

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ**  
DERGİSİ

2018/1

yıl: 9 cilt: IX sayı: 19

**ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**ŞIRNAK UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY**  
**2018/1 Cilt/Volume: IX Sayı/Number: 19**  
**ISSN 2146-4901**

Bu dergi **EBSCO Host: Academic Search Ultimate** veritabanında tam metin olarak,  
Ayrıca **TÜBİTAK-ULAKBİM** Sosyal ve Beşeri Bilimler veritabanı, **ASOS, İSAM** ve **SOBIAD** Sosyal Bilimler Atf Dizini  
tarafından taranmaktadır.

**Sahibi/Owner**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Abdülaziz HATİP

**Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief**

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

**Editör/Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL

**Editör Yard./Co-Editors**

Dr. Öğr. Üyesi A. Yasin TOMAKİN, Arş. Gör. Mustafa YILDIZ, Arş. Gör. İsmet TUNÇ

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim AYĞAN

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yasin TOMAKİN

Dr. Öğr. Üyesi Emin CENGİZ

Dr. Öğr. Üyesi Fatih KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Fevzi RENÇBER

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim BAZ

Dr. Öğr. Üyesi M. Muhdi GÜNDÜZ

Dr. Öğr. Üyesi M. Şükrü ÖZKAN

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞIŞ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait UZUNDAĞ

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah AGİTOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Yaşar ACAT

Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Arş. Gör. Mustafa YILDIZ

Arş. Gör. Talip DEMİR

Öğr. Gör. Şehmus ÜLKER

**Redaksiyon / Redaction**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yasin TOMAKİN

**Baskı/Publication**

Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92

**Baskı**

İLBEY MATBAA

**Basım Tarihi / Publishing Date**

Nisan 2018 / April 2018

**Yönetim Yeri/Administration Place**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak

Tel:+90 486 518 70 75 Faks: +90 486 518 70 76

e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda üç sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

## Bu Sayının Hakemleri / Academic Referees of This Issue

Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK, Marmara Ü.  
Prof. Dr. Abdülaziz HATİP, Şırnak Ü.  
Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN, Erciyes Ü.  
Doç. Dr. Erdoğan BAŞ, Marmara Ü.  
Doç. Dr. Mesut KAYA, Necmettin Erbakan Ü.  
Doç. Dr. Metin PARILDI, Erciyes Ü.  
Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN, Yıldırım Beyazıt Ü.  
Doç. Dr. Recep ASLAN, Muş Alparslan Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Abdulbasit SALTEKİN, Batman Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL, Şırnak Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet TEKİN, Mardin Artuklu Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Emin CENGİZ, Şırnak Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KARATAŞ, Şırnak Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Halil AKÇAY, Mardin Artuklu Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi İhsan AKAY, Dicle Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK, Ağrı İbrahim Çeçen Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Kasım ERTAŞ, Şırnak Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi M. Nurullah AKTAŞ, Batman Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Macit SEVGİLİ, Siirt Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed ERSÖZ, Selçuk Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Muharrem ŞAHİNER, Kilis 7 Aralık Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah AGİTOĞLU, Şırnak Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Ali YILDIRIM, Selçuk Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf EŞİT, Muş Alparslan Ü.  
Öğr. Gör. Dr. Adem YIĞIN, İstanbul 29 Mayıs Ü.

## Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ, Yüzüncü Yıl Ü.  
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Ü.  
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Ü.  
Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, Atatürk Ü.  
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR, Adıyaman Ü.  
Prof. Dr. Harun YILDIZ, Samsun Ondokuz Mayıs Ü.  
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. İsmail TAŞ, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN, Çukurova Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL, Aksaray Ü.  
Prof. Dr. Nihat YATKIN, Atatürk Ü.  
Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Ü.  
Prof. Dr. Ömer ÇELİK, Marmara Ü.  
Prof. Dr. Seyit AVCI, Ömer Halisdemir Ü.  
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, Ankara Ü.  
Doç. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU, Ankara Ü.  
Doç. Dr. Ali Osman KURT, Ankara Sosyal Bilimler Ü.  
Doç. Dr. Mehmet ÇİÇEK, Kocaeli Ü.

# İÇİNDEKİLER

8 | editörden

## Makaleler

- 7-26 | **Mehmet BAĞIŞ**  
İbn Cüzey'in et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü Konuları
- 27-59 | **Birgöl BOZKURT**  
İhvân-ı Safâ'da Ontolojik Uyum-Teleolojik Bağlam
- 61-77 | **Mohammad Rachid ALDERSHAWI**  
الضوابط الشرعية لعمليات التجميل
- 79-116 | **Maşallah TURAN**  
Mustafa İslamoğlu'nun Kur'an Surelerinin Kimliği İsimli Eserindeki Bazı Farklı Yorumların Kritiği
- 117-131 | **Adem YENER**  
Arap Mesellerinde Sıra Dışı Erkek Karakterleri
- 133-147 | **Uğur ERMAN**  
Molla Gürânî'nin Sünnî İtikadının Hadis Yorumuna Yansıması
- 149-167 | **Mehmet AKINCI, Ramazan DEMİR**  
Fiillerde İ'lâl
- 169-200 | **Mehmet Aziz YAŞAR**  
Şâfiî Hukuk Düşüncesinde Annenin Süt Emzirme Yükümlülüğü ve Sütannelik Uygulaması
- 201-215 | **Hadi Ensar CEYLAN**  
İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Bağlayıcılığının (Lüzûm) Mahiyeti

## Çeviriler

- 217-230 | **Janusz SALAMON (Çev.: M. Şükrü ÖZKAN)**  
Dini Tecrübenin Bilişsel Geçerliliği
- 231-236 | **İbn Şeddâd (Çev.: Hüseyin GÜNEŞ)**  
Nusaybin Tarihi

## Tanıtım ve Değerlendirmeler

- 237-239 | **Aslıcan KALFA TOPATEŞ (Tanıtın: Talip DEMİR)**  
Dilenciler: Türkiye'de Yoksulluk ve Dilenme Kültürü

## CONTENTS

8 | editorial

### Articles

- 7-26 | **Mehmet BAĞIŞ**  
Quranic Sciences And Issues of Methodology of Tafsir in the Introduction Chapter of Ibn Juzay's Tafsir Titled al-Tashil li 'Ulum al-Tanzil
- 27-59 | **Birgöl BOZKURT**  
The Ontological Harmony with Teleological Context in Ikhwan al-Safâ
- 61-77 | **Mohammad Rachid ALDERSHAWI**  
Estetik Ameliyatlarda Uyulması Gereken Şer'i Kurallar
- 79-116 | **Maşallah TURAN**  
The Criticism upon Some Different Comments of Mustafa İslamoğlu's that Situated in his work known by name Kur'an Surelerinin Kimliği
- 117-131 | **Adem YENER**  
Unusual Male Characters In Arabic Proverbs
- 133-147 | **Uğur ERMAN**  
The Reflection of Molla Gurani's Sunne Ideology in Hadith
- 149-167 | **Mehmet AKINCI, Ramazan DEMİR**  
l'âl (الإعلاء) in Verbs
- 169-200 | **Mehmet Aziz YAŞAR**  
A Mother's Breastfeeding Liability And Milk-Motherhood Application According to Shafi'i Legal Thought
- 201-215 | **Hadi Ensar CEYLAN**  
The Nature of Binding Power (Luzoum) of Contract In Islamic Law of Obligations

### Translations

- 217-230 | **Janusz SALAMON (Translator: M. Şükrü ÖZKAN)**  
Dini Tecrübenin Bilişsel Geçerliliği
- 231-236 | **İbn Şeddâd (Translator: Hüseyin GÜNEŞ)**  
Nusaybin Tarihi

### Book Reviews

- 237-239 | **Aslıcan KALFA TOPATEŞ (Reviewer: Talip DEMİR)**  
Dilenciler: Türkiye'de Yoksulluk ve Dilenme Kültürü

***Editörden***

Yeni sayılarda buluşmak dileğiyle...

***Editör***

# İbn Cüzey'in *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl* Adlı Tefsîri'nin Mukaddimesinde Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü Konuları

Mehmet BAĞIŞ\*

## Öz

Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Cüzey el-Kelbî el-Gırnâti (ö. 741/1340), *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl* adlı tefsîrinde Taberî'nin (ö. 310/923) *el-Câmi'u'l-beyân'ı*, İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharraru'l-vecîz'i* ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf'ından* istifade etmiştir. İbârelerinin kısalığı, tekrarlardan kaçınması ve gereksiz uzatmalara girmemesi yönüyle bu tefsir, muhtasar tefsirlerden kabul edilmektedir. Bu tefsîri ön plana çıkaran hususlardan biri de Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü ile ilgili mühim bilgiler ihtivâ eden iki mukaddimesinin bulunmasıdır. Bu mukaddimelerin ilkinde İbn Cüzey, tefsîrinde takip edeceği metotları ayrıntılı bir şekilde izah etmiş; Kur'ân'ın ana konuları, Kur'ân tarihi, müfessirlerin tabakaları ve ihtilaf sebepleri gibi mevzular üzerinde durmuştur. Bunun dışında tefsir, kıraat, nahiv, fesâhat, beyân, belâgat, ahkâm, kasas, tasavvuf, usûlü'd-dîn, usûlü'l-fıkh, nâsîh-mensûh, i'câzu'l-Kur'ân, fedâilü'l-Kur'ân vb. alanlarda faydalı bilgiler vermiştir. Tefsîrin ikinci mukaddimesi ise bir lûgat kitabını andırmaktadır. İbn Cüzey burada, Kur'ân'da birçok defa geçen; anlaşılması zor veya manası müphem olan kelimeleri Arapça alfabetik sıraya göre açıklamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Cüzey, et-Teshîl, mukaddime, ulûmu'l-Kur'ân, tefsir usûlü.

## Quranic Sciences And Issues of Methodology of Tafsir in the Introduction Chapter of Ibn Juzay's Tafsir Titled *al-Tashil li 'Ulum al-Tanzil*

### Abstract

Abu al-Kâsım Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Juzayy al-Kalbi al-Gırnati (d. 741-1340), in his *al-Tashil li Ulum al-Tanzil*, is benefited from Tabari's (d. 310/923) *al-Cami'al-Bayan*, Ibn Atiyya's (d. 541/1147) *al-Muharrar al-Vaciz* and Zamakhshari's *al-Kashshaf*. This tafsir, with his short phrases and avoiding repetitions and unnecessary extensions, is regarded as a short commentary. One of the issues that bring this commentary forward is his two mukaddimas (introductions) that contain very important information about Tafsir Methodology and Quranic Sciences. In the first of these mukaddimas, Ibn Juzayy explained the methods in detail which he would follow in his Tafsir; he dwelled on the issues like the main themes of the Qur'an, the history of the Qur'an, the categories of the commentators and the reasons for disputes. Additionally, he provided useful information in such areas; tafsir, qiraah, nahiv, fasahah, bayân, balâgah, ahkâm, kasas, tasawwuf, usul al-dîn, usul al-fıqh, nâsikh-mansûkh, i'jâz al-Qur'ân, fadâil al-Qur'ân and so on. The second mukaddima of his Tafsir resembles a dictionary book. Ibn Juzayy, in this second mukaddima, explained the words which are repeatedly used in Qur'an and are difficult to understand or have unclear meaning according to Arabic alphabetical order.

**Keywords:** Ibn Juzayy, al-Tashîl, muqaddima, Quranic sciences, tafsir methodology.

Makale gönderim tarihi: 05.03.2018, kabul tarihi: 02.04.2018.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
mbagiss@hotmail.com

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/1 yıl: 9 cilt: IX sayı: 19

## Giriş

Kur'ân tefsiriyle iştigal eden âlimler farklı metotlarla ve muhtelif tasniflerle tefsirler yazmışlardır. Bir kısmı muhtasar bir şekilde, bir kısmı ise ciltler dolusu geniş tefsirler yazmışlardır. Bazı âlimler de birçok ilim dalından istifade ederek farklı alanlara hitap eden ve aklı ön plana çıkaran tefsir eserleri telif etmiş bazıları ise tefsirlerinde sadece rivayetlere itimat etmişlerdir.<sup>1</sup>

Bunun yanı sıra ilk dönem tefsir eserlerinden günümüze kadar ki tefsirlerin çoğunda mukaddimeler bulunmaktadır. Müfessirlerin geneli, Kur'ân'ı tefsir ederken izledikleri yöntemi ve tefsiri yazma amaçlarını mukaddimelerinde anlatmışlardır. Bu açıdan mukaddimeler, bir müfessirin tefsiri ve metoduna ilişkin müracaat edilebilecek öncelikli kısımlardır.<sup>2</sup>

Mukaddimeler, Kur'ân ilimleri konularını bir araya toplayan ve bu alanda kalem alan ilk tasniflerden sayılmaktadır. Kur'ân ilimlerinin ilk nüvelerini oluşturan mukaddimeler, bu ilimlerin gelişimi açısından önemli bir yer işgal etmektedir.<sup>3</sup>

İbn Cüzey<sup>4</sup> (ö. 741/1340) de *et-Teshîl* adlı tefsirinin mukaddimesinde, tefsirde takip ettiği metotları detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bu metotlar şunlardır:

- 1 Muhammed b. Ahmed b.Cüzey el-Ğırnâti, *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*, thk. Abdullâh el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, tsz.), 1: 10-11.
- 2 Ali Bulut, "*Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009), 1.
- 3 Muhammed Safâ Şeyh İbrahim Hakki, *Ulûmu'l-Kur'ân min Hilâli Mukaddimâti't-Tefâsîr*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004), 1: 16-17.
- 4 Tam adı, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Cüzey el-Kelbi el-Ğırnâti'dir (ö. 741/1340). Yemen asıllı Beni Kelb kabilesine mensup olan İbn Cüzey, 19 Rebülevvel 693 (17 Şubat 1294) tarihinde Gırnata'da (Granada) doğmuştur. Dedelerinden Cüzey'e nisbetle anılmaktadır. Ataları ilk fetihler sırasında Endülüs'e gelerek Gırnata'nın güneyindeki Velme'ye yerleşmişlerdi. İbn Cüzey Gırnata'da tahsil görmüştür. Ebû Ca'fer İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi, Ebû Abdullah İbnü'l-Kemmâd, Ebû Abdullah İbn Rüşeyd, Ebû Muhammed İbnü'l-Müezzin, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ali el-Hadramî, Ebu'l-Mecd İbnü'l-Ahvas, Ebu'l-Kâsım İbnü's-Şât gibi âlimlerden ders almıştır. Oğulları Ahmed, Muhammed ve Abdullah olmak üzere Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbnü'l-Hasan en-Nübâhi, Ebu'l-Kâsım İbnü'l-Haşşâb ve Hadramî gibi âlimler de ondan ilim tahsil ettiler. Fıkıh, kıraat, tefsir, hadis ve Arap dili alanlarında derin bilgi sahibi olan İbn Cüzey, Gırnata'da hüküm süren



1. *Et-Teshîl* adlı tefsîrde birçok ilim ve sanatların özünü ihtiva eden bilgilerden istifade edilmiş muhtasar bir tefsir meydana getirilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple ibareler kısa tutulmuş, gereksiz uzatma ve tekrarlara girilmemiştir.

2. Tefsirde, önceki âlimlerin görüşlerinden ya da tamamen müfessirin düşüncesinden kaynaklanan ve kitaplarda az rastlanan türden nüktelere ve ilginç konulara yer verilmiştir.

3. Bazı konularda var olan problemler çözülmeye çalışılmış, ihtimaller ortadan kaldırılmış ve böylece kapalı kalmış meseleler izah edilmiştir.

4. Bir konu hakkındaki müfessirlerin farklı görüşleri değerlendirilmiş ve bunlar arasında tercihe şayan görüş ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. İbn Cüzey, âlimler tarafından söylenmiş görüşleri farklı kısımlara ayırmıştır. Bunlar "sahih görüş, batıl görüş bir de sıhhat ve fesat ihtimali bulunan görüş" şeklindedir. Müfessir, sıhhat ve fesat ihtimali bulunan görüşlerle ilgili de tefsirine has olarak kullandığı "خطا *hata*<sup>5</sup>, باطل *batıl*<sup>6</sup>, ضعيف *zayıf*, بعيد *uzak ihtimalli*<sup>8</sup>, غيره أرجح *başkası buna tercih edilir*<sup>9</sup>, غيره أقوى *başkası bundan daha güçlü*<sup>10</sup>, أظهر غيره *başkası daha açık*<sup>11</sup>, أشهر غيره *başkası daha meşhur*<sup>12</sup>" gibi ibarelere yer vermiştir.<sup>13</sup>

Ayrıca o, tercih ettiği görüşü başa aldığını, bazen de tercih etmediği görüşleri "قیل كذا *şöyle de söylendi*" gibi ifadelerle aktardığını belirtmiştir. İbn Cüzey metot olarak, bir görüşü aktarırken görüş sahibinin ismini az da olsa zikretmiş, yanlış veya hatalı bulduğu görüşleri ise eserine almamaya özen göstermiştir.<sup>14</sup>

İbn Cüzey'in söz konusu tefsîri muhtasar bir tefsir olmakla beraber bu tefsirde; yerine göre kelâmî meseleler tartışılmış, nakledilen rivayetlerin tahlil ve tenkid yapılmış bazen de fazla teferruata girilmeden dil, kıraat ve fıkıh ihtilaflarına yer verilmiştir.<sup>15</sup> Bu tefsiri ön plana çıkaran hususlardan birisi de Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlüyle ilgili bilgiler ihtiva eden iki mukaddimesidir. İbn Cüzey bu mukaddimelerin ilkinde, tefsîrinde takip edeceği metotları ayrıntılı bir şekilde izah ettikten sonra Kur'ân'ın ana konuları, Kur'ân tarihi, müfessirlerin tabakaları ve ihtilaf

Nasrîler'in (Benî Ahmer) en parlak döneminde yaşamış, Nasrîler'in Merinîler'le birlikte İspanyol ve Portekiz kuvvetlerine karşı Cebelitârik yakınlarındaki Tarîf'te yaptığı savaşta şehid düşmüştür (7 Cemâziyelevvel 741/29 Ekim 1340). *El-Kavâninü'l-Fıkhîyye, Taqrîbü'l-Vüsûl ilâ 'İlmî'l-Usûl, et-Teshîl li-'Ulûmî't-Tenzîl ve el-Envârü's-Seniyye fi'l-Kelâmî't-Sünniyye* adlı eserler, onun başlıca eserlerindedir. Bkz. Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19, (İstanbul: TDV Yay., 1999), 407.

5 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 178, 185; 2: 31, 66.

6 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 80, 255; 2: 195.

7 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 128, 174, 255.

8 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 72, 108.

9 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 65, 79.

10 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 365, 452; 2: 195.

11 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 71, 86, 164.

12 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 110; 2: 43.

13 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 10.

14 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 10-11.

15 Bkz. Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19, (İstanbul: TDV Yay., 1999), 406.

sebepleri gibi konuları işlemiştir. Mukaddimedede asıl üzerinde durulan konular ise tefsîr, kıraat, nahiv, fesâhat, beyân, belâgat, ahkâm, kasas, tasavvuf, usûlûd-dîn, usûlû'l-fıkh, nâsîh-mensûh, icâzu'l-Kur'ân, fedâilü'l-Kur'ân gibi Kur'ân'la alakası olan ilimlerdir. Tefsîrin ikinci mukaddimesinde de müfessir, Kur'ân'da birçok defa geçen; anlaşılması zor veya manası müphem olan kelimeleri Arapça alfabetik sıraya göre açıklamıştır.

### 1. İbn Cüzey'in Mukaddimesinde Kur'ân İlimleri

Kur'ân'a dayanan ve (anlaşılması için) ona hizmet eden ilimlere *Ulûmu'l-Kur'ân* denir.<sup>16</sup> Ulûmu'l-Kur'ân, Türkçe'de Kur'ân ilimleri manasına gelmektedir. Bu ilimler müstakil olarak, Kur'ân'ın bir bölümünü veya bir yönünü konu edinir. "Bunlardan bir kısmı Kur'ân'ın bazı özellikleri ve tarihi hakkında bilgi verirken, bir kısmı da onun doğru anlaşılıp yorumlanmasına katkıda bulunmaktadır. Bunun içindir ki tefsîr tarihi ve tefsîr usûlüne dair eserlerde bu konular da işlenmektedir."<sup>17</sup>

İbn Cüzey *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl* adlı tefsîrinin ilk mukaddimesinde, "Kur'ân'la Alakası Olan İlimler" başlığı altında tefsîr, kıraat, ahkâm, nesh, hadis, kasas, tasavvuf, usûlûd-dîn, usûlû'l-fıkh, lugat, nahiv, beyân vb. ilimleri ele almıştır. Müfessir nesh, kıraat, ahkâm'ul-Kur'ân ve kasas'ul-Kur'ân gibi ilimler üzerinde yeteri kadar dururken mecâz, kinâye, iltifât, tıbâk ve mukâbele gibi belâgat konularının da sadece tanımlarını vermiştir.<sup>18</sup>

#### 1.1. Tefsîr

Tefsîr, Kur'ân ayetlerini açıklayan ve manalarını ortaya çıkarmaya çalışan ilimdir.<sup>19</sup> İbn Cüzey'e göre Kur'ân ilimlerinin başı ve asıl maksut, tefsîr ilmidir. Diğer Kur'ân ilimleri de ya kaynağını tefsirden almış ya da bir şekilde tefsirle ilgilidir.<sup>20</sup>

İbn Cüzey Kur'ân tefsîrini, ittifak edilen ve ihtilaf edilen tefsîr olmak üzere ikiye ayırır. Üzerinde ihtilaf edilen tefsîr ise üç kısımdır:

1. Lafızlarda var olan ihtilaf: Müfessir bu şekildeki bir ihtilafı kabul etmemektedir. Zira ona göre ihtilafta asıl olan manadır. Dolayısıyla mana üzerinde ittifak varsa, lafızlarda vâkî olan ihtilaf dikkate alınmamalıdır.

2. Aynı manaya gelen farklı misallerden kaynaklanan ihtilaf: İbn Cüzey'e göre Kur'ân'da yer alan birçok misal umûm manasıyla düşünüldüğünde aynı anlamı ifade etmektedir. Böyle bir durumda asıl anlaşılması gereken, bir misalin husûsî manası değil genel olarak birçok misalden anlaşılan umûmî manadır. Dolayısıyla

16 Bkz. Zürcânî, Muhammed Abdül-Azîm, *Menâhîlül-İrfân*, thk., Ahmed İsâ el-Mâsarâvî (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2010), 1: 20.

17 Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yay., 2012), 206.

18 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 12-25.

19 Bkz. Zürcânî, *Menâhîlül-İrfân*, 2: 381; Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, b. Bahâdir, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk., Muhammed abu'l-Fadl İbrahim (Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyyeti, 1376/1957), 2: 147-148.

20 Bkz. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 15.

âlimlerin bir kısmı böyle bir durumu ihtilaf kabul ederken İbn Cüzey bunun ak-sini iddia etmektedir.

3. Manada vâkî olan ihtilaf: İbn Cüzey'e göre ihtilâfın esas merkezi, mana-da gerçekleşen ihtilafdır. O, mana itibariyle ihtilâfa düşülen bu şekildeki yorumlar arasında da tercihte bulunmuştur.<sup>21</sup>

## 1.2. Ahkâmu'l-Kur'ân

Ahkâmu'l-Kur'ân, ibâdat, muâmelât ve ukubatla ilgili âyetlerin tefsirini konu alan ilim dalıdır.<sup>22</sup> Kur'ân'daki emir ve nehiylerin yanı sıra fikhî meseleleri de alan âyetler Ahkâmu'l-Kur'ân konusunu teşkil eder.<sup>23</sup>

Ahkâm âyetlerinin sayısı hususunda İslâm âlimleri arasında ittifak yoktur. Gazâlî ve Râzî gibi âlimler Kur'ân'da yaklaşık 500 ahkâm âyeti bulunduğunu kaydederken, bu sayıyı 800'ün üzerine çıkararak ve 200'ün altına düşürenler de vardır.<sup>24</sup>

İbn Cüzey, mukaddimesinde Ahkâmu'l-Kur'ân konusunda yazılmış eserlere de yer vermiştir. Ona göre bu alanda yazılmış en iyi eserler; doğuda Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk el-Mâlikî'nin (ö. 282/895), Endülüs'te ise Kâdî Ebu Bekr b. el-'Arabî (ö. 543/1148) ile Kâdî Hâfız b. Muhammed b. Abdî'l-Mün'im b. el-Feres'in (ö. 597/1200-1201) eserleridir.<sup>25</sup>

## 1.3. Nâsîh-Mensûh

Nesh sözlükte, "ortadan kaldırmak, iptal etmek, bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek, bir şeyi iptal edip yerine başkasını geçirmek"<sup>26</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

İstilahta ise nesh, dini bir hükmün daha sonra gelen dini bir delille yürürlükten kaldırılması, demektir.<sup>27</sup> Hükmü kaldırılan nassa *mensûh*, hükmü kaldıran nassa *nâsîh*, bu işleme de *nesh* denilmektedir.<sup>28</sup>

İbn Cüzey'in aktardığına göre nesh, Kur'ân'da üç şekilde vâkî olmuştur. Birin-

21 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 16.

22 Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, (İstanbul: TDV Yay., 1998), 551.

23 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 16.

24 Bkz. Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1, 551; Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 234; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 16.

25 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 16-17.

26 Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs* (Dâru'l-Hidâye, tsz.), 7: 355; İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1414), 3: 61; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 21.

27 Bkz. Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 2: 517; Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Tarîfât*, thk., Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007/1428), 330; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 21.

28 Muhsin Demirci, *Tefsîr usûlü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 242; Çetiner, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 289; Mustafa Özel, *Kur'ân ve Tefsîr Terimleri sözlüğü*, (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2016), 131.





benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Eğer Rabbime isyan edecek olursam, elbette büyük bir günün azabından korkarım.”<sup>41</sup> Hâkka sûresi 44-46. ayetlerde de şöyle buyrulmuştur: “وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ” Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik.”

6. Kur'ân-ı Kerîm beşer kelâmından farklı olarak kolay ezberlenmesi ve çok okunduğu halde bıkkınlık vermemesi yönüyle de mucize bir kitaptır.<sup>42</sup>

### 1.5. Kasasu'l-Kur'ân

Kıssa, bir şeyin/birinin izinden gitmek, bir şeyi anlatmak ve hikâye etmek gibi manalara gelir. Kıssanın çoğulu *kasas*'tır.<sup>43</sup> Geçmişte olmuş bir olaydan insanların ders çıkarmaları (ibret almaları) için onu, daha sonra gelecek insanlara aktarmaya dakıssa denilmektedir.<sup>44</sup>

Kasasu'l-Kur'ân ise geçmişte veya Kur'ân'ın indiği dönemde meydana gelen bazı tarihî olayların birtakım amaçlar gözetilerek Kur'ân tarafından anlatılmasına denir.<sup>45</sup>

Kur'ân'daki kıssalar, tarihî olayların kronolojik olarak aktarılması amacıyla anlatılmadığı için bu kıssalarda zaman, mekân ve şahıs isimleri gibi teferruatlar bulunmayıp, daha çok insanların ortak ihtiyaçlarına yönelik mesajlar vardır. İbn Cüzey de bazı tefsirlerde vâkî olduğu gibi kıssaların çok fazla teferruata girilerek hikâyeleştirilmesine, hatta bazı peygamberlerle ilgili durumların peygamberlik makamına yakışmayacak şekilde betimlenmesine karşı çıkmakta ve bu konuda sadece sahih rivayetlere itimat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>46</sup> Nitekim bazı tefsirlerde<sup>47</sup> müşâhede edilen böyle bir anlatım biçimi, Kur'ân'ın vermek istediği mesajı geri plana itmektedir.

İbn Cüzey'e göre kıssaların Kur'ân'da yer almasının başlıca sebepleri şunlardır:

41 Yûnus, 15/10.

42 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 26. Geniş bilgi için bkz. Kattân, *Mebâhis fi Ulûmu'l-Kur'ân*, 238-241; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 163-167; Mesut Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri)”, *Tefsir El Kitabı* içinde, ed. Mehmet Akif Koç, (Ankara: Grafiker Yayınları, 356-355, (2012); Demirci, *Tefsir Usûlü*, 192-200.

43 Râğıb, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk., Safvân Adnân ed-Davdî (Dimeşk, Dâru'l-Kalem; Beyrut, Dâru'ş-Şâmiyye, 1412), 671; Mustafa Özel, *Kur'ân ve Tefsir Terimleri sözlüğü*, 94; Remzi Kaya, “Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (UÜİFD)*, 11 sy. 2 (2002): 33.

44 Kaya, “Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri”, 33.

45 Mustafa Özel, *Kur'ân ve Tefsir Terimleri sözlüğü*, 94; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 171-172; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 218-219.

46 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 17.

47 Bkz. Müsâid b. Süleymân b. Nâsir et-Tayyâr, *Şerhu Mukaddimeti't-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*, (Dâru İbnü'l-Cevzi, 1431), 1: 22; Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid Ebû Câfer, *Câmi'u'l-Beyân*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, (Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 21: 177-186; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Dür-rû'l-Mensûr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.), 7: 158-165; Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf, *Cevâhirü'l-Hisân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Tahkik: Muhammed Ali Muavviz; Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arab, 1418), 5: 62. (Se'âlibî, Sâd Suresi 23. ayetin tefsirinde Hz. Davud'la ilgili mevcut olan İsrâiliyyât nevinden haberleri tasvip etmemekle birlikte, bu kıssanın bir kısmını eserine almıştır.)

1. Önceki peygamberlerin gösterdikleri mucizelerin ve onlara inanmayanların maruz kaldıkları kötü akîbetlerin zikredilmesi sûretiyle, onların peygamber olduklarının ispat edilmesi.

2. Peygamberlerin davetinin bir ve ortak olduğunun vurgulanması.

3. İnsanlar arasında inanç esaslarının ve özellikle de Tevhid'in hâkim kılınması.

4. Hiçbir kaynaktan okuyup tadrîs etmeden bu gibi haberleri veren Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispat edilmesi.

5. İnsanların iyiliğe teşvik edilmesi, kötülüklerden sakındırılması ve ibret almalarının sağlanması.

6. Başlarına gelen musibetlere karşı sabretmeleri için peygamberlere ve diğer inanan insanlara teselli verilmesi.<sup>48</sup>

Bu kıssaların Kur'ânda birkaç yerde tekrar etmesinin hikmetleri ise şunlardır:

1. Peygamberlerin hayatına dair haberlerden bir kısmı bir sûrede anlatılmışken geri kalan kısmı başka sûrede anlatılmıştır. Farklı sûrelerde anlatılan haberlerde farklı faydalar umulmuş olabilir.

2. Peygamberlerin hayatına dair haberler, bazı sûrelerde itnâb<sup>49</sup> üslûbuyla anlatılmışken bazı sûrelerde îcâz<sup>50</sup> üslûbuyla anlatılmıştır. Böylelikle Kur'ân'ın fesâhatının, farklı üslûp şekillerinde görülebilmesine imkân sağlanmıştır.<sup>51</sup>

### 1.6. Mekkî-Medenî:

Müfessir İbn Cüzey, mekkî ve medenî konusuyla ilgili kaynaklarda var olan geniş mâlûmâta çok fazla girmemiş, bu konuyu özet bir şekilde açıklamıştır. Onun da temas ettiği üzere sûrelerin mekkî ve medenî olarak isimlendirilmesiyle ilgili âlimlerin farklı görüşleri bulunmaktadır.

İbn Cüzey'e göre mekkî, hicretten önce inen ayet ve sûrelerdir. Dolayısıyla iniş yerine bakılmaksızın hicretten önce inen bütün ayet ve sûreler mekkî kabul edilir. Medeni ise hicretten sonra inen ayet ve sûrelerdir. Ayet veya sûrenin gerek Mekke'de gerekse bir yolculuk sırasında inmiş olması dikkate alınmaz; bu konuda

48 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 15; Geniş bilgi için bkz. Mustafa Özel, *Kur'ân ve Tefsîr Terimleri sözlüğü*, 95; Kaya, "Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", 37; Demirci, *Tefsîr Usûlü*, 220-222.

49 İtnâb, sözü uzatmak manasına gelir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1: 560; Ali Cârîm, Mustafa Emîn, *el Belâğatü'l-Vâzıha*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.), 207.

50 İcâz, sözü kısaltmak, özetlemek manasına gelir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5: 427; Cârîm; Emîn, *Belâğatü'l-Vâzıha*, 201.

51 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 15.

ayetin hicretten sonra nüzûlü göz önünde bulundurulur ve medenî olduğuna hükmedilir.<sup>52</sup> Bu görüş, konu hakkındaki görüşlerin en meşhur ve en geçerli olanıdır.<sup>53</sup>

İbn Cüzey sûreleri, mekkî ve medenî olması bakımından üçe ayırmaktadır:

**1. İttifakla medenî olan sûreler:** Bunlar; Bakara, Âli İmrân, Nisâ, Mâide, Enfâl, Tevbe, Nûr, Ahzâb, Kıtâl (Muhammed), Fetih, Hucurât, Hadîd, Mücâdele, Haşr, Mümtehine, Saff, Cumâ, Münâfikûn, Teğâbun, Talâk, Tahrîm ve Nasr sûreleridir.

**2. Mekkî veya medenî oluşu hakkında ihtilaf bulunan sûreler:** Bunlar da Fâtihâ, R'ad, Nahl, Hac, İnsân, Mütaffifîn, Kadr, Beyyine, Zilzâl, Mâûn, İhlâs, Felak ve Nâs sûreleridir.

**3. İttifakla mekkî olanlar:** Yukarıda ismi geçen sûrelerin dışında kalanlar da âlimlerin ittifakıyla mekkî sûrelerdir.

Bunun yanı sıra mekkî bir sûrede medenî ayet bulunabileceği gibi medenî bir sûrede de mekkî ayet bulunabilmektedir.<sup>54</sup>

İbn Cüzey, mekkî ayetlerin genellikle itikat konularında, müşriklere karşı cevap mahiyetinde ve peygamberlerin kıssaları hakkında olduğunu; medenî ayetlerin ise genellikle Yahudi ve Hıristiyanlara karşı cevap mahiyetinde, münâfiklar hakkında, Hz. Peygamber'in gazveleriyle ve şer'î hükümlerle ilgili olduğunu söylemiştir.<sup>55</sup>

### 1.7. Fedâilü'l-Kur'ân

Fedâilü'l-Kur'ân, Ku'ân'ın yüceliği, üstünlüğü, meziyet ve şerefi demektir.<sup>56</sup> Kur'ân'ın faziletine dair haberler; Kur'ân'ın bütününe yönelik hadisler ve bazı sûre ya da ayetlerin faziletine yönelik hadisler olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir.<sup>57</sup>

Müfessir İbn Cüzey mukaddimesinde, Kur'ân'ın faziletiyle ilgili, sadece sahîh rivayetlere yer verdiğini ifade etmiştir.<sup>58</sup> *Et-Teshîl*'de yer alan bu şekildeki rivayetlere bir kaç örnek verilecek olursa:

عن أبي أمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: اقرءوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعا لأصحابه *Ebû Ümâme el-Bâhilî'den (r.a) gelen bir rivayete göre Hz. Pey-*

52 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 13; Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1: 157-159; Bergamalı Ahmet Cevdet Bey, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, Hazırlayan: Mustafa Özel (İstanbul: Kayhan Yay., 2002), 22; Mehmet Ünal, "Kur'ân'ın İç Düzeni", *Tefsîr El Kitabı* içinde, ed. Mehmet Akif Koç, (Ankara: Grafiker Yayınları, 109 ,(2012

53 Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1: 157-159; Bergamalı Ahmet Cevdet Bey, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, 22; Ünal, "Kur'ân'ın İç Düzeni", 109.

54 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 13.

55 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 14.

56 Demirci, *Tefsîr Usûlü*, 213.

57 Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 201; Demirci, *Tefsîr Usûlü*, 213.

58 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 26.



gamber şöyle demiştir: 'Kur'ân'ı okuyunuz. Zira o, kıyamet günü onu okuyanlar için şefaataç olarak gelecektir.'<sup>59</sup>

عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: خيركم من تعلم القرآن وعلمه *Osman b. Affân'dan (r.a) gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: 'Sizin en hayırlınız, Kur'ân'ı öğrenen ve öğrendir.'*<sup>60</sup>

وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ، قَالَ: بَيَّنَّمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسًا إِذْ أَتَاهُ مَلِكٌ فَقَالَ: أَبْشِرْ بِنُورَيْنِ أُوتِيْتَهُمَا لَمْ يُوْتِيَهُمَا نَبِيٌّ قَبْلَكَ: فَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَخَوَاتِيمُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ لَنْ تَقْرَأَ حَرْفًا مِنْهُمَا إِلَّا أُعْطِيْتَهُ.

İbn Abbas'tan gelen bir rivayette, "Hz. Peygamber oturmaktayken ona bir melekle geldi ve şöyle dedi: 'Sana, senden önce hiçbir peygambere verilmemiş iki nuru müjdeliyorum. Bunlar, Fatiha sûresi ve Bakara'nın son iki ayetidir. Bunlardan okuduğun her bir harf için sana bir ecir vardır.'<sup>61</sup>

Et-Teshîl'in birinci mukaddimesinde İbn Cüzey, yukarıda bahsi geçen ilimlerin dışında, Kur'ân'la bağlantılı olarak hadis, tasavvuf, usûlû'd-dîn, usûlû'l-fikh, nahiv ve beyân gibi ilimleri de ele almış ve özet bir şekilde açıklamıştır.<sup>62</sup>

## 2. İbn Cüzey'in Mukaddimesinde Tefsîr Usûlü

Tefsîr usûlü, Kur'ân'ı anlayıp yorumlayabilmek için takip edilmesi gerekli olan metotları öğreten ilim dalıdır.<sup>63</sup> İbn Cüzey'in mukaddimesinde yer verdiği Kur'ân'ı Kerîm'in nüzûlü, kitâbeti, cem'i, tertibi ve kıraatı gibi Kur'ân tarihini ilgilendiren konular ile Arap dili ve belâgatıyla ilgili ilimler, tefsîr usûlünün kapsamı altında değerlendirilmektedir.<sup>64</sup>

### 2.1. Kur'ân'ın Nüzûlü, Cem'i ve Tertibi

Kur'ân'ı Kerîm'in nüzûlü, onun Levh-i Mahfuz'dan veya dünya semasından Hz. Peygamber'e vahiy tarikiyle inmiş olmasından ibarettir.<sup>65</sup>

Kur'ân, insanların ihtiyaçlarına ve gelişen olaylara göre 23 senelik bir zaman dilimi içerisinde parça parça inmiştir. Kur'ân'ın bu şekilde bir süreç içerisinde, aralıklarla ve ayrı bölümler halinde inmesi; muhataplara bakan yönüyle toplu olarak bir defada inmesinden daha faydalı olmuştur. Zira Kur'ân Hz. Peygamber'e

59 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 26; Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî, *Sahîh-u Müslim*, thk., Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-'Arabî, tsz.), "Salâtü'l-Müsâfirin", 252.

60 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 27; Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîh-u Buhârî*, thk., Muhammed Zühêyr b. Nâsir, Şerh: Mustafa Dîb el-Bugâ, (Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Fedâilü'l-Kur'ân", 21.

61 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 27; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 254; Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk., Mustafa Abdulkâdir 'Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990/1411), 1: 745.

62 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 16-18.

63 Bkz. M. Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, (Kayseri: Erciyes Üni. Yayınları, 1992), s. VII.

64 Bkz. Bergamalı Ahmet Cevdet Bey, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, Hazırlayan: Mustafa Özel, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002); İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), Muhsin Demirci, *Tefsîr usûlü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011).

65 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, (İstanbul: Ravza Yay., 2008), 1: 12.

bir defada indirilmiş olsa, kısa bir zaman dilimi içerisinde insanlara aktarılması muhataplar tarafından anlaşılması ve pratiğe dökülmesi bir hayli zorlaşacaktı. Nitekim Beydâvî tefsirinin hâşiye yazarı “Şeyhzâde’ye göre de Allah Teâlâ, Kur’ân’ı topluca Levh-i Mahfûz’dan dünya semâsına indirmiş ve “seferetü’l-kirâm” denilen meleklerle onu istinsâh etmelerini emretmiştir. Daha sonra da maslahata ve olayların gerçekleşmesine göre Hz. Peygamber’e parça parça indirmiştir. Kur’ân’ın parça parça indirilmesi, bir defada indirilmesine nispetle, insanlar açısından daha kapsayıcı ve daha kâmil bir nimettir. Nitekim yağmurun birden yağması ürünlere bazen zarar verir. Ancak azar azar ve farklı zamanlarda yağması, ürünler için çok faydalıdır.”<sup>66</sup>

Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e toplu halde değil de parça parça olarak 23 senelik bir zaman diliminde inmesi müsellem olmakla birlikte, Allah (c.c) katından Resûlullah’a (s.a.s) ulaşma şekli hakkında, âlimler arasında fikir birliği yoktur. Bu konuda üç farklı görüş bulunmaktadır. Bu görüşler sırasıyla:

1. Kur’ân, Kadir gecesinde dünya semasına toptan indirilmiş, daha sonra yeryüzüne 23 veya 25 senede inmiştir. Suyûtî’ye göre bu görüş en sahih olandır. Nitekim İbn Abbâs’tan gelen şu hadis de bu minvaldedir: “*Kur’ân, Kadir gecesinde dünya semasına toptan indirilmiştir. Burada mevâkı’-n-nücüm (yıldızların yerleri) denilen yerden Hz. Resulullâh’a parça parça indirilmiştir.*”<sup>67</sup>

2. Kur’ân, dünya semasına ya 20 ya 23 ya da 25 Kadir gecesinde (senede) inmiştir. Her Kadir gecesinde de Allah (c.c), o senede inmesini takdir ettiği miktarı dünya semasına indirirdi ve o miktar sene boyunca parça parça yeryüzüne inerdi.

3. Kur’ân, Levh-i Mahfûz’dan direkt Hz. Peygamber’e Kadir gecesinde inmeye başlamıştır. Daha sonra farklı zamanlarda parça parça inmeye devam etmiştir.<sup>68</sup>

Bu konuda İbn Cüzey fazla teferruata girmeden Kur’ân’ın Hz Peygamber’e 20 veya 23 senelik bir zaman diliminde indiğini belirtmiştir. İlk inen ayetlerle ilgili de üç görüş nakletmiştir. Birinci görüşe göre ilk inen ayetler ‘Alak sûresinin ilk beş ayeti, sonra Müdessir sûresi daha sonra da Müzzemmil sûresidir. İkinci görüşe göre ilk olarak Müdessir sûresi inmiştir. Son görüşe göre de ilk olarak Fâtiha sûresi inmiştir. İbn Cüzey’e göre en sahih görüş ilk görüştür. Çünkü Hz. Âişe’den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber Hirâ mağarasında olduğu bir sırada Cebrâil (a.s) ona gelmiş ve ‘Alak sûresinin ilk beş ayetini getirmiştir.<sup>69</sup> Görüldüğü gibi İbn Cüzey tercih sebebi olarak, konu hakkında var olan hadisi öne sürmüştür.<sup>70</sup>

66 Şeyhzâde el-Köcevi, Muhammed b. Mushhiddin Mustafa, *Hâşiyetü Şeyhzâde ale Tefsiri'l-Kâdi Beydâvi*, thk. Muhammed Abdülkâdir Şâhin, (Beyrut: Dâru’l-Kütüb’l-İlmiyye, 1999), 6: 288.

67 Beyhâki, Ebü Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el, *Sünenü'l-Beyhâki l-Kübrâ*, thk., Muhammed Abdülkâdir 'Ata, (Mekke: Mektebetü Dâru'l-Bâz, 1414/1994), 4: 306; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 578.

68 Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekir, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kurân*, thk., Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1394/1974), 1: 146-148.

69 Müslim, “İmân”, 160.

70 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 12.

Kur'ân'ın cem'i ve tertibi meselesi hakkında da müfessir, Hz. Peygamber döneminde Allah Kitabı'nın çeşitli sahifelerde ve insanların hafızalarında muhafaza edildiğini, Resûlullâh'ın (s.a.s) vefatından sonra ise Hz. Âli tarafından ayetlerin iniş sırasına göre toplandığını ancak Hz. Âli'nin bu nüshasının zamanla kaybolduğunu ifade etmiştir. Hz. Ebûbekir döneminde de Yemâme savaşında Kur'ân hâfızı birçok sahabinin şehit düşmesinden hareketle Kur'ân, sûrelerin iniş tertibine riayet edilmeksizin iki kapak arasına toplanmış, daha sonra Hz. Osman zamanında Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki heyet tarafından çoğaltılarak çeşitli beldelere gönderilmiştir.<sup>71</sup>

İbn Cüzey'e göre Kur'ân'ın hâli hazırdaki sûre tertibinin Hz. Peygamber'e dayandığı şeklindeki görüş mevcut olsa da bu görüş zayıftır. Ona göre bu tertip Hz. Osman zamanında Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki heyet tarafından uygun görülen tertiptir.<sup>72</sup>

## 2.2. Kıraat

Kıraat imamlarından her birisinin belirli rivayet ve tariklere göre kendisine has tarik veya üslupları kullanarak, diğer kıraat imamlarından farklı bir şekilde Kur'ân'ı tilavet etmesine denir.<sup>73</sup>

Müfessir İbn Cüzey *et-Teshîl* adlı tefsirinin mukaddimesinde kıraat ilmi hakkında özet bilgiler vermiştir. Onun naklettiğine göre kıraatlar meşhûr ve şâz olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>74</sup>

Meşhûr kıraatlar, kıraat sahasında otorite ve güvenilir olan ve daha çok yedi veya on kıraatın kendilerine isnat edildiği kimselerin kıraatlarıdır. Bu kimselere de *kıraat imamı* denilmektedir.<sup>75</sup>

İbn Cüzey'in mukaddimesinde yer verdiği meşhur kıraat imamları sırasıyla şunlardır:

1. Nâfi' b. Abdurrahman el-Leysî (ö. 169/785).
2. Ebû Ma'bed Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738).
3. Ebû Amr (Zebbân b. 'Alâ el-Basrî (ö. 154/771).
4. İbn Âmir (Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736).
5. Âsım b. ebi'n-Necûd el-Kûfî (ö. 127/745).
6. Hamza b. Habîb el-Kûfî (ö. 156/773).
7. Kisâî (Ebu'l-Hasen Ali b. Hamza el-Kisâî ö. 189/805).

71 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 12-13.

72 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 13.

73 Zürkânî, *Menâhîlül-İrfân*, 1: 323; Mehmet Ünal, "Kur'ân'ın Fonetik Naklinin Tarihi (Kıraat İlmi ve Kısa Tarihi)", *Tefsîr El Kitabı* içinde, ed. Mehmet Akif Koç, (Ankara: Grafiker Yayınları, 61, (2012).

74 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 23.

75 Bkz. Abdülhamit Birişik, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, (İstanbul: TDV Yay., 2002), 426-427; Zürkânî, *Menâhîlül-İrfân*, 1: 354; Çetin, s. 168.

İbn Cüzey, Yâkub (Ebû Muhammed Yâkub b. İshâk el-Hadramî ö. 205/821) ile Ebû Ca'fer (Yezîd b. Ka'ka el-Mahzûmî ö. 130/748)'in kıraatlarını da sıhhat ve şöhret bakımından yukarıdaki yedi kıraat imamının kıraatları gibi değerlendirilmektedir.<sup>76</sup>

Bunların dışında kalan kıraatlar da şâz kabul edilmektedir. İbn Cüzey'e göre meşhur kıraatların dışında kalan kıraatlar, lafız itibariyle fasih, mana yönüyle sağlam olsa bile senet açısından zayıf olduğu için şâz olarak isimlendirilmişlerdir.<sup>77</sup> Çünkü meşhûr kıraatın taşınması gereken şartlar vardır: Bu şartlar sırasıyla, kıraatın Hz. Osman Mushafı'na muvâfık olması, Arap dili ve gramerine uygun olması ve mütevâtir bir senetle gelmiş olması şeklindedir.<sup>78</sup> Şâz kıraat ise meşhûr kıraatın şartlarını taşımamaktadır.

### 2.3. Arap Dili ve Edebiyatı

Arap edebiyatı, Arap dilini konuşma ve yazma alanında koruyan ve bu alanlardaki bozuklukları gideren bir ilimdir. Lugat, iştikâk, sarf, nahiv, beyân, me'ânî ve bedî gibi ilimler, Arap edebiyatı kapsamı altına giren alt dallardır.<sup>79</sup>

Kur'ân'ın Arapça olarak inmesi, doğal olarak Kur'ân tefsiriyle iştigâl eden âlimlerin bu dil ile yakından ilgilenmelerine sebep olmuştur. Tefsirinde rivâyet metoduna<sup>80</sup> ihtimâm gösteren İbn Cüzey de dirayet metoduna bağlı olarak Kur'ân ayetlerini sadece rivayetlere bağlı kalmadan Arap dilinin verileri ışığında izah etmiştir. Bu anlamda kelimeleri kök ve yapı bakımından incelemiş, Kur'ân'ın nazmını ve belâgatını ortaya koymaya çalışmış, ayetlere nahiv açısından izahlar getirmiştir.<sup>81</sup>

#### 2.3.1. Lugat, Sarf ve İştikâk

Lugat, lafızların müfredâtı ile vazolundukları manaya delâletini açıklayan ilimdir. Daha açık bir ifadeyle *lugat*, lafızların hangi manalar için konulduğunu inceleyen ilimdir.<sup>82</sup>

Sarf da kelime yapılarını inceleyen ilimdir. Bu ilme ilmü't-tasrîf de denilir.<sup>83</sup>

76 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 23.

77 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 23.

78 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 23.

79 Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, thk., Ali Dahrûc, (Beirut: Mektebetü Lübnân Nâşîrûn, 1996), 1: 17.

80 Kur'ândaki herhangi bir ayeti, başka bir ayetle veya Hz. Peygamberin sünneti ya da sahabe ve tâbiûn'un sözlerine dayalı olarak tefsir etmektir. Bu kaynaklarla yapılan tefsire de *rivâyet tefsîri*, *nakli tefsîr* veya *me'sûr tefsîr* denilir. Bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, tsz.), 1: 112; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 1: 109-110; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, 126; Zekerîya Pak, "Rivâyet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsîr El Kitabı* içinde, ed. Mehmet Akif Koç, (Ankara: Grafiker Yayınları, 175, (2012).

81 Bkz. Ali Muhammed ez-Zübeyri, *İbn Cüzey ve Menhecühü fi't-Tefsîr*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1987), 1: 15.

82 Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 1: 124; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usulü ve Tefsîr Tarihi*, 170.

83 Bkz. Cürçânî, *et-Tarifât*, 122; Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1: 20; Abduh er-Râcih, *Tatbikü's-Sarfî*, (Beirut: Dâru'n-Nahdatî'l-'Arabîyye, 2009), 7.

Sarf ilmi sayesinde kelimelerin nasıl değişime uğradıkları (müfred yapıdan, tesniye ve cem'ye dönüşme gibi) bilinir.<sup>84</sup>

İştikâk ise lafızların hangi kökten türetilmiş olduklarından bahseden ilimdir.<sup>85</sup>

İbn Cüzey *et-Teshîl* adlı tefsirinin ikinci mukaddimesinde ayetlerde geçen bazı kelimeleri lûgat, sarf ve iştikâk açısından tahlil etmiş, ele aldığı kelimenin farklı sigâlarda birçok vechini zikretmiştir. Müfessir genellikle Kur'ân'da birçok defa geçen; anlaşılması zor veya manası müphem olan kelimeleri Arapça alfabetik sıraya göre açıklamıştır. Ona göre bilinmeyen veya Kur'ân'da birçok defa geçen böyle kelimelerin bir yerde toplanması anlaşılmasını kolaylaştırır. Bunun yanı sıra mukaddimede açıklanan böyle kelimelerin, tefsirde geçtikleri yerlerde üzerlerinde fazla durulmaz, böylelikle kısa ve özlü bir tefsir yazılmış olur.<sup>86</sup>

İkinci mukaddimede İbn Cüzey'in kelimeleri tahlil etme metodunu görmek açısından birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

Örneğin *et-Teshîl*'de آتى fiili hakkında şu açıklamalar yapılmaktadır: “Bu kelime, başındaki hemze uzatılmadan ‘جاء *geldi*’ manasındadır. Muzârîsi يَأْتِي , mastarı ise يَأْتِيَان şeklidir. İsmi fâili آتٍ, ismi mefûlû ise مَأْتِيٍ şeklinde gelir. Ancak آتٍ şeklinde hemze uzatılırsa ‘أعطى *verdi*’ manasında olur. Bu sefer muzârîsi يُؤْتِيٍ şeklinde gelir. İsmi fâili de مؤْتٍ olur. وَأَلْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ *Namazı kılanlar, zekâtı verenler...*”<sup>87</sup> ayetinde الْمُؤْتُونَ kelimesi bu manadadır.<sup>88</sup>

Diğer bir örnek de “عنت” fiilidir. Müfessirin naklettiğine göre bu fiil “*helâk oldu, meşakkate düştü*” manasındadır. Zira “وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتَكُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ *Allah, dileseydi sizi meşakkate sokardı. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir*”<sup>89</sup> ayetinde bu manadadır. İsim olarak ise bu kelime “zinâ” manasına gelir. “ذَلِكَ لِمَنْ حَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ *Bu (cariye ile evlenme izni) içinizden zina günahına düşmekten korkanlar içindir*”<sup>90</sup> ayetinde ‘zinâ’ manasında kullanılmıştır. “وَعَنْتَ الْجُوهَ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ *Bütün yüzler; diri, yaratıklarına hâkim ve onları koruyup gözeten Allahâ boyun eğmiştir*”<sup>91</sup> ayetinde ise kelime, عا - يعنو kökünden gelmiştir. Yani lâmu'l-fiili (üçüncü harfi) vâvdır. Bu durumda manası “*boyun eğdi*” olur.<sup>92</sup>

### 2.3.2. Fesâhat, Belâgat ve Beyân

Fesâhat sözlükte açık seçik olma; belli olma; havanın açık ve berrak olması;

84 Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1: 124; Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, 170.

85 Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1: 125; Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, 171.

86 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 28.

87 Nisâ, 4/262.

88 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 28.

89 Bakara, 2/220.

90 Nisâ, 4/25.

91 Tahâ, 20/111.

92 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 38-39; Bkz. Komisyon (İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan, ez-Zeyyât, Hâmid Abdülkadir, M. Ali en-Neccâr), *Mu'cemu'l-Vesît*, (Kâhire: Dâru'd-Dâvâ, tsz.), 2: 630.

sütün, yüzünü kaplayan köpükten arınıp saf ve halis olması gibi mânalara gelir. Bir belâgat terimi olarak fesâhat, sözün kusursuz ve açık olması anlamındadır. Kusurlardan arınmış söze ve onu söyleyen kişiye de “fasîh” denilmiştir. Fesâhat; belâgat, beyân ve berâat kelimeleriyle eş anlamlı olarak da kullanılmıştır.<sup>93</sup>

İbn Cüzey'e göre lafızlardaki fesâhat için beş şart gereklidir.

1. Lafızların öz Arapça olması, müvelledûn tabakasının<sup>94</sup> sonradan uydurduğu ve halk arasında yanlış kullanılan, manası çarpıtılan lafızlardan olmaması gerekir.

2. Lafızların garîb (bilinmeyen) olmaması, bilakis halk arasında kullanılan lafızlardan olması gerekir.

3. İbârenin manayı tam olarak karşılaması ve onu sınırlamaması gerekir.

4. İbârenin kolay ve ta'kidten<sup>95</sup> uzak olması gerekir.

5. İbârenin gereksiz uzatmalardan uzak olması gerekir.<sup>96</sup>

Belâgat ise muktezâyî hâl'e (yere, zamana ve şartlara) uygun söz söylemektir.<sup>97</sup> Belâgat bir ilim olarak, düzgün ve yerinde söz söyleme usûl ve kaidelerini inceler.<sup>98</sup> Bir mânâyı kendisine uygun olan, güzel, açık ve üstün ifadelerle anlatmaya da belâgat denilir.<sup>99</sup>

İbn Cüzey mukaddimede “belâgat” başlığı altında icâz, itnâb, tehvîl, ta'zîm, tahkîr, tasrîh, kinâye ve işâret gibi söz sanatlarını saymıştır.<sup>100</sup> Hâlbuki belâgat ilmiyle ilgili kaynaklarda, bu sanatlar genellikle me'ânî ilmi kapsamı altında, kinâye ise beyân ilmi içerisinde ele alınmıştır.<sup>101</sup> Müfessir beyân ana başlığı altında da çoğunlukla bedî sanatlarını saymaktadır. Ona göre bazı şekillerin elbiseyi süslemesi gibi bu sanatlar da sözü süslerler. İbn Cüzey Kur'ân ayetleri üzerinde 22 çeşit söz sanatı tespit ettiğini söylemektedir. Bunlar sırasıyla: Mecâz, Kinâye, İltifât, Tem-

93 Bkz. Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 5: 18-19; Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 2: 1274; Mustafa Çuhadar, “Fesahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7, (İstanbul: TDV Yay., 1995), 423-424.

94 Müvelledûn, ilk devir İslâm tarihinde Doğu'da, dışarıdan getirilen ya da Araplar arasında doğan ve Arapça eğitimi alan yabancı kökenli müslüman köleler (Hz. Peygamber'in Fars ve Habeş asıllı bazı âzathları ile aralarında Abbâsi halifeleri Ebû Cafer el-Mansûr, Vâsiq-Billâh ve Kâhîr-Billâh'ın annelerinin de bulunduğu Berberî asıllı câriyeler gibi), Batı'da (Endülüs) İslâmiyet'i kabul eden ilk İspanyollar'ın çocukları hakkında kullanılmış bir tabirdir. Bkz. Mehmet Özdemir, “Müvelledûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32, (İstanbul: TDV Yay., 2006), 228.

95 Lafzî ta'kid, bir ibareyi oluşturan kelimelerin, maksadın anlaşılmasını güçleştirecek şekilde sıralanmasıdır. Manevî ta'kid ise sözün anlamının hatalı mecaz, istiare ve kinayelerin kullanılması gibi sebeplerle kapalı olması, âdetâ kördüğüm haline gelmesidir. Bkz. Çuhadar, “Fesahat”, 424-423

96 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 24.

97 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 24; Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, (İstanbul: TDV Yay., 1992), 380-381.

98 Kılıç, “Belâgat”, 381-380.

99 Bkz. Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1: 342-343; Cârîm, Emîn, *Belâgatü'l-Vâziha*, 7; Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, haz. Turgut Karabey, Mehmet Atalay (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 4; Nusrettin Bolelli, *Belâgat/Arap Edebiyatı*, (İstanbul: İFAY Yayınları, 2009), 28.

100 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 24.

101 Bkz. Cârîm, Emîn, *Belâgatü'l-Vâziha*, 104-216; Abdülmüte'âl es-Sa'îdî, *Buğyetü'l-İzâh li-Telhis'i'l Miftâh*, (Kâhîre: Mektebetü'l- Âdâb, 1999/2000); Bolelli, *Belâgat/Arap Edebiyatı*, 171-403.

dîd, İ'tirâz, Tecnîs, Tîbâk, Mukâbele, Müşâkele, Terdîd, Lüzûm-u Mâ lâ Yelzem, Kalb, Taksîm, Tetmîm, Tekrâr, Tehekküm, Leff-ü Neşr, Cem', Tarsî, Teşcî, İstidrâd ve Mübâlağa sanatlarıdır. Mukaddimedede her birisinin târifini yapan İbn Cüzey, tefsîrinin ilgili yerlerinde bu sanatları örneklerle geniş şekilde açıkladığını ifade etmektedir.<sup>102</sup>

Yukarıda İbn Cüzey tarafından yapılan belâgat ve beyân'la ilgili sanatların tak-simine bakıldığında İbn Cüzey'in genel anlamda beyan bedî ve meânî gibi ilimleri ya eş anlamlı olarak kullandığı ya da bu ilimler arasında kesin bir sınır koymadan birbirinin yerine kullandığı görülmektedir.

### Sonuç

İbn Cüzey, (ö. 741/1340) *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* adlı tefsîrinde Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân*'ı, İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharraru'l-vecîz*'i ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ından istifade etmiştir. *Et-Teshîl li-'ulû-mi't-tenzîl* ibârelerinin kısalığı, tekrarlardan kaçınması ve gereksiz uzatmalara gir-memesi yönüyle muhtasar tefsirlerden kabul edilmektedir. Muhtasar olmakla be-raber bu tefsirde; yerine göre kelâmî meseleler tartışılmış, nakledilen rivayetlerin tahlîl ve tenkîdi yapılmış bazen de fazla teferruata girilmeden dil, kıraat ve fıkıh ihtilaflarına yer verilmiştir. Bu tefsiri ön plana çıkaran hususlardan birisi de Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlüyle ilgili mühim bilgiler ihtiva eden iki mukaddimesidir. İbn Cüzey bu mukaddimelerin ilkinde, tefsîrinde takip edeceği metotları ayrıntılı bir şekilde izah ettikten sonra Kur'ân'ın ana konuları, Kur'ân tarihi, müfessirlerin tabakaları ve ihtilaf sebepleri gibi konuları işlemiştir. Bunun yanı sıra tefsir, kıra-at, nahiv, fesâhat, beyân, belâgat, ahkâm, kasas, tasavvuf, usûlü'd-dîn, usûlü'l-fikh, nâsih-mensûh, icâzu'l-Kur'ân ve fedâilü'l-Kur'ân gibi Kur'ân'la alakası olan ilimler üzerinde durmuştur.

Söz gelimi Kur'ân'ın icâz vecihleri üzerinde durmuş ve Kur'ân-ı Kerim'in mu-cize bir kitap olduğunu birçok yönden ortaya koymuştur.

Kur'ân'da geçen kıssaların tefsiri hakkında ise bazı tefsirlerde vâkî olduğu üzere, kıssaların çok fazla teferruata girilerek hikâyeleştirilmesine hatta bazı pey-gamberlerle ilgili durumların peygamberlik makamına yakışmayacak şekilde be-timlenmesine karşı çıkmış ve bu konuda sadece sahih rivayetlere itimat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Mekkî ve medenî konusunda da sûrelerin isimlerini teker teker sayarak hangi sûrelerin Mekkî hangi sûrelerin medenî olduğunu belirtmiştir. İbn Cüzey'e göre bu konuda ayet ve sûrelerin iniş yerine bakılmaz, Hz. Peygamber'in hicreti esas alınır. Hicretten önce inenler mekkî, hicretten sonra inenler ise medenî kabul edi-lir.

102 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 24-26.

Onun naklettiğine göre mekkî ayetler genellikle itikat konularında, müşriklerle karşı cevap mahiyetinde ve peygamberlerin kıssaları hakkında; medenî ayetler ise genellikle Yahudi ve Hıristiyanlara karşı cevap mahiyetinde, münâfıklar hakkında, Hz. Peygamber'in gazveleri ve şer'î hükümlerle ilgilidir.

Müfessir, mukaddimedede Kur'ân'ı Kerim'in nüzülü, kitâbeti, cem'i, tertibi ve kıraatı gibi mevzuları da açıklamıştır. İbn Cüzey, Kur'ân'ın hâli hazırdaki sûre tertibinin Hz. Peygamber'e dayandığı, şeklindeki görüşü zayıf bulmaktadır. Ona göre bu tertip Hz. Osman zamanında Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki heyet tarafından uygun görülen tertiptir.

Müfessirin mukaddimedede üzerinde durduğu bir husus da Fedâilü'l-Kur'ân meselesidir. O, Kur'ân'ın faziletiyle ilgili var olan zayıf ve uydurma rivayetleri tasvip etmemekte, tefsirde sadece sahîh rivayetlere yer verilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Tefsîrin ikinci mukaddimesinde ise müfessir, Kur'ân'da birçok defa geçen; anlaşılması zor veya manası müphem olan kelimeleri Arapça alfabetik sıraya göre açıklamıştır. Bu mukaddimedede kelimeler sarf, iştikâk ve lugat yönünden tahlil edilmiştir.

### Kaynakça

- Abduh er-Râcih. *Tatbîkû's-Sarfî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdatî'l-'Arabiyyeti, 2009.
- Abdûlmüte'âl es-Sa'îdî. *Buğyetü'l-İzâh li-Telhîsî'l Miftâh*. Kâhire: Mektebetü'l- Âdâb, 1999/2000.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Belâgat-ı Osmâniyye*. Haz. Turgut Karabey, Mehmet Atalay. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Bağış, Mehmet. "Beydâvî Tefsîrî'nin Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsîr Usûlü Açısından Tahlîli". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2017.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Sünenü'l-Beyhâkî el-Kübrâ*. Tahkik: Muhammed Abdülkâdir 'Ata. 10 cilt. Mekke: Mektebetü Dâru'l-Bâz, 1414/1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsîr Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat/Arap Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîh-u Buhârî*. Tahkik: Muhammed Züheyr b. Nâsır. Şerh: Mustafa Dîb el-Buğâ. 9 cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bulut, Ali. "Erken Dönem Tefsîr Mukaddimelerinin Tefsîr Usûlü Açısından Değerlendirilmesi". Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009).
- Cârim, Ali; Emîn, Mustafa. *el Belâgatü'l-Vâziha*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.,
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *et-T'arîfât*. Tahkik: Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007/1428.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.



- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çuhadar, Mustafa, "Fesahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 423-424. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*, Tahkik: Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî. 4 cilt. Suûdi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000/1412.
- Demirci, Muhsin. *Tefsîr Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Demirci, Muhsin. *Tefsîr Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Duman, M. Zeki. *Uygulamalı Tefsîr Usulü ve Tefsîr Tarihi*. Kayseri: Erciyes Üni. Yayınları, 1992.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Tahkik: Mustafa Abdulkâdir 'Ata. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990/1411.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Ğrnâtî. *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*. Tahkik: Abdullâh el-Hâlidî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, tsz.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1414.
- Kaya, Remzi, "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 2 (2002): 31-58.
- Kılıç, Hulusi, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 380-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Komiyon (İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan, ez-Zeyyât, Hâmid Abdülkadir, M. Ali en-Neccâr). *Mu'cemu'l-Vesît*. 2 cilt. Kâhire: Dâru'd-D'avâ, tsz.
- Mennâ' el-Kattân. *Mebâhis fi Ulûmu'l-Kur'ân*. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirün, 2011.
- Muhammed Safâ Şeyh İbrahim Hakkî, *Ulûmu'l-Kur'ân min Hilâli Mukaddimâti't-Tefâsîr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004.
- Müsâid b. Süleymân b. Nâsir et-Tayyâr. *Şerhu Mukaddimeti't-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*. Dâru İbnü'l-Cevzî, 1431.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî. *Sahih-u Müslim*. Tahkik: Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, tsz.
- Okumuş, Mesut. "Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri)", *Tefsîr El Kitabı* içinde, ed. Mehmet Akif Koç. 331-370. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Özdemir, Mehmet, "Müvellledün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 228-229. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. "İbn Cüzey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 406-407. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özel, Mustafa. *Kur'ân ve Tefsîr Terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2016.
- Pak, Zekeriya, "Rivayet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsîr El Kitabı* içinde, ed. Mehmet Akif Koç. 175-186. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Râğıb, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-İsfahânî. *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Tahkik: Safvân Adnân ed-Davdî, Dimeşk: Dâru'l-Kalem; Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Se'âlibî, Ebû zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *Cevâhirü'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Tahkik: Muhammed Ali Muavviz; Âdil Ahmed Abdülmevcüd. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arab, 1418.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Dürrü'l-Mensûr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.

- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kurân*, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 cilt. Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Ammetü li'l-Kütüb, 1394/1974.
- Şeyhzâde el-Kôcevi, Muhammed b. Muslihiddîn Mustafa. *Hâşiyetü Şeyhzâde ale Tefsîri'l-Kâdi Beydâvi*. Tahkik: Muhammed Abdülkâdir Şâhin. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Tahkik: Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994/1415.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Ebû Câfer. *Câmi'u'l-Beyân*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir. Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. Tahkik: Ali Dahrûc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Ünal, Mehmet. "Kur'an'ın İç Düzeni", *Tefsîr El Kitabı* içinde, ed. Mehmet Akif Koç. 107-118. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Ünal, Mehmet. "Kur'an'ın Fonetik Naklinin Tarihi (Kıraat İlmi ve Kısa Tarihi)", *Tefsîr El Kitabı* içinde, ed. Mehmet Akif Koç. 61-100. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İcâzü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-Arûs*. 40 cilt. Dâru'l-Hidâye, tsz.
- Zehebî. Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 3 cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, tsz.
- Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, b. Bahâdır. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kurân*. Tahkik: Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim. 4 cilt. Dâru İhyâi Kütübü'l-'Arabiyye, 1376/1957.
- Zübeyrî, Ali Muhammed. *İbn Cüzey ve Menhecühü fi't-Tefsîr*. 2 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1987.
- Zürkânî, Muhammed Abdü'l-Azîm. *Menâhilü'l-İrfân*. Tahkik: Ahmed İsâ el-Mâsarâvî, 2 cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2010.

# İhvân-ı Safâ'da Ontolojik Uyum-Teleolojik Bağlam

Birgül BOZKURT\*

## Öz

Bu çalışmada temel amacımız İhvân-ı Safâ'da ontolojik uyumu teleolojik bağlamda ele almak ve tartışmaktır. Uyum, büyük oranda sayılar, harfler ve müzik konularında karşımıza çıkan oran, orantı ve harmoniyle kavramsal çerçevesini bulmaktadır. Bu bağlamda öncelikle İhvân-ı Safâ'da oran, orantı ve bu kavramların uyumla ilişkisini ortaya koymaya çalıştık. Ortaya çıkan uyum çerçevesini Allah'ın varlıklara yerleştirmiş olduğu gaye, nizam, düzen ve amaç bağlamında İhvân'dan örnek ve açıklamalarla göstermeye gayret ettik. İhvân-ı Safâ'da ayüstü ve ayaltı âlemdeki tüm varlıklarda teleolojik bağlamda ontolojik bir uyumun varlığı açık bir şekilde görülmektedir. Bu sonuç Pythagorasçı temellerden kaynaklandığı gibi İslam'ın referanslarıyla da oldukça ilgilidir. İhvân'da varlığın gizemlerine ulaşmak, sırlarını keşfetmek ya da hikmetini anlamak için uyum konusunun anahtar bir görev üstlendiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu çalışma, İhvân-ı Safâ'nın varlık alanındaki gaye, düzen, nizam ve hikmeti, oran ve uyum üzerinden nasıl izah ettiğini gösterme ve bu çerçeveye varlığı anlama ve anlamlandırma çabalarını ortaya koyma girişiminde bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İhvân-ı Safâ, oran, orantı, uyum, teleoloji, İslam felsefesi.

## The Ontological Harmony with Teleological Context in Ikhwan al-Safâ

### Abstract

In this study, our main aim is to examine and discuss the ontological harmony with theological context in Ikhwan al-Safâ. The harmony finds its conceptional border with ratio, proportion and harmony which appear in the subject of the numbers, letters and music to large extent. In this context, first of all we have tried to present ratio, proportion and their relationships with harmony in Ikhwan al-Safâ. We have also tried to show the unveiled framework of harmony in the context of purpose (telos), order, layout and objective which God placed in the existence by examples and explanation of Ikhwan. It has been saliently seen that there is an ontological harmony with theological context in all existence of sublunar-World and heavenly-World. This result stems from Pythagoreans foundations and substantially related to Islamic references as well. In Ikhwan al-Safâ, it is possible to declare that the harmony subject takes on a key task to reach mysteries, to explore secrets or to understand wisdom of existence. Therefore this study makes an attempt to show how Ikhwan al-Safâ explain purpose (telos), layout, order and wisdom in the existence over the ratio and harmony, and to propound the efforts of understanding and explaining existence by this framework.

**Keywords:** Ikhwan al-Safâ, ratio, proportion, harmony, teleology, Islamic philosophy.

Makale gönderim tarihi: 12.03.2018, kabul tarihi: 11.04.2018.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi A. B. D.  
bbozkurt21@gmail.com

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/1 yıl: 9 cilt: IX sayı: 19

## Giriş

Sayıardan harflere, fizikten metafiziğe, dinden sihir ve büyüye kadar çok geniş bir birikimi *Resâil*'e kaydeden, İslam dünyasının -belki de düşünce tarihinin ilk- sistematik ansiklopedist felsefe topluluğu olan İhvân-1 Safâ için oran ve uyum, varlığı anlama ve anlamlandırmada anahtar bir role sahiptir. İhvân-1 Safâ, antik Yunan mirası -özellikle Pythagorasçılar ve Yeni-Pythagorasçılar- başta olmak üzere farklı medeniyetlerin birikimini İslam'ın getirdikleriyle yoğurarak, eklektik yaklaşımlarını, diğer konularda olduğu gibi, uyum konusunda da başarılı bir şekilde göstermişlerdir. Bu noktada onlar uyumu çoğunlukla Allah'ın varlıklara yerleştirmiş olduğu gaye, nizam ve hikmet çerçevesinde teleolojik bir bağlamda önümüze koymuşlardır. Uyum konusu, özellikle oran, orantı ve müzikteki harmoniyle kavramsal çerçevesini bulurken, bu çerçeve evrendeki her varlıkta bir düzen, intizam, gaye, hikmet ve kısacası bir tür teleolojik bağlamla karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle İhvân-1 Safâda ontolojik uyumun teleolojik bağlamla ele alınması ve ortaya konması kanaatimizce ilmi bir gerekliliktir. Bu çalışmanın amacı da bu konuyu İhvân'ın *Resâil*'inden örneklerle açıklamak, ortaya koymak ve ontolojik uyumun sürekli bir şekilde teleolojik bağlamla sunulduğunu göstermektir.

Özellikle *Resâil*'in Türkçeye kazandırılmasıyla ülkemizde İhvân-1 Safâ düşüncesi üzerine yapılan çalışmalarda önemli bir artış göze çarpmaktadır. Daha önce İhvân'da sayılar ve gizemi, evren-insan ilişkisi, müzik, eğitim vb. konular muhtelif çalışmalarda irdelendi. Ancak ontolojik uyum ve bunun teleolojik bağlamı İhvân'ın tüm düşüncesinin bir alt zemini olması hasebiyle ayrıntılarıyla ortaya konmadı. Bu çalışmamızda bu eksikliği gidermeye matuf olarak önce İhvân-1 Safâda uyum konusuyla ilgili temel kavramlar olan oran ve orantıyı, oran ilminin önemini, gayesini ve faydalarını uyum konusuyla bağlantılı olarak ele alacağız. Ortaya çıkan uyum çerçevesiyle birlikte sayılar, harfler, müzik, ayüstü ve ayaltı evrendeki varlıklarda karşımıza çıkan uyum ve oran-orantıyı İhvân'ın açıklamalarıyla gözler

önüne sermeye ve tartışmaya girişeceğiz. Elbette bu çalışma büyük ölçüde uyum ve onun teleolojik bağlamının varlığına ve niteliğine dair bir durum tespiti ile bu ilişkinin boyutunu betimleme ve irdeleme üzerine yoğunlaşmaktadır.

### 1. İhvân-ı Safâda Ontolojik Uyumun Altyapısı: Oran, Orantı ve Uyum

İhvân-ı Safâda “oran” (nisbe), “orantı” (tenâsüb) ve temelini bu iki kavramın oluşturduğu uyum konusu merkezi bir noktayı teşkil etmektedir. Ancak sistemlerinin bir gereği olarak bütün bunların en nihayetinde ve büyük ölçüde sayılar arasındaki ilişkilere göre şekillendiğini söylemek gerekir. Çünkü İhvân’a göre mevcutların ilkeleri sayılardır ve varlıklar sayıların tabiatına göre bulunmaktadır. İhvân’ın bu konuda Pythagorasçı çizgide olduğu açıkça söylenebilir ve onlar Pythagoras’ın fikirlerine sıklıkla atıflarda bulunurlar.<sup>1</sup>

İhvân-ı Safâ’ya göre “oran” (nisbe), iki miktardan birinin diğerine göre ölçüsüdür. Nitekim iki sayıdan biri diğerine oranlandığında bu iki sayı ya eşit ya da farklı olmak durumundadır. Eşit olurlarsa bu iki sayıdan birinin diğerine oranına “eşitlik oranı” (nisbetü’t-tesâvî) denir. Farklı olurlarsa iki sayıdan birinin daha büyük, diğerinin daha küçük olması gerekir. Küçük olan büyük sayıya isnat edilirse buna “daha küçük farklılık” (el-ihtilâfu’l-asğar) denir. Bu farklılık yarım, üçte bir, dörtte bir, beşte bir, altıda bir, yedide bir, sekizde bir, dokuzda bir ve onda bir olarak bilinen dokuz lafızdan birisiyle veya bu lafızlardan türetilen terkiplerle açıklanır. Bunlara altıda birin yarısı, beşte birin üçte biri ve buna uygun yapılarla söylenenlerin benzerleri de ilave edilir. “Altı”nın altmışa ve diğer sayılara oranı bu türden bir orandır.<sup>2</sup> Büyük sayının küçüğe oranlanmasına gelince ise buna “daha büyük farklılık” (el-ihtilâfu’l-a’zam) denir. İhvân’a göre bu oranın benzerleriyle ilgili araştırma yapmak felsefecilerin işidir. Bu oran beş çeşit olup beş lafızla ifade edilir. Bunların birincisi “katın oranı” (nisbetu’n-dîf) olup doğal dizide ikiden başlayan ve ulaştığı noktaya kadar ulaşan diğer sayıların, “bir”e oranla ulaştıkları oranın benzeridir. Örneğin, iki birin katıdır, üç birin üç katı, dört dört katı, beş de beş katıdır. Diğer sayılar da ulaştığı noktaya dek bu kıyasa tabidir.<sup>3</sup> İkincisi “artık ben-

- 1 İhvân-ı Safâ, “Akli Nefsanilerin/Nefis ve Akla Dair Olan Şeylerin Birinci İhvân-ı Safâ Risaleleri’nin Otuz İkinci Risalesi: Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkeleri Hakkında”, Çev. Murat Demirkol, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3: 147-149; İhvân-ı Safâ, “Akli Nefsanilerin/Nefis ve Akla Dair Olan Şeylerin İkinci İhvân-ı Safâ Risaleleri’nin Otuz Üçüncü- Risalesi: İhvân-ı Safâ’ya Göre Akli İlkeler Hakkında”, Çev. Murat Demirkol, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014): 3: 163-169. Benzer ifadeler için bkz. İhvân-ı Safâ, “Matematik İle İlgili Risaleler Hakkında”, Çev. Muhammet Fatih Kılıç, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 5: 21-23. Bu çalışmada kaynak gösterilen risaleler ilk geçtiği yerde uzun adıyla sonraki yerlerde en kısa ve uygun adıyla geçecektir.
- 2 İhvân-ı Safâ, “Matematik Kısımının Altıncı Risalesi: Ahlakın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran”, Çev. Ali Avcu, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1: 163; Krş. İhvân-ı Safâ, “er-Risâletu’s-sâdise mine’l-kusmî’r-riyâdi fi’n-nisbeti’l-adediyyeti ve’l-hendesiyeti fi tehzîbi’n-nefsi ve islâhi’l-ahlâki”, *Resâilü İhvânî’s-Safâ ve Hullâni’l-Vefâ* (Beirut: Dâru Sadr-Dâru Beyrut, 1957): 1: 242.
- 3 İhvân-ı Safâ, “Ahlakın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran”, 163; Krş. İhvân-ı Safâ,

zerin oranının parça olması” (nisbetü'l-misli'z-zâidi cüz'un<sup>4</sup>) olup doğal dizide düzenlenmiş ikiden başlayan diğer sayıların her birinin dengine oranının benzeridir. Üçün ikiye, dördün üçe, beşin dörde ve altının beşe oranı buna örnektir.<sup>5</sup> Üçüncüsü “benzer ve artığın oranının parça olması”dır (nisbetü'l-misli ve'z-zâidi cüz'un) ve bu oran, doğal dizide düzenlenmiş üçten başlayan diğer sayılara, çift değil de tek dizide düzenlenmiş beşten başlayan diğer sayıların oranlandığındaki/nisbet edildiğindeki oranın benzeridir. Örneğin beşin üçe, yedinin dörde, dokuzun beşe, on birin altıya, on üçün yediye oranı böyle bir orandır. Dördüncüsü “kat ve artığın oranının parça olması” (nisbetü'd-dî'fi ve'z-zâidi cüz'un) olup doğal dizide düzenlenmiş ikiden başlayan diğer sayılara çift değil de tek dizide beşten başlayan diğer sayıların oranlandığındaki benzeridir. Beşin ikiye, yedinin üçe, dokuzun dörde, on birin beşe oranı böyle bir orandır. Beşincisi “kat ve artığın oranının parçalar olması”dır (nisbetü'd-dî'fi ve'z-zâidi cüz'un) ki bu oran, doğal dizide üçten başlayan diğer sayılara sekizden başlayan diğer sayıların üç arttırarak oranlandığındaki benzeridir. Sekizin üçe, on birin dörde, on dördün beşe, on yedinin altıya oranı buna örnektir. İhvân'a göre her farklı iki sayıdan büyük olanın küçük olana oranlandığında bu beş oranın dışında olamayacağını söylemek mümkündür.<sup>6</sup>

*Resâil*'de oranın; nicelik, nitelik ve her ikisi birlikte olma yönünden üç çeşidi vardır. Nicelik yönünden olan orana “sayısal oran” (nisbetu adediyye), nitelik yönünden olana “geometrik oran” (en-nisbetu'l-hendesiyye), ikisi birlikte olana ise “birleşik ve müziksel oran” (nisbetü te'lifiyye ve musikiyye) denir. Sayısal oran, eşitlik açısından birbirinden ayrı olan iki sayı arasındaki farktır. Bunun örneği birden ona kadarki sayılar olup bu sayılarda her iki sayının arasındaki fark birer birerdir. İkişerli şekilde devam eden sayılarda her iki sayının arasındaki fark ise ikişer ikişerdir. Bir, üç, beş şeklinde devam eden sayılarda da her iki sayı arasındaki fark ikişer ikişerdir. Bu kıyas üzerine diğer sayısal oranlar inşa edilmektedir. Bu noktada iki sayı arasındaki farkın eşit olmasına itibar edilir. Hangi sayı olursa olsun iki sayıdan her birinin yarısı alındığında bunların toplamının iki sayının ortasındaki sayıyı vermesi bu oranın özelliğidir. Buna üç ve dört arasındaki farkın bir olması örnek verilebilir. Nitekim üçün yarısı alındığında bu sayı bir buçuktur. Dördün yarısı ise ikidir. Bu ikisinin toplamı üç buçuk eder. Üç buçuk üçten yarım büyüktür, dörtten de yarım küçüktür. Diğer sayılar için de aynı kıyas söz konu-

<sup>4</sup> “er-Risâletu's-sâdise mine'l-kısmi'r-riyadî fi'n-nisbeti'l-adediyyeti ve'l-hendesiyyeti fi tehzibi'n-nefsi ve islâr hi'l-ahlâki”, 242-243.

<sup>4</sup> Cüz' kelimesi bir sayıyı bölebilen sayı için kullanılmaktadır. Bkz. İhvân-ı Safâ, “Ahlâkın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran”, 164, 2. Dipnot; Krş. İhvân-ı Safâ, “er-Risâletu's-sâdise mine'l-kısmi'r-riyadî fi'n-nisbeti'l-adediyyeti ve'l-hendesiyyeti fi tehzibi'n-nefsi ve islâhi'l-ahlâki”, 243.

<sup>5</sup> İhvân-ı Safâ, “Ahlâkın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran”, 163-164.

<sup>6</sup> İhvân-ı Safâ, “Ahlâkın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran”, 164; Krş. İhvân-ı Safâ, “er-Risâletu's-sâdise mine'l-kısmi'r-riyadî fi'n-nisbeti'l-adediyyeti ve'l-hendesiyyeti fi tehzibi'n-nefsi ve islâr hi'l-ahlâki”, 243.

sudur.<sup>7</sup> Geometrik oran ise farklı iki sayıdan birinin diğer sayıya göre ölçüsüdür. Buna örnek olarak dört, altı, dokuz sayıları arasındaki geometrik oran verilebilir. Nitekim dördün altıya oranı altının dokuz oranı gibidir. Çünkü dört, altının üçte ikisi, altı da dokuzun üçte ikisidir. Bunun tersi için de aynı durum söz konusudur. Dokuzun altıya oranı altının dörde oranı gibidir. Çünkü dokuz, altının ve yarısının benzeridir. Altı da dördün ve yarısının benzeridir. Sekiz, on iki, on sekiz ve yirmi yedi de bunun gibidir. Bunların hepsi geometrik bir oran içerisindedir. Çünkü sekiz, on ikinin üçte ikisidir; on iki, on sekizin üçte ikisidir. Buna benzer şekilde diğer geometrik oranlar da bu şekilde devam etmektedir.<sup>8</sup> İhvân'a göre bu oran bitişik ve ayrı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bitişik ve ayrı oranda ortaya konulan nispetler ise sayısal ve geometrik açıdan birleştirilmiş ve bu ikisinden oluşturulmuştur. Bu orandan nağme ve müzik makamları meydana getirilir.<sup>9</sup>

İhvân'da "orantı" (tenâsüb) kavramının izahı da kayda değer bir öneme sahiptir. Evvela onlara göre "orantı", sayıların ölçülerinin birbirleriyle ittifak etmesidir. Orantı, iki sayı arasında olmayıp en az üç sayıdan oluşmaktadır. Birincinin ikincisine ölçüsü, ikincisinin üçüncüsüne ölçüsü gibi olmaktadır. Bu durum orantılı her üç sayının tersi için de söz konusudur. Nitekim birincinin üçüncüyle çarpılması ikincinin kendisi ile çarpılması gibidir. Örneğin 4, 6 ve 9 orantılı üç sayıdır. Bu orantının iki kenarının bilinip, ortasının bilinmediğini düşündüğümüzde -iki kenarla birinci ve üçüncü kastedilmektedir- iki kenardan birisi diğeri ile çarpılıp çıkan sayının karekökü alındığında çıkan sayı bilinmeyen orta sayıyı vermektedir. Şayet iki kenardan bir tanesi ve orta sayı bilirse bilinmeyen kenarı bulmak için orta sayı aynı şekilde çarpılır, çıkan sayı bilinen kenar sayısına bölünür. Bölme sonucunda çıkan sayı bilinmeyen kenar sayısıdır. Orantılı sayılar dört tane olduğunda ise bunların oranı iki çeşittir. Birincisi "sıralı oran" (nisbetü't-tevâli), ikincisi ise "sırasız oran"dır (nisbetü'l-ğayri't-tevâli). Oranına göre sıralı orantılı sayılar dört tane olduğunda birincinin ikinciye ölçüsü ikincinin üçüncüye ölçüsü gibidir. İkincinin üçüncüye ölçüsü ise üçüncünün dördüncüye ölçüsü gibidir. Bunun örneği "be, dal, ha, ye, vav"dır. Bunların sırasız orantılı sayı oldukları düşünüldüğünde ise birincinin ikinciye ölçüsü üçüncünün dördüncüye ölçüsü gibidir. İkincinin üçüncüye ölçüsü ise üçüncünün dördüncüye ölçüsü gibi değildir. Bunun örneği ise "ha, vav, cim, ye, vav"dır.<sup>10</sup>

İhvân'ın orana dair açıklamaları "oran değiştirme", "oran düzenleme", "oran

7 İhvân-ı Safâ, "Ahlakın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran", 165; Krş. İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-sâdisse mine'l-kısmî'r-riyadî fi'n-nisbeti'l-adediyyeti ve'l-hendesiyyeti fi tehzîbi'n-nefsi ve islâr hi'l-ahlâki", 245.

8 İhvân-ı Safâ, "Ahlakın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran", 165.

9 İhvân-ı Safâ, "Ahlakın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran", 165-167.

10 İhvân-ı Safâ, "Ahlakın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran", 167; Krş. İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-sâdisse mine'l-kısmî'r-riyadî fi'n-nisbeti'l-adediyyeti ve'l-hendesiyyeti fi tehzîbi'n-nefsi ve islâr hi'l-ahlâki", 249-250.

arttırma” ve “oran azaltma” gibi ayırmalara ve kavramlara kadar uzanmaktadır.<sup>11</sup> Bunların geniş açıklamalarına girmeden İhvân’da oran ilminin önemi, amacı ve faydasına da dikkat çekmek gerekmektedir. Zira oran, orantı ve harmoniyle şekillenecek olan uyumun ontolojik alanda teleolojik bir bağlamla kullanılmış olmasında bu konu önem arz etmektedir. Bu doğrultuda hemen şunu ifade edelim ki İhvân’da oran bir ilimdir ve bu ilmin önemi, insanı doğru yola götürmesinden kaynaklanır. Onlara göre eğer oran ilmi olmasaydı iş ve meslekler sağlıklı bir şekilde olmaz, varlıklardan herhangi birisi en üstün halde bulunmazdı. Hikmet sahipleri, hikmetlerinin derlemelerinden ortaya koydukları şeylerin hepsini bu asıl üzerine kurmuş, sağlamlaştırmış ve bu ilmin diğer ilimlere üstün olduğuna hükmetmişlerdir. Çünkü diğer ilimlerin hepsi bu ilmin üzerine bina edilmeye muhtaçtır.<sup>12</sup> İhvân’a göre bu ilim, en büyük zenginlik ve iftihar kaynağı izzet olan ince bir sır, derin bir bilgi ve zarif bir eğitimidir. Bu bilgiye vakıf olan kişi önemli işlere de vakıf olmuş demektir. Ayrıca bu ilim, filozofların ve değerli âlimlerin sanatıdır. Onlar bu sanat aracılığıyla dünyada geçimlerini kolaylaştırmış, onun sayesinde alçaklıktan kurtulmuş ve nefislerini dünyevi şeylerden uzak tutmuşlardır.<sup>13</sup> Her şeyden öte bu ilim, Allah’ın ilk insan Hz. Âdem’e öğrettikleri içerisinde yer almaktadır.<sup>14</sup>

İhvân’a göre sayısal, geometrik ve müzikle ilgili oranlar, bunların türlerinin miktarı ve diziliş şekli konusunun açıklanmasıyla elde edilmek istenen amaç, insanların nefislerini ilimlerin sırlarına, hakikatlerine, hükmün iç yüzüne ve manalarına iletmektir. Ayrıca güçleri farklı farklı olan varlıkların, suretleri değişik ve tabiatları birbirine zıt olan fiillerin orantısızlık ve istikametsizlik üzerinde toplandıklarında sarsıldıklarını, birbirlerinden uzaklaştıklarını, bu halleri düzelmediğinde yok olup gittiklerini ve ölçü içerisinde bulunmadıklarını onlara kavratmaktadır. Buna karşılık varlıkların yerli yerinde, bir ölçü içerisinde bulunduğu bilinmesi sayesinde ise varlıkların halleri iyileşmekte ve fertleri kalıcı olmaktadır.<sup>15</sup>

İhvân’a göre oran ilminin faydaları vardır ve bunlardan biri, oranları bilmek suretiyle bilinmeyenlerden bir kısmının bilgisine sahip olmaktır. Değer verilen şeylerle onlara verilmiş fiyatlar arasında ortaya çıkan orantı da bu faydalar arasındadır. Çünkü her şey ölçü, tartı, miktar ve sayı bakımından ölçüsünce takdir edilmekte ve sonra onun için bir fiyat belirlenmektedir. Bu takdir edilen şeyle ona verilmiş fiyatı arasında iki oran vardır. Bunlardan biri “eşit” diğeri ise “zıt”tır. Örneğin “On tanesi altı liradır.” gibi bir fiyat belirlenir. Burada “on” takdir edilen şeydir, “altı” ise ona verilen fiyattır. Bu ikisi arasında eşit ve zıt olmak üzere iki oran

11 İhvân-ı Safâ, “Ahlâkın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran”, 167-168.

12 İhvân-ı Safâ, “Ahlâkın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran”, 171.

13 İhvân-ı Safâ, “Matematik İle İlgili Risaleler Hakkında”, 64.

14 İhvân-ı Safâ, “Tabii-Cismani Şeylerin On Yedinci -İhvân-ı Safâ Risaleleri’nin Otuz Birinci- Risalesi: Dillerin, Yazı Şekillerinin ve İbarelerin Farklı Olmasının Sebeplerine Dair”, Çev. Ali Avcu, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3: 119-120.

15 İhvân-ı Safâ, “Matematik İle İlgili Risaleler Hakkında”, 64.



vardır. Çünkü “altı”, onun yarısı artı bir bölü onudur. Bunun zıttı ise “on”dur. O,  $6+2/3$ 'ün benzeridir. İşte bu ve buna benzer örnekler sayının oranı ilminin muhteşem bir ilim olduğunu göstermektedir.<sup>16</sup>

İhvân'a göre oran ilminin insanın dikkatini çeken ilginç bazı yönleri de vardır. Özellikle bazı faydalar elde etmede ve bazı faydalardan uzaklaşmada karşılaşılan durumlar bu ilginç yönleri ortaya koymaktadır. İhvân bu bağlamda el terazisini örnek vererek açıklamalarına başlar ve bu terazinin sütununun iki başından birisinin uzun ve asma kancasından uzak olduğunu, diğerinin ise kısa ve ondan daha yakın olduğunu belirtir. Uzun başına az bir ağırlık, kısa başına ise daha fazla bir ağırlık asıldığında az ağırlığın çok ağırlığa oranının, asma kancasından kısa başın uzaklığının uzun başın uzaklığına oranı gibi olduğunda eşit ve aynı ölçüde olduğunu ifade eder. İhvân benzer oran ve orantı ilişkilerini insanların kendisiyle gölgeleri arasında ortaya çıkan orantı ile cisimlerin sudaki ağırlıkları ile kütleleri arasındaki oranlar üzerinden de izah eder ve ayrıntılandırır.<sup>17</sup> Bunlara ek olarak İhvân'a göre oran ilmi konusunda soyut geometrinin de ayrı bir yeri ve önemi bulunmaktadır. Zira soyut geometri sayı ve şekillerin özelliklerinin, göksel varlıkların ve müzik seslerinin dinleyiciler üzerinde nasıl etkili olduğunu anlamaya yardımcı olmaktadır.<sup>18</sup>

Görülmektedir ki, evvela oran ve orantı kavramları sayılar arasındaki ilişkileri ifade eden kavram çiftleridirler. Sayılar arasındaki ilişkiler rastlantısal olmayıp belli ölçü, hesap ve kurallara göre olmaktadır. İhvân'da oran bunların ötesinde bir ilim olarak da kabul edilmekte ve belli bir amaca sahip olup gerek teorik gerekse de pratik olmak üzere birçok faydayı ihtiva etmektedir. Bir bütün olarak değerlendirilecek olursak oran (nisbet) ve orantı (tenâsüb) kelimeleri Arapça ifade ettikleri anlamlar da dâhil olmak üzere İhvân'da bir tür uyumu, intizamı ve harmoniyi ifade etmektedir. Bu uyum sadece belli bir yüzdelikle olan uyumdan ibaret olmayıp sayısal olarak kanıtlanabilen bir mahiyet arz etmek suretiyle niceliksel olarak ölçülebilmekte ve kanıtlanabilmektedir. Dolayısıyla burada ifade edilen uyum, “kırmızı bir hırka siyah bir pantolonla uyumlu olur” cümlesinde belirtilen uyumun oldukça ilerisindeki bir manaya işaret etmektedir. Bu açıdan uyum, sayılar arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerin düzen ve maksadını ifade etmekle birlikte, İhvân sisteminde, temelinde sayıların bulunduğu varlık alanında da benzer bir kıyasla niteliksel bir durum arz etmektedir. İhvân için uyum başka bir açıdan, harmoni veya müzikle ifadesini bulur ki bu konu özel bir başlıkta ayrıca ele alınacaktır. Oran, orantı ve harmoni kavramlarıyla çerçevesi belirlenen uyum aynı zamanda İhvân'da varlığın teleolojik yönünün ortaya çıkarılması ve anlaşılması için de bilinmesi ve görülme-

16 İhvân-ı Safâ, “Ahlakın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran”, 170-171.

17 İhvân-ı Safâ, “Ahlakın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran”, 170.

18 İhvân-ı Safâ, “Matematik Kısımının İkinci Risalesi: Hendesede Geometri ve Mahiyeti”, Çev. Ömer Bozkurt, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1: 79.

si gereken bir husustur. Zira oran ilmi özellikle varlıkların, hükümlerin, ilimlerin vs. surlarına vakıf olmak, onları anlamak, amaçlarını ve hikmetlerini bilmek gibi teleolojik boyutun çeşitli yönlerini görmemize yardım eder. Böylece oran ilminin önemi, amacı ve faydası ontolojik uyumu ve onun teleolojik bağlamını anlamada esaslı bir temel olmaktadır. Bu bakımdan İhvân'da varlık alanındaki uyumu (ontolojik uyum) ortaya koyarken bu uyumdaki gaye ve amacı (teleolojik bağlam) göz ardı etmemek gerekmektedir. Şimdi İhvân'da sayısal bir temelle şekillenen oran, orantı ve bunun sonucu olan uyumun, yine temelinde sayıların bulunduğu varlık alanında nasıl gösterildiğini ve bunun teleolojik bağlamla nasıl sunulduğunu örneklerle ortaya koyabiliriz.

## 2. İhvân-1 Safâ'da Ontolojik Uyum-Teleolojik Bağlam

### 2.1. Sayılarda Ontolojik Uyum-Teleolojik Bağlam

*Resâilu İhvâni's-Safâ*'da, sayılar arasındaki oran ve uyum konusu, ilk ve önde gelen bir husustur. Bunun sebebi İhvân'ın sayı ilmine verdiği önemdir. Çünkü İhvân, Pythagorasçı filozofların sayının varlıkların suretleriyle uyuştüğünü, bu konunun nefsin teyit ettiği ilk bilinen ve tevhide giden yol olduğunu söylediklerini, bundan dolayı bu ilmi bütün ilimlerden önce ele aldıklarını belirtmektedirler. İlaveten İhvân, Pythagorasçı filozofların varlıkların sayıların tabiatına göre olduğu düşüncesinin kendi topluluklarını oluşturan kardeşlerinin görüşü olduğunu, bu fikrin eşyayı yerli yerine koymada ve ilahi düzene göre hakkıyla sıralamada onların düşüncesine uygun düştüğünü ifade etmektedir.<sup>19</sup>

İhvân, sayıları varlığın temelinde yerleştirmiş, her şeyi sayılarla izah etmeye çalışmıştır. Onların aritmetik ve geometriye dair aktardıkları bilgiler yüzeysel olmakla birlikte felsefe ile ilgilenenler için önemli bir hazırlık niteliğindedir ve onların amaçları da budur. Bakıldığında İhvân'ın aritmetik ve geometri anlatımları, bilimsel olmaktan ziyade felsefi, teolojik ve teleolojik karakterdedir. Onlar aritmetik ve geometrik unsurları, kanıtlama kaygısına girmekten çok, varlıklarla ilişkilendirerek, sembolik ve mistik bir takım yönlerine vurgu yaparak ele almışlardır. İhvân, aritmetik ve geometri arasında da ilişkiler kurmuş fakat asıl olanı aritmetikte yani sayılarda bulmuştur. Aritmetik ve geometriden yola çıkarak varlıkları ve varoluşu anlamaya çalışan İhvân, Tanrı'yı da sayılarla anlama ve anlatma girişiminde bulunmuştur. İhvân'ın felsefi ilimlere matematikle, matematiğe de sayılarla başla-

19 İhvân-1 Safâ, "İhvân-1 Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında", 163; İhvân-1 Safâ, "Matematik İle İlgili Risaleler Hakkında", 21, 22, 59; İhvân-1 Safâ, "Matematik Kısımının Birinci Risalesi: Sayılar Hakkında", Çev. Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-1 Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1. 49. Bunlara ilaveten İhvân-1 Safâ, öğrencilerin sayıların özelliklerini inceleyerek kendilerini eğittiğini ifade etmektedir. Bkz. İhvân-1 Safâ, "Matematik Kısımının Üçüncü Risalesi: Astronomi-Astroloji Astronomi Yani Astroloji ve Kürelerin (Gökcisimlerinin) Oluşumu Hakkındadır", Çev. Elmin Aliyev, *İhvân-1 Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1: 100. İhvân-1 Safâda sayılar konusundaki Pythagorasçı etkiler için ayrıca bkz. Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safâ)* (Edinburg: Edinburg University Press, 1991), 9-10.

masının iki amacından birincisi pedagojik olup zihni karmaşık ve soyut konulara veya metafizik meselelere hazır hale getirmek; ikincisi ise insanın nefis bilgisini elde etmesini sağlamaktır. Nefs bilgisi Tanrı'nın bilgisini, Tanrı'nın bilgisi de varlığın bilgisini kazandıracığından teolojik ve teleolojik kaygı İhvân için büyük bir önem arz etmektedir. Böylece İhvân sayılar sayesinde evrende var olan ahengi açığa çıkarmak ve çokluğu Birliğe bağlama imkânı da bulmuş olmaktadır.<sup>20</sup>

İhvân-ı Safâ sayıların gizemi, hikmeti ve var olanlar ile aralarındaki oran konusunda fikirlerine sık sık başvurduğu Pythagorasçı filozofların varlıklar ile sayıların özelliği ve tabiatı arasında bir uyumun var olduğu şeklindeki görüşlerine ilişkin bir farkındalık yaratma amacıyla söz konusu hikmetin bazı yönlerini şu şekilde zikretmektedir:

“Şöyle ki bu filozoflar sayıların tabiatını incelediklerinde bunlardan her birinin diğerlerinde bulunmayan bir özelliğe sahip olduğunu fark ettiler. Sonra mevcudatın halleri üzerine derin düşüncelere daldılar ve onlardan her bir türün ne az ne de çok, özel/belirli bir sayıyla sınırlandığını gördüler. Sonra varlığın tabiatı ile sayının özelliğini araştırdılar ve aralarında mutabakat olduğunu (gördüler). Böylece onlar için Tanrısal hikmetin mükemmelliği ortaya çıkmış oldu. Bundan dolayı da şöyle dediler: Mevcudat, sayıların özelliği ve tabiatı uyarıncadır. Sayının tabiatını, türlerini ve de bu türlerin özelliklerini bilen bir kimse için hikmetin mükemmelliği ve mevcudatın belirli sayılar üzerine var olduğu ortaya çıkacaktır. Gezegenlerin 7 adet olması ilk kâmil sayıya, kürelerin 9 adet olması ilk kesirli sayıya, burçların 12 adet olması ilk fazla sayıya, Ay konaklarının 28 adet olması da tam sayıya mutabıktır. Nitekim 7 sayısı 3 ile 4'ün toplamından, 12 sayısı 3 ile 4'ün çarpımından, 28 sayısı ise 7 ile 4'ün çarpımından ortaya çıkar. Hikmetin gereği olarak [*mevcudat: Var olan şeyler, mahlûklar, mükevvenat*] bu sayılarla sınırlıdır; 7, 12 ve 9 sayısının toplamının 28 yapması da çoğalan (fâzıl) mevcudatın çoğalan sayılara mutabık olması içindir.”<sup>21</sup>

İhvân'a göre bütün bu hususlar büyük bir hikmeti içermektedir ve insan aklı bunu en ince noktasına kadar bilememektedir.<sup>22</sup> Zira Allah, varlıkları var ettiğinde ve mahlûkları yarattığında tıpkı birden gelen sayıların sıraları gibi var olanların kendisinin birliğine, sıra ve düzenlerinin ise yaratmadaki hikmetinin sağlamlığına

20 Ömer Bozkurt, “İhvân-ı Safâda Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri”, *Kaygı*, sy.18 (2012): 151; Bayram Ali Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri -İhvân-ı Safâ Modeli-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 51 ,(2008; Mustafa Eren, “İhvân-ı Safâ'nın Sanat Ontolojisi”, *Bilgi*, sy.81 (2017): 16; Metin Koçhan-Muhammet Fatih Kılıç, “Matematik, İhvân-ı Safâ Felsefesinin Dayandığı Aksiyomatik Zemin Midir?”, *Artuklu Akademi* (2017/4): 78-82.

