum"

Kronolojik olarak zakkum ağacından ilk Vâkıa Sûresi'nde bahsedilmiştir. Allah, sapkın ve yalanlayıcılar güruhu olan kâfirlerin cehennemde zakkumdan yiyerek karınlarını onunla dolduracaklarını, üzerine de tıpkı susamış develerin suya koşma refleksiyle kaynar bir karışımı içeceklerini haber vermiştir. Âyette yer alan "الْهِيم"¹ kelimesi, İbn Abbas, İkrime, Dahhâk (ö.105/723) gibi isimlerden mervî haberlere göre aşırı susuz deve veya çokça içtiği halde, yakalandığı hastalıktan dolayı bir türlü suya kanamayarak en sonunda helâk olan deve anlamındadır. Diğer bir anlamı ise kumdur. Buna göre ise cehennem ehli zakkumun üzerine, çaresizlikten, güneşte kavrulmuş kumun suyu derhal içine çekmesi gibi kaynar karışımdan içecektir. İşte hesap ve ceza gününde, onlara sunulacak sofraya bu şekildedir.²

İsrâ Sûresi 60. âyette yer alan "الشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ" ifadesiyle kastedilen, İbn Abbas, Mesrûk, Hasan'ül-Basrî (ö.110/728), İkrime, Mücâhid, Said b. Cübeyr gibi birçok tefsir bilgininin ittifakıyla zakkum ağacıdır.³ Âyette belirtildiği ve çalışmanın girişinde kısmen değindiğimiz gibi bu lanetlenmiş cehennem ağacı "fitne" (sınama, imtihan) vesilesidir. Çünkü zakkumdan bahseden ilk âyetler nâzil olunca başta Ebû Cehil olmak üzere Kureyş müşrikleri, cehennem ateşinde herhangi bir ağacın yetişmeyeceğini, ateşin ağacı kavurup yok edeceğini, bunun Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir kuruntusundan ibaret olduğunu, kendi bildikleri zakkumun hurma ve

¹ Vâkıa, 56/55.

² Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân fî Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, XXIII, 134-136; Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, yy., trz., III, 395; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Begâvî, *Me'âlimu't-Tenzil fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998, V, 16; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru't-Taybe, Riyad, 1999, VII, 538; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI, 42.

³ Mücâhid b. Cebr et-Tâbî, *Tefsîru Mücâhid*, Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, Mısır 1989, s. 438; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 146; Abdürrezzak es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzak*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, II, 303; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1978, s. 258; Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, XVII, 484-487; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan, 1998, VII, 2335; Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, III, 109, 141; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, V, 308.

kaymaktan ibaret olduğunu söylemiş ve alay etmişlerdi.¹ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) İsrâ ve Miraç olayının ardından cennet ve cehennemi, dolayısıyla kâfirler için hazırlanmış zakkum ağacını gördüğünü Kureyş müşriklerine haber verdiği zaman başta Ebû Cehil olmak üzere hep beraber istihzâ ettikleri de nakledilen haberler arasındadır.²

Mücâhid'den nakledilen bir habere göre İsrâ Sûresi 60. âyetin sonundaki "فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا" ifadesiyle, emsalleriyle birlikte husûsen Ebû Cehil kastedilmektedir.³ Zira onları korkutmak için Allah'ın yaptığı beyan ancak onların yalanlamasını ve azgınlığını büyütüp arttırmıştır.⁴ Onların, cehennem ateşinde ağaç olamaz diye taaccüp etmeleri üzerine, Sâffat Sûresi'nin "إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ (63) إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ (64) طَلْعُهَا كَأَنَّهُ (65) رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ" âyetleri⁵ nazil olmuştur. Allah bu âyetlerle o ağacı cehennemde yarattığını ve müstahak olan kullarına onunla azap edeceğini net bir şekilde beyan etmiş,⁶ ayrıca onun zalimler için bir fitne/sinama olduğunu da tekrar vurgulamıştır. Beğavî (ö.516/1122), Arapların kerih görerek yemek zorunda kalınan şey için "تَرَقَّمَ الطَّعَامَ" ifadesini kullandıklarını, cehennem ehlinin iğrenerek yiyeceği "zakkum"un da cehennemde yetişen zakkum ağacının meyveleri olduğunu kaydeder.⁷

Yukarıda kaydedilen Sâffât Sûresi 65. âyette zakkum ağacının tomurcukları, şeytanların başlarına benzetilmektedir. Bu teşbihle o ağacın çirkinliği kastedilmiştir.⁸ İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/922) bu âyetleri tefsir ederken sorulması mümkün bir soruyu kendi sorar ve cevabını verir. Teşbih kaidesine göre, başka bir şeye benzetilen (المُتَمَثِّل) ile onun benzetildiği şeyin (المُتَمَثَّل لَهُ) her ikisinin veya en azından birinin muhataplar tarafından bilinmesi

¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, Dâru İhyai't-Türâs, Beyrut, 2001, II, 539; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 486; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VII, 2336; X, 3216; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, II, 318; Ebû İshak es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 2002, VI, 111-112; VIII, 146; Ebû'l-Hasan el-Vâhidî, *el-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kalem/Dâru's-Şâmiye, Dimaşk/Beyrut, 1993, I, 639; Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, III, 141; İbn 'Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, IV, 475; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 28; VII, 20; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trz., V, 215, 310; VII, 95.

² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 92.

³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VII, 2336.

⁴ Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 142.

⁵ Sâffat, 37/63-65: "Muhakkak ki biz onu zalimler için bir imtihan vesilesi kıldık. Şüphesiz ki o (ağaç), çilgin ateşin dibinde çıkacaktır. Tomurcukları da sanki şeytanların başları gibidir."

⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 486.

⁷ el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, IV, 39.

⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI, 53.

gerekmektedir. Bu âyetlere muhatap olan müşrikler ise ne cehennemde yetişen zakkum ağacını ne de şeytanların başlarını görmüşlerdir. İki unsur hakkında da bilgi sahibi değildirlir. O halde bu benzetmenin anlamı nedir? Verilecek cevap Taberî'ye göre şöyledir:

Allah önce zakkumu “شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْحَجِيمِ”¹ âyetiyle vasfedip onun ne olduğunu muhataplara bildirmişdir. Zakkum ağacının tomurcuklarının şeytanların başlarına benzetilmesinde birinci ihtimal, aşırı kötü bir insana “şeytan gibi” denilmesi kabilinden, âyete muhatap olan Arapların da kendi aralarında kötü şeyler için “رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ” ifadesini kullanıyor olduklarıdır. Yani Allah, onların yabancı olmadığı bir teşbih yapmıştır. İkinci ihtimal, Araplar tarafından bilinen ve “شَيْطَانٌ” adıyla anılan çok çirkin görünüşlü bir yılan türüne yapılmış olan benzetmedir. Üçüncü ihtimal de yine Araplar tarafından bilinen ve “رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ” denilen kabîh bitkiye yapılan teşbihtir.² Bunun, semaya doğru dikilen “شُعُورُ الشَّيَاطِينِ / şeytanların saç kılları” anlamında olduğu³ ayrıca hakikaten şeytanların başları anlamında olduğu da söylenmiştir.⁴ El-Kâdî Ebû Muhammed'den naklen, zakkumun çöle mücavir kurak topraklarda yetişen çok acı ve zehirli bir ağaç olduğu, salgıladığı bir tür sütle temas eden kimsenin cildinde kabarmaların olduğu ve ekseriyetle ölümle neticelendiği kaydedilmiştir.⁵

Sâffât Sûresi 65.âyeti takip eden âyetlerde, cehennem ehlinin, karınlarını zakkumla dolduracaklarından ve onun üzerine kaynar bir içeceklerle cezalandırılacaklarından bahsedilir. “ثُمَّ إِنَّ هُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ”⁶ âyetindeki “شَوْبٌ” İbn Abbas, Katâde (117/735), Süddî (ö. 127/745) gibi zatlardan gelen haberlere göre “karışım” demektir. Yani onların içecekleri kaynar su karışımı, yakıcı bir meşrubattır.⁷ Bunun, içilen kaynar su ile yenilen zakkumun birleşiminden oluşan karışım anlamına geldiği de söylenmiştir.⁸

¹ Sâffât, 37/64: “Şüphesiz ki o (ağaç), çılgın ateşin dibinde çıkacaktır.”

² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI, 53-54. Ayrıca bkz. Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ Bulûğ'i'n-Nihâye fî İlmi Meâni'l-Kur'ân ve Tefsîrihi*, Câmiatu's-Şârika, 2008, IX, 6113-6114; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 143; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyan*, VIII, 146; Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, IV, 33; İbn 'Atiyye, *el-Muharrer*, IV, 475-476.

³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, X, 3216; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI, 96.

⁴ Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 143.

⁵ İbn 'Atiyye, *el-Muharrer*, IV, 475.

⁶ Sâffât, 37/67: “Sonra (zakkumun üzerine) onlar için kaynar su karışımı bir içecek vardır.”

⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI, 55. Ayrıca bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, X, 3217; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 143; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyan*, VIII, 146; el-Vâhidî, *el-Vecîz*, I, 910.

⁸ Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, IV, 33.

İbn Zeyd bunun, cehennem ehlinin gözyaşları ile vücutlarından çıkan cerahatli irin ve kanın kavurucu sıcaklıktaki bir karışımı olduğu görüşündedir, “حَمِيمٌ” ise sıcaklığın en yüksek derecesiyle kaynayan su anlamındadır.¹

Duhân Sûresi’nde ise cehennemde yetişen zakkum ağacının cehennem ehline mahsus bir yiyecek olduğu belirtilmektedir. “طَعَامُ الْأَثِيمِ”², kâfirlerin ve fâcirlerin yiyeceği anlamındadır “الْأَثِيمِ” ile kastedilen, umûmen bütün kâfirler, husûsen de Ebû Cehil’dir. Bu kelimeyi bilmediği için “طعام” şeklinde okuyan bir adama Ebu’d-Derdâ “طعام الفاجر” şeklinde kıraat etmesini söylemiştir.³ İlk dönem bilginleri tarafından bunun İbn Mes’ûd kıraati olduğu belirtilmektedir.⁴ Taberî, “كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ”⁵ âyetinin izahında, zakkumun meyvelerinin cehennem ehline yemek kılındığını, onların karnında erimiş kurşun, gümüş veya sair madenler gibi eriyeceğini, sıcaklığın son sınırına, ateşin siyahlık derecesine varacağını belirtir.⁶ İbn Abbas’tan rivâyetle “المُهْل” ifadesinin, erimiş gümüş, yağın dibine çöken tortu veya bu tortu gibi galiz bir su olduğu nakledilmiştir.⁷ Keza İbn Mes’ûd’a istinâden, cehennem ehlinin içeceği olan “المُهْل”e dünyada en çok benzeyen şeyin erimiş altın ve gümüş olduğu, ondan daha kavurucu bir şeyin olmadığı rivâyet edilmiştir.⁸ Bu karışım cehennem ehlinin karınlarında, kaynar suyun fokurdaması gibi kaynayacaktır; “كَغَلِي الْحَمِيمِ”⁹ âyetiyle ifade edilen de budur.¹⁰

Yukarıda zikredilen âyetler dışında, bazı âyetlerin zakkuma dolaylı olarak atıf yaptığı belirtilmiştir. Taberî, Câsiye Sûresi’nde¹¹ Ebû Cehil ve

¹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXI, 55.

² Duhân, 44/44.

³ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXII, 43; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyan*, VIII, 355; Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye*, X, 6751-6753; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, VII, 260; Suyûtî, *ed-Dürü’l-Mensûr*, VII, 418.

⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, III, 824; İbn Vehb, *Tefsîru’l-Kur’ân Mine’l-Câmi’*, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 2003, III, 54.

⁵ Duhân, 44/45.

⁶ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXII, 43.

⁷ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXII, 44. Ayrıca bkz. İbn ‘Atıyye, *el-Muharrer*, V, 76.

⁸ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXII, 45. Ayrıca bkz. İbn ‘Atıyye, *el-Muharrer*, V, 76.

⁹ Duhân, 44/46: “Sıcak suyun kaynadığı gibi”

¹⁰ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXII, 46.

¹¹ Câsiye, 45/9: “وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ” : *Âyetlerimizden bir şey öğrendiği zaman onları alaya alır. İşte onlar için rezil ve rüsvay kılıcı bir azap vardır.”*

avanesinin zakkumla ilgili istihzâlarına bir gönderme olduğunu belirtmektedir.¹ İbn Abbas'ın, "غَسْلِينَ"²'in ne olduğunu bilmediğini ancak zakkum olduğu yönünde bir zannının bulunduğu nakledilmiştir.³ Hasanü'l-Basrî ve Said b. Cübeyr (ö. 94/713) "ضَرِيع"⁴ kelimesini zakkum olarak açıklamıştır.⁵ İbn Atıyye (ö.542/1147), Hasanü'l-Basrî'nin ve müfessirlerden bir topluluğun da bu kanaatte olduğunu; zira cehennem ehlinin darî'den başka yiyecekleri olmadığından bahseden âyetle⁶ cehennem ehlinin yiyeceğinin zakkum olduğundan bahseden âyetler beraber düşünüldüğünde bu sonuca varılması gerektiğini belirtmiştir.⁷ Keza cehennem ehlinin muhatap olacağı, boğazda takılıp kalan, yutulamayan yiyecek anlamındaki "طَعَامًا ذَا غُصَّةٍ"⁸ de İbn Abbas ve Mücâhid'e göre zakkum ağacıdır.⁹ Hasanü'l-Basrî ve İbn Zeyd ise "مَعِيشَةً ضَنْكًا"¹⁰ ifadesini "zakkum, darî' ve gıslîn" şeklinde açıklamışlardır.¹¹

Said b. Cübeyr'den yapılan nakle göre, Hacc Sûresi 19. âyette¹² cehennem ehlinin zakkumu yedikten sonra içmeleri için başlarından aşağı boşaltılan kaynar sudan¹³; 20. âyette¹⁴ bu zakkum ziyafetinin sonucu iç organlarının ve derilerinin erimesinden; Kehf Sûresi 29. âyette¹⁵ ise

¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXII, 63.

² Hâkka, 69/36.

³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, X, 3372; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 217; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, VIII, 275.

⁴ Ğâşiye, 88/6: "لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ : Onlar için (cehennemde) darî'den başka bir taam yoktur."

⁵ Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, X, 3421; Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye*, XII, 8221; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 385.

⁶ Ğâşiye, 88/6.

⁷ İbn 'Atıyye, *el-Muharrer*, V, 473.

⁸ Müzzemmil, 73/13.

⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIII, 691; el-Hâkim en-Neysabûrî, *el-Müstedrek*, IV, 636 (Hadîs no: 8757); Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye*, XII, 7798; Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, V, 170; Ayrıca bkz. İbn 'Atıyye, *el-Muharrer*, V, 389; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, VIII, 319.

¹⁰ Tâhâ, 20/124: "وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا... : Kim de benim zikrimden (Kur'ân'dan) yüz çevirirse, şüphesiz ona layık olan sıkıntılı bir geçimdir..."

¹¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyan*, VI, 265; el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, III, 279.

¹² Hacc, 22/19: "يُنْصَبُ مِنْ فَوْقِ رُؤْسِهِمُ الْحَمِيمُ... : ...başlarına da kaynar sular dökülecektir."

¹³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VIII, 2481.

¹⁴ Hacc, 22/20: "يَصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ : Bununla karınlarındaki (organlar) ve derileri eritilecektir."

¹⁵ Kehf, 18/29: "وَإِنْ يَسْتَعْجِلُوا يَغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا... : ...eğer onlar (susuzluktan) imdat dileyip yardım isterlerse, erimiş maden gibi yüzleri kavuran bir su ile yardım olunacaklardır. O ne fena içecektir! (O ateş) ne berbat bir dayanaktır!"

zakkumun üzerine içecekleri, maden eriyiği misali kaynar içecekten bahsedilmektedir.¹ Rahmân Sûresi'nde yer alan “يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آِنٍ”² âyetinin de, ilâ nihâye devam edip hiç bitmeyecek “zakkum ↔ kaynar su” döngüsünü anlattığı söylenmiştir. Yani cehennem ehlinin açlıktan zakkuma saldırıp, içlerini kavuran bu taamı yedikten sonra ferahlamak gayesiyle içtikleri kaynar su, eriyik maden gibi fokurdayıp karınlarında ne var ne yok dışarı çıkaracaktır. Daha sonra tekrar acıkacak ve zakkum yiyecekler. Bu böyle sürüp gidecektir.³ Katâde'nin, Sâffat Sûresi'ndeki ilgili âyetlerle Rahmân Sûresi'nin yukarıda kaydedilen âyetini tefsir mahiyetinde beraberce okuduğu nakledilmiştir.⁴ Mülk Sûresi'nde cehennem ehlinin pişmanlığından bahseden âyetteki⁵ “أَصْحَابِ السَّعِيرِ” (cehennem ehli) ifadesi de bazılarınca “أَصْحَابِ الزَّقْمِ” (zakkum ehli/zakkum yiyecek olanlar) şeklinde anlaşılmıştır.⁶ Cehennem ateşini ifade eden “سَقَرٌ”⁷ kelimesi de İbn Abbas'tan naklen ateşin en alt derekesi ve zakkum ağacının bulunduğu yer olarak tarif edilmiştir.⁸

II) Dirâyet Ağırlıklı Tefsirlerde “Zakkum”

Ehline malum olduğu üzere, Dirâyet Tefsiri adı altında zikredilen tefsirlerin de hemen hepsinde rivâyetlere yer verilmiştir. Bir açıdan bu tefsirlerin genel çerçevesini de elde bulunan rivâyetlerin oluşturduğunu söylemek mümkündür.⁹ Bir diğer açıdan rivâyetlerden müstağni kalamadıkları için bunlara salt dirâyet tefsiri değil dirâyet ağırlıklı tefsirler demenin daha doğru olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili rivâyetlere makalenin ilk bölümünde yer verildiği için bu bölümde incelenen olan

¹ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyan*, VI, 168; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 155; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 21; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI, 21.

² Rahman, 55/44: “Onlar, onunla kaynar su arasında dolaşip dururlar.”

³ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, IV, 202; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 385. Ayrıca bkz. İbn 'Atiyye, *el-Muharrer*, IV, 476; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 21.

⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 21.

⁵ Mülk, 67/10: “وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ”: “Eğer dinleseydik ve akletseydik şu çilgın ateş ehli arasında olmazdık” dediler.”

⁶ Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 475.

⁷ Müddessir, 74/26-28: “(26) وَمَا أَذْرَاكَ مَا سَقَرٌ (27) لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ (28) : Onu sakar'a atacağım. Sen bilir misin 'sakar' nedir? (veya: Sakar'ın ne olduğunu sen nereden bileceksin!) O (sakar), hem geriye hiçbir şey bırakmaz (bütün bedeni helâk eder), hem de vazgeçmez (eski hale getirir ve tekrar tekrar azap eder).”

⁸ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII, 332.

⁹ Bkz. Gördük, Yunus Emre, “Tefsirde Muhteva-Metot İlişkisi Üzerine Kronotipolojik Bir Analiz Denemesi”, *DÜSBED*, S: XIII, s. 1-30.

tefsirlerde geçen rivâyetler tekrar edilmeyecektir. Özellikle lügavî tefsirler¹ ve ahkâm tefsirleri² başta olmak üzere dirâyet tefsiri cümlesinden sayılan pek çok tefsirde, zakkumla ilgili rivâyetlerin çizdiği çerçevenin dışında bir açılım sağlanmadığı söylenebilir. Bununla birlikte bazı tefsirlerde/eserlerde özgün sayılabilecek yorumlara rastlanmaktadır.

II. a) Dirâyet Ağırlıklı Klasik Eserlerde Yer Alan Bazı Özgün Yorumlar

a. a) İbn Kuteybe (ö. 276/889) meşhur eseri *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*'da, farklı âyetlerde cehennem ehlinin yegâne yemeği olarak bahsedilen "غَسْلِينَ", "ضَرِيعٍ" ve "زَقُومٍ"-un her birinin, farklı cehennem derekelerinde bulunan taamlar olduğunu belirterek zahiren çelişkiymiş gibi görünen ifadeler arasındaki müşkili giderir. Ona göre, cennette dereceler olduğu gibi cehennemde de derekeler mevcuttur. Dolayısıyla cehennem belli bir derekesinde sadece zakkum vardır ve bu durum başka bir derekede başka bir cehennem taamının bulunmasına mani teşkil etmez.³ Farklı âyetler, adeta cehennemde çekilen farklı azaplarla ilgili farklı sahnelerden bahsetmektedir. Müellif, müşriklerin "Cehennem ateşinde nasıl ağaç yetişir?" şeklindeki istihzalarıyla ilgili de; "darî" ve "zakkum"un ateşten veyahut ateşin zarar vermeyeceği bir cevherden yaratılmış iki ağaç olduğunu ifade eder. Şayet cehennem tasvirlerinde bahsedilen zincirler (سلاسل)⁴, boyunduruklar (أَغْلَال)⁵, prangalar (أَنْكَالاً)⁶, akrepler ve yılanlar bizim bildiğimiz şekilde olsaydı hiç biri ateşte sağlam/canlı kalmaz eriyip giderdi. Bu gibi âyetlerde Allah kendi katındaki gaybî şeyleri, bizim bildiğimiz şahit olduğumuz şeylerle sembolize edip açıklamaktadır. Cennetin ağaçları, meyveleri, döşekleri ve bütün unsurları için de aynı dil geçerlidir. Sembolik anlatımlarda isimler aynı ancak mânalar farklı olur.⁷

¹ Bazı örnekler için bkz.: Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Dâru'l-Misriyye, Mısır, trz., II, 72, 126, 129; Ebû Cafer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1990, IV, 169; VI, 32, 411; a. mlf., *İ'râbu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, II, 277; III, 287; IV, 88; V, 131.

² Ahkâm tefsirlerinin bir kısmında saha itibarıyla zakkumdan hiç söz edilmemekte, bazılarında ise mevcut rivâyetler nakledilmekte, özellikle "الْفَجْر" kelimesinin "الْأْتِيم" şeklinde okunması iznine binaen kiraat cevazı konusu ele alınmaktadır. Bazı örnekler için bkz.: Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985, V, 30, 337; el-Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985, IV, 415; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IV, 118-119.

³ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trz., I, 48-49.

⁴ Mümin, 40/71; İnsan, 76/4.

⁵ A'râf, 7/71; Ra'd, 13/5; Sebe, 34/33; Yâsin, 36/8; Mümin, 40/71; İnsan, 76/4.

⁶ Müzzemmil, 73/12.

⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, I, 49.

a. b) Konuyla ilgili akla gelen sorulardan biri, zakkumun neden lanetlenmiş bir ağaç olduğudur. Zira Allah'ın her yarattığı şeyde bir hikmet ve güzellik vardır. İmam Mâturîdî'nin (ö. 333/944) naklinde Hasanü'l-Basrî, zakkumla cehennem ehline lanet edildiği için onun "المُعُونَةُ" diye isimlendirildiğini belirtir. Yani bu, aslında ağacın değil onunla azap edilen kâfirlerin sıfatıdır; tıpkı gündüze "مبصرًا"¹ dendiği gibi. Oysa gören gündüz değil, gündüzün aydınlığında insanlardır.²

Zakkumla azap edilen cehennem ehli, bir türlü susuzluğu geçmeyen hasta develer gibi ebediyen ne doycak ne de suya kanabileceklerdir. Dahası zakkum ve üzerine içilecek hamîm, cehennem ehlinin açlık ve susuzluğunu gidermek şöyle dursun aksine ziyadeleştirecektir.³ Mâturîdî'nin dikkat çektiği diğer bir husus, zakkumun "طَعَامُ الْأَنْيَمِ" oluşudur. Ona göre bu ifade mutlak değildir ve kâfirler kastedilmektedir. İman ve tâat sahibi olan kimseler hatta büyük günah işlemiş de olsalar buradaki "الْأَنْيَمِ" kapsamına girmezler.⁴ Mâturîdî, İbn Kuteybe'yi takiben farklı âyetlerde cehennem ehlinin yegâne taamı olduğundan bahsedilen "غَسْلِينَ", "ضَرِيعَ" ve "زَقُومَ"-un her birinin, farklı cehennem derekelerindeki tek taam olduğunu belirtir. Aksi halde âyetler arasında ihtilaf olacaktır⁵ ki Kur'ân bundan münezzehtir.⁶

a. c) el-Mâverdî (ö. 450/159) zakkumun Araplar tarafından daha evvel bilinen, dünya ağaçlarından biri olup olmadığıyla ilgili iki görüşün olduğunu belirtir. Bunların ilkinde göre zakkum bilinen dünya ağaçlarından biridir. Kimileri onu, Tihâme bölgesinde yetişen çok acı ve ağaçların en habîsi şeklinde, kimileri öldürücü olan bitkilerin tümü şeklinde açıklamıştır. İkinci görüş ise Kur'ân'da bahsedilen zakkumun dünyadaki ağaçlar arasında bilinen bir ağaç olmadığı şeklindedir. Zira ondan bahseden âyetler nâzil olduğu zaman Kureyş kâfirleri, "Biz bu ağacı bilmiyoruz!" demişlerdi. Zakkumun, Berberî dilinde hurma ve kaymak anlamına geldiği belirtilmiştir. Daha önce bahsedildiği üzere Ebû Cehil ve avânesinin yaptığı istihzâ da kelimenin bu anlamına vurgudur.⁷

¹ Yûnus, 10/67; Neml, 27/86; Gâfir, 40/61. "مبصر : Gören"

² Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, VII, 74.

³ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 498-499.

⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 210.

⁵ Bkz. Nisâ, 4/82.

⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 186.

⁷ Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trz., V, 51.

a. d) Zemahşerî (ö. 538/1143), ağacın ateşte varlığını sürdüremeyeceği ve yanıp gideceği şeklindeki istihzâlara cevaben bazı maddelerin ateşte yanmadığının bilindiğini belirterek karşı delil getirir. Ona göre, Türk beldelerinde yaşayan bir hayvancık olan "Semendel" in¹ tüylerinden yapılan mendiller kirlendiği zaman ateşe atılmakta, ateş kiri götürürken mendil yanmamaktadır. Keza devekuşu bazen bir köz parçasını, bazen aşırı sıcaktan köz gibi kızarmış demir parçalarını yutmakta ama zarar görmemektedir. Dahası Allah her ağaçta ateş yaratmıştır fakat bu ateş o ağaçlara zarar vermez. O halde ateşin içinde yaratılan ağacın da inkâr edilmemesi gerekir!² Müellif, Mâturîdî'nin de belirttiği gibi "المَلْعُونَةُ" sıfatının mecâzî olarak ağaca izâfe edildiğine, hakikatte ise ondan yemeye mahkûm olanların sıfatı olduğuna dikkat çeker. Zira ağacın günahı veya lanete uğraması için başka bir sebep yoktur.³ Cehennem ehli, kendileri için takdir edilmiş mekânda zakkumu yedikten sonra kendi derekelerine geri dönecektir. Yani hem zakkumu yedikleri ve hem de sonrasında döndürülecekleri yer cehennem içindedir; "ثُمَّ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ لَإِلَى الْجَحِيمِ" ⁴ âyeti bunu ifade etmektedir.⁵

Zemahşerî, "الأَثِيمِ" in çok günah işleyen fâcir anlamında olduğunu belirtir. Ayrıca "طَعَامُ الْفَاجِرِ" şeklindeki okunmasına izin verilmiş olmasından hareketle Kur'an'da bir kelimeyi aynı mânaya gelen başka bir kelimeyle okumanın câiz olduğunu savunur. İmam Ebû Hanîfe'nin namazda kıraatin belirli şartlar altında Farsça yapılabileceğine dâir fetvâsını da delil gösterir.⁶ Bu arada ona göre de "غَسَلِينَ", "ضَرِيعِ" ve "زَقُومِ" aynı şeyi değil, cehennemdeki farklı derekelerindeki farklı taamları ifade etmektedir.⁷ En-Neseffî'nin (ö. 710/1310) tefsirine bakıldığında Zemahşerî'nin "zakkum"

¹ Semendel, klasik lügatlarda "ateşte yanmayan hatta her yaşlandığında kendini ateşe atıp gençleşen bir Hint kuşu" olarak tarif edilmiştir. [Bkz. el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğâ*, XIII, 110; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 348; Ebî Tâhir Muhammed el-Fîrûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005, s. 1016.] Modern sözlüklerdeki tarifi ise, "sürüngen cinsinin amfibiyum (hem suda hem karada yaşayabilen) sınıfından, küçük ve genellikle kertenkeleye benzer bir hayvan" şeklindedir. [Bkz. Ahmed Muhtar Abdulhamid, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 2008, II, 1114.] Söz konusu sürüngen Türkçe'de "Semender" olarak bilinmektedir.

² Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâfu an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1985, II, 675.

³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 676.

⁴ Sâffat, 37/68: "Daha sonra dönüşleri de şüphesiz ki cehennemedir."

⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 47.

⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 281.

⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 743.

ile ilgili söylediklerinin neredeyse tamamının harfiyen tekrar edilmiş olduğu görülmektedir.¹

a. e) er-Râzî (ö.606/1209) ateş içinde ağacın bulunamayacağına dair itiraza ilişkin, cehennemde görevli zebanilerin de ateşten etkilenmediğini, dolayısıyla Allah men ederse ateşin zakkum ağacını da yakmayacağını söyler.² “غَسْلِينَ”, “ضَرِيعَ” ve “رَقُومَ”-un farklı derekelerin taamı olduğu görüşüne Râzî de katılır.³ Mu'tezilî âlimlerin “طَعَامُ الْأَنْثِيمِ”⁴ âyetine binâen bütün günahkâr fâsıkların zakkumdan yiyeceğini iddia ettiklerini ifade eden Râzî, âyette kastedilenin kâfirler olduğunu belirtir. Zira müfred bir kelimeye harf-i tarif dâhil olduğu zaman -genel olarak- daha önce zikredilen ifadeye hasredilmiş olur ve umum ifade etmez. Burada daha önce zikredilen ise kâfirdir, o halde “الْأَنْثِيمِ”-den maksud günahkâr müminler değil kâfirlerdir.⁵

a. f) Necmüddîn ed-Dâye (ö. 654/1256), Sâffat Sûresi 62-67. âyetlerinin işaretiyle: “Bu dünyadaki amelleri, şeytanların sıfatları gibi kabîh olan kimselerin varacakları yer de ebedî cehennem olacaktır” şeklinde ifade edilebilecek bir yorum yapar.⁶ Ona göre “الْأَنْثِيمِ” kelimesinde, hevâ putuna tapan ve hırs ağacını eken kişiye işaret vardır. O ağaç dünyada, nefsanî lezzetlerden oluşan şehvet meyvelerini verir. Âhirette ise sahibine zakkum olur.⁷ Ed-Dâye'nin eksik kalan eserini itmâm eden 'Alâü'd-Devle es-Simnânî (ö. 737/1336) de Vâkıa Sûresi 52-56. âyetleri benzer bir şekilde ele almıştır. Ona göre cehennem ehli habîs kelimeleri, habîs beşeriyet toprağına yine habîs kuvvelerini kullanarak fiilen ekmişlerdir. Şehvet ateşiyle ısınmış olan öz sularını, şüphe çöllerinde susayan develer gibi olan hayvânî kuvveleriyle içeceklerdir. Şiddetli susuzlukları ise zikir pınarlarından ve ilâhî feyizlerden mahrum olmaları sebebiyledir. O halde çektikleri azap, kesb âlemi olan

¹ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998, II, 265-266; III, 126, 294.

² Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998, XXVI, 336-337.

³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXI, 140.

⁴ Duhân, 44/44.

⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVII, 664.

⁶ Necmüddîn ed-Dâye / 'Alâü'd-Devle es-Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye ('Aynu'l-Hayât)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, V, 164-165. (ed-Dâye'nin başladığı bu tefsiri es-Simnânî tamamlamıştır. Tam adı, *Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ân ve's-Seb'î'l-Mesânî*'dir. Künyesi verilen eserin ilk 5 cildi “*et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*” 6. cildi ise “*'Aynu'l-Hayât*” adıyla basılmıştır. Bu son cilt, es-Simnânî tarafından yazılan kısımdır. Eserin tamamının aynı isimle zikredilmesi daha uygun görünmektedir.)

⁷ Ed-Dâye/es-Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, V, 317.

dünyada kendileri için hazırladıkları şeydir ve âhirette onun karşılığını göreceklerdir.¹

a. g) Âyetlerin klasik tefsirini sâir tefsirlerdeki gibi yaparak mevcut rivâyetlerden de istifade eden İbn Acîbe (ö.1224/1809), zakkum ağacının sûretâ dünya ağaçları gibi olduğunu ancak ateşten yaratıldığını söyler. İşârî yorum boyutuyla da zakkumun aynı zamanda mâsiyet ağacı olduğuna dikkat çeker. Ondan yiyenlerin, yani günahkârların karınlarında fokurdayarak kaynayacak ve Allah'a vâsıl olmalarına engel teşkil edecektir. Müellif bu sadette, "demişlerdir ki" kaydıyla, "Kim haram yerse Allah'a isyan etmiş olur. İster severek ister kerâhetle yesin. Kim de helâl yerse Allah'a itaat etmiş olur. İster severek yesin ister kerâhetle" şeklinde bir nakil de yapmaktadır.²

Görebildiğimiz kadarıyla, eserlerinde işârî yorumlama yöntemini kullanan bazı müfessirler dâhil olmak üzere; el-Kuşeyrî (ö. 465/1073)³, el-Kurtubî (ö.671/1273)⁴, el-Beydâvî (ö.685/1286)⁵, Ebû Hayyan (ö.745/1345)⁶, en-Neysâbü'rî (ö. 850/1447)⁷, es-Seâlebî (ö.875/1470)⁸, el-Bikâ'î (ö.885/1480)⁹, Molla Gürânî (ö. 893/1488)¹⁰, Ebû's-Suûd (ö. 982/1574)¹¹, en-Nahcivânî (ö. 920/1515)¹², el-Bursevî (ö. 1127/1715)¹³, el-Âlûsî (ö.

¹ Ed-Dâye/es-Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, VI, 81-82.

² Ebu'l-Abbas Ahmed İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, Kâhire, 1997, V, 294.

³ Abdülkerim b. Havâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, el-Hey'etü'l-Misriyyetî'l-Âmmeti li'l-Kıtab, Mısır, 1981, II, 356; III, 234, 386, 521, 721.

⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire, 1964, X, 282-283; XV, 85-88; XVI, 148-150; XVII, 214.

⁵ el-Kâdî Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1997, III, 260; V, 11-12, 103.

⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd fî't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1999, VII, 75-76; IX, 86-107, 394-408; X, 86-87.

⁷ Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed el-Kummî en-Neysâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, V, 550-565; VI, 100-106; 242.

⁸ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed es-Seâlebî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1997, III, 483; V, 32; 201-202, 504, 582.

⁹ Ebu'l-Hasan Burhanüddin el-Bikâ'î, *Nazmu'd-Dürrer fî Tenâsübî'l-Âyâtî ve's-Suver*, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, Kâhire, trz., XI, 459; XVI, 238-243; XVIII, 43-44, 216-230.

¹⁰ Molla Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmî'r-Rabbânî*, Sakarya Üni. SBE, 2007, s. 378, 457.

¹¹ Ebû's-Suûd el-İmâdî, *İrşâdu Aklî's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kitabî'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, trz., VII, 193-194; VIII, 65, 196, 202.

¹² Baba Ni'metullah en-Nahcivânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye*, Dâru Rükâbî, Mısır, 1999, I, 457; II, 216; 310-311, 382.

¹³ İsmail Hakkî el-Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trz., V, 178; VII, 464-465; VIII, 426-428; IX, 329-330.

1270/1854)¹, Elmalılı Hamdi (ö. 1942), İbn Âşur (ö. 1973)² gibi birçok bilgin, rivâyet ve dirâyet açısından yukarıda zikredilenlerden pek farklı bir şey söylememişlerdir. Dolayısıyla sözü fazla uzatmamak için verilen örneklerle iktifa edilecektir.

II. b) Son Dönem Tefsir ve Meâllerde Yer Alan Farklı Yorum Örnekleri

Makalenin bu bölümünde bazı örnek eserler üzerinden son dönem tefsir ve meallerde yer alan farklı yorumlara yer verilecektir. Kökeni her ne kadar çok daha eskilere götürülse de Tantavî Cevherî yazdığı geniş hacimli eser ile bilimsel tefsirin en büyük temsilcisi kabul edilmektedir. İlk yorum örneği onun bakış açısını ortaya koyacaktır. Ardından Muhammed Esed'in konuya yaklaşımında, akılcılığın ve lafzı mecâza hamletme çabasının tipik bir örneği görülecektir. Tefsirini din eğitimi merkezli bir bakış açısıyla telif eden Bayraktar Bayraklı'nın kısmen psikolojik tahliller içeren açıklaması bir diğer örnektir. Dördüncü sırada eserini "işârî meâl" diye takdim eden Ahmed Hulûsî'nin söz konusu âyetlerden çıkarmaya gayret ettiği işâretler ve sembolik mesajlara bakılacaktır. Son olarak da yazar ismi belirtilmeyen bir internet makalesine, çağdaş insanın Kur'ân'a yaklaşımıyla ilgili aşırı uç bir örnek olduğu için değinilecektir.

b. a) Tantavî Cevherî (ö. 1940) Dâru'l-'ulûm'da öğrenciyken bir gün hocasının yerine öğrencilere ders anlattığını, "الحويير الصخرى/amyant"³ denen maddeyi ders esnasında 20 dakika civarı ateşte beklettiğini ancak bu maddenin yanmadığını, aksine ateşte nezafetinin arttığını ifade eder. Bundandır ki hem Mısır hem de diğer devletlerde itfaiyeciler bu maddeden yapılan elbiseler giymektedir. Bu madde aynen normal ipek ve pamuk gibi kullanılabilir. Arzda ve daha başka âlemlerde kim bilir ne acayip harikalar vardır. Arz ateşle doludur, üzerinde yaşadığımız yerkabuğu ise ondan etkilenmemektedir. Hiçbir ağaç veya taş yoktur ki bünyesinde ateş barındırmasın. Ateş söndürücü diye bildiğimiz suyun kendisi bile yakıcı bir maddedir; yaklaşık 8/9'u süratle tutuşup yanan bir madde olan oksijen, 1/9'u ise hidrojen ibarettir.⁴ Dünyamız ateş, suyumuz ateştir.

¹ Şihabuddin Mahmud b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, XII, 92-94; XIII, 109, 130-135; XIV, 145-146, 160-161.

² Muhammed et-Tâhir İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr Dâru't-Tûnusiyye*, Tunus, 1984, XV, 147-148; XXIII, 121-126; XXV, 314-315; XXVII, 310-311.

³ Yanma ve erimeye dayanıklı, lifli bir mâdenî madde; amyant, asbest, dağ keteni veya yeşil taş pamuğu. Bkz. Ahmed Muhtar, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*, I, 470; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık, İstanbul, 1995, s.157.

⁴ Müellifin yaptığı bu açıklama kimyadaki "sabit oranlar yas.a.s." itibariyledir. Bu yasaya göre, bir bileşiğin bütün örnekleri aynı bileşime sahiptir, yani bileşenler kütlece sabit bir

Ağaçlarımız, taşlarımız ateşle doludur. Yaşadığımız bu âlem ateşle hemhâl ve karışıktır.¹

Cevherî'nin kendi çağdaşlarına ve sonrasına tesir ettiği görülmektedir. Bu cümleden olarak Mustafa el-Merâğî (ö.1945) de dünyada ateşten etkilenmeyen birçok şeyin bulunduğunu belirtmiş ve Tantavî Cevherî'nin ateşte yanmayan amyant maddesiyle ilgili ifadelerini neredeyse aynen alıntılamıştır. Bu şekilde yaşadığımız bu âlemin ateşle hemhâl ve karışık olduğunu ifadeyle, cehennemde mevcut olduğu bildirilen zakkum ağacının akıldan uzak bir şey olmadığını teyit etmiştir.²

b. b) Muhammed Esed (ö. 1992) zakkumu, ölümcül meyve ağacı olarak ifade eder. Ona göre, İsrâ Sûresi'ndeki anlam akışı içindeki ağaç, açıkça cehennemden kendisini simgelemekte ve bu yüzden "lanetli" sıfatıyla anılmaktadır.³ Kur'an'ın "cehennem" olarak tanımladığı öteki dünya azabı, kişinin yeryüzünde işlediği kötülüklerin meyvesinden yani organik sonucundan başka bir şey değildir.⁴ Esed, Duhân Sûresi'ndeki "كَغَلِي الْحَمِيمِ" âyetine de "Tıpkı kabaran, yakıcı ümitsizlik gibi" şeklinde mecâzî bir anlam hamletmiştir.⁵

b. c) Telif etmiş olduğu tefsirde din eğitimini merkeze alan Bayraktar Bayraklı, zakkum ağacının tomurcukları veya meyvelerinin şeytanların başına benzetilmesini şöyle açıklar: Burada kastedilen insânî ve cinnî şeytanlardır. Zakkum ağacı manevî bakımdan, insanların şeytânî olanlarının beynine; maddî/şekli anlamda ise cinlerden oluşan şeytanların başına benzemektedir. Bu temsili bir ifadedir; beynini çalıştırmayan, kötü tuzaklar kuran, kötü düşünceler üreten, nefesine tapan ve hevâsının peşinde koşanların beynini ve gıdasını temsil etmektedir. Bu dünyada şeytani fikirler üreten ve şirk koşan insanlar, o zakkum ağacının meyveleri ile

oranda birleşirler. Su bir oksijen ve iki hidrojen atomundan oluşmaktadır. Oksijenin molekül ağırlığı (kütle numarası) 16 ve hidrojen molekül ağırlığı 1 olduğu için suyun toplam molekül ağırlığı 18'dir. Buna göre bir su molekülünün ağırlıkça 1/9'unu hidrojen, 8/9'unu ise oksijen oluşturmaktadır. Bkz. Tahsin Uyar-Serpil Aksoy, *Genel Kimya İlkeleri ve Modern Uygulamaları*, Palme Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 35.

¹ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1928, IX, 74.

² Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1946, XV, 67.

³ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı: Meâl-Tefsir*, İşâret Yayınları, İstanbul, 1996, II, 572.

⁴ Esed, *Kur'ân Mesajı*, II, 913.

⁵ Esed, *Kur'ân Mesajı*, III, 1015.

beslenecektir.¹ Bayraklı, zakkumun karınlarda maden eriyiği gibi kaynaması hakkında da şunları ifade eder:

“Böyle bir ceza niçin verilmektedir? Bize göre, bunun cevabını verebilmek için “أشج” kelimesine bakmamız gerekiyor. “Esîm” denen günahkâr insanlar, nefislerinde günah niyetini kaynatıyorlar ve onu gönül ile beyne akıtıp onları çalışmaz hale getiriyorlar. Nefislerinde inkâr ve şirki kaynatanlara, insan karnında kaynayacak olan zakkum ağacının yiyeceği, gıda olarak verilecektir. Demek ki insan, bu dünyada iç âleminde ne kaynatıyorsa, âhirette de içinde ona layık olan şey kaynayacaktır... Onlar insanlıkta zakkum ağacını dikmiş, köklerinin, beyin ve gönüllerinin uzamasını temin etmiş ve lanetlenen işler yapmışlardı. İşte onların bu yaptıkları, âhirette taşınıp önlerine konacaktır. Yüce Allah’ın bu anlatım şeklinin caydırıcı özelliği vardır. Eğitime de insanların iç âlemine zakkum, lânetlenmiş ağaç yerine, ilâhî nurun ağacını dikmeyi amaç olarak tayin etmektedir. Bütün din eğitimi faaliyetleri, insanları zakkum, lânetlenmiş ağacı gıda edinmekten kurtarmaya yönelik olmalıdır.”²

b. d) “Kur’ân-ı Kerîm Çözümü” adını verdiği çalışmasını bir nevi “işârî meâl”³, “kendisine bahşedilmiş bir bakış açısından Kur’ân’a açılan bir pencere”, hatta “bu pencereden görülenlerin bir kısmı”⁴ olarak tanımlayan Ahmed Hulûsî; zakkumu bedenî yaşam, bedensel arzu ve istekler şeklinde yorumlamaktadır. Örneğin Sâffat Sûresi 62-68. âyetlerin meâli şöyledir:

“Nüzûl itibariyle bu mu hayırlıdır yoksa zakkum ağacı (kişinin bedeni) mı (Buraya kadar kişinin hakikatine imanla açığa çıkardığı esma kuvvelerinin yaşatacağı cennet halinden bahsedilmişken; şimdi de kişiye cehennemî yaşatacak, kendini beden kabul etmesi sonucu yalnızca bedeni zevklere dönük yaşamasının sonuçları, benzetmelerle anlatılmaya başlanmıştır). Doğrusu biz onu (zakkum ağacını/bedeni) zalimler için bir sınav objesi kıldık (hakikatlerini mi hatırlayacaklar yoksa kendilerini beden kabul ederek mi yaşayacaklar). Muhakkak ki o, cehennemî (yanmayı oluşturan) kaynaktan oluşan bir ağaçtır (biyolojik bedendir). Onun (kendini yalnızca beden kabulünün) meyvesi, sanki şeytanların kafaları (bilincin içgüdüsel dürtüleri) gibidir. Muhakkak ki onlar (dünya yaşamı boyunca) ondan yerler ve ondan karınlarını doyururlar. Bunun sonucu onlara,

¹ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2005, XVI, 144.

² Bayraklı, *Kur’an Tefsiri*, XVII, 424.

³ Ahmed Hulûsî, *Kur’ân-ı Kerîm Çözümü*, Kitsan, İstanbul, 2010, s. 8.

⁴ Ahmed Hulûsî, *Kur’ân-ı Kerîm Çözümü*, s. 8.

yapılarına işleyecek yakıcı su (benlik duygusu) vardır. Bundan sonra onların dönüş yerleri elbette cehennemdir."¹

Görüldüğü gibi yazar zakkumu, beden/bedenî hazlar; üzerine içilecek olan kaynar suyu da benlik duygusu olarak yorumlamaktadır. Söz konusu yeme içme durumu da dünya hayatında ortaya çıkmakta ancak sahibini cehenneme götürmektedir. Buna karşın zakkumun Duhân Sûresi 43-46. âyetlerindeki anlatımına verilen meâlde ise onun cehennemde yenilecek bir taam olarak tarif edildiği görülür: "Gerçek ki zakkum ağacı. Esîm'in (hakikatini inkâr edenin) yiyeceğidir. Erimiş maden gibidir; karınlarda kaynar. Kaynar suyun kaynaması gibi".² Bu çelişkili yaklaşımın ötesinde akla, madem zakkum sembolikse cehennemde yenecek "ضَرِيع/darî"³in neden sembolik değil de "zehirli yırtıcı bir diken"³ olarak ele alındığı sorusu gelmektedir. Kısacası bu tarz bir yaklaşımın ne derece doğru olduğu bir yana kendi iç tutarlılığı açısından da insicamsız ve sıhhsiz olduğu görülmektedir.

b. e) Zakkumla ilgili oldukça tuhaf bir başka yorum da "www.kuranla.com" adlı internet sitesinde karşımıza çıkmaktadır. "Tefsir Hataları" başlığı altında ve yazar ismi tasrih edilmeksizin neşredilen uzun açıklamalar şu şekilde özetlenebilir: Tefsirlerin genel kanaati, zakkumun kâfirlere acı üstüne acı tattıracağı yönündedir. Oysa Allah insanlara azap etmemekte aksine onları arındırıp tertemiz yapmak istemektedir. "Fitne" kelimesi, ateş, saflaştırma, eksiltme, özü-aslı ortaya çıkarma gibi anlamlar içerir; "الْفِتْنَان", "sarraf" demektir. Cehennem ateşi de bir fitnedir ve günahla kirlenmiş olanları arındırır ve temizler. Yani cehennem arınma-saflaştırma yeridir, zakkum ise bu arınmayı sağlayan yiyecektir. Allah günahkârları zakkum ile iyileştirmektedir, saf ve arı özüne-aslına geri döndürmektedir. Örneğin zakkum, "günahkârların (الْأَثِيم) yiyeceği" şeklinde tarif edilmektedir. "الْأَثِيم" kelimesinin manası, "ağırlaşmış, kirlenmiş, karışmış" demektir. Zakkum, bir anlamda günah ve haramlarla mikrop kapmış hastaların yiyeceğidir. Günahkârlar karınlarını zakkumla doldurur üzerine de kaynar su içerler ve bu karışım erimiş madene benzer. Dolayısıyla âyetlerde adeta, "Biz âhirette haramla midelerini dolduranları ve günahla kirlenenleri zakkumla tedavi ediyoruz, siz de aşırı yeme-içmeyle dengenizi kaybeder hastalanırsanız bu reçeteyi uygulayıp kurtulun" mesajı verilmektedir.

¹ Ahmed Hulûsî, *Kur'ân-ı Kerîm Çözümü*, s. 499.

² Ahmed Hulûsî, *Kur'ân-ı Kerîm Çözümü*, s. 559 (Ayrıca bkz. s. 617).

³ Ahmed Hulûsî, *Kur'ân-ı Kerîm Çözümü*, s. 714.

Zakkumun yaraları hızla iyileştirdiği, egzama ve sedefe iyi geldiği, cinsel gücü artırdığı, şeker seviyesini düzenlediği, bağışıklık sistemini güçlendirdiği; AIDS, astım, sara, felç gibi hastalıklara iyi geldiği, ayrıca doğal bir böcek ilacı olduğu tespit edilmiştir. Zakkum akrep, arı vs. sokmalarına karşı etkilidir, idrar-ödem söktürücüdür, kalbi ve kasları daha fonksiyonel hale getirir, çeşitli deri hastalıklarına da iyi gelir. Dolayısıyla Kur'an'ın söz konusu âyetlerde sunduğu reçete, ehil ellerde ve dozajına uygun olmak şartıyla zakkum ile kaynar suyun buluşmasından ortaya şifanın çıkacağı şeklindedir. Ayrıca kaplıcalarda yerin altından çıkan kaynar sular erimiş madenleri de beraberinde yeryüzüne çıkarmaktadır. Maden zengini kaplıca sularının vücudu tedavi etmesi gibi, kaynar suyla birleşen zakkumun suyu çıkacak ve vücudu tedavi edecektir. Kur'an'da, "erimiş maden gibi" ifadesiyle bu kimyasal terkibe işaret edilmiş olabilir. Kısacası tefsircilerin zararlı bir bitki ve "kâfirlerin kötü yiyeceği" olarak tanımladığı zakkum, Kur'an'da şifa deposu olarak çok açık bir reçete halinde sunulmuştur. Lakin her konuda olduğu gibi bunda da yüzeysel bakış bu tür derin mânaları görmeye manidir.¹

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an-ı Kerim'de âhiret ahvâlinde bahseden âyetler müteşâbihattandır. Yani dünya hayatında deneyimlediğimiz hiçbir şeyle tam olarak anlaşılabilir ve açıklanabilir mümkün değildir. Bununla birlikte Yüce Allah, beyan ettiği hakikatleri insanların fehmine yakınlaştırmak için onların bildiği şeylerle tasvirler yapmıştır. Zira insanın düşünce/tasavvur dünyası, duyu organlarıyla deneyimleyip bildiği objelerden oluşmaktadır. Buna bağlı olarak daha önce görmediğimiz/bilmediğimiz bir şey anlatıldığı zaman onu ancak gördüğümüz, bildiğimiz eşyaya kıyas ederek, benzeterek tasavvur edebiliriz. Dolayısıyla Kur'an'ın muhatapları için zaten meçhul olan âhiret ahvâli, yine meçhul kavramlarla açıklanmış olsa bir anlam ifade etmeyecekti. Allah'ın eli (Fetih, 48/10), Rahmân'ın Arş'a istivâsı (Tâhâ, 20/5), cennet-cehennem tasvirleri gibi "zakkum ağacı" da meçhul olan bir hakikati, muhatapların malumu olan bir şeyle tasvir cümlesindedir. Bu durumda söz konusu ağacın dünyadaki ağaçlar cinsinden olduğunu değil cehenneme özgü ve mahiyetini bilmediğimiz bir ağacın, (kökünden ve tomurcuklarından da bahsedilen) "zakkum ağacı" şeklinde betimlenmesinden ibaret olduğunu düşünmek daha doğru olacaktır.

Bu meyanda, günümüzde "zakkum" diye anılan bitkinin (nerium oleander) Kur'an'ın nüzûl döneminde kastedilen zakkumla aynı bitki olup olmadığı bir yana; âyetlerde anlatılan cehennem zakkumunu dünya

¹ Bkz. "Tefsir hataları: Zakkum şifa mı azap mı? -1-" adlı ve "15/11/2013" tarihli yazı: (<http://www.kuranla.com/?p=1706>); erişim tarihi: 24/12/2016.

ağaçlardan biri olarak düşünmek, cehennem tasvir edilen dehşetine ve azabına uygun düşmemektedir. Her ne kadar zakkumun zehirli ve acı bir bitki olduğu bilinmekteyse de tasvirlerinden anladığımız kadarıyla cehennemde çekilecek azap yanında bu dünya bitkisinin acılığı veya zehri çok hafif ve basit kalacaktır. Makalenin baş tarafında zikredilen, “*Şayet zakkumdan bir katre yeryüzüne damlatılmış olsaydı bütün dünya ehlinin hayatını zehir ederdi. Peki, zakkumdan başka bir yiyeceği olmayan kimselerin hali nice olur?*” şeklindeki hadisten de bu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Arap kültüründe, kerih görerek yemek zorunda kalınan şey için kullanılan bir ifade olan zakkumun, cehennemde yenecek olan taam için istiâre yoluyla kullanılmış olması akla daha yatkın görünmektedir. Zakkumu dünya ağacı gibi düşünmek, “*cehennem ateşinde nasıl ağaç yetişir?!*” şeklinde yapılan inkâr ve istihzâ ise tasvir edilen bu cehennem ağacının fitne (sınama/imtihan) boyutudur.

Zakkum ağacı zaviyesinden tefsir literatürüne bakıldığı zaman, çerçeveyi genel itibariyle rivâyetlerin çizdiği söylenebilir. Süreç içerisinde dirâyet tefsiri cümlesinden sayılan pek çok tefsirde bu çerçevenin dışına pek çıkılmadığı görülmektedir. Lügavî ve fikhî tefsir müelliflerinin de ilgi alanları gereği zakkumun mahiyetine dair yorum çabası içinde olmadıkları anlaşılmaktadır. Sahâbe ve tâbîî müfessirlerden nakledilen “*ضَرَبِيع*”, “*غَسْلِين*” ve “*زَقُوم*”-un aynı şey olduğuna dâir rivâyetlere mukabil İbn Kuteybe (ö. 276/889), bunların farklı cehennem tabakalarındaki farklı taamlar olduğunu ve tezat içermediğini belirtmiştir. Bu akıl dolu açıklama kendinden sonraki bütün müfessirleri etkilemiş görünmektedir. Keza İbn Kuteybe'nin zakkum ağacının cehennem ateşinde varlığını sürdürmesi meselesini, cehennem tasvirlerinde yer alan diğer eşyaya kıyaslayarak bu tür âyetlerde, Allah'ın kendi katındaki gaybî şeyleri bizim bildiğimiz ve şahit olduğumuz şeylerle sembolize edip açıkladığını belirtmesi de dikkate şâyandır. Ona göre cennetin tasvirlerinde de aynı dil geçerlidir. Sembolik anlatımlarda isimler aynı ancak mânalar farklı olur. Bu bakış açısı da sonraki tefsirlere yön verici olmuştur.

İncelediğimiz eserler çerçevesinde, zakkum konusundaki anlayışa katkı yapan ikinci şahsiyetin İmam Mâturîdî (ö. 333/944) olduğu görülmektedir. Onun, Hasanu'l-Basrî'den nakille “*الْمَلْعُونَةَ*” sıfatının aslında zakkumun değil onunla azap edilen kâfirlerin sıfatı olduğunu belirtmesi ve bunu örneklerle açıklaması sonraki müfessirleri de etkilemiş gibidir. Öte yandan “*طَعَامُ الْأَيْمِيمِ*” ile günahkâr müminlerin değil kâfirlerin kastedilmiş olması gerektiğine dair kelâmî yorumu da ehl-i sünnet çizgisinin yaklaşım

tarzının tipik bir yansımasıdır. Nitekim Şâfiî/Eş'arî olan er-Râzî de aynı noktayı vurgulamıştır.

Zemahşerî'nin (ö.538/1143), dünyada var olan çeşitli maddelerin ateşten etkilenmediğinden ve ateş içeren nesnelere örnekler vererek cehennemde de pek tabii zakkum ağacının yetişebileceğini teyit etmeye çalışması, Mu'tezile akılcılığının bir sonucu olsa gerektir. Aynı şekilde "الْأَثِيم" in kâfir değil çok günah işleyen fâcir anlamında olduğunu belirtmesi de Mu'tezile'nin beş esasından biri olan "el-menziletü beyne'l-menziyeteyn" ile ilişkili görünmektedir. Şâfiî/Eş'arî olan er-Râzî (ö.606/1209) ise bir yandan cehennemde görevli zebanilerin ateşten etkilenmemesini örnek göstererek, Allah'ın emriyle zakkumun da ateşten etkilenmemesinin mümkün olduğunu söylemekte ve akılcılıktan ziyade teslimiyetçi bir yorum yapmakta; diğer yandan Mu'tezile'nin "طَعَامُ الْأَثِيم" âyetinin şumulüne bütün günahkâr fâsıkları katmalarına itiraz ederek âyette kastedilenin kâfirler olduğunu belirtmektedir. Sûfi müfessirlerden Necmüddîn ed-Dâye (ö. 654/1256) ise "الْأَثِيم" kelimesinde, hevâ putuna tapan ve hırs ağacını eken kişiye işâret olduğu görüşündedir. O ağaç dünyada, nefsânî lezzetlerden oluşan şehvet meyvelerini verir, âhirette ise sahibine zakkum olur. Diğer sûfilerin de zakkumun aynı zamanda mâsiyet ağacı olduğuna dikkat çektikleri, böylece geleneksel usulleri üzere insanın enfüsî âleminde var olan unsurlarla kıyas yoluna gittikleri görülmektedir.

Son döneme gelindiği zaman, yazılan tefsirlerin genelinde klasik tefsirlerdeki çizginin takip edildiği ve pek farklı bir açıklamanın yapılmadığı müşahede edilmektedir. Dikkat çekici örneklerin başında bilimsel tefsirin en meşhur temsilcisi olan Tantavî Cevherî'nin (ö. 1940) ateşte yanmayan amyant maddesinden verdiği örnek ve suyun moleküllerinin yakıcı-yanıcı elementlerden oluştuğunu ifade eden yorumu gelmektedir. Söz konusu yaklaşımda kendi dönemindeki pozitivizmin yoğun saldırısına karşı bilimsel izah çabası kendini göstermektedir. Muhammed Esed (ö. 1992) zakkumun sembolik olduğu ve dünyadaki kötü amellerin karşılığı olan cehennemi ifade ettiği kanaatindedir. Benzer bir sembolizmi, zakkumu bedenî yaşam, bedensel arzu ve istekler şeklinde anlayan Ahmed Hulûsî'nin yaklaşımında da görmek mümkündür. Esasen onun bu yaklaşımı ed-Dâye'nin sûfi yönelişine daha çok benzemekteyse de ne sûfilerdeki ne de Esed'deki fikrî bütünlüğe sahiptir. Bayraklı'nın ilginç yorumu ise klasik, işârî, sembolik, psikolojik ve modern karışımı bir mahiyet taşıyor gibidir ancak açık söylemek gerekirse yazarın tam olarak ne ifade ettiği pek de anlaşılmamaktadır.

Zakkumla ilgili en tuhaf yorum ise "www.kuranla.com" adlı internet sitesinde rastladığımız yorumdur. İsmi belirtilmeyen yazar, tefsirlerde belirtilen genel kanaatin yanlış olduğunu, zakkumun kâfirlere azap vesilesi değil temizleyici olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Allah günahkârları zakkum ile iyileştirmektedir! Günümüzde zakkum diye bilinen (nerium oleander) bitkinin tıbbî bazı faydalarından yola çıkarak bütün rivâyet kaynaklarını ve tefsir literatürünü hiçe sayan bu yaklaşım, ifrat ve sapmanın boyutlarını göstermesi açısından önemlidir. Cehennemde bir ağaç olan zakkumun, dünyada bilinen zakkumla birebir aynıleştirilmesi bir yana; başta ayet ve hadislerin sarîh beyanatı olmak üzere seleften gelen bütün rivâyetler adeta by-pass edilerek zakkumun dehşetli bir azap vesilesi olduğu inkâr edilmektedir. Kur'ân'da söz edilen şeyler üzerine araştırma yapmanın meşru oluşunun, kimseye böyle bir keyfilik, başına buyruklu ve inkâr hakkı vermeyeceği aşîkârdır.

Netice itibarıyla zakkum adı verilen acı-zehirli bir ağacın Kur'ân'ın muhatabı olan Araplar -en azından bir kısmı- tarafından bilindiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bizim için gaybî olan uhrevî unsurların, dünya hayatında bilinen şeylerle sembolize edilerek anlatıldığı hatırdan çıkarılmamalıdır. Yani zakkumun bir ağaç olduğu malum ancak nasıl bir ağaç olduğu meçhuldür. Bu bakımdan Kur'ân'da bahsedilen zakkum ağacı, müminler için her şeyden önce bir iman objesidir. Zira her şeye gücü yeten Allah'ın yaratmış olduğu cehennemde bir ağacın canlı kalacağını aklına sığdıramamak, esasen kudret-i ilahîyi itham ve zakkum ağacını peşinen -ve tam bir bilgi sahibi olunmadığı halde- dünya ağaçları gibi farz etmek olacaktır. O halde bir mümine düşen, zakkum ağacının varlığına gerektiği gibi iman edip mahiyetini nihâî olarak Allah'ın sonsuz ilim ve kudretine havale etmektir. Bu kanaatin ardından bazı tahmin, yorum ve değerlendirmelerin yapılması da elbette ki meşrûdur. "Zakkum Ağacı"nın küçük penceresinden tefsir literatürüne göz gezdirildiğinde, tipik yaklaşımları adım adım takip edebilmenin mümkün olduğu görülmektedir. Tefsirin asıl unsurunun rivâyetler olduğu bir kere daha teyit edilmekte, bununla birlikte aklî ve mantıkî sınırlar içinde kalan dirâyetin tefsire büyük katkılar sağladığı anlaşılmaktadır. Bu arada sûflilerin, tasavvuf meşrebi gereği insanın iç âlemini anlamaya/ıslaha dayalı çabaları; öte yandan pozitivizmin yoğun saldırısıyla meşbû zaman dilimi ve sonrasındaki bilimsel tefsir yaklaşımları dikkat çekicidir. Sembolik düzeyde ele alma bakımından "zakkum ağacı" diye bir cehennemî unsuru yok sayıp, bununla kastedilenin cehennem ta kendisi olduğu kanaatine varmak şeklindeki ifrat hakikaten ibret vericidir. Daha ibret verici olan ise bazı bilimsel/tıbbî bulguların sağlamasını yapma adına âyetlerin sarîh anlamlarını inkâra kadar giden yaklaşımların var olduğunu görmektir.

Kaynakça

- Abdürrezzak es-San'ânî, İbn Hümam Ebû Bekir el-Himyerî el-Yemânî (ö.211/826), *Tefsîru Abdırrezzak*, I-III, thk. Mahmud Muhammed Abduh, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh İbn Muhammed b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *Müsned*, I-XLV, thk. Şuayb el-Arnaût/Âdil Mürşid vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- Ahmed Hulûsî, *Allah İlminden Yansımlarla Kur'ân-ı Kerîm Çözümü*, Kitsan, İstanbul 2010.
- Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*, I-IV, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 2008.
- Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, I-XVI, thk. Ali Abdülbari Atıyye, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, I-XXI, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2001-2007.
- Baytop, Turhan, *Türkiye'de Bitkiler İle Tedavi: Geçmişte ve Bugün*, Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul, 1999.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ (ö. 516/1122), *Me'âlimu't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-V, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998.
- Beydâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn Ebî Sa'îd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl (Tefsîru'l-Beydâvî)*, I-V, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1418/1997.
- Bikâ'î, Ebu'l-Hasan Burhanüddin İbrahim b. Ömer b. Hasan er-Rubat b. Ali b. Ebû Bekir el-Hirbevî (ö. 885/1480), *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Suver*, I-XXII, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, Kâhire trz.
- Buhârî, Ebû Abdillâh İsmail b. İbrahim el-Cu'fî (ö. 256/870), *Sahihu'l-Buhârî*, I-IX, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafâ el-İstanbûlî el-Hanefî el-Halvetî (ö. 1127/1715), *Rûhu'l-Beyân*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut trz.
- Cassâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî (ö. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-V, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî (ö. 393/1003), *es-Sihâh Tâcu'l-Lugati ve Sihâhi'l-Arabiyye*, I-VI, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.
- Dâye, Necmüddîn (ö. 654/1256)/ es-Simnânî, 'Alâü'd-Devle (ö. 737/1336), *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye ('Aynu'l-Hayât)*, I-VI, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddin el-Endelûsî (ö. 745/1345), *el-Bahru'l-Muhît fî't-Tefsîr*, I-X, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1999.

