

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı | Issue : 29, Bahar | Spring 2018

usûl
İslam Araştırmaları
Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı | Issue : 29, Bahar | Spring 2018
ISSN 1305-2632

Yayın Türü | Publication Type
Sürelî Yayın | Periodical

Sahibi | Publisher
İlim Yayma Vakfı adına | on behalf of İlim Yayma Vakfı
Yücel ÇELİKBILEK

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager
Osman ACUN

Editör | Editor-in-Chief
Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı | Associate Editor
Hayati YILMAZ

Yayın Kurulu | Editorial Board
Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.) | Bilal GÖKKIR (İstanbul Ü.) | Çağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.)
Erdoğan AHATLI (Sakarya Ü.) | Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) | Hasan HACAK (Marmara Ü.)
Muhammed ABAY (Marmara Ü.) | Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.)
Osman AYDINLI (Marmara Ü.) | Ömer KARA (Atatürk Ü.)

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

29. Sayı Hakemleri | Referees on 29th Issue
Ahmet YAMAN | Bilal GÖKKIR | Cemalettin ERDEMCI | Hasan HACAK | Hüseyin AYDIN
İsmail ÇALIŞKAN | Muhammed ABAY | Mustafa ÖZTÜRK | Mürteza BEDİR | Necmettin KIZILKAYA
Ömer KARA | Soner DUMAN | Tevhit AYENGİN | Veli ATMACA | Yaşar DÜZENLİ | Zişan TURCAN

Redaksiyon | Redaction
Ahmet Faruk YILMAZ | İsmet İPEK

Usûl İslam Araştırmaları hakemli, uluslararası bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır.
Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Usûl İslam Araştırmaları ULAKBİM DergiPark üyesidir ve TR DİZİN tarafından taranmaktadır.

İletişim | Communication
Osman ACUN

Baskı | Press
Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE
Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldergisi.com

İÇİNDEKİLER | CONTENT

Editörden | Editorial

5 – 6

Makaleler | Articles

Osmanlı Hadis Şerhçiliğinde Niyet Hadisi Örneği

The Case of Intention Hadith in Ottoman Hadith Interpreting

Gülsüm KORKMAZER; Erdiñç AHATLI

7 – 38

Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi:

Cüveynî Örneği

Imâmâte Theory in the Case of Ash'ari: The Example of Juwayni

Veysi ÜNVERDİ

39 – 66

İlk İnsan Nesli Nasıl Devam Etti?

Ensest İlişki İddiası Üzerine Eleştirel Bir Analiz

How Did the First Human Generation Continue?

A Critical Analysis on the Incest Relationship Claim

Yunus Emre GÖRDÜK

67 – 96

Fıkıh Usûlünde Mürâât-ı Hilâf ve Hücçet Değeri

Murâât-ı Hilâf in the Principles of Islamic Jurisprudence and it's Value of Proof

Fatih ORHAN

97 – 122

Râğıb el-İsfahânî'nin Mukaddimesi Bağlamında Kur'ân'ın Beyan Keyfiyeti Açısından

Çokanlamlılık Vâkıası

The Fact of Polysemy in terms of the Declaration Features of the Qur'an in the Context of

Râğib al-Işfahâni's Mukaddime

Muhammed İsa YÜKSEK

123 – 150

Manisa İl Halk Kütüphanesindeki “Tefsîr-i Kur’ân” Eseri ve Söz Varlığı Üzerine
"Tefsîr-i Qur’ân" in Manisa Provincial Public Library and By Giving Vocabulary

Examples of Turkish Language

İsmail TAŞ

151 – 188

Tanıtım ve Değerlendirmeler | Reviews

Din ve Sekülerleşme

Tamer YILDIRIM

189 – 192

Söz’ün Anlamı:

Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme

Ali SATILMIŞ

193 – 196

Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş

Muammer İSKENDEROĞLU

197 – 200

Post-İslamcılık: Siyasi İslam’ın Değişen Yüzü

Muammer İSKENDEROĞLU

201 – 205

Çağdaş Doğa Düşüncesi

İrfan KARADENİZ

205 – 208

Düşüncenin Maddesi

Tuba ESERLER

208 – 212

Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlu’s-Sa’ada)

Mehmet ÇAVDAR

212 – 213

Yayın İlkeleri | Editorial Guidelines

214 – 215

EDİTÖRDEN | EDITORIAL

Allah'ın lütuf ve inayetiyle dergimizin 29'uncu sayısını akademisyenlerin istifadesine sunmuş bulunuyoruz.

Bu sayı İslam bilimlerinin farklı disiplinleri altında tartışılan ilginç konulara dair altı adet araştırma yanında muhtelif konularla ilgili kitap tanıtımlarından oluşmaktadır.

İlk olarak Gülsüm Korkmazer ile Erdiñç Ahatlı, yaptıkları kolektif çalışmada, Osmanlı'da rivayet ilimlerine dayalı çalışmalara çok rastlanılmadığı şeklindeki algıyı ortadan kaldıracak bir sonuca ulaşmaktadırlar. Amellerin değerinin niyetlere göre oluşuna dair hadisin şerhiyle ilgili dört farklı çalışmayı tahlil ederek Osmanlı hadis şerhçiliğinin seyrini ortaya koymaktadırlar.

İkinci çalışmada Veysi Ünverdi, İslam toplumundaki ilk ciddi ihtilaflardan birisini oluşturan ve hala da bu özelliğini sürdüren imamet problemini Cüveyni örneğinde ele alarak bir Eş'arî kelamcısının konuyu nasıl çözüme kavuşturduğu üzerinde durmuştur.

Üçüncü çalışmada Yunus Emre Gördük, mantıken ilk insan neslinin çoğalabilmesi için birbirleriyle evlenmeleri gerektiği tezinden hareketle Hz. Adem'in çocuklarının birbirleriyle evlenmiş olmalarının ensest ilişki sayılıp sayılamayacağı hususunu irdelemiş ve bu meyanda Hz. Adem ile Hz. Havva'nın ilk insan olamayacakları iddiasını değerlendirmiştir.

Dördüncü çalışmada Fatih Orhan önemli bir usûl problemi olan, muhalifin delili ile amel edilip edilemeyeceği hususunu ele almış ve bunun içtihatla taklide götürüp götürmediğini, ayrıca bunun bir delil sayılıp sayılamayacağını sorgulamıştır.

Beşinci çalışmada Muhammed İsa Yüksek, bazı Kur'an ifadelerindeki manayı tayin etmede muhatapları zora sokan Kur'an lafızlarında çok anlamlılık üzerinde durmuş ve bu durumun Kur'an dilinin apaçık Arapça olmasıyla çelişip çelişmediğini irdelemiş; konunun Ragıb el-İsfehâni'nin tefsirine yazdığı mukaddimede dile getirdiği esaslar üzerinden değerlendirilmesini teklif etmiştir.

Derginin son makalesinde İsmail Taş, Türk dilinin geçmişi açısından önemli olduğu gibi Türk tefsir tarihi ve Türk kültür tarihi açısından da ehemmiyet taşıyan kadim Türkçe tefsirlerdeki söz varlığı üzerinde durmuş ve bunu Manisa İlk Halk Kütüphanesi'nde yer alan bir tefsir eseri üzerinde değerlendirmiştir.

Dergimizin Tanıtım ve Değerlendirmeler bölümünde de zengin bir içerik sunularak yedi farklı çalışma ele alınmıştır.

İlk olarak Tamer Yıldırım, Ramazan Altıntaş'ın İslam açısından sekülerleşmenin mümkün olup olmadığını ele alan Din ve Sekülerleşme isimli çalışması üzerinde durmuştur.

İkinci yazıda Ali Satılmış, din dilinin mahiyetini üzerinde duran Temel Yeşilyurt'un Söz'ün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümle isimli eserini değerlendirmiştir.

Üçüncü ve dördüncü sırada Muammer İskenderoğlu'nun iki tanıtım yazısı gelmektedir. İlki doğu-batı ilişkilerinin tarihine değinen İbrahim Kalın'ın Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş isimli çalışmasıdır. İkincisi de Asef Bayat'ın editörlüğünde hazırlanan ve Emer Ş. Ataman tarafından Türkçeye kazandırılan Post-İslamcılık: Siyasi İslam'ın Değişen Yüzü isimli çalışmadır.

Daha sonra İrfan Karadeniz, İshak Arslan'a ait Çağdaş Doğa Düşüncesi isimli eseri ele almıştır. Eser klasik doğa düşüncesi ile modern doğa düşüncesi arasında nasıl irtibat kurulduğuna gösteren önemli bir metin olma vasfını haizdir.

Ardından Tuba Eserler, Steven Pinker'e ait Düşüncenin Maddesi ismiyle Türkçeye kazandırılan çalışmayı tanıtmaktadır. Bu eserde yazar dil-olgu ilişkileri üzerinde durmuştur.

Son olarak Mehmet Çavdar, Farabi'nin Tahsilü's-Saade adlı eserinin Ahmet Arslan tarafından Mutluluğun Kazanılması ismiyle Türkçeye yapılan tercümesini değerlendirmiştir. Farabi bu eserinde gerçek mutluluğun nasıl elde edilebileceği hususundaki düşüncelerini ortaya koymuştur.

Takdirlerinize sunuyoruz.

Dr. Faruk BEŞER

Osmanlı Hadis Şerhçiliğinde Niyet Hadisi Örneği*

Gülsüm KORKMAZER**/ Erdinç AHATLI***

Öz: Osmanlı hadis anlayışını tahlil edebilmek için öncelikle o dönemde neler yapıldığını ortaya koymak gerekir. Bu geniş çaplı uğraşıya bir katkı sağlamak adına bu makalede Osmanlı döneminde çokça örneği görülen tek hadis şerhlerinden meşhur niyet hadisi ile alakalı dört eser ele alınmıştır. Kâfiyeci, Ahmed Çelebi, İbn Kemâl ve Aşî Mehmed Efendi'ye ait olan niyet hadisi şerhleri öncelikle müstakil olarak ele alınmış daha sonra hem kavramlar ve hem de yoruma etki eden bazı unsurlar üzerinden mukayese edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, hadis şerhleri, niyet.

The Case of Intention Hadith in Ottoman Hadith Interpreting

Abstract: In order to analyze Ottoman Hadith understanding, initially, it needs to be revealed what had been done during this period. One of the popular ways of evaluating hadith in the Ottoman times was single hadith interpretation. As a small contribution to the massive literature, in this paper, four works interpreting 'intention hadith' have been used. Firstly Kâfiyeci, Ahmed Çelebi, İbn Kemâl and Aşî Mehmed Efendi's 'intention hadith' interpretations are separately taken under consideration and then compared with each other in terms of both concepts and elements effecting their interpretations..

Keywords: Ottoman, hadith interpretation, intention.

A. GİRİŞ

Osmanlı döneminin hadis tarihi kapsamında nerede durduğu, farklı açılardan farklı taksimler yapılmakla birlikte henüz netleşmiş değildir. Bu dönemde hadis dair yapılan çalışmalara bakıldığında –birkaç istisnası olmakla birlikte- genellikle derleme, usul ve şerh çalışmaları yapıldığı görülmektedir.¹ Daha önceki devirlerle oranla edebî türlerin çeşitliliğinin azlığı dikkate alınarak Osmanlı hadis

* Bu makale Sakarya Üniversitesi Osmanlı Araştırmaları Merkezi tarafından 18-19 Ekim 2017 tarihinde düzenlenen Osmanlı Düşüncesi, Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu'nda sunulan "Osmanlı Hadis Şerhlerinde Niyet Kavramı" başlıklı tebliğin geliştirilmiş halidir.

** Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, gorkmazer@sakarya.edu.tr.

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

¹ Selahattin Yıldırım, *Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri (Hicrî VII-IX. Asır)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, s: 294-296, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

çalışmaları “daralma dönemi” içinde ele alındığı gibi bu çalışmalar arasında hadis şerhlerinin sayısının daha fazla olması dikkate alınarak “şerh ve haşiye” dönemi içinde de sayılmaktadır.² Dönemin hadis şerhleri de müstakil bir kitabın şerhi, belli sayıda hadislerin şerhi ve tek hadis şerhi gibi çeşitlilik göstermektedir. Hadis şerhleri, yapısı itibarıyla hem kendinden önceki hadis ve diğer ilimlere dair birikimi, hem o dönemin ilmî, siyâsî ve sosyal durumunu hem de bulunduğu ortam içerisinde müellifin konumunu bildiren veriler sunması nedeniyle Osmanlı düşünce dünyasında hadisin bulunduğu yeri tespit etmeye daha fazla olanak sağlayacaktır. Ancak Osmanlı hadis anlayışına dair genel cümleler kurabilmek, eserlerin gözden geçirilmesinden hatta titiz bir şekilde okunmasından sonra mümkün olacaktır.

Niyet konusu Hz. Peygamberin birçok hadisinde kendisine yapılan vurgu nedeniyle İslam düşüncesinde kelâm, tasavvuf, fûrû ve fıkıh usulü gibi farklı alanlarda ele alınagelmıştır.³ Ayrıca Buhârî'nin (256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'i, Nevevî'nin (676/1277) *Kırk Hadis*'i gibi fazlaca şerhi bulunan kitapların niyet hadisi olarak bilinen “inneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât” hadisiyle başlıyor olması bu hadisin pek çok şerhinin yapılmasına vesile olmuştur. Öneme binaen müstakil olarak da şerh edilen niyet hadisinin Osmanlı'da da yazılmış müstakil şerhleri bulunmaktadır.⁴ Bu çalışmada müstakil eserlerden dört tanesi hem tek tek hem de gerek konuları gerekse yöntemleri çerçevesinde mukayese edilerek ele alınacaktır. Böyle bir çalışma bir yandan ulemanın tek bir kavrama yüklediği aynı ve farklı unsurlar üzerinden bir hadisi nasıl anladıklarını ortaya koymaya yardımcı olurken bir yandan da söz konusu kavramın hadisten bağımsız olarak Osmanlı'da nasıl

² Mehmet Emin Özafşar, bu dönemi “Daralma Dönemi” olarak isimlendirmektedir. Özafşar, “Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanatında Hadis”, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Ankara: Otto Yay., 2015, s. 111. Zişan Türcan ise bu dönemi “Şerh ve Haşiye Dönemi” olarak isimlendirmektedir. Türcan, “Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 11, Sayı 21, 2013, s. 143.

³ Niyetin farklı alanlarda ele alınışına dair bkz: Ömer Türker ve Hacı Bayram Başer (ed.), *Dini ve Felsefi Düşünce Niyet*, Nobel yay., 2018.

⁴ Osmanlı dönemine ait diğer bazı niyet hadisi şerhleri şunlardır: Kastamonulu Süleyman Efendi (1034/1624), *Şerhu hadisi inneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât*, Kütahya Vâhidpaşa İl Halk Ktp, nr: 43 Va 1695/1; Yusuf b. Muhammed Han el-Karabâğî (1035/1626), *Şerh alâ risâle hadîsi inneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât*, Köprülü Ktp, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 789; Burhaneddin İbrahim b. Hasan el-Kürdi el-Gürani (1102/1690), *İ'malû'l-fikr ve'r-reddiyyât fî beyâni hadîsi inneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât*, Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, nr. 3578 (Kataloglarda eserin ismi “rivâyât” olarak geçmesine rağmen metin içinde geçen isim esas alınmıştır.)

anlaşıldığını göstererek diğer disiplinlerin konuyla ilgili tarihi süreci anlamalarına da katkı sağlayacaktır. Ele alınan eserlerin en temel özelliği müstakil olarak niyet hadisine hasredilmiş risaleler olmalarıdır. Ancak İbn Kemâl'in eseri kısmen müstakil sayılır. Yine bu risalelerin 15. ve 16. yüzyıla ait olmaları mezkûr iki asrı yansıtmaları açısından tercih edilmiştir. Konuyu işleyen başka bir iki müstakil risale olmakla birlikte müelliflerinin Osmanlı ilim muhitlerinde hadis ve diğer ilimlerde meşhur olmaları söz konusu risalelerin seçilmesinin başka bir gerekçesidir. Keza üç müellifin Hanefî, birisinin ise Şâfiî mezhebi müntesibi olması, hadis yorumlarında mezhebî düşüncenin etkisini görmeye ve müelliflerin mezheb görüşlerine ne kadar bağlı kalıp kalmadıklarını tespiti imkân tanıyacaktır.

B. MÜELLİFLER VE ESERLERİ

Osmanlı'nın geniş ilmî havzası içerisinde müderrisler, kadılar, şeyhülislamlar vs müellifler bulunduğu gibi vâiz ve şeyhler de yer almaktadır. Kişilerin gerek yaptıkları görevler, gerekse mezhep mensubiyetleri ve tasavvufî meşrepleri gibi farklı etkenler yazdıkları eserleri de etkilemektedir. Bu nedenle bu bölümde kişilerin hayatı, temel özellikleri üzerinden verilecektir. Ayrıca literatüre katkı sağlaması amacıyla eserler de tek tek ele alınıp haklarında genel bilgi verilecektir.

1. Kâfiyeci (879/1474), Hülâsatü'l-akvâl fi şe'ni kavli'n-nebi (sav) “inneme'l-amâlü bi'n-niyyât”⁵

Tam adı Ebû Abdullah Muhammed Muhyiddin b. Süleyman b. Mesud Rûmî olan Kâfiyeci'nin bu isimle meşhur olmasının sebebi Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in (646/1249) nahiv ilmüne dair yazdığı ve Osmanlı medreselerinde okuna gelen *el-Kâfiye* adlı eseriyle çokça meşgul olmasıdır. Bergama'da dünyaya gelen Kâfiyeci, ilk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra ilmîni artırmak için Anadolu, İran ve Orta Asya'yı dolaşmış birçok âlimle görüşmüştür. 830 (1427) yılı civarı Kahire'ye yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Aralarında meşhur hadis âlimi Celâleddin es-Süyûtî (911/1505) de olmak üzere pek çok âlim yetiştirmiştir. Arap dili ve edebiyatı, tefsir, fıkıh, kelâm, hadis, tasavvuf, tarih, cedel, felsefe, mantık ve astronomi alanlarında kendini ispat etmiş, pek çok konuda eser telif etmiştir.⁶

⁵ Eserin ismi mukaddimedede geçtiği şekilde verilmiştir. Ancak kataloglarda eserin ismi *Hulâsatü'l-akvâl fi hadîsi inneme'l-a'mâl bi'n-niyyât* olarak zikredilmektedir.

⁶ Kâfiyeci hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz: Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi, [t.y.], I, 377-380.; Hasan Gökbulut, “Kâfiyeci”, *DİA*, XXIV, 154-155.

Eserlerinin tamamı günümüze intikal edememiştir. Günümüze ulaşan eserleri arasında hadisle alakalı olarak burada incelenecek eseri dışında hadis usulüne dair muhtasar bir eseri daha vardır.⁷

Müellif amel için niyeti, bedendeki ruh menziline kılan Allah’a hamd ederek berâat-i istihlâl⁸ sanatı gösterdiği salât ve selamdan sonra kitabın ismini açıkça zikreder, eseri üç bâbda ele aldığını belirtip hemen ilk bâba geçer. Böylece nasıl bir metod izleyeceğine, bu eseri neden ele aldığına dair herhangi bir bilgi vermeden çok kısa bir mukaddime ile esere giriş yapar. İlk bölümde usul konularını ele alırken diğer bölümlerde hadisin metnini ikiye ayırır. “İnneme’l-a‘mâl bi’n-niyyât” kısmını ikinci bölümde, geri kalanı ise üçüncü bölümde ele almaktadır.

Kâfiyeci, muhaddisin ihtiyaç duyduğu ıstılahları ele aldığı ilk bâbda öncelikle hadis, ilm-i hadis, metin, isnad ve haberin lügavî ve ıstılâhî anlamlarını verir.⁹ Sonrasında hadisin kabulü için gerekli olan hadisle ve raviyle alakalı şartları sıralar.¹⁰ Ancak Kâfiyeci’nin burada zikrettiği şartlar, hadis usulünde geçen şartlar olmayıp haberin kabulü meselesinde Hanefi fıkıh usul eserlerinde “manevî inkitâ” kapsamında işlenen şartlardır.¹¹ Bölümün başında “muhaddisin ihtiyaç duyduğu ıstılahlar” demekle birlikte burada hadisin sıhhatinin değil de kabulünün şartlarını ele alması böylelikle de konuyu klasik hadis usulü çerçevesinde değil, Hanefi fıkıh usulü çerçevesinde işlemesi bu konuda fıkıh usulü ile hadis usulünü uzlaştıran bir tavır olarak değerlendirilebilir. Kâfiyeci daha sonra Buhârî’nin sıhhat şartlarından bahsedip niyet hadisinin sıhhatinin “muttefekun aleyh” olduğunu bildirmiştir.¹² Sonrasında hadisin ferd olmasına rağmen hükümlere

⁷ *Muhtasar fi’l-ilmî’l-eser*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttab, nr. 1188. Eser, Ali Zevin tarafından Seyyid Şerif el-Cürçânî’nin hadis usulüne dair risâlesiyle birlikte *Risâletân fi’l-mustalahî’l-hadis* adıyla yayımlanmıştır. (Riyad 1987).

⁸ Berâat-i istihlâl, bir esere konuyla ilgili ifadeler kullanılarak güzel bir üslûpla başlamak anlamında bir edebiyat terimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Nasrullah Hacımuftuoğlu, “Berâat-i istihlâl”, *DİA*, V, 470.

⁹ Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman, *Hülâsatü’l-akvâl fi’l-hadisi’l-‘inneme’l-a‘mâl bi’n-niyyât*, Süleymaniye Ktp, Ayasofya, nr. 575, vr. 2a-3b.

¹⁰ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 3b-7b.

¹¹ Krş. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-ilmîyye, 2005, I, 364-370; Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl*, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphâne Merkezi İlm ve Edeb, t.y., s. 173-177,

¹² Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 7b. Kâfiyeci’nin burada Buhârî’ye nisbet ettiği sıhhat tarifi şudur: Baştan sona kadar sikanın sikadan, şâz ve illet bulunmadan muttasıl rivayeti. Burada şu belirtilmelidir ki Kâfiyeci’nin Buhârî’ye nisbet ettiği bu şartlar klasik hadis usulünde sahih hadisin genel şartları olarak kabul edilmektedir.

delil olmasına dair tartışmalara giren Kâfiyeci, hadisi üç açıdan savunmuştur.¹³ İlki, niyet hadisinin Buhârî'nin sıhhat şartlarını taşıyan makbul ferd bir hadis olması, ikincisi hadisin başka sahabîler tarafından da rivayet edildiğine dair görüşlerin mevcut olması ve mütabaatların hadisi ferdlikten çıkaramazlarsa da kuvvetlendirmesi, üçüncüsü ise aralarında kadri müşterek bulunan başka rivayetlerin bulunması sebebiyle hadisin lafzen olmasa da manen mütevâtir olması. Bu meyanda diğer rivayetleri de zikreden Kâfiyeci, sahabenin hutbe sırasında bunu işitmesi ve muhalefet etmemesini de niyet hadisinin (mânen) mütevâtir oluşuna delil olarak gösterir.¹⁴ Daha sonra bu hadisin önemine dair sözleri alıntılıyıp hadisin vürûd sebebinin zikreder.¹⁵ Kendisinin Buhârî'ye semâ' arz ve diğer yollarla ulaşan pek çok tariki olduğunu ve onları icâz amacıyla zikretmediğini belirtir.¹⁶ Buhârî'den sonraki isimler hakkında ise Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere tek tek neseb, vefat yılı ve yaşına dair bilgiler vermekle birlikte zabt durumlarına hiç değinmez.¹⁷ Sonrasında herhangi bir bağlantı kurmaksızın nebî yerine rasûl denilmesi ve aksi hakkındaki görüşleri ve kendi tercihini zikreder.¹⁸ Kâfiyeci herhangi bir bağlantı belirtmese de bu konuya değinmesinin muhtemel sebebi niyet hadisinin Buhârî'nin kitabının farklı yerlerinde bazen “Nebî'den işittim” bazen de “Rasûl'den işittim” ifadeleriyle nebî ve rasûl kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı tariklerin tahric edilmesidir.¹⁹ Aynı şekilde Aynî de bu hadisi şerh ederken rivayet farklılıklarına değindiği sırada bu konuyu işlemektedir.²⁰

İkinci bâbda hadisin ilk kısmını yani “İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât” kısmını lügat, sarf, nahiv, beyân ve fıkıhla alakalı olarak açıklayacağını belirtip hemen dil bahisleriyle konuya girmektedir. “İnnemâ”nın yapısı, kasr ifade edip etmediği gibi dil bahislerini ayrıntılı olarak uzun uzun ele alır. Bu aşamada itirazlara

¹³ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 8a-9a.

¹⁴ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 9b. Krş., Müslim, “İmâre”,155; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, thk: Nureddin Itr, Dımaşk: Matbaatu's-sabâh, 2000, s. 48.

¹⁵ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 9b-10a.

¹⁶ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 12a.

¹⁷ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 12a-14a.

¹⁸ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 14a-14b.

¹⁹ Buhârî'nin eserinde “nebî” kelimesi ile geçen yerler: “Nikah”, 5; “Itk”, 6; “Fedâili's-sahâbe”, 74; “Hiyel”, 1. Rasûl kelimesini kullandığı yerler: “İmân”,1, 39; “Nüzur”, 22.

²⁰ Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 47.

“dersen ki derim” tarzında cevaplar vererek bağlantı kurduğu başka konulara da girer. Mesela hadiste ameller ve niyetlerin başında yer alan “elif lâm” takısı üzerinden ta‘rif,²¹ bütün amellere niyet gerekip gerekmeyeceği üzerinden mârifet,²² mârifet üzerinden iman ve tasdik,²³ amellerin kapsamı üzerinden terkin de amel sayılıp sayılmayacağı dolayısıyla da niyet gerekip gerekmediği,²⁴ mezhepler arasındaki dilsel farklar üzerinden ictihad,²⁵ amellerin mahlûk olması üzerinden de teklif,²⁶ niyet tanımları üzerinden irade²⁷ gibi farklı bahisler zikreder. Bölümün sonlarına doğru da amel ve niyet konularına geçer. Niyet bahsinde kendinden önceki ulemanın niyet hakkındaki görüşlerini isim zikrederek verir ve bunları değerlendirir.²⁸

Üçüncü bâbda ise hadisin ikinci kısmı yani “ve innemâ liküllü imriin mâ nevâ” kısmını ele alır. Hadisin ilk kısımda amellerin niyetlere hasredildiği, bu ikinci kısımda ise niyet edilen şeylerin niyet sahiplerine hasredildiğini belirtip bu konu üzerinden fıkhıdaki niyâbet konusuna girer. Hadiste geçen hicret kelimesi üzerinde durur ve hicretin türlerinden bahseder. Bu hadiste kastedilen hicretin de Allah’ın ve Rasûlü’nün hoş görmediklerini (mekruhları) terk edip Allah’ın ve Rasûlü’nün razı olduklarına yönelmek olduğunu belirtir. Dil bahisleriyle alakalı olarak burada “kâne” fiilini ayrıntılı olarak ele alır.²⁹ Sonrasında da “dersen” “derim” şeklinde soru cevap formunu devam ettirerek farklı dil tartışmalarına girmektedir. Daha sonra dünya hakkındaki hem sarf hem de anlam tartışmalarına yer verir.³⁰ Bu kısmın zemm yani kötüleme bildirdiği ve dünya ile kadını talep etmeyi kötülediğini belirtir.³¹ Kâfiyeci buradan sonra tekrar hadis tartışmalarına girerek Buhârî’nin neden bu hadisi ihtisar ettiği ve neden ilk bu hadisle başladığı sorularına cevap verir.³² Eserin sonunda hem müellifin hem de müstensihin ferağ

²¹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 23b-24a.

²² Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 28a-29a.

²³ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 29b-31a.

²⁴ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 32b-34a.

²⁵ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 45b-52b.

²⁶ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 53b-56a.

²⁷ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 61b.

²⁸ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.60a-62a.

²⁹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 63a-64a.

³⁰ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 65a-67a.

³¹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 77a,79b-80a.

³² Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 80b-82a.

kaydı³³ zikredildikten sonra kitabı bitirmek yerine talakta niyetin etkisine değinerek azim, huzûr ve hemm ayrımı yapar. Azim ile işlenen mâsiyetten mesul olduğunu ama ihtiyar olmadan gerçekleşen mâsiyeti huzûr ve hemmin affedildiğini belirtir.

Müellifin konuyu ele alırken dil, fıkıh, kelâm, ilm-i münâzara ile alakalı ayrıntılı tartışmalara girmesi nedeniyle okuyucunun bağlantıları kurup konuda kalması biraz zor olabilir. Müellifin hadisi işlerken gerek hadis gerekse diğer ilimlerle ilgili olarak böyle ayrıntıya girmesi okuyucu olarak hedeflediği kesimin yüksek eğitim alan kişiler olduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte eserde müellifin Hanefî kimliğine rağmen Şâfiî mezhebini de yeri geldiğinde te'yid etmesi³⁴ ve mezheplerin her birinin kendilerince doğru olmasına dikkat çekerek³⁵ mezhep taassubundan sakındırması bulunduğu Mısır'ın ilmî ortamının gerekliliğinin ve Kâfiyeci'nin belki de mezhepler üstü tutumunun bir göstergesi sayılabilir.

2. Ahmed Çelebi (927/1520-1), Risâle fî şerhi hadîsi “inneme'l-a'mâlû bi'n-niyât”³⁶

Ahmed Çelebi, İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Çelebi'nin en küçük oğludur. Fatih Sultan Mehmed bir meclisinde ilmî olgunluğunu anlayınca kendisine günlük kırk akçe ile Sahn-ı Semân medreselerinden birinin müderrisliği verilir. Ancak ağabeyi Sinan Paşa nedeniyle Üsküp'e müderris ve kadı tayin edilmek suretiyle İstanbul'dan uzaklaştırılır. Daha sonra Sahn-ı Semân müderrisliğine geri döner. Bilahare Bursa kadılığı da yapan Ahmed Çelebi Bursa'da vefat etmiştir.³⁷

³³ Müstensihin ferağ tarihi hicri 28 Şevval 872 Perşembe olarak verilmektedir.

³⁴ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.57a.

³⁵ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.39a, 44b.

³⁶ İncelenen eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde tek bir nüshası gözükmektedir. Süleymaniye (Ayasofya, nr: 575, 24 vr). Eserin ve müellifinin ismi hatime ya da ferağ kaydında olsun hiçbir şekilde geçmemektedir. Eser ve müellifinin ismi hakkındaki bilgiye sadece zahriyede yer alan kayıt ile ulaşmaktayız. Zahriyesinde yer alan bilgiye göre eser hicri 11 Ramazan 899 yılında yazılmıştır.

³⁷ Detaylı bilgi için bkz: Mecdî, *Hadâiku's-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, nşr: Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yay. 1989, s. 197; Yıldırım, *Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri*, s. 142-144. Ayrıca Bursalı Mehmed Tahir de Hızır Bey'in biyografisindeki dipnotta şu bilgiyi verir: “Oğlu Ahmed Çelebi'nin de ‘İnneme'l-a'mâlû bi'n-niyât’ hadisi şerifinin şerhine dair bir eseri vardır ki, Ayasofya kütüphanesinde mevcuttur.” Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 337.

Bibliyografya eserlerinde herhangi bir kayda rastlanılmamakla birlikte incelediğimiz bu eserden kendisinin Şâfiî mezhebine mensup olduğu anlaşılmaktadır.

Eser, hamdele ve salve ile başlar ve burada “azîmet ve niyetler hasebince mâsiyet ve taatin mikdarları ellerinde olan” diyerek berâat-i istihlâl sanatını gösterir. Mukaddimedede eseri yazma sebebi olarak hadisin önemine değinen müellif, burada niyete dair görüşünü de özetleyerek şöyle der:

Buhârî ve Mesâbîh’in başında yer alan niyet hadisi pek çok nükte, mana ve sırları kapsar. Onu hayırlı-şerli herkesin bilmesi gerekir. Çünkü taat ve ibadet türleri onunla gerçekleşir ve mâsiyet ve kötülüğün kemâli onunla artar. O, hayır ve şer bütün işlerin başıdır. Bu nedenle hadis kitapları bu hadisle başlar ve eski ve yeni şârihler onu araştırırlar.³⁸

Bu cümlelerin ardından Ahmed Çelebi, hadisin manalarını açıklarken nihayeti olmayan hakikat ve inceliklerden bazılarını işaret ettiğini belirtir ve eserini dönemin sultanı Bayezid’e ithaf eder. Bundan olsa gerek sultan hakkında uzunca övgüde bulunur.³⁹

Ahmed Çelebi hadisi üç makamda inceler ve bu makamlarda neleri işleyeceğini baştan belirtir. İlk makamda kendi ifadesine göre şârihlerin kelimelerden anladıklarına bazı ilavelerde bulunarak hadisin manasını açıklar. Bunu yaparken sözlük ve ıstılah anlamlarını vermeden gerekli gördüğü bilgiyi paylaşmakla yetinir. Mesela önce ameli ele alan Ahmed Çelebi, amelin fiilden daha hâss olduğuna değinmekle yetinirken niyetin de tanımını yapmadan neden hadiste çoğul (niyyât) geldiği üzerinde durur.⁴⁰ Niyet ve amel hakkında kısaca bilgi veren müellif dünya ve hicret tanımlarını daha detaylı yapar.⁴¹ Amelin niyet olmasa da hissen var olması üzerinden mecaz konusuna değinen müellif, burada İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe’nin görüş farklılığını isimlerini zikrederek belirtir ve tercihini Şâfiî’den yana yapar.⁴² Yine bu bölümde Şâfiî’nin bu hadisi abdestte niyetin gerekliliği konusunda delil olarak kullanmasını ele alır.⁴³ Niyet hakkındaki farklı görüşleri “kîle/denilmiştir” sîgasını kullanarak art arda sıralar fakat bu

³⁸ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.2a.

³⁹ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.2b-3a.

⁴⁰ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.3b-4a.

⁴¹ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.10b-11a, 12a-12b.

⁴² Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.5b.

⁴³ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.9a.

konularda kendi görüşünü zikretmez.⁴⁴ Kâfiyeci'nin aksine hadisin tamamını bir bölümde ele alan Ahmed Çelebi, böylece hadisin şerhini ve görüşlerini bu makamda derli toplu vermiş olur.

Manasının tahkiki hususunda kendisine ihtiyaç duyulan mukaddimenin beyanı diye belirttiği ikinci makamda ise hadisi anlamak için gerekli gördüğü mecaz konusunu müstakil olarak ele alır.⁴⁵ Burada manadan hakikat değil de mecazın murad edildiğine dair karineleri ele alan müellif, bu hadisteki mecaza delalet eden karinenin söylenen sözün kendisinde yer alan bir lafız olduğunu belirtir.⁴⁶

Mananın tahkiki olarak belirttiği üçüncü makamda ise önceki makamlarda değindiği hadisteki “sıhhat/sevap” takdiri ile ilgili Şâfiler ve Hanefiler arasındaki görüş ayrılığını daha da açar.⁴⁷ İki mezhebin delillerini sunar ve Şâfi mezhebini tercih ederek Hanefilerin yanlışlığı yerleri belirtir. Daha sonra konuyu daha da hususileştirerek abdestte niyet konusundaki farklılık nedeniyle Şâfi mezhebinden birinin Şâfi mezhebinin ictihâdî farkına riâyet etmeyen bir Hanefinin arkasında namaz kılamayacağını belirtip mezheplere riayet etmeye vurgu yapmaktadır.⁴⁸ Bu hassasiyetinin amacını da mezheplere muttali olunup taassuba düşülmemesi olarak belirterek mezhebin din olmadığı üzerinde durur.⁴⁹ Bu duruşu hem mezhebin gerektirdiklerine riayet edip hem de aşırıya kaçmadan mezhebin hakkını gözetmeye yönelik güzel bir örnektir.

Ahmed Çelebi'nin birinci makamda İmam Şâfi'nin bu hadisi abdestte niyetin gerekliliğine delil olarak kullandığını zikretmesi, üçüncü makamda hadis üzerinden mezhep farklılıklarını ortaya koyarken yine abdestte niyet ile örneklendirmesi ve nihayet üçüncü bölümün sonunda bu farklılığın bir tezahürüne değinmesi, bu risalenin o an gündemde olan bir tartışma üzerine yazıldığını düşündürmektedir. Ancak bu konuda kesin bilgiye ulaşmak için yeterli malumata sahip değiliz. Ayrıca bu konunun ele alındığı bir risalenin padişaha

⁴⁴ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.9b-10.

⁴⁵ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.13a-16a.

⁴⁶ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.16a. Kâfiyeci ise buradaki mecazın “hazif sebebiyle mecaz” olduğunu söyler. Bkz: Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.36b.

⁴⁷ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.17a-20a.

⁴⁸ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.21b.

⁴⁹ Çelebi, *Risâle*, vr.22a-22b.

ithaf edilmesi de bu konuyla padişahın ilgilendiğini ya da bilgilendirilmek istenildiğini düşündürmektedir.

Yazdığı metinden iyi bir medrese eğitimi aldığı anlaşılan Ahmed Çelebi, bir kadıya yakışır şekilde usul bilgisini eserinde konuşturmakla birlikte hadis bilgisine dair eserinde herhangi bir ipucu vermemektedir. Risalede ilgili hadisin râvileri veya mütevâtir olup olmadığı gibi konulara girmedeği gibi delil olarak kullandığı hadislerin sahabî râvîsini de çoğu zaman zikretmemektedir.

3. İbn Kemâl (940/1534), *Keyfe kâne bed'ü'l-vahyi*

Asıl adı Şemseddin Ahmed olup dedesi Kemâl Paşa'ya nisbetle İbn Kemâl olarak anılmaktadır. Sahn-ı Seman da dâhil olmak üzere farklı medreselerde müderrislik yaptıktan sonra kadı, kazasker ve şeyhülislam olarak da görev almıştır. Sadece hadis, tefsir, fıkıh gibi dini ilimlerde değil, tarih, edebiyat, felsefe, dil ve tıp alanlarında da eserler vermiş çok yönlü bir âlim olan İbn Kemâl; Arapça, Farsça ve Türkçe üç yüzün üzerinde eser kaleme almıştır.⁵⁰ Burada ele alınan eseri dışında hadis ile alakalı daha başka eserleri de mevcuttur.⁵¹ İbn Kemâl, velûd bir yazar olmasının dışında muhakeme ve ilmî ihâtası nedeniyle sadece 16. yüzyılın değil tüm Osmanlı düşünce tarihinin önemli simalarından biridir.

İbn Kemâl bu eserinde Buhârî'nin *Sahîh*'inin ilk bâb başlığını ve bu başlığın altında bulunan iki hadisi ele almaktadır. Eser incelendiğinde Kirmânî'nin *Sahîh-i Buhârî* şerhinin ilgili kısmına paralel ele alındığı görülmektedir. İbn Kemâl birçok yerde isim vermeden “şöyle diyen hata etmiştir” ifadeleri ile Kirmânî'yi eleştirirken niyet hakkındaki görüşleri de genelde Kirmanî'nin ele aldığı çerçevede vermiştir. İbn Kemâl'in bu eserinde Kirmânî'nin eseri ile kurduğu ilişki müstakil bir çalışma konusu olmakla birlikte İbn Kemâl burada kendi niyet görüşünü ortaya koyduğu ve niyet hadisinin şerhini diğer hadise göre daha uzun ele aldığı için bu risale de çalışma kapsamına alınmıştır.

Müellifimiz besmeleden sonra herhangi bir giriş, hamdele salve olmaksızın şerhe başlamıştır. Risalede herhangi bir bölümlenme bulunmamaktadır. “Kale/dedi ki” ile Buhârî'nin ilgili bâbından şerh edeceği kısmı alıntılıyıp “ekûlu/derim ki” diyerek de şerhini yapmıştır. Böylece metnin tamamını vermeyip sadece şerh edeceği kısımları belirtmektedir. Bunun yanı sıra “dersen/derim” üslubunu da kullanarak konu ile ilgili tartışmalara da yer verir.

⁵⁰ Mecdî, *Hadâik*, s. 381-385; Şerafettin Turan, “Kemalpaşazade”, *DİA*, XXV, 238.

⁵¹ Bkz: Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 168-171.

İbn Kemâl ilk olarak bâb başlığını ele almaktadır. Bu bağlamda başlıkta geçen ibarelerin sarf ve nahiv açısından özelliklerini verip tercihlerini belirtir. Mesela “keyfe”nin durumdan istifham olduğunu ancak bazen sual manası olmaksızın hâl bildiren bir isim olduğunu ve burada da kastedilenin bu olduğunu belirtir.⁵² Vahiy üzerinde de duran İbn Kemâl zahir vahyin türleri, Kur’an’da vahyin hangi anlamlarda kullanıldığı, neden bâb başlığında zikredilen ayette Nuh peygamberin isminin geçtiğine dair görüşünü zikreder.⁵³ Sonrasında niyet hadisinin râvîlerinden Humeydî’yi zikrederek niyet hadisine giriş yapar. İsnadda yer alan râvîler hakkında herhangi bir ricâl bilgisi vermeden sadece Humeydî özelinde nisbeye dikkat çekerek isnadda yer alan (Alkame ibn Vakkas) el-Leysî ve (Muhammed b. İbrahim) et-Teymî’nin de aynı şekilde nisbet bildirdiğine değinir. İsnadda râvi dışında ikinci unsur olan rivayet lafızlarına değinerek “haddesenâ” ile “haddesenî”, “ahberanâ” ile “ahberanî” gibi lafızlar arasındaki çoğulluk ve tekillik farkına değinen İbn Kemâl, bu isnadda hem sema, hem tahdîs hem de ihbâr bulunduğunu ve en üstününün sema olduğunu ve gerekçesini açıklar.⁵⁴ Daha sonra hadis ile bâb başlığı arasındaki bağlantıyı kurup hadisin metnini şerhe geçer. Burada ulemanın farklı niyet açıklamaları üzerinde durup bunları eleştirerek niyetin azîmet, hemm, şevk, irade, kasd gibi hallerden farkını açıklar.⁵⁵ Amel, niyet, dünya, hicret gibi hadiste geçen ifadelerin açıklamalarını tek tek ele alır. İbn Kemâl, anlamın tam olması için “amel” kelimesinin başına hangi kelimenin takdir edilmesi gerektiğini açıklarken tabi olduğu Hanefî çizgiye uygun olarak “sevap” kelimesinin (sevâbü’l-â’mâli) takdirini kabul etmekle birlikte hiçbir şekilde Hanefî veya Şâfiî diye mezhep vurgusuna girmeden neden “sıhhat”ın veya “hüküm”ün değil de “sevab”ın takdir edilmesi gerektiğini açıklar.⁵⁶ “Kim bir iyiliğe hemm eder de onu işlemezse bir sevap, işlerse on sevap alır.”⁵⁷ hadisi ile “Müminin niyeti amelinden hayırlıdır.”⁵⁸ hadisi arasında niyet ve amelden

⁵² İbn Kemâl, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Keyfe kâne bed’ü’l-vahyi*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5381, vr.1b.

⁵³ “Biz Nuh’a ve ondan sonraki nebilere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik.” (Nisa: 4/163) İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 1b-2a.

⁵⁴ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.2a-2b.

⁵⁵ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 2b.

⁵⁶ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 3b-4a.

⁵⁷ Buhârî, “Rikak”, 31. Müslim, “İmân” 207, 259.

⁵⁸ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şu’abü’l-îmân*, thk: Abdülalî Abdülhamid, Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 2003, IX, 176. Suyûtî, *Câmiu’s-sağîr*, s. 556 (Hadis no: 9295).

hangisinin üstün olduğuna dair ihtilaf olup olmadığını geniş çaplı ele alır.⁵⁹ Niyet anlayışında farklı düşünen kimselerin ismini zikretmeksizin “şöyle düşünen hata etmiştir” diyerek eleştirisini zikreder, ancak Kirmânî’nin eserinin ilgili bölümüyle karşılaştırıldığında bunların ya Kirmânî’nin kendisine ya da onun alıntılardığı kişilere ait olduğu görülmektedir. Eleştiriler konusunda isimleri gizlemesine rağmen atıf yaparken özellikle dil hususunda isimleri açıktan verir. Mesela lügat kitapları *Sihâh* ve *Kâmus*’tan alıntılarının dışında “innemâ” edatını işlerken bu konuda Zemahşerî ile Ebû Hayyât’ın “innemâ” ile “ennemâ”nın farkına dair görüşlerini ve İbn Hişam’ın Zemahşerî’yi desteklediğini açıktan isim vererek ifade eder.⁶⁰ Diğer şerhlerde niyet hep *ihlas* ile eş anlamlı görülerek iyi olana hasredilmekte iken İbn Kemâl, niyeti şer’î anlamda değil de lügat anlamıyla ele alarak *iyi* ve *kötü* şeklinde ikiye ayırmaktadır.⁶¹ Bununla bağlantılı olarak diğer risalelerde hadiste geçen “ameller” ifadesi “ibadetler” olarak anlaşılmakta iken İbn Kemâl amellerin sadece ibadetleri değil, dil ile söylenenler de dâhil tüm fiilleri kapsadığını ifade etmektedir.⁶² İbn Kemâl diğer risalelerden farklı olarak Buhârî’nin *Sahîh*’inde geçen niyet hadisinin rivayet farklılıklarına da değinir. Bu bağlamda sadece hadisin farklı rivayetlerini esas almayıp nüsha farklılıklarına da işaret eder.⁶³ İlgili bâbta niyet hadisinden sonra gelen hadisi de kısaca şerh eden İbn Kemâl, Müslim ile Buhârî arasındaki mu’an’an hadis ile ilgili şartları üzerinden Buhârî’nin Müslim’e tercih sebebi konusunda da görüşünü beyan eder.⁶⁴ Risale “Burası Allah’ın müyesser kıldığı yerin sonudur.” diyerek bitmekte başka herhangi bir kayıt taşımamaktadır.

İbn Kemâl diğer eserlerden farklı olarak niyet hadisini müstakil olarak değil Buhârî’nin *Sahîh*’inin ilgili bâb başlığının altında geçen bir hadisin şerhi olarak ele almıştır. Bunu yaparken de isim zikretmemekle birlikte Kirmânî’yi veya onun naklettiği görüşleri eleştirmekle yetinmiş ancak çok nadir olarak onun zikrettiklerinin dışına çıkmıştır. Bu da niyet ile ilgili çoğu konuya değinmemesine neden olmuştur. Ayrıca bu şerhi yaparken de çoğu kelâmî ve fikhî konulara

Taberânî, *Mu‘cemü’l-kebir*, thk: Hamdi Abdülmecid es-Silefi, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, VI, 185-186.

⁵⁹ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 4b-6a.

⁶⁰ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 3b.

⁶¹ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 6a.

⁶² İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 3a.

⁶³ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 10a.

⁶⁴ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 10b-11a.

girmeyip hadis kitabının şerhi olması nedeniyle de hadis ilminin konularına girmiştir. Eser; yapısı, üslubu ve muhtevası nedeniyle Kirmânî'nin şerhinin okunduğu bir ders ile ilgili olarak hazırlandığı düşüncesini akla getirmektedir.

4. Ayšî Mehmed Efendi (1016/1607), Şerhu hadisi “inneme'l-a'mâlu bi'n-niyât”

Ayšî nisbesiyle tanınan müellifin tam adı Muhammed b. Mustafa et-Tirevî er-Rûmî el-Hanefî'dir. Çocukluk ve gençlik yıllarını Tire'de geçirdikten sonra İstanbul'a gidip tahsilini burada tamamlayan Ayšî Mehmet Efendi, çeşitli medreselerde müderrislik yapmış ve farklı alanlarda eserler vermiştir. Ancak bu eserlerden sadece birkaç tanesi günümüze ulaşan Ayšî, İstanbul'da vefat etmiştir.⁶⁵

Ayšî Mehmed Efendi eserine herhangi bir giriş, hamdele ve salve olmadan “el-hadisü'l-evvel/ilk hadis” diyerek başlar ve niyet hadisini verir. Bu durum başka hadisleri de şerh ettiğini düşündürmesine rağmen risalenin sonundaki ferağ kaydından şerhin bu tek hadisle bittiği anlaşılmaktadır.⁶⁶ Diğer risalelerde konu herhangi bir başlıklandırma olmadan üç bölümde ele alınırken burada farklı olarak “bahs” adını verdiği başlıklar altında şerh yapılmaktadır. Bu bahislerde râvî, lügat, i'râb, belâgat, şerh, ahkâm, sual ve fâideler ayrı ayrı başlıklar olarak ele alınmıştır.⁶⁷

“Bahsu'r-râvî” başlığı altında Ayšî, hadisi tahric edenleri zikrederken ilk sırada Ebû Hanîfe'yi zikredip daha sonra Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve Hâkim'i zikretmektedir.⁶⁸ Bu başlık altında ayrıca hadisin sahabî râvisine ismen değinmiş ve hadisin sıhhatinde icmâ olduğunu belirtmiştir.

⁶⁵ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 366-367; Vecih Uzunoğlu, “Ayšî Mehmed Efendi ve ‘İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyât’ Hadisinin Şerhi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Cilt: II, sayı: 40, s. 93-99.

⁶⁶ Bu eserin bilinen tek yazma nüshası İzmir Milli Kütüphane'de (No: 1132/9) bulunmakta olup Vecih Uzunoğlu tarafından tahkik edilmiştir. Çalışmamızda bu tahkik esas alınmıştır. Eserin başka nüshası bilinmediği için de eserin eksik ulaşip ulaşmadığının tesbiti için mukayese imkânı bulunamamıştır. Bkz. “Ayšî Mehmed Efendi ve ‘İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyât’ Hadisinin Şerhi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Cilt: II, sayı: 40, s. 91-138.

⁶⁷ Benzer bir başlıklandırma Birgivi'nin (981/1573) *Şerhu ehâdisi'l-erbain'*inde görülmektedir.

⁶⁸ Bu hadis başı itibarıyla ferd olup Yahya b. Saîd'den sonra yayılarak meşhur hadisye dönüşmüştür. *Müsnedü Ebî Hanîfe'*deki ifadeden anlaşıldığına göre Ebu Hanife, hadisi Yahya

“Bahsu’l-luga” başlığında hadiste geçen kelimeleri derli toplu bir şekilde ele alır. Ancak burada daha sonra da bahsedileceği üzere niyet hakkında daha öncekilerde görülmeyen bir şekilde mutlak ve mukayyed ayrımına girmesi önemlidir. Ayrıca hem burada hem de i’rab konusunda kelimelerin özelliklerine kesin karar vermeyip “ya şu, veya şu yahut da şu” gibi ihtiyatlı cevaplar vermesi de dikkat çekicidir.

Belâgat bahsinde pek çok konuya temas etmesine rağmen hadisle ilgili önemine binaen şunları zikretmek faydalı olacaktır. Aysî “İnneme’l-a’mâl bi’n-niyyât” hadisinin üç yolla anlaşılabilirliğini belirtir. İlki buradaki amel ve niyetin lügat anlamıyla değil de şer’î manada kullanıldığını kabul etmektir. İkincisi te’vil yapılarak ya “niyeti olmayan amelin ahirette sevap ve faydası olmadığından yok hükmündedir” ya da “kemâl ortadan kalktığı için ismi de ortadan kaldırılmıştır” denilir. Üçüncüsü ise ya “sevâbu’l-amel” gibi bir muzaf veya “makbûletün bi’n-niyyât” gibi bir müteallak has takdir edilir.

“Bahsu’ş-şerh” başlığında bu hadisle ilgili tek paragraflık kısa bir şerhte bulunur. Daha sonra ahkâma dair ayırdığı başlığa geçer ve burada tek tek çıkardığı hükümleri sıralar. Ancak bu hükümlerden biri dikkat çekicidir. “İlmi dünyalık elde etmek için sefih ve şerhler öğreten ya da kadı veya müderris olmak için sultanlara yaklaşanlara öğreten kimsenin niyetinin fasid oluşu”na dair çıkardığı bu hüküm diğer hükümlere göre hususiyet gösterdiği için o dönemde müellifin dikkat çekmek istediği bir konu olarak düşünülebilir.