21 İhvân-ı Safâ, “Astronomi-Astroloji Astronomi Yani Astroloji ve Kürelerin (Gökcisimlerinin) Oluşumu Hakm kındadır”, 100. Krş. İhvân-ı Safâ, “er-Risâletü's-sâlise mine'l-kısmi'r-riyâdi el-mevsumetu bi'l-asturunumiya fi ilmi'n-nucûmi ve terkibi'l-eflâki”, *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* (Beyrut: Dâru Sadr-Dâru Beyrut, 1957), 1: 140-141.

22 İhvân-ı Safâ, “Astronomi-Astroloji Astronomi Yani Astroloji ve Kürelerin (Gökcisimlerinin) Oluşumu Hakm kındadır”, 100.

delelet etmesi için onları varlıkta düzen ve sıraya sokmuştur. Aynı şekilde bu durum onların yaratıcıları ve var edicilerine olan nispetlerinin, sayıların ikiden önce gelen ve onların aslı, ilkesi ve kaynağı olan bire nispeti gibi olması nedeniyledir. Ayrıca İhvân'a göre varlıkların bu özel sayılara uygun olmasında, ince bir kavrayışa sahip olan insanlar için Allah'ın meleklerinin varlığına işaretler vardır. Allah onları âlemin korunması için yaratmış ve onları göklerinin sakinleri, feleklerinin yöneticileri, yıldızlarının yürütücüleri, yeryüzü bitkilerinin yetiştiricileri ve hayvanlarının koruyucuları kılmıştır. Onlar içinde Allah ve peygamberleri arasında elçilik yapanlar, vahiy getirenler vardır.<sup>23</sup>

İhvân, Pythagorasçılarının sayılar ve varlıklar arasında bir uyumun olduğu görüşünden hareket ederek varlıkların Allah'tan başlayarak sıralanmasının sayıların sıralanması gibi olduğu düşüncesine ulaşmıştır. Bu noktada yaratılışla sudûr teorisini bağdaştırmaya çalışan İhvân için sayıların varlık hiyerarşisinde karşılıkları bulunmaktadır.<sup>24</sup> Buna göre Allah, birin bütün sayılardan önce olması gibi varlıkların ilkidir. Birin sayıların kaynağı olması gibi Yaratıcı da varlıkların var edicisidir. İkinin sayıların ilki olması ve sayıların birden başlayarak sıralanması gibi akıl da Allah'ın var ettiği ve yarattığı ilk mevcuttur. Onun doğal ve kazanılmış olmak üzere iki türü vardır ve bu onun var olanlar içindeki derecesini göstermektedir. Üçün ikiden sonra gelmesi gibi nefis de varlık sıralamasında akıldan sonra gelir. Nefsin de bitkisel, hayvani ve nâtik olmak üzere üç türü bulunmaktadır. Daha sonra üçten sonra dördün gelmesi gibi madde/heyula gelmektedir. Maddenin de mevcutlardaki mertebesine delelet etmesi için dört çeşit olduğu söylenmektedir. Bunlar; üretimin maddesi, tabiatın maddesi, bütünü maddesi ve ilk maddedir. Dörtten sonra beşin gelmesi gibi maddeden sonra tabiat gelir. Bundan dolayı tabiat beş tane olup, birisi feleğin tabiatı, diğer dördü ise feleğin altındadır. Beşten sonra altının gelmesi gibi tabiatın sonra cisim sıralanır. Bu sebeple cismin altı yönü vardır. Altıdan sonra yedinin gelmesi gibi cisimden sonra felek sıralanır. Bu yüzden feleğin durumu varlıklar içindeki mertebesine göre yedi yönetici yıldız üzerinde cereyan eder. Yediden sonra sekizin gelmesi gibi feleğin içinde unsurlar sıralanır. Bundan dolayı onların sekiz karışımına sahip olduğu söylenir. Bunlardan toprak soğuk ve kurudur, su soğuk ve yaştır, hava sıcak ve yaştır, ateş ise sıcak ve kurudur. Dokuz sayısının birler basamağının son rakamı olması gibi hepsinin sonuncusu olan ve dokuz türden oluşan üç cinsli doğanlar (müvellêdât) gelir. Onlar anneler konumundaki dört unsurdan doğmuş olanlardır. Bunlar madenler, bitki-

23 İhvân-ı Safâ, "İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında", 168 ,164; İhvân-ı Safâ, "Akli Nefsanilerin/Nefis ve Akla Dair Olan Şeylerin Dokuzuncu -İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Kırkıncı- Risalesi: Nedenler ve Nedenliler Dair", Çev. Ali Durusoy, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3: 286, 306.

24 Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri -İhvân-ı Safâ Modeli-*, 76; Şahin Filiz, İlk İslam Hümanistleri -İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi- (Konya: Onbir Eylül Yayınları, 2002), 91-94; Bozkurt, "İhvân-ı Safâda Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri", 151; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Bilim*, Çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 75-77.

ler ve hayvanlardır. Madenler; kara boya ve göz taşı gibi erimeyen ve yanmayan topraklı şeyler; altın, gümüş ve bakır gibi eriyen fakat yanmayan taşlar; kibrit ve zift gibi eriyen ve yanan sıvı şeyler olmak üzere üç çeşittir. Hayvanlar da bazıları doğuran ve dünyaya getiren; bazıları yumurtlayan ve kuluçkaya yatan; bazıları da kokuşmuş şeylerin içinde meydana gelen olmak üzere üç çeşittir. Bitkiler de üç çeşittir. Bunlar ağaçlar gibi dikilenler, tohumlar gibi ekilenler ve otlar ve çayırlar gibibitenlerdir.<sup>25</sup>

Uyum, gaye ve hikmetin en açık örneklerini ifade eden bu açıklamaların ardından İhvân-ı Safâ varlıkları birin dışında diğer sayılara göre bir gruplamaya tabi tutmakta ve bu doğrultuda öncelikle iki sayısını ele almaktadır. Buna göre bütün mevcutlar, ne az ne çok olup sadece iki çeşittir. Bunlar tümeller ve tikellerdir. Tümeller, düzenleri korunmuş ve biraz önce sözü edilen dokuz mertebedir. Tikeller ise bu tümellerin kapsamına giren varlıklardır.<sup>26</sup> Varlıkların ikili ve çift olan bir özelliğe sahip olması onları yaratan Allah'ın hakikatte her açıdan ve bütün manalar itibarıyla bir olmasıyla açıklanabilecek bir durumdur. Çünkü yaratan bir olunca yaratılanın bir olması mümkün değildir ve varlıklar içlerinde bir ikilik barındırmaktadırlar. Bu yüzden Allah ikili ve çift şeyler var etmiş, yaratmış ve bu durumu varlıkların kanunları ve olanların esasları kılmıştır. Filozof bilgeler bunlara madde ve suret adını vermişlerdir. Onlardan bazıları buna ışık ve karanlık, cevher ve araz, iyilik ve kötülük, ispat ve nefiy, icab/olumlama ve selb/olumsuzlama, ruhani ve cismani, levh ve kalem, feyiz ve akıl, sevgi ve üstünlük, hareket ve durgunluk, varlık ve yokluk, nefis ve ruh, oluş ve bozuluş, dünya ve ahiret, neden ve nedeni, mebde/başlangıç ve mead/son ve tutma ve yayma demişlerdir. Buna göre hareketli ve durgun, zahir ve batın, yüksek ve alçak, dışarı ve içeri, ince ve kalın, sıcak ve soğuk, yaş ve kuru, artan ve eksilen, donuk ve büyüyen, konuşan ve suskun, erkek ve dişi gibi her ikili çiftten çift veya zıt tabiatlı birçok şey var edilmektedir. Yine bu şekilde hayvan ve bitkilerden oluşan varlıkların hayat ve ölüm, uyku ve uyanıklık, hastalık ve sağlık, acı ve haz, yoksulluk ve refah, neşe ve keder, üzüntü ve sevinç, düzenlilik ve bozukluk, zarar ve fayda, hayır ve şer, mutluluk ve mutsuzluk,

25 İhvân-ı Safâ, "İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında", 165-166; İhvân-ı Safâ, "Matematik İle İlgili Risaleler Hakkında", 21-22, 26 "\*" işaretli dipnot; İhvân-ı Safâ, "Tabiat İle İlgili Risaleler Hakkında", Çevireni belli değil, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 5: 94, 145-146; İhvân-ı Safâ, "Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkeleri Hakkında", 150, 158-159. İhvân'ın sayılara dair bu yaklaşımlarına Enver Uysal'ın şu tespitlerini de ilave etmek gerekir: "İhvân salt Pythagorasçılık çizgisindeki bu yorumları kendi gayretleri doğrultusunda kullanırken hem düşünceye kendilerince yeni bir açı getirmekte, hem de tevhid anlayışına matematiksel bir bakış ilave etmektedir. Ancak sıfırın Müslümanlar tarafından icat edilip 873 yılından itibaren İslam dünyasında kullanıldığını, sayıların başlangıcı ve temeli olarak kabul edildiğini düşünürsek İhvân'ın da bu gelişmeden haberdar olması, "bir" sayısına bu nitelikleri yükleme (ve daha sonra Tanrı'nın niteliklerini buna benzetme) gayretinden kurtulmaları gerektiğini belirtmeliyiz. İhvân sıfır hakkındaki bu gelişmelere önem verseydi doğal olarak "bir" sayısı üzerinde bu kadar durmaz, Tanrı'nın varlığını ve birliğini bununla temellendirme yoluna gitmezdi. Ancak koyu bir Pythagorasçılık etkisi buna engel olmuştur." Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 81.

26 İhvân-ı Safâ, "İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında", 165-166.

geri kalma ve ilerleme gibi halleriyle ilgili durumlar var edilmektedir. Aynı şekilde emir ve nehiy, vaat ve tehdit, teşvik ve korkutma, itaat ve günah işleme, övme ve yerme, ceza ve sevap, helal ve haram, hadler ve hükümler, doğru ve yanlış, güzel ve çirkin, doğru söz ve yalan, hak ve batıl gibi kanun koyma ve şeriatla ilgili konuların hükümleri de var edilmektedir. Kısaca her ikili çiftle ilgili konular bu konulara göre varlık bulmaktadır.<sup>27</sup>

Üçlü varlıklara gelince bunlar, genel olarak ortası ve iki ucu olan her şeydir. Madde, suret ve bu ikisinden meydana gelen bileşik; cevherler, arazlar ve bunlardan meydana gelen bileşik; ruhani, cismani ve bu ikisinden oluşan bileşik; çizgiler, yüzeyler ve cisimlerden oluşan üç miktar; boy, en ve derinlikten oluşan üç boyut; geçmiş, şimdi ve gelecekte oluşan üç zaman; orta, ortanın altı ve ortanın üstü şeklinde üç hareket; tam, fazla ve eksik sayıdan oluşan üç sayı; mümkün, zorunlu ve imkansızdan oluşan üç unsur; evtâd, zevâil ve vetedi izleyenler şeklindeki ayırımlar; madenler, bitkiler ve hayvanlar şeklindeki üç oluşanlar üçlü varlıklar içerisinde yer alır.<sup>28</sup>

Dört sayısının üçü takip etmesi gibi Allah, dördü şeylerin varlıkta üçlüleri takip etmesini sağlamıştır. Ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört unsur; soğukluk, kuruluk, yaşlık ve sıcaklıktan oluşan dört tabiat; safra, seveda, kan ve balgamdan oluşan dört karışım; doğu rüzgârı, batı rüzgârı, kuzey rüzgârı ve güney rüzgârından oluşan dört rüzgâr; doğu, batı, kuzey ve güneyden oluşan dört yön; doğan, batan, dördüncü ve onuncudan oluşan dört kazık (evtad); ilkbahar, yaz, sonbahar ve kıştan oluşan dört zaman; ömrün çocukluk dönemi, gençlik dönemi, orta yaşlılık dönemi ve yaşlılık döneminden oluşan dört dönemi; birler, onlar, yüzler ve binlerden oluşan dört sayı mertebesi bunlardandır.<sup>29</sup>

Evrendeki beşli varlıklar, dönme ve doğrusal ilerleme özellikleri bulunan Satürn, Jüpiter, Mars, Venüs ve Merkür'den oluşan beş gezegendir. Güneş ve Ay'da dönme ve doğrusal ilerleme özellikleri yoktur. Beş doğal cisim, feleğin cismi ve onun dışında ateş, hava, toprak ve sudan oluşan dört unsurdur. Beş hayvan cinsi insan, kuş, seyahat eden, iki ayaklı ve dört ayaklı yürüyen ve karnı üzerinde hareket eden varlıklardır. Tam yaratılışlı hayvanlardaki bulunan beş duyu; işitme, görme, koklama, tatma ve dokunmadır. Bitkilerde bulunan beş parça; kök, damar, yaprak, çiçek ve meyvedir. Öklid'in kitabında zikredilen beş üstün şekil; dört üçgen yüzeyli olan ateş şekli, dörtgen yüzeyleri olan toprak şekli, sekiz üçgen şekli olan su şekli, on üçgen temeli olan hava şekli, on iki beşgen temeli olan felek şeklidir. Beş üstün müzik oranı; benzer ve parça, benzer ve parçalar, kat, kat ve parça, kat ve parçalar-

27 İhvân-ı Safâ, "İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında", 165-164.

28 İhvân-ı Safâ, "İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında", 166.

29 İhvân-ı Safâ, "İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında", 166. Dört sayısının İhvân'daki üstünlüğü konusunda ayrıca bkz. Netton, *Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safâ)*, 10-11.

dır. Ulu'l-azm peygamberler beş kararlılık ve direnç sahibi peygamberdir.<sup>30</sup> Bunların yanı sıra isimleri bütün dillerde sayı ile anılan beş gün bulunmaktadır. Şeriat hükümlerinin bir çoğunda beş vakit namaz, beş zekât, beş temizlik ve imanın beş şartına işaret vardır. İslam dini beş esas üzerine kurulmuştur. Nübüvvet ehlinin halkına mensup faziletli kimseler beş tanedir. Nübüvvet minberinin basamakları yine beştir. Haccın farzları, Mina ve Arafat'taki sayılı günler beş tanedir. Kur'an surelerinin başlarında kullanılan harfler beş tanedir. Bütün bu beşliler, her biri beş binden elli bine, beş yüz bine ve daha da fazlasına kadar olmakla birlikte beş melege delalet etmektedirler. İhvân-ı Safâ bu anlatılanlarla Pythagorasçı filozofların "Varlıklar sayının tabiatına göredir." sözünün anlamının açıklığa kavuştuğunu ifade etmektedir<sup>31</sup> ki işte sayılardaki düzen, intizam, uyum, gaye ve hikmet bu şekilde kendisini göstermektedir.

Benzer şekilde İhvân'da varlıkların altılılarına baktığımızda ise bunların felekler, burçlar ve yıldızların hallerinde bulunduğunu görürüz. Şöyle ki burçlar on iki olup bunların altısı erkek, altısı dişi, altısı geceyle altısı gündüzle, altısı kuzeyle ve altısı ise güneyle ilgilidir. Bunların altısı doğru, altısı eğri, altısı gündüz, altısı ise gece doğar. Altısı yerin üstünde görünür, altısı görünmez, yerin altındadır. Yıldızlar ve gezegenlere ait altı hal; onların zirvelerinde, düşüğünde, yükseğinde, inişinde, menzilin başıyla birlikte veya kuyruğuyla birlikte olmasıdır. Diğer altıya gelince; bunlar onların bitişik, karşılıklı, dörtgen, üçgen, altıgen veya birbirine bakmayan düşmüşler (sevâkit) olmalarıdır. Feleğin altındaki konulardan olan altılılar ise cisimlere nispet edilen altı yön, sanca, zira (arşın), mikyal (tahıl ölççeği) ve ritil gibi ölçü miktarlarıdır. İhvân'a göre bütün bunlar "altı"nın fiiliyle olmaktadır. Çünkü o, ilk tam sayıdır.<sup>32</sup>

Sekiz sayısının evrenle uyumuna baktığımızda ise İhvân'a göre pek çok varlığı sekizliler olarak tespit ederiz. Bunlar sıcak-nemli, kuru-soğuk, soğuk-nemli, kuru-sıcak olup doğal mevcudatın aslıdır. Aynı zamanda sekizin üstünlüğü konusunda yıldızların uzayda kendilerine mahsus sekiz görünüşü olduğunu buluruz. Bunlar merkez, alın, iki üçlü, iki dördü ve iki altılıdır. Bu sekiz aynı zamanda ay olmaksızın bozuk oluşların sebeplerinden biridir. İlaveten Arap alfabesindeki yirmi sekiz harf ayın yirmi sekiz menziline eşittir. Bunların heceleri de yirmi sekiz harftir. Yine Arap şiirinde aruzun parçaları olan tef'ileler de sekiz tane olup onların musikisinin makam cinsleri de sekiz tanedir. Ayrıca sekizli olan varlıkların sayıları arttırılabilir. Örneğin cennetin sekiz kapısı, arşı taşıyan şeylerin sekiz olduğu, cehennem ise yedi kapısı bulunduğu ifade edilir. İşte bütün bunlar yeryüzündeki

30 İhvân-ı Safâ, "İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında", 167.

31 İhvân-ı Safâ, "İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında", 168; İhvân-ı Safâ, "Matematik İle İlgili Risaleler Hakkında", 23.

32 İhvân-ı Safâ, "İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında", 166-167.

birçok şeyin ikili, üçlü, dörtlü, beşli, altılı, yedili, sekizli, dokuzlu ve onlu olduğunu göstermektedir.<sup>33</sup>

İhvân'da sayıların evrenle uyumu çerçevesinde, yeryüzündeki toplulukların da sayılarla uyum konusunda ilginç benzerlikler barındırdığı söylenebilir. Buna göre filozoflar, âlimler ve bilgeler varlıkların ilkeleri konusunda kâinatın esaslarını araştırmışlar, onlardan bir topluluğun aklına diğer topluluğun aklına gelenden başka bir şey geldiğini görmüşlerdir. Nitekim düalist bir topluluğun aklına ikili konular gelirken, Hristiyan bir topluluğun aklına üçlü konular, tabiatçı bir topluluğun aklına dörtlü konular, Hurremi bir topluluğun aklına beşli konular, başka bir topluluğun aklına altılı konular, bir diğer topluluğun aklına yedili konular, müzikçi olan başka bir topluluğun aklına sekizli konular, Hintli olan bir diğer topluluğun aklına da dokuzlu konular gelmektedir. Pythagorasçı filozoflar ise herkese hakkını vermiş ve daha önce de geçtiği üzere varlıkların sayıların tabiatına göre olduğunu söylemişlerdir.<sup>34</sup>

Her ne kadar burada İhvân'ın sayılara bakışını uyum, gaye ve hikmet konuları çerçevesinde vurgulasak da karşımıza sayıların her şeyin esas kabul edilmesinin onların bireysel bir varlığa ve varlıkta önceliğe sahip olup olmayacakları sorunu çıkmaktadır. Bu konuda yapılan bir çalışmada "İhvân tarafından sayıların esas kabul edilmesi demek, varlığın anlaşılmasında ve izahında esas kabul edilmesi demektir." denmekte dolayısıyla sayıların varlıkların izahından öte bir rolleri olmadığı sonucu ortaya atılmaktadır. Bu iddia sahibine göre eğer böyle kabul edilmezse İhvân tarafından "bir" ile karşılaştırma yapılarak anlatılmaya çalışılan Tanrı'nın "bir" sayısının bir yansıması veya ürünü olması gerekecektir ki, bu kabul edilir bir şey değildir. Benzer şekilde diğer sayıların Tanrı dışında kalan diğer varlıklar için esas ve temel görülmesi de aynı bakışla reddedilmekte ve şöyle denmektedir: "Çünkü Tanrı, 'bir'in yansıması değilse, diğer hiçbir varlığın, geriye kalan sayıların yansıması olması söz konusu olamaz. Zira tüm sayıların kaynağı ve esası kabul edilen 'bir'le ilgili verilen hüküm diğer sayılar için de geçerli olur." İhvân'ın risalesinden alıntılarla bu iddiasını destekleyen mezkûr çalışma sahibi, İhvân için sayıların bireysel varlıklarını ve varlıkta önceliğe sahip olmalarını kabul etmemektedir.<sup>35</sup> Bu yaklaşım biçimine katılarak söyleyebiliriz ki İhvân-ı Safâ düşüncesinde esasında varlıkların nedeni Tanrı olup sayılarda görülen oran, orantı, uyum vb. hususlar evrendeki ontolojik uyumu teleolojik bir bağlam içerisinde sunmaktadır. Zira bu durumu onların her hususu Allah'ın bir hikmeti ve evrene yerleştirdiği bir gaye çerçevesinde değerlendirmelerinde görmekteyiz.

33 İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısımının Beşinci Risalesi: Musiki", Çev. A. Hakkı Turabi, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1: 148.

34 İhvân-ı Safâ, "İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında", 163.

35 Bozkurt, "İhvân-ı Safâda Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri", 150.



## 2.2. Musikide Ontolojik Uyum-Teleolojik Bağlam

İhvân'a göre oran ilmi adeta musikiyi ifade etmektedir ve hatta uyumun kendisini bulduğu en üst nokta burasıdır. Sinjab'ın ifadesiyle "Harmoni, oranın bir fonksiyonudur."<sup>36</sup> Bu açıdan değerlendirdiğimizde İhvân için melodilerin uyumunu tanımlamayı kullanmada oran, esas bir ölçüttür. Bu iki şekilde önemlidir: Öncelikle orantı evrenin harmonisini açıklamada doğal bir yapılaşmadır. İkinci olarak orantı güzelliğin sunulmasında önemli bir ölçüttür.<sup>37</sup> Bu nedenle İhvân'a göre musiki olarak bilinen oran ilmi, farklı bir üstünlüğe sahiptir ve bu durum onların şu ifadeleriyle açıkça karşımıza çıkmaktadır:

"Biz, musiki olarak bilinen oran ilminin üstünlüğüne delil olması için varlıkların bütün cinslerinden örnek vermek istedik. Bu ilme bütün sanat dalları muhtaçtır. Bu ilme, akılların ve seslerin ısındırılması anlamına gelen musiki ismi verildi. Çünkü ondaki örnek apaçıktır. Zira hikmet sahiplerinden marifet ehli olan eskiler, akılların ve seslerin usullerini sayısal ve geometrik oranları kullanarak ortaya çıkardılar. Oranların çıkarılması konusundaki fasılda açıkladığımız gibi o ikisinin arasını birleştirdiklerinde sanatsal oran ortaya çıktı."<sup>38</sup>

İhvân'a göre adeta oranla özdeşleşen musikide seslerin pes ve tiz olması bir orana göredir ve bu da bir uyumla olmakta, bu uyumun da ortaya çıkardığı birçok olumlu durumlar bulunmaktadır. Zira İhvân'a göre tiz ve pest sesler birbirinin zıddı olsa bile birlikte uyumlu bir oran üzere biraraya getirilir, imtizaç eder ve aralarında birlik sağlanırsa ölçülü bir melodi olur, kulaklara hoş gelir, insan ruhlarını ferahlatır ve nefisleri mutlu eder. Fakat belirli bir orana göre olmazsa uyumsuzluk ve farklılık ortaya çıkar, birlik sağlanamaz, kulaklar bundan haz alamadığı gibi, insan ruhları bunu kabul etmez, nefisler bundan nefret eder ve tiksindir.<sup>39</sup>

İhvân'a göre bu uyum çerçevesinde, tiz sesler sıcak olup kalın sıvı cevherli mizacı ısıtır ve sakinleştirirken, kalın sesler soğuk olup kuru-sıcak sıvı cevherli mizacı nemlendirir. Kalın ve tiz arası orta sesler ise mutedil olan sıvı cevherli mizacı -itidal üzere olsun diye- kendi hali üzere muhafaza eder. Mutedil, uyumlu ve güzel sesler, vücuttaki sıvı cevherleri güçlendirir, tabiatları ferahlatır, ruhlar bundan lezzet alır ve nefisler bundan mutlu olurlar. Uyumsuz olan şiddetli seslere gelince bunlar aniden ve bir defada kulaklara ulaşırsa mizaç bozulur ve itidalden uzaklaşır; hatta ani ölüme bile sebep olabilir. İhvân'ın ifade ettiğine göre bu meydana Yunanlıların kullandığı el yapımı bir alet vardı ve onlar savaşlarda düşman-

36 Nisreen Abdul Hafiz Sinjab, "Beauty in Classical Islamic Thought: The Aesthetics of Proportionality and Harmony According to Ikhwan al-Safâ (The Brethren of Purity) and Ibn Haytham (Alhazen)" (Yüksek lisans tezi, The American University of Beirut, 2013), 20.

37 Sinjab, *Beauty in Classical Islamic Thought*, 28-29.

38 İhvân-ı Safâ, "Ahlakın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran", 169. Krş. İhvân-ı Safâ, "er-Risâletu's-sâdisa mine'l-kısmi'r-riyâdi fi'n-nisbeti'l-adediyyeti ve'l-hendesiyeti fi tehzibi'n-nefsi ve ıslâhi'l-ahlâki", 255.

39 İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısmının Beşinci Risalesi: Musiki", 137.

ları korkutmak amacıyla bunu kullanırlardı. Bu aleti üfleyenler bu ses esnasında kulaklarını tıkarlardı.<sup>40</sup>

İhvân'a göre seslerin yanı sıra seslerin ortaya çıkışını sağlayan vuruşlar ve ritimler (ika') arasındaki uyum da musikide önemlidir. Çünkü vuruşlar ve ritimler arasındaki duruş zamanları belli bir miktardan daha uzun olursa prensip, kanun ve kıyasın dışına çıkmış olup işitme zevkinin gücüyle ayırt edilememiş ve netlik kazanamamış olur. Zira havadaki sesler uzun süre kulaklarda tınlamaz, gittikçe azalır ve kaybolur. Her ne kadar kulaklarda hayali şekli devam etse de seslerin tınısı, havada devamlı kalıcı değildir, bir müddet sonra azalır ve yok olur. Dolayısıyla vuruşlar ve ritimler arasındaki sükûn zamanları arttığında ikinci ses gelmeden birinci ses ve tınısı kulaklarda azalır. Düşünme gücü ikisi arasındaki süreyi ölçemez, bunları ayırt edip aralarındaki uyumu bilemez. Çünkü kulaklardaki güzel tat, iki melodi arasındaki zamanların niceliğini, sükûn ve hareket zamanları arasındaki uyum ve ölçüleri bilmektir. Diğer hissedilenler ve sesi hissedenden ve bilen kuvvelerin hükmü de bu örnek çerçevesinde cereyan eder.<sup>41</sup>

İhvân'da sesin kendi içinde ve sesler arasında belli bir oran ve dolayısıyla uyumun olması ilkesi çalgılar için de geçerlidir. Bu nedenle diyor İhvân, hikmet sahibi musikişinaslar, Allah Teâlâ'nın hikmetine uyarak, ürettikleri sayısız tabii işlere uygun olsun diye udu, ne fazla ne eksik, dört tel üzere yapmışlardır. Ondaki zir teli (4. tel, en tiz) ateşe eştir ve nağmesi onun ısısı ve hiddetine münasıptır. Mesna teli (3. tel) havaya eştir ve nağmesi havanın nemine ve yumuşaklığına münasıptır. Misles teli (2. tel) suya eştir ve nağmesi suyun nemi yani yaşlık ve soğukluğuna münasıptır. Bam teli (1. tel, en kalın) ise toprağa eştir ve nağmesi yerin ağırlığı ve kalınlığına münasıptır. Bu özellikler birbirlerine göre ve nağmelerinin tesiri de dinleyenlerin tabiatları ve mizaçlarına göre değişebilmektedir.<sup>42</sup>

Dolayısıyla İhvân'a göre tüm tellere ve perde bağlarına ait nağmelerin birbirleriyle düzgün oranları vardır. Ancak bu oranların bir kısmı üstün (çok uygun) iken bazıları böyle değildir. Üstün oranlar içerisinde iki sesin eşit olanı, kalın sesin tiz sesin aynısı olanı, 1+1/3 veya 1+1/4 veya 1+1/8 oranında olanı vardır. Bu teller bu oranlar üzere akortlanır ve peşpeşe uyumlu hareketler başladığında, ortaya birbirleriyle uyumlu sesler çıkmaya başlar; ince sesler hafif, kalın sesler ağır olur. Kompozisyonlar çalınmaya başladığında, yani kalın sesler için ağırlar ince sesler için hafifler kullanıldığında bu aynı bedenlerle ruhların bütünleşmesi gibi olur. Aralarında birlik olur; uyum sağlarlar ve böylelikle makam ve müzik olarak duyulurlar. Bu konumda bu tellerin vuruşları kalemler gibidir, ince sesler harfler gibidir, makamlar da kelimeler gibidir, musiki ise cümleler gibidir, sesleri taşıyan

40 İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısmının Beşinci Risalesi: Musiki", 137.

41 İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısmının Beşinci Risalesi: Musiki", 140; Benzer ifadeler için bkz. İhvân-ı Safâ, "Maâ tematik ile ilgili Risaleler Hakkında", 61.

42 İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısmının Beşinci Risalesi: Musiki", 146-147 vd.

hava kırtasiye (kâğıtlar) gibidir, bu sesler ve makamların içerdiği manalar ise bedenlerdeki ruhlar gibidir.<sup>43</sup>

İhvân'a göre bu şekilde ortaya çıkmış olan sesler ve makamların içerdiği manaların mikrokozmoz olan insan ve makrokozmoz olan evrenle de bir uyum ve ilişkisi vardır. Çünkü bu uyumlu ses ve makamların manaları kulaklara ulaşınca tabiatlar bunlardan tat alır, ruhlar bunlarla ferahlar, nefisler bunlarla mutlu olur. Zira bunların arasındaki hareket ve sükûnlar, bu esnada zamanlar için birer ölçüt, onlar için birer ölçek, felekî şahısların hareketleri için de bir anlatım olur. Nitekim yıldız ve gezegenlerin hareketleri bileşik ve ahenklidir, aynı zamanda asırlar için birer ölçü ve ölçüttür. Zaman bunlarla eşit ve mutedil bir şekilde ölçüldüğünde bunların sesleri gezegen ve yıldızların hareketlerinden ortaya çıkan seslere benzerler ve uyumlu olurlar. Bu esnada kevn ve fesad âlemindeki cüz'î nefisler gezegenler âleminin sevincini ve orada bulunanların lezzetlerini tadarlar. İşte bu duygular, en güzel haller, en nefis tatlar ve daimi bir sevinçtir. Zira bu sesler tertemizdir, bu makamlar daha hoştur, bu cisimler daha güzel terkip edilmiştir, daha uyumludur, cevheri daha saftır. Hareketlerinin düzeni daha güzeldir. Uyum kompozisyonları daha iyidir. Kevn ve fesad âlemindeki cüz'î nefisler, felekler âleminin hallerinin bilgisine sahip olduğunda, buralara yücelmeye ve daha önce bu tecrübeyi yaşamış nesillere katılmaya özlem duyarlar.<sup>44</sup>

İhvân'a göre kevn âleminde de bir ahenk ve uyum içerisinde olan sesler vardır. Onlara göre bu âlemindeki düzenli hareketlerin ve bu hareketlerden doğan uyumlu seslerin varlığı göstermektedir ki, felekler âleminde bu kesintisiz ve düzenli hareketlerin nağmeleri vardır. Bunlar, birbirleriyle son derece uyumlu, nefisleri ferahlatan ve daha üst seviyelere yükselmeye teşvik eden nağmelerdir.<sup>45</sup>

İhvân'a göre astronomlar ve felsefeciler, yıldızlar topluluğunun katmanları, cisimlerinin büyüklüğü ve hareketlerinin hızı için dört elemente olan ihtiyaçlarının müziksel bir oran olduğunu söylemişlerdir. Bu anlatımlara göre bu hareketlerin müthiş nağmeleri vardır. Gezegenler arasında ise bu oran yoktur. Yine birbirine bakan gökyüzü evlerinin kutsal bir oranı olduğu gibi birbirine bakmayan evlerin bu oranı yoktur. Gezegenlerin evlerinin ve birbirine bakan katmanlarının da bir oranı vardır. Yıldız topluluklarının evlerinin ve birbirine bakan katmanları-

43 İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısmının Beşinci Risalesi: Musiki", 142. Benzer ifadeler için bkz. İhvân-ı Safâ, "Ciâ simsel-Doğal Bilimlerin Altıncı (İhvân-ı Safâ Risalelerinin Yirminci) Risalesi: Tabiatın Mahiyetine Dair", Çev. Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2: 107.

44 İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısmının Beşinci Risalesi: Musiki", 142: Benzer ifadeler için bkz. İhvân-ı Safâ, "Tabiatın Mahiyetine Dair", 107.

45 İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısmının Beşinci Risalesi: Musiki", 144. İhvân-ı Safâ'nın müzik konusundaki çizgisi hakkında ayrıca bkz. Owen Wright, "Music and Musicology in the Rasail Ikhwan al-Safâ", *Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhwan al-Safâ and Their Rasail* içinde, ed. Nader el-Bizri (Oxford: Oxford University Press, The Institute of Ismaili Studies, 2008), 215-216.

nın ise şerefli bir oranı vardır. Yıldız topluluğunun kendi aralarında belli bir oran olmadığı gibi katmanlarla yıldız topluluğu arasında da bu oran yoktur.<sup>46</sup>

Netice itibarıyla bu tablo içerisinde İhvân'a göre yıldızlar, gezegenler ve bunların uydularının oranları, ölçüleri, rükünleri ve doğumları birbirleri arasında yüce bir oran üzere belirlenmiştir. Yine bu yıldız ve gezegenlerin hareketleri ve uzaklıkları yüce oran üzere mütenasiptir. Bu uyumlu hareketler için yine hoş, ölçülü, ahenkli melodiler vardır. İşte İhvân bütün bunların sonucunda akıl sahibi birinin düşündüğünde ve kendisine yapılan bu açıklamayı araştırdığında ve öğrendiğinde, bütün bunları hikmet sahibi bir Yaratan'ın (Sani') yaptığını, bir mükemmel ustanın en güzel şekilde terkip ve hoş bir şekilde kompoze ettiğini anladığını ifade etmektedir. İhvân'a göre böylelikle pek çok şüphecinin kalbinde yer eden şüpheler kayıp gitmekte ve hakikat gün yüzüne çıkmaktadır. Bu şahısların hareketlerinde ve bu hareketlerin nağmelerinde o halk için bir lezzet ve sevinç vardır. Bu âlemde yaşayanların ud tellerinden çıkan nağmelerde buldukları lezzet ve mutluluk gibi bu durumdaki kişinin nefsi de oraya doğru yükselmeyi arzu etmekte, onu dinlemeyi ve araştırmayı istemektedir.<sup>47</sup>

Bütün bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere oran üzerine kurgulu olan harmoni ya da orana tekabül eden harmonide veya müzikte, olağanüstü bir uyum dikkatleri çekmektedir. Müzikteki uyum öyle bir noktaya varmıştır ki, bazen bir arada olması düşünülemeyen zıt seslerin bile belli bir oranla bir araya geldiklerinde oldukça uyumlu bir sonuç çıkardıkları görülmektedir. İhvân'da musikinin ayaltı ve ayüstü varlıklarla da bir ilişkisi, bu varlık alanlarının da kendisine has bir melodisi bulunmaktadır ve son tahlilde İhvân için bunda Allah'ın bir hikmeti, bunlara yerleştirdiği bir gaye ve nizamı bulunmaktadır. Bu hikmet, dikkat edilirse, insanların ruhlarına sirayet ederek şüphelerini alıp götürmektedir.

### 2.3. Evrende Ontolojik Uyum-Teleolojik Bağlam

Evrendeki ontolojik uyum ve bunun teleolojik bağlamının ortaya konması evren teorileriyle yakından ilgilidir. Döneminin birikimlerini eklektik bir biçimde derleyen İhvân-ı Safâ da âlemin yaratılma şekli konusunda âlimlerin ihtilafa düştüğünü ifade etmiş ve bu konudaki görüşlere yer vermiştir.<sup>48</sup> Ancak kendilerinin

46 İhvân-ı Safâ, "Ahlakın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran", 170.

47 İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısımının Beşinci Risalesi: Musiki", s.152-153. Benzer ifadeler için bkz. İhvân-ı Safâ, "İlahi ve Dini Yasalara Dair İlimlerin Onbirinci -İhvân Safâ Risalelerinin Elli İkinci- Risalesi: Sihir Büyü ve Göz Değmesinin Mahiyeti Hakkında", Çev. Murat Demirkol, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 4: 217; İhvân-ı Safâ, "Matematik İle İlgili Risaleler Hakkında", 61-62. İhvân-ı Safâ'nın göksel cisimlerdeki harmoni ve melodiler konusuna dair bu yaklaşımlarına yönelik bazı eleştiriler ile bu harmoni düşüncesinin kadim geçmişi ve İhvân-ı Safâ'nın bu husustaki katkılarına dair açıklama ve tartışmalar için bkz. Yalçın Çetinkaya, *İhvân-ı Safâda Müzik Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 77-78.

48 İhvân-ı Safâ, "Akli Risaleler, Ruhsal Birikimler ve İlahi Taşımaların Anılması Hakkında", Çevireni belli değil, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 5: 262-263.

bu konuda Yeni-Platoncu sudûr nazariyesinden etkilenimle hiyerarşik bir düzen kabul ettikleri pek çok araştırmacı tarafından ifade edilmektedir<sup>49</sup> Nitekim onlar ayüstü ve ayaltı âlem ayrımını kullanarak oran anlayışlarını şekillendirmiş ve âlemde üstün bir oran görmüşlerdir. Dahası onlara göre Allah'ın hikmeti ve sanatı, yerli yerince yaratılanlar ve düzenli var edilen varlıklarla aşikâr olur, gün yüzüne çıkar. Bu doğrultuda İhvân'ın aktarımına göre gezegenler Güneş, Ay, Satürn, Jüpiter, Mars, Venüs ve Merkür olmak üzere yedi tane; burçlar ise koç, boğa, ikizler, yengeç, aslan, başak, terazi, akrep, yay, oğlak, kova ve balık olmak üzere on iki tanedir. Burçlar cisimler, gezegenler ise ruhlar gibidir. Onların ruhaniyetleri ve her birine ait güçler ahali ve sakinlerdir. Allah, yüce âlemde onlar için yüksek mertebeler, yüce makamlar ve dereceler belirlemiştir. Kuşatıcı felek, feleklerin hepsini kuşatmakta ve tamamı onun içinde yüzmektedir. O, felekleri en iyiye doğru onlara faydalı olacak ihtiyari bir hareketle hareket ettirir, onları en faydalı olana doğru çıkarır. Bazen de onları altındaki faydalara erişmeleri için indirir. İhvân'a göre felekler âleminde var olan yedi gezegen ve on iki burcun benzeri onun altındaki yeryüzünde de olmalıdır. Zira merkez olan yeryüzünde de yedi iklim ve on iki ada vardır. Yedi iklim ve on iki ada yeryüzündeki bütün bitkileri, madenleri, hayvanları, oraya yerleşen ve besini oradan gelen şeyleri kendi içinde toplamaktadır.<sup>50</sup>

İhvân'a göre gezegenlerin hareketleri bir orana, bu oran da bir amaca göre olmaktadır. Onların amaçlarını gerçekleştirmeleri ise onların mutluluklarıdır. Zira kuşatıcı küre tıpkı bir tekerlek gibi doğudan batıya ve batıdan doğuya doğru sürekli bir devir halindedir. Gezegenler de aynı şekilde astronomik tablolarında ve takvimlerde açıklandığı gibi burçların sırasına göre hareket ederek sürekli dönmektedirler. Kâinat da gece gündüz, yaz kış durmaksızın sürekli bir oluş ve bozuluş içerisinde. Fakat herhangi bir zaman diliminde gezegenler; apojelerinde, şereflerinde, evlerinde ya da haddlerinde veya birbirine nazaran en üstün oranda -1/2, 1/3, 1/4 ve 1/8'den ibaret olan bu orana musiki oranı denir- bulduklarında sözkonusu güçler külli nefisten yayılarak bu gezegenlerin aracılığıyla Ay küresinin altındaki süfli âleme ulaşır. Böylece ayaltı âlemdeki varlıklar (kâinat) en uygun mizaç, en doğru tabiat ve en iyi bir nizam üzere olurlar; meydana çıkar, gelişir, gelişimlerini tamamlar ve kemale ererler; amaçlarının doruğuna ve yönelmiş oldukları nihai noktaya ulaşırlar. İşte bu haller, vasıflar ve doğurdıkları şeyler uğur/

49 Örnek olarak bkz. Netton, *Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safâ)*, 33-37; Godefroid de Callatay, *Makers of the Muslim World Ikhwan al-Safâ a Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2005), 17-20, 74.

50 İhvân-ı Safâ, "Tabiat İle İlgili Risaleler Hakkında", 156-157. Feleklerin devirleri ve bunların sonucunda yeryüzünde oluşan birbirine uygun olaylar için bkz. İhvân-ı Safâ, "Akli Nefsanilerin/Nefis Akla Dair Olan Şeylerin Beşinci -İhvân-ı Safâ Risalelerinin Otuz Altıncı- Risalesi: Devirler ve Küresel Dönüşler Hakkında, Çev. M. Fatih Demirci, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3: 203-213; İhvân-ı Safâ, "Cisimsel Doğal Bilimlerin Dokuzuncu (İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Yirmi Üçüncü) Risalesi: Bedenin Oluşumuna Dair", Çev. İsmail Çalışkan, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2: 271.

mutluluk olarak adlandırılır. Kürenin şekli ve gezegenlerin konumları bunun aksi yönde olursa ayaltı âlemdeki varlıkların durumu da aksi yönde gelişir, amaçlarına ve nihai noktaya ulaşmaları konusunda yetersiz kalırlar.<sup>51</sup>

İhvân'a göre âlemdeki göksel varlıkların birbirlerine büyüklük, uzaklık ve hızlılıklarına göre olan oranlarının bazı etkileri söz konusudur. Onlara göre bu felekî şahısların bazısı bazısına musiki oranına göre üç türden konu olurlar. Birincisi, birinin diğerine göre büyüklük oranıdır. İkincisi, birinin diğerine ve dört unsura göre merkezlerinin uzaklığı oranıdır. Üçüncüsü de hızlılık ve yavaşlıkta hareketlerinin oranıdır. İşte bundan dolayı onlara bu muhtelif haller arız olduğu zaman ilişkileri de değişmektedir. Bu durumda oranın değişmesine göre oluşumlara etkileri de farklı olmaktadır. Bu, tıpkı tellerin uzatılması ve kısaltılması, inceltilmesi ve kalınlaştırılması, mızrabın hareketlerinin hızlı ve yavaş olmasına göre seslerin ve nağmelerin değişmesine benzemektedir. Böyle olunca onların karakterleri, görüşleri ve ahlaklarına göre dinleyicilere olan etkileri de değişmektedir.<sup>52</sup>

Diğer yandan İhvân, feleğin daire şeklinde olmasını da oran anlayışları çerçevesinde değerlendirir. Onlara göre Yüce Yaratıcı'nın, feleği küre şeklinde yaratmış olmasının sebebi, bu şeklin, üçgen, dörtgen, koni ve diğer cismani şekillerin en üstünü olmasındandır. Çünkü mezkûr şekiller ve örneklerden her birinin kendisinden çıkan fiilleri ve onunla yetkinleşen işleri vardır. Felekî şekil ve dönüşümlü örneğe ait olan, alanı en büyük, hareketi en hızlı ve ortadaki afetlerden ve eşit bölgelerden en uzak olan şekildir. O hem dairevi hem de doğrusal olarak hareket edebilir. Bu özelliğin ondan başkasında bulunması imkânsızdır. Bundan dolayı ilahi hikmet ve rabbani inayet, bu şeklin diğer şekillere üstünlüğü sebebiyle âlemin, feleklerin ve gezegenlerin daire ve küre şeklinde yaratılmasını gerektirmiştir. Her feleğin fiilleri altındakilerde dairesinin genişliği ve kuşattığı şeyin darlığına göre ortaya çıkar. Bu fiilde Yüce Yaratıcı'nın hikmetine ve bilgisine delalet eden bir sır vardır. Çünkü o, yarattıklarını kuşatan ve var ettikleri üzerinde etkin olmandır. Onun hikmet ve kazasını geri çevirecek kimse yoktur.<sup>53</sup>

İhvân-1 Safâ âlem içerisinde merkezi noktaya dair uyum anlayışları çerçeve-

51 İhvân-1 Safâ, "Astronomi-Astroloji Astronomi Yani Astroloji ve Kürelerin (Gökcisimlerinin) Oluşumu Hakm kındadır", 104-105.

52 İhvân-1 Safâ, "Cisimsel Doğal Bilimlerin On Birinci (İhvân-1 Safâ Risalelerinin Yirmi Beşinci) Risalesi: Spermin Düştüğü Yere Dair", Çev. İsmail Çalışkan, *İhvân-1 Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2: 301.

53 İhvân-1 Safâ, "İlahi ve Dini Yasalara Dair İlimlerin Sekizinci -İhvân-1 Safâ Risalelerinin Kırk Dokuzuncu-Risalesi: Ruhânilerin Hallerinin Niteliği Hakkında", Çev. Murat Demirkol, *İhvân-1 Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 4: 177; İhvân-1 Safâ, "İlahi ve Dini Yasalara Dair İlimlerin Onuncu -İhvân-1 Safâ Risalelerinin Elli Birinci- Risalesi: Bütün Âlemin Düzeninin Niteliğine Dair", Çev. Murat Demirkol, *İhvân-1 Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 4: 207-208. Benzer ifadeler için ayrıca bkz. İhvân-1 Safâ, "Akli Nefsanilerin/Nefis Akla Dair Olan Şeylerin Üçüncü -İhvân-1 Safâ Risalelerinin Otuz Dördüncü- Risalesi: Filozofların 'Âlem Büyük Bir İnsandır' Şeklindeki Görüşünün Manası Hakkında", Çev. Murat Demirkol, *İhvân-1 Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3: 179-180.

sinde de değerlendirmelerde bulunmuştur. Onlara göre ay feleğinin altında bulunan varlıkların da göksel âlemde olduğu gibi varlık ve devamlılıkta bir düzen ve tertibi vardır. Sayı ve feleklerin sıralanışı gibi onların bazıısı diğer bazısının altında sıralanmış ve sonları baş taraflarıyla bitişmiştir. Başka bir ifadeyle âlemin birbirini kuşatan parçaları on bir küredir. Bunların dokuz tanesi felekler âleminden olup onları çevreleyen felekle başlamakta ve Ay feleğinde sona ermektedir. Onların ikisi Ay feleğinin altında olup bunlar ateş ve hava küresi ile su ve toprak küresidir. Bunlar da dört tabiata ayrılmaktadır ve ilki esir olup Ay feleği altında yanan ateş; onun altındaki aşırı soğukluk olan zemheri; onun altındaki aşırı nemli olan su; onun altındaki de aşırı kuru olan topraktır. Bu dört tabiatın tümelleri merkezlerinde korunmuş ve tikellerinin bazıısı bazısına dönüşmüştür. Onların tikelleri dediğimiz olanlar (kâinat), madenler, bitkiler ve hayvanlardır. Bunların felekler ve unsurların sırası gibi sonları başlarına bitişik bir düzen ve sıraları vardır. Buna göre madenlerin başlangıcı toprağa, sonu bitkiye bitişiktir. Bitkinin sonu hayvana, hayvanın sonu insana, insanın sonu meleklerle bitişiktir. Meleklerin de aynı şekilde birinin başı diğerinin sonuna bitişik olan birtakım mertebe ve makamları vardır.<sup>54</sup>

İhvân'a göre âlemin yaratılması konusunda farklı görüşler ileri süren âlimler Allah'ın yarattığı varlıkların ana özelliği konusunda ise görüş birliği içerisinde olmuşlardır. Buna göre bütün varlıklara oranla özü itibarıyla bir olan Allah'ın dışındaki bütün mevcudat çift kutuplu, birleşik ve mürekkep bir özelliğe sahiptir. Çünkü Allah cismani âlemi var etmek istediğinde öncelikle iki aslı yaratmıştır. Bunlar heyula ve surettir. Sonra bu ikisinden mutlak cismi yaratmış, bazı cisimlere yani elementlere sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve ıslaklıktan oluşan dört karakter vermiştir. Bu elementler ateş, hava, su ve topraktır. Allah bu elementlerden yeryüzündeki hayvan, bitki ve madenlerin tamamını yaratmıştır. Söz konusu elementlerin kuvvetleri farklı, karakterleri zıt, şekilleri başka, yerleri değişik, birbirlerine uzak ve karıştırlar. Onlar ancak bir birleştiricinin bunları birleştirmesiyle bir arada bulunurlar. Bu birleştirme de belli bir oran içerisindedir. Aksi takdirde elementlerin karışmaması ve birleşmemesi söz konusudur. Bunların durumu nağmeli müzik seslerine benzer. Çünkü cırcır böceğinin nağmesi ince ve hafif, baykuşun nağmesi ise zıt bir şekilde kalın ve ağırdır. Birbirinin karşıtı olan bu iki özellik ancak bir toplayıcı ve o ikisini birleştiren bir birleştirici ile bir araya gelirler ve karışırlar. Birleştirme de oranına uygun olmadığı zaman bu sesler birbirlerine karışmaz, birleşmez ve kulağa hoş gelmez. Oranına uygun olduğunda ise birleşirler ve tek bir nağme gibi olurlar. Kulak o ikisini birbirinden ayırt edemez, tabiat onlardan lez-

54 İhvân-ı Safâ, "İlahî ve Dini Yasalara Dair İlimlerin Onuncu -İhvân-ı Safâ Risalelerinin Elli Birinci- Risalesi: Bütün Âlemin Düzeninin Niteliğine Dair", 209. Benzer ifadeler için bkz. İhvân-ı Safâ, "Filozofların Âlem Büyük Bir İnsandır" Şeklindeki Görüşünün Manası Hakkında", 181-182.

zet alır ve insanlar onların seslerinden sevinç duyarlar. Bunun gibi vezinli söz de oranına uygun olduğunda kulakta vezinli olmayan sestən daha fazla haz bırakır.<sup>55</sup>

İhvân, evrenin diğer unsurları arasındaki oran ve uyum konusunda da farklı örnekler vermiş ve bu şekilde her şeyin belli bir ölçü içerisinde bulunduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu örneklerden bir tanesi madenlerin cevherlerinin karışımlarının cıva ve kükürttən olmasıdır. Çünkü cıva ve kükürt karıştırıldığında, miktarları orantılı olduğunda ve madenin sıcaklığı onları düzenli ve ölçülü bir şekilde pişirdiğinde uzun zaman sonucunda som altın meydana gelmektedir. Bu ikisinin parçaları bu oranda olmadığı ve ateşte pişme zamanı yetersiz olduğunda gümüş ortaya çıkmaktadır. Kükürdün parçalarının sıcaklığı fazla gelip civanın nemini kurduğunda ve ona kuruluk hâkim olduğunda kırmızı bakır, cıva ve kükürt saf değil de katı olduklarında ise demir meydana gelmektedir. Cıva fazla, kükürt az olduğunda ve sıcaklık yetersizliğinde kurşun oluşmaktadır. Madenlerin cevherleri, cıva ve kükürdün ölçülerine, bunların orantılı bir şekilde karışımına, fazlalık ve noksanlığın yayılmasına, sıcaklığın o ikisini pişirme derecesine, o ikisinden fazlalık ve azlığın çıkmasına göre farklılık arz eder. Bu kurala göre hayvanların ve bitkilerin şekilleri, renkleri, yiyecekleri ve kokuları, dört elementin parçalarının karışımına, parçalarının ölçülerinin oranına ve birbirlerine olan kuvvetlerine göre değişmektedir.<sup>56</sup>

İhvân'a göre bu ayaltı âlemdeki varlıklar dörtlükler halinde, zıt veya eş şeklinde bir düzene göre yaratılmışlardır. İhvân bu durumu Allah'ın hikmetinin, evrene koyduğu gaye ve nizamın bir gereği olarak özellikle vurgulamış ve böylece bu uyumu teleolojik bir bağlama yerleştirmiştir. Onların bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

“Bil ki, Yüce Allah hikmetinin bir gereği olarak kevn ve fesad âlemindeki bütün tabii şeyleri, sanatını göstermek ve hikmetini güçlendirmek için bunların sebep ve gerekli illetlerinin pek çoğunu dörtlüler halinde, bazısını bazısına zıt veya eş yaratmıştır. Kimse O'nun bu hikmetini yani her şeyi istediği gibi donattığını, güzelleştirdiğini, yeniden yarattığını, devamlı yarattığını bilmez.”<sup>57</sup>

#### 2.4. İnsan, Hayvan ve Bitkilerde Ontolojik Uyum-Teleolojik Bağlam

*Resâil*'de insanın değerine ve evren içerisindeki konumuna sık sık vurgu yapılmakta ve eski filozofların “İnsan, küçük bir âlemdir.” sözüne atıfta bulunulmak-

55 İhvân-ı Safâ, “Ahlakın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran”, 168. Dört unsur ve dört karışım hakkında kısa bir açıklama için bkz. İhvân-ı Safâ, “Matematik Kısımının Yedinci Risalesi: Bilimsel Sanatlar ve Amaçları Üzerine”, Çev. Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1: 176.

56 İhvân-ı Safâ, “Ahlakın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran”, 169.

57 İhvân-ı Safâ, “Matematik Kısımının Beşinci Risalesi: Musiki”, 154. Krş. İhvân-ı Safâ, “er-Risaletü'l-hâmise miK ne'l-kısmi'r-riyadî fi'l-mûsikî”, *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* (Beyrut: Dâru Sadr-Dâru Beyrut, 1957), 1: 229.



tadır. Antik Yunan etkisiyle birlikte, İslam medeniyetinde de Hz. Ali'ye nispet edilen ve insanın tek başına bütün âlemi temsil ettiğini benimseyen bu görüş, İhvân kozmolojisinde de âleme "büyük insan" demeyi beraberinde getirmiştir.<sup>58</sup> İnsanın küçük âlem olmasına dair risalede İhvân, ilk dönem filozoflarının evreni gözlemlediklerinde onun bütün parçalarının tastamam ve şekillerinin mükemmel olması bakımından insana çok benzediğini gördüklerini ifade etmektedirler. Buna göre insan bir beden ve ruha sahiptir ve onun bedeni âlemde bulunan varlıklara ait örnekler barındırmaktadır. Gezegenlerin bileşimine, burçların kısımlarına, yıldızların hareketlerine, onların temel elementlerinin ve ana yapılarının bileşimlerine, madenlerin cevherlerine, bitki şekillerinin çeşitliliğine ve hayvan yapılarının ilginç yönlerine dair tüm durumlar bu benzerlikler içerisinde yer almaktadır. Yine filozoflar insan nefsi ile melek, cin, insan, şeytan gibi ruhani varlıkların çeşitleri, diğer hayvanların nefisleri ve bunların âlemdeki tasarrufları arasında benzerliklerin olduğunu gözlemlediler. Bu nedenle filozoflar insanı "küçük âlem" olarak isimlendirdiler.<sup>59</sup> Bu durum İhvân'a göre bütün varlıkların aynı nedenden ve aynı ilkeden kaynaklanıp sıralandıklarını gösteren burhanî bir delil ve akli bir kanıttır. Aynı zamanda bu konu sayıların birden çıkıp sıralanmasına da benzemektedir.<sup>60</sup>

İnsanın bu şekilde nitelendirilmesinde evrende görülen uyum ve ahengin insanın bedenine de yansıdığı ve insan bedeninde de bir uyum ve oranın var olduğu sonucu çıkmaktadır. Şu var ki, insan bütün varlıklar içerisinde organ ve beden uyumu açısından en mükemmel ve en kusursuz olanıdır. İhvân'a göre Yüce Yaratıcı olan Allah insan bedeninin oluşumunda feleklerin oluşumuna, burçlarına, göklere ve gök tabakalarına örnek ve işaretler yaratmıştır. İnsanın nefesine ait güçlerin cesedin eklemelerine nüfuz etmesi ve bedene ait organların farklılığı, melek cinslerine ait güçlerin, cin, insan ve şeytan kabilelerinin yer ve gök tabakalarına, yüceliklerin en yücesine ve alçaklıkların en alçağına kadar nüfuz etmesine benzemektedir. Bunun gibi insan bedeninin oluşumu feleklerin oluşumuna benzemektedir. Nasıl ki felekler bir kısmı diğer kısmının içinde oluşmuş olmak üzere dokuz tabaka ise aynı şekilde insan bedeninin oluşumunda da, bir kısmı diğerinin içinde, ona sarılmış ve ona benzemekte olan dokuz cevher bulunmaktadır. Bunlar kemik, ilik, et, damarlar, kan, sinir, cilt, saç ve tırnaktır. İlik, ihtiyaç anında kullanılmak üzere kemiklerin içine depolanmış vaziyettedir. Tutup ayrılmaması için sinirler bütün eklemleri sarmıştır. Onları korumak için aradaki boşluklar etle kaplanmıştır. Etin boşluğuna, onun korunması ve bozulmaması için atar ve toplardamarlar

58 Uysal, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem, 119.

59 İhvân-ı Safâ, "Cisimsel-Doğal Bilimlerin On İkinci -İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Yirmi Altıncı- Risalesi: Filozofların 'İnsan Küçük Bir Âlemdir' Görüşüne Dair", Çev. Abdullah Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2., 319-320. Bu konuda benzer açıklamalar için bkz. İhvân-ı Safâ, "Tabiat İle İlgili Risaleler Hakkında", 127; İhvân-ı Safâ, "Akli Risaleler, Ruhsal Birikimler ve İlahi Taşımaların Anılması Hakkında", 189-190.

60 İhvân-ı Safâ, "Tabiat İle İlgili Risaleler Hakkında", 94.

yerleştirilmiştir. Bunların tamamı, örtülme ve estetik amaçlı olarak deri ile kaplanmıştır. Bu amacı tamamlamak için bu maddenin artanından saç ve tırnak bitirilmiştir. Böylece insan bedeninin oluşumu hem nitelik hem de nicelik bakımından feleklerin oluşumuna benzer hale gelmiştir.<sup>61</sup>

İhvân, feleklerin on iki burca bölünmesinin insan bedeniyle bir benzerliğinin olduğu konusuna vurgu yapmıştır. Nasıl ki felekler on iki burca bölünmüşse ona benzer olarak insan vücudunda da on iki delik vardır. Nasıl ki burçların altısı güneyde ve altısı kuzeyde ise aynı şekilde insan bedenindeki deliklerin altısı sağ ve altısı sol tarafındadır. Gökyüzünde feleklerin ve kainatın hükümlerini icra eden yedi seyyar yıldız varsa insan vücudunda da bedenın yararına olan faal yedi kuvvet bulunmaktadır. Yıldızların nefsi ve cisimleri olup, bunlar cisimlerde cisimsel eylemlerde bulunduğu gibi bedende de yedi cisimsel güç bulunmaktadır. Bunlar, çekim gücü (el-kuvvetu'l-câzibe), tutucu güç (el-kuvvetu'l-mâsike), sindirim gücü (el-kuvvetu'l-hâdime), savunma gücü (el-kuvvetu'd-dâfia), beslenme gücü (el-kuvvetu'l-gâziye), büyüme gücü (el-kuvvetu'n-nâmiye) ve tasavvur gücüdür (el-kuvvetu'l-musavvira). Bunun yanında algılayıcı güç olarak isimlendirebileceğimiz yedi ruhsal güç vardır. Bunlar görme, işitme, tatma, koklama, dokunma, konuşma ve akletme gücüdür. Algılama gücü mütereddit beşe, konuşma gücü Ay'a ve akletme gücü ise Güneşe uygundur. Nitekim her bir yıldızın gökyüzünde iki evi vardır. Bunlardan biri Güneş, diğeri ise Ay küresindedir. Ay ve Güneş'ten her birinin de bir evi vardır. Aynı şekilde beden bünyesinde algılayıcı güçlerden her birinin iki kanalı vardır. Bunlardan biri sağda diğeri ise soldadır. Görme gücünün kanalları gözlerde, işitme gücününki kulaklarda, tatma gücününki burun deliklerinde, dokunma gücününki ellerde, lezzete dayalı tatma gücünün kanalı ağızda olup sağ tarafa daha uygun düşmektedir.<sup>62</sup> Konuşma gücünün kanalı ise boğazdan dile kadardır. Akledici gücün kanalı beynin ortasıdır. Akletme gücüne göre konuşma gücünün durumu ne ise Ay'ın Güneşe göre durumu odur. Buna göre Ay kendine ait yirmi sekiz evreden geçerken ışığını Güneş'ten alır. Konuşma gücü de boğazdan geçişi esnasında lafızların manalarını akıldan alır ve bunları yirmi sekiz harf olarak ifade eder. Konuşma gücüne nispetle yirmi sekiz harfin durumu Ay'a nispetle yirmi sekiz evrenin durumu gibidir. Nasıl ki gökyüzünde salınım hareketi yapan ve izleyici durumunda olan, varlık olarak gizli ancak eylem olarak görünür durumda olan iki problemlı bölge varsa ve yıldızların saadeti ve felaketi bunlara bağlı ise, insan bedeninde de varlıkları gizli ve eylemleri görünür olan iki durum vardır. Bedenin yapısının bozulmaması ve nefse ait eylemlerin düzgünlüğü bunlara bağlıdır. Bunlar da mizacın düzgünlüğü ve bozukluğudur. Buna göre be-

61 İhvân-ı Safâ, "Filozofların 'İnsan Küçük Bir Âlemdir' Görüşüne Dair", 323-324, ayrıntılar için bkz. 324-327, 333. Benzer ifadeler için ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, "Ruhanilerin Hallerinin Niteliği Hakkında", 173-175.

62 İhvân-ı Safâ, "Filozofların 'İnsan Küçük Bir Âlemdir' Görüşüne Dair", 324. Benzer ifadeler için bkz. İhvân-ı Safâ, "Tabiat İle İlgili Risaleler Hakkında", 157; İhvân-ı Safâ, "Ruhanilerin Hallerinin Niteliği Hakkında", 173-175.

dene ait karışımların mizacı düzgün olduğu zaman o bedenin organları da düzgün olur, nefsin eylemleri istenen doğrultuda yürür ve tabii şekilde hareket eder. Mizaç bozuk olduğu zaman ise bedenin yapısı sarsılır ve nefsin eylemleri doğru hareketinden sapar. Bu iki düğümün getirdiği felaketin en büyük zararı da Ay ve Güneş'e olur. Zira Ay ve Güneş tutulmasında en güçlü sebep budur. Aynı şekilde konuşma ve akletme gücüne en çok zarar veren de kötü mizaçtır. Çünkü bu durum onu eylemlerinden çokça ve güçlü bir şekilde saptırmaktadır.<sup>63</sup>

Buna benzer şekilde bedende bulunan iki göz felekler içerisindeki Jüpiter'in (Müşteri), kulaklar Merkür'ün (Utarit), burun ve meme delikleri Venüs'ün (Zühre), ön ve arka delikler Satürn'ün (Zühal) iki evine, ağız Güneş'in, göbek deliği ise Ay'ın evine uygun düşer. Doğumdan önce göbek, rahimde beslenme kapısı iken dünyaya geldikten sonra beslenme kapısı ağızdır. Ön ve arka delikler, Satürn'ün evlerinin Ay ve Güneş'in evlerine karşılık gelmesi gibi ağız ve göbeğe karşılık gelmektedir. Nasıl ki gökyüzünde farklı nitelikte sınırları, yüzleri, dereceleri olan burçlar varsa bedende de farklı organlar, eklemeler, sinirler ve kemikler vardır.<sup>64</sup>

İhvân'a göre insanın âlemin küçük bir benzeri olması, evrendeki uyum ve oranı bedeninde yansıttığının da bir göstergesidir. Nitekim yüce oranlar; 1 tam oran (kendisi, misli, benzeri),  $1+1/2$ ,  $1+1/3$ ,  $1+1/4$ ,  $1+1/8$  oranlarıdır. Buna en güzel örnek insan ve şeklinin yapısıdır. Allah onun boyunu cüssesinin enine, enini boğazına, dirseklerini bacaklarının uzunluğuna, pazılarını baldırlarının uzunluğuna, omuzlarını sırtının boyuna, kafa büyüklüğünü beden şekline, yüzünün yuvarlağını göğsünün genişliğine, gözlerini ağzının şekline, burnunun uzunluğunu alınının genişliğine, kulaklarının ölçüsünü yanaklarının ölçüsüne, el parmaklarının uzunluğunu ayak parmaklarının uzunluğuna, bağırsaklarının uzunluğunu toplardamarlarının uzunluğuna, mide boşluğunu ciğer boşluğunun büyüklüğüne, gırtlakını ciğerlerine, organlarının kalınlığı ve uzunluğunu kemiklerinin büyüklüğüne, kaburgalarının uzunluğu ve kavisini göğüs kafesine, damarlarının uzunluğu ve genişliğini bedeninin diğer bölgelerine uygun bir şekilde yaratmıştır. İnsan bu örnekler üzerine düşünüp incelediğinde insan bedeninin her bir organıyla diğeri arasında bir oran olduğunu kolaylıkla anlayacaktır. Bunun daha ötesini ve derin bilgisini yalnızca Allah bilmektedir.<sup>65</sup> İhvân, insanın dengeli bir surette yaratıldığını göstermek için burada görüldüğü üzere sayısal oranları kullanmıştır. Bu üstün oranlar yan yana bir dizi olarak yazılırsa  $1 - 1,125 - 1,25 - 1,333$  ve  $1,5$  şeklinde

63 İhvân-ı Safâ, "Filozofların 'İnsan Küçük Bir Âlemdir' Görüşüne Dair", 325.

64 Bu ve diğer ayrıntılar için bkz. İhvân-ı Safâ, "Filozofların 'İnsan Küçük Bir Âlemdir' Görüşüne Dair", 325-327.

65 İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısımının Beşinci Risalesi: Musiki", 151-152. Benzer ifadeler için ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, "Tabii-Cismani Şeylerin On Beşinci -İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Yirmi Dokuzuncu- Risalesi: Ölümün ve Hayatın Hikmetine Dair", Çev. Ömer Bozkurt, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3: 43-44.

olur. Bu dizideki sayıların giderek günümüzde altın oran değeri olarak bilinen 1,618 sayısına yaklaşması dikkat çekici bir durum olarak ifade edilmiştir.<sup>66</sup>

İnsanın bedenindeki uyum onun vücudunu meydana getiren unsurların karışımında da görülmektedir. Hayvanların ve bitkilerin şekilleri, renkleri, yiyecekleri ve kokuları dört element olan ateş, hava, su ve toprağın parçalarının karışımına ve bu parçaların ölçülerinin oranına göre farklılık arz eder. İnsanın bedeninin kendileriyle düzenlendiği karışımlar olan kan, balgam, kara ve sarı safra en üstün oranda olduğunda insan doğru karakterli, güzel ahlaklı, bünyesi ise kuvvetli ve görünüşü güzel olur. Bunun aksi olduğunda ise insanın bedeninin şekli bozuk, ahlakı ise kötü olur. Buna örnek olarak doğuştan mızacı sıcakkanlı olan kişiler verilebilir. Onların bedenleri narin, tenleri esmer, hareketleri ve kızgınlıkları seridir, kibirli kişilere karşı fazla cesurdurlar, harcama konusunda da cömerttirler. Doğuştan soğukkanlı olanlar ise yavaş hareketli, iri cüsseli, beyaz renkli ve fazla kızmayan, çok korkak ve cimri kişilerdir. Bu konu tıp ve feraset kitaplarında da yer almıştır.<sup>67</sup>

İnsanın yapısında olduğu kadar onun ürünlerinde de bir oranın gerekliliği İhvân tarafından vurgulanmıştır. Bu çerçevede tıp ilaçları, ressamın boyaları hatta pişirilen yemeklerde bile bir oranın olması söz konusudur. Nitekim ilaç yapımında kullanılan maddelerin karakterleri zıt, lezzetleri, kokuları ve renkleri birbirinden farklıdır. Bunlar orantılı bir şekilde karıştırıldıklarında pek çok fayda içeren ilaçlara dönüşürler. Panzehirler, merhemler ve buna benzer ilaçlar bunun örnekleridir. Ölçüleri ve miktarları orantısız bir şekilde birleştirildiği zaman ise zararlı ve öldürücü bir zehir halini alırlar. Ressamların boyaları da böyledir. Siyah, beyaz, kırmızı, yeşil, sarı ve buna uygun diğer renkler birbirlerinden farklı yapıları olarak ise birbirlerine zıttırlar. Bu boyaları birbirine orantılı bir şekilde karıştırdığımız zaman bu resimler berrak ve güzel, karışım orantısız olduğunda ise karanlık, bulanık ve çirkin olur. Yine pişirilecek yemek için gerekli olan şeyler de bunun örneklerindedir. Bunların tadı, rengi, kokusu ve ölçüsü farklıdır. Pişirme anında bunların ölçüleri orantılı bir şekilde ayarlandığında yemeğin kokusu güzel; tadı lezzetli ve yapımı iyi, orantısız olduğunda ise bunun tersi olur. Bu yüzden tıp ve sanat kitaplarında bu ilaçların orantılı olarak karıştırıldığı ve bu oranla düzenlendiği zaman doğru olacağı, bunun aksi olduğunda ise bozulacağı ve doğru olmayacağı söylenmiştir.<sup>68</sup>

Bunun bir adım ötesi olarak İhvân, kevn ve fesat âleminde eş grubuna giren şeylerin, güzel bir oran içinde bir araya getirildiğinde güçlerinin ikiye katlandığını, tüm fiillerinin ortaya çıktığını ve bunların zıtlıklarının galip geldiğini ve aykırı gelen şeyleri yok ettiğini de düşünmektedir. İhvân'a göre işte bu bilgilerle hakim

66 Koçhan-Kılıç, "Matematik, İhvân-ı Safâ Felsefesinin Dayandığı Aksiyomatik Zemin Midir?", 83.

67 İhvân-ı Safâ, "Ahlakın Islahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran", 168-169. İnsan bedeninin dört unsura benzemesi konusunda bkz. İhvân-ı Safâ, "Tabiat İle İlgili Risaleler Hakkında", 149.

68 İhvân-ı Safâ, "Ahlakın Islahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran", 168-169.

(bilge) kimseler hastalıkları iyi eden tiryak, merhem, şurup gibi tıpcılarca bilinen ilaçlar yaparlar. Tılsımcılar (büyü) da eşyanın özellikleri, tabiatları, eşleri, bileşimleri ve te'lif oranları bilgilerinden sonra aynı şeyi yaparlar.<sup>69</sup>

İhvân'a göre insan ürünü olan harfler ve bunların oranları, uzunluk ve genişlik açısından ölçüleri de belli bir oran ve uyumdadır. Zira onlara göre her dilde ve mevcut her millette; yazılan, çizilen her kalemde, her nakış ve resimde yazılı harflerin tamamının aslı, dairenin çapı olan dosdoğru bir çizgi, dairenin çevresi olan yay şeklindedir. Diğer tüm harfler bu ikisinden oluşmuştur. İhvân bu iddiasının doğru olduğunu kanıtlamak için bu hususu Arapça yazımdaki harfler üzerinden açıklamıştır.<sup>70</sup> Onlara göre Arapça harflerin bazıları -elif, be, te, se gibi- dosdoğru bir çizgi; bazıları -del, zel, ra, ze gibi- yay gibi, bazıları da kalan diğer harfler gibi bu iki şekilden türemiştir. İhvân'a göre Hintçe, Süryanice, İbranice, Yunanca ve Rumca gibi dillerin harflerinde de aynı durum bulunmaktadır. Ayrıca harflerin yazımı, çizgileri ve bunların birleşiminde aralarında bazı ölçüler ve bu ölçülerde mükemmel bir oran bulunmaktadır. Bu noktada İhvân, yazma sanatının ustalarından sözler aktarmakta ve usta bir mühendis yazarın harflerin yazımlarında birbirlerine olan oran ve uyumu en ince noktalarına kadar gösteren açıklamalarını sunmaktadır. Bunların sonucunda İhvân, harflerdeki oran, uzunluk ve genişlik açısından ölçülerin, mühendisliğin ve mükemmel oranların kurallarının gereği olduğunu söylemekte, insanların ve kâtiplerin bunu bilmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>71</sup>

İhvân, bu noktada insandan yeryüzündeki diğer varlıklara bir geçiş yapmakta ve evrende sadece insanın bedeninde değil hayvanların beden yapısında, bitki ve ağaçların yaprak ve meyveleri arasında da bir uyum ve düzenin görüldüğünü ifade etmektedir. Onlara göre Allah hayvanların beden yapısını ilk sayıya ve iki unsurlu konulara uygun düşmesi için sağ ve sol şeklinde iki kısma ayırmış, onları ilk tek sayıya ve orta ve iki tarafı olan işlere uygun düşmesi için orta ve iki taraf şeklinde üç sınıf yapmıştır. Bedenlerinin mizacını asıl olan ilk sayıya ve dört unsur sayısınınca dört tabiata uygun olarak dört karışımdan meydana getirmiştir. Dönen ilk sayıya ve beşincisi feleğin tabiatı olan dört tabiatın sayısına uygun olarak onlara beş duyu vermiştir. İlk tam sayıya ve küpün yüzeylerine uygun olarak onlara altı yöne hareket etmelerini sağlayan bir güç vermiştir. Bedenlerinde bir tam sayıya ve gezegenlerin sayısına uygun olarak yedi etkin güç yaratmıştır. Ayrıca küpün ilk sayısına ve müzik oranlarının sayısına uygun olarak dördü tek, dördü çift olmak üzere sekiz mizaç/karışım oluşturmuştur. Bedenlerinin bileşimini ve vücutlarının terkebini asıl olan ilk tek sayıya ve çevreleyen felek tabakaları sayısına uygun olarak dokuz tabakadan meydana getirmiştir. Bedenlerinde duyularının ve ihtiyaçlarının

69 İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısımının Beşinci Risalesi: Musiki", 156.

70 İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısımının Beşinci Risalesi: Musiki", 149-150.

71 İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısımının Beşinci Risalesi: Musiki", 150. Benzer ifadeler için bkz. İhvân-ı Safâ, "Ahla-kin İslahı ve Nefs Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran", 168.

kapıları olmak üzere ilk tek sayıya ve felek burçlarının sayısına uygun olarak on iki delik yaratmıştır. Onların vücutlarını bir tam sayıya ve ay menzillerine uygun olarak omurgaları üzerinde yirmi sekiz kaburga şeklinde kurmuştur. Bedenlerine kanın diğer vücut kısımlarına akması için felek burçlarının basamak sayısına ve senenin günleri sayısına uygun olarak üç yüz altmış damar yerleştirmiştir. Buna kıyas edilerek sayıldığında ve düşünüldüğünde her organın sayısının mevcutlardan bir türün sayısına uygun olduğu görülmektedir. Bu konu hem her şeyi bilen bir yaratıcının takdirine hem de Pythagorasçı filozofların mevcutların sayıların tabiatına göre olduğu fikrine işaret etmektedir.<sup>72</sup>

Bitki ve ağaçlara gelince İhvân'a göre onların bir kısmının yaprak ve meyveleri büyüklük, renk, şekil ve doku itibariyle birbirine uyum gösterir. Örneğin ağaçkavunu, mandalina, limon, armut, elma bunlardandır. Yine bitki ve ağaçlardan bir kısmının meyve ve tohumları nar, incir, üzüm, ceviz, hurma ağacı ve benzeri diğer ağaçlarda olduğu gibi ebat bakımından yapraklarıyla uyumsuzdur. Bunun nedeni ağaçkavunu ağacının yuvarlak şekle sahip olan yeşil ve yumuşak dokulu meyveleri ile yaprakları arasında bir orantının var olmasıdır. Aynı şekilde yuvarlak şekilli mandalina da kendi ağacının yaprakları ile uyum içerisindedir. Yine armut koni şeklinde olduğu gibi armut ağacının yaprakları da böyledir ve elmanın yuvarlak olmasıyla orantılı biçimde elma ağacının yaprakları da yuvarlaktır. Oysa nar ağacının meyveleri ebat olarak onun yaprakları ile orantısızdır. İncir, üzüm ve diğerleri için de durum böyledir. Bu kıyasa göre bitkilerin çekirdek ve tohumları için de aynı hüküm geçerlidir; onlardan bazıları orantılı, bazılarıysa orantısızdır. Bütün bunlar nedenler, sebepler ve gayeler dolayısıyladır.<sup>73</sup>

Elbette bütün bu oran ve uyuma dair çok sayıda örnek İhvân'a göre Allah'ın hikmetini göstermektedir. Risalelerin pek çok yerinde bu hikmetlere dikkat çekilmektedir. Onlara göre her şeyin yaratıcısı olan Allah bütün maden, bitki ve hayvanları yaratılıştta itidal, fitrat düzgünlüğü ve uyumlu birleştirme ile yerli yerine koymuştur. Yeryüzünde rüzgarla ilgili olarak gerçekleşen olaylar bütünüyle ilahi kaynaklı olup bunlar bilgece gerçekleştirilmiş olan rabbani siyasetin bir ürünüdür. Bu durum yağmur, mevsimlerin oluşumu vb. konular için de geçerlidir. Ayrıca bitkilerin ve hayvanların yaratılışında da sayısız hikmetler bulunmaktadır. İhvân Allah'ın hikmetine dair bu ve benzer bütün verilen örneklerin insanın tefekkür etmesi, bu şekilde gaflet uykusundan uyanması, tabiatın esaretinden uzaklaşması ve ruhsal olarak yüksek bir makama ve temiz bir mekana çıkması için verildiğine özellikle vurgu yapmakta, insanın en temel amacına dikkat çekmektedir. Netice

72 İhvân-ı Safâ, "Cisimsel-Doğal Bilimlerin Sekizinci -İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Yirmi Sekizinci- Risalesi: Hayıvanların ve Hayvan Türlerinin Yaratılış Şekline Dair", Çev. Murat Demirkol, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2: 151-152.

73 İhvân-ı Safâ, "Cisimsel-Doğal Bilimlerin Yedinci -İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Yirmi Birinci- Risalesi: Bitkilerin Cinslerine Dair", Çev. Elmin Aliyev, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013): 128.

itibariyle *Resâil*'de ayüstü ve ayaltı âlemdaki her şeyin bir oran üzerine yaratıldığı, her şeyde bir uyumun bulunduğu ve bu durumun kaynağının Yüce Yaratıcı olduğu, bütün bunların Yaratıcı'nın evrene yerleştirdiği bir düzen, gaye ve nizam olduğu çok açık ve net bir biçimde karşımıza çıkmaktadır.<sup>74</sup> Bu hususu İhvân'ın şu ifadeleri veciz bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Anlattıklarımızdan şu anlaşılmıştır: Tüm gezegenleriyle, yıldızların şahıslarıyla, dört unsuruyla ve birbirlerinin boşluğunda terkip edilenler âlemin cisminin tamamı, az önce anlatılan oran üzere terkip edilmiş, te'lif edilmiş, yaratılmış ve ortaya konulmuştur. Tüm âlemin cismi tek bir hayvan, tek bir insan, tek bir şehir gibi akar gider. Onu yöneten, tasvir eden, terkip eden, yaratan, icat eden bir olan Allah'tır. Ve O'nun ortağı yoktur; işte risalemizdeki asıl amacımız bunu ortaya koymaktır.”<sup>75</sup>

### Sonuç

İhvân-ı Safâ'nın oran, orantı ve bunların uyumla olan ilişkisi, uyumun ne olduğuna dair açıklamaları, oran ve uyum konusunun önem, gaye ve faydaları hakkında oluşturduğu çerçeve, bütün varlık alanını anlamada kendileri için önemli bir ilke olmaktadır. İhvân-ı Safâ, *Resâil*'de sayıların, harflerin, varlıkların mahiyet ve durumlarına dair zahiri açıklamalarda buldukları gibi, bütün bunları mistik, gizemli ve sembolik bir açıdan da irdelemişlerdir. Buradaki mistik, gizem ve sembolizm, esasında varlıkta görülemeyenin ifşasıdır. Görülemeyen gizemlidir, zâhir olmayan bâtındır ve mistik karakter taşır, çok açık bir şekilde görülemeyen ise sembolleşmiş olarak bulunmaktadır. Bunları fark etmek esasında varlıktaki gayeyi, düzeni, intizamı, ahengi, oran ve orantıyı, kısacası hikmeti fark etmek demektir. Esasında hikmet, İhvân-ı Safâ'da oran, orantı veya bunların hepsini ifade eden uyumu anlamayla ifşa olmaktadır. Evrendeki uyum, evrendeki gaye, düzen, intizam ve hikmet olduğu için, varlıktaki uyumu görmek teleolojik bağlamı görmekle birliktelik arz etmektedir. İhvân'a göre sayılar ve müzikten, evrenin var edilişi, evrenin mahiyeti ve içeriğine kadar tüm varlık alanında bulunan uyum, hiçbir şeyin anlamsız olmadığını, rastlantısal bir varoluşla varlık alanına çıkmadığını,

74 Bu ve benzeri konular için bkz. İhvân-ı Safâ, “Matematik İle İlgili Risaleler Hakkında”, 65, 218. Hava olayları, rüzgâr, yağmur, mevsimlerin vb. her şeyin bir hikmete göre yaratıldığı ve bunlardan ibret alınması gerektiği konuları hakkında ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, “Cisimsel-Doğal Bilimlerin Dördüncü -İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Onsekizinci- Risalesi: Meteorolojiye Dair”, Çev. Elmin Aliyev, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2: 59-74; İhvân-ı Safâ, “Matematik Kısımının Dördüncü Risalesi: Coğrafya”, Çev. Ali Avcu, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1: 113-114. Bitkilerin yaratılışında bir hikmetin olduğu konusunda bkz. İhvân-ı Safâ, “Bitkilerin Cinslerine Dair”, 121-138. Yeryüzündeki her şeyin bir hikmet üzere yaratıldığı ve insanın bunu anlaması gerektiği konusunda bkz. İhvân-ı Safâ, “Ruhanilerin Hallerinin Niteliği Hakkında”, 176-177; İhvân-ı Safâ, “Hayvanların ve Hayvan Türilerinin Yaratılış Şekline Dair”, 141-142, 150-151; İhvân-ı Safâ, “Akli Risaleler, Ruhsal Birikimler ve İlahi Taşırımların Anılması Hakkında”, 188-189, 274-275.

75 İhvân-ı Safâ, “Matematik Kısımının Beşinci Risalesi: Musiki”, 148. Krş. İhvân-ı Safâ, “er-Risaletü'l-hâmise miK ne'l-kismi'r-riyadî fi'l-mûsiki”, 216.

her şeyin Allah'ın hikmetinin gereği olduğunu, her şeyin yerli yerinde bir gaye ve düzen çerçevesinde varlık bulunduğunu göstermektedir.

Öyleyse İhvân-ı Safâ düşüncesinde sistematik anlamda ontolojik bir uyumun bulunduğunu ve bunun teleolojik bir bağlamla ortaya konduğunu söyleyebiliriz. *Resâil*'den aktarmış olduğumuz çok sayıda örnek bu durumu açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu sonuç İhvân-ı Safâ için ayrıca evrenin bir Yaratıcısının varlığına götürmek bakımından bir isbat-ı vacib yoludur. *Resâil*'e bütünlükçü bir bakışla bakıldığında onların esas amacının da Yaratıcı'ya ulaşmak olduğu görülür. Bu çalışmamız hali hazırda mezkur konunun İhvân'da bulunduğunu göstermekte ve mahiyetine dair bir nitelik arz etmektedir fakat bundan sonraki süreçte bu konuyla bağlantılı olarak başkaca çalışmaların yapılabileceğini de belirtmek gerekir. Bu çerçevede ontolojik uyumun Tanrı kanıtlamaları bağlamında ele alınıp irdelenmesi mümkündür. Ayrıca güncel din felsefesi tartışmaları bağlamında hassas ayar ve rastlantısallık mevzuları çerçevesinde de uyum konusunun İhvân-ı Safâ'dan yararlanılarak ele alınması kayda değer bir çaba olacaktır.

### Kaynakça

- Bozkurt, Ömer. "İhvân-ı Safâda Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri". *Kaygı*, sy.18, (2012): 123-152.
- Callatay, Godefroid de. *Makers of the Muslim World Ikhwan al-Safâ a Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri -İhvân-ı Safâ Modeli-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Çetinkaya, Yalçın. *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Eren, Mustafa. "İhvân-ı Safâ'nın Sanat Ontolojisi". *Bilig*, sy.81 (2017): 1-26.
- Filiz, Şahin. *İlk İslam Hümanistleri -İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*. Konya: Onbir Eylül Yayınları, 2002.
- İhvân-ı Safâ. "Akli Nefsanilerin/Nefis Akla Dair Olan Şeylerin Beşinci -İhvân-ı Safâ Risalelerinin Otuz Altıncı- Risalesi: Devirler ve Küresel Dönüşler Hakkında". Çeviri: M. Fatih Demirci, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 3: 201-215. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Akli Nefsanilerin/Nefis Akla Dair Olan Şeylerin Üçüncü -İhvân-ı Safâ Risalelerinin Otuz Dördüncü- Risalesi: Filozofların 'Âlem Büyük Bir İnsandır' Şeklindeki Görüşünün Manası Hakkında". Çeviri: Murat Demirkol, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 3: 171-183. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Akli Nefsanilerin/Nefis ve Akla Dair Olan Şeylerin Birinci -İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Otuz ikinci- Risalesi: Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkeleri Hakkında". Çeviri: Murat Demirkol, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 3: 145-159. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Akli Nefsanilerin/Nefis ve Akla Dair Olan Şeylerin İkinci -İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Otuz üçüncü- Risalesi: İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında". Çeviri: Murat Demirkol, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 3: 61-169. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Akli Nefsanilerin/Nefis ve Akla Dair Olan Şeylerin Dokuzuncu -İhvân-ı Safâ



- Risaleleri'nin Kırkıncı- Risalesi: Nedenler ve Nedenlilere Dair". Çeviri: Ali Durusoy, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 3: 281-311. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Akli Risaleler, Ruhsal Birikimler ve İlahi Taşırımların Anılması Hakkında". *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 5: 181-275. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- İhvân-ı Safâ. "Cisimsel Doğal Bilimlerin Dokuzuncu (İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Yirmi Üçüncü) Risalesi: Bedenin Oluşumuna Dair". Çeviri: İsmail Çalışkan, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 2: 259-272. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "Cisimsel Doğal Bilimlerin On Birinci (İhvân-ı Safâ Risalelerinin Yirmi Beşinci) Risalesi: Spermin Düştüğü Yere Dair". Çeviri: İsmail Çalışkan, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 2: 289-315. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "Cisimsel-Doğal Bilimlerin Altıncı (İhvân-ı Safâ Risalelerinin Yirminci) Risalesi: Tabiatın Mahiyetine Dair". Çeviri: Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 2: 103-117. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "Cisimsel-Doğal Bilimlerin Dördüncü -İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Onsekizinci- Risalesi: Meteorolojiye Dair". Çeviri: Elmin Aliyev, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 2: 59-74. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "Cisimsel-Doğal Bilimlerin On İkinci -İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Yirmi Altıncı- Risalesi: Filozofların 'İnsan Küçük Bir Âlemdir' Görüşüne Dair". Çeviri: Abdullah Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 2: 317-335. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "Cisimsel-Doğal Bilimlerin Sekizinci -İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Yirmi Sekizinci- Risalesi: Hayvanların ve Hayvan Türlerinin Yaratılış Şekline Dair". Çeviri: Murat Demirkol, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 2: 139-258. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "Cisimsel-Doğal Bilimlerin Yedinci -İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Yirmi Birinci- Risalesi: Bitkilerin Cinslerine Dair". Çeviri: Elmin Aliyev, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 2: 119-138. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "İlahi ve Dini Yasalara Dair İlimlerin Onbirinci -İhvân Safâ Risalelerinin Elli İkinci- Risalesi: Sihir Büyü ve Göz Değmesinin Mahiyeti Hakkında". Çeviri: Murat Demirkol, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 4: 212-319. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "İlahi ve Dini Yasalara Dair İlimlerin Onuncu -İhvân-ı Safâ Risalelerinin Elli Birinci- Risalesi: Bütün Âlemin Düzeninin Niteliğine Dair". Çeviri: Murat Demirkol, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 4: 205-212. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014).
- İhvân-ı Safâ. "İlahi ve Dini Yasalara Dair İlimlerin Sekizinci -İhvân-ı Safâ Risalelerinin Kırk Dokuzuncu- Risalesi: Ruhanelerin Hallerinin Niteliği Hakkında". Çeviri: Murat Demirkol, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 4: 151-185. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Matematik İle İlgili Risaleler Hakkında". Çeviri: Muhammet Fatih Kılıç, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 5: 13-83. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- İhvân-ı Safâ. "Matematik Kısımının Altıncı Risalesi: Ahlakın Islahı ve Nefsin Terbiyesinde

- Sayısal ve Geometrik Oran". Çeviri: Ali Avcu, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 1: 161-171. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012).
- İhvân-ı Safâ. "Matematik Kısımının Beşinci Risalesi: Musiki". Çeviri: A. Hakkı Turabi, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 1: 129-160. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Matematik Kısımının Birinci Risalesi: Sayılar Hakkında". Çeviri: Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 1: 31-50. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Matematik Kısımının İkinci Risalesi: Hendesede Geometri ve Mahiyeti". Çeviri: Ömer Bozkurt, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 1: 51-79. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Matematik Kısımının Üçüncü Risalesi: Astronomi-Astroloji Astronomi Yani Astroloji ve Kürelerin (Gökcisimlerinin) Oluşumu Hakkındadır". Çeviri: Elmin Aliyev, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 1: 81-110. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Matematik Kısımının Yedinci Risalesi: Bilimsel Sanatlar ve Amaçları Üzerine". Çeviri: Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 1: 173-186. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Tabiat İle İlgili Risaleler Hakkında", Çevireni belli değil, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 5: 85-180. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- İhvân-ı Safâ. "Tabii-Cismani Şeylerin On Beşinci -İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Yirmi Dokuzuncu- Risalesi: Ölümün ve Hayatın Hikmetine Dair". Çeviri: Ömer Bozkurt, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 3: 39-53. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Tabii-Cismani Şeylerin On Yedinci -İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin Otuz Birinci-Risalesi: Dillerin, Yazı Şekillerinin ve İbarelerin Farklı Olmasının Sebeplerine Dair". Çeviri: Ali Avcu, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 3: 81-144. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. Matematik Kısımının Dördüncü Risalesi: Coğrafya". Çeviri: Ali Avcu, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde, editör: Abdullah Kahraman, 1: 111-128. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "er-Risâletü'l-hâmise mine'l-kısmî'r-riyadî fi'l-mûsikî". *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde, 1: 183-241. Beyrut: Daru Sadr-Daru Beyrut, 1957.
- İhvân-ı Safâ. "er-Risâletü's-sâdisse mine'l-kısmî'r-riyadî fi'n-nisbeti'l-adediyyeti ve'l-hendesiyyeti fi tehzîbi'n-nefsi ve ıslâhi'l-ahlâki". *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde, 1: 242-257. Beyrut: Daru Sadr-Daru Beyrut, 1957.
- İhvân-ı Safâ. "er-Risâletü's-sâlisse mine'l-kısmî'r-riyadî el-mevsumetu bi'l-asturunumiya fi ilmi'n-nucûmi ve terkîbi'l-eflâki". *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde, 1: 114-157. Beyrut: Daru Sadr-Daru Beyrut, 1957.
- Koçhan, Metin ve Muhammet Fatih Kılıç. "Matematik, İhvân-ı Safâ Felsefesinin Dayandığı Aksiyomatik Zemin Midir?". *Artuklu Akademi* (2017/4): 77-95.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. İslam ve Bilim. Çeviri: İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Netton, Ian Richard. *Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safâ)*. Edinburg: Edinburgh University Press, 1991.
- Sinjab, Nisreen Adbdul Hafız. "Beauty in Classical Islamic Thought: The Aesthetics of Proportionality and Harmony According to Ikhwan al-Safâ (The Brethren of Purity) and Ibn Haytham (Alhazen)". Yüksek lisans tezi, The American University of Beirut, 2013.

Uysal, Enver. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Wright, Owen. "Music and Musicology in the Rasail Ikhwan al-Safâ". *Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhwan al-Safâ and Their Rasail* içinde, editör: Nader el-Bizri, 214-247. Oxford: Oxford University Press, The Institute of Ismaili Studies, 2008.



### ملخص البحث

يهدف البحث إلى التوصل إلى الضوابط الشرعية لعمليات التجميل، وقد توصل الباحث إلى أن الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية نوعان: الأول هو الضوابط الشرعية للعمليات الجراحية عامةً، ومن أبرزها: أن تحقق العملية مصلحة معتبرة شرعاً، وأن لا ينتج عنها ضرر يساوي أو يزيد على المنفعة المتوخاة منها، وأن تكون العملية هي السبيل الوحيد للعلاج، وأن لا تشتمل على خلوة محرمة، أو على كشف عورة إلا بمقدار الحاجة، وأن يكون الطبيب الذي يجريها مختصاً ماهراً.

أما النوع الثاني فهو الضوابط الخاصة بعمليات التجميل، ويتلخص أبرزها في أن تحقق العملية مصلحة مقصودة شرعاً كإزالة تشوه، أو معالجة عقدة نفسية، أو تزين للزوج، أو معالجة خلل طارئ، وأن لا يترتب على إجراء العملية تغيير لخلق الله، وذلك بإحداث تغيير في الجسم تأباه الفطرة الإنسانية السليمة، ومثال ذلك عمليات إزالة آثار الشيب وتحويل شكل العضو غير المشوه ابتغاء الجمال، وأن لا يكون الدافع إلى إجراء العملية محرماً كتشبه الرجال بالنساء، أو عكسه، وكالتشبه بالكفار وأهل الفسق، وكإجراء العملية ابتغاء الشهرة أو للفرار من العدالة

الكلمات المفتاحية: تداوي، تغيير خلق الله، زينة، تشبه

## Estetik Ameliyatlarda Uyulması Gereken Şer'i Kurallar

### Öz

Bu makale, estetik ameliyat konusundaki şer'i kuralları konu edinmektedir. Araştırmacı, estetik ameliyat konusunda şer'i kurallarla ilgili iki husustan bahsetmektedir. Birincisi şudur ki Cerrahi ameliyatlar konusunda bazı kurallar geneldir; bunların en başta geleni tıbbi ameliyatın şer'an dikkate alınan bir maslahat oluşudur. Ancak bununla birlikte söz konusu ameliyatın, hedeflenen menfaate eşit veya ondan daha fazla bir zararı da beraberinde getirmemesi gerekir. Ayrıca ameliyatın tedavi için kaçınılmaz olması, şer'i mahremiyet ölçülerine dikkat edilmesi ve doktorun kendi alanında uzman olması gibi hususların da dikkate alınması gerekir.

İkincisi de budur ki; Estetik ameliyatlar konusunda bazı kurallar özeldir; Bunların en başta geleni bu husustaki ameliyatın şer'an bir maslahata yönelik olması gerekir; Bir bozukluğu giderme, psikolojik bir problemi tedavi etme, eşi için süsleme, sonradan ortaya çıkan bir rahatsızlığı giderme gibi. Ayrıca estetik ameliyatın Allah'ın yaratmasını değiştirmeye yönelik olmaması gerekir. Estetik ameliyatın Yaşlanma belirtilerini yok etme, güzellik için bozuk olmayan bir uzvu farklılaştırma gibi insanın selim fitratının kabul etmediği hususlarda olmaması gerekir. Yine erkeklerin kadınlara, kadınların erkeklere benzemesi, Müslümanların küfür ve fık ehline benzemesi veya kişinin şöhret ya da adaletten kaçma arzusunun olması gibi haramlığa yol açan konularda da bir estetik ameliyattan bahsedilemez.

**Anahtar kelimeler:** Tedavi, yaratılışı bozmak, güzellik, benzetmek.

Makalenin gönderim tarihi: 09.02.2018, kabul tarihi: 21.03.2018.

\* Okutman, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı A. B. D.  
aldershawi.m@gmail.com

## بسم الله الرحمن الرحيم

### المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فإن الطب تطور في العقود الأخيرة تطوراً لافتاً، حتى لا يكاد يمرُّ أسبوع أو شهر دون الحديث عن اكتشاف طبي جديد يضع حلولاً لمشاكل الإنسان الصحية، ويخفف عنه الأمراض والأسقام، وهذا من رحمة الله تعالى بعباده؛ فهو الذي فتح لهم أبواب المعرفة، ويسرَّ لهم سُبُلها، ومنَّ عليهم بمقدار من العلم محدود: (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً)<sup>1</sup>، فحقَّ على العباد أن يشكروا ربهم على نعمه ولا يكفروه، والشكر إنما يكون باستعمال النعمة فيما خلقها الله تعالى له، أي في طريقها المشروع وغايتها النبيلة.

وما ذكرناه ينطبق تماماً على الاكتشافات الطبية الحديثة، فهي نعمٌ من الله تعالى، وواجب العباد عامةً والأطباء والمرضى خاصةً أن يسخِّروا هذه النعم فيما يرضي الله تعالى.

ومن بين الميادين التي قطع فيها الطب الحديث شوطاً كبيراً ميدان الجراحات التجميلية، فقد أصبح الأطباء المختصون قادرين -بإذن الله تعالى- على إصلاح التشوهات التي تصيب أعضاء الإنسان وإعادتها كما كانت، وعلى تغيير شكلها ومنظرها، ويتفنن الطب الحديث في ابتداع أنواع جديدة من عمليات التجميل، وتُجنى من وراء ذلك الأموال الطائلة.

ومعلوم أن الإنسان في الشريعة الإسلامية ليس مطلق التصرف في جسده كما يظن بعض الناس، فجسم الإنسان ليس مملوكاً له، بل هو لله تعالى، وليس للإنسان أن يتصرف في جسمه إلا بالمقدار الذي أذن به المالك الحقيقي وهو الله سبحانه وتعالى، ومن هنا كان لا بدَّ من التعرف على الحكم الشرعي لعمليات التجميل، والتمييز بين ما يجوزُه الشرع منها وما لا يجوزُه، حتى لا يتعرض العبد لغضب الله تعالى ويستعمل النعمة فيما حرَّم الله فيكون كافراً بها، وكفى بكفران النعمة لؤماً.

وفي هذا البحث سأعرض بشكل موجز لبيان الحكم الشرعي في عمليات التجميل مبيناً أنواعها ودوافعها، وما يجوز منه شرعاً وما لا يجوز، مشفوعاً بالأدلة الشرعية، وبأقوال الفقهاء القدماء والمعاصرين، والله الموفق.

### مخطط البحث

التمهيد: تعريف جراحة التجميل وبواعثها

المبحث الأول: الضوابط العامة للعمليات الجراحية

المطلب الأول: الضوابط المتعلقة بالعملية ذاتها

1 سورة الإسراء، الآية: 85.

المطلب الثاني: الضوابط المتعلقة بالطبيب

المبحث الثاني: الضوابط الخاصة بعمليات التجميل

المطلب الأول: أن يكون الهدف من إجراء العملية تحقيق مقصد شرعي معتبر

المطلب الثاني: أن لا يكون في العملية تغيير لخلق الله تعالى

المطلب الثالث: أن لا يكون الدافع إلى العملية محرماً

المطلب الرابع: ضوابط متفرقة

الخاتمة

التمهيد: تعريف جراحة التجميل وبواعثها

تعريف جراحة التجميل:

عرّف مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي جراحة التجميل بأنها: "تلك الجراحة التي تُعنى بتحسين (تعديل) شكل جزء أو أجزاء من الجسم البشري الظاهرة، أو إعادة وظيفته إذا طرأ عليه خلل مؤثر"<sup>2</sup>.

وقريب منه تعريف الدكتور صالح الفوزان: "هي إجراء طبي جراحي يستهدف تحسين مظهر أو وظيفة أعضاء الجسم الظاهرة"<sup>3</sup>.

فعملية التجميل هي جراحة، فيخرج عنها استعمال المساحيق ومستحضرات التجميل، كما يخرج عنها قص الشعر ونتفه، لأن كل ذلك لا يعد جراحة، وذكر أحكامه عند الحديث عن عمليات التجميل إنما هو للمناسبة ولتنعيم الفائدة، ثم إن الجراحة قد تكون بالوسائل التقليدية كالسكين، وقد تكون بالوسائل الحديثة كالليزر، ولا فرق بينهما شرعاً ما دام المقصود بهما واحداً؛ إذ العبرة بالغاية، والوسيلة تأخذ حكم غايتها.

وعملية التجميل قد تهدف إلى مجرد تحسين شكل عضو في الجسم فتكون مقصودة قصداً أصلياً، وقد تكون تابعة لعمل جراحي آخر، وذلك عندما يصاب عضو في الجسم بخلل أو جرح أو حرق؛ فيتدخل الطبيب بعمل جراحي لإصلاح الخلل، ثم يقوم بمحاولة إعادة شكل العضو إلى ما كان عليه، فيكون التجميل مقصوداً بالتَّبَع.

وعمليات التجميل تختص بالأعضاء الظاهرة، وقد ذكر الدكتور صالح الفوزان أن هذا القيد أغلبي لا كلي؛ لأن من عمليات التجميل ما يكون جراحة داخلية كتلك التي تتم تحت الجلد<sup>4</sup>.

2 قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثامنة عشرة في مدينة بوتراجايا في ماليزيا، 14-9 تموز، عام 2007. وينظر: جستينية، حنان، القواعد والضوابط الحاكمة لعمليات التجميل، بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني - قضايا

فقهية معاصرة\_ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام 1431هـ: 2796/3.

3 نقلاً عن: جستينية، حنان، القواعد والضوابط الحاكمة لعمليات التجميل، 2797/3.

4 جستينية، حنان، القواعد والضوابط الحاكمة لعمليات التجميل، 2797/3.

والذي أرجحه أن هذا القيد كلي لا أغلبي، لأن الجراحة وإن تمت تحت الجلد أحياناً إلا أن المقصود منها تحسين الشكل الخارجي وإلا لما كانت جراحة تجميلية، فَصَدَّقَ أنها تستهدف تحسين أعضاء الجسم الظاهرة، كما ورد في التعريف.