- Ebû's-Suûd el-İmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa (ö. 982/1574), *İrşâdu Akli's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm*, I-IX, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trz.
- Ebû Ya'lâ el-Mûsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ b. Yahyâ b. İsa b. Hilâl et-Temîmî (ö. 307/919), *Müsnedu Ebî Ya'lâ*, I-XIII, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn, Dimaşk, 1404/1984.
- Esed, Muhammed (ö. 1992), *Kur'ân Mesajı: Meâl-Tefsir*, I-III, çev. Cahit Koçtak/Ahmet Ertürk, İşâret Yayınları, İstanbul, 1996.
- Ezherî, Ebû Mansur, Muhammed b. Ahmed el-Herevî (ö. 370/980), *Tehzîbu'l-Luğa*, I-VIII, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdillâh ed-Deylemî (ö. 207/823), *Me'âni'l-Kur'ân*, I-III, thk. Ahmed Yusuf Necatî/Muhammed Ali Neccar/Abdülfettah İsmail eş-Şelbî, Dâru'l-Misriyye, Mısır trz.
- Fîrûzabâdî, Ebî Tâhir Muhammed b. Yakûb (ö. 817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît, Müessesetü'r-Risâle*, Beyrut, 2005.
- Gördük, Yunus Emre, "Tefsirde Muhteva–Metot İlişkisi Üzerine Kronotipolojik Bir Analiz Denemesi", *DÜSBED (Dicle Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi)*, Yıl: 7, Sayı: 13, Nisan 2015, ss. 1-35.
- Hâkim en-Neysabûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdûye (ö. 405/1014), *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*, I-IV, thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî el-Basrî (ö. 170/786), *Kitabu'l-Ayn*, I-VIII, thk. Mehdi el-Mahzumi/İbrahim es-Samrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut trz.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh (ö. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-IV, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- İbn 'Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mehdi el-Hasanî el-Encerî el-Fâsî es-Sûfî (ö. 1224/1809), *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-V, thk. Ahmed Abdillâh el-Kureşî Ruslan, nşr.: Hasan Abbas Zeki, Kâhire, 1419/1997.
- İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir et-Tûnusî (ö. 1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr (Tahrîru'l-Ma'na's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitabi'l-Mecîd)*, XXX, Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, 1984.
- İbn 'Atiyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Temâm (ö. 542/1147), *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-V, thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî (ö. 327/939), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-X, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan, 1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed b. İbrahim b. Osman (ö. 235/849), *el-Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, I-VII, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409/1989.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed el-Kazvinî er-Râzî (ö. 395/1004), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, I-VI, thk. Abdüsselam Muhammed Hârun, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân*, I-XVIII, thk. Şuayb el-Arnavut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1988.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dimaşkî (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I-VIII, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru't-Taybe, Riyad, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (ö. 276/889), *Garîbu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sokr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1978.
- , *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trz.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî (ö. 273/887), *Sünenu İbn Mâce*, I-II, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut trz.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn el-Ensârî er-Ruveyfâi el-İfrîkî (ö. 711/ 1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdir, Beyrut, 1992.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah el-Misrî el-Kureşî (ö. 197/813), *Tefsîru'l-Kur'ân Mine'l-Câmi'*, I-III, thk. Miklûş Mûrânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Hazrecî Şemsüddîn (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, I-XX, thk. Ahmed el-Berdûnî/İbrâhin Atfîş, Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Havâzin Ebû'l-Kâsım (ö. 465/ 1073), *Letâifü'l-İşârât*, I-III, thk. İbrahim Besyûnî, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitab, Mısır, 1981.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (ö. 333/944), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I-X, thk. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 450/1059), *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I-VI, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trz.
- Mekkî b. Ebî Talib, Ebû Muhammed el-Kayrevânî el-Mâlikî (ö. 437/1045), *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye fî İlmi Meânî'l-Kur'ân ve Tefsîrihi*, I-XIII, nşr.: Câmiatu's-Şârika: Külliyyetü's-Şeria ve Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Mecmûatu Buhûsî'l-Kitab ve's-Sünne, 2008.
- Merâğî, Ahmed Mustafa (ö. 1945), *Tefsîru'l-Merâğî*, I-XXX, Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, Mısır, 1946.
- Mer'î b. Yûsuf b. Ahmed el-Keremî el-Hanbelî el-Makdisî (ö. 1033/1624), *Kalâidu'l-Mercân fî Beyânî'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi fî'l-Kur'ân*, thk. Sami 'Atâ Hasan, Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Kuveyt trz.
- Molla Gürânî, Ahmed b. İsmâil Şihâbuddîn (ö. 893/1488), *Ğâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*, thk. Muhammed Mustafa Göksu (Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan İbn Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I-V, thk. Abdullah Mahmud Şehâte, Dâru İhyai't-Türâs, Beyrut 2001.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık, İstanbul, 1995.

- Mücâhid b. Cebr et-Tâbiî Ebu'l-Haccac el-Mekkî el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 104/722), *Tefsîru Mücâhid*, thk. Mahmud Abdüsselam Ebû'n-Nîl, Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, Mısır 1989.
- Nahcivânî, Baba Ni'metullah b. Mahmûd (ö. 920/1515), *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye*, I-II, Dâru Rükâbî, Mısır, 1999.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yunus el-Muradî en-Nahvî (ö. 338/949), *Me'âni'l-Kur'ân*, I-VI, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1409/1990.
- , *İ'râbu'l-Kur'ân*, I-V, Haz.: Abdülmün'im Halil İbrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.
- Nesâî, el-İmam Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-XII, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2001.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızuddîn (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, I-III, thk. Yusuf Ali Bedîvî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1419/1998.
- Neysâbü'rî, Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî (ö. 850/1447), *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, I-VI, thk. Zekeriyya Umeyrat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Özkuyumcu, Nâdir, "İfrîkiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2010, XXI, s. 515-516.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyin et-Teymî (ö. 606/1209), *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (ö. 427/1036), *el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.
- Seâlebî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf (ö. 875/1470), *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-V, thk. Muhammed Ali Muavvid/Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418/1997.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (ö. 373/ 973), *Bahru'l-Ulûm*, I-III, yy., trz.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Misriyyeti li'l-Âmme, Kâhire, 1974.
- , *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trz.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr (ö. 310/922), *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXIV, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000.
- Tantavî Cevherî (ö. 1940), *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXV, Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, Mısır, 1346/1928.
- Telli, Burak, "Kenzü's-Sıhhati'l-Ebdâniyye Eser-i Mürşid-i Osmanîyye'de Bitki Adları", *Kesit Akademi Dergisi*, yıl: 1, sy. 1, Eylül 2015, ss. 96-116.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre (ö. 209/825), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü Tirmizî)*, I-VI, thk. Beşşar 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998.
- Uyar, Tahsin-Aksoy, Serpil, *Genel Kimya İlkeleri ve Modern Uygulamaları*, Palme Yayınclık, Ankara, 2005.

- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Neysabûrî eş-Şâfiî (ö. 468/1076), *el-Vecîz fî Tefsîri Kitabi'l-Azîz*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem/Dâru's-Şamiye, Dimaşk/Beyrut, 1993.
- Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe (ö. 200/815), *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I-II, thk. Hind Şelebî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzak el-Hüseynî Ebu'l-Feyz Murtaza (ö. 1205/ 1790), *Tâcu'l-'Arûs*, I-XL, Dâru'l-Hidâye, trz.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1143), *el-Keşşâfu an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl*, I-IV, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1407/1985.

İSLAM MEDENİYETİNİN YENİDEN İNŞASI

Doç. Dr. Celil ABUZAR*

Atıf@ Abuzar, C, (2017), İslam Medeniyetinin Yeniden İnşası,
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 37, s. 87 – 93.

Özet

Kültür ve medeniyet kavramları arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu iki kavram birbirini besler. Medeniyet inşa edebilmeniz için kültür üretmeniz gerekir. Medeniyet kültürün evrenselleşmiş halidir. Bir toplumda üretilen kültür başka toplumlar tarafından da taklit edilmeye başlanırsa o kültür evrenselleşmeye başlamış demektir. İslam da bir medeniyet inşa etti. Bunun adı İslam Medeniyeti idi. Tarih içerisinde uzun yıllar bu medeniyet etkin/hakim medeniyet oldu. Üstünlüğünü devam ettirdi. Ancak, gelinen süreçte bu üstünlüğünü Batı Medeniyetine bırakmış durumdadır. İşte bu bağlamda, bu makalede; İslam Medeniyeti Batı medeniyeti karşısında yeniden üstün/hakim medeniyet olabilir mi? Sorusuna cevap aranırken, İslam'ın özünde bu dinamizmin var olduğu ve bunun mümkün olabileceği ifade edilmektedir.

Anahtar Kavramlar: Kültür, Medeniyet, İslam Medeniyeti ve İslam Medeniyetinin Yeniden İnşası.

Reconstruction Of Islamic Civilization

Abstract

There is a deep-seated relationship between the concepts of culture and civilization, which, in fact, feed and is fed by each other. We have to generate culture first before we can speak of constructing civilization. Civilisation is acknowledged to be universalisation of culture. Therefore, once a culture generated by a particular society has begun to be imitated by others, it means this culture has been universalized, and so has Islam. That is, Islam has constructed its own civilisation, which is recognised as Islamic Civilisation across the world. Islamic Civilization has a long history throughout which it has been both an effective and prevailing one. It is known to have remained so for centuries before it finally lost its

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı,
celilebuzer@harran.edu.tr

superiority to the Western Civilization. The present article discusses whether or not Islamic Civilization can reconstruct its splendour and superiority in the face of Western Civilization. As answers are being sought, it is emphasised that Islam has this dynamism in its essence, and that such a reconstruction is not improbable.

Key Words: Culture, Civilization, Islamic Civilization, Reconstruction of Islamic Civilization

Giriş

Bu makalede; kültür, medeniyet-uygarlık kavramları üzerinde durulup, kültür ve medeniyet ilişkisi üzerinden bir kültürün medeniyet olma serüveni ele alınmaya çalışılacaktır. Kültür ve medeniyet kimlik inşa ederler. Aidiyet duygusu verirler. Toplumlar kültür üretebildikleri ölçüde kendi kimliklerini inşa ederler.

Toplumların devamlılığında kültür önemli bir etkidir. Kültür ve medeniyet kavramları arasında da sıkı bir ilişki vardır. Bu kavramlar birbirini tamamlar. Toplumlar kültür üretebildikleri ölçüde kendilerini başka kültürlerin etkisinden koruyabilirler ve yok olmaktan kurtulurlar.

İslam, inananlarına dünya ve ahiret mutluluğunu vaad etmektedir. Dolayısıyla, insanların toplumsal hayatını düzenlemeye yönelik hükümler içerir. Bu bağlamda, Müslümanlar da ilk dönemden itibaren İslam'ı Kur'an ve Sünnet rehberliğinde gündelik hayatlarına uygulamaya başladılar. Bunu yaparken aynı zamanda kültür üretmekteydiler. Zaman içerisinde üretilen bu kültür bir medeniyet halini aldı. İşte bunu adı İslam Medeniyetidir.

Ancak, tarih içerisinde uzun süre etkililiğini devam ettiren bu İslam Medeniyetinin gelinen süreçte etkin bir medeniyet olma özelliğini kaybettiğini görüyoruz. İşte, bu makalede cevabını aramaya çalıştığımız sorular da burada ortaya çıkmaktadır:

- Bir kültür nasıl medeniyet haline dönüşür?
- İslam Medeniyeti bugün niçin etkin/hakim medeniyet değildir?
- İslam medeniyeti yeniden etkin/hakim medeniyet haline gelebilir mi, bunun için hangi merhalelerden geçmesi gerekir?

Bu makalede temel başlıkları verilen bu sorulara imkanlar ölçüsünde cevaplar aranmaya çalışılacaktır.

Kültür ve Medeniyet Kavramları

Bir toplum kültürü ile var olur. Kültür, topluma kimlik verir. Aidiyet duygusu verir. Toplumların devamlılığında kültür son derece önem arz eder. Kültür üretemeyen toplumlar geleceğinden emin olamazlar. Toplumlar

ürettikleri kültürü yetişmekte olan kuşaklara aktararak bir taraftan kültürün devamlılığını sağlarken diğer taraftan da kendi varlığını sürdürmüş olur aslında...

Medeniyet de böyledir. Kültür ve medeniyet birbirini besler. Kültür daha dar ve özel alana işaret ederken medeniyet daha geniş bir alanı kapsar. Daha genel ve evrenseldir medeniyet...

Kültürü tanımlayacak olursak; bir toplumun zaman içerisinde ürettiği her şey kültür olarak ifade edilir.¹ Bu üretim sanat gibi sadece belli alanı kapsamaz. Gündelik yaşamın her alanını ilgilendiren maddi-manevi her şeyi kapsar.² Dolayısıyla bir yönüyle kültürü, toplumsal hayatın her alanını kapsayan bir dizi sosyal süreçlerin bileşkesi³ olarak da anlayabiliriz. Yani, öz olarak ifade edecek olursak, toplumda üretilen her türlü insani ürüne⁴ kültür diyebiliriz. Kültür, aynı zamanda halkın meydana getirdiği değerler sistemidir de..⁵ ve bu değerler ilim, felsefe, sanat ve din tarafından yaşatılır.⁶

Medeniyet de; Ziya Gökalp'ten hareketle kültürün evrenselleşmiş hali olarak tanımlanır genel olarak.⁷ Bir toplumun ürettiği kültürel değerler başka toplumlar tarafından da taklit edilir hale gelmişse bu toplum kültür transferi aşamasına geçmiş demektir. Çünkü; toplumlar için medeniyet inşa etmede temel aşamalardan birisi kültür transferi yapabilme gücüne erişmektir. Ancak, bu aşamadan sonra yeni bir medeniyet inşası söz konusu olabilir.

Medeniyetler de insanlar gibidir. Doğar, büyür, gelişir, yıkılır ve ölür. Tarihin çöp sepetinde nice medeniyetler vardır adını sanını duymadığımız... Bunlar, zamanının üstün ve hakim medeniyetiydiler kendi dönemlerinde... Doğdular, geliştilediler, zirveye ulaştılar ve sonra da yok olup gittiler. Kur'an-ı Kerim'de de bizlere ibret olsun diye bu medeniyetlere atıfta bulunulur ve bizim de aynı hatalara düşmememiz için niçin helak oldukları, tarih sahnesinden hangi yanlışlarından dolayı silindikleri nazarlarımıza sunulur.

İslam Medeniyetinin Durumu

İslam, hiç devlet ve medeniyet tecrübesi olmayan Arap yarımadasında bedevi bir toplum içinde doğdu ve yirmi üç yıllık bir tebliğ

¹ Ömer Demir, Mustafa Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, s. 224, Ağaç Yay. 2. Baskı, İstanbul, 1993.

² Gordon Marshall, Sosyoloji Sözlüğü, Çev. Osman Akinhay, derya Kömürcü, s. 442, Bilim ve sanat yay. Ankara, 2009.

³ Bozkurt Güvenç, İnsan ve Kültür, s. 47, Remzi Yay. 4. Bs. İstanbul, 1984.

⁴ Ejder Okumuş, Din ve Kültür, s. 14, Maarif Mektepleri Yay. Ankara, 2017.

⁵ Orhan Türkdoğan, Değişme Kültür ve sosyal Çözülme, s. 23, Birleşik Yay. İstanbul, 1996.

⁶ Nurettin Topçu, Kültür ve Medeniyet, s. 16, Dergah Yay. 5. Baskı. İstanbul, 2010

⁷ Mehmet Ali Kirman, Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, s. 147, Rağbet Yay. İstanbul, 2004.

döneminden sonra ASR-I SAADET olarak zihinlerimizde nakşolunan kutlu bir sayfa açtı insanlık ufkunda... Artık yeryüzünde İslam'ın mesajı vardı ve bu mesaj bütün dünyayı aydınlatan bir medeniyet meşalesine dönüştü.

İnsanlık, insan gibi yaşama şerefine bu mesaj ile ulaştı. Asırlarca bu mesaj, insanlık ufkunda adalet dağıttı. İnsana yakışan birtakım yeni idealler ortaya koydu İslam...¹ Belki de medeniyet başarısının en önemli parametrelerinden birisi bu özelliği idi.

Ancak, uzun zaman sonra hırslar, menfaatler araya girdi ve Müslümanlar bu mesajla aralarına mesafeler, perdeler koydular ve ışığın kaynağından uzaklaştılar.

Sosyal hayat hiçbir zaman boşluk kabul etmez. Ya siz hakim olursunuz ya da birileri sizin boş bıraktığınız alanı doldurur. Buradaki temel etken etkililik ve kabul edilirliliktir. Kendinizi yenilemez ve ihtiyaçlara cevap veremez hale geldiğinizde bir de bakarsınız toplumsal alanda yok olmuşsunuzdur. İşte, İslam medeniyetinin boş bıraktığı, ya da etkililiğini yitirdiği dönemde Batı medeniyeti yükselmeye başladı.

Daha önce de ifade edildiği gibi; kültür ve medeniyet kavramları arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu kavramlar birbirini tamamlar. Bir toplum, hem kültür üretip hem de ürettiği bu kültürü başka toplumlara da transfer etme dinamizmine, gücüne ulaşmışsa medeniyet inşa etmeye başlamış demektir. Mevcut kültürünü devam ettirebilmek, yeni kültürler üretebilmek toplumların varlık nedenidir.

Toplumlar kültür üretebildikleri ölçüde kendilerini başka kültürlerin etkisinden koruyabilirler ve yok olmaktan kurtulurlar. Biz Müslümanlar ne yazık ki bu gerçekliklerin yeteri derecede farkında değiliz gibi geliyor bana...

Kültür üretmek toplumsal yaşamda, kamusal alanda görünürlikle, etkililikle doğrudan ilintilidir. Bazılarının toplumsal yaşamda, kamusal alanda İslam medeniyetinin simgelerine, sembollerine, şiarlarına tahammül edememesi bu yüzdendir. Onların arkasında aslında İslam Medeniyetinin uyanışını görüyor ve telaşlanıyorlar.

Biz medeniyetleri konuşurken; ölmüş medeniyetlerden, durağanlaşmış medeniyetlerden ve hakim, üstün medeniyetlerden söz ederiz. İslam medeniyeti, Batı medeniyeti karşısında durakladı ve bugün Müslümanlar olarak durağan bir İslam medeniyetini yaşıyoruz. Ancak İslam, yeniden üstün medeniyet olma dinamizmini kendi içinde barındırıyor. Kur'an-ı Kerim barındırdığı hakikatlerle bize bu müjdeyi veriyor.

¹ Andre Miquel, İslam ve Medeniyeti, Çev: Ahmet Fidan, Nahit Menteş, s. 65, Birleşik Yay. Ankara, 1991.

Aslında, duraklayan Müslümanlardır, İslam değil... Müslüman ile İslam ayırımı burada önemli gerçekliktir.

Bugün, maalesef Müslüman toplumlara baktığımızda büyük ölçüde dinlerinin İslam, ama işlerinin, toplumsal hayatlarının işleyişinin İslam ile birçok konuda örtüşmediğine şahitlik ediyoruz. Zaman içerisinde Kur'an'ın ilahi mesajını anlamaktan uzaklaştığını görürüz Müslümanların...

Cehaletin, körü körüne taklitçiliğin etkili olduğu bir topluluktan siz nasıl kültür üretmesini beklersiniz ki?..

Bir toplumun kültür üretebilmesi için belli değerlere sahip olması gerekir. Bunlar; din, bilim ve düşüncedir. Bu üç değer aslında birbirini tamamlar ve birbirini beslediği ölçüde amaca ulaşılır. Din, sahih bir din olmalıdır. Toplumun din anlayışı değişen ve gelişen anlayışlar çerçevesinde kendisini yenilemez ve toplumun önünde takoz olmaya başlamışsa elbette ki böyle bir dinden medeniyet çıkması çok zor... Dinin bozulmalara karşı muhafazakar yönü var elbette... Burada, dini tamamen toplumun kontrolünde etkisiz konuma düşürmek değil amacımız.

Din topluma ufuk vermelidir. Her dinde değişmez ilkelerin yanında zamana göre değişebilen ve yeniden yorumlanması gereken yönler vardır. Fıkıh ve mezhepler büyük ölçüde bu tür gerçekliğin sonucudur. Dolayısıyla, dinde değişmez ilkeler yanında değişebilecek ve yeniden yorumlanması gereken ilkelerin doğru belirlenmesi gerekir. Kastettiğim mana budur. Bu mesele reformizm olarak da algılanmamalıdır, belki tekamül etme, tekemmül olma durumudur bu...

Bir örnek verecek olursak; Osmanlıda, 1908'e kadar Tıbbiyelerde kadavra üzerinde eğitim yapmanın (insanın saygınlığına uymadığı gerekçesiyle) Şeyhülislam fetvasıyla yasaklandığı bilinmektedir. Allah aşkına bilişim çağını yaşadığımız günümüzde kadavra olmadan nasıl bir Tıp eğitimi verilebilir? Bunu siz nasıl izah edebilirsiniz. İslam bize bunu emreder mi? Siz bu fetvayı geçerli değerlendirebilir misiniz? Bu bir yorum meselesidir ve tutarlı bir yorum değildir.

İslam medeniyetinin zirvelerde olduğu dönemlerde (bugünkü İspanya toprakları, Endülüs hakikati) Kurtuba medreselerinde yüz binden fazla öğrencinin olduğu biliniyor. Bu öğrencilerin arasında Avrupa'nın iç kesimlerinden ilim tahsili için gelen seçkin öğrenciler de vardı. Bugün biz Müslümanlar akademik çalışmalar için nasıl batıya gidiyorsak o gün de batılılar Endülüs'e geliyorlardı. Bu öğrenciler memleketlerine dönerken sırtlarında bir cübbe, başlarında bir sarık, sakalıyla, bıyığıyla bir Müslüman kisvesiyle dönerlerdi. Niçin?... Çünkü, hakim medeniyet o gün İslam medeniyetiydi. Hakim medeniyet kültür transfer eder. Yurt dışından,

Avrupa'dan gelen arkadaşlara, orada herhangi bir alışveriş merkezine gittiğinizde raflarda bize ait kaç ürün görebiliyorsunuz diye sorduğumuzda, cevabın hayır olduğunu duymak çok üzücüdür.

Uluslar arası arenada kaç tane bilim adamımız var? Bize ait kaç tane buluşumuz var? Eserleri en az on dile çevrilmiş kaç tane düşünürümüz var? Dünya siyasetine yön verebilecek, bir ekol oluşturacak kaç tane siyaset adamımız var? Maalesef biz medeniyet inşasında üç yüz yıldır olmamız gereken yerde değiliz. Kısır kavgalar, hırslar içinde bocalayıp durmaktayız. Elimizde unumuz, şekerimiz, suyumuz var, malzememiz tam ama helva pişiremiyoruz. Kur'an gibi Hz. Peygamber'in örneği gibi değerlerimiz var ama bunları çağa yeteri derecede taşıyamıyoruz. İslam'ı görünür kılamıyoruz, kültür üretmiyoruz. Şöyle bir geriye baktığımızda elimizde olanlar yine ecdadımızın bize bıraktıkları... Biz ecdadımıza hayırlı torunlar olamadık. Sahih din anlayışını yakalayamadık. Bilimden, irfan ve hikmet anlayışından uzaklaştık. Ufkumuz daraldı ve önümüzü göremedik maalesef..

Bütün bunların yanında, batı hala kendisine tek alternatif ve tehdit olarak İslam medeniyetini görüyor. Onlar, İslam'ın yeniden medeniyet inşa edebilme gücünü bizlerden daha iyi okuyor. O nedenle Müslümanların uyanmaması ve kendi hakikatleriyle yüzleşmemesi için her türlü yola başvuruyorlar. Belki de Tanzimattan bu yana Müslümanlar ilk defa günümüzde birazcık bir uyanış, bir kıpırdanma yaşıyor ve bu onların gözünden kesinlikle kaçmıyor.

Sonuç Yerine

Son tahlilde; İslam'ın bütün dünya toplumlarına umut olduğunu yeniden ortaya koyacak argümanlar geliştirmek durumundayız. İslam'ın insanlığın sorunlarının çözümünde sözü olduğunu, reçete olduğunu ispatlamalıyız. Kendi değerlerimizle harmanlanmış alternatif düşünce ve bilim ekolleri üretmeliyiz. Sosyal yaşama yönelik, gündelik hayatla ilgili pratikler ortaya koymalıyız. Din toplumda görünürlük üzerinden varlığını sürdürür. Görünür olabilmek için de yaşam alanlarına dönük kültür üretmelisiniz. İslam, bütün bunları yapabilecek dinamizme sahiptir. Yeter ki biz Müslümanlar, temel kaynaklarımıza yeniden dönelim ve insanlığa umut sunma adına bir diriliş hamlesi yapabilelim.

Kaynakça

- Demir, Ömer, Mustafa Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Ağaç Yay. 2. Baskı, İstanbul, 1993.
- Güvenç, Bozkurt, İnsan ve Kültür, Remzi Yay. 4. Bs. İstanbul, 1984.
- Kirman; Mehmet Ali, Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, s. 147, Rağbet Yay. İstanbul, 2004.
- Marshall, Gordon, Sosyoloji Sözlüğü, Çev. Osman Akınhay, derya Kömürcü, s. 442, Bilim ve sanat yay. Ankara, 2009.
- Miquel, Andre, İslam ve Medeniyeti, Çev: Ahmet Fidan, Nahit Menteş, s. 65, Birleşik Yay. Ankara, 1991.
- Okumuş, Ejder, Din ve Kültür, s. 14, Maarif Mektepleri Yay. Ankara, 2017.
- Topçu, Nurettin, Kültür ve Medeniyet, s. 16, Dergah Yay. 5. Baskı. İstanbul, 2010
- Türkdoğan, Orhan, Değişme Kültür ve sosyal Çözülme, s. 23, Birleşik Yay. İstanbul, 1996.

SAİD NURSI'NİN KUR'AN'DA GEÇEN BAZI PEYGAMBERLERİN MUCİZELERİNE YAKLAŞIMI

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yusuf YAGIR*

Atıf@ Yagır, M.Y., (2017), Said Nursi'nin Kur'an'da Geçen Bazı Peygamberlerin Mucizelerine Yaklaşımı, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 37, s. 95- 115.

Özet

Hikmetli bir kitap olan Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin, Allah'ın izniyle ve yardımıyla mucize gösterdiklerinden bahsedilir. Yaşanmış, geçmiş olayların aktarılmasında ne hikmet olabilir? Bu sorunun cevabını tefsir kitaplarında araştırdık. Eserinde kimi zaman bilimsel tefsir metodunu da kullanan Said Nursi'nin, bazı peygamber mucizeleri ile muasır medeniyetin teknolojik ilerlemeleri arasında bağlantı kurduğunu gördük. Nursi'nin elde ettiği sonuçları belli başlı tefsirlerle karşılaştırdık. Böylece onun bu mucizeleri içeren ayetleri nasıl tefsir ettiğini ortaya koyduk. Said Nursi, günümüz ileri teknolojisinin ortaya koyduğu uçak, radyo, sondaj, tıbbi ilerlemeler vb. gelişmelerin temelinde peygamber mucizelerinin olduğunu söylemiştir.

Anahtar Kelimeler: Mucize, Peygamber, Risale-i Nur, Bilim ve Teknoloji.

Said Nursi's Approach To The Some Miracles Of The Prophets In The Koran

Abstract

In the Qur'an, which is a book of wisdom, mentioned that the prophets are showed miracles with God's permission and help. What is the wisdom in experienced and past events? We have searched answer of this questions in Tafseer books. We have seen that Said Nursi, who also use the scientific method of Tafseer sometimes, set up the relation between technology and miracles in his books. We have compared the result of Nursi with basic Tafseer books. Thus we have revealed that how Nursi explain the verses about miracles. Said Nursi said that, basic of contemporary improvements, such as radio, drilling, medical improvements etc., is the prophets miracles.

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yusufhilvani@mynet.com

Key Words: Miracle, The Prophet, Risalah Al-Nur, Science and Technology.

Giriş

İlk insan ve ilk Peygamber olan Hz. Âdem ile başlayan nübüvvet silsilesi Hz. Muhammed'e (sav) kadar devam etmiştir. İlahi bir vazife ile görevlendirilen peygamberler, gönderildikleri topluluklara kendilerini kabul ettirmek için bir takım mucizeler göstermişlerdir.¹ Mucize, nübüvvetin tasdiki için, Allah'ın peygamberlerinin eliyle gösterdiği harika işlerdir veya normal insanın benzerini yapmada aciz kaldığı nadir vuku bulan olaylardır veya alışlagelmişin dışına çıkıp hayret uyandıran şeydir.²

Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin Allah'ın emir ve iradesiyle gösterdikleri olağanüstü haller için mucize kavramı kullanılmaz. Mucizeleri ifade etmek için, burhan (Kasas, 12) beyyine (A'râf, 73); sultan (Nisâ, 153; Hûd, 96; Kasas, 35); hak (Yûnus, 76) ve furkan (Bakara, 2/53) kelimeleri kullanıldığı gibi ekseriyetle âyet "çoğulu: âyât" (A'râf, 73, 106-108; Hûd, 96; Kasas, 35) kelimesi kullanılır. Mucize kavramı kelimelerinde bir kavram olarak hicri IV. asırdan itibaren kullanılmaya başlanmış ve literatürdeki yerini almıştır.³

Kur'an'da peygamberlerin gösterdikleri mucizelerle ilgili çok sayıda örnek vardır. Mesela, Hz. Âdem'in ta'lim-i esmâ mucizesi,⁴ Hz. Süleyman'ın emrine verilen rüzgâr mucizesi,⁵ Hz. Musa'nın âsâ ile gösterdiği mucizeler⁶ ve Hz. İsa'nın tıp alanında gösterdiği mucizeler⁷ Kur'an'ın bize haber verdiği mucizelerden bazılarıdır. Bu mucizeleri haber veren ayetlerden de anlaşılacağı üzere bunlar, peygamberlerin kendi kudretlerinin eseri değildir. Bilakis ileride ele alacağımız konuyla ilgili ayetlere dikkat edilirse, peygamberlerin gösterdikleri mucizelerin tamamen Allah'ın kontrolünde gerçekleştiğini görürüz.

Kur'an hikmetli bir kitaptır.⁸ İçinde boş ve fuzuli söz olamayacağına göre Peygamber mucizeleri gibi, yaşanmış, geçmiş hadiselerin Kur'an'da haber verilmesinin ne hikmeti olabilir? Bu hikmet arayışında olan âlimler ve özellikle müfessirler, zaman zaman Kur'an'da geçen bu tür ayetleri, yaşadıkları çağın bilimsel verileri ve teknolojiyle bağlantı kurarak tefsir

¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 16. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 2007, s. 162.

² Ahmed Muhtar 'Abdulhamîd 'Umar, *Mu'cemu'l-Luğâtî'l-'Arabiyyeti'l-Mua'sıra*, Alemu'l-Kutub, byy., 1429/2008, s. II/1460.

³ Halil İbrahim Bulut, "Mucize" Maddesi, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara, 2005, XXX/350.

⁴ Bakara, 2/31.

⁵ Sebe, 12.

⁶ Bakara, 60.

⁷ Âl-i İmrân, 49.

⁸ Âl-i İmrân, 58; Yûnus, 1; Lukmân, 31/2; Yâsîn, 36/2; Zuhuf, 4.

etmişlerdir. Bu âlimlerden biri de Risale-i Nur Külliyyatı'nın müellifi Said Nursi'dir. (ö. 1960) O da, Kur'an'ın bazı ayetlerini tefsir ederken yaşadığı çağın teknolojik gelişmeleriyle bağlantılı bir şekilde yorumlamıştır. Bu bağlamda Nursi, bazı peygamberlerin mucizelerini konu edinen ayetlerin tefsirini yaparken günümüz ilmi gelişmeleri ve teknolojiyle bağlantısını kurmuştur. Zira ona göre peygamberler, manevi alanda beşerin önderliğini yaptıkları gibi, maddi alanda da beşere öncülük etmişlerdir. Yani peygamberlerin gösterdikleri mucizeler, beşerin bilimsel ve teknolojik ilerlemelerinin en son noktasını tayin etmiştir. Kur'an'ın bahsettiği peygamber mucizeleri, aynı zamanda beşerin terakkisi için birer teşvik hükmündedir.¹

Nursi'ye göre, Kur'an-ı Kerim, enbiyanın gösterdikleri mucizeler vasıtasıyla, ilmi ve teknolojik ilerlemelerin esaslarına, temellerine işaret ederek adeta, "Ey beşer! Şu gördüğün mucizeler, birtakım örnek ve numunelerdir. Telahuk-u efkârınızla, çalışmalarınızla şu örneklerin emsalini yapacaksınız." diye ihtar etmiştir. Evet mazi, istikbalin âyinesidir; istikbalde vücuda gelecek icadlar, mazide kurulan esas ve temeller üzerine bina edilir. Evet, şu terakkiyat-ı hazıra tamamıyla dinlerden alınan işaretlerden, vecizelerden hâsıl olan ilhamlar üzerine vücuda gelmişlerdir."²

Said Nursi'nin peygamber mucizelerinden günümüz bilim ve teknolojisine dair yaptığı tespitler tamamen Kur'an'ın mucizeliğini ortaya koymaya yöneliktir. Yoksa Batıya duyduğu bir hayranlık hissi veya Batı medeniyetinin terakkiyatı karşısında yaşadığı aşağılık kompleksinin bir tezahürü değildir. Zira gaye-i hayali ve sergüzeşti hayatı buna delildir. İngiliz sömürgecilik bakanının Kur'an'a dair söylediği "bu Kur'an İslamların elinde buldukça biz onlara hâkim olamayız. Ne yapıp yapmalıyız, bu Kur'an'ı onların elinden kaldırmalıyız; yahut Müslümanları Kur'an'dan soğutmalıyız" sözlerine karşı Said Nursi; "Kur'an'ın sönmez ve söndürülmez manevi bir güneş hükmünde olduğunu, ben dünyaya ispat edeceğim ve göstereceğim."³ demiştir. İşte Nursi'nin yazdığı eserlere bu ruhla bakmak gerekir.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, Said Nursi Batıyı yeri geldikçe en sert şekilde eleştirmiş; gerekli yerlerde İslam'ın ulviyetini göstermek için cevap verme tenezzülünde bile bulunmamıştır.⁴

1. Risale-i Nur Külliyyatı ve Tefsir Yöntemi

Said Nursi tarafından te'lif edilen Risale-i Nur Külliyyatı, önce İşârâtü'l-İ'câz ismiyle Kur'an-ı Kerim'in bir tefsiri olarak düşünülmüş fakat

¹ Said Nursi, *Sözler*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 254.

² Said Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 207.

³ Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 51.

⁴ Bkz. Said Nursi, *Lem'alar*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 115-120; *Tarihçe-i Hayat*, 138.

bazı maniler bu eserin muhtasar bir şekilde kalmasına sebep olmuştur.¹ Risale-i Nur daha sonra 130 parçadan müteşekkil bir eser olarak yazılmış; bu eser *Sözler, Şualar, Mektubat* ve *Lem'alar* diye dört müstakil kitap haline getirilmiştir.²

Risale-i Nur Külliyyat'ından *İşârâtü'l-İ'câz* adlı kitap hariç, külliyyatın diğer parçaları baştan sona kadar bütünüyle Kur'an'ın tefsiri olarak nitelendirilemez.

Said Nursi Kur'an'ın tamamının tefsirini yapmamıştır. O belirlediği bir takım konularla alakalı bir veya birkaç ayeti konunun başında zikretmiş bazen de konunun akışına göre metnin içerisinde ayete ya lafzen ya da manen yer vermiştir. Nursi, eserinde altı yüz yirmi ayeti doğrudan tefsir etmiş, binlerce ayete de manen atıfta bulunmuştur.³

Kur'an-ı Kerim'in dolaylı bir tefsiri olan⁴ Risale-i Nur Külliyyatı adlı esere baktığımızda, eserde birçok tefsir yöntemine rastlamak mümkündür. Mesela müellifin, bir konuyla (iman, ibadet ve ahlâk gibi) ilgili ayetleri bir araya getirerek Kur'an'ı tefsir ettiği için⁵ "Konulu Tefsir"⁶, Toplumsal meselelere yönelik ayetleri ortaya koyarak Kur'an'ı tefsir ettiği için⁷ "İctimai Tefsir"⁸, ayetlerin günümüz fen ve teknolojiyle bağlantısını kurup açıklamaya çalıştığı için⁹ de "Bilimsel Tefsir" yöntemini kullandığını görmekteyiz. Nursi, ayrıca eserinin bazı yerlerinde de zahiri manalardan ziyade lafızların altındaki muzmer (gizli) hakikatlere işaret ettiği için "İşari Tefsir" yöntemini kullanmıştır.¹⁰

Yukarıda bahsettiğimiz gibi Said Nursi, eserinde değişik tefsir yöntemlerini kullanmıştır. Risale-i Nur'da işlenen peygamber mucizelerinin yöntem olarak hangi tefsir çeşidine daha yakın olduğuna baktığımızda,

¹ Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, s. 5.

² Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, s. 682.

³ Özgel, İshak, (Kış, 2015) "Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursi'nin Tefsir Yöntemi (Şühûdî Tefsir)" *Ekev Akademi Dergisi*, S. 61, s. 303.

⁴ Risale-i Nur'da "manevi tefsir" ibaresi geçmektedir. Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, s. 681.

⁵ Said Nursi, (Haşır Risalesi) *Sözler*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 48-120; (Hastalar Risalesi) *Lem'alar*, s. 205-220. vb. Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, (Bahar, 2014), "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüz Türkiye'de Kur'an ve Tefsir Çalışmaları", *Karadeniz Tek. Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, s.34.

⁶ Konulu Tefsir: Kur'an'ın herhangi bir konu veya kavram bazında tefsir edilmesidir. Fikret Karaman vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 2009, İstanbul, DİB Yayınları, s. 337

⁷ Said Nursi, (Uhuvvet Risalesi), *Mektubat*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 262-277.

⁸ İctimai Tefsir: XIX. Yüzyılın sonlarında Kur'an'ı sosyal açıdan yorumlayan bir tefsir hareketi. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 3. Baskı, 2014, İstanbul, İFAV Yayınları, s. 108.

⁹ Geniş bilgi için bkz. Nursi, *Sözler*, ss. 252-265.

¹⁰ Bkz. 17. Sözün II. Makamı, *Sözler*, s. 214-219; *Sözler*, s. 261-262. vb.

Bilimsel Tefsir ön plana çıkmaktadır. Bununla beraber İşari Tefsir'e dahil edilebilecek yerler de bulunmaktadır.

Konumuza geçmeden önce bu iki tefsir yönteminden kısaca bahsedelim: Bilimsel tefsir, Kur'an ibarelerindeki bilimsel terimleri açıklamaya ve bu terimlerden değişik ilimleri ve felsefi görüşleri çıkarmaya çalışan tefsir çeşididir.¹

Bilimsel tefsir yönteminin, dirayet tefsirinin doğuşuyla uygulanmaya başlandığı söylenmekle beraber², daha belirgin bir tarih telaffuz etmek maksadıyla bu zamanı, Abbasiler döneminde başlayan ilim ve tercüme hareketlerine kadar götürülenler de olmuştur.³

Bu tefsir yönteminin izlerini dönem dönem farklı eserlerde görebiliyoruz. Mesela el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) yazmış olduğu *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* ve *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eserlerde bilimsel tefsir yönteminin izleri vardır.⁴ Bunun dışında Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Celâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), Kâtib Çelebi (ö. 1068/1657), Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1186/1772) gibi âlimler de yazmış oldukları eserlerinde bilimsel tefsir yöntemini kullanmışlardır. Yaşadığımız asra yakın olarak Muhammed b. Ahmed b. İskenderânî'nin (ö. 1306/1888) ismi zikredilmekle beraber, Tantavi Cevherî'nin (ö. 1359/1940) yazmış olduğu *el-Cevâhir fî Tefsiri'l-Kur'an* adlı esele bu yöntemin zirvesinde olduğu görülmektedir.⁵

İşari Tefsir: Cenab-ı Allah'ın basiretlerini nurlandırdığı ve Kur'an'ın sırlarını anlama idraki verdiği bazı ilim sahiplerine ve mutasavvıflara; ilahi ilham veya feth-i Rabbanî vasıtasıyla zihinlerinde aniden beliren ince mana sahiplerine açılan gizli işaretler sebebiyle, ayette kastedilen zahiri mana ile işari manayı cem etme imkanı dahilinde Kur'an'ın zahirinin aksine te'vil edilmesidir.⁶

2. Risale-i Nur Külliyyatı'nda Geçen Peygamber Mucizeleri

Said Nursî, *...Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*⁷ ayetinden yola çıkarak, çağdaş bilim ve teknolojinin elde ettiği verilerin ve teknolojik ilerlemelerin bizzat Kur'an-ı

¹Muhammed Seyyid Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Mektebetu'l-Vehbe, Kahire, ty. s. II/349.

²Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, İFAV Yay. 2. Baskı, İstanbul, 2013, s. 66.

³Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 305.

⁴Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 303-304.

⁵Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 67.

⁶Muhammed Ali es-Sabûnî, *et-Tibyân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, el-Matba'tu'l-'Asriyye, by., 2002, s. 171.

⁷En'âm, 59.

Kerim'de bulunduğunu söylemiştir. Nursi, mucize Nitekim Nursi bu ayetle ilgili şunları söylemiştir:

“Cenab-ı Hakk'ın tevfikine itimaden ve Kur'anın feyzine istinaden diyorum ki: Bir kavle göre Kitab-ı Mübin, Kur'andan ibarettir. Yaş ve kuru, her şey içinde bulunduğunu, şu âyet-i kerime beyan ediyor. Öyle mi? Evet, her şey içinde bulunur. Fakat herkes her şeyi içinde göremez. Zira muhtelif derecelerde bulunur. Bazen çekirdekleri, bazen nüveleri, bazen icmalleri, bazen düsturları, bazen alâmetleri; ya sarahaten, ya işaretten, ya remzen, ya ibhamen, ya ihtar tarzında bulunurlar. Fakat ihtiyaca göre ve maksad-ı Kur'an'a münasib bir tarzda ve iktiza-yı makam münasebetinde şu tarzların birisiyle ifade ediliyor. Ezcümle: Beşerin san'at ve fen cihetindeki ilerlemelerinin neticesi olan havarik-ı san'at ve garaib-i fen olarak tayyare, elektrik, şimendifer, telgraf gibi şeyler vücuda gelmiş ve beşerin hayat-ı maddiyesinde en büyük mevki almışlar. Elbette umum nev'-i beşere hitab eden Kur'an-ı Hakîm, şunları mühmel bırakmaz. Evet bırakmamış. İki cihet ile onlara da işaret etmiştir: Birinci cihet: Mu'cizat-ı Enbiya suretiyle... İkinci kısım şudur ki: Bazı hâdisat-ı tarihiye suretinde işaret eder.”¹

Biz de burada sadece birinci cihet olan peygamberlerin mucizeleri doğrultusunda konuyu ele alacağız. Ancak konuya geçiş yapmadan önce Said Nursi'nin peygamber mucizelerinin hem manevi hem de manevi boyutunu ortaya koyan şu sözlerine değinmekte fayda vardır:

“Kur'an-ı Hakim; enbiyaları, insanın cemaatlerine terakkiyat-ı maneviye cihetinde birer pişdar ve imam gönderdiği gibi; yine insanların terakkiyat-ı maddiye suretinde dahi o enbiyanın her birisinin eline bazı harikalar verip yine o insanlara birer ustabaşı ve üstad etmiştir. Onlara mutlak olarak ittibaa emrediyor. İşte enbiyaların manevi kemâlâtını bahsetmekle insanları onlardan istifadeye teşvik ettiği gibi, mu'cizatlarından bahis dahi; onların nazirelerine yetişmeye ve taklitlerini yapmaya bir teşviki işmam ediyor. Hatta denilebilir ki: Manevi kemâlât gibi maddi kemâlâtı ve harikaları dahi en evvel mu'cize ile nev'i beşere hediye etmiştir. İşte Hz. Nuh (a.s.)'ın bir mucizesi olan sefine...”²

2.1. Hz. Süleyman'ın Mucizeleri

2.1.1. Hz. Süleyman'ın Teshir-i Hava (Rüzgâr) Mucizesi

Hz. Süleyman'ın teshir-i hava mucizesi şu ayette anlatılır: ... **وَلَسَلِّمْنَ** **الرِّيحَ عُدُوَهَا شَهْرًا وَرَوَّاحَهَا شَهْرًا** “Süleyman'ın emrine de, sabah esişi bir ay, akşam

¹ Nursi, *Sözler*, s. 252-253.

² Nursi, *Sözler*, s. 254.

*esişi de bir ay(lık yol) olan rüzgârı verdik...*¹ Tefsir kitaplarına baktığımızda bu ayetle ilgili farklı yorumlarda bulunulmuştur. Kimi müfessirler, ayette geçen rüzgâr (الريح) kelimesinin müfred olmasından hareketle, Hz. Süleyman'a verilen rüzgârın özel bir rüzgâr olduğunu ifade ederken² kimi müfessirler de Hz. Süleyman'ın gidiş-dönüş güzergâhı üzerinde yoğunlaşmışlardır.³ Ancak Yahyâ b. Sellâm'ın (ö. 200/815) bu ayeti tefsir ederken aktardığı bilgiler bir hayli dikkat çekicidir. Çünkü bu bilgiler adeta uçağı tarif eder niteliktedir. Buna göre, Hz. Süleyman rüzgâra binmek istediğinde, rüzgâr gelir; o da krallık tahtını rüzgârın üzerine koyardı. Ayrıca rüzgârın üzerine kürsüler ve oturma yerleri konulurdu. Hz. Süleyman, cin ve insanlardan müteşekkil dindaşlarına müteveccihen tahtına kurulurdu.⁴

Müfessirimiz de Sebe Suresindeki bu ayetin ilk cümlesinden hareketle, Hz. Süleyman'ın bir günde iki aylık mesafeyi kat ettiğini ifade ettikten sonra, Hz. Süleyman'ın bu mucizesinin insanlara, uzun yolu, kısa bir sürede kat etme hususunda bir yol gösterici ve teşvikçi olduğunu söylemiştir.⁵

Nitekim insanlar uçak gibi bir aleti icat ederek, Hz. Süleyman'ın mucizevi tarzındaki hızına yaklaşmışlardır.⁶

2.1.2. Hz. Süleyman ve Belkıs'ın Tahtının Celbedilmesi Mucizesi

Müfessirler Hz. Süleyman'ın isteğiyle Belkıs'ın tahtının celbedilmesi mucizesini anlatan ayetin (Neml, 40) tefsirinde, daha çok ayette geçen "*kitaptan bilgisi olan biri*"nin kim olduğu, melek mi, insan mı yoksa cin mi olduğu hususlarını ve Hz. Süleyman ile tahtın buldukları mekanı ve tahtın celbedilme müddetini nazara vermişlerdir.⁷ Bu hadise bizzat Hz.

¹ Sebe, 12.

² Muhammed b. 'Umar b. Hasen b. el-Huseyn Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981, XXV, 248 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kurân Dili*, Sad. Lütfullah Cebeci vd. Akçağ Yayınları, Ankara, 2015, VI, 572.

³ el-İmâm Muhiyü's-Sunne Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'udu'l-Beğavî, *Me'alimu't-Tenzîl*, (thk. Muhammed 'Abdullah en-Nemr), Dâr Taybe, Riyad, 1409, s. VI, 389; Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmûd b. 'Umar ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğevâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucuhi't-Te'vil*, thk. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcûd ve 'Alî Muhammed Muavvid, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad, 1418/1998, V, 111; 'Abdurrahman b. Ebûbekr Celaluddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., s. VI/677.

⁴ Yahyâ b. Sellâm b. Ebû Sa'labe, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şiblî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1425/2004, s. II/748.

⁵ Nursi, *Sözler*, s. 255.

⁶ Said Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, Envar Neşriyat, 2010, s. 207-208.

⁷ el-Beğavî, *Me'alimu't-Tenzîl*, VI, 164; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 455-456; Ebû'l-Berekât 'Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hafizuddîn en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yûsuf 'Alî Budeyvî, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1419/1998, s. II/607;

Süleyman'ın eliyle gerçekleşmediği halde mucize sayılabilir mi? sorusunun cevabını İmam Maturidî'nin (ö. 333/944) eserinde bulmamız mümkündür. Buna göre, mucize her ne kadar başkasının eliyle meydana gelmişse de, yine Hz. Süleyman'ın mucizesi sayılır.¹

Said Nursi'ye bu mucizeyi ele alırken Neml Suresi'nin 40. ayetinin baş tarafı olan *قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ* "Kitaptan bilgisi olan biri, 'Ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm.' dedi. Süleyman, tahtı yanında yerleşmiş hâlde görünce..." kısmını temel alarak değerlendirmelerde bulunmuştur.

Nursi bu ayeti değerlendirirken, uzak mesafelerdeki eşyanın çok kısa bir zamanda, aynen veya sureten yanımıza celbedilebileceğini ifade etmiştir. Yani insanlar çok uzaklarda dahi olsa, suretleri ve sesleri anlık olarak celbedilebilir. Bu mucize aynı zamanda Hz. Süleyman'ın çok geniş olan mülkünde rahat bir yönetim sergilemesine ve insanlığın bu sahadaki teknolojik ilerlemesine medar olmuştur. Bu ayetin işaret ettiği şöyle ince bir mana daha vardır. Nasıl ki Hz. Süleyman bu mucize sayesinde mülkünde adaletli ve hükümferma olabildi. Aynen bunun gibi, günümüz yöneticilerinin de -bu mucizeden hareketle- yönettiği geniş memleketlerde adaleti sağlamaları, insanlardan anında haberdar olabilecek aletlere sahip olmakla mümkündür.²

Müellifimiz, Hz. Yûsuf ile Züleyha arasında geçen macerayı anlatan ayette geçen "*eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı*"³ ibaresini ele alırken, buradaki delilin Hz. Yûsuf'un babasına ait görüntü olduğunu söylemiş ve bu ayeti de Hz. Süleyman'ın suretleri ve sesleri celbetme mucizesi kapsamında değerlendirmiştir.

Yine Nursi'nin, bu mucize kapsamında değerlendirdiği ayetlerden biri de Hz. Ya'kûb'un, Hz. Yûsuf'un kokusunu aldığına⁴ dair sözlerini içeren ayettir.⁵

İnsanoğlu tarih sürecinde Süleyman'ın suretleri ve sesleri celbeden mucizesinin irşadiyle benzer birtakım icatlar ortaya koymuştur. Seslerin celbedilmesi için telefon, radyo gibi aygıtlar icat eden insanoğlu, ses ve

İmaduddin Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîr'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. Muessesetu Kurtuba, Kahire, 2000/1401, s. X, 408-409.

¹ Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Maturidî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdi Baslum, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, s. VIII/117.

² Nursi, *Sözler*, s. 257.

³ Yûsuf, 24.

⁴ Yûsuf, 94.

⁵ Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, s. 208.

suretlerin celbi için de televizyon, bilgisayar gibi aygıtlar icat etmişlerdir. Ancak Hz. Süleyman için çok uzak mesafelerden, seslerin ve suretlerin canlı olarak, çok kısa bir zamanda hazır hale gelmesi bu alandaki ilerlemenin en nihai noktasıdır. Şu ana kadar insanlar uzak yerlerdeki sesleri ve suretleri canlı ve bir bütün olarak nakledememişlerdir. Fakat bu mucize, belki de ışınlama hadisesine örneklik teşkil edecektir.¹

2.1.3. Hz. Süleyman'ın Şeytanları, Cinleri ve Ervah-ı Habiseyi İstihdam Etme Mucizesi

“Bir de şeytanlardan, Süleyman için dalgıçlık eden ve daha bundan başka işler yapanları da onun emrine verdik.”² ayeti ile *وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ* ayeti ile *وَأَخْرَيْنَ مُقَرَّرِينَ فِي الْأَصْفَادِ* ayeti Hz. Süleyman'ın bu mucizesinden haber veren ayetlerdir. Tefsir kitaplarında bu ayetlerle ilgili şu bilgilere yer verilmiştir: Şeytanlar Hz Süleyman'a musahhar idiler. Onları dilediği gibi kullanabiliyordu. Hz. Süleyman gerek bina yapımında ve gerekse denizin dibine dalıp değerli madenleri çıkarmada bu şeytanlardan istifade ediyordu.⁴ Emrine musahhariyetin devamı için de, bu şeytanlar zincirlere vurulmuştu.⁵

Said Nursi'ye göre, Hz. Süleyman şeytanları, cinleri ve kötü ruhları bir nevi evcilleştirip, kötü yönlerini bertaraf ederek önemli işlerde istihdam ediyordu. Hz. Süleyman'ın yaptığı bu iş, mucize seviyesinde olduğu için, insanlığın bu mertebeye ulaşma imkânı yoktur. Günümüzde bu mucizeye benzer bir tarzda celb-i ervahla uğraştığını iddia eden bir görüş vardır ki buna ispiirtizma⁶ adı verilir. Ancak günümüzde bu işle uğraşanlar, bu varlıkları musahhar edeceklerine bazen kendileri bu varlıklara musahhar olmakta ve maskara durumuna düşmektedirler.⁷

¹ Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 65.

² Enbiyâ, 82.

³ Sâd, 38.

⁴ el-Beğavî, *Me'alimu't-Tenzil*, V, 337; Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcûd vd. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994, III, 247; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 160; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IX, 425.

⁵ el-Vâhidî, *el-Vasît*, III, 556; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 271; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, XII, 98.

⁶ İspirtizma: Ölülerin ruhlarıyla bazı şartlar altında haberleşmenin mümkün bulunduğu inanan görüş ve bu maksatla yapılan tecrübeler. (Abdullah Yeğin, *Büyük Luğât*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 289.

⁷ Nursi, *Sözler*, s. 258.

Müfessirimiz, Hz. Süleyman'ın ruhları (temiz ruhlar) celbetmesi ve ruhların ona temessül etmesi mucizesini de *فَارْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا* "...derken kendisine ruhumuzu gönderdik de düzgün bir beşer halinde ona temessül ediverdi."¹ ayeti bağlamında ortaya koymuştur. Ancak Meryem Suresi'nde geçen bu ayet, Hz. Cebrail'in Hz. Meryem'e görünmesinden bahseder. Tefsir kitapları da ayeti bu doğrultuda ele alırlar.²

Bu ayeti diğer müfessirlerden farklı bir yorumla ele alan müfessirimize göre, günümüz insanları da celb-i ervah yapmakta, ancak onlarınki ciddiyetsiz ve ruhlara hürmetsizlik nev'inden olmaktadır. Demek ki bu ayetin işaret ettiği manaya göre, ölen insanların ruhlarıyla irtibata geçilebilir ve –Muhyiddin-i Arabî'nin yaptığı gibi- bu ruhlardan istifade edilebilir.³

2.1.4. Hz. Süleyman'ın ve Hz. Davud'un Kuşlarla Konuşma Mucizesi

Said Nursi, Hz. Süleyman ve Hz. Davud'un (a.s) kuşlarla konuşma mucizesini Neml Suresi'nin 16. ayetinde geçen *عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ* "Bize her kuşun dili öğretildi..." ifadesi ile Sâd Suresi'nin 19. ayetinde geçen *وَالطَّيْرِ* *مَحْشُورَةً* "Kuşları da toplanmış olarak (O'na tâbi kıldık)." ifadesi doğrultusunda tefsir etmiştir. Diğer tefsirlerde ise, Hz. Süleyman'ın (ve Hz. Davud'un) kuşlarla konuşma mucizesi "Bize her kuşun dili öğretildi..."⁴ ayetinin tefsiri sadedinde anlatılmıştır. Bu ayetin tefsirinde daha çok Hz. Süleyman'ın değişik kuş türleriyle yaptığı muhaverelelerden bahsedilmiştir.⁵

Said Nursi ise yukarıda bahsi geçen ayetlerin tefsirinde şöyle demiştir: Hz. Davud ve Süleyman'a kuşlarla konuşma ve onların kabiliyetlerini keşfetme özelliği verilmişti. Bu da insanlara hayvanlardan istifade etme yolunu açmıştır. Nasıl ki, bal yapmada arı istihdam edilmiş, ipek üretiminde bir böcek istihdam edilmiş, posta işlerinde güvercinler kullanılmış ve bir kuş cinsi olan papağana konuşma öğretilmiş; aynen öyle de diğer kuş ve hayvan türlerinin de istidatları bilinse, bunlardan farklı

¹ Meryem, 17.

² Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân 'an Tevîli'l-Kur'ân)*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsîn et-Turkî, Dâru Hicr, Cize, 1422/2001, XV, 485-486; el - Beğavî, *Me'alimu't-Tenzil*, V, 223; el-Vahidî, *el-Vasît*, III, 179; Cemâluddîn Ebû'l-Ferac 'Abdurrahman b 'Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrut, Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1422, s. III/123.

³ Nursi, *Sözler*, s. 259.

⁴ Neml, 16.

⁵ el-Beğavî, *Me'alimu't-Tenzil*, VI, 148; Ebu 'Ubeydullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebûbekr el-Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkami'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulhasen et-Turkî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1427/2006, XVI, 114-115; Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad Ebu's-Su'ud, *Tefsîru Ebu's-Su'ud*, Dâru İhyâu't-Turasi'l-'Arabî, Beyrut, ts. VI, 276-277.

alanlarda istifade etmek mümkündür. Mesela çekirgelerin istilası anında onları yemeden mahveden sığırcık kuşunun dili bilinse ve hareketlerine bir yön verilse, ücretsiz ve faydalı bir iş yapılmış olur.¹

Nursi'ye göre bu ayet (*Bize her kuşun dili öğretili...*²) kuşları musahhar edip onlardan faydalanmak ve telefon ve radyo gibi cansız varlıkları (papağan gibi) konuşturmak hususunda en nihai sınırı çiziyor. Bu konuda varılabilecek hedefin en son noktasını gösteriyor ve insanı da buna teşvik ediyor.

Müfessirimize göre Cenab-ı Allah bu ayetle insanlara adeta şöyle sesleniyor: "Ey insanlar! Bana tam abd olan bir hemcinsinize, onun nübüvvetinin ismetine ve saltanatının tam adaletine medar olmak için, mülkümdeki muazzam mahlukatı ona musahhar edip konuşturuyorum. Ordularımdan ve hayvanatımdan çoğunu ona hizmetkâr veriyorum. Öyle ise, her birinize de madem gök, yer ve dağlar hamlinden çekindiği bir emanet-i kübrayı tevdi etmişim, halife-i zemin olmak istidadını vermişim. Şu mahlûkatın da dizginleri kimin elinde ise, ona râm olmanız lâzımdır. Ta onun mülkündeki mahlûklar da size râm olabilsin. Ve onların dizginleri elinde olan zâtın namına elde edebilseniz ve istidatlarınıza lâyük makama çıksanız. Madem hakikat böyledir. Manasız bir eğlence hükmünde olan fonograf işlettirmek, güvercinlerle oynamak, mektup postacılığı yapmak, papağanları konuşturmaya bedel; en hoş, en yüksek, en ulvî bir eğlence-i masumaneye çalış ki, dağlar sana Davudvari birer muazzam fonograf olabilsin ve hava-i nesîminin dokunmasıyla eşcar ve nebatattan birer tel-i musikî gibi nağamat-ı zikriye kulağına gelsin ve dağ, binler dilleriyle tesbihat yapan bir acaib-ül mahlûkat mahiyetini göstere sin ve ekser kuşlar, Hüdhüd-ü Süleymanî gibi birer munis arkadaş veya muti' birer hizmetkâr suretini giysin. Hem seni eğlendirsin, hem müstaid olduğun kemalâta da seni şevk ile sevk etsin. Öteki lehviyat gibi, insaniyetin iktiza ettiği makamdan seni düşürtmesin."³

2.2. Hz. Musa'nın Âsâ Mucizesi

Musa (a.s)'ın âsâsı birçok mucizeye medar olmuştur. **فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا** "Biz de, "Asanı kayaya vur" demiştik, böylece kayadan on iki pınar fışkırmış..."⁴ ayeti de âsâ mucizesinden bahseden ayetlerden biridir.

Müfessirler, kitaplarında Hz. Musa'nın (a.s) âsâ ile taştan su fışkırtması mucizesinden bahsederken, âsânın mahiyeti, ölçüsü; taşın nasıl

¹ Nursi, *Sözler*, s. 260.

² Neml, 27/16.

³ Nursi, *Sözler*, s. 260-261.

⁴ Bakara, 2/60.

bir taş olduğu ve nerden getirildiği gibi konuları ayrıntılı olarak ortaya koymuşlardır.¹ Ancak Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) yaptığı yorumlar mucizenin ruhuyla daha bağdaşır bir vaziyettedir. Ona göre, âsâ ve taş ile uğraşmaktan öte, olayın esprisini kavramak önemlidir. Allah'ın bir konuda yaratacağı sebepler sadece bizim bildiklerimizle sınırlı değil, aksine sınırsızdır. O zaman Hz. Musa (a.s) gibi şanlı bir peygamberin mucizesi olan taştan su fişkırtması olayına neden olabilecek her türlü mekanik kuvvet düşünülmelidir. En büyük keşiflerin bile kalbe gelen telkinin eseri olduğu düşünülürse, sebepler dairesinde duanın tesiriyle, maddi-manevi birliktelik sağlanarak en beklenmedik sonuçlara ulaşılabilir.²

Müfessirimiz de bu ayeti değerlendirirken Elmalılı'nın görüşlerine benzer bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre bu ayette ifade edilen mucizeyle Hz. Musa (a.s), beşerin teknolojik ilerleme sahalarından birinin en üst sınırını çizmiştir. Bu durum insanlık için bu sahada ilerleme yolunda bir delil ve teşvik edici bir sebep olmuştur.³

İnsanlar bu mucizeden aldıkları ilham ile kıraç ve kumlu alanlardan suyu çıkararak bir alet (sondaj) icat etmişlerdir.⁴ Bu ve benzeri aletler sadece suyu değil aynı zamanda insanların menfaatine medar birçok madenlerin çıkarılmasına da vesile olmuştur.

Kur'an'daki manalar bir zaman dilimine, bir mekâna veya bir gayeye hasredilemez. Allah Teâlâ'nın sözlerinden müteşekkil Kur'an ayetleri, sınırsız manalar ve gayeler içermektedir ki, bunlar her zaman geçerliliğini korumaktadır. Onun için Said Nursi bu ayeti⁵ aynı zamanda tabiiyyun (natüralist) dediği felsefeye karşı da kullanmıştır. Her şeyi maddede arayanlara karşı bu ayetten çıkardığı farklı bir manayı nazara vererek onların güvendiği delillerden birini çürütmüştür. Zira onların telakkisine göre yumuşak bir nesne ile sert bir nesne delinemez. Hâlbuki yumuşak olan ağaç ve bitki kökleri sert olan taşları yarmaktadır. Demek ki sertlik dediğimiz şey de bir emre tabidir.⁶ Yani ilahi bir emre muvafık hareket etmektedir.

2.3. Hz. İsa'nın Âmâ ile Alacalıyı İyileştirme ve Ölüyü İhya Etme Mucizesi

Hz. İsa (a.s) zamanında tıp ilmi revaçta olduğu için, onun mucizeleri de bu alanda olmuştur. O zaman tıp, alaca hastalığına yakalanmış kişiyi ve

¹ el-Beğavî, *Me'alimu't-Tenzil*, I, 99-100; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 274; el-Kurtûbî, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'ân*, I, 138-140.

² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 1/387.

³ Nursi, *Sözler*, s. 255.

⁴ Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, s. 208.

⁵ Bakara, 60.

⁶ Nursi, *Sözler*, s. 7.

âmâyı tedavi edemiyordu. Hz. İsa (a.s.)'nın bu hastalıkları tedavi etmesi onun sıdkına delalettir.¹ Hz. İsa'nın ölüyü diriltme meselesi Calinus adında bir şahsa haber verilmiş, o da ölünün tedaviyle diriltilemeyeceğini ve yaşama döndürülemeyeceğini, eğer böyle bir diriltme varsa bunu yapanın nebi olduğunu söylemiştir. Nitekim Hz. İsa'nın yakın bir zamanda ölmüş üç kişiyi ve çok uzun bir zaman önce ölmüş Hz. Nuh'un oğlunu dirilttiği söylenmektedir.²

Müfessirimiz, Hz. İsa'nın mucizelerini anlatan ayetin sadece وَأُبْرِئُ كُورَىٰ وَالْأَعْمَىٰ وَالْأَبْرَصَ وَالْمُوتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ *"Körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim."*³ kısmını ele aldığı için, diğer tefsirlere de ayetin bu kısmı doğrultusunda baktık. Diğer tefsirlerde ayetin bu kısmı ele alınırken, daha çok Hz. İsa'nın iyileştirdiği "kör"den maksadın ne olduğu hususu üzerinde durulmuştur. Yani burada sözü edilen kör, doğuştan kör olan insan mıdır yoksa sonradan kör olmuş insan mıdır; ya da bu kör, gündüzleri görüp geceleri görmeyen insan mıdır? gibi görüşler çerçevesinde konu işlenmiştir.⁴ Hz. İsa'nın ölüleri diriltme mucizesi ise daha çok o günkü diriltme hadiselerinden örnekler verilerek anlatılmıştır.⁵

Hz. İsa'nın bu mucizeleri Risale-i Nur'da ise şöyle işlenmiştir: Cenab-ı Allah, *"Körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim."*⁶ *"Körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim."*⁷ ayetlerinde insana adeta şöyle sesleniyor: Ey insan! Benim için dünyayı terkeden bir kuluma maddi ve manevi dertlere derman olacak iki hediye verdim. Bu hediyelerden birisi ölmüş (imansız) kalpleri ihya eden hidayet nurudur. Diğeri ise ölmüş gibi hastaların onun nefesiyle ve tedavisiyle şifa bulmasıdır. Maddi ve manevi alanda insanları terakkiye sevkeden bu ayetin içerdiği diğer bir manaya göre de hiçbir dert dermansız değildir. Hatta ölüme bile kısa bir süreliğine çare bulunabilir.⁸

İnsanlar Hz. İsa'nın tıp alanındaki mucizelerinden ilham alarak yaptıkları deneyler ve fikri katkılar neticesinde tıpta çok önemli mesafeler kat' etmişlerdir. Tıptaki gelişmelere dikkatlice bakıldığında Hz. İsa'nın (a.s)

¹ el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 1/285; ayrıca bkz, İbn Kesîr, *Tefsîr'l- Kur'âni'l-Azîm*, III, 66.

² Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, byy, ty, s. 1/215.

³ Âl-i İmrân, 49.

⁴ el-Beğavî, *Me'alimu't-Tenzîl*, II, 240; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 65; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 560.

⁵ el-Vahidî, *el-Vasît*, I, 439; el-Beğavî, *Me'alimu't-Tenzîl*, II, 240; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 560.

⁶ Âl-i İmrân, 49.

⁷ Âl-i İmrân, 49.

⁸ Nursi, *Sözler*, s. 255.

mucizeleri ile bu gelişmeler arasındaki münasebetin ne denli büyük olduğu fark edilecektir. Zira bu mucizeler, tıptaki gelişmeler için birer numune ve mikyasa olmuştur.¹ Eğer Hz. İsa'nın (a.s) iyileştirdiği âmâları, anadan doğma kör olarak kabul edersek, günümüz tıbbının bile aciz kaldığı bir meselenin çözümüne bir umut ışığı olabilir.

2.4.Hz. Davud'un Mucizeleri

2.4.1. Telyin-i Hadîd (Demirin Yumuşatılması) Mucizesi

Sebe Suresi'nin 10. ayeti **وَإِنَّا لَهُ الْحَدِيدَ** "ve ona demiri yumuşattık." ifadesiyle, Hz. Davud'un demiri yumuşattığını haber verir.

Müfessirler bu ayetin tefsirini yaparken şöyle demişlerdir: Hz. Davud demiri ateşte ısıtmadan ve çekiçle vurmada ip gibi eline dolardı.² Çünkü onun sahip olduğu kuvvetten dolayı, demir elinde mum gibi, hamur gibi yumuşardı.³

Said Nursi de bu ayette yer alan Hz. Davud'un demiri yumuşatma mucizesini, Hz. Süleyman'ın eritilmiş bakır madeni⁴ mucizesiyle beraber ele almıştır.

Nursi'ye göre Allah (cc) demirin yumuşatılması ile Hz. Davud'u büyük bir fazilete nail etmiştir. Gerek Hz. Davud'un bu mucizesi ve gerekse Hz. Süleyman'ın erimiş bakır madeni mucizesi insanlık için adeta birer dönüm noktası olmuştur. Zira bu madenleri arayıp bulmak, yumuşatmak, eritmek bütün sanayi mamullerinin temelini teşkil etmiştir.⁵ Hz. Davud'un başka bir mucizesini ifade eden "ona hikmet ve hakla batılı ayıran söz (hüküm verme) yeteneği verdik."⁶ ayetinde Hz. Davud'un lisanındaki hikmete açık bir teşvik olduğu halde "ve ona demiri yumuşattık."⁷ ayetiyle de elindeki sanata rağbet etmeye sevk etmiştir. Bu da şöyle bir manayı ihtar etmiştir: "Ey benî Âdem! Evamir-i teklifiyeme itaat eden bir abdimin lisanına ve kalbine öyle bir hikmet verdim ki: Her şeyi kemal-i vuzuh ile fasledip, hakikatını gösteriyor ve eline de öyle bir sanat verdim ki; elinde balmumu gibi demiri her şekle çevirir, halifelik ve padişahlığına mühim kuvvet elde eder. Madem bu mümkündür, veriliyor. Hem ehemmiyetlidir. Hem hayat-ı

¹ Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, s. 208.

² İbn Kesir, *Tefsir'l-Kur'ani'l-Azîm*, XI, 262.

³ Ebu 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah b. Ebi Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Ebû 'Abdullâh Huseyn b. 'Ukkâşe ve Muhammed b. Mustafâ el-Kenz, el-Fârûku'l-Hadise, Kahire, 1423/2002, IV, 8; el-Vahidî, *el-Vasîf*, III, 488; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 111; ayrıca bkz. er-Razî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, s. XXV/246.

⁴ Sebe, 12.

⁵ Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, s. 207; Sözlük, s. 256.

⁶ Sâd, 20.

⁷ Sebe, 10.

içtimaiyenizde ona çok muhtaçsınız. Siz de evamir-i tekviniyeme itaat etseniz, o hikmet ve o sanat size de verilebilir. Mürur-u zamanla yetişir ve yaşayabilirsiniz." İşte beşerin sanat cihetinde en ileri gitmesi ve maddî kuvvet cihetinde en mühim iktidar elde etmesi; telyin-i hadîd iledir ve izabe-i nühas (bakırı eritmek) iledir. Ayette nühas (erimiş balır), "kıtır" ile tabir edilmiş. Şu âyetler, umum nev'-i beşerin nazarını şu hakikate çeviriyor ve şu hakikatın ne kadar ehemmiyetli olduğunu takdir etmeyen eski zaman insanlarına ve şimdiki tembellerine şiddetle ihtar ediyor."¹

2.4.2. Hz. Davud'un Mucizevi Hitabı İle Dağların ve Kuşların Onunla Beraber Tesbih Etme Mucizesi

Sad ve Sebe Surelerinde geçen şu ayetler Hz. Davud'un bu mucizelerine işaret etmektedir: *إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ* "Doğrusu biz dağlara boyun eğdirdik, akşam ve sabah kendisiyle birlikte (Allah'ı) tesbih ederlerdi."² *يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ وَاللَّيْلُ الْأَحَدِيدُ* "Ey dağlar, onunla birlikte (Beni tesbih edip) yankıyla ses verin" (dedik) ve kuşlara da (aynısını emrettik). Ve ona demiri yumuşattık."³

Bu ayetlerde geçen mucizeler hakkında tefsir kitaplarında bulunan bazı bilgiler şöyledir: Hz. Davud'un hitabı çok etkileyiciydi. Özellikle Zebûr'u okuduğunda hitabetindeki etki çok farklıydı. Nitekim o, (kitabını) okuyup tesbihe başladığında, gökte uçan kuşlar, sesini duyar-duymaz havada durur; onun tesbihatına iştirak ederlerdi. Hatta bu zikre kuşlardan başka dinleyen tüm hayvanların iştirak ettikleri söylenir. Hz. Davud ağlayınca da bu hayvanlar, ağlamasına iştirak ederlerdi. Hz. Davud'un zikrine dağlar da eşlik etmişler ve beraber zikir ve tesbih etmişlerdir.⁴

Müfessirimiz de yukarıda geçen ayetlerin tefsirinde şunları söylemiştir: Bu ayetler, Hz. Davud'un hitabetindeki mucizeliği nazara veriyor. Tesbihatıyla dağları da zikrine dâhil ettiğini gösteriyor. Mağaralı dağlarda sesin aksetmesi herkesçe bilinen bir durumdur. O zaman bu durum daha da ileri aşamalara götürülüp bundan farklı istifadelerde bulunmak mümkündür. Bu durumun en ileri aşamasını Davud göstermiştir. Koca dağlar bir asker, bir mürid, bir şakird gibi musahhar olmuş; tesbihatını ve her söylediklerini aynen tekrar ediyorlardı.

Nasıl ki günümüzde gelişmiş haberleşme araçlarıyla bir komutan dağlara yayılmış ordusuyla muhabere eder, adeta dağları çınlatır ve onları

¹ Nursi, *Sözler*, s. 256.

² Sâd, 18.

³ Sebe, 10.

⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*; XI, 261 ve XII, 79; Muhammed 'Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut, ty, II, 457 ve III, 53.

mecazi olarak konuşturur. Aynen öyle de Cenab-ı Allah'ın haşmetli bir komutanı olan Hz. Davud da dağları hakiki olarak konuşturmuştur. Zaten dağların aks-i seda özellikleri olduğu gibi, hem kendilerine has bir şahs-ı manevileri hem de kendilerine has bir lisanla tesbih etme özellikleri de vardır.¹

2.5. Hz. İbrahim'in Ateşte Yanmama Mucizesi

Ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması, onun risaletinin ve nübüvvetinin en büyük mucizesidir.²

Hz. İbrahim'in ateşte yanmadığına dair mucize şu ayette haber verilmektedir: *قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ* “Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve selamet(li) ol' dedik.”³

Tefsir kitapları İbrahim'in ateşe atılması ve ateşte yanmaması meselesini tafsilatlı bir şekilde anlatmışlardır. İbrahim'in ateşe atılırken Hz. Cebrail'in yardım teklifi ve Hz. İbrahim'in Rabbine karşı olan teslimiyeti, ateşe atıldığında el ve ayaklarını bağlayan iplerin yanması ancak kendisinin yanmaması, atıldığı yerde tatlı suyun oluşması ve etrafında çiçeklerin açması⁴ ve ateşin yakıcılığını neden kaybettiği konuları üzerinde durulmuştur.⁵ Ayrıca Allah'ın ateşe *selamet(li) ol* emrini vermemesi halinde Hz. İbrahim'in soğukluk derecesinde yanacağı hususu anlatılmıştır.⁶ Fahrüddin er-Razî ateşin soğuk ve selamet olma meselesine şu bilimsel izahları getirmiştir:

a. Allah, ateşin hararetini aldı, onda ışık ve aydınlatma özelliklerini bıraktı.

b. Allah, Hz. İbrahim'in vücudunda ateşin eziyet vermesini engelleyecek bir özellik yarattı. Nitekim bunun örnekleri de vardır. Cehennem bekçileri, devekuşunun kızgın demiri yuttuğu halde zarar görmemesi ve Ateşte beklediği halde yanmayan Semendel kuşu bu hadisenin örneklerindedir.

¹ Nursi, *Sözler*, s. 259. Benzer manalar için bkz. er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVI, 185.

² el-Maturidî, *Te'vilât*, s. VII/358.

³ Enbiyâ, 69.

⁴ el-Beğavî, *Me'alimu't-Tenzîl*, V, 328; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII, 187; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 154; ayrıca bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, Dâru't-Turâs, Beyrut, 1387, 1/243; İmaduddin Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1407/1986, s. I/146.

⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII, 189.

⁶ el-Beğavî, *Me'alimu't-Tenzîl*, V, 328; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII, 188; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IX, 416.

c. Allah, ateş ile Hz. İbrahim'in vücudu arasına bir engel koydu.¹

Müfessirimiz bu ayetten şu ince nükteleri çıkarmıştır:

1. Tabiattaki tüm unsurlar bir emre bağlı oldukları gibi, ateş de bir emre bağlıdır. Bu yüzden ateşin hareketleri rastgele değildir. Bu yüzden ilahi bir emirle Hz. İbrahim'i yakmamıştır.²

2. Yukarıda geçtiği üzere, diğer müfessirlerin dediği gibi, Said Nursi de ateşin, sıcaklığıyla yaktığı gibi, soğukluğuyla da yakma özelliğine sahip olduğunu, eğer ateşe "selamet(li) ol" denmeseydi, ateşin Hz. İbrahim'i soğukluğuyla yakacağını ifade etmiştir. Nursi'ye göre fizikte ateşin "beyaz ateş" diye bir derecesi vardır. Bu ateş etrafa ısı yaymıyor; ısıyı kendine çekiyor. Bu da bir tür soğukluğa neden oluyor ve etrafındaki su gibi sıvı şeyleri dondurup, manen soğukluğuyla yakmış oluyor. Bunun bir benzeri zemherir soğuklarıdır. Zemherir de soğukluğuyla yakan bir nevi ateş olduğu için Cehennem azap çeşitleri arasında yer alacaktır.

Kanaatimizce günümüzde icat edilen dondurucu ve soğutucu aletler bu maddedeki manaya muvafık düşmektedir. Buzdolabı ve klima gibi teknolojik araçlar elektrikle çalıştığı halde dondurma ve soğutma görevini yerine getirmektedir.

3. Manevi bir koruyucu olan iman ve bir zırh hükmünde olan İslâmiyet, insanı Cehennem ateşine karşı koruduğu gibi, insanı dünyevi ateşten muhafaza edecek maddi bir kalkan vardır. Öyleyse Hz. İbrahim'in ve gömleğinin ateşte yanmaması sebepler dairesinde insanlara da yol gösterir. Ve adeta insana şu manayı ihtar eder: : "*Ey Millet-i İbrahim! İbrahimvari olunuz. Ta maddî ve manevî gömlekleriniz, en büyük düşmanınız olan ateşe hem burada, hem orada bir zırh olsun. Ruhunuza imanı giydirip, cehennem ateşine karşı zırhınız olduğu gibi; Cenab-ı Hakk'ın zeminde sizin için sakladığı ve ihzar ettiği bazı maddeler var. Onlar sizi ateşin şerrinden muhafaza eder. Arayınız, çıkarınız, giyiniz.*" İşte beşerin mühim terakkiyatından ve keşfiyatındandır ki, bir maddeyi bulmuş ateş yakmayacak ve ateşe dayanır bir gömlek giymiş. Şu âyet ise, ona mukabil bak ne kadar ulvî, latif ve güzel ve ebede kadar yırtılmayacak "Hanifen Müslimen" tezgâhında dokunacak bir hulleyi gösteriyor.³

2.6. Hz. Âdem'in Ta'lim-i Esmâ Mucizesi

¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII, 189; ayrıca bkz. Ebû Hafs Sirâcuddîn 'Umar b. 'Alî b. 'Adil en-Nu'mânî, *el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. 'Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd ve 'Alî Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, XIII/541.

² Said Nursi, eserinin başka bir yerinde bu ayetten yola çıkarak –daha önce Hz. Musa (a.s.) bahsinde geçtiği gibi- tabiiyyuna karşı bir delil ortaya koyuyor. Bu delil de her şeyi kasıp kavuran yaz sıcaklarının, ağaçların incecik yapraklarını yakmamasıdır. Nursi, *Sözler*, s. 7.

³ Nursi, *Sözler*, s. 261-262.

Hız. Âdem'e isimlerin öğretildiğine (ta'lim-i esma) dair bilgi, Bakara Suresi'nin 31. ayetinde geçer. Said Nursi bu ayetin baş kısmı olan وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا "(Allah) Âdem'e bütün isimleri öğretti." ifadeleri doğrultusunda ta'lim-i esma mucizesini ele almıştır.

Tefsir kitapları ta'lim-i esma mucizesini anlatan ayeti ele alırlarken, bu isimlerin ne olduğu hususu etrafında yoğunlaşmışlardır. Bu isimlerin bütün eşyanın isimleri, meleklerin isimleri veya Hız. Âdem'in zürriyetine ait isimler olduğuna dair beyanatta bulunulmuştur.¹ Fahrüddin er-Razi'nin *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı tefsirinde ise bu isimlerin, eşyanın vasıfları olduğu veya insanların konuşacakları lisanlar olduğu şeklinde açıklamalar vardır.²

Risale-i Nurda ise ta'lim-i esma mucizesi hakkında şu bilgiler yer alır: Hız. Âdem'in hilafet davasındaki en büyük mucizesi ta'lim-i esma mucizesidir. Her bir peygamberin mucizesi, insanların ortaya koyacakları harikalardan birine işaret ettiği gibi Hız. Âdem'in mucizesi, beşerin her alandaki terakkiyatının en nihai hedeflerine açık açık işaret etmiş ve bu mucize beşerin binlerce keşif ve icatlarının öncüsü olmuştur.³ Demek ki Hız. Âdem nasıl bu mucizeyle meleklerle üstün gelmiş, insan da bu mucizeye muvafık hareket ettiği zaman sair mahlûkata üstün gelebilir. O zaman mahlûkata üstün gelmek için Esama-i İlahiye'ye yapışmak ve onlarla terakki etmek gerektir. Çünkü her bir fenni ve teknolojik ilerleme bir Esmâ-i İlahiye bağlıdır.

İnsanın terakki etmesi mümkün olduğu gibi tedenni etmesi de mümkündür. Zira Hız. Âdem bir kere Şeytana uydu Cennetten dünyaya sukut etti. İnsan da terakki ederken şeytana uyarsa, yaratılan şeyleri sebeplere bağlama sapkınlığına düşebilir.⁴

Sonuç

Peygamberler Allah tarafından insanlara hak dini tebliğ etmek maksadıyla gönderilmiş şahıslardır. Bu şahıslar, insanlar nazarında inandırıcılıklarını kanıtlamak için, zaman zaman Allah'ın yardımıyla mucize göstermişlerdir. Çünkü mucize, peygamber olan zatın dışındaki insanların, benzerini ortaya koymada aciz kaldıkları olağanüstü olaylardır.

Peygamber mucizeleri Kur'an'ın da birçok ayetine konu olmuş bir meseledir. Kur'an hikmetli bir kitap olduğuna göre, geçmişte yaşanmış

¹ et-Taberî, *Tefsîr'üt-Taberî*, I, 517; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 347.

² er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, 191-192.

³ Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, s. 207; *Sözler*, s. 262.

⁴ Nursi, *Sözler*, s. 262.

bitmiş olayları aktarmakta ne hikmet olabilir? sorusu alimlerin açıklamalarıyla cevap bulmuştur. Zira bazı âlimler ve özellikle müfessir âlimler Kur'an'ın bir takım ayetlerini bilimsel tefsir metoduyla ele alarak tefsir etmiş ve bu ayetlerden modern bilim ve teknolojinin verileriyle örtüşen sonuçlara varmışlardır. Yazdığı Risale-i Nur adlı eserinde değişik tefsir yöntemlerinin izlerini bulabildiğimiz Said Nursi de bazı peygamberlerin izni ile ilahi ile göstermiş oldukları mucizeleri ele almıştır. Nursi, peygamber mucizelerini modern bilim ve teknoloji ile bağlantılı olarak açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda eserinde bilimsel tefsirin izlerini de görmek mümkündür.

Said Nursi özellikle Hz. Süleyman, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Davûd, Hz. İbrahim ve Hz. Âdem'in mucizelerini ele alarak muasır medeniyetin ulaştığı seviyenin bu mucizelerden ilham ve örnek alma neticesinde olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda Nursi, Hz. Süleyman'ın rüzgâra binmesinin günümüz ileri teknolojisinin ortaya koyduğu uçağa; Belkıs tahtının bir anda çok uzak bir mesafeden celbedilip Hz. Süleyman'ın önünde hazır bulunmasının seslerin ve suretlerin anlık olarak celbedilebilmesine (nitekim radyo ve telefonla sesler, televizyonla ses ve görüntü celbedilmiştir. Ancak Hz. Süleyman'ın mucizesi bize en ileri noktayı göstermiştir ki, buna yaklaşmak da bir ihtimal günümüzde bir teori olarak gündeme getirilen ışınlama vasıtasıyla olacaktır.) bir model ve müşevvik olduğunu söylemiştir.

Nursi, Hz. Musa'nın elindeki âsâsını taşa vurmak suretiyle taştan su çıkarma mucizesinin sondaja öncülük ettiğini, Hz. İsa'nın tıp alanında gösterdiği mucizelerin, günümüz tıbbının ilerlemesinde öncü olduğunu ortaya koymuştur. Hz. Davud'un demiri elinde yumuşatması mucizesi ise demir kullanımı hususunda yol gösterici olmuş bu da insanlık için bir dönüm noktası olmuştur.

Nursi'ye göre, Hz. İbrahim'in ateşte yanmama mucizesi, ateşte yanmayan elbisenin varlığına işaret eder. Nursi, -birçok müfessirin değindiği- Cenab-ı Allah'ın ateşe "selamet" olmasını emretmesiyle, ateşin soğukluğuyla da yakabileceği fikrini vermesi, teknolojide ateşin bu yönünden istifade edilebileceğine dair fikir verdiğini savunmuştur. Allah'ın Hz. Âdem'e bahşettiği ta'lim-i esmâ mucizesindeki isimlerden kastın ne olduğu hususu müfessirler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Dolayısıyla burada Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin ne olduğuna dair doyurucu bir açıklama yapılmamıştır. Said Nursi de Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin ne olduğunu ifade etmekten ziyade ona verilen bu mucizenin, beşerin her alandaki terakkisine öncülük ettiğini iddia etmiştir.

Kaynakça

el-Beğavî, el-İmâm Muhiyu's-Sunne Ebi Muhammed Huseyn b. Mes'ud, *Me'alimu't-*

- Tenzîl*, (thk. Muhammed 'Abdullah en-Nemr), Dâr Taybe, Riyad, 1409.
- Bulut, Halil İbrahim, "Mucize" Maddesi, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara, 2005.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, 16. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 2007.
- el-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferac 'Abdurrahman b 'Alî b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrut, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1422.
- Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsîre Giriş*, İFAV Yay. 2. Baskı, İstanbul, 2013.
- , *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 3. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 2014.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddîn 'îmâd, *Tefsîru Ebu's-Suûd*, Dâru İhyau't-Turasi'l-'Arabî, Beyrut, ts.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebu 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah, *Tefsîr'l-Kur'ânî'l-Azîz*, thk. Ebû 'Abdullah Huseyn b. 'Ukkâşe ve Muhammed b. Mustafa el-Kenz, el-Fârûku'l-Hadise, Kahire, 1423/2002.
- İbn Kesîr, 'îmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1407/1986.
- , *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. Muessesetu Kurtuba, Kahire, 2000/1401.
- Karaman, Fikret vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, İstanbul, 2009.
- el-Kurtûbî, Ebu Ubeydullah Muhammed b. Ahmed b. Ebûbekr, *el-Camî' li-Ahkamî'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulhasen et-Turkî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1427/2006.
- el-Maturidî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Baslum, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât 'Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hafizuddin, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yûsuf Ali Budeyvî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1419/1998.
- en-Nu'mânî, Ebû Hafs Sirâcuddin 'Umar b. 'Alî b. 'Adil, *el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.
- Nursi, Said, *Sözler*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- , *İşârâtü'l-İ'caz*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- , *Tarihçe-i Hayat*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- , *Lem'alar*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- , *Mektubat*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- Özgel, İshak, (Kış, 2015) "Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursi'nin Tefsir Yöntemi (Şuhûdî Tefsir)" *Ekev Akademi Dergisi*, S. 61.
- Öztürk, Mustafa (Bahar, 2014), "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüz Türkiye'de Kur'an ve Tefsir Çalışmaları", *Karadeniz Tek. Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1.
- es-Sâbûnî, Muhammed 'Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Beyrut, ty. -----, *et-Tibyân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, el-Matba'tu'l-'Asriyye, by., 2002.

- es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulûm*,
yy,
ty.
- es-Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebûbekr Celâluddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr,
Beyrut,
ty.
- er-Razî, Muhammed b. 'Umar b. Hasen b. el-Huseyn Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*,
Daru'l-
Fikr, Beyrut, 1401/1981.
- et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân 'an
Tevîli'l-
Kur'ân)*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsîn et-Turkî, Dâru Hicr, Cize, 1422/2001.
-----, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, Daru't-Turas, Beyrut,
1387.
- 'Umar, Ahmed Muhtar 'Abdulhamîd, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mua'sıra*,
Alemu'l-Kutub, byy., 1429/2008.
- el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-
Mecîd*,
thk. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcûd vd. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994.
- Yahyâ b. Sellâm b. Ebû Sa'labe, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şiblî, Daru'l-
Kutubi'l-
İlmiyye, Beyrut, 1425/2004.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kurân Dili*, Sad. Lütfullah Cebeci vd.
Akçağ
Yayınları, Ankara, 2015.
- Yeğin, Abdullah, *Büyük Luğât*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.
- ez-Zehabî, Muhammed Seyyid Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Mektebetu'l-
Vehbe,
Kahire, ty.
- ez-Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmûd b. 'Umar, *el-Keşşâf 'an Hakâiki
Ğevâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucuhî't-Te'vîl*, thk. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd
ve 'Alî Muhammed Muavvid, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad, 1418/1998.

HZ. PEYGAMBER'İN İSLAM DÜŞMANLIĞI YAPAN MÜŞRİK VE YAHUDİ ELEBAŞLARININ ÖLDÜRÜLMESİ İÇİN GÖREVLENDİRDİĞİ SAHÂBİLER

Doç. Dr. Mehmet AKBAŞ*

Atıf@ Akbaş, M.(2017), Hz. Peygamber'in İslam Düşmanlığı Yapan Müşrik ve Yahudi Elebaşlarının Öldürülmesi İçin Görevlendirdiği Sahâbîler, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 37, s. 117-132.

Özet

Hz. Peygamber'in Medine'de İslâm'ı geniş kitlelere ulaştırmasından rahatsız olanlar aleyhte çeşitli faaliyetlerde bulunmaya başladılar. Hem onun şahsına hem de sahâbîlerine, eşlerine, müslüman hanımlara dil uzattılar ve bu şekilde İslâm'ın yayılmasına kendi çaplarında engel olmaya çalıştılar. Hz. Peygamber bunlara engel olmak için onları ortadan kaldırma gibi bir faaliyet gerçekleştirdi ve kendilerine yönelik eylemler için bazı sahâbîleri görevlendirdi. Muhammed b. Mesleme gibi sahâbîlerden oluşan bazı isimler bu zorlu ve tehlikeli görevi gerçekleştirdiler. Gönderilen sahâbîler görevlerini en güzel şekilde ifa ettiler. Kendilerine yönelik öldürme eylemi gerçekleştirilen kimseler ekseriyetle Yahudilerdi. Bu araştırmamızda Hz. Peygamber'in bu iş için görevlendirdiği sahâbîleri ve faaliyetlerini incelemiş bulunuyoruz.

Anahtar kelimeler: Sahâbî, müşrik, Yahudi, Medine, öldürme.

Companions Were Tasked By Prophet Muhammed For Killing Polytheist and Jew Who Working For Islamofobi

Abstract

Some people who were not happy with Prophet Muhammed's activities in Madina in relation to invite people to Islam. These people start to prevent Islam by assailing Muhammed, his family, his companions, and Muslim women. In order to eliminate these people, Prophet Muhammed chose some companions for doing this job. Some companions including Muhammed b. Maslama fulfil this difficult and important duty. These chosen companions done their job properly. Those who killing operation performed to them were

* Mardin Artuklu Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, makbas72@hotmail.com

Jewish. This study examines companions who tasked by Prophet Muhammed, and their activities.

Key words: Companions of Muhammed, polytheist, Jewish, Madina, killing.

Giriş

Resûlullah'ın yanında her bir sahâbî İslâm'a hizmeti kendisine ödev kabul etmişti. İslâm'ın ilk nesli olan bu insanlar, Resûlullah'tan gelen emirleri yerine getirmede kusur göstermiyorlardı. Resûlullah, sahâbe içinden komutanlar tayin ediyor ve onlar da İslâm adına zaferler gerçekleştiriyorlardı. Sahâbenin önde gelenleri içinden valiler tayin ediyor ve onlar da insanları hak ve adalet çizgisinde idare etmede büyük başarılar gösteriyorlardı. Hz. Peygamber, o günkü dünyanın İran, Suriye ve Mısır gibi çeşitli coğrafyalarına elçiler tayin ediyordu. Onlar da İslâm davetini uzaklara götürmekte tereddüt göstermiyorlardı. Savaşlarda sancakları taşınması için sancaktarlar tayin ediyordu. Seriyeye komutanlığına tayin edilen sahâbiler Resûlullah'tan aldıkları emirler doğrultusunda hareket ediyor ve üstün başarılar gerçekleştiriyorlardı.

O, Medine'den her ayrıldığında yerine namaz kıldırarak birini imam tayin ederdi. Bu işe tayin edilen sahâbî Mescid-i Nebevî'de Müslümanlara namaz kıldırarak için Resûlullah'a vekâlet ederdi. Mekke'nin fethinden sonra Arap Yarımadası'nın çeşitli bölgelerinde dikili bulunan putların kırılması için yine ashâbını görevlendirdi.

Hz. Peygamber, İslâm'a düşmanlıklarını açıkça gösterenlere, onun eşleri ve Müslümanlar aleyhinde konuşan ve onlar hakkında şiirler söyleyen bazı müşriklerin ve Yahudilerin öldürülmesi için ashabından bazılarını bu azılı düşmanların bertaraf edilmesi için görevlendirdi. Zira İslâm davasının neşri önünde engel olmaya çalışan, insanların Hz. Peygamber'e karşı kin ve nefretle doldurulması yolunda çaba sarf eden bu kimseler bizzat üzerlerine yapılacak olan öldürme eylemleriyle ortadan kaldırılabiliyorlardı. İslâm'ın Medine'de rahatça yayılabilmesi, Müslümanların aleyhindeki o günün medyatik gücü diyebileceğimiz şiirle gerçekleştirilen saldırıların önünün kesilmesi ancak bu kimselerin bedenlerinin ortadan kaldırılması ile olabilecekti ve Resûlullah da bu konuda ashabına müracaat etti.

Medine döneminin ilk yıllarında vuku bulan bu eylemler İslâm düşmanlarının susturulması yolunda atılmış adımlar olarak kayda geçti. Böylece kamuoyunun, Resûlullah'ın ve sair müslümanların aleyhinde kışkırtılması gibi girişimlerin de önüne geçilmiştir. Bu derece önemli bir

vazifede yer almaları için Ensârdan bazı sahabiler görevlendirilmiştir. Ensârın her iki güçlü kolu olan Evs ve Hazrec bu işin merkezinde yer aldılar.

Belli ve etkili şahısları ortadan kaldırma tarihte hep bir savaş taktiği olarak var olagelmıştır ve bu tür eylemlerde etkili şahsiyetler ortadan kaldırılmıştır. Resûlullah da bu taktiği uygulamış ve başarılı olmuştur. Daha önce müşrikler de bu taktiği uygulamak istedikler. Nitekim müşrikler Mekke günlerinde İslâm'ın son peygamberini ortadan kaldırmak için karar almışlar, onu sağ ya da ölü olarak getirenlere yüz deve ödül vadetmişlerdi.

Kur'ân'ın fitnenin önüne geçilmesi yönündeki teşviki¹ İslam'ın yayılışına mani olan fitne kaynağı kimselerin ortadan kaldırılması hususunu da ihtiva eder. İslâm'a ve müslümanlara dil uzatanların susturulması İslâm'a ısıdırılacak kalpler için önemlidir. Medine günlerinde atağa geçme sırası müslümanlardaydı. Hz. Peygamber'e ve davasına dil uzatan adamların ortadan kaldırılması icap ediyordu. Çünkü onun davasına dil uzatanlar bu yolla kendisini engellemek istiyorlar, bu minvalde her türlü girişimi ortaya koymaktan çekinmiyorlardı. Gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse daha sonraki dönemlerde görülen bu tür öldürme eylemleri, günümüzde de devam etmektedir.²

I. Ka'b b. Eşref'in Öldürülmesi İçin Görevlendirilenler

Ka'b b. Eşref, Tayoğullarından olup anne tarafından soyu Nadiroğulları Yahudilerine dayanıyordu.³ Hz. Peygamber'in Medine'deki başarısı onu ciddi şekilde rahatsız etmişti. Hatta hakkında ayet inmişti. O, müşrikler için, *"Sizler onlardan daha fazla hidayet üzeresiniz"* diyordu. Nisa suresi onun bu tavrına açık şekilde cevap vermişti: *"Kendilerine Kitap'tan nasip verilenleri görmedin mi? Putlara ve bâtıla (tanrılara) iman ediyorlar, sonra da kâfirler için: "Bunlar, Allah'a iman edenlerden daha doğru yoldadır" diyorlar!"*⁴ Müslümanların Bedir başarısı ve bu savaşta müşriklerin önde gelenlerinin öldürülmesi Ka'b'ın Müslümanlara ve özelde de Resûlullah'a karşı kinini daha da artırmıştı. Hatta müşriklere *"Yazıklar olsun size!"* şeklinde sözler sarf ediyordu. O, müşriklerin elebaşlarının öldürülmüş

¹ Enfal 39.

² Dubai'de bir otelde 19 Ocak 2010'da kısa adı Hamas olan İslami Direniş Hareketi liderlerinden Mahmut el-Mabhuh bu şekilde öldürülmüştü ve bundan İsrail ajanları sorumlu tutulmuştu. <http://www.yenicaggazetesi.com.tr/israil-ajanlari-sahte-pasaport-kullanmis-31928h.htm>. Erişim tarihi: 28 Mart 2017.

³ Muhammed İbn İshak, *Siyer*, yayına haz. Muhammed Hamidullah, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 413; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-ümem ve'l-müluk*, Darü'l-Efkar ed-Devliyye, Lübnan 2004, s. 368; İbn Kesir, İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-II, Darü'l-Efkarî'd-Devliyye, Lübnan 2004, I, 521; Muhammed İbn Seyyidinnas el-Ya'meri, *Uyunu'l-eser fi fununi'l-meğazi ve's-şemâil ve's-siyer*, Dimaşk, thz. s. 448; M. Ali Kapar, "Ka'b b. Eşref," *DîA*, XXIV, 3.

⁴ Nisa, 51. Bk. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, byy. Darü Taybe, 1999, II, 334-335.

olmasını bir türlü kabullenemiyordu.¹ Hatta üzüntüsünden dolayı Medine'de duramamış kalkıp Mekke'ye gitmişti.²

Ka'b b. Eşref, insanların arasına çıkıp şiir söyleyerek Resûlullah'ı küçük düşürmeye çalışıyordu. Özellikle Gatafan Araplarına giderek aleyhte konuşmalar yapıyordu.³ Şair olup şiirleriyle Resûlullah'a dil uzatıyor, Müslümanları, onların hanımlarını hicvediyor ve müşrikleri Müslümanların aleyhinde kışkırtıyordu. Resûlullah'ın eşlerine ve Müslüman hanımlardan Ümmü'l-Fazl bint Hâris ve daha başka hanımlara dil uzatıyordu.⁴ Bedir'de öldürülen müşriklerin Arapların şerefli kimseleri ve insanların önde gelenlerinden olduğunu söyleyip öldürülmelerinin büyük bir hadise olarak değerlendirilmesini istiyordu. Bu konuda, "*Vallahi eğer Muhammed bunları öldürmüŖse, böyle bir durumda yerin altı, yerin üstünden daha hayırlıdır*" diyordu.⁵ Bununla İslâm düşmanlarının kinini daha da bilemek, ileriki günlerde yapılacak olan sair savaşlarda müşriklerin öfkelerini en üst seviyeye çıkarmayı hedefliyordu. Bedir savaşının müşriklere vurduğu darbeyi bir türlü kabullenemeyen Ka'b, Mekke'de ilkin Muttalib b. Ebû Vedda b. Sabra es-Sehmi'ye, daha sonra da başka kimselere misafir oldu. Gittiđi yerlerde Resûlullah'ın aleyhinde kışkırtmalarda bulundu, şiirler söyledi. Bedir'de öldürölmüş olan Ashab-ı Kalib'e ağladı.⁶ Bir müddet sonra Medine'ye dönen Ka'b, Ümmü Muğis bint Hâris başta olmak üzere diğer Müslüman hanımlara laf atmaya başladı. Bütün bu olanlardan haberdar olan Resûlullah, işin bu seviyeye varmasından sonra "Bana İbnü'l-Eşref'i kim getirecek?" diye sormak zorunda kaldı. O sırada yanında bulunan ve Ensârın önde gelenlerinden olan Muhammed b. Mesleme, "*Onu sana ben getiririm, onu ben öldürürüm*" dedi. Bunun üzerine Resûlullah, "*Yapabilirsen yap!*" dedi. Resûlullah'ın ifadesinden anlaşıldığına göre bu zor bir işti ve işin içinde öldürölme gibi bir durum da vardı. Bu yüzden İbn Mesleme'den, gücü yettiği takdirde bunu yapmasını arzu etti.⁷

Kaynaklarımızın verdiği bilgiye göre Muhammed b. Mesleme bu zorlu görevi üstlenince üç gün müddetle neredeyse hiçbir şey yememiş ve

¹ Taberî, *Tarih*, s. 368.

² Hüseyin Algöl, *İslam Tarihi*, I, İstanbul: Onca Yayınevi 1986, s. 378.

³ İbn Hacer, Şihabuddin Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Darü'l-Efkar ed-Devliyye, Lübnan 2004, s. 1564.

⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 521.

⁵ İbn İshak, *Siyer*, s. 413; Taberî, *Tarih*, s. 368.

⁶ İbn İshak, *Siyer*, s. 413; Taberî, *Tarih*, s. 367. Bedir'de öldürölen müşriklerin Kalib mevkiine defnedilmelerinden dolayı bunlara "Kalib'e Defnedilenler" manasında Ashab-ı Kalib denmiştir.

⁷ İbn İshak, *Siyer*, s. 414; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, nşr. Mustafâ es-Sekkâ v.dğ. Beyrut: Darü'l-Maarif 2004, s. 406; Taberî, *Tarih*, s. 367; İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 521.

içmemiştir. Rivayette, “Kendisini bu işe bağladığından üç gün yemedi, içmedi” ifadesindeki “işe bağlanma” ibaresi câlib-i dikkattir. Bu mesele onun zihnini oldukça meşgul ettiğinden adeta yemeden-içmeden kesilmiştir. Şunu ifade etmemiz gerekir ki onun yeme-içmeden kesilmesi zihnen bu işe ne kadar yoğunlaştığını göstermektedir. Zira üstlendiği vazife ciddiye ve sonunda ölüm gibi bir ihtimal de vardı. İbn Mesleme içinde bulunduğu bu psikolojik durumu Resûlullah’a arz edince, Resûlullah, “Yeme-içmeyi neden terk ettin?” diye sordu. O da “Ya Resûlallah! Ben sana, başarıp başaramayacağım konusunda akıbeti belli olmayan bir söz verdim” dedi. Bunun üzerine Resûlullah, “Sana düşen görev, çalışmak ve gayret sarf etmektir” dedi.¹ Görüldüğü üzere Resûlullah onu daha da teşvik etmiş ve sıkıntıya düşmemesi için teselli etmiştir. Onun câlib-i dikkat olan bu davranışı muhtemelen kin ve öfkelerini daha da bilemiştir.

Resûlullah’tan böylesine tehlikeli bir emir alan Muhammed b. Mesleme, bu işi yalnız başına yapma gibi bir düşünceye girmede. Yanına Ebû Nâile Selkan b. Sellâme b. Vakş ve Hâris b. Evs b. Muaz’ı da aldı. Üçü birlikte Ka'b’ı öldürme noktasında sözleştiler. Selkan’ın bu işe seçilmiş olması bir kazanç olmuştur. Çünkü Sellam şair bir kimseydi ve bu yönüyle Ka'b’la bir benzerliği vardı. Nitekim öldürme hadisenin öncesinde Ka'b’a anlayacağı dilden yaklaşarak ona şiirler okumuştur.²

Kaynaklarımız Ka'b’ın yanına ilk giden kimse hakkında farklı bilgiler vermişlerdir. İbn İshak, Ka'b’ın yanına giden ilk kimsenin Ebû Nâile olduğunu belirtmiştir.³ Hadis kaynaklarında ise bu işe ilk girişenin Muhammed b. Mesleme olduğu belirtilmiştir. Ayrıca İbn Mesleme ile Ka'b arasında gerçekleşen buluşmadan sonra İbn Mesleme’nin onu alıp arkadaşlarının yanına götürdüğü ve aralarındaki konuşmaların topluca gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Rivayet şu şekilde verilmiştir: Resûlullah’tan gerekli izin Muhammed b. Mesleme, çok geçmeden Ka'b b. Eşref’in yanına gelerek planını ortaya koydu. Resûlullah’ı kastederek, “Bu adam bizden zekât istedi ve bu yüzden gereekten de sıkıntıya düştük.” dedi. Bu söz üzerine Ka'b, “İleride ondan bıkip usanacaksınız” dedi. Muhammed b. Mesleme ise “Biz bir defa ona uymuş bulunduk. İşin nereye varacağını görüp bilinceye kadar onu bırakmayı da uygun görmüyoruz ve biz senden ödünç olarak bir ya da iki vesk hurma vermeni istiyoruz” dedi. Ka'b da “Siz bana rehin olarak ne vereceksiniz?” diye sorunca, İbn Mesleme “Sen bizden rehin olarak ne istersin?” diye sordu. Ka'b “Kadınlarınızı istiyorum” dedi. Orada bulunanlar

¹ İbn İshak, *Siyer*, s. 414; İbn Hişam, *es-Sire*, s. 406.

² İbn İshak, *Siyer*, s. 414. İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 30-33; İbnü'l-Esir, İzzüddin, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, y.y. 1970, V, 107; İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 521.

³ İbn İshak, *Siyer*, s. 414; ayrıca bk. İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, trc. Ed. Adnan Demircan, *Siyer Yayınları*, İstanbul 2004, II, 32.

"Sen Arapların en yakışıklı olanısın, kadınlarımızı sana rehin olarak nasıl verebiliriz? Bu bizim için bir utanç kaynağı olur" dediler. Bunun üzerine Ka'b "O halde çocuklarınızı rehin olarak veriniz" dedi. Oradakiler bunu yapmanın ileriki günlerde çocukları açısından hep bir leke olarak kalacağını belirttiler. Sonra da silahlarını kastederek "Sana zırhlarımızı rehin olarak veririz" dediler. O da bunu kabul etti. Rivayetin seyrinden anlaşıldığına göre sahâbiler oradan ayrılmışlar ve bir müddet sonra tekrar bir araya gelmişlerdi. Şöyle ki: Gece vaktinde Muhammed b. Mesleme Ka'b'ın yanına geldi ve kendisine seslendi. O da güzel kokular sürünmüş halde çıkıp geldi. İbn Mesleme yanında üç ya da dört kişiyle onun yanına oturunca aldıkları güzel kokudan bahsetmeye başladılar. Ka'b, "Yanımda falan kadın var ve kadınların en güzel kokuları sürünenidir" dedi. Bu sırada İbn Mesleme "Başını koklamama izin verir misin?" dedi. Ka'b'ın izin vermesi üzerine İbn Mesleme elini onun saçlarına götürerek koklamaya başladı. Bunu ikinci defa isteyince Ka'b yine izin verdi. İbn Mesleme ellerini saçına götürüp sıkı tutunca arkadaşlarına "Haydi vurun!" dedi. Onlar da hemen vurup onu öldürdüler.¹

Tarih kaynakları bu işe ilk girişenin Ebû Nâile olduğu konusunda ittifak halindedirler.² Buna göre Ebû Nâile ilkin gidip Ka'b'la gerekli konuşmayı yapmış, onu ikna ettikten sonra yanından ayrılmış ve kendisi gibi düşünen arkadaşlarının olduğunu söyleyip oradan ayrılmıştır. Daha sonra gelip durumu arkadaşlarına bildirmiş, beraber Resûlullah'ın yanına giderek vaziyeti ona arz etmiş ve ardında da toplu halde Ka'b'ın yanına gitmişlerdi. Buna göre Ebû Nâile, Ka'b'ın yanına varınca onunla bir müddet konuştu. Ayrıca karşılıklı şiirler söylediler. Sonra Ebû Nâile, "Vah sana ey İbnü'l-Eşref! Ben sana bir meseleyi söylemek üzere geldim. Bunları gizli tut!" deyince, Ka'b, "Tamam" dedi. Ebû Nâile, "Sanki bu adamın (Hz. Peygamber'i kastediyor) gelişi bizim açımızdan musibete dönüştü. Araplar bize düşman oldu. Hepsi bize karşı çıktı. Yollarımızı kestiler. Çoluk çocuk kayboldu. İnsanlar bıktı. Kendimiz ve ailemiz zorluğa düştük" dedi. Bu sözler üzerine Ka'b kendisini överek "Ben İbnü'l-Eşref'im, vallahi iş benim dediğim yere varacak diyorum ey İbn Sellâme" dedi. Ebû Nâile karşılıklı güveni oluşturmak için rehin bırakma meselesine girince, Ka'b "Bize oğullarınızı rehin bırakacaksınız" dedi. Sellâme bunun üzerine "Şayet çocuklarımızı rehin olarak alırsan, bizi ifşa etmiş olursun" dedi. Sonra kendisine bir şeyler satması teklifini yaptı ve bunun karşılığında ona silahlarını bırakacağını söyledi.³ Böylece Ka'b gelenlerin silahlı olmasından endişe etmeyecek ve

¹ Buhârî, *Cihad*, 158; Müslim, *Cihad*, 119; Ebû Davud, *Cihad*, 169; İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 561.

² Taberî, *Tarih*, s. 367; İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 32; İbn Seyyidinnas, *Uyunu'l-Eser*, s. 452; İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 521. Hadis kaynakları bu olayı detaylı vermemiştir. Ayrıca Ebû Nâile'nin Ka'b'la konuşmasına hadis külliyyatında rastlamamaktayız.

³ Taberî, *Tarih*, s. 367.

korkmayacaktı. Ebû Nâile arkadaşlarının yanına gidip silahlarını kuşanmalarını ve oraya vardıklarında üzerine atılıp kendisini öldüreceklerini söyledi. Ka'b'ın yanına hareket etmeden önce her üçü de Hz. Peygamber'in yanında toplandı. Resûlullah onlarla birlikte Garkad mezarlığına kadar yürüdü. Sonra kendilerini uğurladı ve "Allah'ın ismiyle gidin!" dedi ve "Allah'ım onlara yardım et!" şeklinde dua etti. Her üçü de İbnü'l-Eşref'in kalesine vardılar. Ebû Nâile ona seslendi. Ka'b daha yeni düğün yapmıştı ve hanımı onu uyararak gitmemesini istedi. Onun düşmanlarıyla savaş halinde olduğunu ve böyle bir vakitte çıkmasının doğru olmadığını söylemesine rağmen Ka'b dinlemedi ve dışarı çıktı. Hatta Ka'b, gelenler için "Bunlar kardeşim Muhammed b. Mesleme ve sütkardeşim Ebû Nâile'dir" dedi. Ka'b gelip Ebû Nâile ile bir müddet konuştu. Daha sonra Ebû Nâile, İbnü'l-Acuz denen mevkiye giderek orada konuşma hususunda müsait olup olmadığını sorunca, Ka'b, "Nasıl isterseniz?" şeklinde karşılık verdi. Ebû Nâile yürüme sırasında elini onun saçına uzatıp kokladı ve çok güzel koktuğunu söyledi. Aynı hareketi bir daha yaptı. Bunu üç defa tekrarladı. Sonuncusunda başını ve ellerini tutup "Haydi vurun Allah düşmanını" deyince, kılıçlar ard arda indi ve Ka'b bir şey yapamadı. Öyle bir çılgılık attı ki çevredeki bütün kalelerin ışıkları yandı. Rivayete göre Muhammed b. Mesleme olay sırasında kılıcının adeta bir canavara dönüştüğünü ifade etmiştir. Bu da onların bu işe ne derece kuvvetle sarıldıklarını göstermektedir. Hâris b. Evs bu sırada yaralandı. Ona arkadaşlarından birinin kılıcı isâbet etmişti. Çok kan kaybettiğinden takatsiz kalmıştı. Onun yara alması hızlı hareket etmesini engellemişti. Her üç sahâbî de öldürme eyleminin ardından hızlı bir şekilde oradan kaçma çabası içine girdi.¹ Kan kaybeden bu sahâbî daha sonra arkadaşlarına yetişti ve beraber oradan ayrıldılar. Muhammed b. Mesleme ve Ebû Nâile, Hâris'i taşıyıp Resûlullah'ın olduğu yere vardılar. Sahâbîler geldikleri sırada tekbirler getirdiler.² İbn Sa'd, öldürme sırasında Ebû Nâile'nin Ka'b'ı yanına alıp da yürümeye başladığında ekibin diğer elemanlarının saklanmış olduğu bilgisini verir.³ Öldürme işi gerçekleştiği sırada gecenin son anlarıydı. Öldürme ekibinde yer alanlar Resûlullah'ın olduğu yere geldiler ve Resûlullah o sırada namaz kılıyordu. Resûlullah, namazını bitirince Hâris'le ilgilendi ve yarasına bez sardı.⁴

Bu hadiseyle ilgili olarak Muhammed b. Mesleme'nin, öldürme işini kolaylaştıracak ve Ka'b'ın tavlanmasını temin edecek bazı davranışlarda bulunabilmek için Resûlullah'tan izin istediği şeklinde bir bilgiye de sahibiz. Buna göre İbn Mesleme, Resûlullah'a, "Onu elde edebilmem için bazı sözler

¹ İbn Sa'd, bu eyleme beş sahâbînin katıldığını bildirir. Bk. *Tabakat*, II, 32; İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 521.

² İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 31; İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 522.

³ İbn Sa'd, *Tabakat*, IV, 290.

⁴ İbn İshak, *Siyer*, s. 416.

sarf etmeme izin verir misin?" şeklindeki soruyla Resûlullah'ın aleyhinde bazı hoş olmayan sözler söyleme niyetinde olduğunu ve bunun işi daha da kolaylaştıracağını, Ka'b'ın kendisinden şüphelenmesini bertaraf edeceğini düşündü. Bu da böylesine tehlikeli bir işin arifesinde akıllıca düşünülmüş bir plandan başka bir şey değildi. Resûlullah, Muhammed b. Mesleme'ye şu emri de verdi: *"Allah'ın bereketiyle git' Yanına kardeşimin oğlu Hâris b. Evs b. Muaz'ı, Ebû Abs b. Cibr'i, Abbâd b. Bişr'i ve Ebû Nâile Selkan b. Vekş'i al!"* İbn Mesleme gidip onlarla buluştu ve meseleyi anlattı. Ebû Nâile dışında diğerleri oracıkta kabul ettiler. Ebû Nâile ise Resûlullah'la istişareden sonra bunu kabul edeceğini söyledi. Resûlullah'a gidip de bu durumu anlatınca o da *"Arkadaşlarınla beraber git!"* dedi.¹

Bu hadisenin ardından Yahudileri korku salmış ve Resûlullah'ın *"Ele geçirdiğiniz Yahudi'yi öldürün!"* emri üzerine sahâbeden Muhaysa b. Mesud, Yahudi tacirlerinden İbn Süneyne'nin üzerine atılıp onu öldürmüştü. Bu Yahudi tüccarının öldürülmesi Muhaysa'nın henüz Müslüman olmamış olan kardeşi Huveysa'yı etkiledi. Onun Resûlullah'ın emrine bu denli bağlı olması ve verilen emri derhal uygulaması Huveysa'nın nazarında büyük bir işti. Huveysa *"Allah'a yemin olsun ki seni bu hale getiren bu din, şanlı bir dindir. Benî arkadaşına götür, ondan duyayım"* dedi. Muhaysa onu Resûlullah'a götürdü.² Bu hadise 3/625 senesinde Bedir savaşıdan sonra oldu.

Ka'b'ı öldüren kimseler şu sahâbilerden oluşuyordu: Muhammed b. Mesleme, Ensârdan olup Evs kabilesindedir. Bedir ehlindedir. Bi'setten yirmi iki yıl önce dünyaya gelmiştir. Cahiliye döneminde Muhammed ismini alanlardandır. Mus'ab b. Umeyr'in eliyle İslâm'a girmiştir. Resûlullah onunla Ebû Ubeyde b. Cerrah'ı kardeş kılmıştır. Uhud gününde insanların zor anda Resûlullah'a sırt çevirdikleri sırada Resûlullah'ın yanında kalıp sebat gösterenler arasında yer almıştır. Tebük hariç bütün savaşlara iştirak etmiştir. Resûlullah bir seriyyeye onu komutan olarak göndermiştir.³ Hz. Ömer zamanında amil olarak da görevlendirilmiş ve zekât toplamıştır. Bu dönemde maliye müfettişi olarak görev yapmıştır.⁴ Resûlullah'tan on altı hadis rivayet ettiği bilinmektedir.⁵ Muhammed b. Mesleme Müslümanlar

¹ Taberî, *Tarih*, s. 367; İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1564.

² İbn İshak, *Siyer*, s. 415-6; İbn Hişam, *es-Sire*, s. 407-9; Taberî, *Tarih*, s. 367; İbn Seyyidinnas, *Uyunu'l-Eser*, s. 452.

³ İbn Sa'd, *Tabakat*, III, s. 513; İbn Abd'ilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire ty. VII, 24; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe* V, 107; İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1204.

⁴ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe*, V, 107; Yasin Kurnaz, *Muhammed b. Mesleme Hayatı ve Şahsiyeti*, Selçuk Ün. Sosyal Bilimler Ens. Konya 2008, s. 43; Fethullah Zengin, *Ensâr Kitabı İslâm Tarihinde Ensâr*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2015, s. 193.

⁵ Bk. Atullah Şahyar, "Muhammed b. Mesleme," *DİA*, V, 555.

arasında vuku bulan savaşlardan uzak durmuştur.¹ Hâris b. Evs, Bedir ehliindedir. Uhud savaşında şehit olmuştur. Ensârdandır.² Ebû Nâile Selkan b. Seleme, Ensârî olup Evs kabilesindedir. Daha çok Ebû Nâile şeklindeki künyesiyle tanınmıştır. Uhud ve sonrasındaki savaşlara iştirak etmiştir.³ Ebû Nâile, Ka'b b. Eşrefle sütkardeşi⁴ ve şair biriydi.⁵

II. Ebû Râfi Sellam b. Ebû'l-Hukayk'ın Öldürülmesi İçin Görevlendirilen Sahâbîler

Ka'b b. Eşref'in öldürülmesi hadisesi Evs ve Hazrec arasında bir yarışa yol açtı. Çünkü Resûlullah'ın yanında İslâm'a hizmette bir kabile diğerinden geri kalmak istemiyordu. Evsliler Ka'b b. Eşref'i öldürünce, Hazrec de Resûlullah'ın geride kalan düşmanları için harekete geçmek istedi ve Ka'b gibi düşmanlık edenleri araştırmaya başladı. Neticede Hazreciler Yahudi Ebû Râfi' Sellam b. Ebû'l-Hukayk'ın böyle olduğuna kanaat getirdiler ve onun ortadan kaldırılması için Resûlullah'tan izin istediler.⁶

Resûlullah, Ebû Râfi'in öldürülmesi için Hazrec'ten bir grubu görevlendirdi. Bunlar Hazrec'in Benu Seleme kolundan olup sahâbeden Ebû Katâde Hâris b. Rib'î, Mesud b. Sinan, Esved b. Huzai ve Abdullah b. Üneys'di. Resûlullah, bu ekibin başına yine Hazrec'den olan Abdullah b. Atik'i tayin etti.⁷

Ebû Râfi', Resûlullah'a karşı Ahzab⁸ diye bilinen orduları harekete geçiren kimsedir. Bu adam insanları Resûlullah'a karşı kıskırtıyor, ona düşmanlık yapıyordu.⁹ Hayber'de bir kalede ikamet etmekteydi ve Resûlullah'a sözleriyle eziyet veriyordu.¹⁰

Hz. Peygamber'den gerekli iznin alınması üzerine yukarıda saydığımız isimler eylemlerini gerçekleştirmek için yola çıktı. Hz. Peygamber bunları uğurlarken kadın ve çocukların öldürülmemesini özellikle emretti.¹¹ Rivayetlere göre öldürme planını uygulamak için harekete geçen bu

¹ Ebû Davud, *Sünnet*, 13.

² Taberî, *Tarih*, s. 367; İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 213

³ İbn Sa'd, *Tabakat*, IV, 289; Taberî, *Tarih*, s. 367; İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1564

⁴ İbn Sa'd, *Tabakat*, IV, 289; Taberî, *Tarih*, s. 367.

⁵ Taberî, *Tarih*, s. 367.

⁶ İbn Hişam, *es-Sire*, s. 527; Taberî, *Tarih*, s. 369; İbn Kesir, *el-Bidâye* I, 522.

⁷ İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 32; Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbu'l-eşraf*, nşr. Süheyl Zekkar-Riyaz Ziriklî, Beyrut: Darü'l-Fikr 1996, I, 371; Taberî, *Tarih*, s. 369; İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 581; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe*, III, 307.

⁸ Bununla hendek savaşı kastedilmiş ve buna Kureys'in yanı sıra Yahudiler, Gatafanlılar ve daha birçok kabile katıldığı için gruplar/partiler anlamında "Ahzab" denmiştir.

⁹ İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 32; Belazuri, *Ensab*, I, 371; Taberî, *Tarih*, s. 369; İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 571.

¹⁰ Taberî, *Tarih*, s. 369; İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 522; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe*, III, 307.

¹¹ İbn Hişam, *es-Sire*, s. 527; Taberî, *Tarih*, s. 369; İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 522.

sahâbilerin Ebû Râfi'in evine gittikleri, her kapıdan geçtiklerinde o kapıları arkadan kilitledikleri, hanımından Ebû Râfi'in yerini sordukları, yerini tespit ettikten sonra ailesi üzerine evin kapısını kilitleyip Ebû Râfi'e kılıç darbeleriyle vurdukları ve kadının bağırması üzerine orayı terk ettikleri aktarılmıştır. Rivayete göre sahâbiler, kadını vurmak için kılıçlarına sarıldığında Hz. Peygamber'in kadın ve çocukların öldürülmemesi emrini hatırlayıp vazgeçmişlerdi. Kadının çığlığı üzerine oradan uzaklaşıp kaçan sahâbiler saklandılar. Daha sonra Ebû Râfi'in kesin şekilde öldüğünden emin olmak için içlerinden birini yabancı bir kimse kılığında gönderip insanların arasına karışmasını istediler. Bunu yaparak Ebû Râfi'in kesin olarak öldüğüne kani oldular.¹

Taberî'de verilen rivayette öldürme işini Abdullah b. Atik'in tek başına yaptığı aktarılmıştır. Rivayete göre Abdullah arkadaşlarını yanına alarak Hayber'e, Ebû Râfi'in bulunduğu kaleye doğru hareket etti. Kaleye vardıklarında Abdullah, arkadaşlarına beklemelerini söyledi ve kalenin kapısına doğru yöneldi. Vakit gün batımıydı. Abdullah "Belki kaleye bir giriş fırsatı bulurum" diye düşünüyordu. Kalenin kapısına yaklaşınca ihtiyacını gideriyor gibi yapıp elbisesine büründü. Kale kapıcısı Abdullah'ı fark edince onu kalede oturan biri zannedip "Ey Allah'ın kulu, kapıyı kapayacağım, girmek istiyorsan gir!" diye seslendi. Abdullah bu çağrıyı fırsat bilerek içeri girdi. Kapının iç tarafında تنها bir yere gizlendi. Kapıcı kimsenin olmadığından emin olunca kapıyı kapatıp anahtarı da kapının çivisine astı. Abdullah anahtarı aldı ve kapıyı açtı. Fakat kapıyı açık halde bıraktı. Sonra yine saklandı. Ebû Râfi, kalenin üst tarafında dost ve yakınlarıyla sohbet eder eğlenirdi. Sohbet bitince herkes dağılır ve evine çekilirdi. Abdullah kalenin yukarı tarafına çıkıp her kapıdan geçerken arkadan sürgüledi ve bunu da şayet öldürme sırasında Ebû Râfi'in adamları onun sesini duyarlarsa içeri girmelerini engellemek için yaptı. Abdullah, çok geçmeden Ebû Râfi'in yatmakta olduğu odayı tespit etti ve karanlıkta kendisini tespit edemediği için seslenmek zorunda kaldı. Ebû Râfi' onun sesine "Kim o?" diye karşılık verince, Abdullah sesin geldiği yöne doğru giderek kılıç darbelerini indirmeye başladı. Telaşlı olduğu için tam başarılı olamadı. Bu arada Ebû Râfi' çığlık attı. Abdullah bunun üzerine dışarı çıkıp sofada biraz bekledi ve tekrar içeri girdi. Abdullah ona, "Ey Ebû Râfi' bu çığlık da nedir?" deyince, birisinin kılıçla kendisini vurduğunu söyledi. Bu anı fırsat bilen Abdullah ikinci darbesini indirdi ve ardından da kılıcını onun karnına saplayarak öldürdü. Hızlı bir şekilde geri dönerek tek tek kapıları açıp kaçmaya başladı. Kaçarken merdivenlerin bitmiş olduğunu zannederek aşağı düştü ve bacağını kırdı. Sarığıyla bacağını saran Abdullah, bir müddet kale kapısında bekledi. Onu kesin olarak öldürdüğünü anlayınca kadar oradan

¹ İbn Hişam, *es-Sire*, s. 528; Taberî, *Tarih*, s. 370.

ayrılmadı. Nihayet seher vaktinde Arapların adeti olduğu üzere bir adam kalenin yüksek bir yerine çıkıp Ebû Râfi'in öldüğünü haber verince işi başarıyla gerçekleştirdiğine kani oldu ve oradan ayrıldı. Arkadaşlarının yanına geldi ve öldürdüğünü haber verdi. Sonra da Resûlullah'ın yanına gitti. Resûlullah, onun bacağını sıvazladı ve o da bacağını hiç kırılmamış gibi hissetti.¹ Bu ikinci rivayette görüldüğü üzere hadisenin gece vaktinde vuku bulduğu aktarılmıştır. Taberî'deki üçüncü bir rivayette de Abdullah b. Atik ve Abdullah b. Üneys'in bu işi müşterek yaptıkları aktarılmıştır. Bu hadise hicretin 5. yılında olmuştur.² Abdullah b. Atik'in İbrance'yi konuşabiliyor olması bu işte başarılı olmasında önemli bir etken kabul edilmiştir.³ Rivayete göre Abdullah b. Atik Ebû Râfi'i öldürürken tanınmasın diye sesini değiştirme yoluna gitmiştir.⁴

Ebû Râfi'i öldüren timde yer alan sahâbiler hakkında verilen malumatta şu bilgilere rastlıyoruz: Abdullah b. Atik, Ensârdan olup Uhud savaşına katılmıştır. Hicri 12 yılında vuku bulan Yemame savaşında şehit düşmüştür. Resûlullah'tan hadis rivayet etmiş bir sahâbîdir.⁵ Abdullah b. Üneys, Akabe biatine katılmış olan sahâbîlerdendir. Bütün savaşlara iştirak etmiştir. Benü Seleme'ye ait putların kırılması için görevlendirilen ekipte yer almıştır. Mısır ve İfrikiye'de bulunmuş, Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmiş, hicri 80 yılında vefat etmiştir.⁶ İbn Kesir, onun için "*Meşhur sahâbîdir*" demiştir.⁷ Ebû Katâde b. Hâris b. Rib'i, Hz. Peygamber'in meşhur ashabındandır. "*Resûlullah'ın atlısı*" lakabıyla tanınan Ebû Katâde, seriyye komutanlığı yapmış, Uhud ve sonrasında vuku bulan savaşlara Hz. Peygamber'le beraber iştirak etmiştir. Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmiş, Kufe'de 54 yılı sonunda vefat ettiği rivayet edilmiştir. Bu bilginin yanı sıra Medine'de vefat ettiğine dair bir rivayet de vardır. Bu rivayetler dışında onun Yemâme savaşında şehit düştüğü de aktarılmıştır.⁸ Kufe'de cenaze namazını Hz. Ali'nin kıldırıldığı belirtilmiştir.⁹ Mesud b. Sinan. Bu sahâbi, Hz. Ali ile beraber bir seriyyeye katılmış ve sancaktarlık yapmıştır.¹⁰

III. Asma bt. Mervân el-Yehudiyye'nin Öldürülmesi

¹ Taberî, *Tarih*, s. 369.

² İbn Hişam, *es-Sire*, s. 528; Taberî, *Tarih*, s. 370.

³ Fethullah Zengin, "Hz. Peygamber'in Devletleşme Çalışmalarına Ensâr'ın Askeri Katkısı," *İnönü Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, Güz 2012/3(2), s. 188.

⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 572.

⁵ İbn Sa'd, *Tabakat*, IV, 349; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe*, III, 307

⁶ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe*, III, 178; İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 742; Fethullah Zengin, *Ensâr Kitabı*, s. 89.

⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 582.

⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1235.

⁹ İbn Sa'd, *Tabakat*, IV, 430; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe*, VI, 245.

¹⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1235.