“Suâl” başlığı altında biri *muhtelefü’l-hadîse* dair diğeri de Hanefilerin niyetin tayini hususundaki uygulamalarına dair iki muhtemel soruyu cevaplandırmaktadır.

“Bahsu’l-fâide” kısmında ise gerekli gördüğü beş konuya değinir. Bunlardan sonuncu olan fâide fiile dönüşmemiş mâsiyete hemm’in muahaze edilip edilmeyeceği konusundadır. Burada müellif, kendinden önceki ulemanın görüşlerinden bahisle bu konuda üç görüşün bulunduğunu belirterek taksimde bulunup kendi tercihini belirtir.

Aysî’nin hem diğer şerhlerden farklı olarak konuyu detaylı başlıklandırması hem de farklı görüşlere de yer verip konuyla ilgili derli toplu bir eser koyması ama bunu yaparken de ifadelerinin kolay olması ve mezhebi ihtilaflara hiç değinmeyip

b. Saîd’den doğrudan almıştır. Bkz: Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbahâni, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, thk: Nazar Muhammed, Riyad: Mektebetü’l-Kevser, 1994, s. 269.

sadece Hanefî bakış açısının verilmesi, eserin orta seviyede eğitim almış kişilere yönelik yazıldığını düşündürmektedir.

C. KAVRAMLAR

İslam düşüncesinde niyet hadisinin barındırdığı kavramlar özellikle de amel ve niyet pek çok alanda farklı açılarla ele alınmıştır. Ele alınan eserlerdeki niyet ve sair kavramların tüm İslam düşüncesi içerisindeki konumunun değerlendirilmesi başka çalışmaların konusudur. Burada dört şerhin kavramlar üzerinden panoraması çizilmek suretiyle Osmanlı hadis şerhçiliğindeki farklılık veya benzerlikler kavramlar üzerinden incelenecektir.

1. Amel

Niyet hadisinin temel iki kavramından biri olan “amel” kavramı, fıkıh ilminde önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle niyet hadisinin şerhlerinde “amel” kelimesinin ağırlıklı olarak fikhî açıdan ele alındığı görülmektedir.

Amel lafzının lügavî ve ıstılâhî anlamı konusunda risalelerde bilgi geçmemektedir. Onun yerine amel kelimesinin neleri kapsadığı ve hadiste kastedilen amelin ne olduğu üzerinde durulur. Buna bağlı olarak da ibarede kelimenin başına gelen “elif lâm” takısının etkisi, mâsiyete ve bir fiili terk etmeye de niyet gerekip gerekmediği, bu hadis şerh edilirken ele alınan konulardan bazıları olmuştur.

Kâfiyeci amelleri farklı yerlerde farklı taksimler ile ele almaktadır. Niyetin şart olup olmaması konusunda bir yerde amelleri ibadetler, ibadete vesile olanlar ve mübahlar şeklinde üçe ayırır. İlki için kesinlikle niyet gerektiğini, mübahlara da iyi niyet eklenince ibadete dönüştüğünü belirten Kâfiyeci, Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki abdestte niyetin şart olup olmadığı tartışmasının ibadetler ile değil ibadete vesile olan ameller hakkında olduğunu söyler⁶⁹. Başka bir yerde de amelleri söz, fiil, terk ve sükûn olarak kısımlara ayırır. Niyetin diğer amellerden üstünlüğünü açıklarken de amelleri kalb, dil ve organlar ile işlenenler olmak üzere üçe ayırmaktadır. Başka bir yerde bunlara malla yapılan amelleri de eklemektedir.⁷⁰

Ayşî ise “ameller ya taatlerdir, çünkü ameller deyince akla ilk bu gelir ya da hem taatler hem mübahlardır” der. Ancak mübahlar niyet ile taate dönüşür.

⁶⁹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 31b-32a.

⁷⁰ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.25b.

Menahileri (yasaklananları) ise niyet onlara fayda vermediği için amellerin dışında tutar. Aşî amel lafzının organların ihtiyârî fiilleri için kullanıldığını belirtir.⁷¹

Kâfiyeci hadisteki “ameller”den kasdın ibadet olduğunu ve niyetin sadece ibadetlere mahsus olduğunu söylerken İbn Kemâl hadiste geçen amellerin ibadetler ile tahsis edilemeyeceğini çünkü hadisin ikinci kısmında geçen hicretin de ibadet olmadığını belirtir.⁷² Ahmed Çelebi ise bütün amellerin niyete muhtaç olmadığını zira tabiî zarurî fiiller ve ibadet dışı bazı şer’î amellerin niyete muhtaç olmadığını belirtir.⁷³ Âlimlerin birbiriyle zıt düşünmesinde niyeti farklı anlamaları ve farklı takdirlerde bulunmaları etkin rol oynamaktadır. Ahmed Çelebi niyeti şer’î ve lügavî olarak ayırır ve ibadetler için şer’î niyetin gerekli olduğunu söyler, ancak İbn Kemâl risalesinde böyle bir ayırıma gitmeksizin tamamen lügavî niyeti dikkate alır. Ayrıca Ahmed Çelebi amellerin “sıhhatini”, İbn Kemâl ise “sevabını” göz önünde tutmaktadır.

İbn Kemâl ameli, organların ameli olarak açıklamayı eleştirir ve “organ” kelimesi ile “dil”in anlaşılmadığını, bu nedenle de amelden kastın sözleri de kapsayacak şekilde fiil olduğunu bildirir ve akîdenin amelin dışında olduğunu söyler.⁷⁴ Ancak Kâfiyeci akîdeyi de amel kapsamında değerlendirip niyet gerektiğini belirtir.⁷⁵

Sadece bir fiili yapmak değil yapmamak yani terk etmekte de niyetin etkisi söz konusudur. Bir kimse iyi bir amele niyet etse ama bir mani nedeniyle o fiili işleyemese hadisin de delaletiyle sevap elde eder. Mâsiyete niyet etse ama bir mani nedeniyle o mâsiyeti gerçekleştiremese o zaman söz konusu maniye bakılır. Eğer o mâsiyeti işlemekten alıkoyan Allah korkusu gibi bir şey ise o zaman yine sevap verilir, ama bunun dışındaki bir sebepten dolayı işlenmeyen mâsiyetten muahaze olunup olunmayacağı tartışma konusu olmuştur. Aşî ve İbn Kemâl’in belirttiğine göre bu konuda üç farklı görüş mevcuttur: Kalpten geçen küfür dışındaki mâsiyetten asla muahaze yoktur diyenler, kalpten geçen her türlü mâsiyetten muahaze vardır diyenler ve kalpten geçenleri ikiye ayırıp “hemm’den muahaze olmadığını ancak “azîmet”ten muahaze olduğunu söyleyenler. İbn Kemâl bu

⁷¹ Aşî, *Şerh*, s. 114.

⁷² Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.25b; İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 4a.

⁷³ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.6a.

⁷⁴ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 3a.

⁷⁵ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.29b.

konuda ulemanın görüşlerini isim zikretmeden genel ifadelerle verirken Aysî bu konudaki görüşlerin çoğunu isim vererek alıntılar. Her iki âlim de bu görüşlerden sonuncusunu tercih etmektedir.⁷⁶ Kâfiyeci de farklı görüşlere değinmeden “hemm” yerine “huzûr”u kullanır ve ihtiyar olmadan gelen “huzûr-u mâsiyet”tin günah olmadığını ancak ihtiyâr ile gelen “azîmet”in ise günah olduğunu söyler.⁷⁷

Amele geçmiş mâsiyetlerde de niyet gerekip gerekmediği konusu sadece Aysî’de detaylandırılır. Aysî niyetin mâsiyetlere de tesir edeceğini belirtir ama bunu “liğayrihi mâsiyet” olanla kayıtlar. Niyet ile o gayrın ortadan kalktığını söyleyen Aysî, burada mübah kılanın niyet değil, gayrın ortadan kalkması veya maslahat olduğuna işaret eder. Aynı ile mâsiyet olana ise niyet tesir etmez.⁷⁸

Niyetin kalbî bir amel olması nedeniyle amel kelimesinin niyet fiilini kapsayıp kapsamadığı, bu nedenle niyet için de başka bir niyetin gerekip gerekmediği dolayısıyla bu hadiste bir teselsül olup olmadığı da ele alınan konulardan biridir. Kâfiyeci ve Ahmed Çelebi bu konuda örfü esas alarak mutlak zikredilen amelin niyet dışındaki ameller için kullanıldığını bu nedenle de teselsül bulunmadığını ifade etmekle birlikte ayrıca Kâfiyeci, niyetin ihlas olduğunu ve hâsıl-ı tahsil meydana gelmesin diye ihlasın da başka bir ihlasa muhtaç olmadığını, Ahmed Çelebi de bütün amellerin niyete muhtaç olmadığını ve niyetin de bu hadis kapsamı dışındaki amellerden olabileceğini delillerine eklerler.⁷⁹ Aysî, risalesinde teselsül konusuna hiç değinmemektedir. İbn Kemâl ise burada teselsülün bulunmadığını tamamen farklı bir şekilde ortaya koyar. Niyetin başka bir niyete muhtaç olması onun kendisini tahkiki hususunda (fî tahkiki nefsihâ) değil de onun üstüne bir durum terettüp etmesi (fî terattübi emrin aleyhâ) konusundadır. Bazı niyetlere bu emrin terettüb etmemesi ile de teselsül ortadan kalkar.⁸⁰

2. Niyet

Niyet kavramı; hem İslam düşüncesinde sahip olduğu önemli konumu nedeniyle hem de bu hadisin temel iki kavramından biri olması hasebiyle şerhlerde en çok üzerinde durulan konu olmuştur. Şerhlerde niyetin ne olduğu üzerinde durulmakla birlikte özellikle fıkah ilmi ile alakalı yönleri ele alınmıştır.

⁷⁶ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 6a-6b; Aysî, *Şerh*, s. 132.

⁷⁷ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.81b.

⁷⁸ Aysî, *Şerh*, s. 121.

⁷⁹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.42b. Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.6a.

⁸⁰ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 3a.

Niyet kelimesinin kökeni ve dil özelliği konusunda sadece Kâfiyeci'de bilgi bulmaktayız. Eserinin büyük bir bölümünde dil ve belâgat tahlillerine yer veren Kâfiyeci, buna uygun olarak da niyet kelimesinin kökeni, masdarı gibi sarf bilgisini ayrıntılı olarak ele alır. Ahmed Çelebi kelimenin sarf bilgisine değinmez ancak niyetin şer'î tanımını yapar.⁸¹ İbn Kemâl önce kendi tanımını yapıp sonra niyetin farklı tanımlarını ele alarak eleştirir. Aşî ise kelimenin sarf bilgisine değinmez ancak, lügavî ve şer'î tanımları, türleri vs. hakkında ayrıntılı bilgi verir.

Kâfiyeci niyeti kalpten sadır olan kasd olarak tanımlarken Cevherî'den ve Nevevî'den lügavî anlamına dair alıntı yapar ve Nevevî'nin görüşünü eleştirir.⁸² Nevevî niyetin azîmet manasına geldiğini söyler fakat Kâfiyeci azîmet ile kasdın farklı şeyler olduğunu belirtir. Beyzavî'den de şer'î tanımını alıntılar ve onun hadisin sonraki kısmına tatbiki ve taksimi güzel olsun diye niyeti lügavî anlamına hamlettiğini nakletmekle birlikte eserinde genelde şer'î tanım üzerinden niyeti ele alır.⁸³ Ahmed Çelebi niyetin açık bir şekilde tanımını yapmaz. Ancak satır aralarında niyetin lügat anlamını kasd, şer'î anlamını da fiilin icadı sırasında taat ve Allah Teâlâ'ya takarrub olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Hadisteki niyetin şer'î niyet olduğunu kabul eder ve hadisteki son kısmının niyetin bazılarının iddia ettiği gibi lügavî anlama hamlini gerektirmeyeceğini düşünür.⁸⁴ İbn Kemâl niyeti kasd ve irade olarak tanımlarken şer'î veya lügavî ayırımına hiç girmez. Hadisteki amelleri de ibadet olarak kabul etmediğinden dolayı niyeti tüm risalede lügavî olarak ele aldığı ifade edilebilir. Aşî ise lügat anlamını kasd, yani amele sevk eden kalpteki bir hal olarak verir. Şer'î anlamını da ikiye ayırır.⁸⁵ Bu ayırım diğer iki ulemada görülmeyen bir ayırımdır. Hadiste kastedilen niyet hakkında ise lügavî anlamı ile şer'î anlamı arasında umum-husus mutlak olduğunu ve lügavî manasının şer'î manasındaki ziyadeye rağmen muteber olduğunu belirtir.⁸⁶

Kâfiyeci “niyet, makbul-merdud ve terğîb-terhîb kaynaklı olarak iki türdür” der ama bunları açıklamaz.⁸⁷ Ahmed Çelebi ise niyeti lügavî ve şer'î ayırım dışında bir ayırma tabi tutmaz. İyi ve kötü niyet ayırımı sadece İbn Kemâl'de

⁸¹ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.7a.

⁸² Bu görüşün Nevevî'den kaynağını tespit edemedik.

⁸³ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.59b-61a.

⁸⁴ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.7b.

⁸⁵ Aşî, *Şerh*, s. 115.

⁸⁶ Aşî, *Şerh*, s. 118.

⁸⁷ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.61b.

görülmektedir.⁸⁸ Niyetin tasnifi konusunu ayrıntılı olarak Aşî ele alır. O şer'î niyeti mutlak ve mukayyed olarak ikiye ayırır. Mutlak niyet: Allah'a yakın olmak, sevap kazanmak veya cezadan sakınmak amacıyla başka hiçbir işe kalkışmadan bir işe koyulma iradesidir. İrade ile murâd arasına başka bir amel girmemelidir. İrade kesin olmalı, "inşallah" diyerek ya da salah şartı koymak gibi bir tereddüt bulunmamalıdır, aksi takdirde o amele başlanmış sayılmaz. Mukayyed: kişinin niyetini bir işin ya da amelin tamamlanması veya devam etmesini, Allah'a tevfiz ve istisna yoluyla (yani inşallah diyerek) kayıt altına almasıdır. Bu ayrım dışında Aşî niyeti bâisine (sevk eden unsuruna) göre de havf (azab korkusu), recâ ve rağbet (nimet ve cennet umudu) ve iclâl (Allah'ın büyüklüğü) kaynaklı olarak üçe ayırır. Üçünün de sahih olduğunu belirten müellife göre en faziletli olanı iclâlden kaynaklanandır.

Kâfiyeci niyete iki fonksiyon yükler: İbadetleri adetlerden ayırmak ve ibadetlerin rütbelerini birbirinden ayırmak.⁸⁹ Ahmed Çelebi ise bu konuya şerhte yer vermez ancak, mukaddimedeki ifadelerinden niyete şu fonksiyonları yüklediği anlaşılmaktadır: Amelleri ibadete çevirmesi, ibadet türlerini gerçekleştirmesi, isyan ve mâsiyetin kemâlini artırması. Aşî ise Hanefî bakış açısına sahip olduğu için niyeti sadece sevap artırma-azaltma unsuru olarak görür.

Niyetin mahalli yani kalpte mi dilde mi olduğu konusunda Hanefî-Şâfiî anlayış farkı bariz bir şekilde gözükmektedir. Kâfiyeci iki mezhebe de uyacak şekilde "kalple niyet yeterlidir ancak azîmetine icmâ olduğu için dil ile de söylemek güzeldir" derken Şâfiî bakış açısına sahip Ahmed Çelebi, niyetin hakikatinin dil ile söylenmesi ve bu kelimelerin kalbe mutabık olması gerektiğini; Hanefî bakış açısına sahip Aşî ise niyetten kastedilenin kalbin fiili olduğu yoksa dil ile söylemek olmadığını belirtir. İbn Kemâl'in bu konuyla ilgili açık bir ifadesi bulunmamaktadır. Ancak amelin tanımını yaparken kavle/sözlere vurgu yapması ve örnek olarak da zikri göstermesi niyette dilin değil de kalbin etkisine işaret etmektedir.⁹⁰

Hadisin ikinci kısmının niyette tayini, yani namaz kılmaya niyet eden bir kimsenin kılacağı namazın vakti ve türünü (öğlen namazının farzı gibi) belirtmesini gerektirdiği hususunda dört müellif de hemfikirdir. Kâfiyeci bu konu üzerinde durmaz ancak diğer müellifler bunu örneklendirir. Hatta Aşî bu konu

⁸⁸ İbn Kemal, *Keyfe kâne*, vr.6a.

⁸⁹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.25b.

⁹⁰ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.3a.

ile ilgili olarak Hanefî mezhebinin bu kurala uymayan görüşlerine dair bir soruyu “bahsu’s-suâl” başlığında ele alıp mezhebinin uygulamasına açıklık getirir.

“Niyet ihtiyar kapsamında mıdır, böylece niyetin fâili kul mudur?” sorusu niyet hakkında ele alınan konulardan biridir. Aşî’ye göre niyet; ihtiyarın altına girmez, çünkü mücerred irade ile ihtirâ‘ ve iktisâb mümkün değildir. Bu nedenle tok bir kimse nasıl ki yemeğe iştah besleyemezse niyet de irade ile gerçekleşemez. Niyet “inbiâsü’l-kalb” olup Allah’ın fütuhâtındandır. Bazen kolaylaştırılır bazen zorlaştırılır. Kimin kalbine din galip gelirse kolaylaştırılır. Kimin kalbine dünya galip gelirse zorlaştırılır. Bu nedenle niyetin huzûrundan yani getirilmesinden bahseden Aşî, tabiînden ve Gazzâlî’den de bu minvalde alıntı yapar.⁹¹

İyi niyet-kötü niyet ayrımı hakkında risalelerde İbn Kemâl’in açıklaması dışında net bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Kemâl niyeti sadece ibadetlere tahsis etmeyip iyi ve kötü olarak ayırmaktadır. Diğer üç risalede ise niyet, ibadetlerle alakalı olarak ele alındığından olsa gerek ihlas ile eş anlamlı düşünölmüştür. Bu nedenle iyi-kötü ayrımı yerine ya niyet vardır ya da niyet yoktur gibi bir anlayış oluşmuştur. Ancak Kâfiyeci’nin Taberî’nin *el-Ahkâm*’ından yaptığı bir alıntıda mübahların iyi niyetle ibadete dönüreceğini belirtmesi⁹² “iyi niyetin karşısında bir de kötü niyet var mı?” sorusunu akla getirmektedir. Ayrıca Ahmed Çelebi’nin risalenin mukaddimesinde “mâsiyetlerin kemâli onunla artar” derken kötü niyeti kastetmiş olması da muhtemeldir. Ancak bu konu üzerinde İbn Kemâl dışında kimse sarahaten durmamıştır.

Amel ile niyet arasında ittisâl mi mukârenet mi olduğu buna bağlı olarak da niyetin amelden bir cüz mü yoksa şartı mı olduğu bu hadis bağlamında tartışılan konulardan biridir. Ancak dört müellif de ayrıntıya girmeden sadece mukârenetten bahsederler. Kâfiyeci buna “niyet ile amel arasına uygun ameller girebilir” diye bir kayıt koyarken Aşî niyeti ikiye ayırır ve mutlak niyette mukâreneti gerekli görüp mukayyed niyette mukâraneti şart koşmaz.⁹³

“Niyet olmadan kabul edilen ameller var mıdır?” sorusu sadece Aşî’nin ele aldığı bir sorudur. Bu konuda Aşî “(zikir ehli hakkında Allah Teâlâ ile melekler arasında geçen bir diyalogun sonunda Allah Teâlâ, meleklerine şöyle der:) “Sizi

⁹¹ Aşî, *Şerh*, s. 126. Krş. Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, Beyrut: Dâru’l-marife, IV, 375.

⁹² Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.31a.

⁹³ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.58b;

şahit kılıyorum, onları affettim.’ Bir melek de der ki: ‘Bunların arasında falanca onlardan değildir. Başka bir ihtiyacı için gelmişti.’ Allah Teâlâ buyurur ki: ‘Onlar öyle bir topluluk ki onlarla oturan şakî olmaz’ (yani onu da affettim)⁹⁴ hadisi ile niyet hadisi arasında teâruz bulunmadığını belirtir. Çünkü niyetsiz ameller ibadet sayılmayacağı için sevap almazlar. Hadiste belirtilen kişiler ancak Allah’ın bir lütfu ve fazlı olarak mağfirete nail olmuşlardır.⁹⁵

İbn Kemâl niyet ve amelin çoğul gelmesi ile çeşitliliğin kastedildiğini söyler ve her bir amel için o amele uygun türden bir niyet gerektiğini mesela abdestte azaları yıkama niyetinin yeterli olmadığını belirtir.⁹⁶ Nefsi tutmak anlamına gelen terki, kalbin ameli olarak değerlendirir ve ona da uhrevi hükmün terettüb edeceğini belirtir. Ancak mutlak olarak kullanılan amelin hem kalbin amellerini hem de terki kapsamaması nedeniyle İbn Kemâl, niyetin tanımını yaparken fiilden ayrı olarak terki müstakil bir şekilde zikreder.⁹⁷ Amele geçmemiş niyetlerin de sevap alacağına dair “Kim bir iyiliğe hemm eder de onu işlemez ise ona bir sevap, kim işlerse ona on sevap yazılır” hadisini delil gösterir.⁹⁸

Niyeti ele alırken ilgili kavramları İbn Kemâl ve Aşî farklı ulemadan alıntılar. İbn Kemâl kişiyi amele sevkeden dürtüleri Râgıb el-İsfahânî’den sânih, hâtır, fikir, irâde, himmet ve azim olarak alıntılar.⁹⁹ Aşî ise farklı görüşler vermekle birlikte Gazzalî’nin görüşünü daha ayrıntılı ele alır.¹⁰⁰

3. İmriun

Niyet hadisinde yer alan ve şârihlerin üzerinde kısa da olsa durduğu kelimelerden bir diğeri de “imriun” kelimesidir. Aşî bu kelimenin racul anlamına geldiğini belirtmekle yetinir ve kadını kapsayıp kapsamadığına ayrıca değinmez.¹⁰¹ Ancak Ahmed Çelebi bu hükmün sadece erkeğe has olmayıp kadını da kapsadığını ve kadının ayrıca zikredilmemesinin nedeninin de ihtisar ve aklın

⁹⁴ Buhârî, “Daavât”, 66; Müslim, “Zikr”, 25.

⁹⁵ Aşî, *Şerh*, s. 121.

⁹⁶ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.3b.

⁹⁷ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.4b.

⁹⁸ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.4b; Buhârî, “Rikâk”, 31; Müslim, “İmân” 207, 259.

⁹⁹ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.3a. Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru Râgıb el-İsfahânî*, Muhammed Abdülaziz, Câmîatü Tanta, 1999, I, 465.

¹⁰⁰ Aşî, *Şerh*, s. 128-129. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 43.

¹⁰¹ Aşî, *Şerh*, s. 115.

şehadetine itimad olduğunu belirtir.¹⁰² İbn Kemâl erkeğin zikri ile yetinilmesinin ahkâmdaki asaleti nedeniyle olduğunu yoksa hükümlerin sadece erkeklere has olmadığını, kadınların da erkeklerin hükmüne tabi olduğunu söyler.¹⁰³ Kâfiyeci'nin eserinde ise bu konuda herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

4. Hicret

Niyet hadisinin ikinci bölümünde yer alan ve önemi nedeniyle şârihlerin hakkında ayrıntılı bilgi verdiği “hicret” kelimesi, dört âlime göre aynı kökenden türemekte ve “terk” anlamına gelmektedir. Ancak şârihler şer'î anlamı konusunda farklı görüştedirler. Aysî hicretin şeriattaki anlamını sadece Rasûlullah'a yardım etmek için Medine'ye gitmek üzere vatanını terk etmek olarak tanımlar.¹⁰⁴ Ancak İbn Kemâl, Ahmed Çelebi ve Kâfiyeci birbirlerine benzer şekilde hicreti farklı kısımlara ayırırlar. Bunlar genel olarak Habeşistan'a, Mekke'den Medine'ye, dinlerini öğrenmek için kabilelerinden Rasûlullah'ın yanına ve sonra geri dönüp kabilelerine ve Allah'ın nehyettiğinden izin verdiğine yapılan hicretlerdir. Ahmed Çelebi, hadisin bu türlerin hepsini kapsadığını ancak sebab-i vürûdun burada kastedilenin Mekke'den Medine'ye yapılan hicret olmasını gerektirdiğini belirtir.¹⁰⁵ İbn Kemâl de hadisin bu türlerin hepsini kapsadığını belirtip sebab-i vürûd nedeniyle mutlak hicrete hamledilemeyeceğini söyler.¹⁰⁶ Kâfiyeci ise buradaki hicretin mutlak anlaşılması gerektiğini bu nedenle de Allah ve Rasûlü'nün hoşlanmadığı şeyi terk edip rızasına yönelmek anlamına geldiğini ifade eder.¹⁰⁷ Kâfiyeci ayrıca bu hicret türlerinin fikhî hükümlerine yani farz veya müstehap olup olmadıklarına da değinip hicretin kıyamet gününe kadar baki kalacağını ve dinini izhar etmek mümkün olmadığı zaman kâfirlerin yurdundan dâru'l-islâma hicret edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁰⁸ Kâfiyeci'nin birinci bâbda niyet hadisiyle aralarında kadri müşterek bulunan hadisleri sıralarken “Fetihten

¹⁰² Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.8a.

¹⁰³ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.8a.

¹⁰⁴ Aysî, *Şerh*, s. 115.

¹⁰⁵ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.12b. İbn Dakîku'l-îd de ilave bir madde ekleyerek benzer taksimi yapar ve aynı şekilde sebab-i vürûd nedeniyle hadiste kastedilen hicretin, Mekke'den Medine'ye hicret olduğunu belirtir. Bkz. İbn Dakîku'l-îd, Ebü'l-Feth Takrîyyüddin Muhammed b. Ali, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdetü'l-ahkâm*, thk: Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire: Mektebetü's-sünne, 1953, I, 11.

¹⁰⁶ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.9a.

¹⁰⁷ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.72b-73a.

¹⁰⁸ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.71b.

sonra hicret yoktur, sadece cihad ve niyet vardır”¹⁰⁹ hadisini de zikretmesi bu hadisi hicretin bâkiliği bağlamında nasıl anladığı sorusunu akla getirmektedir.

5. Dünya

Dünya kelimesinin anlamı iki ayrı köke dayandırılmaktadır. Bunlardan biri yakın anlamına gelen “dünüvv” diğeri ise alçaklık anlamına gelen “denâet” kelimeleridir. Aysî ve İbn Kemâl bu köklerden sadece ilkinde değinirken diğeri iki ulema ikinci anlama da değinir ama onu kabul etmediklerinden olsa gerek kökeni vs. hakkında hiçbir bilgi vermeyip zayıf bir görüş olarak belirtirler. Dört âlim de dünya hakkında dil açısından bilgi vermekle birlikte en kapsamlısı Kâfiyeci tarafından verilmektedir. Anlamı konusunda ise Aysî dünyadan kastedilen şer’î anlamın ölümden önce gelen peşin haz olduğunu ifade ederken, Ahmed Çelebi zevâle yakınlığı veya ahlaksızlığı ve adiliği için bu ismin verilmiş olabileceğini belirtir.¹¹⁰ Kâfiyeci bu görüşlerin iştikak dikkate alınarak yapılan zahiri bahisler olduğunu belirtip dünyanın hakikati hakkında iki görüş olduğunu söyler. Diğeri görüşün ne olduğunu zikretmeksizin dünyanın hakikati hakkındaki doğru görüşün ahiretten önce var olan bütün cevher ve araz mahlûklar olduğunu ifade eder.¹¹¹

D. ÖZELLİKLER

Ulemanın aynı hadisi ele alırken nasıl bir yol izledikleri, nelere önem verip neleri ihmal ettikleri, düşünce dünyalarının anlaşılmasında yol gösterici bir rol oynamaktadır. Bu açıdan eserlere bakıldığında muhtemel başlıkların arttırılması mümkün olmakla birlikte burada makale sınırlarını da aşmamak üzere dikkat çeken bazı başlıklar ele alınacaktır.

1. Dil Tahlilleri ve Tercihlerinin Yoruma Etkisi

Hadislerin dilinin Arapça olması nedeniyle onları anlamada Arap dilinin özellikleri önemli roller üstlenir. Gerek o dilde kelimelerin sarf ve nahiv açısından konumlarının tespit edilmesi gerekse de belâgatle ilgili hususlarına işaret edilmesi

¹⁰⁹ Buhârî, “Cihâd”, 1, 27, 190; Müslim, “İmâre”, 86.

¹¹⁰ Aysî, *Şerh*, s. 115; Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.10b-11a.

¹¹¹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 76b-77a. Aynı dünyanın hakikati hakkında mütekellim arasında iki görüş olduğunu belirtir. Birinci görüşe göre dünya, hava ve boşluk ile birlikte yeryüzüdür. İkinci görüşe göre ise ahiretten önce var olan bütün cevher ve araz mahlûkatlardır. Aynı, Nevevî'nin ikinci görüşü daha doğru bulunduğunu belirtir. Bkz: Aynı, *Umde*, I, 54-55.

şerhlerde sıkça başvurulan bir yoldur. Ancak bu konuda ulema arasında farklı tercih ve kabuller söz konusudur.

Ahmed Çelebi hadiste geçen kelimeleri açıklarken lügavî anlamlarına pek değinmezken Aysî, İbn Kemâl ve özellikle Kâfiyeci kelimelerin köklerine değinmektedir.

Dört ulema dil konusundaki tercihleri itibarıyla farklılık arz etmektedir. Mesela ameller ve niyetler lafızlarının başında yer alan “elif lâm” takısı Ahmed Çelebi’ye göre umum veya ahd, Kâfiyeci’ye göre istiğrak veya ahd bildirirken Aysî’ye göre ahd bildirmez.¹¹² İbn Kemâl de ahd konusuna hiç girmez. Zaten risalesinden niyeti ibadetlere tahsis etmediği anlaşılmaktadır. O buradaki çoğulluğun çeşitlilik bildirdiğini söyler. Yani her amele uygun bir niyet gerekir. Mesela ona göre abdest için azaları yıkama niyeti yeterli değildir.¹¹³

Hadiste geçen kelimelerin nahiv açısından konularına en detaylı olarak Aysî değinmektedir. Görüşlerini zikrederken net bir cevap vermeyen Aysî “ya şudur veya şudur yahut da şudur” gibi muhtemel ifadeler kullanır.¹¹⁴ Kâfiyeci de kelimelerin i’rablarına değinmekle birlikte bunu detaylı tartışmalar arasında verdiği için Aysî’deki netlikte dikkat çekmemektedir.

“İnneme’l-a’mâl bi’n-niyyât” ifadesi birçok ayrıntılı dil bahislerini içermekle birlikte temelde “innemâ” nedeniyle kasr, “be” harf-i cerine bir müteallak takdir edilmesi gerektiği için takdir, niyetsiz amellerin en azından hissene var olabilmesi nedeniyle de mecaz konularını içerir. Ancak Aysî bu konuları çok kısa bir şekilde ele alır. Ahmed Çelebi kasr konusunu birinci makamda “innema” kelimesini ele alırken ayrıntılı işlemekle birlikte mecaz konusuna başlı başına bir bölüm tahsis eder.¹¹⁵ İbn Kemâl kasr konusuna sadece “innemâ” ile “ennemâ” arasında fark olup olmadığına dair ulema arasındaki ihtilaftan bahsederek değinir.¹¹⁶ Kâfiyeci ise daha birçok dil bahsiyle birlikte bunları da soru cevap şeklinde ayrıntılı olarak ele almaktadır.

Dört ulemanın hadisleri anlarken dil özelliklerine önem vermekle birlikte gerekli gördükleri kadar ayrıntıya girdikleri söylenebilir. Mesela “innemâ” yı ele

¹¹² Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.6b; Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.31a; Aysî, *Şerh*, s. 114.

¹¹³ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.3a.

¹¹⁴ Aysî, *Şerh*, s. 115-116.

¹¹⁵ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.4a-5a.

¹¹⁶ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.3b.

alrırken Kâfiyeci bu konudaki görüşleri sayfalarca açıklarken,¹¹⁷ Aşî “innemâ”ya hiç değinmeden kasr üzerinde durur. Ahmed Çelebi kasr bildirdiğini söylemekle birlikte “innemâ”nın “mâ” sı hakkındaki görüşlere kısaca yer verirken İbn Kemâl, “innemâ” ile “ennemâ” arasındaki ulema ihtilafına değinmekle yetinir.

2. Fıkıh İlminin Yorumlara Etkisi

Osmanlı ulemasının hadisleri şerh ederken fıkıh usulünün esaslarını kullandığını düşünmekle birlikte bunu detaylandırmanın müstakil bir makale konusu olması nedeniyle burada genel olarak şunlar söylenebilir. Dört risaleden sadece İbn Kemâl fikhî yaklaşım sergilemeden genel olarak hadisi anlamaya dair bir örnek oluşturmaktadır. Kâfiyeci eserinde pek çok usul ve fûru fıkıh konusuna gerek örnek vermek gerekse ilgili tartışmalarda görüşünü belirtmek için yer verir. Mesela “tüm ibadetler niyete muhtaçsa bu, hadisin Kur’ân’ı nesh etmesi demektir” itirazına “bu ulema katında caizdir” dedikten sonra hadisin manen mütevâtir olduğunu ve Hanefilere göre meşhur hadisin mutlak nesh yapmasının caiz olduğunu söyler.¹¹⁸ Hatta ictihad ve mezhep konularına da giren Kâfiyeci, Şâfi-Hanefî görüş ayrılıklarını da ele alır. Ahmed Çelebi, üçüncü bölümün tamamını mezhep farklılıkları üzerinden fıkıhla alakalı olarak ele alır. Aşî ise iki risalenin arasında bir yoğunlukla niyet hadisinin medar olduğu hükümlere ve ilgili fıkıh bahislerine yer verir.

3. Hadis İlminin Yorumlara Etkisi

Ele aldığımız risaleler hadis şerhi olmakla birlikte Ahmed Çelebi ve Aşî’nin eserlerinde hadis usulünü ilgilendiren herhangi bir ibare görülmemektedir. Hadisin sıhhati ve tevâtür durumu sadece kısa bir bahisle geçmekte ve başka konularda delil olarak getirilen hadislerde bile hadisin isnadına dair herhangi bir bilgi verilmemektedir.

Kâfiyeci ise risalesinde ilk bölümü bir muhaddisin ihtiyaç duyduğu ıstıhlara ayırır. Burada hadis ilminden bahsetse de hadisin kabul şartları olarak klasik hadis usulünün değil de Hanefî fıkıh usulünün haber bahislerinde zikredilen şartları ele almaktadır. Buna rağmen hadisin ferd mi mütevâtir mi oluşu, sıhhati, farklı rivayetlerinin bulunduğu ve bu rivayetlerin tartışmalara etkisi hadis ilmiyle alakalı olarak değindiği konulardır. Bunlara ek olarak kendisinin Buhârî’ye ulaşan isnadlara sahip olduğunu ama bunun sözü uzatacağını belirtip Buhârî sonrası

¹¹⁷ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 14b-22b.

¹¹⁸ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.26b.

isnadda yer alan isimleri tek tek ele alır. Böylece icazetleri ve ricâl bilgisi olduğunu da göstermiş olur.

İbn Kemâl daha önce de belirttiğimiz gibi eserindeki konuları Kirmânî'nin Buhârî şerhine paralel olarak ele almakla birlikte gerekli gördüğü yorum ve tercihleri yaparak bu konularda kendi görüşlerini zikretmektedir. Mesela Kirmânî şerhinde râvileri tek tek detaylı olarak ele alırken İbn Kemâl sadece Humeydî'yi inceler ve isminin nisbet bildirmesine dikkat çekmekle yetinirken, hadisin ferd mi mütevâtir mi oluşuna dair konulara Kirmânî'de bulunmasına rağmen hiç değinmez. Bununla birlikte rivâyet lafızları, Buhârî'nin bu rivayeti farklı yerlerde zikretmesi ve bu rivayetin muhtasar oluşu, Müslim ile Buhârî arasındaki mu'an'an rivayete dair görüş farkı Kirmânî ile birlikte İbn Kemâl'in de ele aldığı konulardır.

Hadis ilminin alt dallarından biri sayılan “muhtelifü'l-hadis”, ulemanın şerhlerinde yer verdiği bir alandır. “Müminin niyeti amelinden hayırlıdır.”¹¹⁹, “Ameller sonlarına göre değerlendirilir.”¹²⁰, “Saîd kimse anne karnında da saîddir. Şakî kimse anne karnında iken de şakîdir.”¹²¹ “Kim bir iyiliğe hemm eder de onu işlemezse bir sevap, işlerse on sevap alır.”¹²² “Onlar aralarında şakî bulunmayan bir topluluktur”¹²³ hadisleri bu eserlerde ihtilafı giderilmeye çalışılan hadislerdir. Risalenin toplam hacmi ve konuya ayırdıkları sayfa arasındaki oran dikkate alındığında hadisler arasındaki ihtilafı gidermeye en çok İbn Kemâl'in yer verdiği görülmektedir. Ahmed Çelebi, hadislerin birbiriyle ihtilafı yerine Kur'ân-hadis ihtilafına yer vermiştir.¹²⁴

¹¹⁹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.65b-66a; İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.4b-6a; Aşî, *Şerh*, s. 124; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, IX, 176. Suyûtî, *Câmiu's-sağîr*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004, s. 556 (Hadis no:9295). Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemü'l-kebir*, VI, 185-186.

¹²⁰ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.64a. Buhârî, “Kader”, 5. İbn Hibban, *Sahîh*, II, 52.

¹²¹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 63b-64a. Burada ihtilaf konusu bir kimsenin amel ve niyet olmaksızın bu konumu elde etmesidir. Suyûtî, *Câmiu's-sağîr*, s. 296, (hadis no: 4809). Taberânî, *er-Ravzü'd-dâni ile'l-Mu'cemi's-sağîr li't-Taberânî*, thk: Muhammed Şekur, Beyrut: Mektebetü İslâmî, 1985, II, 56.

¹²² İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.4b-6a. Bu rivayete göre amel niyetten üstün iken başka bir hadiste niyet amelden üstün olarak zikredilmektedir.

¹²³ Aşî, *Şerh*, 120-121. Bu rivayette bir meclise Allah rızası için değil de bir ihtiyacı için gelen kişinin durumu niyetsiz amel olarak düşünüldüğü için ihtilaf söz konusudur.

¹²⁴ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.12a.

4. Sebeb-i Vürûdun Hadis Yorumlarına Etkisi

Hadisin sebeb-i vürûdu, metnin ikinci kısmında zikredilen “kadın”ın dünya kapsamında olmasına rağmen neden müstakil zikredildiği açıklanırken zikredilir. Kâfiyeci sebeb-i vürûdu, ilm-i hadis açısından hadisi değerlendirdiği ilk bölümde ele almaktadır. Hadisin isnadıyla ilgili özellikleri zikrettikten sonra hadislerin de ayetler gibi sebepleri olduğunu belirtip Ümmü Kays olayını zikrederek Hz. Peygamber’in de bu olay sebebiyle dünya lafzından sonra müstakil olarak kadını zikrettiğini belirtir. Ancak kadının müstakil zikredilmesinin tek sebebi olarak da bu olayı görmeyip başka bir hadisten delil getirerek kadının erkekler için en ağır imtihan sebebi olmasına dikkat çekmek veyahut da nassa sebep eklemek için de müstakil zikredilmiş olabileceğine dair görüşleri de verir.¹²⁵ Aynı şekilde sebeb-i vürûda rağmen hicreti de mutlak olarak ele alması Kâfiyeci’nin sebeb-i vürûdu bağlayıcı görmediğini düşündürmektedir. Ancak İbn Hacer’in Ümmü Kays olayının bu hadisin sebeb-i vürûdu olduğuna dair bir bilgi olmadığını söylemesi, Kâfiyeci’nin bu zafiyet nedeniyle de böyle davranabileceğini düşündürmektedir.¹²⁶

Ahmed Çelebi kadının dünyadan ayrı olarak zikredilmesini ilk makamda ele almakta ve bunun ilk nedeni olarak sebeb-i vürûdunu zikretmektedir. Buna ek olarak da kadının ayrı zikredilmesinin nedeninin sakındırma hususunda dikkat çekmek için de olabileceğini belirtir.¹²⁷ Ahmed Çelebi abdestte niyet gerekip gerekmeyeceği hususunda da sebeb-i vürûda değinip sebeb mahsus olmadığını, bu nedenle de hükmün umum bildirdiğini belirtmektedir.¹²⁸

İbn Kemâl hadisin sebeb-i vürûdunu hadisteki hicret kelimesini ele alırken zikretmekte ve buradaki hicretin sebeb-i vürûda rağmen tüm hicretleri kapsadığını çünkü sebeb hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edileceğini söylemektedir.¹²⁹ Kadının dünya ile birlikte müstakil zikredilmesini de sadece sebeb-i vürûda bağlayarak başka bir gerekçe göstermez. Niyet hadisini şerh

¹²⁵ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.10b-11b.

¹²⁶ Hadisin söyleniş sebebi olarak Ümmü Kays adındaki bir kadınla evlenmek için Medine’ye hicret eden bir kimse gösterilmektedir. Suyûtî, *el-Lüma fî esbâbi’l-hadis*, thk: Gıyas Abdüllatif, Daru’l-marife, Beyrut: 2004, s. 65-66; İbn Hamza el-Hüseynî, *el-Beyân ve’t-ta’rif fî esbâbi vürûdi’l-hadisi’ş-şerif*, Dâru’l-kitâbi’l-arabi, Beyrut: 1981, s. 5, İbn Hacer el-Askâlânî, Ümmü Kays olayının sabit olduğunu ancak bu olayın ilgili hadisin sebeb-i vürûdu olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmadığını belirtir. İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, I, 14.

¹²⁷ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.11b.

¹²⁸ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.9b.

¹²⁹ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.9a.

ederken “Müminin niyeti amelinden hayırlıdır” hadisini de ele alan İbn Kemâl, bahsi geçen hadisteki amelin bir kâfire ait olduğuna dair söylentilerin hikâye olduğunu söyleyerek “manasının ancak sebab-i vürûdun bilinmesiyle anlaşılacağından dolayı râvîlerin sebab-i vürûdu zikretmeksizin hadisi rivayet etmeyeceklerini” dile getirir.¹³⁰ Böylece hadisi anlamada sebab-i vürûdun önemine işaret eder.

Ayşî ise hadiste kadının dünya altında ayrıca zikredilmesini “belâgat” başlığı altında incelerken bunun ya zararının fazlalığına dikkat çekmek için ya da vürûdu nedeniyle olduğunu belirtir ve vürûd sebebini açıklar. Böylece sebebi vürûdu en son sırada zikretmiş olur.¹³¹

5. Mezhep Farklılıklarının Yorumlara Etkisi

Ulemanın mezhep tercihleri hadisleri yorumlamasında önemli bir etkiye sahiptir. Meselâ niyetin mahalli konusunda Şâfiî mezhebine mensup Ahmed Çelebi, kalbi yeterli görmeyip dil ile söylenmesini de şart koşarken, Hanefî mezhebine mensup Ayşî dil ile söylemeye gerek olmadan kalbi yeterli görmüştür.¹³² Kâfiyeci ise kuşatıcı tavrını göstererek kalple niyetin yeterli olmakla birlikte azîmetine icmâ olduğu için dil ile de söylenilmesinin güzel olduğunu belirtmektedir.¹³³ Dil bahislerinde geçtiği üzere âlimlerin nahiv bakımından takdir meselesindeki tercihlerinde de mezheplerinin etkisi gözükmektedir. Bu bağlamda Ahmed Çelebi Şâfiîlere uyararak “sıhhat” takdirini tercih ederken, İbn Kemâl ve Ayşî Hanefîlere uyararak “sevap” takdirini tercih etmektedir. Ancak Kâfiyeci’nin burada farklı bir duruşu söz konusudur. Hanefî ulemadan olan Kâfiyeci eserinde hem Hanefîlerin hem de Şâfiîlerin görüşlerini zikredip Şâfiîlerin görüşünün daha doğru olduğunu belirtir. Ayrıca bu görüşlerin kesin değil zan olduğunu, her grubun kendi tercihlerini doğru bulduğunu ve bu farklılığın da normal olduğunu vurgulayarak mezhep taassubundan uzak bir duruş sergiler.¹³⁴ Ayşî ve İbn Kemâl eserlerinde mezhep ismi vermeden tercihlerini ortaya koyar, Ahmed Çelebi ise Hanefîleri eleştirip Şâfiîlerin tercihini onaylarken mezheplerin isimlerini hep zikreder.

¹³⁰ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.6a.

¹³¹ Ayşî, *Şerh*, s. 117.

¹³² Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr. 21a; Ayşî, *Şerh*, s. 115.

¹³³ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.65a.

¹³⁴ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.39a, 44b.

6. Sosyal Olguların Yorumlara Etkisi

Bu konu ile ilgili dört risale arasında görebildiğimiz tek örnek Ayşî'nin risalesinde ahkâm bahisleri altında ele aldığı bir maddedir. Bu maddede Ayşî; sefih, şerli ve himmeti az olan kimselere insanların teveccühünü kazanma veya sultana yaklaşma gibi nedenlerden dolayı ilim öğretmenin niyetinin fâsid olduğunu söylemektedir. Malumdur ki böyle bir durum sadece ulemaya has değildir. Hal böyle iken bu durumu ulemaya tahsis etmesi döneminde şahit olduğu olaylara bir dokundurma olarak algılanabilir.¹³⁵

E. Sonuç

Osmanlı ulemasının düşünce dünyasını ortaya koymak, uzun bir uğraşı olup bu yolda yapılan küçük adımların da mutlaka bir katkısı olacaktır. Bu amaçla hazırlanan bu çalışmada dönemin dört şerhi ele alınmıştır. Öncelikle ulemanın hayatı ve eserleri makalenin baş tarafında müstakil olarak tanıtılmıştır. Araştırmaya konu olan dört âlim de içlerinde şeyhülislamlık ve kadılık görevi ifa edenler bulunmakla birlikte medrese hocalığı yapmış kişilerdir. Bunun bir etkisi olarak, eserlerin vaaz diliyle değil, belki farklı seviyelerde eğitim almış kişilere yönelik hazırlandığı söylenebilir.

Mezkûr dört eserin hadisi ele alışı da farklılık arz etmektedir. Kâfiyeci ve Ahmed Çelebi eserlerini özel başlıklar vermeden üç bölüme ayırarak yazmakla birlikte ikisi de bölümlerinde farklı bakış açıları kullanmışlardır. Mesela Kâfiyeci ilk bölümünü usul konusuna ayırırken, Ahmed Çelebi ikinci bölümü “mecaz” konusuna üçüncü bölümü de mezhep farklılığına tahsis etmiştir. Ayşî ise başlıklandırmada ikisinden farklı olarak benzeri Birgivi'de görülen bir başlıklandırma seçmiştir. Üç ulema da niyet hadisini müstakil olarak değerlendirmişlerdir. Ancak İbn Kemâl niyet hadisini müstakil olarak ele almayıp başka bir eserin şerhi üzerinden görüşlerini vermiştir. Bu nedenle başlıklandırması da yoktur.

Eserlerde zikredilen hadisin metninde, şerhlere etkisi görülmeyen küçük farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıkların nereden kaynaklandığı, müelliflerin ibareyi hangi kaynaktan aldığını belirtmemeleri ve yapılan taramada da buna işaret eden

¹³⁵ Osmanlı Dönemi 16. yy. sonları ve 17. yy. başları medreseler ve ilmiye teşkilatında bozulmanın ivme kazandığı bir dönemdir. Bkz: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 75.

kesin sonuçlara ulaşlamaması nedeniyle tespit edilemediğinden üzerinde durulmadı.

Seçilen müelliflerin bahsi geçen konularda tam olarak nerede durduğı, bu konulara nasıl katkılarda bulunduğı müstakil çalışma konularıdır. Ancak bu çalışma çerçevesinde şunları söylemek mümkündür: Konular ele alınırken kendilerinden önceki ulemanın görüşlerini gerek teyid gerekse tekid amaçlı zikretmişler ve bunu bazen açıktan bazen de isim zikretmeden yapmışlardır. Niyet, amel ve hicret kavramları farklı farklı anlaşılmiş, farklı taksimlendirilmiş ve farklı hükümlere medar olmuştur. Bu farklılıkların sebebini sadece mezhep ile açıklamak, dört müelliften üçünün de Hanefî olduğu düşünöldüğünde mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla Osmanlı düşüncesinin ekollerini tespit etmek için daha detaylı çalışmalara ihtiyaç vardır.

Dört hadis şerhinde de dil bahislerine önem verildiğı görölmektedir. Bu hem kelimenin anlamını vermek, hem sarf ve nahiv ilmi açısından ele almak hem de belâgat veya beyan ilmine dair tartışmalarla detaylandırmak suretiyle olsun böyledir.

İbn Kemâl ve özellikle Kâfiyeci, hadisi şerh ederken hadis usulü konularına girmekle birlikte Ayşî ve Ahmed Çelebi'de bu yönde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Risalelerde niyet hadisi dışında zikredilen hadislerin de isnad veya kaynak bilgisine yer verilmemektedir. Bu, Osmanlı ulemasının isnaddan ziyade metni esas alan uygulamasının bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Bunun dışında hadis ilmi ile alakalı olarak dört risalede de farklı konularda ihtilafî rivayetler ele alınarak araları te'lif edilmeye çalışılmış ve sebeb-i vürûda değinilmiştir.

Osmanlı hadis şerhlerinde fikhî, kelâmî ve tasavvufî yaklaşımlar görölmekle birlikte bu araştırmada incelenen eserlerde tasavvufî bakış açısının izleri görölmemektedir. Genel olarak fikhî yaklaşım ağırlık göstermekle birlikte yer yer kelâmî konulara da girilmiş, ancak kelâmî tartışmalara, dört risalede ortak olarak yer almamaları ve azlığı nedeniyle, bu çalışmada yer verilmemiştir. Hadisler fikhî yaklaşımlarına göre şerh edilirken de mezhep farklılıkları, etkisini bâriz bir şekilde göstermektedir.

Kaynakça

- Ahmed Çelebi b. Hızır Bey, *Risâle fî şerhi hadîsi “inneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât”*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 575, 23vr.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şu'abü'l-îmân*, thk: Abdülalî Abdülhamid Hamid, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi, [t.y.], I-II.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-ma'rifetü'l-İlmiyye, 2001.
- Gökbulut, Hasan, “Kâfiyecî”, *DİA*, XXIV, 154-155.
- İbn Hamza el-Hüseynî, *el-Beyân ve't-ta'rif fî esbâbi vürûdi'l-hadîsi's-şer'if*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1981.
- İbn Kemâl, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Keyfe kâne bed'ü'l-vahyi*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5381, 12vr.
- İbn Dakîkî'l-îd, Ebu'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali, *İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umdetü'l-ahkâm*, thk: Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire: Mektebetü's-sünne, 1953.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebul-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi Buhârî*, Riyad: Daru's-salam, 2000.
- , *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk: Nureddin Itr, Dımaşk: Matbaatu's-sabâh, 2000.
- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-Isbahânî, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, thk: Nazar Muhammed, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994.
- Kâfiyecî, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman, *Hülâsatü'l-akvâl fî hadîsi “inneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât”*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 575, 73vr.
- Mecdî, Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Sakâiki'n-nu'mâniyye*, nşr: Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı yay., 1989.
- Özafşar, Mehmet Emin, “Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanatında Hadis”, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Ankara: Otto Yay., 2015.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Fahrü'l-İslâm, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphâne Merkezi İlm ve Edeb, [t.y.].
- Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru Râgıb el-İsfahânî*, Muhammed Abdülaziz, Câmî'atü Tanta, 1999
- Serahsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrût: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2005.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004.