### بواعث إجراء عمليات التجميل

ثمة بواعث كثيرة تدفع الإنسان إلى إجراء عمليات التجميل<sup>5</sup>، وهذه الدوافع لها تأثيرها في تقرير الحكم الشرعي المتعلق بها، إذ الأعمال بالنيات، والأمور بمقاصدها، ونذكر من هذه الدوافع على سبيل المثال لا الحصر ما يأتي:

- الرغبة في إزالة التشوهات الخلقية التي ترافق الإنسان منذ الولادة كالشفة المشقوقة، والعين الحولاء، والإصبع الزائدة، والجفن المنسدل على العين.

- الرغبة في إزالة التشوهات الطارئة التي تصيب الإنسان نتيجة لمرض أو حادث مروري أو حريق، أو نتيجة تمزق الجلد نتيجة السقوط على آلة حادة، ومن ذلك حالات انسلاخ الوجه في الحرائق، أو بقاء آثار حَب الشباب عليه.

- الرغبة في تقليد الإنسان بعض من يحبهم، حيث يُقدِّم بعض الناس على إجراء عمليات التجميل تشبُّهاً ببعض المغنين أو الممثلين أو اللاعبين...

- الرغبة في الفرار من العدالة، فبعض المجرمين يكونون مطلوبين من قبل السلطات، فيُجرون عمليات التجميل التي تغير شكلهم وملامحهم حتى لا يتم التعرف عليهم.

- الرغبة في مجرد الشهرة، حيث يُجري بعض الناس عمليات تجميل ليصبح شكلهم غريباً ويجذبوا اهتمام الناس ووسائل الإعلام.

- الرغبة في الازدياد من الحُسن والجمال، فبعض الناس تكون ملامحهم طبيعية غير مشوهة، ومع ذلك يجرون عمليات تجميل ليزدادوا جمالاً. كتصغير الفم المعتدل أو تكبيره، وتصغير الشفة المعتدلة أو تكبيرها، وتصغير الثدي المعتدل أو تكبيره...

- التخلص من العُقد النفسية، فبعض الناس يعانون من عقد نفسية تجاه مظهرهم ويسبب ذلك لهم الكآبة والانطواء على الذات، وقد يرشدهم الأطباء النفسيون إلى إجراء عمليات التجميل.

- الرغبة في إزالة آثار الشيب والمحافظة على الشباب والأناقة، كعمليات شدِّ الوجه وزرع الشعر...

### المبحث الأول: الضوابط العامة للعمليات الجراحية

بما أن العمليات التجميلية مندرجة في العمليات الجراحية عامَّةً؛ فلا بدَّ أن تتوافر فيها الضوابط العامة التي وضعها الشرع لإجراء أي عملٍ جراحيٍّ، ومن هذه الضوابط ما يجب توافره في العملية ذاتها، ومنها ما يجب توافره في الطبيب، وسنتعرض لهذه الضوابط بشيء من التفصيل في المطلبين الآتيين:

5 جستنينة، حنان، القواعد والضوابط الحاكمة لعمليات التجميل، 280/3.



## المطلب الأول: الضوابط المتعلقة بالعملية ذاتها

تتلخص الضوابط التي يشترط توافرها في العملية الجراحية في النقاط الآتية:

1- أن تحقق العملية مصلحة معتبرة شرعاً، لأن الجراحة إيذاء، والأصل فيه المنع، وإنما جازت لتحقيق مصلحة معتبرة في الشرع، سواء كانت هذه المصلحة ضرورية أو حاجية أو تحسينية.

والمصلحة الضرورية هي التي "لا بدَّ منها في قيام مصالح الدين والدينا، بحيث إذا فُقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين"<sup>6</sup>، فالجراحة الضرورية هي التي لا بدَّ منها لحفظ البدن، ولولاها لهلك الإنسان، وذلك كالجراحات العاجلة التي تُجرى للمريض عقب حادث مروري إنقاذاً لحياته، وجراحة التجميل في هذه الحالة تأتي تبعاً؛ إذ يحاول الطبيب بعد إجراء العملية أن يعيد العضو إلى شكله الطبيعي.

والمصلحة الحاجية "مفتقرٌ إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب"<sup>7</sup>، والجراحة تكون حاجية إذا كان الهدف منها التخفيف من الألم، والتوسعة على المريض، وإن لم تكن حياته في خطر، كإزالة الإصبع الزائدة التي تسبب الألم.

أما المصلحة التحسينية فهي التي تتضمن "الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات"<sup>8</sup>، والجراحة تحقق مصلحة تحسينية إذا كان الهدف منها الوصول إلى الشكل اللائق المناسب، كإصلاح التشوهات التي تأنفها الطباع السليمة، ومن ذلك تجميل الأنف المشوه والعين الشوهاء والشفة المشقوقة...

وإنما اشترطنا في العملية الجراحية أن تحقق مقصداً شرعياً لأنها إن لم تحقق مصلحة كانت عبثاً يترفع عنه العقلاء، فبقيت على الأصل؛ وهو هنا المنع من الإيذاء<sup>9</sup>.

2- أن لا يترتب على إجراء العملية ضرر يزيد على المنفعة المتوخاة من إجرائها، فقد تقرر في الشرع أن "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"<sup>10</sup>، والعاقل لا يُقدم على إجراء عملية جراحية إذا علم أن الضرر المترتب عليها سيكون أعظم من النفع المرتجى منها، والمعتبر في الموازنة بين فوائد العملية الجراحية وأضرارها هو رأي الطبيب المختص، ولا عبرة برأي المريض هنا، فلا يباح إجراء العملية إذا قرر الأطباء أن ضررها أكبر وإن أصرَّ المريض على إجرائها مدعياً قبوله بآثارها؛ وأنه يؤثّر فائدتها مهما قلَّت على ضررها مهما زاد، لأن جسم الإنسان ليس ملكاً له؛ فلم يكن له مطلق التصرف فيه<sup>11</sup>.

6 الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات في أصول الشريعة، تعليق الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 8/2.

7 الشاطبي، الموافقات: 11/2.

8 المرجع السابق ذاته.

9 جستينية، حنان، القواعد والضوابط الحاكمة لعمليات التجميل: 2811/3، النجار، صلح بن عبد الحي، الضوابط الشرعية لعمليات التجميل، بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني - قضايا فقهية معاصرة - بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام 1431هـ: 2534/3.

10 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1403هـ، ص: 87.

11 جستينية، حنان، القواعد والضوابط الحاكمة لعمليات التجميل: 2811/3، النجار، صلح بن عبد الحي، الضوابط الشرعية

3- أن تتعين العملية الجراحية سبيلاً للشفاء، بحيث لا يخفي الدواء عنها، وهذا الأمر أيضاً يقرره الأطباء المختصون، لأن الجرح إيذاء، والأصل فيه المنع، فلا يصار إليه مع وجود بديله، والحاجة إن لم تكن متعينة لا تنزل منزلة الضرورة ولا يُباح بها المحظور<sup>12</sup>.

### المطلب الثاني: الضوابط المتعلقة بالطبيب

تتلخص هذه الضوابط فيما يأتي:

1- أن يكون مختصاً ومؤهلاً للقيام بالعملية، بأن يكون حائزاً للشهادات ومتمتعاً بالخبرات التي تخوله إجراء ذلك النوع من العمليات<sup>13</sup>، وحينئذٍ تنتفي عنه المسؤولية إذا عمل وفق القواعد والأصول الطبية المقررة، وإذا لم يكن الطبيب مؤهلاً أو لم يراع القواعد الطبية فإنه ضامن ويتحمل الأضرار التي قد تنتج عن عمله، وفي هذا يقول ابن قدامة: "هؤلاء إذا فعلوا ما أمروا به لم يضمنوا بشرطين: أحدهما أن يكونوا ذوي حذق في صناعتهم، ولهم بها بصارة ومعرفة، لأنه إذا لم يكن كذلك لم يحل له مباشرة القطع، وإذا قطع مع هذا كان فعلاً محرماً، فيضمن سرايته كالقطع ابتداء، الثاني: أن لا تجني أيديهم فيتجاوزوا ما ينبغي أن يُقطع"<sup>14</sup>.

2- أن يخبر الطبيب المريض بصدق عن فوائد العملية وأضرارها دون مبالغة أو نقصان، وإذا كان المريض ناقص الأهلية فعلى الطبيب أن يشرح ذلك كله لوليّه<sup>15</sup>.

3- أن لا يباشر الطبيب العملية إلا بعد الحصول على الإذن من المريض أو من وليّه في حالة كون المريض ناقص الأهلية أو فاقدتها، فالإذن هو الذي يعطي الطبيب حق إجراء العملية، وبدونه يكون الطبيب متعدياً لأنه تجاوز صلاحياته، وعمل ما لم يؤذن له في فعله فيكون مسؤولاً<sup>16</sup>.

ويستثنى من ذلك الحالات العاجلة التي تتطلب تدخلاً فورياً من الطبيب لإنقاذ المريض، فعلى الطبيب أن يجري العملية ولو لم يحصل على الإذن لكون المريض فاقداً للوعي وكون وليه غير موجود، ولا يعد الطبيب مسؤولاً في هذه الحالة؛ لأن تدخله ضروري لإنقاذ المريض، والضرورات تبيح المحظورات.

4- أن يراعي الآداب الإسلامية من تحريم الخلوة، وعدم الاطلاع على العورة إلا بالمقدار الضروري، وفي حدود الحاجة<sup>17</sup>، وفي حالة كون المريض أنثى لا يجوز للطبيب الذكر إجراء العملية لها إلا إذا لم توجد

للعمليات التجميلية: 2535/3.

12 جستينية، حنان، القواعد والضوابط الحاكمة لعمليات التجميل: 2815/3، النجار، مصلح بن عبد الحي، الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية: 2535/3.

13 جستينية، حنان، القواعد والضوابط الحاكمة لعمليات التجميل: 2813/3.

14 ابن قدامة، أحمد بن عبد الله المقدسي، المغني، دار الفكر، بيروت، 1412هـ، 1992: 134/6.

15 جستينية، حنان، القواعد والضوابط الحاكمة لعمليات التجميل: 2814/3.

16 ابن قدامة، المغني: 134/6 و135. جستينية، حنان، القواعد والضوابط الحاكمة لعمليات التجميل: 2814/3، النجار، مصلح بن عبد الحي، الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية: 2534/3، السلمي، عياض بن نامي، أثر القواعد الفقهية في بيان أحكام الجراحات التجميلية، بحث مقدم لمؤتمر تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، عام 1429هـ، 2008م: ص 40.

17 جستينية، حنان، القواعد والضوابط الحاكمة لعمليات التجميل: 2815/3.

طبيبة مختصة قادرة على إجراء العملية، أو وجدت ولكنها لا تتمتع بالخبرة الكافية، فوجودها كعدمه، وللطبيب إجراء العملية حينئذٍ.

### المبحث الثاني: الضوابط الخاصة بعمليات التجميل

يمكننا أن نلخص الضوابط الخاصة المتعلقة بعمليات التجميل في المطالب الآتية:

#### المطلب الأول: أن يكون الهدف من إجراء العملية تحقيق مقصد شرعي معتبر

فقد ذكرنا أن الجراحة إيذاء، وأن الأصل في الإيذاء المنع إلا إذا كان له مسوغ شرعي، والحق أن هذا الضابط متفق عليه بين العلماء قديماً وحديثاً<sup>18</sup>، ويمكن القول: إنه الضابط الرئيسي لجواز جراحة التجميل، وما سواه من الضوابط إنما هو تفصيل له ودائر في فلكه، وما ذكرناه متفق عليه من الناحية النظرية، ولكن من الناحية التطبيقية يختلف العلماء في مشروعية أنواع كثيرة من عمليات التجميل تبعاً لاختلاف نظرهم إلى الباعث على إجرائها، فمن يرى ذلك الباعث معتبراً شرعاً يرجح المشروعية، ومن يراه غير معتبر شرعاً يرجح عدم المشروعية، وهذا يشبه ما يسميه علماء أصول الفقه بالاختلاف في تحقيق المناسبات، حيث تكون العلة متفقاً عليها، لكن يقع الاختلاف في تحققها في فرع معين، كما في اختلافهم في النقاش هل تقطع يده؟ فعلة القطع متفق عليها وهي أخذ مال الغير خفية من حرز مثله، لكن العلماء اختلفوا هل القبر حرز للكفن أو لا؟ فمن رآه حرزاً رجح القطع، ومن لم يره كذلك رجح عدم القطع.

وبناء على هذا الضابط فإن الجراحة التجميلية التي تهدف إلى إصلاح عضو مشوه وتعديله وإعادةه إلى أصل الخلقة تعد عملية مشروعة، ولا فرق بين أن يكون التشوه خلقياً ولادياً، أو عرضياً ناشئاً عن حادث طارئ<sup>19</sup>؛ لأن الله تعالى "جميل يحب الجمال"<sup>20</sup> كما في الحديث، والمسلم مطالب شرعاً بالتجميل حتى يكون مميزاً بين الناس في مظهره وأناقته.

وفي الحديث "أن عرفجة بن أسعد أصيب أنفه يوم الكلاب، فاتخذ أنفاً من ورق فأنتن عليه، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم فاتخذ أنفاً من ذهب"<sup>21</sup>، فالأنف المقطوع يشوه منظر صاحبه، وقد أقرَّ النبي صلى الله عليه وسلم صنيع عرفجة ولم ينكر عليه، بل أرشده إلى ما هو أفضل وهو اتخاذ أنف من ذهب، ولم يطلب من أن يقضي حياته مجدوع الأنف، فدلَّ على أن إصلاح التشوه مقصد شرعي معتبر.

ويؤخذ من هذا الضابط أن كل عضو قضى أهل العرف وأهل الاختصاص بأنه مشوه فتعديله بعملية تجميلية مباح شرعاً<sup>22</sup>، والأمثلة كثيرة على ذلك، ونذكر منها الطول الفاحش في الأنف، وحوّل العين، وترميم جلد الوجه إذا انسلخ نتيجة حادث أو حريق، ومن له يد أو إصبع زائدة، والشفة

18 الديمياطي، أبو بكر بن شطا، إغاثة الطالبين على حل ألفاظ قرة العين لمهمات الدين، دار الفكر، بيروت، دون ذكر رقم وتاريخ الطبعة: 75/1.

19 السلمي، عياض بن نامي، أثر القواعد الفقهية في بيان أحكام الجراحات التجميلية: 40.

20 رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر: 93/1.

21 رواه أبو داود في سننه، كتاب الخاتم، باب ما جاء في ربط الأسنان بالذهب: 434/4، والترمذي في كتاب اللباس، باب ما جاء في شد الأسنان بالذهب، وقال: حسن غريب: 211/4، والنسائي في كتاب الزينة، باب من أصيب أنفه هل يتخذ أنفاً من ذهب: 121/8.

22 ينظر في تفصيل ذلك: الميمن، إبراهيم بن محمد قاسم، من الضوابط الشرعية للجراحات التجميلية، بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني - قضايا فقهية معاصرة - بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام 1431هـ: 2719/3.

المشقوقفة أو الغليظة جداً، وقد يعدُّ منه تكبير الثدي بالنسبة للمرأة التي لا ثدي لها، أو لها ثدي صغير جداً، لأن ذلك من التشوه...

وقد ذهب قلة من العلماء منهم أبو جعفر الطبري إلى المنع مما سبق مطلقاً؛ فمنعوا إزالة أصع أو سن زائدة<sup>23</sup>، وهم محجوجون بالحديث السابق، وربما توهم هؤلاء أن إصلاح التشوه يتنافى مع الرضا بما قسم الله ومع التسليم لأمره، وهذا ضعيف؛ إذ كما أن التشوه بقضاء الله تعالى فإنزالته أيضاً بقضائه تعالى، والصبر على البلاء لا يتنافى مع دفعه، وإلا لكان الفقير مطالباً بالصبر على فقره لأنه ابتلاء من الله تعالى، ولكان سعيه إلى الكفاف والغنى متنافياً مع الاستسلام لأمر الله تعالى، أضف إلى كل ذلك أن التجمل مطلوب شرعاً، وفي إزالة التشوه مقصد شرعي جليل هو سرعة التآلف مع الناس، إذ المشوه يأنف الناس عن مصاحبته وينفرون منه.

وقد نصَّ العلماء على أنه يستحب للمرأة إن نبت لها شارب أو لحية أن تقصهما لأنهما مثله وتشوهٌ في حقها<sup>24</sup>، وقد يؤخذ من ذلك أن إزالة التشوه يعرض لها حكم الاستحباب أحياناً.

وكثيراً ما يسبب التشوه لصاحبه عقداً نفسية، فيقع ضحية الأوهام، ويشعر بالنقص، فينطوي على ذاته ويفر من مقابلة الناس قدر الإمكان، ولا شك أن من وصل إلى هذه الدرجة فإنزاله التشوه مشروعة له من باب أولى، لأن من المقرر شرعاً أن "الضرر يزال"، وفي حديث عرفجة السابق ما يدل على اعتبار الضرر النفسي، فقد ورد فيه: "فأنت عليه" أي أنه نَفَر من أنفه لأنه شعر بَتْنِهِ.

ونبّه مرة أخرى إلى أن وصول الخلل في شكل العضو إلى حد التشوه أمرٌ يقرره العرف، إذ كل ما لم يرد تحديده شرعاً ولا لغةً فمردّه إلى العرف، فما يعدُّه الناس تشوهاً يشرع تعديله وتجميله، أما إن كان في العضو خلل يسير فلا يأخذ حكم التشوه لأنه لم يخرج عن أصل الخلقة، وتعديله يعد أمراً تحسينياً محضاً وسيأتي حكمه.

أما إذا لم يكن ثمة تشوُّه في الجسم لكن صاحبه يعاني من عقدة نفسية تجاه عضو من أعضائه، ويشعر بحاجته إلى الجراحة؛ فالذي أراه أن الطبيب النفسي المختص هو الذي يقرر إذا كان تغيير شكل العضو سيزيل العقدة النفسية، أما شعور المريض وحده بالحاجة إلى الجراحة فلا أثر له هنا؛ لاحتمال أن تكون الأوهام متأصلة في نفسه غير متعلقة بعضو معين، فإذا غيّر شكل عضوٍ توهم تشوُّهاً في عضوٍ آخر من جسمه.

ومن المصالح المعتبرة شرعاً قصد الفرار من ظالم بتغيير شكل الوجه عن طريق إجراء عملية تجميل، إذا تعين ذلك طريقاً للخلاص<sup>25</sup>.

23 القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1427هـ/2006م: 145/7.

24 النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، مكتبة الإرشاد، جدة: 343/1، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ/1992م: 373/6.

25 السلمي، عياض بن نامي، أثر القواعد الفقهية في بيان أحكام الجراحات التجميلية: 44.

وإذا كانت المرأة متزوجة وأصابتها تشوه فإن إزالة التشوه في حقها أولى لأنها مطالبة شرعاً بالتزوين للزوج، لما يترتب على ذلك من تحصيل له، وبعد عن المحرمات، وتدعيم لأواصر المحبة بينهما.

وليس من المصالح المعتبرة شرعاً ما يقوم به بعض الممثلين من تغيير أشكالهم قبل تمثيل المسلسلات والأفلام، إذ عملهم في معظم الأحيان إن لم يكن محرماً فهو من اللغو الذي لا فائدة منه، فتلخص أن العملية هنا أقرب إلى اللهو والعبث، وليس لها مقصد شرعي معتبر.

### المطلب الثاني: أن لا يكون في العملية تغيير لخلق الله تعالى

كثيراً ما يُعلل المنع من إجراء بعض العمليات التجميلية بأن فيها تغييراً لخلق الله تعالى، وهذا التعليل يستخدمه القدماء والمعاصرون على حدٍ سواء، ولكنه يحتاج إلى مزيد من العناية بغية فهم معناه وضوابطه، بعد الاتفاق على أن هذا التعبير إما يستخدم في معرض الذم.

والأصل في هذا التعليل الآية الكريمة: (ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله)<sup>26</sup>، فتغيير خلق الله يتم بوحى من الشيطان إلى أوليائه، مما يعني أنه مذموم ومحرّم.

وفي الحديث الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات، والنامصات والمتنصات، والمتفلجات<sup>27</sup> للحُسْنِ المغيراتِ خلقَ الله"<sup>28</sup>، وفيه إيماءٌ إلى أن علة التحريم هي التَّمْصُ لما تقرر في علم الأصول من أن تعليق الحكم بالمشقة إيدان بعليّة ما منه الاشتقاق، كما أن الحديث وصفَ النَّامِصَاتِ والمتنمّصات بأنهنَّ يغيّرُن خلق الله، فدلّ على أن علة تحريم النمص هي تغيير خلق الله، ولو لم يكن لتغيير خلق الله مدخلٌ في التحريم لما كان لذكره فائدة.

ولكن ما معنى تغيير خلق الله؟ وما ضوابط التغيير المنهي عنه؟ وهل الحديث على إطلاقه فيشمل النهي كل تغيير في خلق الله؟ وفي اعتقادي أن الإجابة على هذه التساؤلات هي بيت القصيد، وفي ضوئها نستتضح ملامح هذا البحث، لأن عمليات التجميل بأكملها لا تخلو من تغيير لخلق الله تعالى.

ونقول بدايةً إن هذه التساؤلات التي طرحناها أوقعت بعض العلماء في الحيرة قديماً وحديثاً، فقد نقل الشيخ العدوي في حاشيته عن القرافي قوله: "لم أرَ للفقهاء الشافعية والمالكية وغيرهم في تعليل هذا الحديث إلا أنه تدليس على الزوج لتكثير الصداق، ويُشكل ذلك إذا كانوا عاملين به وبالوشم؛ فإنه ليس فيه تدليس، وما في الحديث من تغيير خلق الله لم أفهم معناه؛ فإن التغيير للجَمال غير منكر في الشرع، كالختان وقص الظفر والشعر، وصبغ الحناء وصبغ الشعر وغير ذلك"<sup>29</sup>.

26 سورة النساء، الآية: 119.

27 الوشم أن يُعزّز الجلد بإبرة ثم يحشى بكحل أو ما يماثله فيصبح أثره أزرق أو أخضر، والنامصة التي تنتفخ الشعر من جهها أو من حاجبها، والمتنمصة هي التي تأمر من يفعل بها ذلك، والمتفلجة هي التي تباعد بين الثنايا والرباعيات من أسنانها ابتغاء الحسن. ينظر: ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 468/3، 119/5، 189/5.

28 رواه البخاري في كتاب اللباس، باب الموصولة: 80/4، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة: 107/14.

29 العدوي، علي الصعيد، حاشية على كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة الأولى، 1409 هـ-1989 م: 362/4.

وحديثاً أشكل الأمر على الشيخ ابن عاشور فقال في تفسيره: "وأما ما ورد في السنة من لعن الواصلات والمتمصات والمتفلجات للحسن فمما أشكل تأويله، وأحسب تأويله أن الغرض منه النهي عن سمات كانت تُعد من سمات العواهر في ذلك العهد، أو من سمات المشركات، وإلا فلو فرضنا هذه منهيّاً عنها لما بلغ النهي إلى حدّ لعن فاعلات ذلك، وملاك الأمر أن تغيير خلق الله إنّما يكون إثمّاً إذا كان فيه حظ من طاعة الشيطان؛ بأن يجعل علامة لنحلة شيطانية، كما هو سياق الآية واتصال الحديث بها"<sup>30</sup>.

وبالتأمل في النصين السابقين نعلم قطعاً أن تغيير خلق الله ليس محرماً على إطلاقه، بدليل مشروعية الختان وقص الأظافر وصبغ الشعر<sup>31</sup>، مما يعني أن المحرم إنّما هو تغيير مخصوص اختلف حوله العلماء:

فبعضهم خصص النهي بما كان تغييراً باقياً يدوم أثره، واحترز بذلك عما لا يدوم كالاكتحال فإنه مأذون به شرعاً<sup>32</sup>، ويردّ عليه بالنمص الوارد في الحديث فإنه لا يدوم، ومع ذلك نهى عنه، أضف إلى ذلك أن الطب إذا توصل إلى اكتشاف يغير شكل الإنسان مؤقتاً كتغيير لون البشرة أو حجم الثدي فترة قصيرة فلا يظن بأحد من العلماء أن يرى جواز ذلك لمجرد كونه مؤقتاً.

وبعضهم حرم تغيير الخلقة إذا كان فيه تدليس وتغيير، وبذلك عللوا النهي الوارد في الحديث السابق، وخلصوا إلى أن بعض المنهيات السابقة قد يباح إذا انتفى التدليس والتغيير، ومن ذلك ما ذكره الشافعية وبعض الحنفية من إباحة النمص ووصل الشعر وترقيق الأسنان للمتزوجة إذا أذن الزوج بذلك<sup>33</sup>، لأنه حينئذ زينة مباحة، وبإذن الزوج انتفى التغيير، فزال التحريم لزوال علته.

وبعضهم -كالشيخ ابن عاشور- رأى أن المنهيات الواردة في الحديث لا يستحق فاعلها اللعن، لأن الشيخ رائد في ميدان المقاصد الشرعية، والمعروف من الشرع أنه يرتب اللعن على الكبائر التي يعظّم ضررها، وليست هذه المنهيات منها، ولذلك رأى أن النهي عن هذه الأفعال لم يكن لذاتها بل لأنها كانت سمات للعاهرات والمشركات، وقريب من هذا الرأي ما ذكره المالكية من إباحة النمص، وأنه ليس كل تغيير لخلق الله محرماً، وأن النهي في الحديث يحمل على المرأة الممنوعة من الزينة كالتوفي عنها أو المفقود زوجها<sup>34</sup>، وقريب منه ما قاله بعض الحنفية من أن النهي يحمل على المرأة التي تتزين للأجانب<sup>35</sup>.

وأقول إن التأويل الأخير الذي أورده المالكية لا يخلو من ضعف، إذ ما فائدة قيد "المغيرات خلق

30 ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، عام 1984م: 206/5.

31 الميمن، إبراهيم بن محمد قاسم، من الضوابط الشرعية للجراحات التجميلية، 2717.

32 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 144/7، وينظر: الحجيلان، عبد العزيز بن محمد، عمليات تجميل الوجه، بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني - قضايا فقهية معاصرة - بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام 1431هـ: 3000/3.

33 ابن عابدین، رد المحتار: 373/6، الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ-1997م: 294/1.

34 النفاوي، أحمد بن غنيم، الفواكه الدواني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1418هـ-1997م: 509/2.

35 ابن عابدین، رد المحتار: 373/6.

الله" إذا كان الحديث ورد في حق المعتدة؟ والغريب أنهم في الوقت ذاته يعللون تحريم وصل الشعر بأنه تغيير لخلق الله<sup>36</sup>، وكذلك فإن هذا القيد يغدو بلا فائدة على التأويل الذي أبداه الشيخ ابن عاشور رحمه الله، فمكمن الضعف في هذين التأويلين أن الحديث علل اللعن بتغيير خلق الله، وهما علاه بالتشبه بالمشركات أو العاهرات، أو بالتزين في عدة الوفاة.

وفي اعتقادي أن الشيخ ابن عاشور وُفقَ إلى حد بعيد في وضع الضابط الذي يميز التغيير المنهي عنه عن المأذون فيه، فالتغيير ليس موجِباً لللعن لمجرد كونه تغييراً بدليل أن منه ما هو مطلوب شرعاً؛ بل لكونه طاعة للشيطان وحرزه، وانسياقاً وراء الأوهام والانحرافات، وقد استرشد الشيخ بمقاصد الشريعة للوصول إلى هذا الضابط، ووفق فيهِ، وذلك لا يُستغرب منه، وتفطن رحمه الله إلى أن مجرد أخذ المرأة من شعر حاجبها ابتغاء الحُسن ليس موجِباً لللعنة، وإنما يكون كذلك إذا كان طاعةً للشيطان، ولكن الشيخ لم يفِ هذا الضابط حقّه؛ فتصوره منحصرًا في التشبه بالعاهرات والكافرات، مع أن التزين قد يكون حيلة شيطانية هدفها العبث بفطرة المرأة وأصل خلقتها، بحيث يصل بها التزين إلى دركات يابهاها الذوق السليم والفطرة السوية، وبحيث تفقد المرأة رُشدها في الحياة ويصبح همها الأوحَد أن تتخذ كل يوم شكلاً جديداً، فتذهل بذلك عن وظيفة العبودية التي خُلقت من أجلها، وتصبح كالأنعام، ويتراقص حولها طلاب المتعة، وبهذا التعليل يتضح لنا وجهة قول من أباح النمص إذا كان بإذن الزوج بقصد التزين له، لأن ذلك يدعم الفطرة الإنسانية ولا يناقضها.

وعلى هذا المعنى الذي أبديته فإن التغيير المنهي عنه قريب من تغيير الفطرة الإنسانية، وفي القرآن ما يؤيد هذا المعنى، إذ القرآن يفسر بعضه بعضاً، وقد قال تعالى: (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله)<sup>37</sup>، فالخلق كلهم خُلِقوا على الفطرة، والفطرة هنا وإن أريد بها الإسلام إلا أنه لا مانع من أن تشمل كل فطر الله تعالى الناس عليها، وهذه الفطرة صفاة في النفس وفي الطبيعة الإنسانية يمنع المساس به<sup>38</sup>، ويعدُّ تغييره كبيرة توجب لعن مرتكبها، وهذا ما يفسر اللعن الوارد في الحديث، إذ هو لم يُعلّق على مجرد إزالة شعر أو إضافته، بل على تغيير الفطرة السليمة؛ ذلك التغيير الذي يتمثل في اتخاذ شكل مغاير كل يوم، وفي اللهث وراء الموضة وأهلها، وغير ذلك مما يحيل حياة المرأة إلى جحيم، ويحيل المجتمع إلى مجتمع شهواني حيواني، وأرى أن المنع من مثل هذا التغيير يعد من متممات مقصد حفظ الدين، إذ يلاحظ أن النفس إذا انشغلت بهذه التوافه ابتعدت عن خالقها، لذلك ترى أكثر الذين يُجرون هذا النوع من العمليات من المنحرفين الغافلين عن صراط الله تعالى.

والخلاصة أن التغيير المنهي عنه هو الذي تأباه الفطرة السليمة، وتتقزز منها الطباع السويّة مما لا داعي إليه سوى إرضاء الشيطان، ولا مبرر له سوى الغفلة عن الوظيفة الأساسية التي خُلِق من أجلها الإنسان؛ ألا وهي العبودية لله تعالى.

36 النفراوي، الفواكه الدواني: 508/2.

37 سورة الروم، الآية: 30.

38 ينظر في تقرير هذا المعنى: الشعراوي، محمد متولي، التفسير، 2650/5.

وبناء على هذا الضابط يمكن الحكم على كثير من عمليات التجميل:

فعمليات تغيير آثار الشيب محرمة، لأنها تغيير لخلق الله، والفترة السليمة تنفر من منظر الشيخ الكبير الذي يصغ شعره بالسواد ويشد جلد وجهه ويديه كي يتشبه بالشباب، وهو لا يدري أن ما حلّ به نُذِرُ أرسلها الله إليه ليتأهب للموت، فينغمس في أحوال الغفلة ويتشبث بالحياة وبالشباب إلى أن تُقبَضَ روحه، وليس هذا كشاب أصيب بمرض فاحتاج إلى جراحة تجميلية لجلده، فهذا يقبله الطبع السليم ولا حرج فيه.

وعمليات التجميل التي يراد بها الاستزادة من الزينة لا إصلاح التشوه محرمة، لأن الفترة السليمة تأبى أن يحول الإنسان جسمه إلى لعبة، وأن يغيره متى شاء لأنه ليس ملكاً له، والعقلاء يعدون فاعل ذلك سفيهاً، وكفى ذلك دليلاً على حرمة، لأن ما يراه عقلاء المسلمين قبيحاً مذموماً فهو عند الله كذلك. ولعلّ سائلاً يقول: هل يصح تعليق النهي بتغيير الفترة الإنسانية، وهل يصلح هذا الوصف ضابطاً يميز التغيير المنهي عنه عن المأذومون فيه؟

والجواب أن الأدلة الشرعية تواردت على اعتبار الفترة السوية والرجوع إليها، منها قوله صلى الله عليه وسلم للصحابي: "استفت قلبك"<sup>39</sup>، وقوله: "الإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس"<sup>40</sup>، فأحاله على فطرته السوية، وأرشدته إلى أن ما يتلجلج به فؤاد المرء ويكره أن يطلع الناس عليه هو الحرام بذاته، وهذا الدليل يشمل أنواعاً كثيرة من عمليات التجميل التزينية، فإن صاحبها يبقى قلقاً تجاهها ويخاف من مغبتها وإثمها، ويحاول قدر الإمكان أن يكتم خبرها عن الناس، ولو كان فيها خير لما خبأها، ومن هذا القبيل عمليات تجديد الشباب وإزالة آثار الشيب.

وصحيح أن الشرع يلغي الحكمة غير المنضبطة ويعلق الحكم على مظنتها الظاهرة المنضبطة كما في إناطة الترخص بالسفر وإلغاء المشقة التي هي حكمة تشريع الترخص؛ إلا أن ذلك لا يقع دائماً، فكثيراً ما يناط الحكم بالحكمة ذاتها؛ لأن من المصالح والمفاسد المعترية شرعاً ما لا ينضبط، فلا يمكن تعليق الحكم فيه بالمظنة الظاهرة المنضبطة، ومن ذلك الأعدار المبيحة للتيمم، ولمحظورات الإحرام، وللفطر في رمضان، فيوكل الأمر فيها إلى اجتهاد المجتهدين وورع المكلفين، ومن هذا القبيل مسألتنا هذه<sup>41</sup>.

ومن أجلى الأدلة على ما نقول قوله تعالى: (ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث)<sup>42</sup>، فتميز الطيب من الخبيث أمرٌ تستقل به الفترة الإنسانية السوية.

وخلاصة هذا المطلوب أن تغيير خلق الله حرام إذا كان لغير حاجة، وكان مما يعده العقلاء سفهاً، ومما تأباه الفترة الإنسانية السوية، أو مما يصيب هذه الفترة بالخلل، ومثال ذلك عمليات إزالة آثار

39 رواه أحمد 17545 عن وابصة بن معبد، وحسنه الإمام النووي في الأربعين.

40 رواه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب تفسير البرّ والإثم: برقم 2553

41 ينظر قريب من هذا الكلام في: ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى:

1411هـ، 1991م: 190/2.

42 سورة الأعراف، الآية: 157.



الشيب وتحويل شكل العضو غير المشوه ابتغاء الجمال، أما ما كان لحاجة ومصلحة معتبرة شرعاً كالتختان وقص الأظافر وإزالة التشوهات فليس داخلياً في النهي.

### المطلب الثالث: أن لا يكون الدافع إلى العملية محرماً

المقرر شرعاً أن "الأمر بمقاصدها" وعلى هذا فما قُصد منه الوصول إلى غاية محرم يكون حراماً، وللوسائل حكم الغايات باتفاق العلماء.

وعلى هذا فعمليات التجميل محرمة إذا كانت وسيلة إلى مقصد محرم، ولذلك أمثلة كثيرة، منها:

- تغيير الملامح وشكل الوجه بقصد الفرار من العدالة، وهذا يلجأ إليه بعض المجرمين فيغير شكله كي لا يتم التعرف عليه ولا يمكن القبض عليه من قبل السلطات المختصة، وهذا العمل محرّم باتفاق العلماء، وتجزمه القوانين الوضعية، وتعاقب الفاعل والمفعول به على حد سواء<sup>43</sup>.

- تغيير الملامح بقصد التغرير والخداع، كالعمليات التزيينية التي يجريها الخاطبان قبل موعد الخطبة بقصد مخادعة الطرف الآخر والتغرير به، فهذا من قبيل الغش المنهي عنه، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من غش فليس مني"<sup>44</sup>.

- إجراء عملية جراحية بقصد التشبه بالجنس الآخر، وهذا درك انزلق إليه بعض المنحرفين في هذا العصر، فترى الشاب يقوم بزراعة ثدي تشبهاً بالنساء، والفتاة تقوم بإزالته تشبهاً بالرجال، وظهرت في هذا العصر عمليات تحويل الجنس من ذكر إلى أنثى وعكسه، وهذا كله من الكبائر؛ لأنه تغيير للفطرة وأصل الخلقة الإنسانية، وفي الحديث: "لَعَنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال"<sup>45</sup>، والإسلام يطالب الرجل بأن يتحلّى بالرجولة ويمنع عليه تقليد النساء في الشكل والمشى والحركات والتنعم، كما يطالب المرأة بأن تتحلّى بالأنوثية، ويمنعها من تقليد الرجال، وهذا الحديث ردٌّ قاطع على الذين يدعون أن الإنسان حر في اختيار الشكل الذي يريده<sup>46</sup>، لأن ذلك لا بدّ أن يكون ضمن حدود الضوابط الشرعية.

- إجراء عملية تجميلية بقصد التشبه بأهل الفسق والفجور والغفلة كالمغنين والممثلين والكفار، فهذا محرم لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من تشبه بقوم فهو منهم"<sup>47</sup>، فالمسلم مطالب بالافتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم وبالتشبه بالصالحين، وأي خير يُرتجى من المسلم إذا وصل به حب الكفار والفساق إلى درجة التشبه بهم في الهيئة والشكل والملبس؟ فالإسلام لا يرضى لأتباعه أن يكونوا أذياً لغيرهم، بل يأمرهم بالثقة والاعتداد بالذات، لأن التابع لغيره لا يستطيع الإبداع في الحياة.

43 النجار، صلح بن عبد الحي، الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية: 252/3، السلمي، عياض بن نامي، أثر القواعد الفقهية في بيان أحكام الجراحات التجميلية: 42.

44 رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من غش فليس مني": 109/2.

45 رواه البخاري في كتاب اللباس، باب المتشبهون بالنساء والمتشبهات بالرجال: 71/4.

46 السلمي، عياض بن نامي، أثر القواعد الفقهية في بيان أحكام الجراحات التجميلية: 46.

47 رواه أبو داود في سننه، في كتاب اللباس، باب في لبس الشهرة: 314/4، وحسنه الحافظ ابن حجر في فتح الباري، دار المعرفة، بيروت: 271/10.

- أن يكون القصد من إجراء العملية التجميلية مجرد الشهرة<sup>48</sup>، كما يقوم به بعض نجوم الفن والرياضة، فهذا أمر محرم، وفي الحديث: "من لبس ثوب شهرة ألبسه الله يوم القيامة ثوب مذلة"<sup>49</sup>، وقصد الشهرة مذموم ومحرم، فلا اعتبار به شرعاً.

#### المطلب الرابع: ضوابط متفرقة

- لا يجوز إجراء عملية تجميلية لمجرد الزينة إذا اشتملت على كشف العورة، لأن كشف العورة محرم، ومن المقرر شرعاً أن "الضرورات تبيح المحظورات"، وأن "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة"، وعلى هذا فالمحظور يباح عند الضرورة أو الحاجة، على تفصيل في ذلك، ولكنه لا يباح لأمر تحسيني، ومعلوم أن العملية التي يكون هدفها تزييناً محضاً لا علاجاً تعد أمراً تحسينياً فلا يباح به كشف العورة.

- لا يجوز إجراء عمليات تجميل تزيينية إذا كانت تكاليفها تصل إلى حد الإسراف<sup>50</sup>، لأن الإسراف منهي عنه شرعاً، والملاحظ أن الغالب على عمليات التجميل أن تكون تكاليفها مرتفعة جداً<sup>51</sup>، ومعيار الإسراف يختلف من شخص لآخر، ومن بيئة لبيئة، ومن زمان لزمان، فما يعد إسرافاً في مجتمع فقير لا يعد كذلك في مجتمع غني، وما يعده الفقير إسرافاً قد لا يعده الغني كذلك، وضابط ذلك هو العرف، فكل ما يعده العرف إسرافاً فهو محرم.

- يشترط بعض الباحثين في الجراحات التزيينية أن لا تتسبب في سريان خلل إلى العبادة، فيحكمون بعدم مشروعية العمليات التزيينية إذا كانت تمنع المريض من الوضوء أو الغسل الواجب أو السجود مثلاً، لأن في ذلك تفويتاً للفرائض بلا حاجة داعية ولا مصلحة راجحة، إذ مصلحة التزين مرجوحة هنا، وأداء الواجبات أولى منها قطعاً<sup>52</sup>.

والذي أراه أن هذا لا يصح اشتراطه، لأن الشرع أباح للمريض الترخص، فيجوز له التيمم والإيماء في الصلاة أو الصلاة قاعداً حسب عذره، فانتقال المريض من العزيمة إلى الرخصة لا يشترط له سوى تحقق سبب الرخصة، ولا ينظر في ذلك إلى كون السبب وقع باختياره أو بغير اختياره، وإلا فالمسافر يترخص مع أنه أنشأ السفر باختياره، ومن يعلم أنه لن يجد ماءً يباح له مجامعة أهله ويتيمم عن الجنابة، وعلى هذا فالذي أجرى العملية له أن يترخص، ولا حرج في ذلك شرعاً ما دامت العملية مباحة.

فإيقاع المكلف سبب الرخصة باختياره ليس قادحاً في مشروعية الأخذ بها، أما إن كان يقصد بفعله إسقاط العزيمة والتهرب منها فسعيه باطل شرعاً؛ كمنشئ السفر بقصد الفطر في رمضان، فلا يحل له

48 النجار، مصلح بن عبد الحي، الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية: 2531/3.

49 رواه ابن ماجة في سننه، باب من لبس شهرة من الثياب: 1191/2.

50 النجار، مصلح بن عبد الحي، الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية: 2529/3.

51 ينظر في هذا: جستنييه، حنان، القواعد والضوابط الحاكمة لعمليات التجميل: 2799/3 وما بعدها.

52 الشطيري، إبراهيم بن أحمد بن محمد، العمليات التجميلية، بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني - قضايا فقهية معاصرة -

بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام 1431هـ: 2748/3.

الفطر لتلاعبه، وكالذي يختار الطريق الطويل في السفر ليبلغ سفره مسافة القصر، ولكن هذا القصد لا يُتصور وقوعه في مسألتنا؛ إذ لا يُقدم أحد على الجراحة بقصد التهرب من الوضوء أو الغسل أو السجود.

### الخاتمة:

يمكننا أن نلخص ما توصلنا إليه في هذا البحث في النقاط الآتية:

1- عملية التجميل جراحة تُعنى بتحسين شكل عضو ظاهر من الجسم، أو إعادة وظيفته إذا طرأ عليه خلل مؤثر.

2- بما أن عملية التجميل جراحة فإن مشروعيتها مقيدة بضوابط العمليات الجراحية عامة، ومن أبرز هذه الضوابط: أن تحقق العملية مصلحة معتبرة شرعاً، وأن لا ينتج عنها ضرر يساوي أو يزيد على المنفعة المتوخاة منها، وأن تكون العملية هي السبيل الوحيد للعلاج، وأن لا تشتمل على خلوة محرمة، أو على كشف عورة إلا بمقدار الحاجة، وأن يكون الطبيب الذي يجريها مختصاً ماهراً، وأن يحصل على إذن المريض أو وليه، وأن يشرح لهم بصدق فوائد العملية وأضرارها ليكونوا من أمرهم على بصيرة.

3- تتلخص الضوابط الخاصة لعمليات التجميل في النقاط الآتية:

- أن تحقق العملية مصلحة مقصودة شرعاً من إزالة تشوه، أو معالجة عقدة نفسية، أو تزيين للزوج، أو معالجة خلل طارئ أصاب الإنسان نتيجة حادث فغَيَّر شكله، أما ما يفعله بعض الناس من إجراء عمليات لمجرد العبث والتمثيل، أو لمجرد الرغبة في الاستزادة من الجمال وتغيير المظهر؛ فليس مشروعاً بحال من الأحوال.

- أن لا يترتب على إجراء العملية تغيير لخلق الله، وذلك بإحداث تغيير في الجسم سواء طال تأثيره أو لا؛ مما تأباه الفطرة الإنسانية السليمة، ومما يصيبها بالخلل ويفسدها، ومثال ذلك عمليات إزالة آثار الشيب وتحويل شكل العضو غير المشوه ابتغاء الجمال، أما ما كان لحاجة ومصلحة معتبرة شرعاً كالختان وقص الأظافر وإزالة التشوهات فليس منهيّاً عنه، بل هو موافق للفطرة الإنسانية.

- أن لا يكون الدافع إلى إجراء العملية محرماً كتنشبه الرجال بالنساء، أو عكسه، وكالتشبه بالكفار وأهل الفسق والمجون، وكإجراء العملية ابتغاء الشهرة أو للفرار من العدالة، أو إجرائها بقصد التغيير والمخادعة كتلك التي يجريها كبار السن قبل الخطبة لكي يُتَوَهَّم أنهم شباب.

- أن لا تصل تكاليف العملية إلى حد الإسراف.

- أن لا تتسبب العملية التزينية في كشف العورة أو الخلوة المحرمة.

- ليس من شروط مشروعية إجراء العمليات التجميلية أن لا يترتب عليه العجز عن أداء العبادات على الوجه الأكمل كالوضوء والغسل والسجود، لأن المريض له أن ينتقل إلى الرخصة.

### فهرس المصادر والمراجع

ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.  
ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1411هـ 1991م.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت.  
ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ  
1992م.

ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، عام 1984م.  
ابن قدامة، أحمد بن عبد الله المقدسي، المغني، دار الفكر، بيروت، 1412هـ 1992م.  
جستينية، حنان، القواعد والضوابط الحاكمة لعمليات التجميل، بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني - قضايا  
فقهية معاصرة\_ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام 1431هـ.

الحجيلان، عبد العزيز بن محمد، عمليات تجميل الوجه، بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني - قضايا فقهية  
معاصرة\_ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام 1431هـ.  
السلمي، عياض بن نامي، أثر القواعد الفقهية في بيان أحكام الجراحات التجميلية، بحث مقدم لمؤتمر تطبيق القواعد  
الفقهية على المسائل الطبية، عام 1429هـ 2008م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات في أصول الشريعة، تعليق الشيخ عبد الله دراز، المكتبة  
التجارية الكبرى، القاهرة.

الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار المعرفة، بيروت، الطبعة  
الأولى، 1418هـ 1997م.

الشطيري، إبراهيم بن أحمد بن محمد، العمليات التجميلية، بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني - قضايا فقهية  
معاصرة\_ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام 1431هـ.

الشعراوي، محمد متولي، التفسير.  
العدوي، علي الصعيدي، حاشية على كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، مطبعة المدني، القاهرة،  
الطبعة الأولى، 1409هـ 1989م.

القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1427هـ 2006م.  
الميمن، إبراهيم بن محمد قاسم، من الضوابط الشرعية للجراحات التجميلية، بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني  
- قضايا فقهية معاصرة\_ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام 1431هـ.

النجار، مصلح بن عبد الحي، الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية، بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني - قضايا  
فقهية معاصرة\_ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام 1431هـ.

النفراوي، أحمد بن غنيم، الفواكه الدواني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة  
الأولى: 1418هـ 1997م.

النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، مكتبة الإرشاد، جدة.

## Kaynakça

Adevi, Ali Saidi, Haşiyetu ala Kitabi Talibi Rabbani ala Risaleti ibn ebi Zeyd el Kayravani, Matbaatu Medeni, Kahire, I. Baskı, 1409/1989.

Custiniyye, Hannan, el-Kavaidu ve'd -Davabitu li ameliyati Tecmili, II. İslam fıkhi kongre- sine sunulmuş tebliğ- Güncel fıkhi Hükümler-İmam Muhammed b. Suud İslam Üni- versitesi, 1431 h.

el Huceylan, Abdulaziz b. Muhammed, Ameliyatu Tecmilil Vech, II. İslam fıkhi kongresine sunulmuş tebliğ- Güncel fıkhi Hükümler-İmam Muhammed b. Suud İslam Üni- versitesi, 1431 h.

- İbn Abidin Muhammed Emin b. Ömer, Reddul Muhtar ala Durri'l Muhtar, Darül Fikr, Beyrut, 2.Baskı,1412/1992.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, et Tahrir ve't Tenvir, Daru Tunusiyetu linneşr, 1984
- İbn Esir, el Mübarek b.Muhammed, en-Nihaye fi ğeribil hadisi ve'l-eser, Daru ihyai turasil Arabi, Beyrut.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el Askalani, Fethu'l Bari Şerhu sahihil Buhari, Daru'l marife, Beyrut.
- İbn Kudame, Ahmed b.Abdullah el Makdisi, el Muğn, Darul Fikr, Beyrut,1412/1992
- İbn Sübki, Abdulvahhab b. Ali, el Eşbah ve'n nezair, Darul kutubil ilmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1411 h.
- Kurtubi, Muhammed b. Ahmed, el Cami' li Ahkamil Kur'an, Müessesetu Risale, Beyrut, 1. Baskı, 1427/2006.
- Meymen, İbrahim b. Muhammed Kasım, Min Davabiti Şer'iyyeti lil Cerahati Tecmiliyye, II.İslam fıkhi kongresine sunulmuş tebliĝ- Güncel fıkhi Hükümler-İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, 1431 h.
- Neccar, Muslih b. Abdulhayy, ed Devabitu şer'iyye lil Ameliyati Tecmiliyye, II. İslam fıkhi kongresine sunulmuş tebliĝ- Güncel fıkhi Hükümler-İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, 1431 h.
- Nefravi, Ahmed b. Ğanim,el Fevakihu Devani Şerhu Risaleti İbn ebi Zeyd el Kayravani, Darul Kutubil İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1418/1997.
- Nevevi, Yahya b. Şeref, el Mecmu Şerhul Muhezzeb, Mektebetul İrşad,Cidde.
- Şa'ravi, Muhammed Mutevelli, Tefsiru Şa'ravi, Daru Ahbaril Yevm, Mısır, 1997 h.
- Şatibi, İbrahim b. Musa el-Lahmi el Ğrnati,el Muvafakat fi Usuli şeria, Talik: Şeyh Abdul-lah Draz, Mektebetu Ticariyyetil Kübra, Kahire.
- Şatiri, İbrahim b. Ahmed b. Muhammed, el Ameliyyatu Tecmiliyye, II. İslam fıkhi kongresine sunulmuş tebliĝ- Güncel fıkhi Hükümler-İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, 1431 h.
- Şirbini, Muhammed b. Ahmed el Hatib, Muğnil Muhtac İla Marifeti Maani Elfazil Minhac, Darul marife, Beyrut,1. Baskı,1418/1997.
- Süllemi, İyad b. Nami, Eserul Kavaidil Fıkhiyye Beyne ahkamil Cerahati Tecmiliyye, Fıkhi kaidelerin Tıp Meselelerine Uygulanması kongresine sunulmuş tebliĝ, 1429/2008.



# Mustafa İslamoğlu'nun *Kur'an Surelerinin Kimliği* İsimli Eserindeki Bazı Farklı Yorumların Kritiği

Maşallah TURAN\*

## Öz

İnsanlar, kutsal metinleri anlamaya çalışırken zaman zaman dinî söylem ve terminolojiyi, kendi çağlarının bilgi ve tecrübeleri ışığında gözden geçirme ihtiyacı hissederek. Ancak bu tür durumlarda kimi zaman, mantıksal deneyciliğin katı ve acımasız tehditlerine boyun eğmekten kurtulamazlar. Zaman geçtikçe birtakım bid'at ve hurefeleri de bünyesinde barındırabilen dinî anlayışların, asıl kaynaklar ışığında yeniden test edilmeleri gereği anlaşılır bir şeydir. Ancak mantıksal deneyciliği ve bilimsel diye dayatılan modernitenin varsayımlarını, değişik yöntemlerle asıl kaynakların yerine ikame etmek, kabul edilebilecek bir durum olmasa gerektir. Bu makalenin gayesi işte böyle bir çerçevede, Mustafa İslamoğlu'nun *Kur'an Surelerinin Kimliği* ismini taşıyan eserindeki birtakım görüşlerini ele alıp incelemektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an Surelerinin Kimliği, çağdaş bilgi, mantıksal deneycilik, parçacı bakış, akıl, vahiy.

## The Criticism upon Some Different Comments of Mustafa İslamoğlu's that Situated in his work known by name *Kur'an Surelerinin Kimliği*

### Abstract

While people try to understand sacred texts, they sometimes feel the need to re-examine religious discourse and terminology in the light of modern knowledge and experiences. In such cases, they sometimes cannot escape the rigorous and ruthless threats of logical empiricism. However, as time goes by, it is understandable that the religious insights which including some of bid'ahs and rituals need to be re-tested in the light of the original sources. However, it is not acceptable to substitute the original sources in place the logical empiricism and the scientific hypotheses of modernity with different methods. It is in this frame that Mustafa İslamoğlu's views examination in his work titled "Kur'an Surelerinin Kimliği" is the main object of this article.

**Keywords:** Kur'an Surelerinin Kimliği, contemporary knowledge, logical experimentation, particle view, intellect, revelation.

Makale gönderim tarihi: 28.07.2017, kabul tarihi: 05.04.2018.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir A.B.D.  
maşallahaturan25@gmail.com

## Giriş

Kur'an-ı Kerim'i anlama-anlatma çalışmalarında siyâk-sibâk denilen bağlamı göz ardı edecek şekilde olağan dünyadan tamamen tecrit ederek soyut bir dünya takdim etme veya tersi bir şekilde soyut bir dünyaya ait olan kimi olguları somut dünyanın verileriyle birebir örtüştürme çabaları yeni değildir. Bu tür eğilimler, kimi zaman dinî söylemlerin çağdaş bilgiler ve edinilen yeni tecrübeler ışığında gözden geçirilmesi sebebiyle olurken, kimi zaman da mantıksal deneyciliğin katı ve acımasız tehditlerine boyun eğmekten kaynaklanmıştır.<sup>1</sup>

Bir başka açıdan da bu yorum çabaları, yaşayan din anlayışının test edilmesi anlamını taşımaktadır. Gelenek ve kültürlerindeki pek çok iyi unsurların yanın-da zamanla birtakım bid'at ve hurafeleri de bünyesine katabilen dinî anlayışların, zaman zaman asıl kaynaklar ışığında yeniden test edilmeleri gereği ortadadır. Bu durumu görmezden gelmemekle birlikte görünen o ki, asrımızda mantıksal deneyciliğe olan teslimiyet o derece artmıştır ki dinî doktrinler ile çağdaş bilgi karşılaşmasında genellikle çağdaş bilgiye öncelik verilmiş, ondan yana tercihte bulunulmuştur. Bu durum da dinî doktrinlerin ikinci plana itilmesi tehlikesini doğurmuştur. Belki daha açık bir ifadeyle, gerçekte dinî metinlerin kendilerine ait bir hâkim bir söylemi bulunmadığı iddiasını kabul etmeye kapı aralamıştır.

Hâlbuki vahiy, tarihteki bütün örneklerinde egemen ve düzenleyici olmak üzere nazil olmuştur. Bu da her istenilen fikrin gelişigüzel bir şekilde ve herhan-

1 "19. asrın başlarından itibaren Avrupa'ya hâkim olan pozitivist düşünce, laboratuvara girmeyen ve deneyle ispatlanmamış her fikri reddediyordu. Yine bu dönemde hüküm süren determinist düşünce de pozitivistimi destekliyordu. Determinizme göre evrende olup biten her şey, önceden belirlenmiş tekdüze yasalara bağlanmıştır. Buna göre aynı olay ve sebepler zorunlu olarak aynı sonuçları verirler. Bu felsefî anlayışın maddî alanda ilerlemelere neden olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Çünkü bu anlayış, bir yandan deneyleri teşvik etmiş, diğer yandan evrene hâkim olan sebep-sonuç ilişkilerinin keşfi ile ilgili bilimsel araştırmalara büyük bir hız kazandırmıştır. Ancak bu anlayışın, laboratuvara sığmayan metafizik izahları hayatın dışına ittiği, toplumların ahlaki yapılarını tahrir ettiği, insanın düşünce ufku daralttığı da bir vakiadır." M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, (İstanbul 1997), 247.



gi bir kritere bağlı olmaksızın Kur'an'a söylenmiş çabalarının ilmî bir değerinin olmadığı anlamına gelmektedir. Öyleyse, ilmî ve gerçekçi olmayan birtakım endişelerle Kur'an vahyini, herhangi bir dönemin hâkim düşüncesine benzetmeye çalışmak suretiyle pasifleştirme ve onu edilgen bir konuma itme alışkanlığı, ilahî vahyin iniş esprisıyla bağdaşmayacaktır.

İşte vahyin söz konusu egemenliğini, etkinliğini zayıflattığını düşündüğüm Mustafa İslamoğlu'na ait *Kur'an Surelerinin Kimliği* isimli eserindeki ilgimizi çeken birtakım görüşlerini, vahyin kendisiyle indiği dil, dilin bağlamı, konuyla ilgili bazı rivayetler gibi farklı açılardan ele alarak değerlendirmek,<sup>2</sup> bu makalenin asıl yazılış amacını teşkil etmektedir. İslamoğlu'nun adı geçen eserindeki faydalı ve kayda değer fikirlerinden, "*Kur'an-ı Kerim'in Hidâyet Mesajı*" isimli çalışmamı yaparken istifade ettiğimdenden dolayı,<sup>3</sup> bu makalede eleştiriye açık olarak tespit ettiğim görüşlerine yer verdim. Dolayısıyla doğru ve güzel olanı alıp aykırı ve hatalı olanı eleştirme bağlamında, hak ve adaletin yerini bulmuş olacağını, herhangi bir hak-sızlığın yapılmamış olduğunu umuyorum.

Çalışmamda İslamoğlu'nun ilgimi çeken ve eleştiriye açık olarak değerlendirdiğim görüşlerini, *Kur'an Surelerinin Kimliği* isimli kitabındaki sıralamayı ve bu yorumların yapıldığı ayetlerin bulunduğu surelerin tertibini esas alarak şöylece sıralamak mümkündür: Mîsâk ayetiyle ilgili yorumu, ilk resûlün Hz. Nuh olduğu iddiası, aklın doğru yolu bulmada yeterli olduğu söylemi, vahyetmenin 'yaratılış amacının yüklenmesi' anlamına geldiği iddiası, İsrâ ve Mî'râç hadiselerine bakışı, Kur'an'da Allah'ın bir insana verdiği tek ismin "Yahya" olduğu iddiası, Allah'ın insana kendi ruhundan üflemesi meselesi, Karun'un Hz. Musa'nın yakın akrabası olduğu bilgisi, hayatın ruhunun ahiret olduğu benzetmesi, Hz. İbrahim'in bilmesine rağmen kâfir olarak ölen babası için istiğfar etmedeki ısrarı ile Hz. Âdem'in spermden yaratıldığı, İnfitâr suresinin kıyametten bahsetmediği, kıyametin kendi iç dinamikleriyle gerçekleşeceği ve Buda'ya vahiy geldiği iddiaları, son olarak da Kureyş'in her şeyini Kâbe'ye borçlu olduğu söylemidir. Çalışmada, yukarıda belirttiğim üzere kitaptaki konuların işleniş sıralamasını ve ayetlerin geçtiği surelerin tertibini esas aldığımdan, bahsedilen konular arasında tam bir insicam aramaktan ziyade her konunun kendi iç bütünlüğüne ve insicamına odaklanmak daha doğru olacaktır.

Yine *Kur'an Surelerinin Kimliği* isimli kitapta tespit ettiğim hususların bazıları spesifik olmakla beraber "mîsâk ayeti" ile ilgili değerlendirmeler ve "aklın doğru yolu bulmada yeterli olduğu iddiası" gibi kimi konuların, başlı başına birer makale konusu olabilecek derecede genel bir mahiyet arz ettiklerini ve geniş bir hacme sahip olabileceklerini söylemek mümkündür. Bu bakış açısından hareketle tespit

2 Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, Akabe Vakfı Yayınları, 3. Baskı (İstanbul 2011).

3 Bkz. Maşallah Turan, *Kur'an-ı Kerim'in Hidâyet Mesajı*, İlâhiyât Yayınları (Ankara, 2016).

edilen görüşler arasında farklı bir sıralama veya gruplandırma yapma ve bu konuların bir kısmını farklı çalışmalara erteleme yoluna da gidilebilirdi. Ancak benim bu çalışmadaki amacım, *Kur'an Surelerinin Kimliği* isimli kitapta tespit ettiğim görüşleri, kitaptaki tertibini bozmadan bir arada ve bir makalenin boyutlarını aşmayacak şekilde ana unsurlarıyla işlemek, zorunlu olmadığı sürece bu kitabın ihtiva ettiği çerçeveye bağlı kalarak değerlendirmektir. Kimi konuları nispeten detaylandırma yoluna gitsem bile bazı konulardaki tutarsızlıklara değinmekle yetineceğim. Bu tarz bir değerlendirmedeki gayem ise gerek İslamoğlu'nun konuları ele alırken sahip olduğu bakış açısına yapılabilecek eleştirileri akademik düzeyde çeşitlendirmek, gerekse de aynı konu hakkındaki farklı yerlerde geçen birbirine zıt olan görüşlere dikkat çekmekle kitabın kendi içindeki tutarlılık derecesini okuyucuya açık bir şekilde göstermeye çalışmaktır. Şimdi, İslamoğlu'nun söz konusu ettiğim görüşlerini hem kendi kitabındaki tertibiyle, hem de işlendikleri surelerde yer aldıkları sırayla ele alıp inceleyeceğim.

### 1. Mîsâk Ayeti

“Bir de Rabbin, Âdemoğullarından, bellerindeki zürriyetlerini alıp da onları kendi nefislerine şahit tutarak: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? dediği vakit, ‘pekâlâ Rabbimizsin, şahidiz’ dediler. (Bunu) kıyamet günü ‘Bizim bundan habermimiz yoktu.’ demeyesiniz diye (yapmıştık).” (el-‘Araf 7/172) ayetiyle ilgili olarak *Kur'an Surelerinin Kimliği* isimli eserinde İslamoğlu'nun görüşü şu şekildedir:

“Kelam ilmine mensup âlimler arasında ‘Mîsâk ayeti’ adıyla şöhret bulan bu ayette geçen ve avam arasında kâlû-belâ diye bilinen mîsâkın mahiyeti, kelimcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Eş‘arî kelamının savunduğu ilk mîsâk görüşünü İmam Maturîdî reddeder. Maturîdî’ye göre bu ayet, insanoğlunun doğuştan aşkın bir yaratıcının varlığını kabule yatkın fitratını ifade eder... Eş‘arî kelamının ‘ruhlar âlemi’ ön kabulü üzerine bina ettiği görüş, esasen İslam kelamına Eflatunculuktan, oraya da Eski Mısır’ın Hermesçi öğretisinden geçmiştir... Böyle bir felsefe üzerine bina edildiğinde, bu ayetin insana söyleyeceği çok şeyi kalmamaktadır... Eğer bu ibare insanın âkil ve bâliğ olma hadisesi olarak anlaşılırsa (gerçek karşılığını bulmuş olur)<sup>4</sup> ki âdemoğullarının sulbünden onların nesillerinin çıkarılması tam da budur.”<sup>5</sup>

Yukarıda verilen ifadeden anlaşıldığı üzere Mustafa İslamoğlu, “kâlû-belâ” diye bilinen olayın gerçekliğini, insan fitratının Allah’ın varlığını kabule yatkınlığı fikrinden yola çıkarak, ergenlik çağına girme olarak yorumlamaktadır. Esasen İslamoğlu'nun, mîsâk olayının, insanların yaratılmalarından çok önce fiziksel anlamda gerçekleşmesi anlamını taşımadığı yorumu çok yeni değildir. İleride de-

4 İslamoğlu'na ait bu cümlede, şartın cevabı gelmediğinden cümlemin manası bir derece kapalı kalmaktadır. Parantez içinde yaptığım ekleme, cümlenin maksadının anlaşılmasını sağlamaya dönük olarak yapıldı.

5 Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 98-99.

gineceğimiz gibi önceki bazı âlimler tarafından da dile getirilmiştir. Dolayısıyla bizim için burada asıl ilginç olan şey, onun olayın gerçekliği hakkındaki değerlendirmesinden ziyade, olaya bakış açısıdır, bahsedilen mîsâk olgusunu yalnızca 'baliğ olma hadisesi' olarak anlamasıdır. Yani bizim açımızdan asıl enteresan olan, onun yaptığı izah tarzıdır.

Kur'an'da anlatılan mîsâk olayı, ilk etapta ayetin ifadesinden anlaşılan açık anlamı dışlamamak kaydıyla, Maturîdî'ye atfedildiği üzere 'insanoğlunun doğuştan aşkın bir Yaratıcı'nın varlığını kabule yatkın olan fitratı' olarak anlaşılırdı, kendi bağlamında bir makuliyet alanına sahip olabilirdi. Bu noktada Maturîdî'nin konu hakkındaki görüşlerine biraz daha detaylı bir şekilde bakmamız meseleyi daha anlaşılır kılmaya yardımcı olacaktır. O ayetin tefsiri bağlamında özetle şunları söylemektedir:

"İnsanlar, bu ayetin yorumuyla ilgili görüşlerini söylediler, onlardan kimisi, bu olayın Âdem'in yaratıldığı esnada gerçekleştiğini söyledi. Buna göre Âdem'in zürriyetinden olacak kimseleri zerrelere halinde çıkardı da onlara 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Evet, (sen bizim Rabbimizsin) dediler' hitabını yöneltti. Ancak bu görüşte olanlar da farklı görüşlere vardılar: Kimi, kalemin bıraktığı nokta kadar dedi ki bu Hasan-ı Basrî'nin görüşüdür. Kimi, bu soruyu bedenlere değil de sadece ruhlarla yöneltti dedi... Kimi de insanların anne rahmindeki yaratılışlarının kastedildiği kanaatine vardı. Bu son görüş, tevhidi itiraf etmek anlamına gelir. Bu görüşte, yaratılmışların fitrat diliyle malik ve melikin (sahip ve hükmedenin) sadece Allah olduğunun ikrarı mevcuttur. Tüm kâinatın bir Rabbi olduğu gerçeğine varma söz konusudur... Belâ (evet) sözü, kavlı lisan (dil ile söylenen bir söz) olabileceği gibi nutk-u hal (hal ile ifade edilen) bir durum da olabilir. Zira hal diliyle Allah'ın rubûbiyyetini ikrar mevcuttur. İnsan fitratında tevhide dair bir şahitlik vardır. Öyle ki akıllar ve fikir, kendi haline serbest bırakılırsa, mutlaka tevhide tanıklık yapacaktır. Bu öyle bir tanıklıktır ki insan sanki onu sözle söylemiş gibidir. İnsanlar bu fitratın bu tanıklığını unuttuklarında ise peygamberler ve kitaplar gönderilmiştir, dolayısıyla onları kurtaracak bir özürleri kalmamıştır."<sup>6</sup>

"Öyle ki akıllar ve fikir, kendi haline serbest bırakılırsa, mutlaka tevhide tanıklık yapacaktır."<sup>7</sup> ifadesiyle Maturîdî'nin, insanoğlunun doğuştan aşkın bir Yaratıcı'nın varlığını kabule yatkın olan fitratına vurgu yaptığı doğrudur. Ancak o, 'insanın anne rahmindeki yaratılışı kastedilmektedir' fikrine meyretmekle beraber, birinci görüşün yani insanların zerrelere halinde yaratılmış olmasının kabul edilmesi durumunda ayetin insana söyleyeceği çok şey bulunmadığı tarzında herhangi bir iddia ileri sürmemektedir.

6 Maturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Tefsîru'l-Maturîdî (Te'vilât-u Ehli's-Sünne)*, Tahkik: Mecdî Bâslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1426/2005), 5: 83-85.

7 Maturîdî, *Tefsîru'l-Maturîdî (Te'vilât-u Ehli's-Sünne)*, 5: 85.

Bizce ilk yaratılış zamanlarında mahiyetini tam olarak idrak edemediğimiz bir şekilde gerçekleştiği anlaşılan olay, İslamoğlu'na göre ergenlik çağına girmenin ötesinde bir anlam taşımamaktadır. Aksi bir görüşün benimsenmesi durumunda ise bu ayetin insana söyleyeceği çok şeyinin kalmadığını iddia etmektedir.

Hâlbuki misâk olayı, bu tarz bir görüşle yani ergenlik çağına girmekle sınırlı tutulduğu takdirde, ayetin insana söyleyeceği pek çok şeyin göz ardı edilmiş olacağı düşüncesindeyiz. Zira kanaatimize göre ergenlik çağına girme, bu döneme girenlerin ya da bu dönemi yaşayanların birebir gözlemediği, unutulması pek söz konusu olmayan bir olaydır. Belki işin daha enteresan olan tarafı ise pratikte, ergenlik çağına giren herkesin Allah'ın yaratıcılığını ve Rab oluşunu kabul etmeyip büyük çoğunlukla inkâr ve küfrü tercih edebilmesidir. Bu durumda, ayette anlatıldığı üzere toplu bir şekilde “evet, sen bizim Rabbimizsin” ifadesinin tam bir karşılığının bulunmadığını söylemek daha gerçekçidir. Tartışılan bir konu olması sebebiyle, bu meseleyi biraz daha detaylı bir şekilde ele alıp değerlendirmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

İslamoğlu'ndan çok önce de Kaffâl gibi bazı âlimler,<sup>8</sup> ayette anlatılan hususu sembolik olarak değerlendirip ifadeye kullanılan bu üslupla Kur'an'ın, adeta “Allah'ın Ulûhiyeti” fikrinin insanın doğasına yerleştirilmesini kastettiği şeklinde yorumda bulunmuşlardır. Bu görüşe meyleden müfessirlerden İbn-i Kesîr'in de konu hakkındaki görüşü şu şekildedir:

“Hadisler, Yüce Allah'ın Hz. Âdem'in zürriyetini onun sulbünden çıkarmasına, onları cennetlikler ve cehennemlikler diye ayırmasına işaret etmektedir. Onları, kendisinin Rab olduğuna şahit tutmasına gelince bu bilgi biri Gülsüm b. Cübeyr - Said b. Cübeyr - İbn-i Abbas, diğeri Abdullah b. Amr yoluyla gelen iki hadiste geçmektedir. Bu iki hadis ise merfu' olmayıp mevkuftur (Hz. Peygamber'e ulaşmakta, senedi sahabele sonlanmaktadır). Bu sebeple önceki ve sonraki âlimlerden bazıları, burada bahsedilen şahit tutma olayını, onların tevhid fitratı üzerine yaratılmaları anlamına geldiğini söylemektedirler...”<sup>9</sup>

Müfessir Zemaşerî ise konuyu şu şekilde değerlendirmektedir:

“Ben sizin Rabbiniz değil miyim? dediği vakit, ‘pekâlâ Rabbimizsin, şahidiz’ dediler’ sözü, örnek verme (temsîl) ve hayal ettirme (tahyîl) türündendir. Bunun anlamı, Yüce Allah'ın insanlar için Rabb oluşuna ve bir olduğuna dair delilleri ortaya koymasıdır. Böylece insanlar da Yaratıcının kendilerine bahsettiği ve dalalet

8 “Tefsircilerden Kaffâl bu görüşü uzun uzadıya savunmuştur.” Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *El-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (Beirut-Lübnan 1971), 7: 200; “Birçok tefsir âlimi ve kelamcılar demişlerdir ki, burada şahit tutma ve misal alma olayı, temsili/sembolik bir manadadır.” Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, (İstanbul: ts.), 4: 2324.

9 İbn Kesîr, Ebu'l Fida İsmail ed-Dimeşki, (ö. 774/1373), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, İhtisar ve Tahkik: Muhammed Ali Sâbûnî, (Beirut: Daru'l-Fikr, 1419/1999), 2: 62.

ile hidayeti birbirinden ayırıcı bir vasıta kıldığı akıl ve basiretle buna tanıklık ettiler. Bu şekilde sanki Yüce Allah, onları kendilerine karşı şahit tutup da onaylarını almak üzere şöyle dedi: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' Sanki insanlar da şöyle dediler: 'Evet, sen bizim Rabbinizsin, biz buna tanıklık ederiz, senin bir oluşunu onaylarız.'<sup>10</sup>

Başta Taberî olmak üzere klasik dönem tefsir âlimlerine göre,<sup>11</sup> Kur'an-ı Kerim bu olayın hakikat olduğunu, fiilen meydana geldiğini belirten bir üslup kullanılmaktadır. Rivayet tefsirleri bağlamında en önemli tefsir kitabının müellifi olan Taberî, bir kısmı Ömer b. Hattâb, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr ve Ubey b. Ka'b'a varmak üzere kırkbir ayrı senedle, ayette anlatılan olayın gerçekleştiğini belirten rivayetleri aktarmaktadır.<sup>12</sup> Yanısıra ilgili ayet-i kerime, bu ahitleşme olayının kıyamet gününde, insanlara karşı hakiki bir belge olarak ileri sürüleceğini de ifade etmektedir. Dolayısıyla bu olayı, temsili/sembolik bir kıssa olarak görmek için geçerli bir neden yoktur. Öyleyse bu olay, mahiyetini idrak edemesek de gerçekten meydana gelmiştir.<sup>13</sup> Her şeye gücü yeten Allah, kıyamet gününe kadar yaratacağı Âdem neslinden her bir ferdi varlık âlemine getirip ona anlama ve konuşma iktidarı vermiş, sonra da hepsini bir kerede ve bir yerde huzurunda toplayarak onlardan, kendisinden başka İlah ve Rab olmadığı ve Allah'a teslim olup her şeyiyle O'na itaat etmekten başka, onlar için doğru bir yol bulunmadığı hususunda sözlülmüştür.<sup>14</sup>

İnsan hayatını çevreleyen kurallar göz önünde bulundurularak, daha önce Allah'ın huzuruna çıkışımızı izah etmekte zorlansak da, bilinmelidir ki bir iş vahiyle Allah'a nispet ediliyorsa onun mümkün olup olmadığını tartışmaya açmak doğru değildir.<sup>15</sup> Zira hayattaki kurallar bizleri bağlar, kuralları koyan Yüce Allah'ı bağlamaz. Bu kuralları vaz' eden O'dur ve O, bu kurallara bağımlı ve mahkûm değildir. Zaman, mekân ve yaşadığımız hayata hâkim olan sebep-sonuç ilişkileri bizim

10 Zemaşeri, Carullah Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, (467-538 h.), *el-Keşşaf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, el-Mektebetu't-Tevfikkiye, (Kahire 2012), 2: 172.

11 Bkz. Taberî, Ebu Cafer Muhammed İbn-i Cerir (ö. 310/923), *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kurân*, Tahkik: Ahmed Abdurrâzık el-Bekrî vd. Dârü's-Selâm, et-Tab'atu'r-Râbia, (Kahire 1430/2009), 5: 3691-3699; "Bu olayın hakikat olduğu, Ömer b. Hattâb, Abdullah b. Mes'ûd, Ali b. Ebi Tâlip, Ebu Hureyre ve daha başkalarından sağlam yollarla aktarılmıştır." Kurtubi, *El-Cami' Liahkâmi'l-Kur'an*, 7: 200.

12 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kurân*, 5: 3691-3699. İmam Taberî, konuyla ilgili olarak söz konusu ayetin tefsiri bağlamında İbn-i Vekî'den bir rivayet aktarır ki sadece bu rivayette, Ali b. Hüseyin'in bu ayeti, olayın fizik âlemden gerçekleşmediği anlamında te'vil ettiğini belirtmektedir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kurân*, 5: 3699.

13 Taberî'nin olayın gerçekleştiğine dair naklettiği kırkbir rivayetten sadece birinde Muhammed b. Ka'b el-Kurâzi, "cesetler yaratılmadan önce, ruhlar bu tanıklığı yaptılar" demektedir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kurân*, 5: 3699.

14 Bkz. Mevdudî, Seyyid Ebu'l-Alâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Kayani, Muhammed Han v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları 1997), 2: 113.

15 Böyle bir toplaniş mümkün görmeyenler, aslında Allah'ın sınırsız kudretinden şüphe etmektedirler. Yoksa bu iş Yüce Allah için, beşeriyetin kademe kademe yaratılması kadar kolay olduğundan bu konuda herhangi bir şüpheye kapılmayacaklardı. Mutlak kudret sahibi olan Yüce Allah, şimdi insanları varlık âlemine getirdiği gibi, varlık âlemine gelmeden önce de (doğum), varlık âlemine gelip gittikten sonra da (ölüm), bütün insanları toplayacak güce sahiptir. Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 2: 113.

yaptıklarımız hakkında söz konusu olan şeylerdir. Bunlar Allah'ı bağlamaz, O, bir şeyin olmasını dilediğinde o şeye "ol" der ve o hemen olur. <sup>16</sup>

Ayetin ifadesinden anladığımız kadarıyla, şu anda yaşanan hayattan önce bir mahiyetini idrak edemediğimiz bir varlığımız söz konusu olmuştur. Yine ifadeden bu olayın çok geçmişte, insanların bu dünya hayatına gelmezden önce gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Nitekim şu ayet-i kerime söz konusu olayın, meleklerin Hz. Âdem'e secde etmelerinden önce olduğunu anlatmaktadır. "Andolsun ki sizi yarattık, sonra size biçim verdik, sonra da meleklerle; Âdem'e secde edin, dedik." (el-A'râf 7/11) O halde şu yaşadığımız hayattan önce bir anlamda hayat bulmuş ve Allah'ın huzurunda, O'nu Rab olarak tanıdığımızı dair söz vermişiz. <sup>17</sup>

Yine ayetin ifadesinden anladığımız üzere insanoğlu, şu yaşadığımız hayatta ayette bahis konusu yapılan olayı unutacak, ancak kıyamette onu hatırlayacaktır. Bu bağlamda "kâlû-belâ" olayının kabul edilmemesindeki en büyük sebebin de, bu olayın unutulmuş olması ve şu anda zihinlerde hatırlanamaması olduğu vurgulanmaktadır. Hâlbuki bir şeyi velev ki hatırlanamayacak şekilde unutulmuş olmak, onu kabul etmemek için makul ve mantıklı bir sebep değildir. Nasıl ki hiç kimse anne karnında geçirdiği evreleri hatırlayamıyorsa ve bu hatırlayamaması inkâr için makul bir gerekçe teşkil etmekten uzak ise aynı şekilde "kâlû-belâ"daki olayı hatırlayamamak da onun inkârını mantıklı kılacak bir yeterlilikte değildir. <sup>18</sup>

Misâk ayetinde, "Andolsun ki sizi yarattık, sonra size biçim verdik, sonra da meleklerle; Âdem'e secde edin, dedik" (el-A'râf, 7/11) ayetinden de anlaşılabilir üzere, ilk insanın yaratılışı sırasında, "sizi yarattık, size biçim verdik" ifadelerinden hareketle bütün bir insan soyunun verdiği bir sözden bahsedilmektedir. <sup>19</sup> Bu sözleşmeye göre insanlardan Allah'a isyan bayrağını çekecek olanlar, kendi yaptıklarından tamamıyla sorumlu olacaklardır. Kendilerini savunurken ne habersiz olduklarını ileri sürebilecek, ne de doğru yoldan sapma yükünü geçmişteki insanlara atabileceklerdi. <sup>20</sup> Yani Yüce Allah ile kullar arasında gerçekleşen soru-cevaba göre, her fert Allah'ın tek bir ilah olduğunu kabul etmiştir. Bu sebeple hak yoldan sapmış olan insan, kendi hatalarını ve kendi bilgisizliğini ne başkasına, ne de geçmiştekilere mal edemez. <sup>21</sup>

Gelinen noktada şu sorgulamayı yapmak kaçınılmazdır: Gerçekten böyle bir

16 Bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 455.

17 Bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 453-454. "Daha önce babamızın belinden alınmışken yaşadığımız bu hayata anamızın rahminden alınıp geliyoruz." Şimşek, a.g.e., 454.

18 "Bu olayın, Kur'an mucizesinin sahibinin diliyle hatırlatılması, gönüllerde hatırlanması yerine geçmektedir." Muhammed Kenan, *Kurretü'l-Ayneyn ala Tefsiri'l-Celaleyn* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.), 221.

19 Bu misâkın yalnızca tekvini/yaratılışla ilgili olmayıp, aynı zamanda emrî ve kelâmî yani söze bağlı bir özelliği de bulunduğu şüphe etmemek gerekir. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 2326.

20 "Yahut atalarımız daha önce şirk koşmuşlardı. Biz onlardan sonra gelen bir nesil idik, şimdi o batıl yolu tutanların yaptıkları yüzünden bizi helâk mi edeceksin, demeyesiniz diye (yapmıştık)." (el-A'râf, 7/173).

21 Bkz. Mevdudî, Seyyid Ebu'l-Alâ, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Ahmet Asrar (İstanbul 1992), 27.

anlaşma yapıldıysa neden onun bilincinde değiliz veya neden hafızalarımızdan silinmiştir? Bu soruyu şu şekilde cevaplamak mümkündür: Söz konusu anlaşmanın hatırası insanın şuuru ve hafızasında taze bırakılsaydı, insanoğlunun dünya gibi bir imtihan yerine gönderilmesi bir açıdan anlamsız bir şey olacaktı. Çünkü bu durumda, imtihan ve sınav gibi kavramlar anlamını yitirecekti. Sonuç olarak “kâlû-belâ” anlaşmasının hatırası hafızada kalmamakla beraber, bu hadise şuuraltına ve vicdana bırakıldı. Öyleyse bu olay, şuuraltı ve vicdanla ilgili diğer bilgilerimiz gibidir. Bu tür bilgilerimizin ortaya çıkması için dış hatırlatma, telkin, eğitim, öğretim ve çabaya ihtiyacımız vardır. Bizde ortaya çıkanlar, aslında içimizdeki kuvvenin dıştan gelen çağrıya cevap vermesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla gerek iç duygular, gerekse dış faaliyetlerle ıslah ve değişiklik yapmak mümkündür. Aynı durum kâinattaki gerçek konumumuz ve kâinatın Yaratıcısıyla olan ilişkileri konusunda edindiğimiz vicdanî ilim için de geçerlidir. Bunun varoluşunun bir kanıtı, insan ömrünün her döneminde, yeryüzünün her noktasında, her yerleşim merkezinde, her ulus ve her nesilde kendisini göstermiş olması ve dünyanın hiçbir gücünün bunu tamamıyla yok edemeyişidir. Gerçeğe uygun olmasının bir delili de ortaya çıkarak, fiilen hayatımıza yön verdiği zamanlarda iyi ve yararlı sonuçlar doğurmuş olmasıdır.<sup>22</sup>

Vicdanî bilginin ortaya çıkması ve pratik bir şekle bürünmesi her zaman dıştan gelen bir davetin etkisiyle mümkün olabilmektedir. Nitekim peygamberler, kutsal kitaplar ve bunların takipçisi olan Hak yolunun yolcuları aynı ihtiyaca cevap vermiş, aynı vazifeyi yerine getirmişlerdir. Bu sebepten dolaydır ki onlara Kur'an-ı Kerim'de hak yolun davetçilerine ‘müzzekkir (hatırlatanlar)’ ve yaptıkları işlere ‘zıkr (hatırlatma), tezkire (hatıra) ve tezkir (hatırlatma)’ denilmiştir. Demek ki Peygamberler, kitaplar ve Hakka davet edenler, insanlar için tamamen ve her yönden yabancı oldukları bir şey getirmez, aksine bir anlamda onlarda daha önceden var olan bir özü yani iman gerçeğini keşfedip tekrar ortaya çıkarırlar.<sup>23</sup> Bu gerçeği keşfettikten sonra da artık o imanın gerektirdiği sorumluluk alanına ait yükümlülükleri hikmetle yoğrulmuş bir şekilde açıklarlar.

## 2. İlk Resûl Hz. Nuh'tur İddiası

“(Hûd suresinde) ilk kıssa, Kur'an'da resûllerin ilki olarak zikredilen Hz. Nuh'un kıssasıdır.”<sup>24</sup>

İslamoğlu'nun buradaki ifadesine göre resûllerin ilki Hz. Nuh'tur. “Resûllerin ilki” ifadesi Hz. Nuh için niteleyici bir sıfat olarak kullanıldığında, mantıki bir zorunluluk olarak bu değerlendirmeden anlaşılan, Hz. Âdem'in resûl olmadığıdır. Zira Hz. Âdem'in zamansal olarak Hz. Nuh'tan önce geldiği konusu tartışmasızdır.

22 Bkz. Mevdudî, *Tevhid Mücadelesi*, 27-28.

23 Bkz. Mevdudî, *Tevhid Mücadelesi*, 28-29.

24 Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 137.

Bu noktada resûl kavramı ile nebî kavramının farklı anlamlar ifade ettiği düşünülerek böyle bir kullanıma gidilip gidilmediği konusu, *Kur'an Surelerinin Kimliği* kitabındaki bilgiler çerçevesinde açık değildir. Eğer İslamoğlu, her iki kavramı aynı anlamda kullanıyorsa, bu önermeye göre Hz. Âdem peygamber de değildir, tebliğ görevi ile görevlendirilmemiştir. Burada gündeme getirdiğimiz ihtimalde bizleri haklı çıkaracak bir bilgiyi, İslamoğlu'nun başka bir çalışmasında görmekteyiz. *Kur'an ve Tabiat Âyetleri Işığında Yaratılış ve Evrim* isimli kitabında, İslamoğlu, Hz. Âdem'in peygamber oluşunun kesin olmadığı görüşünü dile getirmekte,<sup>25</sup> böylece bu konudaki düşüncesini anlamamıza yardımcı olacak bir değerlendirmede bulunmaktadır.

Kelamcılar arasında “resûl” ve “nebî ” konusuyla ilgili yapılan tartışmalara girmeden, bu iki kavramın Kur'an'daki kullanımına bakmak faydalı olacaktır. Bu kavramların Kur'an metnindeki kullanımlarını okuyucunun bizzat görmesini sağlamak amacıyla, konu açısından kritik önemde olduğunu düşündüğümüz bazı ayetlerin Arapça metinleriyle birlikte verilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu ayetlerden birinde, Hz. İsmail ile ilgili olarak şöyle denmektedir: “أُذْكَرُ فِي الْكِتَابِ”<sup>26</sup> Dikkat edilirse ayetin metninde Hz. İsmail için hem resûl hem de nebî kavramı kullanılmaktadır.

“وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُنَبِّئَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ”<sup>27</sup> Ayetinde ise bütün peygamberleri ifade etmek üzere “resûl” kavramı kullanılmaktadır. Bu bağlamda eğer resûl ile nebî kavramlarının tamamen farklı şeyler olduğu tezi kabul edilirse şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Resûl olan peygamberler, gönderildikleri kavimlerin diliyle geldiler. Nebî olan peygamberler ise ayetten anlaşılan anlam tersiyle, teknik tabiriyle ifade etmek gerekirse mefhum-u muhalif ile gönderildikleri kavimlerin diliyle değil de onların anlamadıkları başka dillerle gönderilmiş olabilirler. Hâlbuki böyle bir durum kanaatimizce vakiyla örtüşmemektedir. O halde ayette bahsedilen resûl kavramına girmeyen herhangi bir nebî bulunmamaktadır.

Bir başka ayet şöyledir:

“وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ “أَقْرَبْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَبْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ. فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ”<sup>28</sup> Ayetinde ise bütün peygamberleri ifade etmek için “nebî” kavramı kullanılmaktadır. O halde ister “nebî /kendisine vahiyle haber verilen” isterse “resûl/elçi olarak görevlendirilen” kavramı kullanılmış olsun, bununla

25 Mustafa İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Âyetleri Işığında Yaratılış ve Evrim* (İstanbul 195 ,(2015. Ayrıca bkz. Şahin Doğan, “Mustafa İslamoğlu”, Hz. Âdem'in Babası ve Evrim Teorisi, <http://www.risalehaber.com/mustafa-islamoğlu-hz-ademin-babasi-ve-evrim-teorisi-18008yy.htm>, Erişim Tarihi: 11.04.2017.

26 “Kur'an'da İsmail'i de an; çünkü o, vaadine sadık bir kuldu ve nebî olan bir resûl idi.” (Meryem 19/54).

27 “Biz, her peygamberi, ancak bulunduğu kavminin diliyle gönderdik ki, onlara apaçık anlatsın.” (İbrahim 14/4).

28 “Allah nebilerden söz aldığı gün onlara, ‘Size bir Kitap ve hikmet veririm de elinizde olanı tasdik eden bir resûl gelirse ona kesinlikle inanacaksınız ve destek vereceksiniz. Bunu kabul ettiniz mi? Bu ağır yükü yükleniniz



Allah tarafından görevlendirilmiş bir peygamber kastedildiği açıktır. Verilen bu ayetlerde, resûl kavramına dâhil olmayan nebî olmadığı gibi, nebî kavramına dâhil olmayan resûl de bulunmamaktadır.

Bu noktada, Kur'an açısından Hz. Âdem'in, ister resûl isterse nebî kavramıyla kastedilen peygamberlik durumunu inceleme gereği ortaya çıkmaktadır. Öncelikle Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah'ın Âdem babamıza, bütün isimleri öğrettiğini açık ifadelerle dile getirmektedir. "Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek, 'Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin' dedi." (el-Bakara 2/ 31) Bütün isimlerin öğretilmesi hadisesi, enteresan bir olaydır. Çünkü değil başka bir insana, hiçbir peygambere hatta hiçbir meleğe de öğretilmemiştir. Bizce bu harikulade olay, Hz. Âdem'in peygamberliğinin açık delillerinden bir tanesidir. Öyle ki ona, Meleklerin ve İblisin üzerinde bir konum kazandırmıştır.

İkinci önemli delil ise Hz. Âdem'in emir ve nehiylere muhatap olması, kendisine sorumluluk yüklenmesidir. "Dedik ki: Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz." (el-Bakara 2/35) Peygamberlik (resûl/nebî) olmaksızın, işin sonunda cezalandırılmayı gerektirecek bir şekilde bu tarz emir ve nehiylere muhatap olunması bizce mümkün değildir. "Biz bir Peygamber (resûl) göndermedikçe, hiç kimseye azap edecek değiliz." (el-İsrâ, 17/15)

Üçüncü önemli delil ise şu ayet-i kerimedir: "Derken, Âdem Rabbinden birtakım kelimeler aldı, bunun üzerine (Allah) onun tövbesini kabul etti. Şüphesiz O, tövbeleri çok kabul edendir, çok bağışlayandır." (el-Bakara 2/37) Hz. Âdem'in Rabbinden birtakım kelimeler alması; vahiy alması ve dolayısıyla peygamber olması anlamına gelen bir hadisedir. Aksi takdirde sözü edilen kelimeleri almış olmasının, makul ve gerçekçi bir izahını bulmak pek mümkün görünmemektedir.

Hz. Âdem'in peygamber ve resûl oluşunun en önemli delillerinden bir tanesi de, elçi gönderilmeyen kavme azap yapılmayacağı ve Hazret-i Âdem'in oğlu Kabil'in cehennemlik olduğunun Kur'an'da bildirilmiş olmasıdır. Çünkü Allah Teâlâ bir peygamber gönderip, dinini bildirmeden insanları sorumlu tutup, yaptıklarından dolayı cehenneme atacak değildir. "Onlara Âdem'in iki oğluyla ilgili haberi hakkıyla oku. Hani her ikisi birer kurban sunmuşlardı, birinden kabul edilmiş, diğerinden kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen, ötekine): 'Seni öldürecekmiş' demişti. Diğerisi ise şöyle demişti: 'Allah, yalnız kendisinden korkanlardan kabul eder.' Allah'a yemin ederim ki, sen beni öldürmek için bana el uzatsan da, ben seni öldürmek için sana el uzatacak değilim, ben âlemlerin Rabb'i olan Allah'tan korkarım. Ben isterim ki sen, benim günahımı da, kendi günahını da yük-

mi?' demişti. Onlar da 'kabul ettik' demişlerdi. Allah 'Siz buna şahit olun, sizinle beraber ben de şahidim' demişti. Bundan sonra kim sözünden dönerse yoldan çıkmış olur." (Âl-i İmrân 3/81-82).

lenip ateş halkından olasin! Zalimlerin cezası budur.” (el-Mâide 5/27-30) Nitekim Kabil, Habil'in bu barışçıl ve masumane tutumuna rağmen onu süflî gayeler için öldürmekle, hüsrana uğrayıp ateş halkından olmuştur. Hâlbuki bir peygamber olan babalarının tebliğine muhatap olmamış olsalardı, Kabil'in uhrevî bir ceza ile cezalandırılması ilahî adalete uygun düşmeyecekti. Zira konuyla ilgili ayet-i kerime şöyledir: “Kim doğru yola gelirse sırf kendi iyiliği için gelir. Kim de sapsarsa ancak kendi aleyhine sapar. Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü çekmez. Biz bir Peygamber (resûl) göndermedikçe, hiç kimseye azap edecek değiliz.” (el-İsrâ 17/15)

“Gerçekten Allah; Âdem'i, Nuh'u, İbrahim soyunu ve İmran soyunu âlemler üzerine seçkin kıldı.” (Âl-i İmrân 3/33) ayet-i kerimesi de Hz. Nuh'a verilen 'seçkin kılınma' nimetinin aynısının daha önceden Hz. Âdem'e verildiğini ifade etme noktasında yeterli bir açıklığa sahiptir, öyleyse Hz. Âdem, ister nebî ister resûl olarak Kur'anda ifade edilen seçilmiş bir peygamberdir.

### 3. Aklın Doğru Yolu Bulmada Yeterli Olduğu İddiası

“Biz hiçbir memleketi önceden bilinip anlaşılan ilahî bir vahye muhatap kılmadıkça helake sürüklememiştir.” (el-Hicr 15/4) Bu (ayet), ilahî şefkatin bir ifadesidir, zira insana akıl vermesi, insanın doğru yolu bulması için yeterliydi. Ama Allah rahmet üstüne rahmet göndermiştir.”<sup>29</sup>

Görüldüğü üzere, İslamoğlu bu ayetin yorumu bağlamında insana verilen akıl, onun doğru yolu bulması için yeterli olduğunu söylemektedir. Ona göre vahyin gönderilmesi ise 'rahmet üstüne rahmet' olarak yorumlanacak bir durumdur. Onun bu bağlamdaki “insana verilen aklın onun doğru yolu bulması için yeterli olduğu” söylemi, peygamber ve vahiy gönderilmesine gerçekte ihtiyaç bulunmadığı anlayışını içermektedir. Zira akıl doğru yolu bulmada yeterli ise diğer unsurlar fazlalık anlamına gelecektir.

Esasen dini açıdan akla atfedilen önem, tartışma götürmeyecek bir netliğe sahiptir. Zira İslam'a göre akli olmayanın dini yoktur, başka bir ifadeyle, mecnun olan bir kimse dinî teklife muhatap değildir. Ancak bu hususu, 'aklı olanın vahyin yol göstericiliğine ihtiyacı yoktur, kendi kendine doğru yolu bulmada yeterlidir' noktasına taşımak, aklın Yaratıcısının, doğrunun sahibi ve ölçüsü olduğu gerçeğine aykırı bir tutumdur. Doğrunun ölçüsünü, Yaratıcıdan ve vahiyden alıp insanın kendisine teslim etme girişimini andırmaktadır. Zira bu tarz bir anlayışa göre doğrunun ölçüsü insandır, onun vardığı sonuçlar ve belirlediği ilkeler asıldır, vahiy ise herhangi temel bir ihtiyacı gidermeyen fazladan bir unsurdur, en iyi tabirle destekleyici bir rahmettir, bunun ötesinde pek bir anlamı yoktur. Böyle bir iddia

29 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 164.

ise aşırı ve yersiz bir özgüvenden kaynaklanmaktadır. Böyle bir yöntemle dengeli bir sonuca ulaşmak pek mümkün görünmemektedir.

Akıl, özü itibarıyla, kendisine teklif edilen dinî bütün hakikatleri ve yükümlülükleri farklı derecelerde kavrayabilecek bir mahiyete sahiptir. Ancak aklın, sözü edilen hakikat ve yükümlülükler bildirilmediği takdirde bunları teferruatıyla ortaya çıkarıp keşfedebilecek bir kapasiteye sahip olduğunu iddia etmek ise hem realiteye terstir hem de vahiy ve peygamberlik hakikatinin fazlalık olduğu varsayımına dayalı yanıltıcı bir vehimdir. Akılla namaz, oruç ve zekât gibi temel ibadetleri, Kur'an'da açıkça ortaya konulan zina, hırsızlık, iftira ve öldürme gibi suçların cezaları ve bunların ayrıntılarını keşfedebilmenin imkânsızlığı bir yana, Allah'a gerektiği şekliyle iman edebilmenin bile sağlanamayacağı bir vakıdır. Zira Hz. Peygamber bile uzun uzun tefekkürlere dalmasına rağmen vahyin yol göstericiliği olmaksızın iman hakikatini Yaraticısının istediği şekilde akılla keşfedebilmiş değildi. Bu durum Kur'an'da açık bir şekilde dile getirilmektedir: “İşte sana da, emrimizle, bir ruh (kalpleri dirilten bir kitap) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola eristireceğimiz bir nur yaptık. Şüphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun; göklerdeki ve yerdeki her şeyin sahibi olan Allah'ın yoluna. İyi bilin ki, bütün işler sonunda Allah'a döner.” (eş-Şûrâ 42/52) ayeti açık ifadelerle, Hz. Peygamberin iman ne olduğunu bilmediğini, imanı ve doğru yolu kendisine gelen vahiyle öğrenip özümseydiğini dile getirmektedir. Öyleyse insanın vahyin rehberliğine olan ihtiyacı kaçınılmazdır.

Nitekim İslamoğlu da Mülk Suresi'ni yorumlarken şöyle demektedir: “(Mülk) Sure(si), Allah-insan-kâinat etrafında şekillenir. Ana fikri, insanın vahyin rehberliğine olan kaçınılmaz ihtiyacıdır.”<sup>30</sup> Bu noktada onun kendisiyle çeliştiği, konu hakkında tutarlı bir tavır sergileyemediği ortaya çıkmaktadır. Zira insanın vahyin rehberliğine olan ihtiyacı kaçınılmaz ise ‘onun yalnızca kendi akılla doğru yolu bulmada yeterli olduğu iddiası’ anlamını yitirmektedir.

İkinci önemli bir husus da İslamoğlu'nun bahse konu olan ayette geçen كتاب معلوم ifadesini, “bilinip anlaşılan ilahî bir vahiy” olarak yorumlamasıdır. İfadenin Türkçe karşılığı “Bilinen bir kitap”tır. Buradaki kitapla, peygambere indirilen vahiy mi yoksa başka bir mana mı kastedildiği ise sonraki ayetle beraber düşünüldüğünde daha net olarak anlaşılmaktadır: “Biz hiçbir memleketi (Allah katında) bilinen bir kitabı olmaksızın helak etmedik. Hiçbir millet, ecelinin önüne geçemez ve onu geciktiremez.” (el-Hicr 15/4-5) İki ayet beraber düşünüldüğünde “Bilinen kitap” ifadesiyle, yazıyla kayıt altına alınan belirlenmiş bir zamanın kastedildiği ortaya çıkmaktadır. Burada “bilinen” vasfı, unutulmaz, gaflet olunmaz ve bundan

30 Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 420. Krş. Mustafa İslamoğlu, *Yürek Fethi* (İstanbul: Denge Yayınları, 1998), 15.

dolayı ileri-geri şaşmaz demektir. Yani türlü türlü felaket ve afetler ile öteden beri mahvedilen memleketlerin hiçbir rastgele ve körü körüne değil, mutlaka her biri Allah'ın hikmeti gereğince tayin ve takdir edilip Levh-i Mahfuz'a yazılmış şaşmayan, unutulmayan, gaflet edilmeyen bir yazısı olarak ve dolayısıyla o yazıdaki kayıtlar, şartlar ve özel eceli gereğince helak edilmişlerdir. Onun için hemen peşinden gelen ayette “hiçbir millet, ecelinin önüne geçemez” denmiştir. Yani o yazıda belirlenmiş olan vaktinden önce helak olamaz. “Onu geciktiremez” ifadesiyle de zamanı geldiğinde geri kalma imkânları da yoktur.<sup>31</sup>

#### 4. ‘Vahyetme’nin ‘Yaratılış Amacının Yüklenmesi’ Anlamına Geldiği İddiası

Nahl suresiyle ilgili değerlendirmeler yaparken İslamoğlu şöyle demektedir: “Sureye (Nahl suresi) adını veren ayette şöyle buyrulur: Rabbinin arıya şöyle vahyettiğini düşün: Dağlardan, ağaçlardan ve imal edilmiş kovanlardan kendine yuva edin!.. Arılara yaratılış amacını yüklemek, onlara vahy etmek anlamına gelmektedir.”<sup>32</sup>

“Senin Rabbin bal arısına şöyle vahyetti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların kuracakları kovanlardan kendine evler edin.” (en-Nahl 16/68) ayetinde geçen “vahyetti” ifadesini,<sup>33</sup> “vahyettiğini düşün” şeklinde tercüme eden İslamoğlu, yaratılış amacının yüklenmesini arılara vahy etmek ile eşdeğerde görmektedir. Başka bir ifadeyle ona göre arılara vahyedilmiş değildir, burada anlatılan olay onlara yaratılış amaçlarının yüklenmiş olmasıdır.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, evrende kendisine yaratılış amacı yüklenmeyen hiçbir varlık yoktur. “Biz yeri, göğü ve arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık.” (el-Enbiyâ 21/16); “Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden dolayı vay inkâr edenlerin hâline!” (es-Sâd 38/27); “Sonra da ona (insana) hem kötülüğü, hem takvayı/sakınmayı ilham etti.” (eş-Şems 91/8) Verilen ayetlerden de anlaşılabilirce üzere, yaratılış amacı yüklenmeyen herhangi bir varlığın bulunduğunu iddia et-

31 Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 3039. Bu ayette, kâfirlerin kendilerine bir azap gelmemesi nedeniyle Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olmadığı şeklindeki yanlış fikirleri reddedilmektedir. Ayetin metninde geçen “كتاب معلوم” ifadesinden maksat şudur: Biz, hiçbir topluluğu küfürü işlediklerinde hemen cezalandırmayız, her topluluğa daveti duyup anlamaları ve hallerini düzeltmeleri için belli bir süre veririz. O süre doluncaya kadar günahlarına ve kötü hareketlerine müsamaha gösteririz, dilediğini yapma özgürlüğü verir ve süre bitimine kadar bekleriz. Kâfirlerin alay ve küfürlerine müsamaha göstermemizin nedeni işte budur. Bkz. Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 2: 563.

32 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 167.