Asma, İslâm'a ve Müslümanlara dil uzatan Yahudi bir kadındı. İnsanları Müslümanlara karşı tahrik edip eziyette bulunuyordu. Resûlullah hakkında kötü konuşur, İslâm'ı ve Müslümanları ayıplar bu konuda şiir söylerdi. Sahabeden Umeyr b. Adıyy'e onun sözleri ulaşınca dedi ki: *"Allah'a yemin olsun ki Medine'ye gittiğimde benîm onu öldürmem gerekir."* Müslümanlar o sırada Bedir gazvesindeydiler. Umeyr Bedir gazvesine katılamamıştı. Resûlullah Medine'ye geldiğinde Umeyr bu kadını öldürmek için izin istedi ve o da verdi. Umeyr geceleyin kadının evine yöneldi ve hicri 2. Yılda Ramazan'ın bitimine beş gece kala onu öldürdü ve doğruca Resûlullah'ın yanına geldi. Resûlullah ona, *"Asma'yı öldürdün mü?"* diye sorunca, *"Evet"* dedi.¹ Bu kadın Medine'de Benî Hatme'den bir adamla evliydi. Umeyr onu öldürünce Resûlullah *"Bu konuda artık iki keçi tolaşmaz"*² sözünü söyledi ve bu da darb-ı mesel haline geldi. Bu kadının öldürülmesiyle ilgili olarak kaynaklarda detay verilmemiştir.³ Onun öldürülmesi İslâm'ın Medine'de o günden sonra daha fazla izzet bulmasına vesile oldu. Bu işi gerçekleştiren Umeyr, Resûlullah zamanında vefat etmiştir.⁴

IV. Hâlid b. Nübeyh el-Anzî'nin Öldürülmesi

Bazı kaynaklarda bu müşriğin Süfyân b. Hâlid b. Nübeyh el-Hüzeli el-Lihyânî olduğu da aktarılmıştır.⁵ Abdullah b. Üneys onu Arafat yakınlarında bulunan Urene'de öldürdü. Bu öldürme eylemi hicri 3. yılın son ayında gerçekleşti.⁶ Resûlullah'ın, bu adamın öldürülmesi için Abdullah b. Üneys'i tek başına görevlendirdiği bilinmektedir.⁷ Bu da Abdullah'ın ikinci öldürme eylemi olmuştur. Çünkü daha önce Ebû Râfi'i öldüren ekipte de yer almıştı. Abdullah yola çıkmadan önce Resûlullah'a, bu adamı kendisine tanıtmayı için talepte bulundu. O da *"Onu gördüğünde korkar, ürker ve şeytanı hatırlarsın"* dedi. Abdullah bunun üzerine Hz. Peygamber'den düşmana karşı yalan söyleme hususunda izin isteyince o da bu izni verdi. Abdullah, Lihyân kabilesinin yaşadığı mıntıkaya gitti ve onu buldu. Abdullah, Resûlullah'ın aleyhinde konuşarak adamın sevgisini celp etti. Bu arada Abdullah tanınmamak için kılık-kıyafetini de değiştirmişti.⁸ Onunla bir müddet kaldıktan sonra insanların istirahatete çekildikleri sırada gece

¹ Belâzurî, *Ensab*, I, 486.

² Bu söz, "Artık bu mesele için iki kişi dahi olsa karşı karşıya gelmez ve mesele hal olmuştur" anlamına gelmektedir.

³ Belâzurî, *Ensab*, I, 487; İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1011.

⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 1011; bk. Zekeriyâ Güler, "Umeyr b. Adı", *DİA*, XLII, 148.

⁵ Bk. Ebû Davud, I, *Salât*, 289; Nesai, *Tahrim* 1; İbn Mace, *Diyat*, 34. İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 50.

⁶ Belâzurî, *Ensab*, I, 374; Ebû Nuaym el-İsbehani, *Tarihu İsbehan*, Beyrut 1990, I, 231, İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 582.

⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 742; İ. Lütfü Çakan, "Abdullah b. Üneys el-Cüheni," *DİA*, I, 140.

⁸ Belâzurî, *Ensab*, I, 378.

vaktinde fırsatını bulup öldürdü. Abdullah, eylemini gerçekleştirdikten sonra saklandı ve gizlice Medine'ye ulaştı. Resûlullah'a, yaptığı eylemin başarıyla sonuçlandığını söyleyince Resûlullah ona esasını hediye etti. Bu işin on sekiz gün sürdüğü belirtilmiştir.¹ Bu hadiseyle ilgili olarak hadis kaynaklarımızda "Düşmanı takip eden kimse namazı nasıl kılar?" başlığıyla verilen bölümde şu rivayet aktarılmıştır: Abdullah b. Üneys dedi ki: "*Resûlullah beni Arafat ve Urene vadileri tarafında bulunan Hâlid b. Süfyân el-Hüzeli'ye gönderdi ve "Git onu öldür!"*" buyurdu. O adamı gördüm ve bu arada ikinci namazı vakti girmişti. Kendi kendime, "*Şayet bununla uğraşırsam namazım geçer*" dedim. İma ile namazımı kılıp ona doğru yürüyüp gittim. Kendisine yaklaşıncaya bana, "*Sen kimsin?*" diye sordu. Ben de "*Araplardan biriyim, işittiğime göre şu peygamber denen adama karşı eleman topluyormuşsun*" dedim. O da "*Evet*" karşılığını verdi. Onunla bir süre yürüdüm. Fırsatını bulunca kılıcımla üzerine atıldım. Ruhu cesedinden ayrıldı.² Görüldüğü üzere Abdullah, bu şekilde görevini başarıyla sonuçlandırmıştır.

V. Ebû Afek'in Öldürülmesi

Medine'de Amr b. Avfoğullarından olan Ebû Afek adında yaşlı birisi, Resûlullah'ın Medine'ye hicretinden sonra İslâm aleyhinde şiirler söylüyor, bu şekilde insanları Resûlullah'a karşı kışkırtıp kin ve düşmanlığını alenen ortaya koyuyordu. Yaşı yüz yirmiye dayanmış olan bu adamı sahabeden Sâlim b. Umeyr öldürdü.³ Öldürme hadisesi şöyle gerçekleşti: Sâlim, Bedir'den dönerken doğruca Ebû Afek'in evine geldi ve o sırada bu adam, Benî Amr b. Avf mahallesinde bulunan evinin avlusunda uyumuş haldeydi. Onu orada vurdu. Adam vurulduğu sırada kılıcın sıcaklığını hissedince kötü bir çığlık attı. Adam orada öldü. Yanına toplanan bazı kimseler onu defnettiler. Sâlim izini kaybettirdi ve adamları Ebû Afek'i kimin öldürdüğünü bilemediler. Bu adam büyük bir kabilenin lideriydi.⁴

Bu işi gerçekleştiren sahâbîye gelince, Sâlim b. Umeyr Ensârdan olup Bedir ehliindedir. Uhud ve Hendek dâhil olmak üzere Resûlullah'ın yanında tüm savaşlara katılmıştır. Tebuk seferine katılmadığı için gözyaşları döküp "*ağlayanlar*" olarak bilinen yedi kişiden biridir. Ölüm tarihi bilinmemekle beraber Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilafeti zamanında vefat ettiği aktarılmıştır.⁵

Sonuç

¹ İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 50-1; İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 573.

² Ebû Davud, *Salat*, 289; Nesai, *Tahrim* 1; İbn Mace, *Diyat*, 34.

³ İbn Sa'd, *Tabakat*, III, 553.

⁴ Belâzurî, *Ensab*, I, 487.

⁵ İbn Sa'd, *Tabakat*, III, 553; İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 467.

Resûlullah, yirmi üç yıllık daveti sırasında İslâm davası önünde set olmaya çalışanların öldürülmesi gibi tehlikeli bir işte bazı sahâbîleri görevlendirmiştir. Bu sahâbîler görevlerini hiç korkmadan ifa etmişler, İslâm'ın yayılması yolunda engellerin bertaraf edilmesi uğruna büyük fedakârlıklar göstermişlerdir. Bu işi gönüllü olarak yapmışlardır. Bu şekildeki her bir faaliyetin gerçekleştirilmesindeki hedef, İslâm'ın azılı düşmanlarından birini ortadan kaldırmak olmuştur ve yapılanlar, planlı birer öldürme eylemidir. Bununla bir manada düşmanlara gözdağı da verilmiştir. Yapılan bu eylemlerle küfrün elebaşlarının ortadan kaldırılması/susturulması esas alınmış ve bunda başarılı olunmuştur.

Resûlullah'a düşmanlık edip hakkında kötü konuşanlar arasında müşriklerden olan Hâlid b. Nübeyh el-Anzî ve Ebû Afek hariç diğerlerinin ortak özellikleri Yahudi olmalarıdır. Zira Medine'de ona en fazla düşmanlık edenler Yahudiler oldular. Münafıkların aksine bu işi alenen yaptılar. Bunlar İslâm'a düşmanlık etme, Müslümanlara dil uzatma ve başkalarını Müslümanlar aleyhinde kışkırtma suçundan öldürülmüşlerdir. Yahudiler Medine'de oturdukları ve Müslümanlarla aralarında birlikte yaşamaya dair bir sözleşme bulunmasına rağmen Resûlullah aleyhine insanları kışkırtma gibi bir cesareti gösterebilmişlerdir. Bu da ortadan kaldırılmalarında en büyük sebep olmuştur. Zira sergiledikleri tavır Müslümanlarla aralarındaki sözleşmeye ihanet olarak kabul edilmiştir. Öldürülen üç Yahudi'den biri kadın olmuştur.

Sahâbîler öldürme eylemlerini gerçekleştirmeden önce bazı taktikler uygulamışlardır. Bunlar düşmanın güvenini kazanma, bu hususta gerekirse Resûlullah hakkında kötü konuşma ve karşı tarafla arada sıcaklığın oluşması için sohbet etme ve şiir okuma gibi güven telkin edici taktiklerle yapılmıştır. Ebû Nâile, Ka'b'a şiirler okurken bir taraftan da Resûlullah'ın aleyhinde konuşmuştur. Aynı şekilde Abdullah b. Üneys de Resûlullah'ın aleyhinde konuşmuştur. Bu şekilde karşı tarafın şüpheye düşmesine mahal bırakılmamıştır. Bunlar Resûlullah'ın bilgisi dâhilinde olmuştur. Öldürme işini üstlenen bu sahâbîlere Resûlullah bu izni bizzat kendisi vermiştir. Çünkü düşmanın güveninin temin edilmesi için böyle bir yol gerekli görülmüştür. Yeri geldiğinde Ka'b örneğinde görüldüğü üzere karşı tarafın duyguları okşanmıştır.

Yapılan beş öldürme eyleminin ikisi ekip halinde gerçekleştirilmiştir. Fakat öldürmeler ve kurulan planlar daha çok ferdi olmuştur. Ka'b b. Eşref'in öldürülmesinde işi planlayan Ebû Nâile Selkan b. Sellâme, Ebû Râfi'de ise Abdullah b. Atik olmuştur. İki farklı eyleme katılan sahâbî Abdullah b. Üneys olmuştur. O, Ebû Râfi'in öldürülmesi için oluşturulan ekipte yer aldığı gibi Hâlid b. Nübeyh'i öldürme eylemini de tek başına gerçekleştirmiştir.

Sahâbîler öldürme hadisesinin ardından saklanıp düşmana yakalanmama gibi bir başarıya da gerçekleştirmişlerdir.

Öldürme eylemlerinde yer alan sahâbî sayısı toplam on üç kişi olmuştur ve bunların hepsi Ensâr arasından seçilmiştir. Bunda da öldürülecek olanların biri hariç, diğerlerinin muhtemelen Medinelî olması etkili olmuştur. Bu eylemler için herhangi bir muhacir görevlendirilmemiştir. Bu işte ön sırada yer alanlar sahâbenîn önde gelenleri arasından seçilmiştir ve çoğu Bedir ehlinden olmuştur.

Eylemleri gerçekleştirme anı için daha çok gece vakti tercih edilmiştir. Çünkü kimselerin onları görmemesi, tanınmaması ve saklanabilmeleri için bu vakit gerekli görülmüştür. Nitekim Ka'b b. Eşref'in hanımı, onun gecenin vaktinde çıkmasının doğru olmadığını söyleyerek günün tehlikeli anına işaret etmiştir. Hatta başkalarıyla savaş halinde olan birisinin böyle bir vakitte çıkmasının hiç doğru olmadığını söylemiştir.

Öldürme hadisesinin gerçekleştiği tarihler ve sahâbîlerin ölüm tarihleri göz önüne alındığında bu işin genç sahâbîlere yaptırıldığı görülmektedir. Bu işte en tehlikeli olanı Abdullah b. Atik yapmıştır. Yahudilerin evinin içine kadar girerek kendisini ciddi bir tehlikeye atmıştır. Yakalanıp öldürülme riskini göze alabilmiştir.

Resûlullah yapılan bu öldürme eylemlerini takip ve kontrol etmiştir. Çünkü sahâbîler direkt olarak onun yanına gelmişler ve o da yaralı sahâbîlerle yakından ilgilenmiş, işin akibetini sormuştur. Bu eylemler sırasında bir sahâbî yaralanmış biri de ayağını kırmıştır. Resûlullah ekipleri bizzat kendisi uğurlamış ve başarılı olmaları için dua etmiştir.

İslâm'a düşmanlıkta başı çeken bu kimselerin öldürülmesi Müslümanlar açısından büyük bir başarı olmuştur. O günden sonra Müslümanlar aleyhinde konuşmaya teşebbüs edilememiştir. Yahudiler bu öldürmelerden sonra kendilerini güvende hissedememişlerdir.

Kaynakça

- ALGÜL, Hüseyin, *İslam Tarihi*, I-IV, İstanbul: Gonca Yayınevi 1986.
 BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbu'l-eşraf*, I-XIII, nşr. Süheyl Zekkar-Riyaz Zirikî, Beyrut: Darü'l-Fikr 1996.
 BUHÂRÎ, İsmail b. İbrahim, *Sahih*, I-VIII, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
 ÇAKAN, İ. Lütfü, "Abdullah b. Üneys el-Cüheni," *DİA*, İstanbul 1998, I, 140.
 EBÛ DAVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları 1992.
 EBÛ NUAYM EL-İSBEHANÎ, *Tarihu İsbehan*, Beyrut 1990.
 GÜLER, Zekeriya, "Umeyr b. Adi," *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 148.

- İBN ABD'İLBER, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, I-IV, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire ty.
- İBNÜ'L-ESİR, İzzüddin, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, I-VII, y.y. 1970.
- İBN HACER, Şihabuddin Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Darü'l-Efkâr ed-Devliyye, Lübnan 2004.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, nşr. Mustafâ es-Sekkâ v.dğ. Beyrut: Darü'l-Maarif 2004.
- İBN İSHAK, Muhammed, *Siyer*, yayına haz. Muhammed Hamidullah, İstanbul: Düşün Yayınları 2012.
- İBN KESİR, İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-II, Darü'l-Efkari'd-Devliyye, Lübnan 2004.
-, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, byy. Darü Taybe, 1999.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid (277/887), *Sünen*, I-II, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbakî, İstanbul: Çağrı Yayınları 1992.
- İBN SA'D, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-XI, trc. ed. Adnan Demircan, İstanbul: Siyer Yayınları 2004.
- İBN SEYYİDİNNAS, Muhammed el-Ya'meri, *Uyunu'l-eser fi fununi'l-meğazi ve's-şemail ve's-siyer*, Dimaşk, thz.
- KAPAR, M.Ali, "Ka'b b. Eşref," *DİA*, XXIV, 3.
- KURNAZ, Yasin, *Muhammed b. Mesleme Hayatı ve Şahsiyeti*, Selçuk Ün. Sosyal Bilimler Ens. Konya 2008.
- MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahih*, I-III, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbakî, İstanbul: Çağrı Yayınları 1992.
- ŞAHYAR, Ataullah, "Muhammed b. Mesleme," *DİA*, V, 555.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-ümem ve'l-müluk (Tek Cilt)*, Darü'l-Efkar ed-Devliyye, Lübnan 2004.
- ZENGİN, Fethullah, *Ensâr Kitabı "İslam Tarihinde Ensâr"*, İstanbul: Ensâr Neşriyat 2015.
-, "Hz. Peygamber'in Devletleşme Çalışmalarına Ensâr'ın Askeri Katkısı," *İnönü Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, Güz 2012/3(2).

OSMANLI DÖNEMİNDE İLMÎ TEFSİR GELENEĞİNİN OLUŞMAMASININ SEBEPLERİ ÜZERİNE

Prof. Dr. Ali BAKKAL*

Atıf@ Bakkal, A.(2017, Osmanlı Döneminde İlmî Tefsir Geleneğinin Oluşmamasının Sebepleri Üzerine, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 37, s. 133-152.

Özet

Tefsir tarihinde ilmî tefsir, her ilmin Kur'an'da bir esası olduğu görüşünde olan Gazâlî ile başlamış, Fahreddin er-Râzî tarafından geliştirilerek tefsire taşınmıştır.

Osmanlı bilim zihniyeti, sosyal hayat anlayışı açısından daha esnek bir sisteme sahip olan Hanefî fıkhı, müsbet ilimlere daha açık olan vahdet-i vücud tasavvuf düşüncesi, felsefeyi içselleştirmiş olan kelâm anlayışı ve Merâğa - Semerkent matematik-astronomi okullarına dayanır. Bu tarihsel kökler ilmî tefsirin gelişmesi için son derece müsait bir ortam sağlamış olmakla birlikte şu sebeplerden dolayı ilmî tefsire ciddi bir yöneliş olmamıştır: Dinî ve aklî ilimlerde zirvede bulunan ve Osmanlı âlimlerini pek çok konuda etkilemiş olan Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin (ö.710/1311) *Fethu'l-Mennân* adlı kırk ciltlik tefsirinde ilmî tefsire önem vermemesi; medreselerde *el-Keşşâf* ve *Envârü't-Tenzîl*'in okunması sebebiyle tefsirde Zemahşerî ve Beydâvî geleneğinin yerleşmesi; tabiat ve fen bilimleri alanında yüksek bilgi sahibi müderrislerin müstakil tefsir yazmamaları; müstakil tefsir yazan âlimlerin genellikle tabiî bilimler alanında eser vermeyen müelliflerden olması; şerh-hâşiye geleneğinin yerleşmesi sebebiyle tabiî bilimler alanında yetişmiş olan bilginlerin de yaptıkları hâşiyelerde metne bağlı kalmaları; tasavvuf geleneğinin müfessirleri daha çok işârî tefsire yönlendirmesi; Osmanlı'da müsbet ilimlerin erken zamanda gerilemeye başlaması... Osmanlı'da ilmî tefsir, ancak on dokuzuncu yüzyılın sonlarında canlanmaya ve gelişmeye başlamıştır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, ilmî tefsir, Osmanlı'da tefsir, Kur'an'da fen bilimleri.

* Akdeniz Üniversitesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, alibakkal@akdeniz.edu.tr

On Reasons Not Being Scientific Exegesis Tradition In Ottoman Period

Abstract

Scientific exegesis began with Ghazali's opinion in which every lore has a basis in Quran in the history of exegesis and it was transmitted by developing by Fakhr ad-Din ar-Razi

Ottoman science mentality is based on Hanafi fiqh which has a flexible understanding system about social life and it is based on the idea of mysticism that is wahdatu'l-wujud which is more open to positive science and it is based on Kalam understanding that is internalized philosophy and it is based on Meragi - Samarkand astronomy school.

Although these historical roots created a favorable environment for developing scientific commentary, there was no a serious orientation on scientific commentary because of the following reasons:

Kutbuddin-i Shirazi (d.710/1311) who influenced the Ottoman scholars who are at the peak of religious and rational sciences did not regard commentary in his book *Fath al-Manan* that has forty volume; because the books *al-Kashaf* and *al-Anvar al-Tanzil* were used as main resources, there was a tradition of Zamakhshari and Baydawi in commentary; scholars who has higher knowledge on nature and science did not write any separate commentary; the scholars who wrote any separate commentary were the authors who did not generally study on natural sciences; because of the tradition of commenter-annatation, the scholars who grew up in natural sciences areas were also depend on the text in their PostScripts; the tradition of mysticism oriented exegetes to exegesis of Isara; positive sciences began to decline early in the Ottoman Empire... Scientific commentary in the Ottoman Empire began to revive and develop at the end of the 19th century.

Key Words: Ottoman, scientific commentary, commentary in the Ottoman, science in Quran

Giriş

Kur'an âyetlerinin tabiat ve fen bilimleri ışığında yorumlanması faaliyetine ilmî tefsir denilmektedir. Miladî 832 yılında Halife Me'mûn'un kurduğu Beytülhikme yoluyla Yunanca eserlerin sistemli bir şekilde tercüme edilmesinden önce İslâm âlimleri, bazı âyetlerde geçen yeryüzü, gökyüzü, yıldızlar, yağmur, bulut ve şimşek gibi kavramları bu nesnelerin dış görünüşlerine göre anlamışlar ve lafzî zahirî anlamına göre tefsir etmişlerdir.¹ Tercüme faaliyetleri yoluyla felsefe ve tabii ilimlerin İslâm dünyasında yerleşmesinden sonra tefsir alanında da bu bilgilerden faydalanma düşüncesi ortaya çıktığı bilinir. Bu düşünceyi eserlerinde dile getiren ilk âlim Gazâlî (ö.505/1111) olmuştur. O'na göre dinî ilimler taklit yolu ile peygamberlerden alınan ilimlerdir. Her ne kadar müsbet ilimlere ihtiyaç varsa da, kalbin selamete ermesi için yalnız aklî ilimler kafi gelmez; manevî hastalıklardan kurtulmak için mutlaka dinî ilimlere ihtiyaç vardır. Aklî ilimler de dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayrılır. Dünyevî ilimler; tıp, riyâziye, cebir, geometri, astronomi ve diğer teknik ilimlerdir. Uhrevî ilimler; kalbin hallerini, amellerin afetlerini, Allah'ın zat ve sıfat gibi ilimlerdir. Aklî ve naklî ilimleri bir araya toplamak herkese nasîb olmaz. Bu ancak insanların dünyevî ve uhrevî işlerini idare edecek olan peygamberlere nasîb olur.² Gerçek bilgin Peygamber'e vâris olan âlimdir. Dolayısıyla gerçek âlimin dünyevî ve uhrevî ilimler arasındaki dengeyi kurması gerekir. Yine ona göre "*Kelâm ilminin içine aldığı faydalı deliller, Kur'an ve Hadîs'te mevcuttur.*"³ Bu mânada Kur'an bütün ilimlerin esasıdır. Diğer taraftan her ilmin esasının Kur'an'da bulunduğu dair düşünceyi tefsire taşımak, Gazâlî'den yüz sene sonra gelen Fahreddin er-Râzî'ye (ö.606/1209) nasib olmuştur.⁴ Şüphesiz bu mahareti gösterebilmek için dinî ilimlerin yanı sıra aklî ilimleri de çok iyi bilmek gerekir.

Osmanlı dönemine gelindiğinde bilim zihniyetinin tarihsel kökleri açısından ilmî tefsir için çok müsait bir ortam bulunmakla birlikte, bu dönemde bir ilmî tefsir geleneği oluşmamıştır. Osmanlı'da ciddi anlamda ilmî tefsirle karşılaşmak için yirminci asrın başlarına kadar beklemek gerekmiştir.

A. Osmanlı Bilim Zihniyetinin Tarihsel Kökleri

Siyasî ve içtimâî açıdan Osmanlı Devleti, Anadolu Selçuklu Devleti'yle Beylikler'in tabii bir devamı olduğundan, klasik dönem ilim

¹ Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerîm ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1982, s. 21.

² İmam Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, (çev. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 1974, III, 38-40.

³ Gazâlî, *İhya*, I, 61.

⁴ Kırca, *Kur'an-ı Kerîm ve Modern İlimler*, s. 52, 288-289.

zihniyeti, kendisinden önceki İslâm medeniyetinin bütün renklerini ihtiva eder. Ancak bu durum, farklı zamanlarda değişik görüşlerin ön plana çıkmasına engel olmamıştır.¹ Osmanlı'da din, bilim, sosyal hayat, siyaset, edebiyat ve san'at iç içe unsurlardı. Bunun bir neticesi olarak din ile bilimi birbirinden ayırmak mümkün değildi. Bilim zihniyetini de temelde bu iki unsur oluştuyordu. Bunları biraz daha açtığımızda Osmanlı bilim zihniyetinin tarihsel köklerini şu beş husustan oluştuğunu söyleyebiliriz: Vahdet-i vücudçu tasavvuf düşüncesi, Hanefî fıkhi, Felsefî kelâm anlayışı, Merâğa matematik-astronomi okulu, Semerkant matematik-astronomi okulu.

1. Vahdet-i Vücutçu Tasavvuf Düşüncesi

Tasavvufta vahdet-i vücut anlayışını ilk olarak teorileştiren kişinin Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) olduğu nakledilir. Bu düşüncenin ondan sonraki en önemli temsilcisi ise üvey oğlu ve öğrencisi Sadreddin Konevî (ö.673/1274)'dir. Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî (ö.672/1273) Şam'da uzun müddet Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ile sohbet ettiği gibi, Sadreddin Konevî'nin de yakın dostu bilinen bir husustur. XIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Selçuklu başşehri Konya'da Sadreddin Konevî ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin tasavvuf alanındaki eserleri hem Anadolu'ya hem Anadolu'nun dışına ciddi etkilerde bulunmuş; bu dönemde yetişen din âlimlerinin büyük çoğunluğu vahdet-i vücut görüşünü benimsediklerini açıklamışlardır.

Osmanlılar'da ilk medrese miladî 1331 yılında İznik'te kurulmuş, başına da Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimseyen Ekberiyeye mektebinin önemli bir temsilcisi olan Dâvûd-i Kayserî (ö.751/1350) getirilmişti.² Davûd-i Kayserî'nin en önemli hocaları, Sadreddin Konevî'den tasavvuf öğrenmek için Konya'ya gelen Abdürrezzâk el-Kaşânî (ö.736/1329) ile Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde Konya kadısı olan ve Mevlânâ'nın ölümünde onun cenaze namazını kıldıran Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) idi.³ Osmanlılar, dengeli yönetim anlayışları sayesinde tekke çevreleriyle medrese çevrelerinin yakınlaşmasını sağlamış ve tasavvuf düşüncesini Osmanlı medrese kültürü bünyesine sokmuş bulunuyorlardı. İlk şeyhülislâmlık makamına⁴ da İbnü'l-Arabî'den oldukça etkilenmiş olan, kaynaklarda ayrıca Ebheriyeye (Evhadiyye) ve Rifâiyeye tarikatlarından hilâfet aldığı ve Zeyniyye tarikatına intisap ettiği kaydedilen Molla Fenârî (ö.

¹ İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlılar – İlim ve Kültür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2007, XXXIII, 548.

² Mehmet Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 33.

³ Mustafa Çağrı, "Sirâceddin el-Urmevî", *DİA*, XXXVII, 262-63.

⁴ Fenârî'nin ilk şeyhülislâm olarak anılması, payitaht müftülük makamının XVI. yüzyılın ortalarında ulaştığı kurum hüviyetiyle kelimenin kazandığı "devletin bütün ilmiye sınıfının resmî mercii" anlamında düşünülmemelidir.

834/1431) tayin edilmişti.¹ Devletin bu tercihi toplumda mutasavvıf âlim tipinin yaygınlaşmasını sağlamıştır.²

2. Hanefî Fıkhı

Osmanlılar'da mahkeme uygulamaları, medrese müfredatı ve dinî kurumlar ağırlıklı biçimde Sünnî-Hanefî anlayışa göre düzenlenmiştir. İlmiye teşkilatını bu şekilde düzenleyip yerleştiren kişi de Molla Fenârî (ö. 751-834//1350-1431) olmuştur. Bu düzenlemeye göre Hanefî mezhebi, devletin resmî mezhebi olmakla birlikte, başka mezheplere mensup olan bölgelerde o bölge halkının mezhebine göre fetva verilir ve medrese eğitimi yapılırdı. Nitekim doğu medreselerinin çoğunda Şâfiî fıkhının tedris edilmesi devam etmiştir.

3. Felsefî Kelâm Anlayışı

Osmanlı, Sünnî kelâm ekolünün takipçisi olmuştur. Sünnî kelâmın mütekaddimîn dönemi Eş'ariyye'de Gazâlî (ö. 505/1111), Mâtürîdiyye'de Ebü'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115) ile sona erer. Müteahhirîn devri kelâm ekolünü başlatan Gazâlî, ilk önce klasik mantığı İslâm ilimleri arasına almış, sonra akaidle örtüşmeyen felsefî görüşleri eleştirmek amacıyla bu disipline ağırlık verdi ve tasavvufla kelâmı uzlaştırmaya çalışmıştır. Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve Kâdî Beydâvî gibi Gazâlî'den sonra gelen kelâmcılar onun başlattığı yenilikleri benimseyip bunları daha ileri boyutlara taşıyarak kelâm ilminde yeni felsefî bahisler açmışlar ve kelâm ilmini felsefleştirmişlerdir.³

Esasen Osmanlı kelâmının, kesintisiz olarak, ansiklopedik bir İslâm bilgini olduğu kadar bir felsefe, mantık, matematik, astronomi ve tıp âlimi olan Kutbüddîn-i Şîrâzî'ye (ö. 710/1311) dayandığı söylenebilir. Zaman zaman Mevlâna Celaleddîn-i Rûmî ile görüşen ve bu arada Sadreddin-i Konevî'nin derslerine de katılmış olan Şîrâzî, Gazâlî'nin yönelttiği eleştirilerle ilmî otoritesi geniş ölçüde sarsılan felsefe geleneğini canlandıran önemli bir düşünürdür. Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin eserleriyle sistemleşen İsrâkiyye ekolünün temel fikirleri, onun felsefî çalışmalarını oldukça etkilemiş görünmektedir. Sühreverdî ile Molla Sadrâ arasında geçen dört yüzyıl boyunca etkili olmuş filozoflar içinde Şîrâzî, hocası Nasîrüddîn-i Tûsî'den sonraki en önemli felsefî şahsiyetlerden biri sayılmaktadır. Sadreddin Konevî'nin öğrenciliğini yapmış olduğu göz önüne alındığında düşünürün İbn Sînâ – Sühreverdî – İbnü'l-Arabî üçgenini kendi felsefî şahsiyetinde birleştirdiği söylenebilir. Şîrâzî'nin din ilimlerinin de dahil edildiği böyle bir

¹ İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 245.

² Reşat Öngören, "Osmanlılar – Tasavvuf ve Tarikatlar", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 541.

³ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 200.

senteze yönelmesi, XIII. yüzyıldan itibaren özellikle İran’da başlayan ve daha sonraki dönemlerde Osmanlı ülkesinde devam edecek olan, çeşitli ekolleri tek bir bilgi sisteminde bütünlemeye yönelik fikrî arayışlar için anlamlı bir model teşkil etmiştir. Kemâleddin el-Fârisî, Tâceddin Ali b. Abdullah et-Tebrîzî, Kutbüddin Muhammed b. Muhammed el-Büveyhî, Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî ve Adudüddin el-Îcî (ö.756/1355), onun önde gelen öğrencilerindedir.¹ Bunlar arasında Adudüddin el-Îcî’nin ayrı bir önemi vardır. İslâm düşüncesi ve özellikle Osmanlı ilim anlayışı üzerinde kalıcı bir tesir bırakan Îcî’nin eserleri, asırlarca ders kitabı olarak okutulduğu gibi kendisi de Cürcânî ve Teftâzânî ile birlikte Osmanlı ulemâsının ideal âlim modelini oluşturmuştur.²

Adudüddin el-Îcî’nin en önemli öğrencisi, İbn Sînâ geleneğine mensup mantık, felsefe ve din bilgini olan Kutbüddin er-Râzî’dir. (ö. 766/1365) Muhammed b. Mübârekşah, Sa’deddin Teftâzânî, Hacı Paşa, Seyyid Şerif Cürcânî, Muhammed b. Ebû Muhammed et-Tebrizî, Takıyyüddin Abdullah b. Yusuf ed-Dımaşkî ve Şehîd-i Evvel Şemseddin Muhammed b. el-Mekkî el-Âmulî (şîî) gibi âlimler de Kutbüddin er-Râzî’nin önde gelen öğrencilerinden bazılarıdır.³

Fizik, felsefe, kelim, mantık, fıkıh usûlü ve astronomi alanlarında eserleri olan Muhammed b. Mübârekşah (ö. 784/1382 sonrası) ile *Hidâye şârihi* Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384) de, Osmanlı biliminin kurucu âlimlerinden Molla Fenârî, Seyyid Şerif el-Cürcânî, Şeyh Bedreddin Simâvî, Hekim Hacı Paşa ve Şâir Ahmedî’yi yetiştirmişlerdir.⁴

Selefleri Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve Kâdî Beyzâvî gibi felsefenin tesiri altında kalmış, kelâm sisteminde seleflerine nisbetle felsefeye daha fazla ağırlık vermiş olan Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), yaşadığı döneme kendi damgasını vuran ve sonraki yüzyıllarda bir otorite olarak etkisini devam ettiren çok yönlü birkaç âlimden biridir.⁵ Osmanlı medreselerinden yetişen ulemaya aklî ilimler alanında verilen icâzetnâmelerde hemen bütün silsileler, Seyyid Şerif Cürcânî – Muhammed b. Mübârekşah – Kutbüddîn er-Râzî şeklinde sıralanmaktadır.⁶

Mantık ve İslamî ilimlerin her alanında yetkin bir mevkiye sahip olan Molla Fenârî de Fahreddin er-Râzî ekolüne bağlı olan ve onun geliştirdiği İbn Sînâci sistemin Osmanlı geleneğine taşınmasında önemli rol oynayan büyük

¹ Azmi Şerbetçi, “Kutbüddîn-i Şîrâzî”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 487-88.

² Tahsin Görgün, “Îcî, Adudüddin”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 411-12.

³ Hüseyin Sarıoğlu, “Kutbüddin er-Razî”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 485-86.

⁴ H. Bekir Karlığa, “Muhammed b. Mübârekşah”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 559-60.

⁵ Sadreddin Gümüş, “Cürcânî, Seyyid Şerif”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 134-36.

⁶ Karlığa, “Muhammed b. Mübârekşah”, *DİA*, XXX, 559.

bir kelamcıdır.¹

Molla Hüsrev (ö.885/1480), Molla Fenârî'nin oğlu Yusuf Bâlî'den icazet almış; ayrıca Molla Fenârî'nin öğrencisi olan Molla Yegân'dan da ders okumuştur. Fatih'in kurduğu Sahn-ı Semân medreselerinin programını Vezriazam Mahmud Paşa, Molla Hüsrev ve Ali Kuşçu hazırlamıştır.²

Osmanlı'da Felsefî Kelâm Anlayışının Kutbüddîn-i Şîrâzî'ye

Dayanan Silsilesi



(Sahn-ı Semân medreselerinin programını hazırlayanlar: Vezriazam Mahmud Paşa, Molla Hüsrev ve Ali Kuşçu)

4. Merâğa Matematik-Astronomi Okulu

İlhanlı hükümdarı Hülâgû, Bağdat'ı aldıktan bir sene sonra, bugün İran toprakları içinde bulunan Merâğa şehrinde 1259 yılında bir rasathâne kurmuş ve başına da Nasîrüddîn-i Tûsî'yi getirmişti. İslâm rasathânelerinin gelişiminde önemli bir adımı temsil eden bu rasathâne, gözlem aletlerinin zenginliği ve rasathânedeki çalışan bilim adamlarının sayısı ve seçkinliği bakımından daha önce kurulmuş olan rasathânelere çok ileriydi. Burası sadece bir rasathânedeki ibaret olmayıp içerisinde sayısı dört yüz bin cilt civarında kitap içeren zengin bir kütüphanesi, konferans salonu, çeşitli sınıf ve atölyeleri bulunan bir külliye, bir üniversite idi. Müeyyedüddîn el-Urdî, Muhyiddîn b. Ebü's-Şükr el-Mağribî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Esîrüddîn el-Ebherî, Necmeddîn Debîrân ve Fahreddîn el-Ahlâtî, Rükneddîn b. Şerefeddîn el-Âmulî, Ali b. Ömer el-Kazvînî bilginler bu rasathânenin çalışanlarındandı.

¹ Tahsin Görgün, "Molla Fenârî – Düşüncesi", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 247.

² Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 252.

İlhanlılar döneminde burada yetişen âlimlerin Anadolu'ya gelmesi neticesinde başta Sivas, Kayseri, Tokat, Aksaray olmak üzere Anadolu'nun pek çok şehrinde nazarî ilimler sahasında üst seviyede eğitim verilmeye başlanmış, ilimler tarihi açısından önemli eserler kaleme alınmıştır. Bu hareketin merkezinde Merâğa matematik-astronomi okulunun idarecisi Nasîrüddîn-i Tûsî'nin öğrencisi Kutbüddîn-i Şîrâzî bulunmaktaydı. Merâğa okulu mensuplarının ilmî çalışmaları ve farklı düşünce çevrelerinin faaliyetleri de Anadolu'daki ilmî hayatı beslemiştir. Osmanlıların İznik'te kurduğu ilk medresenin başmüdürrisi olan Dâvûd-i Kayserî, Niksar'daki Nizâmiye Medresesi'nde Merâğa matematik-astronomi okulunun ikinci kuşak temsilcisi olan Çobanoğlu İbn Sertâk'ın (ö.728/ 1330 civ.) talebesi idi. Osmanlı ilim hayatının alt yapısı, başta Mısır, Suriye, Irak, İran ve Türkistan olmak üzere klâsik İslâm coğrafyasına tahsil için gidip eğitimini tamamladıktan sonra dönenlerle bu coğrafyalara mensup âlimler tarafından zenginleştirilmiştir.¹ Matematik, astronomi, felsefe ve kelâm bilgileri Nasîrüddîn-i Tûsî (ö.672/1274) - Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö.710/1311) - Ali Şah (14. yüzyılın ilk çeyreği) - Sadüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd (ö.747/1346) - Adudüddin el-Îcî (ö.756/1355) - Kutbüddîn er-Râzî (ö.766-1365) - Muhammed b. Mübârekşah (ö. 784/1382 sonrası) - Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.816/1413) silsilesiyle Osmanlı bilginlerine ulaşmıştır.

5. Semerkant Matematik-Astronomi Okulu

Osmanlı bilimini besleyen önemli kaynaklardan biri de Semerkant Rasathânesi'dir. Bu Rasathâne, Timur'un torunlarından Uluğ (Bey) Gürgân ö.(796-853/1394-1449) tarafından Semerkant'ta kurulmuştur. Rasathanenin idaresi önce Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî'ye (ö. 832/1429) verilmişti. Rasathânenin ikinci idarecisi ise aslen Bursalı olan Kadızâde-i Rûmî (ö. 844/1440) idi. Onun Semerkant'a gitmesini teşvik eden kişi ise hocası Molla Fenârî idi. Burada Uluğ Bey ile tanışan Kadızâde kısa zamanda hükümdarın sevgi ve saygısını kazanarak onun özel hocası oldu. Daha sonra Uluğ Bey Medresesi'nin başhocalığına ve Cemşîd el-Kâşî'nin vefatından sonra da Semerkant Rasathânesi'nin başına getirilmiştir.

Kadızâde-i Rûmî hayatta iken kendi ülkesine hizmet edememiş olsa da, talebelerine Osmanlı ülkesine gitmeleri için telkinde bulunmuş; Ali Kuşçu ve Fethullah eş-Şîrvânî onun yönlendirmesiyle Anadolu'ya gelirken Semerkant matematik-astronomi okulunun zengin birikimini de birlikte getirmişlerdir. Ayrıca Kadızâde'nin geometriyle ilgili *Şerhu Eşkâlî't-te'sîs'i* ile astronomiye dair *Şerhu'l-Mûlahhas fî 'ilmi'l-hey'e'si*, Osmanlı medreselerinde orta seviyede ders kitabı olarak okutulmuştur.²

¹ Fazlıoğlu, "Osmanlılar – İlim ve Kültür", *DİA*, XXXIII, 548-49.

² Fazlıoğlu, "Kadızâde-i Rûmî", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 98-99.

Fethullah eş-Şîrvânî (ö.891/1486), Ali Kuşçu (ö.879/1474), Bircendî (ö.934/1527-28) gibi âlimler ve öğrencileri Osmanlı ilim hayatını beslemiştir. Semerkant'tan gelen eserler yeniden üretilerek Osmanlı ilim hayatında önemli yerini almıştır. Türkistan ve İran coğrafyasından gelen göç Safevî Devleti'nin kurulmasıyla 16. yüzyılın ilk yarısında yoğunlaşmış ve bu yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Muslihiddin-i Lârî (ö. 979/1572) örneğinde görüldüğü üzere Hint kıtasından Osmanlı coğrafyasına ilmî seyahatler olmuştur. Endülüs'ün düşmesi ve Kuzey Afrika coğrafyasında vuku bulan istikrarsızlık bölgedeki müslüman ve gayrimüslim ilim adamlarını başta İstanbul olmak üzere Osmanlı coğrafyasına çekmiştir. Memlûk Devleti'nin yıkılmasıyla pek çok âlim Osmanlı merkezine gelerek ilmî hayata katkıda bulunmuştur.¹

Netice itibariyle Osmanlı'da öylesine bir büyüme meydana geldi ki, on yedinci yüzyılın başı esas alınıp bizim medreselerimizle, Batı üniversiteleri arasında öğretim üyesi, öğrenci, kütüphanelerin zenginliği, yılda üretilen kitap sayısı ve benzeri kriterler göz önünde bulundurularak karşılaştırma yapılırsa, medreselerimizin Batı üniversitelerinin çok üzerinde olduğu görülecektir. Mesela Paris'in ünlü Sorbonne Üniversitesi'nin kütüphanesini, Osmanlı'nın Fatih Medresesi'nin kütüphanesiyle mukayese etmenin mümkün olmadığını kayıtlardan haberdar olanlar bilirler.²

B. Osmanlı Döneminde İlmî Tefsîrin Gelişmemesinin Sebepleri

Osmanlı bilim zihniyetinin tarihsel kökleri dikkate alındığında, Osmanlı'da ilmî tefsîrin çok gelişmiş olması gerektiği düşünülebilir. Ancak tarihi gerçek böyle değildir. Bu dönemde elli civarında müstakil tefsir yazılmış olmakla birlikte bunların hiçbirisinde önemli düzeyde ilmî tefsire rastlanmaz.³ Bunun sebeplerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311) Faktörü

Şüphesiz ilmî tefsir yapacak olan âlimlerin fen bilimlerini çok iyi bilmesi gerekir. Bu yüzden Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin kırk ciltten meydana gelen *Fethu'l-Mennân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı bir eserinin olduğunu öğrendiğim zaman çok sevinmiştim. Zira onun, dinî ve aklî ilimlerde çok yetkin bir âlim olduğu dikkate alınınca, bu eserinde ilmî tefsir açısından Râzî'yi bir hayli aşmış olması gerektiğini düşünmeden edemeyiz. Ancak tefsiri hakkında

¹ Fazlıoğlu, "Osmanlılar – İlim ve Kültür", *DİA*, XXXIII, 549.

² Mehmed Niyazi, *Medeniyetimizin Analizi ve Geleceği*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007, s. 35.

³ Biz burada ilmî tefsirin okunmasından değil, yazılmasından söz ediyoruz. Râzî'nin *et-Tefsîu'l-Kebîr*'i Osmanlı döneminde en çok okunan tefsirlerden biri olmakla birlikte, bu dönemde yazılan tefsirlerde daha az ilmî tefsire rastlanmaktadır. Osmanlı döneminde rivayet, dirayet, nahvî ve işarî tefsirlerin gelenek haline geldiğini söyleyebiliriz, fakat ilmî tefsirin gelenekselleştiğini aynı rahatlıkla söyleyemeyiz.

edindiğimiz bilgi bizi bir derece hayal kırıklığını uğratmıştır. Çünkü *Fethu'l-Mennân* tam bir klasik tefsir özelliğini taşımakta ve bu eserde beklediğimiz düzeyde ilmî tefsir bulunmamaktadır. Nitekim Şîrâzî de, eserinin önsözünde, bu tefsiri muhtelif tefsirlerden yararlanarak telif ettiğini, tefsirle ilgili farklı görüşleri nakletmenin ve görüşler arasında tercihte bulunmanın dışında bir tasarrufu olmadığını ve sözü fazla uzatmaktan kaçındığını belirtmiş, rivayetlerde isnat zincirini terk ettiğini, kıraât vecihlerini ve illetleri, kelimenin kökü ve sarf bilgisiyle 'rab farklılıkları konusunda ancak ihtiyaç duyulan noktalarda biraz bilgi verdiğini ifade ederek şöyle demiştir:

*“Kelimenin mânasına, âyetin tefsiri yanında sebab-i nüzûlüne ve müfessirlerin âyetin tefsîrine yönelik farklı görüşlerine, âyetle ilgili fikhî hükümlerle hadîs-i şeriflere ve selefe ait uygun düşen menkıbelere yer vermekle yetindim.”*¹Bu özellikleriyle Şîrâzî'nin tefsiri, öncelikli olarak rivâyet, ardından dirâyet, kısmen de işârî tefsire yer verilen bir tefsirdir.² Öyle anlaşılıyor ki; tefsir, tefsir usûlü, fıkıh usûlü, felsefe, mantık, astronomi, fizik, matematik, tıp, dil ve edebiyat, musikî alanlarında yirmi yedi adet eseri olduğu tespit edilen Şîrâzî, fen, felsefe ve tıp bilimleri ile ilgili bilgilerin bu bilimler çerçevesinde tartışılmasını istemiş, bu bilgilerle tefsir hacminin genişletilmesini uygun bulmamıştır. Ayrıca onun *Keşşâf* üzerine yazdığı *Hâşiye 'alâ Kitâbi'l-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl li'z-Zemahşerî*³ adlı eseri sebebiyle, tefsir konusunda Zemahşerî'yi örnek aldığını da söylenebilir. Şîrâzî bir Osmanlı müfessiri olmamakla birlikte her alanda Osmanlı müelliflerini etkilemiş olan bu bilginin, tefsir anlayışı konusunda da Osmanlı müfessirlerini etkilediğini söyleyebiliriz. Eğer Şîrâzî tefsirinde ilmî tefsire özel önem verseydi, ondan sonraki müfessirler de belli bir düzeyde ilmî tefsire önem verirlerdi.

2. Tefsirde Zemahşerî ve Beydâvî Hâkimiyeti

Filolojik izahlarda Osmanlı müfessirleri genel olarak Halil b. Ahmed, Sîbeveyh, Kutrub, Ferrâ, Ebû Ubeyde, Ahfeş, İbn Kuteybe, el-Müberred, Ebû Hâşim es-Sicistânî, Zeccâc, İbnü'l-Enbârî, Ebû Alî el-Fârisî, Cevherî, Ebû'l-Bekâ el-Ukberî, Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Feth el-Cinnî gibi isimlerden faydalanmışlardır. Tefsirle ilgili diğer izahlarda ise müfessirlerimizin kaynakları aşağıdaki tabloda gösterildiği şekildedir:⁴

¹ Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul 2002. s. 2004.

² Mollaibrahimoğlu, *Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler*, s. 2004.

³ Azmi Şerbetçi, *Kutbüddîn-i Şîrâzî*, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 488.

⁴ Bu tablo Süleyman Mollaibrahimoğlu'nun *Süleymaniye Kütüphanesi'nde Yazma Eserler* adlı kitabındaki bilgilere göre düzenlenmiş ve tabloda sadece Osmanlı'nın hakim olduğu bölgelerde yaşayan müfessirlere yer verilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde eserleri

Müfessirin Adı	Tefsir Kaynakları
Ahmed b. Mahmud es-Sîvâsî (ö.803/1401)	Nadiren İbn Abbas'ın sözlerine atıf yapılmıştır.
Paşa b. Havâce Ali el-Konevî (ö.?)	Sehl et-Tüsterî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ebû Bekr el-Kaffâl, Kuşeyrî, Vâhidî, Zemahşerî, Necmeddin en-Nesefî
Ahmed b. İsmail el-Gürânî (ö.893/1488)	Taberî, Kuşeyrî, Vâhidî, Zemahşerî, Secâvendî, Fahreddin er-Râzî, Kevâşî, Beydâvî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî
Ali b. Abdullah el-Bidlîsî (ö. 900/1495)	Sehl et-Tüsterî, Sa'lebî, Bağavî, Zemahşerî, Beydâvî
İshâk b. Muhammed el-Karamânî (ö. 930/1523)	Ebü'l-Leys es-Semerkindî, İbn Fûrek, Kuşeyrî, Vâhidî, Bağavî, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Necmeddin ed-Dâye, Kurtubî, Kevâşî, Beydâvî, Ebû Hayyân, İbn Âdil
İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman er-Rûmî (Kemal paşazâde) (ö.940/1534)	Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Taberî, Vâhidî, İbn Atiyye, Zemahşerî, Kurtubî, Beydâvî, Ebû Hayyân
Yusuf b. Yahya el-Çerkesî (ö.967/1560 sonrası)	Zemahşerî
İbrahim b. Hamza el-Edirnevî (ö. 970/1563)	Nakkâş, Kuşeyrî, Vâhidî, Bağavî, Ömer en-Nesefî, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Beydâvî, Kevâşî
Hamza b. Mahmud el-Karamânî (ö.981/1573)	Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Kuşeyrî, Mâverdî, Vâhidî, Zemahşerî, İbn Atiyye, Kurtubî, Beydâvî, İbn Kesîr, İbn Kemâl
Ebü'ssuûd Efendi (ö.982/1574)	Tefsirinin önsözünde zikredilenler: Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Beydâvî
Atiyye b. Ali es-Sülemî (ö.983/1576)	Önsözde belirtilenler: Bağavî, Zemahşerî, Beydâvî, Hâzin, Suyûtî ve Bekrî
Muhammed b. Muhammed el-Gazzî (ö. 984/1577)	Sa'lebî, Kuşeyrî, Vâhidî, Bağavî, Zemahşerî, İbn Atiyye, Kurtubî, Fahreddin er-Râzî, Beydâvî, Suyûtî, Ebü'ssuûd, Ebû Hayyân
Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî (ö. 1014/1605)	Sehl et-Tüsterî, Taberî, Ebu Abdurrahman es-Sülemî, Vâhidî, Bağavî, İbnü'l-Kayyim el-Cevzî, İbn Âdil, Beydâvî, Ebû Hayyân, Suyûtî, İbnü'l-Müneyyir el-İskederânî
Muhammed b. Ahmed el-	Taberî, Nakkâş, İbn Habîb en-Nîsâbü'rî, İbn

bulunmayan müfessirler de tabloya alınmamıştır. Dolayısıyla bu tablodan yola çıkarak Osmanlı döneminde yazılan tefsirlerin tamamının bunlardan ibaret olduğu sanılmamalıdır.

Mısrî (ö. 1025/1616)	Fûrek, Bağavî, İbn Atıyye, İbn Berrecân, Ömer en-Neseî, Zemahşerî, İbnü'l-Cevzî, Fahreddin er-Râzî, Beydâvî
Muhammed b. Râfi' Muhyi'l-Kirmânî (ö.1025/1616 sonrası)	Zemahşerî, Kevâşî, Beydâvî, Ebü'l-Berekât en-Neseî
Abdübâki et-Tebrizî (ö.1033/1624 sonrası)	Zemahşerî, Beydâvî, Ebüssuûd, Kurtubî, Suyûtî
Muhammed b. Bistâm el-Vânî (ö.1096/1685)	Vâkîdî, Vâhidî, Ebû Hafs en-Neseî, Ebü'l-Berekât en-Neseî, İbn Kesîr, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Nîsâbûrî, Beydâvî, İbn Seyyidî'n-nâs
Muhammed b. Hamza Güzelhisârî (ö.1116/1704)	Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Taberî, Kaffâl, Kuşeyrî, Vahidî, Ömer en-Neseî, Zemahşerî, İbn Atıyye, Fahreddin er-Râzî, Kurtubî, Kevâşî, Beydâvî, Ebü's-Senâ el-İsfahânî, İbn Kesîr, Ebü'l-Berekat en-Neseî, Hâzin, Ebû Hayyân, İbn Âdil, Sivâsî, Molla Gürânî, Suyûtî, Kâzerûnî, İbn Kemâl, Ebüssuûd
İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725)	Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Beydâvî, Neseî, Ebû Hayyân, Alâeddin Semerkandî, Ebüssuûd, Necmeddin-i Dâye, Kevâşî, Kâşânî, el-Baklî
Muhammed b. Selâme el-İskenderî (ö.1149/1737)	Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Bağavî, İbn Atıyye, Zemahşerî, Kurtubî, Ebû Hayyân, İbn Âdil, Suyûtî
Muhammed b. Ahmed el-Mekkî (ö.1150/1737)	Taberî, İbn Ebî Hâtim, İbn Mirdeveyh, Mâverdî, Vâhidî, Bağavî, İbn Atıyye, İbn Kesîr, Suyûtî
Lütfullah b. Muhammed el-Erzurûmî (ö.1202/1787)	Semahşerî, Fahreddin er-Râzî
Ali es-Sehrânî (ö.1208/1793) sonrası	Bağavî, Zemahşerî, Beydâvî
Ahmed b. Ali el-Bâbâvî (ö.?)	Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Bağavî, Fahreddin er-Râzî, er-Res'anî, Beydâvî, Ebü'l-Berekât en-Neseî, Molla Gürânî, Ebüssuûd, Suyûtî
Muhammed b. Muhammed eş-Şehrî (ö.1266/1849 sonrası)	Râğıb el-İsfahânî, Fahreddin er-Râzî, Beydâvî
Şehabeddin Mahmud el-Âlûsî	Râğıb el-İsfahânî, Taberî, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Beydâvî, Ebû Hayyân,

(ö.1270/1854)	Ebüs-suûd, Suyûtî, Tabersî
Ebû Bekir en-Nakşibendî (ö. 1287/1870)	Kurtubî
Çerkezî Sıtkı Bey (ö.1342/1923)	Sehl et-Tüsterî, Kaffâl, Kuşeyrî, Vâhidî, Zemahşerî, Fahreddin er-Razî, Kurtubî, Beydâvî, Kaşânî, İbn Âdil, Bikâî, Suyûtî
Ahmed b. Muhammed el- Huseynî (ö.?)	Taberî, İbn Atıyye, Kurtubî

Tabloda görüldüğü üzere Osmanlı müfessirleri kaynak olarak pek çok tefsiri kullanmış olsalar bile, bunlar arasında Zemahşerî ve Beydâvî'nin ayrı bir önemi vardır. Bunlar diğerlerine göre aslî kaynak hükmündedir. Yapılan şerh ve hâşiyelerin çoğunlukla Zemahşerî ve Beydâvî üzerine yapılmış olması da bu iki müfessirin tefsirde belirleyici bir konuma sahip olduklarını göstermektedir.

Esasen onların bu konumda olması büyük ölçüde medresede sıra kitapları arasında yer almalarından kaynaklanmaktadır. Fatih Sultan Mehmed tarafından kurulan yüksek dereceli Sahn-ı Semân medreselerinde 16. yüzyılda fıkıhtan *el-Hidâye*, usûl-i fıkıhtan *et-Telvîh* ve *Şerh-i 'Adud*, hadisten *Buhârî*, tefsirden *Keşşâf* ile Beydâvî'nin eseri okutulurdu.¹ Bu durum Osmanlı döneminde tefsirde Zemahşerî ve Beydâvî anlayışını hâkim kılmıştır.

Tablodaki Tefsirlerin Asırlara Göre Dağılımı

Asır	14	15	16	17	18	19
Tefsir sayısı	0	4	8	5	6	3

3. Tefsir Yazan Âlimlerin Müsbet İlimlerle İştigal Eden Bilginlerden Olmaması

Osmanlı döneminde Mühendishâneler kuruluncaya kadar müsbet ilimler alanında kitap yazan müellifler genellikle medrese eğitimi almış olan kişilerdi. Bununla birlikte tefsir yazan âlimlerin müsbet ilimler üzerine ya hiçbir şey yazmadıkları ya da yazdıkları eserlerin toplam telifâtları içerisinde çok az bir miktarı teşkil ettiği görülmektedir.

Osmanlı'nın ilk şeyhülislâmı ve ilmiye teşkilatının kurucusu olan Molla Fenârî, fen bilimlerinde iyi derecede bir bilgiye sahip olduğu halde bu alanda herhangi bir kitap yazmadığı gibi müstakil bir tefsir de yazmamıştır.

¹ Fahri Unan, "Sahn-ı Semân", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 533.

Osmanlı döneminde İstanbul ulemâsından ilk tefsir yazarı Molla Gürânî'dir (ö.893/1488). Onun da müsbet ilimlerle ilgili bir eseri yoktur.

Osmanlı ulemâsı arasında ilmî kudretinden dolayı "el-muallimü'l-evvel" unvanıyla anılan Şeyhülislâm İbn Kemâl (ö.940/1534) küçüküklü büyüklü iki yüz civarında eser yazmış olup bunlardan sadece altı tanesi bazı surelerin tefsiriyle ilgilidir.¹ Bu eserlerde de ilmî tefsirin asgari düzeyde olduğunu söyleyebiliriz.

Bazı âlimler, İbn Kemâl'in öğrencisi olan ve ondan sonra "el-muallimü's-sânî" unvanıyla anılan Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsirinin, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından ve Beydâvî'nin *Envârü't-Tenzîl*'inden daha üstün olduğunu söylemişlerdir. Sekiz, üç ve beş cilt halinde muhtelif baskıları yapılan bu eserin dışında Ebüssuûd Efendinin 30 dolayında eseri vardır. Bunlardan sadece bir tanesi tıbbâ dairedir.² Fahreddin er-Râzî'den de çokça istifade etmiş olmakla birlikte, Beydâvî tipinde bir eser yazma gayreti içinde olması onu ilmî tefsirden uzaklaştırmıştır. Osmanlı'da tefsir alanında zirveyi teşkil eden Ebüssuûd Efendi kendisinden sonra gelen müfessirlere de bu şekilde örnek olmuştur.

4. Müsbet İlimlerle Uğraşanların Müstakil Tefsir Yazmamış Olmaları

Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Cemâleddin Aksarâyî (ö.791/1388-89), Hacı Paşa (ö. 820/417 civarı), Akşemseddin (ö. 863/1459), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Fethullah eş-Şirvânî (ö.891/1486), Hocasâde Muslihuddin Efendi (ö.893/1488), Molla Lütîfî (900/1495), Fenârîzâde Ali Çelebi (ö. 903/1497), Mîrim Çelebi (ö. 931/1525) ve Bircendî (ö. 934/1527-28) gibi medreselerde uzun süre müderrislik yapmış bazı âlimler hem dînî ilimler hem müsbet ilimler alanında eser yazmış olmakla birlikte, bu bilginler müstakil bir tefsir yazmamışlardır. Eğer bunlar arasında müstakil tefsir yazarlar olsaydı muhtemelen aralarında ilmî tefsire önem verenler bulunur ve bu da kendilerinden sonrakiler için bir yol haritası olurdu.

5. Şerh-Hâşiye Geleneğinin Etkisi

Osmanlı döneminde bütün ilim dallarında şerh-hâşiye geleneği hâkimdi. Âlimler müstakil eser yazmak yerine bir başkasının kitabını açıklamayı daha çok tercih ediyorlardı. Tefsirde de bu gelenek hükmünü icra etmiştir. Bu dönemde yetişen tefsir âlimlerinin çoğu Kur'an'ın tamamını tefsir etmeyip daha önce yazılan tefsirlere şerh, haşiye veya ta'lik yazmakla yetinmişlerdir. En çok hâşiye Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile Beydâvî'nin

¹ İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 245-247.

² Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", *DİA*, İstanbul 1994, X, 369-371.

Envârü'l-Tenzîl'i üzerine yazılmıştır. Kudbüddîn-i Şîrâzî, Çârperdî, Şerefeddin et-Tîbî, Cemâleddin Aksarâyî, Hacı Paşa,¹ Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürcânî, Molla Hüsrev, Atûfî ve Sun'ullah Efendi *el-Keşşâf* üzerine; İbn Temcîd, Dede Ömer Rüşenî, Cemâl Halîfe (İshâk b. Muhammed), Sâdî Çelebi, Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed, Abdülhakîm es-Siyalkûtî, Şehâbeddin el-Hafâcî, Konevî İsmâil Efendi, Hamza el-Karamânî, Ebü'l-Meyâmin et-Tarsûsî, Molla Hüsrev, Kadızâde Ahmed Şemseddin, Karabâgî, Saçaklızâde Mehmed Mar'aşî ve Gazzîzâde ise *Envârü't-Tenzîl* üzerine hâşiye yazmışlardır.²

Şerh ve hâşiye yazma gayreti, psikolojik olarak kişiyi, Kur'an'ın kendisini değil de yapılmış olan tefsir metnini daha iyi anlamaya sevkeder. Dolayısıyla şerh ve hâşiyeler Kur'an'ın tefsiri olmaktan ziyade, tefsirin tefsiri kabilinden sayılır. Bununla birlikte zaman zaman şerh ve hâşiyelerde Kur'an metninin yorumlanmasına ilişkin bazı açıklamaların da mevcut olduğunu görmezlikten gelemeyiz. Bazen şerh ve hâşiyeler, ana metne nisbetle daha geniş açıklamaları ihtiva etse de netice itibariyle bu açıklamalar belli bir metin çerçevesinde yapıldığından konu olarak metnin dışına çok fazla çıkılması mümkün değildir. Ana metinler *el-Keşşâf* ve *Envârü'l-Tenzîl* gibi ilmî tefsire yer verilmeyen tefsirler olunca, şerh ve hâşiyelerde kendisini hissettirecek seviyede bir ilmî tefsire rastlamak mümkün olmayacaktır. Müsbet ilimler alanında derinliği olan bilginlerimiz de müstakil tefsir yazmak yerine daha çok hâşiye yazmayı tercih etmişlerdir. Bu gelenek de, bir şekilde zihnin belli kalıplar içinde kalması neticesini doğurmuş ve ilmî tefsirin gelişmesine perde olmuştur.

6. Tasavvuf Geleneğinin Etkisi

Osmanlı bilim zihniyetinin tarihsel kökleri arasında en kuvvetli bir damar da vahdet-i vücudçu tasavvuf düşüncesidir. Zaman içerisinde tasavvuf geleneği Kur'an'ı anlamak yerine, Kur'an'dan haz alma duygusunu öne çıkarmış; bu duygu da müfessirlerde ilmî tefsirle ilgilenmek yerine işârî tefsire yönelme hislerini geliştirmiştir. Bu durumun en açık örneğini Molla Fenârî teşkil eder. Onun Fatîha suresinin tefsirinden ibaret olan *Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha* adlı eseri işârî tefsirin en iyi örneklerinden biri sayılır.³ Osmanlı dönemini tefsirleri de işârî tefsir açısından oldukça zengindir. Buna mukabil ilmî tefsirin yeniden güçlü bir şekilde ortaya çıkması için on dokuzuncu asrın sonlarına kadar beklememiz gerekecektir.

¹ Ekmeleddin İhsanoğlu (Ed.), *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*, IRCICA, İstanbul 2008, I, 18.

² Tevfik Rüştü Topuzoğlu. "Hâşiye", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 421.

³ İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *DİA*, XXX, 246.

7. Osmanlı Biliminin Erken Zamanda Gerilemeye Başlaması

Merâğa ve Semerkant Matematik-Astronomi Okullarına vâris olan Osmanlı bilimi, 16. asrın sonuna kadar devletin yükselişine paralel olarak hızla yükselmeye devam etmiştir. Fakat bu asrın son çeyreğinden itibaren aynı hızla gerilemeye başladığı ayrı bir gerçekliktir. Aşağıdaki tablo, Osmanlı'nın bilimdeki yükseliş ve düşüşü hakkında bize net bir fikir verir:

Çeşitli Bilim Dallarına Göre Osmanlılarda Asırlara Göre Eserlerin Dağılımı¹

Yazıldığı asır	Astronomi	Matematik	Tabii ve Tatbikî Bilimler	Tıp	Coğrafya
8./14. asır			2	14	1
9./15. asır	52	28	19	97	4
10./16. asır	300	81	61	179	42
11./17. asır	190	70	108	140	24
12./18. asır	344	121	70	223	47
13./19. asır	267	176	1226	1491	244
14./20. asır ²	222	466	1591	2950	335
Yazıldığı asır bilinmeyenler	1063	174	277	511	30
Toplam eser sayısı	2438	1116	3354	5607	727

Genel Toplam

13.242

Müelliflerin sayısı ve kalitesi açısından da aynı yükseliş ve düşüş söz konusudur. 16. yüzyılda matematik alanında 44 müellif eser verirken 17. asırda bu sayı 41'e, tabii ve tatbikî bilimler alanında 35'ten 34'e, coğrafya alanında 29'dan 20'ye düşmüştür. Astronomi alanında müellif sayısının 85'ten 100'e ve tıp alanında ise 73'ten 84'e yükseldiğini görüyoruz. Fakat müellif sayısının artması eser sayısının artması anlamına gelmemektedir. 16. asırda 85 astronomi bilgini 300 eser yazarken, 17 asırda 100 müellif ancak 190 eser telif edebilmiştir. Neredeyse 17. asırdaki müelliflerin verimliliği % 50 azalmıştır. Aynı durum tıp alanında da geçerlidir. 16. asırda 73 tabip 179

¹ Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, IRCICA, İstanbul 1997, I, CVIII; a.mlf. v.dğr., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, IRCICA, İstanbul 1999, I, XCI; a.mlf. v.dğr., *Osmanlı Tabii ve Tatbikî Bilimler Literatürü Tarihi*, IRCICA, İstanbul 2006, I, CXVI; a.mlf. v.dğr., *Osmanlı Tıbbî Bilimler Literatürü Tarihi*, IRCICA, İstanbul 2008, I, CXIV; a.mlf. v.dğr., *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, IRCICA, İstanbul 2000, I, LXXIV.

² 20. asır için, bu asırda Arap harfleriyle yazılan kitaplar esas alınmıştır.

eser telif ederken, 17. asırda 84 tabip ancak 140 eser telif etmiştir. Tıp alanında da verimliliğin % 50'ye yakın düştüğünü görüyoruz. Aklî bilimlerin alanında en problemlî alanın astronomi olduğu müşahede edilmektedir. 19. asrın başından itibaren diğer bilim alanlarında bir sıçrama olduğu halde astronomi alanında hiçbir zaman bir sıçrama yaşanmamış, 18. asırda bu alanda 344 eser yazılırken, 19. asırda ancak 267 eser verilebilmiştir.