- Suyûtî, Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Lüma fî esbâbi'l-hadîs*, thk: Gıyas Abdüllatif, Beyrut: Daru'l-marife, 2004.
- Turan, Şerafettin, “Kemâlpaşazâde”, *DİA*, XXV, 238-240.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *Mu'cemü'l-kebir*, thk: Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye,
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *er-Ravzü'd-dânî ile'l-Mu'cemi's-sağir li't-Taberânî*, thk: Muhammed Şekûr, Beyrut: Mektebetü İslâmî, 1985.
- Türcan, Zişan, “Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 11, Sayı 21, 2013, s. 143-164.
- Türker, Ömer ve Başer, Hacı Bayram (ed.), *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet*, Ankara: Nobel yay, 2018.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Uzunoğlu, Vecih, “Aşî Mehmed Efendi ve ‘İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyât' Hadisinin Şerhi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Cilt: II, sayı: 40, s. 91-138.
- Yıldırım, Selahattin, *Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri (Hicrî VII-IX. Asır)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi:

Cüveynî Örneği*

Veysi ÜNVERDİ**

Öz: İslâm düşünce tarihinde Hz. Peygamber'in vefatını takip eden süreçte her toplumda olabilecek bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bunların arasında önemli bir yere sahip olan konulardan birisi hiç şüphesiz "imâmet" sorunudur. İmâmet ya da başka bir ifadeyle hilâfet meselesi tarihte bir yönetim sorunu gibi görünse de aslında itikâdî bir tartışmaya dönüştürülmüş ve İslâm inanç ekolleri arasında "Şia" ile ete kemiğe bürünen bir itikadî ekolün varoluşsal esası olmuştur.

Şia'nın siyasî olan imâmet meselesini bir inanç esası olarak kabul etmesi, imâmın ancak nass ve tayin yoluyla atanabileceği ve masum olması gerektiği gibi fikirleri savunması üzerine Ehl-i Sünnet, imâmet meselesine ilişkin tartışmalara dâhil olmuş ve konuyu Şia'ya reddiye şeklinde ele almıştır. Sünnî kelâm ekolü olan Eş'ariyye de imâmet konusunda İmâmiyye Şiası'nın iddialarını reddetmiştir. Bu iki ekolün imâmet konusunda temel ayrışma noktaları imâmetin vücûbiyetinin temellendirilmesi, imâmetin belirlenme yöntemi, mefdûlün imâmeti, ilk üç halifenin meşruiyeti, imâmda bulunması gereken vasıflar, imâmın görevden azlinin imkânı, her dönemde bir imâmın olmasının gerekliliği gibi yapısal hususlardır. Bu noktada Eş'ariyye, temelde imâmeti icthadî bir mesele olarak görmüş ve siyasal otoriteyi dinî otoriteden farklı bir düzleme yerleştirme çabasına girişmiştir. Fakat Eş'arî okulun imâmet anlayışını derli toplu ortaya koyan müstakil bir çalışma mevcut değildir. Bu makalede, Eş'arî kelâm okulunun imâmet nazariyesini anlamak için İslâm siyaset anlayışının hatırı sayılır teorisyenlerinden olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin konu ile ilgili görüşleri mercek altına alınmıştır. Öyle ki o, imâmet meselesine ilişkin müstakil eser telif eden birkaç kelâmcıdan biridir. Onun görüşleri temelde İmâmiyye Şiası'nın iddialarına bir reddiye olduğu için, bu çalışmada, öncelikle İmâmiyye Şiası'nın iddiaları kendi kaynaklarından tespit edilerek ele alınmış, ardından da Cüveynî'nin eleştirilerine yer verilmiştir. Böylelikle Eş'arî kelâmında imâmet meselesinin nasıl ele alındığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cüveynî, Şia, İmâmiyye Şiası, İmâmet, Eş'ariyye.

İmâmate Theory in the Case of Ash'ari: The Example of Juwayni

* Bu çalışma, Mardin Artuklu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince kabul edilen MAÜ.BAP.18.İİF.029 no'lu proje kapsamında desteklenmiştir.

** Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ABD Öğretim Üyesi, veysinet@hotmail.com.

Abstract: In the history of Islamic thought, in the process of following the death of the Prophet, some disputes emerged as it does in every society. One of the issues that have a significant place among them is undoubtedly the question of “imâmate”. Although imâmate, or in other words, caliphate seems to be a management problem in the history, in fact it was transformed into debate of faith and became an existential essence of a faithful school, which shaped in flesh and bones with “the Shi’a” among the Islamic faith schools.

The school of Ahl al-Sunnah have been involved in the debate on the subject of imâmate on the basis of Shia's acceptance of the political imâmate issue as a belief base and his defense of the idea that the imâm can only be assigned by nass and appointment and should be innocent, and the school of Ahl al-Sunnah addressed this issue as a refusal to Shi'ah. Ash'ariyya, a Sunni kalam school, rejected the claims of Îmâmiyya Shi'ah for the issue of imâmate. The basic disintegration points of these two schools on the problem of imâmate are the foundation of imâmate, the methods of determining the imâmate, the validity of mefdul's imâmate, the legitimacy of the first three caliphs, the qualities to be searched for imâmate position, the possibilities of dismissing the imâm, and the necessity of having an imâm in every period. At this point, Ash'ariyya regarded the imâmate as a matter of ijtiâh, and attempted to set political power at a different level from the religious power. However, there is no independent study that reveals the imâmate of the Ash'ari school. In this context, we have examined Îmâm al-Haramain Al-Juwayni, a well-known theoretician of Islamic politics, in order to understand the imâmate theory of the Ash'ari kalam school. Such that he is one of the few theologians who copyright the independent study about imâmate issue. Since his views were mainly a rejection of the claims of Îmâmiyya Shi'a, in this study, firstly the claims of Îmâmiyye Shi'ah are determined from their sources and then Juwayni's criticizes are included. Thus, it is tried to determine how Ash'ari kalam school addressed the imâmate issue.

Keywords: Juwayni, Shia, Îmâmiyyah, Îmâmate, Eş'ariyye.

Giriş

İslâm düşünce tarihinde Hz. Peygamber'in vefatını takip eden süreçte her toplumda olabilecek bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bunların arasında önemli bir yere sahip olan konulardan birisi hiç şüphesiz “imâmet” meselesidir. İmâmet meselesi temelde dünveyî iktidarı ilgilendiren bir problem olsa da sonradan akidevî bir tartışmaya dönüş(türül)müş ve İslâm inanç ekolleri arasında “Şia” ile ete kemiğe bürünen bir itikâdî ekolün varoluşsal esası olmuştur.

Hz. Peygamber hayattayken din veya dünya işi ayrımına gitmemiş ve ashabıyla birlikte yaşadığı hayat şartlarında onları her zaman doğru yola sevk etmiştir. Onun kavli ya da fiilî tavsiye ve yönlendirmeleri kimi zaman vahiy menşeli, kimi zaman da kişisel karakterlidir. Nasıl olursa olsun Hz. Peygamber dönemi, nebevî irşatlar etrafında şekillenen bir toplumsal mutabakat dönemi niteliğindedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise Müslümanlar, karşılaştıkları sorunlara

nasslardan elde ettikleri bilgiler ve sosyo-kültürel deneyimleri ile çözüm üretmeye çalışmışlardır. Zamanla onların bu manadaki çabaları, dinin farklı şekillerde anlaşılma biçimleri olan mezheplerin doğuşuna neden olmuştur. Yani insanlar siyasî, sosyal, tarihî ve daha birçok nedenden ötürü dinî sahada farklı görüşler serdetmişler, daha sonra bu farklı yaklaşımlar, mezheplerin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

İslâm mezhepleri, kendi tezlerini temellendirirken İslâm tarihinin ilk dönemlerinde vuku bulan hadiseleri kendi paradigmaları çerçevesinde anlamış ve yorumlamışlardır. Farklı şekillerde değerlendirilen ve ayrılıklara neden olan hadiselerden birisi, imâmet sorunudur. Kur'an ve sünnette yönetim şeklini belirleyen herhangi bir nassın olmaması, imâmete ilişkin değişik kuramların geliştirilmesine ve dolayısıyla Müslümanların siyaseten farklılaşmasına neden olmuştur. Öyle ki imâmete ilişkin farklı tezler, kimi mezheplerin İslâm ve tarih anlayışını şekillendirmiş, hatta itikâdî bir esas haline dönüştürülmüştür. İmâmiyye Şiası¹ da imâmet konusunu bir iman esası olarak görmüş, bütün inanç konularını ve tarih felsefesini bu konu etrafında şekillendirmiş ve bu doğrultuda kendisine münhasır bir siyasî tarih tasavvuru türetmek zorunda kalmıştır.

¹ İmâmiyye ismi, bir toplumun lideri anlamına gelen imâm ve imâmet kavramlarıyla ilişkili olup, imâma bağlı olanlar ya da imâmeti kabul edenler anlamında bir çoğul nispet isimdir. Savunduğu fikirler itibariyle Şia içerisinde her zaman öne çıkan İmâmiyye Şiası, imâmeti dinin temel esasları arasında gören ve İslâm toplumunun dini ve dünyevi reisliği anlamında ele alan, bazen Şia, İsnâaşeriyye ve Ca'feriyye ile müradif olarak kullanılan, ağırlıklı olarak da Zeydiyye ve İsmâiliyye haricindeki Şii zümreler için kullanılan bir addır. İslâm mezhepleri tarihî kaynaklarından bir kısmında Râfıza ya da Revâfız şeklinde belirtilen İmâmiyye, günümüze geldiğinde çoğu zaman İsnâaşeriyye veya el-İmâmiyyetü'l-İsnâaşeriyye şeklinde anılmaktadır. Kavram olarak sadece İmâmiyye ismi kullanıldığında, on iki imâm inancını benimseyen ve Şiilerin çoğunluğunu oluşturan İsnâaşeriyye kastedilmektedir. Öte yandan İmâmiyye yahut İsnâaşeriyye kimi zaman fikhî ve amelî anlamda Ca'feriyye ismi ile de zikredilmektedir. Çağımızda İmâmiyye ve İsnâaşeriyye isimleri, fırkanın daha çok itikadî ve siyasi yönünü hatıra getirirken, Ca'feriyye ismi mezhebin fikhî yönünü hatırlatmaktadır. Bu meyanda her üç isim, diğerinin yerine de kullanılmaktadır. Bkz. Mes'ûdi, *Murûcu'z-Zehab*, tah. Saïd Muhammed el-Lehâm, Beyrut 1997, IV, 200; Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, tah. E. Ali Mehran-A. Hasan Fâur, Beyrut 1993, I, 189-190; Müfid, *Evâilu'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât*, neş. Mehdi Muhakkik, Tahran 1372, s. 4; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, ss. 179-180; "İmâmiyye", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, s. 207; Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014, ss. 223-224; Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004, s. 17.

Nihayetinde tarihî hadiseleri kendi paradigması çerçevesinde yeniden anlamlandırmış ve nasslara da kendi kabulünü onaylatmaya çalışmıştır.

İmâmiyye Şiası, savunduğu fikirler itibariyle kelâm okullarının her zaman dikkatini çekmiştir. Onların siyasî olan imâmet meselesini dinin temel esasları arasına almaları, imâmın ancak nass ve tayin yoluyla atanabileceği ve masum olması gerektiği gibi görüşleri savunmaları üzerine Ehl-i Sünnet imâmet meselesine ilişkin tartışmalara dâhil olmuş ve konuyu İmâmiyye Şiası'na reddiye şeklinde ele almıştır. Sünnî kelâm ekolü olan Eş'ariyye de imâmet konusunda İmâmiyye Şiası'nın görüşlerini kritik etmiştir. Bu iki ekolün imâmet konusunda temel ayrışma noktaları imâmetin vücûbiyetinin temellendirilmesi, imâmın belirlenme yöntemi, mefdûlün imâmeti, ilk üç halifenin meşruiyeti, imâmete seçilecek kimsede aranacak nitelikler, imâmın görevden azlinin imkânı, her dönemde bir imâmın olmasının gerekliliği gibi yapısal hususlardır. Eş'ariyye, imâmeti ictihadî bir mesele olarak görmüş ve siyasal otoriteyi dinî otoriteden farklı bir düzleme yerleştirme çabasına girişmiştir. Bu eksende İslâm âlimleri de kendi mezheplerinin siyaset düşüncesini ortaya koyan birçok müstakil eserin yanı sıra muhalif fırkaların konuya ilişkin fikirlerini çürütmek için reddiye eserler kaleme almışlardır. Fakat Eş'arî okulun imâmet anlayışını derli toplu ortaya koyan müstakil bir çalışma mevcut değildir. Bu çalışmada Eş'arî kelâm okulunun imâmet nazariyesini anlamak için İslâm siyaset düşüncesinin hatırı sayılır teorisyenlerinden olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) konuya ilişkin görüşleri mercek altına alınmıştır. Zira Cüveynî imâmet meselesini olabildiğince detaylı bir şekilde irdelemiştir. O, imâmet meselesini *Kitâbu'l-İrşâd* ve *Luma'u'l-Edille* adlı eserlerinde özetle, İslâm siyaset düşüncesinin ortaya konulduğu temel eserlerden kabul edilen *el-Giyâsî* adlı eserinde ise derinlemesine ele almıştır.² Onun imâmet meselesindeki yaklaşımı temelde İmâmiyye Şiası'na

² Cüveynî'nin yaşadığı asrın toplumsal ve politik şartları göz önünde bulundurulduğunda o günkü imâmetin, İslâm birlik ve beraberliğinin sembolik bir ifadesi olmaktan başka bir fonksiyonunun kalmadığı ve hemen hemen her sahada yürütme yetkisini kaybetmiş temsilî bir makamdan ibaret olduğu görülmektedir. Bu durum, Cüveynî'yi İslâm toplumunun siyasal alandaki problemleri üzerinde kafa yormaya itmiştir. Bu noktada o, imâmın başkasının güdümünde kalarak idareyi sürdürmesine, yani hilâfette "manda sistemine" rıza göstermemiştir. Bu sebeple imâmet makamının etkinliğinin/işlevinin çok zayıfladığı böyle bir dönemde imâmet makamının daha etkin olup eski gücüne tekrar ulaşması, temsil kabiliyetinin yükselmesi, siyasî bir otorite olarak halk nezdinde müeyyide gücüne sahip bir değerinin olması, ayrıca karşı karşıya kaldığı tikanıklıktan kurtarılması için fikir yürütmüştür.

bir reddiye niteliğinde olduğu için meseleleri ele alırken İmâmiyye Şiası'nın iddialarına da zaman zaman yer vermiştir.³ Bu doğrultuda makalede öncelikle İmâmiyye Şiası'nın görüşleri kendi kaynaklarından tespit edilerek ele alınacak, ardından da Cüveynî'nin eleştirilerine yer verilecektir. Böylelikle bir Eş'arı kelâmcısının imâmet meselesini nasıl ele aldığı belirlenmiş olacaktır.

1. İmâmetin Vücûbiyeti

İmâmet tartışmalarının giriş mevzusu, İslâm toplumunun idaresi için bir yöneticinin gerekliliği ve bunun dayanağı hususudur. İslâm fırkalarının geneli - Necedât kolu dışında kalan Hâriciler, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Mürcie ve Şia'nın tamamı- imâmetin vâcip olduğu konusunda uzlaşa içerisindedir.⁴ Fakat İmâmiyye Şiası'nın bu konudaki çıkış noktası diğerlerinden tamamen farklıdır.

İmâmiyye Şiası'na göre Allah'ın peygamber göndermesi lütuf aslına göre vâcip olduğu gibi imâmların tayini de vâciptir. Zira imâmet de insanları doğru yola yaklaştırma ve kötülüklerden uzaklaştırma bağlamında peygamberlik gibidir.⁵ Bu bağlamda imâmet, bir iman esası olarak görülmüş ve imanın, ancak imâma imanla tamamlanabileceği iddia edilmiştir.⁶ Şii-İmâmiyye dışındaki diğer İslâmî mezhepler, imâmeti amelî bir konu olarak değerlendirmiştir. Buna karşılık Cüveynî'ye göre ise imâm, topluma dinî ve dünyevî meselelerde önderlik yapar,

İşte *el-Giyâsî* adlı eseri böyle bir çabanın meyvesidir. Bkz. M. Salih Gecit, "Cüveynî'nin İmâmet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü (Giyâsü'l-Ümem Modeli)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.7, sayı: 34, ss. 405-406; "Cüveynî'nin Hilafet Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl:18, sayı:58, 2014, ss. 486-488; ayrıca bkz. Abdullah Ünal, *Giyâsü'l-Ümem fi't-Tiyâsî'z-Zulem Tercümesi* (giriş bölümü), İstanbul 2016, ss. 11-18.

³ Cüveynî'nin imâmet meselesine ilişkin ortaya koyduğu görüşlerden hareketle de temelde İmâmiyye Şiası'nı muhatap aldığı anlaşılmaktadır.

⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 143; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tah. M. Bedruddîn el-Halebî, Mısır 1907, VIII, 344; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, tah. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut 1998, V, 235; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tah. M. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1996, IV, 149; İmâmetin vücûbiyeti meselesine ilişkin geniş bilgi için bkz. Veysi Ünverdi, *İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi; Kâdi Abdülcebâr Örneği*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015, ss. 55-99.

⁵ Ebû Câ'fer et-Tûsî, *Kitâbu Temhîdi'l-Usûl*, Tahran 1362, ss. 348-349; Allâme Hillî, *el-Elfeyn fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minin Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1982, s. 15; Ebû'l-Feth el-Hüseynî, *Miftâhu'l-Bâb*, Meşhed 1370, s. 181.

⁶ Bkz. Kâşifu'l-Gita, *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*, ter. Abdülbakıy Gölpınarlı, Kayseri 1992, s. 42; ayrıca bkz. Muhammedî Reyşehrî, *İmâmet ve Rehberiyet Felsefesi*, ter. Ünal Çetinkaya, Ankara 1991, ss. 41-43.

devleti her türlü saldırıdan korur, problemleri çözümler ve zulme uğrayanların haklarını onlara iade eder. Vatanın, sınırların muhafazası ve devlet otoritesinin sağlanması maksadıyla imâm seçimi elzemdir. Zira insanların başlarında bir lider bulunmadığı takdirde kargaşa oluşur, toplumda birlik ve düzen tesis edilemez. Bunun neticesinde insanlar birbirleri ile sürtüşür, birbirlerine cephe alır, gruplaşmalar oluşur, toplum parçalanır, kötülükler ve düşmanlıklar artar ve kriz ortaya çıkar. Bütün bu hususların önlenmesi için bir imâmın atanması gerekmektedir. Bu yüzden imâm seçimi vâciptir. Bu noktada Cüveynî imâm seçiminin ne kadar önemli olduğunu vurgulamak için sahabenin, imâmın belirlenmesi amacıyla Hz. Peygamber'in defnini kısa bir süre tehir ettiğini belirtmiştir.⁷ İmâmetin vücûbiyetinin naklî dayanağı ise imam ile ibadet yapılmasına dair emri içeren dinî hükümlerdir.⁸

Diğer taraftan Cüveynî'ye göre imâmet meselesi bir inanç esası değildir.⁹ Ayrıca bazı dönemlerde imâmın olmayabileceğini ifade eden Cüveynî bu hususu şöyle açıklar: Toplumun peygambere olan ihtiyacı imâma nazaran daha fazladır. Toplum bir dönemde dini koruyan peygamberden yoksun kalabileceği gibi imâmsız da kalabilir.¹⁰

2. Nass ve Tayin Meselesi

İmâmiyye Şiasî'na göre dinî ve ruhanî lider olan imâm, Hz. Peygamber'in vefatıyla usûl, fûrû ve devlet yönetimi gibi konularda tam yetkilidir ve her konuda ona haleftir. İmâmeti peygamberliğin bir devamı gibi algılayan İmâmiyye Şiasî, imâmete dinî bir değer atfeden nassçı bir imâmet anlayışına sahiptir. Vahyin gelmesi ve dinin teşekkül etmesi kadar önemli olan imâmet, ancak nass ve tayin yolu ile belirlenebilir. Zira Allah'ın nübüvveti belirlediği gibi bazı üstün vasıflarla donatılmış imâmı da belirlemesi gerekmektedir. Hâsılı imâmet, sadece meşruiyyet tartışmasının konusu olmayıp aynı zamanda yerine getirilmesi gerekli bir vâcibi ifade etmektedir.¹¹ Hz. Peygamber'den sonra nass ile tayin edilmiş ilk imâm ise

⁷ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem fi't-Tiyâsi'z-Zulem*, tah. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmün'im, İskenderiye 1979, ss. 55-56.

⁸ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, 57; ayrıca bkz. Mehmet Şaşa, "Mutezile'de "Emr-i bi'l-Maruf Nehy-i ani'l-Münker" İlkesi ve Siyasi Otorite", *ASSAM*, 2018, sayı:10, s. 96.

⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, tah. M. Yusuf Musa-Abdulmun'im Abdulhamid, Mısır 1950, s. 410.

¹⁰ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 57.

¹¹ Bkz. Hillî, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, neş. A. el-Hüseynî el-Urumevî, Kum 1407, ss. 168-171; Ebû Câ'fer et-Tûsî, *Kitâbu Temhîdi'l-Usûl*, ss. 348-349; Ebû'l-Feth el-Hüseynî, *Miftâhu'l-Bâb*,

Hız. Ali'dir. Hız. Ali'den sonra gelen her imâm da nass ve tayin yoluyla belirlenmiştir. Ebû Bekir, Ömer ve Osman ise Hız. Ali'nin imâmetini gasp ettikleri için meşruyetleri yoktur.¹²

İmâmeti bir inanç esası olarak görmeyen fırkalar, imâmın görevlerini ülkenin, sınırların emniyetini ve halkın can güvenliğini sağlamak, geçimlerini temin etmek, problemleri çözümlmek, hadleri uygulamak ve gerektiğinde cihada çıkmak olarak belirlemişlerdir. Bu düşünceye sahip olan kimselere göre imâm, seçim yoluyla tayin edilir.¹³ Cüveynî de imâmın ancak seçim usulü ile belirlenebileceğini belirtmiş ve Hız. Ali'nin Hız. Peygamber'den sonra ilk imâm olduğuna dair veya herhangi bir kimsenin imâmetine ilişkin bir nassın olmadığını vurgulamıştır. Ona göre aklî düzlemden hareketle de bir kimsenin imâm olarak tayin edilip edilmediği bilinemez. Eğer İmâmiyye Şiası bu konuda bir habere dayanıyorsa bu haber ya mütevâtirdir ya da âhâddır. Fakat onların bu konuda ileri sürdüğü bir mütevâtir haber yoktur. Âhâd haber ise -kesin- ilim ifade etmez. Nitekim onlar, âhâd haberin ilimden öte ameli dahi gerektirmediğini savunurlar. Dolayısıyla Hız. Ali'nin imâmetine ilişkin bir nass öne sürülemez.¹⁴

Cüveynî'ye göre şayet Hız. Ali'nin imâmetine ilişkin bir nass mevcut olsaydı, bu haberin gizli kalması düşünülemezdi. Eğer bu nass gizli kalmıştır denilirse, bu durumda Kur'an içerisinde zıt görüş ve çelişkilerin de bulunduğu iddia edilebilir.¹⁵ Zira Hız. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak ataması, Zeyd'i ve Üsâme b. Zeyd'i vali ve ordu komutanı olarak tayin etmesi ve onları vergi toplama işlerinde görevlendirmesi herkes tarafından bilinmektedir. Keza Hız.

s. 181; Şeyh Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, tah. S. Ali M. Şerifi, Beyrut 1993, s. 296; Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik*, s. 227; bkz. Ünverdi, *İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi*, ss. 55-65; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 243.

¹² Küleynî, *Kâfi*, I, 56-60, 314, 325, 385; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, ss. 4-6; *el-İfsâh fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minin*, tah. Dirasâtü'l-İslâmiyye, Kum 1412, s. 29; *Fusûlu'l-Muhtâra*, ss. 22-23; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, ss. 171-231; *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 145-146; *Elfeyn*, s. 35; Nâsiruddîn et-Tûsi, *Risâle-i İmâmet*, ter. Hasan Onat, *AÜİFD*, XXXV, 1996, s. 185; Sübhânî, *Muhâdarâtun fi'l-İlâhiyyât*, Kum 1431, s. 339; Ahmed Mahmûd Subhî, *Nazariyyetu'l-İmâme Lede's-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*, Beyrut 1991, s. 20; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, ter. Abdülbakiy Gölpinarlı, İstanbul 1978, ss. 57-58.

¹³ Bkz. Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik*, s. 227.

¹⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 419, 423.

¹⁵ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 65; *Luma'u'l-Edille fi Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, tah. F. Hüseyin Mahmûd, Beyrut 1987, s. 128.

Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i ataması, Hz. Ömer'in imâm atama işini danışma heyetine bırakması gizli kalmamış ve herkes tarafından bilinmiştir. Aslında İmâmiyye Şiası tarafından iddia edilen nass mevcut olsaydı, o döneme yakın zamanda vuku bulan Sakîfe toplantısında imâmete ilişkin herhangi bir ihtilaf vuku bulmazdı. Üstelik Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin gizli bir nassın mevcut olduğu iddia edilirse böyle bir nassı bilmenin imkânı da yoktur. Neticede bu konuda ileri sürülen iddialar, hiçbir gerçekliği yansıtmamaktadır.¹⁶ Aslında Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin zaruri ilmi içeren bir nassın olduğu iddiası, Râfizî alışkanlığıdır. İmâmiyye Şiası haricinde hiç kimse imâmete ilişkin bir nassın olduğunu öne sürmemiştir. Onların bu manadaki iddiası, zaruri ilmi ortadan kaldırmaz.¹⁷

Cüveynî'ye göre İmâmiyye Şiası nass meselesine ilişkin öne sürdüğü iddiaların karşılık bulmaması üzerine birtakım âhâd haberlere sarılmıştır. Bu konuda onların dayandığı önemli rivayet şudur: "Ben Müslümanlara kendi canlarından daha yakını. Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır."¹⁸ Onlar, bu rivayette zikredilen "mevlâ" kelimesinden hareketle, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra imâm olarak tayin edildiğini iddia etmişlerdir. Çünkü onlara göre "mevlâ" kelimesi yardımcı anlamındadır. Dolayısıyla bu rivayette kastedilen mana şu şekildedir: "Ben kimin yardımcısıysam, Ali de onun yardımcısıdır." Hz. Peygamber bu hususun kendi vefatı sonrası için geçerli olduğunu söylememiş, söylediğini hayattayken uygulamış ve Hz. Ali, Hz. Peygamber hayattayken onun birçok işini takip etmiştir.¹⁹ Cüveynî'ye göre söz konusu rivayetten Hz. Ali'nin ilk meşru imâm olduğu çıkarılamaz. Üstelik bu rivayet âhâd haberdur. Bu rivayeti nakledenler sayılıdır ve bu rivayetin râvîlerinin de hataya düşmeleri olasıdır. İmâmet meselesinde âhâd haberlere değil, kesin bilgi içeren haberlere itimat edilir.²⁰

İmâmiyye Şiası'nın bu konuda ileri sürdüğü diğer önemli âhâd haber ise şöyledir: "Senin benim yanımdaki konumun Musa'nın yanında Harun'un konumu gibidir."²¹ Cüveynî'ye göre bu haberin özel bir sebab-i vürûdu bulunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber Tebük gazvesi öncesinde Hz. Ali'yi

¹⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 420.

¹⁷ Bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 419-423.

¹⁸ Tirmizî, Ebû İsâ, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, İstanbul 1992, Menâkıb, 19.

¹⁹ Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 150; *Nehcu'l-Hak*, s. 192; Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, Tahran 1986, II, 222; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 421-422.

²⁰ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 65.

²¹ Buhârî, Menâkıb, 9; Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, s. 33; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 167-168.

Medine'de kendi yerine bırakmıştır. Medine'de vekil olarak bırakılan Hz. Ali, gazveye katılmadığı için çok üzülmüştür. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin gönlünü almak istemiş ve belirtilen ifadeyi kullanarak Hz. Ali'nin konumunu Hz. Harun'un konumuna benzetmiştir. Çünkü Hz. Musa da Tur dağına gittiği vakit Hz. Harun'u kendi yerine bırakmıştır. Fakat Hz. Harun Hz. Musa'dan sonra imâm olmamış, ondan önce vefat etmiştir.²² Öte yandan söz konusu rivayet, mücmeldir. İmâmet meselesinde mücmel bir rivayet delil olarak kullanılamaz.²³

Cüveynî'ye göre nass ve tayin meselesinin geçersizliğinin diğer kanıtı ise Hz. Peygamber'in Ebû Bekir ve Ömer hakkında sarf ettiği şu sözlerdir: "Allah ve Müslümanlar ancak Ebû Bekir'i tanır." ²⁴, "Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e tâbi olunuz."²⁵, "Aranızda Ebû Bekir bulunduğu vakit, başkasının namaz kıldırması uygun değildir."²⁶ Ayrıca Hz. Peygamber son hastalığı esnasında imâmlık yapması için Ebû Bekir'i seçmiştir. Buna dayanarak ashab da Benî Sakîfe'deki toplantıda Hz. Peygamber'in imâm olarak seçtiği Ebû Bekir'i, halife olarak tayin etmiştir.²⁷

Diğer taraftan Cüveynî'ye göre Benî Sakîfe'de Hz. Peygamber'in "Kureyşi öne geçiriniz ve onların önüne geçmeyiz", "İmâmlar Kureyş'tendir."²⁸ sözleri esasınca Sa'd b. Ubâde, imâmet adaylığından çekilmiştir. Böylece ihtilaflar son bulmuş ve Hz. Ebû Bekir imâm olarak tayin edilmiştir. Eğer Hz. Ali hakkında bir nass mevcut olsaydı, herhangi bir ihtilaf olmaksızın hemen o, halife olarak seçilirdi.²⁹

Netice olarak Cüveynî'ye göre İmâmiyye Şiası'nın nass iddiası asılsızdır. İmâm ancak seçim yöntemi ile belirlenebilir. Bunun önemli delili ise icmâdır. Nitekim seçim yöntemi asırlardır uygulanmış ve bu yöntem hiç kimse tarafından yadsınmamıştır.³⁰ Ayrıca İmâmiyye Şiası'nın birkaç kişinin naklettiği rivayetleri nass olarak öne sürmesi doğru değildir. Nitekim bu rivayetleri nakledenler masum

²² Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 66-67; *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 422.

²³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 66-67.

²⁴ Müslim, *Fedâilü's-Sahabe*, 44.

²⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, neş. Said b. Hâfız-Ahmed el-Halebi, Beyrut 1988, I, 160, Hadis no:482.

²⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 422.

²⁷ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 67-68; el-Heytemî, *es-Savâiku'l-Muhtika fi'r-Reddi ala Ehl'il-Bida'i ve'z-Zındıkâ*, tlk. Abdülvahhab Abdüllatif, Kahire tsz., s. 15.

²⁸ Tirmizi, *Fiten*, 49.

²⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 63-64.

³⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 423.

değildirler ve her zaman hata yapmaları imkân dâhilindedir. Onların bu rivayetleri nakletmeleri, rivayetleri kesin bildikleri anlamına da gelmez.³¹

3. İlk Dört Halifenin İmâmetlerinin Meşruiyeti

İmâmiyye Şiası'na göre nasslarda Hz. Peygamber'den sonra ilk imâmın Hz. Ali olduğu açıklanmasına rağmen Ebû Bekir, Ömer ve Osman Hz. Ali'nin imâmet hakkını elinden almış ve imâmeti gasp etmişlerdir. Yani onlar, haksız yollarla iktidara gelmişlerdir. Yaptıkları zulümlerden ve masum olmadıklarından ötürü onların imâmeti geçerli değildir.³² Aslında İmâmiyye Şiası, Hz. Ali'nin hilâfetini nass ile temellendirdiği için her halife seçiminde Hz. Ali'yi halife aday olarak görmüştür. Seçimden sonra da diğer halifelerin Hz. Ali'nin imâmetini gasp ettiğini iddia etmiştir. Esasen onlara göre Hz. Peygamber'den sonra imâmet için gerekli olan vasıflar sadece Hz. Ali'de mündemiçtir. Bu yüzden Hz. Peygamber'den sonra ilk imâmın Hz. Ali olması elzemdir.³³ Üstelik Hz. Ali, Hz. Peygamber'den sonra insanların en erdemlisidir. Hz. Ali'den sonra ise imâmete en layık kimseler onun evlâtlarıdır.³⁴

Cüveynî'ye göre ise Hz. Ebû Bekir'in imâmeti konusunda sahabenin icmâi mevcuttur. Seçimi müteakip ashab, onun emirlerini uygulamış ve ona itaat etmiştir. Hz. Ebû Bekir'e biati konusunda şüpheler olduğu ileri sürülen Ebû Zerr, Ammâr, Suheyb gibi sahabiler dahi ona biat etmişlerdir. Hz. Ali de Hz. Ebû Bekir'e boyun eğmiş ve onun emirlerine uymuştur. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e biat etmediği iddiası, Râfizilerin uydurmasıdır. Aslında Hz. Ali, Hz. Peygamber'in vefatı nedeniyle çok hüznüldüğü ve yalnız kaldığı için Sakîfe toplantısına iştirak

³¹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 61.

³² Bkz. Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, ss. 180-183, 241; *Evâilu'l-Makâlât*, s. 6; *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 25-26; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 194-196, 198-202; ayrıca bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 419.

³³ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, Neced 1979, s. 316-318; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, ss. 4-7. Ebû'l-Feth el-Hüseynî, *Miftâhu'l-Bâb*, s. 187; bkz. Ünverdi, *İmâmiyye Şiasî'nin İmâmet Anlayışının Eleştirisi*, ss. 218-257.

³⁴ Mağribî, *Deâimü'l-İslâm*, Mısır 1385, I, 38-39; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 5; *el-İfsâh*, ss. 32-33; *Fusûlu'l-Muhtâra*, ss. 290-292; Allâme Eminî, *Gadîr-i Hum*, ter. Seyyid Ali Hüseyini-Bahri Akyol, İran 1998, ss. 21-40; Kâşifu'l-Gıta, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, ter. Abdülbakıy Gölpinarlı, s. 50; ayrıca bkz. Abdülbakı Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 2011, ss. 40-44. Hz. Ali'nin imâmetinin delilleri konusunda geniş bilgi için bkz. Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 174-192; *Nehcu'l-Hak*, ss. 171-231.

etmemiştir. Fakat o daha sonradan, toplantıda alınan kararları onaylamış ve şahitlerin önünde Hz. Ebû Bekir'in imâmetini kabul etmiştir.³⁵

Cüveynî'ye göre Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin meşruiyet delillerinden ilki, icmâdır. Yani Hz. Ebû Bekir imâmete layık olmasaydı, sahabe onun imâm olma vasıflarını taşıdığı konusunda icmâ etmezdi. İkinci olarak imâmın Kureyş'ten olması gerektiğini savunanlar vardır. Hz. Ebû Bekir de Kureyşli'dir. İmâmetin şartlarından diğeri ise ilim sahibi olmaktır. Hz. Ebû Bekir de kendisine soru sorulan âlimlerdendi. O bir şeyin helâl veya haramlığını belirleme konusunda oldukça titiz davranırdı. Onun takva sahibi olduğu konusunda ise herhangi bir şüphe yoktur. Nitekim dinî konularda çok hassas olan sahabenin Hz. Ebû Bekir'in imâmeti konusunda icmâ etmesi, onun takva sahibi olduğunu da ortaya koymaktadır. Öyle ki Hâtim et-Tâî'nin cömertliği, Amr b. Ma'dikerib'in cesareti nasıl meşhur olmuşsa, Hz. Ebû Bekir'in de takvası meşhurdur. Onun yaşamı da yiğitliği ve yeterliliğinin kanıtıdır.³⁶

Cüveynî'ye göre Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin imâmetlerinin meşruiyetleri, Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin ispatlandığı şekilde ortaya konabilir. Hz. Ebû Bekir'in kendisinden sonra Hz. Ömer'i ataması, Hz. Ömer'in de halifeyi belirleme işini şûrâ meclisine bırakması, bu yöntemlere herhangi bir itirazın gelmemesi ve sonraki dönemlerde bu uygulamaların meşru bir metot olarak görülmesi, bir anlamda onların seçimlerinde icmân gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Hz. Ali'nin imâmeti konusunda icmân olmadığı iddiası ise yersizdir. Zira onun imâmeti geçerli kabul edilmiştir. Fakat o dönemde birtakım meselelerden mütevellit fitneler ortaya çıkmıştır.³⁷

Cüveynî'ye göre imâmetin geçerliliği için icmân varlığı şart değildir. Zira Hz. Ebû Bekir de imâm olarak atandıktan sonra atama haberi henüz birtakım insanlara ulaşmadan göreve başlamış, kararlar almış ve bu kararları uygulamaya geçmiştir. Yani o, Medine dışındakilerin biatini beklemeden icraatlarda bulunmuştur. Onun bu durumda görevi ifa etmesine hiçbir itiraz gelmemiştir.³⁸ Esasen imâm toplumunda birliğin sağlanması, tehir edildiği durumlarda kargaşaya ve birtakım tehlikelere neden olacak işlerin koordine edilmesi için seçilir. Bu

³⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 428.

³⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 429; *Luma'u'l-Edille*, s. 129.

³⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 429-430; *Luma'u'l-Edille*, s. 128-129.

³⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 424.

yüzden seçimin meşruiyeti için icmâ şartı aranmaz ve seçim için belli bir sayı veya sınırdan bahsedilemez.³⁹

4. İmâmda Bulunması Gereken Vasıflar

İmâmiyye Şiası imâmeti, nübüvvetin bir devamı olarak kabul etmiş ve bunun gereği olarak da peygamberde bulunması gereken sıfatların imâmda da bulunması gerektiğini iddia etmiştir. Zira onlara göre imâmet, vahyin tahammülü hariç, peygamberlerin sahip olduğu yetkilerin tümünü kapsayan ilahî bir emirlik mesabesindedir. Bu sebeple peygamberde bulunan bütün vasıflar imâmda da aranmıştır.⁴⁰ Bu doğrultuda imâmlar, bütün söz ve davranışlarıyla hüccet olarak kabul edilmiş ve yeryüzünde Allah'ın işlerini sonuçlandırmak için belirlenen kimseler olarak görülmüştür.⁴¹ Böyle bir yaklaşımın sahibi olan İmâmiyye Şiası, hata ve günahtan korunmuş kabul ettikleri imâmlarını, seçilmişlik, ismet gibi bazı özel vasıflarla da donatmıştır.⁴² Buna karşılık Cüveynî ise imâmeti peygamberliğin devamı gibi görmemekte ve imâmetin dünyevî iktidarı ifade ettiğini kabul etmektedir. Bu çerçevede onların birçok kabulünü reddetmektedir. Ona göre öncelikle imâm ergenlik çağını geçmiş, Müslüman, erkek, hür, müctehid, güçlü ve akıl sahibi olmalıdır. İmâm ayrıca cesur ve atılgan da olmalıdır. Aksi halde imâmın toplumu yönetmesi ve orduya komutanlık etmesi mümkün olamaz.⁴³ Öte yandan imâm toplum menfaatini gözetecek, işleri koordine edebilecek, orduyu donatıp yönetebilecek, ülkenin sınırlarını koruyabilecek güce ve Müslümanların işlerini yürütebilecek basiret ve ferasete sahip olmalıdır. İmâmın sahip olduğu karakter de onu hadleri uygulamaktan alıkoymamalıdır.⁴⁴ Kadınlar ise belirtilen görevleri yerine getirmeye uygun değildirler. Zira onlar, evde bulunmaları (perde arkasında olmaları) hasebiyle meydanlara çıkamaz ve öne atılamazlar. İmâmın

³⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 85; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 424.

⁴⁰ Sübhânî, *Muhâdarâtun fi'l-İlâhiyyât*, s. 339; ayrıca bkz. Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 57; bkz. Metin Bozan, "İmâmiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar*, 2006, IX, ss. 95-112.

⁴¹ Âyetullah Ruhullah el-Humeynî, *İslâm Fıkıhında Devlet*, ter. H. Perviz Hatemi, İstanbul 1979, s. 99; E. Ruhi Fiğlalı, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul 1984, s. 214.

⁴² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 23; *İrşad*, I, 170; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, ss. 305-312; Muhammed Abdülkerim U'tum, *en-Nazariyyetü's-Siyâsiyyeti'l-Muasıra li'ş-Şia*, Amman 1409, s. 48.

⁴³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 94, 96-97; *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 426; *Luma'u'l-Edille*, s. 130.

⁴⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 426.

çoğu vazifesi ise öne çıkmayı/atılmayı gerektirir. Dolayısıyla kadınlar, imâm olamaz.⁴⁵

Cüveynî'ye göre imâm ortaya çıkan yeni meseleler hakkında ictihad yapabilecek yetkinliğe ve fetva verebilecek kadar ilme sahip olmalıdır.⁴⁶ Birçok dinî hüküm imâmı ilgilendirmektedir. İmâm, özgür bir şekilde tek başına hüküm verebilmesi için belirtilen vasıfları haiz olmalıdır. Eğer imâm fetva verebilecek ehliyetine sahip değilse diğer insanlar gibi o da fetva makamına müracaat edecektir. Bu ise uygun değildir. Hâlbuki sorunların çözüm merkezi ve insanların bu konudaki müracaat makamı, imâmın kendisidir. İmâm zor meselelerde ise âlimler ile istişare edebilir. Bunun yanı sıra imâm farklı görüşler karşısında doğru olanı tercih edip ortaya koyabilmelidir. Zira o, değişik fikirleri araştırır, analiz eder ve en doğru olan yaklaşımı tercih eder. Bunun için de onun bağımsız olması elzemdir. Sonuçta imâm her durumda kendisine tâbi olunandır. Eğer imâm müctehid seviyesinde değilse âlimleri taklit eder, onlara tâbi olur, onların taleplerini yerine getirir. Bu ise imâmın önderlik vasfı ile bağdaşmaz.⁴⁷ Fakat dinî açıdan yeterli birisi bulunamazsa zeki, becerikli, çevik ve ehliyetli birisi imâm olarak tayin edilebilir. Böyle bir durumda âlimler de imâma gerekli desteği vermelidir.⁴⁸

İmâmın mensup olması gereken kabile meselesi de ilk halife seçiminden itibaren üzerinde durulan bir konudur. Mezhepler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İmâmiyye Şiası'na göre Hz. Peygamber'den sonra ilk meşru imâm Hz. Ali olup ondan sonra imâmet onun soyu ile devam edeceği için, tabiatıyla imâmet Ehl-i Beyt'e ve onların soyca mensup oldukları Kureyş'e has bir haktır. Diğer Şii fırkalar da bu konuda aynı görüşü paylaşmışlardır. Bu yüzden Şii fırkalar arasında imâmın hangi soydan olması gerektiği meselesi ayrıca tartışılmamıştır.⁴⁹

Cüveynî özellikle *Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserinde imâmın Kureyş'ten olması meselesine ilişkin net bir görüş beyan etmekten sakınmış ve bu konunun farklı

⁴⁵ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 97; *Gıyâsü'l-Ümem*, ter. Abdullah Ünal, s. 92.

⁴⁶ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 213.

⁴⁷ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 95-96.

⁴⁸ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 213-214.

⁴⁹ Bkz. Şerif Murtaş, *eş-Şâfi*, II, 194-196; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 169; III, 183-184; İbn Haldun, *Mukaddime*, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul 2014, I, 429-430; ayrıca bkz. Abdullah Ünal, *İmâmet Teorisinin Referanslarında Ehl-i Sünnet ve Şia'ya Göre Hadis*, Elips Kitap, Ankara 2006, ss. 72-75.

şekillerde yorumlanabileceğini beyan etmiştir.⁵⁰ *Luma'u'l-Edille* ve *el-Gıyâsî* adlı eserlerinde ise imâmın Kureyş'ten olması gerektiğini ifade etmiştir.⁵¹ Fakat Cüveynî, "İmâmlar Kureyş'tendir." rivayetinin kesin sabit olduğu ve tevatür derecesine varmaksızın en az üç sahâbi tarafından nakledildiği (hadîs-i müstefîz) görüşüne katılmamaktadır. Ona göre mütevâtir olmayan bu rivayetin râvîleri sayılıdır. Bu rivayetten hareketle imâmette nesep şartının zorunlu olduğu söylenemez. Ayrıca o, söz konusu âhâd haberden bir gönül rahatlığı duymadığını ve ilgili rivayetten kesin bir sonucun çıkarılamayacağını ifade etmektedir. Ona göre, imâmet, aklî bir düzlemde hareketle de bir soya tahsis edilemez. Allah'ın bu vazifeyi Ehl-i Beyt'e nasip etmesi ise bir lütuftur. Kureyşîlik meselesi, temelde Hz. Peygamber'in soyuna saygıdan ötürü ileri sürülmüştür.⁵² Neticede Cüveynî'ye göre, imâmın Kureyş'ten olması zorunlu değildir.⁵³ Fakat imâmet seçiminde Kureyşli olan kimseye öncelik tanınır. Kureyşli olan kimsede de imâm olması gereken nitelikler ayrıca aranır. Kureyşli birisi yoksa başka birisi imâm olarak tayin edilebilir.⁵⁴ Kureyşli birisi imâm olarak atandıktan sonra ondan daha faziletli birisi gelirse, daha önceden seçilen imâm görevine devam eder. Kureyşli olmayan birisi imâm olarak atandıktan sonra Kureyşli birisi gelirse, görev, Kureyşli olana tevdi edilmelidir.⁵⁵ Ayrıca yeterli olmayan bir Kureyşli'nin yanında imâmet şartlarını haiz, ilim ve takva sahibi birisi varsa bu kimse imâm olarak tayin edilir.⁵⁶ Anlaşıldığı kadarıyla Cüveynî imâmette Kureyşli olana öncelik verilmesi gerektiğini savunsa da her hâlükârda imâmetin Kureyş'e münhasır bir görev olduğunu düşünmemekte ve Kureyşli kimsenin imâmda bulunması gereken sıfatları haiz olmadığı takdirde başka birisinin imâm olarak atanması gerektiğini vurgulamaktadır.

Diğer taraftan İmâmiyye Şîası, dinî hükümlerin doğru şekilde yerine getirilmesi ve insanlar arasında adaletle hükmedilmesi açısından imâmın mutlak ve en doğru bilgiye sahip olması gerektiğini iddia eder.⁵⁷ Zira onlara göre ancak

⁵⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 427.

⁵¹ Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, s. 130; *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 92-93, 212.

⁵² Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 92-93, 212.

⁵³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 95-96, 215.

⁵⁴ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 212.

⁵⁵ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 213.

⁵⁶ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 215.

⁵⁷ Küleynî, *Kâfî*, I, 138-139; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 146-147.

böyle bir ilme sahip olan imâm, insanları iyi ve doğru olana kanalize edebilir.⁵⁸ Aslında imâm husûsî ve kudsî bir ilme sahiptir. Allah onlara her şeyin bilgisini öğretmiştir. Kur'an'ın zâhir ve bâtınını da bilirler. Hakikati kavramak için ayrıca bir aklî delile veya öğreticiye muhtaç değildirler.⁵⁹ Cüveynî'ye göre de imâm, ilim sahibi olmalıdır. Hatta ehliyet ve takvadan sonra kendisinde bulunması gereken en önemli vasıf, ilimdir. Zira imâm, ilim sahibi olmazsa dinî hükümleri tek başına uygulama imkânı bulamaz.⁶⁰ Bu açıdan imâmete aday olan kimsenin ilim sahibi olması zorunludur. İnsanların birlik ve düzeninin korunması ve sorunlarının çözümlenmesi için belirtilen şartları haiz birisinin imâm olarak seçilmesi elzemdir.⁶¹ Buradan da anlaşıldığı üzere Cüveynî'ye göre imâmda bulunması gereken ilim, peygamberde bulunan ilim gibi değildir. İmâmın kendi işini yürütebilecek kadar bir ilme sahip olması kâfidir. İlim sahibi olmadığı konularda ise imâm âlimlerden destek alır. Böylelikle Cüveynî imâmda, İmâmiyye Şiası gibi husûsî ve kudsî ilim şartını aramamıştır.

İmâmın günahlardan korunmuşluğu meselesi de Ehl-i Sünnet ve Şiî-İmâmî âlimler arasında tartışma konusu edilen bir husustur. Esasen imâmlarını masum ve her dediğini uyulması gerekli dinî kural olarak algılayan İmâmiyye Şiası, imâmlar döneminde muhalefet olarak iki temel sorunla mücadele etmesi gerekiyordu. Dışarıdan baskı ve zulüm, içeriden şüphe ve parçalanmalar. Gaybet hadisesinden sonra sorun daha da büyüdü. Ezilmiş kitle psikolojisinin bir bakıma telafisinin de tezahürü sayılabilecek üstün sıfatlara sahip imâmlar anlayışı geliştirildi. Öyle ki imâm, makam açısından peygamber ile aynı seviyede, fakat bazı sıfatlar yönüyle ondan daha üstün görülmüştür.⁶² Bu anlayış çerçevesinde imâmlar hata, zelle ve günahattan korunmuş kabul edilmiştir.⁶³ Yani onların şeriatın koruyucusu ve uygulayıcısı olmalarının bir gereği olarak ismet onlara

⁵⁸ Küleynî, *Kâfî*, I, 138-139; Hillî, *Elfeyn*, s. 15.

⁵⁹ Bkz. Küleynî, *Kâfî*, I, 320; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 21; Tabâtabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, Tahran 1397, XVIII, 192-194; İhsan İlâhî Zahîr, *Şia'nın Kur'an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, ter. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984, s. 57; Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 53.

⁶⁰ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 215.

⁶¹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 213.

⁶² Ahmet İshak Demir, "İsna Aşeriyye'de İmâmın Otoritesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, sayı: 3, 2003, s. 125; bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 19.

⁶³ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 316; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 4; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, ss. 164-168.

vâcîptir.⁶⁴ Bütün bunlara karşılık Cüveynî imâmın masum olmadığını belirtmiştir. İmâmı seçenler de hata ve gûnahtan korunmuş değildir. Nitekim Hz. Ali ve iki oğlu Hasan, Hüseyin ve onların evlatları da kendilerinin masum olduklarını iddia etmemişlerdir. Tam aksine kendilerinin hata ve gûnahtan korunmadıklarını söylemişlerdir. Onlar istiğfar ederek Allah'a yönelmişlerdir. Bu noktada "Peygamberler de masum olduğu halde istiğfar etmişlerdir." denilemez. Zira peygamberler de hatadan masum değildir. Kur'an'da açıklanan peygamber zelleleri bunun delilidir.⁶⁵ Ayrıca akıl da imâmlar için ismetin zorunlu olduğuna dair bir hüküm veremez. Keza imâmların masum olması gerektiğine dair öne sürülen gerekçeler vali, kadı ve vergi memurlarının da masum olmasını gerektirir. Hâsılı imâmlarda ismet sıfatı aranmaz.⁶⁶

Cüveynî "İmâm insanların önderidir, dinî hükümler onlardan alınmaktadır. Eğer imâmlar masum olmazsa onlara güvenilemez, kan davası ve namus meselesine ilişkin kararlarda, sınırları muhafazada ve önemli işleri yürütmede onlara itimat edilmez." iddiasını şöyle yanıtlar: Müslümanların her meselesi hakkındaki hükmü imâm vermez. İmâm vali, hâkim, zekât memurlarını tayin eder. Müslümanların işleri arasında imâmın üstlendiği birtakım işler vardır. Neticede imâmın ve onun atadığı memurların masum olduğu iddia edilemez. İmâmiyye Şiası ise imâmın bütün sözlerine tâbi olunması gerektiğini savunmasının bir gereği olarak imâmı masum kabul etmiştir.⁶⁷ Cüveynî bu ifadelerin devamında mucizelerin peygamberlerin masumiyetinin delili olduğunu ifade eder. Eğer mucize olmazsa peygamberlik ispatlanamaz. Neticede peygamberlik mucize ile ispatlanmaktadır. Ayrıca imâmlar hata yapsalar da onların imâmetleri geçerlidir. Zira seçici heyetin imâm olarak atayacağı kimsenin bütün yönlerini bilmesi mümkün değildir.⁶⁸

Öte yandan Cüveynî'ye göre imâm, takva sahibi olmalı ve Allah'tan korkmalıdır. Fâsık olan ve kendi nefesine mukayyet olamayan bir kimse imâm olarak atanamaz.⁶⁹ İmâmet görevi için itaatkâr birisi bulunamamışsa harama

⁶⁴ Bkz. el-Hâlisî, *İhyâ'u'ş-Şeri'a fi'l-Mezhebi's-Şia*, Bağdad 1951, ss. 58-59; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 51; İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, ter. M. Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2014, s. 44.