33 “Vahyetti: Arıya elçi gelmesizin ona ilham etti (bildirimde bulundu) demektir.” Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad, *Meâni'l-Kur'an*, Tahkik ve tahrir: Şeyh Doktor İmadü'd-Din İbn Seyyid Âlîd-Dervîş, Alemu'l-Kutub (Beyrut 2011), I, 444. “Burada vahiyle kastedilen, arının kader-i ilahî ile irşad edilmesi ve doğru yola sevk edilmesidir.” İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 2: 332; “Bu, ilham vahyidir.” Muhammed Kenan, *Kurretu'l-Ayneyn ala Tefsiri'l-Celaleyn*, 354; “Arapça 'vahiy' kelimesinin sözlük anlamı, sadece konuşanla dinleyenin anlayabileceği bir tür gizli işaretir.” Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 3: 37.

mek, kâinatta abes/gayersiz varlıklar bulunduğunu ileri sürmek gibidir, kabul edilecek bir şey değildir. Buna göre bütün şeytanlara ve kendisinin azılı düşmanlarına da Yüce Allah vahyettir, zira onlara da yaratılış amaçlarını yüklemiştir.

İkinci olarak, Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki münasebeti, yaratılanların kendi aralarındaki ilişkilerle kıyaslayıp ona indirgemek, Yaratıcı'yı doğru bir zeminde anlayamamak ve O'nu yaratılanlar gibi aciz ve güçsüz görme yanlışına düşmektir. Yaratıcı, yarattıklarından dilediğiyle kendisi konuştuğu gibi dilediğinde olağandışı bir şekilde konuşma yeteneği olan bir varlığı, bu yetenekten yoksun olduğu düşünülen bir varlıkla konuşturabilme kudretine de sahiptir. Örnek vermek gerekirse Yüce Allah'ın, "Süleyman, Dâvûd'a varis oldu ve 'Ey insanlar, bize kuşdili öğretildi ve bize her şey verildi. Şüphesiz bu, apaçık bir lütuftur' dedi" (en-Neml 27/16) ayetinin ifadesiyle, babası Hz. Davud gibi kendisine kuşlarla konuşma kabiliyeti verdiği Hz. Süleyman, ibibik kuşuyla konuşmakta ve karıncanın sözünü işitip tebessüm etmektedir. "Çok geçmeden (hüdhüd/ibibik) gelip: Ben, dedi, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sebe'den sana çok doğru (ve önemli) bir haber getirdim" (en-Neml 27/22) ayeti, ibibik ile olan konuşmayı dile getirirken, şu ayetler de karıncanın konuşmasını duymasına atıfta bulunmaktadır: "Nihayet karınca vâdisine geldikleri zaman, bir karınca: Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin! dedi. (Süleyman) onun sözüne gülümseyerek dedi ki: Ey Rabbim! Bana ve ana babama verdiğin nimete şükretmemi ve hoşnut olacağın iyi iş yapmamı gönlüme getir. Rahmetinle, beni iyi kulların arasına kat." (en-Neml 27/18-19) Ayetlerde açıkça ifade edildiği üzere dilediği takdirde peygamberlerinden birini kuşlarla konuşturarak onun, karıncanın konuşma sesini duyup anlamasını sağlayan ezeli ve sonsuz bir kudretin arıyla konuşamayacağını ima etmek, kanaatimizce sağlıklı bir yaklaşım değildir. Buradaki arıya vahyette, onunla konuşup ona emir verme gerçeğini gözardı etmeksizin 'arıya yaratılış amacının yüklenmesi' yorumunun bir anlamı ve katkısı olabilir. Ancak vahyette gerçeğini tamamen göz ardı edecek şekilde böyle bir yorumda bulunmanın gerçeğe çok fazla bir katkısı olmayacağı gibi hakikatin üzerini örtbas etmeye sevk edeceği de açıktır.

Bu konuda nisbeten dengeli ve itidalli bir tavrı müfessir Elmalılı'da görmek mümkündür, o şöyle der:

"Bu ayetteki vahyi, tefsirciler, ilham şeklindeki vahiy diye tefsir etmişlerdir.<sup>34</sup> Çünkü bundan maksadın, peygamberlik vahiy olmadığı apaçıktır. İlham bir manayı kalbe atmaktır. Ancak ilham, ilim ve amel açısından bir gereklilik ve mecburiyet ifade etmez. Hâlbuki bal arısında şu anlatılan manalar, amelle ilgili zorunluluğu anlatan özel bir fitrattır. Denebilir ki, arının sanatı bir peygamberlik vahiy olmamakla beraber, zorunlu bir hüküm ifade etmesinden dolayı ona benzer ve vahiy denilen

34 Bkz. Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 3: 416-417.

manevî işin kuvvet ve isabetini düşünebilmek açısından ilhamdan daha kuvvetli bir örnektir. Yani Yüce Allah tarafından arıya bal yapma ruh ve sanatı şaşmaz bir gereklilik ve isabetle verildiği gibi, peygamberlere gelen vahiy de zorunlu ve ledünnî bir bilgidir. Buna işaret edilerek 'senin Rabbin' buyrulmuştur. Bundan dolayı arıya vahyin manası, o ruh ve fitratı vermek ve açık bir vasıta olmaksızın gizli bir şekilde terbiye ederek ona, o duygu ve sanatı kesin bir mükemmellekle öğretip belletmek demektir.<sup>35</sup>

Buradaki yorumda vurgulanan hususlar şunlardır: Arıya gelen vahiy, peygamberlik vahiy değildir, ancak evliyada olduğu gibi ilim ve amel açısından mecburiyet ifade etmeyen bir ilham da değildir. Bal arısına gelen ilham anlamındaki vahiy, zorunluluk ifade etmektedir. Bu da bal arısına, hem gerekli olan ruh ve fitratın verilmesi, hem de açık bir vasıta olmadan gizli bir şekilde bal yapma sanatının kendisine kesin bir şekilde öğretilip belletilmesi anlamındadır. Öyleyse bu olayda sadece yaratılış amacının yüklenmiş olduğunu söylemek bizce eksik bir anlamadır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi evrende kendisine yaratılış amacı yüklenmeyen hiçbir varlık yoktur. Yaratılış amacı yüklenmeyen herhangi bir varlığın bulunduğunu iddia etmek, gayesiz varlıklar bulunduğunu ileri sürmek gibidir ki bu kabul edilecek bir şey değildir. Yalnızca yaratılış amacının yüklenmesi açısından meseleye yaklaşırsa bu durumda bütün şeytanlara ve azılı düşmanlara da Yüce Allah vahyetmektedir; zira "Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden dolayı vay inkâr edenlerin hâline!" (es-Sâd 38/27) ayetinden de anlaşıldığı üzere kâinata boş yere yaratılan hiçbir şey yoktur, her şeye yaratılışına uygun bir amaç yüklenmiştir. Hâlbuki arıya vahyetme olayında hem gerekli olan fitratın verilmesi hem de açık bir vasıta olmadan gizli bir şekilde bal yapma sanatının kesin bir şekilde öğretilip belletilmesi söz konusu edilmiş olmaktadır.

### 5. İsrâ ve Mi'râç Olayı

"Kulu Muhammed'i geceleyin, Mescid-i Haram'dan kendisine bazı âyetlerimizi göstermek için, etrafını mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah, her türlü noksan sıfatlardan münezzehtir. Şüphesiz ki her şeyi hakkıyla işiten, hakkıyla gören O'dur." (el-İsrâ, 17/1) ayetinin yorumu bağlamında İslamoğlu şöyle demektedir: "Gece yürüyüşü anlamına gelen İsrâ,<sup>36</sup> hem gelecekte gerçekleşecek

35 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 3108.

36 İslamoğlu, "İsrâ hadisesini, sadece kelimenin lügavî kökenine istinat ederek yorumlamakta, buradan yola çıkarak isrâ'nın 'maddi değil manevî bir yürüyüş' olduğunu iddia etmektedir." Erdoğan Baş, "Mustafa İslamoğlu'nun *Hayat Kitabı Kur'an* Adlı Eserinde Rasyonel Yorum", *Usûl İslam Araştırmaları* (Sakarya 2008), 10: 99. Ayrıca İslamoğlu, esrâ fiilinin kökünün şeref ve onur anlamına gelen "serv" olduğunu iddia etmekle beraber, çeviride esrâ'yı "yürüttü" diye tercüme etmektedir. Bu da müellifin çelişkiye düştüğünün başka bir göstergesidir. Bkz. Baş, "Mustafa İslamoğlu'nun *Hayat Kitabı Kur'an* Adlı Eserinde Rasyonel Yorum", *Usûl İslam Araştırmaları*, sy. 10(2008): 100-101.

olan Hicret'e, hem de derunî hicret olan İsrâ'ya atıftır."<sup>37</sup> Burada söz konusu edilen yoruma göre İsrâ olayı,<sup>38</sup> (1) gelecekte gerçekleşecek olan Hicret'e yani Mekke'den Medine'ye yapılacak olan fizikî yolculuğa bir atıftır; (2) öte yandan derunî bir hicret olması hasebiyle "İsrâ" hadisesi, ruhen gerçekleşen bir olaydır. Hâlbuki ayette bahsedilen yolculuk, Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya gece yürüyüşüyle yapılan fizikî bir yolculuktur. Buradaki yolculuğu ileride Medine'ye yapılacak olan yolculuğa ve hicrete bir atıf olarak yorumlamak, Kur'an nassının anlam çerçevesi açısından isabetsiz ve hatalı bir yorumdur. Belki, burada bahsedilen İsrâ yolculuğu, ileride gerçekleşecek olan Medine hicretini de akla getirir veya çağrıştırır gibidir dense, bu tarz bir çağrışım ve tedaî, nassa dışarıdan bir anlam yükleme iddiasını taşımayabileceği için hoş karşılanabilir. Ancak iki olay arasında bir atıf ve doğrudan bir bağlantı olduğu iddiasını içeren bir üslupla İsrâ'yı yorumlamak, onun gerçekliğini şüpheyle karşılama tehlikesini de beraberinde getirmektedir.<sup>39</sup>

İslamoğlu, "Hani sana: Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır, demiştik. Sana gösterdiğimiz o görüntüleri ve Kur'an'da lânetlenen ağacı, ancak insanları sınamak için meydana getirdik. Biz onları korkuturuz da bu onlara, büyük bir azgınlıktan başka bir şey sağlamaz" (el-İsrâ 17/60) ayetiyle ilgili olarak ise şu enteresan yorumda bulunmaktadır: "İsrâ 60. ayet, gerçek bir gelecekte ihbar hükümündedir. Kur'an'ın bu mucizevî ihbarı, daha Hz. Peygamberin vefatının hemen ertesinde gerçekleşmiş, insanlar İsrâ müşahedesi çevresinde bir Miraç edebiyatı oluşturarak birbirleriyle kıyasıya tartışmışlardır."<sup>40</sup>

Dikkat edilirse ayette, İsrâ gecesinde gerçekleşen "temâşâ" ile beraber Kur'an'da bahsedilen "lanetlenen ağaç"ın insanlar için bir imtihan olduğu, uyarılmalarına rağmen onların bunlardan bir ders çıkarmayıp taşkınlığa saptıkları ifade edilmektedir. Burada taşkınlığa sebep olan iki olaydan bahsedilmektedir:

Birincisi; İsrâ gecesinde gerçekleşen temâşâyı kabul etmemek.

İkincisi; Kur'an'da lanet edilen ağacı ve bununla uyarılmayı reddetmek.

Bu ikisi birlikte düşünüldüğünde bu ifadelere muhatap olacak olan kimselelerin, Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin davasını kabul etmeyip reddeden, söz konusu hak davaya meydan okuyan inkârcı ve isyancılar olduğu açıktır.<sup>41</sup>

37 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 173.

38 "İsrâ olayı, ruh ve cesetle beraber, uykuda değil uyanırken gerçekleşmiştir." Sabûnî, *Safvetu't-Tefâsir*, 2: 140.

39 Nitekim İslamoğlu'na göre "esrâ"; 'insanlık, şeref, onur' anlamına gelen es-serv kökünden türetilmiştir. Bu 'yüceltme' anlamı, yürüyüşün maddi değil manevi, yolculuğun yatay değil dikey, amacın da yolcuya kilometre kat ettirmek değil 'yüceltmek' olduğu sonucunu verir. Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, Gereğçeli Meâl-Tefsir (İstanbul 2008), 1: 528, dpn. 7; Bkz. Baş, "Mustafa İslamoğlu'nun *Hayat Kitabı Kur'an* Adlı Eserinde Rasyonel Yorum. 99-100.

40 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 180.

41 Konuyla ilgili olarak Mevdudî şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Güvenilir hadislerden öğrendiğimize göre Hz. Peygamber (s.a.v.) ertesi gün bu olayı anlattığında Mekkeli müşrikler onunla alay ettiler ve müminlerden bazıları da bunda şüpheye düştüler." Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 3: 76. "(Hz. Peygamber) sabahleyin Mescid-i Haram'a çıkıp Kureyş'e haber verdi. Hayret etmek ve kabul etmemekten kimi el çırpıyor, kimi

İslamoğlu'nun buradaki bütünlüğü parçalamak ve bağlamından koparmak suretiyle bu ifadeleri, Miraç hakkında farklı görüşlere sahip olan Müslümanlara yorması bir talihsizliktir, açıkça ayetin bağlam, anlam, maksad, ima ve işaretini görmezlikten gelmez. Buna tefsir yapmak denilemez. Ayrıca miracı, "Miraç edebiyatı" olarak nitelmesi ikinci bir talihsizlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira onun bu ifadesine göre miraç, bir hakikat değil, bir edebiyattır. Öyleyse bu noktada miraç ile ilgili birtakım bilgiler vermek yerinde olacaktır.

Mirâç eşsiz bir mucize olduğu için, insanların bilgi araçlarıyla tecrübe etmeleri mümkün olmayan tarafları vardır ki bu türden olan hususları, mahiyeti fiziksel bileşenlere indirgeyen materyalist/natüralist bir bakış açısıyla,<sup>42</sup> ele alıp anlama olanağına sahip olmak pek mümkün değildir. Hz. Peygamber'in Mekke'deki Mescid-i Haram'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya götürülmesi şeklinde gerçekleşen bu olağanüstü olay; İslâm kaynaklarında, âyet metnindeki ilgili fiilin mastarı olan ve "geceleyin yürüme/yürütme, gece yolculuğu" anlamına gelen "İsrâ" kelimesiyle anılmaktadır.<sup>43</sup> Bu yolculuğun, hadislerde anlatılan göklere yükseltme safhasının da dâhil olduğu tamamı ise "yükselme, yukarı tırmanma" anlamındaki "urûc" kökünden türetilmiş olan ve "yükselme vasıtası, âleti" manasına gelen mi'râc kelimesiyle ifade edilmektedir.<sup>44</sup>

Hz. Muhammed'in peygamber oluşuyla başlayan putperestlerin inananlar üzerindeki baskıları, risâletin altıncı yılında başlayıp üç yıl süren ve büyük acılar getiren ekonomik ve sosyal boykota dönüştü. Bu boykotun ardından Resûlullah, kısa aralıklarla sevgili eşi Hz. Hatice ile amcası ve hâmisî olan Ebû Talib'i kaybetti. Resûlullah'ın bu kayıplardan duyduğu büyük üzüntü sebebiyle bu yıla 'hüzün yılı' denildi.<sup>45</sup> İşte bu acılı olayların ardından Yüce Allah, bir bakıma sevgili elçisini, sabır ve tahammülü noktasında hem teselli etmek hem de ödüllendirmek istedi ve isrâ-mi'râc diye anılan büyük mucizevî olayı gerçekleştirdi.<sup>46</sup>

elini başına koyuyordu. İman etmiş olanlardan bazıları dönüp irtidat etti yani dinden çıktı." Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 3145.

42 Bkz. Eyüp Aktürk, "Swinburne, Bilinç ve Tanrı," *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 22(2012): 166, 168.

43 "İsrâ olayı, Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerle bir araya gelmesini, göğe yükselişini, melekût âleminin enteresan olaylarını görmesini ve Yüce Allah'a yakarışını içeren bir olaydır." Muhammed Kenan, *Kurretü'l-Ayneyn ala Tefsiri'l-Celaleyn*, 364.

44 Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *El-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, (Beirut-Lübnan 1971), 10: 135; Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3: 457-458.

45 Bkz. İbnü'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim b. Ali (Ö.840/1437), *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-zebbi an Sünneti Ebî Kâsım*, Tahkik: Şuayb Arnâvût (Beirut: Müessesetu'r-risale, 1415/1994), 8: 46; Merağî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsirü'l-Merağî*, Matbaat-u Mustafa el-Bâbi el-Halebî, (Mısır 1365/1946), 22 48; "Hz. Peygamberin (ilk) eşi Hatice'nin vefat ettiği yıl, kendisini Kureyşe karşı savunup koruyan amcası Ebû Tâlib de öldü. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu yılı, 'hüzün yılı' yılı olarak isimlendirdi." Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed, *Zehretü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yy., ts., 4317 :8.

46 Bkz. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Salât", 8; "Bed'ü'l-halk", 6; "Mi'râc", 42; "Tevhid", 37; Karaman v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, III, 458; Ahmet Ağırakça, *İslâm Tarihinde Tartışmalı Konular*, (İstanbul: Akdem Yayınları, 2015), 107. "Kulun Rabbine selâm ve ihtiramını arz ettiği, Allah'ın da Peygamber'ine selâmla hitap ettiği ve inananlara esenliklerin dile getirildiği 'et-Tahiyyât' duasındaki diyalogun miraç olayı sırasında gerçekleştiği



Mi'râcı, Hz. Peygamber'in uykudayken veya uyanık olarak fakat sadece ruhen yaşamış olduğu bir hadise olarak düşünen az sayıdaki âlimlere karşılık,<sup>47</sup> müfessirlerin çoğunluğu onun, mi'râcı, hem bedeni hem de ruhuyla uyanıkken yaşadığı bir olay olarak kabul etmişlerdir.<sup>48</sup> Ancak mi'râc, mucizevî bir tecrübe olduğundan onu illâ da aklın kalıpları içinde sınırlandırmanın gerekli olmadığı muhakkaktır. Bununla birlikte göz ardı etmemek gerekir ki Yüce Allah, İsrâ suresinin ilk ayetinde "kulunun ruhunu" değil, mutlak bir ifadeyle "kulunu" geceleyin götürdüğünü ifade buyurduğuna göre, «Peygamber sadece ruhuyla miraca çıkmıştır» diyerek anlamı daraltıp- sınırlamak, çok isabetli olmasa gerekir.<sup>49</sup> "(Peygamberin) gözü şaşmadı ve sınırı aşmadı" (en-Necm 53/17) ayeti de miracın bedenle gerçekleştiği hususuna işaret etmektedir.<sup>50</sup> Aynı şekilde ayetteki "kulunu götüren O (Allah) yücedir" ifadesi, bunun Allah'ın sınırsız gücü ile meydana gelmiş doğa-üstü bir olay olduğunu göstermektedir. Eğer olay sadece bir rüya veya ruhî bir tecrübe yahut mistik bir görüntüden ibaret olsaydı ayet, bu olayı meydana getiren Varlığın her türlü zayıflık ve eksiklikten uzak olduğunu gösteren "Sübhân" ifadesi ile başlama-yabilirdi. Evet, "kulunu bir gece götüren" sözleri, bunun sadece bir görüntü veya rüya olmadığını, bilakis Allah'ın Peygamberine ayetlerini gösterdiği fiziksel ve bedensel bir yolculuk olduğunu gösterir gibidir.<sup>51</sup> O halde bu olayın sadece ruhsal bir deneyim olmayıp, Allah'ın Peygamberi için hazırladığı fiziksel bir yolculuk ve bir gözlem olduğunu kabul etmek daha isabetlidir.<sup>52</sup>

Konuyla ilgili olarak Necm suresinin ayetleri şöyledir: "İndiği sırada yıldızla andolsun ki bu arkadaşınız ne sapıtmış, ne de eğri yola gitmiştir. Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir. Onu, çok güçlü, üstün niteliklerle donatılmış biri öğretti. O, ufkun en yüce noktasındayken asıl şekliyle göründü. Sonra yaklaştıkça yaklaştı. O kadar ki iki yay

---

kabul edilir. Mekândan münezzehten olan Allah Teâlâ ile Kur'an'ın "âlemlere rahmet" olarak gönderildiğini bildirdiği Hz. Muhammed arasında insan idrakinin kavramaktan âciz olduğu bir şekilde gerçekleşen bu buluşma sırasında Resûlullah'a, bir hediye olarak Bakara sûresinin "Âmene'r-resûlû.." diye başlayan son iki âyeti verildi; İslâm'ın en temel ibadetlerinden beş vakit namaz emredildi." Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3: 459; Ağırakça, *İslâm Tarihinde Tartışmalı Konular*, 115.

- 47 "Hâlbuki ruhun bedenem tamamen sıyrılmaması, ümmetin fertlerinden nice adamlarda bile defalarca olduğu nakledile gelmiştir." Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 3152.
- 48 Kurtubi, *El-Cami'li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 135; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3: 460; Ağırakça, *İslâm Tarihinde Tartışmalı Konular*, 110, 127, 136; "Tefsir, hadis, kelim, siyer ve tarih kaynaklarında enine-boyuna tartışılıp sahih rivayetlere istinat edilerek tetkik edilen İsrâ (ve Mirâc) hadisesi, ulemanın çoğunluğu tarafından bedenem ve ruhen gerçekleşen bir mucize olarak kabul edilmiştir." Baş, "Mustafa İslamoglu'nun *Hayat Kitabı Kur'an* Adlı Eserinde Rasyonel Yorum", 101.
- 49 Bkz. Kurtubi, *El-Cami'li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 137; Ağırakça, *İslâm Tarihinde Tartışmalı Konular*, 127.
- 50 Kurtubi, *El-Cami'li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 137.
- 51 "Hal böyleyken, sahih rivayetlere ve ulemanın görüşlerine hiçbir atıfta bulunulmadan sırf bir kelimenin ("serv") iştikakına dayanılarak (ki o da tam olarak tespit edilememiştir) iddia edilen "manevi yürüyüş," İsrâ'yı izah sadedinde oldukça sığ ve yüzeysel kalmakta, ikna edicilik niteliği taşımamaktadır." Baş, "Mustafa İslamoglu'nun *Hayat Kitabı Kur'an* Adlı Eserinde Rasyonel Yorum", 101-102.
- 52 Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III, 76. Burada şu ayrımı hatırlatmakta fayda vardır: Bir kimse eğer hadislerle belirtilen ayrıntıları reddederse o kâfir olmaz. Ancak Kur'an'daki ayrıntıları reddederse kâfir olur. Mevdudî, *a.g.e.*, 3: 76.

kadar hatta daha yakın oldu. (Allah) kuluna ne vahyettiyse vahyetti. Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı. Şimdi siz şüpheye düşüp gördükleri hakkında onunla tartışmaya mı kalkışıyorsunuz! Andolsun ki onu bir başka iniş esnasında da Sidre-i Müntehâ'nın yanında gördü. Ki onun yanında huzur içinde kalınacak cennet vardır. O an Sidre'yi bürüyen bürümüştü. Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı. Hiç kuşkusuz o, Rabbinin âyetlerinden en büyüğünü görmüştü” (en-Necm 53/1-18) Buradaki ayet grubu içerisinde yer alan “Hiç kuşkusuz o, Rabbinin âyetlerinden en büyüğünü görmüştü” anlamındaki cümlede öznenin Hz. Peygamber olduğu açıktır; fakat onun neyi gördüğünü şu ihtimallerden biriyle açıklamak mümkündür: a) Rabbinin âyetlerinden en büyüğünü, b) Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını, c) Rabbinin en büyük âyetlerini gördü. Bu manalardan hangisi tercih edilirse edilsin, burada anlatılan olayın sadece “isrâ” olayıyla sınırlı kalmayıp, onun çerçevesini aşan bir özellikteki ‘mi'râc’ olayından bahsettiği baskındır. Bu bağlamda Kur'an'da mi'râc olayına yer verilmediği tarzındaki iddiaların da isabetli olmadığını hatırlatmakta fayda vardır. Bu bağlamda, Necm suresinin Mekke dönemindeki erken inen surelerden biri olduğu,<sup>53</sup> miraç olayından bahsetmediği tarzında akla gelebilecek bir itirazın fazlaca kayda değer bir tarafının olmadığını söylemek gerekir. Zira nasıl ki surelerin iniş sırası, bir surenin tüm ayetlerinin tek seferde mi yoksa farklı zamanlarda mı indiği mevzusu ancak sağlam ve sahih nakillerle bilinebilecek bir konuya, Necm suresinde anlatılan hususların gerçekte miraçla ilgili olup olmadıkları hususu da yine sahih/sağlam rivayetlerle bilinebilecek bir konudur. Taberî'nin ilgili ayetlerin tefsiri bağlamında Enes b. Malik kanalıyla naklettiği bir rivayette açıkça şöyle denmektedir: “Cebrâil, Hz. Peygamberi yedinci göğe yükseltip çıkardı, sonra onu, sadece Allah'ın bilebileceği bir yüksekliğe kadar ulaştırdı ki sonunda Sidretü'l-Müntehâ'ya vardılar...”<sup>54</sup> İbn Kesir de açık ifadelerle Necm suresindeki ayetlerin Mi'râc gecesinden bahsettiğini belirtmektedir.<sup>55</sup> Mi'râc gecesindeki görme olayıyla ilgili Hz. Peygambere ‘Rabbini gördün mü?’ diye sorulduğunda, ‘Onu iki kez kalbimle gördüm’ dediğini nakleden Mâturidî de olayın miraç geçesiyle ilgili olduğunu belirtmektedir.<sup>56</sup>

Konuyla ilgili merhum Elmalılı'nın yorumu ve tercihi şu şekildedir: “Resûlullah, Cebrâil'i Kur'an'ın her inen parçası esnasında, hangi sûrete girmişse öyle görüyordu. Gerçek sûretinde ise bir defa Miraç'tan önce gördü, o vakit Cebrâil Resûlullah'a inmişti. Bir kere de Miraç'tan inerken gördü, bunda Resûlullah Cebrâil'e doğru iniyordu ve Cebrâil Sidre-i Müntehâ'nın yanında onu karşılıyordu. Mirac'ta

53 Necm suresi, nüzul sırası itibarıyla 23. sırada yer almaktadır. Bkz. Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Dâr-u İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, (Kahire 1383), 2: 74.

54 Taberî, Ebu Câfer Muhammed İbn-i Cerîr. (Ö.310), *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsir et-Türkî, Dâru Hicr, et-Tabatu'l-Ülâ, (yy. 1422/2001), 22: 15.

55 İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 4: 411.

56 Bkz. Mâturidî, *Tefsîru'l-Mâturidî (Te'vilât-u Ehli's-Sünne)*, IX, 420-421; Ayrıca Necm suresindeki ayetlerin miraçtan bahsettiği ile ilgili bkz. Mücâhid, Ebu'l-Haccâc İbnu Cebr et-Tâbiî, *Tefsîru Mücâhid*, Tahkik: Muhammed Abdusselam, (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslamî, 1410/1898), 626.

Allah'ın has kulu olan arkadaşınız Hz. Muhammed o istivâdan sonra Rabbine öyle yaklaştı ki, her vâsita ortadan kalktı ve vâsita olmaksızın Allah Teâlâ kuluna her ne vahyetti ise vahyetti. “Hiç kuşkusuz o, Rabbinin âyetlerinden en büyüğünü görmüştü” anlamındaki cümlede Resûlullah'ın, Cenab-ı Allah'ın rubûbiyetini gösteren, mutlak egemenliği altındakilere ait hayretler uyandırıcı ve söz kalıpları içine sığmayacak nice delilleri veya en büyük delili gördüğü anlaşılmaktadır; şu halde bunun mahiyetini açıklamaya kalkmak bizim haddimiz değildir.<sup>57</sup> Âyette “Rabbini gördü” denmeyip “Rabbinin âyetlerinden en büyüğünü gördü” buyurulduğuna göre bu ifadenin zâhirinden O'nun zâtını gördüğü anlamı çıkmaz. Öyleyse Allah, mi'râcda Peygamberi ile bizim bilmediğimiz, maddî araçların arada olmadığı bir tarzda konuştu, işte bunun gibi yine bizim bildiğimiz ve anladığımız “görme”-ye benzemeyen ve mahiyeti ondan farklı olan ve kuşatıcı olmayan bir görme ile dünyadan başka bir âlemde Rabbini de gördü denebilir. Elhasıl mi'râc, Hz. Peygamber'e büyük bir ihsan, eşsiz bir armağandır; ümmetinin de bundan büyük bir nasibi vardır.”<sup>58</sup>

### 6. Kur'an'da Allah'ın Bir İnsana Verdiği Tek İsm Yahya Olduğu İddiası

“(Allah şöyle buyurdu): Ey Zekeriyya! Şüphesiz biz sana Yahya isminde bir oğlanı müjdeliyoruz. Bundan önce ona hiçbir adaş yapmadık.” (Meryem 19/7) âyetinin yorumu bağlamında İslamoğlu şöyle demektedir: “Yahya'nın adını Allah koymuştu. Yahya 'hep yaşayacak' anlamına gelen bir fiildi. Fakat fiil isim olmuştu. Üstelik Allah vermişti bu ismi. Kur'an'da Allah'ın bir insana verdiği tek isim buydu.”<sup>59</sup> Buradaki ifadelerle göre Kur'an'da Allah'ın bir insana verdiği tek isim “Yahya” ismidir. Ancak bu iddia isabetli ve doğru değildir. Öncelikle “bundan önce ona hiçbir adaş yapmadık” ifadesinden, Yüce Allah'ın başka isimler de verdiği ancak “Yahya” ismini o zamana kadar sadece Hz. Zekeriyâ'nın oğlu için kullandığı anlaşılmaktadır. Yani Yüce Allah, “Yahya” ismini daha önceden başkasına vermemiştir, ancak başka isimlendirmeler yapmıştır. Örneğin bu isimlendirmelerden biri -belki doğrudan değil ancak dolaylı yoldan anlaşılabilen bir mefhumla- konulan “Âdem” ismidir.

“Dedik ki: Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.” (el-Bakara

57 “Burada anlatıldığı üzere bu yolculuğun gayesi, Allah'ın kuluna bazı âyetlerini göstermek istemesidir. Kur'an bundan başka ayrıntılara değinmez, fakat biz diğer ayrıntıları hadislerden öğrenmekteyiz.” Mevdudî, *Te'fihü'l-Kur'an*, 3: 75.

58 Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 4579, 4583; Hayrettin Karaman, *Mirâc Nedir, Nasıl Olmuştur?* <http://www.hayrettinkaraman.net>, (E.T. 03.08.2016); “Mi'râc gecesi Hz. Peygamber'i, başta mi'râc olmak üzere genellikle mucizeleri, o gece armağan edilen namaz ibadetinin önemini, İsrâ sûresini ve orada geçen dini, ahlaki hükümleri anlatmak, temsil etmek elbette yararlıdır ve yapılmalıdır. Ancak gerek bunları ve gerekse başka meşru şeyleri yapmak «miraç gecesine mahsus» bir sünnet, Hz. Peygamber'in örnek olarak yaptığı bir ibadet değildir; böyle anlaşılırsa dine ekleme yani bid'at yapılmış olur.” Karaman, *Mirâc Nedir, Nasıl Olmuştur?* <http://www.hayrettinkaraman.net>, (E.T. 03.08.2016).

59 Bkz. İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 196.

2/35) Ayette açıkça görüldüğü üzere Yüce Allah, insanlığın babasına “Ey Âdem” diye seslenmektedir. Öyleyse burada iki ihtimal söz konusudur: Ya ilk insan benim ismim “Âdem” olsun, demiştir; ya da Yaraticısı ona bu ismi vermiştir. “Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti.” (el-Bakara 2/31) ayetinin ifadesiyle, “Âdem” ismini Yüce Allah’ın bizzat öğrettiğini düşünmek daha gerçekçidir.

İkinci ve daha açık olan bir ayet ise tek isim iddiasını kökünden sarsmaktadır. O da; “Zekeriya mihrapta durmuş namaz kılarken melekler ona, “Allah sana kendisinden gelen bir kelimeyi (İsa’yı) doğrulayıcı, efendi, nefesine hâkim ve salihlerden bir peygamber olarak Yahya’yı müjdeler” diye seslendiler.” (Âl-i İmrân 3/39) Yahya peygamberin müjdelendiği bu ayetten altı ayet sonra yer alan şu ayet-i kerimedir: “Melekler şöyle demişti: Ey Meryem! Allah sana kendisinden bir kelimeyi müjdeliyor ki, adı Meryem oğlu İsa Mesih’dir; dünyada da ahirette de itibarlı, aynı zamanda Allah’a çok yakınlardandır.” (Âl-i İmrân 3/45) Bu ayette, şüpheye yer kalmayacak bir açıklıkta, İsa Mesih isminin Allah tarafından konulduğu ve melekler tarafından Meryem validemize bildirildiği belirtilmektedir.

Öyleyse Kur’an’da Yüce Allah’ın sadece bir insana yani “Yahya” peygambere isim verdiğini iddia etmek, doğru ve tutarlı bir iddia değildir.

### 7. Allah’ın İnsana Kendi Ruhundan Üflemesi Meselesi

Secde suresini yorumlarken İslamoğlu şu görüşe yer vermektedir: Allah, yaratılış amacını gerçekleştirecek bir donanıma sahip kıldığı insana kendi ruhundan üflemiştir.<sup>60</sup> Burada konuyla ilgili olan ayeti önceki iki ayetle beraber verelim: “Yarattığı her şeyi güzel yaratan ve insanı yaratmaya bir çamurdan başlayan O’dur. Sonra da onun soyunu süzölmüş bir özden, değersiz bir sudan yaratmıştır. Sonra onu düzenli bir şekle sokup, içine kendi ruhundan üfördü.<sup>61</sup> Ve sizin için kulaklar, gözler ve gönüller var etti. Siz pek az şükrediyorsunuz!” (es-Secde 32/7-9) İslamoğlu görüşünü, verdiğimiz ayet grubu içerisinde yer alan son ayete dayandırıyor. Diğer iki ayete hiç değinmemesi ise son derece enteresandır. Zira kendi kanaatine göre Âdem peygamber çamurdan değil, sperminden yaratılmıştır.<sup>62</sup> Hz. Âdem’in yaratılış meselesini başka bir başlık altında inceleyeceğimiz için şimdilik bu meseleyi sadece hatırlatmakla yetiniyoruz.

Yüce Allah’ın insana kendi ruhundan üflemesi meselesinde görülen o ki İsla-

60 İslamoğlu, *Kur’an Surelerinin Kimliği*, 271.

61 “Ebû Suûd şöyle der: “Yüce Allah’ın ruhu kendisine nisbet etmesi, insan için bir onurlandırma ve ruhun enteresan bir varlık, eşsiz bir sanat olduğunu vurgulama amacına dönüktür.” Ebû Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmadî (ö.982/1574), *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kur’âni’l-Kerim*, Dâr-ı İhyâ’it-Türâsî’l-İlmî, (Beyrut-Lübnan, tsz.), 7: 81. Aynı minvaldeki yorumlar için bk. Beydavî, Kadı Nasıruddin Ebu Said Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru’l-Tenzîl ve Esrâru’l-Te’vîl*, (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011), 2: 234; Muhammed Ali Sabûnî, *Safvetu’l-Tefâsîr*, 2: 461. Celaleyn tefsirinde yer olan ifade ise şu şekildedir: “Ona, ruhundan üfledi” ifadesi, cansız iken onu hayat sahibi ve hissedebilir bir varlık kılması anlamındadır.” Muhammed Kenan, *Kurretu’l-Ayneyn ala Tefsiri’l-Celaleyn*, 545.

62 Bkz. İslamoğlu, *Kur’an Surelerinin Kimliği*, 447.

moğlu, Kur'an'ın bu ifadesinde mecaz olabileceği ihtimalini hesaba katmamakta, ayette ifade edildiği şekliyle Yüce Allah'ın insana kendi ruhundan üflediğini söylemektedir. Buna bir çeşit gerekçe olarak da insanın yaratılış amacını gerçekleştirecek bir donanıma sahip kılınmasını göstermektedir. Onun bu yorumu, Kur'an ifadelerine şekil olarak uygun düşmekte ise de ilgili diğer ayetlerin yardımıyla netleşen maksada aykırı düşmektedir. Zira bu anlayışa göre nasıl ki bizim bir ruhumuz var ise Yüce Allah'ın da canlı olmasını sağlayan bir ruhu vardır ve O, bu ruhundan bizim ruhumuza üflemiştir, yani ruhunun bir parçasını veya bir esintisini bizim bedenlerimize yüklemiştir. Acaba ayette gerçekten böyle bir şey mi kastedilmektedir?

Bahis konusu olan ayette de görüldüğü üzere, Yüce Allah'ın ilk insanın bedene ve soyundan gelen insanların, anne rahminde belli bir aşamaya gelen ceninlerine “rûhundan üfleme” dile getirilmektedir. Bu ifadelere dair çeşitli yorumlar yapılmış ve öncelikle Yüce Allah'ın “rûhumdan” ve “rûhumuzdan” ifadesini kullandığı tabirin ne anlama geldiğini belirlemek; ayrıca aynı bağlamda olmak üzere, bazı âyetlerde, Meryem'i, Hz. İsa'ya hamile bırakmak için, Allah'ın, düzgün bir insan şekline bürünmüş olarak gönderdiği Cebrail'den “rûhumuz” diye söz etmesinin ve “Meryem'e rûhumuzdan üfledik” ifadesinin,<sup>63</sup> ne anlama geldiğinin tespit edilmesi büyük bir önem arz etmektedir. Söz konusu ayetler dikkatli bir şekilde incelendiğinde, “rûhum” veya “rûhumuz” tabirleriyle Cebrail'in, “üfledim” veya “üfledik” tabirleriyle de Allah'ın, Cebrail vasıtasıyla insanda rûh yaratmasının kastedildiği sonucuna varmak zor değildir.<sup>64</sup>

“Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir.” (Âl-i İmrân 3/59) ifadesiyle, durumu Hz. Âdem'in durumuna benzetilen Hz. İsa'nın detaylıca açıklanan yaratılışından hareketle diyebiliriz ki, Hz. Âdem'in ve soyunun yaratılışı dile getirilirken bahsedilen “rûhumdan üfledim” tabiriyle, Allah'ın zatı veya ondan bir parça değil, Cebrâil kastedilmiştir. Şu farkla ki, Hz. Âdem ile Hz. İsa'nın yaratılmasında bizzat Cebrâil ilahî buyruğu yerine getirmiş, insan soyunun yaratılmasında ise Cebrâil'in emrinde bulunan yardımcıları ilahî emri icrâ etmektedirler. Nezdindeki yüksek mertebesini belirtmek için Yüce Allah Cibrîl'den “rûhum” veya “rûhumuz” diye söz etmiştir.<sup>65</sup>

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere Meryem'in İsa'ya hamile kalma keyfiyetinin anlaşılması, konunun net bir şekilde anlaşılabilmesi açısından büyük bir önem arz etmektedir. Şimdi bu konuyu Kur'an'dan takip edelim: “Kitap'ta Meryem'i de zikret. Hani o, ailesinden kopup doğu tarafında bir yere çekilmişti.” “Sonra aile-

63 Bkz. Meryem 19/17-19; el-Enbiyâ 21/91.

64 “Ona ruhumuzdan üfledik” yani, Cebrâil'e onun yakasına üflemesini emrettik, bu üflemeyle de İsa Mesih'i Meryem'in karnında yarattık” Kurtûbî, *El-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, XXI, 224; Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Rûh”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yay., 2008), 187.

65 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh*, Tahkik: Muhammed Ecmel Eyyub el-İslahî, Daru'l-İlmi'l-Fevâid, yy. ts. 2: 448.

siyle kendisi arasına bir perde koymuştu. Biz ona rûhumuzu (meleğimiz Cebrail'i) gönderdik de ona tam bir insan şeklinde göründü.”, “Demişti ki: “Gerçekten ben, senden Rahman (olan Allah)a sığınırım. Eğer takva sahibiyisen (bana yaklaşma).”, “Demişti ki: “Ben, yalnızca Rabbinden (gelen) bir elçiyim; sana tertemiz bir erkek çocuk armağan etmek için (buradayım).”, “O: Benim nasıl bir erkek çocuğum olabilir? Bana hiçbir beşer dokunmamışken ve ben, azgın, utanmaz (bir kadın) değilken” dedi.”, “İşte böyle” dedi. “Rabbin, dedi ki: Bu Benim için kolaydır. Onu insanlara bir ayet ve Bizden bir rahmet kılmak için (bu çocuk olacaktır).” Ve iş de olup bitmişti.”, “Böylelikle ona gebe kaldı, sonra onunla ıssız bir yere çekildi.” (Meryem 19/16-22) Dikkat edilirse ayetlerde açık bir şekilde Cenab-ı Allah'ın “rûhunu” Meryem'e gönderdiği ve o “rûhun” ona bir insan suretinde görüldüğünden bahsedilmektedir. Burada söz konusu edilen rûhun “Ben, yalnızca Rabbinden bir elçiyim” (Meryem 19/19) ifadesiyle, Allah'ın kendi parçası olan bir rûh değil, O'nun görevlendirdiği bir elçisi olan Cebrail olduğu şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıktır. Öyleyse, meseleyi, bu açıklıkta ifade edilen kapsamın dışına çıkarmak, bilgi yetersizliğinden veya meseleye bütüncül bakamamaktan ya da konuyu çarpıtma ameliyesinden başka bir şey değildir. “Hepsi O'ndan olarak, göklerde ve yerde olanların tümüne sizin için boyun eğdirdi. Şüphesiz bunda, düşünebilen bir kavim için gerçekten ayetler vardır.” (el-Câsiye 45/13) Ayetin ifadesinden anlaşıldığı üzere her şey Allah'tandır, ancak Allah'a olan nisbet, yaratma yönüyledir; yoksa O'ndan bir parça olma gibi bir durum söz konusu değildir.

Kur'andaki “rûhi”, “rûhenâ”, “rûhun minh” gibi tabirlerle, Rûhun Allah'a izafe edilmesiyle yapılan tamlamalar, sahip olunan şeyle, onun sahibi arasında bir cüz'iyet ve külliyet (parça-bütün) ilişkisi olduğunu göstermez. Bu durum, Kur'an'da kullanılan beytullah (Allah'ın evi), nâketullah (Allah'ın devesi) ve benzeri kullanışlardan farklı değildir. Allah ismi ile tamlama yapılarak kullanılan söz konusu şeyler, nasıl ki Allah'ın kendisi veya parçası değilse, O'nun yerini tutan zamirle tamlama formunda kullanılan rûh da, Allah'ın kendisi veya parçası değildir. Bu tür izafeler, izafe edilen şeyin diğer varlıklara kıyasla özgünlüğünü ve üstün olduğunu vurgulama gayesine dönüktür. Örneğin Kâbe'ye “Beytullah” denmesi bu türdendir. Esasen bütün evler Allah'ın mülkü olmasına rağmen, Kâ'be'ye özellikle ‘Beytullah’ denmesi onun şerefini ve üstünlüğünü ifade etme gayesine dönüktür. Zira Kâ'be, Allah indinde sıradan bir ev değildir, aksine Allah'a ibadet gayesiyle inşa edilen ilk evdir ve bir nevi tevhîd dinlerinin sembolü haline gelmiştir. Keza ‘nâketullah’ tabiri de böyledir. Gerçekte bütün develer, Allah'ın mülkü ve mahlûkudur, yaratmasının eserdir. Buradaki izafe, Salih peygambere mucize olarak gönderilen devenin, Allah katındaki değerini ve üstünlüğünü vurgulamayı amaçlamaktadır. Sadece *yaratma ve icat etme* yönüyle düşünülecek olursa, bütün varlıklar Allah'a izafe edilir. Ancak bu türden özel izafelerde, izafe edilen varlıkların diğerlerine na-

zaran üstün bir konumda olmalarına dönük bir vurgu söz konusudur. İşte rûhun Yaratıcıya izafe edilmesi de bu türden bir izafedir.<sup>66</sup>

Yanısıra ifade etmek gerekir ki Kur'an'daki kullanımları itibariyle "rûh" kavramının; vahiy, kuvvet, sebat, nusret, emir, insan ruhu gibi anlamları çağrıştıracak şekilde kullanıldığını kabul etmemek için bir neden yoktur.<sup>67</sup> Ruh için kullanılan bu anlam yelpazesinin genişliğinden hareketle, Yüce Allah'ın Kur'an'da kullandığı "rûhî (kendi ruhum)" tabiriyle ilk akla geldiği andaki gibi Yaratıcı'nın kendi ruhu olduğu ihtimalini kabul etsek, bu durumda da meseleyi Hz. İsa'nın çamurdan kuş yapıp onlara üflemek suretiyle diriltmesi örneğinden hareketle izah etmemiz mümkündür. Şöyle ki: "Ben size çamurdan kuş gibi bir şey yapıp ona üfleyeceğim, Allah'ın izniyle, hemen kuş olacaktır..." (Âl-i İmrân, 3/49); "...Sen iznimle, çamurdan kuş gibi bir şey yapmış, ona üflemiştin de iznimle kuş olmuştu..." (el-Mâide 5/110) Söz konusu ayetlerde, çamurdan yaptığı kuş maketlerine, İsa Peygamberin üfleyerek can verdiği yani dirilttiği belirtilir. Kuşlara can vermesine bakarak, Hz. İsa'nın ruhunun o kuşlara parçalanarak hulul ettiğini yani girdiğini, sindiğini; böylece söz konusu kuşların İsa'lık özelliği taşıdığını veya İsa'laştığını söylemek makul ve mantıklı değildir, bugüne kadar da kimse böyle bir iddiada bulunmamıştır. Oysa İsa Peygamberin, Hz. Meryem'den babasız doğmasını emrederek ve ona emrindeki bir melek olan Cebrail vasıtasıyla can vererek yaratması karşısında Hristiyanlar yanılarak, Allah'ın rûhunun Meryem'e ve oğlu İsa'ya hulul ettiğine inanmış, İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu söylemiş ve hem kendisini hem annesini tanrılaştırmışlardır. Meseleyi bu bağlamıyla algılama hatasına düşen kimi Müslümanlar da daha önce de değindiğimiz gibi aynı minvalde, rûha ezeliyet izafe eden bir takım anlayışlardan kendilerini kurtaramamışlardır.<sup>68</sup>

### 8. Karun'un Hz. Musa'nın Yakın Akrabası Olduğu Bilgisi

Mustafa İslamoğlu, Karun ile ilgili şu ifadeyi kullanmaktadır: "Bir yanda Hz. Musa'nın yakın akrabası olduğu halde sırf menfaati için Firavun'un yanında yer alan Karun, öte yanda Firavun'un meclisinde olduğu halde Hz. Musa'nın öldürülmesinin müzakere edildiği bir ortamda kendini fâş etme pahasına onu savunan bir mü'min."<sup>69</sup> Bu ifadeye göre, Karun, Hz. Musa'nın yakın akrabasıdır. Kur'an surelerinin doğru olan bilgilerle tanıtılması amacıyla yazılan bir eserde, bu tarz bir bilgiyi eleştiriye tabi tutmaksızın alıp kullanmak isabetli değildir. Çünkü Kur'an'ın Karun ilgili olarak verdiği bilgiler şöyledir: "Karun, Musa'nın kavminden idi de,<sup>70</sup>

66 Ruh kavramı hakkındaki geniş tartışmalar için bkz. Eyüp Aktürk, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 38-50; 140-160.

67 Ayrıntılı bilgi için bkz. Maşallah Turan, "İnsan Rûhu, Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz müdür?", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İFD*, sy. 41(2016), 110-113.

68 Bkz. Turan, "İnsan Rûhu, Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz müdür?", 125-126.

69 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 314.

70 "Yani, Musa'nın aşiretinden ve cemaatinden idi demektir." Sabûni, *Safvetu't-Tefâsîr*, 2: 409.

onlara karşı azgınlık etmişti. Biz ona öyle hazineler vermiştik ki, anahtarlarını güçlü-kuvvetli bir topluluk zor taşırdı. Kavmi ona şöyle demişti: Şımarma! Bil ki Allah şımarıkları sevmez.” (el-Kasas, 28/76) Kur'an'da verilen bilgilere göre kesin olan bilgi, Karun'un Hz. Musa'nın kavminden olmasıdır, onun yakın akrabası olduğuna dair herhangi bir bilgi verilmemektedir. Belki bu noktada genel bir ifadeyle, İsrailoğullarının akraba oldukları noktasından hareketle Karun'un Hz. Musa'nın akrabası olduğu söylenecekti daha az itiraza mahal olurdu. Çünkü akraba olmak ile yakın akraba olmak aynı şey değildir. Kur'an'daki ifadeler açısından Karun'un Hz. Musa'nın yakın akrabası olduğu bilgisini vermek doğru değildir. Ancak böyle bir bilgi Yahudi kaynaklı olup tefsir kitaplarında yer almaktadır.<sup>71</sup> Nitekim Mevdu-di, Karun hakkında şu bilgileri vermektedir: “Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'da adı 'Korah' olarak geçen 'Karun', Hz. Musa'nın ilk yeğeniydi. Çıkış'da (6: 18-21) verilen şecereye göre Hz. Musa ile Karun'un babaları öz kardeş idiler.”<sup>72</sup>

Tefsir kitaplarında yer verilen böyle bir bilginin ise bağlayıcı olmaması bir yana, bunun Kur'anî bir bilgi gibi aktarılması tutarlı değildir. Bununla birlikte 'Tefsir kitaplarında yer aldığı kadarıyla Hz. Musa'nın yakın akrabası olan Karun, sırf menfaati için Firavun'un yanında yer almıştır' tarzında bir ifade kullanılsa, itiraza mahal kalmaz ve daha ihtiyatlı bir değerlendirme olurdu.

### 9. Hayatın Ruhunun Ahiret Olması

İslamoğlu Tûr suresini ele alırken şöyle demektedir: “Her şeyin bir ruhu vardır. Hayatın cesedi bu dünya ise ruhu da ahirettir. Surenin ana konusu da işte bu ruhtur: Ahiret.”<sup>73</sup> Bu ifadelerle göre hayat açısından dünya hayatı bir cesettir, ahiret ise bir ruhtur, yani hayatın ruhudur. Burada, İslamoğlu'nun bu ifadeyi mecaz olarak kullanıp benzetme yoluna gittiği söylenebilir. Ancak böyle bir ifade mecaz olarak da kullanılsa, kanaatimizce isabetli bir kullanım değildir. Çünkü bilindiği üzere bir şey 'ruh' ile isimlendiriliyorsa, onun kendisi için cisim söz konusu edilmez, ancak kendisinden farklı olarak oluşturulmuş bir cisim ile birlikteliği düşünülebilir. Örneğin, insan ruhu dendiği zaman onun cismani yönü akla gelmez veya tersi bir şekilde insan cesedi dendiği zaman da ruh akla gelmez. Ancak insan dendiği zaman bu ikisi birden akla gelir. Bu düşünceden bakıldığı zaman ahirete ruh denmesi, cismaniliği dışlayan bir üslubu içermektedir. Buna göre sanki ahirette cismanilik olmayacak, her şey ruh bağlamında olmak üzere 'ruhanî' olacaktır. Hâlbuki böyle bir anlayış Kur'an ayetleri bağlamında isabetli değildir. *Kur'an-ı Kerim hiçbir ayetinde ahiret için 'ruh' benzetmesi yapmamaktadır.*

71 “Karun, Hz. Musa'nın amcasının oğluydu.” Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 622; “Karun, Hz. Musa'nın amcasının oğluydu. Teyzesinin oğlu olduğu da söylenmiştir. Hz. Musa'ya iman etti, sonra Musa ve kardeşi Harun'a duyduğu kıskançlıktan küfre girdi.” Muhammed Kenan, *Kurretu'l-Ayneyn ala Tefsiri'l-Celaleyn*, 517; ayrıca bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 3755.

72 Mevdu-di, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4: 210.

73 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 361.



Kur'an-ı Kerim'de ahiret ile ilgili, şu iki ifade dikkatimizi çekmektedir: “Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!” (el-Ankebût 29/64) “Keşke hayatım için bir şeyler yapıp gönderseydim, der.” (el-Fecr 89/24) İlk ayetin orijinal metninde ahiret yurdu için “hayevân/canlı” tabiri kullanılırken, ikinci ayette “hayat” tabiri kullanılmaktadır. Hayat ve canlı tabirlerinde ise cismanîyeti dışlama anlamı mevcut değildir. Öyleyse ahiretteki cismanî lezzet ve azabı inkâr eden görüşlerin aksine, cisim ve ruh birlikte olarak amellerine göre ya lezzet ve saadeti, ya da azap ve şekâveti tadacaktır. Ayetlerde yapılan teşbih ve anlatımlar ise bu hususları göz ardı etmeye sevk edecek bir temayı içermemektedir. Hâlbuki İslamoğlu'nun ahiret için yaptığı “ruh” benzetmesi böyle bir temayı akla getirmekte ve Muhammed Esed gibi kimi düşünürlerin ahireti ve oradaki saadet ve azabı yalnızca ruhî olarak yorumlayan görüşlerine teslim olmaya kapı aralamaktadır.

### 10. Hz. İbrahim'in Bilmesine Rağmen Kâfir Olarak Ölen Babası İçin İstiğfarı

Mümtehine suresini ve orada yer alan “İbrahim'de ve onunla beraber bulunanlarda sizin için güzel bir misal vardır, onlar kavimlerine demişlerdi ki: “Biz sizden ve sizin Allah'tan başka taptıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz. Siz bir tek Allah'a inanıncaya kadar sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve nefret belirmiştir.” Yalnız İbrahim'in babasına: “Senin için mağfiret dileyeceğim, fakat senin için Allah'tan (gelecek) hiçbir şeyi (önlemeye) gücüm yetmez.” demesi hariç. Rabbimiz! Yalnız sana dayandık, sana yöneldik. Dönüşümüz de ancak sanadır.” (el-Mümtehine 60/4) ayetini yorumlarken şöyle demektedir: “Hz. İbrahim'in çevresiyle ilişkisi tek istisna dışında (bizim için uygulanabilirlik açısından) örnektir. O tek istisna ise babasına dua edeceğine dair söz vermesi ve put yapımcısı babasının küfür üzere öldüğünü bile bile bu sözünden dolayı onun arkasından af ve mağfiret talebini kesmemesidir.”<sup>74</sup> İslamoğlu'nun buradaki ifadesine göre Hz. İbrahim, put yapımcısı babasının küfür üzere öldüğünü bile bile verdiği sözden dolayı onun arkasından af ve mağfiret talebini kesmemiştir.<sup>75</sup> Başka bir tabirle babasının kâfir olarak öldüğünü bildiği halde onun affedilmesi ve bağışlanması için dua etmiştir, böyle bir talepten geri durmamıştır.

Bu noktada, Hz. İbrahim'in bu istiğfar işini neden yaptığı ve bu iş üzerinde ısrarcı olup olmadığı önem arz etmektedir. Bu soruların cevabını ise Kur'an-ı Kerim ayrıntılarıyla bildirmektedir. Babası Hz. İbrahim'i evden kovduktan sonra, o babasına “Sana selam olsun. Senin için Rabbim'den mağfiret dileyeceğim, çünkü O, bana karşı çok lütufkârdır” (Meryem 19/47) der. Söylediği bu söz üzerine İbrahim

74 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 399.

75 “Hz. İbrahim, müşrik olan babası için, İslam'a girmesi ümidiyle istiğfarda bulunmuştur.” Sabûni, *Safvetu't-Tefâsir*, 3: 342.

Peygamber, babası hakkında iki kez mağfiret dilemiştir. Birincisi: “Rabbimiz! Hesap görülecek günde, beni, anamı-babamı ve inananları bağışla.” (İbrahim 19/41); İkincisi: “Babamı da bağışla, çünkü o yanlış gidenlerdendir.” (eş-Şuarâ 26/86) Ancak kendisi için mağfiret dilediği babasının, Allah düşmanı olduğunu idrak edince, babasıyla ilişkilerini koparmıştır.<sup>76</sup>

Hz. İbrahim'in babasının Allah düşmanı olduğunu idrak etmesi, babası Azer'in müşrik olarak yani şirk dini üzere ölmesi olarak anlaşılabilir. Bu durumda, babasının kurtuluşu için ümidi kalamayacağına göre Hz. İbrahim'in istiğfarı kesmiş olması kaçınılmazdır. Kaldı ki öncesinde vahiyle almış olabileceği bir bilgiyle henüz ölmeden de istiğfarı terk etmiş olması ihtimal dâhilindedir. Bu noktada şöyle bir ihtimal de akla gelebilmektedir: Babası şirk üzere ölmüştür, ancak babasının ölüm haberi henüz kendisine ulaşmadığı için Hz. İbrahim, bir süre daha istiğfara devam etmiştir. Ancak daha sonra kendisine babasının müşrik olarak öldüğü haberi ulaştı, istiğfar dilemekten vazgeçmiştir. Tüm bu makul ve anlaşılabilir ihtimallere rağmen, ‘babasının kâfir olarak öldüğünü bile bile istiğfar duasına devam etmiştir’ iddiasında bulunmanın ilmi ve akademik bir değerinin olmadığını söylemek daha gerçekçidir.

Put yaparak geçimini sağlayan babasının küfür üzere öldüğünü bile bile verdiği sözden dolayı onun arkasından af ve mağfiret talebini kesmemesi iddiasının, hem Hz. İbrahim'in Rabbine olan sadakatine yakışmadığı, hem de gerçeği yansıtmadığı Tevbe suresindeki şu ayetle açık bir şekilde dile getirilmektedir: “İbrahim'in babası için istiğfar etmesi de sırf ona vermiş olduğu bir sözden dolayı idi. Böyle iken onun bir Allah düşmanı olduğu kendisine açıklanınca o işten vazgeçti. Şüphesiz ki İbrahim, çok bağıran, çok halim birisi idi.” (Tevbe 9/114) Ayette açık bir şekilde ifade edildiği üzere Hz. İbrahim, verdiği söz sebebiyle babası için istiğfarda bulunmuş, onun bağışlanması için dua etmiştir. Ancak o, İslamoğlu'nun iddia ettiği gibi babasının küfür üzere öldüğünü bile bile böyle bir talepte bulunmayı sürdürmemiştir. Tam aksine babasının bir Allah düşmanı olduğu kendisine açıklanınca bu işten vazgeçmiştir.<sup>77</sup> Yanısıra İbrahim peygamber gibi tevhit düşüncesine aykırı düşünce ve eylemler karşısında son derece hassas olan bir peygamberin, tebliğini kabul etmeyip şirk ve küfür üzere öldüğü kesin olan bir kimsenin -velev ki babası olsun- ısrarla bağışlanması için talepte bulunduğunu söylemek, İbrahimi hassasiyeti anlayamamak ile eşdeğerdedir.

Mümtehine suresinin ilgili ayetinde anlatılmak istenen şudur: Hz. İbrahim'in müşrik bir toplumla ilişkisini kestiğini ilan etmesi, mü'minler için güzel bir örnek-

<sup>76</sup> Bkz. Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4: 241.

<sup>77</sup> “Babasının Allah düşmanı olduğu kesin bir şekilde ortaya çıkınca İbrahim, babasından uzaklaşıp irtibatını kesti. Mü'minlerden bazıları şirk üzere ölen babaları için dua edip bağışlanmalarını talep ediyorlardı. Gerekçe olarak da ‘İbrahim Peygamber de babası için istiğfarda bulunuyordu,’ demekteydiler. Bunun üzerine Yüce Allah, ilgili ayeti indirdi.” İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 3: 480.

tir. Yoksa onun müşrik babası için dua etmeye söz verip de dua etmesi sizin için örnek değildir. Çünkü kâfirleri/müşrikleri sevmek, mü'minlere yakışmaz. Zira Tevbe suresinin ilgili ayetinden anlaşıldığı üzere, akraba bile olsalar, cehennem halkı oldukları anlaşıldıktan sonra müşrikler için mağfiret dilemek ne Peygamberin ne de mü'minlerin yapacağı bir iş değildir. Nitekim İbrahim Peygamber de babasının bir Allah düşmanı olduğu kendisine belli olunca, ondan uzak durmuş ve dua etmeyi terk etmiştir.<sup>78</sup>

### 11. Hz. Âdem'in Spermden Yaratıldığı İddiası

İslamoğlu, İnsan suresinde geçen “Doğrusu biz insanı, imtihan etmek için karışık bir nutfeden (erkek ve kadın sularından) yarattık da onu iştirici, görücü yaptık” (el-İnsân 76/2)<sup>79</sup> ayetinin yorumu bağlamında şu görüşe yer vermektedir: “İnsan türünün nutfeden/spermadan yaratıldığını söyleyen ayet, zımnen Âdem'in de spermadan yaratıldığını söyler.”<sup>80</sup> Buradaki iddiasına göre bahsedilen ayet-i kerime, dolaylı olarak Hz. Âdem'in spermden yaratıldığına söylemektedir.

İnsan türünün genel olarak yaratılışından bahseden bu ayet dışında, Hz. Âdem'in yaratılışı hakkında Kur'an'da doğrudan ve açık ifadeler yer almamış olsaydı, böyle bir zımnî anlamın akademik bir değeri olabilirdi. Hâlbuki doğrudan ve açık ifadelerle, Kur'an-ı Kerim bize Hz. Âdem'in yaratılış keyfiyetinden bahsetmektedir: “Yarattığı her şeyi güzel yaratan ve insanı yaratmaya bir çamurdan başlayan O'dur. Sonra da onun soyunu süzölmüş bir özden, değersiz bir sudan yaratmıştır.” (Secde 32/7-8) Burada ayetin ifadeleri son derece açıktır. Yüce Allah, insanı yaratmaya bir çamurdan başlamıştır, yani Âdem babamız spermden değil çamurdan yaratılmıştır. Spermden yaratılan onun soyudur. Şu ayet-i kerimeler de bu hususu dile getirmektedir: “Hem Allah sizi bir topraktan, sonra bir damla sudan yarattı. Sonra sizi çiftler kıldı. O'nun bilgisi olmadan ne bir dişi hamile olur ne doğurur. Kendisine ömür verilenin de ömrünün uzatılması da ömründen kısaltılması da mutlaka bir kitapta yazılıdır. Şüphe yok ki bu, Allah'a göre kolaydır.” (Fâtır 35/11); “Ey insanlar! Eğer öldükten sonra dirilmekten şüphede iseniz, (bilin ki) ne olduğunuzu size açıklamak için şüphesiz biz sizi topraktan, sonra nutfeden (spermadan) sonra bir 'alaka'dan (embriyodan) sonra yapısı belli belirsiz bir et parçasından yaratmışızdır. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde tutarız. Sonra sizi bir çocuk olarak çıkartırız, sonra sizi, olgunluk çağına erişmeniz için bi-

78 Bkz. Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4: 240-241; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4901. “Bu ayetlerden açıkça, Peygamberlerin ancak sonuna kadar devam eden davranışlarının örnek alınabileceği anlaşılmaktadır. Kendilerinin sonradan terk ettiği veya Yüce Allah'ın yapmaktan men ettiği ya da sonraki şeriatın neshettiği davranışlar örnek alınmaz. Ayrıca hiç kimsenin ‘Bu bir peygamberin amelidir’ diyerek, yukarıda özellikleri belirtilen davranışları örnek alması doğru değildir.” Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4: 241.

79 “Karışık bir nutfeden kasıt, insanın hem erkek hem de dişi nutfelerden, müstakil değil de bu ikisinin bir araya gelmesinden sonra oluşan bir terkipten vücuda gelmesidir.” Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 6: 555. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 5494-5497.

80 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 447.

rakırız. Bununla beraber kiminiz öldürülür, kiminiz de önceki bilgisinden sonra, hiçbir şey bilmemek üzere, ömrünün en fena zamanına ulaştırılır. Bir de yeryüzünü görürsün ki kupkuru; fakat biz onun üzerine su indirdiğimiz zaman, harekete geçer, kabırır ve her güzel çiftten bitkiler bitirir.” (el-Hacc 22/5) Ayetlerdeki bu açık ifadelere rağmen Hz. Âdem ile onun soyunu yaratılış biçimi bakımından eşitleme derdine düşmek, pozitivizmin pençesine teslim olmanın bir yansıması gibi görünmektedir.

## 12. İnfîtâr Suresinin Kıyametten Bahsetmediği İddiası

İslamoğlu İnfîtâr suresini yorumlarken şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: “Ayetteki ‘infeterat’ fiili, ilahî emre boyun eğerek bir çekirdeğin filiz vermek için yarılışı gibi yaratılışın yeniden iadesi manasına gelir... Bu isim meal ve tefsirle ilgili tüm kaynaklarda zannedildiği gibi kâinatın tabii olduğu ‘fesad/bozuluş’ yasasına değil, ‘kevn/oluş’ yasasına delalet eder.”<sup>81</sup> “İstisnasız tüm tefsir ve mealler, tıpkı İnşikâk, Kıyame, Tekvîr gibi bir ‘Kıyamet ve Son Saat’ suresi olarak ele alırlar. Bu kesinlikle isabetsizdir.”<sup>82</sup> Bu ifadelerinden anlaşılan o ki İslamoğlu’na göre İnfîtâr suresi; İnşikâk, Kıyame ve Tekvîr sureleri gibi bir Kıyamet ve Son Saat suresi değildir; bu surede bahsedilen, yaratılışın yeniden iadesidir. O, bu görüşünü desteklemek üzere surenin ilk üç ayetinin mealini şu şekilde vermektedir:

“Uzay, çatlayan bir çekirdekten çıkan bir filiz gibi yeniden yaratılmaya başladığında,

Yıldızlar yeniden serpilip saçıldığında,

Denizler yeniden yükselip kabardığında... (1-3)<sup>83</sup>

Dikkat edilirse iddiasını desteklemek amacıyla ayet meallerine ısrarla “yeniden” kaydını eklemektedir. Hâlbuki kendi zihninde tasarladığı fikirden başka buradaki “yeniden” kaydının tercümeyle yansımasını sağlayan dilsel herhangi bir gerekçe söz konusu değildir. Gözden kaçırılmaması gereken önemli bir diğer tutarsızlığı ise burada ‘serpilip saçılma’ şeklinde çevirdiği ‘intisâr’ için, sonraki sayfalarda ‘toz duman olmaktır’ çevirisini tercih etmesidir.<sup>84</sup> “Toz duman olmaktır” ifadesinin ise ‘Kıyamet ve Son Saat’le ilgili olduğu, tartışma götürmeyecek derecede açıktır.

“Peki, inkâr ederseniz, çocukları ihtiyarlatacak o günden (kıyamet gününden) kendinizi nasıl kurtaracaksınız? O günün dehşetinden gök yarılr. Allah’ın sözü kesinlikle gerçekleşmiştir.” (el-Müzzemmil 73/17-18) ayetinde de “münfeter” ifadesi kullanılır ki, yarılma ve parçalanma anlamına gelir.<sup>85</sup> Burada bahsedilen

81 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 463.

82 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 464.

83 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 464.

84 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 470.

85 Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 4: 629; “O gün, gökler paramparça olacaktır.” Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*

infitâr yani yarıma/parçalanma,<sup>86</sup> çocukları ihtiyarlatarak derecede dehşetli hadiselerin yaşanacağı bir günde gerçekleşeceğine göre, bahsedilen günün kıyamet ve son saat günü olduğu kesindir.

Bir diğer önemli husus ise kendisinin de 'Kıyamet ve Son Saat' ile ilgili olarak yorumladığı Tekvîr suresindeki ifadelerle, bahse konu olan İnfitâr suresindeki ifadeler arasındaki benzerliktir. Şimdi bir karşılaştırma imkânı vermek üzere bu surelerin meallerini verelim:

İnfitâr Suresi: 1) Gökyüzü parçalanıp yarıldığında,<sup>87</sup> 2) Yıldızlar dağılıp savrulduğunda, 3) Denizler kabarıp taştığında, 4) Kabirlerin içindekiler dışarı çıkarıldığında, 5) İnsanoğlu (yapıp) gönderdiklerini ve (yapamayıp) geride bıraktıklarını bir bir anlar.

Tekvîr Suresi: 1) Güneş katlanıp dürüldüğünde, 2) Yıldızlar bulanıp döküldüğünde, 3) Dağlar yürütüldüğünde, 4) Kıyılmaz mallar bırakıldığında, 5) Vahşi hayvanlar bir araya toplandığında, 6) Denizler ateşlendiğinde, 7) Nefisler eşleştirildiğinde (iyiler iyilerle, kötüler kötülerle bir araya toplandığında), 8) Diri diri toprağa gömülen kıza sorulduğunda, 9) "Hangi günahattan dolayı öldürüldü?" diye. 10) Amel defterleri açıldığında, 11) Gök sıyrılıp açıldığında, 12) Cehennem kızıştırıldığında, 13) Ve cennet yaklaştırıldığında, 14) Herkes ne getirmiş olduğunu anlar.

Esas itibariyle İslamoğlu'nun "Kıyamet" hadisesini sadece 'fesad ve bozuluş' olarak anlaması da yanlış ve eksik bir algıdır. Zira "kıyamet" kelimesi sözlük anlamı itibariyle, aynı zamanda ölüm ve yok oluştan sonra bir yeniden dirilmeyi, yeni bir kıyam ve ayağa kalkmayı içeren bir hadisedir. Yani iki safhalı bir olgudur. Birinci safhada bozulmuş ve yok oluş olacaktır, ikinci safhada ise yeni bir kıyam ve diriliş olacaktır. "O gün yeryüzü bir başka yere; gökler, başka göklere çevrilecek ve bütün varlıklar, kabirlerinden çıkıp bir ve gücüne karşı durulmaz olan Allah'ın huzuruna toplanacaklardır" (İbrahîm 14/48) ayetinin ifadesiyle, yerin ve göklerin çevrilip yeni yapılarına dönüştürülmeleri de yine o günde yani kıyamet gününde olacaktır.<sup>88</sup>

### 13. Kıyametin Kendi İç Dinamikleriyle Gerçekleşeceği İddiası

İslamoğlu İnşikâk suresini yorumlarken şöyle demektedir: "İnşikâk: Yarıma, parçalanma anlamına gelen adını ilk ayetinden alır: 'Gökyüzü şerha şerha yarı-

(Meal-Tefsir), çev. Cahit Koçtak- Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 3: 1200.

86 "İnfitâr; inşikâk/yarıma anlamındadır." Muhammed Kenan, *Kurretü'l-Ayneyn ala Tefsiri'l-Celaleyn*, 795

87 "(Bu ayet) dünyevi bilgi sınırları içinde bulunan bu dünyanın son bulacağı ve öteki dünyanın nihai gerçekliğinin başlayacağı Son Saat'e işaret(tir)." Esed, *Kur'an Mesajı*, 3: 1243, dnp. 1.

88 Burada bahsedilen günün de bizim ölçülerimiz ile yirmi dört saatten ibaret olan zaman biriminden ziyade, "Şüphesiz Rabbinin nezdinde bir gün, sizin saydığınız bin yıl gibidir." (el-Hacc 22/47) ayetinde ifadesini bulan, Allah katındaki gün olduğu gerçeği unutulmamalıdır.

diğında!<sup>89</sup> Kıyamet ve Son Saat ile ilgilidir.<sup>90</sup> Bu pasajda dikkatimizi çeken husus şudur: İnşikâk suresini 'Kıyamet ve Son Saat' ile ilgili gördüğünden, buradaki aye-tin tercümesinde İnfitâr suresinde olduğu gibi 'yeniden' kaydını ilave edip de 'gök-yüzü yeniden yarıldığında' dememektedir. Demek ki zihinde tasarlanan kurgulara göre meallerin şekillendirilmesi tercih edilmektedir. Bu ise hakikate ulaşmayı ön-celeyen bir yöntem açısından tutarlı değildir.

İnşikâk suresiyle ilgili asıl enteresan olan yorumu ise şöyledir: "Genellikle fi-ller faile bina edilmeyerek ya mutavaat ya da meçhul kipiyle gelir... Müfessirler bu ibarelerin failini Allah olarak takdir etmişler... (Hâlbuki) Bu üslup şu hakikat-leri ifade eder: Olaylar ilahî yasalar gereği kendi iç dinamikleriyle gerçekleşecek, sistem fitratındaki emri uygulayacak, dışarıdan bir emre gerek duymayacaktır."<sup>91</sup> İslamoğlu'nun buradaki iddiasına göre, edilgen/meçhul kipte gelen söz konusu fiillerin faili olarak "Allah"ı takdir etmek isabetli değildir. Zira ona göre kıyamet, kendi iç dinamikleriyle gerçekleşecek, dışarıdan herhangi bir emre ihtiyaç duy-mayacaktır.

Şimdi böyle bir yorumlama yönteminin doğru ve tutarlı olup olmadığını, 'Kı-yamet ve Son Saat' bağlamı içerisinde yer alan bir önceki başlıkta meallerini verdi-ğimiz Tekvîr suresinin şu ayetleri bağlamında analiz edip değerlendirelim:

Tekvîr Suresi: 1) Güneş katlanıp dürüldüğünde, 2) Yıldızlar bulanıp dökül-düğünde, 3) Dağlar yürütüldüğünde, 4) Kıyılmaz mallar bırakıldığında, 5) Vahşi hayvanlar bir araya toplandığında, 6) Denizler ateşlendiğinde, 7) Nefisler eşleş-tirildiğinde (iyiler iyilerle, kötüler kötülerle bir araya toplandığında), 8) Diri diri toprağa gömülen kıza sorulduğunda, 9) "Hangi günahtan dolayı öldürüldü?" diye. 10) Amel defterleri açıldığında, 11) Gök sıyrılıp açıldığında, 12) Cehennem kı-zıştırıldığında, 13) Ve cennet yaklaştırıldığında, 14) Herkes ne getirmiş olduğunu anlar.

İslamoğlu'nun yorumuna göre güneşin dürülmesi, yıldızların dökülmesi, dağ-ların yürütülmesi, denizlerin ateşlenmesi, göğün sıyrılıp açılması, cehennemın kı-zıştırılması ve cennetin yaklaştırılması kendi iç dinamikleriyle gerçekleşecek olan hadiselerdir. Böyle bir anlayışa göre söz konusu ayet grubu içerisinde ifade edilen insanların bir araya toplanmaları, diri diri toprağa gömülen kız çocuğuna hangi günahtan dolayı öldürüldüğünün sorulması ve amel defterlerinin açılması da edil-gen/meçhul kipte ifade edildiğine göre, dışarıdan herhangi bir emre ihtiyaç duy-mayıp kendi iç dinamikleriyle gerçekleşecek olan hadiseler olarak anlaşılmalıdır. Yani amel defterlerini bir açan bulunmayacak, kendi kendilerine açılacaklar; yine

89 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 469.

90 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 469.

91 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 470.

kız çocuğuna bir soru soran bulunmayacak, o kendi kendisine soracaktır. Böyle bir yöntemin ise hatalı ve yanlış olduğu ortadadır.

Bu tarz bir yorumlamaya gitmenin yanlışlığını açıkça dile getiren pasajlar, görmezden gelinemeyecek kadar çoktur: "Göğü, kitap dürer gibi dürdüğümüz zaman, yaratmaya ilk başladığımız gibi, katımızdan verilmiş bir söz olarak onu tekrar var edeceğiz. Doğrusu biz bunları yaparız." (el-Enbiyâ 21/104) Bu ayete göre sadece güneşi değil bütün göğü kitap dürer gibi dürecektir olan Yüce Allah'tır; yoksa gök, kendi kendine dürülecek değildir. "(Ey Muhammed!) De ki: "Allah sizi diriltir. Sonra sizi o öldürür, sonra da geleceğinde şüphe olmayan kıyamet gününde (diriltip) bir araya toplar. Fakat insanların çoğu bilmezler." (el-Câsiye 45/26) ayetini göre de insanlar, kıyamet gününde kendi kendilerine toplanmayacaklar, Allah onları hesap sormak üzere toplayacaktır. "(Ey Muhammed!) Sana dağlar (ın kıyametteki durumunu) sorarlar, de ki: Rabbim onları ufalayıp savuracak. Böylece yerlerini dümdüz boş bir halde bırakacak. Orada ne bir çukur ne de bir tümsek göreceksin." (Tâ-hâ 20/105-107) Buradaki ifadeler göre de dağlar kendi kendilerine ufalanıp savrulmayacak, aksine Yüce Yaratıcı onları ufalayıp savuracaktır.

Zilzâl suresindeki şu ifadeler ise son derece enteresandır: 1) Yer o yaman sarsıntı ile sarsıldığı, 2) Yer, içindeki ağırlıkları çıkarıp dışarı attığı, 3) Ve insan: "Ona ne oluyor?" dediği zaman. 4) O gün yer, bütün haberlerini anlatır. 5) Çünkü Rabbin ona vahiymiştir.

Dikkat edilirse ifade "sarsıldığı" şeklinde edilgen olarak başlar, ancak son ayetten anlaşılacağı üzere bu sarsılma kendi kendine olan bir sarsılma değildir, aksine dışarıdan kendisine verilen bir vahiy/emir iledir. Tıpkı ateşin yakmamasını emreden bir emir gibi: "Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol, dedik." (el-Enbiyâ 21/69) Öyleyse imtihana tabi tutulan irade sahibi varlıklar dışında, bütün kâinat ve içindeki bütün varlıklar Yüce Allah'ın emirleri doğrultusunda hareket etmektedirler, kendi kendine bir oluş ve eylem söz konusu değildir. İrade sahibi olan cinler ve insanlar da imtihan süresince tekvîni emirler dışında kalan teklîfi emirlere ister uyarlar, isterlerse isyan eder ve sonucuna katlanırlar.

## 14. Buda'ya Vahiy Geldiği İddiası

İslamoğlu Tîn suresini yorumlarken şu ilginç değerlendirmede bulunmaktadır:

"Tîn,<sup>92</sup> incir veya incir ağacı veya çöl inciri demektir. Hz. İbrahim'in vahiy aldığı mübarek bölgeyi simgeler... Bir görüşe göre bu ağaç Buda'ya altında oturur-

92 "Tîn/incir ve zeytûn/zeytin; yenilen iki yiyecek veya bu iki yiyeceği yetiştiren ve Şam'da bulunan iki dağdır." Muhammed Kenan, *Kurretu'l-Ayneyn ala Tefsiri'l-Celaleyn*, 813. "İbn-i Abbas şöyle demiştir: O, sizin yediğiniz inciriniz ve sıkıp da yağın çıkardığınız zeytininizdir. İkrime ise şöyle demiştir: Yüce Allah, incir ile zeytinin yetiştiği yerlere yemin etmektedir. İncire gelince o çokça Dimeşk'de (Şam'da), zeytin ise Beytü'l-Makdis (civarında) yetişmektedir." Sabûni, *Safvetu't-Tefâsir*, 3: 550-551.

ken vahyin geldiği incir ağacıdır. Zira Buda, ilahî ilhamı bir yabanî incir ağacının altında almıştı.”<sup>93</sup>

Herhangi bir eleştiriye tabi tutmaksızın surede bahsedilen incir ağacının, Buda'ya vahyin geldiği incir ağacı olduğu görüşünü nakleder ki kendisinin de bu görüşe meylettği sezilmektedir. Ayrıca “Zira Buda, ilahî ilhamı bir yabanî incir ağacının altında almıştı.” cümlesi, bu kanaatinin güçlü olabileceğini akla getiren bir yapıdadır.

Ayetlerin tefsirinde çoğu kere sahih hadisleri bile istimal etmekten kaçınan İslamoğlu'nun, tarihî bir nakilden ibaret olan böyle bir haberi ayetin tefsirinde kullanması, ilkesel olarak bir tutarsızlık olduğu gibi ilmî açıdan da ciddi bir tehlikeyi içermektedir. Zira İslam akaidinde nasıl ki peygamber olduğu belirtilen birisini peygamber olarak görmemek, itikadın sıhhati açısından mümkün değilse; vahyin verileriyle peygamber olduğu bilinmeyen birisini peygamber olarak ilan etmek de doğru değildir. Bu hassasiyetten dolayıdır ki âlimler, Kur'an'da peygamber olarak ismi geçmeyen ancak faziletlerinden bahsedilen Zül-karneyn ve Lokman gibi salih kimselerin bile peygamberliğini iddia etmekten çekinmişlerdir.

“Andolsun, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan sana anlattıklarımız da var, anlatmadıklarımız da var. Hiçbir peygamber, Allah'ın izni olmadan bir mucize getiremez. Allah'ın emri gelince de hak yerine getirilir. İşte o zaman bunu batıl sayanlar hüsrana uğrarlar.” (el-Mü'min 40/78) ayetinin ifadesiyle, peygamberlerden anlatılmayanların da bulunduğu bir hakikattir, ancak bunlar Yüce Allah tarafından anlatılmadığına göre bunları bilme imkânına nasıl sahip olabiliriz? Anlatılmayan ve açıklama yapılmayan bir konuda isim verecek şekilde bir tayinde bulunma ameliyesi ne derece doğru olabilir? Kaldı ki, burada peygamber olduğu ve vahiy aldığı söylenen Buda için ayetlerde herhangi bir işaret olmadığı gibi sahih hadislerde de bu kimsenin peygamberliğine dair herhangi bir emare mevcut değildir. Öyleyse bu konuda bir yerlere mesaj verme gibi bir amaç güdülmemişse, ilmî ve akademik açıdan kabulü mümkün olmayan bir hata söz konusudur. Ancak bir gaye ve mesaj verme dürtüsü ile hareket edilmişse bunun da ayrıca psiko-sosyal açıdan tahlil edilmesi gerekecektir ki bizce bunun anlamı belki de farkında olmadan, Kur'an'ın sahabe ve tabiin dönemine ait yorum ve tefsirlerden arındırılıp, Batı akılcılığının süzgecinden geçirilerek bir tür revizyona uğratılmasının zihinsel araçlarını hazırlamaktır. Böylesi gelişigüzel, delilden yoksun değerlendirmelerden uzak durmak, İslamî duyarlılığın bir gereğidir.

### 15. Kureyş'in Her şeyini Ka'be'ye Borçlu Olduğu Söylemi

İslamoğlu Fil suresini yorumlarken şöyle bir ifade kullanmaktadır: “Mekke'nin sakini olan Kureyş kabilesi, her şeyini canlı bir tanık gibi karşılarında duran

93 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 500.



Beyt'e (Beytullah) borçludur."<sup>94</sup> Bu ifadeye göre Kureyşliler, doğrudan her şeylerini canlı bir tanık gibi karşılarında duran Beyt'e yani Kâbe'ye borçludurlar. Hâlbuki surenin en önemli hedeflerinden biri, her şeylerini canlı bir tanık gibi karşılarında duran Kâbe'ye borçlu zanneden müşriklerin, bu yanlış ve nankörce tutumlarını değiştirmektir. Yani Kureyş'in her şeylerini Kâbe'ye değil, onu gönderdiği "Ebâbil" ordusuyla koruyan Allah'a borçlu olduğunu vurgulamaktır. Nitekim bu vurgu hemen ardından gelen Kureyş suresinde şu şekilde daha da pekiştirilmektedir: "Bu Beyt'in/ Kâbe'nin Rabbine kulluk etsinler. O, kendilerini açlıktan kurtararak beslemiştir ve her tehlikeye karşı onlara emniyet vermiştir." (Kureyş 106/3-4) Yani Kureyş, Kâbe'nin bizzat kendisine borçlu olduğunu zannederek ona tapma yanlışlığına düşmemelidir, kendilerini açlıktan kurtararak besleyen ve her tehlikeye karşı onlara emniyet veren Kâbe'nin Rabbine, Sahibine kulluk etmelidirler, zira her şeylerini gerçekte O'na borçludurlar.<sup>95</sup> O, dilerse bu nimetlerine Kâbe'yi vesile kılar,<sup>96</sup> dilerse başka vasıtaları sebep kılar, inanan zihin sebepte takılmamalı, Müsebbibu'l-Esbab'ı daima görmeli, teşekkür ve hamdini O'na sunmalıdır.

### Sonuç

Kur'an ayetlerini yorumlarken içine düşülen en önemli hatalardan biri, ifadelerde kullanılan kelimelerin açık ve belirgin olan anlamlarını, sahih bir karine olmaksızın ve siyak-sibak denilen bağlama dikkat etmeksizin gelişigüzel bir şekilde devre dışı bırakmaktır. Hâlbuki asıl anlamı terk edebilmek ve onu bir parçası olduğu bağlamın dışına çıkarabilmek için, meşru-makbul bir karinenin varlığı şarttır. Bir diğer önemli hata ise aynı konu hakkında, değişik yerlerde yer alan ifadeleri bir arada değerlendirememek, bütüncül bir bakış açısını yakalayamamaktır. Böyle hareket edildiği yani parçacı bir bakışla meseleye yaklaşıldığı takdirde, zaman zaman ayetlerin tefsiri bağlamında, ifadeden direkt anlaşılan bir anlamdan ziyade akla gelebilen bir kuruntu ve vehimle hareket edilebilmekte, dolayısıyla konuyla ilgili olan diğer ayetlerin tamamlayıcı açıklamalarından uzak kalılabilmektedir.

İslamoğlu'nu "kâlû-belâ/misâk" diye bilinen olayı, 'ergenlik çağına girmenin ötesinde bir anlam taşımamaktadır' sonucuna götüren etken, onun siyak-sibak göz ardı etmesinden kaynaklandığı görülmektedir. Hâlbuki olay, ergenlik çağına

94 İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, 535.

95 "Nimetlendirme iki kısımdır: Birisi; zararı uzaklaştırmaktır ki (Kur'an) bunu Fil suresinde anlatmıştır. İkincisi ise, faydayı/yararlı olanı getirmektir/vermektir ki bunu da (hemen akabinde gelen) Kureyş suresinde anlatmaktadır. Yüce Allah, Kureyş'ten zararı uzaklaştırıp faydayı onlara ihsan edince ki bu ikisi de büyük birer nimettirler; onlara gerçek kulluğu ve şükürü emretti" Sabûni, *Safvetu'l-Tefâsir*, 3: 581.

96 "Yüce Allah'ın buna işaret etmesinin anlamı, Kureyş'e verilen nimetlerin bu ev dolayısıyla olmasıdır. Kureyşliler, tapıkları 360 putun gerçekte Rab olmadıklarını kabul ediyorlardı. Onlara göre de Rab tekti ve kendilerini Ashab-ı Fil'in saldırısından kurtarmıştı. Ebrehe'nin ordusu saldırırken yine aynı Rabb'e dua etmişlerdi. Bu eve sığınmadan önce dağınık durumdaydılar ve hiç saygınlıkları yoktu. Arapların diğer kabileleri gibi dağınık bir topluluklardı. Ama Mekke'de bir araya gelip Kâbe'nin hizmetini üstlenince bütün Arabistan'da şerefli oldular. Ticari kabileleri korkusuzca her yeri gezmeye başladı. Onların eline geçen bütün bu nimetler, bu Ev'in Rabbinin vermesi dolayısıyladır. Onun için sadece O'na ibadet etmelidirler." Mevdu'di, *Tefhimu'l-Kur'an*, 8: 251.

girmekle sınırlı tutulduğunda, ayetin insana söyleyeceği pek çok alternatif göz ardı edilmiş olacaktır. Zira ergenlik çağına girme, bu döneme giren herkesin birebir gözlemediği, unutulması söz konusu olmayan bir olaydır. İşin enteresan olan tarafı ise, ergenlik çağına giren herkesin Allah'ın yaratıcılığını ve Rab oluşunu kabul etmeyip büyük çoğunlukla inkâr ve küfrü tercih etmesidir. Bu durumda, ayette anlatıldığı şekliyle toplu bir şekilde “evet, sen bizim Rabbimizsin” ifadesinin tam bir karşılığını bulmak zor gözükmektedir.

Hz. Âdem'in peygamber olduğunun şüpheyle karşılanması ise konuyla ilgili bütün ayetlerin bir arada ele alınıp sağlıklı bir şekilde değerlendirilememiş olmasından kaynaklanan bir problemdir. Hz. Âdem'e bütün varlıkların isimlerinin öğretilmesinden, onun emir ve nehiylere muhatap olmasından, Rabbinden birtakım kelimeler almasından bahseden ve seçilmiş olduğunu ifade eden ayetler birlikte değerlendirildiğinde, bu şüphenin yersiz olduğu görülmektedir.

Yüce Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de bir insana verdiği tek ismin “Yahya” olduğu iddiası da isimlendirme konusunda başka ayet bulunup bulunmadığını iyice tetkik etmeden, alelacele enteresan bir sonuca varma isteğinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki ayetlerde açık bir şekilde “İsa Mesih” isminin Allah tarafından konulduğu ve meleklar tarafından Meryem validemize bildirildiği belirtilmektedir.

Hz. Âdem'in spermden yaratıldığı iddiası da yine konu hakkındaki ayetleri bir bütünsellik içerisinde bir arada ele almamaktan kaynaklanan yanlış bir söylemdir. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim doğrudan ve açık ifadelerle Hz. Âdem'in çamurdan yaratıldığını, spermden yaratılanın ise kendi soyu olduğunu belirtmektedir.

Bağlamdan kopuk ve parçacı bir yorumlama yöntemiyle ayetleri tefsir ederek varılan sonuçlar, kimi zaman farkına varmadan gerçekleşirken, kimi zaman da Batı akılcılığına ve mantıksal deneyciliğine teslim olup birtakım revizyonlara kapı aralama gayesiyle ortaya çıkabilmektedir. Müslümanların böyle bir yanlışlığa düşmeme konusunda duyarlı olmaları, ilahî metnin anlam kaymasına uğrama ameliyesinin önündeki en önemli engel olacak ve lafzı korunan Kur'an'ın, sahih anlamlarının korunmasında küçümsenmeyecek bir rol oynayacaktır.

### **Kaynakça**

- Ağırakça, Ahmet. *İslâm Tarihinde Tartışmalı Konular*. Akdem Yayınları, İstanbul 2015.
- Aktürk, Eyüp. *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*. Araştırma Yayınları, Ankara 2014.
- Aktürk, Eyüp. “Swinburne, Bilinç ve Tanrı”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22(2012).
- Baş, Erdoğan. “Mustafa İslamoğlu'nun Hayat Kitabı Kur'an Adlı Eserinde Rasyonel Yorum”. *Usûl İslam Araştırmaları*, 10(2008), 77-106.
- Beydavî, Kâdı Nâsiruddin Ebu Said Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirazî. *Envâr-ü't-Tenzil ve Esrâr-ü't-Te'vîl*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsiru'l-Hadis*. Kahire: Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1964.
- Doğan, Şahin. "Mustafa İslamoğlu". Hz. Âdem'in Babası ve Evrim Teorisi, <http://www.ri-salehaber.com/mustafa-islamoğlu-hz-ademin-babasi-ve-evrim-teorisi-18008yy.htm>, Erişim Tarihi: 11.04.2017.
- Ebû Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmadî. *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-İlmî, Beyrut-Lübnan, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed. *Zehretu't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yy. ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, ts.
- Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'an*. Tahkik ve tahrir: Şeyh Doktor İmâdu'd-Dîn İbn Seyyid Ali'd-Dervîş, Beyrut: Alemu'l-Kutub, 2011.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *Kitâbu'r-Rûh*. Tahkik: Muhammed Ecmel Eyyub el-İslahî, yy: Daru'l-İlmi'l-Fevâid, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l Fîdâ İsmâil ed-Dîmeşki. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*. İhtisâr ve Tahkik: Muhammed Ali Sâbûnî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1419/1999.
- İbnu'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim b. Ali. *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-zebbi an Sünneti Ebi Kâsım*. Tahkik: Şuayb Arnavût, Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1415/1994.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an Surelerinin Kimliği*. 3. Baskı, İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2011.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an*. Gerekçeli Meal-Tefsir, İstanbul 2008.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an ve Tabiat Âyetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- İslamoğlu, Mustafa. *Yürek Fethi*. İstanbul: Denge Yayınları, 1998.
- İzz b. Abdisselam, Abdulazîz b. Abdisselam es-Sülemî. *Tefsiru'l-İzz b. Abdisselam*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Karaman, Hayreddin, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayreddin. *Miraç Nedir, Nasıl Olmuştur?* <http://www.hayrettinkaraman.net>, (E.T. 03.08.2016).
- Kurtûbî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *El-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1971.
- Merağî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsiru'l-Merağî*. Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1365/1946.
- Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsiru'l-Mâturidî (Te'vilât-u Ehli's-Sünne)*. Tahkik: Mecdî Bâslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mevdudî, Seyyid Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. çev. Kayani, Muhammed Han, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Mevdudî, Seyyid Ebu'l-A'lâ. *Tarih Boyunca Tevhîd Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*. çev. Ahmet Asrar, İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.
- Muhammed Esed. *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

- Muhammed Kenan. *Kurretu'l-Ayneyn alâ Tefsîri'l-Celaleyn*. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.
- Mücâhid, Ebu'l-Haccâc İbnu Cebr et-Tâbiû. *Tefsîru Mücâhid*. Tahkik: Muhammed Abdus-selam, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslamî, 1410/1898.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-Tefâsîr*. Kahire: Dâru's-Sabûnî, 2009.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Esra Yayınları, 1997.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed İbn-i Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*. Tahkik: Ahmed Abdurrâzık el-Bekrî, Dâru's-Selâm, et-Tab'atu'r-Râbia, Kahire 1430/2009.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed İbn-i Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*. Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, et-Tab'atu'l-Ûlâ, yy. 1422/2001.
- Turan, Maşallah. *Kur'an-ı Kerim'in Hidâyet Mesajı*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2016.
- Turan, Maşallah. "İnsan Rûhu, Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz müdür?". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İFD*, 41(2016): 102-130.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Rûh". *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 35(2008): 187-192.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*. el-Mektebetu't-Tevfikkiye, Kahire, 2012.

# Arap Mesellerinde Sıra Dışı Erkek Karakterleri

Adem YENER\*

## Öz

Her kültürde olduğu gibi, meseller Arap Edebiyatı'nda da edebî zenginliklerin başında gelir. Önceleri, meseller şifahi olarak nesilden nesile aktarılmış, daha sonra toplanarak yazıya geçirilmiş, emsal kitaplarındaki yerini almıştır. Meseller bir milletin kültür birikiminin özetidir ve birden bire ortaya çıkmış değildir. Bir takım tarihi hadiseler, hüznün ve mutluluklar bu sözlerin kaynağı olmuştur. Arap mesellerinde insan, hayvan, bitki gibi değişik nesnelere yer almıştır. Aynı şekilde olumlu veya olumsuz vasıfları ile pek çok erkek karakter mesellere konu olmuştur. Makalede Arap mesellerindeki erkek karakterleri ele alındı. Çalışmada meselin tanımı, çeşitleri ve özellikleri hakkında bilgi verildi. Daha sonra erkek karakterinin yer aldığı mesellerin metni, manası, kısaca hikâyesi ve varsa dilimizdeki aynı veya benzer manadaki karşılığı incelendi.

**Anahtar Kelimeler:** Mesel, Arap edebiyatı, edebî zenginlik.

## Unusual Male Characters In Arabic Proverbs

### Abstract

Just as in every culture, proverbs are at the forefront of literary riches in Arabic literature. Before, proverbs transferred from generation to generation in a verbal way, later collected and written, have taken place in proverb books. Proverbs are a summary of the accumulation of culture of a nation and were not suddenly manifest. There are various objects such as human, animal, plant in the Arab proverbs. Likewise, many male characters have been subject to proverbs with their positive or negative qualities. In the article, the male subject of the Arab proverbs was addressed. In the study the definition, types and properties of the proverb are given. Then, the text, meaning, short story of the male subject that takes place in the Arap proverbs, and, if any, of the same or similar meaning in our language, is examined.

**Keywords:** Proverb, Arabic literature, literary wealth.

---

Makale gönderim tarihi: 10.11.2017, kabul tarihi: 22.12.2017.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı A. B. D.  
ademyener08@gmail.com

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/1 yıl: 9 cilt: IX sayı: 19

## Giriş

Arapça bir kelime olan (المثل) “el-Mesel” lügatte “bir şeyin benzeri, dengi, hüccet, söz” anlamlarına gelip çoğulu (امثال) “Emsâl” dir.<sup>1</sup> İstilahta ise belli bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte zamanla yaygınlaşarak halka mal olan, lafzı ve anlamı beğenilerek nesilden nesile aktarılan anonim özdeyiş ve atasözüne denir.<sup>2</sup>

Meselin dilimizdeki karşılığı “atasözü ve darb-ı mesel”dir. “Bir meseli varit olduğu aslı hale benzeyen yeni durum için söylemeye *darb-ı mesel* denirken, açıklama ve pekiştirme amacıyla söz arasında mesel ve vecize zikretmeye ise *irsâl-i mesel* denir.”<sup>3</sup>

Meseller/atasözleri, hüküm ifade etmeleri ile deyimlerden, anonim olmaları ile de vecizelerden ayrılır. Mesellerde geniş zamanın kullanılması, yansıttıkları olayların geniş bir zamana yayıldığına işaret ederken, deyimler anlık olaylara gönderme yaparak mastar kipleriyle kullanılırlar.<sup>4</sup>

Her ikisi de az lafızla çok mana ifade etmelerinden dolayı mesel ile hikmet arasında benzerlikler olduğu gibi aralarında birtakım farklılıklar vardır. Hikmet, hakikate uygun, gereksiz kelimelerden uzak, veciz, üzerinde düşünülmüş olan

1 Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, tah. Muhammed Basil Uyun, “مثل” md., (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998), 2: 193; Cemâluddin Muhammed b. Mükerrem el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “مثل” md., (Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.), 12: 610; Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, “مثل” md., (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998), 1056.

2 Ahmed Matlub, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*, (Irak: Matbaatu'l-Mecma'i'l-İlmî el-İrâkî, 1987), 3: 191; İsmail Durmuş, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29, (İstanbul: TDV Yay., 2004), 293; (Krş. Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, (İstanbul 2015), 293).

3 Matlub, *Mu'cem*, 3: 192; Durmuş, “Mesel”, 293; (Krş. Bulut, *Belâgat Terimleri*, 293).

4 Faruk Karaca, “Savunma Mekanizmalarına Atıfta Bulunan Atasözleri Işığında Dini ve Kültürel Psikolojiye İlgili Bazı Tespitler”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 1, (2000): 119.

aklın gereği sözlerdir.<sup>5</sup> Hikmet, her kesim tarafından beğenilen veciz ifadelerden oluşur. Toplum onu beğenir, dillerinden düşürmez. İnsanlar arasında yaygınlaşır ve söyleyeni dahi unutulur.<sup>6</sup>

Mesel ile hikmet arasındaki farkları şöyle sıralayabiliriz:

1- Meselerde esas olan teşbihtir. Benzerlik kurulmuştur. Ancak hikmette teşbih aranmaz, esas amaç manada isabettir.

2- Meseller genellikle veciz olur. Hikmet ise nispeten uzun olabilir.

3- Meselerde asıl amaç istiḥād yani delil getirmedir. Hikmet ise uyarma, öğüt verme, tenbih, öğretme odaklıdır.

4- Hikmetli sözlerin sahibi belli ve seçkin kişilerdir. Meseller ise topluma aittir. Çoğunlukla ilk söyleyenleri bilinmez.<sup>7</sup>

Arap meselleri yapılarına göre üç kısma ayrılmaktadır. Manası doğru olan yaygın veciz söz şeklindeki *veciz mesel*; Kur'an ve hadise özgü olup soyut kavramları tasvir, teşbih ve temsil yoluyla açıklayan şekline *kıyâsi mesel*; hayvan ve cansız varlıkların konuşmaları gibi rivayet edilen çok veciz sözlere de *hurâfi mesel* denilmektedir.<sup>8</sup>

Arap mesellerini dönemleri itibari ile “*Cahiliye dönemi meselleri*” ve “*İslâmî dönem meselleri*” olmak üzere ikiye ayırabiliriz. İlk kullanıldıkları durum itibari ile de altı kısma ayrılır:

a) Bir hadiseden doğan ve o hadise sonunda söylenip yaygınlaşan meseller.

b) Bir kıssa hakkında rivayet edilen meseller. Cahiliye dönemi savaşları ve haberleri ile ilgili olanlar gibi.

c) Kur'an'dan doğan meseller (Emsâlu'l-Kur'an).

d) Hadislerden doğan meseller (Emsâlu'l-Hadîs).

e) Teşbihten doğan meseller.

f) Aslı kinaye olan meseller.<sup>9</sup>

Meseller, bir milletin kültürel ve özellikle edebî zenginliklerinin başında gelir.

5 eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, tah. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1988), 81; Ramazan Kazan, *Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebi Özellikleri*, (Ankara: Nobel Yayın, 2012), 9.

6 Abdül-Mecid Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye-Dirâse Târihiyye Tahliyye*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 19; Numan Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 33.

7 Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye*, 18-19; Taceddin Uzun, *Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)*, (Konya 1996), 14; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 33; Kazan, *Hz. Peygamber'in Vecizeleri*, 9-10.

8 Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye*, 28-32.

9 Durmuş, “Mesel”, 294; İdris Pullu, “Arap Dili ve Edebiyatında Meseller, Dil ve Belâgat Yömnünden Özellikleri”, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007), 10-13.

Bir meseli diğer söz çeşitlerinden ayıran temel vasıflar lafzının kısa (îcâz-ı lafız), anlamının doğru (isâbet-i ma'nâ), teşbîhinin güzel (husn-i teşbih), aynı zamanda yaygın ve anonim olması, kendisinde kinâye güzelliğinin (cevdet-i kinâye) bulunmasıdır.<sup>10</sup> Saydığımız bu temel vasıfların yanında nesilden nesile aktarılacak gelmeleri, kabul görmeleri ve ibret alınıp ders çıkarılmaları bu sözlerin diğer önemli özelliklerindedir. Dolayısıyla bunlar, içerisinde önemli mesajları barındıran ve tarihten süzülerek gelen kültürel hazinelerdir.<sup>11</sup>

Bir milletin kültür ve edebî birikiminin gelecek nesillere aktarılmış hali olan meseller sahip oldukları edebi zenginlikle içinden çıktıkları kültürün meydana gelmesine katkı sağlayan diğer faktörler hakkında da bize bilgi verir. Örf ve adetlerin yanı sıra dini inançlar da halkın düşüncesiyle birleşerek kısa ve öz bir şekilde mesellerde yerini alır. Mesela Türkçemizdeki “Çıkmadık candan ümit kesilmez”<sup>12</sup> atasözü “Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin” (ez-Zümer 39/53; el-Hicr 15/55) ayetinin tefsiri gibidir.<sup>13</sup>

Meseller, bir milletin hikmeti, hayata bakışı ve ilişkilerindeki görüşleridir. Meseller, herhangi bir duygudan etkilenmeden hayatı dürüstçe ifade eden sözlerdir. Bunu yaparken mübalağa ve süslemeye ihtiyaç duymazlar. Bu yönüyle meseller bütün halkın dilidir.<sup>14</sup>

Edebi türler içinde insanın his, şuur ve inancına doğrudan tercüman olan meseller ve hikmetli sözler birden bire ortaya çıkmış değildir, aksine kimi acı, kimi tatlı olaylar, tarihi hadiseler, felaketler, hüznler ve mutluluklar bu sözlerin kaynağı olmuştur. İşte bu sözler engin bir tecrübe ve deneyimler sonucunda dile getirilmiştir.<sup>15</sup>

Arap edebiyatında pek çok şahıs olumlu veya olumsuz özellikleriyle mesellere konu olmuştur. Bunlardan bir kısmını başlıklar halinde ele aldık. Aynı konudaki mesele konu olmuş farklı şahıslara tek bir başlık altında yer verdik.