Yükselişin iki ana sebebinin olduğu söylenebilir:

a. Anadolu Selçuklu ve Beylikler dönemi bilim zihniyetinin devam etmesi

Bu dönemde âlimler sultanlara hadis, tefsir, fıkıh, kelâm kitapları değil, felsefe, astronomi, tıp kitapları takdim ederlerdi. Bir müderrisin diğerlerine karşı üstünlüğü bu bilimlerdeki üstünlüğüyle ölçülürdü. 130 yıl boyunca Türkiye Selçukluları zamanında Anadolu'da telif edilen eserlerin önemli bir kısmı tıp, astronomi, matematik, felsefe gibi aklî ve tabiî ilimlerle ilgiliydi.¹ O dönemde Anadolu'ya gelen Ömer b. Muhammed b. Ali es-Sâvî'nin şu sözü bu gerçeği çok berrak bir şekilde ortaya koymaktadır: "*Diyâr-ı Rûm'a geldim. Herkesin ilm-i nücûm (astronomi) ile uğraşmakta olduklarını, dinî ilimlerden bîhaber olduklarını gördüm.*"²

b. Önemli müelliflerin dışarıdan gelmiş olması

Özellikle İstanbul'un fethinden sonra İslâm dünyasının birçok yerinden pek çok yetişmiş insan İstanbul'a gelmişti. Ali Kuşçu ve Bircendî bunlardan sadece ikisidir. Endülüs'ün düşmesi ve Mısır'ın fethinden sonra da bazı bilginler İstanbul'a gelmeyi tercih etmişlerdir.

Düşüşün de iki ana sebebi varlığından söz edilebilir:

a. Sistem yetersizliği

Eğitim sistemi tabiî bilimlerin alanında insan yetişmesi için yeterince açık değildi. Fatih'in kurduğu Sahn-ı Semân medreselerinde dahi tabiî bilimlerle ilgili bir bölüm yoktu ve bu konuyla ilgili dersler sıra kitapları içerisinde yer almıyordu. Ancak bazı müderrisler, istekli öğrencilere bu bilgileri öğretmekteydi. Kanunî'nin kurduğu Süleymâniye Külliyesi'nde sekiz medrese vardı ve bunlardan sadece bir tanesi tıp medresesiydi. Dolayısıyla en yüksek medreselerde dahi tabiî bilimlere karşı yüksek bir arzu uyandırılmadı. Taşköprizâde, daha 1540 yıllarında medresede tartışmalı kelâm ve matematik bahislerinin ulemâ arasında önemini yitirmesinden ve

¹ Mikâil Bayram, *Danışmend Oğulları Devleti'nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*, Konya 2009, s. 31.

² Bayram, *Danışmend Oğulları Devleti'nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*, s. 32.

ilim seviyesinin düşmesinden yakınması,¹ sistemin tabiat ve fen bilimlerini tam olarak özümseyemediğini, bu bilimleri taşıyamadığını ve bu bilimlerin eğitimi konusunda ilerlemeci bir metodun geliştirilemediğini gösterir.

b. İstanbul Rasathânesi'nin yıkılması

Osmanlı'dan önce tabîî bilimlerin genellikle bir rasathâne çevresinde geliştiği görülmektedir. Osmanlı'da rasathâne bir hayli gecikmiş olarak ancak 1577 yılında kurulabilmiş ve aynı rasathâne kuyruklu yıldızla ilgili talihsiz bir astrolojik yorum bahanesiyle 1580 yılında yıkılmıştır.² İşte bu olay, bize göre bilimde gerilemenin kırılma noktasını teşkil eder. Gözlemlerin yokluğu astronomiyi geriletmiş, astronominin gerilemesi de matematiği geriletmiştir. Deneysel bilimlerin deney ve tecrübeden yoksun olarak ilerlemesi düşünülemezdi. Dolayısıyla bu netice tabîî karşılanmalıdır.

Tabîî bilimlerdeki gerileme medrese zihniyetini de geriletmiş, hatta bir ara Kadızâdeliler felsefe ve matematik gibi bazı aklî ilimlerin medreselerde okutulmasını bidat saymışlardır.³

Sonuç

Osmanlı'da bilim zihniyetinin tarihsel kökleri ilmî tefsir geleneğinin oluşması için çok müsait bir ortam meydana getirmiş olmakla birlikte, Kutbüddîn-i Şîrazî gibi dinî ve aklî ilimlerde zirvede olan bir bilginin kırk ciltlik tefsirinde ilmî tefsire önem vermemesi, medreselerde *el-Keşşâf* ve *Envârü't-Tenzîl*'in okunması sebebiyle tefsirde Zemahşerî ve Beydâvî geleneğinin yerleşmesi, tabîî bilimler alanında yüksek bilgi sahibi olan müderrislerin müstakil tefsir kitabı yazmamaları, müstakil tefsir yazar âlimlerin genellikle tabîî bilimler alanında eser vermeyen müelliflerden olması, şerh-hâşiye geleneğinin yerleşmesi sebebiyle tabîî bilimler alanında yetişmiş olan bilginlerin yaptıkları hâşiyelerde metne bağlı kalmaları, tasavvuf geleneğinin âlimleri daha çok işârî tefsîre yönlendirmesi ve Osmanlı'da bilimin erken zamanda gerilemeye başlaması gibi sebeplerden dolayı ilmî tefsîre yönelme olmadı. Osmanlı'da ilmî tefsirin canlanması ve gelişmesi ancak on dokuzuncu asrın sonu ve yirminci asrın başlarında mümkün olmuştur. On dokuzuncu asrın sonlarında Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö.1306/1888) *Keşfü'l-Esrâr en-Nûriyye el-Kur'âniyye* adıyla arz, insan, nebatât ve hayvânâtın yaratılışı ve onların karakterlerinden bahseden üç ciltlik bir eser yazmıştır. Es-Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî (ö.1320/1902) de muhtelif gazetelerde yazdığı konuyla ilgili makaleleri ihtiva eden *Tabâi'u'l-İstibdâd ve Mesâdirü'l-İsti'bâd* adlı bir kitap yazmıştır. Her iki kitap

¹ Mehmet İşpirli, "Medrese", *DİA*, XXVIII, 329.

² Salim Aydın, "Rasathâne", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 458.

³ Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, 100.

Mısır'ta yayımlanmıştır. Ahmet Muhtar Paşa (ö.1918) Kur'an-ı Kerimdeki 70 kadar astronomi ile ilgili âyeti bir araya getirerek çağının astronomi anlayışı ve yeni ilimleriyle tefsir etmiştir. Mustafa Sadık Rai'î, *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserinin bir bölümü *el-Kur'ân ve'l-'Ulûm* adını taşımaktadır. İlmî tefsir hareketinin yirminci asırdaki en büyük temsilcisi yirmi beş ciltlik *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı eseriyle Tanvâvî Cevherî'dir (ö.1940).

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet, "Ebüssüüd Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, X, ss.369-371.
- Aydın, İbrahim Hakkı "Molla Fenârî", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, ss.245-247.
- Aydüz, Salim, "Rasathâne", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, ss.456-458.
- Bayraktar, Mehmet, "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, İstanbul 1994, IX, ss.32-35.
- Bayram, Mikâil, *Danışmend Oğulları Devleti'nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*, Konya 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail *Tefsir Usûlü*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1976.
- Çağrı, Mustafa, "Sirâceddîn el-Urmevî", *DİA*, XXXVII, ss.262-63.
- Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadıızâdeliler", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, ss.100-102.
- Çelebi, İlyas "Kemalpaşazâde", *DİA*, Ankara 2002, XXV, ss.245-247.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlılar – İlim ve Kültür", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, ss.548.
- Fazlıoğlu, İ., "Kadıızâde-i Rûmî", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, ss.98-99.
- Gazâlî, *İhyu 'Ulûmi'd-Dîn*, (Çev. Ahmed Serdaroğlu), IV, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974.
- Görgün, Tahsin, "İcî, Adudüddin", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, ss.411-12.
- _____, "Molla Fenârî –Düşüncesi", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, ss.247-248.
- Gümüş, Sadreddin, "Cürcânî, Seyyid Şerif", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, ss.134-36.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, IRCICA, İstanbul 1997.
- _____, *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, IRCICA, İstanbul 200.
- _____, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, IRCICA, İstanbul 1999.
- _____, *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*, IRCICA, İstanbul 2006.
- _____, *Osmanlı Tıbbî Bilimler Literatürü Tarihi*, IRCICA, İstanbul 2008.
- İşpirli, Mehmet, "Medrese", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 323-333.
- Karlığa, H. Bekir, "Muhammed b. Mübârekşah", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 559-60.
- Kırca, Celal, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1982.
- Koca, Ferhat, "Molla Hüsrev", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 252-254.
- Mehmed Niyazi, *Medeniyetimizin Analizi ve Geleceği*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul 2002.
- Öngören, Reşat, "Osmanlılar – Tasavvuf ve Tarikatlar", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 541-548.
- Sarioğlu, Hüseyin, "Kutbüddin er-Razî", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 485-86.
- Şerbetçi, Azmi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 487-88.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü "Hâşiye", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 419-422.

Unan, Fahri, “Sahn-ı Semân”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 532-533.
Yavuz, Yusuf Şevki, “Kelâm”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 196-203.

FIKH'IN BİLİMLEŞME SÜRECİNDE MUHÂLİF MEVÂLÎ FIKHI İLE TEPKİSEL ARAP FIKHI

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri Güler*

Atıf@ Güler, M..N., (2017), Fıkh'ın Bilimleşme Sürecinde Muhâlif Mevâlî Fıkhı İle Tepkisel Arap Fıkhı, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 37, s. 153-194.

Özet

Günümüz Fıkh Bilimi'nin anlaşılması için, İslâmî bilimlerin İlk Halîfeler ve Emevîler devrinden başlayıp, Abbâsîler devrinde devâm eden İlim olma sürecinde Fıkh'ın ortaya çıkışı ve gelişimi ile ilgili ayrıntılara ait sağlıklı tespitlere ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Bu amaçla Makale, "*Fıkh'ın Bilimleşme Sürecinde Muhâlif Mevâlî Fıkhı ile Tepkisel Arap Fıkhı*" araştırma konusu edinmiştir. Konunun çözümlenmesi, ilk dönemdeki fıkhî gelişmenin seyrine uygun yapılmıştır. Makale, önce, bütün ilimlerde olduğu gibi muhâlif olarak çıkan Fıkh'ı geliştiren Mevâlî'nin Fıkhı'nı, sonra, bu Mevâlî Fıkhı'na karşı tepkisel oluşturulan Arap Fıkhı'nı incelemiştir. Burada, Mevâlî, "*çeşitli milletlerden Arap olmayan müslümanlar*" anlamında kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap, Mevâlî, el-Ahrâr, Hamrâ, Abd, Emevî, Abbâsî, Şu'ûbiyye, Fıkh, Re'y, Ashâbu'l-Hadis, Bid'at, Nahiv, Lahn, Kıyâs, İllet, Âmil, Ma'mûl.

Abstract

In order to understand the science of jurisprudence today, it began to feel the need for proper fixation of the details related to the emergence of jurisprudence and its development during the process of the formation of Islamic science, which began from the era of the early caliphs and Umayyad and continued in the Abbasid era. For his purpose, the article took the subject of research in the jurisprudence of the opposing proverb and the interactive Arabic jurisprudence sciences. The subject was analyzed according to the course of jurisprudence development in the first period. The article has been studied first in the jurisprudence, which shows the contrary as it is in all sciences and developed by the pro, and then study the

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, mnguler@harran.edu.tr

jurisprudence, which is the Arabs against the jurisprudence of the pro-reaction. The term “Muslims of non-Arab peoples” was used here.

Key Words: The Arabs, Loyal, Free, Slave, The Umayyad, The Abbasid, Populism, Jurisprudence, The opinion, The owners of Hadith, The innovation, Grammar, Measurement, The bug.

Giriş

Fıkh, her Müslümanın hayatını bütün yönleriyle düzenleyen Allah'ın tüm emir ve nehiyelerini içine almaktadır. Fıkh'ı anlamadan İslâm'ı anlamak imkânsız görülmektedir.¹

Câhiliye döneminde, âile, şahıs, mîrâs ve ceza hukukunda “*hakem*”e başvurulmaktadır. “*Hakem Kararı*”, infazı mümkün bir hüküm değil, hakkın beyanı olmaktadır. Hakemler, “geleneği (teamülü, emsâli)” hem tatbik etmişler, hem de geliştirmişlerdir. Araplar'ın imkânsızlıklar içinde bulunuşları, yenilik ve tecrübe için kendilerine bir imkân vermemektedir. Araplar'a göre, atalar tarafından yapılan her şey, taklit edilmeye layıktır. İşte, Araplar'ın bu muhafazakârlıkları ifadesini “*teamül (emsâl)*” fikrinde bulmuştur.²

İslâm da hakemliği devam ettirmiştir. Kur'ân, Hz. Muhammed'in hakemlik faaliyetini “*hakeme*” fiilini kullanarak, 4. En-Nisâ sûresi 65. âyette şöyle bildirmektedir: “*Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapmadıkça iman etmiş olmazlar...: فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ*”. Hakem olan Hz. Muhammed'in hükmü için de, Kur'ân “*kadâ*” fiilini kullanmaktadır. Bunu da, yine 4. En-Nisâ sûresi 65. âyette şöyle açıklamaktadır: “*...Sonra da verdiğin hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedi[kçe iman etmiş olmazlar.]: ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا*”.

Araplar'ın eski “*hakem usulü*”, Kur'ân tarafından tadîl ve ikmâl edilmiş bir şekilde, Resûlullâh devrinde uygulanmıştır. Araplar nezdinde artık, hakemlerin seçildiği kimseler, “İslâm Toplumu”ndan olmaktadır. Necrân'lular, dînî, hukûkî ve adlî alanda özerktiler. Hz. Muhammed'den, “*Aramızda ihtilâfa düştüğümüz konularda hüküm verecek bir kâdı gönder.*” demişlerdir. Hz. Muhammed de, onlara Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ı göndermiştir.³

¹ Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, Çevirenler: Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara 1986, s. 9.

² Joseph Schacht, s. 18, 21-22, 26-27, 28.

³ İbn Hişâm (ö.218 / 833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Tahkik: Mustafâ es-Sekâ, İbrâhîm el-Ebyârî, 'Abdulhafîz Şelebî, el-Kismu'l-Evvel, Turâsu'l-İslâm, Yer Yok, Tarih Yok, s. 583-584.

Râşid Halîfeler devrinde (632-661) de “*hakem usulü*” devam etmiştir. Sıffîn’de, Ehlu’l-Kûfe ve Ehlu’ş-Şa’m arasındaki ihtilâfta da Ebû Mûsâ el-Eş’arî ile ‘Amr b. el-’Âs el-Kureşî hakem olmuşlardır.¹

Râşid Halîfeler döneminde Fukahâ, boş zamanlarda ya ferdi veya fikir arkadaşları ile münakaşalarında konuya yeterince ilgi duyan kimselerden meydana gelmeye başlamıştır. Râşid Halîfelerin sonuna doğru, İslâm toplumu siyâsî tefrikayla parçalanmış ve Hâricîler’de, İbâzî Fıkhı ile Şi’îler’de, İsnâ Aşeriyye Fıkhı görülmeye başlanmıştır.²

Araplar’ın “teamül (emsâl)” fikri de kendini, Kitâb’ın ve Hz. Muhammed’in sünneti anlamında “teamül (emsâl)”e dayanan Şehirlerin Fıkıhları, yani Emsâr Fıkıhları olarak sürdürülmüştür.³ Râşid Halîfeler döneminde, toplumunun çoğunluğu bu “sünnet”e dayanan fıkha bağlı kalmışlardır.⁴ Bu fıkıh, İdâre’ye değil, İdâre bu fıkha uymakta ve toplum fıkha göre yönetilmektedir. Halîfeler, sahâbenin âlimlerini yanlarından uzaklaştırmamaktadırlar. Halk, bu devirde yöneticeleri denetlemekte, fıkha uymayan tasarrufları olursa buna karşı çıkmaktadır. Bu devirde fukahânın otoritesi son derece egemendir.⁵

Hicrî I. yüzyılın ortalarında, Râşid Halîfelerden sonra İslâm Âlemi’nde Emevîler hilâfete gelmişlerdir. Emevîler döneminde (661-750), İslâm’ın ilk dönemindeki hakemliğin yerini kâdılar almıştır. Ancak, hakemin aksine onlar Emevî halîfeleri ve vâlîleri tarafından tayîn edilmektedir. Kâdının kazai faaliyeti yalnız Müslümanlara şâmil olmaktadır. Müslüman olmayan tebaa ise kendi hukuki müesseselerini muhafaza etmiştir. Bu ilk kâdılar kendi kanaatlarına, “re’y”lerine göre hüküm vermişlerdir. İşte, Emevîler devrinde kâdılar ile Şa’m’da bir Fıkıh gelişmeye başlamıştır; ancak, bu Fıkıh, ilk kazaî kararın muteberliği demek olan “kazaî emsal”ler üzerine kurulmamıştır.⁶

Emevîler zamanında, Hicrî II. yüzyılın başlarında, yaklaşık 715-720 yıllarından itibaren mütehasısların (uzmanların) kâdı olarak atandığı görülmektedir. Bu mütehasıslar, bir takım dindar kimselerdirler. Dine karşı duydukları ilgi, kendilerini, ferdi içtihatla İslâmî bir hayat yaşamaya sevk etmiştir. İslâm’a göre bir hayat tarzını istikrârlı bir şekilde yaşadıklarından, halk ve hükümdarların yanında itibar ve otoriteleri vardır. Ayrıca onlar, kendilerine başvuran dindaşlarına doğru hareket şekli

¹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310 /923), *Târîhu’t-Taberî, Târîhu’r-Rusûl ve’l-Mulûk*, el-Cuz’u’l-Hâmis, Tahkîk: Muhammed Ebû’l-Fadıl İbrâhîm, et-Tab’atu’s-Sânî, Dâru’l-Ma’ârif, Mısır, Tarih Yok, s. 53-54.

² Joseph Schacht, s. 32, 37.

³ Joseph Schacht, s. 40-41.

⁴ Joseph Schacht, s. 18, 21-22, 26-27, 28.

⁵ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 160.

⁶ Joseph Schacht, s. 34-36.

hakkında tavsiyelerde de bulunmaktadır. Bunlar, gerçekte İslâm'ın ilk müftileridirler.¹

Şam'da Emevîler, idârî eylemlerini, Kur'ân'ı ve Sünnet'i, tayin etmiş oldukları müşâvirleri ve memurları vasıtasıyla kendilerine göre yorumlamışlardır. İşte o dönemin otorite ilim adamları bunun karşısında yer almış ve Emevîlerin idârî tatbikatına karşı İslâmî muhâlefeti temsil etmişlerdir. Bu şekilde, Medine'de toplanmış olan dînî topluluğun önde gelenleri, Medîne Fıkhı'nı tesis etmeye başlamışlardır.²

Çoğu zaman onlar, uygulanan kuralların Kur'ân'a ve genellikle İslâmî kurallara uyup uymadığına önem vermekte ve halkın hoş olmayan birçok tatbikatlarını bildirdikleri gibi, hükümetin icraatını da tenkit etmektedirler. Bu dindar mutahassis kimseler sayıca ve birbirleriyle irtibat bakımından önem kazanınca, Hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında fukahâ (hukukçular) olarak halktan ayrılmış özel şahsiyetler olmaya başlamışlardır.³

Bunlar, Medîne'de Saîd b. el-Museyyeb (ö. 91/ 710), Urve b. ez-Zubeyr (ö. 97 /712), el-Kâsim b. Muhammed (ö. 102 /720), Hârîce b. Zeyd (ö. 100 /718), Ebû Bekr b. Abdîrahmân (ö. 94 /713), Suleymân b. Yesâr (ö. 107 /725), Ubeydullâh b. Abdillâh b. Utbe (ö. 98 /716) olmak üzere el-fukahâ'u's-seb'a'dır. Ayrıca, Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm (ö. 120 /738), Ebû Ca'fer b. Muhammed b. Alî (ö. 117 /735), Rabî'atu'r-Re'y (ö. 136 /753), ez-Zuhrî (ö. 124 /742) sayılmaktadır. Mekke'de, Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 97/712), Mucâhid (ö. 100 /718), İkrime (ö. 150 /767), Sufyân b. Uyeyne (ö. 198 /813)'dir. Basra'da, Hasanü'l-Basrî (ö. 110 /728), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728), Katâde (ö. 118/736)'dir. Kufe'de, Alkama b. Kays (ö. 62 /682 m.), Surayh b. el-Hâris (ö. 78/679), Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63 /683), Abdurrahmân b. Ebî Leylâ (ö. 148 /765), İbrâhîm en-Nehâ'î (ö. 96 /714), Sa'îd b. Cubeyr (ö. 95/714), Hammad b. Ebî Suleymân (ö. 120 /738)'dir. Şam'da, Mekhûl (ö. 116 /734) , 'Umer b. Abdilazîz (ö. 101 /720)'dir. Mısır'da el-Leys b. Sa'd (ö. 175 /791)'dir.⁴

Bu fukahâ'dan Medine hariç diğerlerinin hemen hemen tamamı Mevâlî'dirler. Medine'de ise, bu yedi fakihin öne çıkarılması da, Arap kökenli olmalarındandır. Nitekim Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'den şöyle rivâyet edilmektedir: *"Abadile öldükten sonra her tarafta fıkıh, Medine hariç, mevalinin elindeydi. Yüce Allah, Medine'yi öteki beldelerden ayırarak ona*

¹ Joseph Schacht, s. 38.

² Joseph Schacht, s. 44; İrfan Aycan, Mahfuz Söylemez, Ramazan Altınay, Fatih Erkoçoğlu, Nizamettin Parlak, *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara 2003, s. 44.

³ Joseph Schacht, s. 37, 38-39.

⁴ Hayreddin Karaman, s. 166.

Kureyşli bir fakîh nasib etti. Medine fakîhi Said b. Müseyyeb tartışmasız Arap aslındandır.”¹

Emevîler zamanında, Mevâlî'nin islâmî ilimler ve Fıkh ile ilgisi, dîvânların Araplaşması döneminde, onların kültürel ve dilsel olarak Araplaşması ile başlamıştır.² Diğer ilim adamlarında olduğu gibi, Fukahâ'nın çoğu da Mevâlî'den olan kimselerdir. Bu kimselerin tamamı da sahip oldukları Fıkhî sahâbeden almışlardır.³

Böylece, Araplar'ın “teamül (emsâl)” fikri, Mevâlî Fukahânın Şâm'da, Medîne'de, Basra'da ve Kûfe'de ortaya koydukları Kitâb'ın ve Hz. Muhammed'in “sünneti” anlamında “teamül (emsâl)”e dayanan Şehirlerin, yani Emsârın Mevâlî Fıkhîleri olarak ortaya çıkmıştır.⁴ Emevîler, şehirlerdeki bu Fıkh çıkışlarından etkilenmiştir. Oluşum sonrası Fıkh'ın gelişim sürecinde, Emevîlerin, Medîne'de Araplar'ın geliştirdiği Fıkh'a önem verdiği ve Basra ile Kufe'de Mevalinin geliştirdiği Fıkh'a ilgi göstermediği görülmektedir.⁵

Emevîler devrinde, Şa'm'daki Fıkh, yönetime uymaya başlamıştır. Yönetime ise keyfilik ve topluluk menfaati hâkim olmuştur. Bu sebeple, İslâm Âlemi'nde görüş farklılıkları çoğalmış ve derinleşmiştir.⁶

Emevîler, Arap olmayanları Araplar'dan daha düşük bir statüye koymuşlar ve onları yöneticilik ile komutanlıktan uzak tutmuşlardır. Bazen de onlara Araplar'dan fazla vergi yüklemişlerdir. Ama İslâm, Müslümanlar arasında eşitliğe çağırılmaktadır. İslâm'ın bu çağırısı, Mevâlî için bir karşı çıkış, bir direniş zemini olmuştur. Bazı Fukahâ da bu İslâmî zeminde onları desteklemiştir.⁷ Böylece, Mevâlî veya Arap olmayanlar, İslâmî akımla kaynaşmışlar. Bu şekilde, İslâm toplumunda etkilerini artırmışlardır.⁸

Hicrî II. yüzyılda, Abbâsîler'in başlangıcında Basra ve Kûfe gibi göç yurtları artık yerleşik topluluklar olmuşlardır. İslâmî kültürün canlandığı ilk merkezleri teşkil etmeye başlamışlardır. Bu yeni şehirlere göç edenlerin büyük kısmını, Mevâlîler oluşturmuştur. Buralarda, Kur'ân, Tefsîr, Hadîs, Fıkh, Dil ve Târîh alanlarında çalışmalar yapan düşünce çevreleri ortaya çıkmıştır. İslâm ilimlerinin temelleri, Mekke ve Medîne'de değil, bu göç yurtlarından dönüşmüş yerleşik merkezlerde atılmıştır.⁹

¹ İbn Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643 h./ 1245 m.), *'Ulûmu'l-Hadîs*, Tahkîk: Nûruddîn 'Itr, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1986, s. 404.

² 'Abdu'l-Azîz ed-Dûrî, *Mukaddime fî Târîhi Sadri'l-İslâm*, Beyrût 1960, s. 74.

³ İrfan Aycan ve arkadaşları, s. 45.

⁴ Joseph Schacht, s. 40-41.

⁵ Joseph Schacht, s. 44.

⁶ Hayreddin Karaman, s. 160.

⁷ 'Abdu'l-Azîz ed-Dûrî, *Mukaddime fî Târîhi Sadri'l-İslâm*, s. 65-66.

⁸ 'Abdu'l-Azîz ed-Dûrî, *Mukaddime fî Târîhi Sadri'l-İslâm*, s. 62-63.

⁹ 'Abdu'l-azîz ed-Dûrî, *Mukaddimetun fî't-Târîhi'l-İktisâdiyyi'l-'Arabî*, Beyrût 1968, s. 37, 38, 41.

Tek bir âlimin düşüncesi ve çabasıyla kendini gösteren düşünce çevreleri, çok sayıdaki âlimin ortak ve bir diğerini tamamlayan çabası üzerine yükselen ilmi çevrelere dönüşmüştür.¹

İslâm Âlemi'nde fikir ve ilim mahsulleri, ekseriyetle Arap olmayan Müslümanlar tarafından yazılmıştır. Kur'ân dili, Hilâfet'in resmî dili ve aydınların şiiir dili Arapça'dır. İslâmiyet, eski kültür sâhibi kavimler arasında yayılınca, bunlara mensup olan fertler, fikir ve ilim işlerinde bedevî Araplar'a üstün gelmişlerdir.² İslâm ilimlerinin ortaya çıktığı dönemde, fakihlerin Arap olmayanlar arasından yetiştiği bildirilmektedir.³ İlk büyük fukahâ arasında sayılan Basra'da Hasan b. Ebî'l-Hasan ve Muhammed b. Sîrîn, Mekke'de 'Atâ b. Ebî Rebâh, Mucâhid b. Cubeyr, Sâ'id b. Cubeyr, Suleymân b. Yesâr, Medîne'de Zeyd b. Eslem, Muhammed b. el-Munkedir, Nâfi b. Ebî Necîh, Kubâ'da Rabi'atü'r-Rey, İbnu Ebî Zenâd, Yemen'de Tâvûs ve oğlu İbn Munebbih, Şâm'da Mekhûl hep Mevâlî'den, yani Arap olmayan Müslümanlar'dandırlar.⁴

İslâm Tarihi'ni genel hatlarıyla kronolojik olarak ortaya koyan çalışmalar, Hicrî II. yüzyılın birinci yarısından itibaren, Abbâsîler'in Kitâb'a ve Sünnet'e uyma vadini yerine getirmeyip, Farslılar'a yakınlaşmasının Arap tepkisini doğurduğunu, Emevîler ile Mevâlî arasındaki çatışmanın, güçlü, şiddetli ve yeni bir biçimde Araplar ile Farslılar arasında bir çatışma olarak tekrar dirildiğini kaydetmektedir.⁵

Mevâlî Fukahânın Şâm'da, Medîne'de, Basra'da, Kûfe'de ve Bağdâd'ta ortaya koydukları Kitâb'ın ve Hz. Muhammed'in sünneti anlamında "teamül (emsâl)"e dayanan Şehirler (Emsâr)'in Fıkıhları'nın meşru'iyeti Araplar tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Şehirler (Emsâr)'in Mevâlî Fıkıhları'nın *Peygamber'in Sünnet'i*ni temsil ettiği iddiasında bulunmak yeterli görülmemiş ve bunların, Peygamber'in söz ve davranışlarının bizzat işitmeye ve görgüye dayanan rivâyetlerden ibâret olması ve güvenilir kişilerin kesintisiz isnâdı ile şifahî olarak nakledilmesi aranmıştır. Medine'de başlayan bu Arap tepkisi, İslâm Âlemi'nin diğer büyük şehirlerinde, bu merkezlerdeki Şehir Mevâlî Fıkhı'na karşı, Medîne ile temas halinde topluluklar olarak temsil edilen tepki, Arap Fıkhı'nı doğurmuştur. Bu Tepki Arap Fıkhı, bütün beşerî içtihad ve şahsî görüşlere yer vermemektedir. Muhâkeme ölçüsü, Şehir Mevâlî Fıkhı'na nispetle daha geridir. Tepki Arap

¹ 'Abdul'azîz ed-Dûrî, *Mukaddimetun fî't-Târîhi'l-İktisâdiyyi'l-'Arabî*, s. 38-39.

² M. Fuad Köprülü, "İslâmî İlmîler, Tefsîr, Hadîs, Fıkh, Kelâm ve Felsefe, Tarih ve Coğrafya", W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Tercüme: M. Fuad Köprülü, Ankara 1973, s. 143.

³ Corcî Zeydân, *Târîhu't- Temedduni'l-İslâmî*, el-Cuz' u's-Sâlis, Dâru'l-Hilâl, Tarih Yok, s. 52-53.

⁴ Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rebbihi el-Endelûsî (ö. 328/940), *El-'Ikdu'l-Ferîd*, el-Cuz' u'l-Evvel, Tahkîk: Muhammed Sa'id el-'Aryân, Dâru'l-Fıkr, Tarih Yok, s. 74.

⁵ 'Abdu'l-Azîz ed-Dûrî, *Mukaddime fî Târîhi Sadri'l-İslâm*, s. 75, 76-77.

Fıkhî esas itibarıyla Fıkh'ı, Resûlullâh'ın hadislerinde açıklanmış olan hükümlere bağlamaya çalışmaktadır.¹

İlk Halîfeler ve Emevîler devrinden başlayarak, Abbâsîler zamanında büyük bir gelişme gösteren İslâm ilimleri'nin, III-IV / IX-X. asırlarda en parlak devrine ulaşmış olduğu bildirilmektedir.²

İşte, İslâm Âlemi'nde İslâm ilimleri'nin bu bilimleşme sürecinde, buraya kadar ana hatlarıyla verilmeye çalışılan Fıkh'ın ortaya çıkışı ve gelişimi ile ilgili ayrıntılara ait sağlıklı tespitler³, günümüz Fıkh Bilimi'nin anlaşılmasında ve problemlerinin çözümünde büyük yarar sağlayacaktır. Bu amaçla, "*Fıkh'ın Bilimleşme Sürecinde Muhâlif Mevâlî Fıkhî ile Tepkisel Arap Fıkhî*" araştırma konusunu oluşturmuştur.

Araştırma Konusu'nun çözümü, ilk dönemdeki fikhî gelişmenin seyrine uygun yapılmıştır. Bunun için, makale, önce, muhâlif olarak ortaya çıkan Fıkh'ı geliştiren Mevâlî'nin Fıkh'ını, sonra, bu Mevâlî Fıkh'ına karşı tepkisel oluşturulan Arap Fıkh'ını incelemiştir. Burada, Mevâlî, "*çeşitli milletlerden⁴ Arap olmayan müslümanlar*" anlamında kullanılmıştır.⁵

Makalede, önce Araplar ile Arap olmayanların, başlangıçtan beri birbirlerine bakışları belirlenecektir. Sonra, Mevâlî'nin geliştirdiği Fıkh işlenecektir. İslâm Âlemi'nin önemli merkezlerinde, Hz. Peygamber'e inen vahyin cem'edilerek Mushaf'ta tedvîn edilmesi akibinden istinsâhlarının oralara gönderilmesi üzerine, bu istinsâhlarda Kur'ân Mushafları doğal olarak o vakitteki noktasız ve harekesiz Arap yazısıyla yazıldığından, Kur'ân'ı doğru anlamak işi, Kur'ân'ı doğru okumak işi ile beraber yürümüştür. Dolayısıyla, Arap Nahiv'nin oluşumu ile Fıkh'a ait oluşum beraber ortaya çıkmıştır. İşte burada bu Mevâlî'nin geliştirdiği Fıkh kısmında, Nahiv ile

¹ Joseph Schacht, s. 41-42, 45-46.

² M. Fuad Köprülü, "İslâmî İlimler, Tefsîr, Hadîs, Fıkh, Kelâm ve Felsefe, Tarih ve Coğrafya", *W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, Tercüme: M. Fuad Köprülü*, Ankara 1973, s. 142; Ahmet Yüksel Özemre, "İslâmiyet'te İlim", *Bilgi, Bilim ve İslâm I*, İSAV, İstanbul 1992, s. 41-42; İlhami Güler, "İslami İlimler ve Sosyal Bilimlerin İslamiliği Sorunu", *İslâmiyât*, Cilt 6, Sayı 4, Ekim-Aralık 2003, Ankara 2004, s. 19-20.

³ Karşılaştırınız: Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd*, el-Cuz'ü'l-Evvel, Dimaşk 1967-1968, s. 171 paragraf 58; Hayreddin Karaman, s. 169 ve devamı.

⁴ Bu milletler, o zamanlar, başta *Farslar* olmak üzere, *Türkler, Rumlar, Asurîler, Arâmîler, Nabatîler* ve *Kiptîler* gibi, doğuda Çin sınırına, batıda Kuzey Afrika üzerinden Endülüs'e kadar genişleyen alanda yaşayan milletlerdir. Geniş bilgi için bakınız: Cemâl Cevdet, *el-Avdâ'u'l-İctimâ'iyye ve'l-İktisâdiyye li'l-Mevâlî fî Sadri'l-İslâm*, Ammân 1989, s. 154-214; Muhammed Bedî Şerîf, *es-Sirâ' Beyne'l-Mevâlî ve'l-'Arab*, Mısır 1954, s. 20-22; Mahmûd el-Mikdâd, *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Câhiliyye ilâ Avâhiri'l-Asri'l-'Umevî*, Dimaşk 1988, s. 149-156; 'İmâd 'Alî 'Abdu's-Semî Huseyn, *el-Mevâlî ve Davruhüm fî'd-Da'veti ilâ Allâhi Te'âlâ*, Beyrût 2004, s. 139-145; 'Abdu'l-Azîz ed-Dûrî, *Mukaddime fî Târîhi Sadri'l-İslâm*, Beyrût 1960, s. 68-69; Mustafa Kılıç, *Arab Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992, s. 37-38.

⁵ Arap olmayan müslümanlara "*mevâlî*" denilme nedeni ile ilgili görüşler için bakınız: Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 47-49.

gerçekleştirilen Fıkh'ın bu beraber oluşumu gösterilmeye çalışılacaktır. Arkasından, Arap tepkisinin oluşturduğu Fıkh'ın ortaya çıkışı ele alınacaktır. Sonuç'ta, Fıkh'ın seyrinin Fıkh Bilimi'ndeki görüntüleri üzerinde varılan yargılar sıralanacaktır.

Şimdi, Araplar ile Arap olmayanların birbirlerine bakışları ile ilgili anlatıma geçilebilir:

I. Araplar ile Arap Olmayanların Birbirlerine Bakışları

Burada, Araplar ile Arap olmayanların birbirlerine bakışlarının, İslâm'dan önce ve İslâm'dan sonra nasıl olduğu hakkında bir düşünce oluşturmak için, kaynaklardaki nakillerinden parça alıntılarla bir görüntü vermeye çalışılacaktır:

A. İslâm'dan Önce

İslâm'dan önce Araplar'ın, Fars ve Ermeni gibi Arap olmayan bazı halkları "*El-Ahrâr*" olarak adlandırdıklarını el-Ya'kûbî (ö. 284 / 897)'den öğreniyoruz.¹

El-Ya'kûbî Yemen Kralları'nı anlatırken, Seyf b. Zî Yezan b. Zî Esbah'ın Habeşî Ebrehe ile savaşında Kısra'nın yardımı ile Ebrehe'nin öldürülüp, ülkede kral olması üzerine hakkında Umeyye b. Ebî's-Salt'ın söylediği şiirde, Farslılar için "*Benu'l-Ahrâr*" tabirini kullandığını görmekteyiz. Bu adlandırmanın İslâmî dönemde de sürdüğüne tanık olunmaktadır: Abdülmelik b. Mervan'ın devrini el-Ya'kûbî anlatırken kardeşi Muhammed'in Ermeniler ile savaşında, bölge halkına "*el-Ahrâr*" denildiğini kaydetmektedir.²

Bu nakillerden anlaşılacağı üzere, Araplar, Fars ve Ermeni gibi Arap olmayan bazı halkları "*el-Ahrâr*" diye adlandırarak onlara olan bakışlarını belirtmektedirler.

Arap olmayan diğer halkların Araplar'a bakışına gelince, Farslılar'ın Araplar'a bakışını Tarih kaynaklarının naklettiği *Zî Kâr* olayında, Kısra b. Hürmüz'ün konuşmalarından çıkarmak mümkündür: Kısra, yazılarını çevirmek üzere, Yemen'li Hîre kralı el-Munzir'den bir Arap tercüman topluluğu istemiştir. El-Munzir de, İmrû'l-Kays oğullarından, hatîb ve şâir, Arapça ve Farsça yazan Udey b. Zeyd ve iki kardeşini göndermiştir. El-Munzir ölünce, Kısra, Hîre krallığına el-Munzir'in oğlu en-Nu'mân'ı

¹ Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih el-Kâtib el-'Abbâsî el-Ma'rûf bi'l-Ya'kûbî (ö. 284 / 897), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, el-Mucelledu's-Sânî, Dâru Sâdir, Beyrût 1992, s. 272.

² Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih el-Ya'kûbî (ö. 284/ 897), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Cilt I, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî, s. 78, 219 (Bundan sonra, "*el-Ya'kûbî*" şeklinde geçecektir.).

getirmiştir. ‘Udey’in oğlu ‘Amr da Kısra’nın tercümanı olmuştur. Kısra, bir câriye istemiş ve niteliklerini sıralamıştır. Bu nitelikte bir câriye bulunamamıştır. Kısra, bu isteğini, ‘Amr b. ‘Udey b. Zeyd’e söylemiş; o da, “*Abd’in en-Nu’mân’da istediğinden var demiştir. Kısra, en-Nu’mân’dan evlenmek için kızını istemiş; En-Nu’mân da vermemiştir. Kısra öfkelenmiş ve şöyle demiştir: “Kaç ‘abd, bundan daha büyük olur, sonra onun durumu helâk olur.”* Bunun arkasından, Zî Kâr olayı gerçekleşmiştir. Bu olayda, Araplar, ilk defa Farslılar’a karşı zafer elde etmişlerdir. Zî Kâr olayının anlatımlarında, bu zaferin kendisinin Nübüvvet âlemeti olarak Allah’ın Araplar’a yardım etmesi ile gerçekleştiğini bildiren Hz. Peygamber’e ait rivâyetlere de yer verilmektedir.¹

Et-Taberî (ö. 310 / 922)’nin *Târîh*’inde, diğer halkların Araplar’a bakışını gösteren şöyle bir kayıt da vardır: Hz. Peygamber, “*Fars Büyüğü Kısra*”ya hitaplı yazısını, İslâm’a davet için Abdullah b. Huzâfe ile göndermiştir. Kısra yazıyı okuyunca, onu yırtmış ve şöyle demiştir: “*O benim ‘abd’im olduğu halde, bunu yazıyor!*”²

Kısra’nın konuşmalarından anlaşılacağı gibi, Araplar’a bakış, Araplar’ın kendilerinin *Abd*’i, yani *Kulu, Köle*’si oluşudur. Demek ki, Farslılar, Araplar’ı “*Abd (Kul, Köle)*” görmekte ve böyle de adlandırmaktadırlar.

B. Resûlullâh Dönemi

Resûlullâh dönemindeki durumu belirlemek için de Kur’ân’a ve Hadîs’e başvurulup, Mevâlî kelimesinin kullanımı ve anlamlandırılması ile Mevâlî hakkındaki açıklamalardan Araplar’a ve Arap olmayanlara bakışın nasıl olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır:

1. Kur’ân’da Mevâlî

Hz. Peygamber dönemdeki durumu belirlemek için Kur’ân’a baktığımızda, Kur’ân’da, Mevâlî kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz. Bunlardan, “*وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي*”³ âyetindeki “*mevâlî*” kelimesinin kullanımı için,

¹ El-Ya’kûbî, I, 83, 87, 121; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310 / 922), *Târîhu’l-Umem ve’l-Mulûk*, Cilt I, el-Mektebetu’s-Şâmîle, el-İsdâru’s-Sânî, s. 346, 351-353 (Bundan sonra, “et-Taberî, *Târîh*” şeklinde geçecektir.); Ebû’l-Hasan Alî b. el-Hasan b. Alî el-Mes’ûdî (ö. 346 / 957), *Murûcu’z-Zeheb ve Me’âdinu’l-Cevher*, Cilt I, el-Mektebetu’s-Şâmîle, el-İsdâru’s-Sânî, s. 122 (Bundan sonra, “el-Mes’ûdî” şeklinde geçecektir.); İzzuddîn Ebû’l-Hasan Alî b. Muhammed el-Ma’rûf bi-İbni’l-Esîr (ö. 630 / 1232), *el-Kâmil fi’t-Târîh*, Cilt I, el-Mektebetu’s-Şâmîle, el-İsdâru’s-Sânî, s. 166-169 (Bundan sonra, “İbnu’l-Esîr” şeklinde geçecektir.)

² Et-Taberî, *Târîh*, c. II, el-Mektebetu’s-Şâmîle, el-İsdâru’s-Sânî, s. 30. Ayrıca, et-Taberî’nin *Târîhu’l-Umem ve’l-Mulûk*’unun bu el-Mektebetu’s-Şâmîle tab’ı dışında Matbaa tab’ı için de bakınız: Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’l-Umem ve’l-Mulûk*, el-Cuz’u’s-Sâlis, et-Tab’atu’l-Ulâ, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1987, s. 247.

³ 4 en-Nisâ, 33.

“el-‘asabe (: *baba tarafından yakınlar*)” anlamı, “ *وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي* ”¹ âyetindeki kullanımı için de, “el-verise (: *vâris olmak*)” anlamı verilirken bu âyetler, Araplar ile Arap olmayanların birbirlerine olan bakışlarını belirlemeye yardım etmemektedirler.

Ancak “ *فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فِإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ* ”² âyetindeki “mevâlî” kelimesinin anlamı Araplar ile Arap olmayanların birbirlerine olan bakışlarına ait bir görüntü verebilmektedir. Çünkü âyet, “... *Eğer babalarının kim olduğunu bilmiyorsanız, bu takdirde onları dîn kardeşleriniz ve ‘mevâlî’ niz olarak kabul edin...*” anlamına gelecek mealiyle, Araplar’ın, Arap olmayanları kendilerine sığındıkları zaman onların aidiyetlerini bildiren bir ad bulamadıklarında “*el-Mevâlî*” diye adlandırmalarını onaylamaktadır.³ İşte bu onayla Kur’ân, İslâmî dönemde, Araplar ile Arap olmayanların birbirlerine olan bakışlarını göstermiş ve aynı zamanda belirlemiş olmaktadır.

2. Hadîsler’de Mevâlî

Resûlullâh’dan Araplar’ın Arap olmayanlara, yani “*Mevâlî*”ye bakışını gösteren birçok hadîs nakilleri vardır. Öyle ki, el-Buhârî (ö. 256 / 870), *es-Sahîh*’inde “*İstikdâ’u’l-Mevâlî ve’Sti’mâlîhim* ”⁴ adıyla bir “*Bâb*” açmıştır. Yine, el-Beyhakî (ö. 458/ 1066)’nin, *es-Sunenu’l-Kebîr*’inde “*İmâmetu’l-Mevâlî*”⁵ diye bir “*Bâb*” koymuştur. Et-Tahâvî (ö. 321 / 933) ise, *Muşkilu’l-Âsâr*’ında “*Beyânu Muşkilî mâ Ruviye ‘an Resûlillâhi sallallâhu*

¹ 19 Meryem, 5.

² 33 el-Ahzâb, 5.

³ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310 / 922), *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân (Tefsîru’t-Taberî)*, Cilt VIII, el-Mektebetu’ş-Şâmile, el-İsdâru’s-Sânî, s. 270-271, Cilt XVIII, s. 143-145 (Bundan sonra, “el-Taberî, *Tefsîr*” şeklinde geçecektir.); Ebû’l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr (ö. 774 /1372), *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm (Tefsîru İbni Kesîr)*, Cilt II, el-Mektebetu’ş-Şâmile, el-İsdâru’s-Sânî, s. 291; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Beğavî (510 / 1116), *Me’âlimu’t-Tenzîl (Tefsîru’l-Bağavî)*, Cilt II, el-Mektebetu’ş-Şâmile, el-İsdâru’s-Sânî, s. 205; Ebû’l-Fadil Şahâbu’d-Dîn Mahmûd b. ‘Abdillah el-Alûsî (ö. 1270 / 1853), *Rûhu’l-Ma’ânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî (Tefsîru’l-Âlûsî)*, Cilt IV, el-Mektebetu’ş-Şâmile, el-İsdâru’s-Sânî, s. 38-39; Celâluddîn b. Kemâliiddîn es-Suyûtî (ö. 911 / 1505), *Ed-Durru’l-Mensûr fî’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr (Ed-Durru’l-Mensûr)*, Cilt III, el-Mektebetu’ş-Şâmile, el-İsdâru’s-Sânî, s. 99.

⁴ “ *بَابِ اسْتِقْضَاءِ الْمَوَالِيَ وَاسْتِعْمَالِهِمْ* ” (Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî (ö. 256 / 870), *Sahîhu’l-Buhârî*, Cilt XXII, el-Mektebetu’ş-Şâmile, el-İsdâru’s-Sânî, s. 101.).

⁵ “ *بَابِ اِمَامَةِ الْمَوَالِي* ” (Ahmed b. el-Huseyin el-Beyhakî (ö. 458 / 1066), *es-Sunenu’l-Kubrâ*, Cilt III, el-Mektebetu’ş-Şâmile, el-İsdâru’s-Sânî, s. 89.).

'aleyhi ve selem min Kavlihi f'l-Mevâlî'"¹ adlı Resûlullâh'dan rivâyet edilen Mevâlî hakkındaki sözlerin problemini açıklamaya ait "Bâb" a yer vermiştir.

Bu bâblardaki rivâyetlerden birkaç örnek şöyledir:

"Ey Mevâlî topluluğu sizin en kötünüz Arap ile evleneninizdir. Ey Arap topluluğu, sizin de en kötünüz Mevâlî ile evlenenizdir."²

Resûlullâh'a kızlarımızı mevâlîlerimiz ile evlendirebilir miyiz? diye sordular. Bunun üzerine şu âyet inmiştir: "Ey İnsanlar! Doğrusu Biz sizleri bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi milletler ve kabileler halinde koyduk ki birbirilerinizi kolayca tanıyasınız. Şüphesiz, Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır..."³. Resûlullâh da, Kureyş'li Kays'ın kızı Fâtima'yı, mevâlîden Usâme b. Zeyd ile nişanlamıştır. Abdurrahman b. Avf'ın kızkardeşi de Bilâl ile evlenmiştir.⁴

Resûlullâh, bir fidye olayında, esir Arap için bir köle veya dört deveye, esir mevâlî için de iki köle veya sekiz deveye hükmetmiştir.⁵

Ebû Hureyre, Resûlullâh'ın yanında mevâlîyi andığında, Resûlullâh'ın, ben onlarda, kendimi sizde veya bir kısmınızda olduğumdan daha güvenli hissediyorum, dediğini, nakletmektedir.⁶

"Mevâlî, bu dîn için başta sizin onlarla savaştığınız gibi, onlar da geri dönüp sizinle savaşacaklardır."⁷

"Büyük harpler meydana geldiği zaman, Allah mevâliden bir askerî birlik gönderecektir. Onlar Araplar'dan, at bakımından daha çok ve silah bakımından da daha iyidirler. Onlarla Allah dinini kuvvetlendirecektir."⁸

Görüldüğü gibi, Resûlullâh'tan yapılan bu rivâyetlerde problem vardır; çünkü bazen "mevâlî" yerilir gibi görülürken, bazen de övülmektedir.

C. Hz. Ebû Bekir Dönemi

Hz. Ebû Bekir, döneminde Devlet'in fazla gelirlerini, büyük, küçük, hür, köle, kadın, erkek bir fark gözetmeksizin bütün müslümanlara eşit

¹ "Bab بیان مشکل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله في الموالي" (Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321 / 933), *Muşkilu'l-Âsâr*, Cilt VIII, el-Mektebetu's-Şâmile, el-İsdâru's-Sânî, s.75.).

² Ebû Nu'aym el-Esbahânî (ö. 430 / 1038), *Ma'rifetu's-Sahâbe*, Cilt XV, el-Mektebetu's-Şâmile, el-İsdâru's-Sânî, s. 195.

³ 49 el-Hucurât 13.

⁴ Ahmed b. el-Huseyin el-Beyhakî (ö. 458 / 1066), *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr*, Cilt XI, el-Mektebetu's-Şâmile, el-İsdâru's-Sânî, s. 283.

⁵ Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211 / 827), *el-Musannef*, Cilt XI, el-Mektebetu's-Şâmile, el-İsdâru's-Sânî, s. 338.

⁶ Ebû Dâvud Suleyman b. Dâvud b. Cârud et-Tayâlisî (ö. 204 / 819), *el-Musned*, Cilt VII, el-Mektebetu's-Şâmile, el-İsdâru's-Sânî, s. 109.

⁷ Et-Tahâvî, *Muşkilu'l-Âsâr*, c. VIII, s. 75.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (ö. 273 / 886), *Sunenu'bni Mâce*, Cilt XII, el-Mektebetu's-Şâmile, el-İsdâru's-Sânî, s. 109.

paylar halinde dağıtmıştır.¹ Buradan da, Araplar ile Arap olmayanların aynı tutulduğu anlaşılmaktadır.

D. Hz. Ömer Dönemi

Hz. Ömer ise, herkese İslâm'daki durumuna göre işlem yapmıştır. El-Ezrakî (ö. 250/ 865)², *Ahbâru Mekke'*de el-Hasan b. Muslim el-Mekkî'den şöyle bir nakilde bulunmaktadır: “Ömer b. el-Hattâb, Allah ondan râzı olsun, Nâfi' b. 'Abdi'l-Hâris el-Huzâ'î'yi Mekke'ye âmil kılmıştı. Nâfi', Ömer'e geldiği zaman, Ömer onu karşıladı. Sonra ona, kimi yerine Mekke halkı için bıraktın? diye, sordu. O da, İbn Ebzî'yi diye, cevap verdi. Ömer, Allah'ın halkına Mevâlî bir adamı mı âmil kıldın diyerek, kızdı. Öyle ki, oturduğu yeri sarsarcasına yerinden ayağı kalktı. Bunun üzerine, Nâfi' şöyle cevap verdi: Çünkü ben, İbn Ebzî'yi onlar arasında Allâh'ın Kitâb'ını en iyi okuyan ve Allâh'ın Dîni'ni en iyi bilen gördüm. Bu cevap, Ömer b. el-Hattâb'ı rahatlattı. O kadar ki yerine oturup, oturduğu yeri kaplıcasına yayıldı. Sonra şöyle dedi: Eğer böyle söylediysem, şüphesiz Allâh'ın Resûlu'nden, salât ve selâm ona olsun, şunu işittiğim içindir: Yüce Allâh, bazı kavimleri bu dinde yükseltir, bazılarını da alçaltır.”³

Hz. Ömer döneminde 'Atiyye payları, Resûlullâh'a akrabalık ve yakınlık derecesi ile İslâm'da öncelik ve kişinin İslâm için yaptığı hizmet esasına göre oluşturulmuştur. Hz. Ebû Bekir dönemindeki eşitlik yolu bırakılmıştır. Hz. Ömer, Resûlullâh'a karşı savaşanla, Resûlullâh'ın yanında düşmana karşı savaşanı bir tutmamıştır. Muhâcir ve Ensâr'dan Bedr harbine iştirak etmiş olanlarla Bedr savaşında bulunmayanları aynı görmemiştir. Yine o, İslâm'a önce girmişlerle, sonradan çeşitli vesilelerle müslüman olmuşları ayırmıştır. İşte bu ayırım, devletin fazla gelirinin dağıtımına da esas olmuştur.⁴

Ömer b. Hattâb, Araplar'ı, politik açıdan çökmeden önce sosyal açıdan çöken Acemler'le kaynaşmayan, asker, mücâhit bir Ümmet yapmak istemiştir. Bu yüzden Acemler'le kaynaşmayan askeri kampları inşâ etmiştir. Fakat Araplar aşamalı olarak Mevâlî'yle ve başkalarıyla ilişki

¹ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm (ö. 182 / 798), *Kitâbu'l-Harâc*, Beyrût, Tarih Yok, s. 42; Ebû Ubeydi'l-Kâsım b. Sellâm (ö. 224 / 838), *Kitâbu'l-Emvâl*, Tahkîk: Muhammed Halîl Harâs, Beyrût 1986, s. 276-278; Celâl Yeniçeri, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, İstanbul 1984, s. 92, 100-101.

² Muhammed Hamidullah, el-Ezrakî'nin ölüm tarihi olarak Hicrî 219 yılını kaydetmektedir (Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi II*, Çeviren: Salih Tuğ, İstanbul 1980, s. 1220).

³ Ebû'l-Velîd el-Ezrakî (ö. 250 / 865), *Ahbâru Mekke*, Cilt III, el-Mektebetu's-Şâmile, el-İsdâru's-Sânî, s. 28.

⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 42-47; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 235 ve sonrası; Yeniçeri, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, s. 92-95, 101.

kurmuşlar, onların geleneklerinden, zevklerinden etkilenmişler ve Mevâlî'ye kapıları açmışlardır.¹

Bunlardan anlaşılacağı üzere, Hz. Ebû Bekir'e göre Hz. Ömer'de bakış değişmiştir. Araplar, Arap olmayanlardan ayrı tutulmuştur. Sonunda, Hz. Ömer'i, Arap olmayan Fârisî olan Ebû Lu'lu'e, Fârisî asîl bir aileden Hüzmüzan'ın azmettirmesiyle, öldürmüştür.² İşte, Hz. Ömer'e bu suikast, Mevâlî'nin, yani Arap olmayanların, özellikle Yahudî ve İranlıların, Hayber, Kâdisiyye, Medâ'in ve Celûlâ'nın³ bir intikamı olarak tasarlandığı söylenen suikast dizilerinin bir başlangıcı olarak kaydedilmektedir.⁴

E. Hz. Osman Dönemi

Hz. Osman da, devletin fazla gelirlerini, Hz. Ömer gibi dağıtmıştır.⁵ Buradan, onun da, Araplar ile Arap olmayanları aynı tutmadığı anlaşılmalıdır.

Hz. Osman da öldürülmüştür. Her ne kadar Arap kabîleler başrolde olsalar da, bu öldürmede de yine Mevâlî'nin eli olduğu söylenmektedir.⁶

F. Hz. 'Alî Dönemi

El-Hâris naklediyor: “ ‘Alî radiyallahu anh'in yanındaydım. İki tane kadın geldi. Ey Mü'minler'in Emîri, biz iki fakir ve miskin kadınız, dediler. ‘Alî radiyallahu anh, eğer doğru iseniz, üzerimizde ve durumu iyi olan her bir müslümanın üzerinde ödememiz gereken haklarınız vardır, dedi. Sonra bir adama buyurdu: O ikisi ile çarşımıza git ve her biri için bir kurre yiyecek ve üç elbise, rıda, himar ve izar al ve her birine atâ'dan da 100 dirhem ver, dedi. Tam arkamızı döndük gidiyorduk onlardan biri geldi. Şöyle dedi: Ey müminlerin emiri, Allâh'ın seni üstün tuttuğu ve şereflendirdiği şeyle beni üstün tuttu. ‘Alî radiyallahu anh sordu, Allâh beni ne ile üstün tuttu ve şereflendirdi? Kadın, Salât ve Selâm üzerine olan Allâh'ın Elçisi ile, dedi. Hz.

¹ 'Abdu'l-Azîz ed-Dûrî, *Mukaddime fî Târîhi Sadri'l-İslâm*, Beyrût 1960, s. 73.

² Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dînaverî (ö. 276 / 889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, el-Cuz'u'l-Evvel, Tahkîk: Taha Muhammed ez-Zeynî, Mu'essesetu'l-Halebî, Yer Yok, Tarih Yok, s. 26; Muhammed Huseyn Heykel, *el-Fârûk 'Umer Radiyallahu Anh*, el-Cuz'u's-Sânî, Beyrût 2007, s. 277. Hz. Ömer'in, bir köle Ebû Lu'lu'e, bir Mevlâ Hüzmüzan ve bir zimmî Hristiyan Cufeyne'nin içinde bulunduğu bir suikast sonucu öldürüldüğünü söyleyenler de vardır. Bunun için bakınız: Muhammed Bedî' Şerîf, *es-Sirâ' Beyne'l-Mevâlî ve'l-'Arab*, s. 31; Adnan Demircan, s. 67.

³ Bu yerler, Hz. Ömer döneminde fethedilmiştir. Bakınız: el-Belâzurî (ö. 279/ 892), *Fütûhu'l-Büldân*, Çeviren: Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 31-32, 364-379.

⁴ Muhammed Bedî' Şerîf, *es-Sirâ' Beyne'l-Mevâlî ve'l-'Arab*, s. 32.

⁵ Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî (ö. 450 / 1058), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyetu'd-Dîniyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1985, s. 251; Yeniçeri, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, s. 102.

⁶ Muhammed Bedî' Şerîf, *es-Sirâ' Beyne'l-Mevâlî ve'l-'Arab*, s. 31; Mahmûd el-Mikdâd, *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Câhiliyye ilâ Avâhiri'l-Asri'l-Umevî*, s. 175.

'Alî, doğru söyledin, dedi ve sordu: Ne demek istiyorsun? Kadın cevap verdi: Ben bir Arap kadınıyım ve o bir mevâlîdir. 'Alî radiyallahu anh, yerden bir şey aldı ve şöyle söyledi: İki levha arasında olanı okudum ve İsmâîl'in oğlunun İshâk'ın oğluna üstünlüğünü görmedim, en küçük bir haşerinin kanadı kadar bile bir üstünlük bulamadım."¹

Bu olayda da görüldüğü üzere Hz. 'Alî, Hz. İsmâîl'den sayılan Araplar ile Hz. İshâk'tan sayılan Arap olmayan Yahûdîler arasında fark gözetmemiş ve Hz. 'Alî döneminde², Hz. Ebû Bekir döneminde olduğu gibi herkese eşit pay verilmiştir. Hz. 'Alî, Hz. Ömer'in dağıtım sisteminden vazgeçmiştir.³ Bu durum karşısında, bazı Araplar, Mevâlî'ye kendileri kadar pay vermesini şikâyet etmişlerdir. Araplar ile Kureyş'in eşrâfını, Mevâlî'ye ve Aceme üstün tutmasını ondan istemişlerdir. Geçmişte mürted olan el-Eş'as b. Kays bile, Hz. 'Alî'ye şöyle demiştir: "Ey Mü'minler'in Emîr'i, bu hamralar,[yani Mevâlî] sana yakınlıkta bize üstün geldi."⁴

Buna rağmen, Hz. 'Alî de öldürülmüştür. Hz. 'Alî'nin öldürülmesi, Hâricîler'e yüklenmiştir. Ancak, Hz. 'Alî'nin öldürülmesinin, Hâricîler'in basit bir cezalandırması değil, planlanmış bir komplo olduğu da, nakledilmektedir. Öyle ki, bu komplo, Hz. Osmân'ın öldürülmesi komplosundan farklı değildir. Sadece, Hz. Osmân'ın öldürülmesinde başta Hürmüzan varken, Hz. 'Alî'nin öldürülmesinde Zazuveyh vardır. Aslında bu komplonun amacı üç Arap büyüğünü, 'Alî, Mu'âviye ve 'Amru'bnû'l-'Âs'ı ortadan kaldırmak olduğu bildirilmektedir. Eğer bu komplo başarıyla tamamlansaymış, Mu'âviye ve 'Amru'bnû'l-'Âs da öldürülmüş olacaktı.⁵

G. Emevîler Dönemi

Emevî devletinin bütün geleneklerinde tamamen Arap olduğu söylenmektedir. Hilâfet, vâlilik, komutanlık ve kâdılık gibi yönetici görevleri Araplar'a aittir. San'at ve meslekler ise, mevâlîye aittir.⁶

Emevîler döneminde, siyasî ortamlar, kabile eşrafı ile bedevî çevreler, Mevâlî'yi, soy, yaratılış, din ve dil itibarıyla kendilerinden düşük

¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî (ö. 279 / 892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, Cilt I, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî, s. 286.

² Hz. Alî dönemi ile ilgili geniş bilgi için bakınız: İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, c. I, s. 44-45; Celâlu'd-Dîn Abdurrahman es-Suyûtî (ö. 911 / 1505), *Târîhu'l-Hulafâ'*, Tahkîk: Muhammed Ebû'l-Fadîl İbrâhîm, el-Kâhire 1975, s. 177.

³ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 278; el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 251; Yeniçeri, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, s. 102.

⁴ Mahmûd el-Mikdâd, *el-Mevâlî ve Nizâmü'l-Velâ mine'l-Câhiliyye ilâ Avâhiri'l-Asri'l-Umevî*, s. 172; Demircan, s. 68.

⁵ Muhammed Bedî Şerîf, *es-Sirâ' Beyne'l-Mevâlî ve'l-'Arab*, s. 32-33.

⁶ Abdu'l-'Azîz ed-Dûrî, *Mukaddime fî't-Târîhi'l-İkdisâdiyyi'l-'Arabî*, Beyrût 1968, s. 41-42; Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992, s. 48.

görmüşlerdir.¹ Arap olmadıkları için hakarete bulunmuşlardır.² Bir Mevlâ erkeğin bir Arap kızıyla evlenmesi kabahat sayılmıştır.³ Mevâlî'nin çoğalması karşısında şöyle görüşler öne sürmüşlerdir: *Bu hamrâ (mevâlî) çoğalmakta; onların bir kısmını öldürelim, bir kısmını da ticâret ve yol yapımında çalıştıralım.*⁴

Emevîler döneminde, genel olarak Araplar, Mevâlî'nin arkasında namaz kılmamışlardır.⁵ Yine bu dönemde şu gibi sözler yayılmıştır: “Üç şey önünden geçtiğinde namazı bozmaz: Eşek, Köpek ve Mevâlî.”⁶ Mevâlî, ordudaki hizmetleri esnasında, ğanimetten daha az pay alsın diye, at üzerinde değil, yaya olarak savaşa dâhil edilmiştir. Divânu'l-Cund'a, yani Askerî Maaş Defterleri'ne de kayıtlı değillerdir.⁷ Ömer b. Abdilaziz hariç Emevîler devrinde, Müslüman olduğu halde Mevâlî'den, cizye ve haraç alınmıştır.⁸

Bununla beraber, Emevîler'in Mervânîler döneminde Mevâlî'nin, genel görevler ve işlerde istihdâm edilmeye başlanıldığı görülmektedir. Mevâlî'ler, Harâc divânlarında görev almış, “kitâbe” ve “risâle” görevlerine de tayin edilmişlerdir. Mevâlî'den Ebû'z-Zu'ayzi'a, Abdulmelik'in yazışma kâtibidir. Hişâm'ın mevlâsı Sâlim b. Cebele halifenin yanında iyi bir konumdadır. Abdulhamîd el-Kâtib'in II. Mervân'ın yanında çok önemli bir yeri vardır. Endülüs'te Kut'u hezimete uğratan Târik b. Ziyâd da mevlâdır. Haccâc'ın yapım işlerinde çalışan Hayyân en-Nabtî ve doğu cephesi komutanı Mukâtil b. Hayyân en-Nabti de mevlâlidir. Son Emevî halifelerinden ikisinin annesi de câriyedir. Şâm ve Mısır'da mevlâ ile ilgili bir problem bulunmazken, Irâk ve Îrân'da problem vardır. Bu da, Îrân kaynaklı ulusal ve sosyal dürtülüdür.⁹

İşte, Emevîler devrinin geneli itibarıyla, Mevâlî'ye uygulanan baskı ve zulüm siyaseti, Emevî devletinin yıkılışına sebep olmuştur. Emevîler'in Araplık lehine ve bilhassa Mevâlî aleyhine olan taassupları, hattâ maaş, ganimet ve haraçtan hissedâr etmeksizin, onları yaya olarak savaşlarda kullanmaları karşısında, Mevâlî kendilerinde bir kuvvet gördüklerinde

¹ Julius Welhausen (ö. 1917), *Arap Devletleri ve Sükûtu*, Tercüme: Fikret Işıltan, Ankara 1963, s. 145.

² Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Dördüncü Cilt, Tercüme: Zeki Meğamiz, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1978, s. 158.

³ Mevâlî'nin Arap kızlarıyla evlenmesinin suç sayılması hakkında geniş bilgi için bakınız: Zeydan, c. IV, s. 161-165; Kılıçlı, s. 48-54; Demircan, s. 81-88.

⁴ Kılıçlı, s. 57-58.

⁵ Kılıçlı, s. 55; Demircan, s. 89-91.

⁶ Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbih el-Endelüsî, *el-İkdu'l-Ferîd*, el-Cuz'u's-Sâlis, Tahkîk: Muhammed Saîd el-'Uryân, Dâru'l-Fikr, Yer Yok, Tarih Yok, s. 326.

⁷ Welhausen, s. 116, 236; ed-Dûrî, *Târîhu'l-İkdisâdiyyi'l-'Arabî*, 42; Kılıçlı, s. 56.

⁸ ed-Dûrî, *Târîhu Sadri'l-İslâm*, Beyrût 1960, s.71-73.

⁹ 'Abdu'l-Azîz ed-Dûrî, *Mukaddime fî Târîhi Sadri'l-İslâm*, Beyrût 1960, s. 73.

Emevîler'e nefretlerini, kim Hilâfet için ayaklansa onu hemen desteklemekle göstermişlerdir.¹

Böylece, Araplar'ın, Arap olmayanlara onların üstünde farklı bir fitratla yaratılmış oldukları iddialarına karşı intikam tepkisi, “Şu'ûbiyye”² hareketini doğurmuştur. Emevîler'in katı idarelerinde kendini açıktan açığa gösterme fırsatı bulmamış bu hareket, Abbâsîler devrinde, Araplar ikbal mevkiinden düştüklerinde, özellikle el-Me'mûn'un, el-Emîn'e galibiyetinin ardından temsilcileriyle ortaya çıkmıştır.³

H. Abbâsîler Dönemi

Mevâlî'ye, Arap ile eşitlik sağlama ve yönetime katılma sözü veren Abbâsîler, el-Cezire'de bölge Arabının katılmayıp, denebilir ki sadece Mevâlî'nin desteklemesiyle, Emevîleri son başkentleri olan *Harrân*'da yıkarak, önce *Kûfe*'de *Ebû'l-Abbâs es-Seffâh* ile başlayan, ardından *Haşimîyye*, sonunda *Bağdâd*'da, kardeşi *Ebû Ca'fer el-Mansûr* (ö. 158 / 775) ile kuruluşu tamamlanan hanedanlıklarını 136-158 / 754-775 yılları arasında kurmuşlardır.⁴ İşte, bu şehirler, *Eski Mısır* ve *Eski Mezopotamya* kültürü yanında, Helen birliğinin başına geçip, 35 bin kişilik bir orduyla Asya seferine çıkan, Makedonya'dan Hindistan'a kadar uzanan büyük bir imparatorluk kuran İskender (M.Ö. 356-323) ve ölümünden sonra imparatorluğu toprakları üzerinde generallerinin kurduğu, Ptolomeler, Antigonitler, Selevkoslar ile doğu ve batı kültürünün karışımı sayılan Helenistik kültürün yaklaşık M.Ö. 330 ile M.Ö. 30 arası 300 yıl sürdüğü bölgede yer almaktadırlar. Bu bakımdan, Grek ile Semitik kültürlerin sentezlendiği merkezler olmaktadır. Bu yüzden, buralarda *Arap Dili*'nden sonra gelen ikinci büyük dil, *Yunan Dil*'dir.⁵

¹ Zeydan, c. IV, s. 158-159, 165.

² *Şu'ûbiyye*, kendilerini insanların en üstünü kabul eden, buna karşılık başka etnik unsurları ikinci sınıf kabul eden Araplara karşı başlangıçta eşitlik iddiasında bulunan; ancak güç kazanınca Araplarla rekabete başladıkları gibi, eski idare ve medeniyetlerini de yeniden canlandırmaya çalışan Araplar dışındaki toplulukların (mevâlî) gerçekleştirdikleri, siyasî, edebî ve dinî faaliyetler bütünü ve bunları gerçekleştiren grupların oluşturdukları bir topluluktur (Adem Apak, “Şu'ûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı Ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şu'ûbiyyeye”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2008, Cilt: VI, Sayı: 12, s.18).

³ Kılıçlı, s. 68-69.

⁴ Mehmet Azimli, “Bir Emevî Başkenti Harran”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Cilt I, Şanlıurfa 2006, s. 99-51; C. Brockelman, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi I*, Çeviren: Neş'et Çağatay, Ankara 1964, s. 99-100; Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâmî's-Siyâsî ve'd-Dînî ve's-Sekâfî ve'l-İctimâ'î*, el-Cuz'u's-Sânî, Beyrût 1964, s. 19, 22-23, 362 ve sonrası.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 296-297; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 31-35; Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme*, İstanbul 1996, s. 29.

Mevâlîler devlet makamında istihdâm edilmeye başlanmıştır. İranlı mevâlî Halid b. Bermek, vezîr yapılmıştır.¹ Arap olmayan Müslümanlara iyi davranmaya başlanmıştır. Halîfeler, Mevâlî'ye yakınlık duymayı ve onlara iyilikte bulunmayı birbirlerine vasiyet etmişlerdir.² Halîfelerin bu tutumu karşısında, Araplar'ın saf dışı bırakıldığı söylenemez.³ Ancak Araplar, Mevâlî'ye yakınlık duyulmasını hoş karşılamamışlardır. Bu tepkilerini, "Eyvâh, Devlet meğer köle ve mevâlînin Devleti imiş!" diye şiirleştirmişlerdir.⁴

El-Mu'tasım'ın halîfeliği ile, Türk Mevâlîler önde olmuşlardır. Onlar için Sâmerrâ şehri kurulmuştur. Bu dönemlerde, Araplar, Mevâlî'nin gözünde çok küçülmüşlerdir. Araplar'ı en hakir sözlerle anmaya başlamışlardır. O sıralarda, "Bir Araba bir parça ekmek at da başını kır." ve "Araplar'ın hiçbiri, yanında kendisine yardımcı olacak bir peygamber bulunmazsa bir muvaffakiyete mazhar olamaz." gibi sözler dolaşan deyimler olmuşlardır.⁵

Abbâsîler dönemindeki Arap ile Mevâlî mücâdelesini, önce İranlı mevâlînin sonra Türk mevâlînin Araplar'a üstünlüğüyle sonuçlanmış⁶ ve Araplar'a pek az önem verilmiştir. Bu ortam içerisinde Araplar, Fars ve Türk asıllı mevâlînin üstünlüğü karşısında çok acı duymuşlardır. Sonunda onlar, İranlılara, Türkler'e ve diğer Arap olmayanlara nefretle bakmışlar, düşmanlık göstermişler ve açıktan birbirlerine söver hâle gelmişlerdir.⁷

Araplar, Abbâsî devletinin kuruluşuyla birlikte güçlenen Mevâlî'nin gücüne ve nüfûzuna teslim olmayıp onlara karşı koymaya çalışmışlardır. Bu nedenle, Araplar ile Arap olmayanlar, yani Mevâlî arasında bazen şiddetlenen bazen da sâkinleşen bir mücâdele olmuştur. Bu mücadelenin de çeşitli şekiller aldığına tanık olunmaktadır. Bu şekillerden biri ise, "ilmî mücâdele"dir.⁸ Arapça, resmî dil olmanın yanı sıra din ve bilim dili olunca, doğal olarak Arap dili, ilmî mücâdelenin zeminini oluşturmuştur. Mevâlî, Araplar'ın söyleyişine yakın bir söyleyişle Arapçayı konuşmaya ve onu öğrenip anlamaya çalışmıştır.⁹

¹ Zeydan, c. IV, s. 227; W. Barthold, "Bermekiler" *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt II, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1976, s. 560-563.

² İbnu'l-Esîr Ebû'l-Hasan'İzzuddîn 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Cilt VI, Neşreden: C. J. Tornberg, Bulak 1290 h./1873 m., s. 18, 19.

³ Kılıçlı, s. 130.

⁴ Ebû'l-Ferec 'Alî b. el-Huseyn el-İsfehânî (ö. 356 /967), *Kitâbu'l-Eğâni*, Cilt XVIII, Bulak 1285 h./1869 m., s. 148.

⁵ Kılıçlı, s. 134.

⁶ Geniş bilgi için bakınız: Kılıçlı, s. 128-138.

⁷ Kılıçlı, s. 126, 134.

⁸ Kılıçlı, s. 138-139. İslâm'daki ilim adamlarının milliyeti hakkında geniş bilgi için bakınız: *Mukaddimetu'bnî Haldûn*, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1986, s. 543-545.

⁹ Ebû'l-Ferec, c. XVIII, s. 123; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, el-Cuz'u'l-Evvel, Beyrût 1351 h./1933 m., s. 48.

Bütün bu bilgilerden anlaşılacağı üzere, Abbâsîler Dönemi, Araplar'ın kibrini büyük ölçüde kırmaya ve onları katı Araplık düşüncesinden vazgeçirmeye çalışan Farslılar'ın ve ikinci unsur olarak da Türkler'in güçlerinin egemen olduğu bir devir olmuştur. Abbâsî devletinin kuruluşundan kısa bir süre sonra, başkentin Bağdâd'a nakledilmesi, Arap ile Arap olmayan arasında, takvâdan başka hiçbir üstünlük bulunmadığı ilkesiyle bütün insanları eşitliğe çağırarak Mevâlî'nin gücünü pekiştirmiştir. Bu durum ise, Arap olmayanların ilerleme kaydedip Araplar'a üstün gelmelerine ve Emevîler dönemindeki Arap ırkçılığına bir tepki olarak ortaya çıkan *Şu'ûbîlik*'in, Abbâsîler Dönemi'nde hız kazanıp her iki taraftan şâirlerin, kâtiplerin ve âlimlerin çalışmalarıyla zirveye ulaşmasına neden olmuştur.¹

Gaznelî Türkler (352-582 / 963-1186) ile Selçuklu Türkleri (429-590 / 1038-1194)'nin, İslâm Dîni'ni himâyeyi üstlenmesi, Araplar'ın hilâfetini kabullenmesi ve Arapça'yı da ilim dili olarak seçmesi üzerine, Arap otoritesini sarmış olan *Şu'ûbiyye Hareketi*², muhtemelen VI./ XII. asırdan sonra yok olmaya başlamıştır. Fakat şu'ûbiyyenin en kötü sonucu, İslâm kültürünün bizlere sağlam ve güvenilir akışını kesmiş olmasıdır. Şimdi elimizde bulunan hemen hemen her kaynağın "*şu'ûbî hasarlı*" olduğunu söylemek mümkündür.³

Abbâsîler Dönemi'nde Araplar ile Arap olmayanların, birbirlerine bakışlarını böylece belirledikten sonra, şimdi de, Mevâlî'nin Kur'ân'ı doğru okuyup doğru anlama girişimleri ile Mevâlî'nin geliştirdiği Fıkh anlatılmaya çalışılacaktır:

II. Mevâlî'nin Geliştirdiği Fıkh

Araplar'ın "teamül (emsâl)"e dayanan Şehir Fıkhı'nı, Emevîler Kur'ân ve Sünnet'i danışmanları ve memurlarının yorumlarıyla Şam'da oluştururken, o dönemin ilim adamları buna karşı bir İslâmî muhâlefet meydana getirmişlerdir. Bu İslâmî muhâlefette, uygulanan kuralların Kur'ân'a ve genellikle İslâmî kurallara uyup uymadığı ortaya konulmakta ve hükümetin icraatı tenkit edilmektedir. Bu dindar mutahassis kimseler, hicri ikinci yüzyılın ilk yarısında çoğu Mevâlî bilinen özel şahsiyetler olmaya başlamışlardır.⁴

Resûlulâh'a inen vahiyler, Aramî kökenli olup Süryânîler tarafından ıslah edilen Mensûb yazısı ile Kur'ân mushafı olarak tedvîn edilince; Kur'ân'ı, âyetlerdeki isimleri fiillerden, fâilleri mef'ûllerden, edatları harfi cerlerden ayırdedebilip, doğru okuyabilme işinde de, yine Süryânîlerin Yunanlılardan

¹ Benzer görüşler için bakınız: Kılıçlı, s. 140-141.

² Tarihî seyri içinde Şu'ûbiyye'nin kazandığı içerik ile ilgili olarak bakınız: Kılıçlı, s. 77-99.

³ Abdu'l-'Azîz ed-Dûrî, *el-Cuzûru't-Târîhiyye li'ş-Şu'ûbiyye*, Beyrût 1981, s.13-14.

⁴ Joseph Schacht, s. 37, 38-39, 44.

aldıkları noktalamadan esinlenen bir uyarlama benimsenmiştir. Böylece, Arap Grameri, Yunan Grameri'nden etkilenmiştir. Yunan Grameri'ni de Aristo Mantiği belirlemiştir. Buna göre, Kur'ân'ın doğru okunup, doğru anlaşılmasında dayanak, Aristo Mantiği olmaktadır.

Eski Mısır, Eski Mezopotamya kültürü üzerine *Helenistik* kültürün üçyüz yıl yaşandığı şehirlerin insanları olan, kendilerinde Semitik ve Grek kültürlerini sentezleyen, düşünceleri Aristo Mantiği ile şekillenmiş, Emevîlerin teâmüle dayanan Şehir Fıkhı'nın Kur'ân'a uygunluğunu denetlerken, Kur'ân metnini doğru anlayıp anlamadığını kendine problem edinerek, Arap Grameri'ne yönelen Mevâlî, bu şekilde Arap Grameri ile birlikte mevcût Fıkh'ı geliştirmiştir.¹ *Mevâlî'nin Geliştirdiği Fıkh* diye kastedilen, işte bu Fıkh'tır. Mevâlî fakîhlere, *Re'y Taraftarları* ve fıkhlarına ise, *Irak Fıkhı* da denilmiştir.²

Böylece, Aristo Mantiği ile düşünceleri kurulan Arap olmayan müslümanlar, yazılı metinleri, özellikle dinî metinleri Kur'ân ve Sünnet'i doğru anlamaya çalışıp, onlardan Fıkhı çıkarırken, Arap Grameri (: Nahiv'i ile beraber yürümüşlerdir. Bu beraber yürüyüş etkisini, mevcut malzemenin tertip ve tasnifinin, yeni bilgi elde etme metodunun, yani kural ve kâ'ideleri oluşturma metodu olarak kıyâsın seçilmesinin, vâcib, memnû', hasen, kabîh gibi hükümlere ait terimlerin, hem Nahiv ve hem Fıkh'da beraberce kullanılmış olmasında göstermektedir.³ Öyle ki, Nahiv, Usûlu'l-Fıkh'a kaynak olmuştur. Bunu, Hanefî Usûlu'l- Fıkh kitaplarında "*el-İtkân fî Ma'rifeti'l-Meşru'at*" bölümleri⁴ göstermektedir. Bu nedenle, Mevâlî'nin geliştirdiği Fıkh'ı belirlerken, Mevâlî'nin ortaya çıkardığı Nahiv'i de kısaca açıklamak gerekmektedir.

¹ Geniş bilgi için bakınız: Mehmet Nuri Güler, "İslâm Hukuk Usûlü'ndeki Lafzî Yorumlamada Süryânî Etkiler", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Cilt I, Şanlıurfa 2006, s. 325-339. Ayrıca bakınız: Ahmet Subhi Furat, "Önsöz", *Abdurrahmân b. Abî Bekr as-Suyûtî, al-İktirâh fî 'İlm Usûl an-Nahv*, İstanbul 1975-1978, s. 5-9.

² Geniş bilgi için bakınız: Mehmet Nuri Güler, "Ebû Hanîfe'nin Hukuk Anlayışının Batılı (Avrupa) Hukuk Ekolleri Arasındaki Yeri -Çözümsel Karşılaştırmalı Hukuk Araştırması-", *İslâmî Araştırmalar, Ebû Hanîfe Özel Sayısı*, Cilt: 15, Sayı: 1-2, Yıl: 2002, Ankara, Tarih Yok, s. 92-95. Ayrıca bakınız: Esad Kılıçer, *İslâm Fıkhında Re'y Taraftarları*, Ankara 1961, s. 31-38; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 163-166; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2001, s. 43-48.

³ Mehmet Nuri Güler, "İslâm Hukuk Usûlü'ndeki Lafzî Yorumlamada Süryânî Etkiler", s. 336.

⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 483 /1090), *Usûlu's-Serahsî*, el-Cuz'u'l-Evvel, Tahkik: Ebû'l-Vefâ el-Afğâni, İstanbul 1984, s. 10; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Bezdevî (ö. 482 /1089.), *Usûlu'l-Bezdevî*, el-Cildu'l-Evvel, el-Mektebu's-Sanâiyî', 1307 h, s. 12. Geniş bilgi için bakınız: Mehmet Nuri Güler, "*Ebû Hanîfe'nin Hukuk Anlayışının Batılı (Avrupa) Hukuk Ekolleri Arasındaki Yeri -Çözümsel Karşılaştırmalı Hukuk Araştırması-*", s. 102-106.

A. Mevâlî'nin Nahiv'i Oluşturması

Araplar'ın yabancı milletlere karışması sonucu, Arapça'da dilde hatalı konuşma ve yazılı malzemeleri yanlış okuma, yani "*lahn*" ortaya çıkmıştır. Kur'ân da yanlış okunmaya başlanmıştır. Bunun üzerine, gerek müslüman Arap olmayanların Arapça'yı doğru konuşmalarını sağlamak ve gerekse Kur'ân'ı lahn ve tahriften korumak için Arap Dili gramer çalışmalarına girişilmiştir. Yapılan bu çalışmalar da, Nahiv ilmini ortaya çıkarmıştır.¹

İslâm Toplumu'nda Arap, Fars, Hint ve Yunan gibi farklı toplulukların bir arada yaşamaları, kültür ve bilimin gelişmesini sağladığı gibi, bu insanların mensubu buldukları Müslümanlık, Hıristiyanlık, Yahûdilik ve Mecûsîlik gibi farklı dinlerin buluşması da dil çalışmalarında oldukça etkili olmuştur.² Dilbilim, Kur'ân metninin doğru okunmasının yanı sıra, onun anlaşılması ve yorumlanması için de zorunlu bir araç olarak değerlendirilmiştir.³

İslâmiyet'in ilk yıllarında fethedilen ülkelerdeki diğer insanlarla kaynaşma sonucunda, Arapça konuşmalarda "*lahn*", yani dil hataları artınca, her şeyden önce Nahiv'in temelini atılmasına yönelinmiş, usûl ve kâ'ideleri tesbit edilmeye başlanmıştır.⁴ Bu ilme, en çok da beyân ve fesahatte zayıf olan *Mevâlî* ihtiyaç duymuştur.⁵

Büyük râvilerden 'Amir Şa'bi (ö. 103 / 721), Nahiv meselelerini müzakere eden bir grup mevâlînin yanından geçerken onlara şöyle demiştir: "*Her ne kadar bugün dili islâh etme çabası içerisine girdiyse, bilin ki, onu bozan ilk kişiler de sizlersiniz.*"⁶

İşte, bu mevâlîlerden "Nahv"i düzenleyen, "Kıyâs"ı yaygınlaştıran ve "illet"leri açıklayan ilk kimse, *Abdurrahman b. Ebî İshak* (ö. 118 / 736)'tır. O, el-Hadramî ailesinin mevlâsıdır. Nahiv'deki bu çalışmalarından dolayı, genellikle, Nahiv ilmini ilk ortaya koyan kişi olarak anılmaktadır.⁷ İbn Ebî

¹ Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr, *Mukaddimetu's-Sihâh*, el-Kâhire 1956, s. 15-20.

² Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, Beyrût 1406 h./ 1986 m., s. 40; M. Nihad Çetin, "Arap (Yazı, Dil, Edebiyat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt III, İstanbul 1991, s. 276-309.

³ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Tercüme: Azmi Yüksel, Rahmi Er, Ankara 1993, s. 72.

⁴ Muhammed b. İshâk İbnu'n-Nedîm (ö. 385 / 955), *el-Fihrist*, Beyrût1398 h./ 1978 m., s. 40.

⁵ Halit Yağan, *Basra Dil Mektebi ve Başlıca Temsilcileri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Erzurum 2002, s. 19-20 (Basılmamış Doktora Tezi).

⁶ İbn 'Abdirabbih el-Endulusî (ö. 327 / 939), *el-'Ikdu'l-Ferid*, Cild II, Neşreden: Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zayn, İbrâhîm el-Abyârî, İbrâhîm, el-Kâhire 1968, s. 479.

⁷ Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî (ö. 911 / 1505), *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakati'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhat*, Tahkik: Muhammed Ebû Fazl, Yer Yok, 1964, s. 418; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, Tarih Yok, s. 23.

İshâk'tan sonra, onun talebesi, *Hâlid b. Velîd*'in mevlâsı olan, dolayısıyla Sakîf kabilesine mensup *Îsâ b. Ömer es-Sakafî* (ö. 149 /766) gelmektedir. *Îsâ b. Ömer es-Sakafî*, kıyâsı yaygınlaştırmıştır. Öyle ki, konuşması kıyâsa ters düştüğünde Arab'ı bile kınayacak kadar ileri gitmiştir.¹ *Îsâ b. Ömer es-Sakafî*'yle beraber, yine İbn Ebî İshâk'ın talebesi olan, Benî Dabbe'nin mevlâsı *Yûnus b. Habîb* (ö. 182 /798) de bulunmaktadır. Yûnus b. Habîb ile *Îsâ b. Ömer es-Sakafî* çöle gitmiş, onlardan Arapça'yı bol bol dinlemişlerdir.² Nahiv ilminin bu oluşum sürecinde, Harun Reşid (169-193 / 786-809) zamanında, *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî* (ö. 175 /791) görülmektedir. *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî*, Arap'tır; ancak, mevâlî *Îsâ b. Ömer es-Sakafî*'den ders almıştır. *El-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, İbnu'l-Mukaffa'* (ö. 140 / 758)'nın arkadaşıdır; birlikte yaşamışlardır. *İbnu'l-Mukaffa'*'nın bütün tercümelerini, özellikle Aristo'nun Mantık tercümesini okumuştur. Dilcilik çalışmalarında kıyâs metodunu esas almıştır. İlk Arapça mu'cem olan "*Mu'cemu'l-Ayn*"ı yazmıştır. Orada, Nahiv ilminin meselelerini belirlemiş ve onları çözüm için de kıyâs yöntemini getirmiştir.³ Bu şekilde, İbn Haldûn (ö. 808 /1406)'un açıkladığı gibi, *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî*'nin hocaları Arap olmayanlardır.⁴ Nahiv ilm'nin oluşumunda bu süreci tamamlayan *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî*'den sonraki şahsiyet, Sîbeveyh lakaplı 'Amr b. 'Osmân b. Kanber (ö. 180 / 796)'dir. O, Fars asıllıdır. *El-Hâris b. Ka'b b. 'Amr b. 'Ulle b. Celd b. Mâlik b. Eded*'e velâ ile bağlıdır.⁵ *El-Halîl*'in ölümünden sonra, onun İlmî'ni yaşatmak için, Sîbeveyh, adsız, mukaddimesiz, hâtimesiz bir kitap yazmış, kendisinden sonra da bu kitap, *el-Kitâb* diye adlandırılmıştır.⁶

Mevâlî'nin oluşturduğu Nahiv, *el-Kitâb*'da yansımıştır. Bu nedenle, *el-Kitâb*'ın tanınması, Mevâlî'nin oluşturduğu Nahiv'in anlaşılmasını sağlayacaktır:

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan ez-Zubeydî (ö. 379 / 989), *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, Neşreden: M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Mısır 1392 /1973., s. 23, 26; Ebû'l-Berekât Abdurrahman b. el-Enbârî (ö. 577 / 1181), *Nuzhatu'l-Elîbbâ'*, Neşreden: M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Kâhire, 1386 / 1967 , s. 23; Cemaluddin el-Kiftî (ö. 646 / 1248), *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât*, Cilt VI, Tahkik: Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Beyrût 1986, s. 106; Es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, s. 380; İbu'n-Nedîm, s. 62; Şevkî Dayf, s. 25.

² Ebû't- Tayyîb Ebû Tayyîb Abdulvâhid b. 'Alî el-Luğavî (ö. 351 / 962), *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, Neşreden: M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Kâhire, 1375 h./ 1995 m., s. 21; İbnu'l-Enbârî, s. 60.

³ Ez-Zubeydî, s. 68; el-Kiftî, c. I, s. 341. Dâru'l-Kalem, *Mukaddimetu'bnu Haldûn*, s. 547; Şevkî Dayf, s. 30-31.

⁴ Dâru'l-Kalem, *Mukaddimetu'bnu Haldûn*, s. 543.

⁵ Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muslim b. Kuteybe (ö. 276 /889), *el-Ma'ârif*, Tahkik: Servet 'Ukâşe, Dâru'l-Ma'arif, s. 544-545; Ebû Tayyîb, s. 65; Ebû Sa'îd Hasan b. 'Abdillah es-Sîrâfî (ö. 368 / 978), *Ahbâru'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn*, Neşreden: F. Krenkow, Beyrût-Paris, 1936, s. 48-50.

⁶ Abdusselâm Muhammed Hârûn, "Taktîm", *el-Kitâb, Kitabu Sibeveyh*, el-Cuz'u'l-Evvel, el-Kâhire 1988, s. 24.

El-Kitâb, Nahiv ve Sarf olmak üzere iki kısımdan meydana gelmektedir. Konular *Bab*'lar halinde işlenmiştir. *El-Kitâb*, 530 Bâb'ı içermektedir. *El-Kitâb*'da Bâblar, “*Âmiller*”e göre ayrılmıştır. İlk Bâb, ilk âmil olan “*Fii*”e aittir. Bu nedenle, *el-Kitâb*'ın her bâbına ve Nahiv'in her faslına, “*Âmil Nazariyesi*” girmiş olmaktadır.¹

Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ta kullandığı yöntem, konuyu doğrudan kısımları ve ayrıntıları ile açıklayan anlatıma önem veren, “analiz (çözümleme) yöntemi”dir. Bazan, “*Tanımlamalar*”a girişmiş ve “soyut akıl yöntemi”ni kullanmıştır.²

Sîbeveyh'te “*Semâ* (Duyma)”, *el-Kurrâ*'dan, Luğat Bilginleri'nden ve Çöl Arabı'ndan nakil esası üzerine gerçekleşmiştir.³ Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında “*İlletlendirme* (Sebebe Bağlama)” çok fazladır. Bu, küllî kâ'idelerde görüldüğü gibi, şâz (istisnâî) örneklerde de kullanılmaktadır. Sanki yöntemi, illete (sebebe) dayanmıştır.⁴ Aynı şekilde, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında “*Kıyâs*” da çok fazladır. Nahiv ve Sarf kâ'idelerini belirlediği esas kıyâs olmaktadır. Kıyâs'ta, Çöl Arabı'nın dildeki yaygın kullanımına yönelmiştir. *El-Kitâb*'ta, Sarf Kısmı tamamen kıyâsa dayanmaktadır.⁵

Sîbeveyh, *el-Kitâb*'ı örneklerden oluşturmuştur. Bu örnekler, kâ'ideleri ve kıyâsları açıklamaktadır. Nahiv'de, Arap'tan, hocalarından ve Kur'ân'daki âyetlerden işittiğine uymuş, örneklemeyi az kullanmıştır. Sarf'ta ise, örneklemeyi çokça kullanmıştır. Bu şekilde, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı, sadece dilin Morfoloji'sini ve Sentaks'ını kapsamamış, daha ötesi bu ikisindeki her şüphenin ve olabilecek her biçimin araştırmasını da içermiştir. Sîbeveyh, *el-Kitâb*'ta sözünü kıyâslar ve illetlerle (sebeblerle) destekleyerek, sadece Nahiv ve Sarf'ı öğretmemiş, o aynı zamanda bunlarla akıl yürütme yolunu da öğretmiştir. Böylece, okurda dil ve düşünceyi oldukça geliştirmiştir.⁶

Sîbeveyh'in bu *el-Kitâb*'ı, Nuhât'a, Fukahâ'ya, Muhaddis'e, ilimle uğraşan herkese, bakış açısı kazandırdığı, sorgulama yeteneği oluşturduğu için, okunmuş ve ezberlenmiştir. Bu nedenle, *el-Kitâb*'a, “*Kur'ânu'n-Nahv*” denilmiştir.⁷

¹ Bakınız: Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c. I-V, Bulak, 1898-1900. Ayrıca bakınız: Şevkî Dayf, s. 60-61, 64-65.

² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c. I, Bulak, s. 12.

³ Şevkî Dayf, s. 80.

⁴ Şevkî Dayf, s. 82.

⁵ Şevkî Dayf, s. 87-89.

⁶ Şevkî Dayf, s. 91-92.

⁷ Öyle ki, Endülüs nahivcilerinden *Abdullah b. Muhammed 'İsâ*'nın, sanki Kur'ân okuyormuş gibi, her onbeş günde bir Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını hatmettiği rivâyet edilmiştir. Yine, hadîs âlimi olan *Ebû 'Ömer el-Cermî* (ö. 225 / 839)'nin, “*Sîbeveyh'in el-Kitâb'ını öğrendiği zaman, hadîsi daha iyi anladığını*” söylediği nakledilmektedir; hattâ, onun, “*Ben otuz yıldan beri Sîbeveyh'in Kitâb'ından insanlara fetvâ verdim.*” dediği de bildirilmektedir. Aynı şekilde,

Görüldüğü gibi, Mevâlî dilciler, deneysel yoldan ferdî müşahedeler vasıtasıyla elde edilmiş dil bulgularını bir yere toplamış, ayıklayıp gruplaştırmış, sonra ilk olarak kâ'ideler oluşturmuş, esaslarında umumîleştirmeler yapmış ve neticede bir seri tamamen yeni, önemli nazariî metodoloji teoriler ileri sürmüşlerdir.¹ Mevâlî dilciler nazarında, *Kıyâs*, genelde kelime kalıplarının muayyen bir kâ'ide esasında düzenli türetilmesinde ortaya çıkmıştır.² *Analoji* ise, sadece ferdi bir olayı izah için kullanılan bir vasıta. Dolayısıyla kıyâs, analogiden farklı olup, "tumdengelim" olmaktadır. Demek ki, Mevâlî dilcilerdeki kıyâs Mantık'taki kıyâstır.³

Mevâlî dilciler, "Arap dilinde kıyâsa uygun düşen ve kıyâs kapsamına girebilen her kelime Arapça'dır." demişlerdir.⁴ Buradaki "kıyâs", Çöl Arabı'nın dildeki yaygın kullanımı olmaktadır. Bu, genel kelime kalıpları, genel cümle kalıpları gibi dilin genel kullanım kalıplarındır. Mevâlî dilciler, ilk bakışta kâ'idesiz ve müstesna hal gibi görünen birçok dil hadiselerini⁵ kıyâs (yaygın kullanım) kapsamına almak için de, *Takdîr* nazariyesini geliştirmişlerdir. *Takdîr*, cümlenin gerçek olarak mevcut olan bazı öğelerinin, göz önünde bulundurulmuş, yani olması gereken cümle öğelerine göre açıklanmasıdır.⁶ *Takdîr Nazariyesi* içinde ise, *Ta'lîl* yer almaktadır. *Ta'lîl*, gramer hadiselerinin nedenlerini, Mantık ve Felsefi muhakemeye başvurarak açıklamaktır. Mevâlî dilciler, nedene "âmil", sonuca da, "ma'mûl" demişlerdir. Mantık'a göre, neden, sonuçtan önce geldiğinden, kelimenin sonunun muhtelif şekillere girmesini nedenselliğe bağlı 'Âmil nazariyesi ile açıklamışlardır. İşte bu Mevâlî dilcilere dayanarak Arap dilinde, âmillere o kadar büyük bir önem verilmiştir ki, sonucunda Arap Dili Grameri 'Avâmil diye adlandırılmıştır.⁷

Bu şekilde, Mevâlî dilciler, Mantık'a dayanarak metotlarını oturtmuşlardır. Böylece, Mevâlî dilciler, zayıf, uydurma veya Mantık'a uymayan rivâyetleri reddedip, karışıklığa yol açan sebepleri yok ederek, içerisinde bir düzen ve Mantık'ın hâkim olduğu bir dil kurmuşlardır.⁸ Ancak,

Kâdi Ebû'l-Hasan es-Sa'îdî'nin Sîbeveyh'in el-Kitâb'ını ezberlediği söylenmektedir. Çünkü, Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı, onlara görüş ve sorgulama yeteneği kazandırmaktadır. Bakınız: Ebû Tayyîb, s. 65; es-Sîrâfî, s. 50; Es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, s. 289; İbnu'l-Enbârî, s. 75; Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, "Takdîm", *el-Kitâb, Kitâbu Sîbeveyh*, el-Cuz'u'l-Evvel, el-Kâhire 1988, s. 24.

¹ Yağan, s. 80, 84; Soner Gündüzöz, *Arapçada Kelime Türetimi, Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Samsun 2005, s. 135-136.

² Gündüzöz, s. 133.

³ Yağan, s. 90.

⁴ Es-Suyûtî, *el-İktirah*, s. 62.

⁵ Şaz olgusu için bakınız: Gündüzöz, s. 136-140.

⁶ Yağan, s. 96.

⁷ Yağan, s. 80, 102-103, 113.

⁸ Ahmed Emîn, c. II, s. 296.

Araplar, Mevâlî'nin bu dilciliğinden yakınmışlardır. Hadîs râvisi 'Ammar Kellâbî'den şöyle nakledilmektedir: “*Araplaşmışlardan ve kendilerinin icat ettikleri bu nahivlerinin kıyâsından nedir çektiğim? Onların söylediklerine ve ölçülerine uymayan bir söz söylediğimde bana, lahn yaptın, bu harf mecrûrdur, şu mansûbtur ve bu da merfû' olmaz dediler...*”¹

Bağdât şehri kurulunca, Basra'daki Mevâlî dilciler ile Kûfe'deki Arap dilciler Bağdat'a gidip yerleşmişlerdir. Abbâsîler, Arap dilcilere yönelmiştir. Bu suretle, Mevâlî dilciler kıymetten düşmüş, Arap dil akımı kıymetlenerek daha fazla tanınmaya başlanmıştır.²

Mevâlî dilciler, akıl ilkelerinden faydalanmada Fıkıh ehli ile beraber yürüdüklerinden, kendilerine “Mantık Ehli” de denilmiştir.³

B. Mevâlî'nin Nahiv'in Beraberliğinde Oluşturduğu Fıkıh

Arap Grameri beraberinde Mevâlî Fıkıhı'nın geliştiğine, Nahiv Âlimi el-Kisâ'î ile Fakîh Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189 /804) arasındaki şu konuşma da tanıklık etmektedir: El-Kisâ'î, “*Fıkıh konularıyla ilgili olarak ne sorulursa sorulsun mutlaka Nahiv kâ'idelerini kullanarak bir cevap verebilirim.*” diye iddiada bulunur. Muhammed eş-Şeybânî de sorar: “*Söyle bakalım, sehiv secdesi yaparken yanılan kimse yeniden sehiv secdesi yapar mı?*”. El-Kisâ'î'nin cevabı şöyledir: “*Hayır, çünkü tasğîre uğrayan bir daha tasğîre uğramaz.*”⁴

İbn Haldûn'un “*...Usûlu'l-Fıkıh âlimlerinin hepsi, bildiği gibi Arap olmayan idiler...*” dediği⁵ Mevâlî'ler, Arapça da olduğu gibi Fıkıh'ta da, Kitap ve Sünnet nasslarını ve sahabe görüşlerini inceleyerek, benzer meseleleri kapsamına alan *Asıl*'lar, diğer adıyla *Fıkıh Kâ'ideleri* oluşturmuşlardır. Bu fıkıh kâ'ideleri, soyut ve küllî kâ'idelerdir.

XII ve XIII. yüzyıllarda Bologna Hukuk Mektebi'nde Roma Hukuku'nda da, mektebin temsilcileri *Glossator*'lar, birbirleriyle benzerlik gösteren sorunları incelerken, bunların arasındaki bağlantıları saptamışlar ve birçok hukuk kuralını bellekte kolay kalacak bir takım kısa ve özlü cümleler şeklinde ifade etmişlerdir. Bunlara, “*broccardo* (: vecize)” denilmektedir.⁶

Hukuk Bilimi'nde, diğer bilim dallarında olduğu gibi münferid hadiseler hakkında verilen hükümlerden, zamanla hukuk kâ'idelerinin doğduğu bilinmektedir. Yani bu hükümlerden sonra, soyut ve genel

¹ Yağan, s. 44.

² Selami Bakırcı ve Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum 2001, s. 73.

³ El-Mahzûmî, s. 40-49.

⁴ Ahmet Yaman, “Bir Kavram Olarak ‘Fıkıh Kâ'ideleri’ Ya Da İslam Hukukunun Genel İlkeleri”, *Marîfe*, Yıl: 1 (2001), Sayı: 1, Konya 2001, s. 52 Dipnot 20.

⁵ *Mukaddimetü'bni Haldûn*, s. 544.

⁶ Özcan Karadeniz-Çelebican, *Roma Hukuku*, Ankara 1982, s. 76-77.

kâ'ideler meydana getirilmektedir. Dağınık halde bulunan hükümlerden soyutlama yoluyla kâ'ideler elde edilmesi, hukûkî tekâmülün önemli bir aşamasını oluşturmakta ve hukuk ilminin gelişimi ve inkişâfında önemli bir yer tutmaktadır.¹ Bu şekilde elde edilen genel kurallardan ve soyut normlardan başlayarak özel ve somut olaya çözüm bulunması yani hukukî bir kararın tümdengelim yoluyla tesis edilmesi hukûkî muhakemenin kaçınılmaz bir unsurunu teşkil etmektedir.²

Soyut küllî fıkıh kurallarından hareketle içtihadî çözümlere ulaşma özelliği, Mevâlî'nin geliştirdiği Fıkh geleneğinde de öne çıkmaktadır. Bu Mevâlî Fıkh, Ebû Hanîfe ve Hanefî Fıkhı'nda açıkça görülmektedir. Mevâlî Fıkh geleneği, Fıkh Bilimi'nin gelişimi ve doktriner bütünlüğün sağlanması hususunda önemli bir aşamayı ve tutumu göstermektedir. Ancak, tümdengelimde uygulanacak kuralın elde edilmesinin öncüllerinden biri, Hukuk'ta münferit hadiseler hakkında verilen hükümlerin tümevarım (istikrâ') yoluyla incelenmesidir.³

Nasların genel ifadelerinden, hükümlerin istikrâ'sından elde edilen fıkıh kâ'idelerinin, Hanefî geleneği tarafından ortaya konulan ve ilk dönem müçtehitlere atfedilen usûl kuralları ile beraber geliştiği görülmektedir. Bir kısmı Ebû Hanîfe'ye atfedilen bu fıkıh kâ'ideleri, nasların genel anlatımlarından ve delâletlerinden, benzer hükümlerdeki ortak "illet"lerden, illetin genelleştirilmesinden, hükümlerin tümevarım yoluyla incelenmesinden elde edilmektedir. Bu kâ'ideler, ilk dönemden itibaren Fıkh kitâbiyatında "Asl" terimiyle anlatılmıştır.⁴

Asl kelimesi sözlükte, "delîl", "râcih", "kâ'ide-i külliye" ve "müsteshab" anlamlarına gelmekle birlikte, "kendisi üzerine gayrisi mübteni (kurulmuş) olan (dayanan) şey" demektir.⁵ Hanefî Usûl ve Furû' kitaplarında *Asl* terimi, "hükümlerin delîlleri"ni ifade etmesi yanında, "Ebû Hanîfe ve diğer arkadaşlarının görüşlerini dayandırdıkları küllî usûl ve furû' kâ'ideleri" ile "mezhebin yerleşik kuralları"nı da anlatmaktadır.⁶ Buna göre, terim bakımından *Asl*, "mevzuuna giren olaylar hakkında genel yasama hükümleri

¹ Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, İstanbul 1952, s. 73.

² Ardnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1985, s. 35-36.

³ Abdurrahman Haçkalı, "Hanefî Mezhebi İctihad Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 1-2, Yıl: 2002, s. 283.

⁴ Haçkalı, s. 283-284.

⁵ Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkh Dersleri*, İstanbul, Tarih Yok, s. 8-9.

⁶ Ebû'l-Hasan el-Kerhî, "Risâle fî'l-Usûl", *Ubeydullah b. 'Ömer ed-Debûsî (ö. 430 /1040)*, *Te'sîsu'n-Nazar*, Nâşir: Zekeriyâ 'Alî Yûsuf, el-Kâhire, Tarih Yok, s. 110-120; *Ubeydullah b. 'Ömer ed-Debûsî (ö. 430 /1040)*, *Te'sîsu'n-Nazar*, Nâşir: Zekeriyâ 'Alî Yûsuf, el-Kâhire, Tarih Yok, s. 6-107; Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö.490/1096), *Usûlu's-Serahsî*, Cilt II, Tahkîk: Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, İstanbul 1984, s. 200 ve sonrası.

içeren, özlü temel kural biçiminde yazılmış küllî kâ'ide" olmaktadır.¹ Bu, Mevâlî dilcilerin, Çöl Arabî'nin dildeki yaygın kullanımı olan "genel kelime kalıpları", "genel cümle kalıpları" gibi dilin "genel kullanım kalıpları" karşılığındadır.

Hanefî eserlerinde Asılları öne çıkaran üslup yaygındır. Örneğin, Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Asl* adlı eserinde, cümlelerin sonları "Böyle durumların hepsinde durum budur." biçiminde bitince, bu cümleler birer kural niteliğinde olmaktadır.²

Yine, Hanefi mezhebinde meselede müçtehid sayılan Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340 / 952), *Risâle fî'l-Usûl'*ünde, Hanefi mezhebinde mezhep imâmlarının cüz'i meselelerde verdikleri hükümleri inceleyip onlar arasındaki ortak illetleri bularak küllî kâ'ideler haline getirmiş ve bunlara "asl" diyerek 39 tane "asl"dan bahsetmiştir. El-Kerhî'nin bu *Risâle fî'l-Usûl'*ü, kendisinden sonra fikhi küllî kâ'ideler ile ilgili yapılan çalışmaların temelini oluşturmuştur.³

El-Kerhî'nin, *Risâle fî'l-Usûl'*ünü örnekleriyle, benzerleriyle ve tanıklarıyla açıklamaya başlarken, Ebû Hafs 'Ömer b. Ahmed en-Nesefî (ö. 537 /1142) şöyle söylemektedir: " İmâm ve allâme Ebu'l-Hasen el-Kerhî'den gelen Hanefî mezhebine mensup bilginlerin kitaplarına kaynaklık teşkil eden asıllar".⁴

Mevâlî Fıkhı'nın Ebû Hanîfe örneğinde, böyle asıla dayanarak hükümde bulunulmasına şu örneği verelim: "Bir şey çoğunlukla var oluyorsa, bazen var olmasa da her zaman var kabul edilir." Bu kurala binâen Ebû Hanîfe'ye göre, kişi 25 yaşına ulaştığında, kendisinde rüşd belirlenemese bile malı kendisine verilir. Gemide başının dönmesinden korkan kişinin namazını oturarak kılması da bu kâ'ideye dayanmaktadır.⁵

İçtihâтта hukukî kâidelere esas olan tümdengelimci içtihâdın önemli bir tezahürü "istisnâyı" zorunlu olarak içerisinde taşımasıdır. Mevâlî Fıkhı'nın Ebû Hanîfe örneğinde, bu istisnâ, *İstihsân* olarak ortaya çıkmaktadır. İstihsân'ın tanımları arasında şu tanımı da bilinmektedir: "Daha kuvvetli bir gerekçeden dolayı, bazı durumların, bir konuyla ilgili genel kuraldan istisna edilmesidir." Tanımdaki genel kural anlamının, istihsân

¹ Bakınız: Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ', *el-Fıkhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd el-Medhalu'l-Fıkhî'l-Âmm*, el-Cuz'u's-Sânî, Dimaşk 1968, s. 947.

² Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, Cild V, Beyrût 1990, s. 95, 98, 99, 102.

³ Muhammed Emin İbn Abidîn, "Resmu'l-Mufti", *Mecmuatu Resaili İbn Abidin*, yy, ts, s. 12.

⁴ Ebû'l-Hasan el-Kerhî, "Risâle fî'l-Usûl", *Ubeydullah b. 'Ömer ed-Debûsî (ö. 430 /1040), Te'sisu'n-Nazar, Nâşir: Zekerıyyâ 'Alî Yûsuf*, el-Kâhire, Tarih Yok, s. 110. Ayrıca bakınız: Ebû Zeyd ed-Debûsû, *Te'sisu'n-Nazar (Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi)*, Tercüme: Ferhat Koca, Ankara 2002, s. 257.

⁵ Ubeydullah b. 'Ömer ed-Debûsî (ö. 430 /1040), *Te'sisu'n-Nazar*, Nâşir: Zekerıyyâ 'Alî Yûsuf, el-Kâhire, Tarih Yok, s. 7-8 (Bundan böyle, "Ed-Debûsî, *Te'sisu'n-Nazar*" şeklinde geçecektir.).

örnekleri, diğer tanımları ve açıklamaları incelendiğinde, “asl” yerine kullanılmış “kıyâs” teriminin karşılığında olduğu görülür.¹ Mevâlî Fıkh’ındaki bu “istihsân” anlayışı, Mevâlî dilcilerin birçok dil istisnâlarını kıyâs (yaygın kullanım) kapsamına almak için geliştirdikleri “*takdir*” anlayışına benzemektedir.

Mevâlî Fıkhı’nın tümdengelimci ictihad yöntemi ile ilgili diğer bir husus, hadis tenkîdinde ortaya çıkmaktadır. Hanefî geleneğinde, nasslardaki hükümlerden elde edilen “*asıl*”lar, *hadis kritiğinde* de önemli bir rol oynamaktadır.² Bunun nedenini es-Serahsî, “*Râvîlerin hadisleri mana ile rivâyet etmeleridir.*” şeklinde açıklamaktadır.³ Ebû Hanîfe’nin nassların genel ifadeleri, ya da tümevarım yoluyla tespit ettiği fıkıh kâ’idelerini, bazı durumlarda âhâd haberin kabulünde bir ölçü olarak kullandığı bildirilmektedir.⁴ Bu konuda, ed-Debûsî şöyle demektedir: “*Bizim mezhebimizde kural şudur: Haberi âhâd, yerleşik usûle aykırı olursa, âlimlerimiz bu haberi kabul etmez. Kişinin avret yerine dokunmakla abdestinin bozulacağını bildiren hadis böyledir. Çünkü bu hadis, asıllara aykırıdır. Asıllar arasında kişinin uzuv dokunması ile abdestinin bozulacağına dair bir küllî fıkıh kâ’idesi yoktur.*”⁵ Bu tıpkı, Mevâlî dilcilerin, “*Arap dilinde kıyâsa [dilin yaygın kullanım kalıbına] uygun düşen ve kıyâs kapsamına girebilen her kelime Arapça’dır.*” demeleri gibidir.

Ebû Hanîfe’nin hadîsi, senedi yanında, aynı şekilde, nassların genel ifadeleri, ya da tümevarım yoluyla tespit ettiği fıkıh kâ’ideleri esasına göre metin tenkidine tabi tutması da, Ehl-i Hadis tarafından eleştirilmiştir.⁶ Ebû Hanîfe’nin yaptığı gibi Mevâlî dilciler de, hadîs râvisi ‘Ammar Kellâbî’yi, *sözû ölçülerine tabi tutup lahnı belirledikleri için* eleştirmişlerdir.⁷

Mevâlî’nin geliştirdiği Fıkh geleneğinde, soyut küllî fıkıh kurallarından hareketle içtihadî çözümlere ulaşma “yöntemi”ne gelince, bu, Mevâlî Fıkhı’nda Hanefîler’in kullandığı, nassların genel ifadelerinden, illetin genelleştirilmesinden ve hükümlerin istikrâ’sından elde edilen küllî fıkıh kâideler esas alınarak yapılan tümdengelim uygulaması olmaktadır. Mantıkçılar bu uygulamaya “kıyâs” demektedirler. İşte, Mevâlî Fıkhı’ndaki kıyâs, bu kıyâs olup, Mevâlî dilcilerdeki kıyâsın aynısıdır. Bu kıyâs, “temsil”

¹ Ali Bakka, *İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsan*, Şanlıurfa 2001, s. 31-36, 91.

² İsmail Hakkı Ünal, s. 157-163; Murtaza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi)*, İstanbul 2004, s. 258-259.

³ Es-Serahsî, c. I, s. 341, 364, 365.

⁴ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, Çeviren: Osman Keskiöglü, Ankara 1999, s. 298, 316.

⁵ Ed-Debûsî, *Te’sîsu’n-Nazar*, s. 109.

⁶ Muhammed Ebû Zehra, s. 303.

⁷ Yağan, s. 44.

türündeki kıyâstan farklıdır. Bu temsil türü kıyâsa, “kıyâs-ı usûlî”, ya da “kıyâs-ı fukaha” da denilmektedir.¹

Mevâlî'nin geliştirdiği bu fıkıhta asıllar oluşturulurken “Meseleci Yöntem” de kullanılmıştır. Bilindiği gibi Ebû Hanîfe, hukukî düzenlemede meseleci yöntemi benimsemiştir. Buna günümüz Hukuku'nda “*Somut Olay Yöntemi (Meseleci, Hadisevi Yöntem)*” diğer bir deyimle “*Kazuistik Yöntem*” denilmektedir. Bu yöntemde, fıkıh kuralının ortaya çıkması sırasında, ileride doğabilecek bütün mesele ve uyuşmazlıklara çözüm bulunması amaçlanır. Bu nedenle, bütün ihtimaller dikkate alınarak, ayrıntılar bir araya getirilir. Bu şekilde, hangi olaylar karşısında hangi fıkıh kuralının uygulanacağı ve ne gibi sonuçlar doğuracağı önceden bilinir. Böylelikle, Fıkıh'ta kesinlik sağlanmış olur.²

Mevâlî Fıkıh'ında bu Kazuistik Yöntem, hangi olaylar karşısında hangi fıkıh kuralının uygulanacağını ve ne gibi sonuçlar doğuracağını önceden bildirip Fıkıh'ta kesinlik sağlarken, Mevâlî Nahiv'indeki, metinde kelimenin seslendirilmesinde hangi âmilin etkili olup kelimenin nasıl okunması gerektiğini önceden bildiren, Dil'de kesinliği sağlayan Avâmil'den yansıma gibidir.

Buraya kadar aktarılanlara göre denebilir ki, Mevâlî Fıkıh'ının, Kitap ve Sünnet nasslarını ve sahâbe görüşlerini inceleyerek istikrâ' (tümevarım) yöntemi ile elde ettiği benzer meseleleri kapsamına alan *asıllar*, diğer adıyla *fıkıh kâ'ideleri* ictihadına yer vermesi, dininin yaşanabilmesi açısından daha isabetli olmaktadır. Çünkü cüz'i bir nass ile bütünlüğünden koparılan hitâba, müstakil işlem yaptırmak ve bu cüz'i nasslardan oluşturulan *asıllardan* olayları hükme bağlamak, sadece bir “denkleştirici adâlet” uygulaması olup, her zaman doğru sonuçlara götürüp adâleti gerçekleştirememektedir. Sanki bu adâletsizliği farkedenden Mevâlî Fıkıhı, İstihsân yöntemiyle “hakkaniyet adâleti”ni uygulama imkânı sağlayacak bir seçenek getirmiştir. Böylece, toplum barışını sağlamada Fıkıh'a da işlev kazandırmıştır.

Bu şekilde, Mevâlî'nin geliştirdiği Fıkıh anlatıldıktan sonra, şimdi, Arap tepkisinin oluşturduğu Fıkıh'ın anlatımına geçilebilir:

III. Arap Tepkisinin Oluşturduğu Fıkıh

Bedevî Arap insanı, tipik olarak dün ne idi ise, bugün de o gibidir ve yarın da bulunduğu üzere yaşayacağına benzemektedir. Her ne kadar şartlar insanları değiştirse de, şehirleşme de bunlardan biri olsa da, bedevî Arap insanının kültür temeli sanki her zaman aynı kalacak gözükmektedir.

¹ İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İstanbul 1981 (Basılmamış Doktora Tezi), s. 113.

² Mehmet Nuri Güler, “*Ebû Hanîfe'nin Hukuk Anlayışının Batı (Avrupa) Hukuk Ekolleri Arasındaki Yeri –Çözümsel Karşılaştırmalı Hukuk Araştırması-*”, s. 288.

Değişiklik, gelişme, tekâmül onun derhal itaat edip tâbi olacağı kanunlar arasında kolay kolay yer alacak kabilden değildir. Dışarıdan gelen yabancı fikir ve yaşayış tarzlarının istilâsından masun, kendinden evvelkilerin de yaptığı gibi, göçebe Arap, ıssız çöllerde hiç değişmeden hep aynı kalacak kanaati vermektedir.¹

Abbâsîler'in ilk dönemlerinde, işte bu bedevi Arap insan kökenli Araplar, ortak dilleri ile İslâm öncesi ve sonrası birbirine bağlanan kültürün mirasçıları olarak kendilerini görüp, dil, kültür birliği ve ortak özelliklere sahip Arap milleti düşüncesine ulaşarak Mevâlî'nin geliştirdiği Fıkh'a bir tepki şeklinde *Arap Fıkhı*'ni oluşturmuşlardır. Bu Arap Fıkhı'nın oluşumu da, Arab'ın, Nahiv tepkisiyle beraber yürümüştür. Bunun için, Arap tepkisinin oluşturduğu Fıkh'ı belirlerken, Arab'ın tepki Nahv'ine de değinmek gerekmektedir. Burada, Arap tepkisi denilmesi, bu tepkiyi gösteren kimselerin öncüleri, gerek Nahiv'i, Mevâlî'nin oluşturduğu Nahiv'den, gerekse Fıkh'ı, Mevâlî'nin geliştirdiği Fıkh'tan öğrenmiş olmaları nedeniyledir. Gerçekten, kitâbiyât bu kimselerin, ister Nahv'i ve isterse Fıkh'ı mevâlî hocalardan almış olduklarını kaydetmektedir:

A. Arap Tepkisinin Oluşturduğu Nahiv

Bu tepkilere ait oluşumlar, tepki önderleri ve temsilcilerine ait fikirler aracılığı ile belirlenebilmektedir. Sibeveyh ve el-Kitâb'ı vasıtasıyla Mevâlî'nin oluşturduğu Nahiv ilmi öğrenildiği gibi, tepki Arap Nahiv'i'nin oluşumunu da, el-Kisâ'î ile ortaya koymak mümkündür:

'Alî b. Hamza b. 'Abdillâh b. Bahman b. Fîrûz el-Esedî el-Kisâ'î (ö. 189 / 805)², Fars asıllıdır.³ Mevâlî Nahivciler'den 'Îsâ b. Ömer (ö. 149 / 766) ve Yûnus b. Habîb (ö. 182 / 798)'den ders almıştır.⁴ Bu hocalardan, Yûnus b. Habîb, görüşlerinde Mevâlî Nahivciler'e ters düşen biridir. Sanki el-Kisâ'î'nin çizeceği metodun yaşayan ilk örneği gibidir. Çünkü Yûnus b. Habîb, Mevâlî Nahiv hocası 'Îsâ b. 'Ömer'in derslerinde onun düşüncelerine zıt düşüncede bulunmuş, bu yüzden Arap Nahiv hocası 'Amr b. el-'Alâ (ö. 154 / 771)'nın derslerine katılmış, çöle gidip, çokça Arab'ı dinlemiştir.⁵ El-Kisâ'î'nin, Arap hocaları ise, 'Amr b. el-'Alâ (ö. 154 / 771) ve el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö.

¹ Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi 1*, Çeviren: Salih Tuğ, İstanbul 1980, s. 46.

² Kadir Kınar, "Kufe Nahiv Ekolünün Kurucusu el-Kisâ'î ve Nahivle İlgili Görüşleri (I)", *Bilimname Düşünce Platformu*, Sayı: XIII, Yıl: 2007/2, Kayseri 2008, s. 156-157 (Bundan böyle, "Kınar, *el-Kisâ'î I*" şeklinde geçecektir.).

³ Şevkî Dayf, s. 172.

⁴ Kadir Kınar, "Kufe Nahiv Ekolünün Kurucusu el-Kisâ'î ve Nahivle İlgili Görüşleri (II)", *Bilimname Düşünce Platformu*, Sayı: XIV, Yıl: 2008/1, Kayseri 2008, s. 110 (Bundan böyle, "Kınar, *el-Kisâ'î II*" şeklinde geçecektir.).

⁵ Şevkî Dayf, s. 28-29.

175 /791)'dir.¹ Abbâsî Halifesi el-Mehdî Billâh (ö. 169 / 785), Kisâ'yi Bağdat'a davet ederek oğlu Hârûnürreşîd'in eğitimiyle görevlendirdiği, ardından Hârûn'un da oğulları Emîn ve Me'mûn'un eğitimini ona havale ettiği, Arab Abbâsî Sarayı'nın mürebbisi El-Kisâ'î, Mevâlî Sibeveyh ile münâzarında yöntemini ortaya koymuş ve Mevâlî Nahvi'ne karşı çıkan ilk Mevâlî olmuştur. Mevâlî Nahiv'indeki birçok görüşlere muhâlefet etmiş, onların birçok ilkesini değiştirmiştir. Böylece, kendinden sonra oluşan Arap Nahvi'nin takip ettiği metodu çizmiştir.²

El-Kisâ'î, "*Nahiv, sadece tabi olunan bir kıyâstır...*" demiştir; ancak, bu sözdeki kıyâs anlayışı, Mevâlî Nahiv'indeki kıyâsa göre farklı görülmektedir. Mevâlî Nahvi, tümevarım sonucu elde edilen Asl'a "kıyâs (küllî kâ'ide)" deyip, cüzî meseleleri ona kıyâslarken yani, tûmdengelim uygularken, el-Kisâ'î ise, fesahati kendisince güvenilir olan bir bedevînin cümlesini Asıl alıp, bunu temel cümle kılarak, ona başkalarını kıyâs etmektedir. Öyle ki, bu cümle, bir başka benzeri olmayan, dolayısıyla Mevâlî Nahvi'nce şaz görülen, el-Hutame çölünden Bağdâd'a gelmiş bedevîlere ait bir söz de olabilir.³ El-Kisâ'î, bu sözü *asl* olarak kullanmakta sakınca görmemektedir.⁴ Ona göre, "semâ" ve "rivâyet", Nahv'in ilk kaynağı olmaktadır. Bu yüzden Dil'de semâyı, kıyâstan (yaygın kullanımdan) daha üstün bir delîl görmektedir. El-Kisâ'î, semâ ve nakle bu denli dayanmakla "*takdir*" ve "*te'vil*"e ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla o, senedi sahîh olduğu zaman dil ile ilgili rivâyetlerde, tek kişinin rivâyetini (haber-i vâhid'i) kabul etmektedir. O kendisine "أَيُّ" harfi sorulduğu zaman, "*O, bu şekilde yaratılmıştır, bunun için böyle okuyorum.*" demiştir. Böylece, onun "*âmil*" ve "*ma'mûl*"unun, Mevâlî Nahivciler gibi olmadığı anlaşılmaktadır.⁵ Bu

¹ Ebû't- Tayyîb, s. 21; Ez-Zubeydî, s. 23, 26; İbnu'l-Enbârî, s. 23, 60; el-Kiftî, c. VI, s. 106; Es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, s. 380; Muhammed b. İshâk b. en-Nedîm (ö. 375 / 985), *el-Fihrist*, Beyrût 1398 h./ 1978 m., s. 62; Şevkî Dayf, s. 25-33, 172-173

² Benzer görüşler için bakınız: Kınar, *el-Kisâ'î II*, s. 131-132.

³ El-Kisâ'î, Yahyâ el-Bermekî veya Hârûn er-Reşîd'in evinde, Sibeveyh'i zor duruma düşürmek için ona, ez-Zunbûriyye meselesi diye ünlenen, "*Akrebin sokmasını, eşek arısının sokasından daha şiddetli sanıyordum, meğer ikisi de birmiş!*" cümlesini sorup, "*meğer ikisi de birmiş*" anlamındaki, فاذا هو ايها ibaresinin mi, yoksa فاذا هو ايها ibaresinin mi kullanılmasının gramer yönünden doğru olduğunu sorar. Sibeveyh, فاذا هو ايها cevabını verir. El-Kisâ'î de Sibeveyh'e lahn yaptığını söyler ve bunun üzerine aralarında uzun bir tartışma başlar. Kapıda ise, el-Hutame çölünden Bağdata gelmiş, fesahat yönü pekte iyi olmayan bir grup bedevi beklemektedir. El-Kisâ'î bunları çağırarak hakem yapar. Onlar da el-Kisâ'î'yi doğrularlar. El-Hutame bedevîleri şehirde ikamet ettikleri için Basralı geramerciler onların sözlerini dilde delil olarak görmez ve dillerine kıyâs yapmazlardı. (Salih Zafer Kızıklı, *Arap Grameri Ekolleri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, Basılmamış Doktora Tezi, s. 50-51.)

⁴ Kınar, *el-Kisâ'î II*, s. 119, 127-128, 129; Şevkî Dayf, s. 195-205.

⁵ Kınar, *el-Kisâ'î II*, s. 127, 136. Geniş bilgi için bakınız: Şevkî Dayf, s. 205-214.

tutumlarından dolayı, Bedevî Arapları'nca hep kabul görmüştür. Araplar, iki İranlıdan Sibeveyh'i değil, el-Kisâ'î'yi tutmuşlardır.¹ Aynı şekilde, el-Mehdî ve Harûn er-Reşîd ile, Bağdad'ta Saray da kendisini desteklemiştir.²

B. Arap Tepkisi Oluşan Nahiv Beraberinde Yürüyen Tepki Arap Fıkhı

Mevâlî Nahvi'ne el-Kisâ'î'nin karşı çıkması sonrası oluşan Arap Nahvi'nin, beraberinde bir tepki Fıkhı da gelişmiştir. İşte bu tepki Fıkhı, Mevâlî Fıkhı'na muhâlif olan Arap Fıkhı olmaktadır.

Bu tepki Arap Fıkhı fukâhası, *Ömer b. Abdilaziz* (ö. 101 / 720)'in resmi bir talimat ile başlattığı, bid'atlerin yok edilmesi ve "sünnet" in diriltilmesi hareketiyle aralarında bağlantı kurup³, bu harekete mensubiyet iddiasında bulunarak, kendilerini "*Ehl-i Sünnet*" saymışlardır.⁴ Sünnet'i de, Araplar'ın yaşantıları ve kültürlerinde önceden beri var olanlara bağlılık anlamında alıp, Kitâb'a, Sünnet'e, Sahâbe ve Tâbiîn'e uyma olarak görmüşler ve "*bid'atin zıddı*" karşılığında kullanmışlardır.⁵

Böylece, Abbâsî iktidarının ilk dönemlerinden itibaren Ehl-i Sünnet, genelde görüşlerini hadislere dayandıran, onlara bağlanmayı teşvik eden, Kitap ve Hadis'ten bağımsız re'y kullanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleştiren kimselerin ortak adı olmuştur. Bunlara, başka bir adlandırma ile *Ashabu'l-Hadis* de denilmiştir.⁶ Çünkü onlar hadisleri toplamakta, haberleri nakletmekte, hükümleri nasslara dayandırmakta daha fazla gayret göstermişlerdir. Ayrıca, bir haber yahut bir eser buldukları sürece "celî", ya da "hafî" kıyâsa başvurmamışlardır.⁷ Bu anlayışa göre, bunların dışındakilerin hepsi, yani re'y ve kıyâs, sonradan ortaya çıkmış bid'at sayılmaktadır. Bunların arkası sıra gitmek, insanı doğru yoldan saptırır.⁸ Bu görüş bir "hadîs"e şöyle dönüşmüştür: "*Sünnet'ime ve hidâyet üzere olan Râşid Halîfeler'in Sünnet'ine, dört elle ve sınıksız sarılınsınız. Sonradan ortaya çıkan işlerden uzak durunuz. Çünkü her sonradan ortaya çıkan şey, bid'at ve her bid'at da sapıklıktır.*"⁹

Ashabu'l-Hadis'in dîn anlayışında Arapçılık önemli bir rol oynamış ve Arab'ı sevmek, imânın şubelerinden birisi sayılmıştır. Bütün bu nedenlerle,

¹ Kınar, *el-Kisâ'î II*, s. 132.

² Kınar, *el-Kisâ'î II*, s. 132; Kınar, *el-Kisâ'î I*, s. 167-171.

³ Muhammed b. Sa'd (ö. 230 / 844), *Kitâbu't-Tabakâtu'l-Kebir*, Cilt V, Beyrût 1958, s. 368, 376.

⁴ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s. 49.

⁵ Kutlu, s. 47, 62.

⁶ Kutlu, s. 50.

⁷ Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî (ö. 548 / 1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, el-Cuz' u'l-Evvel, Tahkîk: 'Abdül'emir 'Alî Mehnâ, 'Alî Hasan Faur, Beyrût 1990, s. 245.

⁸ Kutlu, s. 62.