⁶⁵ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 99.

⁶⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 434.

⁶⁷ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 100.

⁶⁸ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 101.

⁶⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 96.

girme ve günahlara yönelme konusunda kendisine güvenilemeyecek birisi imâm olarak seçilemez. Böyle bir kimsenin zararı faydasından çok olabilir ve hatta bu kimse gücünü artırarak insanları doğru yoldan da çıkarabilir.⁷⁰ Fitne ihtimalinin olduğu durumlarda ise müttaki birisi bulunamazsa hemen fâsık bir kimse imâm olarak atanır. İçki ve uyuşturucu kullanan ve diğer haramları işleyen bir fâsıktan başka, toplumda yeterli bir kimse yoksa bu durumda toplumu idare etmesi için üzerine düşeni başarılı bir şekilde yapacağı tahmin edilen bu fâsık, imâm olarak atanır. Aksi halde böyle bir zamanda devletin başıboş bırakılması daha büyük felaketlere yol açabilir.⁷¹

Cüveynî'ye göre imâmın duyulara ilişkin de birtakım özelliklere sahip olması gereklidir. Öncelikle imâm âmâ olmamalıdır. Çünkü âmâ kimse karşısındaki kimseyi tanıyamaz. Bu durum, hukukî meselelerin çözümünde kimi olumsuzluklara neden olabilir. Ayrıca körlük, musibetleri önlemede ve hakların temin edilmesinde bazı problemlere ve zorluklara neden olabilir. İmâm sağır da olamaz. Sağır kimse üst seviyedeki görevleri yerine getiremez. Fakat az işitmek veya az görmek imâmete engel değildir. İmâm ahraz (dilsiz) da olamaz. Koku ve tat almama, kötü görünmeyen organ eksikliği, gözlerin şaşılması ve burun kesikliği ise imâmete engel değildir. Yani total ve hadım bir kimse, imâm olabilir. Bunun yanı sıra âlimlerin geneline göre zaruri ihtiyaçları gidermeye mâni olacak şekilde iki ayak veya elin bulunmaması veya kesik olması gibi hususlar da imâm olmaya engeldir.⁷²

Öte yandan Cüveynî'ye göre imâmın farklı fikirleri ortak bir noktada uzlaştırma kabiliyeti olmalıdır. Aksi halde imâm, toplum içinde birliği sağlayamaz, ayrılıklar artar ve merkezi otorite sarsılır. Hâsılı imâm yeterli, kabiliyetli, tek başına kararlar alıp bağımsız bir şekilde uygulayabilen, orduyu komuta edebilecek güce sahip, hakkı hak sahibine verirken baskılara rağbet etmeyen birisi olmalıdır. Cüveynî *el-Gıyâsi* adlı eserinin bir yerinde imâmda bulunması gereken nitelikleri, bağımsızlık ve soy olarak iki maddede toplamaktadır.⁷³ İlgili eserin başka sayfasında ise imâmda bulunması gereken en

⁷⁰ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 213.

⁷¹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 214.

⁷² Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 91-92.

⁷³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 96-97.

önemli vasfın ehliyet ve tek başına toplumu idare edebilme kabiliyeti olduğunu belirtmiştir.⁷⁴

5. Efdaliyet Teorisi

İmâmet meselesine ilişkin en çok tartışılan konulardan birisi hiç şüphesiz efdaliyet meselesidir. Mezhepler, imâmın fazilet sahibi olması konusunda uzlaşa içerisindeyken, en erdemli (efdal) olması konusunda ise farklı yaklaşımlara sahiptirler. Bu bağlamda Hz. Ali'nin diğer halifeler karşısındaki efdaliyeti tartışılmıştır. Bu konudaki tartışmaların mihrini "kimin efdal olduğu" ve "efdal varken mefdûlün imâmetinin geçerliliği" konuları oluşturmaktadır. İmâmiyye Şiası, nass ve tayin meselesini temellendirirken de efdaliyet meselesini gündeme getirmiş, imâmın efdal olması gerektiğini savunmuş, efdalin de ancak Allah tarafından bilinebileceğini iddia etmiştir.⁷⁵ Mefdûl bir kimse ise peygamber olamayacağı gibi imâm da olamaz.⁷⁶ Böylelikle efdaliyet meselesi, İmâmiyye Şiası'nın imâmet tasavvurunda önemli bir yer tutmuştur.⁷⁷

İmâmiyye Şiası efdaliyet bağlamında en fazla Hz. Ali'nin efdaliyeti üzerinde durmuştur. Onlar, Hz. Ali'nin imâmetini ispat etmek için onun efdal olduğunu, bu yüzden de Hz. Peygamber'den sonra ilk imâm olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Yani ilmî üstünlüğü, cesareti, savaçılığı, takva sahibi oluşu vb. vasıflarını gerekçe göstererek Hz. Ali'nin imâmete en layık kişi olduğunu öne sürmüş ve imâmet tasavvurunu onun efdaliyeti çerçevesinde temellendirmişlerdir.⁷⁸ Hz. Ali'nin en erdemli oluşunu da bazı nasslara dayandırmaya çalışmışlardır.⁷⁹ Buna karşılık Cüveynî'ye göre mefdûlün imâmeti geçerlidir, fakat doğru olan efdalin imâmetidir. Akıl yoluyla kimin efdal olduğu bilinemez. İmâmların faziletlerine ilişkin rivayetler de birbirleriyle çelişkilidir. Fakat genel kanaate göre Hz. Peygamber'den sonra yaratılmışların en faziletlisi Hz. Ebû Bekir, ondan sonra Hz. Ömer'dir. Hz. Osman ve Hz. Ali konusunda ise farklı yaklaşımlar vardır. Nitekim Hz. Ali'den bunu destekleyen şöyle bir söz

⁷⁴ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 214.

⁷⁵ Bkz. Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 168.

⁷⁶ Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, s. 35, 37; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, ss. 307-310.

⁷⁷ Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, s. 35, 37; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 147; *Nehcu'l-Hak*, s. 168.

⁷⁸ Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, s. 35, 37; Nâsirüddin et-Tûsî, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1988, ss. 359-367; bkz. Metin Bozan, *İmâmiyye Şiasının İmâmet Tasavvuru*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007, ss. 102-112.

⁷⁹ Bkz. Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 145-147.

nakledilmiştir: “Hz. Peygamber’den sonra insanların en faziletlisi Ebû Bekir, sonra da Ömer’dir. Bunlardan sonra kimin en erdemli olduğunu yalnız Allah bilir.”⁸⁰

Öte yandan Cüveynî’ye göre fâdıl en erdemli, en yüce mertebede veya Allah’a en yakın olan kimse değildir. Fâdıl, insanların işlerini en iyi şekilde koordine edip yürütebilendir. Seçim zorlaşmış ve mefdûlün seçiminde de bir maslahat varsa mefdûl imâm olarak tayin edilebilir. Keza fâdılın seçimi fitneye, problemlere ve ordunun bölünmesine neden olacaksa bu durumda toplumun maslahatı için mefdûl imâm olarak tayin edilir. Yani mefdûl, toplumda birlik ve beraberliği tesis edecekse imâm olarak atanır.⁸¹ İmâm olma şartlarına sahip ve takva sahibi birisinin karşısında daha az fazilete sahip ama idarî ve siyasî işleri daha iyi bilen birisi varsa imâm olarak bu kimse tayin edilir.⁸² Zira imâm seçimi ile ulaşılmak istenen gaye, toplumun menfaatinin gerçekleştirilmesidir. Aslında ehlü’l-hal ve’l-akd, fâdıl ile efdal arasında tercih yaparken efdali imâm olarak seçmelidir. Seçici kurulun en erdemli olan adayı, imâm olarak seçmesi önemlidir. Sonuç olarak toplumun menfaati mefdûlün seçimini gerektiriyorsa mefdûl imâm olarak seçilmelidir. Böyle bir durum yoksa imâmet için fâdıl tercih edilir.⁸³

6. Seçici Kurulun (Ehlü’l-Hal ve’l-Akd) Vasıfları

İslâm düşünce tarihi boyunca imâmı kimlerin belirlemesi gerektiği meselesi, her zaman üzerinde en çok tartışmaların yapıldığı konulardan olmuştur. Bu mevzuda temelde iki görüş öne sürülmüştür. Birinci görüşe göre imâm ancak nass ve tayin yoluyla belirlenir.⁸⁴ İkinci görüşe göre ise bu belirleme ümmete aittir.⁸⁵ İmâmiyye Şiası ilk görüşün savunucusu iken Cüveynî ikinci görüşün savunucusudur. Zira Cüveynî’ye göre imâmın nassla belirlendiğine dair bir kanıt mevcut değildir, imâmın seçim akdi, ümmet tarafından gerçekleştirilir ve bütün

⁸⁰ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, ss. 430-431; ayrıca bkz. *Luma’u’l-Edille*, s. 129.

⁸¹ Cüveynî, *Gıyâsü’l-Ümem*, ss. 140-141.

⁸² Cüveynî, *Gıyâsü’l-Ümem*, ss. 141-142.

⁸³ Cüveynî, *Gıyâsü’l-Ümem*, ss. 140-141.

⁸⁴ Bkz. Hillî, *Elfeyn*, s. 41; Ebû Ca’fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 300, 313; Nâsiruddîn et-Tûsî, *Keşfu’l-Murâd*, ss. 338-339; Şerif Murtazâ, *eş-Şâfi*, II, 5.

⁸⁵ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhid*, neş. İ. Ahmed Haydar, Beyrut 1987, s. 467; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 423; Nesefî, *Tebsiratü’l-Edille*, tah. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, II, 449; Fahrüddîn er-Râzî, *Kitâbu’l-Erbain*, tah. A. Hicâzî es-Seka, Beyrut 2004, s. 418.

tercih hakkı ümmetin kendisine aittir. Nitekim dört halifenin seçimi de aynı usulle gerçekleştirilmiştir.⁸⁶

Seçici heyet, genelde hem kelâm hem de “el-ahkâmü’s-sultâniyye” türündeki fıkıh kitaplarında “ehlü’l-hal ve’l-akd” olarak isimlendirilmiştir.⁸⁷ “Ehlü’l-hal ve’l-akd” ise devlet liderini seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet anlamında kullanılan bir terimdir. Arapça’da hall “düğümü çözmek”, akd “bağlamak, düğümlemek” anlamına gelir. “Ehlü’l-hal ve’l-akd” teriminin ilk defa ne zaman kullanıldığı kesin olarak bilinmemektedir. İlk dört halife döneminden itibaren “ehlü’ş-şûrâ”, “ulu’l-emr”, “ehlü’l-ilm”, daha sonraki devirlerde de “ehlü’l-ictihad” gibi anlamca birbirine yakın kavramların kullanıldığı, “ehlü’l-ictihad” ve “ehlü’l-hal ve’l-akd” terkiplerinin ise Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki imâmete ilişkin tartışmalarda türetildiği söylenebilir. İmâmiyye Şiası nass ve tayine dayalı bir atamayı benimsemiş, buna karşılık Ehl-i Sünnet ise imâmın seçim yöntemiyle belirlenebileceğini kabul etmiş, bu arada ilk dört halifenin meşruiyetini de koruyan bir esneklikle devlet başkanını ehlü’l-hal ve’l-akd denilen heyetin belirlemesi gerektiğini ağırlıklı olarak işlemeye başlamıştır. Bu kavramın hicrî V. (m. XI.) yüzyıldan itibaren hem kelâm hem de “el-ahkâmü’s-sultâniyye” türündeki fıkıh kitaplarında görülmeye başlanması bu sebeptir.⁸⁸

Cüveynî’ye göre imâm seçimini birtakım nitelikleri haiz bir kurul yerine getirir. Bu heyet ehlü’l-hal ve’l-akd olarak isimlendirilir.⁸⁹ Bu seçici heyet üyelerinin sahip olması gereken sıfatlar konusu, ictihadî bir konu olup zanna dayanmaktadır. İmâmete uygun olan kişiyi bilemeyecek ve idareyi özgür birine teslim edemeyecek kimse, seçici heyet içerisinde yer alamaz. Zira böyle bir kimse, Müslümanlara zarar verecek bir kimseyi imâm olarak seçebilir. Bunun yanında Cüveynî’ye göre kadınlar evde oturmaları hasebiyle birçok işi erkeklere tevdi eder ve onların görüşleriyle hareket ederler. Bu bağlamda onların seçici heyet içerisinde bulunmaları uygun değildir. Nitekim hiçbir zaman da bu konuda onların fikirlerine müracaat edilmemiştir. Eğer imâmet meselesinde fikir

⁸⁶ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s.420, 424.

⁸⁷ Bkz. Ebû Ya’lâ İbnü’l-Ferrâ, *Ahkâmü’s-Sultâniyye*, tah. M. Hamid el-Feykî, Beyrut 2000, s. 23.

⁸⁸ Bkz. Abdulhamid İsmail el-Ensârî, “Ehlü’l-Hal ve’l-Akd”, *DİA*, İstanbul 1994, X, s. 539; Mâverîdî, *Ahkâmü’s-Sultâniyye*, tah. Ahmed Mübarek el-Bağdadî, Kuveyt 1989, ss. 7-8; Manzûriddin Ahmed, “Kur’an’da Anahtar Siyasi Kavramlar”, *İslâmda Siyaset Düşüncesi*, ter. Kâzım Güleçyüz, İstanbul 1995, s. 90; Süleyman ed-Demîci, *el-İmâmetu’l-Uzma*, ter. İbrahim Cücük, İstanbul 1996, ss. 159-169.

⁸⁹ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s.424.

teatisinde bulunulmak istenseydi, öncelikle müminlerin annesi olan Hz. Fâtıma'ya müracaat edilirdi. Ayrıca kadınların, önemli kararları tek başlarına almaları çok zordur, bu konularda görüş beyan etmek için yeterli birikime de sahip değildirlere. Bu yüzden de âlimlerin geneline göre evlenme konusunda da bağımsız karar veremezler.⁹⁰ Kanaatimizce Cüveynî'nin kadınların seçmen olamayacağına yönelik iddiası ancak o dönemin şartları düşünüldüğünde anlaşılabilir. Günümüzde ise böyle bir iddianın hiçbir temeli ve geçerliliği yoktur.

Cüveynî'ye göre köleler imâmet konusunda bir fikir sahibi olsalar da efendilerinin yönetimi altında oldukları için yeterli bilgiye sahip değildirlere. Bu yüzden seçmen olmaları uygun değildir. İlim sahibi olmayan avam, zimmiler ve gerçeği yanılmadan göremeyen (basiretsiz) kimseler de seçmen olamazlar. Bütün bunlar ehlü'l-hal ve'l-akd heyeti içerisinde yer alamaz. Sonuçta tecrübeli, yöneticilerde bulunması gereken nitelikleri ve onların mertebelerini bilen, erdemli, zeki ve hür kimse seçici heyet içerisinde yer alabilir. Ayrıca imâmın müctehid olması gerektiği için, imâmı seçecek kimsenin de müctehid olması elzemdir. Zira müctehidi, ancak bir müctehid bilebilir ve tanıyabilir.⁹¹

Cüveynî'ye göre "seçme ehliyetine sahip iki, dört veya kırk kişinin seçimiyle imâmın seçilebileceği" iddiası temelsizdir. Ona göre "Ehlü'l-hal ve'l-akd heyetinden bir kişinin akdiyle seçim tamamlanır." görüşü doğruya en yakın görüştür. Zira Hz. Ebû Bekir'in seçimi aynı usulle gerçekleştirilmiştir. Öncelikle Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e biat etmiş, ardından orada bulunanlar da ona biat etmişlerdir. Seçime muhalif olanların bulunduğu durumlarda bir kişinin biatinin geçerli olması için imâma tâbi olanların güçlü ve arkalarında da büyük bir desteğin olması elzemdir. Zira biat, güç ve sayı ile gerçekleşir ve sağlamlaşır. Sonuçta seçmen vasfını haiz, saygın, arkası ve destekçisi çok olan bir kimse imâmet şartlarını taşıyan birisine biat ederse bu kimse imâm olarak atanmış olur. Bu noktada fırkaların ihtilafa düşme nedenleri, Ebû Bekir'e biat edenlerin sayısının tam olarak kestirilememesi ve ona biatin bir kişinin biatine dayandırılmasından kaynaklıdır.⁹² Kanaatimizce Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'e biat etmesi örneğinden hareketle bir kural koymak çok da doğru olmayacaktır. Zira Hz. Ömer, muhtemelen Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'e olan yakınlığını,

⁹⁰ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 82; Kadının seçici heyet içinde yer alması meselesine ilişkin bkz. *Gıyâsü'l-Ümem*, ter. Abdullah Ünalın, ss. 69-72 (85. dipnot).

⁹¹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 82.

⁹² Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 87-88.

dirayet ve liyakatini esas almıştır. Ancak bu biatin kurala tahvil edilmesi için sağlam dayanakların olması gereklidir.

7. İmâmın Görevden Azlinin İmkânı

İslâm siyaset düşüncesinde devlet lideri, görevden alınmayı gerektirici herhangi bir fiili işlemediği sürece devredilmesi imkânsız bir yetki ile ömür boyu yönetimde kalmak üzere seçilir. Zira İslâm tarihinde halifelerin görev süreleri sınırlandırılmamıştır. Bu yüzden halifeler, ömür boyu görevlerine devam etmişlerdir. Esasen hilâfet makamı, peygamberlik makamına niyâbeten yapıldığından sanki peygamberlik makamına kıyas edilmiş ve peygamberlikte olduğu gibi görev süresi sınırlandırılmamıştır.⁹³

İmâmiyye Şiası'na göre imâm görevden alınamaz. Çünkü ismet sıfatı, imâmın görevden azledilmesine neden olacak bir suç işlemesine mâni olur.⁹⁴ Cüveynî'ye göre ise imâm bir gerekçeye bağlı olarak ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından azledilebilir.⁹⁵ Sözelimi imâm dinden çıkarsa onun azledilmesi gerekmektedir. İrtidat eden imâm, tekrar Müslüman olduğu takdirde ancak yeni bir seçim ile imâm olarak tayin edilebilir. İmâm delirdiği durumda da azledilir. Zira imâm aklî bir sıkıntı yaşadığı durumda düşünceleri anlaşılmaz ve bağımsız hareket edemez. Dolayısıyla imâmet yeterliliğini kaybeden imâm, azledilir. Aslında imâmın vazifesi kamu işlerini koordine etmek, yürütmek, birlik ve düzeni tesis etmek ve devleti korumaktır. Bu vazifeleri yerine getiremeyecek durumdaki imâm azledilir.⁹⁶ Öte yandan imâm günahlardan uzak durmuyor ve günah işleme konusunda Müslümanların hukukuna riayet, haksızlıklara mâni olma, kötülüklerden uzak durma, doğru yola çağırma, zulme karşı durma konularında topluma güven vermiyorsa onun hemen azledilmesi gerekir. Zira bu durumdaki kimse, imâmet kurumu ile elde edilmesi istenen amacı gerçekleştiremez. Ayrıca imâmın işlediği fîsk, azlini gerektirecek türdence hemen görevden alınır.⁹⁷ Aslında fîsk, imâmın yeteneğini ortadan kaldırmaz. İmâmın günahlarından pişman olması ve hataya tekrar düşmemesi de imkân dâhilindedir. Yani imâm, her yanlışından ötürü görevinden alınamaz.⁹⁸ Yanılma ve küçük günahlar ise imâmın görevini yerine

⁹³ Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Siyaset İlişkileri*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2008, ss. 85-90.

⁹⁴ Şerif Murtazâ, *eş-Şâfi*, I, 319-320.

⁹⁵ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 119.

⁹⁶ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 103.

⁹⁷ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 105.

⁹⁸ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 106.

getirmesine mâni değildir. Büyük günah konusunda ise imâmın ısrarcı olup olmadığına bakılır ve büyük günahta ısrarcı ise görevinden alınır.⁹⁹ İmâm bir suç işlememiş veya şartlar değişmemişse azledilemez. Zira bu hususta icmâ vardır.¹⁰⁰

Cüveynî'ye göre imâm esir veya hapse düşer, onun kurtuluşundan ümit kesilirse yerine yeni bir imâmın seçilmesi gerekmektedir. Ayrıca eğer insanlar imâma itaat etmiyor, imâmın yetkisi ve destekçisi kalmamış, insanlar bir sebep olmaksızın imâmdan nefret ediyor ve imâmı, taraftarları dahi yalnız bırakmışlarsa artık imâm görevini yerine getiremez hale gelmiştir. Bu imâmın durumu, esir düşen ve bu yüzden görevini ifa edemeyen imâmın durumuna benzer. Bu durumda yerine başka birisinin seçilmesi gerekmektedir.¹⁰¹

Cüveynî'ye göre imâm rahatsızlandığı vakit onun fikirlerine müracaat edilmez. İmâm hastalığından ötürü tedavi sürecinde ise görevi bırakması talep edilemez.¹⁰² Fakat imâm, görevini etkileyecek ağır bir hastalığa yakalanmışsa imâmın azledilmesi gerekir.¹⁰³ Bunun yanı sıra imâmın icraatları insanları ayaklanmaya ve ayrılığa sevk ediyor; imâm toplumda fesadın müsebbibi görülüyor ve toplumsal düzen yok olmuş, devlet sınırları korunamaz hale gelmiş, zulme uğrayanlar haklarını alacak muhatap bulamıyorlarsa, bu durumda imâmet konusunda hemen bir tedbirin alınması gerekmektedir. Aslında imâmın ayrılıkları ve isyanı önlemesi, toplumda birlik ve düzeni sağlaması, devletin sınırlarını koruması, hak sahiplerine hakkını vermesi elzemdir. İmâm artık bu görevleri yerine getiremiyorsa, acilen gerekli önlem alınmalıdır.¹⁰⁴

Cüveynî'ye göre imâm kriz, bölünme riski veya büyük problemlerin baş göstermesi olasılığı varsa istifa edemez. Fakat imâmın istifası Müslümanların zarar görmemesini sağlayacak, düşmanlığı ve fitneyi önleyecek, kan akmasına mâni olacak ve toplumu rahatlatacaksa gereklidir. Zira Hz. Hasan da belirtilen gerekçelerle imâmetten çekilmiştir.¹⁰⁵

⁹⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 115.

¹⁰⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 425.

¹⁰¹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 114.

¹⁰² Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 106.

¹⁰³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 116.

¹⁰⁴ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 107.

¹⁰⁵ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 120.

8. Aynı Dönemde İki İmâmın Olmasının İmkânı

İmâmiyye Şiası'na göre Allah'ın her asırda peygamberin görevini yerine getiren masum bir imâm tayin etmesi elzemdir. Zira imâm takip ettiği peygamberin genel velayetine sahip olarak toplumun işlerini yürüten ve insanlar arasında adaleti tesis eden, birliğini sağlayan ve kötülükleri ortadan kaldıran bir rehber mesabesinde. Allah, insanları hidayete ulaştırmak için peygamber göndermiştir. Peygamberden sonra da insanları doğru yola sevk eden kılavuz gönderir. Dolayısıyla her asırda kendisine itaatin farz olduğu bir imâmın olması gerekmektedir. İnsanlar onu kabul etse de etmese de ona boyun eğse de eğmese de her zaman Allah tarafından atanmış bir imâm mevcuttur.¹⁰⁶ Fakat İmâmiyye Şiası, bir dönemde iki imâmın olamayacağını ileri sürmektedir. Zira imâm, bütün insanların imâmıdır.¹⁰⁷ Cüveynî'ye göre de bir dönemde ancak bir imâm olabilir. Bu durum Hz. Ebû Bekir'in imâmet seçiminden hareketle bilinebilir. Sakîfe'de yapılan seçimde tek kişinin halife seçilmesi kabul görmüştür. Yüzyıllardır da bir dönemde sadece bir kişi imâmet görevini yürütmüş ve iki imâm aynı anda atanmamıştır.¹⁰⁸ Esasen imâm farklı düşünceleri birleştirir, toplumda birlik ve düzeni tesis eder. Bu yüzden bir dönemde tek bir imâm olmalıdır. İmâmet ile elde edilmek istenen amaç, ancak tek bir imâm ile gerçekleştirilebilir. İktidarda iki imâmın olması problemlere, ayrılık ve krize sebebiyet verecektir. Devlet otoritesinin sağlanması da tek imâmıla mümkündür. Devletin başında iki idareci olursa, işler yürümez, uzar ve görüş ayrılıkları ortaya çıkar, neticede iki imâm birbirine rakip olur. Bu ise krize neden olur.¹⁰⁹ Bir dönemde aynı bölgede iki şahsın aynı anda imâmetlerinin geçerli olmadığına ilişkin icmâ da vardır. Ancak arada çok fazla uzaklık olur ve iki imâm arasına büyük bir mesafe girerse buna cevaz verilebilir. Fakat bu da kesin bir hüküm değildir.¹¹⁰

Cüveynî'ye göre imâm seçimi yapıldıktan sonra imâmın yetişemediği veya uzakta olup ulaşamadığı yerler varsa bu bölgeler kendi başlarına terk edilemezler. Bu bölgedeki insanlar kendisine itaat edecekleri bir emiri seçebilirler. Engeller ortadan kalktıktan sonra emirin görevi sona erer ve emir dâhil herkes imâma tâbi olur. İmâm da o bölgeyi uygun bir şekilde idare eder. İmâm seçimi gerçekleşmediği durumlarda da insanlar kendi bölgeleri için ayrı ayrı emirler

¹⁰⁶ Küleynî, *Kâfi*, I, 168-169,179, 194; Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, ss. 28-29.

¹⁰⁷ Nâsiruddîn et-Tûsî, *Risâle-i İmâmet*, s. 188.

¹⁰⁸ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s.143.

¹⁰⁹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, ss. 143-144.

¹¹⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 425.

seçebilirler. Fakat seçilen bu kimseler imâm değil emir olarak görevlerini ifa ederler.¹¹¹ İki imâm seçimi yapılmışsa ilk akid geçerlidir.¹¹² Esasen aynı dönemde iki imâmın olması sürtüşmelere ve ayrılıklara sebebiyet verecek, bu da karışıklığa neden olacaktır. Bu yüzden aynı dönemde iki imâmın olması uygun değildir.

Sonuç

İmâmiyye Şiası, imâmeti, İslâm'ın rükünlerinden biri olarak kabul etmiş, nass ve tayinle Hz. Ali ve evladına tahsis edildiğini savunduğu imâmetin, nübüvvetin bir nevi devamı olduğuna inanmak suretiyle diğer bütün mezheplerden ayrılmıştır. Bu doğrultuda peygamberlere mahsus seçilmişlik, ilim, ismet, efdaliyet gibi özel vasıfların imâmlarda da bulunduğunu iddia etmiştir. Buna karşılık Cüveynî ise imâmet meselesini temelde İmâmiyye Şiası'na reddiye şeklinde ele almış ve konuyu ele alırken de İmâmiyye Şiası'nın imâmet doktrininin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Cüveynî'ye göre imâmet, itikadî bir konu ve dinî bir zorunluluk değil; ağırlıklı olarak kamu yararının gerçekleştirilmesine yönelik siyasal ve sosyal bir kurumdur. Bu bağlamda imâmetin nübüvvetle ilişkilendirilemeyeceğini, imâmın her ne kadar bazı dinî vazifesi olsa da bu makamın temelde dünyevî otoriteyi ifade ettiğini belirtmiş ve çoğunlukla kamu yararını ilgilendiren birtakım görevlerin imâma ait olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla peygamberde bulunan özel niteliklerle imâmda olması gereken niteliklerin özdeşleştirilemeyeceğini savunmuş; böylece siyasal iktidarı dinsel iktidardan ayırmaya çalışmıştır.

Neticede Cüveynî, özellikle Hz. Ali ve diğer imâmlar hakkında öne sürülen imtiyazları reddetmiş ve Şii-İmâmî paradigmadaki imâmet algısını teorik ve pratik düzeyde gerçekçi bir zemine oturtmuştur. Ayrıca ilk dört halife dönemindeki uygulamaları gerçek hilâfet gözüyle değerlendirmiş; onların seçim yöntemlerini, model ve meşru kabul etmiş, seçim akdinin keyfiyetini belirlerken de onları kıstas olarak kabul etmiştir. İmâmet teorisini tarihî realiteye göre şekillendiren Cüveynî; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin faziletlerine ilişkin nassı da öne sürerek onların imâmet sıralamasının geçerli ve isabetli olduğunu kaydetmiştir. Bunun delili olarak da icmâî öne sürmüştür. Dolayısıyla ona göre ilk dört halife, hilâfet bağlamında dönemin ideal şahsiyetleridir. Onun Kureyşli olanın imâmet şartlarını haiz olmadığı takdirde imâmet şartlarını taşıyan başka

¹¹¹ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 145.

¹¹² Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 146.

bir kimsenin imâmete atanması gerektiğini savunarak imâmeti sadece bir nesebe hasretmemesi de vurgulanması gereken diğer önemli bir husustur.

Kaynakça

- Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, ter. M. Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2014.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa*, neş. Saïd b. Hâfız-Ahmed el-Halebî, Beyrut 1988.
- Ahmed, Manzûriddin, "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar", *İslâmda Siyaset Düşüncesi*, ter. Kâzım Güleçyüz, İstanbul 1995.
- Allâme Emîni, *Gadîr-i Hum*, ter. Seyyid Ali Hüseyini-Bahri Akyol, İran 1998.
- Bâkullânî, *Kitâbu't-Temhîd*, neş. İ. Ahmed Haydar, Beyrut 1987.
- Bozan, Metin, "İmâmiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar*, 2006, IX, ss. 95-112.
- Bozan, Metin, *İmâmiyye Şiasının İmâmet Tasavvuru*, Ankara: İlahiyat Yay., 2007.
- Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004.
- Cengiz, Yunus, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tah. M. Bedruddîn el-Halebî, Mısır 1907.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Gıyasü'l-Ümem fi't-Tiyâsi'z-Zulem*, tah. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmün'im, İskenderiye 1979.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Gıyasü'l-Ümem fi't-Tiyâsi'z-Zulem*, ter. Abdullah Ünalın, İstanbul 2016.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd*, tah. M. Yusuf Musa-Abdulmun'im Abdulhamid, Mısır 1950.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Luma'u'l-Edille fi Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, tah. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Beyrut 1987.
- Demîci, Süleyman, *el-İmâmetu'l-Uzma*, ter. İbrahim Cücük, İstanbul 1996.
- Demir, Ahmet İshak, "İsna Aşeriyye'de İmamın Otoritesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, sayı:3, 2003, ss. 109-125.
- Ensârî, Abdulhamid İsmail, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", *DİA*, İstanbul 1994, X, ss. 539-541.
- Fiğlalı, E. Ruhi, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul 1984.
- Gecit, M. Salih, "Cüveynî'nin İmâmet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü (Gıyâsü'l-Ümem Modeli)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.7, sayı:34, ss. 393-408.
- Gecit, M. Salih, "Cüveynî'nin Hilafet Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl:18, sayı:58, 2014, ss. 485-504.

- Gölpınarlı, Abdülhakî, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 2011.
- Hâlisi, Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'uş-Şeri'a fî'l-Mezhebi's-Sia*, Bağdad 1951.
- Heytemî, Ahmed b. Hacer, *es-Savâiku'l-muhtika fî'r-reddi ala Ehl'il-Bida'i ve'z-Zındıkâ*, tlk. Abdülvahhab Abdüllatif, Kahire tsz.
- Hillî, Allâme, İbn Mutahhar Hasan b. Yusuf, *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1982.
- Hillî, Allâme, İbn Mutahhar Hasan b. Yusuf, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, (neş. A. el-Hüseynî el-Urumevî), Kum 1407.
- Humeynî, Âyetullah Ruhullah, *İslâm Fıkhdında Devlet*, ter. H. Perviz Hatemi, İstanbul 1979.
- Hüseynî, Ebû'l-Feth, *Miftâhu'l-Bâb*, Meşhed 1370.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul 2014.
- İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tah. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1996.
- İbnu'l-Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, tah. Muhammed Hamid el-Feykî, Beyrut 2000.
- Kâşifu'l-Gita, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, ter. Abdülhakîy Gölpınarlı, Kayseri 1992.
- Mağribî, Numan b. Muhammed Temîmî, *Deâimü'l-İslâm*, Mısır 1385.
- Mâverdi, *Ahkâmu's-Sultâniyye*, tah. Ahmed Mübarek el-Bağdadî, Kuveyt 1989.
- Mes'ûdî, Ebî'l-Hasan Ali b. Huseyn, *Murûcu'z-Zeheb*, tah. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1997.
- Murtazâ, Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Hüseyin Murtazâ, *eş-Şâfi fî'l-İmâme*, Tahran 1986.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-İmâmiyye*, ter. Abdülhakîy Gölpınarlı, İstanbul 1978.,
- Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberi el-Bağdâdî, *el-İfsâh fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn*, tah. Dirasâtü'l-İslâmiyye, Kum 1412.
- Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberi el-Bağdâdî, *Evâilu'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât*, neş. Mehdi Muhakkik, Tahran 1372.
- Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberi el-Bağdâdî, *Fusûlu'l-Muhtâra*, tah. S. Ali M. Şerîfî, Beyrut 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebsiratü'l-Edille*, tah. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003.
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Öz, Mustafa, "İmâmiyye", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, ss. 207-209.
- Râzî, Fahrüddîn, *Kitâbu'l-Erbâin*, tah. A. Hicâzî es-Seka, Beyrut 2004.
- Reyşehrî, Muhammedî, *İmamet ve Rehberiyet Felsefesi*, ter. Ünal Çetinkaya, Ankara 1991.
- Sübhânî, Ca'fer, *Muhâdarâtun fî'l-İlâhiyyât*, Kum 1431.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. E. Ali Mehran-A. Hasan Fâur, Beyrut 1993.
- Tabâtabaî, Allâme, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Tahran 1397.

- Teftazânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, tah. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut 1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, İstanbul 1992.
- Tûsî, Ebû Câ'fer, *Kitâbu Temhîdi'l-Usûl*, Tahran 1362.
- Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1988.
- Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, ter. Hasan Onat, *AÜİFD*, XXXV, 1996.
- Şaşa, Mehmet, "Mutezile'de "Emr-i bi'l-Maruf Nehy-i ani'l-Münker" İlkesi ve Siyasi Otorite", *ASSAM*, 2018, sayı:10, ss. 88-100.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Siyâset İlişkileri*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- U'tum, Muhammed Abdülkerim, *en-Nazariyyetü's-Siyasiyyeti'l-Muasıra li'ş-Şia*, Amman 1409.
- Ünalın, Abdullah, *İmâmet Teorisinin Referanslarında Ehl-i Sünnet ve Şia'ya Göre Hadis*, Ankara: Elips Kitap, 2006.
- Ünverdi, Veysi, *İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi; Kâdi Abdülcebbar Örneği*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015.
- Zahîr, İhsan İlahî, *Şia'nın Kur'an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, ter. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984.

İlk İnsan Nesli Nasıl Devam Etti?

Ensest İlişki İddiası Üzerine Eleştirel Bir Analiz*

*Yunus Emre GÖRDÜK***

Öz: Hz. Âdem'in neslinin nasıl çoğaldığı öteden beri merak konusu olmuştur. Kur'ân ve Sünnet temelli İslami anlayışta topraktan yaratılan Hz. Âdem ve daha sonra ona eş olarak yaratılan Havvâ ilk insanlardır. Onların çocuklarından oluşan ilk nesil kendi aralarında evlendirilmiştir. Elimizdeki hadis rivâyetleri ve geçmişten günümüze yapılan ayet tefsirleri de bu yöndedir. Aklen de başka bir yol görünmemektedir. Özellikle son zamanlarda evrim fikrini benimseyen bazı Müslümanlar, ilk insan neslinin bu şekilde çoğalmış olmasını ensest ilişki sayarak reddetmektedir. Oysaki durum onların iddia ettiği gibi -bugünkü anlamsal karşılığıyla- ensest ilişki değildir. Zira ensest ilişki, ancak aynı anne babanın çocukları olmayan diğer insanlar varsa anlamlıdır çünkü her şey ancak zıddıyla bilinebilir. Âdem ve Havvâ ve çocuklarının düşünce dünyasında ise "diğer aile", "ikinci bir aile" diye bir kavram henüz yoktu. Ayrıca bir şeyin helal veya haram olması ancak Allah'ın emir ve takdiriyledir. Helal olan diğer bazı şeylerin de Yüce Allah tarafından zaman içinde haram kılınmış olduğu bilinmektedir. Zaruret durumunun haramı mubah kılıcı bir etken sayılması gibi bazı hususların da bu eksen de dikkate alınması gerekmektedir. Ayrıca bazı rivâyetlerde, her batında bir kız ve bir erkek olmak üzere -özel bir yaratılışla- ikiz doğan çocukların çaprazlama şekilde evlendirildiği de nakledilmiştir. Sonuç itibariyle Âdem ve Havvâ'nın ilk iki insan olamayacağını ensest ilişki temeline indirgeyerek iddia etmenin tutarlı olmadığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, İslam, Tefsir, Te'vil, Âdem, Nesil, Evrim, Ensest.

How Did the First Human Generation Continue?

A Critical Analysis on the Incest Relationship Claim

Abstract: How Adam's children multiplied? This is something that has always been a issue of concern. In the Quran and Sunnah-based Islamic understanding, Adam and after him Havva, who was created as his wife, are the first human beings. The first generation were married among themselves. The narratives (riwayahs) of hadith that come to us and the interpretation of Quranic verses which are made from the past to this day are also in this direction. Also rationally it doesn't seem that there is another way. Especially in recent times, some Muslims who have embraced the idea of evolution have rejected the fact that the first human generation has grown in this way, on the grounds that it is an incest relationship. The situation, as they claim, isn't an incestuous relationship with the

* Bu makale, I. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi'nde sözlü olarak sunulan ve kongre kitapçığında özeti basılan tebliğin gözden geçirilerek genişletilmiş halidir.

** Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, yunusemre.gorduk@gmail.com

present sense of semantics. Because the incest relationship is meaningful only when there are other people who are not children of the same parents. The truth is that everything can only be known through the opposite. In the thinking/imagining world of Adam and Eve and his children there is no concept of “other family” or “a second family”. Moreover halal and haram are only the command and appreciation of Allah. It is known that some other things that were previously halal were also forbidden by Allah over time. “Zarurah (necessity/obligation to do something)” is an influential thing that makes the unlawful thing allowable. Additionally in the literature, it is stated that -with a special creation-twin born children at every birth, one girl and one boy, were married crosswise with the other twin children. Some other considerations should be taken into account. As a result, claiming that Adam and Eve can not be the first two people on the basis of incest is appears to be inconsistent.

Keywords: Human, Islam, Tafsir, Ta’vil, Adam, Generation, Evolution, Incest.

Giriş

İlk insanların Hz. Âdem ile eşi Havvâ olmasını makul bulmayan bazı Müslüman araştırmacıların, ilk neslin çoğalması meselesini ensest ilişki düzleminde ele aldıkları; ancak bunu tutarlı ve uygun bir fikrî zemine oturtamadıkları görülmektedir. Bunun yerine önerdikleri çözüm yolu ise evrim fikrine dayalı bir insan tasavvurudur. Söz konusu düşüncenin ve tasavvurun genel karakteristiğini yansıtır yaklaşım özetle şu şekildedir: Şayet Hz. Âdem, eşi ve onların çocuklarından başka insan yok idiyse Hz. Âdem’in ilk çocukları kendi aralarında evlenmiş olmalıdır. Bu ise ensest ilişkidir. Âdem’in yoktan yaratıldığı ve çocuklarının kendi aralarında evlenerek çoğaldıkları iddiası, bu açıdan hem Yüce Allah’a, hem Âdem’e, hem de onun çocuklarına iftiradır. Nitekim Allah’ın gücü, onların çoğalmaları için ensest dışında bir yol bulmaya da yeter. Kur’ân’da bu şekilde bir ensest ilişkiye dâir bir îma bile bulunmamaktadır. Gerçekte ise durum şundan ibarettir: Korku, öfke, şehvet gibi duyguları gelişmiş, ancak akli gelişmemiş insan-altı bir tür (beşer) bulunuyordu. Bunlar yeryüzünde kan döküp fesat çıkarıyordu. Akıl olmayınca vicdan ve irade de oluşmamıştı. Bu türün üst beyni, gelişimini ilahi irade ile tamamlayınca, işte o zaman ruh üflenmiş ve artık beşer, insan olacak altyapıya kavuşmuştur.¹

Bu fikri benimseyenler, genel anlamda İslam ahlâkının evrensel olduğu gerekçesiyle, bu evrensel ahlâka uygun düşmeyen bir biçimde ensest ilişkiyle çoğalmanın meşru görülebilecek bir tarafının olmadığını iddia etmektedir.

¹ Örnek olarak bkz. İslamoğlu, Mustafa, *Yaratılış ve Evrim*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 277-279.

Dolayısıyla onlar, bir tür olarak varlığını sürdüren insanın evrimleşerek zaman içinde mükemmelleştiğini esas alan bir açıklama yönteminin, Âdem'in öncesiz (selefsiz) şekilde yoktan yaratıldığı iddiasından çok daha tutarlı olduğu şeklinde bir kanaati ortaya koymaktadır.²

Bir açıdan bu yaklaşıma Hz. Âdem'in ilk çocuklarının nasıl çoğaldığına dair makul bir cevap bulamama endişesinin sebep olduğu varsayılabilir. Zira bazen bu konuyla ilgili sorulan sorulara cevap verememenin bu tür bir çözüm yoluna sevk edebileceği görülmektedir. Ancak tümdengelimci bir yaklaşım açısından, evrim düşüncesinin kabulü, öncelikle Kur'an âyetlerini bu minvalde te'vil etme yoluna, ardından da "ilk iki insan" diye bir şeyin söz konusu olmadığı sonucuna götürmektedir. Diğer bir deyişle, insanın evrimleşerek tekâmül ettiği fikri kabul edildiği zaman, Âdem'in yaratılmasından bahseden âyetler de ona göre te'vil edilmekte, bu arada "İlk nesil ensest ilişki sonucu çoğalmış olamaz" şeklinde bir gerekçe de ileri sürülmektedir. Bu açıdan evrim sadedinde ortaya atılan iddianın birincil amacının Hz. Âdem'in çocuklarını tezkiye etmek düşüncesi olduğu şüpheli görünmektedir. Zira "Allah'ın gücü onların çoğalmaları için ensest dışında bir yol bulmaya da yeter!" denildiği halde söz konusu yolun kesin bir dille "evrim" olarak tanımlanması bu şüpheyi teyit etmektedir. Aynı argümanla, mademki Allah'ın gücü her şeye yeter, o halde neden tek yol evrim olsun? Bunun ötesinde, söz konusu iddia/itiraz sahiplerinin bu tavrı, sanki şimdiye kadar hiçbir tarihte Müslümanlar bu tür sorularla karşılaşmamış ve cevap verememiş gibi bir imaj lanse etmeye çalışmaktadır. Daha vahimi, ister istemez kendileri haricindeki herkes Allah'a, Hz. Âdem'e ve ilk insan nesline içi titremeden iftira ediyormuş; bu arada ensest ilişkinin de çok güzel bir şey olduğunu düşünüyormuş gibi bir dolaylı ithamın ortaya çıkmasıdır. Kezâ bu meseleye yana yakıla kafayı takan milyonlarca insan varmış ve sırf bu meseleden dolayı iman problemi yaşıyormuş gibi bir tablo çizilmesi de cabasıdır. Oysa Kur'an bugün nâzil olan bir mesaj olmadığı gibi geçen on dört yüzyılda ortak akla ve birikime dayalı bir geleneğimiz bulunmaktadır. Bu on dört asırlık birikim bir şekilde teğet geçilmeye ve saf dışı bırakılmaya çalışıldığı zaman, karşılaşılan her problem kişiyi hiç hesap edemediği noktalara savurabilmektedir. Kanaatimizce burada söz konusu olan savruluş da, "kaş yapayım derken göz çıkarmak" yahut "yağmurdan kaçayım derken doluya tutulmak" kabilindedir.

² Örnek olarak bkz. Erdeğer, Bülent şahin, <http://www.haksozhaber.net/kurana-gore-allah-nasil-yaratir-4-12192yy.htm> (Erişim tarihi: 11/10/2017)

Öncelikle âyetlerin sarih ifadeleri ilk yaratılan ve ruh üflenen insanın Âdem olduğu yönündedir. Yüce Allah, meleklerin secde ettiği ancak şeytanın secde etmeyi reddettiği Âdem'i topraktan yaratmış daha sonra da eşini var etmiştir. Bütün esmânın öğretildiği Âdem'den ve eşinden oluşan bu ilk insan çifti, cennette imtihana tabi tutulmuş, şeytanın fitnesiyle yaklaşılmaması men edilen ağaca yaklaşmış ve daha sonra oradan ihraç edilmişlerdir. Hatalarını idrâk eden Âdem ve eşi Yüce Allah'tan af dileyerek tövbe etmişler ve tövbeleri kabul edilmiştir. İblis (Şeytan), ondan daha hayırlı ve faziletli olduğunu iddia ettiği Âdem'i ve soyunu yoldan çıkarmaya yemin ederek Allah'tan müsaade istemiştir. Yüce Allah da buna, Âdemoğulları için bir imtihan vesilesi olmak üzere izin vermiştir. Ayrıca İblis'in de, içine düştüğü başkaldırı ve isyandan dolayı nihâi olarak cehenneme atılacağı ilan edilmiştir.³ Muhtevasını özetlemeye çalıştığımız âyetlerde Âdem ile eşinden bahsedilirken fiiller ve zamirler sürekli ikil (tesniye) formunda kullanılmaktadır.

Her ne kadar söz konusu âyetlerin birtakım sembolik anlamlar ifade ettiğini söyleyenler varsa da⁴ nihayetinde onlar da birer yorumdan ibarettir. Son tahlilde Kur'ân'da Hz. Âdem'in çocuklarının kendi aralarında evlendiğinin sarâhaten belirtilmediği bir gerçektir. Bununla beraber Âdem'in, yaratılan ilk insan olmadığını ve beşer türünün tekâmül ederek "Âdemleştiğini" iddia etmenin de Kur'ân açısından elle tutulur bir yanı bulunmamaktadır. Hatta bu iddiayı takviye edecek en zayıf bir karine bile yoktur. Tam aksine insanın aşama aşama belli bir terbiyeden geçirilerek yaratıldığını ifade eden âyetler vardır ki onlar da beşer türünün toptan evrimine değil, ya Âdem'in ilk yaratılışı esnasında geçirdiği safahata⁵ ya da anne rahmindeki ceninin geçirdiği aşamalara işaret etmektedir.⁶ Bunun yanı sıra ilk neslin Hz. Âdem'in çocukları olduğuna işaret eden âyetler bulunmaktadır. Bu meyanda Mâide sûresi 27-31. âyetlerde anlatılan ilk cinayet kıssası oldukça önemlidir ki çoğu müfessirin bu âyetlerin tefsiri sadedinde ilk neslin evlenme meselesini ele aldığı görülmektedir. Söz konusu kıssaya daha sonra değinilecektir.

Kıssacası İslam düşünce tarihinde ve özellikle tefsir geleneğimizdeki genel kanaat, Hz. Âdem'in yaratılan ilk insan olduğu yönündedir. Onun topraktan

³ Bkz. Bakara, 2/30-38; A'râf, 7/11-25; Hicr, 15/26-33; İsrâ, 17/61-65; Kehf, 18/50; Tâhâ, 20/115-123; Sâd, 38/71-83.

⁴ Örnek olarak bkz. Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu, Ankara 2010, ss. 101-136.

⁵ Bkz. Hicr, 15/26, 28; Secde, 32/7-9; Rahman, 55/14.

⁶ Bkz. Mü'minûn, 23/12-14.

yaratılması, ondan sonrakilerin nutfeden yaratılmasına mani değildir. Hatta tam aksine nutfe dediğimiz, insanın öz suyunun da kaynağı dolaylı olarak yine topraktır. Fahreddin er-Râzî'nin, "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا" ⁷ âyetinin tefsirinde söyledikleri bu açıdan genel kanaati yansıtan güzel bir örnektir: "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ" ise onun çocuklarının yaratılışına işaret etmektedir. Öte yandan âyet, bu şekilde bir te'vile muhtaç olmayacak kadar da açıktır. Çünkü Hz. Âdem'den sonraki insanların hepsi nutfedendir, nutfenin temeli gıdalardan oluşur, gıdalar ise nihâi olarak su ve topraktır. O halde onlar da topraktır ve daha sonra nutfe haline gelmiştir. ⁸ Yani "topraktan" lafzıyla sadece Hz. Âdem'in değil bütün insanların kastedilmiş olması da gayet makul ve uygundur.

Diğer bir âyette, "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا" ⁹ buyrulmaktadır. Âyette geçen "نَفْسٍ وَاحِدَةٍ" ifadesi, müfessirlerin genel kanaatine göre "شخص واحد" demektir ¹⁰ ve bundan Hz. Âdem kastedilmektedir. ¹¹ Âyette "وَاحِدَةٍ" sıfatının müennes kullanılması "نَفْسٍ" kelimesinin müennes olmasından dolayıdır, "من رجل واحد" anlamındadır. Şayet "نَفْسٍ واحدٍ" denseseydi, nefisle kastedilen Âdem müzekker olduğu için sıfat onunla uyum göstermiş olur ve yine yanlış olmazdı. ¹² "وخلق منها زوجها" ifadesinden kasıt ise, o nefis-i vâhideden (yani Âdem'den) eşini yarattı demektir. "Nefs" kelimesi

⁷ Fâtır, 35/11: "Allah sizi (önce) topraktan, sonra nutfeden (meniden) yarattı. Sonra da sizi çiftler (erkek-dişi) kıldı..."

⁸ er-Razi, Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru İhyai't-Türâs, Beyrut, 1998, XXVI, 227.

⁹ Nisa, 4/1: "Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üretip yayan Rabbinizden sakının..." (Ayrıca bkz.: A'raf, 7/189; Zümer, 39/6.)

¹⁰ et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, VII, 512.

¹¹ Mücâhid b. Cebr et-Tâbiî, Ebu'l-Haccac el-Mekkî, *Tefsîru Mücâhid*, Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, Mısır 1989, s. 265; el-Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyad, *Me'âni'l-Kur'ân*, Dâru'l-Misriyye, Mısır trz., I, 252; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VII, 514; XIII, 304; ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Sırrî b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1988, II, 5, 394; IV, 345; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman et-Temîmî er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan, 1998, III, 852; V, 1630.

¹² el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 252; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VII, 514; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 5.

müennes olduğu için bu ifadedeki zamirler de “ها” şeklinde gelmiştir, “zevc” ile kastedilen Havvâ’dır.¹³

Genel bir ifadeyle kadınların kaburga kemiğinden yaratılmış olduğunu ifade eden hadisler mevcuttur.¹⁴ Bazı rivâyetlerde de Havva anamızın bizzat Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı nakledilmektedir.¹⁵ Söz konusu ayetleri ele alan müfessirlerin kahir ekseriyeti onun Hz. Âdem’in bir parçası olan kaburga kemiğinden yaratıldığını kabul edegelmiştir. Âyette geçen “منها” lafzı buna işaret etmektedir.¹⁶ Hatta bu durum, yani önce cansız topraktan bir canlı olan Âdem’in yaratılması, daha sonra da Âdem’den, yani bir canlıdan diğer bir canlı olan eşi Havva’nın yaratılması, Allah’ın sonsuz yaratma kudretine iki farklı şahit sayılmıştır.¹⁷ Öte yandan âyette geçen “nefis” kelimesi “cins” anlamı da ifade ettiği için Havva’nın Hz. Âdem’in cisminden değil cinsinden, yani ayrıca ikinci bir insan olarak yaratıldığını düşünmeye de bir mani yoktur. Böyle yorumlandığı zaman hadislerde kastedilen şey maddî anlamda bir kemik değil, kadının yapısının nazik, kaburga kemiği gibi ince ve kırılğan olduğunu ifade eden bir mecâz olacaktır.¹⁸

¹³ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VII, 515; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, III, 852; V, 1630.