## 1. Cömertlikte Erkek Teması

(أَجْوَدُ مِنْ حَاتِمٍ) “Hatim et-Tâî’den daha cömert.”<sup>16</sup>

10 Ahmed b. İbrahim en-Nisâbüri el-Meydânî, *Mecmau’l-Emsâl*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rifê, 1955), 1: 6; Durmuş, “Mesel”, 293.

11 Kazan, Hz. Peygamber’in Vecizeleri, 205.

12 Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, (Ankara: İnkılap Yayınları, 1993), 99.

13 Karaca, “Savunma Mekanizmalarına Atıfta Bulunan Atasözleri”, 119.

14 Taceddin Uzun, “Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)”, *HRÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, (2003), 162.

15 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyat Tarihi I: Cahiliye Dönemi*, (Ankara 2009), 265.

16 Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbu Cemhereti’l-Emsâl*, tah. Muhammed Ebu’l-Fadl ve Abdulmecid Katâmîş, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1988), 1: 272; Meydânî, *Mecmau’l-Emsâl*, 1: 182.



Asıl adı Ebû Seffâne (Ebû Adî) Hâtim b. Abdullah b. Sa'd et-Tâî (ö. 578) cahiliye döneminin cömertliğiyle ünlü şairidir. Cömertliği ve şairliğinin yanı sıra cesur, muzaffer, savaştığı zaman kazanan, istediğini elde eden, kendisinden bir şey istendiğinde veren, kılıç çekmede öncü, esir aldığı zaman serbest bırakan, zengin olunca infakeden biridir.<sup>17</sup>

Tay kabilesinin reisi olan Hâtim, babasının küçük yaşta ölümü üzerine cömertliği kendisinden aldığı, harcamada aşırı gittiği için kardeşleri tarafından hapsedilecek kadar iyiliksever olan annesinin yanında yetişmiştir. Küçük yaşlardan itibaren cömertliği ve misafirperverliği ile tanınarak Cevâd lakabıyla anılmıştır. Menkıbelerde İslamiyet'ten önceki mert ve cömert Arap tipinin en ideal örneğidir. Bu menkıbelerden birine göre Hâtim, aralarında Nâbiga ez-Zubyânî'nin de bulunduğu üç şair-süvariye ikramda bulunur. Onların da Hâtim'i övmeleri üzerine Hâtim develerinin tamamını onlara bölüştürür. Cahiliye döneminde yaşayan üç ünlü cömertten biri olan Hâtim'in (diğer ikisi Kâ'b b. Mâme ve Herim b. Sinân) bu özelliği darb-ı mesel haline gelmiştir.<sup>18</sup>

Cömertlik vasfı ile meşhur olmuş diğer kişilerin yer aldığı meseller ise şunlardır:

(أَجُودٌ مِنْ كَعْبِ بْنِ مَامَةَ) “Kâ'b b. Mâme'den daha cömert”<sup>19</sup>

(أَجُودٌ مِنْ هَرِيمِ) “Herim b. Sinân'dan daha cömert”<sup>20</sup>

## 2. Belâgat ve Hitâbette / Edebî Söz Söylemede Erkek Teması

(أَبْلَغُ مِنْ قُسِّ / أَخْطَبُ مِنْ قُسِّ) “Kuss b. Sâide'den daha belîğ.”<sup>21</sup>

Kuss b. Sâide (ö. 600)'nin Cahiliye Arapları içinde öldükten sonra dirilmeye inanan ilk kişi olduğu ifade edilmektedir. Allah'a inandığı, ona ibadet etmeye ve putlardan uzak durmaya çağırıldığı, yakında bir peygamberin geleceğini haber verdiği nakledilir. Kısa ve öz konuşması yanında etkileyici ve secili ifadeler kullanmasından dolayı belâgatta “Kuss'tan daha belîğ” ifadesiyle darb-ı mesel haline gelmiştir. Onun bu özelliği Arapların “hakîm” ve “hakem”i diye anılmasına da vesile olmuştur.<sup>22</sup>

17 Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, 1: 182.

18 Süleyman Tülücü, “Hatim et-Tâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16, (İstanbul: TDV Yay., 1997), 473.

19 Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, 1: 183; Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ fî Emsâli'l-Arab*, (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1987), 1: 54.

20 Askerî, *Cemheretu'l-Emsâl*, 1: 274; Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, 1: 188; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 55.

21 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, tah. Abdusselam Muhammed Hârûn, (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1975), 1: 29; Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, 1: 111; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 102

22 Mehmet Ali Kapor, “Kus b. Sâide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, (İstanbul:

Hitâbeti ve belâgati ile mesellere konu olmuş bir diğer kişi de Sahbân el-Vâil'dir.

(أَخْطَبُ مِنْ سَحْبَانَ وَائِلٍ) “Sahbân el-Vâil'den daha belîğ.”<sup>23</sup>

### 3. Vefakârlıkta Erkek Teması

(أَوْفَى مِنَ السَّمَوَاتِ) “Semev'el'den daha vefakâr / sözüne sadık / emanete riayetkâr”<sup>24</sup>

Künyesi İbn Adiyâ olan Semev'el, Medine-i Münevvere Yahudilerinden olup, sözünde durma ve emanete riayet ile şöhrat bulmuştur. Meşhur şair İmru'l-Kays, babasının intikamı için Heraklius'den yardım istemek amacıyla Anadolu'ya giderken kendisine birtakım emanetler bırakmış, bunu duyan Hâris b. Zâlim emanetlere el koymak için Semev'el'in oğlunu rehin almış, Semev'el ise oğlunu öldürebileceğini ancak emanetleri alamayacağını söyleyerek teslim etmemiştir. Oğlunun ölümünü göze alarak büyük bir vefakârlık göstermiş, emanetleri teslim etmemiştir. Semev'el, zehirlenerek öldürülen İmru'l-Kays'ın emanetlerini hayatı boyunca muhafaza etmiştir.<sup>25</sup>

Dilimizde “Emanete hıyanet olmaz”<sup>26</sup> atasözüyle benzerliği bulunan bu mesel emanete riayet edip sözünde duran kimselerin vasfı dile getirilirken kullanılmıştır.

### 4. İtaatkârlıkta Erkek Teması

(أَطَوْعُ مِنْ تَوَابٍ) “Sevâb'dan daha itaatkâr.”<sup>27</sup>

Sevâb ismindeki zat bir sefere gider. Kendisinden uzun süre haber alınamaz. Hanımı, eğer kocası bir gün sağ salim dönerse burnunu delip halka geçirdikten sonra sürükleyerek Mekke-i Mükerrreme'ye götüreceğine dair adakta bulunur. Bir süre sonra Sevâb vatanına dönünce hanımı yaptığı adağı ona haber verir. Sevâb ise hanımına “haydi istediğini yap” diyerek ona itaat eder.<sup>28</sup>

Dilimizde “Yağmur yağar taş üstüne, her ne dersen baş üstüne” atasözüne karşılık gelen bu mesel çok itaatkâr ve aşırı derecede hor görülmeyle katlanan kimseler hakkındasöylenirolmuştur.<sup>29</sup>

TDV Yay., 2002), 460.

23 Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emsal*, tah. Abdulmecid Katâmîş, (Dimeşk: Daru'l-Me'mûn li't-turâs, 1980), 243; Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, 1: 249; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 28

24 Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, 2: 374; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 435.

25 Muallim Naci, *Arap Edebiyatında Deyimler ve Atasözleri / Sânihâtu'l-Arab*, haz. Ömer Hakan Özalp, (İstanbul: Yeni Zamanlar, 2002), 109-111.

26 Yusuf Çotuksöken, *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, (İstanbul 2004), 35; Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 121.

27 Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, 1: 441; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 226.

28 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 247; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, 64.

29 Muallim Naci, *Sânihâtu'l-Arab*, 65-66; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 55.

## 5. Hilim/Yumuşak Huylu Olmada Erkek Teması

(أَحْلَمُ مِنَ الْأَحْتَفِ) “Ahnef’ten daha yumuşak huylu.”<sup>30</sup>

Asıl adı Ebû Bahr Sahr b. Kays’dır. Ayaklarında çarpıklık olduğu için kendisine (حَنَف/hanef) kelimesinden “Ahnef” lakabı verilmiştir. Yumuşak huyu ve cömertliğiyle şöhret bulan Ahnef, Hz. Peygamber zamanında yaşadığı halde kendisini görme şerefine nail olamamış ve tabinin büyüklerinden kabul edilmiştir. Onun, cariyesi Züberâya olan sevgisi ve itaati halk tarafından bilinir, Ahnef’in hiddetlendiği bazı durumlarda “قَدْ غَضِبْتُ زُبْرًا / Züberâ yine hiddetlendi” derlerdi. Mesel, hilim ve şerefi yüksek kerem sahibi kimseler için kullanılır.<sup>31</sup>

## 6. Zeki Olmada Erkek Teması

(أَزِيٌّ مِنْ إِيَّاسٍ) “İyas’dan daha zeki”

İyas b. Muaviye b. Murreti’l-Mûzenî (ö. 122/740), hicri ikinci asırda yaşamış sika bir râvi ve aynı zamanda iyi bir fakihtir. Keskin zekâsıyla alakalı pek çok hikâye vardır. Öyle ki hikmetli sözlerinin toplandığı (زَكْنُ إِيَّاسٍ / Zekenu İyâs) *İyâs’ın Feraseti*” adında Ebu’l-Hasen el-Medâinî (ö. 228/843) tarafından bir kitap yazılmıştır. Bu mesel (أَزْكَنُ مِنْ إِيَّاسٍ) “İyas’dan daha ferasetli” şeklinde de kullanılır.<sup>32</sup>

Dilimizde “Cin fikirli / Cin gibi”<sup>33</sup> ya da “Kafası çalışmak”<sup>34</sup> deyimleri ile benzerliği bulunan bu mesel çok zeki ve anlayışlı kimseler için<sup>35</sup> kullanılmaktadır.

## 7. Uzun Ömürlü Olmada Erkek Teması

(أَعْمَرُ مِنْ نَصْرِ) “Nasr b. Duhmân’dan daha uzun ömürlü.”

Nasr b. Duhmân 90 sene ömür sürmüş, saçları ağarıp dişleri dökülmüştür. Daha sonra yeniden gençlik dönemindeki gibi dişleri yeniden çıkıp saçları simsiyah olmuş, gençleşmiş ve bu haliyle bir süre daha yaşamıştır. Onun bu durumu mesellere ve bazı şiirlere konu olmuştur.<sup>36</sup>

\*\* كَنْصَرِ بْنِ دُهْمَانَ الْهُتَيْدَةَ عَاشَهَا  
\*\* وَتَسْعِينَ حَوْلًا ثُمَّ قَوْمٌ فَاَنْصَاتَا  
\*\* وَعَادَ سَوَادُ الرَّأْسِ بَعْدَ بَيَاضِهِ  
\*\* وَرَاجَعَهُ شَرْحُ الشَّبَابِ الَّذِي فَاتَا  
\*\* فَعَاشَ بَحْرًا فِي نَعِيمٍ وَغِنَىةٍ  
\*\* وَلَكِنَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَا كَلِّهِ مَا تَا

30 Askerî, *Cemheretu’l-Emsâl*, 1: 328; Meydânî, *Mecmau’l-Emsâl*, 1: 912; Zemahşeri, *el-Mustaksâ*, 1: 70.

31 Meydânî, *Mecmau’l-Emsâl*, 1: 912; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 26-29.

32 Askerî, *Cemheretu’l-Emsâl*, 1: 413; Zemahşeri, *el-Mustaksâ*, 1: 148; Muallim Naci, *Sânihâtu’l-Arab*, 40-43.

33 Çotuksöken, *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 153.

34 Çotuksöken, *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 248.

35 Muallim Naci, *Sânihâtu’l-Arab*, 65-66.

36 Meydânî, *Mecmau’l-Emsâl*, 2: 50; Zemahşeri, *el-Mustaksâ*, 1: 254; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 80-81.

*Huneyde kabilesinden Nasr b. Duhmân gibi ki doksan sene yaşadı,  
Sonra boyu posu uzadı, beli düzeldi,*

*Ağardıktan sonra saçları siyahlaştı,  
Giden gençliği ona geri döndü,*

*Nimetler içerisinde gıpta edilecek güzel bir hayat sürdü,  
Ancak bütün bunlardan sonra o, yine de göçüp gitti.<sup>37</sup>*

Dilimizde “Az yaşa çok yaşa, akıbet gelir başa”<sup>38</sup> atasözü ile benzerliği bulunan mesel, uzun ömür yaşayan kimseler için kullanılmaktadır.

### 8. Sabırlı Olmada Erkek Teması

(الْهَفُّ مِنْ قَضِيْبٍ) “Kadib'den daha üzüntülü/kederli/yanık.”<sup>39</sup>

Bahreyn'de hurma ticareti ile uğraşan Kadib, satmak üzere aynı kişiden tekrar hurma almak ister ancak tüccar bu kez kendisine bir sepet kötü hurmayı en yüksek fiyattan satar. Kadib sepeti alıp gidince tüccar bozuk hurmaların içine bir kese altın koyduğunu hatırlar. Eline bir hançer alarak keseyi geri alamadığı takdirde kendisini öldürme kastıyla Kadib'in peşine düşer ve ona yetişir. Tüccar Kadib'e kötü hurma verdiğini, sepeti geri verirse yerine en iyi hurmadan vereceğini söyler. Sepeti alınca Kadib'in gözleri önünde sepetin içinden altını çıkararak benim amacım buydu der. Meselenin farkına varan Kadib üzüntüyle hançerin sebebini sorar. Tüccarın “Eğer keseyi senden alamazsam kendimi öldürmek içindi.” demesi üzerine bıçağı tüccarın elinden kaparak kendi göğsüne saplar. “Altın! Altın!” diyerek can verir.<sup>40</sup>

Dilimizde “Başından aşağı kaynar sular dökülmek”<sup>41</sup> ve “Beyninden vurulmuşa dönmek”<sup>42</sup> deyimleri ile benzerliği olan bu mesel son derece kederli olan kimseler hakkında, keder ve üzüntüye neden olan ve haset çekilen durumlarda kullanılmaktadır.<sup>43</sup>

37 Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, 2: 50; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 255; Ayrıca tercüme için bkz. Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 81.

38 F. Fazıl Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1977), 85.

39 Askerî, *Cemheretu'l-Emsâl*, 2: 223; Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, 2: 249; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 356; Muhammed b. Muhammed Abdurrezzâk el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Beyrut: Dâru'l-Hidâye, ts.), 4: 53.

40 Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, 2: 249; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 73; Muallim Naci, *Sâ-nihâtu'l-Arab*, 93-94.

41 Çotuksöken, *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 126.

42 Çotuksöken, *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 132.

43 Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 73.

Bu meselin أَصْبَرُ / “daha sabırlı” kelimesi ile kullanımı da vardır. Türkçemizde “Adamda Eyüb sabrı var” atasözüne karşılık gelmekte, zulme ve ezaya son derece sabır ve tahammül gösteren kimseler hakkında kullanılmaktadır.<sup>44</sup> Mesel şöyledir:

(أَصْبَرُ مِنْ قَضِيبٍ) “Kadib’den daha sabırlı.”<sup>45</sup>

### 9. Sözünde Durmama / Vefasızlıkta Erkek Teması

(مَوَاعِيدُ عُرْقُوبٍ) “Urkûb denen kimsenin va’di gibi bir vaad.”<sup>46</sup>

Urkûb, Hayber Yahudilerinden birinin ismi olup çok söz verip sözünde de durmadığı için bu mesel söylenir olmuştur.<sup>47</sup>

Meselin konusu olan Urkûb hakkında şöyle bir hikâye vardır. Bir kardeşi Urkûb’a gelerek bir miktar hurma ister. Urkûb, hurma ağaçları çiçeklendiği zaman vereceğine dair söz verir. Hurma ağaçları çiçeklendiğinde koruk olunca, koruk olduğu zaman kızarınca, kızardığı zaman taze hurma olunca, taze hurma olduğu zaman olgunlaşıp kuru hurma olunca veririm diyerek her defasında söz verir, ancak sözünde durmaz. Hasat zamanı hurmaları gizlice toplar ve kardeşine bir tane bile hurma vermez.<sup>48</sup>

Dilimizde “İpe un sermek: Birtakım bahaneler ileri sürerek istenilen bir işi yapmaktan kaçınmak.”<sup>49</sup> deyiimi ile benzerliği bulunan bu mesel sözünde durmayan yalancı kimseler ve bir iş yapmaya niyeti olmayanlar hakkında kullanılmaktadır.<sup>50</sup>

Ayrıca bu meselin أَخْلَفُ / “en fazla sözünden dönen” kelimesi ile kullanımı da vardır.

(أَخْلَفُ مِنْ عُرْقُوبٍ) “Urkûb’dan daha (çok) sözünden dönen.”<sup>51</sup>

### 10. Aç Gözlülük / Tamahkârlıkta Erkek Teması

(أَطْمَعُ مِنْ أَشْعَبِ) “Eş’ab’dan daha tamahkâr.”<sup>52</sup>

Eş’ab-1 Tammâ (aşırı tamahkâr Eş’ab) diye şöhret bulan bu kişi Abdullah b.

44 Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 72.

45 Meydâni, *Mecmau’l-Emsâl*, 1: 408; Zemaşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 203.

46 İbn Sellâm, *Kitâbu’l-Emsâl*, 87; Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî, *Faslu’l-Makâl fî şerhi Kitâbu’l-Emsâl*, (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1983), 103; Meydâni, *Mecmau’l-Emsâl*, 2: 311.

47 Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi’l-Lugati ve Envâ’ihâ*, tah. Fuad Ali Mansur, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 1: 383.

48 Suyûtî, *el-Muzhir*, 1: 383; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 72.

49 Çotuksöken, *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 238.

50 Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 67.

51 Askerî, *Cemheretu’l-Emsâl*, 1: 433; Meydâni, *Mecmau’l-Emsâl*, 1: 351; Zemaşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 107.

52 Askerî, *Cemheretu’l-Emsâl*, 1: 433; Meydâni, *Mecmau’l-Emsâl*, 1: 439; Zemaşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 224-225.

Zübeyr'in azatlı kölesi Eş'ab b. Cübeyr'dir. Aynı zamanda şakacı kişiliği ile de çocuklar arasında alay konusu olmuş birisidir. Komşu evlerin bacasından duman çıktığını görse bize de suda pişmiş etten getirirler hayali ve tirit yaparım düşüncesiyle bir kap içerisine eklemek doğrayarak hazırlık yapardı.<sup>53</sup>

Dilimizde "Açgözlü"<sup>54</sup> deyimine karşılık gelen mesel aşırı tamahkâr kimseler hakkında kullanılmaktadır.

Eş'ab aynı zamanda yine aşırı tamahkârlığı ile şu mesele konu olmuştur:

(لَا تَكُنْ أَشْعَبَ فَتَشْعَبَ) "Eş'ab gibi olma, zahmet çekersin."<sup>55</sup>

### 11. Fakirlikte Erkek Teması

(أَفْقَرُ مِنْ وَحٍّ) "Vahh denen kişiden daha fakir."<sup>56</sup>

Vahh isimli hiç bir şeyi olmayan, fakir bir şahıstan kinaye mesel haline gelen ve Türkçemizde "Dikili ağacı yok"<sup>57</sup> atasözüne karşılık gelen bu ifade fakru zaruret içinde bulunan kimselerin durumunu anlatmak için kullanılır.<sup>58</sup>

### 12. Zulümde Erkek Teması

(أَجْوَرُ مِنْ قَاضِي سَدُومَ) "Sedûm kadısından daha zalim."<sup>59</sup>

Sedûm, Lût kavminin yaşadığı beldelerden birinin ismidir. Burada yaşayan ve insanlara eziyet etmeyi adet haline getirmiş olan zalim bir kadı bu meselin kaynağı olmuştur. Bir gün bu kadının huzuruna iki kişi gelerek biri diğerinden bin dirhem alacağı olduğuna dair davacı olur. Borçlu olan borcunu kabul eder ancak ödemenin beş sene sonra yapılacağına dair aralarında anlaşma olduğunu söyler. Borçlu olan kişi "Beş yıl sonra onu nerede bulup borcumu vereceğim. Onu hapsediniz ki borcumu kolayca ödeyebileyim." der. Sedûm kadısı da davalının isteğini kabul eder ve borçlu olanı beş sene hapseder.<sup>60</sup>

Türkçemizde "Astığı astık, kestiği kestik"<sup>61</sup> deyimine karşılık gelen bu mesel zalim, acımasız, zorba kimseler hakkında kullanılır olmuştur.

53 Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, 1: 439; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 21: 461; Muallim Naci, *Sânihâtu'l-Arab*, 93-94.

54 Çotuksöken, *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 238.

55 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 3: 144.

56 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 315; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 7: 205.

57 Çotuksöken, *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 166.

58 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 7: 205; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 97.

59 Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, 1: 190; Zemaşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 56.

60 Meydâni, *Mecmau'l-Emsâl*, 1: 190; Zemaşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 56.

61 Çotuksöken, *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 113.

### 13. Enâniyet ve Bencillikte Erkek Teması

(عَارَضَ فَلَانَ فِي قَوْمِهِ تَبْجَاً) “Sebec (gibi) kavmine ters düştü / kavmini düşünmedi / dikkate almadı”<sup>62</sup>

Yemen hükümdarlarından biri olan Sebec’e hasmı olan başka bir Yemen hükümdarı savaş açar. Sulh teklifinde bulunan Sebec, kavmini bir kenara bırakıp sadece kendisini ve ailesini kurtaracak bir anlaşma yapar. Düşmanı ise kavmine saldırarak halkı perişan eder.<sup>63</sup>

Türkçemizde, büyük fedakârlık gerektirecek konularda önce kendilerini, sonra sevdiklerini ve yakınlarını düşünen insanlar için kullanılan “Önce can, sonra cânan”<sup>64</sup> atasözüne karşılık gelen bu mesel kavmini düşman ya da başka tehlikelerden koruyamayp kendini ve ailesini düşünen kimseler için kullanılır olmuştur.

### 14. İfâde Acizliğinde Erkek Teması

(أَعْيَا مِنْ بَاقِلٍ) “Bâkıl’dan daha beceriksiz.”<sup>65</sup>

Bâkıl, meramını ifade edememekle meşhur olmuş biridir. Bir gün on bir dirheme bir ceylan satın almıştı. Hayvanı kucağında götürürken, kendisine ceylanı kaç dirheme aldığı sorulunca “On bir dirheme aldım” diyememiş ve meramını işaretle anlatmaya çalışmıştır. Bir sayısını göstermek için dilini çıkarmış, on sayısını ifade için de ellerini kaldırıncı ceylan kucağından kurtularak kaçmıştır. Böylece bu mesel bir kimsenin meramını anlatma hususundaki acizliğini ifadede kullanılır olmuştur.<sup>66</sup>

### 15. Hayal Kırıklığında Erkek Teması

(بِئْسَ وَادٍ بُنُو سَعْدٍ) “Her vadide Benî Sa’d vardır.”<sup>67</sup>

Sa’d, Arap kabilelerinden birinin ismidir. Edbat b. Kuray’ es-Sâdi kendi kabilesinden eziyet görür. Kabilesinin tutum ve davranışlarını beğenmediği için gidip başka kabileler içerisinde yaşamaya başlar. Bir süre sonra uygun olmayan davranışları onlarda da görür ve kendi kabilesinden bir farkının olmadığını anlar. Tekrar kabilesine döner. Dönüş sebebini soranlara ise bu sözü söyler.<sup>68</sup>

62 Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 1: 401; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, 5: 443.

63 Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, 5: 443; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 86.

64 Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 86; Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 128.

65 Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Faslu'l-Makâl*, 496; Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, 2: 43; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 256.

66 Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, 2: 43; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 256; Muallim Naci, *Sâ-nihâtu'l-Arab*, 74.

67 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Hayevân*, tah. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996), 3: 104.

68 Câhız, *el-Hayevân*, 3: 104, Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 103.

Türkçemizde “*Her yerde okka (okka her yerde) dört yüz dirhem.*”<sup>69</sup> atasözüne karşılık gelen bu ifade farklı bir muameleyle karşılaşılmayan durumlarda mesel olarak kullanılır olmuştur.

Bu konuda aynı hikâye ve farklı şahısla söylenmiş diğer bir mesel ise şudur:

(بِكُلِّ وَادٍ أَتَرَ مِنْ تَعَلَبَةٍ) “*Her vadide Sa’lebe’den eser var.*”<sup>70</sup>

## 16. Uğursuzlukta Erkek Teması

(أَشَأْمٌ مِنْ طُوَيْسٍ) “*Tuveys’den daha uğursuz.*”<sup>71</sup>

Künyesi Ebû ‘Abdi’n-Na’ım olan bu zatın lakabı Tavus iken kadınsı hareketlerinden dolayı kendisine ism-i taşgîr sığası ile Tuveys denmiştir.<sup>72</sup>

Tuveys bir defasında şöyle demiştir: “Ey Medine halkı! Ben aranızda olduğum müddetçe Deccal ve Dâbbe’nin ortaya çıkışını bekleyin. Eğer ben ölürsem güvende olursunuz. Sözlerimi dikkate alın. Zira annem Ensar’ın hanımları arasında koğuculuk yaparak gezerdi. Beni Rasûlullah’ın (s.a.v) vefat ettiği gece dünyaya getirdi. Ebû Bekr’in (r.a) vefat ettiği gün beni sütten kesti. Hz. Ömer’in (r.a.) şehit edildiği gün buluşa erdim. Hz. Osman’ın (r.a.) şehit edildiği gün evlendim. Hz. Ali’nin (r.a.) şehit edildiği gün bir oğlum doğdu. Benim kadar uğursuz kim var?”<sup>73</sup>

Bu sözleri üzerine Tuveys, uğursuzlukla ilgili bir konu olduğunda dile getirilen bir mesele konu olmuştur. Bu mesel Türkçemizde “*Bastığı yerde ot bitmez*” atasözüne karşılık gelir.

Tuveys’le ilgili diğer bir mesel ise şudur:

(أَخْتَتْ مِنْ طُوَيْسٍ) “*Tuveys’den daha kadınsı.*”<sup>74</sup>

## 17. Ümitsizlikte Erkek Teması

(لِكُلِّ مَا يُسَسِّ مِنْهُ : وَضَعَ عَلَى يَدَيْ عَدْلٍ) “*Her kimden ümit kesilirse, o Adl’in iki eline teslim edilmiş demektir.*”<sup>75</sup>

el-‘Adl b. Cürre, Yemen’de hükümdar olan Tubba’ın memurudur. Tubba’ öldürülmesini istediği kişileri ‘Adl’e havale eder ve böylece o kimseden ümit kesilirdi. Dilimizde “*Cellada amanın faydası yoktur*” atasözüyle benzerliği bulunan bu ifade

69 Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 143.

70 Meydâni, *Mecmau’l-Emsâl*, 1: 95; Zemahşeri, *el-Mustaksâ*, 2: 13; Muallim Naci, *Sânihâtu’l-Arab*, 165.

71 Meydâni, *Mecmau’l-Emsâl*, 1: 258; Zemahşeri, *el-Mustaksâ*, 1: 182.

72 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 6: 127; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 168-169.

73 Meydâni, *Mecmau’l-Emsâl*, 1: 258; Zemahşeri, *el-Mustaksâ*, 1: 182; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 168-169.

74 Askerî, *Cemheretu’l-Emsâl*, 1: 354; Meydâni, *Mecmau’l-Emsâl*, 1: 258; Zemahşeri, *el-Mustaksâ*, 1: 109; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 168-169.

75 Meydâni, *Mecmau’l-Emsâl*, 2: 8; Firûzâbâdi, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, 1030; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 29: 448.



kendisinden ümit kesilen kimseler veya nesnelere için kullanılan bir mesel olmuştur.<sup>76</sup>

### 18. Cimrilikte Erkek Teması

(أَبْخَلٌ مِنْ مَادِرٍ) “Mâdir’den daha cimri.”

Asıl adı Muharrik olup Benî Hilâl b. ‘Amir’in atasıdır. Cimriliği o dereceye varmıştır ki, bir havuzda devesini suladıktan sonra başka develer faydalanmasını diye kalan suyun içine pisleyip etrafını sıvayarak kapattığından kendisine “مَادِرٍ: çamura sıvayan” lakabı verilmiş ve cimriliği mesel konusu olmuştur.<sup>77</sup>

### 19. Mecnûnlukta Erkek Teması

(أَجْنٌ مِنْ دُقَّةٍ) “Dukka b. ‘Ubâye’den daha mecnun”.<sup>78</sup>

Dukka b. Ubâye mecnunluğuyla meşhur birisidir. “Mecnun gibi beyabanda (çöl, sahra, bâdiye)<sup>79</sup> gezer.”<sup>80</sup> atasözüne karşılık gelen bu ifade mecnunluk ve çılgınlıkta ileri gidenler hakkında kullanılmaktadır.

### 20. Pişmanlıkta Erkek Teması

(أَنْدَمٌ مِنَ الْكُسَعِيِّ) “Kusa’î’den daha pişman.”<sup>81</sup>

Mesele konu olan zat Kusa’î kabilesine mensup Muhârib b. Kays’dır. Kusa’î bir gün kırdı sürüsünü otlatırken bir kayanın aralığında kayın ağacı görür. Bundan iyi yay olur düşüncesiyle ağacı muhafaza eder ve zamanı gelince de bir yay ve beş tane ok yapar. Bir gece yaban eşiği avlamak için bir yere gizlenir. Önünden geçen yaban eşiği sürüsüne bir ok atar. Ancak okun sadece karşıdaki kayaya çarpıp ateş çıkardığını görebildiği için, isabet ettiremedim zannıyla üzülür. Daha sonra önünden geçen dört sürüye daha birer ok atar ancak her defasında aynı olay yaşanır ve çok üzülür, öfkelenir ve yayını paramparça eder. Sabah olunca, attığı okların hepsinin isabet edip bir hayvanı öldürdüğünü görünce yayı kırdığı için çok pişman olan Kusa’î bir de parmağını keser.<sup>82</sup>

Türkçemizde “Atılan ok geri dönmez”<sup>83</sup> ve “Düşüne düşünme görmeli işi, sonra

76 Meydânî, *Mecmau’l-Emsâl*, 2: 8; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 207-208.

77 Meydânî, *Mecmau’l-Emsâl*, 1: 111; Zemaşşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 13; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 15.

78 Meydânî, *Mecmau’l-Emsâl*, 1: 187; Zemaşşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 53.

79 İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2008), 3: 354.

80 Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 35.

81 Askerî, *Cemheretu’l-Emsâl*, 2: 324; Meydânî, *Mecmau’l-Emsâl*, 2: 348; Zemaşşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 386.

82 Askerî, *Cemheretu’l-Emsâl*, 2: 324; Meydânî, *Mecmau’l-Emsâl*, 2: 348; Zemaşşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 386; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 240; Muallim Naci, *Sânihâtu’l-Arab*, 137-138.

83 Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 74.

*pişman olmamalı kişi*<sup>84</sup> atasözlerine karşılık gelen bu ifade kendi eliyle başını derde sokan ve acele ile yaptığı işten pişmanlık duyan kimselerin durumunu anlatılmaktadır.<sup>85</sup>

### Sonuç

Mesel, belli bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte zamanla yaygınlaşarak halka mal olan, lafzı ve anlamı beğenilerek nesilden nesile aktarılan anonim özdeyiş ve atasözüne denir. Meseller, hüküm ifade etmeleri ile deyimlerden, anonim olmaları ile de vecizelerden ayrılır. Ayrıca, az lafızla çok mana ifade etme noktasında mesellerin hikmet ile de benzerlikleri vardır. Meseller, bir milletin edebiyat kültürünü az lafız ve çok mana ile özetleyen, bu özelliği ile kalıcılığı diğer sözlere nispetle daha fazla olan edebî türlerdir. Meseller, mübalağaya ihtiyaç duymadan hayatı dürüstçe ifade eden sözlerdir.

Her milletin dilinde farklı bir konumu olan mesellerin Arap edebiyatındaki konumu da yadsınamaz. Zira milletlerin kültür birikimini ifade eden meseller birden bire ortaya çıkmış değildir. Acı-tatlı olaylar, tarihi hadiseler, hüznün ve mutluluklar bu sözlerin kaynağı olmuştur. Arap mesellerine yansıyan bir tema da erkek adları olmuştur. Olumlu veya olumsuz vasıfları ile bazı erkek adları en meşhur oldukları özelliklerinden hareketle mesel haline gelmiştir.

Başta cömertlik olmak üzere vefa, sadakat, hilim, belâgat gibi özellikler değişik şahısların benliğinden ortaya çıkmış ve atasözü haline gelmiştir. Özellikle Arap atasözlerinde isimlerin meşhur oldukları özellikleri ile kullanılması dikkat çekicidir. Biz de buradan hareketle pek çok isme ve meşhur oldukları özellikleriyle atasözlerindeki kullanımlarına dikkat çektik. Bunu yaparken şahısların özelliklerini de ortaya koyduk. Bunlardan bazıları, lafızları farklı olsa da mana açısından Türkçemizdeki atasözü ve deyimler ile birebir örtüşmekte ya da benzerliği bulunmaktadır.

### Kaynakça

- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. Ankara: İnkılap Yayınları, 1993.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh b. Sehl (ö. 400/1009). *Kitâbu Cemheretu'l-Emsâl*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl ve Abdülmecid Katâmîş. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2008.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (ö. 255/869). *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1975.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (ö. 255/869). *el-Hayevân*, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996.

84 Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 117.

85 Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 240; Muallim Naci, *Sânihâtu'l-Arab*, 137-138.

- Curcânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed (ö. 816/1413). *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Tahkik: Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1988.
- Çotuksöken, Yusuf. *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2004.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyat Tarihi I: Câhiliye Dönemi*. Ankara: Fenomen Yayıncılık, 2009.
- Durmuş, İsmail. "Mesel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 293. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Ebü Ubeyd el-Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelûsî (ö. 487/1094). *Faslu'l-Makâl fi Şerhi Kitâbu'l-Emsâl*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1983.
- Firûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb (ö. 817/1414). *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005.
- İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311). *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.
- Kapar, Mehmet Ali. "Kuss b. Sâide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 460. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Karaca, Faruk. "Savunma Mekanizmalarına Atıfta Bulunan Atasözleri Işığında Dini ve Kültürel Psikolojiyle İlgili Bazı Tespitler", *İslami Araştırmalar Dergisi* 1, (2000): 119-125.
- Katâmış, Abdül-Mecid. *el-Emsâlu'l-Arabiyye-Dirâse Târihiyye Tahlîliyye*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Kazan, Ramazan. *Hız Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*. Ankara: Nobel Yayın, 2012.
- Matlub, Ahmed. *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*. Irak: Matbaatu'l-Mecmai'l-İlmî el-İrâkî, 1987.
- Meydânî, Ahmed b. İbrahim en-Nisâbüri (ö. 518/1124). *Mecmau'l-Emsâl*, Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1955.
- Naci, Muallim. *Arap Edebiyatında Deyimler ve Atasözleri / Sânihâtu'l-Arab*, haz. Ömer Hakan Özalp. İstanbul: Yeni Zamanlar, 2002.
- Pullu, İdris. "Arap Dili ve Edebiyatında Meseller, Dil ve Belâgat Yönünden Özellikleri". Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (ö. 911/1505). *el-Muzhir fi Ulûmi'l-Lugati ve Envâi'hâ*, Tahkik: Fuad Ali Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Tülbentçi, F. Fazıl. *Türk Atasözleri ve Deyimleri*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1977.
- Tülücü, Süleyman. "Hatim et-Tâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 473. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uzun, Taceddin. *Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)*. Konya 1996.
- Uzun, Taceddin. "Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)". *HRÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, (2003): 155-169.
- Yazıcı, Numan. *Arapça-Türkçe/Türkçe- Arapça Atasözleri ve Deyimler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdu'r-Rezzâk el-Huseynî (ö. 1205/1790). *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemaşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1148). *el-Mustaksâ fi Emsâli'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1987.
- Zemaşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1148). *Esâsu'l-Belâğa*. Tahkik: Muhammed Basil Uyun. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# Molla Gürânî'nin Sünnî İtikadının Hadis Yorumuna Yansıması

Uğur ERMAN\*

## Öz

Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Gürânî İslam âleminin değişik yerlerinde hizmet etmiş bir ilim adamıdır. Hemen hemen İslâmi ilimlerin her alanında eser yazmış olan Molla Gürânî, hadis alanında İbn Hacer el-Askalânî'den (ö. 852/1448) icazet almıştır. Fatih Sultan Mehmed'e de hocalık yapan Gürânî birçok ilim talebesi yetiştirmiş, İstanbul'un fethi esnasında etkin bir rol üstlenmiştir. Hadis alanında Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserine "*el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*" adlı şerhini kaleme almıştır. Makalemizde mezkûr eserde Molla Gürânî'nin sünnî anlayışının itikâdî konularda varid olan hadis yorumuna etkisini inceleyeceğiz. Bu makalede inceleyeceğimiz konular İman, Mürtekeb-i Kebîre, Halku'l-Kur'an, Haberî sıfatlar, Rü'yetullâh, Şefaât gibi konular etrafında yoğunlaşacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Molla Gürânî, iman, haberî sıfatlar, rü'yetullâh, şefaât.

## The Reflection of Molla Gurani's Sunne Ideology in Hadith

### Abstract

Shamsuddin Ahmed b. Ismail b. Osman b. Muhammad al-Gurani is a scholar who served in different parts of the Islamic world. Molla Gurânî, who wrote works in almost all fields of Islamic sciences, has received a certificate of approval (icazet) from Ibn Hajjar al-Ascalani (d. 852/1448) in the field of hadith. Gurânî, who also teaching Fatih Sultan Mehmed and trained many scholars, played an active role during the conquest of Istanbul. In the field of hadith, he wrote a clarification which is called *al-Kevserü'l-Cârî il Riyâdi Ahâdî al-Bukhari*, on Buhârî's "*al-Qâmiu's-Sahih*". In our work, we will examine the influence of Molina Gurânî's Sunni understanding on the hadith interpretation in the itikâdî issues. In this article, Muslims who committed great sins, the creation of the Qur'an, the attributes of the God, the Rü'yetullullah, and intercession will be discussed.

**Key words:** Molla Gürânî, faith, the attributes of the God, ru'yetullah, intercession.

Makale gönderim tarihi: 03.03.2018, kabul tarihi: 26.03.2018.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis A. B. D. ugurerman@siirt.edu.tr

## Giriş

Osmanlı devleti zamanında Molla Gürânî ismiyle meşhur olan müellifin asıl adı Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Gürânî'dir. (ö. 893/1488). Nerede doğduğu konusunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmakla beraber Sehâvî (ö. 902/1497) onun 813 yılında Şehrizûr'da dünyaya geldiğini ifade ederken, Makrîzî (ö. 845/1442) ise 809 tarihinde Gürân/Kûrân'da dünyaya geldiğini belirtir. <sup>1</sup> Küçük yaşta Kur'an'ı ezberleyen Gürânî, İbn Ömer el-Kazvîni huzurunda Şâtibiyye metnini okuyup fıkıh alanında söz sahibi olmuştur. Şafii mezhebinin usûl ve fîrû'unu, beyan, Bedi', meâni, nahiv, aruz gibi alanlarda da İbn Ömer el-Kazvîni'den (ö.739/1338) istifade etmiştir. Müellifin mantık ve nahiv-meâni-beyan alanlarında meşhur olduğu söylenmiştir.<sup>2</sup> Bununla beraber müellif Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirini ve Taftazânî'nin *Haşiye* adlı eserini İbn Kazvîni'nin huzurunda okumuştur.<sup>3</sup>

Gürânî ilköğrenimi tamamladıktan sonra Bağdat'tan Hasankeyf'e geçmiş ve ilminin geri kalanını burada tamamlamıştır. Hasankeyf'te Celâleddin el-Hulvânî'den Arap dili ve edebiyatı ilimlerini öğrendikten sonra Şam'a geçip Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'den hadis dersi almıştır. Bilahare Kahire'ye gidip Hadis ilimlerinde temayüz etmiş olan İbn Hacer el-Askalânî'den icâzet almıştır. Bununla beraber hadis, kıraat, tefsir ve fıkıh alanlarında Zeynuddin Abdurrahman b. Muhammed ez-Zerkeşî, Ahmed b. Ali el-Makrîzî, Kemâleddin İbnü'l-Bârîzî ve Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî gibi âlimlerden öğrenim görmüştür.<sup>4</sup>

1 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi'* (Beyrut: Menşûrat-ı Dâr-i Mektebeti'l-Hayat, ts.), 1:241.

2 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1: 241.

3 Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-Sanânî el-Yemenî, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men bâde'l karni's-sâbi'* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1: 39.

4 M. Kâmil Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 30 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 249.

İbn Hacer'den Buhârî dersi ve Zeynuddin Irâkî'nin *Elfiyye* adlı eserini, Zeynuddin Zerkeşî'den (ö. 846/1442) *Sahîh-i Müslim*'i, Şîrvânî'den *Şâtibiyye*'yi, Kalkaşendî'den (ö. 856/1452) *Hâvî*' adlı eseri okuma imkânı bulmuştur.<sup>5</sup> Öte yandan müellifin Anadolu'ya geldikten sonra Şafiilik mezhebinden Hanefilik mezhebine geçtiği iddia edilmiştir.<sup>6</sup>

Molla Gürânî Kahire'de Berkûkiyye Medresesi'nde müderrislik yapmış, bu görevi esnasında Ebû Hanîfe'nin soyundan olduğu iddia edilen Hamîdüddin İbn Tâcüddin en-Nu'mânî el-Ferganî ile tartışmaya girmiş, tartışmada haksız bulunup padişah tarafından hapse mahkûm edilmiş ve seksen sopa ile cezalandırılmıştır.<sup>7</sup> Bilahare bu tartışma mahkemeye taşınmış ve neticede hâkim, Gürânî'nin sürgününe karar vermiştir.<sup>8</sup> Sürgün esnasında firar eden Gürânî, Molla Yegân tarafından Anadolu'ya getirilmiştir. Burada II. Murad tarafından Yıldırım Medresesi müderrisliğine atanmış, daha sonra II. Mehmed'in şehzâde hocalığına getirilmiştir.<sup>9</sup>

II. Murad'ın vefatından sonra tahta geçen II. Mehmet, Molla Gürânî'yi Kazaskerliğe atamıştır. Molla Gürânî bu görevden sonra İstanbul'un fethi ile ilgili çalışmalarda etkin rol almıştır.<sup>10</sup> Bilahare Fatih Sultan Mehmed tarafından Şeyhülislamlığa atanan Gürânî bu görevinin sekizinci yılında vefat etmiştir.<sup>11</sup>

Molla Gürânî; Alâeddin Arabî Efendi, Molla Muhyiddin Acemî, Şükrullah Şîrvânî, Mehmed b. Yahya ve Mehmed b. Ali gibi talebeler yetiştirmiştir.<sup>12</sup> Gürânî'nin ilmi durumunun yanında birçok akar vakfettiği iddia edilmiştir. Nitekim O dört Mescid, bir Dâru'l-hadis, bir Dâru'l-kurrâ, bir hamam, bir mektep yaptırmış ve bunlar için birçok taşınmaz vakfetmiştir.<sup>13</sup>

Molla Gürânî birçok talebe yetiştirdiği gibi aynı zamanda geriye birçok faydalı eser bırakmıştır. Bu eserleri şöyle sıralayabiliriz:

#### 1) *Ġâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*

Tefsir alanında kaleme alınan bu eser *Ġâyetü'l-emânî fî tefsîri seb'î'l-meşânî* olarak da isimlendirilmiştir.<sup>14</sup> Müellif eseri Fatih Sultan Mehmed'e ithaf etmiştir. Eser Kelâm, fıkıh ve siyer ilmine dair bilgiler içermektedir. Bu eserin iki önemli kaynağı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri ile Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzil* adlı

5 Şevkânî, *el-Bedrü't-tâlî*, 1: 40.

6 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî*, 1: 242.

7 Şevkânî, *el-Bedrü't-tâlî*, 1: 40.

8 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî*, 1: 242.

9 Ahmed İbn Mustafa Usâmuddîn Ebu'l-Hayr Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâid-Devleti'l-Osmâniyye* (Beyrût: Dâru'l Kitâbi'l-Arabî, ts.), 51-52.

10 Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrût: Mektebetu'l-Müsennâ, ts.), 1: 166.

11 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 54.

12 Selim Demirci, "*Molla Gürânî ve el-Kevserü'l-Câri Adlı Buhârî Şerhi*" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009 ), 24-25.

13 Bu vakıflar hakkında bilgi için bkz. Demirci, "*Molla Gürânî*", 27-30.

14 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 53.

tefsiridir. Gürânî zaman zaman bu iki önemli tefsirdeki görüşleri tenkit etmiştir. Ayrıca eser Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>15</sup>

2) *el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*

Müellifin Buhârî'nin *Sahih* adlı eserine yazmış olduğu şerhtir.<sup>16</sup> Eserin birçok yerinde Buhârî şârihleri İbn Hacer ve Kirmânî'ye eleştiriler yapmıştır. Şerhe başlamadan önce Hz. Peygamber'in (a.s.) hayatı hakkında icmâlen bilgiler vermiştir. Hadislerin bilinmeyen kelimelerini açıklamış, sarf ve nahiv açısından analiz etmiştir. Râvilerin isimleri verilirken karıştırılması muhtemel râvî adlarını harekelenmiştir.<sup>17</sup>

3) *ed-Dürerü'l-Levâmi' fî Şerhi Cemi'l-Cevâmi'*

Müellif bu eseri Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulü konusunda kaleme almış olduğu *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserine yazmış olduğu şerhtir.<sup>18</sup>

4) *el-Abkarî fî Havâşi'l-Caberî*

Müellif bu eseri eş-Şâtıbî'nin kırâat-i seb'a konusunda manzum şekilde yazdığı *Hirzû'l-emânî* adlı eseri üzerine Ca'berî'nin yazmış olduğu *Kenzü'l-meânî* isimli haşiyesine yazılmış bir ta'lik türü bir eserdir.<sup>19</sup>

5) *el-Müveşşah ale'l-Müveşşah*

İbnu'l-Hâcib'in nahiv ilmiyle alakalı *el-Kâfiye* adlı eserine Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Habîsî'nin kaleme aldığı *el-Müveşşah* adlı şerhe yazmış olduğu haşiyedir.<sup>20</sup>

6) *Risâle fi'l-velâ (Risâletü'l-velâ)*

Eser Molla Hüsrev'in *Risâle fi'l-velâ* adlı risâlesini tenkit için kaleme alınmıştır.<sup>21</sup>

7) *Keşfü'l-Esrâr an Kırâati'l-Eimmeti'l-Ahyâr*

Eser İbnü'l-Cezerî'nin kırâat ilmiyle alakalı adını vermediği manzum tarzda kaleme aldığı eserin şerhidir. Eserde Ebû Hafs Ömer b. Abdirrahman b. Muhaysin es-Sehmî (ö. 123/741), Ebû Muhammed Süleyman el-A'meş (ö. 148/765) ve Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/758) kırâat usullerinden bahsetmektedir. Eserin tamamı 54 beyitten müteşekkildir.<sup>22</sup> Eser II. Bayezid'e ithaf edilmiştir.<sup>23</sup>

15 Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", 250.

16 Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 1: 166.

17 Mustafa b. Abdullâh Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn* (Bağdat 1941: Mektebetü'l-Mü-sennâ, ts.), 1: 552.

18 Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996), 2: 106.

19 Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", 30: 250.

20 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2: 1370.

21 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1: 889.

22 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2: 1486.

23 Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", 30: 250.



## 8) Refu'l-hitâm an Vakfi Hamza ve Hişâm

Ca'berî'nin *Ferâidü'l-esrâr min vakfi Hamza ve Hişâm* adlı manzumesinin şerhi olup kıraat âlimlerinden Hamza b. Habîb ve Hişâm b. Ammâr'ın vakf konusundaki görüşlerini açıklamaktadır.<sup>24</sup>

## 9) eş-Şâfiye fi İlmi'l-Arûz ve'l-Kâfiye

Gürânî bu eserini 600 beyit halinde kaleme almıştır. Aruz ilmine dair bir eserdir. Arapça olarak yazılmıştır. Müellif eseri Fatih Sultan Mehmed'e ithaf etmiştir.<sup>25</sup>

Hiçbir eser müellifinden bağımsız değildir. Hiç bir müellif de kendi zamanının olaylarından, dîni/siyâsî ve itikâdî fikirlerinden farklı düşünemez ve bu olgulara aykırı fikir üretemez. Üretse bile toplum onu tecrid eder. Zira insan, sosyal/beşeri bir varlıktır. Etrafında bulunan her aygıt ve olgu onun iç ve dış âlemi üzerinde etkindir. Ortaya çıkaracağı, üreteceği her fikir ve ide mezkûr olguların etrafında döner dolaşır. Biz de bu çalışmamızda Molla Gürânî'nin sünni itikadının hadis yorumculuğuna etkisini inceleyeceğiz. Bu konulara değinirken öncelikle asırlar boyu sünni gruplar ile karşılıklarında yer alan ve Ehl-i bidat sayılan gruplar arasında tartışılan en önemli itikâdî meselelere değineceğiz.

## 1. İman Meselesi

İman meselesi İslam tarihi boyunca itikâdî mezhepler tarafından tartışılan en önemli meselelerden biridir. Bu tartışma genellikle imânın tanımı, imân-amel ilişkisi, imânın şubeleri, imânda istisna, imânın dereceleri, imânda artma eksilme, imân-islam ilişkisi, imân-büyük günah ilişkisi vb. gibi konular etrafında yoğunlaşmıştır.<sup>26</sup> Sünni ekol iman tanımı “İman söz ve ameldir.”<sup>27</sup>, “İman dil ile ikrâr, kalp ile tasdik ve organlarla ameldir.”<sup>28</sup> şeklinde yapılmıştır.

İmanın tanımı ile ilgili olarak Molla Gürânî “بَابُ: مَنْ قَالَ إِنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْعَمَلُ / İman Amelin kendisidir.” başlığı altında imanı “kalple tasdik ve rükünleri yapmak” şeklinde tanımlayıp, buradaki imandan kastın kâmil manada iman olduğunu ifade etmiştir. Buna delil olarak da Hz. Peygamber'e (a.s.) “Hangi amel daha faziletlidir?” diye sorulunca; o da “Allah ve Resûlüne imandır” şeklinde cevap verdiği rivayeti delil olarak getirmiştir. Gürânî bu rivayete dayanarak iman amelden sayıldığına

24 Yaşaroğlu, “Molla Gürânî, 30: 250.

25 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2: 1220.

26 Mehmet Sait Uzundağ, “Bir Muhaddis Olarak İbnü'l-Mülakkın ve et-Tazvîh Adlı Şerhinde İman Konusuna Yaklaşımı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 11 (2015): 67.

27 Ebu Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde*, thk. Abdulaziz İzzeddin (Dımeşk: Dâru Kuteybe, 1408), 117; Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *es-Sünne* (yy., Dâru İbn-i Kayyim, 1406/1986), 1: 173, 174, 280, 307, 315 vd.; Ebu Musa el-Eş'ârî, *el-İbâne an Usûlî'l-Diyâne* (Kahire: Dâru'l Ensâr, 1397), 27; Ebu Muhammed el- Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne* (yy., ts.), 52; Muhammed b. Abdillâh İbn Ebî Zemeneyn, *Usûlu's-Sünne*, thk. Abdullah b. Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî (Medine: Mektebetu'l Çurebâ, 1415), 1: 207.

28 Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Vasiyye: İmam Azamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yay., 2013), 65.

hükmetmiş, buradaki imandan kastın tasdik ve kelime-i tevhit'ten ibaret olduğu şeklinde yorumlamıştır.<sup>29</sup>

Ehl-i Sünnet uleması gibi Molla Gürânî de “İslam beş şey üzere bina edilmiştir / بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ/”<sup>30</sup> hadisini yorumlarken kişiyi kurtaracak imanın kalb ile tasdik edilen iman olduğunu vurgulamaktadır.<sup>31</sup> Keza o bu hadiste ki belâğât özelliklerini sıralayarak iman başlığı altında İslamın temel rükünlerinin sıralanmasının sebebinin iman ve islam kavramlarının mefhum olarak farklı anlamlarda olsa da *tasdik* anlamında aynı anlama geldiklerini, hadiste geçen *şehâdât* kelimesinden kastın kalb ve lisanı içine alan bir tasdik demek olduğunu, keza hadiste haccın meşakkat olması sebebiyle oruçtan sonra zikredildiğini ve cihâd konusuna değinmesinin sebebini ise cihadın farz-ı kifâye nev'inden olmasına bağlamıştır.<sup>32</sup> Hatta müellif “Bâbu Umûri'l-İman / بَابُ أُمُورِ الْإِيمَانِ” başlığında “umûr” kelimesinin iman kelimesine izafe/tamlama yapılmasında kullanılan “ال” takısının iddia edildiği gibi “*Beyâniyye*” anlamında olmayıp “*lâm*” anlamında kullanıldığını zira imanın tasdikten ibaret olduğunu<sup>33</sup> ifade etmiştir. Kendisine karşı yapılan ve selef ulemasının imanın dil ile ikrar, kalp ile tasdik rükünleri eyleme dökmek” şeklindeki tanımı ile ilgili “Bu kâmil/olgun olan imanın tanımıdır.” diyerek bu sözüne mezkur hadisi ve “kim lâilâhe illallah derse cennete girer.”<sup>34</sup> hadisini delil göstermiştir.

İman konusunda istisna yapıp yapılmayacağı konusunda ise Molla Gürânî İmam Şâfiî'nin “ Sana iman hakkında sorarlarsa ‘ İnşâallah ben mü'minim de.’ dediğini, ancak Hanefilerin bu konuda Şafilere karşı çıkararak İnşâallah sözünün şüphe anlamını içerdiğini, bunun da küfrü gerektirdiğini iddia ettiklerini, ancak bu sözün geçerliliğinin olmadığını söyleyerek Hanefilere karşı çıkar. İmanda istisnanın olabileceğini zira İnşâallah kelimesinin bazen Şekk/şüphe anlamında kullanılabileceğini bazen de kesinlik ifade eden anlamda da kullanılabileceğini ifade etmiştir. Molla Gürânî bu iddiasına da Hz. Peygamber'in (a.s.) ölümlere “İnşâallah sizlere ulaşacağız / وَإِنَّا بِكُمْ إِنِ شَاءَ اللَّهُ لَآخِقُونَ” dediğini ve bunun kesinlik ifade ettiğini söylemiştir.<sup>35</sup>

İmanın şubeleri ile ilgili Molla Gürânî “ الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِّنَ الْإِيمَانِ / İman altmış küsur şubedir. Hayâ da imanın şubelerindedir”<sup>36</sup> hadisini delil getirerek imanın şubelerinin olduğunu kabul etmiştir.<sup>37</sup> Mezkûr hadisin yorumunda Gürânî hadiste geçen sayı ile alakalı olarak altmış, yetmiş, yetmiş yedi

29 Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*, thk. Ahmed İzzu İnâye (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1429/2008), 1: 82.

30 Buhârî, “İman”, 1; Müslim, “İman”, 5; Tirmizî, “İman”, 3.

31 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 1: 56.

32 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 1: 59.

33 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 1: 60.

34 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 1: 57.

35 Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 1: 56.

36 Buhârî, “İman”, 2.

37 Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 1: 16.

küsur gibi farklı rakamların geçtiğini, bu rakamların ziyâdâtü's-sikât<sup>38</sup> nev'inden olduğunu ifade etmiştir. Hadislerde geçen rakamlardan kastın sayı değil imanın şubelerinin çokluğunun olduğunu, Hacc ibadetinin farz, vacip, sünnet ve âdâb-larına bakıldığında bu sayının hadiste geçen rakamlardan fazla olduğunu ifade ederek bu sayının kesretten kinaye olduğuna hükmetmiştir.<sup>39</sup>

İmanın artıp eksilmesi konusunda ise “Kalbinde bir arpa (tanesi) ağırlığınca hayır bulunduğu halde ‘Lâ ilahe illallah’ diyen herkes cehennemden çıkacaktır. Keza: kalbinde bir buğday (tanesi) ağırlığınca hayır bulunduğu halde ‘Lâ ilahe illallah’ diyen herkes cehennemden çıkacaktır. Kalbinde zerre ağırlığı kadar hayır bulunup da ‘Lâ ilahe illallah’ diyen herkes de cehennemden çıkacaktır.”<sup>40</sup> hadisini delil getirerek bu hadiste geçen “Hayır” kelimesinin “İman” anlamında kullanıldığını, şefaât hadisinde geçen “فأخرج من كان في قلبه أدنى أدنى أدنى مثقال حبة من خردل من إيمان،” “من النار، من النار، من النار” kelimesinin iman anlamında kullanıldığına delalet ettiğini vurgulamış imanın artıp eksilebileceğini iddia etmiştir.<sup>41</sup>

Buraya kadar imanın mahiyeti ile ilgili gündeme aldığımız imanın tanımı, şubeleri, artıp eksilmesi, imanda istisna hususunda Molla Gürânî'nin Sünnî ekol ile aynı görüşe sahip olduğunu görmekteyiz.<sup>42</sup> Gürânî mezkûr konu ile ilgili bir takım hadislerin Sünnî ekol karşıtı olan bazı gruplara cevap olduğunu söylemesi de onun sünnî düşünce etrafında hadis yorumculuğu yaptığını göstermektedir. Nitekim üzerinde çalışma yaptığımız eserinde “Kalbinde zerre ağırlığı kadar hayır bulunup da ‘Lâ ilahe illallah’ diyen herkes de cehennemden çıkacaktır.” hadisini değerlendirirken bu hadisin İman sadece sözdür diyen Kerrâmiyye mezhebine cevap olduğunu<sup>43</sup> keza “Cennet ahâlîsi cennete, ateş ahâlîsi de ateşe girdikten sonra Yüce Allah: Kimin kalbinde bir hardal tanesi ağırlığınca îmân varsa ateşten çıkarınız, diye emreder. Bunun üzerine bu kimseler simsiyah kesilmiş oldukları hâlde çıkarılıp Hayât (yâhud Haya) nehri içine atılırlar ve orada sel uğradında kalan yabanî reyhan tohumları nasıl süratle yetişirse öylece yetişirler. Görmez misin, bunlar sapsarı olarak ve iki tarafa salınarak (ne güzel) sürerler.”<sup>44</sup> hadisinin Mutezile ve Haricilerin müminin ebediyyen cehennemde kalacağı görüşlerini ve Mürcie'nin “İmanla beraber günah işlemek imana zarar vermez” düşüncelerini çürüttüğünü ifade etmiştir.<sup>45</sup>

38 Sika olan bir râvînin bir hadisin rivayetinde yaptığı fazlalığa denir. Öteki deyişle güvenilir bir râvînin, rivayet ettiği bir hadisin metninde diğer sika râvîlerden farklı olarak naklettiği fazlalığa “Ziyâde” adı verilmiştir. (Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, <https://hadis.diyaret.gov.tr/Sozluk?harf=Z>, erişim tarihi; 03.01.2018)

39 Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, 1: 16.

40 Buhârî, “İman”, 23.

41 Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, 1: 011.

42 Sünnî ekolün bu konudaki görüşleri için bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2002).

43 Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, 1: 011.

44 Buhârî, “İman”, 13.

45 Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, 1: 75.

## 2. Büyük Günah Meselesi

Büyük günah işleyen mü'minin durumu Sünnî, Şii, Hâricî ekoller arasında erken dönemlerden beri tartışma konusu olmuştur. Sünnî ekole göre mü'min büyük günah işlerse tekfir edilmez. Böyle bir mü'min tevbe etmeden ölürse işi Allah'a kalmıştır. Zina eden, içki içen hırsızlık yapan kimseler imândan çıkar ancak İslam'dan çıkmazlar.<sup>46</sup>

Molla Gürânî de mezkûr eserinde “لَا يَزْنِي الرَّأْيِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ / Mümin zina ederken mü'min olarak zina etmez. Hırsızlık yaparken mü'min olarak hırsızlık yapmaz.”<sup>47</sup> hadisini yorumlarken bu günahları işlediği zaman imanın aslının mü'minin kalbinden alınmadığını, bilakis kâmil manada olan imanın alındığını, bu hal üzere ölmesi halinde cenaze namazının kılınabileceği, Müslüman kabristanında gömülebileceği konusunda icmâ olduğunu ifade ederek<sup>48</sup> büyük günah işleyen kimsenin ceennemde ebedi kalmayacağı yönünde Sünnî görüşü yansıtan görüşünü ifade etmiştir.

Keza Gürânî mürtekb-i kebire/büyük günah işleyen mü'min ile ilgili “Bize göre mürtekb-i kebire ebediyen ceennemde kalmayacaktır. Şayet böyle bir kişi işlediği günahı helal görüyorsa durumu ortadadır. Ancak işlenen günahı helal görmüyorsa o zaman hadislerde ifade edilen mana bu günahı işleyen kişiyi zecr/engelleme ve tahzîr/sakındırma anlamındadır.”<sup>49</sup> demektedir. Görüldüğü üzere Gürânî büyük günah işleyen müminin durumu ile ilgili Ehl-i sünnet görüşüne uygun bir yorum yapmıştır.

## 3. Halku'l-Kur'an/ Kur'an'ın Yarattığı Meselesi

Tasnif döneminde tartışılan ve neticesinde toplumda birçok dînî, fikrî, ilmî ve siyasî olaylara sebep olan konuların başında, hem Allah'ın kelamıyla, hem de tevhiidiyle ilgili olarak ele alınan<sup>50</sup> Halku'l-Kur'an yani Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiası özellikle Abbasiler devrinde halife Me'mûn tarafından ortaya atılan ve İslam âleminde birçok kargaşanın yaşanmasına sebep olan bir hadisedir.<sup>51</sup> Bu konuda Sünnî düşüncenin karşısında yer alan Mu'tezile baskıcı bir metotla bu görüşü kamuoyuna cebren kabul ettirmeye çalışmıştır.

Gürânî Kur'an'ın ma'lûk olmadığını Allah'ın ezeli kelamı olduğunu ispat etmek için Sünnî görüşü destekleyen yorumlar yapmıştır. Nitekim “وَلَا تَفْعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ”

46 Uğur Erman, “Hicri III. Asırda Yaşayan Muhaddislerin İdeolojik Âidiyetlerinin Hadis Rivayetine Yansımaları” (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017), 271.

47 Buhârî, “Eşribe” 1; “Hudûd”, 2.

48 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 10: 333.

49 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 9: 389.

50 Mehmet Sait Uzundağ, “Kastallânî ve İrşâdü's-sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 292.

51 Nurullah Agitoğlu, “Halku'l-Kur'an ve Rü'yetullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakkın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 10 (2014): 120.

إِلَّا لِمَنْ أَدْنَىٰ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنِ أَقْوَاسِهِمْ قَالَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ Allah'ın katında, kendisine izin verildikten başka kimse şefaata edemez. Sonunda, gönüllerindeki korku giderilince birbirlerine ‘Rabbimiz ne söyledi?’ diye sorarlar; ‘Hak söyledi’ derler. O, yücedir, büyüktür.” (Sebe 34/23) ayetinde geçen “Rabbimiz ne söyledi?” dendiğini “Rabbimiz ne yarattı?” denmediğini Kur’an-ı Kerim’in kadim olduğunu gösterdiğini, mahlûk olmadığını gösterdiğini ifade etmiştir.<sup>52</sup> Keza O Kur’an’ın metlûv/mushafalarda yazılı olan kısmının kadim olduğunu, tilavetinin ise mahlûk olduğunu ifade etmiş, Buhârî’nin de bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.<sup>53</sup>

Yine Gürânî Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı konusunda “كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي سَأْنٍ/ O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır” (Rahman 55/29) ayeti başlığı altında “مَا يَأْتِيهِمْ” Rab’lerinden kendilerine yeni bir öğüt (bir uyarı) gelmez ki, onlar mutlaka onu alaya alarak, kalpleri de gaflette olarak dinlemesinler” (Enbiya 21/2) ayetinde geçen “muhtes” kelimesinin bazı kimseler tarafından yanlış yorumlandığını ifade ederek Allah’ın (c.c.) zatıyla kaim olan sıfatların kadim olduğunu, buradaki *muhtes* kelimesinden kastın namazda okunan Kur’an olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan Gürânî, müteahhir ulemanın bu konuda Kur’an’ın lafzının muhtes olduğunu, bazılarının ise Kur’an lafzının kadim okunan Kur’an’ın ise muhtes/yaratılmış olduğunu söylediklerini ifade ederek kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini ifade etmiş ve Buhârî’nin görüşünü benimsediğini ifade etmiştir.<sup>54</sup>

#### 4. Haberî sıfatlar

Kelam ilminde ilahî sıfatlar içinde bulunan haberî sıfatlar; Allah’ın eli, yüzü, gözü, gelmesi, inmesi ve yakın olması gibi âyet ve hadislerde geçen sıfatlardır. Bunlar müteşâbih olarak da isimlendirilir.<sup>55</sup> Değişik mezhepler tarafından, içinde buldukları sosyal, siyasi, itikâdî vb. şartlara bağlı olarak ele alınıp farklı şekillerde yorumlanmıştır.<sup>56</sup> Yed, vech, istiva, ayn, nüzul gibi haberî sıfatlar sünnî düşünce ile mutezilî-haricî-şîî düşünce arasında polemik konusu olan mevzulardan biridir. Molla Gürânî’nin de bu konuda sünnî bakış açısını yansıtan yorumlar gözden kaçmamaktadır. Nitekim “يَوْمٌ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ/ Baldırıların açılacağı (işlerin zorlaşacağı) gün.” (Kalem 68/42) başlığı altında yer alan “يكشف ربنا عن ساق فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة” Rabbimiz baldırını açar, her mümin erkek ve her mümin kadın ona secde eder. Dünyada iken kendisine riya ve gösteriş olarak secde edenler geri kalırlar. onlar da secde etmeye kalkarlar, ancak sırtları bükülmeyen yekpare bir tabakaya dönüşür (ve secde edemezler.)<sup>57</sup> hadisinin yorumunda Gürânî, buradaki baldırını

52 Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, 11: 266.

53 Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, 11: 267.

54 Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, 11: 296.

55 Nurullah Agitoğlu, “Bir Hadîşçi Olarak Suyutî’nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı -et-Tevşih Adlı Eseri Bağlamında”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 2 (2014): 119.

56 Mehmet Sait Uzundağ ve Nurullah Agitoğlu, “Şarihlerin Müteşâbih Rivayetlere Yaklaşımı -İbnü'l-Mülakkin Örneği”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, sy. 36 (2015): 248.

57 Buhârî, “Tefsir”, 328.

açmaktan kastın Allah'ın cihet/mekandan ve keyfiyetten/nitelik münezzehten/uzak olarak müminlere sıfatlarıyla tecelli etmesi anlamında kullanıldığını<sup>58</sup> ve bu durumun ulûhiyete has bir özellik olduğunu, Hattâbî'nin de ulemanın çoğunluğunun bu konuda yorum yapmadığını söylediğini ifade etmiştir.<sup>59</sup> Gürânî bu görüşüne diğer bir hadiste geçen “فِيَاتِهِمْ رَبِّهِمْ فِي صَوْرَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَهَا / Rableri onların anladığı bir surette gelir”<sup>60</sup> cümlesiyle delil getirir ve burada Allah'ın gelmesinden kastın yaratılmışlardan ayrı mümtaz/farklı sıfatlarıyla gelmesinin kastedildiği yorumunu yapmıştır.<sup>61</sup>

Yine Gürânî “Kulum bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir zira yaklaşırım, o bana bir zira' yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşırım. O bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak giderim”<sup>62</sup> hadisinde geçen Allah hakkında yürüme, koşma, yaklaşma gibi sıfatların Allah (c.c.) hakkında muhal olduğunu, bu kavramların soyut olan şeylerin aklileştirilmesi babında söylendiğini, asıl maksadın duaya süratle icabet edilmesi, sevabın bol olması ve az bir amelin Allah nezdinde kabul edilmesi olduğunu ifade ederek halefin müteşâbihât karşısında te'vil metodunu kullandığını, selevin ise bu durumlarda sükût ettiğini belirtmektedir.<sup>63</sup>

“كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ / O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır” (Kasas 28/88) ayeti başlığı altında geçen ve Hz. Peygamber'in (a.s.) “أَعُوذُ بِوَجْهِكَ / Senin vech/zatına sığınırım”<sup>64</sup> dediği hadiste geçen “Vech” kelimesiyle ilgili olarak öncelikle Ebû İshak İsferyânî'nin (ö. 418/1027) bu kavramın “vücûd” anlamına geldiğini ayrıca Taftazânî'nin (ö. 792/1390) *Mevâkıf* adlı eserinde bu kavramdan kastın “Allah'ın zati” olduğunu ifade ettiğini söyleyerek kendi görüşünü şu sözlerle ifade etmiştir:

“Her şeyin vechi onun dış görünüşü demektir. Vech insanların en değerli uzvudur. Nitekim Araplar değerli, kıymetli olan her şey için Vech ifadesini kullanmışlardır. Bu sebeple burada mukaddes *zat* yerine *vech* kelimesi kullanılmıştır. Onun için biz de Eş'ârî'nin dediği gibi ‘vech kadim bir sıfattır veya vücûd veya zat tan ibarettir’ deriz.”<sup>65</sup>

Diğer bir haberi sıfat olan “Yed” kelimesi ile ilgili Gürânî “بِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي / Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir?” (Sâd 38/75) ayetinde ve “عَلَّمَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ / Ey Âdem! Sen insanların babasıydın. Seni Allah eliyle yarattı.”<sup>66</sup> hadisinde geçen *Yed* kelimesinin kudret-güç anlamında kullanıldığı husu-

58 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 8: 326.

59 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 9: 242.

60 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1416/1995), 7: 431.

61 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 8: 326.

62 Buhârî, “Tevhid”, 15.

63 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 11: 218.

64 Buhârî, “Tevhid”, 16.

65 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 11: 218.

66 Buhârî, “Tevhid”, 19.

sunda ittifak olduğunu, *yed* kelimesinin burada tesniye/ikil olarak kullanılmasının Allah'ın kudretinin kemaline işaret ettiği ifade etmiştir.<sup>67</sup>

Gürânî diğer bir haberi sıfat olan “Nüzûl” kavramı ile ilgili “يَتَنَزَّلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى / كُلُّ نَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حَيْثُ يَنْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ” Rabbimiz gecenin son üçte birinde, Dünya semasına iner ve şöyle nida eder: Bana dua eden yok mu duasına icabet edeyim, benden isteyen yok mu ona vereyim, bağışlanma dileyen yok mu onu bağışlayayım<sup>68</sup> hadisini yorumlarken “Nüzûl” ve “İntikâl” kavramlarının Allah hakkında muhal olduğunu, bu kavramdan kastın Allah'ın bu vakitte bolca mağfireti, rahmetinin nuru olduğunu ifade etmiştir.<sup>69</sup>

Görüldüğü üzere Gürânî haberi sıfatlar konusunda sünnî ulemanın görüşlerinden örnek vermek suretiyle sünnî anlayışı benimsemiş ve bu meyanda şahsi görüşlerini serd etmiştir.

### 5. Şefaât

Gürânî şefaât konusunda da sünnî görüşlere mutabık görüşler serd etmiştir. Nitekim o “Her nebinin müstecâb duası vardır. Ben duamı şefaât etmek için ümmetime sakladım”<sup>70</sup> hadisinin yorumunda bu hadisin Müslim'in (ö.261/874) *el-Câmiu's-Sahîh*'inde geçen rivayetinde “وهي نائلة إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك” / Bu şefaât ümmetinden Allah'a ortak koşmayarak ölenler içindir” ziyadesinin olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber'in (a.s.) duasının en önemli vakitte ve en çok ihtiyacı olan büyük günah işleyen müminler için olacağını ifade etmiştir.<sup>71</sup>

Yine Gürânî “أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. خَالِصًا مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ” / Kıyamet gününde şefaâtimle en mutlu olacak insan içtenlikle lâilâhe illallâh diyen kişidir.<sup>72</sup> hadisini yorumlarken onun şefaâtin varlığını kabul ettiğine şahit olmaktadır. Nitekim hadiste geçen “أَسْعَدُ/es'ad/en mutlu” kelimesinin ism-i tafdîl olduğunu ve ism-i tafdîl'in muzâf olması halinde mutlak ziyâde/salt fazlalık ifade ettiğini, Hz. Peygamber'in (a.s.) şefaâtine de samimi bir şekilde lâilâhe illallâh diyenlerin ereceğini belirtmiştir.<sup>73</sup> Keza ona göre hadiste geçen “أَسْعَدُ/es'ad/en mutlu” kelimesinin şefaate nail olanların mertebelerinin farklılığına işaret etmektedir. Nitekim bazıları sualsiz bir şekilde şefaate erecekler, bazıları azap görmeden önce diğer bir kısmı ise azap gördükten sonra şefaate nail olacaklardır. Gürânî bununla beraber asıl şefaatin ümmetin büyük günah işleyenlerine olacağı şeklinde bir yorum yapmayı da ihmal etmemiştir.<sup>74</sup>

67 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 11: 212.

68 Buhârî, “Deavât”, 14; “Tevhid”, 35.

69 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 10: 68; 11: 274.

70 Buhârî, “Deavât”, 2.

71 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 10: 56.

72 Buhârî, “Rikâk”, 51.

73 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 10: 213.

74 Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, 10: 213-214.

Görüldüğü üzere Gürânî şefaatin varlığını kabul etmekle birlikte onun bu yorumlamalarında sünnî anlayışın izlerini görmek mümkündür.

## 6. Rü'yetullâh

Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceği konusu da Sünnî anlayış ile Mu'tezilî-Hâricî ve Şîî taraftarlar arasında yaşanan en büyük polemiklerden biridir.<sup>75</sup> Mu'tezilî-Hâricî ve Şîî müntesipler Allah'ın ahirette görülmeyeceği kanısındadır. Buna karşın Sünnî doktrin Allah'ın ahirette görüleceği inancındadır. Makalemize konu olan Molla Gürânî de sünnî anlayışı benimsemiş ve bu konuda varid olan ayet ve hadisleri bu anlayışa göre yorumlamıştır.

Molla Gürânî “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” / O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır” (Kıyâme 75/22-23) ayetini şu şekilde yorumlamıştır:

“İbn Esir “النضارة” kelimesine yüzün güzelliği, “النظر” kelimesine ise gözle görme anlamı vermiştir. Bu ayeti Müminlerin ahirette Allah'ı göreceklerine dair delil göstermiştir. Konu ile ilgili şu yorumu yapmıştır: “Bu ayet bir yönden bap başlığı diğer yönden ise bap başlığı altında geçen hadislerle beraber (rüyetullâh'a) dair bir delildir. Kim bu bap kasıt rüyetle insanın zahiri/görünen şeyleri görmesi kastediliyor derse hoş olmayan bir söz söylemiş olur. Ahirette müminlerin Allah'ı göreceği gerçeğini ispat etmeye dair hak ehli için bu ayetten daha kesin hangi delil vardır. Bu konu kelimeler ilminde geniş bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca insanın görme duygusunda Muvâcehe/yüz yüze gelme ve göz bebeklerinin oynaması şart değildir. Hz. Peygamber'in (a.s.) arka ciheti de gördüğünü bilmez misin?”<sup>76</sup>

Yine Gürânî *العصر* / İkinci Namazının Fazileti başlığı altında “عَنْ جَرِيرٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَتَنَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً - بَعْنَى الْبَدْرِ - فَقَالَ «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ جَرِيرٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَتَنَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً - بَعْنَى الْبَدْرِ - فَقَالَ «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ فِي رُؤْيَتِهِ» / Hz. Peygamber'in (a.s.) yanındayken bir gece aya -yani dolunaya-baktı ve ‘Siz şu ayı gördüğünüz gibi, Rabbinizi de böyle perdesiz göreceksiniz ve O’nu görmede bir sıkıntıya düşmeyeceksiniz. (Hepiniz göreceksiniz.)’<sup>77</sup> rü'yetullâhla ilgili hadiste geçen *تضامون* fiilini şeddesiz *tudâmûne* şeklinde okunması halinde bu fiilin zulüm, haksızlık anlamına geleceğini ve hadisin Allah'ı görme hususunda kimseye haksızlık yapılmayacağı anlamına geldiğini ifade etmiştir. Hadiste geçen *تضامون* fiilinin şeddeli yani *tudâmmûne* şeklinde okunması halinde müminlerin Allah'ı gözle apaçık bir surette görecekleri anlamına geldiğini belirtmiştir. Ayrıca Gürânî Nevevî'nin rüyetullâh'ın vuku bulacağına dair bu hadisin yirmi sahabe tarafından rivayet edildiğini söylediğini naklederek kendisi de sahabilerden sonra birçok topluluğun bu hadisi rivayet ettiğini vurgulamaktadır.<sup>78</sup>

75 Agitoğlu, “Halku'l-Kur'ân ve Rü'yetullâh Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakkın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı”, 100.

76 Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, 11: 236.

77 Buhârî, “Tevhid”, 42.

78 Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, 2: 224.



Keza O Ehl-i bid'at'ın zuhurundan önce rü'yetullâh konusunda selefin icmâ ettiğini, bu konuyu ancak şekavet okuna maruz kalanların kabul etmeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca o ikindi ve sabah namazlarının zikredildiği bir hadis içinde bu konuya değinilmesinin mezkûr iki namazın rüyetullâh'a vesile olacağını da belirlemiştir.<sup>79</sup>

Kanaatimizce Gürânî bu sözlerle hadisin tevatür derecesine ulaştığını dolayısıyla rüyetullâh'ın kesinlikle vuku bulacağını savunmuştur. Keza o, rüyetullâh'ın kesin vuku bulacağına dair "Allah (c.c.) -Ehl-i i'tizâl'e inat- kıyamet gününde keyfiyeti belli olmayan kesin bir şekilde görülecektir."<sup>80</sup> sözünü söylemekten kendini alıkoymamıştır. Öte yandan O, "Cenâb-ı Allah'ın (c.c.) huzurunda boyun eğerek derim ki; ben dosdoğru olan Peygamberinin (a.s.) sözlerine iman ettim. Allah'ım! Beni Hz. Peygamber'in (a.s.) senin katındaki hürmetine rüyet-i cemâlini görenlerden eyle. Senin buna gücün yeter. Ki Sen senden isteyen boş çevirmezsin."<sup>81</sup> duasıyla konuyu hitama erdirmiştir. Bu vesileyle Gürânî Sünnî anlayışla aynı görüşü paylaştığını da ifade etmiş olmaktadır.

### Sonuç

IX/XV. Asır Osmanlı âlimlerinden sayılan Molla Gürânî, Osmanlı devletinin dördüncü şeyhülislamı olup Fatih Sultan Mehmet'in de mürebbisidir. Daha küçük yaşlarda eğitim ve öğretime başlayan Gürânî değişik beldelerde tahsil görmüş, alanında uzman hocaların rahle-i tederisinde ders görmüş, daha sonra İbn Hacer el-Askalânî'den de hadis dersi almıştır. Temel İslam Bilimleri alanında kendini yetiştiren Gürânî, Memlukler zamanında ilmi münazaralara katılmış, çok kısa sürede ilmi bir şöret elde etmiştir.

Gürânî, Molla Yegân tarafından Anadolu'ya getirilmiş ve Sultan II. Murad tarafından müderris olarak görevlendirilmiş, sonra da Fatih Sultan Mehmed tarafından vezir olarak tayin edilmek istense de o bu teklifi kabul etmemiş ve kazaskerlik teklifini kabul etmiştir. Gürânî bazı sebeplerle Kahire'ye dönmüş, ancak Fatih Sultan Mehmet'in teklifi ile tekrar Anadolu'ya dönüp atandığı Şeyhülislamlık vazifesini icra etmiştir.

Molla Gürânî İslami ilimlerin hemen hemen her alanında eser telif etmiştir. Bununla beraber Gürânî özellikle tefsir ve hadis alanında kaleme almış olduğu eserlerle ön plana çıkmış ve ilmi maharetini bu iki alanda göstermiştir. Özellikle Buhârî'nin el-Câmiu's-sahîh adlı eserine yazmış olduğu şerhte fikhî muhteva özelliği gösteren rivayetlerde mezhep taassubu göstermemiş, bazen mezhep imamının görüşünü benimsemiş, bazen de ilgili hadisle amel etmeyen mezhep imamının

79 Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, 2: 225.

80 Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, 8: 72.

81 Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, 2: 225.

amel etmeme gerekçesini dile getirmiştir. Nitekim bazen Ebû Hanife'yi savunurken bazen de onun görüşlerine itirazlarda bulunmuştur.

Makalemize konu olan itikâdî muhtevaya sahip hadis rivayetlerine karşı tavrına gelince Gürânî, bu eserinde sünnî geleneğin görüşlerini benimsemiş, hadis rivayetlerinin altında itikâdî mezhep imamlarının görüşlerini vermiş, onların bu konudaki delillerini serd etmek suretiyle sünnî geleneğin görüşlerini savunmuştur. Bu hadislerin yorumunda Sünnî doktrin tarafından ehl-i bidat sayılan Mu'tezile, Hâriciyye, Şia gibi mezheplerin Sünnî görüşe aykırı görüşlerini bazen ayetlerle, bazen başka tarikten gelen hadislerle, bazen belagat veya linguistik kaidelerle, bazen aklî deliller getirmek suretiyle çürütmeye çalışmıştır. Keza o bazen selef bu konuda şunları söylemiştir diyerek kendisinin de selefin yolunu takip ettiğini ima etmiş ve selefin görüşlerini ön plana çıkaracak açıklamalarda bulunmuştur.

### Kaynakça

- Agitoğlu, Nurullah. "Halku'l-Kur'an ve Rü'yetullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 10 (2014): 99-123.
- Agitoğlu, Nurullah. "Bir Hadîşçi Olarak Suyutî'nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı -et- Tevşih Adlı Eseri Bağlamında". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 2 (2014): 103-123.
- Ahmed B. Hanbel, Ebu Abdillah. *el-Akide*. Tahkik: Abdulaziz İzzeddin. Dımeşk: Dâru Kuteybe, 1408.
- Ahmed B. Hanbel. *Müsned*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1416/1995.
- Ahmed B. Hanbel. *es-Sünne*. Yayın yeri yok, Dâru İbn-i Kayyim, 1406/1986.
- Berbehârî, Ebu Muhammed el- Hasan b. Ali b. Halef. *Şerhu's-Sünne*. Yayın yeri yok, tarihsiz.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996.
- Çelebi, Mustafa b. Abdullah Kâtip. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Demirci, Selim. "Molla Gürânî ve el-Kevserü'l-Cari Adlı Buhârî Şerhi". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Erman, Uğur. "Hicri III. Asırda Yaşayan Muhaddislerin İdeolojik Âidiyetlerinin Hadis Rivayetinde Yansması". Dicle Üniversitesi, 2017.
- Eş'arî, Ebu Musa. *el-İbâne an Usûlîd- Diyâne*. Kahire: Dâru'l Ensâr, 1397.
- Gürânî, Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed. *el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhârî*. Tahkik: Ahmed İzzu İnâye. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1429/2008.
- İbn Ebî Zemeneyn, Muhammed b. Abdillah. *Usûlu's-Sünne*. Tahkik: Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî. Medine: Mektebetü'l Ğurebâ, 1415.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l- müellifin*. Beyrüt: Mektebetü'l Müsennâ, tarihsiz.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara 2002.
- Öz, Mustafa. *el-Vasiyye: İmam Azamın Beş Eseri*. İstanbul 2013.

- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi'*. Beyrut: Menşûrat-ı Dâr-i Mektebeti'l-Hayat, tarihsiz.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-Sanânî el-Yemenî. *el-Bedrû't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l karni's-sâbi'*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, tarihsiz.
- Taşköprülüzâde, Ahmed İbn Mustafa Usâmu'ddîn Ebu'l-Hayr. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâ'id-Devleti'l-Osmâniyye*. Beyrût: Dâru'l Kitâbi'l-Arabi, tarihsiz.
- Uzundağ, Mehmet Sait. "Bir Muhaddis Olarak İbnü'l-Mülakkın ve et-Tazvîh Adlı Şerhinde İman Konusuna Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 11 (2015): 65-87.
- Uzundağ, Mehmet Sait ve Nurullah AGİTOĞLU. "Şârihlerin Müteşâbih Rivayetlere Yaklaşımı -İbnü'l-Mülakkın Örneği". *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, sy. 36 (2015): 235-249.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Molla Gürânî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 30: 248-250. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.



## Öz

Sarf ilminde, telaffuzda kolaylık (التَّخْفِيفُ) için 'illet harfleri (حُرُوفُ الْعِلَّةِ) diye isimlendirilen vâv, yâ ve elif (و-ي-ا)'ten birinin başka bir 'illet harfine dönüştürülmesi, harekesinin atılması veya mâkablinde bulunan sâkin harfe aktarılması suretiyle sâkin kılınması ya da bizzat harfin atılması şeklinde yapılan değişiklikler i'lâl (الإِعْلَالُ) olarak tanımlanır.

Kalb (الْقَلْبُ), nakil/iskân (النَّقْلُ وَالِإِسْكَانُ) ve hazif (الْحَذْفُ) olmak üzere üç çeşit i'lâl türü vardır. Bir harfin başka bir harfe ya da bir harekenin başka bir harekeye dönüştürülmesi kalb, 'illet harfinin harekesinin kendisinden önce bulunan sahih harfe taşınması nakil/iskân ve bir kelimedenden bir ya da birden fazla harfin veya harekenin atılması ise hazif olarak isimlendirilir.

Bu makalede i'lâlin tanımı, türleri ve uygulamaları üzerinde durulmuştur. Uygulama alanı olarak Kur'ân-ı Kerim'de geçen fiiller tercih edilmiştir. İlgili i'lâl maddesi için Kur'ân'da örneğin bulunmaması durumunda hadislerle müracaat edilmiştir. Beşinci bâba nakledilerek 'فَعَلَ' veznine konulan bir fiilin son harfinin yâ (ي) olması durumunda, bu yâ (ي)'nin vâv (و)'a kalb olunması kuralına, ayet ve hadislerde örnek teşkil edecek bir kullanım bulunmadığından, konuya değinirken nahiv kaynaklarında geçen misal kullanılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** İ'lâl, kalb, nakil, iskân, hazif, 'illet, tahfif.

## İ'lâl (الإِعْلَالُ) in Verbs

### Abstract

In Arabic Sarf (morphology), for the convenience of pronunciation, the changes by transferring one of the letters vâv, yâ, alif (و-ي-ا) which are called illiterate letters (حُرُوفُ الْعِلَّةِ) into another 'illetare letter (التَّخْفِيفُ) or deleting out its harake (الْحَذْفُ) or giving it to the letter which is sâkin in front of it (النَّقْلُ), thus making it sâkin or even deleting out this letter are defined as i'lâl (الإِعْلَالُ).

There are three types of i'lâl: kalb (الْقَلْبُ/transformation), naql/iskân (النَّقْلُ وَالِإِسْكَانُ/conveyance), hazif (الْحَذْفُ/deleting). Transferring one 'illetare letter into another or one harake into another harake is called kalb, to convey harake of an 'illetare letter to the sâkin letter in front of it is called naql/iskân and deleting one or more 'illetare letters in a word is called hazif.

In this article, the definition of i'lâl, its types and its applications are dealt with. The verbs in the Holy Quran used in the field of application. If there is no example in the Quran for the relevant i'lâl, the hadiths have been applied to.

**Keywords:** İ'lâl, kalb, naql, iskân, hazif, 'illet, tahfif.

\* Bu makale, "Kur'ân-ı Kerim'de Mu'tel Fiiller" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı A.B.D.

\*\*\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı A.B.D.

mehmetakinci@comu.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-5965-6296.

## Giriş

Arapça fiiller, kendisini oluşturan harflerin türü bakımından sahih (الصَّحِيحُ) ve mu'tel (الْمُعْتَلُ) olmak üzere ikiye ayrılır. Asıl harfleri arasında 'illet harfleri diye isimlendirilen vav (و), yâ (ي) ve elif (ا) harflerinden biri bulunmayan fiil türüne sahih, bu harflerden biri bulunan fiil türüne ise mu'tel denir.

Sahih fiil, sâlim (السَّالِمُ), mehmûz (الْمَهْمُوزُ) ve muda'af (الْمُضَعَّفُ) olmak üzere üçe ayrılır. 'جَلَسَ' ve 'حَضَرَ' fiillerinde olduğu gibi sahih bir fiilin aslı harfleri arasında hemze (ء) ve tad'if bulunmazsa bu fiil sâlim, 'دَابَّ' ve 'أَخَذَ' fiillerinde olduğu gibi hemze (ء) bulunursa mehmûz, 'مَدَّ' ve 'شَدَّ' fiillerinde olduğu gibi içinde harf tekrarı bulunursa muda'af diye isimlendirilir.

Mu'tel fiil de kendi içerisinde misâl (الْمِثَالُ), ecvef (الْأَجْوْفُ), nâkıs (النَّاقِصُ) ve lefif (الْفَيْفُ) şeklinde dört kısma ayrılır. Başka bir ifadeyle aslı harflerinden biri 'illet harfi olan mu'tel fiiller, 'illet harfinin konumuna göre farklı isimler alır. 'وَعَدَ' ve 'سَيَّرَ' da olduğu gibi 'illet harfi fâu'l-fiilde ise bu 'illetli fiil misâl; 'قَالَ' ve 'كَانَ' da olduğu gibi aynı'l-fiilde ise ecvef; 'غَزَى' ve 'رَمَى' da olduğu gibi lâmu'l-fiilde ise nakıs ve 'شَوَى' ve 'وَقَى' da olduğu gibi bünyesinde iki 'illet harfi bulunursa, bu 'illetli fiil lefif diye isimlendirilir.

Sahih fiillerden farklı olarak 'illetli fiiller, yapıları içerisinde birtakım değişimlere maruz kalmaktadır. Bu değişimler kaynaklarda daha çok i'lâl başlığı altında incelenmiştir.

Arapça'da harfler sahih ve 'illetli olmak üzere ikiye ayrılır. 'İlet harfleri vav, yâ ve eliftir (ا-و-ي).<sup>1</sup> Bunların dışında kalan harfler, sahih harf diye isimlendirilir.

1 İbn Ya'îş, Ya'îş b. Ali b. Ya'îş Ebû'l-Bakâ Muvaffakuddin, *Şerhu'l-Mufassal* (Beyrût: Dâr-u'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 5: 347; Esterebâzi, Hasan b. Muhammed b. Şerefşâh Ruknuddin, *Şerhu Şâfiyeti'bnî Hâcib*, thk. 'Abdulkaksûd Muhammed b. 'Abdulkaksûd (Kâhire: Mektebetu's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2004), 2: 720; İbn Sâiğ, Muhammed b. Hasan b. Sib'a Ebû 'Abdullâh Şemsuddin, *el-Lemha fi şerhi'l-Milha*, thk. İbrahim b. Sâlim es-Sâ'idi (Medine: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Medine 2004), 1: 173.

Bazı dil bilgileri hemze (ء)nin de ‘illet harfi olduğunu söylemiştir. Örneğin Ebû ‘Alî el-Fârîsî (v. 377/987) ve İbn Serrâc (v. 0231/027), hemzeyi (i) ‘illet harfi olarak kabul ederler.<sup>2</sup> Ancak nahiv ulemasının çoğunluğuna göre hemze (ء) ‘illet harfi değildir.

Bu harflerin ‘illet harfi diye isimlendirilmesinin sebebi, bir tek hal üzere kalmayıp başka bir harfe dönüşmeleri (kalb), harekelerinin atılması (iskân) ve bizzat harflerin kendilerinin atılması (hazf) şeklinde sürekli bir değişime uğramalarıdır.<sup>3</sup>

‘İllet harfleri, harekelerin ağırlığını taşıyabilecek güçte olmadığından, i'lâl diye isimlendirilen bir işlemle, yukarıda belirtildiği üzere, belli kurallar çerçevesinde bir takım değişimlere uğramaktadır.<sup>4</sup>

İ'lâl kelimesi, “*deveyi ikinci defa sulamak; bir topluluğun develerinin ikinci defa su içmesi; suya kanmadan develeri sudan çevirme; Allah'ın birini hasta etmesi*” gibi anlamlara gelen ‘أَعْلَى’ fiilinin masdarıdır.<sup>5</sup>

Sarf ilminde ise “*telaffuzda kolaylık (التخفيف) için ‘illet harfleri (حُرُوفُ الْعِلَّةِ) diye isimlendirilen vâv, yâ ve elif (و-ي-ا)ten birinin yine başka bir ‘illet harfine dönüştürülmesi, harekesinin atılması veya mâkablinde bulunan sâkin harfe verilmesi suretiyle sâkin kılınması ya da bizzat harfin atılması şeklinde yapılan değişikliklere*” i'lâl denir.<sup>6</sup>

## 1. Kalb İle İ'lâl (الْإِعْلَالُ بِالْقَلْبِ)

‘أَعْلَى’ fiilinin mastarı olan kalb kelimesi sözlükte “*bir şeyi yüz üstü çevirmek, döndürmek, dönüştürmek*” anlamında kullanılırken,<sup>7</sup> literatürde “*bir harfi başka bir harfe ya da bir harekeyi başka bir harekeye dönüştürmek*” manasında kullanılmaktadır.<sup>8</sup>

### 1.1. Harflerin Kalb Edilmesi

Harfler arasında kalb işlemi, vâv (و) harfinin elif (ا)‘e kalbi; vâv (و) harfinin yâ

2 İbn Serrâc, Muhammed b. es-Serîyy b. Sehl Ebû Bekr, *el-Usûl fi'n-Nahv*, thk. Abdulhuseyn el-Fetelî (Beyrût: Muessesetü'r-Risâle, 1999), 3: 313; İbnü'l-Esîr, Meciduddîn b. Muhammed b. Muhammed, *el-Bed'ü fi 'ilmi'l-'Arabîyye*, thk. Fethî Ahmed 'Aliyyuddîn (Medîne: Câmîatu Ummu'l-Kurâ 1999), 2: 573.

3 Radiyy, Muhammed b. el-Hasan el-İstirbâzi, *Şerhu Şâfiyeti'bnî Hâcib*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd v.dğr. (Beyrût: Dâr-u'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1975), 3: 66.

4 Radiyy, age., 3: 66.

5 el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî Ebû Nasr, *es-Sihâh: Tâcu'l-luğâ ve sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Halil Me'mun Şeyhâ (Beyrût: Dâr-u'l-Mâ'rife, 2008), “all” md., 5: 1773; ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrazzâk Ebu'l-Feyd Murtedâ, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-gâmûs*, thk. Lecne (Kuveyt: Dâr-u'l-hidâye, 1965), “all” md., 30: 44.

6 İbn Mâlik, Muhammed b. 'Abdullâh Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn, *eş-Şâfiyye fi 'ilmi's-sarf ve'l-hatt*, thk. Sâlih b. 'Abdulazîm (Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010), 94; Tehânevî, Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. 'Ali Dahrûc (Beyrût: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 1: 233.

7 İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. 'Ali, *Lisânun'l-'Arab* (Beyrût: Mektebetu Dâr-u Sâdir, 1993), “klb” md., 1: 685.

8 Esmer, Râci, *el-M'ucemu'l-mufassal fi 'ilmi's-sarf* (Beyrût: Dâr-u'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 334.

(ي) 'ya kalbi; yâ (ي) harfinin elif (ا) 'e kalbi ve yâ (ي) harfinin vâv (و) 'a kalbi şeklinde dört kısma ayrılır.

### 1.1.1. Vâv (و) Harfinin Elif (ا) 'e Kalbi

Vâv (و) harfi müteharrik olup mâkablindeki harfin harekesi fetha olursa, elif (ا) 'e kalb olur.<sup>9</sup> Bu durum 'حَفَافٌ', 'قَالَ', 'غَرَّأٌ', 'نَجَّأٌ' gibi ecvef ve 'غَرَّأٌ', 'نَجَّأٌ' gibi nâkıs fiillerde görülür. Örneğin, "مُشْرِكِيكَ ارْكَادَاشِي (şeytan) der ki: Rabbimiz! Ben onu azdırmadım. Fakat kendisi derin bir sapıklık içindeydi." (Kâf 50/27) ayetindeki 'قَالَ' kelimesi aslında 'قَوَّأٌ' dir. 'İllet harfi olan vâv (و) harekeli olup mâkablinin harekesi de fetha olduğundan elif (ا) 'e kalb olmuştur.

### 1.1.2. Vâv (و) Harfinin Yâ (ي) 'ya Kalbi

Fiillerde üç durumda vâv (و) harfi, yâ (ي) harfine dönüşür:

1. Harekeli vâv (و) kelimenin son harfi olarak bulunur, kendisinden önceki harfin

harekesi de kesra olursa yâ (ي) 'ya kalb olur.<sup>10</sup> Bu durum nâkıs fiillerin mâzî malûm ve mâzî mechûl sığalarında görülür.

Misâl:

"لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ" "Andolsun ki o ağacın altında sana biat ederlerken Allah, o müminlerden razı olmuştur." (el-Feth 48/18) ayetteki 'رَضِيَ' kelimesi aslında 'رَضَوُ' dir. 'رَضَوُ' olan masdarına bakıldığında buradaki yâ (ي) 'nın aslında vâv (و) olduğu görülür. Vâv (و), kelimenin sonunda bulunup mâkablinin harekesi kesra olduğu için yâ (ي) harfine dönüşmüştür.

2. Vâv (و) sâkin olup kendisinden önceki harfin harekesi kesra olursa yine yâ (ي) harfine dönüşür.<sup>11</sup>

Misâl:

"قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ" "Ona: "Cennete gir." denildi." (Yâsîn 36/26)

'قِيلَ' kelimesi aslında 'قُوَّأٌ' dir. Kâf (ق) harfinin dammesinden vâv (و) 'ın kesrasına geçiş telaffuz açısından zor olduğundan, kâf (ق) 'ın harekesi hafzedilmiştir. Sâkin bir harf ile kelimeye başlamak mümkün olmayacağından, vâv (و) 'ın harekesi

9 İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 133; İbn Cinnî, 'Osmân b. Cinnî Ebu'l-Feth el-Mevsilî, *el-Hasâis* (Mısır: el-Hey'e-tu'l-Misriyye el-Âmme, ts.), 65; Saymerî, 'Abdullâh b. 'Alî b. İshâk Ebû Muhammed, *et-Tebîrâ ve't-tezkira*, thk. Fethî Ahmed Mustafâ 'Aliyyüddîn (Medine: Câmia'tü Ummu'l-Kurâ, 1982), 816; İbn Yâ'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 3: 445; İbn 'Ufûr, 'Alî b. Mu'min b. Muhammed Ebû'l-Hasan, *el-Mumtî'u'l-kebir fi't-tasrif* (Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1996), 34; İbn 'Akîl, 'Abdullâh b. 'Abdurrahmân, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti'bni Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Kâhire: Dâr-u't-Turâs, 1980), 4: 229.

10 Fârisî, el-Hasan b. Ahmed b. 'Abdulgaffâr Ebû 'Alî, *Kitâbu't-tekmile*, thk. Kâzım Bahr el-Mercân (Beyrût: 'Âlea mu'l-Kutub, 1999), 77; İbn Mâlik, *İcâzû't-tarif fi ilmî't-tasrif*, (Medine: 'Imâdetu'l-Bahsî'l-İlmî, 2002), 132.

11 Curcânî, 'Abdulkâhîr b. 'Abdurrahmân b. Muhammed Ebû Bekr el-Fârisî, *el-Mifitâh fi's-sarf* (Beyrût: Muessesesu-t-Risâle, 1987), 72, Esterebâzî, *Şerhu Şâfiyyeti'bni Hâcib*, 2: 733.



mâkablindeki kâf (ق) 'a verilmiştir. Sâkin olan vâv (و), mâkablinin harekesi kesra olduğu için yâ (ي) harfine dönüşmüştür.

3. Bir kelimedede vâv (و) harfi dördüncü ya da daha sonraki bir sırada bulunur, kendisinden önceki harfin harekesi de fetha olursa yâ (ي) harfine dönüşür.<sup>12</sup>

Misâl:

“O, kullarının küfrüne razı olmaz.” (ez-Zümer 39/7)

Ayetteki ‘بِرَضَى’ kelimesinin aslı ‘بِرَضَوْ’ iken, vâv (و) harfi dördüncü sırada olduğundan yâ (ي) 'ya kalb olmuştur. ‘بِرَضَى’ şeklini alan kelimedede yâ (ي) müteharrik olup mâkabli de meftuh olduğundan yâ (ي), elif (ا) 'e dönüşmüştür.

### 1.1.3. Yâ (ي) Harfinin Elif (ا) 'e Kalbi

Yâ (ي) harfi harekeli olup, mâkabli meftuh olursa elif (ا) 'e kalb olur.<sup>13</sup>

Bu durum, ‘سَارَ’ ve ‘كَالَ’ gibi ecvef ve ‘تَجَى’ ve ‘رَمَى’ gibi mücerred mu'tel fiillerde görüldüğü gibi ‘أَلْفَى’ ‘أَسْتَهْدَى’ ‘إِخْتَارَ’ gibi mezîd bir fiilde de görülebilir.

Misâl:

“Sonunda Mûsâ süreyi doldurup ailesiyle yola çıkınca, Tûr tarafından bir ateş gördü.” (el-Kasas 28/29)

‘سَارَ’ fiili aslında ‘سَيْرَ’ dır. Yâ (ي) harekeli olup mâkablindeki harfin harekesi fetha olduğundan elif (ا) 'e kalb olmuştur.

### 1.1.4. Yâ (ي) Harfinin Vâv (و) 'a Kalbi

Fiillerde iki durumda yâ (ي) harfi vâv (و) harfine dönüşür:

1. Yâ (ي) sâkin olup mâkablindeki harfin harekesi damme olursa vâv (و) 'a kalb olur.<sup>14</sup> Bu durum if'âl babından çekimlenen yâi misâl fiillerin muzârî sığalarında görülür.

Misâl:

“Sizin yaratılışınızda ve Allah'ın yeryüzünde yaydığı canlılarda, kesin olarak inanan bir toplum için ibret verici işaretler vardır.” (el-Câsiye 45/4)

‘يُوقِنُونَ’ kelimesi aslında ‘يُتَيَقِنُونَ’ dir. Yâ (ي) sâkin olup mâkablinin harekesi damme olduğundan vâv (و) 'a kalb olmuştur.

12 Saymerî, *et-Tebşira ve't-tezkira*, 829; İbn 'Uşfûr, *el-Mumti'u'l-kebir fi't-tasrif*, 341; Râdiyy, *Şerhu Şâfiyeti'bnî Hâcib*, 2: 370; Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâlüddîn, *Hem'u'l-hevami' fi şerhi Cem'u'l-cevami'*, thk. 'Abdulhamid Hindâvî (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.), 3: 473.

13 Saymerî, *et-Tebşira ve't-tezkira*, 816; İbn 'Uşfûr, *el-Mumti'u'l-kebir fi't-tasrif*, 34; İbn 'Akil, *Şerhu İbn 'Akil 'alâ Elfiyyeti'bnî Mâlik*, 4: 229.