⁹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241 / 855), *el-Musned*, Cilt IV, Beyrût, Tarih Yok, s. 126-127.

sosyal değişimin daha az yaşandığı, istikrârın ve muhâfazakârlığın hâkim olduğu, Hz. Peygamber'in uygulamalarının yeterli görüldüğü Mekke ve Medine, "Dâru's-Sunne (Sünnet'in Yurdu)" olarak benimsenmiştir. Irâk ise, büyük değişimin yaşandığı ve Arap olmayan Mevâlî'nin yoğunlukta olduğu, re'yin daha fazla kullanıldığı ve re'y taraftarlarının toplandığı merkez olarak yerilmiştir. Bu yargı ayrımını anlatmak için bazen, Irâk ehli ve Hicâz ehli terimleri de kullanılmıştır. Bu kullanım hem bölgesel, hem de etnik yapıyla yakından ilgilidir. Aklî istidlâlde bulunmanın, re'ye başvurmanın, Arap Olmayanların işi olduğu anlayışı, sonunda hadîslere yansımıştır. ¹ Buna şu hadîs ilginç bir örnektir: "İsrailoğulları'nın durumu, aralarında esir milletlerin çocukları olan muvelledûn (melez, kanı karışık) sınıfı çıkıncaya kadar orta halde bulunuyordu. Ne zaman ki bunlar, kendi görüşleriyle hüküm vermeye başladılar, işte o zaman hem kendileri doğru yoldan saptılar, hem de İsrailoğulları'nı doğru yoldan saptırdılar."²

Bu hadis üzerinde düşünenler onu şöyle yorumlamışlardır: "Biz bu hadis üzerinde düşündük ve esir çocukların Medîne'de re'yi ilk konuşan Rebîa, Kûfe'de Ebû Hanîfe ve Basra'da da, Osmân el-Bettî olduğunu anladık. Çünkü her üçü de esir çocuklarıdır."³

Görüldüğü gibi, re'ye başvurma Mevâlîlik ile açıklanmıştır. Bu açıklama ise, Arab'ın Arap Olmayan'a tepkisini ortaya koymaktadır.

Arap Fıkhı'nın habercilerinden İmam Mâlik (ö. 179 / 795), Irâk ehliyle ilgili olarak şöyle demiştir: "Onları Ehl-i Kitap gibi değerlendiriniz. Ne tasdik ediniz, ne de yalanlayınız."⁴ Mevâlî Fıkhı'na tepki oluşan bu Arap Fıkhı fukahâsı, Abbâsîler'in ilk dönemlerinde ileri gelenleri arasında İmâm Şâfi'î (ö. 204 / 819)'yi anımlar ve Ahmed b. Hanbel (ö. 248/ 854) ile temsil edilmişlerdir. Çünkü Ahmed b. Hanbel, Abbâsî halîfelerinin çeşitli zulüm ve baskılarına kararlılıkla karşı çıkınca, halk nazarında büyük bir şöhret ve saygınlık kazanmıştır. ⁵

Bu Arap Fıkhı fakîhleri, Abbâsîler'in ilk dönemlerinde eğitim, kültür, bilim ve siyasî hayata Mevâlî'nin egemen olmaya başladığı, iktidarı zorladığı durumlarda, arkalarındaki halk desteği ile Abbâsî hilâfetinin güçlenmesine

¹ Kutlu, s. 63.

² Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (ö. 275 / 888), *es-Sunen*, Cilt I, Tahkîk: Muhammed Fu'âd Abdalbâkî, İstanbul, Tarih Yok, s. 21.

³ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî (ö. 277 / 890), *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târîh*, Cilt III, Bağdâd 1975, s. 20-21.

⁴ Ebû 'Ömer b Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr (ö. 463 / 1071), *Câmi'u' Beyâni'l-İlm ve Fadlih ve Mâ Yenbeği fî Rivâyetihî ve Hamlih*, Cilt II, Tahkîk: Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1968, s. 157.

⁵ Talat Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984, s. 206-210; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, Ankara 2002, s. 50, 283.

çalışmışlardır. ¹ Bunun sonucunda, III./ IX. asırda halifelerin siyâsî desteklerini kazanmışlar ve onlar tarafından himâyeye görmüşlerdir. Nitekim Halife *Mütevekkil* (232-247 / 847-861) onların eğitim-öğretim faaliyetlerine izin vermiş, onlara çeşitli ihsanlarda bulunmuş ve kâdılık görevine getirerek onları taltif etmiştir. ²

Arap tepkisinin oluşturduğu fıkıh mensupları, çok az istisnaıyla birlikte, nasslardan bağımsız re'ye, akli istidlâllere ve kişisel yorumlara karşı çıkmışlar; bunları bilgi kaynağı olarak benimseyip kullandıkları için *Re'ý* taraftarlarını eleştirmişler ve onları "*Sünnet Düşmanları*" olarak suçlamışlardır. Bu anlayış ise, sonraki nesilleri, hep önceki seleflerin birikimini tüketmeye ve onların fikirlerini şerh etmeye götürmüştür. ³

Arap Fıkhı fukahâsı, diğer İslâm fırkaları ve âlimleri karşısında kendilerinin çok özel bir görevleri olduğu inancındadırlar. Onlara göre, Allâh, Şer'îat koruyucuları ve bid'atlerin yıkıcıları olarak kendilerini seçmiştir. Böylece Sünnet, Hicrî I. asrın sonlarından itibaren itikâdî ve siyâsî konularda Kur'ân'ın yanı sıra önem kazanmıştır. ⁴

İşte Arap Fıkhı, Şâfi'î ile, Sünnet'in hukukta kullanımını savunan hukuki doktrini geliştirmiştir. Daha sonra, Zâhirî mezhebinin kurucusu ve Şâfi'î'nin bir talebesi olan Dâvûd b. 'Alî (ö. 270 / 883), re'ý ve kıyâsın meşrû'iyetini ve bunu içeren her şeyi toptan reddetmiştir. ⁵ Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sini yazmasında ana neden, Resûlullâh'ın sünnetini Kur'ân düzeyine çıkarmak ⁶ ve kıyâsın kullanımını kesin ölçülerle sınırlayan ⁷ bir ilim ortaya koymaktır. ⁸

Şâfi'î'nin kurduğu bu ilmi, er-Râzî (ö. 606 / 1209)'nin, "Vahiy"le "Şer'îat"la uğraşan ilim anlamında "*İlmu'ş-Şer'*" diye adlandırarak, onun, Aristo'ya dayanan ve aklın önceliğini savunan Ehl-i Kelâm'ın, özellikle Mu'tezile'nin sermâyesi olan "*İlmu'l-'Ak'a* (: Aklın Bilmi'ne)" zıt bir ilim olduğunu belirttiği aktarılmaktadır. ⁹ Bununla birlikte, günümüzde yazılmış Usûlu'l-Fıkhî kitâplarında, Şâfi'î, "*Mütekellim Mesleği*"nin kurucusu olarak gösterilmektedir. ¹⁰ Başından beri, Şâfi'î, Usûlu'l-Fıkh'ı, Allah'ın kanununun

¹ Koca, s. 61, 66-68.

² Koca, s. 39, 49.

³ Kutlu, s. 63.

⁴ Kutlu, s. 47, 58-59.

⁵ George Makdisi, "Şâfi'î'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi, Çeviren: Sami Erdem", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Hazırlayan: M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara 2000, s. 18.

⁶ "Yine Allah, onlara bildirmiştir ki, Peygamber'in hükmü, O'nun hükmü demektir..." (Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204 / 820), *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, Çevirenler: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara 1996, s. 56-57 paragraf 279.

⁷ Eş-Şâfiî, s. 257-262 paragraf 1321-1376.

⁸ Makdisi, s. 19-20.

⁹ Makdisi, s. 20.

¹⁰ Makdisi, s. 43-44.

bir incelenmesi olarak görmekte ve Allah'ın zatını inceleyen Kelâm'dan ayrı tutmaktadır. Ona göre, Usûlu'l-Fıkıh, Allah'ın varlığı ve niteliğinin değil, Allah'ın emri ve yasaklarının bir incelemesi olmaktadır.¹

Şâfiî'nin hadisçiliğine gelince, onun, er-Risâle'yi, tamamen hadisleri savunmak amacıyla yazmış olmasına² rağmen, Şâfiî'nin hadisçiliğinin muhaddisler tarafından onaylanmadığına; dolayısıyla onun, bir muhaddis olarak kabul edilmediğine dikkat çekilmekte ve Şâfiî'nin, kendisini de zaten bir muhaddis görmediği onun sözleriyle delillendirilmektedir.³ Bu sözlerine örnek olarak, Şâfiî'nin, Ahmed b. Hanbel'e şöyle dediği rivâyet edilmektedir: "Siz hadisleri ve râvîlerini benden daha iyi bilirsiniz; ister Kûfe'li, ister Basra'lı, ister Şam'lı râvîler tarafından rivâyet edilmiş olsun, size göre sahîh olan hadisleri bana söyleyin. Onları, hüküm çıkarmada esas alayım."⁴ Ayrıca, Şâfiî'nin er-Risâle'de kullandığı hadislerin kaynağı da açıklanmaktadır. Bu kaynaklar ise, biri, Mekke'li, diğeri de Medîne'li olan iki hocasının eserleri olmaktadır. Bu eserler, Mekke'li hocası Sufyân b. Uyeyne (ö. 198 h./ 813 m.)'nin *el-Câmi'*i ile Medineli hocası Mâlik b. Enes'in *el-Muvattâ'sıdır*.⁵

Şâfiî'nin amacı, Arapça olan Kur'ân ve Sünnet'e uyma olunca, ona göre, bu ikisini anlamak için Arap dilini zorunlu olarak iyi bilmek gerekmektedir. Şâfiî kutsayacak derecede Arap diline önem vermektedir.⁶ Dolayısıyla, ister itikâd ister fıkıh alanında olsun, olabildiğince naslar çerçevesinde kalmaya özen gösterdiği, itikâd esaslarının naslarda anlatıldığı şekliyle benimsenip boyun eğilmesini ve felsefi açıklamalara, uygulamada bir yararı olmadığından gidilmesinin gerekmediğini açıklanmaktadır. O, kulun görevinin, Allâh rızasını kazandıracak amelleri bilip yerine getirmek olduğunu belirttiğinden, bunu bırakıp Allâh hakkında konuşmayı, bir tür haddini aşmak olarak algılamıştır.⁷

Böylece Şâfiî, fıkıh kuralını, Allah'ın koyduğu kurallar olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla, fıkıh kuralı Allah'ın emirleri ve yasakları olarak anlaşılmaktadır.⁸ Allah'ın emirleri ve yasakları uygulanırken, anlaşılması Arap dilinin kurallarına ve biçimsel mantık ilkelerine göre gerçekleştirilir. Mantık ilkeleri de, metin içinde kalmak için, benzeti kıyâsı (temsîl),

¹ George Makdisi, "Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkıh'ın Kökenleri ve Önemi", s. 18; Mehmet Hayri Kırbaoğlu, "Şâfiî'nin er-Risâle'deki Hadisçiliği", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Hazırlayan: M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara 2000, s. 205).

² Makdisi, s. 45.

³ Kırbaoğlu, s. 205.

⁴ Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ Muhammed b. Ebî Ya'lâ (ö. 526 / 1131), *Tabakatu'l-Hanâbile*, Cilt I, Neşreden: Muhammed Hâmid el-Fıkî, el-Kâhire 1952, s. 6.

⁵ Kırbaoğlu, s. 210.

⁶ Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul 2007, s. 58-59.

⁷ Bilal Aybakan, s. 67.

⁸ Eş-Şâfiî, s. 56-57 paragraf 278-281.

delâletu'l-hitap (evleviyet), ve mefhum-i muhâlif olmaktadır. Ancak, Mantık ilkelerine, emir ve nehiyelerin anlaşılmasında zorluk çekildiğinde başvurulur. Bu şekilde mevcut değişikliğe karşı korunabilir. İşte böyle bir anlayışın gereği oluşan fıkhnın temel kuralları, “*nassa göre işlem yapmak*” ve “*benzer olayları benzer muâmeleye tabi tutmak*” olmaktadır. Âdil ve âdil olmama da, davranışın nassa uygun olup olmadığına indirgenmektedir. Eğer bir davranış, nasslara uyuyorsa âdildir. Buna göre, Tepki Arap Fıkhı, Biçimci Hukuk özelliklerini göstermektedir.¹

Şâfiî'nin, Muhammed eş-Şeybânî ile girdiği bir tartışmada, bir *asla* dayanmayan veya bir *asla* dayalı kıyâs olmadan, dinî bir konuda görüş beyan edilemeyeceğini; *Asl* terimiyle de Kitâb'ı, Sünnet'i, Sahabî Kavli ile İcmâ'yı kastettiğini ve bu Asl'a da, niçin, nasıl sorularının yöneltilmeyeceğini belirttiği, aktarılmaktadır.²

Şâfiî, İbn Mes'ûd (ö. 32 / 652) ve Hz. Ömer (ö. 23 / 644)'in vurguladıkları “*Müslüman cemaate bağlılığı*” esas olarak *İcmâ*'yı da delil saymıştır. Bunun da yegâne geçerliliğinin, bu topluluğun helal saydığını helal, haram saydığını haram sayma olduğunu belirtmiştir.³

Kıyâs'a gelince, o, Kitâb'ın te'vile açık kısımlarının Hz. Peygamber'in sünneti ile, yoksa Müslümanlar'ın icmâ'ıyla, o da yoksa kıyâs ile istidlâl edilebileceğini bildirmektedir.⁴ Şâfiî'deki kıyâs benzetme (temsîl) türündendir.⁵

Halife el-Me'mûn'un 218 / 833 yılında yazdığı ilk mektupla başlayıp on altı yıl kadar devam eden “Mihne” olayı, Mütevekkil'in hilafetinin ikinci yılında (234 / 848) sona erdiğinde⁶ *Arap tepkisinin oluşturduğu fıkıh hareketi*, bu mihne olayından sağ çıkan kahraman Ahmed b. Hanbel'in bayrağı altında, kendini devam ettirmiştir.

Ahmed b. Hanbel taraftarları, re'yle içtihatla bulunmaktan kaçınmak için “İstishâb”a yönelmişlerdir. İstishâb gereği, onlara göre, Kur'ân ve Sünnet'te Allâh ve Resûlü tarafından yasaklanmamış hiçbir şey Şer'at adına yasaklanmamaktadır.⁷

Bütün bu anlatılanlar göstermektedir ki, Arap olan Fakihler, ibâdet konularıyla muâmelet konularına, “*esas olanın te'abbud olması*” ilkesi ile yaklaşmışlardır. Bunun için, her olaya cüz'i bir nass arama yoluna gitmişler,

¹ Biçimci Hukuk özellikleri hakkında geniş olarak bakınız: Mehmet Nuri Güler, “*Ebû Hanîfe'nin Hukuk Anlayışının Batı (Avrupa) Hukuk Ekolleri Arasındaki Yeri –Çözümset Karşılaştırmalı Hukuk Araştırması-*”, 115-117.

² Bilal Aybakan, s. 71.

³ Eş-Şâfiî, s. 256 paragraf 1320. Ayrıca bakınız: Bilal Aybakan, s. 84.

⁴ Eş-Şâfiî, s. 257 paragraf 1326, 258 paragraf 1332-1334, 260 paragraf 1358, 323-324 paragraf 1812-1821. Ayrıca bakınız: Bilal Aybakan, s. 85.

⁵ Eş-Şâfiî, s. 273-274 paragraf 1456-1462.

⁶ Koçyiğit, s. 214.

⁷ Koca, s. 200.

ancak bu çözümlmeleri, Kur'ân ve Sünnet'in bütünlüğünden uzak olmuştur. Arap olan Fakihler, cüz'i bir nass ile bütünlüğünden kopardıkları Kur'ân'ın hitâbına, müstakil işlem yaptırmışlar, bu biçimde cüz'i nassları *asıllar* olarak alıp olaylara hükümlerini aktararak "denkleştirici adâlet"i gerçekleştirmişlerdir. İşte bu denkleştirici adâlet, her zaman doğru sonuçlara götürüp, toplumda adâleti gerçekleştirememiştir. Böylece toplum barışını sağlamada Arap olan fakahler, Fıkhı işlevsiz kılmışlardır.

Arap Tepkisinin Oluşturduğu Fıkhı, bu şekilde anlattıktan sonra, artık, Sonuc'a ve orada, Fıkh'ın bu etnik seyrinin Fıkh Bilimi'ndeki görüntüleri üzerinde vardığım yargıların sıralanmasına geçilebilir:

Sonuç

Bu çözümlleme, elimizdeki Fıkh kitâbiyâtından Fıkh Bilimi'ni anlayabilmek için Fıkh'ın bilimleşme sürecine yoğunlaşmış bir araştırmadır. Bu yoğunlaşmada, Fıkh'ın gözden kaçırılan etnik gelişiminin olduğu görülmüştür. Makalenin bu tesbiti ve ayrıntılı açıklamaları, günümüze bir bütünlük içinde gelen Fıkh'ın, müslümanlara çözüm üretirken bir tikanıklığı sözkonusu olduğunda, bu etnik gelişimin etkili olup olmadığını belirleyebilme ve etnik gelişimi gözönüne alarak düzeltebilme imkânını sağlayacak ve yeniden bütünlüğü içinde Fıkh'a işlevini kazandıracaktır.

Bütünlük içindeki Fıkh'ın, etnik kaynaklı parçaları üzerinde, "**Fıkh'ın Bilimleşme Sürecinde Muhâlif Mevâlî Fıkhı ile Tepkisel Arap Fıkhı**" başlıklı araştırma sonunda varılan şu belirleme ve yargıları sıralamak mümkündür:

İlk döneminde Fıkh, Kur'ân metnini doğru anlamayı kendine problem edinen Mevâlî tarafından, Arap Grameri ile beraber geliştirilirken, Aristo Mantiği'na dayanılmış, dedüksiyon metodu kullanılmış, akla sıkça başvurulmuştur. Bu Mevâlî Fıkhı, yaşam tarzlarına ve dil anlayışlarına uymayınca Araplar tarafından tepki ile karşılanmış ve onları, kendi Nahivleri ile Fıkhılarını oluşturmaya yöneltmiştir.

Bağdad'ın ilk dönemlerinde Araplar, bu Fıkh'larını oluştururken, yaşam tarzlarını belirleyen "*Değişmeye hemen boyun eğmemek, kendilerinden evvelkilerin yaptıkları gibi yapmak*" ilkesine uygun bir davranış göstermişler ve *Selef*'in, yani Resûlullâh ve ilk iki neslin dini anlayış ve yorumları ardı sıra gitmeyi doğru kabul etmişlerdir. Bu amaçla, mesâilerini hadîsleri ve âsârı dinleme, rivâyet etme, onları fıkhî konulara göre tasnif ederek yazıya geçirmeye hasretmişlerdir. Onlar, "*Dîn âsârdan ibarettir.*" diyerek, re'y'in değişkenliği karşısında dîni korumaya çalışmayı kendilerine görev edinmişlerdir. Bunun için, Mevâlî'ye ve Abbâsî yöneticilerinin görüşlerine karşı, hadîsleri, ya da sünnetleri rivâyet ederek aykırılık göstermişlerdir. Bu yüzden, Arap Fıkhı'nda, sıkça akıl yerine sıkça nakil kullanılmıştır. Aynı şekilde, oluşturdukları bu Arap Fıkhı'nda, Kur'ân'ı doğru okuyup doğru anlamada, Yunan dilinin ürünü Aristo Mantık aracını, Arap

dilinin anlaşılması için elverişli görmemişlerdir. Nasslarda bulunmayan meselelerin çözümlemesinde akli kullanırken de, akli yöntem olan analogi metoduna, yani benzetme (temsîl) yöntemine başvurmuşlar ve bu analogi metodunu, Arap dili anlayışlarına uygun düşer buldukları için akıl yürütme yöntemlerinden dedüksiyon (tümdengelim) ve endüksiyon (tümevarım)'a üstün tutmuşlardır.

Bu şekilde, Arap olan Fakihler, ibâdet konularıyla muâmelet konularına aynı yaklaşımla, “*esas olanın te’abbud olması*” tutumuyla yaklaşmışlardır. Dolayısıyla her olay için cüz’i bir nass aranması yoluna gitmişler, sonunda olayları, Kur’ân ve Sünnet’in bütünlüğü içinde çözümlemeyi gerçekleştirememişlerdir.

Mevâlî Fikhî'nin, Kitap ve Sünnet nasslarını ve sahâbe görüşlerini inceleyerek istikrâ' (tümevarım) yöntemi ile elde ettiği benzer meseleleri kapsamına alan *asıllar*, diğer adıyla *fıkıh kâ'ideleri* ictihadına yer vermesi, dininin yaşanabilmesi açısından Arap olan Fakihlerin yöntemlerinden çok daha isabetlidir. Çünkü Arap olan Fakihler, cüz’i bir nass ile, bütünlüğünden kopardıkları hitâba, müstakil işlem yaptırmışlar ve cüz’i nasslardan oluşturulan *asılların* olaylara aktarılan hükümleri de bir “denkleştirici adâlet” uygulaması olmuştur. Denkleştirici adâlet, her zaman doğru sonuçlara götürüp adâleti gerçekleştirememiştir. İşte, bu adâletsizlik karşısında, Mevâlî Fikhî'nin yanlış sonuçları düzeltebilen “hakkaniyet adâleti” uygulamasını, seçenek yöntem olarak benimsemedikleri için de, toplum barışını sağlamada Fikh’i işlevsiz kılmışlardır.

Böylece makale, bilimleşme sürecinde, Fikh’in ortaya çıkışı ve gelişimi ile ilgili ayrıntılara ait bu tespitleri ile, günümüzde Fikh’in anlaşılmasında ve Müslümanların problemlerine çözüm üretebilmesinde büyük yarar sağlayacak ve Fikh’a işlevini kazandırmada önemli katkıda bulunacaktır.

Kaynakça

- Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211 / 827), *el-Musannef*, Cilt XI, el-Mektebetu’ş-Şâmile, el-İsdâru’s-Sânî
- Abdusselâm Muhammed Hârûn, “Taktîm”, *el-Kitâb, Kitabu Sibeveyh*, el-Cuz’u’l-Evvel, el-Kâhire 1988
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241 / 855), *el-Musned*, Cilt IV, Beyrût, Tarih Yok
- Apak, Adem, “Şuûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı Ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2008, Cilt: VI, Sayı: 12
- ‘Attâr, Ahmed ‘Abdulgafûr, *Mukaddimetu’s-Sihâh*, el-Kâhire 1956.
- Aybakan, Bilal, *İmam Şâfî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul 2007
- Aycan, İrfan- Söylemez, Mahfuz, *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara 2003

- Azimli, Mehmet, "Bir Emevî Başkenti Harran", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Cilt I, Şanlıurfa 2006
- Bakırcı, Selami – Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum 2001
- Bakkal, Ali, *İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsan*, Şanlıurfa 2001
- Barthold, W., "Bermekiler" *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt II, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1976.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988
- Bedir, Murtaza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, İstanbul 2004
- Brockelman, C., *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi I*, Çeviren: Neş'et Çağatay, Ankara 1964
- Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, Tarih Yok
- Cevdet, Cemâl *el-Avdâ'u'l-İctimâ'iyye ve'l-İktisâdiyye li'l-Mevâlî fî Sadri'l-İslâm*, Ammân 1989
- Cemaluddin el-Kiftî (ö. 646 / 1248), *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât*, Cilt VI, Tahkik: Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Beyrût 1986
- Çağıl, Orhan Münir, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, İstanbul 1952
- Çelebican, Özcan Karadeniz, *Roma Hukuku*, Ankara 1982
- Çetin, M. Nihad, "Arap (Yazı, Dil, Edebiyat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt III, İstanbul 1991
- Dâru'l-Kalem, *Mukaddimetu'bni Haldûn*, Beyrût 1986
- Demircan, Adnan *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul 1996
- Demirci, Mustafa, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul 1996
- Dönmez, İbrahim Kâfi, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İstanbul 1981 (Basılmamış Doktora Tezi)
- Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme (ö. 321 / 933), *Muşkilu'l-Âsâr*, Cilt VIII, el-Mektebetu's-Şâmile, el-İsdâru's-Sânî
- Ebû Nu'aym el-Esbahânî (ö. 430 / 1038), *Ma'rifetu's-Sahâbe*, Cilt XV, el-Mektebetu's-Şâmile, el-İsdâru's-Sânî
- Ebû 'Ömer b Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr (ö. 463 / 1071), *Câmi'u' Beyânî'l-İlm ve Fadlih ve Mâ Yenbeğî fî Rivâyetihî ve Hamlih*, Cilt II, Tahkik: Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1968
- Ebû Sa'îd Hasan b. 'Abdillah es-Sîrâfî (ö. 368/ 978), *Ahbâru'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn*, Neşreden: F. Krenkow, Beyrût-Paris, 1936
- Ebû't- Tayyîb Ebû Tayyîb Abdulvâhid b. 'Alî el-Luğavî (ö. 351 / 962), *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, Neşreden: M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Kâhire, 1375 / 1995
- Ebû Ubeydi'l-Kâsım b. Sellâm (ö. 224 / 838), *Kitâbu'l-Emvâl*, Tahkik: Muhammed Halîl Harâs, Beyrût 1986
- Ebû'l-Velîd el-Ezrakî (ö. 250 / 865), *Ahbâru Mekke*, Cilt III, el-Mektebetu's-Şâmile, el-İsdâru's-Sânî
- Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ Muhammed b. (ö. 526 / 1131), *Tabakatu'l-Hanâbile*, Cilt I, Neşreden: Muhammed Hâmîd el-Fikî, el-Kâhire 1952
- Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm (ö. 182 / 798), *Kitâbu'l-Harâc*, Beyrût, Tarih Yok

- Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî (ö. 277/ 890), *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târîh*, Cilt III, Bağdâd 1975
- Ebû Zeyd ed-Debûsû, *Te'sisu'n-Nazar (Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi)*, Tercüme: Ferhat Koca, Ankara 2002
- Ebû'l-Berekât Abdurrahman b. el-Enbârî (ö. 577/ 1181), *Nuzhatu'l-Elibbâ'*, Neşreden: M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Kâhire, 1386 / 1967
- Ed-Debûsî*, Ebû'l-Hasan el-Kerhî, "Risâle fî'l-Usûl", *'Ubeydullah b. 'Ömer (ö. 430 /1040.)*, *Te'sisu'n-Nazar, Nâşir: Zekeriyâ 'Alî Yûsuf*, el-Kâhire, Tarih Yok
- Ed-Dînaverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe (ö. 276 / 889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, el-Cuz'u'l-Evvel, Tahkîk: Taha Muhammed ez-Zeynî, Mu'essesetu'l-Halebî, Yer Yok, Tarih Yok
- Ed-Dûrî, 'Abdu'l-Azîz, *el-Cuzûru't-Târîhiyye li's-Şu'ûbiyye*, Beyrût 1981
Mukaddime fî Târîhi Sadri'l-İslâm, Beyrût 1960
Mukaddimetun fî't-Târîhi'l-İktisâdiyyi'l-'Arabî, Beyrût 1968
- el-Alûsî, Ebû'l-Fadil Şahâbu'd-Dîn Mahmûd b. 'Abdillâh (ö. 1270/ 1853), *Rûhu'l-Ma'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî (Tefsîru'l-Âlûsî)*, Cilt IV, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî
- el-Begâvî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed (510 / 1116), *Me'âlimu't-Tenzîl (Tefsîru'l-Bagâvî)*, Cilt II, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî
- el-Belâzurî (ö. 279 / 892), *Fütûhu'l-Büldân*, Çeviren: Mustafa Fayda, Ankara 1987
- El-Belâzurî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279 / 892), *Ensâbu'l-Esrâf*, Cilt I, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî
- el-Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyin (ö. 458 / 1066), *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Cilt III, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî
- el-Bezdevî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 482/1089), *Usûlu'l-Bezdevî*, el-Cildu'l-Evvel, el-Mektebu's-Sanâyî', 1307
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm (ö. 256 / 870), *Sahîhu'l-Buhârî*, Cilt XXII, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî
- el-Endelûsî, Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rebbihi (ö. 328 /940), *El-'Ikdu'l-Ferîd*, el-Cuz'u'l-Evvel, Tahkîk: Muhammed Sa'îd el-'Aryân, Dâru'l-Fikr, Tarih Yok
- el-Endelusî, Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbih, *el-'Ikdu'l-Ferîd*, el-Cuz'u's-Sâlis, Tahkîk: Muhammed Sa'îd el-'Uryân, Dâru'l-Fikr, Yer Yok, Tarih Yok
- el-Endulusî, İbn 'Abdirrabbih (ö. 327/ 939), *el-'Ikdu'l-Ferîd*, Cild II, Neşreden: Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zayn, İbrâhîm el-Abyârî, İbrâhîm, el-Kâhire 1968.
- el-İsfehânî, Ebû'l-Ferec 'Alî b. el-Huseyn (ö. 356 /967), *Kitâbu'l-Eğânî*, Cilt XVIII, Bulak 1285 h./1869 m.
- el-Kazvinî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid (ö. 273 / 886), *Sunenu'bni Mâce*, Cilt XII, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî
es-Sunen, Cilt I, Tahkîk: Muhammed Fu'âd Abdalbâkî, İstanbul, Tarih Yok
- el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. Habîb (ö. 450 / 1058), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyetu'd-Dîniyye*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1985
- el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Alî b. el-Hasan b. Alî (ö. 346 /957), *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, Cilt I, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî
- Emîn, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, el-Cuz'u'l-Evvel, Beyrût 1351 /1933

- es-Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (ö. 483 /1090), *Usûlu's-Serahsî*, el-Cuz'u'l-Evvel, Tahkîk: Ebû'l-Vefâ el-Afğâni, İstanbul 1984
- es-Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö.490/1096), *Usûlu's-Serahsî*, Cilt II, Tahkîk: Ebû'l-Vefâ el-Efgâni, İstanbul 1984
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911 / 1505), *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakati'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhat*, Tahkîk: Muhammed Ebû Fazl, Yer Yok, 1964
- es-Suyûtî, Celâluddîn b. Kemâliddîn (ö. 911 / 1505), *Ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr (Ed-Durru'l-Mensûr)*, Cilt III, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî
, *Târîhu'l-Hulafâ'*, Tahkîk: Muhammed Ebû'l-Fadil İbrâhîm, el-Kâhire 1975
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820), *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, Çevirenler: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara 1996
- eş-Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerîm (ö. 548 / 1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, el-Cuz'u'l-Evvel, Tahkîk: 'Abdulemir 'Alî Mehnâ, 'Alî Hasan Faur, Beyrût 1990
- eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, Cild V, Beyrût 1990
- Muhammed b. Sa'd (ö. 230 /844), *Kitâbu't-Tabakâtu'l-Kebir*, Cilt V, Beyrût 1958
- ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd*, el-Cuz'u'l-Evvel, Dimaşk 1967-1968
, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd el-Medhalu'l-Fıkhî'l-Âmm*, el-Cuz'u's-Sânî, Dimaşk 1968
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310 /923), *Târîhu't-Taberî, Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, el-Cuz'u'l-Hâmis, Tahkîk: Muhammed Ebû'l-Fadil İbrâhîm, et-Tab'atu's-Sânî, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, Tarih Yok
, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, Cilt I, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî
, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, el-Cuz'u's-Sâlis, et-Tab'atu'l-Ulâ, Dâru'l-Fıkr, Beyrût 1987
, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*, Cilt VIII, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî
- et-Tayâlisî, Ebû Dâvud Suleyman b. Dâvud b. Cârud (ö. 204 / 819), *el-Musned*, Cilt VII, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî
- Ez-Zubeydî Ebû Bekr Muhammed b. Hasan (ö. 379 / 989), *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, Neşreden: M. Ebû'l-Fadil İbrâhîm, Mısır 1392 /1973
- Furat, Ahmet Subhi, "Önsöz", *Abdurrahmân b. Abî Bekr as-Suyûtî, al-İktirâh fî 'İlm Usûl an-Nahv*, İstanbul 1975-1978.
- George Makdisi, "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi, Çeviren: Sami Erdem", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Hazırlayan: M. Hayri Kirbaşoğlu, Ankara 2000
- Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, Tercüme: Azmi Yüksel, Rahmi Er, Ankara 1993
- Güler, İlhami, "İslami İlimler ve Sosyal Bilimlerin İslamiliği Sorunu", *İslâmiyât*, Cilt 6, Sayı 4, Ekim-Aralık 2003, Ankara 2004

- Güler, Mehmet Nuri, Ebû Hanîfe'nin Hukuk Anlayışının Batılı (Avrupa) Hukuk Ekolleri Arasındaki Yeri -Çözümsel Karşılaştırmalı Hukuk Araştırması-", *İslâmî Araştırmalar, Ebû Hanîfe Özel Sayısı*, Cilt: 15, Sayı: 1-2, Yıl: 2002, Ankara, Tarih Yok
- , "İslâm Hukuk Usûlü'ndeki Lafzî Yorumlamada Süryânî Etkiler", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Cilt I, Şanlıurfa 2006
- Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi, Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Samsun 2005
- Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1985
- Haçkalı, Abdurrahman "Hanefî Mezhebi İçtihad Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 1-2, Yıl: 2002
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi II*, Çeviren: Salih Tuğ, İstanbul 1980
- Hasan, İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâmî's-Siyâsî ve'd-Dînî ve's-Sekâfî ve'l-İctimâ'î*, el-Cuz'u's-Sânî, Beyrût 1964
- Heykel, Muhammed Huseyn, *el-Fârûk 'Umer Radiyallahu Anh*, el-Cuz'u's-Sânî, Beyrût 2007
- Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi 1*, Çeviren: Salih Tuğ, İstanbul 1980
- İbn Hişâm (218 / 833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Tahkik: Mustafâ es-Sekâ, İbrâhîm el-Ebyârî,
- İbnu'l-Esîr Ebû'l-Hasan'İzzuddîn 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî (ö. 630 /1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Cilt VI, Neşreden: C. J. Tornberg, Bulak 1290 h./1873 m.
- İbni'l-Esîr İzzuddîn Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Ma'rûf bi- İbni'l-Esîr (ö. 630 /1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Cilt I, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî
- İbni Kesîr* Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr (ö. 774 /1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (Tefsîru İbni Kesîr)*, Cilt II, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muslim b. Kuteybe (ö. 276 /889), *el-Ma'ârif*, Tahkik: Servet 'Ukâşe, Dâru'l-Ma'arif, Tarih Yok
- İbn Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643 / 1245), *'Ulûmu'l-Hadîs*, Tahkik: Nûruddîn 'İtr, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1986
- İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk (ö. 385 /955), *el-Fihrist*, Beyrût1398 h./ 1978 m.
- 'İmâd 'Alî 'Abdu's-Semî' Huseyn, *el-Mevâlî ve Davruhum fi'd-Da'veti ilâ Allâhi Te'âlâ*, Beyrût 2004
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989
- Kılıç, Mustafa, *Arab Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992
- Kılıçer, Esad *İslâm Fıkında Re'yy Taraftarları*, Ankara 1961
- Kınar, Kadir, "Kufe Nahiv Ekolünün Kurucusu el-Kisâ'î ve Nahivle İlgili Görüşleri (I)", *Bilimname Düşünce Platformu*, Sayı: XIII, Yıl: 2007/2, Kayseri 2008
- "Kufe Nahiv Ekolünün Kurucusu el-Kisâ'î ve Nahivle İlgili Görüşleri (II)", *Bilimname Düşünce Platformu*, Sayı: XIV, Yıl: 2008/1, Kayseri 2008
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, "Şâfi'î'nin er-Risâle'deki Hadisçiliği", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Hazırlayan: M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara 2000

- Kızıklı, Salih Zafer, *Arap Grameri Ekolleri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, Basılmamış Doktora Tezi
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002
- Kutlu, Sönmez *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000
- Koçyiğit, Talat, *Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984
- Köprülü, M. Fuad, "İslâmî İlimler, Tefsîr, Hadîs, Fıkıh, Kelâm ve Felsefe, Tarih ve Coğrafya", W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi, Tercüme: M. Fuad Köprülü*, Ankara 1973
- Mahmûd el-Mikdâd, *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Câhiliyye ilâ Avâhiri'l-Asri'l-Umevî*, Dimaşk 1988
- Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, Beyrût 1406 / 1986
- Muhammed Bedî' Şerîf, *es-Sirâ' Beyne'l-Mevâlî ve'l-'Arab*, Mısır 1954
- Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, Çeviren: Osman Keskiöğlü, Ankara 1999
- Muhammed Emin İbn Abidîn, "Resmu'l-Mufti", *Mecmuatu Resaili İbn Abidin*, Yer Yok, Tarih Yok
- Schacht, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş*, Çevirenler: Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara 1986
- Şelebî, 'Abdulfazîl, el-Kismu'l-Evvel, Turâsu'l-İslâm, Yer Yok, Tarih Yok
- Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, Tarih Yok
- Özemre, Ahmet Yüksel, "İslâmiyet'te İlim", *Bilgi, Bilim ve İslâm I*, İSAV, İstanbul 1992
- Ubeydullah b. 'Ömer ed-Debûsî (ö. 430 /1040), *Te'sîsu'n-Nazar*, Nâşir: Zekeriyâ 'Alî Yûsuf, el-Kâhire, Tarih Yok.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1983
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2001
- Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih el-Kâtib el-'Abbâsî el-Ma'rûf bi'l- Ya'kubî (ö. 284 / 897), *Târîhu'l-Ya'kubî*, el-Mucelledu's-Sânî, Dâru Sâdir, Beyrût 1992
- , *Târîhu'l-Ya'kubî*, Cilt I, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sânî
- Yaman, Ahmet "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kâideleri' Ya Da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife*, Yıl: 1 (2001), Sayı: 1, Konya 2001
- Yağan, Halit *Basra Dil Mektebi ve Başlıca Temsilcileri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Erzurum 2002 (Basılmamış Doktora Tezi)
- Yeniçeri, Celâl, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, İstanbul 1984
- Zeydân, Corcî, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Dördüncü Cilt, Tercüme: Zeki Meğamiz, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1978
- , *Târîhu't- Temedduni'l-İslâmî*, el-Cuz'u's-Sâlis, Dâru'l-Hilâl, Tarih Yok
- Welhausen, Julius (ö. 1917), *Arap Devletleri ve Sükûtu*, Tercüme: Fikret Işıltan, Ankara 1963

SEMPOZYUM TANITIM ve DEĞERLENDİRME
“Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu”
(28-30 Ekim 2016 / Şanlıurfa)

Yrd. Doç. Dr. Ömer Sabuncu*
Abuzer Gaffar Sevim*

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi ve Şanlıurfa İl Müftülüğü işbirliği ile “**Yanlış Algılar ve Doğru İslâm**” başlıklı uluslararası sempozyum 28-30 Ekim 2016 tarihleri arasında Şanlıurfa GAPTEM’de gerçekleştirildi. Sempozyumda İslâm ve Kur’an, nübüvvet, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sünnet, İslâm ve Batı, İslâm ve cihad, İslâm ve ırkçılık, tefsir, İslâm hukuku, hadis, tasavvuf, felsefe ve din bilimleri, dünya ve ahiret dengesi, İslâmî hareketler ve şiddet, İslâm, sevgi ve aile ana başlıkları altında toplam 48 tebliğ sunuldu.

Sempozyum -açılış konferansı hariç- iki ayrı salonda eş zamanlı olarak 7 ayrı oturumda gerçekleştirildi. Sempozyuma 28’i yerli, ikisi yabancı (Sudan ve Katar Üniversiteleri) olmak üzere 30 farklı üniversiteden katılım sağlandı. Katılımcılar 9’u yabancı toplam 59 akademisyenden oluştu.

Sempozyum saat 09.00’da saygı duruşu ve İstiklal Marşı ile başladı ve Mevlid-i Halil Dergâh Câmii İmamı Hafız İbrahim Onat’ın Kur’an tilâveti ile devam etti. Saat 09.30-10.00 arasında protokol konuşmaları yapıldı.

İlk konuşmayı yapan Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı sayın Prof. Dr. Murat Akgündüz, konuşmasında 2016’nın Mart ve Nisan aylarında Harran Üniversitesi’nin yapmış olduğu sempozyumlara vurgu yaptı. Konuşmasında yanlış algıların temel çıkış noktalarına dair tarihten örnekler verdi. Hz. Osman dönemindeki olaylardan bahsederek, Osmanlı dönemindeki Kadızâdelilerin yeniçerileri yanlarına alıp sûfilere saldırdıklarını ve dergâhları yıktıklarını hatırlattı. Bu karışıklıkların günümüzde farklı isimlerle devam ettiğini söyledi. Bu konuda özellikle akademisyenlere ve Diyanet İşleri Başkanlığı’na büyük görevler düştüğünü belirtti. Bu ve benzeri örgütsel yapılanmalara fırsat vermememiz gerektiğini ifade ederek bu konudaki cehaletimizi gidermemiz gerektiğini söyledi.

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı,
omersabuncu@harran.edu.tr.

* Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans öğrencisi.

İkinci konuşmayı Harran Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Ramazan Taşaltın yaptı. Konuşmasında dine karşı tarafsızlığın mümkün olamayacağını, ya dinin karşısında ya da dinin yanında olmamız gerektiğini ifade etti. Günümüz terör örgütleri ve dini istismar eden kişilerin yeni bir din ürettiğini belirtti. Bu konuda İlahiyat fakültelerinin diğer fakültelere göre daha etkin olmasının gerektiğine dikkat çekti.

Üçüncü konuşma Şanlıurfa Milletvekili Halil Özcan tarafından yapıldı. Özcan konuşmasında, tarih boyunca ifrat ve tefrit konusunda birçok örgütün ortaya çıktığını belirtti. İnanığımız dinin barış dini olduğunu, terör maşalarının var olduğu sürece terörün faaliyetlerini sürdüreceğini söyledi. Terörün bizlere komşularımızdan geldiğine dikkat çekti.

Protokol konuşmasının sonucusunu ise, Şanlıurfa Vali vekili Ahmet Yıldız yaptı. Ülkemizde gerçekleştirilmeye çalışılan bu darbe girişiminin başarılı olması halinde ülkemizde paralel bir dinin ortaya çıkacağını, İslâm'ın varlığını ortadan kaldıracak kapıların aralanacağını vurgusunu yaptı. Bu konuda akademisyenlere ve İlahiyat fakültelerine önemli görevler düştüğüne dikkat çekti.

Açılış konferansı saat 10.00-10.30 arasında yapıldı. Açılış konuşmasını Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Musa Kazım Yılmaz "Kur'an ve Sünnet Karşısında Müslümanların Tutumu" adlı tebliğiyle yaptı. Tebliğinde modernite ve din ilişkisi bağlamında modernitenin bize batının aşladığı bir sistem olduğundan ve din ile taban tabana zıt olduğundan bahsetti. Modernitenin insan hayatını konforize ettiğini ve dini yaşamda insanı hissizleştirdiğini vurguladı.

Konusu İslâm ve Kur'an olan birinci oturum, 10.45-12.15 saatleri arasında Altınbaşak Salonu'nda gerçekleştirildi. Oturum başkanlığını Prof. Dr. Murat Akgündüz'ün yaptığı bu oturumda ilk olarak İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Adnan Demircan, "Emevi İslâm'ı Söylemi Üzerine Bazı Düşünceler" adlı bildirisini sundu. Bu bildiride Demircan, "Emevi İslâm'ı" kavramını ilk defa kullananların Aleviler olduğunu ve İhsan Eliaçık ve Yaşar Nuri Öztürk'ün bu görüşü benimsediğini belirtti. Emevilerin dinle ilgili bir siyasetinin olmadığını belirten Demircan, vahyin uygulamaya geçince beşeri olduğunu ve insana ait olduğunu söyledi. Bugün Müslümanların sahip olduğu bütün itikadî ve amelî mezheplerin hepsinin Müslümanların tarih tecrübesi neticesinde olduğunu, olumsuz olan durumları sadece Ümeyyeoğulları'na nisbet etmenin haksızlık olduğunu belirtti.

İkinci tebliği Akdeniz Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ali Bakkal "Kur'an'ın Yorumunda Siyak ve Sibaka Riayet Edilmemesinden Kaynaklanan Yanlış Algılar" adlı sunumuyla gerçekleştirdi. Konuşmasında Hz. Peygamber

döneminde Kur'an'ın anlaşılması hususunda sıkıntı yaşanmadığını, ancak sonraki dönemde bu durumun Müslümanlar arasındaki temel sorunlardan biri olduğunu belirtti. Bu sorunun çözümü için genel anlamda bağlama (metinsel, sosyal, tarihsel bağlam) riayet edilmesi gerektiğinin altını çizen Bakkal, örnekler sundu. Diğer bir konuşmacı Muhammed Abdüllatif ise tebliğinde, Kur'an'ı anlamamız için ona bütüncül olarak bakmamız gerektiğini Kur'an'a cüzi olarak bakacak olursak yanlış yapmış olacağımızı dile getirdi. 'Karı-koca arasındaki anlaşmazlıkta aranızda bir hakem tayin edin' ayetinin bu manada güzel bir örnek teşkil ettiğini dile getirdi.

Dördüncü konuşmacı Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Halit Boz "Çağımızda İslâm Bütünlüğü Karşısında Kur'an ve Sünnet Birlikteliğinin Sona Erdirme Çabaları" adlı bir tebliğ sundu. Bu tebliğinde Oryantalistler üzerinden Kur'an ve Sünnet'in gerekli olmadığına yönelik çalışmalar yapıldığından bahsetti. Sadece Kur'an'ın yeterli olduğunu hadisin gerekli olmadığını ifade ederek bu konuda zemin oluşturmaya çalıştıklarını belirtti. Beşinci ve son konuşmacı Gaziantep Zehra Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mustafa Müslim konuşmasında, "Doğru İslâm'ın, Peygamberimizin hadislerde bahsettiği İslâm olduğunu, İslâm Âlimlerinin hatalı şeyler üzerinde birleşmeyeceklerini, yanlış algılarımız ve art niyetlerin Batı tarafından bize geldiğini, Kur'an'ı var edenin ümmet değil, ümmeti var edenin Kur'an olduğunu, İslâm olduğunu" belirtti.

İkinci oturum Altınbaşak ve Yonca Salonlarında eş zamanlı olarak başladı. 14.30-16.00 saatleri arasında süren Altınbaşak Salonu'ndaki ikinci oturumun konusu "Nübüvvet, Hz. Peygamber ve Sünnet" idi. Oturum başkanlığını Prof. Dr. Adnan Demircan'ın yaptığı salonda, ilk tebliğ Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mustafa Ekinci tarafından "Kadiyânîlikte Yanlış Nübüvvet Anlayışı" adlı bildiri ile sunuldu. Konuşmasında Kadiyânîler'in Gulam Ahmed'i bir peygamber olarak ve onu Hz. Peygamber'in bir yansıması olarak kabul ettiklerine değindi. Ancak Kadiyânîler'in arasında Lahor Kadiyânîleri'nin onun peygamber değil de bir müceddid olduğuna inandıklarını söyledi.

İkinci tebliğ Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. İlyas Canikli tarafından "İlk Dönemden Günümüze Hz. Peygamber Aleyhtarlığının Temel Karakteri" başlığı altında sunuldu. Konuşmasında inanç kavramını, 'itikat alanında diğer dinlerin gölgesinde kalıp çırpınışa girmek' olarak tanımladı. O dönemde şiirin çok etkili bir silah olduğunu, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hakaret ettiklerinden dolayı dönemin şairlerinden cezalandırılanlar olduğunu belirtti. Efendimizin (s.a.s.) vahiy kâtipliğini de yapan İbn Ebî Serh'in sonraki süreçte Efendimize olan aleyhtarlığından dolayı yalan yanlış ifadelerde bulunduğunu, 'o vahiyleri karıştırırdı, bazen kendisine gelenin vahiy olup olmadığını bilmezdi, bilakis ben onu uyarırdım.' gibi ağır ithamlarda bulunduğunu belirtti. Bu

oturumda Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Mithat Eser, “Sünnetullah Kavramından Hareketle Mucizelerin İmkânsızlığı Algısı” başlıklı bir bildiri sundu. Oturumda ayrıca iki Arapça tebliğ de sunuldu. Bu tebliğleri sunan hocalarımızdan biri Katar Üniversitesi Öğretim Üyesi Ma’ruf Âdem Bâvâ ve diğeri Mardin Artuklu Üniversitesi Öğretim Üyesi Eymen Casim ed-Duri’dir.

14.30-16.00 saatleri arasındaki “İslâm ve Batı” konulu oturum, Yonca Salonu’nda yapıldı. Oturum Başkanlığı’nı Prof. Dr. Âdem Apak’ın yaptığı salonda ilk tebliğ, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Fikret Karaman tarafından “Batı Medyasında İslâm ve Hz. Muhammed (s.a.s.) Tasavvuru” başlığı ile sunuldu. Tebliğinde Batı ile aramızda yaşanan krize, Danimarka ile 2005 yılında yaşadığımız karikatür sorununu örnek veren Karaman, Danimarka Başbakanı Rasmussen’in ilk etapta İslâm âleminden özür dilemediğini, ancak ileriki vadede krizin büyümesinden endişe edilerek İslâm işbirliği teşkilatının girişimleriyle özür dilediğini belirtti. Tebliğinde batının İslâm algısında her zaman kasıtlı olarak olumsuz bir yapının mevcut olduğunu ileri süren Karaman Batı’nın İslâm denildiğinde terör, kan ve şiddeti öncelediği ve halkına bu yönde bilgi aktardığını belirtti.

Oturumun ikinci tebliği Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İmamoğlu tarafından gerçekleştirildi. “Sentetik Korkudan Terörize Edilmiş Gerçek Kital Ayetlerine: İslamofobi ve Medeniyet Problemi” adlı tebliğinde terörün bir endüstri olduğunu, dış emperyalist hesapların bu endüstrinin bitmesini istemediğini, dinsel olarak görülen her eylemin arkasında politik, sosyolojik, ekonomik sâiklerin olduğunu belirtti. İslamofobinin bugünün tarihselliğinin kurucu aklının ürettiği sentetik bir korku olduğu, bu korkunun Batı’nın zorunlu olarak karşısında yer alan İslâm dünyası için “bir kelebek etkisi” oluşturduğunu, bu etkinin sosyo-politik, sosyo-kültürel bağlamlarda İslâm’ın terörize edilmesi şeklinde kendini gösterdiğini belirtti. Oturumun son konuşmacısı ise Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Celil Abuzar idi. “Televizyonun Ailenin İslâm Algısına Etkisi” adlı tebliğinde, modern topluma geçişle birlikte yükselen yaşam standartlarının insanı doğadan kopardığını, beton mezarlara dönüşen kentlerde televizyon kutularına hapsedtiğini belirtti. Televizyonun aile kurumuna verdiği olumsuz etkiyi en aza indirmek için devlete, ailelere, sivil toplum kurumlarına, dini kurumlara büyük sorumluluklar düştüğünü belirtti.

Sempozyumun üçüncü ve son oturumu yine Altınbaşak ve Yonca salonlarında eş zamanlı başladı. 16.30-17.45 saatleri arasındaki “İslâm ve Cihad” konulu üçüncü oturum, Altınbaşak Salonu’nda Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Recep Çiğdem’in oturum

başkanlığında başladı. Oturumun ilk tebliğini Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Şadi Eren “Yanlış Anlaşılan Sevimli Bir Kelime: Cihad” adlı sunumuyla gerçekleştirdi. Cihadın hükmü, cihadın gayesi, cihad ve savaş arasında fark, İslâm ve barış gibi konulara değinen Eren, Allah yolunda cihadın Kur’an’ın en temel mesajlarından biri olduğunu belirtti. Cihadın düşünüldüğünün aksine sevimli bir kelime olduğunu belirten Eren bu kelimenin olumsuz propagandaya alet edildiğini belirtti. Cihad kelimesinin hem birey hayatında hem toplum hayatında faydasının olduğunu belirten Eren cihad şuuru olan bir Müslümanın, nefsi terbiye ve toplum terbiyesinde her daim bir adım önde olacağını vurguladı. Oturumun ikinci tebliğini Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Hasan Keskin “Fitne Kavramının Bazı Yorumlarının Yanlış Cihat Algısının Oluşmasına Etkisi” adıyla sundu.

Oturumun üçüncü tebliğini sunan Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Mehmet Azimli, “İslâm’ın Savaş Karşısındaki Tutumu” adlı tebliğinde Hz. Peygamber dönemi savaşlar ve sebeplerinden bahsetti. İslâm’da savaşın gayesinin İslâmî fikirleri dayatmak, savaşa teşvik açısından yapılan dinî telkinlerin, cennet, şehitlik gibi hükümler de, toplumu zorla dinîleştirmeye yönelik olmadığını, bu savaşları sürükleyen dinî bir sâik olduğunu ancak dinîleştirme hedefi bulunmadığını vurguladı. Bir diğer tebliği Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Mahmut Çınar “Tadlil, Tekfir ve Cihad Üçgeninde İslâm, Hakikat ve Tasavvurlar” adıyla sundu. Tebliğinde İslâm dininin, itikadî, amelî ve ahlakî düzenlemelerinin tamamında beş temel ilkeyi gözettiğini söyledi. “Külliyât-ı Hamse” veya “Zarûriyyât” olarak da isimlendirilen bu beş temel ilkenin can, mal, şeref ve onur, akıl ve din güvenliği olduğunu; hiçbir itikadi hüküm, hiçbir ibadet veya muamelatin, hiçbir ahlakî değer, insanların yaşama, mal edinme, şeref ve onur sahibi olma, sağlıklı düşünme ve dini tercihte bulunma hakkını kısıtlayamayacağını belirtti. Zaman zaman kitap ve sünnet kaynaklarında, ilk bakışta bu ilkelerle çelişen bazı unsurlara rastlamanın mümkün olduğuna, bu durumda söz konusu cüzi unsurların bu ilkeler doğrultusunda anlaşılıp yorumlanması gerektiğine vurgu yaptı.

Oturumunun son tebliğini Harran Üniversitesi Öğretim Üyesi Dr. Ramazan Omar "الجهاد بين الفهم الصحيح والتطبيق القبيح" adlı sunumuyla gerçekleştirdi. Tebliğinde cihadın çaba, meşakkat anlamlarına geldiğini, cihadın esas gayesinin Allah’ın şeriatını korumak olduğunu Müslümanların birbirini öldürmesinin cihat olmadığını ifade etti.

16.30-17.45 saatleri arasındaki konusu “İslâm ve ırkçılık” olan oturum Yonca Salonu’nda Prof. Dr. Fikret Karaman’ın oturum başkanlığında başladı. İlk olarak Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Âdem Apak, “İslâm’ın İrkçılığa Karşı Tutumu” adlı tebliğini sundu. Tebliğinde İslâm’ın ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) asabiyeti tamamen ortadan kaldırmaya

çalışmadığını çünkü kabile dayanışması anlamındaki asabiyetin kabile hayatının ayrılmaz bir parçası olduğunu, asabiyetin kabile veya aşiret hayatı yaşayan toplumların coğrafî, içtimaî (sosyolojik) ve ruhî (psikolojik) bir gerçeği olduğunu vurguladı. Bu hususta Hz. Peygamber'in iki türlü strateji takip ettiğini, birincisinde asabiyeti cahiliye davası olarak niteleyip, bu uğurda hareket edenleri kınayarak onun menfî etkilerinden Müslümanları korumaya çalıştığını; ikincisinde asabiyete karşı, asabiyetle birçok ortak noktası olan sıla-i rahim uygulamasını dinin prensipleri içine dâhil ettiğini, bu sayede eski asabiyet duygusunu hem tesirsiz hale getirdiğini, hem ıslah etmek, hem de ondan faydalanmak istediğini belirtti.

Oturumun bir diğer tebliğini Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Ahmet Vefa Temel "İslâm'ın Asabiyete Bakışı" adlı sunumuyla gerçekleştirdi. Tebliğinde İslâm dininin Araplar arasında son derece etkili olan nesep ilişkileri, soy ve ırka dayalı üstünlük anlayışı yerine, sıla-i rahim çerçevesinde Müslümanlara dinî ve ahlakî sorumluluklar yüklendiğini ve buna göre akrabalık bağının sürdürülmesine yapılan vurgunun, ırkın, soyun-sopun üstün tutulması düşüncesinden değil, toplum düzeninin sağlanması ve yardımlaşma duygusunun geliştirilmesi hedefinden kaynaklandığını belirtti. Oturumun diğer iki tebliğinden birini Gaziantep Üniversitesi Öğretim Üyesi Bakir Muhammed Ali *موقف الإسلام من العرقية* adlı tebliğiyle ikincisini ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Ahmed İsmail Hasan Ali *موقف الإسلام من التعصب العرق* adlı tebliğiyle gerçekleştirdi. Sempozyumun ilk günkü oturumları bu oturumla sona erdi.

Sempozyumun ikinci gününün ilk oturumu 29 Ekim 2016 Cumartesi saat 09.00-10.30 saatleri arasında Altınbaşak Salonu'nda gerçekleşti. Konusu "Tefsir" olan ve oturum başkanlığını Prof. Dr. Hikmet Akdemir'in yaptığı oturumda ilk tebliği Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Yunus Emre Gördük "İşârî Tefsirde 'Yorum-Algı' Problemi ve Pratik Sonuçları" adlı sunumuyla gerçekleştirdi. Tebliğinde İşârî tefsir konusunda sıhhatli ve insafî tahlil yapabilmenin yegâne çaresinin ön yargılardan ve İbn Arabî gibi mahdut tikel örneklerden hareket etmekten vazgeçmek olduğunu belirtti. Bunun yerine somut verilerden ve İşârî tefsir erbabının genel itibarıyla Kur'an'a yaklaşımlarını yansıtacak tutarlı ve tümel örneklerden yola çıkmanın hem ilmî objektiflik hem de insafî olmak adına elzem olduğunu söyledi. Öte yandan işârî açıklamalar yapan zevâtın bu açıklamalarla Allah'ın muradını değil kendi hissettikleri bir takım manaları ifade ettiklerine vurgu yaptı. Bu tür yorumların sahibine mahsus birer öznel yorum kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtti. İkinci tebliği Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Tezcan "Te'vil mi, Tahrif mi? Politik Düşünce Eksenli Kur'an Ayet ve Kavramları Bağlamında Modernist Algının Eleştirisi" adlı sunumuyla

gerçekleştirdi. Tebliğinde genelde Mısır ekseninde klasik modernist müfessirleri, özelde Abduh'u merkeze aldığı belirten Tezcan, çalışmada ümmet, millet, şeriat, hilafet ve şûrâ kavramları üzerinden modernist algıyı tevil-telvin ikilemi üzerinden okumaya çalıştığını; önce siyasi polemiklere konu edilen bu beş kavramın geleneksel epistemolojide karşılıklarını aradığını sonra da tevil ve telvin kavramları için oluşturduğu sabiteler üzerinden modernist/ıslahçı yaklaşımları değerlendirdiğini söyledi. Çalışmada Abduh'un bu kavramları Kur'an'ın anlam evreninden çıkartarak tamamen indî, sübjektif bir mecraya doğru sürüklediğini gerçeğine gördüğünü belirtti. Bu beş kavram çerçevesinde Abduh'un, Kur'an'ın zahirine ters düşen bir portre sunmadığını söyledi.

Diğer bir tebliği, Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Necdet Karakaya "Subjektif Tefsirlerde Algısal Sorunlar ve Bu Sorunların Kaynağı" adıyla sundu. Son tebliği Şeyh Edebalı Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Avnullah Enes Ateş "Tefsirde Yozlaşmaya Bir Örnek Olarak İnsanın Yaratılışı Meselesine Getirilen Subjektif Yorumlar" adlı sunumuyla gerçekleştirdi.

Günün diğer oturumu eş zamanlı olarak Yonca Salonu'nda saat 09.00-10.30 da, "İslâm Hukuku" konusuyla Prof. Dr. Ali Bakkal'ın oturum başkanlığında gerçekleştirildi. İlk tebliğ Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Recep Çiğdem tarafından "Savaş Hukuku ve Ahlakı" adıyla sunuldu. Çiğdem, tüm diplomatik çabalar bitirilmeden ve her yol denenmeden korkunç durumlara sahne olan savaşa başvurulmaması, savaş kaçınılmaz olursa, ahlaklı ve kurallı bir çatışma sağlanması gerektiğini belirtti. Savaşta insan bütünlüğünü korumayı esas alan insancıl ilkelerin göz ardı edilmemesi, tahribatın sınırlı tutulması, katliam yapılmaması, zaruri olmayan öldürmeden uzak kalınması, savaşçı ve sivil ayrımı yapılması; savaşa katılmayan çocuk, kadın, din adamı, sağlıkçı gibi sivillerin hedef alınmaması, esirlere insanî muamele edilmesi, fuhuş, tecavüz ve işkenceden uzak durulması, doğanın korunması yani ahlaklı, adil ve insancıl bir savaş sürdürülmesi hem İslâm hukukunun hem de çağdaş hukukun istemleri arasında olduğunu vurguladı. Bu kuralları ihlal edenlerin yani savaş suçu işleyenlerin ulusal veya uluslararası mahkemelerde yargılanmasının mutlaka sağlanması gerektiğini altını çizdi. Aksi halde, insanların ve toplumların hukuka olan güvenlerinin kalmayacağını bununda bir çöküş demek olduğunu söyledi.

İkinci tebliğ, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Cemalettin Şen tarafından, "Fıkıhta Ölçülülük İlkesinin İslâm'ın Doğru Algılanmasına Katkısı" adıyla sunuldu. Şen tebliğinde, İslâm'ın "doğru algılanması" meselesinin, "algılanması" meselesinden daha önemli olduğunu belirttikten sonra, fıkıhta ölçülülük meselesinin, İslâm'ın Müslüman olsun olmasın bütün insanlar tarafından

doğru algılanması imkânını sağladığından bahsetti. Ölçülülük kavramının kaynak itibarıyla ahlaki bir kavram olduğundan dolayısıyla fıkhîta ölçülülük meselesinin, kişinin ahlakını olumlu yönde etkilemesi nedeniyle doğru bir algının oluşmasına katkı sağladığını belirtti. Bu oturumda sunulan diğer iki tebliğden ilkinin Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ali İhsan Pala “Bir Dindarlık Algısı Olarak İhtiyatî Tutum’un Fıkhî Tahlili” adıyla sundu. İkinci tebliği ise Adıyaman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Recep Özdemir “Fıkhî Hükümlerin Tesisinde “Sünnet”in Değeriyle İlgili İndirgemeci Yaklaşımın Eleştirisi” adıyla sundu.

10.45-12.15 saatleri arasındaki oturum, Altınbaşak Salonu’nda gerçekleşti. Konusu “Hadis” olan bu oturumun başkanlığını Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin yaptı. İlk tebliğ Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Nihat Yatkın tarafından “Hadisi Doğru Anlamak - Örnek Bir Uygulama” adıyla sunuldu. Tebliğinde insan davranışlarının biyolojik ve psikolojik olmak üzere iki temeli olduğundan bahseden Yatkın, davranışların bu iki temel üzerinde gerçekleştiğini, insanın özgür ve fonksiyonel bir iradeye sahip olduğu, ancak insan fark etmese de onun üstünde yaratıcının külli iradesinin söz konusu olduğundan bahsetti. Yatkın tebliğini şu cümlelerle sonlandırdı: “Şayet siz günah işlemeseydiniz Allah, günah işleyecek bir topluluk yaratırdı, (günah işlemenin) ardından onlar bağışlanma talep ederlerdi, Allah da onları affederdi.” Tebliğin ana konusu olan bu hadis yirmi üç küsur yıllık nübüvvet tecrübesiyle, insanı belki de en ince ayrıntılarıyla tanıyan ve Yüce Allah’ın yol göstericiliği ile potansiyel olarak günah işleme ve kötülük yapma kabiliyetiyle yüklü olan her bir insana psiko-sosyal açıdan geniş bir ferahlık sağlamaktadır. Onun ölümcül hastalık olarak nitelenen umutsuzluk girdabına düşmesine engel olmaktadır.

Oturumun diğer bir tebliğini Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Abdullah Yıldız “Hz. Peygamber Örneğinde Algı Yönetimi ve İrcâf (Menfi Propaganda)” adıyla sundu. Diğer bir tebliğ ise İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Saffet Sancaklı tarafından “Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları” adıyla sunuldu. Tebliğinde Hadissiz Kur’an Müslümanlığı söyleminin, tamamen ilmi anlayışa aykırı olup, siyasi bir mesele, ideolojik, indi ve keyfi bir söylem olduğunu belirtti. Modernizmin ortaya koyduğu ve daha çok oryantalistlerin İslâm’ı yozlaştırma ve bozma projesi olduğunun altını çizen Sancaklı, hiçbir samimi ve akli başında olan bir Müslümanın böyle bir söylemi hiçbir gerekçeye dayalı olarak kabul etmesinin mümkün olmadığını dile getirdi. Hz. Peygamber’in Kur’an karşısındaki konumunun ve Hz. Peygamber’in yetki alanının tarih boyunca âlimler tarafından tespit edildiğini ve İslâm dininin bu istikamette anlaşıldığını söyledi. Sancaklı, Hz. Peygamber’in yetki alanını sadece tebliğle sınırlandırmanın tam bir çıkmaz sokak olduğunun ve Batı dünyasına İslâm’ı şirin gösterme amacıyla İslâm

dininin kolunu kanadını kesmeye çalıştığının, Batı'nın karşısında ezilmişlik psikolojinin bir tezahürü olduğunun altını çizdi. Son tebliği Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Aşır Örenç "Yanlış Hadis Algısı ve Etkileri: Sahih İslâm Anlayışının Önündeki Engel Yanlış Hadis Yorumu/Anlayışı" adıyla sundu.