¹⁴ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 276; Buhârî, *Sahîh*, “Ehâdisu’l-Enbiyâ”, 1 (hadîs no: 3331); Müslim, *Sahîh*, “Ridâ”, 59.

¹⁵ Bkz. İbn Mâce, *Sünen*, “Tahâre”, 77, (Hadîs no: 525); İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak, *et-Tevhîd*, Mektebetü’l-‘Ulûmi ve’l-Hikem, Medîne, 2002, s. 213; el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebû Bekir, *el-Esmâu Ve’s-Sifât*, Cidde 1993, II, 259; İbn Kesîr, Ebu’l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Daru’t-Taybe, Beyrut 1999, II, 206.

¹⁶ Bkz. Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, s. 265; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VII, 515; XIII, 304; XXI, 254; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 5; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, III, 852; V, 1630; Ebû’l-Leys es-Semerkindî, *Bahru’l-Ulûm*, y.y., tsz., I, 278; Ebû’l-Hasan Ali el-Vâhidî, *el-Vecîz fî Tefsîri Kitabi’l-Azîz*, Dâru’l-Kalem- Dâru’ş-Şamiye, Dımaşk-Beyrut, 1993, I, 251; ez-Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâfu an Hakâiki’t-Tenzil*, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut, 1985, I, 461; el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddîn, *Envâru’t-Tenzil*, Dâru İhyâi’t-Türâs, Beyrut, 1997, II, 58; en-Nesefî, Ebû’l-Berekât, *Medârikü’t-Tenzil*, Dâru’l-Kelimü’t-Tayyib, Beyrut, 1998, I, 326; C. es-Suyûtî / C. el-Mahallî, *Tefsîru Celâleyn*, Dâru’l-Hadîs, Kahire, tsz., s. 97; Ebû’s-Suûd, *İrşâdu Akli’s-Selîm*, Dâr-u İhyâi’t-Türâs, Beyrut, tsz., II, 138.

¹⁷ Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî, *Râhu’l-Meâni*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, II, 393.

¹⁸ Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, Şura Yayınları-Çelik Yayınevi, İstanbul, 1993, II, 458-459; Mahmud Mütevelli eş-Şa’ravî, *Tefsîru’ş-Şa’ravî*, Metâbu Ehbâri’l-Yevm, 1997, IV, 1986-1987.

Babasız dünyaya gelen Hz. İsa'nın durumunu Hz. Âdem'in durumuna benzeten "إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"¹⁹ âyeti de Hz. Âdem'in evrimleşerek gelmediğini, tam aksine öncesiz, yani babasız yaratıldığını ifade etmektedir. Ancak buradaki benzetme bir yönüyle yapılmıştır. Zira Hz. Âdem hem annesiz hem de babasız yaratılmışken, Hz. İsa sadece babası olmaksızın yaratılmıştır. Bütün vasıfların değil bazı vasıfların benzeşiyor olması benzetmeye mani değildir.²⁰ Diğer bir vecihle bu, Hz. İsa'yı ilah addeden Hristiyanlara verilen bir cevabî mesajdır. Nitekim onların öne sürdükleri iddia itibarıyla, hem babasız hem de annesiz olarak yaratılan Âdem bile bu vasfı kazanmamışken sadece babasız yaratıldı diye İsa nasıl ilâh ve Rab olabilir?²¹ Ayrıca Allah, sonsuz kudretini yaratmasında gözler önüne sererek Âdem'i bir erkek ve dişi olmaksızın, Havvâ'yı dişi olmaksızın bir erkekten, İsa'yı erkek olmaksızın bir kadından, kalan sair insanların tamamını ise bir erkek ve bir kadından yani anne ve babaları vasıtasıyla yaratmıştır.²²

Kur'an'da, özelde Âdem'in ve genelde insanın yaratılışı ile ilgili yukarıda kısaca değindiğimiz âyetler gibi pek çok ayet bulunmaktadır; ancak onları teker teker bu makale çerçevesinde ele almanın mümkün olmadığı açıktır. Sözü daha fazla uzatmadan ilk insan neslinin çoğalmasının "ensest" ilişki olacağı şeklindeki iddianın analizine geçelim.

Ensest İlişki İddiasının Eleştirisi

Hız. Âdem'in neslinin nasıl çoğaldığına dair genel hatlarıyla sahip olduğumuz bazı bilgiler bulunmakla beraber, detaylı bilgiye sahip olmadığımız izahtan vârestedir. Dolayısıyla bizim bu makalede tartışmaya çalışacağımız asıl mesele, Hz. Âdem'in neslinin çoğalma keyfiyetinin detaylarından ziyade, durumu nasıl anlamak ve anlamlandırmak gerektiğine dair bir çerçeve oluşturabilmektir. Diğer bir deyişle, vakıanın "ensest ilişki" diye nitelendirilmesinin doğru olmadığını ortaya koyan eleştirel bir analiz yapmaktır. Yukarıda da belirtildiği gibi söz konusu neslin devam edebilmesi için, aynı anne ve babadan olan ilk çocukların kendi aralarında evlenmiş olmaları lazımdır. Bu durum sathi bakan kimselere kafa

¹⁹ Âl-i İmrân, 3/59: "Allah katında İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan var etti, sonra ona 'ol' dedi ve oluverdi."

²⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 367.

²¹ el-Mâturîdî, Ebû Mansur, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, II, 390-391.

²² İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, II, 49.

kariştirici ve kabul edilemez bir mahiyet arz ediyor gibi görünmektedir. Oysa dikkatli bir tefekkürle meselenin hiç de öyle olmadığı ortaya çıkmaktadır. Yapılacak eleştirinin üç ana başlık altında ele alınması mümkündür.

1. İlk Neslin Hz. Âdem'in Çocukları Olduğu İle İlgili Bazı Deliller Açısından

1.1. “İlk Cinayet” Kıssası

Makalenin “Giriş” kısmında değinilen âyetler ve aynı minvâdeki diğer bütün âyetler aslında Hz. Âdem'in neslinin ilk insan nesli olduğunun dolaylı delilleridir. Mâide sûresinde anlatılan ve yukarıda ilk âyetini zikrettiğimiz kıssanın tamamında ise meseleyle ilgili doğrudan bir delil bulunmaktadır. Kıssa şöyledir: “Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak anlat: Hani birer kurban takdim etmişlerdi de birisinden kabul edilmiş, diğerinden ise kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen kardeş), ‘Ant olsun ki seni öldüreceğim’ dedi. Diğerisi de ‘Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder’ diye cevap verdi ve ekledi: ‘Ant olsun ki sen, öldürmek için bana elini uzatsan (bile) ben sana, öldürmek için el uzatacak değilim. Ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım. Ben istiyorum ki, sen, hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklenip ateşe atılacaklardan olasın; zalimlerin cezası işte budur.’ Nihayet nefsi onu, kardeşini öldürmeye itti ve onu öldürdü. Bu yüzden de kaybedenlerden oldu. Derken Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi. (Katil kardeş) ‘Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar da mı olamadım ki, kardeşimin cesedini gömeyim!’ dedi ve yaptığına pişman olanlardan oldu.”²³

Bu kıssa özelinde vurgulanması gereken en önemli husus şudur: İlk cinayetten bahseden ve “Hakk” olduğu belirtilerek anlatılan bu kıssada; başlarından geçen hadiseden bahsedilen iki kardeş, sonraki devirlerde yaşayan âdemoğullarından iki kişi değil bizzat Hz. Âdem'in iki oğludur. Öncelikle âyetin sarih nassı “Âdem'in iki oğlu” demektir ve özel bir karine bulunmadığı sürece bunu te'vil etmenin tutarlı bir gerekçesi yoktur. Buna göre iki erkek kardeşten biri diğerini öldürmüş, cesedini ne yapacağını bilememiş ve onu defnetmeyi bir kargadan öğrenmiştir.

²³ Mâide, 5/27-31: “وَآتَلَ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٧﴾ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٨﴾ لَئِن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ بِيَدَيْكَ لِأَتُوكَ إِلَيَّ أَنَا خَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٩﴾ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ﴿٣٠﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الخَاسِرِينَ ﴿٣١﴾ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴿٣٢﴾”

Dolayısıyla bunu, bazılarının kolaycılık yaparak iddia ettiği gibi, Tevrat'ta yer alan bir kıssanın Yahudilere hatırlatılması²⁴ olarak kabul etmek hiç de kolay görünmemektedir. Zira benzeri bir anlatının Tevrat'ta da geçmesi, bunun daha tafsilatlı bir şekilde Kur'ânî bir hakikat olarak nâzil olduğu gerçeğini değiştirmez. Eğer Tevrat'taki kıssa, Kur'ân'ın muhataplarına Tevrat'ın diliyle hatırlatılıyor olsaydı eklemeye yapılmaksızın aktarımı beklenirdi. Zira Tevrat'taki kıssada (Tekvin, 4/1-26) bir karganın gelip toprağı eşelemesinden ve katil olan kardeşe, maktülü toprağı defnetmesini öğrettiğinden bahseden bir bilgi mevcut değildir.²⁵ Kanaatimizce Hz. Âdem'in ilk insan, onun çocuklarının da ilk nesil olduğuna en bariz Kur'ânî işaretlerden biri, kıssanın işte bu kısmıdır. Nitekim ilk insan çiftinin ilk çocuklarından biri ilk cinayeti işlemiş, sonra da kardeşinin cesedini ne yapacağını bilemeyerek şaşırıp kalmıştır. Şayet bahsi geçen iki kardeş ilk insan neslinin iki ferdi değil de İsrâiloğulları'ndan iki kişi olsaydı, katil olan kardeş, ölen birinin toprağı defnedileceğini bilmez miydi? Nitekim başta Taberî olmak üzere, Kurtubî, İbn 'Atıyye, Ebû Hayyan gibi birçok müfessir de bu noktaya dikkat çekmiştir.²⁶ Âyetin sarih nassından, defin olayını kargadan ders alarak öğrendiği belirtilen insanın, ölü bir bedenine ne yapılacağını bilemeyen bir insan olduğu; yani ilk nesle mensup olan ve daha önce bir insan cesedi görmediği için defin işlemini de bilmeyen bir insan olduğu anlaşılmaktadır.

Bu kıssanın Hz. Âdem'in (sas) çocuklarından bahsettiğini destekleyen hadisler de bulunmaktadır. Mesrûk b. Ecda'ın Abdullah b. Mes'ûd'dan yaptığı nakilde Hz. Peygamber (sas), “ لَا تُقْتَلُ نَفْسٌ ظَلَمًا، إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا، لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ : Zulmen öldürülen hiç kimse yoktur ki, onun kanından Âdem'in oğluna da bir hisse çıkmasın. Çünkü öldürme (cinayet) yolunu ilk açan odur.”²⁷

²⁴ Bkz. Esed, Muhammed (v. 1992), *Kur'ân Mesajı Meâl-Tefsir*, İşâret Yayınları, İstanbul, 1999, I, 192.

²⁵ Bkz. *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kitab-1 Mukaddes Şirketi, Acar Basım, İstanbul, 2010, s. 4-5.

²⁶ Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, X, 224; İbn 'Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, II, 177; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kâhire, 1964, VI, 133; Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf b. Ali el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr fi't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1999, IV, 227.

²⁷ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 136; VII, 170, 193; Buhârî, *Sahih*, “Ehâdisu'l-Enbiyâ”, 1 (hadis no: 3335); Müslim, *Sahih*, “Kasâme ve'l-Muhâribin”, 27; İbn Mâce, *Sünen*, “Diyât”, 1 (hadis no: 2616); Tirmizî, *Sünen*, “İlim”, 14 (hadis no: 2673); Nesâî, *Sünen*, “Tahrîmü'd-Dem”, 1 (hadis no:3985).

buyurmaktadır. Zikredilen hadiste Hz. Peygamber'in (sas) bahsettiği oğlun, ilk insan olan Hz. Âdem'in oğlu olduğuna şüphe yoktur. Şayet aksi olsaydı, cinâyet yolunun ilk onun tarafından açıldığından bahsedilebilir miydi? Neredeyse bütün hadîs şârihleri de burada ortaya koymaya çalıştığımız tespiti teyit etmektedir. Kâtil olan kardeşin Kâbil, maktulün ise Hâbil olduğu ve bunların Hz. Âdem'in çocukları, yani insan türünün ilk neslinin mensupları olduğunda ittifak edilmiştir.²⁸ Söz konusu âyet ve hadîslerin detaylı müstakil bir çalışmada ayrıca ele alınması gerektiği için şimdilik bu kadarıyla iktifâ ediyoruz.

1.2. İlk Neslin Evlenmesi ile İlgili Bazı Rivâyetler

Taberî'nin nakline göre başta Abdullah İbn Abbâs ve Abdullah İbn Mes'ûd olmak üzere sahâbeden birçok kimse Hz. Âdem'in çocuklarının, her batında biri erkek diğeri kız olmak üzere ikiz dünyaya geldiğini belirtmişlerdir. Bu ikizler kendi aralarında değil çaprazlama şeklinde; yani bir batında doğan kız, diğeri batında doğan erkekle; onun erkek ikizi ise aynı şekilde diğeri batında doğan kızla evlendirilmiştir. Kâbil'in Hâbil'e düşmanlığı ve onu öldürmesi de bu sebeplerdir. Çünkü o, Hâbil'le beraber dünyaya gelen kızla değil beraber doğduğu kızla evlenmek istemişti. Hz. Âdem ise ona Hâbil ile beraber doğan kızla evlenmesini emretmişti ancak o bunu reddetti. Nihayet babaları yanlarında değilken bu tartışmayı neticeye bağlamak için Yüce Allah'a kurban sunmaya karar verdiler. Ağabey olan Kâbil çiftçi, Hâbil ise çobandı. Hâbil semiz bir koyunu kurban olarak sunarken, Kâbil bir demet buğday başağı sunmuş, o esnada gözüne ilişen en büyük başağa da kıyamayıp elinde ufalayarak yine kendisi yemişti. Gökten bir ateş inerek Hâbil'in kurbanını yaktı; bu, onun makbul olduğunun alametiydi. Makbul olmayan kurbanı ise kuşlar ve yırtıcı hayvanlar yedi. Bu durumu gören ağabey, "Madem öyle, ant olsun ki kız kardeşimle evlenememen için ben de seni

²⁸ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1959, I, 296; III, VI, 369; el-Aynî, Bedrüddîn, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trz., VIII, 72; XV, 214; el-Kastalânî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sarî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Matbaatu'l-Kübra el-Emiriyye, Mısır, 1906, V, 325; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2002, I, 294; VI, 2267.

öldürürüm” demiş, kardeşi ise buna, “Allah ancak müttakilerin sunduğu kurbanı kabul eder.” karşılığını vermiştir.²⁹

Katâde ve Mücâhid gibi tâbiî müfessirler de söz konusu kurban olayını aktarmakta, “Onlara, Âdem’in iki oğlunun haberini gerçek olarak anlat: Hani birer kurban takdim etmişlerdi de birisinden kabul edilmiş, diğerinden ise kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen kardeş), ‘Andolsun seni öldüreceğim’ dedi. Diğer de ‘Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder’ diye cevap verdi.”³⁰ âyetinde ve sonrasında bahsi geçen olayın Hz. Âdem’in iki oğlu arasında geçtiğini belirtmektedir.³¹ Kezâ Mukâtil b. Süleyman gibi erken dönem müfessirleri de bu görüştedir.³² İbn Kesîr, selef ve haleften bir kişi hariç herkesin bu görüşte olduğunu söyler.³³ Onun “tek kişi” diyerek bahsettiği Hasan’dan gelen bir nakle göreyse bu hâdise bizâtihi Hz. Âdem’in oğulları arasında değil İsrâiloğulları’ndan iki kişi arasındadır çünkü kurban sunma âdeti İsrâiloğulları’nda var olan bir âdettir.³⁴ Taberî söz konusu rivâyetleri aktardıktan sonra kendi görüşünün başta zikredilen rivâyetler merkezinde olduğunu belirtir. Yani ona göre de bu çocuklar Hz. Âdem’in çocuklarıdır.³⁵ Tefsir ilminde adeta köşe taşı hükmünde olan meşhur müfessirlerin de aynı kanaatte olduğu görülmektedir.³⁶

Bu rivayetlerden, (ikinci bir aile ve ana-baba olmadığı için) beraber doğan her ikizin adeta diğer ikizlerden farklı birer aile hükmüne geçtiği sonucu çıkarılabilir. Aynı zamanda ilk peygamber olan Hz. Âdem’in, ilk insan neslindeki çiftlerin

²⁹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, X, 207-208. (Ayrıca bkz. Bkz. es-Seâlebî, Ebu Zeyd Abdurrahman, *el-Cevâhiru’l-Hisan fî Tefsiri’l-Kur’an*, Daru İhyai’t-Türâs, Beyrut h. 1418, II, 370; İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, III, 83)

³⁰ Mâide, 5/27: “وَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُتَقَبِّلِينَ”

³¹ Bkz. Mücâhid b. Cebr et-Tâbiî, *Tefsîru Mücâhid*, Dâru’l-Fikri’l-İslâmiyyi’l-Hadîse, Mısır, 1989, 306; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, X, 204-208.

³² Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, Dâru İhyai’t-Türâs, Beyrut, 2001, I, 469-471.

³³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azim*, III, 82.

³⁴ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, X, 208. (Zeccâc ise bu görüşü benimseyenlerin, ateşin kurbanı yakmasına dayandıklarını belirtir. Çünkü onlara göre bu durum İsrâiloğulları zamanında var olan bir şeydir. Bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’an*, II, 166.)

³⁵ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, X, 208.

³⁶ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 624; İbn Atıyye, *el-Muharrer*, II, 178; Kurtubî, *el-Câmi*, VI, 133; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, II, 123; Nesefî, *Medârik*, I, 441; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhit*, IV, 228-236; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azim*, III, 82; İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Dâru’t-Tûnusiyye, Tunus, 1984, VI, 169-170.

çaprazlama evlendirilmesi hakkında, Yüce Allah'tan ilgili bir emir almadan hareket etmiş olması ise düşünülemez. O halde o, bu konuda kendisine gönderilen vahyi uygulamış olmalıdır.³⁷ Ayrıca sonsuz kudrete sahip olan Yüce Allah'ın, birbirine namahrem insanlarda olduğu gibi, her ikizin genetik yapısını diğer ikiz çiftlerinden farklı yaratmış olması da akla gelen imkânât dâhilindedir.

1.3. Âdetullah Kanunlarının Şehâdeti

Âdetullah kanunları insanoğlunun bir asıldan çoğalarak yeryüzüne yayıldığını gösteren şuhûdî delillerle doludur. Makale sınırlarını aşmamak adına bunlardan bir örnek olarak, çekirdek-Âdem analogisini zikredebiliriz. Yüce Allah, sonsuz hikmetiyle küçücük çekirdeğin içinden bir ağaç çıkarmakta; keza dallı budaklı bir ağacın meyvesindeki küçücük çekirdekte o devâsa ağacın bütün programını derç etmektedir. Böylece bazen vahdetten kesreti, bazen de kesretten vahdeti yaratmaktadır. Günümüzde bütün yerküreyi saran muazzam “insanlık ağacı”nın da maddi planda bir çekirdekten yaratılmış olması gayet hikmetli ve makul görünmektedir. Bu şekilde düşünüldüğü zaman o kutsî çekirdek, ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'dir. Hz. Âdem'in eşinin maddî planda onun bir parçasından yaratılıp yaratılmamış olması bu neticeyi değiştirmez. Ayrıca Allah dilediği takdirde Âdem'in eşini, onun kaburga kemiğinden yaratmaya da Kâdir'dir. Bu bakımdan kemiğin, topraktan/çamurdan daha değersiz olduğunu kimse iddia edemez. Şayet Hz. Havvâ, Hz. Âdem'in bir parçasından değil de onun yaratılmış olduğu özden yaratılmış ise birbirini tamamlayan bu ilk çift (erkek-kadın) yine insanlık ağacının çekirdeği hükmündedir. Bu çerçevede nereden geldiği meçhul olan bir insan altı türün zaman içinde Âdem/leşmesi düşüncesinden, Hz. Âdem'in veya bir bütünü tamamlayan Âdem-Havvâ çiftinin bütün insanlığın mebdei oluşu, âdetullah kanunlarına da akla da elimizdeki naklî delillere de daha uygun ve daha makul görünmektedir.

2. Bazı Temel İslâmî İlkeler Açısından

2.1. Hüsün-Kubuh Meselesi

İslam düşünce geleneğinde hüsün-kubuh konusunda ortaya konan fikirlerin, esas açısından üç bölümde değerlendirildiği görülmektedir. Bunları kısaca ele almak gerekirse:

³⁷ Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, I, 624; Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl*, II, 123; Nesefî, *Medârik*, I, 441; Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu Akli's-Selîm*, III, 26.

a) Eş'ariyye ve Selefiyye; Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usûl bilginlerinin çoğunluğuna, ayrıca bazı Hanefî usul bilginlerine göre hüsün ve kubuh şer'îdir. Bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak tesbit ve tayininden sonra bilinebilir çünkü iyilik veya kötülük bir fiilin mahiyetine ve zatına ait bir vasıf değildir. Fiil, din tarafından insanlara emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik veya kötülük vasfını kazanır. Şu halde bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değil; aksine emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür.³⁸ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre akıl vahyin bildiriminden önce iyi ve kötüyü bilemez; şeriat onu yükümlü kılmadan yükümlülüğün zorunluluğuna da hükmedemez.³⁹ Dolayısıyla Eş'arîlere göre hüsün emrin mücebbidir; yani emir, emredilen işin hüsnünü gerektirir. Me'mûrun bih (emredilen iş) Şâri-i Hakîm (Allah) tarafından emredildiği için güzel olmuştur. Akıl ise ancak Allah'ın bu hususlardaki hükmünü idrâk etmeye ve bunlardaki İlâhî hikmeti beyana vasıta ve nakledenin doğruluğunu bilmeye alet olur. Ancak son tahlilde, işlerdeki hüsün ve kubuh aklî değil şer'îdir; zâtî değil izâfîdir. Bu sebeple kendilerine peygamber gönderilmemiş olan fetret devrindeki halk şer'î hükümlerden hiçbir şey ile mükellef olamazlar.⁴⁰

b) Başta Cehmiyye ve Mu'tezile olmak üzere Şîa, Kerrâmiyye, bazı Mâtürîdiyye-Hanefiyye âlimleri ve İslâm filozoflarına göre hüsün ve kubuh aklîdir, yani akıl yürütmekle bilinebilir.⁴¹

Özellikle Mu'tezileye göre fiillerin iyi veya kötü olarak nitelenmesinde keyfilik söz konusu değildir. Yani Allah bir fiili, tabiatında iyi olduğu için emreder ve yine tabiatında kötü olduğu için yasaklar.⁴² Nazzam (231/8454) ve Ebu Ca'fer el-İskâfî (240/854)'nin de içinde bulunduğu ilk dönem Mu'tezilesinin çoğunluğuna göre hüsün ve kubuh fiilin zâtî sıfatıdır.⁴³ Ancak müteahhir dönem Mu'tezile âlimleri hüsün ve kubuh konusunda akıl ve din açısından bir denge kurmaya çalışmışlardır. Örneğin Kâdî Abdülcebâr, kategorik olarak yararlı olanın iyi, zararlı olanın kötü olduğu bilgisi kesin biçimde aklî bilgi olmakla birlikte muayyen bir fiilin iyilik veya kötülüğüne hükmedebilmek için o fiilin bağlamını ve

³⁸ Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, İstanbul, 1999, s. 60.

³⁹ Bulut, Zübeyir, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2015, c. XIII/2, s. 642.

⁴⁰ Bağçeci, Muhittin, *Kelam İlmine Giriş*, Netform, Kayseri, 2000, s. 120.

⁴¹ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", s. 61.

⁴² Bulut, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", s. 638.

⁴³ Korkmazgöz, Rıza, "Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", *OMÜİFD*, 2015, sayı: 39, s. 37.

sonuçlarını dikkate almak gerektiğini söyler. Belirli bir fiille alâkalı bütün yönleri ve sonuçları bilebilmek için vahye ve dolayısıyla peygambere ihtiyaç vardır. O halde akıl yürütülerek bazı fiillerin iyilik ve kötülüğü genel çerçevede bilinebilse de bütün fiiller hüsün ve kubuh açısından isabetle tahlil edilemez.⁴⁴

Mu'tezile âlimlerine göre: Fiillerdeki güzellik veya çirkinlik, bazen akıl tarafından zaruri/zorunlu olarak idrâk edilmektedir. Örneğin faydalı doğruluk güzel, zararlı yalan ise çirkindir. Allah'ın varlığı ve birliği, adalet, ihsan, yardımseverlik, iyilik yapana teşekkür etme gibi genel bir karakter taşıyan konuların iyiliği; inkârcılık, zulüm, nankörlük, haksız yere adam öldürme gibi hususların kötülüğü rasyonel bilgilerle sabittir. Bazen hüsün-kubuh istidlâl yoluyla idrak edilir. Örneğin zararlı bile olsa doğruluk güzel, faydalı bile olsa yalan çirkindir. Öte yandan düşmanı yenmek veya haksızlığı engellemek gibi çok geniş ve güçlü bir iyilik amacı taşıyan özel durumlarda yalan söylemek, Allah'a ibadet etmek vb. fiillerin iyiliği; yalancı şahitlik yapmanın ve şeytana uymanın kötülüğü gibi hususlar nazarî/istidlâlî bilgilerle kavranır. Bazen de bazı işlerdeki iyilik veya kötülüğü, akıl tek başına ve şeriatın beyanından önce bilemez. Örneğin, ramazan ayının son gününde oruç tutmanın güzelliği ve şevval ayının (yani Ramazan Bayramı'nın) ilk gününde oruç tutmanın çirkinliği gibi. Dolayısıyla ibadetin şekli, zamanı ve çeşitleri; ferdî ve içtimâî ilişkiler; bazı hukukî ve ticarî münasebetler gibi şeylerin iyilik ve kötülüğü ancak vahyin yardımıyla öğrenilebilir.⁴⁵

c) Mâturîdîler'e göre ilahi emir ve yasaklar, aklen iyiliği ve kötülüğü bilinen hususlarda bir delil ve işaret konumundadırlar; yoksa Eş'arîler'de olduğu gibi, hüsün ve kubuh emir ve yasağın bir gereği değildir.⁴⁶ Mâturîdîlerin ve Hanefîlerin çoğunluğuna göre, hüsün emrin medlûlüdür. Yani emir, emredilen şeyin mahiyetinde veya sıfatlarında güzellik olduğuna delâlet eder. Emredilen iş aslında güzel olduğu için emredilmiş, nehyolunan şey de yine aslında çirkin olduğu için yasaklanmıştır. Bununla birlikte işlerin güzellik ve çirkinliğine hükmeden akıl değil şeriatdır. İmam Maturîdî'ye göre hüsün ve kubuh açısından eşya ve işler üç kısımdır: 1) İnsan aklının tek başına güzelliğini anladığı şeyler. 2) Tek başına aklın çirkinliğini idrâk edebildiği şeyler. 3) Tek başına insan aklının güzelliğini veya çirkinliğini anlayamadığı şeyler ki bunların da güzelliği ve çirkinliği ancak

⁴⁴ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", s. 61; Bağçeci, *Kelam İlmine Giriş*, s. 121.

⁴⁵ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", s. 61; Bağçeci, *Kelam İlmine Giriş*, s. 121; Korkmazgöz, "Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", s. 39.

⁴⁶ Korkmazgöz, "Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", s. 38.

Allah'ın emretmesiyle anlaşılır.⁴⁷ Bu üçüncü kısımdaki şeyler aklın herhangi bir yönden zorunluluk veya imkânsızlık yükleyemediği, iyiliği de kötülüğü de aklen mümkün olan fiillerdir.⁴⁸

Son tahlilde aklın güzelliğini bildiği şeyleri Allah emrettiği gibi, çirkinliğini bildiği şeylerden de yine Allah nehyeder. Yani aklın tek başına mükellef kılma ve sorumlu tutma hakkı yoktur. Dini sorumluluklarda sorumlu tutma hakkı yalnız Allah'ındır. Yegâne hüküm veren ve insanları mükellef tutan O'dur.⁴⁹ O halde aklın fonksiyonu Mâturîdî'ye göre, iyi ve kötünün, güzel ve çirkinin kavranmasını sağlayan bir güç olmasıdır. Ancak ahlâkî iyilik ve kötülüklerin bilinmesinde akıl yeterli olsa da insanın ruhî ve fizikî şartları aklın doğru karar vermesine engel oluşturabilmektedir. Allah'ın peygamber gönderip vahiyle emir ve yasaklarını bildirmesi akıl için bir yardım, irşat ve hatırlatma olmaktadır.⁵⁰ Bu paralelde Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin de vurguladığı üzere, iyilik ve kötülük akıl tarafından idrak edilebilirse de iyiliğin emredilmiş, kötülüğün ise yasaklanmış olduğu ancak din vasıtasıyla bilinir.⁵¹

Netice itibariyle Mu'tezileye yakın olduğu görülen Maturîdîlerin çoğunluğu ile Selefiyye'ye mensup bazı âlimlere göre hüsün ve kubuh kısmen aklî kısmen de şer'îdir. Esas itibariyle hüsün ve kubuh, fiillerin zatî bir vasfı olup aklen idrâk edilmekle birlikte bu husus hem insanlar hem de fiiller açısından bazı özel şartlarla sınırlıdır. Buna göre akıl bütün fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü kavrayamaz. Ayrıca iyilik ve kötülüğün bazı şartlarda kişilere göre değiştiği de bilinmektedir. Dolayısıyla İmam Mâturîdî hüsün ve kubuhun, fiillerin mahiyetine ilişkin nitelikler olduğunu, yaratılışı itibariyle insanın duygusal olarak bazı fiillerden hoşlanmamasına rağmen aklın sonuçlarını dikkate alarak bunların iyiliğine hükmettiğini, duyguların meylettiği bazı fiillerin sonuçlarını düşünerek bunları da kötülükle nitelendirdiğini söylemiş, böylece iyilik ve kötülüğü kavramada akıl yürütmenin önemli olduğuna işaret etmiştir. Ona göre insanın varlık ve olaylara dair bilgisi arttıkça ve bunları aklî tahlillere tâbi tuttukça hüsün ve kubuh konusunda daha isabetli sonuçlara ulaşması mümkündür. Ancak bu durum, her aklın vahiyden bağımsız olarak bütün ayrıntılarıyla fiillere ait hüsün

⁴⁷ Bağçeci, *Kelam İlmine Giriş*, s. 121-122.

⁴⁸ Bulut, "Hüsün ve Kubuh Meselesi...", s. 647.

⁴⁹ Bağçeci, *Kelam İlmine Giriş*, s. 122.

⁵⁰ Bulut, "Hüsün ve Kubuh Meselesi...", s. 647.

⁵¹ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", s. 62.

ve kubhu bilebileceği anlamına gelmez; çünkü aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesi sınırlı olup bu sınırın ötesini bilmek ancak vahiy ile mümkündür. Bundan dolayı Allah insanlara peygamberler göndererek aklın bilemeyeceği hükümleri öğretmiştir.⁵²

Bu çerçevede İslâm ulemasının genel yaklaşımı, bir şeyin kötü oluşunun Allah'ın haram kılmasıyla, iyi oluşunun da Allah tarafından helâl kılınmasıyla bilinebileceği yönündedir. Yani bir şeyin haram veya helal oluşu, insana bakan yöndeki zarar veya fayda boyutundan ziyade İlahî emrin tahakkuk etmesiyle sabit olmakta; Allah bir şeye haramdır dediği için o şey haram, başka bir şeye de helâldir dediği için o şey helâl sayılmaktadır. Bunu tam olarak kabul etmeyen ve aklı öne çıkararak bilginler de son tahlilde aklın idrâkinin bir yere kadar olduğunu ve nihâi hükmün vahiyle bilinebileceğini teslim etmişlerdir. Çünkü şer'an iyi veya kötü diye hükmedilen her şey akılla idrâk edilecek kadar net değildir. Bu perspektifle ilk insan neslinin kendi aralarında evlenmiş oldukları kabul edildiğinde, buna hem zaman-mekân-şartlar açısından, hem de haram kılınıp kılınmamış olması açısından itiraz etmenin mümkün olmadığı görülmektedir. Nitekim hem şer'i hükümler yere, zamana ve kişilere/gruplara göre farklılık gösterebilmiştir hem de onlar ve mükellef oldukları şeriat hakkındaki bilgimiz son derece sınırlıdır. Emin olduğumuz husus, bir peygamber olan babaları Hz. Âdem'in, onlara ne yapmaları gerektiğini ilâhî talimatla açıklamış olduğudur. Bu açıdan Hz. Âdem'in çocukları düşünüldüğü zaman, henüz yeryüzünün tek anne-babasından olan ilk neslin kendi aralarında evlenmelerini haram kılan bir hükmün bulunmadığı söylenebilir. Zira başka insanların bulunmadığı bir zamanda böyle bir hükmün bulunması ilâhî hikmete de uygun düşmeyecektir. Bu hususlar aşağıda gelecek maddelerde örnekleriyle ele alınacaktır.

2.2. Zarûretin Haramı Mubah Kılması

İslâm'ın temel kaidelerinden biri, zaruret durumunun haramı mubah kılıcı bir etken olduğudur. Örneğin açlıktan ölmek üzere olan bir kimse, normal şartlarda haram kılınmış olan leşten, domuz etinden, kandan veya Allah adına kesilmemiş hayvanın etinden -haddi aşmamak kaydıyla- yiyebilir.⁵³ Yahut ölüm tehdidi

⁵² Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", s. 62.

⁵³ Bkz. Bakara, 2/173; Mâide, 5/3; En'âm, 6/145; Nahl, 16/115.

altında olan, düşmanın elinden kurtulmak için zahiren inkâr edebilir.⁵⁴ Bu kaide Mecelle'ye de kavâid-i fıkhiyye cümlesinden olmak üzere, “Zaruretler memnu‘ olan şeyleri mubah kılar.”⁵⁵ şeklinde geçmiştir. Hem zaruret hem de ilâhî hikmet açısından düşünüldüğünde, o zaman itibariyle henüz aynı anne-babadan olan ilk neslin kendi aralarında evlenmelerini yasaklayan bir hükmün olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim böyle bir yasaklamanın abes olacağı izahtan vârestedir. Yüce Allah ise sonsuz hikmetlidir. Hakîm-i Mutlak olan zâtın abes iş yapması imkân haricindedir. Farzımuhal böyle bir hüküm bulunmuş olsaydı bile, insan neslinin devam edebilmesi için ortaya bir zaruretin çıkmış olacağı âşikârdır.

2.3. Şer‘î Hükümlerin Tağayyür Etmesi

Yüce Allah’ın peygamberler vasıtasıyla beşeriyete gönderdiği ve kabul ettiği yegâne dinin “İslâm” olduğu “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ”⁵⁶ âyetiyle bildirilmiştir. Âyette geçen “İslâm”ın, iman ve taat anlamında olduğu söylenmiştir.⁵⁷ O da, Allah’ın tarihsel süreç içerisinde gönderdiği bütün peygamberlere, -her nerede gönderilmişlerse- ittiba etmek anlamındadır.⁵⁸ Bu anlam çerçevesinde bütün peygamberler ve onların kendi zamanlarındaki tâbileri “Müslim”dir, Müslümandır. İslâm, son peygamber olan Hz. Muhammed’in (sas) Kur’ân ve Sünnetle billurlaşan şeriatıyla kemâlini bulmuştur⁵⁹ ve artık herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. İslâm’ın özünü oluşturan ve evvel-âhir asla değişmeyen hükümleri olduğu gibi, zaman içinde değişiklik gösteren ahkâmı da

⁵⁴ Bkz. Nahl, 16/106: “مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مِنْ أَكْرَهٍ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صُدًّا فَعَلَيْهِمْ : غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ” *Kim iman ettikten sonra Allah’ı inkâra saparsa -kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere- kim kalbini inkâra açarsa işte Allah’ın gazabı bunlardır; bunlar için çok büyük bir azap vardır.* Âyetteki ifadesiyle “kalbi imanla dolu olduğu halde” ağır baskı altında kalan (mükreh) bir mümin, bu baskı (ikrah) yüzünden görünüşte inancının aksine beyanda veya davranışta bulunursa âyete göre bundan dolayı mümin olmaktan çıkmaz. Karşılaşılan baskı veya sıkıntıya “zaruret”, böyle bir durumda inancının aksini ifade etmeye veya yapmaya “ruhsat”, baskıya rağmen inandığı gibi konuşmaya veya davranmaya da “azîmet” denir. Genel bir kurala göre “Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar” (Mecelle, md. 21). “Kur’an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir”, Heyet, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, III, 444.

⁵⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul, 1300/1882, s. 26.

⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/19.

⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi‘*, IV, 43.

⁵⁸ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, II, 25.

⁵⁹ Bkz. Mâide, 5/3.

vardır. Örneğin şirk koşmak, hiçbir zaman ve mekânda kabul edilmemiş ve insanın işleyebileceği en büyük cürüm sayılmıştır. Tevhîd akidesi, bu yegâne dînin özünü oluşturan esaslardan biridir ve ilkidir. Ancak bununla beraber zamana, şartlara ve belki de beşeriyetin gelişmişlik düzeyine göre özde değil bir takım tâlî ahkâmıda değişiklikler yapıldığı kesindir. Aşağıda iki örnek sunulacaktır.

a) Daha önce haram kılınmamış olan birtakım şeylerin Yüce Allah tarafından zaman içinde haram kılındığı bilinmektedir. Örneğin şarap içmek önceki bazı şeriatlarda haram değilken, tedrici bir şekilde yasaklanmıştır. Kur’ânî tedric açısından şaraba ilk başta “Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: ‘Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür.’...”⁶⁰ denilerek vurgu yapılır. Daha sonra, “Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın...”⁶¹ âyetiyle kötülüğü ve uzak durulması gerektiği iyice pekiştirilen şarap, “Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları şeytan işi birer pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranıza düşmanlık ve kin sokmak; sizi, Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?”⁶² âyetleriyle de net bir şekilde haram kılınmıştır.

b) Daha önce haram kılınmış olan bazı şeylerin sonradan helâl kılındığı da olmuştur. Örneğin savaş ganimetleri daha önceki peygamberlere ve onların ümmetlerine haramdı. Hz. Peygamber’in (sas) şeriatında ise helal kılınmıştır.

Ebü Hureyre’nin rivâyetinde, Hz. Peygamber’in (sas), “Ganimetler sizden önce siyah başlılardan hiç kimseye (yani hiçbir insana) helal kılınmamıştı. (Ganimet alındığında) gökten bir ateş iner ve onu yer bitirirdi (yakardı).” buyurduğu aktarılmıştır. Aynı metinde, “Allah tarafından önceden verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldığınız fidyeden ötürü size mutlaka büyük bir azap dokunurdu. Artık elde ettiğiniz ganimetten helâl ve temiz olarak yiyin ve Allah’tan korkun. Şüphesiz ki Allah Gafur ve Rahîm’dir.”⁶³ âyetlerinin nüzul sebebi de şöyle anlatılmaktadır:

⁶⁰ Bakara, 2/219: “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا”

⁶¹ Nisâ, 4/43: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ”

⁶² Mâide, 5/90-91: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدَّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ تُفْلِحُونَ ﴿٩١﴾”

⁶³ Enfâl, 8/68-69: “لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾ فَكُلُوا مِمَّا غَنَمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ”

”اللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٩﴾”

“Bedir Savaşı sırasında, henüz helâl kılınmadan önce ganimet alınmıştı, bunun üzerine Yüce Allah, “ فَكُلُوا مِمَّا ۞ عَظِيمٌ ﴿٦٤﴾ لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٥﴾ ” âyetlerini indirdi.⁶⁴

Buhârî ve Müslim’in müttefikan (küçük lafzî farklar ve takdim-te’hirlerle) naklettiği bir hadîste Câbir b. Abdillâh el-Ensârî, Hz. Peygamber’in (sas) şöyle buyurduğunu rivâyet etmektedir: “Bana beş şey verildi ki benden önce hiç kimseye/hiçbir peygambere verilmemişti: Her peygamber özellikle kendi kavmine gönderilirdi, ben ise kızıl ve siyah bütün insanlara gönderildim. Bana ganimetler helal kılındı ki benden önce kimseye helâl kılınmamıştı. Yeryüzü bana tertemiz ve mescit kılındı; dolayısıyla namaz vakti gelince herkes bulunduğu yerde namazını kılar. Bir aylık yol mesafesinden düşmanın kalbine korku verilmekle bana yardım edildi. Bana şefaât (etme yetkisi) verildi.”⁶⁵

Bu itibarla Hz. Âdem’in çocuklarından oluşan ilk neslin, “ed-Dîn”in tâlî hükümleri bakımından muhatap olduğu haram ve helâllerin, zaman, şartlar, zaruretler ve ilâhî hikmet nokta-i nazarından elbette ki sonraki çağların ve kuşakların muhatap olduğu haram ve helâllerle aynı olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir.

2.4. Özel Şer‘î Hükümlerin Bulunması

Yukarıdaki maddede geçen örnekler herkesi ilgilendiren genel hükümlerdeki değişikliklere iki örnekti. Burada ise kişisel ve toplumsal özel hükümlere iki örnek verilecektir.

a) Hz. Peygamber’e (sas) özel olarak emredilen yahut helal kılınan bazı hususlar bulunmaktadır. Ahzâb sûresindeki, “Ey Peygamber! Mehirlerin verdiğin hanımlarını, Allah’ın sana ganimet olarak verdiği ve elinin altında bulunan cariyele, amcanın, halanın, dayının ve teyzenin seninle beraber göç eden kızlarını sana helâl kıldık. Bir de Peygamber kendisiyle evlenmek istediği takdirde, kendisini peygambere hibe eden mümin kadını, diğer müminlere değil, sırf sana

⁶⁴ Bkz. Sa’îd b. Mansûr, *Sünen*, Dâru’s-Selefiyye, Bombay, 1982, II, 376 (Hadis no: 2906); Tirmizî, *Sünen*, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 9 (Hadis no: 3085); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 403-404.

⁶⁵ Bkz. Buhârî, *Sahih*, “Salât”, 55, (Hadis no: 438); Müslim, *Sahih*, “Mesâcid”, 3. (Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 472; Tirmizî, *Sünen*, “Ebvâbu’s-Siyer”, 5; Dârimî, *Sünen*, “Siyer”, 29.)

mahsus olmak üzere (helâl kıldık)...”⁶⁶ âyeti bunun örneklerinden biridir. Bu âyete göre Hz. Peygamber’in (sas) dörtten fazla hanımla nikâhlı bulunması helâl kılınmış ve isteyen kadınlarla mehirsiz evlenmesine cevaz verilmiştir. İbn Abbas ve Mücâhid gibi müfessirlere göre Hz. Peygamber’in, âyette ona tanınan bu ruhsatı kullandığına dâir bir örnek yoktur. Yani mehirsiz evlendiği bir eşi olmamıştır. Cumhurun görüşü ise olduğu yönündedir. Hz. Âişe ve ‘Urve b. Zübeyr’e göre Havle b. Hakîm; Şa‘bî’ye göre, “Miskinlerin annesi” diye anılan Zeyneb bint Huzeymeti’l-Hilâliyye; Mücâhid ve Dahhâk’a göre Ümmü Şerîk bint Câbir b. Dabbâb; Katâde’ye göreyse Meymûne bint el-Hâris mehir istemeksizin ona eş olmuştur.⁶⁷

b) Nisâ sûresinde, “Yahudilerin zulmü sebebiyle, bir de çok kimseyi Allah yolundan çevirmeleri, menedildikleri halde faizi almaları ve haksız (yollar) ile insanların mallarını yemeleri yüzünden kendilerine (daha önce) helâl kılınmış bulunan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık; ve içlerinden inkâra sapanlara acı bir azap hazırladık.”⁶⁸ âyetleriyle, Yahudilere sonradan haram kılınan temiz şeylerden bahsedilmektedir. Bunun sebebi, içinde buldukları küfür ve işledikleri büyük günahlardır.⁶⁹ Sığır ve koyun hariç tırnaklı hayvanların eti; sığır ve koyunun ise içyağı sadece onlara mahsus olmak üzere, yapmış oldukları zulmün cezası olarak haram kılınmıştır.⁷⁰ Bu durum daha açık bir şekilde En‘âm sûresindeki, “Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık. Sırtlarında yahut bağırsaklarında taşıdıkları ya da kemiğe karışan yağlar hariç olmak üzere sığır ve koyunun iç yağlarını da onlara haram kıldık. Bu, zulümleri yüzünden onlara verdiğimiz cezâdır. Biz elbette doğru söyleyiniz.”⁷¹ âyetiyle ifade edilmektedir.

⁶⁶ Ahzâb, 33/50: “يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتٍ عَمَّكَ وَبَنَاتٍ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكِ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنَّمَا أَنْفَسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ”

⁶⁷ el-Begâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd, *Me‘âlimu’t-Tenzil fi Tefsiri’l-Kur‘ân*, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1998, III, 651. (Ayrıca bkz. el-Mâverdi, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, trz., IV, 414; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur‘ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003, III, 594; İbn ‘Atıyye, *el-Muharrer*, IV, 392.)

⁶⁸ Nisâ, 4/160-161: “فَيُظْلَمُ مِنَ الدِّينِ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيْبَاتٍ أُجِلَّتْ لَهُمْ وَبِضَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخَذَهُمْ ﴿١٦١﴾ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦٢﴾”

⁶⁹ Zemahşeri, *Keşşâf*, I, 589.

⁷⁰ Zemahşeri, *Keşşâf*, II, 75; Neseî, *Medârik*, I, 545.

⁷¹ En‘âm, 6/146: “وَعَلَى الدِّينِ هَادُوا حَرَمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْعَنَمِ حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا ﴿١٤٦﴾ وَأَوَّالُهُمَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴿١٤٧﴾”

Önceden de onlara tırnaklı hayvanların bir kısmının haram olduğu, ancak sonradan bu tahrimin sınırlarının cezalandırma maksadıyla genişletilmiş olduğu belirtilmiştir.⁷² Haram kılınan hayvanlar deve, zebra, tavşan, devekuşu, kaz, ördek ve benzerleridir.⁷³ Onlar büyük-küçük çeşitli günahları işledikçe, insanları Allah yolundan alıkoydukça ve Tevrat'taki hükümleri tahrif etmek için rüşvet aldıkça, temiz yiyeceklerden ve başka şeylerden kendilerine helâl olan şeyler haram kılınmıştır.⁷⁴

Bu zaviyeden tahlil edildiği zaman Hz. Âdem ve eşi Havvâ'nın ilk çocuklarından oluşan ilk nesil, ilk çekirdek toplum sayılacak en özel gruptu. Daha sonraki insanlar içinde bile ferdî veya toplumsal özel hükümler vazedilmişse, beşer tarihinin bu ilk ve en özel grubuna mahsus bazı özel hüküm ve şartların bulunması gayet tabii ve normaldir. Bu hususu İslam âlimleri de vurgulamıştır. Örneğin Şâfiî/Eş'arî düşünceye mensup müfessir Fahreddin er-Razi, kişinin kendi annesi ve kendi kızı ile evlenmesinin bütün zamanlarda yasak ve haram olduğunu, hiçbir ilahî dinde buna cevâz verilmediğini; ancak kardeşlerin kendi aralarında evlenmelerinin Hz. Âdem zamanına mahsus zaruret gereği bir defalığına mubah kılındığını belirtmektedir.⁷⁵

2.5. İman ve Teslimiyet İlkesi

Evrim düşüncesini benimseyenlerin göze çarpan iddialarından biri de, ilk insan neslinin kendi arasında evlenmesi olayının insanlara, özellikle çocuklara izah edilemeyeceği şeklindedir. Bizim bu makalede dikkat çektiğimiz bütün hususlar, ayrı yönlerden birbirini bütünleyen bir izah/cevap mahiyetindedir. Öte yandan durumu evrimci argümanlarla açıklama yoluna giderek Âdem-Havvâ çiftinin ilk iki insan olduğunu reddetmenin ciddi bir mesnedi olmadığı gibi bu vehmî söylem, klasik görüşe göre daha fazla muknî de değildir. Ayrıca Müslümanlar Âdem ile Havvâ'nın ilk iki insan olduğuna inanmaktadır. Müslüman, Allah'tan gelene teslim olan demektir. Bu teslimiyet şuuru içinde olan kimselerin, her şeyin hikmetini muhakkak surette ve yüzde yüz oranında akıl ile kavrama iddiası ve beklentisi de yoktur. Bu çerçevede, çocuklarımıza da -sorma ihtiyacı duydukları zaman- bu meseleyi anlatmak neden mümkün olmasın?

⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 75.

⁷³ Mâturidî, *Te'vilât*, IV, 301-302.

⁷⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 590.

⁷⁵ Bkz. Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, X, 23.

3. İddia Sahiplerinin Çelişkili Yaklaşımları ve Yetersiz Argümanları Açısından

3.1 Meseleye Bakışta Düşülen “Anakronizm”

Bir önceki maddede ele alındığı üzere; Hz. Âdem’in çocuklarının kendi aralarında evlenmelerinin ensest ilişki olacağı iddiası, meseleye anakronik bakışın bir sonucudur. Dolayısıyla başka bir zamanda ve bambaşka şartlar çerçevesinde olan bir vakıyı sanki bugün olmuş/oluyormuş gibi değerlendirip itiraz etmek, durumun sağlıklı tahlil edilmesine engel teşkil edici bir mugalatadır. Nasıl ki haram kılınmadan önceki zaman diliminde içki içenler için bugünkü şer’î hükümlerle fâsık, günahkâr, isyankâr denilemezse; ilk nesil açısından zaruri ve o günün şartlarında henüz haram kılınmadığı anlaşılan bu durum için de daha sonraki şer’î ahkâm dolayımında çirkin, haram, günah denilmesi imkân dahilinde değildir. Zira ilk neslin başka bir seçeneği olmadığı gibi, bir fiilin haram veya helâl kılınması da ancak Allah’ın emri ve yasaklaması ile mümkün olacak bir durumdur.

3.2. Her Şey Zıddıyla Kâimdir İlkesi

Konuyla ilgili izahlara bakıldığında pek nazara alınmadığı görülen ancak kanaatimizce diğer bütün vecihlerden çok daha önemli olan bir husus bulunmaktadır. O da yukarıdaki ilk maddeyle ilişkili olmak üzere şudur: O günün şartları dikkate alındığında, “Kişi nasıl kendi kardeşi ile evleniyordu?” şeklinde bir itirazın yersiz olduğu görülmektedir. Çünkü Hz. Âdem ve çocukları varken dünyada ikinci bir aile yoktu. “Her şey zıddıyla bilinir” kaidesine, “diğer aile” diye bir mefhum olmadığı için, ilk neslin zihninde kişinin “*kendi ailesi*” diye bir kavramın da bulunmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü var olan bütün çocuklar tek ailenin çocuklarıydı. Buna bağlı olarak “mahrem” ve “namahrem” gibi kavramların da henüz ortaya çıkmadığı anlaşılmaktadır. Yani Hz. Âdem’in çocuklarından birinin, “Ben nasıl kendi kardeşimle evlenebilirim?” diye düşünebilmesi mümkün değildi. Çünkü bireyin, “Bu benim kardeşim, şu da başkasının kardeşi” deyip referans alabileceği “diğer sülaleler”, “diğer aileler” ve “akrabalar” şeklindeki mefhumlardan oluşan zihinsel şema henüz oluşmamıştı. Dolayısıyla bir erkek için mahrem olan kız kardeş ile namahrem olan yabancı bir kızın birbirinden ayrılabilmesinin ancak ikinci kuşakta yani Hz. Âdem’in torunları arasında mümkün olabildiği anlaşılmaktadır. O halde ilk neslin kendi aralarında evlenmiş olmalarının, bizim bugünün şartlarında algıladığımız ve zannettiğimiz şekilde çirkin bir fiil olarak değerlendirilmesi mümkün değildir.