14 Sibeveyh, 'Amr b. 'Osmân b. Kanber Ebû Bişr, *el-Kitâb* (Kâhire: Mektebetu'l-Hancı, 1985), 1: 12; el-Muberrid, *el-Muktedab*, 1: 6; İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 3: 266; İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-İrâb* (Beyrût: Dâr-u'l-Kütubî'l-İlmiyye, 1993), 2: 233; Saymerî, *et-Tebşira ve't-tezkira*, 840; İbn 'Uşfûr, *el-Mumti'u'l-kebir fi't-tasrif*, 286.

2. Taaccup anlamı katmak için, bir fiilin beşinci bâba nakledilerek ‘فَعَلَ’ vezni-ne konulması kıyâsî bir işlemdir.<sup>15</sup> Bu şekilde beşinci bâba nakledilerek ‘فَعَلَ’ vezni-ne konulan bir fiilin son harfi yâ (ي) ise, bu yâ (ي) vâv (و)‘a kalb olur.<sup>16</sup>

Misâl:

‘فَعَوَ الرَّجُلُ’ (Adam ne güzel hüküm verdi.)

‘فَعَوَ’ fiili aslında ‘فَعَى’ idi. Fiilin sülâsi mücerred hali olan ‘فَعَى يَفْعِي’ maddesine bakıldığında (و) vâv (و) in aslında yâ (ي) olduğu görülmektedir. Yâ (ي) harfinin dammeden sonra bulunmasını engellemek için yâ (ي) vâv (و)‘a kalb olmuştur.

Çekimli fiillerde yâ (ي)‘nin vâv (و) harfine kalb olduğu nadiren görülür. Örneğin ‘فَعَوَ الرَّجُلُ’ (Adam akıllandı.) denir. Bu kelimenin aslı ‘فَعَى’ iken fiil beşinci bâbdan çekimlenince kelimenin sonunda bulunan yâ (ي) vâv (و)‘a dönüşmüştür.<sup>17</sup>

## 1.2. Harekelerin Kalb Edilmesi

Bir kelime içerisinde ‘illet harflerinin harekeli bir şekilde bulunması nedeniyle meydana gelen telaffuz zorluğunu (الِئْسَاتِقَالَ) ortadan kaldırmak için, diğer i'lâl kurallarının uygulanması ile birlikte bir hareke başka bir harekeye dönüştürülür. Bu durum dammenin kesraya ve kesranın dammeye kalbi suretiyle iki şekilde gerçekleşir.

### 1.2.1. Dammenin Kesraya Kalbi

Vâvî nâkis fiillerin müennes muhataba sîğalarında ‘illet harfi olan vâv (و)‘ın hazfedilmesinden sonra muhataba yâ (ي)‘sının mâkablindeki harfin harekesinin damme olması durumunda, damme kesraya dönüşür.<sup>18</sup>

Misâl:

“...Peygamber Efendimiz Hz. Fâtımâ‘ya, “Oğullarımı bana çağır!” diye emreder, sonra onları koklar, kucaklardı.”<sup>19</sup>

‘أَدْعِي’ kelimesinin aslı ‘أَدْعَوِي’ iken vâv (و) harfine kesra ağır geldiğinden hazfedilmiştir. ‘أَدْعَوِي’ şeklini alan kelime oluşun iltikâi sâkineyn nedeniyle daha sonra vâv (و) da hazfedilmiş, böylece kelime ‘أَدْعِي’ olmuştur. Zamîr olan yâ (ي) nedeniyle mâkablinde bulunan ‘ayn (ع) harfinin dammesi kesraya dönüşmüş, böylece kelime son şeklini almıştır.

15 Hasan, ‘Abbâs, *en-Nahvu’l-vâfi* (Kâhire: Dâr-ûl-Me‘ârif, ts.), 4: 787.

16 el-‘Ukberî, ‘Abdullâh b. Hasan b. ‘Abdillâh Ebû’l-Bekâ Muhibbuddîn, *el-Lübâb fi ‘ileli’l-binâ ve’l-i‘râb*, thk. Abdullilâh en-Nebhân (Dımaşk: Dâr-u’l-Fikr, 1995), 65; İbn Mâlik, *İcâzü’l-t‘arîf fi ‘ilmi’t-tasrîf*, 127.

17 Murâdî, *Tevdihu’l-makâsîd ve’l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti’bni Mâlik*, 125; Uşmûnî, *Şerhu’l-Uşmûnî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 4: 110.

18 İbn ‘Uşfûr, *el-Mumtî‘u’l-kebir fi’t-tasrîf*, 472; Râdiyy, *Şerhu’l-Râdiyy ‘alâ Kâfiyyeti’bni’l-Hâcib*, thk. Yûsuf Hasan ‘Omer (Libya: Câmî‘atu Kâr Yûnus, 1975), 1: 109.

19 Tirmizî, “Menâkib”, 31.

### 1.2.2. Kesranın Dammeye Kalbi

Kesranın dammeye dönüştürülmesine, nâkıs fiillerin mâzî, muzârî ve emir sîğalarının cemi müzekker ğâiblerinde bulunan vâv (و) ya da yâ (ي) harflerinin iltikâi sâkineyn nedeniyle hazfedilmesinden sonra, zamir olan vâv (و)'ın mâkab-  
lindeki harfin harekesinin kesra olması durumunda ihtiyaç duyulur.<sup>20</sup>

Bu durum dördüncü babdan çekimlenen vâvî nakısların mazî cem'i müzekker ğâib sîğaları ile ikinci babdan çekimlenen yâî nakısların muzârî ve emirlerinin cem'i müzekker ğâib ve muhatab sîğalarında görülür.

Misâl 1:

“رُضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَّحَ عَلَى قُلُوبِهِمْ” “Geride kalan kadınlarla beraber olmaya razı oldular, onların kalplerine mühür vuruldu.” ( et-Tevbe 9/85)

‘رُضُوا’ kelimesi aslında ‘رُضِيُوا’ iken yâ (ي) üzerine damme ağır geldiğinden ‘illet harfi olan bu yâ (ي)’nın üzerindeki kesra hazfedilmiş, daha sonra oluşan iltikâi sâkineynden kurtulmak için yâ (ي)’nin kendisi de hazfolmuştur. Son olarak ‘رُضُوا’ şeklini alan kelime vâv (و)’a uygun düşmesi için dât (ض) harfinin kesrası dammeye dönüşmüştür.

Misâl 2:

‘إِنَّ الدِّينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ’ (Namuslu, kötülüklerden habersiz mümin kadınlara zina isnadında bulunanlar, dünya ve ahirette lânetlenmişlerdir.)

‘يَرْمُونَ’ kelimesinin aslı ‘يُرْمُونَ’ dir. Yâ (ي) harfinin üzerine damme ağır geldiğinden hazif edilmiş, daha sonra meydana gelen iltikâi sâkineyn nedeniyle yâ (ي) harfi de hazfolmuştur. ‘يُرْمُونَ’ şeklini alan kelime vâv (و) harfine uygun düşmesi için mîm (م)’in kesrası dammeye dönüşmüştür.

### 2. Nakil İle İ'lâl (الْإِعْلَالُ بِالنَّقْلِ)

‘نَقَلَ’ fiilinin mastarı olan nakil kelimesi sözlükte, “bir nesneyi bir yerden başka bir yere taşımak, nakletmek” anlamında kullanılır.<sup>21</sup>

İlk kaynaklar tarandığında, doğrudan harekenin aktarımı (النَّقْلُ) biçiminde gerçekleşen i'lâl türünün tanımının yapılmadığı, daha çok bu i'lâl örnekleri üzerinde açıklandığı görülür. Ancak ‘Abbâs Hasan gibi bazı çağdaş dil bilginleri, “Nakil ile i'lâl harekeli/müteharrik bir ‘illet harfinin harekesini kendisinden önce bulunan sahih sâkin harfe taşımaktır.” diyerek bu i'lâl türünü açıkça tanımlama yoluna gitmiştir.<sup>22</sup>

20 İbn ‘Uşfûr, *el-Mumti’u’l-kebir fi’l-tasrîf*, 338; Suyûtî, *Hem’u’l-hevami’ fi şerhi cem’u’l-cevami’*, 1: 169.

21 Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu’l-luğâ ve sıhahu’l-‘Arabiyye*, “nkl” md., 5: 1833; İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ Ebu’l-Hasan el-Ğazvîni, *Mu’cemu makâyisi’l-luğâ* (Beyrût: Dâr-u’l-Fıkr, 1979), “nkl” md., 5: 463.

22 Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi*, 4: 794; Râcihi, ‘Abduh, *et-Tatbîku’s-sarfi* (Riyâd: Mektebetu’l-Me’ârif, 1999), 147; Sâ-merrâi, Muhammed Fâdil, *es-Sarfu’l-‘arabi ahkâm ve meânin* (Beyrût: Dâr-u İbn Kesir, 2013), 244.

‘İllet harflerinden vâv (و) ve yâ (ي) harekeli olabilir. Ancak elif (إ) hiçbir zaman harekeyi kabul etmediği gibi, mâkablinde sâkin bir harfin bulunmasını da kabul etmez. Elif (إ)’in mâkablinde bulunan harfin harekesi sadece fetha olabilir.<sup>23</sup> Dolayısıyla nakil ile i'lâl türü, ‘illet harflerinden sadece vâv (و) ve yâ (ي) için geçerlidir.

Nakil ile i'lâl vâv (و) harfinin dammesi, fethası ve kesrasının nakli ve yâ (ي) harfinin fethası ve kesrasının nakli olmak üzere iki şekilde gerçekleşir:

### 2.1. Vâv (و) Harfinin Dammesinin Nakli

Vâv (و) dammeli olur, mâkablinde bulunan harf de sakin olursa, vâv (و)’in dâmmesi bu harfe nakil olur.<sup>24</sup> Vâv (و)’in harekesi mâkabline nakledildikten sonra medd harfine dönüşür, başka bir işlem yapılmaz.

Misâl:

“وَيَوْمَ يَعِضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا” “O gün, zalim kimse (pişmanlıktan) ellerini ısırp şöyle der: Keşke o peygamberle birlikte bir yol tutsaydım.” (Furkân 25/27)

‘يَقُولُ’ kelimesi aslında ‘يَقُولُ’dür. Vâv (و) müteharrik olup makablindeki harf de sakin olduğu için vâv (و)’in harekesi kâf (ك) harfine nakledilmiştir. ‘يَقُولُ’ şeklini alan kelime vâv (و) sâkin olup makablindeki harf damme ile harekeli olduğundan vâv (و) medd harfine dönüşmüştür.

### 2.2. Vâv (و) Harfinin Fethasının Nakli

Vâv (و) fetha ile harekeli olur, mâkabli sâkin bir harf olursa, vâv (و)’in harekesi mâkabline nakledildikten sonra elif (إ) kalb olur.<sup>25</sup> Bu i'lâl türü vâvî ecveflerde görülür.

Misâl:

“فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَمَقًا” “Kim Rabb’ine iman ederse, artık ne bir (ecrinin) eksikliğe uğratılmasından ne de haksızlık edilmesinden korkar.” (el-Cinn 72/13)

‘يَخَافُ’ kelimesi aslında ‘يَخَوْفُ’dür. Vâv (و)’in harekesi mâkablindeki hâ (ح) harfine verildikten sonra kelime ‘يَخَوْفُ’ şeklini alır. Daha sonra vâv (و), mâkablinde bulunan fethaya uygun düşsün diye (لِلْمُجَانَسَةِ) elif (إ)’e dönüşür.

23 İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 5: 220.

24 Curcânî, *el-Miftâh fi’s-sarf*, 72; İbn ‘Uşfûr, *el-Mumtî’u’l-kebir fi’t-tasrif*, 393; İbn Mâlik, *Elfiyyetu’bni Mâlik* (Beyrût: Dâr-u İbn Hazm, 2002), 173; Radiyy, *Şerhu Şâfiyyeti’bni Hâcib*, 3: 143; Ezherî, Hâlid b. ‘Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd, *Şerhu’t-Tasrih ‘ale’t-Tavdih* (Beyrût: Dâr-u’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000), 2: 774; Murâdî, Huseyn b. Kâsım b. ‘Abdullâh Ebû Muhammed Bedreddîn, *Tevdihu’l-makâsid ve’l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti’bni Mâlik*, thk. ‘Abdurrahmân ‘Alî Suleymân (Ürdün: Dâr-u’l-Fikr, 2008), 3: 1605; İbn ‘Akil, *Şerhu İbn ‘Akil ‘alâ Elfiyyeti’bni Mâlik*, 4:294; Uşmûnî, *Şerhu’l-Uşmûnî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 4: 121-122; Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi*, 795-799.

25 Semânîni, Omer b. Sâbit Ebû’l-Kâsım, *Şerhu’t-Tasrif*, thk. İbrâhim b. Suleymân el-Buaymî (Kâhire: Mektebetu Rusd, 1999), 531; İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 5: 434; el-Ezherî, *Şerhu’t-Tasrih ‘ale’t-Tavdih*, 2: 774.

Nakil ile i'lâl bahsinde, vâv (و) in elif (ا) 'e kalb olma nedeni açıklanırken, kaynaklarda daha çok vâv (و) 'ın harekesinin naklinden önceki müteharrik halinin dikkate alındığından söz edilmektedir.<sup>26</sup> Söz gelimi İbn 'Uşfûr (v. 669/1271), "Bahse konu fiil 'يَخَوُّفُ' şeklini aldıktan sonra her ne kadar vâv (و) sâkin olsa da buradaki sükûn ârizî yani nakil sebebiyle olduğundan, sükûnun dikkate alınmaması daha uygundur."<sup>27</sup> diyerek konuya açıklık getirmektedir. Dolayısıyla vâv (و) harekeli olarak kabul edildiği, mâkabli ise meftuh olduğu için i'lâl kuralları gereği vâv (و) elif (ا) 'e dönüşmüş olur.

İbn Mâlik (v. 672/1274) ise *Teshîl*'inde vâv (و) 'ın elif (ا) 'e kalb olmasını gerekçelendirirken, "Vâv (و) kendisinden önceki harfin harekesi olan fethaya mücânese için elif (ا) 'e kalb olur."<sup>28</sup> demekle yetinir, vâv (و) 'ın sükûnunun ârizî olup olmadığına bakmaz.

Pek çok kaynakta vâv (و) 'ın elif (ا) 'e kalb olmasının sebebi her ne kadar sükûnun ârizî olması şeklinde açıklansa da, İbn Mâlik'in gerekçesi zorlamadan/tekellüf (التكلف) uzak olduğu için daha uygun görünmektedir. Fonetik açıdan sâkin vâv (و) 'ın fethaya uygun düşmeyeceği, fethanın elif (ا) 'i isteyeceği herkesçe kabul görmüş bir gerçektir. Bunun için hareke-harf uyumunun gerekliliği, vâv (و) 'ın elif (ا) 'e kalb olmasında neden olarak yeterlidir.

Nitekim Semânîni (v. 442/1051) *Şerhu't-Tasrîf*'de, "Kendisinden nakledilen fethaya uygun düşsün diye vâvı elife kalb etmişlerdir." dedikten sonra, "Bazıları vâvın harekesi mâkabline nakledilmeden önceki harekeli hali ve nakilden sonra mâkablinin fethası dikkate alınarak elife kalb edildiğini söyler."<sup>29</sup> diyerek bu gerekçelendirmenin zayıflığına işaret etmektedir.

Yine çağdaş dil bilginlerinden Abbâs Hasan (v. 1398/1978) *en-Nahvu'l-vâfi* isimli eserinde, "Vâv elife kalb olmuştur. Çünkü fetyaha uygun düşen eliftir." dedikten sonra, "Bu tür kalb işlemlerinde aslına bakarak vâv harekeli ve şu an itibariyle de mâkabli fetha olduğundan elife kalb olduğu söylenir."<sup>30</sup> diyerek birinci gerekçeyi benimser, ikincisini ise zayıf görür.

Netice olarak, İbn Mâlik gibi yapılan işlemi basit bir şekilde gerekçelendirerek zorlamadan uzak durmak bilimsel yaklaşıma daha uygundur. Nitekim İbn Madâ (v. 592/1196) gibi bazı âlimler sarf-nahiv konularında öne sürülen pek çok nedinin (الجدل) gereksiz ve faydasız olduğunu savunmaktadır.<sup>31</sup>

26 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 5: 434; İbn 'Uşfûr, *el-Mumtiu'l-kebir fi't-tasrîf*, 296; Radiyy, *Şerhu Şâfiyeti'bnî Hâcib*, 1: 81; İbn 'Akil, *Şerhu İbn 'Akil a'lâ Elfiyeti İbn Mâlik*, 4: 294; Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh a'le't tavih*, 5: 774.

27 İbn 'Uşfûr, *el-Mumtiu'l-kebir fi't-tasrîf*, 296.

28 İbn Mâlik, *Teshîl'il-fevâid ve tekmilü'l-makâsîd*, thk. Muhammed Kâmil Berekât (Beyrût: Dâr-u'l-Kâtibi'l'Arab, 1967), 311 .

29 Semânîni, *Şerhu't-Tasrîf*, 438.

30 Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 4: 495.

31 İbn Madâ, Ahmed b. 'Abdurrahmân b. Muhammed Ebû'l- 'Abbâs, *er-Reddu 'alâ'n-nuhât*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ (Kâhire: Dâr-u'l-'İtisâm, 1979), 127.

### 2.3. Vâv (و) Harfinin Kesrasının Nakli

Kesra ile müteharrik olan vâv (و) harfinin mâkabli sahih ve sakin bir harf ise vâv (و)'in harekesi bu harfe nakledildikten sonra vâv (و), yâ (ي) harfine dönüşür.<sup>32</sup>

Bu i'lâl, yâi ecveflerin 'فَوَلِّ' gibi sülâsi, 'اَفْتَوِدَ', 'اَجْوِبَ' ve 'اَسْتَعْوِدَ' gibi if'âl, ifti'âl ve istif'âl bablarının mâzî meçhul ve 'يُنَوِّرُ' ve 'يُسْتَعْوِثُ' gibi if'âl ve istif'âl bâblarının muzârî malûmlarında uygulanır.

Misâl:

“فَيَدِ ادْخُلِ الْجَنَّةَ” “Ona, “Cennete gir.” denildi.” (Yâsîn 36/26)

'فَيَدِ' kelimesi aslında 'فَوَلِّ' dir. Vâv (و) harfinin üzerindeki kesra istiskâlden dolayı, mâkablindeki kâf (ق) harfinin harekesi hazfedildikten sonra bu harfe nakledilir. Böylece kelime 'فَوَلِّ' şeklini alır. 'İllet harfi olan vâv (و), mâkablindeki kesraya mücânese için yâ (ي) harfine dönüştürülür.

### 2.4. Yâ (ي) Harfinin Fethasının Nakli

'İllet harfi olan yâ (ي) fetha ile harekeli; mâkabli de sâkin bir harf olursa, yâ (ي)'nin harekesi mâkabline nakledildikten sonra elif (ا)'e dönüşür.<sup>33</sup> Bu i'lâl yâi ecveflerde görülür.

Misâl:

“يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطُفُ أَبْصَارَهُمْ” “Şimşek sanki gözlerini çıkaracakmış gibi çakar.” (el-Bakara 2/20)

'يَكَادُ' fiilinin aslı 'يَكِيدُ' dür. Yâ (ي) fetha ile harekeli olup mâkablinde sakin bir harf olduğundan, yâ (ي)'nin harekesi mâkablindeki kâf (ك)'a nakledilmiştir. “يَكِيدُ” şeklini alan kelimedeki 'illet harfinin mâkablindeki harekeye uyum sağlayabilmesi için yâ (ي), elif (ا)'e kalb edilmiştir.

### 2.5. Yâ (ي) Harfinin Kesrasının Nakli

Yâ (ي) kesralı olur, mâkablindeki harf de sakin olursa, yâ (ي)'nin kesrası bu harfe nakledilir.<sup>34</sup>

Bu i'lâl, yâi ecveflerin 'صَيَّدَ' gibi sülâsi mâzî meçhul, 'يَبِيئْتُ' gibi muzârî malûm, ve 'أَحْمِيْرُ', 'أَمِيْلُ' ve 'أَسْتَمِيْفُ' gibi if'âl, ifti'âl ve istif'âl bablarının mâzî meçhul ve 'يُسْتَزِيْدُ' gibi if'âl ve istif'âl bâblarının muzârî malûmlarında görülür.

Misâl:

32 Saymerî, *et-Têbsira ve't-tezkira*, 822; İbn 'Uşfûr, *el-Mumtiu'l-kebir fi't-tasrif*, 295; Radiyy, *Şerhu Şâfiyeti'bnî Hâcib*, 3: 83; İbn 'Akil, *Şerhu İbn 'Akil a'lâ Elfiyeti'bnî Mâlik*, 4: 294.

33 İbn Yâ'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 5: 434; İbn 'Uşfûr, *el-Mumtiu'l-kebir fi't-tasrif*, 1: 296; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 4: 795; Ğalâyîni, Mustafâ b. Muhammed Selim, *Câmi'ud-Durûsi'l-'Arabiyye* (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1993), 2: 114.

34 İbn Mâlik, *Elfiyeti'bnî Mâlik*, 173; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih 'ale't-Tavdîh*, 2: 774; Murâdî, *Tevdihu'l-makâsid ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyeti'bnî Mâlik*, 3: 1605; İbn 'Akil, *Şerhu İbn 'Akil a'lâ Elfiyeti İbn Mâlik*, 4: 294; Uşmûni, *Şerhu'l-Uşmûni 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, 4: 121-122; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 4: 795-799.

“والَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا” “Gecelerini Rablerine secde ederek ve kıyam durarak geçirirler.” ( el-Furkan 25/64)

‘يَبِيتُونَ’ kelimesinin aslı ‘يَبِيتُونَ’ dir. Müteharrik yâ (ي) nın kesrası mâkablinde sahih ve sâkin olan bâ (ب) harfine verilmiştir. Daha sonra ‘يَبِيتُونَ’ şeklini alan kelime yâ (ي) sakin olup mâkabli de kesralı olduğu için yâ (ي) medd harfine dönüşmüştür.

### 3. Hazif İle İl’âl (الْإِعْلَالُ بِالْحَذْفِ)

‘حَذَفَ’ maddesinin masdarı olan hazf kelimesi sözlükte, “düşürmek, atmak ve bir şeyin bir tarafını kesip atmak” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>35</sup>

Sarf ilminde hazf, “bir kelimededen bir ya da birden fazla harfin veya hareketin atılmasına” denir. Ayrıca hareketin atılması iskân (الْإِسْكَانُ) diye de isimlendirilir.<sup>36</sup>

Hazfin kıyâsi uygulandığı fiil maddelerine bakıldığında bunun, hareketin ‘illet harfine ağır gelmesi anlamında kullanılan istiskâl ya da kelimenin telaffuzuna imkân vermeyecek şekilde iki sakin harfin yanyana bulunması anlamında kullanılan iltikâi sâkineyn olmak üzere iki nedene dayandırıldığı görülmektedir.

Fiillerde kıyâsi hazif, ‘illet harfinin hareketi ile birlikte hazfi ya da sadece hareketinin hazfi şeklinde olmaktadır.

#### 3.1. Harflerin Hazfi

Fiillerde ‘illet harfleri kıyâsi olarak hazfe uğramaktadır. ‘يَصِفُ’ maddesinde olduğu gibi misal fiillerde vâv (و) harfi ve ‘يَغْزُونَ’, ‘يَرْمُونَ’ maddelerinde olduğu gibi nâkıs fiillerde vâv (و) ve yâ (ي) harfleri istiskâl nedeniyle; ya da ‘فَلْتُ’, ‘كَلْتُ’ ve ‘دَعَاؤُا’, ‘سَعَاؤُا’ maddelerinde olduğu gibi ecvef fiillerde vâv (و) ve yâ (ي) harfleri iltikâi sâkineyn nedeniyle hazfedilir.

##### 3.1.1. Vâv (و) Harfinin Hazfi

Fiillerde vâv (و) kıyâsi olarak misâl, ecvef ve nâkıslarda hazfedilir.

Misâl Fiiller:

Vâvi misallerin muzârî siğalarında vâv (و), fetha ile hareketlenmiş yâ (ي) ile kesra arasında kalırsa fazfedilir.<sup>37</sup>

Bu hazfin yapılabilmesi için ‘يَعِدُ’ maddesinde olduğu gibi muzârî siğasında muzâraat harfinin fethalı, ‘aynül’-fiilin ise kesralı olma şartı aranır. Buna göre ‘يُؤَدُّ’

35 Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu’l-luğa ve sıhahu’l- ‘Arabiyye*, “hzf” md., 4: 1341; İbn Manzûr, *Lisân’ün’l-‘Arab*, “hzf” md., 9: 39; Zebidî, *Tâcu’l- ‘arûs min cevâhiri’l-gâmûs*, “hzf” md., 23: 121.

36 Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî’l-fünûn ve’l- ‘ulûm*, 1: 631.

37 Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4: 52-53; Semânîni, *Şerhu’l-Tasrîf*, 374; Zemahşerî, Mahmûd b. ‘Omer Cârullâh Ebu’l-Kâsim, *el-Mufassal fi san’ati’l-‘irâb* (Beyrût: Mektebetu’l-Hilâl, 1993), 523; İbn ‘Usfûr, *el-Mumti’u’l-kebir fi’l-tasrîf*, 280; Radiyy, *Şerhu Şâfiyeti’bni Hâcib*, 3: 87; Esterebâzî, *Şerhu Şâfiyeti’bni Hâcib*, 2: 734; Ezherî, *Şerhu’l-Tasrîh ‘ale’l-Tevdîh*, 2: 752.

gibi muzâraat harfi damme ile harekeli olduğunda ya da 'يُؤْضُوْ' ve 'يُوحَلْ' gibi 'ay-nü'l-fiilin harekesi kesra olmadığında vâv (و) hazfedilmez.<sup>38</sup>

Vâv (و)'ın, yâ (ي) ile kesra arasında kaldığında hazif edilmesinin sebebi istis-kâldir. Ancak vâv (و) muzârî ve emir sîğalarının çekiminde tek düzeliği (الْإِطْرَادُ) sağlamak için 'عُدْ' 'أَعُدْ' 'تَعُدْ' örneklerinde olduğu gibi diğer muzâraat harfleri ile birlikte de hazfedilmiştir.<sup>39</sup>

'وَصَّحَّ بَصَّعْ' ve 'وَسَّعَ بَسَّعْ', 'وَطَّيَّ بَطَّأْ', 'وَهَبَّ يَهَبْ', 'وَقَّعَ بَقَّعْ' gibi bazı misâl fiillerde vâv (و), yâ (ي) ile kesra arasında bulunmasa da hazfedilmiştir. Bu fiillerin 'aynü'l-fiilleri asıl itibariyle kesra ile hareketlenmiş iken 'ح - خ - ع - غ - ه' den ibaret olan boğaz harfleri nedeni ile fethalanmıştır. Dolayısıyla önce vâv (و) hazfedilmiş, daha sonra 'aynü'l-fiilleri fethalanmıştır.<sup>40</sup>

Misâl:

"وَاللَّهُ يَعِدُّكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَقَضَاءً" "Allah size katından bir mağfiret ve bir lütuf vâdeder." (el-Bakara 2/268)

'يَعِدُّكُمْ' kelimesinin aslı 'يُوعِدُّكُمْ' iken vâv (و) yâ (ي) ile kesra arasında kaldığından hazfedilmiştir.

Ecvef fiiller:

Vâvî ecveflerin son harfleri sükûn ile harekeli olursa ortalarında bulunan vâv (و) harfi hazfedilir.<sup>41</sup>

Bu tür bir hazif şu sîğalarda görülür:

1. 'قُمَّتْ' 'قُمَّتَا' gibi müteharrik merfu bir zamîre isnat edilmiş mâzî sîğası.

Misâl:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ" "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi yıkayın." (el-Mâide 5/6)

'قُمَّتُمْ' kelimesinin aslı 'قَوْمْتُمْ'dür. 'قَوْمْتُمْ' kelimesinin 'aynü'l-fiili dammelenecek 'قَوْمْتُمْ' şekline getirilmiştir. Daha sonra kâf (ق) harfinin harekesi atılıp vâv (و)'ın harekesi bu harfe nakledilmiştir. 'قَوْمْتُمْ' şeklini alan kelime sâkin vâv (و) ve sâkin kâf (ق) harfleri nedeniyle iltikâî sâkineyn medana geldiği için vâv (و) hazfedilmiştir.

2. 'لَمْ يَقُلْ' gibi sonu cezimli müfred veya 'يَقُلْنَ' gibi müenneslik için kullanılan nûn (ن) zamîrine isnat edilmiş cemî müennes muzârî sîğası.

38 Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4: 53; Uşmûni, *Şerhu'l-Uşmûni 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, 4: 149-150; Murâdi, *Tevdîhu'l-makâsid ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyeti'bnî Mâlik*, 3: 1631-1632; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 4: 801.

39 Uşmûni, *Şerhu'l-Uşmûni 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, 4: 149; Semânîni, *Şerhu't-Tasrif*, 374.

40 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 5: 428; Radiyy, *Şerhu Şâfiyeti'bnî Hâcib*, 3: 91.

41 el-Halil, el-Halil b. Ahmed b. 'Amr Ebû 'Abdurrahmán el-Ferâhîdî, *el-Cümel fi'n-nahv*, thk. Fahrüddin Kabâbe (Bejrüt: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 309; Ezherî, *Şerhu't-Tasrih 'ale't-Tevdih*, 2, 749; Fârisî, *Kitâbu't-tekmile*, 582-585; Curcânî, *el-Miftâh fi's-sarf*, 73; Saymerî, *et-Tebkira ve't-tezkira*, 871-874; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 5: 442; Esterebâzî, *Şerhu Şâfiyeti'bnî Hâcib*, 2: 702; İbn 'Akil, *Şerhu İbn 'Akil 'alâ Elfiyeti'bnî Mâlik*, 4: 313.



Misâl:

“وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَقَدْ لَكَ تَجْرِبَةٌ حَظِيمَةٌ” “Onlardan her kim: “İlah o değil, benim!” derse, biz onu cehennemle cezalandırırız.” (el-Enbiyâ 21/29)

‘يَقُلْ’ kelimesinin aslı ‘يَقُولُ’dür. Vâv (و) harekeli olup mâkablindeki kâf (ق) sâkin olduğu için vâv (و)ın harekesi bu harfe verilmiş, kelime ‘يَقُولُ’ şeklini almıştır. Daha sonra ‘مَنْ’ edâtı sebebiyle cezimli olan lâm (ل) harfi ve vâv (و) arasında oluşan iltikâi sâkineyn nedeniyle vâv (و) hazfedilmiştir.

3. ‘قُمْ’ gibi müfred müzekker için kullanılan veya ‘قُمْنِ’ gibi nûn (ن) zâmirine isnat edilmiş cemî müennes emir sığası.

Misâl:

“قُمْ فَأَنْذِرْ” “Kalk ve insanları uyar.” (el-Müddessir 74/2)

‘قُمْ’ kelimesi aslında ‘قَوْمٌ’ iken, vâv (و)ın harekesi mâkablindeki kâf (ق) harfine nakledilmiştir. ‘قَوْمٌ’ şeklini alan kelime iltikâi sâkineyn nedeni ile vâv (و) ve ihtiyaç kalmadığı için vasıl hemzisi hazfedilerek kelime son şeklini almıştır.

Nâkıs fiiller:

Nâkıs fiillerin sonlarında bulunan vâv (و), mâkablinde bulunan harfin harekesi fetha olmadığı zaman elif (ا)‘e kalb olmaz. Ancak bazı sığalarda bu ‘illet harfi harekesi ile birlikte hazfedilir.<sup>42</sup>

Bu durum aşağıdaki sığalarda görülür:

1. ‘دَعَا’, ‘يَدْعُونَ’, ‘ادْعُوا’ maddelerinde olduğu gibi cemi vâv (و)ına isnat edilmiş mâzî, muzârî ve emir sığaları.

2. ‘تَدْعِينَ’, ‘ادْعِي’ maddelerinde olduğu gibi muhataba yâ (ي)‘sına isnat edilmiş muzârî ve emir sığaları.

Misâl:

“وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ” “O’nu bırakıp taptıkları şeyler ise, hiçbir şey hükmedemezler.” (el-Mü’min 40/20)

‘يَدْعُونَ’ kelimesi aslında ‘يَدْعُوونَ’ iken mâkablindeki damme nedeniyle vâv (و) üzerine damme ağır geldiği için hazfedilmiştir. ‘يَدْعُوونَ’ şeklini alan kelime harekesiz kalan vâv (و) ile zamir olan vâv (و) iltikâi sâkineyne sebep olduğundan, ‘illet harfi olan vâv (و) hazfedilmiştir.

### 3.1.2. Yâ (ي) Harfinin Hazfi

‘İlet harfi olan yâ (ي), ecvef ve nâkıs fiillerde kıyâsi olarak hazfedilir.

Ecvef fiiller:

42 İbn ‘Uşfûr, *el-Mumtî‘u‘l-kebir fi‘t-tasrîf*, 339; Esterebâzî, *Şerhu Şâfiyeti‘bni Hâcib*, 2: 844; Ezherî, *Şerhu‘t-Tasrîh ale‘t-Tavdîh*, 1: 86.

Yâi ecveflerin son harfleri sükûn ile harekeli olursa ortalarında bulunan yâ (ي) harfi hafzedilir.<sup>43</sup>

Bu tür bir hazif şu sîğalarda görülür:

‘جِئْتُ’ gibi müteharrik merfu bir zamîre isnat edilmiş mâzî sîğası.

Misâl:

“İşte şimdi gerçeği anlattın.” dediler.” (el-Bakara 2/71)

‘جِئْتُ’ kelimesi aslında ‘جِئْتُ’ dir. ‘جِئْتُ’ kelimesi ‘aynü’l-fiili kesralanarak ‘جِئْتُ’ şeklini almıştır. Daha sonra cîm (ج) harfinin harekesi atılıp yâ (ي)’ın harekesi bu harfe nakledilmiştir. ‘جِئْتُ’ şeklini alan kelimeye sâkin yâ (ي) ve sakin hemze (ء) harfleri nedeniyle iltikâi sâkineyn meydana gelmiş, bunun için de yâ (ي) hafzedilmiştir.

‘كَمْ يَزَعُ’ gibi sonu cezimli müfred veya ‘يَزَعَنَّ’ gibi müenneslik için kullanılan nûn (ن) zamîrine isnat edilmiş cemî müennes muzârî sîğası.

Misâl:

“Onlardan kim emrimizden sapsa, ona alevli azabı tattırır.” (Sebe’ 34/12)

‘يَزَعُ’ kelimesinin aslı ‘يَزَعُ’ dir. Yâ (ي)’nın harekesi mâkablinde bulunan zây (ز) harfine verilmiş, ‘يَزَعُ’ şeklini alan kelimeye iltikâi sâkineyn sebebiyle yâ (ي) hafzedilmiştir.

‘زِدْ’ gibi müfred müzekker için kullanılan veya ‘زِدْ’ gibi nûn (ن) zamîrine isnat edilmiş bir cemî müennes emir sîğası.

Misâl:

“Birazı hariç, geceleri kalk namaz kıl. Yarısında kıl ya da biraz azalt, ya da çoğalt.” (el-Müzzemmil 73/2-3-4)

‘زِدْ’ kelimesi aslında ‘زِدْ’ iken yâ (ي)’nın harekesi mâkablindeki zê (ز) harfine nakledilmiştir. ‘زِدْ’ şeklini alan kelimeye iltikâi sâkineyn nedeni ile yâ (ي) hafzedilmiş, ihtiyaç kalmadığı için vasıl hemzesi de hafzedilerek kelime son şeklini almıştır.

Nâkıs fiiller:

Nâkıs fiillerin sonlarında bulunan yâ (ي), bazı sîğalarda harekesi ile birlikte hafzedilir.<sup>44</sup>

Bu durum aşağıdaki sîğalarda görülür:

43 Halil, *el-Cumel fi'n-nahv*, 309; Ezherî, *Şerhu't-Tasrih 'ale't-Tavdih*, 2: 749; Fârisî, *Kitâbu't-tekmile*, 582-585; Curcânî, *el-Miftâh fi's-sarf*, 73; Saymerî, *et-Tebkira ve't-tezkira*, 871-874; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 5: 442; Esterebâzî, *Şerhu Şâfiyeti'bnî Hâcib*, 2: 702; İbn 'Akil, *Şerhu İbn 'Akil 'alâ Elfiyeti'bnî Mâlik*, 4: 313.

44 İbn 'Uşfûr, *el-Mumtî'u'l-kebir fi't-tasrif* 339; Esterebâzî, *Şerhu Şâfiyeti'bnî Hâcib*, 2: 844; Ezherî, *Şerhu't-Tasrih 'ale't-Tavdih*, 1: 86.

1. 'نَسُوا' 'يُرْمُونَ' 'إِزْمُوا' maddelerinde olduğu gibi cemi vâv (و)ına isnat edilmiş mâzî, muzârî ve emir sîğaları.

Misâl:

“نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ” “Onlar Allah'ı unuttular. Allah da onları unuttu!” (et-Tevbe 9/67)

'نَسُوا' kelimesinin aslı 'نَسِيُوا' dur. Mâkablindeki kesra nedeniyle yâ (ي) üzerine ağır geldiği için damme hazfedilmiştir. Harekesiz kalan yâ (ي) ile zamîr olan vâv (و) arasında iltikâî sakineyn olduğu için, daha sonra yâ (ي) harfi de hazfedilmiştir. Son olarak zamir olan vâv (و)'a uygunluk sağlaması için sîn (س) harfinin harekesi dammeye dönüşmüştür.

2. 'تَرْمِيْنَ' 'إِرْمِيْ' maddelerinde olduğu gibi muhataba yâ (ي)'sına isnat edilmiş muzârî ve emir sîğaları.

Misâl:

‘تَبْكِيْنَ أَوْ لَا تَبْكِيْنَ مَا زَالَتِ الْمَلَائِكَةُ تَنْظُرُهُ بِأَجْنِحَتِهَا حَتَّى رَفَعْتُمُوهُ’ (Ağlasan da ağlamasan da siz kaldırına kadar melekler ona kanatlarını açacak.)<sup>45</sup>

'تَبْكِيْنَ' kelimesinin aslı 'تَبْكِيْنَ' iken mâkablindeki kesra nedeniyle yâ (ي) üzerine kesra ağır geldiği için, yâ (ي)'nın kesrası hazfedilmiştir. Harekesiz kalan yâ (ي) ile zamîr olan yâ (ي) arasında iltikâî sakineyn olduğu için daha sonra yâ (ي) harfi de hazfedilmiştir.

### 3.1.3. Elif (ا) Harfinin Hazfi

Nâkis fiillerin lam'ül-fiil diye isimlendirilen son harfleri, aslı itibariyle vâv (و) ya da yâ (ي) iken mâkabillerinde bulunan harfin harekesi fetha olduğunda, bu son harf önce elif (ا)'e dönüşür, daha sonra bu elif hazfedilir.<sup>46</sup> Bu durum aşağıdaki sîğalarda görülür:

1. 'دَعَوُوا' 'سَعَوْوا' 'يَرْضَوْنَ' 'يَسْعَوْنَ' 'إِرْضَوْوا' 'إِسْعَوْوا' maddelerinde olduğu gibi cemi vâv (و)'ına isnat edilmiş mâzî, muzârî ve emir sîğaları.

2. 'تَرْضَوْنَ' ve 'تَسْعَوْنَ' fiillerinde olduğu gibi muhataba yâ (ي)'sına isnat edilmiş muzârî ve emir sîğaları.

3. 'دَعَوْتُ' ve 'سَعَيْتُ' fiillerinde olduğu gibi te'nis tâ (ت)'sının bitiştiği mâzî sîğaları.

Misâl:

“فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِّكَ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ” “Gemiye bindikleri zaman, dini yalnız O'na has kılarak (ihlâsla) Allah'a yalvarırlar.” (el-Ankebût 29/65)

45 Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl Ebû 'Abdullâh, *el-Cami'u's-sahih*, thk. Mustafâ Dîb el-Bugâ (Beyrût: Dâr-u İbn Kesir, 1987), 2: 72.

46 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, IV, 209; İbn Hişâm, 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed Ebû Muhammed Cemâluddîn, *Şerhu şüzürü'z-zeheb fi mârifeti kelâmi'l-'Arab* (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2006), 91.

'دَعَا' kelimesi aslında 'دَعَا' iken, müteharrik vâv (و) harfinin mâkablinde bulunan 'ayn (ع)'in harekesi fetha olduğundan, vâv (و) elife kalb olmuştur. 'دَعَا' şeklini alan kelimedeki iltikâi sâkineyn nedeni ile elif (إ) hazfedilmiştir.

### 3.2. Harekelerin Hazfi

'İlet harflerinin bir kelimedede bulunması ile meydana gelen istiskâli ortadan kaldırmak için, bazı durumlarda bu harflerin hazfi ya da başka bir 'illet harfine kalb edilmesine ihtiyaç duyulmadan sadece harekelerinin hazfedilmesi yeterli olmaktadır.

Vâv (و) ve yâ (ي)'dan her birinin harekesi de hazfedilebilmektedir. Elif (إ) daima harekesiz olduğundan harekesinin hazfi söz konusu değildir.

#### 3.2.1. Vâv (و) Harfinin Dammesinin Hazfi

Dammeli vâv (و) kelimenin sonunda bulunur, mâkablindeki harfin harekesi de damme olursa vâv (و)'ın harekesi hazfedilir. Bu hazfin nedeni damme ile harekeli bir harften sonra dammenin vâv (و) üzerine ağır gelmesidir.<sup>47</sup>

Misal:

'وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ' (Allah kullarını esenlik yurduna çağırıyor ve O, dilediğini doğru yola iletir." (Yûnus 10/25)

'دَعَا' kelimesinin aslı 'دَعَا' dur. Vâv (و) harfi dammeli mâkabli de madmum olduğu için vâv (و)'ın dammesi hazfedilmiştir.

#### 3.2.2. Vâv (و) Harfinin Kesrasının Hazfi

'دَعَا' maddelerinde olduğu gibi muhataba yâ (ي)'sına isnat edilmiş muzârî ve emir sığalarında dammeli vâv (و)'dan önceki harfin harekesi kesra olması durumunda, bu damme istiskâl sebebiyle hazfedilir.

Misâl:

'وَكَانَ يَقُولُ لِفَاطِمَةَ: ادْعِي لِي ابْنِي فَيَشْمُهُمَا وَيَضُمُّهُمَا إِلَيْهِ' (...Peygamber Efendimiz Hz. Fâtımâ'ya, "Oğullarımı bana çağır!" diye emreder, sonra onları koklar, kucaklardı.)<sup>48</sup>

'دَعَا' kelimesinin aslı 'دَعَا' iken vâv (و) harfine kesra ağır geldiğinden hazfedilmiştir. 'دَعَا' şeklini alan kelimedede oluşan iltikâi sâkineyn nedeniyle daha sonra vâv (و) da hazfedilmiş, böylece kelime 'دَعَا' olmuştur. Zamir olan yâ (ي) nedeniyle mâkablinde bulunan ayn (ع) harfinin dammesi kesraya dönüşmüş, böylece kelime son şeklini almıştır.

47 Esterebâzî, *Şerhu Şâfiyeti'* bni Hâcib, 2: 840.

48 Tirmizî, "Menâkıb", 31.

### 3.2.3. Yâ (ي) Harfinin Dammesinin Hazfi

Dammeli yâ (ي) kelimenin sonunda bulunur, mâkablindeki harfin harekesi de kesra olursa yâ (ي)'nin harekesi hazif edilir. Bu hazfin nedeni kesra ile harekeli bir harften sonra dammenin yâ (ي) üzerine ağır gelmesidir.<sup>49</sup>

Misâl:

“وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى” “Güneşi ve ayı emri altına almıştır. Her biri belli bir süreye kadar akıp gider.” (ez-Zümer 39/5)

‘يَجْرِي’ kelimesinin aslı ‘يَجْرِي’ iken yâ (ي) dammeli bir şekilde kelimenin sonunda bulunup mâkablindeki harfin harekesi de kesra olduğundan, yâ (ي)'nin harekesi hazfedilmiştir.

### 3.2.4. Yâ (ي) Harfinin Kesrasının Hazfi

‘كُرْمِيَيْنَ’ ‘إِمِّي’ maddelerinde olduğu gibi muhataba yâ (ي)'sına isnat edilmiş muzârî ve emir sığalarında kesralı yâ (ي)'dan önceki harfin harekesi kesra olması durumunda bu kesra istiskâl sebebiyle hazfedilir.

Misâl:

“قَالَ لَهَا امْشِي خَلْفِي وَصِفِي لِي الطَّرِيقَ” “Ona, “Ardımdan yürü ve bana yolu göster.”<sup>50</sup> dedi.”

‘امْشِي’ kelimesi aslında ‘امْشِيي’ dir. Yâ (ي)'dan önceki harfin harekesi kesra olduğu için, yâ (ي)'nin üzerine kesra ağır gelmiş ve hazfedilmiştir. ‘İllet harfi olan yâ (ي) ile muhataba yâ (ي)'sı arasında iltikai sakineyn olduğu için daha sonra ‘illet harfi de hazfedilmiştir.

## Sonuç

“Fillerde İ'lâl ve Kurân'ı Kerim'deki Uygulamaları” başlıklı bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Sarf kaynaklarında fillerde i'lâl konusu, kalb, nakil ve hazif olmak üzere üç başlıkta incelenmiştir. Nakil ile i'lâl sadece hareketler üzerinde, kalb ve hazif ile i'lâl ise hem harf hem de hareketler üzerinde yapılmaktadır.

Vâv (و) harfinin damme, fetha ve kesrası mâkabline nakledilebilirken, ya (ي) harfinin sadece fethası ve kesrası makabline nakledilir.

Harflerde meydana gelen i'lâl uygulamalarında vâv (و), elif (ا) ve yâ (ي) harfine; yâ (ي) harfi de elif (ا) ve vâv (و)'a kalb edilebilir. Hareketlerde gerçekleşen i'lâlde damme kesraya ve kesra da dammeye kalb edilebilir.

49 Esterebâzî, Şerhu Şâfiyeti'bnî Hâcib, 2: 840.

50 Beyhakî, es-Sunenü'l-kubrâ, 6: 193.

Harflerde vâv (و) , yâ (ي) ve elif (ا)'in her biri hazfedilebilir. Harekelerden sadece vâv (و) ve yâ (ي)'nin damme ve kesraları hazfedilebilir.

İllet harfleri üzerinde dammeden dammeye; kesradan kesraya; dammeden kesraya ve kesradan dammeye geçişlerin telaffuzda zorluğa neden olduğu ve bu durumun ortadan kaldırılması için ilâle ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.

### Kaynakça

- ‘Ukberî, ‘Abdullâh b. Hasan b. ‘Abdullâh Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn. *el-Lübâb fi'ileli'l-binâ ve'l-i'râb*. Tahkik: Abdulilâh en-Nebehân. Dımaşk: Dâr-u'l-Fikr, 1995.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. ‘Ali. *es-Sunenu'l-kubrâ*. Tahkik: Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrût: Dâr-u'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ‘il Ebû ‘Abdillâh. *el-Câmi‘u’s-sahih*. Tahkik: Mustafâ Dîb el Buğâ. Beyrût: Dâr-u İbn Kesîr, 987.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî Ebû Nasr. *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sihahu'l- ‘Arabiyye*. Tahkik: Halil Me‘mun Şeyhâ. Beyrût: Dâr-u'l-Ma‘rife, 2008.
- Cürcânî, ‘Abdulkâhir b. ‘Abdurrahmân b. Muhammed Ebû Bekr el-Fârisî. *el-Miftâh fi’s-sarf*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Esmer, Râcî. *el-M‘ucemu'l-mufassal fi ‘ilmi’s-sarf*. Beyrût: Dâr-u'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1993.
- Esterebâzî, Hasan b. Muhammed b. Şerefşâh Ruknuddîn. *Şerhu Şâfiyeti’bni Hâcib*, Tahkik: ‘Abdulmaksûd Muhammed b. ‘Abdulmaksûd. Kâhire: Mektebetü’s-Sekâfe ed-Diniyye, 2004.
- Ezherî, Hâlid b. Abdullâh b. Ebû Bekr el-Vakkâd. *Şerhu’t-Tasrih ‘ale’t-Tavdih*. Beyrût: Dâr-u'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2000.
- Fârisî, el-Hasan b. Ahmed b. Abdulğaffâr Ebû Ali. *Kitâbu’t-tekmile*. Tahkik: Kâzım Bahr el-Mercân., Beyrût: ‘Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Ġalâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selîm. *Câmi‘ud-Durûsi’l-‘Arabiyye*. Beyrût: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, 1993.
- Halîl, Halîl b. Ahmed b. ‘Amr Ebû Abdurrahmân el-Ferâhidî. *el-Cümel fi’n-nahv*. Tahkik: Fahrüddîn Kabâve. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvü'l-vâfi*, Kâhire: Dâr-ü'l-Me‘ârif, ts.
- İbn ‘Akîl, ‘Abdullâh b. ‘Abdurrahmân. *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyyeti’bni Mâlik*. Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid., Kâhire: Dâr-u’t-Turâs, 1980.
- İbn ‘Ufûr, ‘Alî b. Mu‘min b. Muhammed Ebû'l-Hasan. *el-Mumti‘u'l-kebir fi’t-tasrif*. Beyrût: Mektebetu Lubnân 1996.
- İbn Cinnî, *el-Munsif şerhu Kitâbi’t-tasrif*. yy: Dâr-u İhyâu’t-Turâsu'l-Kadîm, 1954.
- İbn Cinnî, *Sirru sinâati’l-i'râb*, Beyrût: Dâr-u'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2000.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ Ebû'l-Hasan el-Ġazvinî. *Mu‘cemu makâyisi’l-luğa*. Beyrût: Dâr-u'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm, ‘Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed Ebû Muhammed Cemâluddîn. *Şerhü şuzûru’z-zeheb fi m’arifeti kelâmi’l-Arab*. Beyrût: el-Mektebetu'l-‘Asriyye, 2006.
- İbn Madâ, Ahmed b. ‘Abdurrahmân b. Muhammed Ebû'l-‘Abbâs. *er-Reddu ‘alân-nuhât*, Tahkik: Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Kâhire: Dâr-u'l-İ’tisâm, 1979.
- İbn Mâlik, Muhammed b. ‘Abdullâh Ebû ‘Abdullâh Cemâluddîn. *Elfiyetü’bni Mâlik*. Beyrût: Dâr-u İbn Hazm, 2002.
- İbn Mâlik, Muhammed b. ‘Abdullâh Ebû ‘Abdullâh Cemâluddîn. *eş-Şâfiye fi ‘ilmi’s-sarf ve’l-hatt*. Tahkik: Sâlih b. Abdulazîm. Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010.

- İbn Mâlik, Muhammed b. 'Abdullâh Ebû 'Abdullâh Cemâluddîn. *İ'câzü't-t'arîf fi 'ilmi't-tas-rîf*. Tahkik: Muhammed el-Mehdî Abdullhayy 'Ammâr Sâlim. Medine: 'Îmâdatu'l-Bahsi'l-'İlmî, 2002.
- İbn Mâlik, Muhammed b. 'Abdullâh Ebû 'Abdullâh Cemâluddîn. *Teshîlu'l-fevâid ve tekmi-lu'l-makâsid*. Tahkik: Muhammed Kâmil Berakât. yy: Dâr-u'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1967.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebû Mansûr Cemâluddîn. *Lisânu'l-'Arab*. Bey-rût: Dâr-u Sâdir, 1994.
- İbn Sâîğ, Muhammed b. Hasan b. Sib'a Ebû 'Abdullâh Şemsuddîn. *el-Lemha fi şerhi'l-Milha*. Tahkik: İbrahim b. Sâlim es-Sâ'idî. Medîne: 'Îmâdetü'l-bahsi'l-'ilmî, 2004.
- İbn Serrâc, Muhammed b. es-Seriyy b. Sehl Ebû Bekr. *el-Usûl fi'n-Nahv*. Tahkik: Abdulhu-seyin el-Feteli. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1999.
- İbn Ya'îş, Ya'îş b. Ali b. Ya'îş Ebû'l-Bakâ Muvaffakuddîn. *Şerhu'l-Mufasssal*. Beyrût: Dâr-u'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbnu'l-Esîr, Meciduddîn b. Muhammed b. Muhammed. *el-Bedî' fi 'ilmi'l-'arabiyye*. Tahkik: Fethî Ahmed Aliyyuddîn. Medîne: Câmîati Ummu'l-Kurâ, 1999.
- Muberrid, Muhammed b. Yezîd b. 'Abdûlekber Ebû'l-'Abbâs, *el-Muktedab*. Tahkik: Mu-hammed Abdulhâlik Azîme. Beyrût: 'Âlemü'l-Kutub, 1994.
- Murâdî, Huseyn b. Kâsım b. 'Abdullâh Ebû Muhammed Bedreddîn. *Tevdihu'l-makâsid ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti'bni Mâlik*. Tahkik: Abdurrahmân Ali Süleymân. Ürdün: Dâr-u'l-Fikr ,2008.
- Râcihî, Abduh, *et-Tatbîku's-sarfî*. Riyâd: Mektebetu'l-Me'ârif, 1999.
- Radiyy, Muhammed b. el-Hasan el-İstirbâzi. *Şerhu Şâfiyeti'bni Hâcib*. Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd v. dğr. Beyrût: Dâr-u'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1975.
- Radiyy, Muhammed b. el-Hasan el-İstirbâzi. *Şerhu'r-Radiyy 'alâ Kâfiyeti'bni'l-Hâcib*. Tah-kik: Yûsuf Hasan 'Omer. Libya: Câmîatu Kâr Yûnus, 1975.
- Sâmerâî, Muhammed Fâdil. *es-Sarfü'l-'arabî ahkâm ve meânin*. Beyrût: Dâr-u İbn Kesîr, 2013.
- Saymerî, 'Abdullâh b. Ali b. İshâk Ebû Muhammed. *et-Tefsira ve't-tezkira*. Tahkik: Fethî Ahmed Mustafa Aliyyuddîn. Medîne: Câmîatu Ummu'l-Kurâ, 1982.
- Semânîni, Omer b. Sâbit Ebû'l-Kâsım. *Şerhu't-Tasrîf*. Tahkik: İbrâhîm b. Suleymân el-Bu'aymî. Kâhire: Mektebetu Ruşd, 1999.
- Sîbeveyh, 'Amr b. 'Osmân b. Kanber Ebû Bişr. *el-Kitâb*. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî. 1985.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâluddîn. *Hem'u'l-hevami' fi şerhi Cem'u'l-cevami'*. Tahkik: Abdulhamîd Hindâvî. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Tahkik: Ali Dahrûc. Beyrût: Mektebet-ü Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ, *Sunenü't-Tirmizî*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir v. dğr. Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Uşmûnî, Ali b. Muhammed b. 'Îsâ Ebu'l-Hasan Nûruddîn. *Şerhu'l-uşmûnî 'alâ Elfiyyeti'bni Mâlik*. Beyrût: Dâr-u'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazzâk Ebu'l-Feyd Murtedâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-gâmûs*. Tahkik: Lecne. Kuveyt: Dâr-u'l-Hidâye, 1965.
- Zemahşerî, Mahmûd b. 'Omer Cârullâh Ebu'l-Kâsım. *el-Mufasssal fi san'ati'l-i'râb*. Beyrût: Mektebetu'l-Hilâl, 1993.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# Şâfi Hukuk Düşüncesinde Annenin Süt Emzirme Yükümlülüğü ve Sütannelik Uygulaması

Mehmet Aziz YAŞAR\*

## Öz

İslâm dini, bir toplumu oluşturan ailelerin huzur ve güven içinde bir arada yaşayabilmelerini sağlayan değişik bağlar kurmuştur. Bunlardan biri de süt emzirmeden kaynaklanan süt akrabalığıdır. Bu akrabalık bağını, nazil olan âyetler ve varit olan hadisler düzenlemiştir; İslâm hukukçuları da bu âyetler ve hadisler ışığında ilgili meseleleri ve hükümleri ele alarak konuya gereken önemi vermişlerdir. Aynı zamanda konu, fıkıhın teşekkülünden günümüze dek güncelliğini koruyabilmiştir. Ancak görüldüğü kadarıyla toplumumuzda, süt akrabalığından kaynaklanan birçok hukûkî hak ve sorumluluklar bilinmemektedir. Bu çalışmada, bölgemizde hâkim konumunda bulunan Şâfi mezhebinin görüşü esas alınarak annenin çocuğunu emzirme yükümlülüğü ve sütannelik uygulaması ele alınmaya gayret edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Rada<sup>ç</sup>, sütanne, süt akrabalığı, mahremiyet.

## A Mother's Breastfeeding Liability And Milk-Motherhood Application According to Shafi'i Legal Thought

### Abstract

Islam has different bonds that enable various families in the society to live in peace. One of these bonds is kinship resulting from the breast-feeding. This kinship was set by revealing verses of Koran and some hadithes. Islamic jurists have also given the necessary attention to this subject by addressing the relevant issues and provisions in the light of these verses and hadiths. This subject has had an actuality up to now as well. But at the present time of our society, results of this kinship are unknown. In this work we will try to deal with liability of a mother's breast-feeding and milk-motherhood application based on the Shafi sect which is the dominant sect of our region.

**Keywords:** Al-Radaah, foster-mother, milk-kinship, privacy.

Makale gönderim tarihi: 05.01.2018, kabul tarihi: 11.04.2018.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, İslam Hukuku A. B. D.  
ya-ar19801@hotmail.com

## Giriş

Süt emzirmeden ötürü meydana gelen akrabalık için İslâm hukuku kaynaklarında rada‘a (رضاع) fiilinin mastarı olan ridâ‘ (رضاع) “ر”nın kesresi ile veya redâ‘ (رضاع) “ر”nın fethası ile kavramı kullanılmaktadır. Ancak “ر”nın fethasıyla okunması tercihe şayan bulunmuştur.<sup>1</sup> “Radâ”, sözlükte göğüsten süt emmek anlamında kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Bir fıkıh terimi olarak “radâ”ın, İslâm hukukçuları tarafından farklı tanımları yapılmıştır.<sup>3</sup> Şâfiî mezhebinde anlamca birbirine yakın tanımlar yapılmışsa da<sup>4</sup> Şâfiî fakihlerinin konu hakkındaki görüşlerini en iyi şekilde yansıtan şu tanıma yer verilebilir: “Kadının sütünün veya az da olsa bu sütün başka bir şey ile karışmış olarak iki yaşını doldurmamış süt emen çocuğun midesine beş defada kesin olarak ulaşmış olmasıdır.”<sup>5</sup> Tercih ettiğimiz bu tanımın tahlilinden hareketle Şâfiî mezhebinin bu konudaki görüşüne rahatlıkla ulaşmak mümkündür.

Yeni doğan bebeğin sağlıklı bir şekilde büyümesi ve gelişmesi için anne sütünün ideal bir besin maddesi oluşu ve vazgeçilmezliği insanlık tarihi boyunca fark

- 1 İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Ebû İshâk ez-Zeccâc (v. 923/311), *Me‘âni'l-Kur‘an ve İ‘râbühu*, (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998), 3: 312.
- 2 Ahmed b. Fâris el-Kazvîni (v. 395/1004), *Mu‘cemü Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, (y.y., Dâru'l-Fıkr, 1399/1979), 2: 400; Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr (v. 711/ 1311), *Lisânü'l-Arab*, (Beirut: Dâru Sâdr, 1414/1994), 8: 125-126.
- 3 Bu tanımlar için bkz. Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310), *Kenzü'd-Dekâik*, thk. Sâid Bektaş, (y.y., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011), 267; Muhammed b. Ahmed İbnü'n-Neccâr (v. 972/1564), *Münthe'l-İrâdât*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki, (y.y., Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999), 4: 425. Ahmed b. Gânim el-Ezherî el-Mâlikî (v. 1126/1714), *el-Fevâkihü'd-Devâni ala Risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayravâni*, y.y., Dâru'l-Fıkr, 1415/1995), 2: 54.
- 4 Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer İbnü'l-Mulekkîn (v. 804/1401), *et-Tezkire fi'l-Fikhiş-Şâfiî*, thk. Muhammed Hasan ve Muhammed Hasan İsmail, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 115; Ahmed el-Berlisî Umeyre (v. 957/1550) ve Ahmed Selâme el-Kalyûbi (v. 1069/1658), *Hâşiyetâ Kalyûbi ve Umeyre*, (Beirut: Dâru'l-Fıkr, Beirut 1415/1995), 4: 63; Süleyman b. Ömer el-Cemel (v. 1204/1789), *Fütühâtü'l-Vehhâb bi Tavdihî Şerhi Menhecî'r-Tullâb (Hâşiyetü'l-Cemel)*, (y.y., Dâru'l-Fıkr, ts.), 4: 474.
- 5 Zeynüddin Ahmed b. Abdilaziz el-Melibârî (v. 987/1579), *Fethu'l-Mu'in bi Şerhi Kurrati'l-Ayn bi Muhimmâtü'd-Dîn*, (y.y., Dâru İbn Hazm, ts.), 457; Melibârî, *Fethu'l-Mu'in*, çev. Ömer Saruhan ve M. Mansur Demir, (İstanbul: Dua Yayınları, 2010), 343.

edilmiş, farklı kültürlerde dile getirilmiş ve özendirilmiştir. Aynı zamanda anne sütünün çocuğun gelişmesi ve sağlıklı bir şekilde büyümesi için gereksinim duyulan tüm besin maddelerini içeren bir özelliğe sahip olduğu bilimsel olarak da tespit edilmiş ve uzmanlar tarafından özellikle yeni doğan çocuğun, annesinin sütüyle beslenmesi şiddetle tavsiye edilmiştir. Bu sebeple de başta Dünya Sağlık Örgütü (WHO) olmak üzere bu alandaki saygın kuruluşlar tarafından, bilhassa ilk altı ay sadece anne sütünün bebeğe verilmesi önemle vurgulanmıştır. Anne sütünün bebek için önemli bir beslenme kaynağı olmasının yanında anne ve bebek arasında manevî bir bağın kurulmasında ve anne şefkatinin bebeğe yoğunlaşmasında da önem arz etmektedir.<sup>6</sup> Fakihler de konunun fikhî hükümleri hakkında açıklamalarda bulunurken çeşitli vesilelerle anne sütünün yeni doğan çocuklar için önemi-ne dikkat çekmişlerdir.<sup>7</sup>

Anne sütünün önemine binaen annenin ölümü, sütünün olmaması veya yetmemesi ve benzeri durumlarda yeni doğan bebeklerin beslenmesi için, başka bir kadının sütü tavsiye edilmiştir. Bu da anne sütüne alternatif olarak “sütanne” ve “süt bankaları” gibi kurumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak İslâm hukukuna göre emziren ile emzirilen ve bunların belli derecedeki yakınları arasında akrabalık bağı meydana geldiğinden bunlar arasında mahremiyet oluşmakta ve birbirleriyle evlenmeleri caiz görülmemektedir. Süt bankalarında onlarca annenin sütünün bir arada toplandığı için sahiplerini tespit etmek güçtür. İleride söz konusu kişilerin bilmeden birbirleriyle evlenmeleri İslâm hukuku açısından sorun teşkil ettiğinden bu tür kurumlar muasır âlimlerin çoğunluğu tarafından caiz görülmemiştir. Zira bunun caiz olabilmesi için hangi annenin sütünün hangi çocuğa ne kadar verildiğine dair kayıt tutulması gerekir. Bunun ise imkân sınırnı zorlayan bir durum olduğu ortadadır.<sup>8</sup>

Eski toplumlarda da izi görülen sütannelik uygulaması, İslâm'dan önceki Arap toplumunda önemli bir gelenek olarak sürdürüldüğü gibi İslâm'dan sonra da önemini koruyup devam ettirilmiştir. Esasen İslâm'dan önce sütannelikten doğan bazı hukukî sonuçlardan söz edilse de bu hiçbir zaman ne kemiyet ne de keyfiyet bakımından İslâm'daki gibi olmamıştır.<sup>9</sup>

Bu çalışmanın genel amacı; annenin süt emzirme yükümlülüğünün ve sütan-

6 H. Murat Kumbasar, “Süt Akrabalığı,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2001): 328-329; Ahmet Yaman, “İslâm Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı,” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2002): 58-59; Sümevra Topal, Nursan Çınar, Sevin Altınkaynak, “Emzirilenin Anne Sağlığına Yararları,” *Sakarya Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi, J hum rhythm – March*, 3, sy. 1 (2017): 26-29.

7 Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî (v. 926/1519), *Esn'e'l-Metâlib fi Şerhi Ravdî't-Tâlib*, (y.y., Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 445 :3; Muhammed b. Ahmed Şihâbüddin er-Remlî (v. 1595/1004), *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 7: 222; Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-Fikhiyye el-Kuvevtyiyye*, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf veş-Şü'ünü'l-İslâmiyye, 1404/1984), 22: 240.

8 Muhammed Ali el-Bâr, “Bünükü'l-Helib,” *Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî, Münezzametü'l-Mu'temerî'l-İslâmî*, 2, (ts.): 272.

9 Yaman, “İslâm Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı,” 58-59; İnci Hot ve İbrahim Başağaoğlu, “Tarihte Sütannelik Geleneği,” *Türkiye Klinikleri J Med Ethics*, 12, sy. 2 (2014): 68-69.

nelik uygulamasının Şâfiî hukuk düşüncesi merkeze alınmak suretiyle değerlendirilmesidir. Bununla birlikte ihtiyaç duyulması halinde diğer fakihlerin görüşlerine de başvurulacaktır. Bu da makalenin sınırlarını aşmamak adına Sünnî dört mezhep fakihlerinin konuyla ilgili meşhur görüşleriyle sınırlı olacaktır.

### 1. Annenin Süt Emzirme Yükümlülüğü

İster çocuğun babasıyla evli bulunsun ister boşanmış olsun, annenin çocuğunu emzirmesinin ahlakî bir görev olduğu konusunda fakihler fikir birliği içindedir. Yine emzirme süresi içerisinde (ilk iki yaş) küçük çocuğun başkasının memesini tutmaması, sütanne bulunmaması gibi zaruri hallerde emzirmenin öz anneye, di-nen ve hukûken vacip olduğu hususunda da ihtilaf söz konusu olmamıştır. Ancak zaruri haller dışında emzirmenin öz anneye hukukî olarak vacip olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir.<sup>10</sup>

Mâlikî mezhebine göre, emzirmek istemeyen soylu kadınlar dışında, yeni doğan çocuğun emzirilmesi, evlilik birliği devam etmek kaydıyla anneye vacip bir görev olup hukukî bir zorunluluktur. Annenin haklı bir gerekçesi olmadıkça bundan imtina etmesi söz konusu olamaz. İmtina etmesi durumunda ise hukukî yaptırım uygulanır.<sup>11</sup> Şâfiîlerin de içinde bulunduğu diğer mezhepler ise zaruri bir durum olmadığı müddetçe annenin yeni doğan çocuğunu emzirmesi mendup bir davranış olup hukukî herhangi bir yükümlülüğü olmadığına hükmetmişlerdir. Yeni doğan çocuğun emzirilme mesuliyeti tamamen babaya ait bir yükümlülüktür.<sup>12</sup> Baba çaresiz kalmadığı sürece anneye hiçbir şekilde baskı yapamaz.<sup>13</sup>

Konuyla ilgili fakihlerin ihtilafı, emzirmeyle ilgili hükümleri içeren şu âyet-i kerimeye farklı yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır: “Anneler, çocuklarını emzirmeyi tamamlamak isteyenler için iki bütün yıl emzirirler/emzirsinler..” (Bakara 2/233). Annenin çocuğunu emzirmek zorunda olduğunu savunan Mâlikîlere göre, âyette geçen “يرضعن/emzirsinler” haber sıygası, emir anlamında olup, vücûbu ifade etmektedir. Bu emir, ister evli ister boşanmış olsun, doğuran tüm annelere yönelik olup,<sup>14</sup> onların çocuklarını emzirmekle mükellef olduklarını bildirmekte-

10 Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî (v. 620/1223), *el-Muğni*, (y.y., Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 8: 250; Remli, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 7: 222; Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-Fikhiyye*, 22: 239. Vehbe b. Mustafa ez-Zuhayli, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühu*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 10: 7274.

11 Halil b. İshak el-Mâlikî (v. 776/1374), *et-Tavdîh fî Şerhi Muhtasari'l-Fer'i li İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed b. Abdilkerim Necib, (y.y., Merkezi Nüceybüye li'l-Mahtûtâtı, 1429/2008), 5: 160.

12 Remli, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 7: 222.

13 Abdulmelik b. Abdillâh el-Cüveynî (v. 478/1085), *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb* thk. Abdulazim Muhammed ed-Dib, (y.y., Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 25: 541; Muhammed Necib el-Mütî'î (v. 1406/1985), *Tekmilatü'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, (y.y., Dâru'l-Fikr, ts.), 18: 312; Yahya b. Şeref en-Nevevî (v. 676/1277), *Ravdatü'l-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, thk. Zuhayr eş-Şâviş, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991), 9: 88.

14 Yani çocuğun babasıyla birlikteliği devam etsin veya boşanmış olsun tüm anneler kastedilmektedir. Müfessirler “الوالدات”tan neyin kastedildiği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kimisi, “الوالدات” kelimesi boşanmayla ilgili âyetin akabinde zikredildiği için “المطلقات/boşanmış kadınlar” anlamında olduğunu iddia etmişlerdir. Kimisi, nikâhları devam eden eşler anlamında olduğunu söylemişlerdir. Zira onlara göre âyetin devamında çocuğun babasına “وكسوتهن/giyecekleri” denilmektedir. Boşanmış olan kadınların giyecekleri ise babalara düşmemekte-

dir.<sup>15</sup> Mâlikîler, eşraftan olan kadınları maslahata,<sup>16</sup> bâin talak ile boşanmış olan kadınları ise Talâk suresinde geçen “Boşanma kesinleştikten sonra çocuğunuzu emzirirlerse onlara emzirme ücretlerini ödeyin” (Talâk 65/6) âyetine dayanarak bu genel hükümden istisna etmişlerdir.<sup>17</sup> Onlara göre bu kadınlar yabancı kadın hükümdededirler; emzirmeyi reddedebilirler.<sup>18</sup> Mâlikîlere göre emzirme anne üzerinde hukukî bir görev olduğundan evlilikleri devam ettiği sürece, anne emzirmeye karşılık kocasından herhangi bir ücret talep etme hakkına sahip değildir. Nitekim kişiye vacip olan davranışa karşılık ücret talep etmek şer’î açıdan caiz değildir. Yine onlara göre mezkûr müddet içerisinde çocuğun babasının, annesinin nafaka masrafını üstlendiği için süt emzirme karşılığında ayrıca bir külfetle mükellef tutulması caiz değildir.<sup>19</sup> Evliliğin bâin talâk veya ölümle son bulması durumunda ise annenin, çocuğun babasından veya babasının mirasçılarında emzirme ücreti talep etmesinde şer’î bakımdan bir beis bulunmamaktadır. Aynı şekilde eşraftan olan kadınlar, hukuken çocuğunu emzirmekle mükellef tutulmadıklarından istemeleri halinde emzirme karşılığında kocasından ücret talep edebilirler.<sup>20</sup>

Şâfiî mezhebine mensup fakihlere göre ise mezkûr ayetteki “يرضعن/emzirsinler” ifadesi emir anlamında kullanıldığı halde, söz konusu emir vücûba değil, nedbe delalet etmektedir.<sup>21</sup> Çünkü emzirme anneye vacip olsaydı “çocuğun emzirilmesi annesine aittir” denilirdi. Yani “Çocuklarını emziren annelerin yiyecek ve giyecekleri babaya aittir” (Bakara 2/233) âyetinde olduğu gibi gereklilik ifade eden bir ifade kullanılırdı. Ayrıca diğer bir âyet-i kerimde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Eğer emzirme konusunda sıkıntıya düşerseniz (yani babanın gücü yoksa

dir. Müfessirlerin kimisine göre, “الودادات” lafzı amım olması hasebiyle, evlilikleri devam etsin veya boşanmış olsun tüm anneleri kapsamaktadır. Muhammed ali es-Sâbüni, *Ravâi 'u'l-Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm*, (Dımaşk: Mektebetü'l-Gazalî 1400/1980), 1: 353.

- 15 Nitekim eskiden beri annelerin, hiç kimsenin teklifi olmadan çocuklarını emzirmeyi, bir görev telakki ederek üstlenmeleri süregelen bir gelenektir. Bu gibi geleneklerin şer’î hükümlerdeki tesirleri ise, akidlerde ileri sürülen şartların etkisi gibi inkâr edilemez bir gerçektir. Bu sebeple de Mâlikîler, “يرضعن/emzirsinler” ifadesini haber anlamına hamletmenin; dolayısıyla da anneyi bu gibi önemli bir vazife ile mükellef tutmamanın doğru bir yaklaşım olmadığını ifade etmişlerdir.
- 16 Nitekim Rasûlullah (s.a.v.) gönderilmeden önce de, soylu kadınlar çocuklarını emzirmezlerdi. Rasûlullah (s.a.v.) gönderildikten sonra, maslahat gereği bu hükme dokunmamıştır. İmam Mâlik de bundan ötürü söz konusu kadınları bu hükümden ayrı tutmuştur. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî (v. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an (Tefsîru'l-Kurtubî)*, thk. Ahmed el-Berdûni-İbrahim Etfîş, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384/1964), 3: 712.
- 17 Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Ali Ebû Muhammed el-Kâdi (v. 422/1031), *el-İşrâf alâ Nüketi Mesâilî'l-Hilâf*, thk. Habîb b. Tâhir, (y.y., Dâru İbn Hazm, 1420/1999), 2: 809; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 10: 7274.
- 18 Ali b. Muhammed el-Lahmî (v. 478/1085), *et-Tabsire*, thk. Ahmed Abdülkerim Necîb, (Katar: Vizâretü'l-Evkâf veş-Şüni'l-İslâmiyye, 1932/2011), 5: 2175-2176.
- 19 Abdulvehhâb el-Kâdi, *el-Me'ûne alâ Mezhebi Âlimi'l-Medîne (el-İmâm Mâlik b. Enes)*, (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.), 935. Ayrıca bkz. Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesud el- Kâsânî (v. 587/1191), *Bedâi'us-Senâi' fi Tertibiş-Şerâi'*, (y.y., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 4: 41; Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî (v. 1284/683), *el-İhtiyâr li Ta'lîl Muhtâr*, (Kahire: Matba'atü'l-Helebî, 1356/1937), 4: 10.
- 20 Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî (v. 1230/1815), *Hâşiyetü'd-Desûkî alaş-Şerhi'l-Kebîr*, (y.y., Dâru'l-Fikr, ts.), 2: 525; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 10: 7277.
- 21 Abdolvâhid b. İsmail er-Rüyanî (v. 502/1108), *Bahru'l-Mezheb (fi Fûrû'îl-Mezhebiş-Şâfiî)*, thk. Târik Fethî es-Seyyid, (y.y., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009), 11: 504.

ya da kadın emzirmek istemiyorsa) o zaman başka bir kadın emzirsin” (Talâk 65/6). Âyetten anlaşıldığı üzere emzirme anneye vacip olsaydı, babanın sütanne tutma gücü olmadığı veya anne çocuğunu emzirmek istemediği takdirde başka bir kadını sütanne olarak tutmasına izin verilmezdi; çocuğu doğuran anne emzirmeye mükellef tutulurdu. Böyle bir durum söz konusu olmadığına göre doğuran annenin çocuğunu emzirmek zorunda olmadığı ortaya çıkmaktadır.<sup>22</sup> Aynı şekilde “Sizin için (çocuğu) emzirirlerse (emzirme) ücretlerini verin” (Talâk 65/6) âyeti de annelerin emzirme zorunluluğunun olmadığını göstermektedir.<sup>23</sup> Şâfiî mezhebine göre, “libe/ağız sütü” dâhil olmak üzere anne, her hâlükârda emzirme ücreti talep etme hakkına sahiptir. Ancak çocuğun başkasının memesini almaması, babanın sütanne bulamaması gibi zaruri hallerde emzirmenin anneye vacip olduğu durumlar buna tezat teşkil etmektedir. Çünkü vacip olan bir şeyi yapma karşılığında ücret talep etmek caiz değildir. Şâfiîler, “açlıktan zor durumda bulunan kişiye ücretle yiyecek verilebileceği” meselesine kıyas ederek bunun caiz olduğunu savunmuşlardır.<sup>24</sup> Bu kıyaslamayı ise şu şekilde izah etmişlerdir: Yiyecek verilmediği için zor durumda kalan kişinin ölmesi halinde yiyecek sahibi sorumlu tutulmadığı gibi emzirmedikten dolayı çocuğun telef olması halinde de anne sorumlu tutulmamalıdır.<sup>25</sup>

Hanefî mezhebi, annenin emzirme zorunluluğu sadece ahlakî bir görev olup hukukî bir mükellefiyeti olmadığını savunarak bu hususta Şâfiî mezhebiyle aynı görüşü paylaşmaktadır. Annenin süt emzirme karşılığında ücret talep edemeyeceğini söyleyerek de Mâlikî mezhebiyle aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>26</sup> Hanbelî mezhebi ise bu konuda Şâfiî mezhebine muvafık davranmıştır.<sup>27</sup> Daha önce zikrettiğimiz üzere; yeni doğan çocuğun sağlıklı bir şekilde gelişmesi için anne sütüne alternatif olacak bir besin maddesinin bulunmadığı bilimsel araştırmalarla tespit edilmiştir. Öte yandan psikolojik açıdan da öz annenin kendi çocuğunu emzirmesinin yararı inkâr edilemez bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü emzirmenin öz anneyle çocuk arasındaki mânevî ilişkiyi güçlendirdiği hususu bilimsel

22 Müti’i, *Tekmiletü’l-Mecmû’*, 18: 313.

23 İbrahim b. İshak eş-Şirâzi (v. 476/1083), *el-Mühezzeb fi’l-Fikhiş-Şâfiî*, (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 3: 162; Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, 10, 7274; Mustafa el-Hınn ve dğr., *el-Fikhu’l-Menhecî alâ Mezhebi’l-İmâm eş-Şâfiî*, (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1413/1992), 4: 204-205.

24 Böyle bir durumda olan kişiye yiyecek vermek vacip olduğu ücretli verilmemesi mecburiyeti bulunmamaktadır. Yiyecek sahibi verdiği yiyeceğin ücretini talep etme hakkına sahiptir. Aynı şey emziren anne için de söz konusudur.

25 Ahmed b. Muhammed b. Hacer el-Heytemî (v. 974/1566), *Tühfetü’l-Muhtâc fi Şerhi’l-Minhâc*, (Mısır: el-Mektebetü’t-Ticâriyye, 1357/1983), 8: 350; Muhammed b. Ahmed eş-Şirbinî (v. 977/1569), *Muğni’l-Muhtâc ilâ Ma’rifeti Maâni’l-Elfâzi’l-Minhâc*, (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994), 5: 187;

26 Ali b. Ebî Bekir el-Merginânî (v. 593/1197), *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti’l-Mubtedî*, thk. Tallâl Yusuf, (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), 2: 291; Burhânüddin Mahmud b. Ahmed el-Henefî, (v. 616/1219), *el-Muhîtu’l-Burhâni fi’l-Fikhi’n-Nu’mâni*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2004), 3: 564; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin (v. 1252/ 1836), *Reddu’l-Muhtâr alâ Dürri’l-Muhr târ*, (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1992/1412), 3: 618.

27 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 250.

verilerle ortaya konulmuştur. Bu sebeple annesinin sütüyle beslenen çocukların ileriki dönemlerde diğer besin maddeleriyle beslenen çocuklara göre daha zeki ve daha duyarlı olduğu görülmüştür.<sup>28</sup> Bunun yanı sıra öz anne sütünün yapısı, aşamalı olarak çocuğun gelişim safhalarına uygun biçimde değişim gösterdiğine göre; sütannenin sütü veya başka besin maddeleri çocuğun bu durumuna uyum sağlamayabilir. Bu yüzden de çocukta farklı sağlık sorunlarına neden olabilmektedir.<sup>29</sup> Bu ve benzeri durumları göz önünde bulundurduğumuzda öz annenin sütünün olmaması, çocuğa bulaşmaktan endişelenen bir hastalığa yakalanmış olması veya bâin talâkla boşanmış olması gibi durumlar dışında çocuğunu emzirme konusunda yükümlü tutulması, hakkaniyete daha uygun gibi gözükmektedir.<sup>30</sup> Buna göre Mâlikî mezhebinin bu meseledeki görüşünün tercihe şayan olduğu söylenebilir. Ancak Mâlikîlerin eşraftan olan kadını istisna etmeleri doğru bir yaklaşım olarak değerlendirilemez. Zira çocuğun sağlığı esas alındığında<sup>31</sup> soylu ve diğer kadınlar arasında ayırım gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Ayrıca emzirmeden ötürü kadının soyluluğuna bir hâlel gelmediğine göre istisna etmenin bir anlamı kalmamaktadır. Rasûlullah'tan (s.a.v.) rivayet edilen şu hadis bunu göstermektedir: "...Rüyamda yılanlar tarafından göğüsleri ısırılan/parçalanan bir kadın topluluğu gördüm. Bunların suçları nedir diye sorunca bunlar, çocuklarını emzirmekten kaçınan kadınlardır dediler...."<sup>32</sup>

Konuyla ilgili dikkat edilmesi gereken diğer önemli bir nokta, boşanmış olsun veya olmasın annelerin kendi çocuklarını emzirme hususunda yabancı kadınlardan daha öncelikli olmasıdır. Anneler çocuklarını emzirmek isterlerse, kocalarının onları çocuklarından ayırıp süt anneye vermelerine cevaz verilmemiştir. Nitekim öz anneler çocuklarına karşı herkesten daha şefkatli ve daha merhametlidirler. Öte yandan küçük çocuğu annesinden ayırmak annesine bir zarardır. Bu ise "Hiçbir anne ve hiçbir baba, çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın" (Bakara 2/233) âyetinin açık ifadesiyle yasaklanmıştır. Anne bir başkasıyla evlenmedikçe bu böyledir. Çünkü Rasûlullah'ın (s.a.v.) bir kadına; "başkasıyla nikâhlanmadığın sürece çocuğunu almaya sen daha çok hak sahibisin"<sup>33</sup> demesi bunu teyit etmektedir. Bu hususta fukahânın ittifakı vardır.<sup>34</sup> Ancak karşılıksız olarak emzirmek isteyen sü-

28 Komisyon, *Türkiye'ye Özgü Besin ve Beslenme Rehberi*, (Ankara: 2015), 61-65; <http://jinekoloji.com/anne-sutunun-bebege-6-psikolojik-faydasi> (Erişim tarihi: 19.12.2017).

29 Ahmed Muhammed Ken'ân, *el-Mevsû'atü't-Tibbiyye el-Fıkhiyye*, (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1420/2000), 483-484.

30 Abdulkerim Zeydân, *el-Mufassal fî Ahkâmî'l-Mer'e ve'l-Beyti'l-Müslim fiş-Şeri'ati'l-İslâmiyye*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 9: 480.

31 Nitekim fakahânın bir kısmı, "yeni doğan bebekler için emzirme büyükler için nafaka mesabesindedir" diyerek emzirmenin çocuk için bir hak olduğunu savunmuşlardır. Konuyla ilgili olarak bkz. Şirâzi, *el-Muhezzeb*, 3: 162.

32 Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim (v. 405/1014), *el-Müstedrek âla's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 2: 228.

33 Süleyman b. el-Eş'as Ebû Davud (v. 275/888), *Sünenu Ebi Dâvud*, (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Talâk", 36.

34 Kâsânî, *Bedâi'u's-Senâi'*, 4: 40; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 250; Heytemî, *Tühfetü'l-Muhtâc*, 8: 350; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 3: 619-620.

tannenin bulunması halinde öz annenin emzirme karşılığında ücret talep etmesi, annenin emzirme karşılığında yabancı kadınlardan daha fazla ücret talep etmesi gibi durumlarda ihtilaf edilmiştir. Mâlikîler, yukarıda da ifade edildiği gibi sadece toplumda imtiyaz sahibi ve boşanmış olan annelerin emzirme karşılığında ücret talep edebileceklerini savunmaktadırlar. Onlara göre söz konusu anneler, yabancı kadından daha yüksek bir ücret talep etmediği müddetçe tercih edilmelidir.<sup>35</sup> Aksi halde yabancı bir kadın onlara tercih edilebilir. Hanbelîlere göre de öz anne ecr-i misilden fazla ücret talep etmediği sürece önceliklidir; aksi halde başka kadınların tercih edilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır.<sup>36</sup> Hanefî ve Şâfiîler ise bu konuda mutlak olarak yabancı kadınların tercih edilebileceğine hükmetmişlerdir.<sup>37</sup>

## 2. Sütannelik Uygulaması

### 2.1. Sütanne Tutma

Sütanne fıkıh kaynaklarında genellikle zi'r (ظئر) terimiyle ifade edilmektedir.<sup>38</sup> zi'r lügatte (ظائر) fiilinin mastarı olup, başkasının çocuğuna meyletmek, yakınlık göstermek, onu emzirmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>39</sup> Istilahta ise (ister ücret karşılığında ister karşılıksız olsun) bir kadının başkasının çocuğunu emzirmesini ifade etmektedir. Aynı şekilde bu terim söz konusu kadının kocası için de kullanılmaktadır.<sup>40</sup> İhtiyaç duyulması halinde babanın, çocuğunu emzirtmek için annesi dışında başka bir kadını belli bir ücret karşılığında tutmasının caiz olduğu konusunda bir ihtilaf söz konusu olmamıştır. Bunun gerekçeleri ise şunlardır:

- “Çocuklarınızı sütannelere emzirtmek isterseniz münasip olan ücreti verdiğiniz takdirde sizin için bir günah yoktur. Allah'ın koyduğu kurallara aykırı davranmaktan sakının ve bilin ki Allah yaptıklarınızın tamamını görmektedir.” (Bakara 2/233). Görüldüğü gibi Yüce Allah âyette açık bir şekilde sütanne tutulmasında bir beis olmadığını beyan etmektedir.

- İslâm'dan önce var olan sütanne uygulaması İslâm tarafından kabul edilip

35 Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2: 526.

36 Muhammed b. Ahmed b. Ebî Musa eş-Şerîf (v. 428/1036), *el-İrşâd ilâ Sebîlî'r-Reşâd*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, (y.y., Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998), 326.

37 Heytemî, *Tühfetü'l-Muhtâc*, 8: 350; Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefî (v. 1088/1677), *ed-Dürü'l-Muhtâr Şerhu Tenvirî'l-Ebsâr ve Câmî'i'l-Bihâr*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrahim, (y.y., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002/1423), 264; ayrıca bkz. Hilal Duman, “İslam Hukukunda Annenin Çocuğunu Emzirmesinin Hükümü”, *Diyanet İlmî Dergi* 40, sy. 1 (2006): 100-102.

38 Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 239; Yahya b. Ebî'l-Hayr el-İmrânî (v. 558/1163), *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2001/1421), 12: 154; Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî (v. 684/1285), *ez-Zahîre*, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994/1915), 5: 408; Mansûr b. Yunus el-Buhûtî el-Hanbelî (v. 1051/1641), *Keşşâfü'l-Kınâ'an Metni'l-İknâ'*, (y.y., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5: 485.

39 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4: 514.

40 Muhammed b. Ebî'l-Feth el-Ba'li (v. 709/1309), *el-Matla'*, thk. Mahmud el-Arnâût, Yâsîn Mahmud el-Hatîb, (y.y., Mektebetü's-Sevâdî li't-Tavzî', 1423/2003), 317.



uygulanmıştır. Bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) sütanneye verildiği gibi kendisinin de oğlu Hz. İbrahim için sütanne tuttuğu rivâyet edilmiştir.<sup>41</sup>

- Daha önce ifade edildiği gibi çocuğun sağlıklı bir şekilde büyümesi için insan sütü büyük önem arz etmektedir. Öz annenin sütünden mahrum olması durumunda sütanne çocuk için adeta zaruret haline gelmektedir.<sup>42</sup>

Sütanne tutma akdinin geçerlilik kazanması ise şu şartlara bağlıdır: 1. Emzirme süresinin belirlenmiş olması; çünkü ücretin miktarı müddete göre belirlenmektedir. 2. Emzirilen çocuğun sütanne tarafından görülmesi; çünkü çocuğun küçük veya büyük olmasına göre ücret farklılık arz edebilmektedir. 3. Emzirme mekânının belirlenmiş olması; zira emzirilenin sütannenin evinde veya çocuğun babasının evinde olması, sütannenin üstleneceği külfeti etkilediği için ücret de değişebilmektedir. 4. Emzirme bedelinin bilinmesi.<sup>43</sup> 5. Sütannenin evli olması durumunda kocasının rızasının alınması. Buna göre ister ücret karşılığında ister karşılıksız olsun evli olan sütannenin kocasının izni olmadan başkasının çocuğunu emzirmesi caiz değildir. Bu sebeple de kocasının izni olmadan emzirme için kadının yapmış olduğu icâre akdi feshedilebilir.<sup>44</sup>

Emzirme ücreti, varsa emzirilen çocuğun malından ödenir. Çocuğun malı yoksa babası, babası olmadığında ise çocuğun nafakasından sorumlu velisi ücreti öder.<sup>45</sup>

Sütanne tutma muamelesi bir icâre akdi olduğu için bu akdin aynı olmayan şeyler üzerinde yapılıyor olması gerekir. Sütanne kiralınmasında çocuğa emzirecek olan süt aynı bir varlık olduğu için, bunun icâre akdine konu olup olmayacağı fakihler arasında tartışılmıştır. Hanbelî mezhebine ve bazı Hanefilere göre, sütanne kiralama sözleşmesinde üzerinde akit yapılan şey, sütün bizzat aynı değil, sütannenin sözleşme müddeti boyunca çocuğa yaptığı hizmettir. Çocuğa emzirdiği sütün karşılığını ise bu hizmete tabi olarak hak edebilmektedir.<sup>46</sup> Mâlikî mezhebine ve diğer bazı Hanefî fakihlerine göre, söz konusu sözleşme bizzat sütün üzerinde yapılmakta olup, bu sözleşme süresi zarfında çocuk için yapılan hizmetin karşılığı ise buna tabi olarak hak edilmektedir.<sup>47</sup> Şâfiî mezhebinin en sahih görü-

41 Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî (v. 307/919), *Müsnedu Ebi Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed, (Dimaşk: Dâru'l-Memûn li't-Türâs, 1404/1984), 7: 202.

42 Buna binaen de diğer menfaatlarda olduğu gibi sütanne tutulmasında da icâre akdinin caiz olması gerekir. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204/819), *el-Ümm*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 5: 108; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 367; Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîl Muhtâr*, 2: 59; Karâfi, *ez-Zahîre*, 5: 408.

43 Müti'î, *Tekmilletü'l-Mecmû'*, 15: 30; Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî (v. 1392/1972), *Hâşiyetü'r-Ravdi'l-Murabba'*, (y.y., 1397/1978), 5: 300.

44 Müti'î, *Tekmilletü'l-Mecmû'*, 15: 29; Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, 1: 294.

45 Muhammed b. İbrahim b. Münzir en-Nisâbüri (v. 319/931), *el-İsrâf alâ Mesâilil-Hilâf*, thk. Sağır Ahmed el-Ensârî Ebû Hammâd, (y.y., Mektebetu Mekke es-Sikâfiyye, 1425/2004), 6: 300.

46 Merginânî, *el-Hidâye*, 3: 239; Burhânüddin el-Hanefî, *el-Muhitu'l-Burhânî*, 7: 443-444; Abdurrahman b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî (v. 682/1283), *eş-Şerhu'l-Kebîr (İnsâf ve İknâ' İle Birlikte)*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Huluv, (Hecer li't-Taba'e ve'n-Neşr, 1415/1995), 11: 109.

47 Bu görüşe göre sütün ayn olması sözleşmenin sıhhatine halel getirmemektedir. Zira bu süre zarfında çocu-

şüne göre ise sütanne yalnızca emzirmek için veya çocuğun bakımı için müstakil olarak tutulabileceği gibi her ikisi için birlikte tutulabilmesinde de bir mâni bulunmamaktadır. Bunlardan biri diğerine bağlı değildir. Çünkü her ikisi de ayrı birer menfaat olup müstakil olarak sözleşmeye konu olabilmektedir. Buna göre yabancı bir kadının çocuğun bakım ve hizmetine karşılık icâre edilmesinde şer'î bakımdan bir sakınca olmadığı gibi sadece süt emzirme karşılığında tutulmasında da bir sakınca bulunmamaktadır. Nitekim akde konu olan sütün sözleşme esnasında mevcut olmayışı, icâre sözleşmelerine konu olan menfaatlere benzemekte ve dolayısıyla icâre akdine tabi tutulabilmektedir. Çünkü her uzvun menfaati ona uygun bir biçimde gerçekleşmektedir ki; göğsün menfaati de emzirmekle olmaktadır.<sup>48</sup>

Esasen Şâfiî mezhebi ile diğer mezhepler arasındaki ihtilaf, süt emzirme sözleşmesine çocuğun bakım ve hizmetinin (hidâne) de dâhil olup olmayacağı noktasındadır. Şâfiî mezhebine göre bunlar tamamen farklı iki ayrı muamele olup birbirine bağlı değildir.<sup>49</sup> Diğer mezhepler ise süt emzirme işleminin çocuğun bakım ve hizmetinden bağımsız olamayacağını düşünmektedirler.<sup>50</sup> Bu hususta Şâfiî mezhebinin görüşünün daha isabetli olduğu görülmektedir. Nitekim sütannelik ile hidâne farklı iki ayrı muameledir. Emzirme adına tutulan kadın hukuken çocuğun bakım hizmetiyle mükellef tutulmadığı gibi hidâne için icâre edilen kadının da emzirme zorunluluğu yoktur.<sup>51</sup> Keza süt emzirme müddeti iki yıl ile sınırlıyken hidâne müddetinin erkek çocuklar için bulug çağına, kız çocuklar için ise evlenme çağına kadar uzatılması gerektiğini düşünen İslâm hukukçuları olmuştur.<sup>52</sup> Ayrıca “Sizin için (çocuğu) emzirirlerse (emzirme) ücretlerini de verin ve aranızda uygun bir şekilde anlaşın” (Talâk 65/6) mealindeki âyet de icâre sözleşmesinin müstakil olarak sadece emzirme karşılığında yapılabileceğini göstermektedir. Buna göre ücretle tutulan sütanne, kendi sütüyle değil, bir hayvanın sütüyle veya mama gibi başka bir besin maddesiyle çocuğu beslemesi durumunda; bakımını yapsın veya yapmasın, herhangi bir ücret hak etmiş olamaz. Çünkü sütanneyle yapılan sözleş-

ğün muhtaç olduğu bakım ve hizmetten söz edilmeden sadece emzirmeye karşılık icâre sözleşmesi yapılabilmesine rağmen bunun aksi söz konusu olamamaktadır. Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (v. 483/1090), *el-Mebsût*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 15: 118; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İliş (v. 1299/1882), *Menhu'l-Celil Şerhu Muhtasari Halil*, (Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 7: 466-467; Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-Fikhiyye*, 29: 151-152.

48 Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 8: 76; Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî (v. 926/1520), *el-Ğureru'l-Behiyye fi Şerhi'l-Behcetü'l-Verdiyye*, (y.y., el-Matba'atü'l-Yemeniyye, ts.), 3: 330; Umeyre ve Kalyûbî, *Hâşiyetâ Kalyûbî ve Umeyre*, 3: 78.

49 Ensârî, *el-Ğureru'l-Behiyye*, 3: 330.

50 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4: 167.

51 Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, 5: 208.

52 Muhammed b. Ebi Ahmed es-Semerkandî (v. 540/1145), *Tühfetü'l-Fukahâ*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 2: 230; Behrâm b. Abdillâh ed-Demirî (v. 805/1402), *eş-Şâmil fi Fikhi'l-İmâm Mâlik*, (y.y., Merkezi Nuceybüye li'l-Mahtûtâtı, 1429/2008), 1: 506; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Esyûtî, (v. 880/1475), *Cevâhiru'l-'Ukûd ve Mu'inü'l-Kudât vel-Muvakki'ine veş-Şuhûd*, thk. Mes'ad Abdülhamid Muhammed es-Se'düni, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 2: 190.

me emzirme üzerinde yapılmıştır. Bu tür beslenmeler ise emzirme sayılmamaktadır.<sup>53</sup>

Emzirme sözleşmesini fesheden başlıca âmiller şunlardır: Evli olan sütannenin kocasından izin almamış olması, çocuğun sütannenin memesini almaması, çocuğun emdiği sütü boşaltacak şekilde kusması, sütannenin hırsız veya fahişe çıkması, çocuğun ailesinin başka bir yere taşınması, sütannenin hastalanması, çocuğun ölmesi, sütün kesilmesi.<sup>54</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi insan sütünün çocuklar için muadili olmayan bir besin olması gerçeği, öz annenin herhangi bir sebeple çocuğunu emzirmemesi halinde insanı, sütannelik gibi vazgeçilmez bir alternatifte sevk etmiştir. Gerek öz anne-bebek arasındaki mânevî ilişki, gerekse öz annenin sütünün çocuğunun gelişimine göre değişim göstermesi açısından sütanne hiçbir şekilde öz annenin yerini tutmuyor ise de öz annenin çocuğunu emzirmemesi durumunda sütannenin sütü, yapay süt ve hayvan sütlerine tercih edilmeli ve özendirilmelidir. Ayrıca sütün yeni doğan çocuğun hem bünyesini hem de karakterini etkilediği için âlimler, gayr-i müslim, fasık, kötü huylu, hastalığı bulaşıcı olan kadınların sütanne olarak icâre edilmesini mekruh görmüşlerdir. Buna karşı ahlaklı, güzel huylu, dindar olan Müslüman kadınların sütanne olarak tutulmasını ise müstehap saymışlardır. Günümüzde ücret karşılığında sütannelik uygulaması olmamakla birlikte az da olsa bazı durumlarda ihtiyaç duyulması halinde, insanî bir görev olarak öz annenin komşusu veya akrabaları tarafından çocuğun emzirildiğine hâlâ rastlamak mümkündür. Bu durumda ise ileride şer'an evlenme engelinin çıkmaması adına sütannenin kimi emzirdiğinin kayıt altına alınması veya emzirdiği çocuğun yakınlarına bildirilmesi gerekmektedir.

## 2.2. Süt Akrabalığının Unsurları ve Şartları

Süt akrabalığının gerçekleşmesi, sadece süt emzirmekle olmayıp birtakım şartların yerine gelmesiyle mümkün olabilmektedir. Şâfiî mezhebine göre şer'î emzirme (radâ') şu üç ana unsurdan oluşmaktadır: 1. Emziren sütanne. 2. emziren süt. 3. süt emen bebek. Bu unsurların her birinin kendine has birtakım şartları vardır.

### 2.2.1. Sütanne (مراضة)

Sütannede bulunması gereken şartları şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1- Emzirenin kadın olması. Buna göre; erkeklerin sütüyle süt akrabalığı teşekkül etmemektedir. Nitekim erkekten sütün akması mümkün görünmemekle beraber varsayılması durumunda bu sütün besleyici özelliği bulunmadığından şer'î

53 Zuhayli, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 10: 7281.

54 Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-Fikhiyye*, 29: 152-153.

açından herhangi bir etkisi söz konusu olmamaktadır. Ancak birtakım hastalıklar sebebiyle erkekten gelen sütle emzirilen kızın, süt sahibi ve bunun usûl ve furuuyla evlenmesi mekruh görülmektedir.<sup>55</sup>

Hayvanların sütüyle de süt akrabalığı sabit olmamaktadır. Zira hayvan sütünün insan sütü kadar bebeklerde et ve kemik gelişmesinde etkili olmadığı gibi süt kardeşliğinin oluşması anneliğin varlığına bağlıdır. Hayvanların sütünde ise annelik durumu söz konusu değildir. Buna göre iki küçük çocuğun bir hayvandan emzirilmeleriyle, aralarında süt akrabalığı gerçekleşmemektedir. Bu iki meselede ihtilaf söz konusu olmamıştır.<sup>56</sup>

Hüsnâ-i müşkilin sütünün mahremiyete sebep olup olmayacağı hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Hanefilere ve Hanbelîlerin geneline göre hüsnânın kadınlık yönü bilinmediğinden emzirmede şüphe meydana gelmektedir. Şer'î radâ' ise şüpheyile sabit olmadığına göre hüsnânın sütüyle akrabalık gerçekleşmemektedir.<sup>57</sup> Mâlikîlerden bu konuda net bir görüş bulunmamaktadır. Şâfiî mezhebinde genel kabul gören görüşe göre ise asıl olan dişilik veya erkeklik yönü kesin bilinmediği sürece herhangi bir hüküm vermekten imtina etmektir. Buna göre cinsiyeti anlaşılmadan ölen hüsnânın sütüyle süt akrabalığı sabit olmamaktadır.<sup>58</sup>

2- Emziren kadının, emzirme esnasında veya sütü sağılırken hayatta olması. Diğer mezheplerin aksine Şâfiî mezhebine göre süt akrabalığının sabit olabilmesi için emzirme esnasında veya sütü sağılırken sütannenin hayatta olması gerekir. Ölmüş bir kadından sağılan sütün hiçbir etkisi yoktur.<sup>59</sup> Buna mukabil mezhepte zayıf bir görüşe göre bu tür sütle akrabalık bağının oluşmasıdır ki; cumhur da bu görüştedir. Burada Şâfiî mezhebinin aksini savunan cumhurun görüşü<sup>60</sup> daha isabetli görünmektedir. Nitekim emzirmenin şer'î açıdan etkisi, emzirilen sütün çocuğun et ve kemiğinin gelişmesindeki rolünden ötürüdür. Kadının ölü veya hayatta olması sütün bu özelliğini değiştirmedikçe göre sütannenin hayatta olması şartı bir anlam ifade etmemektedir.

3- Sütannenin doğurabilecek yaşta olması. Şâfiîlere ve Hanefîlere göre sütan-

55 İmrâni, *el-Beyân*, 11: 156; Merginâni, *el-Hidâye*, 1: 219; Abdurrahman b. İbrahim el-Makdisî (v. 624/1224), *el-Udde Şerhu'l-Umde*, (Kahir: Dâru'l-Hadis, 1424/2003), 407; İliş, *Mevâhibü'l-Celil*, 4: 372.

56 İsmail b. Yahya el-Müzenî (v. 877/264), *Muhtasarü'l-Müzenî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 8: 333; Abdulvehhâb el-Kâdî, *Uyünü'l-Mesâil*, thk. Ali Muhammed İbrahim Bürîbe, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 390; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfi fi Fikhi'l-İmâm Ahmed*, (y.y., Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 222 :3, (1994/1414; Osman b. Ali ez-Zeyla'î (v. 1342/743), *Tebiyü'l-Hakâik Şerhu Kenzü'd-Dekâik ve Şerhu's-Şilbi*, (Bülâk: Matba'u'l-Kubrâ el-Emiriyye, 1313/1895), 2: 186.

57 İbn Kudâme, *el-Kâfi fi Fikhi'l-İmâm Ahmed*, 3: 222; Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-Fikhiyye*, 20: 27.

58 İmrâni, *el-Beyân*, 11: 157.