Yonca Salonu'nda eş zamanlı olarak başlayan 10.45-12.15 saatleri arasındaki "Tasavvuf" konulu oturumun başkanlığını Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu yaptı. Oturumun ilk tebliğini Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yrd. Doç. Dr. Cüneyd Gökçe "Müsbet ve Menfi Yönleriyle Tasavvuf Hareketleri" adıyla sundu. Diğer bir tebliği Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Vezir Harman "Yanlış Şefaât Algılarını Düzeltmeye Katkı Açısından Şefaatin Dua ve Velayet ile İlişkisi" adıyla sundu. Oturumun üçüncü tebliğini Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Abdulvahap Yıldız "Tasavvuf Kültüründe Dua Algısının İnsan Üzerindeki Müsbet Etkileri" adıyla sundu. Oturumun bir diğer tebliğini Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. M. Nuri Güler "Kur'an ve Sünnet'e Göre Ölünün Tasarrufu" adıyla sundu. Oturumun son tebliğini Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Ali Tenik "Mutasavvıfların Kur'anî Kavramlara Getirdiği Yorumlar ve Alan Dışının Yarattığı Algı" adıyla sundu.

14.00-15.30 saatleri arasında gerçekleşen oturum Altınbaşak Salonu'nda Prof. Dr. Saffet Sancaklı'nın oturum başkanlığınca gerçekleştirildi. Konusu "Felsefe ve Din Bilimleri" olan bu oturumda ilk tebliğ Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu tarafından sunuldu. "Modern Düşüncenin Verilerinden Yola Çıkarak Yapılan Yanlış Din Yorumları Üzerine Bir İnceleme" ismini taşıyan tebliğinde Yazoğlu, İslâm dininin verileriyle alakalı ortaya konulacak yorum ve değerlendirmelerin arka planında, modern düşüncenin baskınlığı değil, İslâm düşüncesinin sahih kaynaklarının olması gerektiğini belirtti. Sahih kaynaklardan yola çıkılarak yapılacak değerlendirmelerin, yanlış din algısını ortadan kaldıracığını düşündüklerini söyledi. Oturumun ikinci tebliği Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Kasım Şulul tarafından "İbn Haldun'a Göre Hilafetin Saltanata Dönüşmesinin Anlamı, Doğrular-Yanlışlar" adıyla sunuldu. İlk dört halife zamanında yönetimde hükümdarlık karakterinin olmadığını belirten Şulul, temel yönlendirici unsurun din olduğunu ve herkesin kendi kendinin gözetleyicisi ve yanlıştan sakındırıcısı olduğunu belirtti. Başka hiçbir denge gözetilmeden sadece dinin razı olacağı birinin vasiyetle tayin edilebileceğinden ve onu diğerlerine tercih edilebileceğinden bahsetti. Ancak Muâviye b. Ebû Süfyân'dan (r.a.) itibaren, devlet yönetiminde asabiyetin son derece güçlendiğini, kişiler üzerinde dinin yönlendiriciliği etkisinin zayıfladığını, hükümdarlık ve asabiyetin yönlendiriciliğine ve otoritesine ihtiyaç duyulduğunu belirtti. Asabiyetin

kabul etmeyeceği birisinin vasiyet edilmesi halinde, bunun reddedildiğine, o kişinin yönetimi uzun süreli olmadığına, Müslümanların ayrılığa ve anlaşmazlığa düştüğüne vurgu yaptı.

Üçüncü tebliğ Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu tarafından “Düşünce-Eylem İlişkisi Açısından Din Algısı Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme” adıyla sunuldu. Tebliğinde tasavvurun insan eylemlerini belirlemede ana unsur olmasının tartışılmaz bir gerçek olduğunu vurgulayan İmamoğlu, gerek İslâm gerek batı dünyasında sosyal, siyasî ve ekonomik hayatın şekillenmesinin tasavvurun bir sonucu olduğunu belirtti. İmamoğlu, İslâm dünyasında başlangıçta var olan doğru tasavvurların ortaya çıkardığı olumlu durumun, daha sonraki zamanlarda bu tasavvurların dönüştürülmesiyle olumsuz bir havaya büründüğünü vurguladı. Batı dünyasında ise aydınlanma süreciyle birlikte akla çok farklı anlamlar yüklendiğini; önceki zamanlarda bir araç olarak tasavvur edilen aklın bir amaç haline getirildiğini ifade etti. Bunun yanında aklın bu şekilde tasavvur edilmesi ile bu kültürde var olan manevi her şeyi ortadan kaldırdığına, seküler ve pragmatist bir dünya görüşünün ortaya çıktığına dikkat çekti. Gerek İslâm gerekse Batı dünyasında var olan bu anlayışın her ikisinin de kaygı verici olduğunu söyleyen İmamoğlu, bu durumda yapılması gereken şeyin yanlış anlayış biçimini düzeltmek ve kavramların anlamlarını yeniden gündeme getirmek olduğunu söyledi.

Diğer bir tebliği Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Abdullah Kartal “Felsefe - Din - Bilim İlişkilerindeki Yanlış Anlamalar ve Gazali Örneği” başlığıyla sundu. Kartal tebliğinde felsefe ve bilim alanında İslâm dünyasında ortaya çıkan ve 20. yüzyılda en üst seviyeye ulaşan gerilemenin yegâne müsebbibinin Gazali olduğu iddiasının büyük bir yanlış olduğunu; Gazali’nin nedensellik ile ilgili yorumlarından bilim karşıtlığı çıkarmanın asla mümkün olmadığını ifade etti. Ayrıca onun nedensellik ile ilgili görüşlerinin, deneyimcilikle ve önemli temsilcisi David Hume’un düşünceleriyle kıyaslanabilir derecede felsefi ve bilimsel düşünceye uygun olduğunu belirtti.

Eş zamanlı olarak Yonca Salonu’nda başlayan “Dünya ve Ahiret Dengesi” konulu oturumun başkanlığını Prof. Dr. Mehmet Azimli yaptı. İlk tebliğ Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Fatma Çakmak tarafından “Müslüman Toplumlarında Dünyevileşme” Üzerine Paradigmatik Bir Okuma: Aidiyet ve Mensubiyet Kodlarının Değişimi” adıyla sunuldu. Tebliğinde Çakmak, dünyeviliğin gerçekliğinden bahsedilmesi gerektiğinin bir paradigma olarak dünyeviliğin nasıl durduğunun önemli olduğunu altını çizdi. Zihin dünyasının kaynaklarının nereye ait olduğuna bakılmasının bir zaruriyet olduğunu belirten Çakmak bu konuda korkuların üstüne gidilmesi

gerektiğini vurguladı. İkinci tebliğ Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Ahmet Öz tarafından “Kur’an’da Dünya Algısı” adıyla sunuldu. Öz konuşmasında, İslâm’ın her konuda olduğu gibi dünya ve ahiret konusunda da itidalli olmayı emrettiğini, günümüzde bu denge korunmadığı için ya tamamen dünyevileşip dünya nimetleri putlaştırıldığı ya da dünyadan el etek çekerek bir köşede kendi halinde yaşamın sürdürüldüğü yanlış bir din algısı oluşturulduğunu söyledi. Üçüncü tebliği Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Yakup Yüksel sundu. “Dünya ve Ahiret Dengesi” başlıklı tebliğinde Dünya ve ahiret dengesi açısından yanlış algıların inanç ve amel bakımından iki başlık altında toplanabileceğini söyleyen Yüksel, bu algıların inanç bakımından ahiretin inkârı amel bakımından aşırı münzevilik ya da yapılan ameli azımsamak şeklinde örneklenebileceği belirtti. Ayrıca bu yanlış algılara dünyevileşme arzusu, tenasüh inancı, cennetteki nimetlerin bazı kelimeler tarafından soyut kabul edilmesi, tûl-i emel, ölüm korkusu ve bazı sûflilerin dünyayı yanlış yorumlamalarının da dâhil edilebileceğini vurgulayan Yüksel dünya ve ahiret arası dengeyi kurmanın yolunun Kur’an’ı doğru anlamaktan geçtiğini belirtti.

Konusu “İslâmî Hareketler ve Şiddet” olan, sempozyumun son oturumu Prof. Dr. Nihat Yatkın başkanlığında Altınbaşak Salonu’nda, 16.00-17.30 saatleri arasında gerçekleştirildi. İlk tebliğ Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Cafer Acar tarafından “Cihad-Şiddet Bağlamında Gayrimüslimlerle İlişkilere Dair Yanlış Algılar ve Siyer Açısından Değerlendirilmesi” adıyla sunuldu. Mü’min, münafık, kâfir, müşrik diyerek insanları kategorize ettiğimizi ve kendi mensup olduğumuz konuma karşı diğer insanları dışladığımızı belirten Acar, insanî ilişkilerin zayıfladığından ve Müslümanların olumsuz bir imaja sahip olduğundan bahsetti. Müslümanların mantığına göre müşrik, Yahudi, Hıristiyan denildiğinde uzak durulması gereken kişilerin akla geldiğini söyleyen Acar bunlardan kaçmak yerine bunları domine ederek teyakkuza geçilmesi gerektiğini vurguladı. Acar kategorik olarak düşünmek yerine analitik olarak düşünülmesi gerektiğinin altını çizdi. Bir diğer tebliğ Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Ömer Sabuncu tarafından “Çağdaş Bazı İslâmî Hareketlerdeki Yanlış Algılar ve Şiddet Sorunu” adıyla sunuldu. Sabuncu tebliğinde, ayet ve hadislerin bağlamından koparılması, bazı grupları zayıf rivayetler doğrultusunda meşruiyet arayışına sevk ettiğini belirtti. Bunun neticesinde bazı İslâmî hareketlerin şiddetle anıldığını vurgulayan Sabuncu; aksine İslâm’ın daima şiddetin karşısında yer aldığını ve günümüzde şiddetle gündeme gelen İslâmî hareketlerin son bulmasının yolunun doğru İslâmî aramaktan geçtiğini vurguladı. Bu oturumun diğer iki tebliğinden birini Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim

Üyesi Yrd. Doç. Dr. Hacer Şahinalp “Pratik Boyutlarıyla Tekfir - İman ve Amel İlişkisi” adıyla, diğerini Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Veysel Kasar “İslâm İnancında İtidal ve İstikamet Çizgisi” adıyla sundu.

Eş zamanlı olarak Yonca Salonu’nda başlayan “İslâm, Sevgi ve Aile” başlıklı oturuma Prof. Dr. Hasan Keskin başkanlık etti. İlk tebliği Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Atilla Yargıcı “Yozlaştırılan Üç Kavram: Sevgi, Aşk ve Şefkat” adıyla sundu. Tebliğinde sevgi olarak adlandırılan duygunun eyleme dayalı bir duygu olduğu ve tezahür etmek istediğini söyleyen Yargıcı, sadece Allah’ı soyut olarak sevmenin insana yeteceği iddiasının yanlış bir algı olduğunun gerçek sevginin tezahür etmek istediğinin, insanlar arasında tezahür etmeyen sevginin bir anlamı olmadığını, insan ile Allah arasındaki sevgi ilişkisinde de Hz. Muhammed’e itaat anlamında bir tezahür gözükmediği takdirde hiçbir anlam ifade etmediğinin altını çizdi.

İkinci tebliği Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Dr. Ahmed Mahmud Zekeriyya *الحب والاستغلال* adıyla sundu. Diğer bir tebliği Hitit Üniversitesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Muammer Cengil “Din, Değerler ve Aile İçi Şiddet Döngüsü” adıyla sundu. Dördüncü tebliği Kırıkkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. M. Ali Yazıcıbaşı “Ailede Yozlaşma ve Şiddetin Nedenleri” adıyla sundu. Tebliğinde on dokuzuncu yüzyılda meydana gelen Sanayi devrimi, savaşlar, çeşitli fikir akımları tüm dünya ülkelerinde olduğu gibi bizim aile hayatında yozlaşma, aile içi şiddet gibi problemlere neden olduğunu söyleyen Yazıcıbaşı söz konusu tarihten itibaren ailelerde meydana gelen yozlaşmanın nedenlerini, evlilik yaşının gecikmesi, boşanma olaylarının artması, aile rollerinin değişmesi, aile bireylerinin sayısının azalması, çocuk sahibi olmada karşılaşılan zorluklar, aile reisliği sorunu, ailenin yaşlanması, ekonomik sorunlar, iletişim eksikliği, evlilik dışı yaşamının normal olarak algılanmaya başlanması, manevi değerlerin eksikliği, eşler arasındaki denkliğin gözetilmemesi, eşlerin kişilik ve karakter olarak kendilerini tanımamaları, evlenecek kişilerin evlilikten beklentilerini ve evliliğe hangi anlam yüklediklerini bilmemeleri vb. şeklinde ifade etti. Son tebliği Uşak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Nazım Bayrakdar “İslâm Diniyle İlgili Yanlış Algılar Bağlamında Ailede Yozlaşma ve Şiddet” adıyla sundu. Bildiride ailede yozlaşma ve şiddet probleminin, aile fertlerinin birbirlerine yönelik bakış açılarındaki çarpıklıkla ve sevgi duygusundaki yozlaşma ile doğrudan ilişkisi olduğunu vurgulayan Bayrakdar, bu bağlamda İslâm dininin temel kaynaklarında yer alan hükümler esas alınarak aile fertlerinin birbirlerine bakış açılarının ne olması ve birbirlerine yönelik hissettikleri sevginin hangi nitelikleri taşıması gerektiği hususunda

değerlendirmelerde bulundu. Bildiride genel itibariyle; aile fertlerinin birbirleri için huzur kaynağı oldukları zamanlarda nimet; sıkıntı ve huzursuzluk kaynağı oldukları zamanlarda ise emanet oldukları gerçeğine uygun hareket etmeleri durumunda aile içi şiddet probleminin büyük ölçüde çözüme kavuşacağını belirtti.

17.30'da başlayan değerlendirme oturumu ile sempozyum son buldu. Altınbaşak Salonu'nda Prof. Dr. Musa Kazım Yılmaz başkanlığında başlayan oturum yarım saat sürdü. Katılımcıların yaklaşık onar dakika konuştuğu değerlendirme oturumunun sonunda, başkan Prof. Dr. Musa Kazım Yılmaz sempozyuma katılan, emeği olan herkese teşekkür etti. 30 Ekim Pazar günü ise misafirlerin katılımı ile Harran gezisi yapıldı. Saat 10.00'da başlayan gezi saat 15.00'de Eyüp Nebi ziyareti ile son buldu.

Sempozyumda Hz. Peygamber'in vefatından sonra çeşitli sebeplerle İslâm hakkında farklı algıların oluştuğu; bu farklı algıların bir kısmının İslâm'ın doğruluğundan ve özünden gittikçe uzaklaşmaya neden olduğu; İslâm'ın vasat çizgisinden ayrılıp ifrat ve tefrite sapan ekollerin mevcudiyetinin tarihsel bir realite olduğu dile getirildi.

İslâm hakkında oluşturulmaya çalışılan yanlış algıların tarihsel süreç içerisinde nasıl başladığı, hangi alanlarda yoğunlaştığı, fert, aile, toplum ve topyekûn ümmeti nasıl etkisi altına aldığı, bu yanlış algılara karşı doğru İslâmiyet'in ortaya koyduğu kriterler ve perspektifleri geniş bir şekilde ele alınmaya çalışıldı. Yanlış İslâm algısının İslâm'ın ana kaynaklarındaki doğru İslâmiyet'le uzaktan yakından hiçbir ilişkisi olmadığına vurgu yapıldı.

SEMPOZYUM TANITIM ve DEĞERLENDİRME

II. Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu

“Osmanlı Belge ve Kaynaklarında Urfa”

(10 - 12 Mart 2017 / Şanlıurfa)

Yrd. Doç. Dr. Ömer Sabuncu*

Betül Sarkoz*

Bu yıl ikincisi düzenlenen “Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu”, “Osmanlı Belge ve Kaynaklarında Urfa” alt başlığıyla 10-12 Mart 2017 tarihinde Şanlıurfa Belediyesi, Türk Tarih Kurumu, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihçileri Derneği ve Ensar Vakfı Şanlıurfa Şubesi işbirliği ile Şanlıurfa GAP Tarımsal Eğitim Merkezinde (GAPTEM) gerçekleştirildi. Bu sempozyumda ilim ve âlimler, biyografiler, seyyahlar ve seyahatnâmeler, gayrimüslimler, coğrafya-iskân, vakıf ve vakfiyeler, sosyal hayat, edebiyat, mimari, dinî yapı ve müesseseler, sanayi, kurtuluş mücadelesi ve tasavvuf başlıkları altında 11 ayrı oturumda 42 tebliğ sunuldu.

Sempozyum esnasında Urfa'nın önemli hattatlarından Behçet Arâbî'nin eserlerinden oluşan “Urfalı Hattat Behçet Arâbî Hüsn-i Hat Sergisi”, Yasin Küçük ve Prof. Dr. Kasım Şulul tarafından hazırlanan “Tarihte Urfa” temalı karma fotoğraf sergisi, Urfalı ebru sanatçısı Yrd. Doç. Dr. Ömer Sabuncu'nun “Ebru” sergisi sempozyum süresince sergilendi. Ayrıca Başbakanlık Osmanlı Arşivleri Genel Müdürlüğü tarafından gönderilen “Osmanlı Belgelerinde Urfa” başlıklı sergi büyük bir ilgiyle karşılandı.

Sempozyum konusunun Urfa oluşu münasebetiyle salonlara “Harran” ve “Ruha” isimleri verilmiş olup sempozyum, “Ruha Salonu'nda” 10 Mart 2017 sabahı 09.30'da Dergâh Camii İmam Hatibi Hafız İbrahim Onat'ın Kur'ân-ı Kerim tilaveti ile başladı. Ardından Harran Üniversitesi

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı.
omersabuncu@harran.edu.tr.

* Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans öğrencisi.

İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Murat Akgündüz, Şanlıurfa İl Müftüsü İhsan Açık, İslâm Tarihçileri Derneği Başkanı Mehmet Şeker, Şanlıurfa Belediye Başkanı Nihat Çiftçi, Şanlıurfa Valisi Güngör Azim Tuna'nın konuşmaları ile devam etti. Selamlama konuşmalarında konuşmacılar özellikle şehrin tarihi süreçteki önemine, bilhassa İslâm ve Osmanlı sancağı altındayken bulunduğu duruma dikkat çekmişlerdir.

Sempozyumda, tarihi süreç içerisinde bir dönem Urfa'nın tarihi dokusunu ve ruhunu kaybettiğinden fakat kısa bir zaman içerisinde tekrardan eski ruhunu yakalayabildiğinden, artık Urfa'nın bir ilim, irfan, medeniyet, tarih şehri olarak anıldığından bahsedilmiştir. Şehrin geçirdiği bu olumlu sürecin Urfalıların kendi şehrine sahip çıkmalarının bir neticesi olduğu vurgulandı. Özellikle Urfa'ya sahip çıkanların akademisyenler olduğu ve bu güzel değişim rüzgârının daha da etkili faaliyetler şeklinde devam edeceği dile getirildi. Geçen yıl birincisi düzenlenen sempozyumun bu yıl ikincisinin düzenlenmesinin Urfalılar ve akademisyenler açısından gurur verici bir tablo olduğu ifade edildi ve üçüncü Urfa sempozyumunun düzenlenebileceğinin sinyalleri verildi.

Selamlama konuşmalarının ardından açılış oturumu moderatör Prof. Dr. Mehmet Şeker başkanlığında, konuşmacı Türk Tarih Kurumu Başkanı Prof. Dr. Refik Turan ve misafir konuşmacı araştırmacı-yazar Mustafa Armağan'ın konuşmalarıyla devam etti. Prof. Dr. Refik Turan konuşmasında medeniyetlerin oluşumunda din ve dilin etkili oluşundan ve medeniyetlere kaynaklık eden unsurların din, devlet, şehir olduğundan bahsetti. Turan, özellikle şehirlerin medeniyette önemli bir etkiye sahip olduğunu, İslâm medeniyeti ile Urfa şehrinin birbirlerine doğrudan bağlantılı olduğunu söyledi. Tarih içinde birçok medeniyetin kurulduğu fakat ön planda olan 4 medeniyetin olduğunu, bunlardan birinin de İslâm medeniyeti olduğunu vurguladı. Medeniyet ve tarih ikilemi üzerinde duran Turan, İslâm medeniyetinin inşasından 18 yıl sonra Urfa'ya geldiğini ve Urfa'nın Hz. Nuh'un (a.s.) kurduğu 7 şehirden birisi olduğunu söyledi. Tarihte kadim şehirler içinde yer alan Antakya, Urfa ve Kudüs'ün kardeş olduğundan, Urfa'nın tarihi süreçte karşımıza büyük bir değer olarak çıktığından bahsetti. Urfa şehrine İslâm'ın gelmesinin tesadüfi olmadığına, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) gösterdiği hedefin güzergâhında yer aldığına dikkat çeken Turan, aynı zamanda Selçukluların Urfa Şehri için savaşmalarının, Fransızların Urfa şehrini işgalinin tesadüfi olmadığına vurgu yaptı. Konuşmacı Mustafa Armağan ise konuşmasına anne ve baba tarafından Urfalı olduğundan bahsederek başladı. Armağan, hepimizin ortak kültürün bir paydası olduğumuz vurgusunu yaparak medeniyeti oluşturan olguların sadece mimarî eserler olmadığını, maneviyat unsurlarının da medeniyete dâhil olduğunu söyledi. Türkiye'de manevi kalkınma hareketi olması ve bununla

ebedi kalıcılığı yakalamamız gerektiğini belirten Armağan bunu gerçekleştirme yolunun sadece mimarî eserler, yollar vs. olmadığını belirtti. Armağan konuşmasında Urfalı Behçet Arâbî ve Urfalı Nâbî'ye de değindi. Behçet Arâbî'nin hatlarının yasaklanmasının sebepleri üzerinde durarak, Nâbî'nin sadece şair olarak tanıtılmaması gerektiğini, onun aynı zamanda çok iyi bir filozof olduğunu söyledi. Son olarak Armağan bizlerin artık korku dönemlerini atlattığını, torunlarız dediğimiz insanların konuştuğu dili anlamamız gerektiğini, onların dillerini anladığımız vakit gerçekten Nâbî gibi önemli şahsiyetlerin torunlarız diyebileceğimizi vurgulayarak konuşmasını bitirdi.

Sempozyumun eş zamanlı ilk oturumu 10 Mart Cuma günü öğleden sonra saat 14.30'da Prof. Dr. Mefail Hızlı'nın moderatörlüğünde gerçekleşti. İlim ve âlimlerin konuşulduğu oturumda ilk konuşmacı Prof. Dr. Murat Akgündüz "*Osmanlı Dönemi Urfa Medreseleri ve Tedrisat Hayatı*" adlı bildirisinde, medreselerin ismini zikrederek medreselerde hocalık yapan müderrislerin ne kadar ücret aldığını belirtti. Birinci Dünya Savaşından sonra 21 medreseden 4 medresenin fiilen devam ettiğini söyledi. Akgündüz, arşivlerden ve salnâmelerden medreseler ve tedrisat hayatı ile ilgili bilgi alabildiğimize değindi. İkinci konuşmacı "*Osmanlı Dönemi Urfa Medreselerinde Fıkıh Eğitimi*" bildirisini sunan Yrd. Doç. Dr. Bekir Karadağ, Urfa medreselerinde fıkıh eğitiminin ciddiyetle yapıldığına, klasik fıkıh eğitim metotlarından farklı olarak hadislerle iç içe bir metot uygulandığına, daha çok Hanefi fıkıh ile eğitim verildiğine değindi. Prof. Dr. Ali Bakkal "*Nâbî'nin Tıp ve Fen Bilimlerine Bakışı-Hayriye Örneği*" adlı bildirisini sundu. Bakkal, Nâbî'nin medrese mezunu olduğunu ve kendisinin fen bilimlerinin gerekliliğine vurgu yaptığını söyledi. Nâbî'nin eserinde 4 bölümün fene ayrıldığını söyleyen Bakkal, Nâbî'nin tıbbî müminler üzerine farz-ı kifâye olarak gördüğü konusu üzerinde durdu. Oturumun son sunumunu "*Tahir b. Neb er-Ruhâvî ve İlmî Çalışmaları*" adlı bildiriyle Yrd. Doç. Dr. Ömer Sabuncu yaptı. Sabuncu, er-Ruhâvî'nin biyografisini, eserlerini, eserlerin muhtevalarını ve er-Ruhâvî'nin ilmî tahsilini, çalışmalarını ele alan bir tebliğ sundu. Sabuncu tebliğinde, 17. Yüzyılda yaşamış olan Urfalı Tahir er-Ruhâvî hakkında ulaşabildikleri bilgilerin sadece kendi eserleriyle sınırlı olduğunu söyledi.

Sempozyumun eş zamanlı ikinci oturumu 10 Mart Cuma günü öğleden sonra saat 14.30'da Prof. Dr. Hikmet Akdemir'in moderatörlüğünde gerçekleşti ve bu oturumda Urfa'ya dair tebliğlerle devam etti. İlk konuşmacı Prof. Dr. Âdem Apak, Urfalı Nâbî'nin Tuhfetü'l-Harameyn adlı hac seyâhatnâmesinde Urfa'ya dair izlenimlerini sundu. Apak öncelikle seyâhatnâmelerin edebî özellik yönünün yanında İslâm tarihi açısından da kaynaklık teşkil ettiğini vurguladı. Apak, Nâbî'nin seyahatnamesinde hac

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 22, Sayı 37, Ocak-Haziran 2017

yolunda yaşadıklarını yazmasının sebebinin daha fazla şehir görerek kendi gözlemlerini aktarmak olduğunu belirtti. Sonuç olarak Apak eserin, Urfa-Şam-Kudüs-Medine üzerinde Türk edebiyatının mümtaz eserlerinden olduğunu söyledi. “*Nâbî'nin Siyer-i Veysî Zeyli'nde Yer Alan Manzum Parçalar*” adlı sunumuyla Yrd. Doç. Dr. Zehra Öztürk, eserin İslâm tarihi açısından önemli bir eser olduğunu vurguladı. Bu eser, şairimiz Veysî'nin “*Dürretü't-Tac fi Siret-i Sahibi'l- Mirac*” adlı siyer kitabına yazdığı ek (zeyl) olduğunu söyleyen Öztürk, şair Nâbî'nin dilinin sanatlı olduğunu ancak manzum parçalarında sade bir dil kullandığını örnek parçalar üzerinden anlattı. Yrd. Doç. Dr. Murat Keklik, “*Fâik Mahmud Dîvan'ında Zamaneden Şikâyet*” adlı tebliğini sundu. Keklik, Osmanlı'nın gerilemeye başladığı dönemde yaşamış olan Urfa doğumlu Fâik Mahmud'un 18.yy şairi olduğunu, şiirlerini genellikle kendine odakladığını, dönemin kötüye giden tarafları üzerinde durmadığını söyledi. Küçükzâde Osman Remzi'nin Edebiyat dergisindeki şiir ve mektuplarından bahseden Mehmet Kurtoğlu, sunumunda Urfa'da maalesef birçok şairin-yazarın tanınmadığı üzerinde durdu. Ülkemizde bu noktada biyografi yazarlığının az oluşuna ve bu alanda çalışılması gerektiğine vurgu yaptı. Konuşmasında Keklik Urfalıların mahalli isimleri tanımadığını fakat Urfa dışında yaşayan Urfalıları tanıdıklarını söyledi. Oturumun son sunumunu “*Zaza Edebiyatında Bir Mihenk Taşı: Molla Osman Efendi ve Zazaca Mevlidi*” adlı sunumuyla Öğr. Gör. Murat Varol yaptı. Varol, Osman Efendi'nin Siverek bölgesine ait dil özelliklerine göre yazdığı mevlidin, oldukça sade ve anlaşılır bir dile sahip olduğuna ve edebiyatımız açısından önemine vurgu yaptı.

Üçüncü ve dördüncü oturumlar eş zamanlı olarak Harran ve Ruha salonlarında saat 15.40'da gerçekleştirildi. Başkanlığını Yrd. Doç. Dr. Mehmet Emin Ertan'nın yaptığı üçüncü oturum Prof. Dr. Yusuf Ziya Kazıcı'nın “*Urfada Kadın Vakıfları*” adlı tebliğiyle başladı. Kazıcı, Osmanlı Devletinin vakıf devleti olduğunu belirtti. Kazıcı, vakıf kuran Urfalı kadınların isimlerini zikrederek yaptıkları vakıfları söyledi. Urfalı kadınların vakfiyelerinin çok olmasının altında yatan sebebin Peygamber Efendimizin hadisleri olduğunu vurguladı. “*Osmanlı Döneminde Urfalı Hayırsever Kadınlar*” başlıklı sunumuyla Doç. Dr. Mehmet Akbaş, Urfalı hayırsever kadınların isimlerini zikrederek yaptıkları yardımlardan bahsetti. Akbaş, bu yönüyle Urfalı kadınların hayırsever olduğunu ve bizlere düşen görevin bu kadınların bilinmesi, bu bilgilerin günyüzüne çıkarılması olduğunu belirtti. Doç. Dr. Mehmet Memiş ise tebliğinde sanat tarihi araştırmalarında vakfiyelerin önemine vurgu yaparak tebliğini iki vakfiye üzerinden sundu. İbrâhimiye ve Rahîmiye medreselerinin vakfiyelerinin nasıl yapılarda olduğundan, ne amaçla yapıldığından bahseden Memiş, son olarak vakfiyelerin günümüzdeki durumlarına, yapılarındaki değişikliklere değinerek sunumunu vakfiyelerin resimlerini sunarak bitirdi. 18. yüzyıl

başlarında Yusuf Paşa vakfının Ruha şehir hayatına sosyal ve ekomik katkısından söz eden Yrd. Doç. Dr. Bahattin Turgut, Yusuf Paşa vakfının Urfa'nın gelişmesine, toplumun refah seviyesinin yükselmesine, şehrin ekonomisinin canlanmasına katkı sağladığını belirtti. Turgut, Yusuf Paşa'nın vakfettiği 201 parça tarlası çok sayıda ailenin geçim kaynağı olabilecek nitelikte olduğunu söyledi. Oturumun son tebliğini Yrd. Doç. Dr. Mustafa Hakkı Ertan sundu. Ertan, Rıdvaniye Medresesi ve Mescidi Vakfiyesini sosyolojik olarak değerlendirdi.

Harran salonunda 15.40'da düzenlenen dördüncü oturumun başkanlığını Prof. Dr. Murat Akgündüz yaptı. *"Osmanlı Mahkeme Kayıtlarına Göre Urfa'da Hukuku İlgilendiren Olaylar"* başlıklı tebliğini sunan Prof. Dr. Recep Çiğdem, tebliğinde Osmanlı mahkeme yapısından bahsederek, mahkeme kayıtları incelendiğinde diğer beldelerde gerçekleşen olayların benzerinin Urfa kazasında da yaşandığının tespit edildiğini söyledi. Çiğdem, hukuken ve dinen uygun olmayan olayların yaşandığına dikkat çekerek tek bir olay türü esas alınarak birçok sicil in irdelenmesi ve bu konuda daha doğru sonuçlara ulaşılmamasının araştırmalara katkı sağlayacağını vurguladı. 205 numaralı Şer'iyeye sicilini esas alarak Urfa'nın sosyo-kültürel yapısını inceleyen Yrd. Doç. Dr. Ömer Cide, sicil in o günün sosyo-kültürel, iktisadî ve siyasî yapısını yansıttığını söyledi. Gayrimüslim ve Müslümanların aynı mahallelerde yaşadığını ve o günkü mahalle isimlerinin günümüzde de varlığını devam ettirdiğini belirtti. Üçüncü konuşmacı Dr. Zahraa Hameed Halil el-Bahrânî ise tebliğinde, Urfa'nın Osmanlı döneminde önemli bir ticaret merkezi olduğunu, özellikle Sur şehrinin ticaret noktalarından biri olduğunu söyledi. Klasik İslâm düşüncesinin Urfa'da dinamik bir yapıda olduğunu belirtti. Oturumun son sunumunu *"Salnâmelerde Urfa'da Sosyal Hayat"* adlı tebliğiyle Yrd. Doç. Dr. Kadir Önemli yaptı. Önemli, salnâmelerin yani yıllıkların Osmanlı'da özel bir yeri olduğunu ve bunların kendi arasında ayrıldığından bahsetti. Urfa Kazası Salnâmelerinde kültürel hayatın yansıtıldığını, aşiretlerin, nüfusun, mekteplerin, mahallelerin, eğitimin, Müslüman tebaa ile gayrimüslimlerin ilişkilerinin yansıtıldığından söz etti.

Günün son oturumu Ruha salonunda saat 17.10'da, Prof. Dr. Recep Çiğdem başkanlığında Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk Habergetiren'in sunumuyla başladı. Habergetiren, İstanbul Müftülüğü Meşiyat Arşivinde yer alan Urfalı müftü ve müderrislerin isimlerini zikrederek, buldukları görevleri, görevleri dışında özel ilgilendikleri sanat dallarını, icazet aldıkları yerleri, dil, edebiyat, şiir üzerinde çalışanların çalışmalarından bahsetti. Urfa'nın sosyo-kültürel ve ilmi hayatına destek verdiklerinin üzerinde durdu. İkinci konuşmacı tarih bölümü lisans öğrencisi Abdulvahap Sağır *"Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Urfalı Memurlar"* adlı tebliğiyle, Urfalı memurların isimlerini, buldukları memuriyetleri, yaş ortalamalarını, okul

durumlarını, bildikleri dilleri, maaşlarını, nişanlarını ve ilgilendikleri özel alanları bir tabloyla anlattı. Günün son konuşmacısı Emniyet Genel Müdürlüğünden emekli Doç. Dr. Ali Dikiciydi. Dikici, Osmanlıdan cumhuriyete kadar emniyet teşkilatında iz bırakmış olan Urfa doğumlu polislerin isimlerini vererek, başarı sağladıkları olayları anlattı. Bu isimlerden bazılarının günümüz Urfa sokaklarının isimleri olduğunu söyledi.

11 Mart Cumartesi gününün ilk oturumu saat 09.30'da Urfa şehrine dair mimar ve sanayinin yer aldığı tebliğler ile Prof. Dr. Ziya Kazıcı'nın moderatörlüğünde başladı. İlk sunumu "*Vakıf Kayıtlarına Göre Ruha Kazası'nda Günümüze Ulaşmayan Camiler (17-19. Yüzyıl)*" tebliğiyle Enver Karakeçili yaptı. Karakeçili tebliğinde, vakıf kayıtlarının şehrin kültürel ve ticarî özelliğini ortaya koyduğunu vurguladı. Urfa'da günümüze ulaşan camilerin olduğu kadar, kayıtlarda var olan fakat günümüze ulaşmayan 32 mescit ve 14 caminin varlığından bahsetti. "*Birecik Ulu Camii*" adlı tebliği sunan Yrd. Doç. Dr. Mustafa Güler, tebliğinde Birecik Ulu Camii'nin tamir kitabelere sahip olduğundan, yapım tarihinin kesin olarak bilinmediğini ifade etti. Birecik'in eski resimlerine bakıldığında Birecik Ulu Camii'nin Fırat nehrine sıfır noktasında yapıldığından, günümüzde ise caminin önünün doldurulduğundan ve nehirden uzaklaştırıldığından bahsetti. Yapının günümüzde korunduğunu fakat bugün yapıda var olan bazı aşamaların eski resimlerde var olmadığını bu nedenle zaman içerisinde yapıya eklenmelerin olduğunu vurguladı. Üçüncü konuşmacı Yrd. Doç. Dr. Gül Güler tebliğinde, Urfa Mevlid-i Halil (Dergâh) Camii haziresinde yer alan mezar taşlarının süslemelerine yer verdi. Güler, süslemelerin Osmanlı dönemi mezar taşı süslemelerine benzemesine rağmen bölgeye ait süslemelerin var olduğunu ve süslemeden çok yazıya önem verildiğini vurguladı. Mezar taşında kullanılan malzemenin Urfa şehrine has olan "Nahit" taşı olduğunu belirtti. Tebliğcilerden Yrd. Doç. Dr. Tahir Sevinç tebliğinde, Birecik şehrinin kısa tarihini aktardıktan sonra şehirde yer alan tersanenin varlığından ve işlevinden bahsetti. Sevinç, Birecik'teki tersanenin Osmanlı Döneminde, Fırat nehrinin geçiş noktalarından dolayı kuraklığı fazla hissetmemesinin avantajı olarak işlek bir şekilde kullanıldığını söyledi. Tersanedeki gemilerin Bağdat ve Basra'ya sevk edildiğini, Adnan Menderes'in Birecik köprüsünü yaptırmışından sonra tersanenin önemini yitirdiğini vurguladı. Oturumun son konuşmacısı Dr. Hassan Nour oldu. Nour, Urfa şehrinin çevresi hakkında bilgi vererek birçok seyyahın, seyâhatnâmalarında Urfa şehrinin halılarında, kilimlerinden bahsettiğini söyledi. Nour, 20. yüzyıla kadar halılarda hiç kimyasal kullanılmadığından, deve ve keçi yününden yapıldıklarından, birçok yerde kullanıldığından bahsetti.

Prof. Dr. Mustafa Ekinci'nin moderatörlüğünü yaptığı ikinci oturum Harran salonunda 09.30'da Prof. Dr. İsmail Özçelik'in "*Osmanlı Kayıtlarına*

Göre Urfa Şehir Merkezindeki Yer İsimleri Üzerine Değerlendirmeler bildirisıyla başladı. Urfa'daki mahalle isimlerini zikreden Özçelik, şehirlerdeki yer isimlerinin o şehrin tapusu gibi olduğunu vurgulayarak, isimlerin değiştirilmesinin tarihi bir tahribata yol açacağını söyledi. Öğr. Gör. Cuma Karan "Tanzimat Dönemi Coğrafya Kaynaklarında Urfa Sancağının Genel Görünümü" adlı bildirisinde sancağın kazalarını, eğitim öğretimi, okulları, mahalleleri, tarım, ziraat, nüfus ve demografik yapısını bildirdi. "Osmanlı Döneminde Urfa ve Çevresinde Oğuz Damgaları" adlı bildirisıyla Doç. Dr. Bahattin Çelik, bölgede bulunan değişik yapılar üzerinde bu boylara ait damgalar tespit edilmiş olmasını ve bu damgalardan Oğuzlara ait damgaların hangi yerlerde var olduğunu açıklayan bir tebliğ sundu. "Osmanlı Döneminde Birecik'te Bulunan Oğuz Boyları" adlı bildirisıyla Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kıldıroğlu oturumun son sunumunu gerçekleştirdi.

Günün üçüncü oturumu saat 11.05'de Ruha salonunda Prof. Dr. Adnan Demircan başkanlığında, Prof. Dr. Mehmet Azimli'nin "Osmanlı Dönemi Seyyahlar Gözüyle Urfa" adlı bildirisıyla başladı. Azimli, seyâhatnâmelerin tarihin derinlerine girdiğini ve bazen subjektif olabileceğini vurguladı. Azimli, Osmanlının Batı kadar devasa seyâhatnâmesinin olmadığını, ulaştıkları ilk seyâhatnâmelerin Fatih döneminde yabancılar tarafından yazılan seyâhatnâmeler olduğunu söyledi. Seyâhatnâmelerde, Urfa'nın etrafının koca taşlarla çevrili olduğundan, Türklerin yenmesini yasakladığı çok balığı olan gölü bulunduğundan bahsedildiğini aktaran Azimli, Hz. İsa'nın buraya geldiğinden bahsettiklerini ve bu bilginin turizm açısından kullanılabileceğini vurguladı. "İbrahim'in Havuzu'ndan İsa'nın Mendil'ine Oryantalizmin Edessa'sında Dini Eksen: 16.-19. Yüzyıl Avrupalı Seyyahların__Gözüyle Osmanlı Urfa'sında Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman Kimliği Üzerine" adlı bildirisıyla Doç. Dr. Alnura Azizova, Urfa'nın Hıristiyanların ikinci Kudüs'ü konumunda olduğunu, Yahudilik açısından da ilk ata İbrahim'in kenti ve Eski Ahit'te şehir olarak ismi geçen bir kent olduğunu ve Rebaka'nın öyküsünün burada vuku bulduğunu belirtmiş ve bu gruplar için Urfa'nın önemli bir yere sahip olduğunu dile getirmiştir. Oturumun son sunumu Fotoğraf sanatçısı ve arşivcisi Yasin Küçük'ün "Ernest Chantre'nin Urfa Seyahati 1881 Urfa" adlı sunumuyla gösterilen resimler ve bilgilendirmeler ile son buldu.

Günün dördüncü oturumu Harran salonunda saat 10.50'de Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin başkanlığında, Yrd. Doç. Dr. Oktay Bozan'ın "Urfa sancağında 1895 Ermeni Olayları" adlı bildirisıyla başladı. 1895 yılının Osmanlı Devleti için karanlık ve tehlikeli bir yıl olduğunu vurgulayan Oktay, Ermeni meselesinin devletin en önemli meselelerinden biri olduğunu söyledi. Tebliğinde Ermenilerin daha çok birbirinden aynı mahallelerde ve çarşıda kümelemiş bir şekilde var olduklarını, 1895 yılına kadar Urfa'da Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 22, Sayı 37, Ocak-Haziran 2017

Ermenilerle sıkıntı olmadığı, bu tarihten sonra sıkıntıların başladığını belirtti. İkinci konuşmacı Yrd. Doç. Dr. Yasin Taş “*Şer’iyye Sicillerine Göre 19.Yüzyılda Urfa Kazası Ermenileri ve Sosyal Hayatları*” adlı tebliğinde, 19. yüzyılda Ermenilerin Urfa kazasının beşte birini oluşturduğunu ve Ermenilerin din ve vicdan hürriyetlerinin sağlandığını, Ermeni çocukların haklarının Müslüman çocukların haklarından çok farklı olmadığını belirtti. “*Urfa Gayrimüslim Mektepleri*” adlı bildiriyle Yrd. Doç. Dr. İlhan Palalı, İtalyan ve diğer grup misyonerlerin ilk defa 16. ve 17. Yüzyılda geldiğini ve bu dönemde faaliyet yürüttüklerine değindi. Oturum Dr. Muttalip Şimşek’in “*Alman Misyonerliğinin Urfa’daki Faaliyetleri*” adlı bildiriyle son buldu. Şimşek bildirisinde, Misyonerlerin faaliyet alanı olarak Osmanlı Devleti’ni seçmelerinin dinî, ekonomik ve siyasî bakımdan birkaç sebebi olduğundan bahsetti. Şimşek, yaklaşık çeyrek asırlık bir süre zarfında Urfa’da faaliyet yürüten Alman Doğu Misyonunun, yürüttüğü faaliyetler ile Ermenilerin sosyal ve ekonomik hayatlarını önemli oranda etkilediğini ve onların silahlanmasında önemli bir rol oynadığını belirtti.

Eş zamanlı olarak yapılan sempozyumun son oturumu saat 14.30’da gerçekleştirilen beşinci oturum Ruha salonunda Prof. Dr. Ali Bakkal başkanlığında gerçekleştirildi. İlk tebliği “*Çanakkale Cephesinde Şehit Düşen Şanlıurfalılar*” adlı bildiriyle Yrd. Doç. Dr. Abdullah Poş yaptı. Poş tebliğine, şehitlerin il geneline dağılımını, yaş ve rütbe durumlarını, şehit düştükleri yerleri belirtti. “*Urfa’nın Fransızlar Tarafından İşgaline Mustafa Kemal Paşa ve Heyet-i Temsîliye’nin Tepkileri*” adlı bildirisinde Prof. Dr. Osman Akandere, Urfa’nın Ortadoğu açısından Stratejik bir öneme sahip olduğunu, Fransızların işgal girişimlerinin bölgede sert tepkilere yol açtığını ve Mustafa Kemal’in bu işgaller karşısında Urfa ve çevre bölgelerine telgrafla işin ciddiyetini aktarmasının bölgedeki Fransızları rahatsız etse de, kısa süre içerisinde Urfa’da işgallere karşı bir hareketliliğe sebep olduğunu vurguladı. Oturumun son sunumunu “*Urfa’nın Kurtuluşunda Osmanlı Devleti’nin Rolü ve Kurtuluş Destanımız*” adlı bildiriyle Yrd. Doç. Dr. Mehmet Emin Ertan yaptı.

Sempozyumun son oturumu saat 14.30’da Prof. Dr. Âdem Apak başkanlığında gerçekleşti. Prof. Dr. Adnan Demircan ve Arş. Gör. Ömer Aras’ın birlikte hazırladığı “*XIX. Asırda Salnâmelere göre Urfa’daki Dini Cemaatler*” adlı bildiride, Demircan ve Aras, Halep Salnâmelerini kaynak aldıklarını, Urfa kazasında dini cemaatlerin çoklu yapı gösterdiğini vurguladı. O dönemde toplumun %87’sini Müslüman nüfusun, geri kalan yüzdelik kısmını da diğer etnik cemaatlerin oluşturduğundan söz edildi. “*Tasavvufî Teşkilat ve Ahîliğin Urfa’daki Tarihi Seyri ve Etkileri*” adlı bildiriyle Yrd. Doç. Dr. Ali Tenik, ahîliğin kısa tarihî sürecine değindi. Ahîliğin Urfa’da 600 yıllık bir geçmişi olduğunu ve 1970 yılına kadar Urfa’da ahîliğin devam ettiğini

söyledi. Oturumun son sunumu Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri Güler'in "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Urfa Belediyesinin Hukuksal Teşekkülü" adlı bildirisini oldu. Güler, Osmanlı'dan günümüze Urfa belediyesinin geçirdiği süreçleri kronolojik olarak sunarak, günümüzdeki belediyelerin model değişikliğine gitmeleri ve Osmanlı döneminde olduğu gibi belediyelere sabit ve az görevler verilmesi gerektiğinin üzerinde durdu.

Sempozyumun kapanış oturumu Büyükşehir Belediye Sekreteri Abdülkadir Açar moderatörlüğünde başladı. Prof. Dr. Mehmet Şeker, Prof. Dr. Kasım Şulul, Prof. Dr. Ziya Kazıcı ve Şanlıurfa İl Müftüsü İhsan Açıık'ın konuşmalarıyla devam etti. Konuşmacılar Urfa'nın medeniyet ışığı diyebileceğimiz bir yer olduğunu, tüm yönleriyle Urfa'nın tanınmadığı ve tanıtılmadığını dile getirdiler. Öncelikle Urfalı âlimlerin eserlerinin bilinmesi için çalışmaların başlatılacağını söylediler. İslâm Medeniyetinin bir mozaik değil ebru olduğunu, darbelerde mozaik gibi parçalanmadığı aksine ebru gibi dağıldığını vurguladılar. İkincisi düzenlenen "Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu" nun üçüncüsü olması yönünde taleplerin olduğu ve bu taleplerin değerlendirmeye alınacağını haberi verildi.

"II. Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu", "Osmanlı Belge ve Kaynaklarında Urfa" alt başlığında, Urfa'nın birçok yönünün ele alınıp değerlendirildiği oturumlar ile başarılı bir şekilde gerçekleştirilen sempozyum, sonuç bildirisinin okunmasıyla son buldu.

İslâm medeniyetinde Urfa'nın önemine dikkat çekilen sempozyumda, Urfa'nın birçok yönden tanınmadığı, tanınması ve yeni nesle Urfa'nın doğru tanıtılması gerektiği noktalarına vurgu yapıldı. Görsel anlatımların da yer aldığı sempozyumda tarih ile hemhal olmuş bir şehir profili ortaya çıktı. Günümüz Urfa'sının tarihi dokusunun yeniden canlanabilmesi, ilmi alt yapısının ortaya çıkarılmasının İslâm Medeniyetine önemli katkı sağlayacağı ifade edildi.

BİR İMAM-HATİP HOCASININ HADİS BİLGİSİ: *HADİS USÛLÜ DERSLERİ*

Arş. Gör. Mahmut SABUNCU*

Vücuda getirildikleri dönemin ilim anlayışlarına ayna tutan en önemli belgelerden olan kitaplar kimi zaman –ve maalesef ki çoğu zaman– hak ettikleri ilgiyi görmemektedirler. İlmi bir değer ifade eden birçok kıymetli eser sahafların raflarında unutulmakta ve yahut ta herhangi bir yerde, bir köşede makûs talihleriyle baş başa kalmaktadır. Bu kitapların gün yüzüne çıkarılıp tahlil edilmesi ve hatta yeniden okuyucuların istifadesine sunulmasının ilim dünyasına yapacağı katkı yadsınamaz. Yine bu kitaplar yazarlarının ilmî yetkinliğini göstermesi bakımından önemlidir. Sözü edilen kitaplardan biri H. Fikri YAZICIOĞLU tarafından kaleme alınmış olan *Hadis Usulü Dersleri* adlı eserdir. Bu çalışmada söz konusu eser tanıtılacak ve ele aldığı konular tahlil edilecektir. Şunu ifade etmek isteriz ki, her ne kadar kitabın tanıtımı amaçlasak da bu kitap üzerinden kitaplarımızı koruma konusunda yeterince çaba göstermediğimizi vurgulamayı arzuluyoruz.

Kitabın Yazarı

Eserin kapağında Konya İmam-Hatip Okulu Kur'an ve Tefsir Öğretmeni olduğu belirtilen yazar hakkında detaylı bilgiye sahip değiliz. Ancak internet üzerinde yaptığımız araştırmada yazara ait olan bazı kitapların isimlerine ulaştık. Bu eserlerinin matbu olarak günümüze gelip gelmediğini bilmiyoruz. Bunun yanında Yazıcıoğlu'nun çeşitli alanlarda eserler vermesi önemli bir dini ve kültürel birikime sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir. Onun bazı eserleri şu şekildedir:

- Din Dersleri (I. Kitap- Namaz)
- Din Dersleri (II. ve III. Kitap- Oruç, Zekât ve Hac)
- Din Dersleri (IV. Kitap- Siyer, Ahlak ve İslam İnançları)
- Hadis Mevzularının Anahtarı
- Türkçe Tefsirler Anahtarı
- Sultan Divânı¹

Telif Amacı

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, m.sabuncu@harran.edu.tr

¹ Yazarın bu eserlerinin de tıpkı tanıtımını yaptığımız bu kitabı gibi sahaflarda olma ihtimali mevcuttur.

Yazar önsözde dönemin diğer ilim ve fikir adamları tarafından da sıklıkla şikâyet edilen bir probleme işaret etmektedir.¹ Buna göre dönemin gençliği eski usulle yazılan kitapları anlamamaktadır. Dolayısıyla telif amaçlarının ilki dildir. Ancak yazar muhatabı olarak İmam-Hatip Okulu talebelerini seçmiştir. Sözü edilen problemin İmam-Hatip Okulları için de geçerli olması-en azından yazarın bu ifadesinden o anlaşılıyor-düşündürücüdür. Kitabın telif amaçlarından ikincisi ise İmam-Hatip talebelerinin yararlanacakları bir hadis usulü eserinin hemen hemen olmamasıdır. Kitabın basım yılı (1966) göz önünde bulundurulduğunda yazarın bu ifadesine katılmak mümkündür. Zira 1950'lerde başlayan akademik çalışmalar daha henüz yeterli seviyeye gelmemiştir. Yine yazarın kitabında atıfta bulunduğu Türkçe yayınların birkaç tane ile sınırlı olması da bu iddiayı destekler mahiyettedir.

Şekil ve Müfredat

Kitabın içeriği İmam-Hatip Okulunun IV. ve VII. sınıflarının müfredatları göz önünde bulundurularak hazırlanmıştır. Nitekim kitabın sonunda bu seviye sınıfların müfredatına dair bilgi de verilmektedir. Toplam 89 sayfalık gayet muhtasar bir eser olan ve 1966 yılında Konya'da basılan elimizdeki nüshanın son kısmına yazar, kitaptaki yazım yanlışlarının düzeltildiği bir cetvel de eklemiştir. Kitap 2 kısımdan oluşmaktadır. 5 bölümden oluşan 1. kısmın konu başlığı 'Hadis Usulü Konuları'dır. 18 bölümden müteşekkil olarak hazırlanan 2. kısım ise 'Hadislerin Bölümleri' şeklinde isimlendirilmiştir. Konuların tertibinde İmam-Hatip Okulunun söz konusu müfredatının göz önünde bulundurulduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakları

Bir kitabın son kısmında bulunması gereken ve yazarın hangi kaynaklardan faydalandığını gösteren kaynakça/bibliyografya kısmı bu kitapta bulunmamaktadır. Bunun yanında konuları işlerken yazar yer yer bazı kaynaklara atıflarda bulunmaktadır. Akademik dünyada bugün kabul edilemez olan bu durumun sebebi dönemsel faktörler ve telif amacı düşünüldüğünde anlaşılır hale gelmektedir. Buna göre Türkiye'de akademik yazım anlayışının kitabın telif edildiği dönemde tam olarak oturmamış olması ve aslında yazarın kitabı telif maksadının da akademik bir telif türü üretmek olmadığı neden kaynak göstermediği sorusuna verilecek cevaptır. Bazı sayfalarda verilen dipnotların şekil açısından birbirini takip etmemesi bu kanaati güçlendirmektedir.

¹ Gençlerin eski usul eserleri okuyup anlayacak seviyede olmadığı kitabın boyunca ele alındığı önemli bir eser için Peyami Safa'nın *Eğitim, Gençlik ve Üniversite* adlı eserine bakılabilir.

Yukarıda belirtildiği gibi yazar bazı klasik ve çağdaş eserlere atıflarda bulunmaktadır. Örneğin sahâbenin tabakalara ayrılışı konusunu işlerken yazar Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (v. 405/1014) *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs* adlı eserine atıfta bulunmuş ve oradan uzunca bir pasajı aynen kitabına dercetmiştir. Bazen İmam Buhârî'nin (v. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh* ve İmam Nevevî'nin (v. 676/1277) *Riyâzu's-sâlihîn* adlı eserlerinden de nakiller yapmıştır. Bunun dışında herhangi bir klasik dönem kaynağına atıf yaptığı tespit edilmemiştir. Dipnotlarında kaynak gösterdiği bazı eserler ise şöyledir:

- M. Tayyip Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*
- Babanzade Ahmed Naim Efendi: *Sahih-i Buhârî Tecrid-i Sarih Tercemesi*
- A.Ş. Güzelyazıcı: *Din Dersleri Birinci Kitap*
- M. Tayyip Okiç: *Hadis Ders Notları*
- M. Nihat Özen: *Osmanlıca Türkçe Lugat*
- M. Tayyip Okiç: *Yüksek İslam Enstitüsü Tefsir Notları*
- Hüsnü Erdem: *Hadis İmamlarının Hal Tercemeleri*¹

Kitabın İçerik Tahlili:

1. bölüm sünnet konusuna ayrılmıştır. Sünnetin kelime ve ıstılah manaları açıklanmıştır. Bu kavramla alakalı olarak diğer hadis usulü eserlerinde de işlendiği görülen *hadis*, *haber* ve *eser* kavramları da ele alınmıştır. Son olarak bu bölümde hadisin önemi Hz. Peygamber(s.a.s)'in tebliğ ve beyan görevleri üzerinden ifade edilmiştir. Sünnet terimi açıklanırken Arapların atalarının sünnetlerine bağlı oldukları ancak Hz. Peygamber'in gelişiyle ortaya koyduğu *İslami Sünnetin* toplum üzerinde daha fazla bir etki yaptığı belirtilmiştir. Hadisi sünnetin yazılı kaydı olarak telakki eden yazar, hadisin önemini anlatırken Hz. Peygamber'in sünnetinin sadece Müslüman toplumlarında değil onlarla ilişki içinde olan diğer gayri müslim toplumlarda da etkili olduğunu ifade etmektedir. Yazarın bu konudaki görüşü çalışılması gereken bir mevzu olarak araştırmacıların önünde durmaktadır. Ayrıca bu bölümde hadis ve tarih ilimleri karşılaştırılmakta bu iki disiplin arasındaki ilişkiye yer verilmektedir.

2. ve 3. bölümler sahâbe ve tabiine hasredilmiştir. Yazar, *sahabe* kavramı üzerinde hadis ve fıkıh gibi farklı tanımları benimseyen disiplinlere atıf yapmış, sahâbeyi farklı özelliklerine göre sınıflandırmış ve sahâbe hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca bölümün sonunda tebe-i tâbiîne dair de bilgi vermekte ve tebe-i tâbiînden bazı âlimlerin isimlerini sıralamaktadır.

¹ Bu kitaplardan bir kısmı yeniden basılmışken diğer bir kısmının günümüze ulaşmış ulaşmadığı araştırmaya muhtaçtır. Bu tarz kitaplar sahaflarda bulunabilmektedir.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 22, Sayı 37, Ocak-Haziran 2017

'Başlangıçtan günümüze kadar hadis' ismini taşıyan 4. bölümde hadislerin yazılması meselesi ele alınmış, hadislerin toplanmasını gerektiren sebepler sıralanmış ve bu derleme işine kimlerin öncülük ettiği yani ilk musanniflere dair kısaca bilgi verilmiştir. 3. ve 4. hicri asırlarda hadis ilmindeki gelişmelere dair oldukça muhtasar bilgi verilmiştir. 'Asrımızda Hadis' alt başlıklı kısımda Ahmed Ziyauddin (v.1893), Dağıstanlı Ömer Efendi (v.1920), Hasan Basri Çantay (v.1964), Ömer Nasuhi Bilmen (v.1971) gibi âlimler zikredilmiştir. Bugün akademinin önünde çalışılması gereken bir dönem olarak duran hadis tarihinin ilk beş asrıdan sonraki kısmının yeterince araştırılmamış olması bu muhtasar kitapta da karşımıza çıkmaktadır. 4. hicri asırdan sonra direk olarak müellifin yaşamış olduğu 20. Asır hakkında bilgi verilmeye başlanmıştır.

Hadis tarihine dair kısa bilgiler içeren ilk 4 bölümden sonra gelen ve 'Hadisleri Eleştirme Usulleri' başlığını taşıyan 5. bölümde hadisçilerin dereceleri, râvîlerde aranan özellikler *metâin-i aşere* ve cerh tadil konuları ders notları şeklinde hazırlanmış olan kitabın usulüne uygun olarak kısa bir şekilde ele alınmıştır.

2. kısmın 1. bölümünde *sahih, hasen ve zayıf* hadisler ele alınmıştır. Burada ilgi çekici bir nokta şudur ki, zayıf hadis konusu işlenirken bir hadisin zayıf sayılması için *sünnet ehli tarafından nakledilmemesi* maddesinin eklenmiş olmasıdır. Burada *sünnet ehlinden* kastın ne olduğu anlaşılmamaktadır. Ancak diğer bazı müellifler tarafından da buna benzer bir maddeden bahsedilmiştir. Bu, *eğer bir hadis, rivayet döneminin temel hadis külliyyatında bulunmaz ise bu hadisin sahih olamayacağı* maddesidir. Muhtemelen müellifin kastı da bu maddedir. Tanımları yapılmak ve kısaca bilgi vermekle yetinilen bu bölümden sonra hadislerin râvî sayısına göre taksimi yapılmıştır.

3. ve 4. bölümde ittisal-inkıta açısından hadislerin kısımları ele alınmıştır. 5. bölümde ise hadislerin kaynağına göre taksimi olan *kudsi, merfu, mevkuף ve maktu* kavramları ele alınmıştır. Altıncı bölüm ise *âlf ve nâzil isnad, muhkem, mu'telif ve muhtelif, mubhemât* gibi bazı hadis usulü terimlerinin beyanına ayrılmıştır.

7. bölümde hadisten hüküm çıkarma meselesi tercih konusu bağlamında ele alınmıştır. Müellif, İbn Huzeyme (v. 311/924)'den yaptığı nakilde onun Hz. Peygamber'den iki sahih isnad ile gelen ve birbirine zıt olan iki hadis bilmediğini ve bu iki hadisin telif edileceğini söylediğini kaydetmektedir. Eğer hadislerin tarihleri biliniyorsa neshin söz konusu olacağını eğer bilinmiyorsa tercihe gidileceğini kaydetmektedir.

8. ve 9. bölümler ise hadis ilimlerinden olan *muhtelifu'l-hadis* ve *nâsîh ve mensûh* ilmine ayrılmıştır. Kavramlar açıklanmış ve bu alanda telif

edilmiş bazı eserlerin isimleri verilmiştir. Ancak kitapta bu iki hadis ilminin dışında diğer hadis ilmilerinden bahsedilmemiştir.

Mevzu hadis konusu işlenen 10. bölümde mevzu hadisin tanımı yapılmış böyle bir hadisin nasıl tanınacağına dair maddeler sıralanmıştır. Bunun yanında insanları mevzu hadis uydurmaya iten sebeplere de değinilmiştir. Yazarın değindiği önemli bir nokta ise İmam Gazzâlî'nin (v. 505/1111) *İhyau ulûmi'd-dîn* adlı eseri ve Zemahşerî (ö. 538/1144) Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), Beydâvî (v. 685/1286) gibi müfessirlerin tefsirlerinde mevzu hadislerle yer vermiş olmalarıdır. Bunun sebebi ise yazar tarafından ismi geçen âlimlerin hadis ilminde uzmanlaşmamaları şeklinde açıklanmıştır.

11. bölüm ise Kuran ayetleri ile hadisler arasındaki farklara münhasırdır. Ayet ve hadisler arasındaki ibadet edilip edilememe vb. farklar ele alınmıştır. Bu bölümde ele alınmış olan diğer bir konu da *kudsî* hadistir.

Kitabın 12. bölümünde tahammül ve eda yolları olan *Sema, Kıraat, İcâzet, Kitâbet, İlâm, Münâvele, Vasiyyet ve Vicâde* işlenmiştir. Yazar hangi lafızların tahammül ve eda yollarından hangisine delalet ettiği konusuna ise bazen değinmiştir.

13. bölüm ise hadis dirâyet ve hadis rivâyet ilimlerine değinilmiştir. Bu ilimlerin tanımları, mevzuları ve gayeleri kısa bir şekilde ele alınmıştır. Hadis usulü ilmüne dair ise Hâkim'in *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, Irâkî'nin (ö. 806/1404) *Elfiye'si*, Suyûtî'nin (ö. 569/1173) *Tedribu'r-râvî'si*, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Nuhbetu'l-fikeri* ve Nevevî'nin *et-Takrîb ve't-teysîr* adlı eseri sıralanmıştır.

Hadis kitaplarından bahsedilen 14. bölümde ilk musanniflerden bazılarının isimleri verilmiş, yine *câmî, musannef* türü eserlerin kısaca özelliklerinden bahsedilmiştir. Müellif diğer önemli hadis rivayet kitaplarına da atıfta bulunmuştur. Bu bölümün son kısmında ise Şia'nın *Kütüb-i Erbaa'sının* isimleri verilmiştir.

Vahiy ve çeşitlerinden bahseden 16. bölümden sonra gelen 17. bölüm, hadis ve fıkıh âlimleri arasında tartışma konusu olan *mürsel* hadisin ele alındığı bir bölümdür. *Mürsel* hadisin hangi disiplinde hangi manada kullanıldığı açıklanmış ve sonrasında *mürsel* hadisi âlimlerin kabul edip etmemelerinin delillerine atıfta bulunulmuştur. Ayrıca yazar, İmam Şâfiî'nin (v. 204/820) *mürsel* hadisi kabul etme şartlarından da bahsetmiştir.

Kitabın son bölümü olan 18. bölümde hadis ilminde önemli yerleri bulunan iki sahâbe Ebû Hureyre (v.. 58/678) ve Abdullah b. Mesud'dan (v. 32/652-53) ve bu ilmin hicri üçüncü asrında altın çağını yaşamasında büyük

emekleri olan İmam Buhârî ve İmam Müslim'den (ö. 261/875) bahsedilmiştir.

Sonuç

Yukarıda hem şekil hem içerik açısından tanıtım ve tahlili yapılan H. Fikri Yazıcıoğlu'nun *Hadis Usulü Eserleri* adlı kitabının yazıldığı dönemde bir boşluğu doldurduğu muhakkak. Teknik manada imkânsızlıklar kitabın özellikle şekil açısından önemli eksikliklerinin sebebidir. Ancak yazar kitabın sonuna koyduğu yanlışlar cetveli ile imla hatalarını asgariye indirmeye çalışmıştır. İçerik bakımından değerlendirildiğinde ise şöyle bir sonuca ulaşılmıştır. Kitabın İmam-Hatip Okulu müfredatına göre hazırlanması hem muhtasar bir şekilde hazırlanmasını hem de bazı konulara yer verilmemesini icbar etmiştir. Yine bu sebeple bir kısım yerlerde konuşma diline kayıldığı da görülmektedir. Hadis tarihine dair kısaca verilen bilgi ve özellikle müellifin yaşadığı yıllarda hadis ilminin vaziyetine dair bilgi vermesi kitabın olumlu yanlarıdır. Kaynak açısından ise kitabın müellifi daha çok Tayyip Okiç'in kitaplarına dayanarak kitabını oluşturmuş, bunun yanında ise bazı klasik ve çağdaş eserlere atıfta bulunmuştur. Bir İmam-Hatip hocası olan yazarın hadis usulünde önemli sayılacak bir düzeyde bilgi sahibi olduğu anlaşılmıştır.

Sonuç olarak şu söylenebilir. Bir sahafın raflarında rastladığımız bu kitap bize kendisi gibi kaybolmaya yüz tutmuş birçok önemli eserin bulunabileceğini hatırlatmıştır. Ayrıca bu tarz kitapların –her ne kadar ilmi manada daha güçlü olan kitaplar kaleme alınmışsa da- tekrar basılması faydadan hali değildir.