Diğer bir deyişle söz konusu fiil şimdiki kavram dünyamızda “ensest ilişki”ye denk gelen bir durum değildir. Nitekim enest ilişki, ancak aynı anne babanın çocukları olmayan diğer (şer’an yabancı) insanların da var olması halinde bir anlam ifade edecektir. Farklı farklı ailelerden oluşan bir toplumun olmadığı bir vasatta, ilk ve tek çift olan anne babanın çocukları arasında enestten söz edilemez.

3.3. İç Tutarsızlık

Evrim görüşünü benimseyen Müslümanlar, Hz. Âdem’in çocuklarının kendi aralarında evlenmesinin enest ilişki olacağı zannıyla/vehmiyle ilk insanların Âdem ve Havvâ olmadığını, insan nev’inin bir tür halinde evrimleşerek yaşayageldiğini iddia etmektedir. Halbuki onların iddia ettiği gibi insan altı türler var idiyse ve dedikleri gibi ilk şuurlu insan olan Âdem onların sulbünden geldiyse netice -onların mantığınca- yine değişmemektedir. Zira insan altı olan o tür canlılar helal bir nikâh akdiyle evlenmiş değildir! Esasen “insan altı tür” dedikleri de klasik evrimcilerin “maymun” demesinin daha kibâr ve sözüm ona kışkırtıcı olmayan formu gibidir. Bu çerçevede maymun neslinden veya insan altı! bir türden gelen insan düşüncesinin onları hiç de rahatsız etmediği anlaşılmaktadır. Bu noktada “insanın atası maymundu/ilkel bir türdü” diyenler, meseleyi daha beter bir noktaya çektiklerinin farkına varamamaktadır. Oysaki günümüzde halen birer hayvan olan maymundan yahut insan olmayan bir tür ilkel canlıdan gelmiş olmak, ilk insanların kendi aralarında evlenmiş olması durumundan neden daha iyi, daha mantıklı veya daha tutarlı olsun? Vehmî bir enest ilişki düşüncesiyle, sözde insanoğlunu temize çıkarmak için sığınılan bu görüş, insanın kökenini, nikâh akdinin ne olduğunu bile idrâkten aciz canlılara bağlamaktadır. Şu halde maymun veya ilkel bir canlıdan türeme görüşünün, insanoğlu için daha şerefli ve daha temiz bir durum olduğunun ispatı gerekmektedir. Oysa ispat edilmesi şöyle dursun, bu görüş en küçük bir kanaat kırıntısı bile vermekten uzaktır.

3.4. İfrat-Tefrit

Tarihsel süreç içerisinde bazı kimselerin durumu kendilerince makul bir zemine oturtmak niyetiyle absürt açıklamalar yaptığı anlaşılmaktadır. Fahreddin er-Râzî’nin tespitiyle bazı meşâyih, sırf kardeşler kendi arasında evlendi denmesin diye Hz. Âdem’in erkek çocuklarının cennetten gönderilen hurilerle; kız çocuklarının ise cennetten gelen erkeklerle evlendiğini iddia etmişlerdir. Oysa böyle bir şey vaki olsa, yeni doğan nesle “Benî Âdem: Âdemoğlu” denmesi

imkânsız olurdu. Dolayısıyla bu iddia icmâ ile bâtıldır.⁷⁶ Râzî'nin bu tespiti kaydetmesi, eskiden beri bu meselenin zaman zaman gündeme geldiğini ve buna birtakım cevapların verildiğini göstermektedir. Kanaatimizce, söz konusu problemi çözmek adına zikredilen örnekteki gibi absürt bir cevaba sığınmak ne denli yersizse, evrim fikrine sığınıp insanın ilkel bir alt türden tekâmül ederek insanlaştığını savunmak da o kadar hatta çok daha yersizdir. Müslümanlara düşen eldeki bilgilerle beraber, ifrat ve tefrite sapmadan müstakim bir çizgide ilerlemektir.

3.5. Aklın Mutlaklaştırılması

Bazı insanlar birtakım şeyleri idrâk edemiyor veya teslim olup iman edemiyor diye, çeşitli indî/sübjektif te'villere saparak her şeyi mutlak surette aklileştirme gayreti içine girmenin son derece tehlikeli bir hastalık olduğu görülmektedir. Çünkü bu yola bir defa girildiği zaman, kişi tarafından akla yatkın bulunmayan her şey ya te'vil ya inkâr edilecektir. Böyle bir zihinsel savrulmanın nerede son bulacağını ise hiç kimsenin kestirmesi mümkün değildir. Öte yandan insana, Allah tarafından seçilen elçiler vasıtasıyla "iman etmesi" teklif edilmiştir. İnsanın her şeyi muhakkak akılla kavraması gerekli olmadığı gibi mümkün de değildir.

Dinin kökeninde gayba iman etme ve teslim olma vardır. Objektif kriterler bu durumu açıklama sadedinde aciz kalmaktadır. Ayrıca dinin bazı emir ve yasakları taabbüdüdür. Aynı kriterler bunu da açıklayamamaktadır. Taabbüdü hususlarda, kişi iman ettiği için bir şeye uyar, yine iman ettiği için bir şeyden kaçınır. Ancak son tahlilde akli ikna edici dört başı ma'mûr bir açıklama bulunamaz. Mümin, bazı şeyleri kalben, ruhen, vicdanen bilen, hisseden kimsedir. Örneğin Cebrâil'in (as) Hz. Peygamber'e (sas) vahiy getirdiğini hiç birimiz görmedik ama buna inanıyoruz. Bu durum sadece akılla açıklanamaz. Şayet öyle olsaydı akıllı olan herkesin buna iman etmesi gerekirdi. Örneğin hac ibadetinde bir tavafın, neden Ka'be çevresinde yapılan "yedi" şavttan oluştuğunu akılla açıklamamız mümkün değildir. Öyle emredilmiştir ve öyle yapılır. Şayet bir emre teslim olunmuşsa, onun "niçin"i teslim olan kişi için herhangi bir sorun teşkil etmez. Maalesef modern dünya, akli ilah edinme, zalim insanın kibri, nefis, şeytan ve oryantalistik bakış bu teslimiyet duygusunu Müslümanlara unutturup üzerine adeta perde çekmiş durumdadır. Neticede her şeyi aklileştirmek gibi bir mecburiyet bulunmadığı gibi bunun imkân dahilinde olmadığı da izahtan varestedir.

⁷⁶ Bkz. er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, X, 23-24.

3.6. Müslümanların/İnsanların Gündemi

Evrimle Kur'ân'ı bir şekilde birleştirmeye çalışan; en azından ikisinin çatışmadığını savunan bazı araştırmacıların, meseleye sanki Müslümanlar sürekli bununla meşgulmüş gibi bir varsayım ve bu problemi ilk defa kendileri çözüyormüş gibi bir buyurganlıkla yaklaştıkları görülmektedir. Adeta, “*Âdem ilk insan değildi, insan denen canlı, ilkel bir alt türden topluca evrimleşti, onun için kardeşler kendi arasında evlenmedi merak etmeyin!*” şeklindeki açıklamaları için bütün Ümmetin onlara minnettar ve müteşekkik olması gerektiği gibi bir tavır takındıkları görülmektedir! Oysaki zaman zaman söz konusu olsa da ne insanların sıcak gündeminde “Hz. Âdem’in çocukları nasıl çoğaldı?” şeklinde ehemmiyet arz eden bir problem vardır ne de insanlar bu problemden dolayı imanlarını kaybetmektedir. Bu durum olsa olsa zaten iman etmemeye niyetli kimselerin öne sürdükleri bahaneler türünden bir mesele sayılabilir.

Sonuç

Zikrettiğimiz hususlar çerçevesinde, Âdem ve Havvâ'nın ilk iki insan olamayacağını enest ilişki temeline indirgeyerek iddia etmenin tutarlı olmadığı görülmektedir. Öncelikle ilgili âyetler te'vîl edilmeksizin sarahaten böyle bir anlamın ve hükmün çıkarılması mümkün değildir. Âyetlerin te'vîl edilmesini gerektirecek güçlü bir karinenin bulunduğu da söylenemez. Haram ve helâl kılmanın Allah'ın hikmet ve takdiriyle oluşu; zamana, şartlara hatta bazen kişi ve toplumlara göre değişmesi; ayrıca zarurî durumlarda bazı haramlara ruhsat verilmiş olması gibi hususlar bu durumun İslam'ın temel felsefesiyle çelişki oluşturmadığını göstermektedir. Ayrıca bize ulaşan hadisler ve diğer rivâyetler de Âdem'in ilk insan, onun çocuklarının ilk insan nesli olduğu yönündedir. En az bunlar kadar önemli olan husus ise henüz başka bir anne-babanın çocuklarının yani şer'an “yabancı” sayılacak insanların yer almadığı bir dünyada, enestten söz etmenin anlamsızlığıdır. Diğer bir deyişle “aile” ve “namahrem”in henüz zihinsel şemaya dahil olmadığı bir zamanın şartları, hükümleri ve zaruretleri hesaba katılmadan yapılan “enest” vurgusu tipik bir mugalata ve “bilinçli anakronizm” örneğinden başka bir şey değildir.

Gerek âyetlerden çıkan karineler gerekse konuyla ilgili hadisler ve sair rivâyetler sadedinde İslâm ulemasının müttefikan vardıkları kanaat Hz. Âdem ve Havvâ'nın yaratılan ilk iki insan olduğu yönündedir. İlk işlenen cinâyet kıssasında bahsedilen iki oğul Kâbil ile Hâbil'dir. Kâtil olan Kâbil, daha önce hiç ceset görmediği ve toprağa defin olayına şahit olmadığı için bunu Allah tarafından

gönderilen kargadan öğrenmiştir. Bunlar ve benzeri bütün işaret ve karineler, insanın tür olarak evrimle tekâmül ettiğinin değil; mükemmel bir şekilde yaratılıp çoğaldığının delilleridir. Görünür âdetullah kanunları açısından da beşeriyet ağacının bir ilk çekirdekten yaratılmış olması hikmete daha uygundur. Oysa evrimci yaklaşımın, sarih âyetleri keyfi te'villerle yorumlamak dışında herhangi bir delilden hareket ettiği görülmemektedir. Her şeyi mutlak surette “kendi aklına” yatkın hale getirmeye çalışmanın sonucu ise, akla yatkın görülmeyen her şeyi ya te'vil ya inkâr etmek gibi bir fecaattir.

Öte yandan evrim görüşünü benimseyenlerin bahsettiği insan altı bir tür ilkel canlıdan gelmiş olmak düşüncesi, -insan onuru açısından- ilk neslin kendi aralarında evlenmiş olmasından hiç de daha nezih bir konumlama değildir. Ayrıca evrimci argümanlarla Âdem-Havvâ çiftinin ilk iki insan olduğunu reddetmenin ciddi bir mesnedi olmadığı gibi klasik görüşe göre daha ikna edici olduğu da söylenemez. Söz konusu problemi çözmek adına, tarihsel süreçte de zaman zaman farklı absürtlükler içeren birtakım cevapların üretilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Son tahlilde ekseriyet itibariyle Müslümanlar Âdem ile Havvâ'nın ilk iki insan olduğuna inanmaktadır. Müslüman teslimiyet şuuru içinde olan, aklını kullanan; ancak bununla birlikte her şeyin hikmetini muhakkak surette kavrama iddiasında bulunmayan kimsedir. Zira bu dinin kökeninde gayba iman etme ve teslim olma vardır. Objektif kriterler bu durumu açıklayamaz. Aynı kriterler dinin taabbüdî emirlerinin hikmetini açıklama hususunda da yetersizdir. Bazılarının aklına uymayan her şeyi modern dünyanın ve “bilimsellik” ambalajında sunulan ancak kanıtlanması mümkün olmayan teorilerin hatırı (!) için yeniden dizayn etmek gibi ne bir mecburiyet ne de buna imkân vardır.

Son tahlilde Müslümanların gündeminde “Hz. Âdem'in çocukları nasıl çoğaldı?” şeklinde ehemmiyet arz eden bir problem de bulunmamaktadır. Zira Müslümanların ekseriyeti şuurî veya gayrişuurî bir biçimde on dört asırlık bir geleneğinin olduğunu bilmekte ve onun güveniyle sarsılmadan durmaktadır. Yani kendisi bir meselenin içinden çıkamasa bile, teorik olarak İslam'a dair bütün meselelerin muhakkak konuşulduğunu, tartışıldığını ve makul bir neticeye bağlandığını bilmekte, bunu idrâk etmektedir. Türedi iddialar ve bilinçli mugalataların bu hâkim kanaati sarsma isteği elbette göz ardı edilemez. Sun'î bir iddia olan ensest konusu da bu vesileyle zaman zaman sıcak gündem yapılmaya çalışılmakta ve bu hassas noktadan evrim düşüncesine bir menfez aralanmaya çalışılmaktadır. Ancak görünen o ki ister istemez evrimci düşünceye payanda

yapılan bu meseleden, ne dillendirenlerin ne de evrim düşüncesinin lehine bir artı sonuç çıkmamıştır, bundan sonra da çıkacağına benzememektedir.

Kaynakça

Basılı Kaynaklar

- Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul, 1300/1882.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh İbn Muhammed b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî (v. 241/855), *Müsned*, I-XLV, thk. Şuayb el-Arnaût/Âdil Mürşid vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasan Nüreddin el-Herevî (v. 1014/1607), *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, I-IX, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1422/2002.
- el-Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî (v. 1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XVI, thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- el-Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Hanefî (v. 855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trz.
- Bağceci, Muhittin, *Kelam İlmine Giriş*, Netform Matbaacılık, Kayseri, 2000.
- el-Begâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ (v. 516/1122), *Me'âlimu't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-V, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998.
- el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsîrüddîn Ebî Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî (v. 685/1286), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl (Tefsîru'l-Beydâvî)*, I-V, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1997.
- el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsa el-Husrevcirdî el-Horasânî Ebû Bekir (v. 458/1066), *el-Esmâu Ve's-Sıfât*, I-II, thk. Abdullâh b. Muhammed el-Hâşidî, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde, 1993.
- el-Buhârî, Ebû Abdullâh İsmail b. İbrahim el-Cu'fî (v. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-IX, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, 2002.
- Bulut, Zübeyir, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: XIII, sayı: 2, 2015, ss. 634-654.
- C. es-Suyûtî / C. el-Mahallî, *Tefsîru Celâleyn*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, tsz.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, İstanbul, 1999, s. 59-63.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Abdurrahman b. Fadl b. Behrâm b. Abdüssamed (v. 255/869), *Sünenü Dârimî*, I-IV, thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, Suûdî Arabistan, 2000.

- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Kâdî Muhammed b. Abdullah (v. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.
- Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddin el-Endelûsî (v. 745/1345), *el-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsîr*, I-X, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1999.
- Ebû's-Suûd el-Îmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa (v. 982/1574), *İrşâdu Akli's-Selîm Îlâ Mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm*, I-IX, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, Şura Yayınları-Çelik Yayınevi, İstanbul, 1993.
- Esed, Muhammed (v. 1992), *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsîr*, I-III, çev. Cahit Koytak/Ahmet Ertürk, İşâret Yayınları, İstanbul, 1999.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyad b. Abdillâh ed-Deylemî (v. 207/823), *Me'âni'l-Kur'an*, I-III, thk. Ahmed Yusuf Necatî/Muhammed Ali Neccar/Abdülfettah İsmail eş-Şelbî, Dâru'l-Mısriyye, Mısır, trz.
- İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî (v. 1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr (Tahrîru'l-Ma'na's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd Min Tefsîri'l-Kitabi'l-Mecîd)*, XXX, Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, 1984.
- İbn 'Atıyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman b. Temâm (v. 542/1147), *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-V, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî (v. 327/939), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-X, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan, 1998.
- İbn Hacer el-Askalânî, el-Hâfız Ebu'l-Fadl Şihabüddin Ahmed b. Ali (v. 852/1448), *Fethü'l-Bârî Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379/1959.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkı (v. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-VIII, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru't-Taybe, Riyad, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî (v. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, I-II, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut, trz.
- İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya (v. 395/1005), *et-Tevhîd*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, Mektebetü'l-'Ulûmî ve'l-Hikem, Medîne, 2002.
- İslamoğlu, Mustafa, *Yaratılış ve Evrim*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- "*Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsîr*", I-V, Heyet, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003.
- el-Kastalânî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilmelik el-Kuteybî el-Mısırî (v. 923/1517) *İrşâdu's-Sarî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Matbaatu'l-Kübra el-Emîriyye, Mısır, 1906.

- Korkmazgöz, Rıza, “Gazâli’de Hüsün-Kubuh Meselesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 39, ss. 31-60.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Hazrecî Şemsüddîn (v. 671/1273), *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, I-XX, thk. Ahmed el-Berdûnî/İbrâhîn Atfîş, Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, Kâhire, 1964.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Acar Basım, İstanbul, 2010.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (v. 333/944), *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, I-X, thk. Mecdî Baslûm, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- el-Mâverdi, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî (v. 450/1059), *en-Nüket ve’l-Uyûn*, I-VI, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, trz.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu’l-Hasan İbn Beşîr el-Ezdî el-Belhî (v. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I-V., thk. Abdullah Mahmud Şehâte, Dâru İhyâi’t-Türâs, Beyrut, 2001.
- Mücâhid b. Cebr et-Tâbiî Ebu’l-Haccac el-Mekki el-Kureşî el-Mahzûmî (v. 104/722), *Tefsîru Mücâhid*, thk. Mahmud Abdüsselam Ebû’n-Nîl, Dâru’l-Fikri’l-İslâmiyyi’l-Hadise, Mısır, 1989.
- Müslim, Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (v. 261/875), *Sahih*, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, trz.
- en-Nesâî, el-İmam Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303/915), *Sünen*, I-IX, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebu’l-Matbûati’l-İslâmiyye, Halep, 1986.
- en-Nesefî, Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfizuddin (v. 710/1310), *Medârikü’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil*, I-III, thk. Yusuf Ali Bedîvî, Dâru’l-Kelimü’t-Tayyib, Beyrut, 1998.
- Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu, Ankara, 2010.
- er-Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî (v. 606/1209), *Mefâtihu’l-Gayb*, I-XXXII, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1998.
- Sa’îd b. Mansûr, Ebû Osman el-Horasânî el-Cüzcânî (v. 227/842), *Sünen*, I-II, thk. Habîburrahman el-A’zâmî, Dâru’s-Selefiyye, Bombay/Hindistan, 1982.
- es-Seâlebî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf (v. 875/1470), *el-Cevâhiru’l-Hisân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, I-V, thk. Muhammed Ali Muavvid/Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1418/1997.
- es-Semerkindî, Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (v. 373/973), *Bahru’l-Ulûm*, I-III, y.y., trz.
- eş-Şa’ravî, Mahmud Mütevellî (v. 1998), *Tefsîru’s-Şa’ravî*, Metâbi’u Ehbâri’l-Yevm, 1997.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr (v. 310/922), *Câmi’u’l-Beyân fî Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, I-XXIV, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2000.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre (v. 209/825), *el-Câmiu’s-Sahih (Sünenü Tirmizî)*, I-V, Şirketü’l Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbi’l-Halebî, Mısır, 1975.

el-Vâhidî, Eb'l-Hasan Ali b. Ahmed b.Muhammed b. Ali en-Neysabrî e-âfî (v. 468/1076), *el-Vecîz fî Tefsîri Kitabi'l-Azîz*, thk. Safvan Adnan Dâvdî, Dâru'l-Kalem-Dâru'-amiye, Dîmak-Beyrut, 1993.

ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Sırrî b. Sehl Eb İhak (v. 311/923), *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, I-V, Âlemu'l-Ktb, Beyrut, 1988.

ez-Zemaherî, Eb'l-Kâsım Mahmd b. Ömer (v. 538/1143), *el-Keâfu an hakâiki't-Tenzîl*, I-IV, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1985.

Elektronik Kaynak

<http://www.haksozhaber.net/kurana-gore-allah-nasil-yaratir-4-12192yy.htm>

Fıkıh Usûlünde Mürâât-ı Hilâf ve Hücçet Değeri

*Fatih ORHAN**

Öz: Fıkıh usulüne ilişkin bir kavram olan ve sadece Malikî mezhebinde dile getirilen mürâât-ı hilâf, hükmün teşriinde hükmün doğurabileceği sonuçların dikkate alınması gibi bir amaca hizmet eder. Maslahat temelli olan bu kavramın mahiyeti ise, adından da anlaşılacağı üzere fikhî bir meselede muhalifin delili ile amel etmekten ibarettir.

Bir müctehidin bir başka müctehidi taklit etmesi gibi sonuca götürüyor olması yanında uygulanaşına dair bazı sıkıntılı durumların varlığı, kavram üzerinde bazı tartışmalara kapı aralamıştır. Biz de bu kâidenin mahiyetini ve işleyiş biçimini anlamaya ve bu minvalde bir delil sayılıp sayılmayacağını tespitte çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Mürâât-ı hilâf, Malikî Mezhebi, Fıkıh Usûlü, Delil.

Murâât-ı Hilâf in the Principles of Islamic Jurisprudence and it's Value of Proof

Abstract: Murâât-ı hilâf (taking evidence of opponents into account), which is a concept concerning Usul al-Fiqh (the principles of Islamic jurisprudence) and used by Maliki sect only, serves a purpose of taking potential results of judgment into account while establishing a judgment. The nature of this concept, which is based on affairs, consist of acting with the evidence of the opposing view in a matter about the Islamic Law as it can be understood from its name.

Besides it can produce a result such as imitating of a mujtahid by another one, the existence of some confusing situations about it's practicing caused to some conflicts over the concept. We will try to understand the nature and the way of functionality of this rule and determine if it can be accepted as an evidence within this context or not.

Keywords: Murâât-ı hilâf, Malikî Sect, The Principles of Islamic Jurisprudence, Proof.

Giriş

Fıkıh usulünde önemli bir yeri haiz olan delil kavramı genel anlamda “şer’î ve ameli bir hükme götüren şey” şeklinde tarif edilebilir. Bu tariften hareketle İslâm hukukçuları hem şer’î hükmün çıkarıldığı aslı, hem de şer’î hüküm elde etmede kullanılan yöntem ve genel prensipleri delil olarak adlandırmışlardır. Bu bağlamda füru kitaplarına baktığımızda delil kavramının çok geniş bir anlamda kullanıldığını görürüz. Öyle ki bir meselede bizim delilimiz şudur denildiğinde bir

* Dr. Öğretim Üyesi, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi, forhan@cu.edu.tr.

ayet ya da hadis kastedilebileceği gibi mezhep içindeki yerleşik bir kural ya da doğruluğu kısmen onaylanmış bazı akli çıkarımlar da kastedilmiş olabilmektedir.¹

Şer‘î hükmün kaynağını oluşturmaları nedeniyle Kitap ve Sünnet aslı delil kabul edilmiştir. Çoğunluğun olumlu yönündeki görüşleri dikkate alınacak olursa icmâ ve kıyasın da İslam hukukçularınca delil kabul edildiği söylenebilir. Ancak hüküm istinbatında kullanılan diğer yöntem ve genel prensiplerin delil sayılması hususunda böyle genel bir kabulden söz etmek pek de doğru olmayacaktır. Sedd-i zerîa, sahâbe kavli, istihsan ve maslahat gibi kaynaklardan hüküm çıkarma metotlarının geçerliliği hususunda İslam hukukçuları farklı görüşlere meyletmişlerdir. Bu bağlamda bazı müçtehit ya da ekollerin delil kabul ettiği yöntemi diğerleri kabul etmemiştir. Bu vakıadan hareketle Gazzâlî ve Âmidî gibi bazı kelamcı usûlcüler, kendi kabul ettikleri delilleri aslı deliller başlığı altında ele alırken kabul etmediklerini delil olduğu zannedilenler (mevhûm) ya da reddedilen deliller başlığı altında ele almışlardır.

Malikî mezhebine isnat edilen *mürâât-ı hilâf* da bu bağlamda tartışmalı bir yöntem olup şer‘î bir delil kabul edilip edilmeyeceği hususu bizzat Malikî müçtehitler arasında tartışılmıştır. Biz ise bu çalışmada hüküm inşasında mürâât-ı hilâfın üstlenmiş olduğu rolü, şer‘î bir delil kabul edilebilme imkânını ve diğer fikhî kâidelerle olan münasebetini tespit etmeye çalışacağız.

1. Tanım

Mürâât-ı hilâf, diğer deliller gibi özel bir başlık altında ele alınmamıştır. İlgili olduğu meselelerde ve ihtiyaç oranında temas edilmekle yetinilmiştir. Bu kâidenin bir delil olarak görülmesi ve fikhî bir terim olarak tanımlanma ihtiyacının hissedilmesi ancak Malikî mezhebinin ileriki dönemlerine tekabül etmektedir. Mürâât-ı hilâfın tanımını yapmaya yönelik ilk gayretlere, Şâtıbî (ö. 790/1388)’nin Afrika’da bulunan Ebû’l-Abbas Ahmed b. Kâsım el-Kabbâb (ö. 778/1376), İbn Abbâd er-Rundî (ö. 792/1390) ve İbn Arafe (ö. 803/1401) gibi önemli Mâlikî âlimlerle yaptığı yazışmalarda rastlanmaktadır.²

Şâtıbî’nin konuya ilişkin mektuplaştığı âlimlerden Ebû’l-Abbas el-Kabbâb mürâât-ı hilâfi, “(mevcut) iki delilden her birine, kendi gerektirdiği hükmü

¹ Bardakoğlu, Ali, “Delil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1994, IX, 139.

² Venşerisi, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *el-Mi’yârü’l-mu’rib ve’l-câmiu’l-muğrib an fetâvâ ulemâi İfrîkıyye ve’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, tah. Muhammed Haccî, Vizaretül-evkaf ve’ş-şuuni’l-İslamiyye, Ribat 1981, VI, 387.

*bağlamaktır*³ şeklinde tanımlamıştır. Aynı konuda iki farklı delile, gerektirdikleri hükmü bağlayabilmek için delilin bazı özellikler taşıyor olması gerekir. Bu bağlamda Kabbâb'a göre şer'î deliller iki çeşittir. Bunlardan ilki, kuvvetli olduğu kesin olarak bilinen ve kuvvet bakımından ona muadil başka bir delilin bulunmadığı delildir. Müçtehit zayıf olan diğer deliller arasından bu delilin doğruluğuna az bir çaba ile ulaşabilir. Dolayısıyla bu delil grubunda mürâât-ı hilâf kâidesine hiç ihtiyaç duyulmaz. Şer'î delillerin ikincisi ise, diğeri de kuvvetli olmakla birlikte birisi biraz daha kuvvetli olan delildir. Müçtehit bu delillerden tercih ve kuvvet bakımından daha güçlü olanını seçer. Ancak bu seçime rağmen müçtehidin diğer delile olan meyli ya da tereddüdü ise hala devam etmektedir. İşte mürâât-ı hilâf kâidesinin geçerli olduğu delil grubu bu ikincisidir.⁴

Tanımda vurgulanan aynı meselede iki farklı delile göre hüküm vermenin mahiyetine gelince; müçtehit bir akit ya da ibadete ilişkin bir konuyu incelerken başlangıçta kuvvetli olduğunu düşündüğü (râcih) delil ile amel eder ve söz konusu fiilin haram olduğunu söyler. Ancak fiil vuku bulduktan sonra ise, henüz nazarında itibarı tamamen düşmemiş olan ikinci delil, müçtehidin nefsinde itibar bulur. Bu durumda da ikinci delilin gereğine göre amel eden müçtehit, vuku bulmuş olan ibadet ya da akdi geçersiz kılmaz. Daha kısa bir ifadeyle müçtehit eylem gerçekleşmeden önce râcih gördüğü delille, eylem gerçekleştikten sonra ikinci delille hüküm verir. İşte “iki delilden her birine, gerektirdiği hükmü bağlamak” sözünün anlamı budur.⁵

Ebü'l-Abbas el-Kabbâb'ın yapmış olduğu tanımı bir örnek üzerinde izah etmek gerekirse, ölmüş hayvan derisinin temiz olup olmadığı hususundaki ihtilaf bu iş için uygun olacaktır. İmam Malik'e göre ölmüş hayvanın derisi tabaklansa dahi temiz olmaz. Dolayısıyla alıp satmak, üzerinde namaz kılmak, su matarası yapmak gibi deriden yapılacak her türlü faydalanma da yasak ve haramdır.⁶ İmam Malik'in görüşüne dayanak yaptığı deliller ise “Ölmüş hayvan... size haram kılındı”⁷ ayeti ile vefatına yakın bir zamanda Hz. Peygamber'in, ölü hayvan derisi

³ وحقیقة مراعاة الخلاف هو إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه

⁴ Venşerisî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, VI, 388.

⁵ Venşerisî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, VI, 388.

⁶ İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed, *el-Beyân ve't-tahsîl*, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, I, 100; Mevvâk, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım, *et-Tâc ve'l-iklîl alâ (bi-şerhi) Muhtasarı Halîl*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1389, I, 101.

⁷ Maide 5/3.

kullanmayı yasakladığına dair nakledilen hadistir.⁸ Hanefilere göre ise, ölü olarak bulunan hayvan derisi tabaklanmak şartıyla temizdir. Çünkü hayvan derisinin zâtı necis değildir. Deriyi necis kılan unsurlar, deriden ayrıdır. Tabaklama ise deriyi, bu harici unsurlardan temizlemiş olur.⁹ Ayrıca Hz. Peygamber'in tabaklama işlemi ile derilerin temiz hale geldiğini bildiren mutlak ifadesi de mevcuttur.¹⁰ Ebû'l-Abbas el-Kabbâb'ın tanımına göre, bu iki görüş ve deliller karşısında Malikî bir müçtehidin tavrı şu şekilde olabilir: Öncelikle kendi delili ile amel eder ve bu tip deri üzerinde kılınan namazın caiz olmadığına hükmeder. Ancak bu deri üzerinde birisi namaz kılacak olursa, bu durumda da muhalifin delili ile amel eder ve namazın sahih olduğuna hükmeder. Dolayısıyla fiilin vukuundan önce kendi delilinin gerektirdiği hükmü kendi deliline bağlar. Olay vuku bulduktan sonra ise nezdinde hala itibar taşıyor olması nedeniyle diğer delilin gerektirdiği hükmü o delile bağlar. Nihayetinde ise her iki delilin gerektirdiği hükmü kendisine bağlamış olur.¹¹

Mürâât-ı hilâfa dair ikinci tanım Fas bölgesinin önemli Malikî âlimlerinden birisi olan İbn Arafe'ye aittir. İbn Arafe, bu kâideye ilişkin olarak kendisine yöneltilen sorular üzerine bir tanım yapma ihtiyacı hissetmiş ve mürâât-ı hilâfî şu şekilde tarif etmiştir: “*Aksine dair başka bir delil bulunan medlûlün, lâzımı hususunda muhalifin delilini kullanmaktır.*”¹² Son dönem Malikî âlimlerden olan Hasan el-Meşât da bu tanımı esas almıştır.¹³ Tanımın daha iyi anlaşılması adına tanımda geçen *delil*, *medlûl* ve *medlûlün lazımı* kavramlarını biraz açıklamak gerekir. Delil ile Şâri'nin neyi talep ettiği bilgisine ancak kendisiyle ulaşılan şey kast edilmektedir. Medlûl ise, Şâri'nin talep ettiği şeydir. Örneğin şigâr nikâhı hakkında gelen nehiy, bu tanımlamadaki delile tekabül etmektedir. Şigârın haram oluşu ve feshedilmesi gerekliliği ise medlûl yani Şâri'nin böyle bir nikâha ilişkin

⁸ İbn Mâce, “Libâs”, 26; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 41; Tirmizî, “Libâs”, 7.

⁹ Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1994, I, 71; Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Dârü'l-marife, Beyrut 1993, XXIV, 23; Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiü's-Sanâi'*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1986, I, 85.

¹⁰ Müslim, “Hayd”, 105; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 41.

¹¹ Yahyâ Saïdî, *Mürâatü'l-hilâf fi'l-mezhebi'l-Mâlikî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2004, sh. 69.

¹² “إعمال دليل في لازم مدلول الذي أعمل في نقيضه دليل آخر” İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe, *el-Muhtasar fi'l-fikh*, tah. Abdurrahman Muhammed Hayr, Dâr-ı merkezi'l-Fârûk 2014, IV, 35.

¹³ Meşât, Muhammed b. Hasan, *el-Cevâhiru's-semîne fi beyâni edilleti âlimi'l-Medine*, tah. Abdurrahman b. İbrahim Ebû Süleyman, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, Lübnan 1990, sh. 235.

hükmü olmaktadır. Çünkü nehiy, menhiyyun anhin fesadına ve feshedilmesi gerektiğine delalet eder. Medlûlün lazımı ise, eşler arasında mirasın cereyan etmemesidir.¹⁴

İbn Arafе'nin yapmış olduğu bu tanımında vurgulanan husus, mürâât-ı hilâf kâidesinin ancak “medlûlün lazımı” kısmında gerçekleşecektir. Yine şigâr örneği üzerinden giderek açıklayacak olursak, İmam Malik'e göre şigâr nikâhının *medlûlü* böyle bir nikâhın haram olduğu ve feshedilmesinin gerekliliğidir. Bu medlûlün *lazımı* ise eşlerin birbirlerine asla mirasçı olamamasıdır. Tanımda da belirtildiği üzere mürâât-ı hilâf, medlûlde işletilemediği için şigâr nikâhı, müctehit nezdinde râcih olan delil gereği haram olmaya devam eder ve akdin feshedilmesini gerektirir. Ancak medlûlün lazımı olan *mirasın intikali* kısmında akdi geçerli kabul eden muhalifin deliline itibar etme imkânı olduğundan eşlerden birisinin fesihden önce ölmesi durumunda birbirlerine mirasçı olabileceklerine hükmedilir.¹⁵

İbn Arafе'nin bu kâidenin tanımını “*Feshin Talakla Birlikte Gerçekleştiği (Nikâh)*”¹⁶ başlığından sonra yapmış olması, Malikî mezhebine mahsus olan “*talak ile fesh ya da talaklı fesh*” kavramının, bir bakıma mürâât-ı hilâf kâidesinden neşet ettiğine hamledilebilir. “Talak ile birlikte gerçekleşen fesh” anlayışının mesnedi, mezhep içinde rivayet edilen şu kâidedir: “*Haramlığı hususunda ihtilaf edilen her nikâhın feshi talak ile gerçekleşirken, ihtilaf bulunmayan nikâhların feshi talaksız gerçekleşir.*”¹⁷ Kâidenin mahiyetine bakacak olursak, ihtilafın dikkate alındığı görülecektir. Bu da muhalifin deliline itibar ederek hüküm vermeyi gerekli kılmaktadır.

İbn Arafе'nin, mürâât-ı hilâfın sadece “medlûlün lazımı”nda işletilebileceğini söylemesi, mantıkta yer alan “telâzüm” bağlamında bir itirazı da gündeme getirmiştir. Çocuk-baba ilişkisinde olduğu gibi iki şeyin karşılıklı olarak

¹⁴ İbn Arafе, *el-Muhtasar fi'l-fıkh*, IV, 40.

¹⁵ İbn Arafе, *el-Muhtasar fi'l-fıkh*, IV, 40; Rassâ', Ebû Abdillâh Muhammed b. Kâsım, *el-Hidâyetü'l-kâfiyetü's-şâfiye li-beyâni hakâiki'l-İmâm İbn Arafе el-vâfiye*, tah. Muhammed Ebu'l-Ecfân ve Tahir el-Ma'murî, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Lübanan 1993, sh.264.

¹⁶ “باب فيما يقع الفسخ فيه بطلاق” bkz. İbn Arafе, *el-Hudûdü'l-fikhiyye*, (Muhammed b. Kâsım er-Rassâ' tarafından yazılan *el-Hidâyetü'l-kâfiyetü's-şâfiye li-beyâni hakâiki İbn Arafeti'l-vâfiye* adlı şerhiyle birlikte yayımlanmıştır), tah. Muhammed Ebu'l-Ecfân ve Tahir el-Ma'murî, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Lübanan 1993, sh. 263.

¹⁷ İbn Arafе, *el-Muhtasar fi'l-fıkh*, IV, 31.

birbirlerini gerektirmesinden ibaret olan telâzüm,¹⁸ bazen bu çift yönlü çağrışımdan sıyrılarak tek yönlü bir çağrışım şeklinde de tezahür edebilir. Tek yönlü çağrışıma ise “lüzum” denilmektedir. Lüzum, bir gerektiren (*melzûm*) bir de gerekli olan (*lâzım*) şeklindeki iki unsurdan oluşur. Melzûm, varlığı ile lâzımın varlığını gerekli kıldığından melzûm olmaksızın lâzımın varlığından söz etmek mantık bakımından mümkün değildir. Oysa şigâr akdine ilişkin bizim örneğimizde nehiy sebebiyle feshi gereken bu akdin miras bağının sonlandırılmasını da gerektirirken İmam Malik akdin feshedilmesinin gerektiğini kabul etmekte ancak mirasın da cereyan edeceğine hükmetmektedir. İşte bu durum lâzım olmaksızın melzûmun varlığını ispat anlamına gelmektedir.¹⁹

Bu eleştiri anılan örnek için haklı bir eleştiri değildir. Çünkü şigâr örneğinde iddia edildiği gibi melzûmun varlığını ispat söz konusu değildir. Tam aksine varlığını nefyetme vardır. Dikkat edilecek olursa İmam Malik, melzûmu “nikâh akdini” ispat yerine onun sıhhatini nefyetmektedir. Ayrıca melzûmun (nikâh akdinin) nefyedilmesi lâzımın (mirasın) da nefyedilmesini gerekli kılmaz. Örneğin yağmurun yağması yeryüzünün ıslanmasını gerektirirken, yeryüzünün ıslak olması mutlaka yağmurun yağdığı yargısını gerekli kılmaz. Çünkü ıslaklık başka bir sebepten kaynaklanmış olabilir.²⁰

“Lazım” olmaksızın “melzûmun” varlığını ispat ancak aklî önermeler açısından muhaldir. Şer’î konularda ise lâzım ya da melzûmun yokluğuna rağmen diğerinin varlığından söz etmek mümkündür. Melzûmun varlığına rağmen lâzımın yokluğuna örnek olarak “akrabalık” ile “varis olmak” verilebilir. Bir kişinin oğlu olma anlamındaki “akrabalık” mirasın melzûmudur. Ancak kölelik, cinayet ve küfür gibi maniler sebebiyle melzûmun (akrabalığın) varlığına rağmen miras cereyan etmez.²¹ Melzûmun yokluğuna rağmen lâzımın varlığına örnek ise mut‘a nikâhıdır. Mut‘a nikâhının lâzımı neseptir. Şeriat böyle bir nikâh akdinin (melzûmun) varlığını kabul etmemesine rağmen bu akdin lâzımını var kabul etmiş ve bu evlilikten doğan çocuğun nesebini babaya nispet etmiştir.²²

¹⁸ Telâzüm hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Türker, Ömer, “Telâzüm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2011, XL, 394.

¹⁹ Venşerisî, *el-Mi’yârü’l-mu’rib*, VI, 378.

²⁰ Kavadrî, Muhtâr, *Mürââtü’l-hilâf ve eseruhû fi’l-fıkhi’l-İslamî*, (Yüksek Lisans Tezi) el-Câmiatü’l-İslamiyyeti’l-alemiyye, Pakistan 2000, sh. 52.

²¹ İbn Arafe, *el-Muhtasar fi’l-fikh*, IV, 40.

²² Saîdî, *Mürââtü’l-hilâf*, sh. 75

Fas ve Tunus bölgesinde yaşayan ve döneminde ünlü kabul edilen bazı Malikî âlimlerden almış olduğu bilgiler neticesinde Şâtîbî de bir tanım yapmıştır. Ona göre mürâât-ı hilâf, “İki görüşe ait delillerden her birine diğerinin gereğini ya da gereğinin bir kısmını vermektir”. Aslında iki zıt olanın birleştirilmesi gibi bir anlama gelebilecek bu tanımı Şâtîbî şu şekilde açıklamaktadır: Meselenin delili başlangıçta yasaklamayı gerektirmektedir. Râcih olan da budur. Ancak fiilen vuku bulmasından sonra başka bir delil sebebiyle râcih olan mercûha dönüşmekte ve mercûh delilin gerektirdiği hüküm râcih olmaktadır. Dolayısıyla fiilin vukuundan önce râcih olan delille sonrasında diğer delille amel edilmesi, aslında iki farklı konuda o konuya ilişkin delillerin işletilmesi gibi bir anlama gelmektedir. Dolayısıyla mürâât-ı hilâf iki zıddın birleştirilmesi ya da aynı anda kullanılması anlamına gelmemektedir.²³

Farklı âlimlerin yapmış oldukları bu tanımlardan hareketle mürâât-ı hilâf delili için özetle, “kuvvetli olması nedeniyle muhalifin delili ile hükmetmektir” denilebilir.²⁴ Ancak dikkat edilecek olursa, muhalife ait delilin fiilin vukuundan önce değil ancak fiilin vukuundan sonra müçtehit nezdinde kuvvet kazandığı görülecektir. Ebû Abdullah el-Fiştâlî, mürâât-ı hilâfın savunusunu yaparken kâidenin bu yönüne vurgu yapmakta ve muhalife ait delilin ancak olay gerçekleşikten sonra daha güçlü hale geldiğini ve İmam Mâlik’in de muhalifin deliline ancak bu zamanda itibar ettiğini belirtmektedir.²⁵

Mürâât-ı hilâfın varlığını kabul eden Malikî âlimler, bu kâidenin bütün ihtilaflarda mı yoksa sadece meşhur olanlarda mı uygulanacağı hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Her ihtilafta kullanılmayacağını sadece meşhur ihtilaflarda uygulanabileceğini düşünenler ise meşhur ile ne kastedildiği hususunda kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı delil bakımından kuvvetli olan ihtilafı meşhur sayarken diğerleri çok kişi tarafından dile getirilen ihtilafı meşhur kabul etmiştir.²⁶ Ancak görünen o ki mezhepte tercih edilen görüş, mürâât-ı hilâfın sadece kuvvetli delillerin bulunduğu ihtilaflarda kullanılabileceği

²³ Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Müsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât fi usûli’ş-Şeria’*, y.y. Mekke tz., IV, 151.

²⁴ Avvam, Muhammed b. Abdüsselam, *el-Fikrû’l-menhecıyyü’l-ilmî inde’l-usûliyyîn*, el-ma’hedü’l-âlemî li’l-fikri’l-İslamî, USA 2014, sh.

²⁵ Venşerîsî, *el-Mi’yârü’l-mu’rib*, VI, 391.

²⁶ Makkarî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kavâidü’l-fıkhiyye*, tah. Ahmet b. Abdullah b. Hamid, Merkezü ihyâi’t-türâsî’l-İslâmî, Mekke tz., I, 236; Saidî, *Mürâatü’l-hilâf*, sh. 116.

yönündedir.²⁷ Nitekim İbn Huveyz Mendâd, bizzat İmam Malik'in de çok dile getirilen değil delili kuvvetli olan ihtilaflarda muhalifin deliline riayet ettiğini söylemiştir.²⁸ Muhammed b. Hasan es-Seâlibî de İmam Malik'in talakla feshedilen nikâhlardaki uygulamalarını gerekçe göstererek ancak kuvvetli delilin bulunması durumunda muhalifin deliline riayet etmenin mürâât-ı hilâfta bir kural olduğunu söylemiştir.²⁹

2. Mürâât-ı hilâfa Dair Pratikler

Malikî mezhebine nispet edilen ve yukarıda tanımlarına yer verdiğimiz bu kâidenin zihinlerde oturması adına fûru-ı fıkhıdaki uygulamalarına dair bir kaç örneğe yer vermek faydalı olacaktır.

- a. **Kadının velisiz olarak kendisini evlendirmesi:** Malikî mezhebinde velinin izni, nikâh akdinin rûknü kabul edilmiştir.³⁰ Dolayısıyla veli izni olmaksızın gerçekleşen bütün nikâh akitleri batıldır.³¹ Hanefî mezhebine göre veli evliliğin şartı değildir. Kadın ister dul isterse bakire olsun kendisini ya da başka bir kadını veli olmaksızın evlendirebilir. Ancak eşler arasında kefâet söz konusu değilse bu durumda velinin itiraz hakkı olacağını söylemişlerdir.³² Malikî âlimler, bu ihtilafı dikkate alarak nikâh akitlerini zifafın gerçekleşme durumuna göre farklı değerlendirmişlerdir. Velisiz yapılan nikâh akitlerini henüz zifaf gerçekleşmemiş ise batıl kabul etmişler ancak zifaf gerçekleşmiş ise rûkûn kabul ettikleri veli şartının eksikliğine rağmen bu akitlere bazı hukukî sonuçlar bağlamışlardır.

²⁷ Salih b. Abdüssemi' el-Âbî, es-Semeru'd-Dani fi Takribi'l-Maani: Şerhu er-Risaletü'l-Fıkhıyye libn Ebi Zeyd el-Kayrevani, el-Mektebetü's-sekâfi, Beyrut tz., sh. 62; Adevî, Ali es-Saidî, Haşiyetü'l-Adevî alâ şerhi Kifâyeti't-Tâlib'r-Rabbânî, tah. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâî, Dâru'l-fıkr, Beyrut tz., II, 520.

²⁸ Tesülî, Ebû'l-Hasan Ali b. Abdüsselam, *el-Behce fi şerhi't-Tuhfe*, Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, Beyrut 1998, I, 40.

²⁹ Se'âlibî Muhammed b. Hasan b. el-Arabî el-Filâlî el-Hacvî, *el-Fıkrü's-sami fi tarihi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, Beyrut 1995, I, 455.

³⁰ Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali, *Şerhu's-sağır alâ Muhtasarı Halil*, Dâru'l-fıkr li't-tabâati, Beyrut tz. III, 172.

³¹ İbnü'l-Cellâb, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen, *et-Tefrî'*, tah. Hüseyin b. Salim ed-Dehmânî, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1987, II, 32; İbn Rüşd el-Hafid, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidayetü'l-müçtehit ve nihayetü'l-muktesid*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1415, III, 20.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, X, 5.

Örneğin kadının mehri hak edeceğini ve eşlerden birinin ölmesi durumunda aralarında mirasın cereyan edeceğini ifade etmişlerdir.³³

- b. ***Suyun varlığından habersiz yapılan teyemmüm:*** Yanında su olduğunu unutarak teyemmüm abdesti alan kişinin bu abdestle kıldığı namaz hakkında Malikî mezhebinde üç farklı görüş nakledilmiştir. (ı) Abdullah b. Abdülhakem (ö. 214/829)'in *Muhtasar*'ından rivayet edildiğine göre, ister unutsun isterse gizlenmiş olsun mutlak surette namazın iade edilmesi gerekmez. (ıı) İbnü'l-Mâcişûn (ö. 212/827) ve Esbağ'a göre, her iki durumda iade edilmesi gerekir. Çünkü mükellef, suyu aramak hususunda kusurlu davranmıştır. (ııı) Üçüncü görüş ise İbnü'l Kasım (ö. 191/806)'a ait olup mürâât-ı hilâf kâidesine göre verilmiştir. Buna göre henüz vakit çıkmamışsa kişi kıldığı namazı iade eder. Ancak vakit çıkmış ise iade etmesine gerek yoktur.³⁴
- c. ***Henüz evlenmediği bir kadını bain talakla boşadığına dair yemin etmek:*** Kişinin, boşamaya yemin ettiği bir kadınla evlenmesi durumunda evliliğin geçerli olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Malikî mezhebindeki genel görüş, zifaf gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin her halükarda akdin feshedilmesi gerekir.³⁵ Şâfiî mezhebine göre ise akdin feshedilmesine ya da eşlerin ayrılmasına gerek yoktur. Çünkü Hz. Peygamber “boşama, azat etme ve satış ancak sahip olunanlar üzerinde geçerlidir”³⁶ buyurmuştur. Ancak bazı Malikî âlimler böyle bir evliliğin neticeleri hususunda Şâfiî mezhebinin delillerine riayet ederek hüküm vermişlerdir. Buna göre böyle bir evlilik neticesinde ölüm vuku bulursa mirasın cereyan edeceğine ve kadının vefat iddeti bekleyeceğine hükmetmişlerdir. Ayrıca çocuk olması durumunda da had cezasının düşürüleceğini ve nesebin sübut bulacağını söylemişlerdir.³⁷

³³ İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ mâ fi'l-Müdevvene ve ğayrihâ mine'l-ümmehât min mesâilî Mâlik ve ashâbih*, tah. Muhammed Haccî, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, IV, 408-409.

³⁴ İbn Şâs, Ebû Muhammed Celâlüddin Abdullâh b. Necm, *İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi âlimi'l-Medîne*, tah. Muhammed Ebû'l-Ecfân ve Abdulhafız Mansur, Dâru'l-garbil-İslâmî, Cidde 1995, I, 75.

³⁵ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil*, VI, 335.

³⁶ Ebû Davud, “Talak” 7.

³⁷ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil*, VI, 336.

3. Mürâât-ı Hilâfın Şer'î Dayanağı

Tanım kısmında da belirtildiği üzere bu kâidenin Malikî mezhebinde yaygın kabul görmediği, tartışmalı bir mesele olması nedeniyle âlimler arasında mektuplaşmalara konu olduğu görülmektedir. Ebû Ömer el-Kâdî, Ebû İmrân El-Fâsî, Kâdî İyâz ve İbn Abdilber gibi bazı Malikî âlimler müçtehidin, nezdinde sahih olan bir görüşü terk etmesinin başka bir müçtehidin taklit etmesi anlamına geleceğinden ve ayrıca kıyasta (genel usul kâidelerinde) bu durumu destekleyen bir hususun bulunmaması nedeniyle karşı çıkmışlardır.³⁸ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kabbâb ve Şâtübî gibi âlimler ise bu kâidenin delil oluş yönünü ve mahiyetini yapmış oldukları tanımlarda ortaya koyarak savunmuşlardır.³⁹ Ancak bu kâidenin bir delil olmadığı ya da olamayacağı yönünde bazı sorunlu hususlar dile getirilmiş yahut da getirilmesi mümkün görülmüş olmalıdır ki bu iddialar bizzat İbn Arafe tarafından dile getirilmiştir.⁴⁰ Üç başlık altında toplanması mümkün olan bu iddiaların birincisi, mürâât-ı hilâfın diğer deliller gibi bir genellik arz etmemesidir. Yani bir delilden beklenen şey, olayın hem vukuundan önce hem de sonrasında aynı sonucu vermesidir. Oysa mürâât-ı hilâf, olayın vukuundan önce dikkate alınmamakta ancak olayın vukuundan sonra işletilmektedir. İkinci sorun, şayet delil olduğu kabul edilse bile bunun şer'î dayanağı nedir? Bir şeyin delil olması için şer'î bir dayanağının bulunması gerekir. Üçüncüsü ise müçtehide vâcib olan, onun şayet tek ise o delile, birden fazla ise râcih (=en güçlü) olan delile göre hareket etmesidir. Oysa mürâât-ı hilâf, onu başkasının delilini kullanmaya, kendi delilini terk etmeye sevk etmektedir.

Mürâât-ı hilâfın diğer deliller gibi, olayın hem öncesi hem de sonrasında geçerli olmaması onun delil kabul edilmesine engel teşkil edeceği iddiası, mürâât-ı hilâfın mahiyeti açısından cevaplandırılmıştır. Mürâât-ı hilâf mutlak hüküm vermekten farklıdır. “Medlûlün lâzımı hakkında kendi delili olmasına rağmen muhalifin delilini kullanmak” şeklindeki tanımı bize mürâât-ı hilâfın, olayın vukuundan önce ve sonra şeklindeki iki durumdan sadece birisi hakkında delil olduğunu ifade etmektedir.⁴¹ Yani mürâât-ı hilâf diğer delillerden farklı bir delil olup yapısı onun sadece bazı durumlarda hüccet teşkil etmesine izin vermektedir.

³⁸ İliş, Muhammed, *Fethu'l-aliyyi'l-mâlik fi'l-fetvâ alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik, Dâru'l-ma'rife, Beyrut tz. I, 82.*

³⁹ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 151; Saîdî, *Mürâatü'l-hilâf*, sh. 69-85

⁴⁰ İbn Arafe, *el-Muhtasar fi'l-fıkh*, IV, 35; Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, VI, 378.