59 Ensâri, *Esne'l-Metâlib*, 3: 416.

60 Celâlüddin Abdullah b. Necm el-es-Sa'dî (v. 616/1219), *İkdü'l-Cevâhiri's-Semîne fi Fikhi Ehli'l-Medîne*, thk. Hemid b. Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi 1423/2003), 2: 590; Muhammed b. Müflih es-Sâlihi (v. 763/1362), *el-Fürû' ve Teshihu'l-Fürû'*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, (y.y., Müessesetü'r-Risâle, 2003/1424), 9: 281; Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî (v. 786/1384), *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye I-VIII*, (y.y., Dâru'l-Fikr, ts.), 454 :3.

nenin ay hali (hayız) çağı olan dokuz yaşına ulaşmış olması gerekmektedir. Doğurma ihtimali bulunmadığından bu yaştan küçük kadınların sütüyle akrabalık oluşmamaktadır.<sup>61</sup> Bakire kadının sütünün akrabalık bağı doğurup doğurmaya-çağı konusunda ise Şâfiî mezhebinden iki farklı görüş varit olmuştur. Zâhir görüşe göre kadının evli veya bâkire olması arasında fark bulunmamaktadır. Dokuz yaşını doldurmuş her kadının sütü, akrabalık bağı oluşturur. Zayıf bir görüşe göre ise erkeklerde olduğu gibi bâkireden de sütün akması nadir olduğundan bunun herhangi bir etkisi söz konusu değildir.<sup>62</sup>

### 2.2.2. Süt (بن)

Süt akrabalığının doğmasının temel unsurlarından biri olan sütte bulunması gereken şartlar şunlardır:

1- Sütün çocuğun midesine ulaşması. Sütün doğrudan sütannenin göğsünden emmekle veya mideye doğrudan bağlantısı bulunan ağızdan akıtılarak çocuğun midesine ulaşması gerekir. Hükne<sup>63</sup> ile Makata ve yara gibi doğrudan mideye bağlantısı olmayan menfezlerden damlatılan sütle akrabalık bağı oluşmadığı gibi kulak, göz veya vücudun gözeneklerinden akıtılmakla da bu akrabalık bağı gerçekleşmemektedir.<sup>64</sup>

Sütün burundan akıtılarak çocuğa verilmesiyle akrabalık bağının oluşup oluşmayacağı hususunda Şâfiî mezhebinde farklı iki görüş bulunmaktadır. Kimi Şâfiî fakihlerine göre, burundan damlatılan süt, mideye doğrudan ulaşmadığından emzirmenin gayesi gerçekleşmemekte, yani süt, emzirilen çocuğun et ve kemiğinin gelişmesine katkı sağlamamaktadır. Dolayısıyla da haramlığı doğurmamaktadır. Çoğunluğu teşkil eden diğer Şâfiî fakihler ise söz konusu yöntemle akrabalığın sabit olduğunu savunmaktadırlar. Bu görüşü savunan bir kısım fakihlere göre süt, burundan damlatılmakla mideye ulaşsa da beyne ulaşır ve emzirilen çocukta bir canlılık/zindelik meydana getirir ki; bu bir nevi beslenme sayılır. Diğerlerine göre ise bir şeyin oruçlunun burnundan damlatılması orucunu bozduğuna göre sütün burundan akıtılmasının da çocuğa etkisi olmalıdır. Yani onlar, buruna akıt-

61 Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâç*, 5: 124-125; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 3: 217; Şevket Pekdemir, "Anne Sütünün Evlenme Engeli Oluşturma Şartları", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 11*, sy. 17 (2016): 547-548.

62 Abdulkerim b. Muhammed er-Râfiî (v. 623/1226), *el-Aziz Şerhu'l-Veciz (eş-Şerhu'l-Kebir)*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 9: 555.

63 *حكمة/Hukne*: İnsana, ön cinsel organına veya makatına enjekte edilen sıringayla ilaç vermektir. Bu yöntem, genelde insanın midesinde katılaşmış maddelerin dışarı atılması (ishal) için kullanıldığından süt emzirmeye amaçlanan beslenme gerçekleşmemektedir. Bu sebeple Şâfiî mezhebinin karar kıldığı görüş, bu yöntemle bebeğin içine akıtılan sütle akrabalığın gerçekleşmeyeceği yönündedir. Söz konusu yöntemle, orucun bozulmasına benzeterek (tahrir yoluyla) süt akrabalığının doğabileceği iddiasında bulunan olmuşa da muteber bir gerekçeleri olmadığından iddiaları kabul görmemiştir. Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Musa ed-Demiri (v. 808/1405), *en-Necmü'l-Vehhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, thk. Komisyon, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004), 8: 210; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâç*, 8: 202.

64 Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâç*, 5: 127.

ma ile süt akrabalığının sabit olması meselesinin hükmünü bu yöntemle orucun bozulma meselesine benzeterek tahrir yapmışlardır. Cüveynî (v. 478/1085), söz konusu yöntemle haramlığın meydana geldiğini şu şekilde ifade etmiştir: “İs’âta (sütün burundan akıtılmasıyla) haramlığın sabit olduğunu savunanlar, bu yöntemle emzirilen çocuğun beslendiği düşüncesine dayanmaktadırlar. Bunun doğru bir düşünce olduğu kanaatindeyim. Çünkü insanın başı ile midesi arasında bir kanal bulunmaktadır. Midenin ağzına ulaşan her bir maddeden mutlaka bir parça beyne çıkmaktadır. Bunun aksi de söz konusudur. Nitekim insan kokladığı güzel bir maddenin kokusu beyne ulaşmakla zindelik hissetmektedir. Bu da kokudan bir cüzün mideye ulaşmasından kaynaklanmaktadır.”<sup>65</sup>

Sütün sıvı hali ile peynir, tereyağı veya benzeri besin maddelerine dönüştürülerek çocuğa verilmesi arasında fark yoktur. Aynı şekilde salt hali ile sütün daha fazla olmak kaydıyla başka bir sıvı ile karıştırılmış olması arasında da ayırım bulunmamaktadır.<sup>66</sup> Başka bir maddeyle karıştırılmış sütün daha az olması durumu hakkında ise Şâfiî mezhebinde iki farklı görüş bulunmaktadır. Kimisine göre böyle bir durumda ancak karışımın tümü çocuğa verilmekle akrabalık bağı hâsıl olur. Daha açık olan görüşe göre ise bu karışımın bir kısmının verilmesiyle de akrabalık bağının meydana gelmiş olmasıdır. Nitekim emzirmekten asıl amaç sütün çocuğun midesine ulaşıp onun et ve kemiğinin gelişimine katkı sağlamasıdır. Zikrettiğimiz diğer şekillerde olduğu gibi bu tarzla da süt mideye ulaşmakta ve söz konusu gaye gerçekleşmektedir. Dolayısıyla da süt akrabalığı sabit olmaktadır.<sup>67</sup> Rasûlullah’ın (s.a.v.) “radâ’ ancak eti oluşturan ve kemikleri geliştiren emmedir”,<sup>68</sup> “radâ’ ancak açlığı gideren emmedir”<sup>69</sup> gibi ifadeleri de bunu göstermektedir.

2- Haramlık oluşturan emmenin miktarı. Süt akrabalığının beş ve daha fazla emmeyle sabit olacağı hususunda ittifak vardır. Beş defadan az miktarla radâ’ın sabit olup olmayacağı konusunda ise ihtilaf edilmiştir. Cumhuriyet aksine Şâfiîlere göre süttan kaynaklı akrabalığın sabit olabilmesi için örfen ayrı ayrı emzirme olarak kabul edilen en az beş defa emme yapılmış olması gerekmektedir.<sup>70</sup> Buna göre emmenin beşten az olması veya beşe ulaşmış olduğunda şüphe edilmesi durumlarında radâ’ gerçekleşmiş olmaz.

Şâfiî mezhebine göre bir kadından tek seferde sağılan sütün, beş ayrı defada çocuğun boğazına akıtılması tek emme sayılır. Aynı şekilde beş ayrı seferde sağılan

65 Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 15: 355-356.

66 Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc*, 5: 123-127.

67 Heytemi, *Tühfetü'l-Muhtâc*, 8: 286.

68 Ebû Bekir Muhammed b Hüseyin el-Beyhâkî (v. 458/1066), *es-Sünenü's-Sağîr*, thk. Abdulmu'ti Emin Kal'acâi, (Pakistan: Câimatü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1410/1989), 3: 177.

69 Müslim b. Haccâc en- Nisâbüri (v. 261/875), *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülhakî, (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1891/1309), “Radâ’”, 32.

70 Buna göre çocuğun doymuş olma görüntüsüyle memeden yüz çevirip emmeyi kesmesi ile bir tam radâ’ meydana gelmiş olur. Buna mukabil çocuğun; oynama, hafif uyku, soluklanma veya ağzında birikmiş sütün yutmak için az bir müddet emmeyi kesmesi ile bir emzirme sabit olamaz. Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc*, 5: 132-133.

sütün tek seferde çocuğun boğazına akıtılması da tek emme olarak addedilir. Buna mukabil beş ayrı seferde sağılan sütün, beş ayrı defada çocuğun boğazına akıtılması ise beş ayrı emme sayılır. Beş ayrı kadından bir kaba sağılan sütün tek seferde veya beş ayrı seferde çocuğun boğazına akıtılması her birinden bir emme olarak addedilir.<sup>71</sup> Buna göre bir erkeğe ait beş ümmülveled'den<sup>72</sup> veya nikâhı altında bulunan dört eş ile bir ümmülveled'den birer emmeyle emzirilen çocuk söz konusu erkeğin sutoğlu olur. Her iki durumda da onu emziren kadınlar kendisine haram kılınır. Ancak zikredilen kadınların çocuğa haram kılınmaları onun sütanneleri olmalarından değil; sütbabanın eşleri olmalarından ötürüdür.<sup>73</sup>

Şâfiî mezhebinin emzirmenin miktarıyla ilgili temel gerekçeleri şunlardır:

- Hz. Âişe'den (v. 58/678) rivayet edilen şu mealdeki hadis: "Kur'anda indirilen âyete göre, önceden bilinen on emme haram kılındı. Sonra bunlar, beş bilinen emmeyle değiştirildi. Allah'ın Rasûlü (s.a.v.) vefat ettiği zaman Kur'anda bu beş bilinen emme okunuyordu."<sup>74</sup>

- Ummu'l-Fadl'dan rivâyet edilmiş şu hadis: "Peygamber (s.a.v.) benim evimde iken bir köylü içeri girdi: 'Ey Allah'ın Peygamberi! benim bir karım vardı, üzerine bir kadın daha aldım. İlk karım, yeni karımı bir veya iki kere emzirdiğini sanıyor' dedi. Allah'ın Peygamberi: Bir yahut iki kere emmek, haram kılmaz' buyurdu."<sup>75</sup>

- Kıyas delili: Şâfiî'ye (v. 204/820) göre konu ile ilgili mutlak olarak gelmiş olan "...Sizi emziren sütannelerinize size haram kılınmıştır..." (Nisâ 4/23) mealindeki âyetin Peygamberimizin uygulamalarıyla belli bir sayıya hamledilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Nitekim hırsızlık cezasıyla ilgili olan "Hırsızlık yapan erkek ve kadının yaptıklarına karşılık olmak üzere, Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin." (Mâide 5/38) mealindeki âyet her türlü hırsızlığı kapsamaktadır. Ancak sünnet bunu, en az bir dinârın<sup>76</sup> çeyreği değerinde bir malı korunması gereken yerden çalan hırsızlarla sınırlandırmıştır.<sup>77</sup> Keza "Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun." (Nûr 24/2) mealindeki âyette zikredilmiş cezalandırma şekli, zina yapan tüm erkekler ve kadınları teşmil etmektedir. Fakat Rasûlüllah (s.a.v.) bu şekildeki cezayı sadece zina yapan muhsan olmayan erkeklerle ve kadınlara uygulamıştır. Evli olanları ise recm etmiştir.<sup>78</sup> Bu meselede de ilgili

71 Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibin*, 9: 9.

72 Çocuğunun nesebi sahibinden sabit olan cariye. İbrahim Paçacı, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: DİB Yayınları, 2006), "Ümmü Veled" mad., 673.

73 Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 5: 139.

74 Müslim, "Radâ", 25. Ayrıca zikri geçen hadisin sened açısından değerlendirilmesi için bkz. Adil Yavuz, "Evlendirmeyi Haram Kılan 'Beş Kez Süt Emme' üzerine Bir Değerlendirme", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2007): 52-69.

75 Müslim, "Radâ", 20.

76 Bir dinâr on şer'î dirhem (32.5 gr) halis gümüş değerinde kabul edilen altındır. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 2. Bas. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), "dinâr", 104.

77 Muhammed b. İsmail el-Buhârî (v. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühreyy, (y.y., Dâru Tavh ki'n-Necât, 2001/1422), "Hudûd", 14.

78 Müslim, "Radâ", 12.

âyet belli bir sayı belirlememiş olup, radâ´ ismini alan tüm emzirmeleri içerse de konu ile ilgili varit olmuş haberler, bunun belli bir sayıyla sınırlandırılması gerektiğininöstermektedir.<sup>79</sup>

- Hadiste işaret edildiği gibi süt emmenin haramlığı doğurmasının gerekçelerinden biri, emilen sütün emendeki et-kemik oluşumuna etki etmesidir.<sup>80</sup> Yani emziren ile emzirilen arasında bir nevi parça-bütün ilişkisini meydana getirmiş olmasıdır. Parça-bütün ilişkisinin ise bir-iki emmeyle oluşması düşünülemez. Dolayısıyla süt akrabalığının oluşması için söz konusu ba'ziyyeti oluşturacak nitelikte bir emmenin gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu nitelikte bir emme ise en az bir gün emzirmekle husule gelir ki; bu da minimum beş emzirmeye tekabül etmektedir.<sup>81</sup>

Mâlikî ve Hanefî mezheplerine ve Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) bir görüşüne göre süt akrabalığının oluşmasında sütün az veya çok olması durumu değiştirmez. Bir defa emmekle emzirme sabit olur. Yani asıl olan sütün bir miktarının çocuğun midesine ulaşmasıdır. Nitekim emzirmeyle ilgili âyet (Nisâ 4/23) herhangi bir miktarla kayıtlanmadan mutlak olarak gelmiştir. Yine "Doğum dolayısıyla haram olanlar, emzirmeyle de haram olur."<sup>82</sup> "Radâ´ ancak eti oluşturan ve kemikleri geliştiren emmedir."<sup>83</sup> "Radâ´ ancak açlığı gideren emmedir."<sup>84</sup> gibi konuyla ilgili hadislerin çoğu herhangi bir sayıyla kayıtlanmadan mutlak olarak varit olmuştur.<sup>85</sup> Bu konuda Şâfiî mezhebinin görüşü daha muteber görünmektedir. Bu görüşün en önemli delili olan yukarıda zikredilen Hz. Âişe'nin rivâyetidir. Çünkü Hz. Âişe'nin bu yöndeki uygulamaları ve farklı rivâyetleri<sup>86</sup> konu hakkındaki hassasiyetinin ve bilgisinin diğer sahâbîlere göre daha fazla olduğunu göstermektedir. Öte yandan Hz. Âişe'den rivayet edilen habere dayanarak emzirmenin beş defayla kayıtlanması, karşıt görüştekilerin delillerine tezat teşkil etmemektedir. Sadece onların mutlak ifadelerini takyît etmektedir. Mutlakın takyîdi ise beyândan ibarettir.

Meseyle alakalı diğer önemli bir husus, emzirilen sütün kime ait olduğudur. Şâfiî mezhebine göre süt, emziren kadının, sahih bir evlilik veya şüpheye dayalı cinsel birleşme<sup>87</sup> neticesinde kendisinden hamile kaldığı erkeğe aittir. Ancak evlilik dışı ilişki sonucu hamile kalan kadının sütü zina eden kişiye nispet edilmemek-

79 Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 29.

80 Beyhakî, *es-Sünenü's-Sağîr*, 3: 177.

81 Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 10: 7289.

82 Müslim, "Radâ", 13.

83 Beyhakî, *es-Sünenü's-Sağîr*, 3: 177.

84 Müslim, "Radâ", 32.

85 Kâsânî, *Bedâi'u's-Senâi'*, 4: 7; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 171; Karâfi, *ez-Zahire*, 5: 408.

86 İlgili uygulamalar için bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 28-29; Kâsânî, *Bedâi'u's-Senâi'*, 4: 5-6.

87 Şüpheye dayalı cinsel birleşme; erkeğin şer'î açıdan mazur görülebilecek durumlarda evli olmadığı bir kadını cinsi münasebette bulunmasıdır. Söz gelimi; erkeğin daha önce görmeyip tanımadığı bir kadın hakkında "bu senin nikâhlı eşindir" denir, erkek de bu söze güvenerek cinsel birleşmede bulunursa şüpheye dayalı birleşme söz konusu olur. Burada erkek mazur görüldüğü için bu birleşmeye bir takım hükümler bağlanır. Doğacak çocuğun nesebinin erkeğe bağlanabilmesi ve dolayısıyla bu çocuğun sütü ona ilhak edilmesi bu hükümler arasında yer alır. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 10: 7263.



tedir. Zira evlilik dışı ilişkiden doğan çocuğun nesebi zina edene ilhâk edilmediği gibi söz konusu ilişkiden meydana gelen sütü emen kız çocuk ile zina eden kişi arasında emzirmeden kaynaklı evlenme engeli de oluşmamaktadır. Aynı şekilde liân<sup>88</sup> neticesinde nesebi baba yönünden reddedilen çocuğun sütü de bu babaya nispet edilmemekte ve nesebi reddedilen çocuğun sütüyle beslenen çocukla söz konusu baba arasında emzirmeden doğan hısımlık sabit olmamaktadır. Fakat baba liândan sonra pişman olup tekrar çocuğun nesebini kabul ederse; hem çocuğun nesebi ona ilhak edilir hem de bu çocuğun annesinin sütünü emen çocuk ile söz konusu baba arasında süt akrabalığı sabit olur. Diğer taraftan süt sahibinin ölmesi veya eşini boşaması durumlarında sütün kendisine aidiyeti son bulmamaktadır. Oysa kadın başka bir erkekle evlenir ve ondan bir çocuk dünyaya getirirse; doğumdan önceki süt ilk kocaya, doğumdan sonrası süt ise ikinci kocaya nispet edilir.<sup>89</sup>

### 2.2.3. Emzirilen Çocuk (رضيع)

Şâfiî mezhebine göre emzirmenin temel unsurlarından biri olan bebekle ilgili iki şart bulunmaktadır. Bunların ilki çocuğun emzirilirken veya ağız ya da burundan süt mideye akıtılırken/damlatılırken hayatta olmasıdır. Ölmüş çocuğun midesine akıtılan/damlatılan süt şer'î açıdan bir anlam ifade etmemektedir. Nitekim emzirmekten amaç, verilen sütle çocuğun beslenip et ve kemiğinin gelişmesidir. Bu ise ancak çocuğun hayatta olmasıyla mümkün olabilmektedir.<sup>90</sup> İkinci şart ise emzirilen çocuğun iki yaşını doldurmamış olmasıdır. İki yaştan küçük çocuğun emzirilmesiyle süt akrabalığının sabit olacağı hususunda ittifak vardır.<sup>91</sup> İhtilaf iki yaşını doldurmuş çocuğun emzirilmesiyle akrabalığın sabit olup olmayacağı noktasındadır. Şâfiî mezhebine göre süt akrabalığının oluşması için süt emen çocuğun iki yaşını doldurmamış olması gerekir. Bu süre içinde süttan kesme olsun veya olmasın süt akrabalığı oluşur. Buna göre iki yaştan büyük çocukların emzirilmesi şer'î emzirme sayılmamakta ve bununla emziren ile emzirilen arasında akrabalık bağı oluşmamaktadır.<sup>92</sup> Hanefî mezhebinin müfta bih görüşü,<sup>93</sup> İmâm

88 Kocanın karısını zina ile suçlaması ve bunu dört şahitle ispat edememesi halinde, hâkim önünde özel bir şekilde ve karşılıklı olarak yeminleşme anlamındadır. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "ıkrar" md., 327.

89 Râfiî, *el-Aziz Şerhu'l-Veciz*, 9: 581; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibin*, 9: 18; Demiri, *en-Necmü'l-Vehhâc*, 8: 210; Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc*, 5: 140.

90 Müti'i, *Tekmilatü'l-Mecmû'*, 18: 213; Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc*, 5: 127.

91 Kâdi Abudulvehhâb, *el-İşrâf*, II, 804; Kâsânî, *Bedâi'us-Senâi'*, 4: 6; Burhânüddin İbrahim b. Muhammed İbn Müflih (v. 884/1479), *el-Mubdi' Şerhu'l-Mükni'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 7: 123.

92 Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 29-30.

93 İmâm Ebû Hanîfe (v. 767/150) "...Onun taşınması ile süttan kesilmesi otuz aydır..." (Ahkâf, 46/15) âyetine dayanarak süt emme müddeti iki buçuk yıl olduğuna hükmetmiştir. Serahî, *el-Mesûs*, 5: 136.

Mâlik'ten (v. 179/795) nakledilen bir görüş<sup>94</sup> ve Hanbelî mezhebinin genel görüşü de bu yöndedir.<sup>95</sup>

Cumhurun görüşüne ait öne çıkan birkaç gerekçe şu şekilde sıralanabilir:

- “Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.” (Bakara 2/233) âyetinde emzirme müddeti iki yıla sınırlandırılmıştır. Buna göre şer'î emzirmenin tam müddeti iki yıl olup iki yıldan sonrasının hükmü öncesinden farklılık arz eder.<sup>96</sup>

- Peygamber (s.a.v.) “İki tam yıldan sonra emzirme yoktur.”<sup>97</sup> buyurmuştur.

- Hz. Peygamber (s.a.v.) “Sütten kesmeden sonra radâ' yoktur.”<sup>98</sup> buyurmuştur; bu hadis “Sütten ayrılması da iki yıl sürmüştür.” (Lukmân 31/21) âyetiyle birlikte değerlendirildiğinde emzirme müddetinin iki yıl olduğu anlaşılır.<sup>99</sup>

- Hz. Osman (v. 35/656) döneminde bir çiftin evlenmesi üzerinden altı ay geçtikten sonra kadın doğum yapmıştır. Sahabe gebeliğin süresinin dokuz ay olduğu gerekçesiyle kadının evlenmeden önce zina yapmış olmasından şüphe ettiler. Bunun üzerine çifti Hz. Osman'ın huzuruna götürdüler. Hz. Osman duruma vakıf olduktan sonra kadının recmedilmesine karar verdi. Ancak orada hazır bulunan İbn Abbâs (v. 32/652) bunu kabul etmeyip şu âyeti delil gösterdi: “Annesi onu ne zahmetle karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu! Onun taşınması ve süttten kesilme süresi otuz aydır.” (Ahkâf 46/15). İbn Abbâs'ın ifadesine göre, zikredilen âyet, “Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.” (Bakara 2/233) şeklindeki âyetle birlikte değerlendirildiğinde âyette geçen otuz aydan yirmi dördü emzirme müddeti kabul edilir ki kalan altı ay da gebelik süresinin en alt sınırı olur. Hz. Osman bu izahı duyduktan sonra recmetmekten vazgeçti. Aynı şekilde diğer sahâbiler bunu duydukları halde onlardan hiçbirisi karşı çıkmadı. Böylece gebelik süresinin en alt sınırının altı ay, emme müddetinin de iki yıl olduğuna dair icmâ gerçekleşmiş oldu.<sup>100</sup>

94 İmam Mâlik'ten nakledilen diğer bir görüşe göre, süt akrabalığının oluşmasında etki eden süt emme müddeti, arada süttten انقصاص/kesme olmamak kaydıyla iki yıl artı bir ay veya iki aydır. Ancak çocuğun bu süre zarfında süte ihtiyaç duymayacak derecede (bir veya iki ay) süttten kesilerek yemeğe alışması durumunda artık bundan sonra süt çocuk için normal bir gıda haline geldiği ve et ve kemik gelişimindeki rolünü kaybettiği için haramlık meydana getirmez. Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh et-Temimî es-Sakalî (v. 451/1166), *el-Câmi' li Mesâilî'l-Müdevene*, thk. komisyon, (y.y., Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013/1434), 9: 406; Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-Fıkhîyye*, 22: 247.

95 Buhâtî, *Keşşâfü'l-Kanâ'*, 5: 445; ayrıca bkz. Davut İltaş, “Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi”, *Bilimname*, 15, sy. 2 (2013): 12.

96 Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, 8: 332.

97 Beyhakî, *es-Sünenü's-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 7: 761.

98 Ebû Bekir Abdurrazzâk b. Hemâm es-San'ânî (v. 211/826), *el-Musannef*, thk. Habiburrahmân el-A'zamî (Hind: el-Meclisü'l-İlmi 1403/1983), 7: 464.

99 Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 15: 353; Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 11: 400; İmrânî, *el-Beyân*, 11: 143-144; Mütî'î, *Tekmilatü'l-Mecmû'*, 18: 213.

100 Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî (v. 450/1058), *el-Hâvî'l-Kebîr fi Fikhi'l-İmam eş-Şâfiî*, (Beyrüt: Dâ-

Süt emme müddetinin iki yılla kaytlanması şu fikhî hükümlere etki etmektedir:

- İster hukûken ister dinen öz annenin emzirme yükümlülüğü iki yıl ile sınırlanır. Bu süre dışında emzirme zorunluluğu yoktur.

- Sütanne en fazla iki yıla kadar emzirme sözleşmesi yapabilir. Aynı şekilde öz anne de yalnız iki yıl için kocasından emzirme ücreti isteyebilir. Bu süreden sonra, zarurî bir durumdan ötürü emzirme mecburiyeti söz konusu olsa dahi ücret talep edemez.

- Çocuğun nafakasından sorumlu babanın veya diğer velilerin emzirme ücretini ödeme zorunluluğu iki yılla sınırlıdır.

- İster evli ister boşanmış olsun öz annenin emzirme önceliği çocuğun iki yaşına kadardır.

- Çocuğun babasının öz annesiyle emzirmeyi muhalaa bedeli olarak belirlese, boşanma sözleşmesinin müddeti iki yıldır. İki yılın bitiminde hul' o anda gerçekleşmiş olur.

- Recm cezasına çarptırılmış emzikli kadının infazı, iki yıl tehir edilir.<sup>101</sup>

### 2.3. Süt Akrabalığının Sabit Olması

İki yaş altındaki çocuğun anne sütüyle beslenme imkânı olmadığı durumlarda alternatif olarak çocuğun beslenmesi için sütanne uygulamasının varlığından daha önce söz ettik. Sütannenin, iki yaş altındaki çocuğu emzirmesi, aslında kendi vücudunun bir parçasıyla onu beslemiş olmaktadır. Diğer bir deyişle emzirmekle sütanneden bir parça çocuğun bünyesine karışarak hadis-i şerifte belirtildiği gibi<sup>102</sup> et ve kemiğinin gelişimine katkı sağlamakta, bu da emzirilen sütannenin bir parçası haline geldiği anlamına gelmektedir. Diğer taraftan öz annede olduğu gibi sütannenin kendi öz çocuğu gibi her emzirmek istediğinde küçük çocuğu şefkatle kucağına alıp, bağrına basması aslında onu beslemesi yanında ona rahmet, şefkat ve sevgi gibi güzel hasletleri de aşılamaktadır. Hâsılı; sütanne, öz annede olduğu gibi emzirmekle çocuğun bedenî teşekkülüne ve fizikî gelişimine katkı sağlamakta, ahlakında ve karakterinde büyük bir etki bırakmaktadır.

Süt emzirmenin şer'î açıdan tespit edilmesi şu iki yöntemden birisi ile olabilir: İkrar ve şâhitlik.

ru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 11: 204; Cumhurun delillerinin detayı için bkz. Davut İltaş, "Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi", 22-27.

101 Şâfiî, *el-Umm*, 5: 28; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 335; Sâbüni, *Ravâi' u'l-Beyân*, 1: 354-355; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 10: 7278.

102 Beyhakî, *es-Sünenü's-Sağîr*, 3: 177.

### 2.3.1. Süt Akrabalığının İkrar İle Sabit Olması

İkrar; eşlerden her ikisinin veya birisinin aralarında süt akrabalığının bulunduğunu itiraf etmesidir.<sup>103</sup> Bu da iki şekilde meydana gelmektedir. Birincisi; itirafın nikâh akdinden önce olmasıdır. Örneğin; bir erkeğin bir kadın hakkında “Bu benim sütkızım veya sütkız kardeşimdir.” deyip, kadın da bunu tasdik ederse veya kadın bir erkek hakkında “Bu benim sütoğlum veya sütkardeşimdir.” deyip, erkek de bunu onaylarsa süt akrabalığı sabit olur ve evlenmeleri ebediyen haram olur. İkincisi, itirafın nikâh akdinden sonra vukû bulmasıdır. Bu da şu şekillerde meydana gelir:

- Eşlerden biri, emzirmeyi ikrar edip, diğeri de bunu kabul ederse süt akrabalığı sabit olur.

- Koca, eşiyile arasında süt bağı bulunduğunu iddia eder, kadın bunu inkâr ederse yine şer‘î emzirme sabit olur.<sup>104</sup>

- Kadın, eşiyile süt akrabalığı bulunduğunu iddia eder, koca bunu inkâr ederse, evlilik kadının rızasıyla gerçekleşmiş olmak kaydıyla, kocaya yemin ettirilerek iddiası kabul edilir ve akrabalık sabit olmaz. Ancak söz konusu evliliğin kadının isteği dışında gerçekleştiği kesinleşirse kadına yemin ettirilerek tasdik edilir ve süt akrabalığı sabit olur.<sup>105</sup> İkrarın sübutu ise Şâfiî mezhebine göre ancak iki adil erkeğin şahitliğiyle mümkün olabilmektedir.<sup>106</sup>

Burada temas etmemiz gereken diğer bir nokta, emzirmeyi inkâr edene yemin ettirilme şeklindedir. İnkâr eden kadın veya erkek, emmenin gerçekleşip gerçekleşmediğine dair bilgisinin olmadığı yönünde yemin edecektir. Buna mukabil iddia eden kişi ise kesin gerçekleştiği yönünde yemin etmelidir. Ancak radâ‘ı iddia eden erkek veya kadın yeminden imtina ederse yemin inkâr edene irca edilir ve ona kesinlik üzerine yemin ettirilir.<sup>107</sup>

### 2.3.2. Süt Akrabalığının Şahitler İle Sabit Olması

Fakihler, emzirmenin adil olan iki erkek veya bir erkek ile iki kadının şahitliğiyle sabit olacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Tek bir kadının veya bir erkeğin ya da dört kadının şahitliğiyle emzirmenin sabit olup olmayacağı konusunda ise ihtilafa düşmüşlerdir. Hanefilere göre tek bir erkek veya bir kadının şahitliği yeterli olmadığı gibi sadece kadınların şahitliğiyle de emzirme sabit olmaz. Nite-

103 İkrar, kişinin kendi aleyhine hukûki neticelerin sabit olmasına sebebiyet veren maddî veya hukûki bir olayın tasdikî olması hasebiyle konumuzda ancak karı ile koca arasında meydana gelebilmektedir. Abdurrahman b. Muhammed İvez el-Cezîrî (v. 1941/1360), *el-Fıkhu ala'l-Mezâhibi'l-Erba'e*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 4: 243; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, “ikrar” md., 242.

104 Nikâhın feshetme yetkisi kocada olduğu için sadece onun ikrarıyla süt emzirme akrabalığı husule gelmekte ve bu ikrar üzerine nikâhları feshedilebilmektedir.

105 Şîrbîni, *Muğni'l-Muhtâç*, 5: 146-147.

106 Nevevî, *Ravdatü'r-Tâlibîn*, 9: 36; Şîrbîni, *Muğni'l-Muhtâç*, 5: 146-147.

107 Nevevî, *Ravdatü'r-Tâlibîn*, 9: 35.

kim emzirme, diğer adli ve malî konularda olduğu gibi genel anlamda erkeklerin vakıf olabileceği durumlardandır. Dolayısıyla da sadece kadınların şahitliği kâfi değildir. Zira şer'î esaslara göre kadınların tek başına şahitlik edebilmeleri, erkeklerin vakıf olmadıkları kadınların özel durumlarıyla sınırlıdır.<sup>108</sup> Mâlikîlere göre nikâh akdinden sonra, eşler arasındaki emzirme olayının şüyû bulması kaydıyla, bir erkek ile bir kadının veya iki kadının şahitliğiyle sabit olur.<sup>109</sup> Şâfiî mezhebine göre emzirme, sayıları dörtten az olmamak kaydıyla sadece kadınların şahitliğiyle de sabit olabilmektedir. Nitekim emzirme olayı kadınların özel durumlarından olmakla beraber nadiren de olsa erkeklerin vakıf oldukları meselelerdendir. Dolayısıyla da sadece erkeklerin şahitliğiyle sabit olabileceği gibi yalnız kadınların şahitliğiyle de sabit olabilmektedir.<sup>110</sup>

Konuyla alakalı diğer önemli bir husus emzirmeyle ilgili şahitliğin eda edilme keyfiyetidir. Söz konusu şahitlik; emzirme vaktinin zikredilmesi, emme sayısının belirtilmesi ve her bir emmenin çocuğun midesine ulaştığının söylenmesiyle geçerlilik kazanmaktadır. Sütün mideye ulaşması ise sütün sağıldığının, çocuğun boğazına akıtıldığının ve çocuğun sütü yuttuğunun görülmesiyle bilinir. Aynı şekilde sütün mideye ulaşması, çocuğun kadının göğsünü ağzına alıp emmesi, sütü yutarken yemek borusunun hareket etmesi gibi karinelere de bilinir. Bunun yanı sıra şahitlik edenlerin, emzirme esnasında veya hemen öncesinde sütannenin göğsünde sütün bulunduğunu da bilmeleri gerekir. Aksi takdirde şahitlik yapmaları caiz değildir.<sup>111</sup> Şahitler, yukarıda zikrettiğimiz emzirmeye delalet eden delillere ve karinelere dayanarak şehadeti kesin bir şekilde ifade etmelidirler. Sadece süt akrabalığının olduğunu söylemekle veya yalnız delilleri zikretmekle şahitlik geçerli olmaz.<sup>112</sup>

Emzirenin veya emzirilenin yaşından, sütün çocuğun midesine ulaşmasından veya emme sayısından şüphe duyulması veya şahitlikte gerekli şartların sağlanması gibi durumlarda süt akrabalığı gerçekleşmez. Nitekim bu konuda asıl olan süt akrabalığına dayalı haramlığın olmamasıdır. Kesinlik taşımayan bilgiler dikkat alınmaz. Ancak aralarında emzirme şüphesi bulunanların birbirleriyle evlenmeleri mekruh görülmüştür.<sup>113</sup> Şâfiî mezhebine göre emzirme ücreti talep etmemek kaydıyla<sup>114</sup> sütannenin bir kadın ve bir erkek veya üç kadınla birlikte şahitlik et-

108 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v. 189/805), *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 2: 249-251; Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 169.

109 Sa' dî, *İkdü'l-Cevâhir*, 2: 594.

110 Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 36; Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 15: 407; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibin*, 9: 36.

111 Ensârî, *Esne'l-Metâlib*, 3: 425; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 7: 186.

112 Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Fethu'l-Vehhâb bi Şerhi Menhecî't-Tullâb*, (y.y., Dâru'l-Fikr, 140 :2 ,(1994/1414; Melibârî, *Fethu'l-Mu'in*, 458.

113 Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, 5: 149; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 7: 185-186.

114 Sütannenin emzirme ücretini talep etmesi, şahitliğin ücret için yapıldığının töhmetine neden olduğundan kabul edilmemektedir. Osman b. Muhammed Şetâ ed-Dimyâti el-Bekrî (v. 1310/1893), *İ'ântü't-Tâlibin alâ Hellî Elfâzi Fethi'l-Mu'in*, (y.y., Dâru'l-Fikr, 1997/1418), 3: 333.

mesiyle radâ' sabit olur. Sütannenin şehadetle birlikte emzirme fiilini (emzirdim) zikredip etmemesi durumu değiştirmez.<sup>115</sup> Kadının, eşiyle arasında süt akrabalığı bulunduğunu iddia edip annesinin ve kızının buna şahitliklerinin kabul edilip edilmemesi kocasının durumuna bağlıdır. Şayet koca söz konusu akrabalığı inkâr ederse şahitlikleri makbul değildir. Zira kişinin fûruu ve usulünün kendi lehine yaptıkları şahitlik geçerli değildir. Kocanın iddiayı inkâr etmemesi halinde ise şahitlikleri makbuldür. Buna mukabil kocanın, eşiyle arasında süt akrabalığı bulunduğu iddiasına kadının annesinin ve kızının yaptıkları şahitlik, mutlak olarak geçerlidir. Aynı şekilde eşlerden radâ' iddiası olmadığı halde kadının annesinin ve kızının yaptıkları şahitlik de geçerlidir.<sup>116</sup>

## 2.4. Süt Akrabalığının Hukûkî Sonuçları

Şâfiî mezhebine göre süt akrabalığına bağlı olarak üç temel hukûkî sonuç ortaya çıkar.

### 2.4.1. Mahremiyetin Sabit Olması

Emzirmeden doğan mahremiyet, aralarında süt bağı bulunanların birbirine bakmaları (nazar), yalnız kalmaları (halvet), birlikte sefere çıkmaları ve tenlerinin birbirine temas etmesi durumunda abdestin bozulmaması gibi meselelerde hükme tesir eder.

Aralarında süt hısımlığı bulunan erkek ve kadınların bir arada yalnız kalmalarının caiz olması Hz. Âişe'den gelen hadise dayandırılmıştır. Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre hicap/örtünme emri indikten sonra sütannesinin kocası olan Ebu'l-Ku'ays'ın kardeşi Eflah yanına girmek için izin istemiş, Hz. Âişe izin vermemiş, sonra Rasûlullah gelince olayı ona anlatmış, Rasûlullah da “-sağ elin topraklansın- (vay sağ eli tozasıca!)”<sup>117</sup> girmesine izin vermeliydin, (çünkü o senin süt amcandır)” buyurmuştur.<sup>118</sup> Hadisten anlaşıldığı üzere Rasûlullah, Hz. Âişe'nin süt amcasıyla yalnız kalmasında bir sakınca görmemiştir.

Süt emmeyle emziren çocuk sütannenin öz çocuğu gibi kabul edildiğine göre emen ile emziren ve belli derecedeki yakınlarının birbirine bakmalarında ve birlikte yolculuk yapmalarında şer'î açıdan bir sakınca bulunmaması gerektiği gibi tenlerinin birbirine temasından da abdestlerinin bozulmaması gerekir.<sup>119</sup>

115 Demîrî, *en-Necmü'l-Vehhâc*, 8: 221.

116 Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 5: 149.

117 Peygamber (s.a.v.) tarafından beddua tarzında kullanılan bu tür ifadeler, bedduanın gerçekleşmesinden ziyade yapılan işin doğru olmadığını ifade etmek içindir. Hüseyin Akyüz, “Yemekte Sağ Elin Kullanılmasıyla İlgili Bir Rivayetin Sened ve Metin Tenkidi”, *Ekev Akademi Dergisi* 18, sy. 9 (2014): 3; Hüseyin Çınar, “Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-î Sarîh Tercüme ve Şerhi Üzerine İnceleme”, (Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 149.

118 Buhârî, “Tefsîru'l-Kur'an”, 152.

119 Mâverîdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 11: 356; Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 5: 123; Yaman, “İslâm Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı”, 64-62.

## 2.4.2. Evlenme Yasasının Sabit Olması

Süt akrabalığı, emen ile emziren ve bunların belli derecedeki yakınları arasında sürekli evlenme engeli doğurmaktadır. Bu bağlamda fakihler, “Nesep yoluyla nikâhı haram olan kadınlar emzirmeyle de haram kılınmıştır.”<sup>120</sup> manasındaki hadis-i şeriften hareketle radâ` sebebiyle evlenilmesi haram kimseleri şöyle sıralamışlardır:

- Süt usulü/üst soyu; sütanne, sütannenin nesep ve süttan annesi, sütannenin nesep ve süttan ninesi ve yukarısı.

- Süt füruu/alt soyu; sütkızı, sütkızın nesep ve süttan kızı, sütoğlun nesep ve süttan kızı, sütoğlun kızının nesep ve süttan kızı ve aşağısı.

- Sütanne ve sütbabanın alt soyları; sütkız kardeşler, süt erkek ve kız kardeşlerin nesep ve süt kızları ve aşağısı.

- Süt dede ve ninelerin bir derece alt soyları; süt halaları (sütbabanın nesep ve süttan kız kardeşleri), süt teyzeleri (sütannenin nesep ve süttan kız kardeşleri).

- Eşin sütannesi, sütninesi ve yukarısı. Buradaki haramlık, nikâhın kıyılmasıyla sabit olup zifafa girmiş olma şartı yoktur.

- Eşin sütkızı ve sütkızının nesep ve süt çocukları ve aşağısı (sütanne ile daha sonra evlenmiş olan koca için). Buradaki haramlık ancak zifafa girmekle sabit olur.

- Sütbabanın ve süt dedenin (sütanne ve sütnine olmayan) eşleri ve yukarısı.

- Sütoğlun eşi, sütkızın oğlunun eşi ve aşağısı.<sup>121</sup>

Zikrettiklerimizden sütanne ve süt kız kardeşlerin nikâhı, “Sizi emziren sütannelerinizi ve sütkız kardeşlerinizi size haram kıldı.” (Nisâ 4/23) şeklindeki âyetin nassıyla yasaklanmıştır. Süt kızın ve aşağısının nikâhı, bunlara kıyaslanarak haram kılınmıştır. Zira süt kardeşin nikâhı haram kılındığına göre süt kızın nikâhı evleviyetle haram kılınmış olmalıdır. Kalan kadınların nikâhı ise kendisine beyan görevi verilen Rasûlüllah’ın koymuş olduğu şu genel ilkeyle haram kılınmıştır: “Nesep bakımından haram olan kadınlar, süt cihetiyle de haramdırlar.”<sup>122</sup>

Şâfiî mezhebine göre zikredilen genel kuraldan şu kadınlar istisna edilmektedir:

- Kişinin erkek ve kız kardeşlerinin sütanneleriyle evlenmesinde sakınca bulunmamaktadır. Nesep kardeşlerinin anneleri ise kişinin öz veya üvey annesi olduğuna göre onlarla nikâhlanması haramdır.

120 Müslim, “Radâ”, 13.

121 Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9: 198; Rûyânî, *Bahrü'l-Mezheb*, 9: 194-196; Mühyisünne, Hüseyin b. Mes'ûd el-Begvi (v. 516/1122), *et-Tehzîb fî Fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, (y.y., Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997/1418), 5: 342; İmrânî, *el-Beyân*, 9: 240-241.

122 Müslim, “Radâ”, 13.

- Kişi, torunun sütannesiyle evlenebilir. Ancak nesep açısından torunun annesi, kızı veya gelini olması hasebiyle onunla nikâhlanması haramdır.

- Kişinin çocuğunun sütannesinin annesi ve kızıyla enlenmesinde bir mâni bulunmamaktadır. Ancak nesep bakımından çocuğunun annesinin annesi kişinin kayınvalidesi ve kızı da baldızı olması itibarıyla onlarla nikâh kıyması haramdır.<sup>123</sup>

### 2.4.3. Süt Akrabalığı Oluşturarak Nikâhın Feshine Sebep Olanın Tazminat (مغرم) Ödeme Yükümlülüğü

Nikâh akdinden önce ikrar veya şahitlikle süt akrabalığı sabit olanların evlenmeleri ebediyen haram olur. Nikâh akdinden sonra eşlerden biri, emzirmeyi itiraf edip, diğeri onaylarsa aralarında ebedî haramlık sabit olur ve nikâhları feshedilir. Söz konusu ikrar duhûlden sonra gerçekleşmiş olup, bu duhûl kadının rızasıyla olmamışsa koca, ona mehr-i misil<sup>124</sup> vermekle yükümlü tutulur. Aksi takdirde hiçbir şey verilmez. Sadece kocanın ikrarıyla da şer'î emzirme gerçekleşir ve böylece o mevcut nikâhın fesh olunmasına sebep olmuş olur.<sup>125</sup> Bu durumda evlilikleri şer'î açıdan sahih bir nikâh akdiyle gerçekleşmişse, koca tarafından verilmek üzere kadına mehr-i müsemma<sup>126</sup> düşer. Aksi halde cinsel birleşme olmuşsa mehr-i misil düşer; cinsel birleşme olmamışsa mehr-i mislin yarısı düşer. Kadının eşiyile süt akrabalığı bulunduğunu iddia etmesi ise ancak aralarındaki evlilik kadının isteği dışında gerçekleştiği kesinleşirse kadına yemin ettirilerek tasdik edilir ve süt akrabalığı sabit olur. Bu durumda cinsî münasebet gerçekleşmemişse kadına bir şey düşmez. Aksi durumda ise şayet kadın, evliliğin haram olduğunu bilip, kendi isteğiyle nefsinin kocaya teslim etmişse yine kadına bir şey düşmez. Ancak bu tür evliliğin haram olduğunu bilmediği veya bildiği halde ilişkiye zorlandığı anlaşılırsa kadına mehr-i misil düşer.<sup>127</sup>

Burada değinilmesi gereken diğer önemli bir husus, karı ve koca dışında nikâhın feshine sebebiyet verenin ne tür cezaya/tazminata mahkûm edileceği konusudur. Bu konunun izâhı ise birkaç örnekle yapılmaya çalışılacaktır. Zikredilecek örneklerin pratikte karşılığı mümkün görünmese de radâ' a terettüp edip şer'î açıdan mümkün olduğundan zikredilmesi uygun olacaktır.

**Örnek 1-** Kişinin annesi, kız kardeşi, diğer eşi veya soy ya da süt nedeniyle kendisine haram olan diğer hanım akrabaları, nikâhı altında bulunan iki yaş altın-

123 Şirbini, *Muğni'l-Muhtâç*, 4: 289-290; Melibârî, *Fethu'l-Mu'îm*, 456; Remli, *Nihâyetü'l-Muhtâç*, 6: 274.

124 Mehr-i misil: evlenen kadının, akrabaları arasında, yaş, güzellik ve bekâret gibi özellikler açısından kendi konumunda olan kadına verilen mehir demektir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "mehr-i misil" md., 356.

125 Bu durumda kadının süt akrabalığı inkâr etmesinin bir etkisi yoktur.

126 Mehr-i müsemma tarafların belirleyerek üzerinde anlaştıkları mehir miktarıdır. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "mehr-i müsemma" md., 357.

127 Şirbini, *Muğni'l-Muhtâç*, 5: 146-148; Remli, *Nihâyetü'l-Muhtâç*, 7: 182-184.



daki eşini emzirirlerse nikâhı geçersiz olur. Bu durumda nikâhı feshedilen küçük kızı, emzirenlere tazmin ettirmek suretiyle, mehr-i mislin yarısı verilir.<sup>128</sup>

**Örnek 2-** Kişinin eşlerinden büyük olanın annesi, küçük olan diğer eşini emzirirse her ikisinin nikâhı da feshedilir. Çünkü bu emzirmeyle eşler sütkardeş oldukları için aynı anda bir nikâhta birleştirilmeleri haram olur. Fakat ikisinden de ayrıldıktan sonra birisiyle tek başına evlenilmesinde sakınca bulunmamaktadır. Bu durumda küçük hanıma, emzirene ödetmek suretiyle mehrin yarısı verilir. Büyük hanıma da zıfâf gerçekleşmişse yine emzirenden alınmak suretiyle mehrin yarısı ödenir. Zıfâf olmuşsa aynı yöntemle bu sefer mehrin tamamı verilir.<sup>129</sup>

**Örnek 3-** Kişinin nikâhında bulunan eşlerinden büyük olanın kızı küçük olan eşi emzirirse büyük olanın nikâhı feshedilir ve aralarında sürekli bir evlilik engeli oluşur. Zira bu durumda büyük hanım küçük olanın sütnecesi olur. Diğer taraftan büyük hanım ile zıfâf gerçekleşmişse küçük hanımı da üvey kızı olduğundan onun da nikâhı geçersiz olur ve ebedî olarak haram kılınır. Ancak büyük hanımla zıfâf gerçekleşmemişse küçük eşin nikâhına hâlel gelmeyip nikâhı devam eder. Çünkü üvey kızının nikâhı, ancak annesine zıfâfın gerçekleşmesiyle haram kılınır. Bu durumda büyük eşten alınmak suretiyle küçük eşe mehrin yarısı verilir.<sup>130</sup>

**Örnek 4-** Kişinin nikâhı altında bulunan eşlerinden büyük olanın küçük olanı emzirmesiyle her ikisinin de nikâhı geçersiz olur. Çünkü bu durumda hanımları arasında anne kız bağı oluşmakta ve kişinin büyük hanımı süt kayınvalidesi olduğundan ebedî olarak kendisine haram kılınır. Büyük hanımın emzirdiği süt, söz konusu kişiye aitse küçük olan hanımı da sürekli olarak haram kılınır. Çünkü onun süt kızı olur. Süt ona ait değilse durum, büyük hanımıyla zıfâfın olup olmadığına bağlı olarak değişmektedir. Duhûl gerçekleşmişse küçük hanımı üvey kızı olduğundan ebedî olarak haram kılınır ve ona mehr-i mislin yarısı, büyük hanımdan alınmak suretiyle verilir. Duhûl gerçekleşmemişse küçük hanımı ebedî olarak haram olmaz.<sup>131</sup>

## 2.5. Süt Çocuğun Sütanneye Karşı Sorumluluğu

Süt akrabaları arasında yukarıda zikrettiğimiz evlenme yasağı ve mahremiyetler dışında nesep akrabaları arasında bulunan diğer haklar ve yükümlükler söz konusu değildir. Buna göre süt akrabaları arasında nesep ilişkisi, nafaka yükümlülüğü, mirasçılık, velâyet, lehteki şahitliklerin geçersizliği ve benzeri hükümler geçerli değildir. Ancak karşılıklı saygı, sevgi ve ziyaretleşme gibi önemli insanî görevler terk edilmemelidir. Bu çerçevede âlimler öz anne kadar olmasa da süt çocuğun sütannesine iyi davranmasını, ona ikramda bulunmasını ve ona her zaman

128 Râfî, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, 9: 583-584.

129 Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 5: 142.

130 Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibin*, 9: 20.

131 Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 7: 181-182.

sevgi besleyip saygı göstermesini müstehab görüp tavsiye etmişlerdir.<sup>132</sup> Aşağıda zikredeceğimiz rivayetler de bunu destekler mahiyettedir.

Peygamberimiz (s.a.v.) bir gün otururken sütbabası çıkageldi. Rasûlullâh (s.a.v.) ona hürmet göstererek elbisesinin bir kısmını yere serer ve onu üzerine oturtur. Az sonra sütanesi gelir. Peygamberimiz (s.a.v.) bunun için de elbisenin diğer tarafını serer, kadın üzerine oturur. Biraz sonra süt-oğlan kardeşi gelir. Rasûlullâh (s.a.v.) onun için de ayağa kalkar ve onu da önüne oturtur.”<sup>133</sup>

Ebû Tufayl (ö. 100/718)’ın anlattığına göre; Rasûlullâh Ci’rân denilen yerde et dağıtıyordu. O esnada karşından bir hanım çıkıp Rasûlullâh’ın yanın geldi. Rasûlullâh kadına hürmet ederek hırkasını yere serdi ve kadını oturttu. Orada bulunanlarla kimdir bu hanım diye sordum. Rasûlullâh’ın sütannesidir dediler.<sup>134</sup>

Siyer âlimlerinin naklettikleri şu olay da konumuz açısından önem arz etmektedir: Huneyn Gazvesinde Hevâzin kabilesinden bir gurup esir alınmıştı. Rasûlullâh’ın sütkardeşi Şeyma’da bu esirler arasındaydı. Şeyma esirler arasında götürülürken kendisine sert davrananlara, “Biliniz ki vallahi ben sizin efendinizin sütkardeşiyim.” diyordu. Fakat kimseyi inandıramıyordu. Onu esirler arasından ayırıp Rasûlullâh’a götürdüler. Şeyma “Yâ Rasûlullâh! Ben senin sütkardeşimim.” dedi. Rasûlullâh ona: “Bunun alâmet ve işareti nedir?” dedi. Şeyma kolunu açtı ve: “Yâ Rasûlullâh! Sen küçük iken beni ısırılmıştın! İşte izi.” dedi. Rasûlullâh ısırık izini görünce hatırladı. Ridâsını yere serip üzerine oturttu. Daha sonra sütkardeşi Şeyma’ya; “İstersen itibarlı ve sevilen birisi olarak burada kal, her türlü hizmetini göreyim. Eğer kabilene dönmek istersen seni göndereyim.” diyerek serbest bıraktı.<sup>135</sup>

### Sonuç

Yeni doğan bebekler için öz annenin sütüne muadil bir besin bulunmadığından eski tarihlerden günümüze dek işin ehli tarafından anne sütünün önemine vurgu yapılmış ve özendirilmiştir. Aynı şekilde İslâm âlimleri de değişik vesilelerle öz annenin sütünün yeni doğan çocuklar için büyük öneme sahip olduğuna vurgu yapmış ve bundan ötürü annenin, normal şartlarda, çocuğunu emzirmek zorunda olup olmadığını tartışmışlardır. Şâfiî mezhebinde hukukî açıdan annenin çocuğunu emzirme zorunluluğu olmadığı kanaati genel kabul görmüş ise de anne sütünün çocuk için maddî ve manevî yararlarını göz önünde bulundurduğumuzda öz annenin çocuğunu emzirmekle mükellef tutulmasının hakkaniyete daha uygun olacağı söylenebilir. Dolayısıyla öz anne çocuğu emzirme müddeti içinde (ilk iki

132 İmrânî, *el-Beyân*, 11: 138; Demîrî, *en-Necmü'l-Vehhâc*, 8: 223; Esyûtî, *Cevâhiru'l-'Ukûd*, 2: 162.

133 Ebû Davud, “Ebvâbü'n-Nevm”, 28.

134 Ebû Davud, “Ebvâbü'n-Nevm”, 28.

135 Abdulmelik b. Hişâm el-Me'âfirî (v. 213/828), *es-Siretü'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Mustafa es-Sikâ, İbrahim el-Ebyârî ve Abdulhefiz eş-Şelebî, (Mısır: Metba'atu Mustafâ'l-Bâbî'l-Helebî, 1375/1955), 2: 458.

yaş) emzirme karşılığında herhangi bir ücret talep etme hakkına sahip olmamalıdır.

Öz annenin sütüyle beslenme imkânı olmadığı durumlarda ise alternatif olarak sütanne uygulaması önerilmiştir. Cahiliye döneminde de var olan bu uygulama İslâm tarafından da kendine özgü bir düzen çerçevesinde devam ettirilmiştir. Şer'î bir mahzura mahal vermemek kaydıyla bedelsiz olarak sütannelik yapmaktan bir beis görülmemiştir. Ücret karşılığında yapılan sütanneliğin nitelik ve şartlarında farklı görüşler ileri sürülmüş ise de esas itibarıyla, icâre sözleşmesi çerçevesinde değerlendirilerek caiz görülmüştür.

Süt akrabalığının oluşması, sadece süt emzirmekten ibaret olmayıp, emzirmenin temel unsurları olan emen, emziren ve sütte bulunması gereken birtakım şartların yerine gelmesine bağlıdır. Şâfiî mezhebine göre evli olsun veya bâkire olsun dokuz yaşını doldurmuş ve hayatta olan kadının, iki yaş altındaki bir çocuğu, beş ayrı defada emzirmesiyle süttten kaynaklanan akrabalık oluşmaktadır. Erkek, hünsa-i müşkil ve hayvanların sütüyle akrabalık bağı söz konusu değildir. Sütün, akrabalığa etkisi, doğrudan sütannenin göğsünden emmekle veya doğrudan mideye bağlantısı bulunan menfezlerden akıtılarak çocuğun midesine ulaşmasıyla mümkün olabilir. Bunda sütün sıvı hali ile peynir, tereyağı veya benzeri besin maddelerine dönüştürülerek ya da başka maddelerle karıştırılarak çocuğa verilmesi arasında fark yoktur.

Süt akrabalığının beş ve daha fazla emmeyle sabit olacağı hususunda ittifak vardır. Beş defadan az miktarla bu akrabalığın sabit olup olmayacağı konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Cumhurun aksine Şâfiî mezhebinde hâkim görüş, beş defadan az emmekle süt akrabalığının gerçekleşmeyeceğidir. Sütün yeni doğan çocuğun et-kemik oluşumunda etki edecek ve dolayısıyla emilen sütün bu oluşumu sağlayacak nitelikte olması gerekeceğinden Şâfiî mezhebinin görüşünün daha muteber olduğu ifade edilebilir. Nitekim bir-iki emmeyle söz konusu etkinin sağlanamayacağı aşikârdır.

Emzirmenin tespiti, diğer şer'î konularda olduğu gibi İkrar ve şahitlik ile mümkün olabilmektedir. Şâfiî mezhebine göre ikrar eşlerin her ikisinin birlikte itiraf etmesiyle gerçekleştiği gibi yalnız kocanın itirafıyla da vaki olmaktadır. Kadının tek başına itiraf etmesi ise, ancak evlilik kadının isteği dışında gerçekleşmiş olmak kaydıyla yemin ile birlikte ikrar olarak kabul edilebilir. İkrar sonucu aralarında süt akrabalığı sabit olan eşlerin evlilikleri ebedî olarak haram olmuş olup nikâhları geçersizdir olur.

Şer'î emzirmenin yalnız kadınların şahitliğiyle sabit olup olmayacağı hususunda ihtilaf edilmiştir. Şâfiî fakihleri, emzirme olayı kadınların özel durumlarından olması hasebiyle sayıları dörtten az olmamak kaydıyla sadece kadınların şahitliğiyle de sabit olabileceğine hükmetmişlerdir.

Şâfiî mezhebine göre radâ' dan doğan hukukî sonuçlar; 1. aralarında süt bağı bulunanların aralarında mahremiyetin ve onunla ilgili olarak tarafların birbirine bakmaları (نظر), yalnız kalmaları (خلوة), birlikte sefere çıkmaları ve tenlerinin birbirine temas etmesi durumunda abdestlerinin bozulmaması gibi hükümlerin sabit olması, 2. emziren ile emzirilen ve belli derecedeki akrabaları arasında ebedî olarak evliliğin haram hale gelmesi, 3. süt akrabılığı oluşturarak nikâhın feshine sebep olan kadınların tazminatla yükümlü tutulması şeklinde sıralanabilir.

Son olarak şu önemli hususa da işaret edilmesi gerekir. Özellikle doğu ve güneydoğuda bazı ailelerin çocukları evlenene kadar aynı evde yıllarca birlikte yaşayabilmektedir. Bu durumda çoğu zaman kardeş eşlerinin birbirlerinin çocuklarını emzirmeleri kaçınılmaz olmaktadır. Çocukları büyüyüp evlenme çağına geldiğinde de süt kardeş olma ihtimali olan çocuklar birbirleriyle evlendirilebilmektedir. Dolayısıyla bilmeyerek de olsa dinen haram kılınan evlilikler gerçekleştirilmiş olmaktadır. Açıklığa kavuşturulması için bilimsel çalışmalara ihtiyaç olmakla birlikte bölgede görülen sakat doğumların süt akrabalarının birbirleriyle evlendirilmesinden kaynaklanma ihtimali de söz konusudur. Öte yandan zaruret olmadıkça kadının muhatap olduğu her çocuğu emzirmemesi gerekir. İhtiyaç duyulması halinde ise ileride şer'î bir sorunun çıkmaması adına kimi emzirdiğini kayıt altına almalı ve emzirdiği çocuğun yakınlarına bunu bildirmelidir.

### Kaynakça

- Akyüz, Hüseyin. “Yemekte Sağ Elin Kullanılmasıyla İlgili Bir Rivayetin Sened ve Metin Tenkidi”, *Ekev Akademi Dergisi* 18, sy. 9 (2014): 1-30.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. 8 cilt. y.y., Dâru'l-Fikr, t.s.
- Bâr, Muhammed Ali “Bünûkü'l-Helib”. Cidde: *Mecma'u'l-Fıkhi'l-İslâmî, Münnezame-tü'l-Mü'temeri'l-İslâmî*, ts.
- Beğavî, Hüseyin b. Mes'ûd. *et-Tehzib fî Fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*. Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. 8 cilt. y.y., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Bekrî, Osman b. Muhammed Şetâ ed-Dimyâtî. *İ'ântü't-Tâlibin alâ Helli Elfâzi Fet-hi'l-Mu'in*. y.y., Dâru'l-Fikr, 1418/1997.
- Be'lî, Muhammed b. Ebî'l-Feth. *el-Matla'*, Tahkik: Mahmud el-Arnauüt, Yâsin Mahmud el-Hatîb, y.y., Mektebetü's-Sevâdî Lî'tavzi', 1423/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Muhammed b Hüseyin. *es-Sünenü's-Sağîr*. Tahkik: Abdulmu'tî Emîn Kal'acâî. 4 cilt. Pakistan: Câimatü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1410/1989.
- Beyhakî, Ebû Bekir Muhammed b Hüseyin. *es-Sünenü's-Kebîr*. Tahkik: Muhammed Abdula-kadir Atâ. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Tahkik: Muhammed Züheyr. 9 cilt. y.y., Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus el-Hanbelî. *Keşşâfü'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'*. 6 cilt. y.y., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Cemel, Süleyman b. Ömer. *Fütühâtü'l-Vehhâb bi Tavdîhi Şerhi Menheci't-Tullâb (Hâşiye-tü'l-Cemel)*. 5 cilt. y.y., Dâru'l-Fikr, ts.

- Cüнді, Halil b. İshak el-Mâlikî. *et-Tavdîh fî Şerhi Muhtasari'l-Fer'î li İbni'l-Hâcib*. Tahkik: Muhammed b. Abdilkerîm Necîb. 8 cilt. y.y., Merkezu Nüceybûye li'l-Mahtûtâtî, 1429/2008.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh. *Nihâyetu'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*. Tahkik: Abdülazîm Muhammed ed-Dîb. 20 cilt. y.y., Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Çınar, Hüseyin. "Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercüme ve Şerhi Üzerine İnceleme". Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Demîrî, Behrâm b. Abdillâh. *eş-Şâmil fî Fıkhi'l-İmâm Mâlik*. 2 cilt. y.y., Merkezu Nüceybûye li'l-Mahtûtâtî, 1429/2008.
- Demîrî, Ebu'l-Bekâ Muhammed e. Musa. *en-Necmü'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. Tahkik: Komisyon. 10 cilt. Dâru'l-Minhâc, 1425/2004.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafê. *Hâşiyetü'd-Desûkî alaş-Şerhi'l-Kebîr*. 4 cilt. y.y., Dâru'l-Fikr, ts.
- Duman, Hilal. "İslam Hukukunda Annenin Çocuğunu Emzirmesinin Hükmü". *Diyanet İlmî Dergi* 40, sy. 1 (2006): 95-110.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Aş'as. *Sünenu Ebî Dâvud*. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *Müsnedu Ebî Ya'lâ*. Tahkik: Hüseyin Selim Esed. 13 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Ensârî, Zekerîya b. Muhammed. *Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib*. 5 cilt. y.y., Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Ensârî, Zekerîya b. Muhammed. *el-Ğureru'l-Behiyye fî Şerhi'l-Behcetî'l-Verdiyye*. 5 cilt. y.y., el-Matba'atü'l-Yemeniyye, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Esyûtî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Cevâhiru'l-'Ukûd ve Mu'inü'l-Kudât vel-Muvakki'ine veş-Şuhûd*. Tahkik: Mes'ad Abdülhamid Muhammed es-Se'dünî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Ezherî, Ahmed b. Gânim el-Mâlikî. *el-Fevâkihü'd-Devânî ala Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*. 2 cilt. y.y., Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürü'l-Muhtâr Şerhu Tenvîru'l-Ebsâr ve Câmi'i'l-Bihâr*. Tahkik: Abdülmün'im Halil İbrahim. y.y., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Hattâb, Muhammed İbrahim, Abdulfettâh. "Âsâru'r-Ridâ'î'l-Fıkhiyye ve't-Tıbbiyye", *Ulûmü'ş-Şer'iyye ve'l-Kânûn*, (2008): 396-412.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Hacer. *Tühfetü'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*. 10 cilt. Mısır: el-Mektebetüt-Ticâriyye, 1357/1983.
- Hinn, Mustafa, Mustafa el-Buğâ ve Ali eş-Şerbecî. *el-Fıkhu'l-Menhecî ala Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 8 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.
- Hot, İnci ve İbrahim Başağaoğlu. "Tarihte Sütannelik Geleneği", *Türkiye Klinikleri J Med Ethics* 12, sy. 2 (2014): 68-74.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddu'l-Muhtâr ala Dürri'l-Muhtâr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Haccâc, Müslim. *Sahîhu Müslim*. Tahkik: Muhammed Fuâd Abdülhakî, 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.
- İbn İliş, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Menhu'l-Celîl Şerhu Muhtasari Halil*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989.

- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Ravdatü'n-Nâzir ve Cennetü'l-Münâzir*. 2 cilt. y.y., Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Kâfi fî Fıkhî'l-İmâm Ahmed*. 4 cilt. y.y., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğni*. 10 cilt. y.y., Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1414/1994.
- İbn Mâze, Burhânüddin Mahmud b. Ahmed el-Hanefî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-Fıkhî'n-Nu'mâni*. Tahkik: Abdülkerim Sâmî el-Cündî. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Müflih, Burhânüddin İbrahim b. Muhammed. *el-Mubdi' Şerhu'l-Mükni'*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Münzir. Muhammed b. İbrahim en-Nisâbüri. *el-İşrâf Alâ Mesâilî'l-Hilâf*. Tahkik: Sağır Ahmed el-Ensârî Ebû Hammâd. 10 cilt. y.y., Mektebetu Mekke es-Sikâfiyye, 1425/2004.
- İbnu'l-Bey', Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim. *el-Müstedrek Ala's-Sahihayn*. Tahkik: Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbnu'l-Mulekkin, Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer. *et-Tezkire fî'l-Fıkhî's-Şâfiî li İbni'l-Mulekkin*. Tahkik: Muhammed Hasan ve Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed. *Münthe'e'l-İrâdât*. Tahkik: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. y.y., Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999.
- İltaş, Davut. "Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi". *Bilimname* 15, 2 (2013): 7-48.
- İmrânî, Yahya b. Ebî'l-Hayr. *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. Tahkik: Kâsım Muhammed en-Nûrî. 13 cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2001.
- Kâdî, Abdulvehhâb b. Ali el-Begdâdî. *Uyûnü'l-Mesâil*. Tahkik: Ali Muhammed İbrahim Bürîbe. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.
- Kâdî, Abdulvehhâb b. Ali el-Begdâdî. *el-İşrâf alâ Nüketi Mesâilî'l-Hilâf*. Tahkik: Habîb b. Tâhir. 2 cilt. y.y., Dâru İbn Hazm, 1420/1999.
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekir b. Mesud. *Bedâi'u's-Senâi' fî Tertibi's-Şerâi'*. 7 cilt. y.y., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kazvîni, Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*. Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun. 6 cilt. y.y., Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Ken'an, Ahmed Muhammed. *el-Mevsû'atü't-Tıbbiyye el-Fıkhîyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1420/2000.
- Komisyon. *el-Mevsû'atü'l-Fıkhîyye el-Kuveytiyye*. 24 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüünü'l-İslâmiyye, 1404/198.
- Komisyon. *Türkiye'ye Özgü Besin ve Beslenme Rehberi*. Ankara: 2015.
- Kumbasar, H. Murat. "Süt Akrahahğı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001): 317-332.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an (Tefsîru'l-Kurtubi)*. Tahkik: Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfîş. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Lahmî, Ali b. Muhammed. *et-Tabsire*. Tahkik: Ahmed Abdülkerim Necîb, 14 cilt. Katar: İzâretü'l-Evkâf ve's-Şüünü'l-İslâmiyye, 1932/2011.

- Makdisî, Abdurrahman b. İbrahim. *el-Udde Şerhu'l-Umde*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1424/2003.
- Makdisî, Abdurrahman b. Muhammed İbn Kudâme. *eş-Şerhu'l-Kebîr (İnsâf ve İknâ' İle Birlikte)*. Tahkik: Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî ve Abdulfettâh Muhammed el-Huluv. 30 cilt. Kahire: Hezer li't-Taba'e ve'n-Neşr, 1415/1995.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fikhi'l-İmam eş-Şâfiî*. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mavsîlî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li Ta'îl Muhtâr*. 5 cilt. Kahire Matba'atü'l-Helebî, 1356/1937.
- Me'âfirî, Abdulmelik b. Hişâm. *es-Siretü'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*. Tahkik: Mustafa es-Sikâ, İbrahim el-Ebyârî ve Abdulhefiz eş-Şelebî. 2 cilt. Mısır: Metba'atu Musta-fa'l-Bâbi'l-Helebî, 1375/1955.
- Melibârî, Zeynüddîn Ahmed b. Abdilaziz. *Fethu'l-Mu'în*. Çeviren: Ömer Saruhan ve M. Mansur Demir. İstanbul: Dua Yayınları, 2010.
- Melibârî, Zeynüddîn Ahmed b. Abdilaziz. *Fethu'l-Mu'în bi Şerhi Kurrati'l-Ayn bi Muhim-mâtî'd-Dîn*. y.y., Dâru İbn Hazm, ts.
- Mergînânî, Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedi*. Tahkik: Tallâl Yusuf. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ts.
- Mütî'î, Muhammed Necîb. *Tekmiletü'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. 20 cilt. Dâru'l-Fikr, y.y., ts.
- Müzenî, İsmail b. Yahya. *Muhtasarü'l-Müzenî*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Necdî, Abdurrahman b. Muhammed. *Hâşiyetü'r-Ravdi'l-Murabba'*. 7 cilt. y.y., 1397/1978.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Berekât. *Kenzü'd-Dekâik*. Tahkik: Sâ'id Bektaş. 5 cilt. y.y., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*. Tahkik: Zuhayr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991.
- Pekdemir, Şevket. "Anne Sütünün Evlenme Engeli Oluşturma Şartları". *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 11*, sy. 17 (2016): 543-568.
- Râfiî, Abdulkerim b. Muhammed. *el-Aziz Şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-Kebîr)*. Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Remlî, Muhammed b. Ahmed Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Rûyânî, Abdulvâhid b. İsmail. *Bahru'l-Mezheb (fi Fûrû'î'l-Mezhebiş-Şâfiî)*. Tahkik: Târik Fethî es-Seyyid. 14 cilt. y.y., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ravâi'u'l-Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm*. 2 cilt. Dimaşk: Mektebetü'l-Gazalî, 1400/1980.
- Sa'dî, Celâlüddîn Abdullah b. Necm. *İkdü'l-Cevâhiri's-Semîne fi Fikhi Ehli'l-Medîne*. Tahkik: Hemîd b. Muhammed. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2003.
- Sakalî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh et-Temîmî. *el-Câmi' li Mesâilî'l-Müdevvene*. Tahkik: Komisyon. 24 cilt. y.y., Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1434/2013.
- Sâlihî, Muhammed b. Müflih. *el-Fürû' ve Teshihu'l-Fürû'*. Tahkik: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 11 cilt. y.y., Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003.
- San'ânî, Ebû Bekir Abdurrazzâk b. Hemâm. *el-Musannef*. Tahkik: Habiburrahmân el-A'zamî. 11 cilt. Hind: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.

- Se'labî, Abdulvehhâb b. Ali Ebû Muhammed el-Mâlikî. *el-Me'ûne alâ Mezhebi Âlimi'l-Medîne (el-İmâm Mâlik b. Enes)*. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriye, ts.
- Semerkindî, Muhammed b. Ebî Ahmed. *Tühfetü'l-Fukahâ*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'riife, 1414/1993.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'riife, 1410/1990.
- Şerîf, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Musa. *el-İrşâd ila Sebîlir-Reşâd*. Tahkik: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki. y.y., Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. Tahkik: Muhammed Boyukalın. 12 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şîrâzî, İbrahîm b. İshak. *el-Mühezzeb fi'l-Fıkhîş-Şâfiî*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-Muhtâç ilâ Ma'rifeti Maâni Elfâzi'l-Minhâc*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Topal, Sümevra. Çınar, Nursan. Altınkaynak, Sevin. "Emzirmenin Anne Sağlığına Yararları", *Sakarya Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi, J hum rhythm - March*. 3, sy. 1 (2017): 26-31.
- Umeyre, Ahmed el-Berlîsî ve Ahmed Selâme Kalyûbî. *Hâşiyetâ Kalyûbî ve Umeyre*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995.
- Yaman, Ahmet. "İslâm Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akralığı". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002): 55-67.
- Yavuz, Adil. "Evlenmeyi Haram Kılan 'Beş Kez Süt Emme' üzerine Bir Değerlendirme". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007): 22-71.
- Zeccâc, İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'an ve İrâbühu*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Mufassal fi Ahkâmî'l-Mer'e ve'l-Beyti'l-Müslim fiş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*. 11 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.
- Zeylâ'î, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik ve Şerhuş-Şilbî*. 6 cilt. Bûlâk: Matba'u'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1313/1895.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühu*. 10 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.



# İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Bağlayıcılığının (Lüzûm) Mahiyeti\*

Hadi Ensar CEYLAN\*\*

## Öz

İslâm borçlar hukukunda akit teorisinin en önemli kavramlarından biri bağlayıcılıktır (lüzûm). Klasik İslâm hukuku eserlerinin en erken örneklerinde dahi bulunan bağlayıcılık kavramına ilişkin malzeme, İslâm hukuku literatüründe akit teorisinin müstakil olarak ele alınmayışı sebebiyle dağınık şekilde bulunmaktadır. “*Akde taraf olanların, akitten kaynaklanan sorumluluklarını yerine getirme yükümlülüğü*” olarak tanımlayabileceğimiz bağlayıcılık, hukuki sonuç olarak akdin tek taraflı fesih imkânını ortadan kaldırmaktadır. Biz bu makalede, klasik İslâm hukuku eserlerinden yola çıkarak bağlayıcılık kavramının mahiyetini ortaya koymaya ve ulaştığımız sonuçları çağdaş dönemde yazılan İslam hukukunun akit teorisine ilişkin kitaplarla mukayese etmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İslam borçlar hukuku, akit, bağlayıcılık, lüzûm, fesih.

## The Nature of Binding Power (Luzoum) of Contract In Islamic Law of Obligations

### Abstract

One of the most important concepts in Islamic law of obligations is binding (luzoum). We can define binding as being responsible for what the contract requires. So who has this responsibility is not able to give up the contract with his/her own decision. There is a lot of information about binding in the early literature of Islamic law but this material is scattered. In this article we will try to reveal the definition of binding based on classical literature and then we will compare results with contemporary books in the field of Islamic contract theory.

**Keywords:** Islamic law of obligations, contract, binding, luzoum, dissolution.

Makale gönderim tarihi: 21.03.2018, kabul tarihi: 29.03.2018.

\* Bu makale “İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Bağlayıcılığı” adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku A. B. D.  
heceylan@gmail.com

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/1 yıl: 9 cilt: IX sayı: 19

## Giriş

“Borçlar hukuku” tabirinde kullanılan borç kavramı, güncel Türkçemizde sıklıkla kullandığımız “geri verilmek üzere alınan para” anlamından çok daha genel bir içeriğe sahiptir. Bireylerin kendi aralarında kurdukları ilişkilerden kaynaklanan sorumlulukların tamamı hukukta borç adı altında ele alınmaktadır.<sup>1</sup> Terim anlamıyla borcun, hukuki sözleşmeler (akit), tek taraflı hukuki muameleler, haksız fiiller ve sebepsiz zenginleşme olmak üzere dört kaynağı bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bunlar içinde hayatımızda en sık karşılaştığımız ve hatta ihtiyaçlarımızı gidermek üzere bizzat müracaat ettiğimiz kaynak akitlerdir.

Akit, Arapça (ع-ق-د) kökünden türeyen ve sözlükte “sağlamlaştırmak, bağlamak” anlamına gelen bir kelimedir.<sup>3</sup> Arapçada ipin bağlanması (عقد الحبل) anlamında sıklıkla kullanılmaktadır.<sup>4</sup> Aynı kökten türeyen ve Türkçemizde de kullandığımız ukde, akide, itikat gibi kelimeler bağlamak anlamı ile yakın ilişki içindedir. Akit, ahd (عهد) kavramı ile de eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bilindiği üzere ahd, söz vermek anlamına gelmektedir.<sup>5</sup> Kişi, bir konuda söz verdiğinde, bu sözü yerine getirmek açısından kendisini bu söze bağladığından bu duruma akit de denmektedir.

Akit terim olarak “hukuki sözleşme” anlamında kullanılmakta ve *Mecelle*'de

1 Borç kavramı ve borçlar hukukunun konusu için bkz: Kenan Tunçoğlu, *Borçlar Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1972), 1: 1; Aytekin Ataay, *Borçlar Hukukunun Genel Teorisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1981), 31.

2 Ataay, *Borçlar Hukuku*, 15. Sözleşme, haksız fiil ve sebepsiz zenginleşme şeklinde üçlü taksim için bkz: Tunçoğlu, *Borçlar Hukuku*, 1: 12.

3 Ebû 'Abdirrahmân Halil b. Ahmed el-Firâheydi, *Kitâbu'l-'Ayn* (Beyrût: Muessesetu'l-'Alemlî li'l-Matbû'ât, 1988), 1: 140; Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa* (Dimeşk: İttihâdu'l-Ketâbi'l-Arab, 2002), 4: 86; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 1: 591.

4 Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 9: 309.

5 İbn Manzûr, *Lisân*, 9: 448.

“*Tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki icâb ve kabûlün irtibatından ibarettir.*” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>6</sup> Bu tanıma göre akit her şeyden önce bir iltizam olup, akde taraf olanların (tarafeyn) bir sorumluluk üstlendiğini ifade etmektedir. Bu sorumluluğu inşa eden akdin maddi unsurları ise “tarafaların irade beyanı” anlamında kullanılan icâb ve kabûl kavramlarıdır. Yine *Mecelle*’de kullanılan tanımlarıyla söyleyecek olursak icâb, “bir tasarrufu inşa etmek için söylenen ilk söz” iken kabûl, “bu tasarrufu inşa etmek için söylenen ikinci sözdür.”<sup>7</sup> Tarafaların akit yapma konusundaki iradelerinin somut göstergesi olan icâb ve kabûlün “irtibatı”, akdin meydana gelmesine ve hukuki sonuçlar doğurmasına neden olmaktadır. Örneğin bayii ve müşteri arasında gerçekleşen alım-satım akdi, bayîe malın, müşteriye ise mal bedelinin karşı tarafa teslim edilmesi sorumluluğunu yüklemektedir.

Akdin tanımında kullanılan iltizam kavramı, bağlayıcılık anlamındaki lüzûm kökünden türetilmiştir. Dolayısıyla akit ve bağlayıcılık arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. İnsanlar akit yaptıklarında kendilerini, akitten kaynaklanan sorumluluğa bağlı kılmaktadırlar. Akdin, bu bağlayıcılık mefhumundan bağımsız şekilde düşünülmesi mümkün değildir.

### 1. Bağlayıcılık (Lüzûm) Kavramının Tanımı ve Açıklaması

“*Berâet-i zimmet asıldır*”<sup>8</sup> şeklinde ifade edilen ilkeye göre insanın, bir edimi yerine getirmekle yükümlü olduğu ispat edilene kadar herhangi bir hukuki sorumluluğu bulunmamaktadır. Başka bir tabirle hukuki olarak insan için asıl olan, bir şeyi yerine getirmekle yükümlü olmamasıdır. Ancak bazen kanunlar, bazen de insanların kendi eylemleri onlar için bir takım yükümlülüklerin kaynağı olmaktadır. Kişinin bu yükümlülükleri yerine getirmek zorunda olmasını ifade eden kavram bağlayıcılıktır. Örneğin vergi yükümlülüğünün kaynağı kanundur. İnsanlar herhangi bir devletin vatandaşı olduklarında, o devletin kanunlarından kaynaklanan sorumlulukları yüklenmektedirler.

İnsanların kendi eylemleri ile sorumluluk sahibi olmasının başta gelen kaynaklarından biri hukuki sözleşmelerdir. Borçlar hukukunda genel bir kural olarak dile getirildiği gibi hukuki sözleşme, taraflar için kanun hükmündedir.<sup>9</sup> İnsanlar, kendi aralarında bir hukuki sözleşme yaptıklarında -tabiri caizse- kendileri için özel olarak hazırladıkları bir kanunun hükmüne tabi olmaktadır.

Akdin bağlayıcılığının, taraflar için akitten kaynaklanan sorumlulukların ye-

6 Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1978), 29.

7 Berki, *Mecelle*, s.29.

8 *Mecelle*, md.8.

9 Abdurrezzâk Ahmed es-Senhûri, *Nazariyyetu'l-Akd* (Beyrût: Menşûrâtu'l-Halebiyyeti'l-Hukûkiyye, 1998), 2: 949. İlgili kural için ayrıca bkz: Huseyn Âmir, *el-Kuvvetu'l-Mulzime li'l-Akd* (Kâhira: Matbaatu Mısır, 1949), 11; Muhammed Seyyid Ahmed Âmir, *el-Kulliyâtu'lleti Yerci'u ileyhâ Hukmu'l-Akd fi'l-Fıkhi'l-İslâmî* (İskenderiye: Mektebetu'l-Vefâil-Kânûniyye, 2012), 164.

rine getirilme mecburiyeti olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle taraflar, akitte üstlendikleri sorumlulukları yerine getirmek zorundadırlar. İşte bu zorunluluk haline bağlayıcılık adı verilmektedir.

Akdin bağlayıcılığı için İslâm hukukunda “lüzûm” kavramı kullanılmakta ve bağlayıcı akitler “lâzım” olarak nitelendirilmektedir. Sözlükte “*bir şeyin zorunlu/ayrılmaz/devamlı hale gelmesi*”<sup>10</sup> anlamında kullanılan lüzûm’un, akdin bağlayıcılığını ifade etmek üzere tercih edilmesi dikkat çekicidir. Zira akdin bağlayıcılığı bir tür zorunluluk halidir. Örneğin bir kişi için alım-satım akdi yapmak zorunlu bir durum değilken akit yapıldıktan sonra onun gereğini yerine getirmek zorunluluktur. Lüzûm kavramının bu içeriğini destekleyecek şekilde gerek Hz. Peygamber’in hadislerinde gerekse de erken dönem hukukçulardan yapılan rivayetlerde zorunluluk anlamını ifade eden vücûb (وجوب) kavramının akdin bağlayıcılığı için kullanıldığını görmekteyiz.

Nitekim Hz. Peygamber’in, “*İki kişi alım-satım akdi yaptığında, birbirlerinden ayrılmadıkça ve beraber iken muhayyerdirler. Eğer taraflardan biri diğerini [akdi kesinleştirmek ya da feshetmek konusunda] muhayyer bırakıp bunun üzerine akit yaparlarsa akit vâcib olur.*”<sup>11</sup> şeklindeki hadisinde ifade edilen akdin vâcib olmasından kasıt, akdin taraflar için bağlayıcı olmasıdır.

Sahabilerden Abdullah İbn Ömer’in, akdi bağlayıcı kılmak için akit meclisini akdin ardından terk etmesine ilişkin şu rivayette de vücûb kavramı kullanılmıştır: “*İbn Ömer bir şey sattığında, akdi bağlayıcı kılmak için (ليوجب) akit meclisinden ayrılırdı.*”<sup>12</sup>

Erken dönem İslâm hukukçularından Şa’bîden (ö.104/722) yapılan bir rivayette akdin, tarafların akit meclisinden ayrılıp ayrılmadıklarına bakılmaksızın bağlayıcı olacağı belirtilirken yine vâcib kavramı kullanılmıştır: “*Şa’bîden rivayet edildiğine göre beygir satın alan bir adam, henüz bayiden ayrılmadan önce beygiri iade etmek istemiş, fakat Şa’bî akdin vâcib olduğuna hükmetmiştir.*”<sup>13</sup>

Vâcib kavramının akdin bağlayıcılığını ifade etmek üzere kullanılmasından hareket ederek İslâm borçlar hukukunda hukuki sözleşmeler söz konusu olduğunda lâzım kavramının, şer’î hükümlerden vâcib’i karşıladığını söyleyebiliriz. Başka bir tabirle bağlayıcı akitlerin şer’î hükmü, lüzûm kavramı ile ifade edilmektedir.

10 Halil, *Ayn*, 7: 372; İbn Fâris, *Mucem*, 5: 245; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 272; Ahmed b. Muhammed el-Mukri el-Feyyûmî, *el-Mısbâhu’l-Munir fî Ğaribiş-Şerhi’l-Kebir li’r-Râfi’i* (Kâhira: Dâru’l-Me’ârif, 1977), 552; Seyyid Şerif ‘Ali b. Muhammed el-Curcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât* (Beyrût: Dâru’n-Nefâis, 2003), 270.

11 Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ’il el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh (el-Kutubu’s-Sitte* içinde), Dâru’s-Selâm, Riyâd 2000, s.165 (K. el-Buyû’, Bâb: 45, Hadis: 2112), Ebu’l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbüri, *el-Câmi’u’s-Sahîh (el-Kutubu’s-Sitte* içinde), Dâru’s-Selâm, Riyâd 2000, s.942 (K. el-Buyû’, Bâbu Subûti Hıyârî’l-Meclis, Hadis: 3855).

12 Ebû Bekr ‘Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu’l-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsar* (Riyâd: Mektebetu’r-Ruşd Nâşirûn, 2004), 7: 636.

13 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 636.

Nitekim Teftâzânî (ö.792/1390), muamelat alanında kullanılan sıhhat, fesâd, butlân, nefâz, lüzûm gibi hükme ilişkin kavramların, muhakkiklerin çoğuna göre şer'î hükümlerin beşli taksimine (el-ahkâmu'l-hamse) karşılık geldiğini belirtmektedir.<sup>14</sup> Dolayısıyla lüzûm kavramının mahiyetini daha iyi anlayabilmek için vücûb kavramını incelemek gerekmektedir.

Bilindiği üzere vücûb, Şâri'in bir fiilin yapılmasını kesin bir şekilde mükelleften talep etmesidir. İslâm hukukunda bu fiile vâcib denmektedir. Kişi bu fiili yaptığında sevabı, yapmadığında cezayı hak etmektedir.<sup>15</sup> Bir fiilin İslâm hukukuna göre vâcib olması, mükellefin onu yapmasının zorunlu olduğunu göstermektedir. İşte hukuki sözleşmenin bağlayıcı, yani lâzım olması da akdın taraflarının, akdın hukuki sonuçlarını yerine getirmek zorunda olmalarıdır. Öte yandan Şâri', akitlere vefa gösterilmesini Kur'ân'da emrettiğine göre (5. Maide, 1) bunun da bir vâcib olduğu anlaşılmaktadır. Zira İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre şer'î emirler, aksini gösteren bir karîne bulunmadığı sürece vücûb ifade etmektedir.<sup>16</sup>

İslâm hukukçuları lüzûm ve vücûb kavramları arasındaki ilişkiye usûl kitaplarının şer'î hükümlerle ilgili bölümlerinde temas etmişlerdir. Bazıları, vücûb kavramını lügavi bakımdan açıklarken lüzûm kavramına başvurmakta ve bu iki kavramın aynı anlama geldiğini belirtmektedirler.<sup>17</sup> Farz ve vâcib kavramları arasında ayrıma giden Hanefî hukukçular ise her iki kavramın da lüzûm ifade ettiğini ancak farzın, hem ilim hem amel bakımından; vâcibin ise sadece amel bakımından zorunluluk arz ettiğini dile getirmektedirler.<sup>18</sup> Zâhirî İslâm hukukçularından İbn Hazm ise farz kavramını "terk edenin kınanmayı hak ettiği şey" olarak açıkladıktan sonra vâcib, lâzım ve hatm (حتم) kavramlarının farz anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>19</sup> Özellikle İbn Hazm'ın, lâzım kavramını şer'î bir hüküm çeşidi olarak dile getirmesi ve bunun farz kavramı ile aynı anlama geldiğini belirtmesi, lüzûm kavramının mahiyetini anlayabilmek açısından oldukça önemlidir.

14 Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavdîḥ* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2: 256.

15 Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 3: 247; Ebu'l-Huseyn Muhammed b. 'Alî el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh* (Dimeşk: el-Ma'he-du'l-İlmiyyi'l-Ferânsî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1964), 1: 9; Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ, *el-'Udde fi Usûli'l-Fıkh* (Riyad 1993), 1: 159.

16 Ebû Zeyd 'Ubeydullah b. 'Umer ed-Debâsî, *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh* (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2006), 39; Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed İbn Hazm el-Endelûsî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1: 335; Cemâluddîn Ebû 'Amr 'Usmân b. 'Umer İbnu'l-Hâcib, *Muhtasarı Muntehe's-Sûli ve'l-Emel fi İlme'li-Usûli ve'l-Cedel* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006), 1: 651; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Alî eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 2003), 341.

17 'Alâuddîn 'Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahrî'l-İslâm el-Bezdevî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2: 437; Kemâleddîn Muhammed b. Muhammed İbn İmâm el-Kâmilîyye, *Şerhu'l-Varakât fi Usûli'l-Fıkh* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 68.

18 Fahrû'l-İslâm Ebû'l-'Usr 'Alî b. Muhammed el-Bezdevî, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014), 328, 329; Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Temhidu'l-Fusûl fi'l-Usûl* (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 2005), 88; Muzafferuddîn Ahmed b. 'Alî el-Bâğdâdî İbnu's-Sâ'âtî, *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 95.

19 İbn Hazm, *İhkâm*, 1: 44.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde, İslâm hukuku literatüründe çağdaş dönem eserlerine gelene kadar lüzûm kavramı için doğrudan yapılmış bir tanıma rastlayamadık. En erken tarihli kaynaklardan itibaren kullanılan bu kavram, doğrudan tanımlanmak yerine sonucu bakımından açıklanmaya çalışılmıştır. Bu durum, klasik İslâm hukuku eserlerinde günümüzdeki anlamıyla müstakil bir akit teorisinin bulunmamasıyla izah edilebilir.<sup>20</sup> Öte yandan kavramın yaygın şekilde kullanılıyor oluşu, İslâm hukukçularının zihin dünyasında kavramın zaten malum olduğuna dair bir çıkarım yapmamızı da sağlamaktadır.

Akdin bağlayıcılığının hukuki sonuçlarından biri, akdin tek taraflı olarak feshedilememesidir. Klasik İslâm hukuku eserlerinde bağlayıcılık kavramının bu şekilde açıklandığına dair sayısız örnek bulunmaktadır. Örneğin erken dönem İslâm hukukçularından Süfyân es-Sevrî'den (ö.161/778) yapılan bir nakilde muhayyerliğin sona ermesinin akdi bağlayıcı kılacağı belirtilmiştir: “*Sevrî, alım-satım akdine konu olan malı iade etmek için belli bir süreyi şart koşan müşterinin, belirlediği süre geçmesine rağmen malı elinde bulundurmasının akdi bağlayıcı kılacağını (لزمه) belirtmiştir.*”<sup>21</sup> Bu rivayette belli bir sürenin şart koşulmasından bahsedilmesi akitte şart muhayyerliğinin bulunduğunu göstermektedir. Akitte muhayyerliğin sona ermesi ise akdin tek taraflı feshedilemeyeceği anlamına gelmektedir. Benzer şekilde Mâlik b. Enes (ö.179/795) ve Muhammed eş-Şeybânî (ö.189/805) de lüzûm kavramını, akitte muhayyerliğin bulunmaması ve akdin tek taraflı feshedilemeyeceği şeklinde açıklamışlardır. Mâlik'in, Muvatta'da yer verdiği bir meseleye göre bir kişi, üçüncü bir şahsa danışmak şartıyla malını birine satsa ve fakat henüz bu üçüncü şahıstan görüş almadan evvel müşteri pişman olup alımdan vazgeçmek istese akit müşteri için bağlayıcıdır (لازم) ve onun muhayyerlik hakkı bulunmamaktadır.<sup>22</sup> Şeybânî ise şart muhayyerliğinin ölüm nedeniyle sona ermesi ile ilgili olarak şöyle söylemektedir: “[*Satış sözleşmesinde*] taraflardan her ikisi muhayyerlik şartını öne sürüp [*süre dolmadan*] vefat ederlerse muhayyerlik sona ermekte ve akit bağlayıcı (لازم) olmaktadır.”<sup>23</sup>

Lüzûm kavramının, sonucu açısından bir başka açıklamasına Şâfi'de (ö.204/820) rastlamaktayız. Mâverdi'nin (ö.450/1058) Şâfi'den aktardığına göre

20 Bağlayıcılık hakkında müstakil olarak eser veren ilk İslâm hukukçusu olma özelliğine sahip Mâlikî hukukçu Hattâb, klasik eserlerde konunun müstakil olarak ele alınmayışından ötürü genel hükümler verilemediğini belirtmektedir. Bkz: Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Tahrîru'l-Kelâm fi Mesâilil-İltizâm* (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1984), 66.

21 Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Sanâni, *el-Musannef* (Beyrût: el-Meclisu'l-İlmî, 1972), 8: 55.

22 Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, 1999), 2: 200.

23 Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012), 2: 447, 458, 460, 461. Lüzûm kavramının benzer kullanımları için bkz: Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *el-Muhtasar* (Kâhira: Matbaatu Dâri'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1370), 79; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007), 3: 55; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 7: 215; Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 13: 53; 'Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetu'l-Fukahâ* (Kâhira: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1998), 2: 102; 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâi'us-Sanâi' fi Tertibiş-Şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 7: 362.

bağlayıcı akdin neticesi, taraflardan birinin iradesiyle akdin reddedilmesinin mümkün olmamasıdır.<sup>24</sup> Akdin reddedilememesi, onun tek taraflı olarak feshe-dilemeyeceği şeklindeki hukuki sonuca işaret etmektedir. Kavramı açıklamak amacıyla doğrudan fesih kavramına da başvurulmuştur. Nitekim Hanefi hukukçulardan ‘Alâeddin es-Semerkandî (ö.539/1144), “bağlayıcı olmayan akitleri” fes-hedilebilir akitler olarak nitelendirmektedir.<sup>25</sup>

İslâm hukuku terimlerini açıklayan klasik eserlerde de lüzûm kavramının tanımına sonuçları bakımından yer verilmektedir. Örneğin Konevî (ö.978/1570), bağlayıcı olmayan alım-satım akdini, içinde muhayyerlik barındıran akit olarak tanımlamaktadır.<sup>26</sup> Kavram için Mecelle’de de tercih edilen tanım bu doğrultuda-dır.<sup>27</sup>

Kavramın doğrudan tanımlandığı çağdaş literatürde ise bağlayıcılık, “*akdin taraflarından herhangi birinin, akit tamamlandıktan sonra tek başına akdi feshe-dememesi*” olarak ifade edilmektedir.<sup>28</sup> Bu tanım, yukarıda aktardığımız Şâfi’înin akdin bağlayıcılık durumu için yaptığı açıklamasına büyük ölçüde benzemektedir. Burada dikkat çekmek istediğimiz, aslında bağlayıcılığın hukuki sonuçlarından olan bir durumun, çağdaş literatürde kavramın tanımını olarak karşımıza çıkma-sıdır. Bir kavramın tanımı, yani mahiyeti ile o kavramın ortaya çıkardığı hukuki sonuç birbirinden farklı olduğuna göre naklettiğimiz bu tanımların uygun olma-dığını düşünüyoruz. Biz, daha önce bağlayıcılık için ifade ettiğimiz “*taraflar için akitten kaynaklanan sorumlulukların yerine getirilme mecburiyeti*” şeklindeki ta-nımı da destekleyen şu tanımın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz: *Bağlayıcılık, akdin taraflarının hukuken akdin hükmünü yerine getirmek zorunda olmalarıdır.*<sup>29</sup> Her iki tanımın ortak noktası bağlayıcılığın bir zorunluluk haline delâlet etmesidir. Nitekim klasik İslâm hukuku eserlerinde de lüzûm kavramı bazen, “*akde vefa göstermenin zorunluluğu (lüzûmu)*” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>30</sup> Akde vefa göster-

24 Ebu’l-Hasen ‘Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi’l-Kebîr Şerhu Muhtasari’l-Muzeni* (Beyrût: Dâru’l-Kutu-bi’l-İlmiyye, 1999), 5: 13.

25 Semerkandî, *Tuhfe*, 2: 118. Benzer bir kullanım için bkz: Tâcuddîn ‘Abdulvehhâb b. ‘Ali es-Subkî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 1: 234.

26 Kâsım el-Konevî, *Enîsu’l-Fukahâ fi Ta’rîfi’l-Elfâzi’l-Mutedâvile beyne’l-Fukahâ* (Cidde: Dâru’l-Vefâ, 1987), 205.

27 *Mecelle*, md: 114, 115; Hâce Emin Efendizâde Küçük Ali Haydar, *Duraru’l-Hukkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm* (İstanbul: Matbaa-i Ebu’z-Ziyâ, 1330), 1: 221; Hacı Reşid Paşa, *Rûhu’l-Mecelle* (İstanbul: Dâru’l-Hilâfeti’l-‘A-liyye, 1327), 2: 19.

28 Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalu’l-Fikhiyyu’l-‘Âmm* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2004), 1: 521. Benzer tanımlar için bkz: Senhûrî, *Mesâdiru’l-Hakk fi’l-Fikhi’l-İslâmî* (Beyrût: Menşûrâtu’l-Halebiyyi’l-Hukûkiyye, 1998), 4: 131; Abdulhamid Mahmûd el-Ba’li, *Davâbitu’l-‘Ukûd* (Kâhira: Mektebetu Vehbe, ts.), 306, 307; ‘Ali Muhyiddin el-Karadâği, *Mebdeu’r-Ridâ fi’l-‘Ukûd* (Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2002), 1: 154, 155; İsmet Abdulme-cid Bekr, *Nazariyyetu’l-Akd fi’l-Fikhi’l-İslâmî* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009), 294; Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler* (İstanbul: A. H. İ. Yayıncılık, 2006), 108.

29 Ahmed Ferrâc el-Huseyn, *el-Milkiyye ve Nazariyyetu’l-Akd* (Beyrût: Menşûrâtu’l-Halebiyyi’l-Hukûkiyye, 2002), 536.

30 Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 2: 370, İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7: 241; Şem-suddin ‘Abdurrahmân b. Muhammed İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-Kebîr alâ Kitâbi’l-Mukni’* (*el-Muğni* ile birlikte) (Kâhira: Dâru’l-Hadis, 2004), 5: 277.

mek ise akdin muhtevasına dair sorumluluğu yerine getirme zorunluluğuna işaret etmektedir.

Tercih ettiğimiz tanımın, Mâlikî mezhebinin erken dönem hukukçularından Sahnûn'un (ö.240/854), Mâlik'ten rivayetle, lüzûm kavramına ilişkin bir kullanımı ile desteklenebileceğini düşünüyoruz. Paranın peşin, malın veresiye teslim edildiği satış sözleşmesi olan selem akdinde müşteri, mal bedelini vekili aracılığıyla ödedikten sonra malın teslim zamanı geldiğinde bizzat kendisi malı teslim almak istese bayiin, malı doğrudan müşteriye teslim etmesi onun için bağlayıcıdır (لزم).<sup>31</sup> Dikkat edilecek olursa Sahnûn bu meselede, alım-satım akdinin sonuçlarından biri olan malın teslim edilmesi mükellefiyetini yerine getirmekten kaçınan tarafı konu etmekte ve bu mükellefiyetin satıcı için zorunluluk arz ettiğini ifade etmektedir.

## 2. Bağlayıcılıkla İlişkili Olan Diğer Kavramlar

### 2.1. Vefa Kavramı

Vefa kelimesi, Arapça (و-ف-ي) kökünden türemiş olup Türkçede “*kişinin verdiği söze sadık kalması, onun gereklerini yerine getirmesi*” anlamında yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.<sup>32</sup> İnsan doğası gereği sosyal bir varlıktır. Bu özelliğinin tabii bir sonucu olarak amaçlarına da tek başına ulaşamayacağından insanların kendi aralarında yardımlaşmaları kaçınılmazdır. Bu nedenle insanlar, birbirlerine güvenme ihtiyacı duyar ve kendilerine verilen söze sadık kalınması gerektiğini düşünürler. Dolayısıyla “ahde vefa göstermek” şeklinde ifade edilen ahlaki ilke, insanın en tabii beklentileri arasındadır.

“Ahde vefa” ilkesi İslâm dininde önemli bir yere sahiptir. Kur’ân’da insanlardan, hem Allah’a, hem de birbirlerine verdikleri sözlerin yerine getirilmesi istenmektedir: “*Ey iman edenler! Akitlere vefa gösterin.*” (5. Maide, 1) İslâm hukukçuları bu ayette geçen akit kavramını açıklarken “ahd” kavramına başvurmakta ve ayette kavramın herhangi bir sınırlama olmadan (mutlak) ifade edilmesinden yola çıkarak bunun, insanların kendi aralarında yaptıkları bütün sözleşmeler için geçerli olduğunu söylemektedirler.<sup>33</sup>

Bir ahlak kuralı olarak ahde vefa göstermenin sadece İslâm düşüncesinde değil, diğer birçok din ve öğretilerde de ortak bir öge olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ahde vefa göstermek, aklın gereklerindedir. Ahmed İbrahim Bey’in haklı

31 ‘Abdusselâm Sahnûn b. Sa’îd et-Tenûhî, *el-Mudevvenetu’l-Kubrâ* (Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2003), 4: 1394.

32 Kelimenin anlamı için bkz: el-Kâdî Neşvân b. Sa’îd el-Hımyerî, *Şemsu’l-‘Ulûm ve Devâu Kelâmi’l-‘Arab mine’l-Kulûm* (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1999), 11: 7236; Feyyûmî, *Mısbâh*, 667; Curcânî, *Ta’rifât*, 347.

33 Ebû Câfer İbn Cerîr Muhammed et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2002), 4: 64, 65; Cessâs, *Ahkâm*, 2: 371; Ebû Bekr Muhammed b. ‘Abdillâh İbnu’l-‘Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2003), 2: 7.



olarak dile getirdiği gibi insanların verdikleri sözleri yerine getirmemesi, toplumsal ilişkilerin çözülmesine ve dolayısıyla düzenin bozulmasına yol açmaktadır.<sup>34</sup>

Akli ve ahlaki zeminde “ahde vefa” olarak ortaya çıkan bu ilkenin hukuki zemini bağlayıcılık kavramıdır. İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) ifadesiyle bağlayıcılık, akde vefa gösterilmesini gerektirmektedir.<sup>35</sup> Bu kullanımda görüldüğü üzere iki kavram –vefa ile bağlayıcılık- arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Hatta daha önce ifade ettiğimiz üzere klasik İslâm hukuku eserlerinde lüzûm kavramının “akde vefa göstermenin lüzûmu”<sup>36</sup> şeklindeki kullanımı, vefa kavramının “akdin bağlayıcılığı” tamlamasında içkin olarak bulunduğunu göstermektedir.