⁴¹ Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, VI, 378.

Mürâât-ı hilâfın şer‘î dayanağına gelince, buna iki açıdan cevap verilmiştir. Bunlardan ilki usul ilmindeki râcih olan delil ile hükmetme zorunluluğudur ki mürâât-ı hilâfta olan tam da budur.⁴² İkinci olarak “Çocuk yatağın sahibi olan kocaya aittir. Zina edene ise taş vardır. Ey Sevde artık ondan (Abdurrahman’dan) uzak dur ve örtün”⁴³ hadisi delil gösterilmiştir. Bu rivayette Hz. Peygamber’e gelen Utbe b. Ebu Vakkas çocuğun kardeşine ait olduğunu ve vasiyeti gereği nesebinin ona verilmesini ister. Sevde’nin kardeşi olan Abd b. Zem‘a ise, çocuğun babasının yatağında ve cariyesinden olduğunu söyler. Hz. Peygamber de çocuğun yatak sahibine ait olduğunu söyler. Ancak bu hükümler birlikte kendisine kardeş olan Abdurrahman’ın yanında Sevde’nin de örtünmesini emreder. Bu rivayetin mürâât-ı hilâfa olan delaleti az bir düşünmeyle idrak edilebilir.⁴⁴

Müçtehidin kendi delilini terk ettiği iddiasına gelince, mürâât-ı hilâfta böyle bir şey söz konusu olmayıp tam aksine izah ettiğimiz üzere iki delille de hüküm verme durumu söz konusudur.⁴⁵

Şâtıbî bu delilin İslam hukuk usûlünde yer alma sebebini ve hücjet oluş gerekçesini biraz daha hukuk felsefesi açısından ele almıştır. Görüşünün temellendirmesini de adalet kavramı üzerinden yapar. Mükellefin işlemiş olduğu suç, ona uygun olarak cezalandırılması gerekir. Hak ettiğinden fazla bir ceza ile cezalandırmak ise zulümdür. Bu durum zina ya da hırsızlık suçlarında olduğu gibi yasak olan her fiil için geçerlidir. Örneğin mükellefin işlemiş olduğu herhangi bir yasak fiile takdir edilen hüküm, kul açısından hak ettiğinden fazla mefsedet doğurabilir. Mükellef açısından zulüm olan böyle bir durumda müçtehidin iki türlü hareket şansı vardır. Bunlardan birincisi, mükellefi işlemiş olduğu fiil ile baş başa bırakmaktır. Müçtehid bu seçeneği ancak güçlü bir delil ile tercih edebilir. Örneğin Hz. Peygamber’in mescide bevleden bedeviye müdahaleyi men etmesi ve onu olduğu hal üzere bırakması, müdahale durumunda daha fazla mefsedet doğuracak olmasıdır. Normalde bir mahal kirlenecek iken müdahale edilmesi durumunda mahal sayısı ikiye çıkacak, bedevinin üstü de necis olacaktır. Bu durumda yapılacak en uygun hareket mükellefi olduğu hal üzere bırakmaktır. Müçtehidin tercih edebileceği ikinci yöntem ise meydana gelen mefsedeti adalet gereği onaylamaktır. Müçtehidin adaleti temini ise ancak zayıf delilin kullanılması

⁴² İbn Arafe, *el-Muhtasar fi’l-fıkh*, IV, 41; Venşerisi, *el-Mi’yârü’l-mu’rib*, VI, 379.

⁴³ Buhârî, “Ferâiz” 17; Müslim, “Rada” 1457.

⁴⁴ İbn Arafe, *el-Muhtasar fi’l-fıkh*, IV, 41.

⁴⁵ İbn Arafe, *el-Muhtasar fi’l-fıkh*, IV, 41; Venşerisi, *el-Mi’yârü’l-mu’rib*, VI, 379.

ile mümkün olur. Şayet zayıf delil terk edilip güçlü delil esas alınırsa fiilin vukuundan sonra, yasağı gerektiren mefsetden daha büyük bir mefset ortaya çıkmış olur ki bu mükellef açısından zulümdür. Çünkü bu kişi Müslümandır ve Allah'a karşı inatçı bir tavır içinde yer almamıştır. Âlimler "Müslümanlar ancak bilgisizliği sebebiyle günah işler" demişlerdir. Dolayısıyla bu kişi hakkında bilgisi olmayan kişinin hükmü uygulanmalıdır.⁴⁶

Müçtehidin zayıf delil ile hareket ederek işlenmiş fiili geçerli kabul etmesi şu anlama gelir: Fiilin vukuundan önce yasaklamaya ilişkin olan delil daha güçlü iken fiilin vukuundan sonra cevaz delili daha güçlü olmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in "*Hangi kadın velisinin izni olmadan evlenirse, nikâhı batıldır, nikahı batıldır, nikahı batıldır. Şayet zıfaf olursa, kadından istimtanın helal oluşu nedeniyle kadının mehir hakkı vardır*"⁴⁷ hadisinde bu anlam mevcuttur. Bir bakımdan yasak olan durum diğer açıdan helal olmaktadır. Şayet ilk kısımdaki yasaklama geçerli olsaydı bu ilişki zina hükmünde olacak ve hiçbir sonuç doğurmayacaktı. Ancak fiilin vukuundan sonra söz konusu fiil sahih kabul edilmiş ve nikâha dair nesep, mehir, sıhriyet gibi sonuçlar akde bağlanmıştı.⁴⁸

Mürâât-ı hilâf delilinin mahiyetini oluşturan, mükellefin yasak olan bir fiili yapması ile oluşabilecek kötü neticeleri hesap ederek o fiil hakkında önceden verilmiş hükümden dönme ilkesi Şâtıbî'ye göre sadece mürâât-ı hilâf deliline değil, sedd-i zerâi, hiyel ve istihsan gibi farklı usul yöntemlerine de kaynaklık etmektedir. Müçtehit, herhangi bir fiil hakkında cevaz verme ya da men etme şeklinde bir hüküm verirken mutlak olarak değil o fiillerin doğuracağı sonuçları da nazarı itibara alarak hüküm vermesi gerekir. Çünkü bir faydayı ihtiva ediyor oluşu ya da bir zararı def ediyor oluşu nedeniyle meşru olan bir fiil, bazen bu gayesine ters sonuçlar doğurabilmektedir. Müçtehit bir fiile mutlak olarak cevaz verecek olursa, o fiil ile elde edilmek istenen fayda, kendisine denk ve hatta daha fazla bir zarara sebebiyet verebilir. Aynı şekilde mutlak olarak bir mükellefi bir fiilden men etmek de def edilmek istenen mefsetden daha fazla olan bir zararın doğmasına neden olabilir. Bu sebeple müçtehit hüküm verirken fiillerin ulaştıracağı sonuçları da göz önünde tutmalıdır.⁴⁹

⁴⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 203-204.

⁴⁷ Tirmizi, "Nikâh"; 14.

⁴⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 194.

⁴⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 195.

Mürâât-ı hilâf delilinin başlı başına bir delil olup olmadığını ortaya koyabilmek için aynı zorunluluktan doğan diğer kâidelerin bu delille olan münasebetlerini ifade etmek gerekir.

4. Teâruz Durumunda Kullanılan Usul İlkeleri İle İrtibatı

4.1. el-Hurûc mine'l-hilâf (İhtilafı Uzlaştırma) ile Olan Münasebeti

Mürâât-ı hilâfa dair yapılan tanımların ortak noktası, bu kâidenin fiilin vukuundan sonra işletileceği yönündedir. Daha öncesinde ise müçtehit, kendi delili ile amel etmektedir. Ancak bazı tanımlar, olayın vukuundan önce de muhalifin deliline itibar edileceği yönündedir. Mesela Muhammed eş-Şerîf er-Rahamûnî mürâât-ı hilâfı, “*ihtilaf durumunda meselelere ait hükümlerin başlangıçta şiddetini azaltmak veya vukuundan sonra etkilerini hafifletmek için muhalife itibar etme*” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁰ Tanımı izah sadedinde zikredilen örnek ise şu olaydır: Ebû Hafs el-Meyyânişî'nin farz namazda besmele çektiği işitilince, namazda besmele çekmeyi mubah görmeyen bir mezhebin imamı olduğu halde⁵¹ niçin böyle yaptığı kendisine sorulur. Bunun üzerine Meyyânişî şu cevabı verir: “Malikî mezhebindeki bir kişinin görüşü, farz namazda besmele okumanın namazı batıl kılmayacağı yönündedir. Şâfiî mezhebindeki bir kişinin görüşü ise, besmele okunmayan namazın batıl olacağı yönündedir. Ben de başka bir mezhebe göre terki namazımı batıl kılan ama benim mezhebime göre yapılması durumunda namazımı batıl kılmayan şeyi yaparak ihtilafı uzlaştırıyorum.”⁵²

Tanımın izahı bağlamında zikredilen örnek incelendiğinde verilen fetva, Meyyânişî'nin kendisinin de ifade ettiği üzere mürâât-ı hilâftan ziyade ihtilafın uzlaştırılması mahiyetindedir. Dolayısıyla bu tanım, olayın vukuundan sonra işletilen mürâât-ı hilâf için uygun bir tanım olmamaktadır. Fıkıh kaynaklarında “*el-hurûc mine'l-hilaf*” şeklinde geçen “*ihtilafı uzlaştırma*” ameliyesi, karşı tarafın

⁵⁰ Saîdî, *Mürââtü'l-hilâf*, sh. 80.

⁵¹ İmam Malik, ister cehrî isterse hafî olsun farz namazlarda besmele çekmenin caiz olmadığı ancak sünnet namazlarda bunun caiz olduğu kanaatindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehit*, I. 304.

⁵² Venşerîsî, *İzâhu'l-mesâlik ilâ kavâidi'l-imâm Mâlik*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006, s.64.

görüşünü itibara alma bakımından mürâât-ı hilâfa benzerlik gösterse de birkaç açıdan farklılık arz eder.⁵³ Bu farklılıkları ise şu şekilde sıralayabiliriz;

1. İhtilafı uzlaştırmak, takva bakımından en ihtiyatlı olanı almaktan ibarettir. Başka bir ifadeyle müçtehidin nezdinde güçlü olan delil, mubah olduğuna işaret ettiği bir meselede, zann-ı galibindeki kanaat de değişmediği halde o fiilin haram olduğunu söyleyen başka bir müçtehidin hükmüyle ihtiyaten amel etmesidir. Mesela Hanefilerin nebize helal demelerine rağmen içme konusunda uzak durmaları ya da Şâfiilerin abdest alırken başın meshinde birkaç saç telini kâfi görmelerine karşın başın tamamını mesh etmeleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Oysa mürâât-ı hilâfta harama düşme kaygısı bulunmamakta tam aksine kolay olanın tercih edilmesi ve meşakkatin kaldırılması adına yasak olanın tercih edilmesi söz konusudur.
2. Takva olana tutunmaktan ibaret olan ihtilafı uzlaştırma ameliyesi, “*Kim şüpheli şeylerden uzak durursa dinini korumuş olur*”⁵⁴ hadisi gereği dinin her zaman dikkate aldığı bir durumdur. Ancak mürâât-ı hilâf, sadece zaruret durumlarında dikkate alınan bir kâidedir.⁵⁵
3. İster vâcib kılmak hususunda olsun isterse haram kılmak hususunda olsun herhangi bir ihtilafı uzlaştırma ile elde edilen hüküm müstehap kabilindedir. Oysa mürâât-ı hilâf ile elde edilen hükümle amel etmek vaciptir. Nitekim İmam Malik’in şigâr nikâhında talak ile hükmetmesi eşler arasında mirasın varlığını zorunlu kılmaktadır.
4. Ayrıca mürâât-ı hilâf, fiillerden doğabilecek olumsuz sonuçlar hakkında yapılan bir nazar olduğu için elde edilen hükümler maslahat nev’inden telakki edilir. Maslahat ile elde edilen hükümler ise asıldır.⁵⁶

4.2 Tercih ile Münasebeti

Sözlükte “*tartmak, bir şeyi başkasından üstün tutmak, yeğlemek*” anlamındaki tercih, fıkıh usulünde “*vasfen birbirine eşit olan deliller arasında teâruz bulunması durumunda, kendisini destekleyen bir emare sebebiyle delillerden birisinin*

⁵³ Pala, Ali İhsan, Fikhî İhtilafların Uzlaşmasına Katkısı Açısından “Murâ’atü’l-hilâf” ve “el-Hurûc mine’l-hilâf” İlkeleri, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 28, Konya 2016, sh.609.

⁵⁴ Müslim, “İman”, 37.

⁵⁵ Kavadrî, Mürââtü’l-hilâf ve eseruhû fi’l-fikhi’l-İslamî, sh. 56.

⁵⁶ Kavadrî, Mürââtü’l-hilâf ve eseruhû fi’l-fikhi’l-İslamî, sh. 56.

üstünlüğünü ispat etme”yi ifade eder.⁵⁷ Tercih, fürûu fıkıhta ise ispat vasıtaları arasındaki teâruz durumlarında geçerli olan bir durumdur.⁵⁸ Tercih edilen delile “râcih”, terk edilen zayıf delile ise “mercûh” denilmektedir.

Gırnatalı âlimlerin İbn Arafе’ye yönlendirdikleri Malikî mezhebine ilişkin sekiz soru/sorundan birisi de mürâât-ı hilâf kâidesinin fıkıh usulünde kabul gören tercih kâidesine ters düştüğü şeklindeki algıdır. Çünkü tercih yöntemine göre müçtehidin hüküm verirken tercihte bulunduğu delile dayanması bir zorunluluktur. “Râcih” delili terk edip ve kendisi açısından zayıf “mercûh” olan (muhalife ait) delil ile hüküm vermesi bu kurala zıt bir durumdur.⁵⁹

Yapmış oldukları tanımlardaki izahlardan anlaşılıyor ki mürâât-ı hilâfı delil addeden âlimlere göre müçtehit, muhalifin deliline riayet etmekle tercih kâidesine ters düşmemektedir. Burada vuku bulan şey aslında müçtehit açısından râcih olan delilin duruma göre değişmesinden ibarettir. Örneğin İbn Arafе’nin yapmış olduğu tanıma göre mürâât-ı hilâf, medlûlün lazımında cereyan etmektedir. Buna göre müçtehidin kendi delili medlûlde râcih olmakta, medlûlün lazımında ise muhalifin delili râcih olmaktadır. Bu demek oluyor ki delillerden birisi kullanılırken diğeri tamamen terk edilmemekte aksine her iki delille de râcih oldukları duruma göre mümkün olduğu ölçüde amel edilmiş olmaktadır.⁶⁰ Şâtıbî’nin ifadesiyle fiilin vukuundan önce müçtehidin benimsediği delil daha güçlü iken vukuundan sonra muhalifin benimsediği delil daha güçlü olmakta yani râcih olan delil duruma göre değişkenlik göstermektedir. Çünkü her iki halde de tercihi gerektiren deliller bulunmaktadır.⁶¹

Tercih yapmak yani râcih olan delille hüküm vermek, mercûh olan delilin hükmünü tamamen sonlandırmak anlamına gelmez. Mercûh olan delile, mertebesi oranında yine de atif yapılması bir gerekliliktir. Bu mürâât-ı hilâf açısından da geçerli bir durumdur. Nitekim İbn Arabî “*çocuk yatağa aittir*”

⁵⁷ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvimü’l-edille fi’l-usûl*, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye 2001, I, 339; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, sh. 569.

⁵⁸ Özen, Şükrü, “Tercih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2011, XL, 484.

⁵⁹ Venşerisi, *el-Mi’yârü’l-mu’rib*, VI, 367.

⁶⁰ İbn Arafе, *el-Muhtasar fi’l-fıkh*, IV, 40; Venşerisi, *el-Mi’yârü’l-mu’rib*, VI, 379.

⁶¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 204.

hadisindeki gibi mercûha atıf yapmanın, takvanın ve haramdan sakınmanın bir gereği olduğunu ve bunun da mürâât-ı hilâf olduğunu ifade etmiştir.⁶²

Ebü'l-Abbas el-Kabbâb, şer'î delilleri tercih anlayışına uygun olarak iki gruba ayırmıştır. Birincisi; müçtehidin, tearuz etmiş iki delilden birisini diğerine ilgisi kalmayacak bir şekilde tercih etmesidir. İkincisi ise, müçtehidin bir delili seçmesine rağmen hala diğer delile olan ilgi ve rağbetinin devam etmesidir. Bu ikinci nevide müçtehidin tercih etmediği delili güçlendiren bir durumla karşılaşması halinde onu tercih etme olasılığı devam etmektedir.⁶³ İşte mürâât-ı hilâf bu olasılığın gerçekleşmiş hali olup tercih kâidesine ters bir durum ihtiva etmemektedir.

Şâtıbî'ye göre, râcih olan delille mercûh olan delilin müçtehit nezdinde yer değiştiriyor olması maslahatın gereğidir. Müçtehidin râcih olan delile sadık kalarak olayın vukuundan sonra da hükümde ısrarcı olması, bazen fiilin yasak kılınmasına sebep olan zarardan daha büyük zararlara sebep olabilmektedir. İşte böyle durumlarda mercûh olan delille amel etmek ve mükellefin yasak olan o eylemini geçerli saymak kulun yararına olacaktır. Sonuçta bu cevaz verme zayıf da olsa bir delile dayanılarak verilmektedir. Yani zarar açısından ehven olan tercih edilmiş olmaktadır.⁶⁴

4.3 Cem'-Te'lif ile Münasebeti

Mürâât-ı hilâfın benzerlik kurulabileceği bir başka husus da usûlcülerin tearuz durumunda kullanmış oldukları cem' ve te'lif yöntemidir. Sözlükte “*toplamak, bir araya getirmek, birleştirmek*”⁶⁵ gibi anlamlara gelen cem', ıstılahta “*deliller arasında görülen ihtilafları, her ikisini ya da birini iptal ve ilgâ yoluyla değil de aralarını bulma ve böylece her ikisiyle de amel etme yoluna başvurarak giderme yöntemi*” anlamında kullanılmaktadır.⁶⁶ Bu tanımdan hareketle cem' ve teliften söz edebilmek için iki delilin güç bakımından eşit seviyede olmaları ve aynı zaman

⁶² İliş, Fethu'l-aliyyi'l-mâlik, I, 82; Saîdî, Mürâatü'l-hilâf, sh. 87.

⁶³ Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, VI, 388.

⁶⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 203-204.

⁶⁵ Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher, *Tehzibu'l-luga*, Dâr-ı İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, I, 254.

⁶⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, sh. 70.

ve mekânda birbirlerine zıt bir şekilde karşı karşıya gelmiş olmaları bir gerekliliktir.⁶⁷

Kuvvet bakımından eşit olan deliller arasında bir tercihe gitmeden önce söz konusu teâruzun cem‘ ve telif yoluyla giderilmeye çalışılması, fakihler nezdinde rağbet gören bir durumdur. Râzî ve Âmidî’nin de ifade ettikleri gibi bir delili geçersiz kılıp sadece râcih olan delille amel etmektense her iki delilin işletilmesi daha evla olan bir yöntemdir.⁶⁸ Örneğin Hz. Peygamber bir hadisinde “*Size şahitlerin en hayırlısını haber vereyim mi? O kendisinden istenmeden önce şahitlik görevini yapan kimsedir*” buyururken başka bir hadisinde “*İnsanların en hayırlıları benim asrımında yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir. Bu sonuncuları takiben öyle insanlar gelir ki, kendilerinden şahitlik istenmediği halde şahitlikte bulunurlar, onlar ihanet içindedirler, itimat olunmazlar. Nezirlerde (adak) bulunurlar, yerine getirmezler. Aralarında pişmanlık zuhûr eder*” buyurmaktadır. Şahitlik hususundaki iki farklı genel hüküm ihtiva eden bu hadisleri âlimler, mahiyet bakımından belirli alanlara tahsis ederek cem‘ etmişler, her iki delille de amel etmişlerdir. Buna göre birinci hadiste övülen şahitlik Allah hakkı olan konulardaki şahitlik iken ikinci hadiste verilen şahitlik kul hakkında yapılan şahitliktir. Dolayısıyla kuldand talep gelmeden yapılan şahitlik yerilirken kamu davalarında toplumsal şuurla hareket eden ve konuya tanıklık eden övülmüştür.⁶⁹

Cem‘ ve telif ile mürâât-ı hilâf, işlev bakımından benzer gibi gözükseler de aslında birbirlerinden farklıdırlar. Bu farklılıklardan ilki konu edindikleri deliller açısından dır. Cem‘ ve telifte tenakuz eden deliller kuvvet bakımından birbirlerine eşit ve aralarında tercih yapılamazken iken, mürâât-ı hilâftaki deliller böyle değildir. Delillerden birisi müçtehit açısından kuvvetli (râcih) iken diğeri zayıf kalmaktadır. Diğeri bir farklılık da delilin neticesi yani hüküm bakımındandır. Cem‘ ve telifte müçtehit iki delile rağmen sadece bir hükme ulaşırken, mürâât-ı hilâfta farklı hükümlere ulaşılmaktadır. Bunlardan birisi müçtehidin kendi delili ile ulaştığı hüküm iken diğeri muhalifin kendi delili ile ulaştığı hükümdür. Bir

⁶⁷ Serahsî, *Usûlü’l-fıkıh*, Dâru’l-mârife, Beyrut tz., II, 12.

⁶⁸ Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl*, tah. Taha Câbir Ulvânî, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1997, V, 406; Âmidî, Ebü’l-Hasen (Ebü’l-Kâsım) Seyfüddin Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, tah. Abdurrezzak el-Affî, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut-Şam tz., II, 339.

⁶⁹ Sübkî, Ebü’l-Hasen Takıyyüddin Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm, *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc*, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut 1404, III, 212.

üçüncüsü ise, muhalifin ulaştığı hükmü kendisi açısından bir çıkış gören müçtehidin, muhalifin deliline ve hükmüne istinaden tesis ettiği görüştür.⁷⁰

5. İ'tibâru'l-Meâlât⁷¹ Kapsamındaki Delil ve Prensiplerle Münasebeti

5.1 Sedd-i Zerâi ile Münasebeti

Şer'an sakıncalı sonuçlara götürmesi kesin veya kuvvetle muhtemel olduğunda mubah fiillerin yasaklanması anlamında kullanılan bu delil⁷² İmam Malik tarafından fıkhnın çeşitli konularında sıklıkla kullanılmıştır. Tanımından da anlaşılacağı üzere sedd-i zerâi, mükellefin fiilleri hakkında mutlak hüküm vermek yerine fiilin sonuçlarını da dikkate alarak hüküm verme gerekliliği ilkesine dayanır. Müçtehit, fiilin ulaştıracağı mefsetet sebebiyle söz konusu mubah fiili mükellef açısından yasak kılar. Mesela, bir kişi elindeki malı yüz liraya veresiye satsa bu alışverişte gözetilen maslahata uygun oluşu sebebiyle caizdir. Ancak kişi bu amacın dışına çıkmayı istese ve malı peşin elli liraya geri satın alsın, İslam hukukunda bey' u'l-îne diye isimlendirilen bu eylem bizi, peşin elli liranın vadeli yüz lira karşılığında satılması gibi bir sonuca ulaştırır ki bu alışveriş akdinin konuluş gayesi açısından hiç de uygun düşmemektedir.⁷³ Dolayısıyla ulaştırdığı mefsetet nedeniyle müçtehit tarafından bu satış yasaklanabilir.

Şâtibî, fiillerin neticelerini dikkate alarak hüküm vermek olan sedd-i zerâi delilini kabul etmeyen Şâfiî'nin de aslında bu ilkeye göre hareket ettiğini iddia eder. Çünkü Şâfiî de yukarıdaki örnekte yer alan iki alışveriş akdini birbirlerinden bağımsız olarak, kendi başlarına ele almakta; her bir akdin İslam'ın istediği maslahatı sağlıyor olması sebebiyle geçerli olduğunu kabul etmektedir. Çünkü o da yasak olan sonucun elde edilmesine yönelik açık bir kastın olması durumunda akdi geçerli saymamaktadır. Şâfiî'nin bu akdi geçerli sayması ise tarafların ulaşmak istedikleri maksadın alışveriş olduğuna, akitteki beyanlarını esas alarak ulaşılmış olması ve böyle bir kötülüğü işleme niyeti ile tarafları itham etmemesidir.

⁷⁰ Saîdî, *Mürâatü'l-hilâf*, sh. 893-94.

⁷¹ İ'tibâru'l-meâlât: içtihat ve fetva faaliyetlerinde bulunurken fakihin, hükmünün ve fetvasının yol açacağı sonuçları göz önünde bulundurmasıdır. Bkz. Aslan, Mehmet Selim, İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibâru'l-meâlât), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı, 27, Konya 2016, s. 183-218.

⁷² Dönmez, İbrahim Kâfi, "Sedd-i Zerâi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2009, XXXVI, 277.

⁷³ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 199.

Yoksa hiç kimse, akitleri kılıf yapılarak Şâfiî'nin faiz alıp vermeye cevaz verdiği iddia edemez.⁷⁴

Şâtıbî, i'tibâru'l-meâlât kapsamında diğer müçtehitler gibi Şâfiî'nin de fiillerin sonuçlarını dikkate aldığına dair başka örnekler de zikreder. Bunlardan birisi de düşmanlık ve günah konusunda yardımlaşmanın mutlak surette caiz olmadığı hususundaki görüşüdür. Nitekim İmam Şâfiî bu konuda Maliki mezhebi ile aynı görüştedir. Her iki mezhep de “*Onların, Allah'ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah'a söverler*”⁷⁵ ayeti gereğince, Allah'a sövülmesi gibi bir sonuca ulaştıracağı gerekçesiyle putlara sövmeyi caiz görmemişlerdir.⁷⁶

Şâfiî'nin, fiillerin sonuçlarını dikkate alarak hüküm verdiği şeklindeki bir iddia bizce Şâfiî'nin içtihat yöntemiyle örtüşmemektedir. Nass ve lafız merkezli bir içtihat tarzı benimseyen İmam Şâfiî'nin biraz incelenecek olursa, verilen örnekler de bu üslubu devam ettirdiği görülecektir. Mesela yukarıdaki satış örneğinde akitleri geçerli sayması, akitlerin ulaştırdığı maslahatı dikkate alması nedeniyle değil, alışverişin helal olduğuna ilişkin nasslar sebebiyledir. İddia edildiğinin tam aksine İmam Şâfiî bu alışverişin ulaştırdığı mafsedetü hiç dikkate almamıştır. Aynı şekilde düşmanlık ve günah konusunda yardımlaşmanın ve putlara sövmenin yasak oluşlarını kabul etmesi de yine konuyla ilgili nasslar sebebiyledir. Elbette bu sözü edilen durumlarda bir maslahat gözetilmiştir. Ancak bunlar Şâtıbî'nin savunduğu gibi içtihat ile elde edilen maslahatlar olmayıp nass ile tayin edilmiş maslahatlardır. Dolayısıyla Şâfiî'nin, nassla belirlenmiş maslahatlara ilişkin görüşleri örnek gösterilerek nassa rağmen mürsel maslahatı esas aldığı iddia etmek onun üslubu ile uyuşmamaktadır.

Sedd-i zerâi delili ile mürâât-ı hilâf delili, i'tibâru'l-meâlât bağlamında birbirlerine benzemekle birlikte şu iki hususta farklılık arz ederler. Sedd-i zerâi delili bir mafsedetü kaldırmak gayesi ile mübah olan bir fiili haram kılmak iken mürâât-ı hilâf bir mafsedetü kaldırmak için haram olan bir fiile fikhî bir hüküm bağlamaktır. İkinci olarak sedd-i zerâi delili müçtehit nezdinde özü itibariyle yeni bir hüküm ihdas etmez. Şöyle ki, bey'ül-ine akdinde, alışveriş akdinin caiz oluşu ile faizin haram oluşu zaten ilgili nasslarla tayin edilmiş hükümlerdir. Sedd-i zerâi delilinde müçtehidin yaptığı sadece bey'ül-ine akdinin hangi hükme dâhil

⁷⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 200.

⁷⁵ En'am 6/108

⁷⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 200.

olduğunu keşiften ibarettir. Şayet faizli bir işlem kastıyla yapıldığına kanaat getirirse faize ilişkin nass sebebiyle haram olduğunu söyler. Oysa mürâât-ı hilâfta müçtehit kendi nezdindeki delilin gerektirdiği hükmün dışına çıkmakta ve daha önce zayıf olduğuna kanaat getirdiği başka bir delilinin muktezasını kabul etmektedir.

5.2 Hiyel ile Münasebeti

Hiyel ilmi, Hanefî mezhebi ile birlikte anılan ve onlarla özdeşleşmiş bir ilimdir. Hatta bu alanda telif edilmiş ilk kitabın Muhammed b. Şeybanî'ye ait olduğu da iddia edilmiştir. Süleyman el-Cüzcânî bu iddianın doğru olmadığını söylemişse de Serahsî, hiyelin caiz olduğuna dair Ebû Hanîfe'den yapılan nakillerin çokluğunu gerekçe göstererek söz konusu kitabın Muhammed b. Şeybanî'ye ait olduğu iddiasını doğru kabul etmiştir.⁷⁷ Hiyeli inkâr ya da sahiplenme noktasında Hanefî mezhebinde gösterilen bu farklı tavrın temelinde aslında hiyele olan bakış ve hiyelin tanım ve mahiyetine ilişkin görüş farklılıkları yer almaktadır. Çünkü hiyel, kelime anlamı olarak dört farklı durum için kullanılmaktadır. Bunlar a. Meşrû vasıtaları kullanarak meşrû sonuçlara ulaşmak (Nikâh, alışveriş ve ruhsatlar gibi). b. Gayr-ı meşrû vasıtalarla gayr-ı meşrû sonuçlara ulaşmak (Namaz kılmamak için içki içip namaz vaktinde sarhoş bulunmak gibi). c. Gayr-ı meşrû vasıtalarla meşrû sonuçlara ulaşmak (Başkasının bıçağını çalmak suretiyle kendi hayvanını kesmek gibi). d. Meşrû vasıtaları kullanarak gayr-ı meşrû sonuçlara ulaşmak (Bey'û'l-îne, hülle gibi).⁷⁸ Hanefî âlimler, hiyelin taşımış olduğu bu anlamlardan ilkinin yani alışveriş, nikâh, talâk, ruhsatlar gibi meşrû yollarla meşrû neticelere ve helâle ulaştıran, günaha düşmekten kurtaran hileleri, iyilikte ve takvada yardımlaşmayı emreden ayet sebebiyle câiz kabul etmişlerdir. Buna mukabil bir hakkı veya şer'î bir hükmü iptal eden hileler ise câiz görülmemiştir.⁷⁹

Şâtıbî hiyeli kabul eden Ebû Hanîfe'nin de hüküm verirken fiillerin sonuçlarını dikkate aldığını iddia etmiştir. Buna örnek olarak da zekât vermemek için yılın dolmasına yakın bir zamanda malını hibe etmeye izin vermelerini örnek göstermiştir. Hanefîler de, hibe ve zekâtın iskatını ayrı ayrı ele almak suretiyle fiillerin taşımış oldukları sonuçlar itibar etmişlerdir. Çünkü mutlak manada hibe,

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 209.

⁷⁸ Köse, Saffet, "Hiyel", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1998, XVIII, 170.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 210; Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Dâru'l- kütübi'l-ilmîyye, Lübnan 2000, XI, 387.

malın harcanması gibi zekâtı düşüren bir durumdur. Dolayısıyla bu hibe diğer tasarruflar gibi geçerlidir. Bu ise hibe edilene yönelik bir maslahattır.⁸⁰ Şâtıbî'nin i'tibâru'l-meâlât kapsamında Hanefilere nispet ettiği zekâtın ıskatına yönelik hile aslında Hanefî âlimler tarafından caiz görülmemiştir.⁸¹ Bu sebeptir ki Şâtıbî Hanefilerin bu şekildeki bir hibeye mutlak manada cevaz vermediklerini, hibenin geçerli olabilmesi için kişinin zekâtı ıskat gibi bir niyet taşımaması gerektiği kaydını düştüklerini aktarmaktadır.⁸² Oysa böyle bir kayıt, verilen örneği hiyel alanından çıkarıp normal bir hibe akdine dönüştürür. Filhakika kişinin zekâtı kurtulmak gibi kötü bir niyet taşımaması söz konusu hibeyi normal bir bağış akdi yapar ki Hanefiler de zaten buna göre hüküm vermişlerdir.

Fiillerin oluşturacağı zararlı sonuçları dikkate alarak hüküm vermek bakımından hile ile mürâât-ı hilâf aynı gibi gözükseler de aslında yöntem bakımından tamamen farklı iki kâidedirler. Şöyle ki hile yönteminde muhalife ait bir delile itibar söz konusu değildir. Tam aksine müçtehit kendi usulü açısından tutarlılık göstermekte ve daha önceden kabul ettiği hükümlerin devamını savunmaktadır. Zekâtın düşürülmesi amacıyla yapılan hibe örneği üzerinden izah edecek olursak, müçtehit hukuken muteber saydığı hibenin kötü niyet taşımamak şartıyla bu örnekte de geçerliliğini devam ettirdiğini söylemekte ve önceki görüşüne ters düşmemektedir. Oysa mürâât-ı hilâf delilinde müçtehit maslahat sebebiyle ibtidaen zayıf gördüğü ve kabul etmediği bir delile, uygulama safhasında itibar ederek kendi içtihat yönteminin dışına çıkmaktadır.

5.3 İstihsan ile Münasebeti

Fiillerin sonuçlarını dikkate alma ilkesine dayalı bir başka kâide de istihсандır. Kulların şer'î hükümleri yerine getirirken zorlandıkları durumlarda devreye giren ve hükümleri kolaylaştırmayı esas alan bu delil, taşımış olduğu bu anlam sebebiyle "Kıyası bırakıp insanlar için en uygun olanı almak", "Genişliği almak, rahatlığı aramak"⁸³ şeklinde tanımlanmıştır.

Şâtıbî *el-I'tisâm* adlı eserinde mürâât-ı hilâfın istihsan delilinin bir çeşidi olduğunu bazı âlimlere isnaden nakletmiştir.⁸⁴ Ancak bu iddia, her iki delilin

⁸⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 202.

⁸¹ Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd, *el-Harâc*, el-Matbaatü's-selefiyye, Kahire 1382, sh. 80.

⁸² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 202.

⁸³ Serahsî, *el-Mebsut*, X, 145.

⁸⁴ Şâtıbî, *el-I'tisâm*, tah. Hasan âl-i Selman, Mektebetü't-tevhid, yy.tz. III, 76.

genel kuralın dışına çıkılarak hüküm bina edilmesi şeklindeki ortak noktalarına binaen sahih görülebilir. Oysa Serahsî istihsanı genel kuralın dışına çıkmak olarak değerlendirmemekte ve onu kıyasın bir çeşidi olarak kabul etmektedir. Bu tip kıyaslara ise kapalı kıyas denildiğini ve normal kıyasa göre etkisinin daha fazla olduğunu söylemektedir.⁸⁵

Mürâât-ı hilâf ile istihsan delili arasındaki ortak nokta, gayelerinin aynı olmasıdır. Her iki delil temelde, daha önce verilmiş bir hüküm neticesinde kulun karşılaşmış olduğu bir zorluğun giderilmesi şeklinde bir amaç gütmektedir. Buna karşılık istihsan daha güçlü delilin alınması ile gerçekleşirken mürâât-ı hilâf her iki delile de itibar edilmesi neticesinde gerçekleşmektedir.⁸⁶

Sonuç

Mürâât-ı hilâf, tearuz durumunda kullanılan kâidelere ve i'tibâr-ı'l-meâlât kapsamındaki delillere kısmen benzerlik gösterse de mahiyeti bakımından hepsinden farklı ve müstakil bir kâidedir. Mürâât-ı hilâf, sözünü ettiğimiz bu kâide ve delillerden en çok *el-hurûc mine'l-hilaf* ile karıştırılmaktadır. Ancak bu iki kâide, helal ya da haram kılma bağlamında birbirlerinden ayrılmaktadır. *el-Hurûc mine'l-hilaf* kâidesi, içtihadî bir meselede fakihlerin ihtilaf etmesi durumunda, takvaya en uygun olan ve din açısından en ihtiyatlı olan görüş tercih edilerek ihtilafın giderilmesidir. İhtilaf, bir meselenin hükmü konusunda bir grup müçtehidin mubah, diğerlerinin haram sonucuna ulaşması şeklinde gerçekleşebileceği gibi mubah-vâcib şeklinde de gerçekleşebilir. Birinci ihtilaf durumunda haram olan, ikinci ihtilaf durumunda ise vâcib olan görüşün tercihe edilmesi ile ihtilaftan çıkılmış olunur. Oysa mürâât-ı hilâf kâidesi bunun tam aksi yönde bir işleyişe sahiptir. Şöyle ki mürâât-ı hilâf kâidesinde, yasak ve haram olduğuna delalet eden bir delil olmasına rağmen mükellefin maslahatı gereği bu haram fiile bazı hukukî sonuçların bağlanması söz konusudur.

Mürâât-ı hilâf kâidesi Malîkî mezhebinde iki açıdan tartışılmıştır. Birincisi kâidenin müstakil bir delil olup olmadığı ikincisi ise delil olmasa bile bir kâide olarak kullanılıp kullanılmayacağıdır. Mürâât-ı hilâfın fikhî bir kâide olarak dahi kullanılmasını meşru görmeyenler bu iddialarını, müçtehidin başkasını taklit edemeyeceği ilkesine dayandırmışlardır. Ancak mezhepte yaygın olan kanaat,

⁸⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, X, 145.

⁸⁶ Hacvî, Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî, *el-Fikrû's-sâmi fî târihi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Matbaa-i idareti'l-meârif, Ribad 1340, II, 163.

kâidenin kullanılmasının cevazı yönündedir. Nitekim bizzat Malikî kaynaklarında bu kâideyi kullandığına dair İmam Malik'ten gelen haberler mevcuttur. Mürâât-ı hilâfa cevaz veren anlayışı, kâidenin maslahat temelli olması nedeniyle, nasslara ve şer'î esaslara ters düşmemek kaydıyla mürsel maslahata izin veren Malikî anlayışının bir devamı olarak değerlendirmek gerekir.

Kâidenin müstakil bir delil olduğu iddiasına gelince, şer'î bir dayanağı olmadığı ve diğer deliller gibi her durumda geçerli olmaması gibi bazı gerekçelerle müstakil bir delil kabul edilemeyeceği bizzat bazı Malikî âlimler tarafından dile getirilmiştir. Bizim kanaatimiz de mürâât-ı hilâfın kıyas, istihsan gibi müstakil bir delil kabul edilemeyeceği yönündedir. Mürâât-ı hilâfı, bir delil kabul etmek yerine, nehyin muktezasına ilişkin bir kâide olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır. Tıpkı Hanefî usûlcülerin “*nehyin muktezası, hiç sonuç doğurmayacak şekilde fiilin geçersiz kılınmasıdır*” anlayışına karşı çıkarak, batıl ile fasid arasında ayrıma gitmeleri ve fasid adını verdikleri bazı nehiylere kısmen sonuç bağlamaları gibi, mürâât-ı hilâf da bazı nehiylerin Malikî mezhebinde kısmen hukukî sonuçlar doğurmasıdır, denilebilir. Başka bir ifadeyle mürâât-ı hilâf, Hanefî usûlcülerin fiilin geçerliliği bağlamında yapmış oldukları sahih, fasid ve batıl şeklindeki üçlü tasnifte yer alan “fasid” kavramının, kısmen Malikî mezhebindeki karşılığı mesabesinde. Kısmen dememizin nedeni, fasid ile mürâât-ı hilâfın iki temel noktada birbirlerinden ayrılıyor olmalarıdır. Bunlardan ilki, hukukî sonuç gerektiren nehiylerin hangi nehiyeler olduğunu tespit hususudur. Hanefî usûlcülere göre ancak fiilin sıhhat şartlarına yönelik nehiyeler bazı hukukî sonuçlar gerektirirken, Malikî usûlcülere göre sadece hakkında ihtilaf bulunan nehiyeler bazı hukukî sonuçlar gerektirmektedir. Malikî mezhebinde ihtilafli nehiylerin bu rolünü en açık olarak evliliklerin feshi konusunda müşahede edebiliriz. Malikî âlimler nikâh akdinin feshini, talakla mı yoksa fesihle mi gerçekleştiğine dair bir ihtilafın varlığına bağlı olarak “*talaklı fesh*” ve “*talaksız fesh*” şeklinde ayırmışlardır. İhtilafli olan fesihlerde talakı dile getiren âlimlerin görüşlerini de dikkate alarak eşler arasındaki ayrılığa bazı sonuçlar bağlayabilmek için “*talaklı fesh*” demişlerdir.

İkinci farklılık noktası ise, nehye sonuç bağlamada takip edilen metottur. Hanefiler “fasid” fiillerin hukukî sonuç gerektiriyor oluşunu, vasfa ilişkin bir yasak getiren nehye rağmen fiilin öz itibarıyla gerçekleşmiş olması ile izah etmişlerdir. Malikîler ise mürâât-ı hilâfta yasak fiilin bazı hukukî sonuçlar gerektiriyor oluşunu, muhalifin delilinin fiilin vukuundan sonra râcih delile dönüşmesi ile açıklamışlar ve bu dönüşümü maslahat ile izah etmişlerdir.

Şâtıbî'nin de ifade ettiği gibi böyle bir durumda fiilin sonuç doğurmayacak şekilde geçersiz kılınması, fiilin yasaklanma gerekçesinden daha fazla zarara yol açacaktır. Malikî usûlcüler şîgâr nikâhı ve velisiz nikâh örneklerinde sözünü ettiğimiz bu maslahata itibar ederek bu evliliklere yönelik nehiyleri, Hanefî literatüründeki “fasid”e tekabül edecek tarzda ele almışlar ve her iki nikâh akdinin de bazı hukukî sonuçlar doğuracak şekilde sonlandırılması gerektiğine hükmetmişlerdir.

Sonuç olarak, aralarındaki bu farklılıklara rağmen Hanefîler gibi Malikî usûlcülerin de iktiza bağlamında nehiyler arasında fark gözettiklerini ve hukukî sonuç gerektiren nehiylere mürâât-ı hilâf dediklerini söyleyebiliriz. Bu bağlamda mahiyeti ve işlevi dikkate alındığında mürâât-ı hilâfın, bir delil olmaktan ziyade nehye ilişkin bir kâide sayılmaya daha uygun olduğu görülecektir.

Kaynaklar

- Adevî, Ali es-Saidî, *Haşiyetü'l-Adevî alâ şerhi Kifâyeti't-Tâlib'r-Rabbânî*, tah. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâî, Dâru'l-fikr, Beyrut tz.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfuddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tah. Abdurrezzak el-Affî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut-Şam tz.
- Aslan, Mehmet Selim, İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibârü'l-meâlât), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı, 27, Konya 2016.
- Avvam, Muhammed b. Abdüsselam, *el-Fikrû'l-menheciyyü'l-ilmî inde'l-usûliyyîn*, el-ma'hedü'l-âlemî li'l-fikrî'l-İslamî, USA 2014.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrûddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Dâru'l- kütübi'l-ilmîyye, Lübnan 2000.
- Bardakoğlu, Ali, “Delil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü'l-edille fî'l-usûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye 2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Sedd-i Zerâi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2009.
- Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd, *el-Harâc*, el-Matbaatü's-selefiyye, Kahire 1382.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher, *Tehzibu'l-luga*, Dâr-ı İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- Hacvî, Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî, *el-Fikrû's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, Matbaa-i idareti'l-meârif, Ribad 1340.

- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali, *Şerhu's-sağîr alâ Muhtasarı Halîl*, Dâru'l-fıkr li't-tabâati, Beyrut tz.
- İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe, *el-Muhtasar fi'l-fıkh*, tah. Abdurrahman Muhammed Hayr, Dâr-ı merkezi'l-Fârûk 2014.
- *el-Hudûdü'l-fıkhıyye*, (Muhammed b. Kâsım er-Rassâ' tarafından yazılan el-Hidâyetü'l-kâfiyetü's-şâfiye li-beyânî hakâiki İbn Arafeti'l-vâfiye adlı şerhiyle birlikte yayımlanmıştır), tah. Muhammed Ebu'l-Ecfân ve Tahir el-Ma'murî, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Lübnan 1993.
- İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ mâ fi'l-Müdevvene ve ğayrihâ mine'l-ümmehât min mesâilî Mâlik ve ashâbih*, tah. Muhammed Haccî, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed, *el-Beyân ve't-tahsil*, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidayetü'l-müçtehit ve nihayetü'l-muktesid*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1415.
- İbn Şâs, Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullâh b. Necm, *İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi âlimi'l-Medîne*, tah. Muhammed Ebû'l-Ecfân ve Abdulhafız Mansur, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Cidde 1995.
- İbnü'l-Cellâb, Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen, *et-Tefrî'*, tah. Hüseyin b. Salim ed-Dehmânî, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1987.
- İlîş, Muhammed, *Fethu'l-aliyyi'l-mâlik fi'l-fetvâ alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut tz.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiü's-sanâi'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, Beyrut 1986.
- Kavadrî, Muhtâr, *Mürââtü'l-hilâf ve eseruhû fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, (Yüksek Lisans Tezi) el-Câmiatü'l-İslamiyyeti'l-alemiyye, Pakistan 2000.
- Köse, Saffet, "Hiyel", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1998.
- Makkarî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kavâidü'l-fıkhıyye*, tah. Ahmet b. Abdullah b. Hamid, Merkezü ihyai't-türâsi'l-İslâmî, Mekke tz.
- Meşât, Muhammed b. Hasan, *el-Cevâhiru's-semîne fi beyânî edilleti âlimi'l-Medîne*, tah. Abdurrahman b. İbrahim Ebû Süleyman, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Lübnan 1990.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım, *et-Tâc ve'l-iklîl alâ (bi-şerhi) Muhtasarı Halîl*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1389.
- Özen, Şükrü, "Tercih", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2011.
- Pala, Ali İhsan, Fıkhî İhtilafların Uzlaşmasına Katkısı Açısından "Murâ'âtü'l-hilâf" ve "el-Hurûc mine'l-hilâf" İlkeleri, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 28, Konya 2016.

- Rassâ', Ebû Abdillâh Muhammed b. Kâsım, *el-Hidâyetü'l-kâfiyetü's-şâfiye li-beyâni hakâiki'l-İmâm İbn Arafe el-vâfiye*, tah. Muhammed Ebu'l-Ecfân ve Tahir el-Ma'murî, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Lübnan 1993.
- Râzi, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl*, tah. Taha Câbir Ulvânî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1997.
- Salih b. Abdüssemi' el-Âbî, *es-Semeru'd-Dani fi Takribi'l-Maani: Şerhu er-Risaletü'l-Fıkhiyye libn Ebi Zeyd el-Kayrevani*, el-Mektebetü's-sekâfi, Beyrut tz.
- Se'âlibî Muhammed b.Hasan b. el-Arabî el-Filâlî el-Hacvî, *el-Fikrû's-sami fi tarihi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1995.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1994,
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-marife, Beyrut 1993.
- Sübki, Ebü'l-Hasen Takıyyüddin Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1404.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât fi usûli's-Şeria'*, y.y. Mekke tz.
- _____ *el-İ'tisâm*, tah. Hasan âl-i Selman, Mektebetü't-tevhid, yy.tz.
- Tesûlî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdüsselam, *el-Behce fi şerhi't-Tuhfe*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1998.
- Türker, Ömer, "Telâzüm", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2011.
- Venşerisi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmiu'l-muğrib an fetâvâ ulemâi İfrikiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, tah. Muhammed Haccî, Vizaretü'l-evkaf ve's-suuni'l-İslamiyye, Ribat 1981.
- _____ *İzâhu'l-mesâlik ilâ kavâidi'l-imâm Mâlik*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.
- Yahyâ Saïdî, *Mürâatü'l-hilâf fi'l-mezhebi'l-Mâlikî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2004.

Râgıb el-İsfahânî'nin Mukaddimesi Bağlamında Kur'ân'ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkiası

*Muhammed İsa YÜKSEK**

Öz: Kur'ân'ın metin yapısı, lafız ve nazım açısından çokanlamlılıklar ve ihtimaller içermektedir. Muhatabın bazı ifadeleri anlamasını ya da metinden tek anlama ulaşmasını engelleyebilen bu hususlar, Kur'ân'ın herkese beyan olarak indirilmesi ve dilinin apaçık Arapça olması ile çelişir gözükmektedir. Bu çelişkinin giderilmesinde, Kur'ân dilinin taşıdığı özelliklerin beyan keyfiyeti açısından ne anlam ifade ettiğini belirlemek önemlidir. Râgıb el-İsfahânî'nin tefsirine yazdığı mukaddime diğer tefsir mukaddimeleri ve ulümü'l-Kur'ân eserlerinden farklı olarak Kur'ân'da çokanlamlılık ve anlaşılmayı engelleyen faktörleri konu edinmektedir. Eserin lafız-mana bağlantılarını Kur'ân'ın beyan keyfiyeti ile ilişkilendirmesi, tefsir ilminin teorik ve pratik boyutlarına önemli katkılar sunmaktadır. Bu çalışma, tefsirde yöntem arayışlarında kaynaklarımızdaki istilâh ve kaidelerin referans alınmasını önermekte; bu bağlamda İsfahânî'nin Kur'ân dili ve üslûbü üzerine kaleme aldığı *Mukaddime*'nin tefsir metodolojisinde öncelikle değerlendirilmesini teklif etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, tefsir, lafız, mana, çokanlamlılık, Râgıb el-İsfahânî.

The Fact of Polysemy in terms of the Declaration Features of the Qur'an in the Context of Râgıb al-Işfahânî's Mukaddime

Abstract: The structure of the Qur'anic text contains possibility and polysemy in terms of pronunciation and composition. It seems that there is a contradiction between the verses which indicates the Qur'ân as a clear Word of God and being revealed in Arabic in order to be understood by every single person because of the obstacles in front of understanding of Qur'ân or reaching into a single meaning. To eliminate this contradiction, it is important to determine what the language features of the Qur'ân means in terms of their expression. The introduction written by Râgıb al-Işfahânî in his commentary is different from the introductions of other commentaries and the works of ulümü'l-Kur'ân, and it deals with the factors that inhibit the meaning and polysemy. This book connects the links of the rhetorical connections and the Qur'anic expression. With this feature, the book has important contributions in the theoretical and practical aspects of interpretation. This study suggests the use of terminology and methodologies in our sources for the methodology of exegesis; in this context, it also proposes that Mukaddime written by al-Işfahânî on the language and style of the Qur'ân, can be considered as an important source in the approach of the science of interpretation.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muhammedisa1@hotmail.com.

Keywords: Qur'ân, tafsîr, words, meaning, polysemy, Râğib al-Işfahânî.

Giriş

Dil, konuşan ile muhatap arasında iletişimi mümkün kılan araçtır. Aynı dili konuşmayan kimselerin birbirine hitap edebilmesi mümkün değildir. Her Peygamber'in kendi kavminin dili ile gönderilmesi,¹ peygambere indirilenlerin kavmine aktarımını mümkün kılan bu cihete vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte, aynı dili konuşmak tek başına muhatabın doğru anlama ulaşmasını temin etmemektedir. Hitabın anlaşılması başlangıçta hitapta kullanılan sözcüklerin konuşanın ve muhatabın zihninde aynı tasavvurâta karşılık gelmesi ile mümkündür. Mütakellim bu sözcükleri maksadını ifade edecek şekilde kurguladığından, muhatabın hitabı anlayabilmesi için bu sözcüklerin oluşturduğu diziden kasd-ı mütakellimi belirlemesi gerekmektedir. Ne var ki, muradın keşfi olarak ifade edebileceğimiz bu çaba, zaman zaman dilin kendi yapısından ve dil dışı etkenlerden kaynaklanan birtakım engellerle yüzleşmek durumundadır.