## 2.2. Akdin Tamamlanması Hakkındaki Kavramlar

Klasik İslâm hukuku eserlerinde akdin bağlayıcılığı bazen akdin tamamlanması olarak ifade edilmiştir. Örneğin Serahsî (ö.490/1096), muhayyerliğin ortadan kalkması halinde alım-satım akdinin bağlayıcı olduğunu, akdin tamamlandığını ve kesinleştiğini (تقرر) belirtmektedir.<sup>37</sup> Yine Hanefî hukukçulardan Necmuddîn en-Nesefî (ö.537/1142), Hz. Ömer'in “*bey', ya safka (مصفاة) ya da muhayyerliktir*” şeklindeki sözünü açıklarken buradaki safka kavramından kastın tam ve bağlayıcı akit, muhayyerlikten kastın ise içinde muhayyerlik barındırmasından ötürü bağlayıcı olmayan akit olduğunu belirtmiştir.<sup>38</sup>

Akdin bağlayıcılık özelliği kazanmasını, onun tamamlanması olarak ifade eden bu yaklaşım, akdin tamamlanması hakkındaki yegâne açıklama tarzı değildir. Bazı İslâm hukukçuları akdin, akde konu olan malın teslim alınması halinde (قبض) tamamlandığını belirtmiştir. Örneğin Kâsânî (ö.587/1191), “Muhayyerliğin akdin bağlayıcılığına engel olması gibi kabzın yokluğu da akdin tamamlanmasına engel olmaktadır. Çünkü bizatihi bey' akdi ile sabit olan şey, tekit edilmemiş bir mülkiyettir. [Mülkiyetin] tekit edilmesi kabz ile gerçekleşir.” şeklinde yaklaşım sergilemektedir.<sup>39</sup>

Akdin tamamlanmasının kabz ile gerçekleştiğine dair görüşün daha kuşatıcı olduğu söylenebilir. Zira akde konu olan malın tesliminin gerçekleşmemesi, akdin hukuki sonuçlarının tam anlamıyla meydana gelememesine neden olmaktadır. Hukuki sonuçlarının tamamını meydana getiremeyen akdin tamamlandığını söylemek ise güçtür. Bu bakımdan akdin tamamlanması, bağlayıcılık anlamını ifade etmekten ziyade akde konu olan malın teslim alınmasına delâlet etmektedir.

34 Ahmed İbrâhîm Bek, *el-İltizâmât fi Şer'i'l-İslâmî* (Kâhira: Dâru'l-Ensâr, ts.), 214.

35 Takıyyuddîn Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdihalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ* (el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2001), 19: 223.

36 Cessâs, *Ahkâm*, 2: 370, İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7: 241; Şemsuddîn İbn Kudâme, *Şerh*, 5: 277.

37 Serahsî, *Mebûât*, 13: 54, 55.

38 Ebû Hafs Necmuddîn 'Umer b. Muhammed en-Nesefî, *Tilbetu't-Talebe fi'l-İstulâhâtî'l-Fıkhiyye* (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1999), 266.

39 Kâsânî, *Bedâi*, 7: 283. Akdin kabz ile tamamlanması hakkında ayrıca bkz: Kâsânî, *Bedâi*, 7: 315, 326, 337.

### 2.3. Akdin Kesinleşmesi Hakkındaki Kavramlar

Arapçada “kesinleşme” anlamına gelen birçok kavram, klasik İslâm hukuku eserlerinde akdin bağlayıcılığını doğrudan ya da dolaylı olarak ifade etmek için kullanılmıştır. Çünkü akdin bağlayıcılık özelliğini kazanması, hukuki sonuçlarının kaçınılmaz olarak yerine getirilmesi bakımından bir kesinlik halini ifade etmektedir. Akdin kesinleşmesi anlamında kullanılan bu kavramlar betât (بتات), cevâz (جواز), kat (قطع), ibrâm (إبرام) ve cezm (جزم) kavramlarıdır.

Betât, sözlükte kesinleşme anlamında kullanılmakta<sup>40</sup>, terim olarak ise “bâtt” (بات) akit bağlayıcı akit anlamına gelmektedir. Örneğin Mutarrızî (ö.610/1213), Hz. Ömer’in “*bey’ ya safka ya da muhayyerliktir*” şeklindeki sözünü açıklarken safka kavramını “bâtt” kavramı ile açıklamıştır.<sup>41</sup> Muhayyerlik hali akdin bağlayıcı olmamasını ifade ettiğine göre bâtt kavramı ile açıklanan safka kavramı da bağlayıcılık halini belirtmektedir. ‘Alâeddîn es-Semerkandî’nin ifadesiyle bey’ akdi bâtt olduğunda taraflardan hiçbiri, diğerinin rızası olmadan fesih hakkına sahip değildir.<sup>42</sup> Bâtt kavramının açıklaması olarak kullanılan bu durum, bağlayıcılık niteliğini göstermektedir.

Cevâz kelimesi Arapçada “geçmek” ve “kesmek” anlamlarına gelmektedir.<sup>43</sup> Cevâz kavramı, İslâm hukuku eserlerinde aslında akdin bağlayıcı olmaması anlamında yaygınlık kazanmıştır. Ancak erken dönem eserlerde kavramın, bağlayıcı olmak anlamında da kullanıldığını görmekteyiz. Bunun en açık delillerinden biri, İbn Ebî Şeybe’de (ö.235/849) nakledilen İbn Sîrin’e (ö.110/729) ait şu görüştür: “*Kişi, görmeden satın aldığı malın kendisine belirtilen özelliklere sahip olduğunu tespit ettiğinde bu akit câzdir, onda muhayyerlik yoktur.*”<sup>44</sup> Buradaki cevâz kavramı, akde konu olan malın akit meclisinde bulunmaması durumunda, nitelikleri belirtilerek satışa konu olabileceğini zımnen ifade etmektedir. Nitelikleri belirtilen malın, bahsedilen niteliklere sahip olduğu tespit edildiğinde artık bu akit bağlayıcı olmakta ve görme muhayyerliğinden bahsedilememektedir.

Benzer şekilde başka bir kullanım yine erken dönem İslâm hukukçularından Şurayh (ö.80/699) ve İbrâhîm en-Neha’îden (ö.96/714) nakledilmektedir. Şurayh’a göre satış sözleşmesinin bağlayıcı hale gelmesi için akit meclisinin sona ermesine ihtiyaç yoktur. Taraflar, akitten razı olduklarını gösteren irade beyanlarını (icâb ve kabûl) ifade ettiklerinde akit bağlayıcıdır (جاز عليه).<sup>45</sup> Bu ifadede dikkat çeken nok-

40 İbn Fâris, *Mucem*, 1: 170; Himyerî, *Şems*, 1: 400; İbn Manzûr, *Lisân*, 1: 307; Feyyûmî, *Mısbâh*, 35.

41 Ebu’l-Feth Nâsirüddîn el-Mutarrızî, *el-Muğrib fî Tertîbi’l-Mu’rib* (Beyrût: Mektebetu Lübnân en-Nâşirûn, 1999), 154.

42 Semerkandî, *Tuhfe*, 2: 50. Başka örnekler için bkz: Şeybânî, *el-Asl*, 2: 468; Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, (Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2010), 3: 7; Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudürî el-Bağdâdî, *el-Mevsû’atu’l-Fıkhîyyetu’l-Mukârane: et-Tecrid* (Kâhira: Dâru’s-Selâm, 2004), 5: 2250.

43 Halîl, *Ayn*, 6: 164; İbn Fâris, *Mucem*, 1: 494; Muhammed b. A’lâ el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî’l-Funûn* (Kâhira: el-Muessesetu’l-Mısrıyyetu’l-Âmme, 1963), 1: 293.

44 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 142.

45 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 637.

ta, cevâz kavramının Arapça على harf-i cerri ile kullanılmasıdır. Çünkü bu harf-i cerr, ilgili bağlamda esasen vücûb ve lüzûm kavramları ile kullanılmaktadır. Hatta Arapçada bu harf-i cerr, zorunluluk anlamını bizzat da ifade etmektedir. Örneğin haccın farziyeti ile ilgili ayette şöyle buyurulmaktadır: “*Yoluna gücü yeten her kimsenin o Beyt’i hacetmesi, insanlar üzerinde (على الناس) Allah’ın bir hakkıdır.*” (3. Âl-i İmran, 97) Dolayısıyla cevâz kavramının, alâ harf-i cerri ile kullanılması zorunluluk anlamına gelen bağlayıcılıkla ilişkisini göstermektedir.

İbrâhîm en-Neha’î de tarafların, akit meclisinden ayrılmalarına gerek olmadan akdin bağlayıcı olduğunu (البيع جائز وان لم يتفرقا) ifade etmektedir.<sup>46</sup> Tarafların akit meclisinden ayrılmaları, akdin geçerliliği değil bağlayıcılığı ile ilgili bir tartışma olduğundan buradaki cevâz kavramının bağlayıcılık anlamına delâleti çok açıktır.<sup>47</sup>

Cevâz kavramının bağlayıcılıkla ilişkisini göstermek üzere son olarak Mâlik’in bir kullanımını aktarmak istiyoruz. Sahnûn’un naklettiğine göre Mâlik, bir satış sözleşmesinde mal bedelinin daha sonra ödenmek üzere anlaşılması ve bedelin ödenmemesi halinde akdin yok sayılması şartının (nakit muhayyerliği) bulunması durumunda bu şartın geçersiz ve sözleşmenin bağlayıcı olduğunu iki ayrı yerde ve iki ayrı cümlede şöyle ifade etmektedir: “*Tarafların öne sürdükleri şart geçersiz, fakat bey’ akdi bağlayıcıdır (لازم).*”<sup>48</sup>, “*Şart geçersiz, fakat bey’ akdi bağlayıcıdır (يجوز البيع).*”<sup>49</sup> Dikkat edileceği üzere iki cümle arasındaki tek fark, birinde lüzûm, diğesinde cevâz kavramının kullanılmış olmasıdır. Mefhum ve maksat aynı olduğuna göre bu iki kavramın delâleti de aynıdır.

Kesmek ve kesinleşmek anlamlarına gelen kat<sup>50</sup>, ibrâm<sup>51</sup> ve cezm<sup>52</sup> kavramları da bağlayıcılık anlamında kullanılmaktadır.<sup>53</sup> Görüldüğü üzere kesinleşme anlamına gelen bu kavramlar, aslında bağlayıcılığın ne zaman gerçekleştiği sorusuna cevap gibidir. Akit kesinleştiğinde, özünde barındırdığı bağlayıcılık mefhumu açığa çıkmaktadır. Böyle bir akdin, gereğinin yerine getirilmeyerek ihlal edilmesi aynı zamanda hakların ihlaline yol açmaktadır. Hukukun, hak ve sorumlulukların dengesi olduğu düşünüldüğünde hakların ihlal edildiği her yerde sorumlulukların

46 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 637.

47 Benzer görüşün yine cevâz kavramı ile ifade edildiği diğer yerler için bkz: Sañânî, *Musannef*, 8: 52; Taberî, *İhtilâfu’l-Fukahâ* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 57. Cevâz kavramının bağlayıcılık anlamında kullanıldığı başka örnekler için ise bkz: İshâk b. Mansûr el-Kevsec, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhaveyh* (Riyâd: Dâru’l-Hicra, 2004), 2: 28; Tahâvî, *eş-Şurâtü’s-Sağîr* (Bağdâd: Matbaatu’l-Ânî, 1974), 1: 192.

48 Sahnûn, *Mudevvene*, 4: 1479.

49 Sahnûn, *Mudevvene*, 4: 1481.

50 İbn Fâris, *Mucem*, 5: 101.

51 İbn Fâris, *Mucem*, 1: 231.

52 İbn Fâris, *Mucem*, 1: 454.

53 Kat’ın bağlayıcılık anlamı için bkz: Sañânî, *Musannef*, 8: 51. İbrâm için bkz: Cessâs, *Ahkâm*, 2: 222, 223; Serahsî, *Mebisât*, 13: 58, 59; İbnu’l-‘Arabî, *Ahkâm*, 1: 428. Cezm için bkz: Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsi’l-‘Arabî, 2002), 5: 110.

da ihmal edildiğini söylemek mümkündür. Bağlayıcılık da tam olarak, sorumlulukların ihmal edilmeyerek yerine getirilmesidir.

### Sonuç

Bağlayıcılık, akdin hukuki sonuçlarından birisidir. İslâm hukukunda akdin hukuki sonuçları, “akdin hükmü” olarak ifade edilmektedir. Her akit türünün kendine özel hukuki sonuçları bulunmakla birlikte bir akdin bağlayıcı olup olmaması onun genel hükmüdür. Örneğin alım-satım akdinin özel hükmü mülkiyetin intikali; genel hükmü ise bağlayıcı bir akit olmasıdır. Bağlayıcılığın akdin hükmü olduğu birçok İslâm hukukçusu tarafından açıkça ifade edilmektedir.<sup>54</sup> Biz bu noktada Kâsânî'nin bağlayıcılık için yaptığı bir kavramsallaştırmaya dikkat çekmek istiyoruz. Kâsânî, akitler söz konusu olduğunda “sıfat” kavramını bağlayıcılık anlamında kullanmaktadır.<sup>55</sup> Bu kavramsallaştırma oldukça kuşatıcı görünmektedir, çünkü bir şeyin sıfatı ile kendisi arasında, zatı bakımından öncelik-sonralık ilişkisi bulunmaktadır. Zat (akit) olmadan sıfatın (bağlayıcılık) gerçekleşmesi mümkün olmayacağından bağlayıcılık, akdin hukuki sonucu olmaktadır.

Akit ve bağlayıcılık arasındaki ilişkiyi başka bir perspektiften ele alacak olursak, Sadru'l-İslâm el-Pezdevî (ö.493/1100) hukuki sonuçlarını zorunlu olarak meydana getirmeleri bakımından akitleri illet kavramına örnek göstermektedir.<sup>56</sup> Buna göre illetin, gerekli şartları taşıdığında sonucunu zorunlu olarak meydana getirmesi kaçınılmazdır. Bu bağlamda akit ve akdin hukuki sonucu olan bağlayıcılık arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır.

### Kaynakça

- ‘Âmir, Huseyn. *el-Kuvvetu'l-Mulzime li'l-'Akd*. Kâhira: Matbaatu Mısır, 1949.
- ‘Âmir, Muhammed Seyyid Ahmed. *el-Kulliyâtü'lletî Yerci'u ileyhâ Hukmu'l-'Akd fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*. İskenderiye: Mektebetu'l-Vefâi'l-Kânûniyye, 2012.
- Ahmed İbrâhîm Bek. *el-İltizâmât fiş-Şer'i'l-İslâmî*. Kâhira: Dâru'l-Ensâr, ts.
- Ataay, AYTEKİN. *Borçlar Hukukunun Genel Teorisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1981.
- Ba'li, Abdulhamîd Mahmûd. *Davâbitu'l-'Ukûd*. Kâhira: Mektebetu Vehbe, ts.
- Bâcî, Ebu'l-Velid Suleymân b. Halef. *el-Muntekâ Şerhu Muvattai Mâlik*. 10 cilt. Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 2005.

54 Ebu'l-Velid Suleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Muntekâ Şerhu Muvattai Mâlik* (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 2005), 7: 158; Muvaffakuddîn 'Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhira: Dâru'l-Hadis, 2004), 5: 327; Kemâleddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *en-Necmu'l-Vehhâc fi Şerhi'l-Minhâc* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004), 4: 8; Kemâleddîn Muhammed b. 'Abdilvâhid İbnu'l-Humâm es-Sivâsî, *Fethu'l-Kadîr ale'l-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 6: 276; Zeynuddîn b. İbrâhîm İbn Nuceym el-Misrî, *Bahru'r-Râik Şerhu Kenzîd-Dekâik* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 5: 438; Âyetullah es-Seyyid 'Alî et-Tabatabâi, *Riyâdu'l-Mesâil fi Beyâni'l-Ahkâm bi'd-Delâil* (Beyrût: Dâru'l-Hâdî, 1992), 5: 58.

55 Kâsânî, *Bedâi*, 6: 36, 87, 530; 7: 283.

56 Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed el-Bezdevî, *Kitâb fihî Ma'rifetu'l-Huceciş-Şer'iyye* (Kâhira: el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Ferânsî li'l-Âsârîş-Şarkıyye, 2003), 48.

- Bekr, İsmet Abdulmecid. *Nazariyyetu'l-'Akd fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1978.
- Bezdevî, Fahrü'l-İslâm Ebu'l-'Usr 'Alî b. Muhammed. *Kenzu'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.
- Bezdevî, Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed. *Kitâb fihî Ma'rifetu'l-Huceciş-Şer'iyye*. Kâhira: el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Feransî li'l-Âsârîş-Şarkıyye, 2003.
- Buhârî, 'Alâuddîn 'Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il. *el-Câmiu's-Sahih (el-Kutubu's-Sitte içinde)*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. 3 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. 4 cilt. Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994, I-IV.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî. *Muhtasaru İhtilâfi'l-'Ulemâ*. 5 cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. 8 cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Curcânî, Seyyid Şerif 'Alî b. Muhammed. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akitler*. İstanbul: A. H. İ. Yayıncılık, 2006.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Ubeydullâh b. 'Umer. *Takvimu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2006.
- Demîrî, Kemâleddîn Muhammed b. Mûsâ. *en-Necmu'l-Vehhâc fi Şerhi'l-Minhâc*. 10 cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. 'Alî. *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*. 2 cilt. Dimeşk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Feransîli'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1964.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed el-Mukrî. *el-Mısbâhu'l-Munîr fi Ğaribiş-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfi'î*. Kâhira: Dâru'l-Me'ârif, 1977.
- Hacı Reşîd Paşa. *Rûhu'l-Mecelle*. 8 cilt. İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye, 1327.
- Halîl, Ebû 'Abdirrahmân b. Ahmed el-Firâheydî. *Kitâbu'l-'Ayn*. 8 cilt. Beyrût: Muessessetu'l-'Alemî li'l-Matbû'ât, 1988.
- Hattâb, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Tahrîru'l-Kelâm fi Mesâili'l-İltizâm*. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1984.
- Himyerî, el-Kâdi Neşvân b. Sa'id. *Şemsu'l-'Ulûm ve Devâu Kelâmî'l-'Arab mine'l-Kulûm*. 12 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1999.
- Huseyn, Ahmed Ferrâc. *el-Milkiyye ve Nazariyyetu'l-'Akd*. Beyrût: Menşûrâtu'l-Halebiyyi'l-Hukûkiyye, 2002.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullah b. Muhammed. *Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. 16 cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd Nâşirûn, 2004.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed Zekerıyyâ. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luĝa*. 6 cilt. Dimeşk: İttihâdu'l-Kettâbi'l-Arab, 2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelûsî. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelûsî. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. 12 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

- İbn İmâm el-Kâmilîyye, Kemâleddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu'l-Varakât fî Usûli'l-Fikh*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğni*. 16 cilt. Kâhira: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbn Kudâme, Şemsuddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Kitâbi'l-Mukni'* (*el-Muğni* ile birlikte). 16 cilt. Kâhira: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 18 cilt. Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm el-Mısırî. *Bahru'r-Râik Şerhu Kenzî'd-Dekâik*. 9 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*. 20 cilt. el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003.
- İbnu'l-Hâcib, Cemâluddîn Ebû 'Amr 'Usmân b. 'Umer. *Muhtasarı Muntehe's-Sûli ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûli ve'l-Cedel*. 2 cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbnu'l-Humâm, Kemâleddîn Muhammed b. 'Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-Kadîr ale'l-Hidâye*. 10 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnu's-Sâ'âtî, Muzafferuddîn Ahmed b. 'Alî el-Bağdâdî. *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Kâdî Ebû Yâ'lâ, Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ. *el-'Udde fî Usûli'l-Fikh*. 4 cilt. Riyâd: yy, 1993.
- Karadâğî, 'Alî Muhyiddîn. *Mebdeu'r-Rıdâ fî'l-'Ukûd*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- Kâsânî, 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'us-Sanâi' fî Tertibiş-Şerâi'*. 10 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kevsec, İshâk b. Mansûr. *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhaveyh*. 2 cilt. Riyâd: Dâru'l-Hicra, 2004.
- Konevî, Kâsım. *Enîsu'l-Fukahâ fî Ta'rîfi'l-Elfâzi'l-Mutedâvile beyne'l-Fukahâ*. Cidde: Dâru'l-Vefâ, 1987.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevsû'atu'l-Fikhiyyetu'l-Mukârane: et-Tecrid*. 12 cilt. Kâhira: Dâru's-Selâm, 2004.
- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 2002.
- Küçük Ali Haydar, Hâce Emin Efendizâde. *Duraru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 cilt. İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1330.
- Mâlik, Ebû 'Abdillâh b. Enes. *el-Muvatta'*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1999.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr Şerhu Muhtasari'l-Muzenî*. 19 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc en-Neysâbüri. *el-Câmiu's-Sahîh (el-Kutubu's-Sitte içinde)*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000.
- Mutarrazî, Ebu'l-Feth Nâsıruddîn. *el-Muğrib fî Tertibi'l-Mu'rib*. Beyrût: Mektebetu Lübnân en-Nâşirûn, 1999.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmuddîn 'Umer b. Muhammed. *Tilbetu't-Talebe fî'l-İstilhâti'l-Fikhiyye*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1999.
- Sahnûn, 'Abdusselâm b. Sa'îd et-Tenûhî. *el-Mudevvenetu'l-Kubrâ*. 6 cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003.

- Sanânî, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. 11 cilt. Beyrût: el-Meclisu'l-İlmî, 1972.
- Semerkindî, 'Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetu'l-Fukahâ*. 3 cilt. Kâhira: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1998.
- Senhûrî, 'Abdurrezzâk Ahmed. *Mesâdiru'l-Hakk fi'l-Fikhi'l-İslâmî*. 2 cilt. Beyrût: Menşûrâtu'l-Halebiyyi'l-Hukûkiyye, 1998.
- Senhûrî, 'Abdurrezzâk Ahmed. *Nazariyyetu'l-'Akd*. 2 cilt. Beyrût: Menşûrâtu'l-Halebiyyeti'l-Hukûkiyye, 1998.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu'l-Mebsût*. 30 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Temhidu'l-Fusûl fi'l-Usûl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Subkî, Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Alî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Şevkânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Alî. *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*. Dîmeşk: Dâru İbn Kesîr, 2003.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. 12 cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Tabatabâî, Âyetullâh es-Seyyid 'Alî. *Riyâdu'l-Mesâil fi Beyâni'l-Ahkâm bi'd-Delâil*. 10 cilt. Beyrût: Dâru'l-Hâdî, 1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed. *Câmiu'l-Beyân an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*. 15 cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed. *İhtilâfu'l-Fukahâ*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *el-Muhtasar*. Kâhira: Matbaatu Dâri'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1370.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *eş-Şurûtu's-Sağîr*. 2 cilt. Bağdâd: Matbaatu'l-Ânî, 1974.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ el-Fârûkî. *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*. 3 cilt. Kâhira: el-Muesesetu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme, 1963.
- Tunçomağ, Kenan. *Borçlar Hukuku*. 2 cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1972.
- Vankulu, Mehmed Efendi. *Vankulu Lügati*. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalu'l-Fikhiyyu'l-Âmm*. 2 cilt. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 2004.





## Dini Tecrübenin Bilişsel Geçerliliği\*

Yazan: Janusz SALAMON

Çeviren: M. Şükrü ÖZKAN\*\*

### Dini Tecrübeden Tanrı Hakkındaki Anlamlı İnançlara

Bir mistiğin söz konusu dini tecrübesi, tecrübe ettiği obje hakkında güvenilir bir bilgi kaynağı oluşturabilir mi? Veya böyle bir tecrübeden hareketle tecrübenin objesi olarak varsayılan Tanrı veya Mutlak Gerçek hakkında anlamlı inançlara rasyonel bir gerekçelendirme sağlanabilir mi? Veyahut dini inançlar, rasyonel olarak kabul edilmek için dini tecrübe tarafından gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyar mı? Her dini gelenekteki birçok dindar, inançlarına kişisel dini tecrübelerinden ziyade kendi geleneklerinden yola çıkarak temel bulmasına rağmen (1) genellikle bu gelenekler kurucularının dini tecrübelerini, dinlerinin otantikliğinin ve doğruluğunun kurucu kanıtları olarak müntesiplerine sunarlar (Musa ve İbrahim'in Tanrı'yla karşılaşmalarının Yahudilik için, Pentecost gününde havarilerin tecrübelerinin Hristiyanlık için, Muhammed'in Kuran'ı alışı tecrübesinin İslam dini için önemini düşünün) (2) belirli dini geleneklerdeki bazı dindarların tecrübeleri diğer iman edenler tarafından inançlarının güvenilirliğinin artmasında önemli bir delil olarak görülür (Hristiyan mistiklere kilise doktoru ünvanı verilmekle birlikte, Yahudiler kutsal liderlerinin mezarına yolculuk yaparak onlara saygı gösterirler. Ve bazı ortaçağ İslam mistikleri ölümünden binyıl sonra bile yüksek bir hürmetle anılırlar.) Ayrıca şunu göz önünde bulundurmak gerekir ki (3) günümüzde birçok kişi dini inancını oluşmasının veya en azından derin dini bağlılıklarının temel sebepleri arasında yaşadıkları tecrübelerin etkili olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla dini inançların gerekçelendirilmesinin vasıtası olan dini tecrübenin otantikliğinin ve bilişsel geçerliliğinin karşısında öne sürülen argümanların çürütülmemesi durumunda, bu durumun dini duruşun rasyonelliğine ciddi bir meydan okuma oluşturacağı sonucuna varılabilir.

Aşağıda bazı dini tecrübelerin bilişsel tecrübe biçimi olabileceğine ve bu nedenle dini tecrübeden hareketle Tanrı hakkında anlamlı inançlara ulaşmanın mümkün olabileceğine inanmak için iyi sebeplerin olduğunu göstermeye çalışa-

Çeviri gönderim tarihi: 26.12.2017, kabul tarihi: 21.03.2018.

\* "On Cognitive Validity of Religious Experience", Forum Philosophicum, Facultas Philosophica Ignatianum, Cracovia-Krakow, 9 (2004): 7-24.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi A. B. D.  
msozkan1250@hotmail.com

çağım. Fakat dini inançların rasyonel olarak kabul edilmesi için dini tecrübeyle temellendirilmesi gerektiğini iddia etmeyeceğim. Ne de spesifik durumlarda dini tecrübenin verilerinin dini inançların rasyonel gerekçelendirilmesine katkı sağladığını söyleyeceğim. Dahası dini tecrübeden başarılı bir teistik argüman (Tanrı'nın var olduğuna yönelik) oluşturulup oluşturulamayacağı sorusunu cevaplandırmayacağım.

Dini tecrübenin bilişsel geçerliliğini savunmak için W. P. Alston ve W. J. Wainwright tarafından detaylı şekilde paylaşılan, bazı dini tecrübelerin kendi bilişsel geçerliliği lehine varsayım yaratma noktasında duyu tecrübesine yeterince benzediği yaklaşımının avantajlarını vurgulayacağım. Bu alanda C. Franks Davis'in<sup>1</sup> yaptığı klasik araştırmaları göz önüne alarak bu yaklaşımı geçersiz kılmak için girişimde bulunacağım. Böylece bu araştırmaların başarılı olmadığı, dini tecrübe hakkında kapsamlı bir açıklama sağlamadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu araştırmalardan elde edilen sonuçların, bazı dini tecrübelerin sujenin zihninden bağımsız şekilde Tanrı veya Mutlak Gerçeklikle karşılaşma örnekleri olduğu şeklinde açıklanmasından daha ikna edici ve makul olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla şimdiye kadar ileri sürülmüş olan ve her şeyin görünüş şeklinin daima onların oldukları gibi kabul edilmesi gerektiğinin dini tecrübe hakkında geçersiz sayılması öngören indirgeyici hipotezler bizi ikna etmek için (Swinburne'nün safdillik ilkesinde söylemiş olduğu gibi<sup>2</sup>) yeterince sağlam değildir.

Dini tecrübe olarak nelerin kabul edilebileceği gibi karmaşık bir probleme burada yer olmamasına rağmen (çünkü farklı dini geleneklerde çeşitli dini tecrübe şekilleri mevcuttur) en azından önemli bir ayrıma dikkat çekmek zorundayız. Birinci paragrafta dini inançların gerekçelendirilmesi bağlamında dini tecrübenin öneminin popüler sebeplerini vererek biraz da kışkırtıcı bir şekilde farklı kişilerce dini tecrübe kategorisi içerisine dahil edilen değişik dini tecrübe örneklerine işaret ettim. Dolayısıyla sayısız yazarın argümanlarını kabul ederek dini tecrübe ve mucize arasındaki ayrımın kritik öneminin geçerliliğini teyit etmek isterim. Bu ayrımı tanımlamak çok da kolay olmasa da bunu şekillendirmenin en basit yolu aşağıdaki çizgide ilerleyebilir. Mucize terimi bir olaya veya tabiatın tecrübe edilmesine atıfla açıklanır ki, bu olay veya tecrübe tek bir şahıs tarafından tanık olunmuş ya da tecrübe edilmiş olsa bile benzer şartlar altında bulunan her birey tarafından gözlemlenebilir veya paylaşılabilir bir niteliğe sahiptir. Buna karşılık dini tecrübe bu tecrübeyi yaşayanla aynı zaman ve mekanda bulunan diğer kişilerin benzer tecrübeyi yaşayamayacağı bir yapıdadır. Kabaca söyleyecek olursak mucize umumi bir doğaya sahipken dini tecrübe şahsidir. Böyle değerlendirildiğinde Musa'nın

1 C. Franks Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford, 1989.

2 R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford, 1979, 254.

yanan çalıda Tanrı'yı tecrübe etmesi, havarilerin Pentecost günündeki tecrübeleri mucize örnekleri olarak görülmelidir.

Bunu akılda tutarak bu çalışmanın da amaçları doğrultusunda, 'dini tecrübe' terimini, dünya dinlerinin çoğu müntesibinin sahip olabileceği mistik tecrübenin elverişli bir görüşü olarak farz edilebilecek daha güçlü ve sınırlı bir anlamda kullanmayı öneriyorum. Bu nedenle sadece bu tecrübeleri yaşayanlarca, onların zihinlerini aşan ve gerçekleşen tecrübeden bağımsız olarak var olan bir takım objektif gerçekliklerin kabul edildiği tecrübelerle ilgileneyeceğim. Böylece Aziz Teresa'nın otobiyografisinin aşağıda geçen pasajlarında anlatılan tecrübelerin, dini tecrübeye ilişkin paradigma olguları sayılabileceğini varsayacağım. Bu tecrübeler, ikincisinin daha az somut olması ve tabii alanda duyuyla fark edilmemesi nedeniyle birbirinden farklıdır. Dolayısıyla her ne kadar birbirinden farklı olsa da bu iki tecrübenin bilişsel geçerliliği lehinde varsayım oluşturmak için, onların yeterince duyu tecrübesine benzediğini iddia etmek durumundayız. Bölüm 28'de Aziz Teresa şöyle yazar: "Aziz Paul Gününde'ki ayinde bulunduğum bir zamanda, resimlerde görüldüğü gibi, dirilen bedeninin bütün güzelliği ve ihtişamı içinde önümde en kutsal insan durmuştu."<sup>3</sup> Bölüm 27'de ise şunu okuruz: "Bir gün dua ederken yanımda Mesih'i gördüm, daha iyi ifade edecek olursam ben onun bilincindeydim, çünkü bedenimin veya ruhumun gözleriyle hiçbir şey görmedim. Bana oldukça yakın görünüyordu ve gerçekten O'ydu."<sup>4</sup>

### Dini Tecrübenin Bilişsel Geçerliliğine Yönelik Yapısalcı İtiraz

Dini tecrübenin Tanrı'nın veya İlah'ın nesnel gerçekliği inancını gerektirenmede kullanılabileceğini savunan ilk ve en etkili yazarlardan birisi William James'tir. Varsayılan dini tecrübeler hakkında geniş malumatları inceledikten sonra "Dini Tecrübenin Çeşitleri"<sup>5</sup> adlı eserinde onlardan bazılarının kişinin sosyo-dini bağlamı açısından yeterli açıklama bulamadığı ve haklı olarak insan hayatının gerçekliğinden farklı bir varlığa sahip olan Kutsal'ın (Tanrı benzeri bir objenin oldukça geniş anlamıyla kullanılması) tecrübeleri olarak ele alınabilecekleri sonucuna varmıştır. James, dini tecrübenin beşeri karşılığı bekleyen ilahi bir teşebbüsle başladığını iddia eder. Bu dini tecrübelerin doğasını anlama açısından hem dini bağlamın hem de rasyonel dini kavramların sağladığı roller, bu tecrübelerin kutsal ile birey arasında dolaysız olarak gerçekleşmesi sebebiyle ikincil derecede öneme sahiptirler. Bizim konumuzla son derece alakalı olan şey, James'in örgütlü dini öğretilerden ziyade bireysel dini tecrübelerin dini hayatın omurgasını oluşturduğu ve bu sebeple dini inancın gerekçelerinin araştırılması için dini tecrübe alanına dönülmesi gerektiği yönünde ulaştığı sonuçtur.

3 St Teresa, *The Life of Saint Teresa of Avila by Herself*, translated by J. M Cohen, Penguin 1957, 196.

4 *Ibid*, 187-188.

5 W. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Routledge 2002.

James'in dini tecrübenin doğası ve epistemik statüsü hakkındaki görüşü, R. Otto tarafından büyük ölçüde paylaşıldı. Daha sonra E. Underhill ve W. Stace gibi yazarlar tarafından benimsendi ve geliştirildi. Bu yazarlar bir grup olarak ele alındığında genellikle özcüler olarak nitelendirilirler. Küçük farklılıkları bir kenara bırakarak tüm özcüler şu görüşleri benimserler: (a) zaman içindeki dini tecrübeler, gelenekler ve kültürler bazı temel özelliklere sahiptir ve özde aynıdır; (b) dini tecrübelerin tamamı aynı objektif referansa sahiptir, diğer bir deyişle bu tecrübeyi yaşayanlarca farklı isimlerle nitelendirilen mutlak bir prensiple yakın ve doğrudan temas kurarlar.

Dini olarak nitelenen farklı tecrübelerin metafiziksel alanda ortak bir objektif referansa sahip oldukları iddiasına, yapısalcılar olarak bilinen bazı yazarlar tarafından itiraz edildi. S. T. Katz ve W. Proudfoot gibi yapısalcılar salt (vasitasız) tecrübelerin olmadığını belirtti.<sup>6</sup> Buna göre sosyal şartlarımızın etkisi tecrübelerimiz üzerinde o kadar derindir ki tecrübe asla vasitasız gerçekleşemez. Bilakis o, var olan dilsel, kavramsal, söylemsel ve kurumsal varsayımlarla şekillendirilir. Öyle ki yaşanan tecrübe önceden var olan öğrenilmiş, tasarlanmış ve tecrübi gerçeklikte hayata geçmiş kalıplara uyumludur.

Teorik çerçeve olarak Kantçı idealizmi (veya daha çok onun belirli yorumunu) kullanan yapısalcılar fikirlerimiz, kavramlarımız ve dilimizin gerçekliğe tekabül etmediğini ancak tecrübe ettiğimiz yapıları dünyaya empoze ettiğini iddia ederler. Tecrübemizi, tecrübe ettiğimiz nesnelere göre kural ve yapıları sağladığımız anlamda oluştururuz. Kişinin kavramsal çerçevesi, tecrübe edebildiği veya edemediği şey için yapı ve sınırları belirler. Dolayısıyla dini tecrübenin doğasını anlamak için, sadece kişinin tecrübeden sonraki beyanlarını (yani yorumunu) değil, aynı zamanda tecrübeden önce sahip olduğu kavramsal çerçeveyi de incelememiz gerekmektedir. Şimdi, yapısalcılar özcülere karşı, iddia edilen dini tecrübelerin kavramsal çerçevelerinin radikal şekilde farklılık gösterebildiği durumda tüm dini tecrübelerin zorunlu olarak aynı olduğunun söylenemeyeceğini iddia edeceklerdir. Katz'ın oldukça ikna edici şekilde dikkat çektiği üzere: “Hiçbir kimse, boş dingingliğin (Nirvana) şahsi olmayan tecrübesi ile Batı dini geleneğinin kişisel Tanrısı olarak algılanan iki gerçek kişilik arasındaki yoğun, aşk dolu ve samimi ilişkinin aynı olduğunu meşru bir şekilde iddia edemez.”<sup>7</sup> Katz, nihai objektif gerçeklik veya Gerçeğin hakkında konuşma ihtimalini düşünür ve böyle bir gerçekliğin keşfine sahip olma iddialarının çoğu zaman birbiriyle uyumsuz olduğu sonucuna varır: Yahudi ve Hristiyan mistisizmi Tanrı'daki nihai Gerçekliği bulur, Hindu ve Müslüman bir mistiğin Gerçeği nihai Gerçek hakkındaki daha önceki mistik inançlara bağlı şekilde ya teist ya da panteist doğaya sahip olabilirken Nirvana Budizmi,

6 Cf. S. T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, in S. T. Katz (ed), *Mysticism and Philosophical Analysis*, London and New York 1978, 26.

7 Cf. S. T. Katz, *Op. Cit.*, 39.

Neoplatonizm ise onu düşüncelerde bulur. Dolayısıyla Katz'ın Gerçeğin dilsel ve kültürel açıdan bağımlı olduğu düşüncesine göre bahsedilen vakaların her birindeki Gerçeklik tecrübesi benzer olarak tanımlanamaz.<sup>8</sup>

Buradan yalnızca dini tecrübenin kişinin dini bağlamından etkilendiği değil, aynı zamanda bu bağlam tarafından yaratılabileceği iddiasına bir adım var. W. Proudfoot dini tecrübenin, kişilerin önceki tecrübelerinde, bu tecrübelerle bağılıklarında ve kendi tecrübelerini dini olarak belirledikleri bağlamsal durumlarda var olan kavram ve inanç haritaları aracılığıyla tam olarak açıklanabileceğini savunur. Sonuç olarak Proudfoot, dini tecrübelerin aşkın bir referans noktası gerektirmediğini, ancak tamamen doğal bir şekilde açıklanabileceğini söyler.<sup>9</sup>

Bununla birlikte dilsel yapısalcı modelin, çeşitli sebeplerle dini tecrübenin birçok esasını açıklamakta uygun olmadığı görülüyor. İlk olarak, dini tecrübenin her zaman tutucu karakterde olduğu söylenemez (şartlar tarafından şekillendirilen tecrübe gelenek tarafından verilen beklentileri teyit etmektedir). Çoğu zaman tam tersi de geçerlidir. Örneğin, Aziz Teresa tecrübesini yansıtırken beklentilerinin önemsiz olduğunu şöyle yazar: “ Benim ruhum (...) hiç bu arzuyu taşımamıştı, ne de böyle bir tecrübenin mümkün olduğunu öğrenmişim.”<sup>10</sup> Dahası çoğunlukla dini tecrübelerin dini reformculara kendi geleneklerini dönüştürme yönünde ilham kaynağı olması, tecrübeleri kendi geleneklerinden kabul ettikleriyle belirlenecek olursa, açıklanamaz. İkincisi, bazı dini tecrübeler içeriksiz gibi görünür ve bundan dolayı tecrübe ile kişinin geleneği arasında bağlantı oluşturabilecek herhangi bağlamsal bir kavram olmaz (Meister Eckhart'ın mistisizmi burada iyi bir örnek olabilir).

En önemlisi, yapısalcıların salt (vasitasız) tecrübelerin bulunmadığı yönündeki temel varsayımına itiraz edilebilir. Örneğin, W. P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* adlı eserinde bazı vasitasız tecrübelerle imkan tanır ve hem suje hem de obje açısından bu tarz tecrübelerden bahseder. Suje açısından vasitasız tecrübeler objenin doğrudan farkındalığını içerir. Objeye açısından vasitasız tecrübelerde obje, sujeye sunulur veya verilir. Alston'un görüşüne göre, bu tarz tecrübeler her hangi bir kavramsallaştırma, inanç, yargı ve genel kavramların objeye uygulanmasından bağımsızdır. Birçok tecrübeye sujenin obje hakkındaki doğrudan farkındalığının kavram ve yorumlarla sıkı sıkıya bağlı olduğunu itiraf eder fakat belirli durumlarda sujenin objeyi doğrudan farkındalığı, kavramlardan bağımsız şekilde var olabilir. Dini tecrübenin yapısalcı ana eleştirilerinden birine karşı Alston şunları söyler: “ Proudfoot, belirli bir türe ait tecrübeyi tanımlamada ve tecrübenin ne olduğu veya neden olduğu konusunda kafa karışıklığı yaşamaktadır. Proudfoot, tecrübenin dini veya mistik olarak tanımlanmasında kav-

8 Cf. S. T. Katz, *Op. Cit.*, 50.

9 Cf. W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley and Los Angeles, 1985, 348.

10 St Teresa, *Op. cit.*, 190.

ramlar kullanıldığı için, tecrübenin kendisinin kavramlardan bağımsız olmadığını defalarca savunmaktadır. Fakat belli bir türe ait şeyin tecrübesini tanımlamak için bir kavram kullandığımız gerçeğinden, tanımladığımız şeylerin kavram ve yargıları içerdiği sonucuna ulaşamayız.”<sup>11</sup>

Önde gelen çağdaş bir özcü olan W. T. Stace, mistik tecrübe, kavram ve verilen yorumlar arasında oldukça benzer bir ayrım noktasına dikkat çeker.<sup>12</sup> Stace için tecrübe Bir’in veya Birlik’in tecrübesidir ve bu tecrübe mistik tarafından her hangi bir yorumlamadan önce kavranır. Kavram, mistik tecrübelerin ampirik ve uygun analizi ile düzenlenir. Yorumlar ise Bir’in tecrübesinin hemen ardından, mistikler tarafından verilen değişik açıklamalardır. Bu yorumlar mistiğin ait olduğu dini geleneğin öğretileri tarafından muhtemelen etkilenir. Fakat farklı yorumların olduğu gerçeği, gerçek mistik tecrübenin her iki durumda da aynı olduğunu yani Bir’in tecrübesi olduğunu ortadan kaldırmaz. Onun ortaya koyduğu gibi: “ Birlik, Bir tüm mistisizmin tecrübesi ve kavramıdır. Bu birlik algılanır veya doğrudan kavranır. Bu birlik farklı şekillerde yorumlanabilir ve bu yorum bir kural olarak büyük ölçüde kültürel çevreye ve bireysel mistiğin daha önce sahip olduğu inançlara bağlı olacaktır.”<sup>13</sup>

E. Underhill,<sup>14</sup> tecrübe ve onun bağlamı arasında basit bir ayrım yaparak, dini tecrübenin belirli bir dini bağlamdan bağımsız olduğunu iddia eder. Underhill’e göre mistisizmin temelini oluşturan Tanrı ve kişi arasındaki birlik, değişen kültürler ve dini gelenekler arasında bile aynıdır. Bağlamın kültürel etkileri ikincil öneme sahiptir ve tecrübenin kendisinden ayırt edilebilir. Kişinin objektif mistik formlarının, kabul ettiği geleneksel teolojinin belirli zihinsel imgeleri gerekli değildir ve her mistik tecrübenin özü olan Tanrı ile birlik tecrübesine ulaşmak mümkündür.

### İndirgemeci İtiraz

İndirgemeci itiraz, bilimin dini tecrübeyi tamamen açıklayabileceği inancına dayanır. Dini tecrübenin genel olarak iki ana alternatif açıklaması vardır: Patolojik ve patolojik olmayan.<sup>15</sup> Patolojik açıklamalar, dini tecrübeleri normal olarak yanlış algılamaya veya olmayan algılamaya ilişkin yollarla açıklamaya çalışırlar. Bu durumda dini tecrübe, bu tecrübe sonucunda oluşan inançların temeli olarak güvenilir bir kaynak kabul edilemez. C. Frank Davis, çoğumuzun patolojik olarak düşüneceği dört grup açıklama belirler: (1) telkine/hipnoza aşırı yatkınlık; (2) yoksunluk ve uyumsuzluk; (3) ruhsal hastalık; (4) anormal psikolojik durum-

11 W. P. Alston, *Perceiving God*, Ithaca and London 1991, 40-41.

12 Cf. W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, MacMillan 1960, 5nn.

13 W. T. Stace, *Op. cit.*, 66.

14 E. Underhill, *The Essentials of Mysticism*, Oneworld Publication, 1999.

15 Cf. C. Frank Davis, *Op. cit.*, chapter 8.

lar. Hipnoza yatkınlık, dini tecrübelerin bir şekilde hipnoza benzeyen süreçler aracılığıyla meydana geldiğini ima eder. İlk açıklamaya gelince, iddia edilen dini tecrübelerin bazı durumlarda hipnoza yatkınlıkla ilişkili olmasına rağmen, bildirilen dini tecrübelerin çoğunun bu tarz durumlarla her hangi bir ilgisinin olmadığı görülmektedir. Dini tecrübenin bilişsel geçerliliğine karşı, bu tecrübelerin sosyal açıdan yoksun bırakılan insanlar (Karl Marx'ın 'Din halkın afyonudur' sözünde öne sürüldüğü gibi) için telafi biçimi olan uyumsuzluk örnekleri olduğu temelinde şekillenen iddia, dini tecrübenin basitçe daha düşük sosyo-ekonomik gruplarla alakalı olmadığını gösteren sosyolojik araştırmaların sonuçlarına ters düşebilir. Diğer bir iddiada, bahsi geçen tecrübelerin duygusal sıkıntılardan ve endişeden muztarip olanlar arasında görüldüğü için, dini tecrübenin insan aklının bilinçsiz mekanizmasına referansla yeterince açıklanabileceği söylenir. Fakat öyle görünüyorsa ki, Tanrı kavramının bir bakıma süper-ego (S. Freud'un önermiş olduğu) gibi kullanıldığı durumlarda, dini tecrübenin gerçekte süper-egonun sınırları boyunca bizimle bağlantılı olan şeyden ziyade sadece insan aklının yansıtması olduğu kanıtlanamaz.

Bazıları, dini tecrübelerin bilişsel geçerliliğini, bu tecrübelerin histeri, sanrı, cinnet veya depresyon olarak bilinen tecrübelerle benzer olduğu gerekçesiyle sorgular. Buna karşılık zihinsel hastalıkların psikolojik ifşalar üretebileceğine dikkat edilmelidir, fakat böyle bir hastalığın düzelmesinden sonra bu ifşalar kişi tarafından saçma olarak kabul edilir. Bununla birlikte dini tecrübeyle ilgili bilgiler, bu tecrübeden çok sonra değer kazanır. Zihinsel hastalıkların yaşam kalitesini yükselten niteliğe sahip olmadığı düşünülürken, dini tecrübe çoğu kez insan gelişiminin ilerlemesinde bütünleştirici bir adım olarak hizmet eder. Bazen dini tecrübelerin uyuşturucu kaynaklı tecrübeler olduğuna dair iddialar öne sürülür. Fakat tekrar dikkat çekmek gerekir ki, ilaçların etkisiyle meydana gelen anormal psikolojik durumların bazı durumlarda belirli bir dini tecrübeyle eğilimli hale getirebileceği olasılığı varsa da, dini tecrübenin büyük çoğunluğunda ilaç kullanımı bulunmamaktadır.

J. L. Mackie, patolojik olmayan doğalcı açıklamayı önererek dini tecrübenin bilişsel geçerliliğine itiraz eder.<sup>16</sup> Dini tecrübe için bir açıklama sağlamaya çalışırken Ockham'ın usturası, daha farazi teistik görüşler üzerinden insan tecrübesi kapsamındaki bilinen süreçleri tercih etmek için uygulanır. Mackie, dini inanç ve pratiklerin toplum içinde yaşamakla birlikte gelen normal süreçler yoluyla ortaya çıktığına inanmaktadır. Belirli tecrübeleri kutsal bir nedene bağlamak şartlandırılmış olmayı gerektirir. Bu bakış açısında Tanrı fikri, mevcut bilimsel bilginin açıklayamayacağı boşlukları doldurmaya yardımcı olur. Buna karşın Mackie'nin naturalistik yaklaşımı, dinin bilimin bir formu olmayı amaçlamadığı için oldukça

16 Cf. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford 1982, 197.

yanlış görünüyor. Bilim eşyanın mevcut oldukları şekilde niçin var olduklarının sebeplerini arar. Din ise bütün eşyanın var olma sebebini araştırır. Bu amaçla ve insan hayatının kaderiyle ilgili nihai sorularla ilgilenir. Bu tür soruları cevaplamak için de bilim alanının ötesine uzanır. Bilimsel cevaplar dindar bir kişinin dünya görüşünün parçasını oluşturur ve bu cevaplar, merkezinde Tanrı olan bir evren resminin arka planına sahip olabilir. Fakat bilim genelde din tarafından sorulan sorulara nadiren cevap verir.

Dini tecrübenin bilişsel geçerliliğine karşı yaygın olarak kullanılan diğer bir doğalcı argümanda, bilimin dini veya mistik olarak nitelenen tecrübelerle sonuçlanacak elektrik uyarılarının tümünü tanımlaması sebebiyle, dini tecrübelerin bilimsel olarak açıklanabileceği iddia edilmektedir. Mistik tecrübelerin nöro-fizyolojik faktörlerden kaynaklandığı iddiası hakkında ne söylenebilir? Buradaki soru, herhangi bir tecrübenin doğasının beyindeki kimyasal veya elektrik uyarılar açısından daima tam olarak açıklanıp açıklanamayacağıdır. Burada belirtilmesi gereken husus, tecrübeye neden olan şeyin doğrudan doğruya değerlendirilemeyeceğidir. Görsel algı örneğini ele alalım. Bir kitap gördüğümü iddia edebilirim. Asıl görme tecrübesi doğrudan kitaptan kaynaklanmaz. Dolaysız neden, görme imkanı sağlayan elektrik uyarılarda bulunmalıdır. Şayet bu uyarılar işe yaramazsa, kitap bütün gün önümde dursa da onu göremezdim. Fakat bununla birlikte, kitabın tecrübenin doğrudan nedeni olmaması, kitabın benim tarafından görülmediği anlamına gelmez. Hiç kimse bu sonuca varamaz, çünkü kitap tecrübenin doğrudan nedeni olmasa da, halen tecrübenin meydana gelmesini sağlayan neden zincirinin en gerisindeki figürdür. Orada bir kitap olmasaydı, halüsinasyon olmadığı sürece kesinlikle bir kitap göremezdim. Dolayısıyla bir kitabı görme tecrübesinin bilişsel geçerliliğini ortaya koymak için gerekli şart, kitabın tecrübenin doğrudan nedeni olması değil, tecrübeye götüren nedensel zincirin bir yerinde bulunmasıdır. Benzer şekilde Tanrı'nın mistik tecrübenin doğrudan nedeni olduğunu iddia etmeye gerek olmadığını söyleyebiliriz ki, doğrudan neden kimyasal veya elektrik uyarılar olabilir. Gerekli olan şey Tanrı'nın nedenler zincirinin içerisinde olduğunun gösterilmesidir.

### 'Çatışan Hakikat İddiaları' İtirazı

Dini çeşitlilik olgusundan kaynaklanan itiraz, bazen çatışan hakikat iddiaları itirazı olarak bilinir. Bu itirazın en önde gelen savunucularından birisi A. Flew'di.<sup>17</sup> Bu itiraz, dini tecrübeyi yaşayanların tecrübe ettikleri şeyi tanımlamada anlaşamayacakları için onların tecrübelerinin ya illüzyon olduğu ya da yanlış yorumlamaya dayandığı görüşüne dayanır. Her iki durumda da, onların tecrübeleri rasyonel olarak kabul edilen inançların gerekçelendirilmesi için kesin olarak güvenilir değildir.

17 Cf. A. Flew, *God and Philosophy*, London 1966, 24-139.



Aslında, birisi muazzam çeşitlilikteki dini tecrübelerin sayısız dini inancı doğrulayacağına işaret edebilir. Bu inançların birçoğu birbiriyle çelişkili olduğundan, dini tecrübenin bu inançları gerekçelendirmenin güvenilir yolu olarak kabul edilmesi nasıl mümkün olabilir? C. Franks Davis, 'dini' olarak tanımlanabilecek beş tecrübe türü sayar: kutsal bir gücün esrarlı tecrübeleri, diğer bir varlıkla birleşme şeklinde gerçekleşen mistik tecrübeler, yüce benlik ile özdeşlemenin monistik tecrübeleri, tüm yaratılışın arkasındaki temel birliğin doğal mistik tecrübeleri, tüm gerçekliğin kalıcı ve geçiciliğinin tecrübesi.<sup>18</sup> Birbiriyle çelişmeden bütün bu tecrübelerin, dini gerçekliğin aynı türüne atıf yapamayacağı aşikârdır. Bu durumun dini tecrübeden yola çıkarak Tanrı hakkında anlamlı inançlara ulaşmaya çalışan her hangi bir argüman karşısında ciddi bir tehdit oluşturduğu görülür. Buradaki çıkış yolları nedir?

En belirgin çözüm W. James'in izinden gitmek ve zaman, dini gelenekler ve kültürlerin içindeki dini tecrübelerin bazı ortak özelliklere sahip olduğunu, bu nedenle özde aynı olduğunu iddia etmektir. Bu yaklaşıma göre tecrübeler asla çatışmaz, çatışan sadece doktrinler ve yapılan yorumlardır. Bunun, bütün dini veya mistik tecrübelerin mutlaka daha sonra çeşitli şekillerde yorumlanacak aynı tek bir tecrübeye tekabül ettiği iddiasını varsaymadığını belirtmek önemlidir. Burada ortak olarak işaret edilen şey, bundan çok daha karmaşık olabilir. Bunu görmek için indirgenemeyen dört mistik tecrübe türü olduğunu iddia eden C. Franks Davis takip edilebilir: (a) diğer varlığın tamamen ürkütücü tecrübeleri, (b) diğer kişisel bir varlıkla aşk dolu ilişkinin tecrübeleri, (c) tüm farklı yaratılışın birlik tecrübeleri, (d) benliğin birlik tecrübeleri. Ona göre mistik tecrübeler arasında iddia edilen çatışmanın çoğu yüzeyseldir, çünkü her bir tecrübe türü, her dini gelenekte bulunur ve tecrübeler arasında ortak bir öz elde etmek mümkündür. Onun görüşünde tüm esrarlı ve mistik tecrübeler, ezeli, tanımlanamaz, hakiki Gerçeğin tecrübeleri olmaları hasebiyle benzerdir. Yorum genellikle tecrübeye dahil edilebileceği için (yapısalcıların iddia ettikleri ve bir dereceye kadar haklı oldukları gibi), bir kimsenin sahip olduğu tecrübe türü (yukarıda bahsedilen dört indirgenemez tür açısından) hem onun kişiliğine hem de belirli kültürel ve tarihsel arka plana bağlı olabilir. Bu nedenle farklı tecrübe türlerinin ortak bir referans içermediği söylenemez.

J. Hick, (Kantçı epistemolojinin arka planına dayalı olarak) dini tecrübenin bizim insani kavramlarımız aracılığıyla bilinçte şekillenen aşkın Gerçeklik huzurunda meydana geldiğini iddia eder. İnsan olmanın farklı yolları çeşitli kavramsal sistemler ürettiği için aşkın Gerçeklik farklı dini geleneklerde kutsallaştırılan çeşitli yollarla tecrübe edilir.<sup>19</sup> Dolayısıyla Hick, farklı dini geleneklerde Tanrı hakkın-

18 Cf. C. Franks Davis, Op. cit., chapter 7.

19 Cf. J. Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven 1993, 21.

da kullanılan dil ve kavramları gerçek anlamında Tanrı hakkında doğru ifadeler olarak görmez, ancak bu ifadeler her dini geleneğin kavramsal ve kültürel formları içerisinde Tanrı'nın nasıl görüldüğünün tasvirleridir. Hick, bu tasvirlerden her hangi birisinin, gerçek anlamında Tanrı için geçerli olduğunu varsaymamamız gerektiğini savunur. “İnsani tecrübe alanında uygulanan somut tanımlamalardan hiçbirisi, tecrübe edilemeyen bir bölge için literal olarak uygulanamaz. Çünkü fenomenal alem kendi kavramsal çerçevelerimiz tarafından yapılandırılırken, numenal alem öyle değildir. Fakat yine de o, bu niteliklerin numenal zemindir.”<sup>20</sup>

Ancak W. P. Alston, Hick'in dindarı çözölemeyen bir ikileme karşı karşıya bıraktığı hususunu ortaya çıkarır: şayet her biri az çok eşit hakikat/tasvir ise bir kimse neden bir dini geleneği diğerine tercih etmelidir (Hick'in onların tamamının hakikat tasvirleri olduğu düşüncesine yönelik bu soruyu neden bir kenara bırakıyoruz). Ayrıca W. Hasker'ı takip ederek Alston, bu düşüncenin Hristiyan inancına karşı olabileceğine dikkat çekerek uyarır: “Hristiyanlığa alternatif olan ve onunla bağdaşmayan dini tecrübeleri yorumlamak için çeşitli şemalar var ise ve bu şemaların yanlış olduğunu düşünmek için belirleyici nedenler bulunamıyorsa, Hristiyan pratiğinin güvenilir olmadığını düşünmek için iyi bir neden var demektir.”<sup>21</sup> O halde çözüm nedir? Alston burada benim de mantıklı olduğuna inandığım, görsel tecrübe temelinde inançlar oluşturma örneğini kullanıyor. Bu inançlar, görsel tecrübeye uzaydaki dağınık ayrık nesnelere algıladığıma dair daha yaygın ‘Aristotelesçi’ inanca karşı oluşturulmuştur. Belki bir şey başka bir kültürde oldukça farklı şekilde görülebilir ve dolayısıyla görsel tecrübe temelinde dünyanın doğası hakkında farklı inançlar oluşabilir. Fakat bu imkan, görsel tecrübenin dünya hakkında inanç oluşturma konusunda güvenilir bir yol olduğu fikrinden vazgeçmeme neden olmaz. “Rakip uygulamalardan hiçbirinin benimkinden daha doğru olduğunu varsaymak için her hangi bir harici sebep yoksa, benim için tek mantıklı yol, sahip olduğum ve dünyadaki amacımı gerçekleştirmede bana en iyi şekilde hizmet eden uygulamaya sıkıca bağlı kalmaktır.”<sup>22</sup> Alston, Hristiyan dini tecrübesine dayanarak meydana gelen Tanrı hakkındaki bir Hristiyan inancının güvenilirliği açısından, benzer ilkenin uygulanması gerektiğini savunur.

Alston'un teferruatlı dışlayıcı tutumuna katılan W. J. Wainwright, dini tecrübenin birçok farklı tecrübe çeşidini kapsayan bir üst terim olduğunu ve genelde gerçekten çelişkili iddiaları barındırabileceğini, fakat bu tecrübelerin tamamının bilişsel olamayacağını öne sürer. Ancak bu durum hepsinin bilişsel olmadığı veya aldatıcı olduğu anlamına gelmez.<sup>23</sup>

20 J. Hick, *The Interpretation of Religion*, New Haven 1989, 246-7.

21 W. P. Alston, *Op. cit.*, 272.

22 W. P. Alston, *Op. cit.*, 274.

23 Cf. W. Wainwright, *Mysticism*, The Harvester Press 1981, 107.

## Dini Tecrübenin Bilişsel Geçerliliği İçin Analogik Argümanlar

Şimdiye kadar dini tecrübenin bilişsel geçerliliğine karşı öne sürülen argümanların kesin olmadığı göz önüne alındığında, bazı dini tecrübelerin bazı inançlar için gerçekten apaçık dayanak olabileceği sonucuna varabiliriz. İtirazlar için yeterli derecede güçlü pozitif nedenlerin yokluğunda, bir insanın algıladığı şeyin muhtemelen öyle olduğu temel sezgisini ileri sürerek bunu yapabiliriz. Fakat bu, nihayetinde belirleyici itirazların eksikliği, er ya da geç başka zeminlerde dile getirilebilecek dini tecrübenin güvenilmezliğini dışlamadığı için minimalist bir sonuç olarak görülebilir. İhtiyaç duyulan şey, dini tecrübelerin dini inançları ne ölçüde oluşturabileceğine ve dini inançların ne şekilde anlaşılabilmesine yardımcı olacak epistemolojik modeldir. W. P. Alston, *Perceiving God* adlı eserinde bize böyle bir model sunar.

Alston, sıradan (doğrudan) algısal tecrübenin güvenilirliği ve dini tecrübenin güvenilirliği arasında bir paralellik çizer. Onun temel tezi dini tecrübenin ya da daha doğrusu 'Tanrı'nın tecrübi farkındalığının', ki o bunu Tanrı'nın algılanması olarak nitelendirir, dini inancın temellendirilmesine katkı sağladığıdır, öyle ki bir kişi bir varlık olarak Tanrı'nın veya faaliyetlerinin algılanmasına dayanarak O'nun hakkında belirli inançları kabul etmede haklı gerekçelere sahip olabilir. Alston, dini tecrübeden yola çıkarak Tanrı'nın varlığı için bir argüman elde etme çabası içinde olduğunu açıkça reddeder. Tanrı'nın varlığının dini tecrübe ile ilgili olgular için en iyi açıklamayı sağladığını veya ikinciden yola çıkarak birinciyi her hangi bir şekilde tartışmanın mümkün olduğunu kabul etmemekte, yalnızca insanların bazen Tanrı'yı algıladıkları ve böylece O'nun hakkında gerekçelendirilmiş inançlara sahip olabilecekleri iddiasıyla kendisini sınırlamaktadır. (Gerçi A. Plantinga ve W. J. Wainwright tarafından ortaya atılan 'Tanrı'nın varlığı' tipik teistik algısal inançların önerme içeriği olmasa bile, bu önerme içeriğinin açıkça kendini gerektirdiği görüşünü kabul etmiş görünür.)<sup>24</sup> Alston, kavramsallaştırmam veya hakkında yargıda bulunmam dışında, algılamanın belli bir şekilde bana kendisini sunan bir şeyden oluştuğu bir algı modeli önerir ve bunu doğrudan dini tecrübelerle uygulayarak dini tecrübeye sahip olan birçok kişinin, kendi tecrübelerini benzer şekilde anladığını gösterir. O, bir kimsenin Tanrı'nın doğrudan ve gerçek algılamasına sahip olma ihtimalini reddetmek için iyi bir sebep olmadığı sonucuna varmıştır. Tanrı tarafından bize sunulan özelliklerin, duyu objeleri tarafından sunulandan çok farklı olduğu itirazına, Alston genelde karşılaştırmalı kavramlar kullanarak görüşlerini bildirdiğimizi, Tanrı'nın tecrübemize kendisini nasıl sunduğunu ifade ederken kullandığımız şeyin bu olduğunu söyleyerek cevap verir. O, genel olarak birinin dini tecrübenin gerçek değerini belirlemek için girişimde

24 Cf. W. Wainwright, Op. cit, 1-3.

bulduğunda ortaya çıkan problemlerin, prensipte normal algı tecrübesinden kaynaklanan problemlerden farklı olmadığını vurgular.

Benzer argüman şekli, daha az gelişmiş olsa da W. J. Wainwright tarafından daha önce ortaya konmuştu.<sup>25</sup> O, mistik tecrübenin duyu tecrübesine benzemesinin, onun bilişsel geçerliliği lehinde bir varsayım oluşturduğunu iddia eder. Bu argüman şöyle şekillenir: (1) dini tecrübeler duyu tecrübelerine benzerdir (2) duyu tecrübeleri bilişseldir (3) bu nedenle dini tecrübeler de bilişseldir. Alston gibi Winwright da dini tecrübe ve duyu tecrübesi arasındaki iddia edilen farklılıkların önemsiz olduğunu düşünür. Dahası (C. B. Martin gibi bazı eleştirmenlerin iddia ettiği gibi) bir mistiğin yaşadığı Tanrı tecrübesindeki iddialarının doğrulanamaz olması anlamında, dini tecrübenin kişisel bir şey olduğu ve umuma açık olmadığı ayrıca bu iddiaların doğru veya yanlışlığının belirlenebileceği bağımsız test ve kontrol mekanizmalarının olmadığından, dini tecrübeyle duyu tecrübesinin radikal farklılık içerdiği düşüncesinin doğru olmadığını düşünür.<sup>26</sup> Bu bağlamda dini topluluklarda kullanılan bir takım geçerlilik ölçütleri sunar. Onların arasında, gerçek dini tecrübelerde hiçbir paradigmanın bulunmadığı ve dolayısıyla onların doğrulama kriteri olmadığı yönündeki popüler varsayımı reddeden az sayıda kişi vardır.

P. Draper, bu yaklaşımı düşündü ve teistik tecrübelerin tek başına Tanrı'nın varlığını yokluğuna göre daha muhtemel yapmayacağı sonucuna vardı.<sup>27</sup> O, Alston ve Wainwright'ın dini ve algısal tecrübe arasında, epistemolojik açıdan önemli olan ve varsayıma dayanan analogi argümanını sarsan büyük bir fark olduğunu kabul etmeye hazır olmadıklarını iddia eder. Draper'e göre bu fark şöyledir: biz duyu algısını yöneten sayısız yasa benzeri düzenlilikleri kurmayı başarırken, dini tecrübe alanında böyle bir düzenlilik bulunamamıştır. Draper, bu tür düzenlilikleri keşfetmekteki başarısızlığın hiçbir şekilde teistik tecrübelerin değerini azaltmayacağı görüşünde Alston ve Wainwright ile aynı fikirde değildir. Ne de olsa, görünen fiziksel nesnelere varlığı için onları güçlü dolaylı deliller yapan duyu tecrübelerini yöneten yasa benzeri düzenlilikleri keşfetmek tam olarak bizim kabiliyetimizdir. Burada dikkat çekmek gerekir ki, Draper dini tecrübelerin Tanrı'nın varlığı için kanıt sağlayamayacağını iddia etmez, sadece bunun Alston ve Wainwright tarafından varsayılan analogik yolla mümkün olmadığını öne sürer.

R. Gale, dini tecrübe ve duyu tecrübesi arasındaki farklılıklara işaret eden benzer düşünceleri savunur.<sup>28</sup> O, dini tecrübenin bilişsel olma konusundaki durumunun, onu bu tecrübenin Tanrı'nın varlığı inancında epistemolojik temel olarak işlev görebileceğine ikna etmek için çok zayıf olduğunu ileri sürer. Gale, Tanrı'nın

25 Cf. W. Wainwright, *Op. cit.*, chapter 3.

26 Cf. W. Wainwright, *Op. cit.*, 85.

27 Cf. P. Draper, *God and perceptual evidence*, in "Philosophy of Religion", 32 (1992), 149-165.

28 Cf. R. M. Gale, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge 1991, chapter 8.

duyusal olmayan algılanışı olarak tarif edilebilecek gerçekçi bir dini tecrübenin imkansız olduğunu kabul eder (Alston'un istediği gibi). O "Tanrı türü bir tecrübe'ye Tanrı'nın neden olamayacağını ve bunun Tanrı'nın duyusal olmayan kavranışının bir çeşidi olarak nitelenebileceğini iddia etmez fakat (Alston ve Wainwright'a karşı olarak) böyle bir tecrübenin mümkün olmasına rağmen sıradan gerçek duyu algısına yeterince benzemediğini ve bu nedenle nesnesinin var olduğuna inanmak için epistemik bir güvence veya bir delil oluşturamayacağını kabul eder. Basitçe, dini tecrübenin bu belirgin nesnesinin varlığına inanmak için gerçeğe yönelik sebepler yoktur (pragmatik olanlar olabilir, gerçi Gale daha sonra onları da göz ardı edeceğini söyler). Gale, Alston ve Wainwright'ın argümanının (o buna bilişsellik için analogik argüman der), dini tecrübelerin duyu tecrübelerine yeterince benzediğinden dolayı onların bilişselliğin bir paradigması olduğuna dair varsayım, her iki tecrübenin bilişsel referanslar kurmanın iyi birer yolu olacağını göstermeye dayandığını haklı olarak bildirir. Sonra bu argümanın işe yaraması için benzerliğin ne kadar yakın olması gerektiği sorusunu sorar ve bunu belirlemek için her hangi bir kesin prosedür bulunmadığına işaret eder. Analogik argümanın farklı versiyonlarını inceledikten sonra analogilerin, dini tecrübenin bilişselliğini duyu tecrübesinin kabul edilen bilişselliğinden çıkarmak için oldukça zayıf olduğu sonucuna varır. Buradaki başlıca problem dini tecrübeye dayanan iddiaların yanlışlanmasına izin verilmemesidir. "Dini tecrübenin gerçeğe uygunluğunu test edecek bir mekanizma olmadığından, Tanrı'yı gerçekten algılamakla algılamış gibi görünmek arasındaki ayrımı yapacak bir temel bulunmamaktadır. Yanlış olmanın her hangi bir ihtimalini sağlamayarak bu analogi, dini tecrübe ve duyu tecrübesi arasında gerçeğe uygun olup olmama ayrımı açısından uygun bir benzerlik kurmada başarısız olur."<sup>29</sup> Gale, Alston, Wainwright, Swinburne ve G. Gutting'in bu tür testlerin olduğunu göstermek için ortaya koydukları çabaları önemsemez. O, hepsinin şiddetli döngüsellikten muzdarip olmaya mecbur olduklarını düşünür. Birçok duyu testini yani sıradan duyu tecrübesinin güvenilirlik koşullarını göz önüne alarak, Gale duyu tecrübesi ve dini tecrübe arasındaki farklılıkları vurgular ve böylece bütün analogik argümanı sarsar. Bununla birlikte onun bu projesinin başarısının son derece kısıtlı bir duyu algısı görüşüne (geniş kapsamlı duyu testleri listesi netleşmişken) ve dini tecrübenin nevi şahsına münhasır olduğunu reddetmesine bağlı olduğu görülmektedir.

Bu bana bütün tartışmanın en hassas noktası gibi görünüyor. Görünüşe göre burada, Gale ve Alston, Wainwright, Swinburne, Plantinga herhangi bir anlaşmaya varmak için yeterli ortak bir zemini bulamayacaklar. İkinci grup için dini tecrübe, dini inançları gerekçelendirmiş yapmak için temel alınmada sıradan duyu tecrübesine yeterince benzerdir. Ve yine de, Gale tarafından kabul edilmiş olan

29 Cf. R. M. Gale, *Op. cit.*, 294.

duyusal testleri geçme noktasında yeterince benzer olarak kabul edilmek için oldukça spesifik ve nevi şahsına münhasır bir niteliktedir. Bir tablo veya hayvanın aksine Tanrı, Gale tarafından belirlenen şartları yerine getirmek için, kendinin tecrübesini duyu tecrübesine yeterince benzer şekilde insanın elde edeceği tarzda sunmaz.

Sonuç olarak Gale'in argümanlarının şunu gösterdiği söylenebilir: dini tecrübe dini inançlar için bir zemin olarak düşünülebilir olsa bile (inananın onları bu zeminde tutarak gerekçelendirmesi), dini tecrübeden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını iddia etmek oldukça zordur. Bununla birlikte, bunun imkansız olduğu ortaya çıksaydı bile dini tecrübeyi hala tüm kanıtlayıcı değerinden soyutlayamayacaktı. Analitik din felsefesindeki bu tartışma, son yirmi yılda yapıldığı gibi, çeşitli dini tecrübelerin verilerinin çokluğuyla başlayarak Tanrı'nın (özellikle daha çok teistik bir Tanrı'nın) varlığını kanıtlamanın imkanından ziyade dini inançların gerekçelendirilmesi problemi (veya teminatı) ile daha açık şekilde ilgilidir. Emin olun ki, Hristiyan felsefi geleneği dini tecrübeden Tanrı'nın varlığına ulaşmak için kasti girişimlerin çok da fazla örneğini içermez. Bununla birlikte, bir kişinin Alston'un algı teorisine dayanarak Tanrı hakkındaki belirli türden inançlara bağlanmada haklı olabileceği şekilde dini inançların gerekçelendirilmesine katkı sağlaması nedeniyle, dini tecrübenin birazda olsa bilişsel geçerliliğe sahip olduğuna yönelik daha ılımlı iddia oldukça iyi temellendirilmiş görünüyor. Gale, Mackie, Proudfoot, Katz veya Flew gibi dini tecrübenin bilişselliğine yönelik en sert eleştirmenlerin argümanları, görünüşe göre dini tecrübenin bilişsel değerini Tanrı'nın varlığına delil oluşturma şeklinde değerlendirenlerin sözde en güçlü argümanlarına karşı yöneltilmiştir. Ancak bu eleştiriler, algısal inançların sıradan duyu algısında temellendirilmiş olduğu gibi dini inançların da dini tecrübede temellendirilmeleri açısından rasyonel bir şekilde gerekçelendirilmiş olarak düşünülebileceği yönündeki daha hafif iddiaları çürütmek için yetersizdir.

## Nusaybin Tarihi

Yazan: İbn Şeddâd\*

Çeviren: Hüseyin GÜNEŞ\*\*

el-Cezire bölgesinin Diyar-ı Rabia kesiminin başkenti Nusaybin olup, düz bir arazi üzerinde kurulmuş bir şehirdir. Balusa olarak bilinen bir vadiden suyu çıkmaktadır. Burası oranın en nezih mekânıdır. Sonra oranın bostanlarına ve tarlalarına yayılır ve evlerinin birçoğuna girer.

Orada öldürücü akrepler bulunur. Yakınında Mardin Dağı olup, yüksekliği iki fersah civarındadır. Üzerinde Hamdan oğullarının yapıtlarından el-Baz el-Eşheb olarak bilinen bir kale mevcuttur.

Yükseleni (tâlî) aslan ve güneştir. Binasının sahibi's-sâası aydır. Boylamı (tûl), 73 derece ve 30 dakikadır. Enlemi (arz), 37 derecedir.

Orada Ali b. Ebî Talib'in (as) türbesi olup içinde ünnap ağacı bulunmaktadır. Rum Kapısı Mescidi'nde Ali (as)'nin el izi bulunmaktadır. ez-Zahiye mahallesinde Ebû Hüreyre Mescidi vardır. Kapısında, üzerinde Yunanca yazılar bulunan bir taş mevcuttur. Onun sırt ağrılarına iyi geldiği tecrübe edilmiştir. Okçular (en-Neşşabin) çarşısında Hz. Hüseyin'nin Başî türbesi mevcuttur; esirler Şam'a götürülürken orada Hüseyin (as)'in başının asıldığı söylenmektedir. Orada Nukta türbesi var; Hz. Hüseyin'in başının kanından bir damlanın oraya damladığı söylenmektedir.

Şehirde bulunan Benû Bekre Mescidi, orada inşa edilen ilk camidir. Orası eski Cuma mescidiydi. el-Hadira'nın (hurmaların toplandığı yer, su deposu, kanal, ağıl) yanında Nebi (sav) Mescidi var. Oradaki Sincar Kapısı Mescidi'nde Osman (ra)'ın Mushafı bulunuyordu. Nasır kapısının doğu cephesinin karşısında Cübeyr b. İshak'ın kabri bulunmaktadır.

Belazürî dedi: İyaz b. Ğanm, bir çarpışmanın ardından Nusaybin'i Ruha anlaşması üzere fethetti.

Hamdan b. Hamdun b. Haris b. Lokman b. Raşid et-Tağlibî, Dara ile birlikte Nusaybin'i ele geçirip Mardin kalesine yerleşinceye kadar burası el-Cezire'yi yönetenler tarafından idare edilmeye devam edildi. el-Mu'tazid, 281 (894) yılında

Çeviri gönderim tarihi: 09.03.2018, kabul tarihi: 21.03.2018.

\* İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim İbn Şeddâd (684/1285), *el-A'lâku'l-Hatira fi Zikri Umeraiş-Şâm ve'l-Cezira*, thk. Yahya Abbâre, Dımaşk 1978, III/I, 124-139.

\*\* Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi A. B. D.  
huseygingunes072@hotmail.com

ona karşı sefer düzenledi. O da kaleden kaçtı. Oğlu ise orada kaldı. el-Mu'tazid, kaleye varıp kapıya dayanınca: "Ey İbn Hamdan, kapıyı aç!" dedi. O da kapıyı açtı. el-Mu'tazid kaleye girdi, içindekilerin taşınmasını ve kalenin yıkılmasını emretti. Sonra Hamdan'ı ele geçirip tutukladı. Ardından da onu serbest bırakıp şehirlerini ona geri verdi ve oğlu Hüseyin'i yanına aldı.

Ondan sonra Nusaybin, olduğu durum üzere el-Cezire bölgesini yönetenlerin elinde kalmaya devam etti. el-Müktefi, 292 (904) senesinde Hüseyin b. Hamdan'ı Diyar-ı Rabi'a'ya atayınca kadar böyle sürdü. Hüseyin, el-Muktedir'in emrinden çıkıncaya kadar oranın başında kalmaya devam etti. Bunun üzerine halife, Münis el-Hadim'i onun üzerine gönderdi. Onu mağlup edip bir devenin üzerinde – bir filin üzerinde deniliyor - Bağdat'a götürdü. Ardından Diyar-ı Rabi'a'ya Osman el-Ğanevî'yi atadı. Bu yaşananlar 303 (915) senesindeydi. Osman, 307 (919) yılında azledilinceye kadar Nusaybin'in başında idareci olarak kalmaya devam etti.

Akabinde İbrahim b. Hamdan oranın yönetimini üstlendi ve 308 (920) yılında ölünceye kadar şehir onun elinde kalmaya devam etti. Onun ölümü üzerine Davut b. Hamdan oranın yönetimini üstlendi ve 318 (930) yılında azledilinceye orada idareci olarak kalmaya devam etti.

Ardından Nasıruddevle Hasan b. Ebü'l-Heyca, Musul'la birlikte oranın idaresini üstlendi ve 327 (938) yılında elinde bulunan topraklarda bağımsızlığını ilan edinceye kadar elinde kalmaya devam etti. er-Razî, Beckem ile birlikte üzerine gidip onu hezimete uğrattı. O da Amid'e geçip orayı ele geçirdi. Oğlu Ebû Tağlib, 356 (967) yılında onu tutuklatıp Musul mıntukasındaki Kevaşî Kalesi'ne hapsedinceye kadar burası onun elinde kalmaya devam etti.

Nasıruddevle'nin çocukları 359 (969) yılında birbirlerine girinceye kadar şehirler onun elinde kaldı. Bunun üzerine Hamdan, Nusaybin'e doğru hareket edip ona el koydu. Ancak Ebû Tağlib, kardeşi Ebü'l-Fearis'i bir orduyla onun üzerine gönderdi. Onu mağlup edip Nusaybin'e hâkim oldu. Hamdan ise Sincar'a geçip oraya sahip oldu. Adududdevle, 368 (978) yılında Cezire bölgesinin diğer şehirleriyle birlikte Nusaybin'i ele geçirip onu Ebü'l-Vefa'ya ikta etti. O zamana kadar Ebü'l-Fearis Nusaybin'de kalmaya devam etti. Nusaybin, 370 (980) yılındaki ölümüne kadar Adududdevle'nin elinde kaldı. Ardından Samsamuddevle iktidara geçti ve Ebü'l-Vefa'yı yerinde bıraktı. Mervan oğullarının dayısı Baz el-Kürdî el-Humeydî, Nusaybin'e yönelip 373 (983) yılında ona el koyuncaya orada kalmayı sürdürdü. Sonra Baz, Musul'a da sahip oldu. Samsamuddevle onun üzerine bir ordu sevk edip bölgeden onu kovdu ve Nusaybin'e Sâd'ı atadı. Bahaüddevele 379 (989) yılında iktidar oluncaya kadar orada kalmaya devam etti. Nasıruddevle'nin oğulları Ebû Tahir İbrahim ve Ebû Abdullah Hüseyin birleşip Musul'a yöneldiler. Bir çatışmadan sonra onu aldılar ve Diyar-ı Rabi'a'ya sahip oldular. Bunun üzerine Baz el-Kürdî onlara doğru harekete geçti. Onlarla savaşa tutuşup istila ettikleri



topraklara el koydu. Nusaybin ve Cizre'yi Ebû Zevvad Muhammed b. el-Müseyyeb'e, savaşlarda kendisine yardım ettiği için, ikta etti. Ebû Zevvad 387 (997) senesinde ölünceye kadar burası elinde kalmaya devam etti. Ondan sonra kardeşi Ebû Hassan el-Mukalled b. el-Müseyyeb şehri yönetti. 391 (1000) senesinde bir kölesi onu öldürünceye kadar elinde kaldı. Onun ardından şehri Ebû'l-Müni' Kırvaş yönetti ve 417 (1026) senesinde onu kardeşi Bedran'a verinceye kadar yönetimini üstlendiği yerlerle birlikte elinde kalmaya devam etti. Bunun üzerine Nasruddevle b. Mervan oraya göz dikti ve 418 (1027) senesinde şehri ele geçirdi. Bedran b. el-Mukalled'le aralarında savaş vuku buluncaya kadar elinde kaldı. İki bu savaşta rakibini yenemedi ve herhangi bir şey elde etmeden birbirlerinden ayrıldılar. Ardından Bedran, Meyafarıkında bulunan Nasruddevle'ye yöneldi ve halasının mihrine karşılık olarak Nusaybin'i ondan istedi. O da olumlu cevap verdi ve şehri ona teslim etti.

Onun ardından oğlu Kureyş şehri yönetti ve 449 (1057) senesinde Tuğrul Bey üzerine gelinceye kadar elinde kalmaya devam etti. Sonra Tuğrul Bey geri döndü. Kureyş b. Bedran da 453 (1061) yılında ölünceye kadar orada kalmayı sürdürdü.

Onun ardından oğlu Şerefüddevle Müslim b. Kureyş şehri yönetti ve Suruç'u fethedinceye kadar elinde kalmaya devam etti. Hasan b. Müni' b. Vessab en-Nümeiri'den orayı alıp karşılığında Nusaybin'i ona verdi. 475 (1082) yılında onu tutuklayıp öldürmek suretiyle Nusaybin'i ondan geri alıncaya kadar elinde kalmaya devam etti. O da 478 (1085) yılında öldürülünceye kadar şehri elinde tuttu.

Akabinde kardeşi Müeyyedüdevle İbrahim iktidar oldu ve onun elindeki şehirlere el koydu. Tacüddevele Tutuş, 485 (1092) yılında Nusaybin'e ilerleyinceye kadar şehir onun elinde kaldı. Şehri kuşatma altına aldı ve onu zorla alıncaya kadar Müeyyedüdevle'nin içerdeki napleriyle savaştı. Şehri yağmaladı ve halkının çoğunu öldürdü. Bunun üzerine İbrahim, topladığı topluluklarla onun üzerine yürüdü ve Hirmas Nehri (Çağçağ) kıyısında onunla karşılaştı. Ancak Tacüddevele onları bozguna uğrattı. İbrahim, bunu görünce çadırına geri döndü. Atından indi ve onlar yanına gelinceye kadar tahtın üzerine oturdu. Böylece tahtın üzerinde onu öldürüp karargâhına el koydular.

Tacüddevele, Nusaybin'e kendi adına Muhammed b. Şerefüddevle'yi atadı. Kürboğa 489 (1095) yılında Nusaybin'e ilerleyinceye kadar onun elinde kalmaya devam etti. Muhammed, Nusaybin'e iki merhale uzaklıkta onu karşıladı ve kendi şahsı için eman talep etti. O da eman verdi. Ancak Kürboğa daha sonra sözünden döndü ve onu tutukladı. Ardından Nusaybin'e geldi. Fakat şehir ona karşı direndi. Bunun üzerine şehir kırk gün kuşattı. Sonra şehri teslim aldı ve Muhammed b. Şerefüddevle'yi idam etti. Kürboğa 495 (1101) yılında ölünceye kadar Nusaybin elinde kalmaya devam etti.

Cizre sahibi Şemsüddevle Çökürmüş Nusaybin'e hareket edip onu telim aldı

ve 500 (1106) yılında Musul'un sahibi Kılıç Arslan b. Süleyman b. Kutalmış es-Selçukî üzerine gidip şehri ondan alıncaya kadar elinde kalmaya devam etti. O senenin sonunda Çavlı Sakava onunla karşılaşınca kadar elinde kalmaya devam etti. İki savaşa tutuştu ve Kılıç Arslan öldürüldü.

Necmeddin İlgazi b. Artuk, Nusaybin'e geçti. Senenin sonunda şehre hâkim oldu ve kendi adına oğlunu oraya bıraktı. 502 (1108) senesinde Mevdud bütün Musul şehirleriyle birlikte oraya el koyuncaya kadar orada kaldı. 507 (1113) yılında öldürülünceye kadar Mevdud şehri elinde bulundurmaya devam etti.

O sene içinde Sultan Muhammed, İsfahan'dan Bağdat'a geldi. Musul ve ona bağlı şehirlerle Nusaybin'i Aksungur el-Porsukî'ye devredip onu oğlu Mesud'un ordusuna Atabey yaptı. Necmeddin İlgazi 512 (1118) senesinde şehri istilâ edinceye kadar onun gözetimi altında kalmayı sürdürdü. Musul'un sahibi Aksungur el-Porsukî, 515 (1121) yılında onu ikinci defa ele geçirinçeye kadar Necmeddin'in elinde kalmaya devam etti. el-Porsukî 520 (1126) senesinde öldürülünceye kadar onun da elinde kalmaya devam etti. Ardından Hüsameddin Timurtaş şehri ele geçirdi ve 541 (1146) senesinde öldürülünceye kadar şehir vekillerinin elinde kalmaya devam etti. el-Cezire bölgesinden onun elinde bulunan yerlere oğlu Seyfeddin Gazî el koydu ve 544 (1149) yılında Musul'da vefat edinceye kadar onun elinde kalmaya devam etti.

Kutbeddin Mevdud, onun elindeki şehirleri ele geçirdi. Sonra 565 (1169) senesinde öldü. Kendi tayin ve vasiyetiyle küçük oğlu Seyfeddin Gazî'yi başa geçirdi. Nureddin onun üzerine yürüyüp Nusaybin'i ondan alıncaya kadar şehir onun elinde kalmaya devam etti. 566 (1170) senesinde Nusaybin yerine Musul'u ona verdi. 569 yılı Şevval'ında (Nisan 1174) vefat edinceye kadar şehir vekillerinin elinde kalmaya devam etti. Onun ölümü üzerine Seyfeddin Gazî ordusuyla şehre yürüdü ve ona sahip oldu. 576 (1180) senesinde vefat edinceye kadar vekillerinin elinde kalmaya devam etti. Ardından kardeşi İzzeddin Mesud başa geçti ve Selahaddin 578 (1182) senesinde Fırat'ı geçip Nusaybin'e yürüyerek onu alıncaya kadar elinde kalmaya devam etti. Selahaddin, şehri Ebü'l-Heyca es-Semin'e ikta etti. Sonra ondan geri aldı ve onu Muhammed b. Mervan'a ikta etti.

Melik Nasır (Selahaddin I), Halep'i İmadüddin Zengî b. Kutbeddin Mevdud'tan alınca onun yerine Sincar, Nusaybin, Suruç, Habur ve Rakka'yı ona verdi. Nusaybin, 594 yılı Muharrem'inde (Kasım 1197) vefat edinceye kadar İmadüddin'in elinde kalmaya devam etti.

Onun ardından oğlu Kutbeddin, Sincar ve Nusaybin'e sahip oldu. Bunun üzerine amcasının oğlu Nureddin Arslanşah b. İzzeddin Mesud b. Mevdud, Nusaybin'e hareket ederek kuşatma ve şiddetli çarpışmaların ardından o senenin Cemaziyelulâsında şehri aldı. Sonra Melik Adil'in desteğiyle o senenin Ramazan ayında Kutbeddin onu geri aldı ve Nureddin Arslanşah kalabalık bir toplulukla üzerine

yürüyene kadar elinde kalmaya devam etti. Nureddin Arslanşah, 600 (1203) senesinde şehre hâkim oldu. Sonra Kutbeddin, Melik Adil'in desteğiyle ikinci defa onu aldı. Melik Adil, 606 (1209) senesinde üzerine gidinceye kadar Kutbeddin'in elinde kalmaya devam etti. Sincar'da bulunduğu sırada onu kuşatma altına aldı. Nusaybin ve Habur konusunda onu kendisiyle anlaşmaya zorladı ve sonunda anlaştilar. Böylece şehir, ölünceye kadar Melik Adil'in elinde kalmaya devam etti. Ardından Melik Eşref ona el koydu ve 4 Muharrem 635 (27 Ağustos 1237) tarihinde vefat edinceye kadar elinde kalmaya devam etti. Melik Salih Necmeddin Eyyub b. Melik Kamil, şehrin üzerine gidip onu ele geçirdi ve 635 yılının Recep'inde (Şubat 1238) babası vefat edinceye kadar şehir elinde kalmaya devam etti. Sincar'da bulunduğu sırada Musul'un sahibi Bedreddin Lülü onun üzerine yürüdü. Baskın yapıp onu orada muhasara altına aldı ve Nusaybin'e el koydu. Melik Salih de oğlu Melik Muğis ve Sincar kadısı Bedreddin'i Hazarlara gönderdi. Onlar Diyar-ı Mudar'daydılar. Bölge konusunda onları teşvik etti ve eğer Bedreddin'i kendisinden uzaklaştırırlarsa kendilerine buralar için vaatlerde bulundu. Bunun üzerine Nusaybin'in üzerine yürüdüler. Şehre hâkim olup ona el koydular ve Bedreddin'i Sincar'dan uzaklaştırdılar. Bu olayları olduğu gibi açık ve geniş şekilde İbnü'l-Esir'in tarihine zeyl olarak hazırladığımız tarihimizde ifade edeceğiz.

Hazarların istila ettikleri şehirler ellerinde kalmaya devam etti. Nihayet Halep'in sahibi Melik Nasır Selahaddin Yusuf, 638 (1240) yılında onları hezimete uğratarıp ellerinde bulunan topraklara el koydu. Bedreddin de Dara ve Nusaybin'e doğru hareket edip oraların idaresini üstlendi. Ancak Melik Nasır, Dara'yı ona bırakıp Nusaybin'i geri aldı. Hazarlar Şehabeddin Gazi'ye iltica edinceye kadar naiplerinin elinde kaldı. Şehabeddin onları Nusaybin'e götürüp şehri aldı ve oranın idaresine el koydu. Melik Nasır'ın ordusu da onun üzerine yürüdü. Başında Humus'un sahibi vardı. Onu bozguna uğratarıp Nusaybin'i ikinci defa ele geçirdi. Bir kısmını Musul'un sahibine ikta etti; geri kalanını ise Hazarlar Mardin'in sahibine katılınca kadar elinde bulundurmaya devam etti. Bunun üzerine Melik Muazzam ve Cemalüddeve'nin başında bulunduğu Halep ordusu harekete geçti. 640 (1242) senesinin sonlarında Düneysir'in üzerine gidip; Rasülayn'ın Mardin'in sahibine, Nusaybin'in de Hazarlara verilmesi konusunda destek vermeleri için baskı uyguldular. Böylece Nusaybin, Anadolu'ya yönelen Tatarlardan kaçmak suretiyle bölgeyi boşaltıp sahile doğru gidinceye kadar onların ellerinde kalamaya devam etti.

Bunun üzerine Melik Nasır Selahaddin, Nusaybin'i Mardin ve Musul sahipleriyle Hasankeyf sahibi Melik Muazzam b. Melik Salih'e ikta etti. Başına da kendisi idareci atadı. Tatarlar Meyafarikin'in üzerine gidinceye kadar şehir onun elinde kalmaya devam etti. Şehabeddin Gazi önlerinden kaçarak Nusaybin'e vardı. Sonra 642 (1244) senesinde Tatarlar Meyafarikin'den ayrılınca Şehabeddin oraya geri döndü. Mardin'in sahibi Melik Said Necmeddin İlgazi de 643 (1245) senesinde Nusaybin'in üzerine yürüdü ve ona el koydu. el-Müstasım'ın hilafet divanı elçisi

Şeyh Necmeddin el-Bazerraî gelinceye kadar elinde kalmaya devam etti. Musul'un sahibiyle Mardin'in sahibinin arasını bulmak suretiyle Halep'in sahibi Melik Nasır'ın 645 (1247) senesinde kararlaştırdığı esas üzere Nusaybin'in kalmasını sağladı.

Sonra Bedreddin, bu kararı bozdu ve Nusaybin'e hareket ederek onu ele geçirdi. Mardin sabinin ordusuna el koydu. Bu yaşananlar, 646 (1248) senesindeydi. Bunun üzerine Melik Muazzam, bir orduyla Halep'ten çıktı. Mardin'in sahibiyle birleşerek o senenin Rebiulahir ayının yedisinde Bedreddin'i bozguna uğrattılar ve Nusaybin'i Alemuddin Kayser el-Mevsilî'den teslim aldılar. Bedreddin, Şehrin kalesini yaptırmıştı ve onun orada bir ambarı vardı. Melik Muazzam, Melik Nasır adına orada hüküm sürdü ve Nusaybin'in kırsalından yetmiş köyü Mardin'in sahibine ikta etti. Bedreddin'nin Nusaybin konusundan Halife el-Müstasım'dan Melik Nasır'a ricada bulunmasını isteyinceye kadar şehir elinde kaldı. Bunun üzerine Melik Nasır onun lehine şehirden çekildi. Ancak her sene kendisine bir miktar mal göndermesini şart koştu. Mardin'in sahibine de Nusaybin'in köylerinden ona düşen payın karşılığı olarak Habur'un bazı köyleri ile Makisin ve Micdel'i ikta etti. Mardin'in sahibi Melik Said üzerine gelinceye kadar şehir Bedreddin'in elinde kaldı. 651 (1253) senesinde Melik Said ona hakim oldu ve Hilafet Divanı elçisi Şeyh el-Bazerraî'nin Sahib Kemaleddin İbnü'l-Adîm ile birlikte gelmesine kadar elinde kaldı. Elçi, Musul'un sahibine şehrin verilmesi için Musul'un sahibiyle Mardin'in sahibi arasında sulh sağladı. Böylece 653 (1255) senesinde şehri teslim aldı ve 657 yılı Şaban'ında (Temmuz 1259) vefat edinceye kadar onun elinde kalmaya devam etti. Onun ardından 658 (1260) senesinde Tatarlar, Şam topraklarını istila edinceye kadar Musul ile birlikte oğlu Melik Salih İsmail'in elinde kaldı. Melik Salih o zaman Musul'dan kaçtı ve 659 (1261) senesinde Sultan Melik Zahir'in kapısına sığındı. Tatarlar onun şehirlerine vekiller atadılar. Nusaybin de 661 (1263) senesine kadar onların elinde kaldı. Mardin'in sahibi Melik Muzaffer Kara Arslan b. Melik Said Gazi onlardan kefalet alarak şehri ele geçirdi ve şu kitabı yazdığımız zamanımızda\* hala elindedir.

\* Kitabın yazıldığı tarih: 679 (1280). Bk. İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatıra*, III/I, 244.

## Dilenciler: Türkiye’de Yoksulluk ve Dilenme Kültürü

Aslıcan KALFA TOPATEŞ

İletişim Yayınları, İstanbul 2015, 319 s.

Tanıtın: Talip DEMİR\*

Sosyo-kültürel bir gerçek olarak dilencilik olgusu, hemen hemen herkesin farkında olduğu ancak hakkında pek de fazla çalışma yapılmayan bir konudur. Kimi zaman dışlanan kimi zaman da bireylerin vicdan muhasebesi yapmasına olanak tanıyan dilenciler, günlük yaşamın akışı içerisinde herkes tarafından fark edilen ancak çoğu zaman “görülme” kişilerdir. Böylesi hassas bir konuyu seçip araştırmaya girişmenin bile tek başına takdire şayan bir husus olduğunu belirtmemiz gerekir. Dahası başından sonuna kadar oldukça meşakkatli olduğu ve büyük bir çabanın neticesinde ortaya çıktığı anlaşılan bu çalışmanın sosyal bilim alanında hissedilen önemli bir boşluğu doldurduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz.

Öte yandan her bilimsel çalışmanın bazı eksiklikleri bünyesinde barındırması da son derece doğaldır. Bu nedenle bir bilimsel çalışmanın ortaya konması ne kadar önemli ise, hakkında eleştiri yapılması da o denli önemlidir. Zira bilimsel çalışmalar her zaman “yapıcı eleştirilere” açık olmalı, yapılan eleştirilerin hem söz konusu çalışmaya hem de topyekûn bilimsel faaliyetlere olumlu yönde katkı sağlayacağı unutulmamalıdır. Bu husus göz önünde bulundurulduğunda, yukarıda adı geçen araştırmanın genel hatlarıyla kritik edilmesinin sosyal bilimlerde yapılacak olan benzer çalışmalara olumlu yönde katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Her şeyden önce bir bilimsel araştırmanın genel olarak iki yönünün olduğu söylenebilir: yöntem ve içerik. Söz konusu çalışmanın içerik açısından, gerek kavramsal ve kuramsal çerçeve gerekse de saha araştırmasından elde edilen veriler ekseninde, aşağıda belirtilecek olan husus dışında, oldukça başarılı olduğu söylenebilir. Ancak yöntem açısından bakıldığında, gerek araştırmanın kurgusu gerekse kullanılan kavramlar bakımından bariz hataların olduğu da göze çarpmaktadır. Bu noktada, yönteme dair tespit ettiğimiz hataları maddeler hâlinde sıralamak istiyoruz.

1- Sosyal bilimlerde saha araştırmaları nicel ve nitel olmak üzere iki farklı türde yapılabilmektedir. Söz konusu çalışmanın ise nitel bir çalışma olduğu ve bu bağlamda 26’sı aktif dilenci olmakla beraber 46 kişiden oluşan bir örneklem grubu üzerinde çalışıldığı (sayfa 114) belirtilmektedir. Ancak örneklem alma işlemi, nicel araştırmalarda uygulanan bir tekniktir ve seçilen örneklemin evreni temsil et-

\* Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi A. B. D.  
talipdemir83@gmail.com

tiği varsayılır. Nitel çalışmalarda ise örneklem yerine “çalışma grubu” oluşturulur. Kaldı ki nitel çalışmalarda oluşturulan çalışma gruplarından elde edilen verilerin çalışma evrenini temsil ettiği de varsayıl(a)maz.

2- Benzer şekilde araştırmacı, “Yoksulluğun çeşitli yoksunluklar ve dezavantaj sarmalıyla etkileşerek günümüzün dilenme kültürünü yarattığı ve bu kültürün bir dönüşebilme potansiyeli içerdiğini” bir *hipotez* (?) olarak ortaya koyuyor ve devamında “alan araştırması kapsamında bu hipotezin *doğrulanmaya* çalışılacağını” (sayfa 113) belirtiyor. Ancak hipotez kurma işlemi, nicel araştırmaların karakteristik bir özelliği olup “belirli bir teorik çerçeveye istinaden doğruluğu sınanmak üzere ortaya atılan” bir önermedir. Dolayısıyla nitel araştırmalarda her hangi bir iddianın doğrulanması ya da yanlışlanması söz konusu olmadığından hipotez de geliştiril(e)mez. Bunun yerine “araştırma soruları” oluşturulur. Her ne kadar dört temel araştırma sorusunun yanıtlanmaya çalışıldığı ileriki sayfalarda (sayfa 287-290) belirtirse de yöntemsel açıdan karmaşık bir durumun var olduğu söylenebilir. Kaldı ki araştırma soruları genellikle sonuç bölümünde değil de yöntem başlığı altında ortaya konulmaktadır.

3- Yukarıda belirttiğimiz hatanın bir benzerine araştırmacının bir başka yerinde tekrar rastlanmaktadır: “Tarih boyunca dilencilik ile yoksulluk ilişkili olmuştur ve bu ilişkililik sonucu dilencilik bir kültür hâline gelmiştir. Bu araştırmacının amacı bu kültürün yapısını çözümlenmek ve bunun dönüşebilirliği savını alan araştırması vasıtasıyla *ispatlamaktır*” (sayfa 286). ‘İspat’ kavramının sosyal bilimler için uygun olup olmadığı bile hâlen tartışılıyor, nitel bir çalışmada böylesi bir iddianın oldukça eğreti durduğunu söyleyebiliriz. Anlaşılan o ki araştırmacının zihni, yöntem konusunda yeterince berrak değildir. Dolayısıyla bu araştırma, nicel çalışma niyetiyle başlayıp nitel tekniklerin uygulandığı, en sonunda da nicel yönetime özgü çıkarsamaların yapıldığı bir çalışma izlenimi vermektedir. Bu noktada araştırmacı, kendi çalışmasında nicel ve nitel teknikleri bir arada kullanarak ‘karma’ bir yöntemi benimsediğini savunabilir. Bu tür çalışma denemelerinin olduğu doğrudur, ancak bugün genel kabul gören anlayışa göre bu iki tür araştırma yöntemi gerek ontolojik gerekse epistemolojik yönden neredeyse taban tabana zıttır. Bu nedenle sosyal bilimlerde bu tür karma yöntemlere pek sıcak yaklaşılmadığı söylenebilir.

Yöntemle ilgili yukarıda ifade edilen hususların yanı sıra içerikle ilgili bir hususu da dile getirmemiz gerekmektedir: Dilencilik, ortaya çıkışı itibarıyla çeşitli toplumsal faktörlerden (yoksulluk, işsizlik, eğitimsizlik, ailevi sorunlar vs.) kaynaklanıyor olsa da, bu faaliyetin “sürüp gittiği mecra dinîdir”. Bir başka deyişle dilenciler, yapmış oldukları işi dini söylemler vasıtasıyla icra etmektedirler. Örneğin dilenirken, genellikle, “Allah rızası için” ya da “Allah sizi sevdiğinize bağışlasın” gibi dini ifadeler kullanırlar. Dolayısıyla konu, din sosyolojisi ve din psikolojisiyle (dinî duyguların istismar edilmesi bağlamında) doğrudan irtibatlı olmasına rağmen

men çalışmada konunun dinî muhtevası oldukça cılız kalmıştır. Zira ‘*Dilenmenin dinsel temelleri*’ adı altında açılan başlık birkaç sayfayı geçmemektedir (sayfa 51-55). Söz konusu bu sayfalar arasında da yazar, ilahî dinlerin dilencilik olgusuna nasıl yaklaştığını özetlemeye çalışarak ayrıntılara girmemeye özen göstermiştir. Örneğin, İslam’da yardımı hak eden yoksullara yardım etmeyenlerin cezalandırılacağına dair hadislerin olduğundan (sayfa 52) bahsedilirken bu hadislerin hangileri olduğu, güvenilir olup olmadıkları *en azından bir dipnot olarak* verilseydi çok daha isabetli olurdu.

Sonuç olarak araştırmacı, olayın dini muhtevasına pek girmek istememiş (en iyi ihtimalle kendi alanı olmadığı için) ve *seküler* bir yaklaşımla konuyu izah etmeye çalışmıştır. Din sosyologlarından (ya da genel olarak din bilimlerinden) gelebilecek muhtemel eleştirilere maruz kalmamak adına konunun dinsel boyutuna birkaç sayfa ayırarak tabiri caizse bir ‘sus payı’ vererek araştırmayı noktalamıştır. Ancak söz konusu araştırmanın, konuyla ilgilenenler tarafından okunması gereken bir çalışma olduğunu da belirtmemiz gerekmektedir.