İlâhî hitabın anlaşılmasına teorik düzeyde katkı sunan âlimler, hitaptaki irâdî cihetin hitabı yapan tarafından bildirildiğinde kesin olarak tespit edilebileceğinin farkındadırlar.² Kur'ân için bu irâdî ciheti açıklayacak kaynak ise Hz. Peygamber'dir. Ashâbın esbâb-ı nüzûl, mübhemât, mugayyebât, nesih, Mekkî-Medenî gibi konularda yaptığı nakillerin merfû haber hükmünde olması, bu rivâyetlerin Hz. Peygamber'in beyanının uzanımları olmasından kaynaklanmaktadır. İlk dönemlerden itibaren gerek tefsir mukaddimelerinde, gerekse ulûmül-Kur'ân eserlerinde tarih içerikli ve rivâyete dayanan konuların önemli bir yer tutması bu noktada oldukça anlamlıdır.

Kur'ân'ın metin yapısı kendi içerisinde -tezatlar değil- çeşitlilikler barındırmaktadır. Bazı âyetler duyulmakla ya da okunmakla kendinde açık ve anlaşılır ifadeler içerirken bazı âyetlerde anlam kapalılıkları veya mana ihtimalleri gözlenmektedir. Lafızlarda ve nazımda söz konusu olabilen bu hususlar muhataptan kaynaklanan engellerle birlikte bulunduğu birçok âyet çerçevesinde anlamdan değil, daha çok yorumdan bahsetmenin doğru olduğu söylenebilir. Nitekim mezhepsel-siyasal-etnik bağlılıklar, ön yargılar, kültürel

¹ İbrahim Süresi, 14/4

² Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 2001, I, s. 37.

birikim, coğrafya gibi birçok unsurla çevrili olan insanın, hitabın doğal yapısında bulunan muhtemelliklere yaklaşımı subjektif çıkarımlara sebep olabilmektedir.

Hitabın yapısından ve muhataptan kaynaklanan sorunlar bağlamında gerek ulûmü'l-Kur'ân eserlerinin gerekse erken dönem tefsir mukaddimelerinin, Kur'ân metin yapısını dil ve üslûp açısından detaylı bir şekilde inceledikleri görülmektedir. Klasik literatürde bu noktada gelecek kuşakların istifadesine sunulmuş nice başyapıtlar bulunmaktadır. Bu eserler arasında Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı) tefsirine yazdığı mukaddime ayrı bir öneme sahiptir. Ömer Kara'nın tespitlerine göre hicri V. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden, bir müfessir ve Arap dil âlimi olan İsfahânî'nin³, eserini yaşadığı dönemde yazılan diğer tefsir mukaddimelerinden farklı bir üslûpla kaleme aldığı görülmektedir. Eserin geneline hâkim olan dilbilimsel yaklaşımda, İsfahânî'nin uzmanlık alanları ön plana çıkmaktadır. Lafız teorileri üzerine kurgulanan *Mukaddime*'yi özgün kılan değer ise başlangıçtan beri kaleme alınan mukaddime ve ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarından farklı olarak eserin Kur'ân lafızlarının anlaşılama ihtimalleri ve sebepleri, beyan keyfiyeti, anlamda muhtemellikler, tefsirde ihtilafın sebepleri, bir lafızla birden çok anlamın kastedilebilme imkânı⁴ gibi Kur'an'ın anlaşılmasının önündeki engeller çerçevesinde kaleme alınmış olmasıdır. Dilbilimci kimliğinin bir getirisi olarak eserini lafızların çeşitleri, lafızmana, lafız-nazm, nazm-mana ilişkisi gibi konular ile temellendiren İsfahânî'nin, bu konuları neticede Kur'an'ın beyan keyfiyeti ve tefsirde ihtilaf sebepleri ile ilişkilendirmesi *Mukaddime*'yi tefsir pratiği noktasında vazgeçilmez bir yere konumlandırmaktadır. *Mukaddime*'de, modern dönemde tefsirin tartışma alanına

³ Ömer Kara, "Râgıb el-İsfahânî", *DİA*, yıl: 2007, c. XXXIV, s. 398. Ayrıca bk. F. Asiye Şenat Kazancı, "İsfahânî'nin Tasnifi Bağlamında Müteşâbih Konusunu Yeniden Düşünmek", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 29, s. 99.

⁴ Râgıb el-İsfahânî'ye göre çok anlamlı bir lafız aynı anda iki hakiki mana veya bir hakiki bir mecaz mana için kullanılabilir. Bundan dolayı bir ibare ile anlaşılmanın murad olma bakımından zıt anlamlılık içermemesi gerekmektedir.⁴ Örneğin صلاة واحدة cümlesi ile aynı anda hem vacip bir namazın hem de mendub bir namazın emrolunduğunu söylemek mümkün gözükmezken, Duha suresinde yer alan وَوَجَدَكَ عَائِلًا مَأْتِنًا âyeti ile Allah'ın (c.c) Hz. Peygamber'e hem yeteri kadar maddî zenginlik hem de kanaat zenginliği yani aza kanaat getirme ahlakı bahsettiği düşünülebilir. (Ebül-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtîha ve metâli'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat, Kuveyt, Dârü'd-Da've, 1984, s. 98, 100.)

giren hermenötiğin metin-özne-nesne ilişkisine dair yapılan tespitler ise eserin güncel değerini hala koruduğunu kanıtlamaktadır.⁵

Aynı zamanda *Müfredât* gibi bir müracaat kaynağının yazarı olan İsfahânî'nin, Kur'ân'ın cem'i, istinsâhı, vahiy, nüzul, sebab-i nüzul, nesih, Mekkî-Medenî ve kıraat konularına hiç girmeksizin eserini sadece tefsir-elfaz ilişkisine hasrettiği görülmektedir. Bu hususun onun uğraş alanı olan lafızlar üzerinden bizzat tefsir pratiğini konu edinmesi ile açıklanması mümkündür. Ancak bize göre ele alınan konular ve bunların işleniş biçimi, eserin Kur'ân'ın anlaşılmasının önündeki engeller ya da Kur'ân'da çokanlamlılık vâkiası üzerine kaleme alındığını kanıtlar niteliktedir. Bununla birlikte, *Mukaddime*'de tefsir yapmadan önce bilinmesi gereken bilgiler sadedinde sadece bu konulara yer verilmesi, İsfahânî'nin zihin yapısı ve eserin yazılma sebebi ile ilgili önemli ipuçları ihtiva etmektedir. Konuların özlü bir şekilde ele alındığı eserde kategorik yaklaşım ve şematik anlatımın hâkim olduğu görülmektedir. Özellikle lafızların taksim edildiği bölümler, esere dilbilimsel bir görünüm katmaktadır. Kavramların ve konuların sürekli maddelendirilerek anlatılması meselelerin kavranmasına katkı sunarken, zikredilen örneklerin keyfiyet ve kemiyet bakımından yetersiz olduğu söylenebilir.

Modern dönemde tartışılan yeni anlama metotlarında kavramsal ve metodolojik düzeyde gözlenen ihlallerin tefsire katkı sunması bir yana, Kur'ân'ın anlaşılması hususunda kaotik bir ortamı beraberinde getirdiği görülmektedir. Bu metodolojilerin aidiyetleri başlı başına bir sorun iken, tefsir metodolojisi bağlamında klasik yaklaşımdan hareketle yapılan tartışmalar da pratik sahadan uzak, sonuca ulaşmayan teorik tespitlerden öte geçememektedir. Bu hususlar bize, tefsir metodolojisinden önce Kur'ân'ın, Kur'ân dilinin ve anlamın mahiyetini konuşmamızın ne denli gerekli olduğunu göstermektedir. Anlam, her zaman dilsel bir ifadenin -sadece- okunması veya duyulmasıyla ulaşılabilecek bir olgu olmadığından Kur'ân'ın anlaşılmasının ya da anlaşılmasının dili açısından ayrıca ele alınması gerekmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın dil özellikleri yeterince tetkik edilmeden dakik bir tefsir metodolojisinden bahsetmenin mümkün olmadığı söylenebilir. Bu çalışma bahsettiğimiz öncüllerden hareketle kaleme alınan *Mukaddime*'yi, tefsirde metodoloji arayışları çerçevesinde yeniden gündeme getirip bir referans metni haline getirmeyi teklif edecektir. Ayrıca

⁵ Benzer tespitler için bk. Kara, "Ragıb el-İsfahânî", s. 398.

çalışmada, lafız-anlam ilişkisi çerçevesinde sorgulanan hususların, metodoloji arayışlarına mukaddem olduğu temellendirilmeye çalışılacaktır.

I. Kur'ân'ın Beyan Keyfiyeti⁶

İnsanlara bir beyan olmasının⁷ ve apaçık bir Arapça ile indirilmesinin,⁸ Kur'ân'ın herkes tarafından anlaşılmasını garanti edip etmeyeceği sorusu, esasında tefsirin mahiyetine ilişkindir. Nitekim Arapça olarak indirilen Kur'ân'ın kendinde açık olması, onun Arapçayı bilen herkes tarafından anlaşılabilmesini gerektirmektedir. Ancak anlamını sadece Allah'ın bilebileceği âyetlerin (müteşâbihat) yanında dildeki muhtemellikler ve muhatap kitledeki çeşitlilik; Kur'ân'ın apaçık Arapça bir kelam olması ile Arapça bilen muhatapların Kur'ân'ın her yerini kolaylıkla anlayamamaları noktasında bir paradoks doğurmaktadır. Bu durumda ya Kur'ân'ın Arapça bilen herkes tarafından aynı düzeyde anlaşıldığı iddia edilecek, ya da Kur'ân'ın beyan keyfiyeti tekrar sorgulanacaktır.

Mukaddime'sini Kur'ân'ın anlaşılmasının önündeki engelleri tespit etme kastı ile kaleme aldığını gördüğümüz İsfahânî, Arapça bilmeyi Kur'ân'ın anlaşılması için yeterli görmediğinden, bahsettiğimiz ikilemin çözümü için Kur'ân'ın beyan keyfiyetini açıklama yoluna gitmektedir. Ona göre, Kur'ân'ın beyan hususiyeti vardır; ancak bu beyan bütün insanlığa tevcih edilecek bir mahiyette olmayıp sadece uzmanlarla alakalıdır. Her şeyden önce Kur'ân'ın Arapça bilmeyenler için beyan olması düşünülemez. Sonra, Arapça bilenlerin hepsi de Kur'ân'ı anlama noktasında bir tutulamaz. İlk muhatapları teşkil eden toplumun bütün fertleri bilgi, birikim, tecrübe ve kültür seviyesi açısından aynı standartlara sahip değillerdir. Bu sebeple toplum içerisindeki grupların ve fertlerin kullandıkları dil de farklılaşmaktadır. Kur'ân'ın Arapça bilen herkes için beyan olması zorunlu olsa, onun toplumun bütün kesimleri tarafından anlaşılabilmesi için günlük hayatlarını argo bir dille idame ettiren kültür seviyesi düşük kimselerin dili ile inmesi gerekirdi. Ayrıca yüzeysel olarak anlaşılabilse bile insanların anlayışları, alt yapıları, bilgileri ve lehçelerindeki farklılık düşünüldüğünde, biri için beyan

⁶ Bu ve bundan sonraki başlıkların belirlenmesinde *Mukaddime'deki* konular ve başlıklar temel alınmıştır.

⁷ Âli İmrân Sûresi, 3/138.

⁸ Şuarâ Sûresi, 26/195.

olanın diğeri için beyan olmayacağı görülür.⁹ O halde, Kur'ân her ne kadar insanlar için bir hidâyet kaynağı olsa da, onlar Kur'ân'ı anlamada eşit değillerdir. Bir belagatçının anladığını fıkıhçı, fıkıhçının anladığını da kelamcı anlamayabilir. İnsanın bilgi seviyesi ne kadar yüksek ise Kur'ân'dan anladığı da o kadar fazlalaşır.¹⁰

Kur'ân'ın Arapça olarak indirilmesi, anlaşılması için -bizâtihi- yeterli bulunmadığında, muhatabın anlama ulaşmasının önünde birtakım engellerin olduğu düşünülmektedir. Bu engellerin hem muhataptan hem de metinden kaynaklandığı söylenebilir. Modern dönemde hermenötik bağlamında tartışılan ve tefsire taşınan, metin-özne-nesne ilişkisi olarak ifade edilebilecek bu karmaşık yapının, asırlar önce İsfahânî tarafından Kur'ân'a özgü bir bakış açısıyla sistematize edildiği görülmektedir. İsfahânî'ye göre, hitabı anlamayı engelleyen etkenler üç tanedir. Birincisi, konuşanın anlatmak istediğini tasavvur edememesinden veya tasavvur ettiğini anlatacak ifade gücüne sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. İkincisi, muhatabın hitabı anlayacak bir anlayış kabiliyeti ve zekâ seviyesine sahip olmamasından ya da zihninin başka bir şey ile meşgul olmasından kaynaklanmaktadır. Üçüncüsü ise, hitapta lafız veya mana yönünden anlaşılmayı engelleyen unsurların bulunmasıdır.¹¹

Anlamanın önündeki bu engellerden konuşandan kaynaklanan eksikliklerin, Kur'ân için söz konusu olması düşünülemez. Nitekim bu hitap Allah'a aittir. Muhataptan kaynaklanan engellerin bazı muhatapların Kur'ân'ı anlamasını güçleştirdiği söylenebilse de, bütün insanların bu sebeple Kur'ân'ı anlayamaması mümkün gözükmemektedir.¹² Çünkü bütün muhatapların bu eksiklikleri taşıması sebebiyle Kur'ân'ı anlayamayacaklarının varsayılması, Kur'ân'ın hiçbir zaman hiçbir kimse tarafından tam olarak anlaşılamayacağını kabul etmeyi gerektirir. Şu halde Kur'ân'ın anlaşılmasının önündeki engeller noktasında hitabın yapısına odaklanılması gerekmektedir.

Tefsirde metodoloji arayışları çerçevesinde -Kur'ânî- hitabın öznesini sıradan bir yazar bağlamına dönüştüren modern dönem anlam teorileri yerine bu sistemin

⁹ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 45.

¹⁰ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 46.

¹¹ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 39.

¹² İsfahânî, *Mukaddime*, s. 39.

referans alınması hem Kur'an hitabı ve dil yapısına uygun bir yöntemin belirlenmesi hem de modern dönemi aşan yönleri ile klasik literatürün tekrar içselleştirilmesi açısından önemlidir. Hitabı yapan (Allah) açısından ifade kabiliyetinin sorgulanamayacağını belirten bu yaklaşımda muhatapların hitabı anlamaları hususunda taşıdıkları eksiklerin de genele teşmil edilemeyeceği belirtilmekte, böylece hitabın, yani metnin yapısına dönülmesi önerilmektedir. Bu tasnif içerisinde anlam kapalılıkları ve mana ihtimallerinin yanında muhatabın Kur'an'a yaklaşımından kaynaklanan muhtemelliklere de yer verilmesi çok yönlü, özgün ve işlevsel bir metodolojinin kurulmasına olanak sağlamaktadır.

II. Lafız-Mana İlişkisi ve Anlaşılma Güçlükleri Açısından Lafızlar

Râğıb el-İsfahânî'nin *Mukaddime*'sinde elfaz teorileri önemli bir yer tutmaktadır. Eserde Kur'an'ın anlaşılma keyfiyeti, ya da daha doğru bir ifade ile onun anlaşılmasının önündeki engeller, Kur'an'ın metin yapısı üzerinden sistematize edilmekte; bu çerçevede Kur'an metnindeki muhtemellikler, müfred lafızlar ve nazım etrafında değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. *Mukaddime*'de yer verilen kategorik anlatımların Kur'an'ın beyan hususiyeti ile ilişkilendirilmesi ise esere hâkim olan dil ve belagat üslûbunun tefsire evrilmesi noktasında önemli bir işleve sahiptir. İsfahânî, eserinde öncelikle lafızları müfred ve mürekkeb olarak ikiye ayırmakta, daha sonra müfred lafızların -mana ilişkileri bakımından- çeşitlerini ve mürekkeb lafızlarda hem mana hem de lafız açısından karşılaşılan anlaşılma güçlüklerini incelemektedir. Bu bölümlerde yer verilen bilgilerin Kur'an'ın beyan hususiyeti ve müfessirin karşılaştığı güçlükler bağlamında *Mukaddime*'nin ana teması ile ilişkilendirilmesi tefsir-dil ilişkisinin kavranmasına önemli derecede katkı sunmaktadır.

A. Müfred Lafızlar

Tefsirde farklı anlamların kaynağı başlangıçta dil temellidir. Dil, daha mananın en küçük yapı taşları olan sözcükler seviyesinde çokanlamlılık vâkıasını içerisinde barındırmaktadır. Konuşan ile dinleyen arasında iletişimi mümkün kılan dildeki çokanlamlılık olgusu ise lafız-mana, isim-müsemma ilişkisine dayanmaktadır. Esasında iletişimin gerçekleşmesi açısından her bir mana için bir ismin vaz'

edilmesi gereklidir.¹³ Ancak, dilin kapsamı düşünüldüğünde bunun mümkün olmadığı açıktır. Çünkü manalar sınırsız, lafızlar ise -terkiplerindeki farklılıklara rağmen- sınırlıdır. Sınırlı olanın sınırsız olanı içerisinde barındırması ise mümkün değildir.¹⁴

Lafız-mana ilişkisinin tekdüze gerçekleşmediği, aksine farklı yönleri içerisinde barındırdığı görülmektedir. İsfahâni, bu çerçevede lafız-mana ilişkisi açısından kelimelerin 5 grupta tasnif edilebileceğini belirtmektedir.¹⁵

- Mütevâtî' lafız: (اللفظ المتواطئ) İsfahâni'nin, hem lafız hem de manası aynı olan kelimeler diye tavsif ettiği bu madde, âm lafızdan başkası değildir. Birçok ferden müsemmasında ortak olduğu mütevâtî' lafızlar, içerdiği her bir fert için aynı delaletle sahiptir. *İnsan* kelimesinin Ali veya Ahmet için kullanımı bu kabildendir.
- Mütebâyin lafız: *Adam* ve *at* lafızları gibi lafız ve mana olarak birbirinden farklı olan kelimeleri ifade etmektedir.
- Müterâdif lafız: Lafızları farklı, manaları bir olan kelimelerdir.
- Müşterek lafız: Lafızları aynı manaları farklı olan kelimelerdir.
- Müştak lafız: Lafız ve mananın bir kısmında ortak olan kelimelerdir. Bir fiil ve bu fiilden türeyen diğer kelimeler müştak lafza örnek verilebilir. Fiil ile türevleri arasında fiilin asıl manası ve kök harfleri itibari ile bir ortaklık bulunmaktadır, ancak bu kelimelerin delaletleri birbirinden farklıdır.¹⁶

Tefsir ilmi açısından çok anlamlılığın ve manada birden çok ihtimalin söz konusu olduğu lafız çeşitleri mütevâtî', müşterek ve müştak lafızlardır. Mütebayin

¹³ Bk. Celaleddin Abdurrahman b. Ebubekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lüga ve envaiha*, thk. Fuad Ali Mansur, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, I, s. 36; Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul, Denge Yayınları, 2005, s. 79.

¹⁴ İsfahâni, *Mukaddime*, s. 29. Ayrıca bk. Süyûtî, *Müzhir*, I, s. 36.

¹⁵ Gazzâlî'nin de -müştak lafız dışında- aynı taksimi benimsediği görülmektedir. Bk. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfa min ilmi'l-usûl*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, I, s. 26.

¹⁶ İsfahâni, *Mukaddime*, s. 29-30.

lafız zaten farklı lafız ve manalara sahip kelimelerle ilgili olup anlam açısından bir problem teşkil etmez iken, -özellikle aynı içeriğe sahip anlatılar esnasında kullanılan- müterâdif lafızlar arasındaki nüanslar ayrıca araştırılmaya değer bir hususiyet arz etmektedir. Bu noktada, İsfahâni'nin bazı kelimelerin aynı mefhumu karşıladıkları (müteradif) fikrini değil de aynı anlama geldiği düşünülen kelimelerin arasında mana açısından farklılık olduğunu (furûk) düşündüğü gözden kaçırılmamalıdır. Tefsiri ve *Müfredât*'ı incelendiğinde, onun müterâdif olduğu söylenen kelimeler arasındaki nüanslara özel bir hassasiyet gösterdiği görülmektedir. Mütekaribât ve furûk alanları her ne kadar bizzat lafız-mana ilişkisine dair olsa da, *Mukaddime*'de mütarâdif kelimeler üzerinde durulmadığı görülmektedir. Bu, İsfahâni'nin eserinde daha çok anlaşılması hususunda ikileme sebep olan lafız çeşitlerine odaklanması ile açıklanabilir. Müşterek lafızlarda hangi anlam veya anlamların kastedilmiş olabilecekleri, mütevâdi' lafızlarda da lafızın umum manasının mı yoksa bu lafızın kapsamına giren bir ferdin mi esas alındığı muhtemel yorumlara kapı aralamaktadır. Tefsirde müştak lafızlar hususunda karşılaşılan güçlük ise farklı köklerden türemiş olmaya müsait tek kelimenin kökenini tespit etmekte ortaya çıkmaktadır.

İsfahâni lafızlarda müşterekliğin üç şekilde gerçekleşebileceğini söylemektedir. Birincisi, aynı kelimenin farklı lehçelerde farklı manalarda kullanılması ile gerçekleşmektedir. Örneğin صقر kelimesi birçok Arap kabilesinin lehçesinde ekşimiş süt (yoğurt) manasına gelirken Medinelilerin çoğunluğunun lehçesinde pekmez veya hurma pekmezi için kullanılan bir kelimedir. İkincisi, belirli alanlarda uzmanlaşmış kimselerin bir kelimeyi aslî manasından alıp ona terimsel bir anlam kazandırması ile gerçekleşmektedir. Bu kelimeler, başlangıçta sadece belirli alanlar ve kimselerin tedavülünde iken daha sonra toplum tarafından kabul görürler. Namaz, zekât kelimeleri gibi şer'î anlamlar kazanmış kelimeler ile fıkıh, kalam ve nahiv gibi ilimlerde kullanılan ıstılahlar bunlar arasında gösterilebilir. Üçüncüsü, iki mana arasındaki ilintiden dolayı bir kelimenin vaz'î manası dışındaki bir mana için mecazen kullanılması ile kazanılan müşterekliktir. “Bir şimşeğe bindim” ve “bir deniz gördüm” cümlelerinde hızından dolayı atı, enginliğinden dolayı da cömert kimseyi kastederek şimşek ve deniz kelimelerinin vaz'î manası dışında kullanılması bu kabildendir.¹⁷

¹⁷ İsfahâni, *Mukaddime*, s. 32-34.

Tefsir pratiğinde lafızlarla ilgili karşılaşılan ihtimaller bu tabloda çok daha karmaşık bir boyut alabilmektedir. Nitekim lafız itibari ile bakıldığında müşterek grubuna dâhil edebileceğimiz bazı kelimelerin esasında müştak maddesinde incelenmesi gerekmektedir. Bu kelimeler formları ve harfleri itibari ile aynı olmakla birlikte takdir itibari ile farklılık arz etmektedir. Bu hususiyet, Arapçanın dil bilim özelliklerinden kaynaklanmaktadır. İsfahânî'nin belirttiği gibi, örneğin مختار kelimesi hem ism-i fâil, hem de ism-i mef'ûl kabul edilmeye müsait bir kelimedir. فُك kelimesi de, hem müfred hem de cemi olmaya uygundur. Bu kelimenin müfred kabul edildiğinde cemisi فُكُ، cemi kabul edildiğinde müfredi فُكْ şeklinde gelmektedir. İletli fiillerden غزا'nın cemi müzekker muzâri formu da, cemi müennes muzâri formu da يغزون şeklinde gelmektedir. دبر kelimesi دابر kelimesinin çoğulu ve دبر fiilinin mastarı olmaya elverişlidir. مصباح kelimesi türediği köke göre sabah içeceğinin içildiği kaba da, lambaya da isim olarak verilebilmektedir.¹⁸

Müfred lafızlar bağlamında yaptığı değerlendirmeler İsfahânî'nin tefsirde yöntem sorununa eğilen ve Kur'ân'ın anlaşılma keyfiyetine ulûmü'l-Kur'ân zaviyesinden yaklaşan müelliflerden farklı bir bakış açısına sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Bu özgünlük onun müfred lafızlara dair çok anlamlılık vurgusu taşıyan bütün bu unsurlara ilk defa değinmesinden değil, bunları tefsir metodolojisine konu eder mahiyette ele almasından kaynaklanmaktadır. Eserde, bir kelimenin farklı lehçelerde farklı anlamlarda kullanılması, kelimenin lügavî-örfi ve şer'î anlamlarındaki değişimler, hakikat-mecaz ihtimalleri gibi anlamda ikiliğe sebep olan unsurların yanında ıstikak konusuna da değinilmesi kanımızca tefsire dair önemli bir vurgu ve kazanımdır. Nitekim aynı kelimenin farklı türetimlerden kaynaklanan farklı mana ihtimalleri barındırması Kur'ân'ın anlaşılma keyfiyetiyle ilgili temel meselelerden birisidir.

B. Mürekkebe lafızlar

İsim, fiil ve harfin oluşturduğu mürekkebe lafızlar tam bir cümle oluşturanlar ile birleşik kelimelerden teşekkül edip tam cümle oluşturmayanlar olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁹ Anlaşılmaları açısından tefsire konu olanlar, cümle formundaki

¹⁸ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 31-32.

¹⁹ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 34.

mürekkeb lafızlardır. Cümle, lafızlardan teşekkül ettiğinden müfred lafızların anlaşılması noktasında karşılaşılan zorluklar ve muhtemelliklerin cümlenin genel anlamına yansıyabileceği söylenmelidir. Nitekim müşterek veya müştak bir kelimeden anlaşılacak manayı bazen cümlenin bağlamı ile belirlemek ve sınırlamak mümkün iken, kelimelerdeki ihtimallerin cümlelerin anlamlarını çeşitlendirmeleri, genişletmeleri de muhtemeldir. İsfahâni bu bağlamda mürekkeb lafızlardaki anlam ihtimallerinin ya lafızlardan ya da bunun dışındaki unsurlardan kaynaklandığını söylemektedir. Kelimelerden kaynaklanmayan anlam ihtimallerini ise mana ve lafız yönünden ayrı ayrı incelemektedir.²⁰

a) Mürekkeb Lafızların Mana Bakımından Anlaşılma Keyfiyetleri

Âyetler mana açısından ele alındığında manası açık olanlar ve manası kapalı olanlar şeklinde ikiye ayrılabilir. Manası açık olan âyetler duyulduğunda az bir teemmülle anlaşılabilir. Manası açık olan âyetler duyulduğunda az bir teemmülle anlaşılabilir. Bu âyetlerin anlaşılmasında lafızların delaletleri yeterlidir. Allah'a kulluk etme, ona şirk koşmama,²¹ anne-babaya iyilik etme, yetim malı yememe, ölçüyü-tartıyı tam yapma, yakınların aleyhine bile olsa adaletli davranma²² gibi ilahî emirler ve evrensel ahlak normlarından bahseden âyetlerden başka manaların anlaşılması mümkün olmayıp bu ifadeler kendinde açıktırlar.²³

İsfahâni'ye göre, manası kapalı olan âyetler ise üç maddede incelenmeye elverişlidir. Bunlar, manası kendinde kapalı olanlar, birçok furu'ya muhtemel aslı (külli) âyetler ve mesel/işaret manası içerenlerdir. İsfahâni'nin manası kendisinde kapalı dediği âyetler, içerisinde ilâhî sıfatların geçtiği âyetlerdir. İlâhî sıfatların hakikatlerinin bilinmemesi, âyetin manasını kendinde gizli kılmaktadır. İkinci maddede ele alınan âyetler ise ahkâma konu olmuş, kendilerinden hüküm çıkarılan âyetlerdir. Aynı âyetin farklı yorum ve hükümlere muhtemel olabileceği düşünüldüğünde, bu âyetlerin manalarında kapalılık bulunan âyetler olarak addedilmesi yerinde olabilir. Gerçi bu âyetlerden farklı hükümler çıkarılabilmesine âyetlerdeki kapalılığın değil muhtemelliklerin sebep olduğu; bu muhtemelliklerin de sadece âyetten değil fakihin anlayışı, mezhebi ve temel aldığı

²⁰ İsfahâni, *Mukaddime*, s. 35.

²¹ Nisâ Sûresi, 4/36.

²² En'âm Sûresi, 6/151-153.

²³ İsfahâni, *Mukaddime*, s. 35.

farklı delillerden kaynaklanabileceği söylenebilir. Ne var ki, burada manası kapalı olan âyetlerin tek anlama imkân tanıyan muhkem lafızların karşısında konumlandırıldığı unutulmamalıdır.

İsfahâni'nin üçüncü maddede ele aldığı mesel ve işaret içerikli âyetlere Musa-Hızır kıssasını,²⁴ Davud'a (a.s) gelen iki davacı grubun kıssasını²⁵ ve kıyametin kopma anı geldiğinde yerden çıkıp insanlarla konuşacak olan canlının geçtiği âyeti²⁶ örnek olarak verdiği görülmektedir.²⁷ Bu maddede yer alan örneklerde dikkat çeken husus, kast olunan anlamın âyetin literal manasından farklı olmasıdır. Musa-Hızır kıssasında Hızır'ın (a.s) gemiyi delmesi, sebepsiz yere bir cana kıyması ve açık bir fayda olmaksızın duvarı doğrultması zahiren bakıldığında şeriatın veya aklın onaylamadığı işler olmakla birlikte âyetlerde, bu işlerin iç yönlerinin farklı olduğu açıklanmıştır.²⁸

Davud (a.s) ve davacılar kıssasında kaynaklarda aktarılan ve gerek Hz. Davud'un konumu ve şahsiyetine yakışmayan,²⁹ gerekse kıssanın anlatıldığı kesitteki bağlamla uyuşmayan rivâyetlerde, bu iki davacının iki melek olduğu, duvarı aşp Hz. Davud'un huzuruna çıktıkları ve temsili bir olay anlattıkları bildirilmektedir. Rivâyetlere göre onlar, 99 eşi olmasına rağmen Üriyya isimli bir kişinin karısı ile evlenmek isteyen, Üriyya bir savaşta hayatını kaybedince de bu isteğini gerçekleştiren Hz. Davud'un yaptığının yanlış olduğunu bildirmek için gelmişler ve ona hatasını îma edecek şekilde bir soru sormuşlardır. Hasımlardan biri kardeşinin 99, kendisinin ise bir tane koyunu (veya eşi) olmasına rağmen kardeşinin o bir taneyi de kendisine vermesini istediğini söylemiştir. Hz. Davud, aralarında adaletle hükmetmelerini isteyen bu iki kişiden/melekten 99 koyunu olduğu halde kardeşinin bir koyununu da isteyen kişinin kardeşine zulmettiğini söylemiştir.³⁰ Anlaşılan İsfahâni, mesel ve işaret kabilinden âyetlerin yer aldığı

²⁴ Bk. Kehf Sûresi, 18/71, 74, 77.

²⁵ Sâd Sûresi, 38/21-25.

²⁶ Neml Sûresi, 27/82.

²⁷ İsfahâni, *Mukaddime*, s. 36.

²⁸ Bk. Kehf Sûresi, 18/79-82.

²⁹ Bu rivâyetlerin israiliyattan ve zayıf olduğu ile alakalı bk. İmadüddin Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, Daru Sâdir, 2004, IV, s. 332.

³⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-beyân*, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999, X, s. 570-574; Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ud el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-Tenzil*,

üçüncü maddeye Hz. Davud-davacılar kıssası örneğini verirken âyetteki kıssaya dair bazı kaynaklarda verilen bu rivâyetleri dikkate almaktadır. Nitekim meleklerin bu soruyu Hz. Davud'un yaptığı işteki yanlışlığı ima için sorduğu varsayıldığında sorunun zahirinin, maksadından farklı bir hüviyet arz ettiği görülmektedir. Hz. Davud'un yaşadığı pişmanlığı ve tövbesini, aceleci davranıp diğer kardeşi dinlemeden hüküm vermesi gibi tevillerle açıklamanın imkânı bir yana,³¹ İsfahânî'nin verdiği her iki örnekte de, zahirinin maksadından farklı içeriklere sahip olduğu ifadelerin kıssa içerisinde geçen olaylarla ilintili olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Musa-Hızır kıssasında zaten şeriata ve akla aykırı gibi görünen hususlar Hızır tarafından açıklanmış, Davud-davacılar kıssasında da -her ne olursa olsun- Hz. Davud kendisine gelen iki kişinin sorusundan imtihan edildiğini anlamış ve tövbe etmiştir. Daha açık bir ifade ile bu iki örnekte de mana itibari ile anlaşılması güç olan âyetler değil, âyetlerin anlattığı olayların mahiyetidir.

Yine bu maddede verilen “Kıyametin kopacağına dair o söz başlarına gelince onlar için yerden kendilerine canlı bir yaratık çıkarırız. O, onlara insanların âyetlerimize kesin olarak inanmadıklarını söyler.” mealindeki Neml sûresinin 82. âyetinde geçen دابة kelimesinin mefhumu İsfahânî tarafından mesel veya işaret kabilinden değerlendirilmiştir. Bu kelime -her ne kadar bazı hayvanlar için kullanımı daha yaygın olsa da- her türlü canlıyı karşılayan geniş bir anlam alanına sahiptir.³² Bu âyette kastedilen “dâbbe”nin mahiyet bilgisi bize verilmemekle birlikte kıyamete bir delil kılınması, yerden çıkması ve insanlarla konuşması gibi özellikleri onun bizim bilmediğimiz, alışık olmadığımız bir canlı olduğunu göstermektedir. Kaynaklarda bu canlının insan mı hayvan mı olduğu, şekli, büyüklüğü, nereden ne kadar sürede çıkacağı, hangi dille konuşacağı gibi -âyetlerde ve sahih rivâyetlerde işaret olunmayan- detaylı bilgilerin verildiği

thk. Halid Abdurrahman Ak, Mervan Sivar, Beyrut, Daru'l-Marife, 1992, IV, s. 52-58; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiril'-me'sur*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, V, s. 564-568.

³¹ Bu tevillerden bazıları için bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, XXVI, s. 168-169; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Azim Dağıtım, t.y, VI, s. 466.

³² Bk. İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davûdî, Dimeşk, Daru'l-Kalem, 2002, s. 306.

görülebilmektedir.³³ Ancak İsfahâni'nin de *Müfredât*'ında bu âyet bağlamında belirttiği üzere, bu canlının sadece kıyamet zamanında çıkacak bizim bilmediğimiz bir canlı olduğu anlaşılmaktadır.³⁴

İsfahâni'nin tasnifinde -kelimeler dışında- manasında kapalılık bulunan mürekkep ifadeler başlığı altında incelenen bu üç maddeden birincisinin mahiyeti bilinemeyecek olan ilâhî sıfatlarla alakalı olduğunu belirtmiştik. İsfahâni'nin üçüncü maddede, mesel ve îma içeren âyetler ile kendisinden kastedilen mananın, zahirinden anlaşılan manadan farklı olduğu âyetlere vurgu yaptığı görülmektedir. Ancak verilen örneklerden ilk ikisinde âyetin metni değil de, âyette geçen olayın kendisinde bu hususları görmek mümkündür. Üçüncü örnekte yer alan, yerden çıkacak canlının âyette mesel veya işaret olarak geçtiğini söylemek yerine manası kendinde kapalı olan kelamın incelendiği birinci maddede ele alınması düşünülebilir. Ancak birinci maddede zât itibari ile bilinemez olan Allah'ın (c.c) sıfatları, ikinci maddede sıfatları tasavvur edilebilen bir varlığın zatı konu edilmektedir. Bu açıdan yaklaşıldığında mahiyetini bilemediğimiz bu canlının, mefhumunu bildiğimiz bir kelime ile aktarılması bir mesel olarak ele alınabilir.

Kanaatimizce aynı âyetten farklı hükümlerin çıkabilme ihtimali ise -tefsiri değil de- daha çok fıkıh alanını ilgilendirmektedir. Lafızların ahkâma delaleti noktasındaki tespitleri ve tercihleri fıkıh usûlü ilmi belirlemektedir. Tefsirin ise lafızların manaları ile ilgilendiği görülmektedir. Bununla birlikte bir emrin veya nehyin cümledeki ism-i tafdîl gibi manayı yönlendirebilecek unsurlarla bir arada bulunması sebebiyle vücup-nedb ya da nehiy-kerahet ifade edebilmesi, fıkıhın yanında tefsire de taalluk etmektedir. Önemli olan bu cümlelerdeki emir ya da nehiylerin ifade ettikleri anlamlardır. Bu anlamların emir ve tavsiye, yasaklama ve sakındırma olarak isimlendirilmesinin meselenin tefsir boyutuna ilişkin olduğu düşünülebilir.

³³ Bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyun*, tlk. es-Seyyid Abdülmaksud b. Abdürrahim, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007, IV, s. 226-227; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensur*, V, s. 217-220.

³⁴ Bk. İsfahâni, *Müfredât*, s. 306.

b) Mürekkebe Lafızların Literal Açıdan Anlaşılma Keyfiyetleri

Mana açısından âyetleri manası açık ve kapalı olanlar şeklinde sınıflandıran İsfahânî'nin aynı yaklaşımı âyetlerin nazımları noktasında da sergilediği görülmektedir. O'na göre, cümle halinde bulunan lafızlar ya kendinde açık olurlar, ya da bu lafızların anlaşılmasında bazı kapalılıklar bulunabilir. **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** âyetinde olduğu gibi kendinde açık olanlarda cümlenin dizilimi, keyfiyet ve kemiyet açısından herhangi bir tevîl ve takdire ihtiyaç duymaz.³⁵ Lafzında kapalılık olan mürekkebe ifadelerde ise üç form görülmektedirler. Birincisi, keyfiyet bakımından kapalı olanlardır. Bu grupta yer alan âyetlerdeki bazı ifadelerde takdim ve tehir yapılması âyetin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Örneğin **وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوُّوهُمْ فَتَضَيَّبِكُمْ مِنْهُمْ مَعْرَةٌ بَعْضِ عَالَمِينَ** âyetinde³⁶ -terkibi itibari ile- anlaşılma güçlüğü yaşanması muhtemeldir. Bir önceki âyette “O, Mekke'nin göbeğinde, sizi onlara karşı üstün kıldıktan sonra onların ellerini sizden, sizin ellerinizi onlardan çekendir. Allah yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”³⁷ buyrulduktan sonra bu âyette el çektirmenin sebebi açıklanmış, “Eğer oradaki henüz tanımadığınız inanmış erkeklerle inanmış kadınları ezmeniz ve böylece size bir eziyet gelecek olmasaydı...” denilmiştir. Âyette yer alan **لَمْ تَعْلَمُوهُمْ** ve **رِجَالٌ** kelimelerinden veya **لَمْ تَعْلَمُوهُمْ** ifadesindeki zamirden bedel olabilir. Birinci ihtimali değerlendirdiğimizde âyetin **وَلَوْلَا رِجَالٌ** şeklinde, ikinci ihtimali değerlendirdiğimizde ise **وَلَوْلَا رِجَالٌ** şeklinde takdir edilmesi mümkündür.³⁸

İkincisi, kemiyet açısından anlam kapalılığının bulunduğu âyetlerdir. Bunlar kendisinde zâid harf ve kelimelerin bulunduğu âyetler (bast) ya da kısaltmaların (hazf-îcaz) bulunduğu ifadelerdir. İsfahânî'nin **وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ** âyetinde³⁹ aynı anlama gelen **ك** ve **مَثَلٌ**'in beraber zikredilmesini “bast”a,⁴⁰

³⁵ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 36.

³⁶ Fetih Sûresi, 48/25.

³⁷ Fetih Sûresi, 48/24.

³⁸ Bk. Taberî, *Camiu'l-beyân*, XI, s. 363; Ebu Muhammed Abdül-Hak b. Galib İbn Atiyye, *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, V, s. 136-137, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedivi, Beyrut, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998, III, s. 341.

³⁹ Âyetteki meselin tefsiri ile ilgili bkz. Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, tlk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, I, s. 73-74.

أَقْصَى حَيَاةُ âyetindeki kısasın hayat olarak tavsif edilmesini de hazf ve i'câza örnek verdiği görülmektedir.⁴¹ Ancak anlaşılma güçlüğünün birinci âyette daha çok meselle, ikinci âyette ise kısasın nasıl hayat olabileceği ile alakalı olduğu gözden kaçmamaktadır. Birinci örnekteki anlaşılma güçlüğü meselde de olsa terkipte bir kapalıktan kaynaklanırken, ikinci örnekte kısasın hayat olma sebebinin âyette açıklanmaması İsfahânî tarafından bir hazf olarak değerlendirilmiştir.

Üçüncü grupta ise muhatabın hali dikkate alındığında söz konusu olan ve izafetten kaynaklanan değişkenlik vardır. İsfahânî bununla, âyette yapılması emredilen bir durumun muhataba göre değişkenlik arz edebileceğini, örneğin افعل ifadesinin bazen istek, bazen yardım, bazen de emir ifade edebileceğini kastetmektedir.⁴²

İsfahânî'nin Araçların kullanımlarında bulunan ve Kur'ân üslubu çerçevesinde ele alınan takdim-tehir, bast-hazf-îcaz gibi konuları nazmın anlaşılmasının önündeki engeller bağlamında tasnif etmesinin, özgün bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Nitekim o, müfred lafızlarda olduğu gibi burada da daha çok müfessirin anlama ulaşmasını engelleyen sebepler ve yorumlardaki farklılıklar üzerine eğilmektedir.

III. Tefsirde İhtilaf Sebepleri

İsfahânî tefsirde ihtilafa sebep olan unsurları üç maddede ele almaktadır. Bunlardan birincisi, lafızlardaki çok anlamlılık olgusundan kaynaklanmaktadır. İkincisi, Kur'ân yorumunda farklı bakış açılarının sebep olduğu ihtilaflardır. Fiillerin Allah (c.c) tarafından yaratıldığını söyleyen ve ilk sebebe itibar eden Cebriyye ve son sebebe itibar edip mümkün olan şeyleri kullara isnad eden Kaderiyyenin ilgili âyetlere bakış açısı, görüş ayrılıklarının tefsire etkisine örnek teşkil etmektedir. Üçüncüsü ise lafızdan manaya ya da manadan lafza yaklaşım noktasındaki ihtilaftır. Lafızlardan yola çıkarak zatları belirlemeyi tercih edenler, ilâhî sıfatlar konusunda lafızları temel alıp tekyif ve teşbihten kaçınmışlar, zatlar üzerinden lafızlara yaklaşanlar ise delillerle Allah'ın çokluktan münezzehtir.

⁴⁰ Bk. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 58.

⁴¹ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 37-38.

⁴² İsfahânî, *Mukaddime*, s. 38.

olduğunu, dolayısıyla ona organ isnad edilemeyeceğini kabul ettikleri için lafızları mecaza hamletmişlerdir.⁴³

Râgıb el-İsfahânî son iki maddede Kur'an yorumunda gözlenen farklılıklara dair önemli bir tespit yaparak itikâdî meselelerle alakalı âyetlerde yorumu, yorumcunun sahip olduğu mezhebî doktrinlerin, ön yargıların ve yanlı bakışların belirlediğini ifade etmektedir. *Mukaddime*'de bir âyete yönelen iki farklı bakış açısını temsil eden Cebriyye, insanlara ait ihtiyarî fiillerin ilâhî kudretin zorlayıcı tesiri ile meydana geldiğini savunup kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, onların gerçek anlamda bir fiile sahip olmadıklarını ve dolayısıyla cebir altında bulduklarını söylerken,⁴⁴ Kaderiyye sorumluluk doğuran fiillerin sadece insan iradesi ile gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Her ne kadar Kaderiyye mezhebî hicri III. asırdan sonra etkisini kaybetse de kulların fiilleri ile ilgili görüşleri Mutezile mezhebî tarafından adalet prensibi çerçevesinde daha sistematik bir biçimde ele alınmıştır.⁴⁵

Tefsir kaynaklarına bakıldığında kulların fiilleri ve iradeleri hakkında temel doktrinlere sahip bu iki mezhebin ilgili âyetlere yaklaşımının kendi prensipleri çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Aslında bu sadece kulların fiilleri ve iradesi ile sınırlı kalmayıp daha çok itikâdî mezhepler çerçevesinde belirginleşen, ancak fikhî mezhepleri, hatta bireysel yaklaşımları da ilgilendiren genel bir tespittir. Dolayısıyla ilgili mezhepler tarafından yorumlanan âyetlerin tefsirinde mezhebî kabullerin mukaddem olduğunu söylemekte bir beis yoktur.⁴⁶ Bu açıdan bakıldığında, irade hürriyeti ile ilgili mezhebî kabullerin ilgili âyetlere yaklaşımı belirlemesi ile -İsfahânî'nin üçüncü maddede incelediği- lafızdan manaya veya manadan lafza yaklaşmanın yorumda sebep olduğu çeşitliliğin aynı yerlerde durduğu söylenebilir. Nitekim her iki durumda da itikâdî meselelerde sahip

⁴³ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 41. Benzer bir yaklaşım için bk. Süyûtî, *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevz Ahmed Zümerli, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, s. 858-859.

⁴⁴ İrfan Abdülhamid, "Cebriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, yıl: 1993, c. VII, s. 205-206.

⁴⁵ Bk. Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-tefsir el-İslâmî*, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1955, s. 170-171; İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, yıl: 2001, c. 24, s. 64-65. Bu mezheplerin siyasal arka planları için bk. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2003, s. 160-174.

⁴⁶ Ayrıca bk. Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul, Şule Yayınları, 2015, s. 65-66.

olunan kabuller öne çıkmaktadır. Bununla birlikte, lafızdan manaya ya da manadan lafza uzanan anlam arayışlarının mezhebî doktrinlerin de oluşmasına zemin teşkil ettiği düşünüldüğünde, İsfahânî'nin ikinci maddede ele aldığı hususa önceliğini varsaymak mümkündür. Ne var ki, bazı müfessirlerin ekollerine ait prensiplere delil gösterdikleri âyetleri nasıl yorumladıklarına bakıldığında, prensiplerin belirlenmesinde literal yorumun değil, literal yorum tercihinde ön kabullerin etkin olduğu görülmektedir.

Örneğin Zemaşerî, (ö. 538/1144) Hûd suresi 118. âyeti⁴⁷ tefsir ederken وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ifadelerinin eğer Allah dileyseydi onları Müslüman olmaya zorlardı manasında olduğunu söylemekte, dolayısıyla bu âyetin Allah'ın, kulları herhangi bir şeye zorlamayacağına delil teşkil ettiğini düşünmektedir. Çünkü Allah insanları sadece İslam yolunu seçmeye zorlamamış, onlara teklifin esası olan irade hürriyetini vermiştir. İnsanlardan bir kısmı hakkı, bir kısmı da batılı seçerek bu hürriyetlerini kullanmışlardır.⁴⁸ Zemaşerî'nin tefsirinin birçok yerinde benzerlerini görebileceğimiz bu yorum Mutezile mezhebinin insanların fiilleri ve irade hürriyeti ile ilgili temel prensiplerini sistemleştirme çabası olarak görülebilir. Delil konumunda zikredilen bu âyetin yorumunun oldukça sübjektif olması ve mukaddem kabullerden beslenmesi delilin objektifliğine de gölge düşürmektedir.

Literatürde bazen aynı âyete dair birbirinden farklı ve genellikle sahiplenilen ekolü temellendirme amacıyla yapılmış yorumlarla karşılaşılacaktır. Bazen de zahir anlamı ile ilgili ekolün prensiplerine uyum sağlamayan âyetlerin, iddialı ve mesnedsiz bir şekilde tevîl edildiği görülmektedir.⁴⁹ Kâdî Abdülcabbâr'ın (ö. 415/1025) وَمَنْ يُضِلِّ فَلَا وَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلِّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ âyeti ve وَمَنْ يُضِلِّ فَلَا وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلِّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ âyetlerini -zahiren hidâyeti ve dalaleti Allah'ın yarattığını ifade etmesi açık olmakla birlikte- zamansal bir ayırma tabi tutması, Allah'ın (c.c) hidâyete

⁴⁷ “Rabbin dileyseydi insanları aynı inanca bağlı tek ümmet yapardı. Fakat (Rabbinin merhamet ettikleri müstesna) ihtilafa devam edeceklerdir.”

⁴⁸ Ebül-Kâsım Carullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşerî, *el-Keşşaf an hakaiki gavamidi't-tenzil ve uyûni'l-ekavil fi vücûhi't-tevil*, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995, II, s. 421.

⁴⁹ Bakara suresi 7. âyet çerçevesinde kulların fiillerinin yaratılmışlığı/yaratılmamışlığı hususunda yapılan yorumlar için bk. İmadüddin Ebu'l-Hasen Kadı Abdulcebbar b. Ahmed, *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-metâin*, Beyrut, Daru'n-Nehda el-Hadise, t.y, s. 14; Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, II, s. 45-47.

erdirmesinin ahirette cennet ve sevaba, saptırmasının da ahirette sevaba değil cehenneme ulaştırması manasına geldiğini vurgulaması mezhepsel kabuller dikkate alınarak yapılan yorumların tipik bir örneğidir. Kâdî Abdülcabbâr'ın bu tevillerden sonra Bakara sûresi 15. âyette geçen *طُعْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ* ifadesini münafıklar ile sapıklığı baş başa bırakmak manasında yorumlanması ise şaşırtıcı gelmemektedir.⁵⁰

İsfahânî'nin *Mukaddime*'de üç ana başlık altında ele aldığı, tefsirde ihtilafa sebep olan unsurların dakik bir analize tabi tutulduğunda burada ifade edilenlerden daha fazlasını ihtiva ettiği söylenebilir.⁵¹ Çünkü İsfahânî'nin taksimi Kur'an'ın bütünü dikkate alınarak tespit edilecek ihtilaf sebeplerinin birçoğunu kapsamı altına almaya müsaittir. Lafzın çok anlamlılığı, umum-husus ihtimali, ıtlak-takyid ihtimali, hakikat-mecaz ihtimali, takdim-tehir ihtimali, i'rab ihtimalleri, zamirin mercii, lafızlardaki mücmellik, istisna, itikadî ekollerden kaynaklanan farklılıklar bu taksimde kendisine yer bulabilecek niteliktedir.⁵² Bunlardan umum-husus, ıtlak-takyid, hakikat mecaz gibi lafızlarla ilgili meseleler lafızların çok anlamlılığı altında, takdim-tehir, istisna, i'rab ihtimalleri gibi hususlar ise nazımdan kaynaklanan sebepler altında ele alınabilir. Ancak kıraatlar, nesih ihtilafları ve ashâbdan gelen farklı rivâyetlerin bu tasnifte yer alması çok mümkün gözükmemektedir. Gerçi İsfahânî eserinde neshin ahkâmda hangi kısımlarda söz konusu olabileceğine ve nesih ile tahsis arasındaki farklara dair özel birer başlık açmış, bu başlıklar altında nesihten kaynaklanan ihtilafların

⁵⁰ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-metâin*, s. 153. Aynı âyetin Ehl-i sünnet tarafından "eslah" teorisinde mutezilenin aleyhine delil olarak kullanıldığına dair bk. Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, I, 53.

⁵¹ Bk. Suud b. Abdullah el-Fenisân, *İhtilâfü'l-müfessirin*, Riyad, Daru İşbilya, 1997, s. 57 vd, 171 vd; Muhammed b. Abdurrahman b. Salih eş-Şayi', *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirin*, Riyad, Mektebetü Abikan, 1995, s. 35-36.

⁵² Sahih tevilde ilimde derinleşmiş (râsihun) arasında birtakım ihtilafların olabileceğinden bahseden İsfahânî, bunların, lafızlardaki çok anlamlılık, nazımdan kaynaklanan bir sebep veya mana kapalılığı ile âyetin kısa olmasından (âyette haziflerin bulunması) kaynaklanabileceğini söylemiştir. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 50-51. Onun bu ihtilaflara sunduğu çözüm önerisinde; eğer ihtilaf edilen konu akli bir emir veya nehiy ise akli delillere, şer'î bir emir ise muhkem âyet veya Hz. Peygamber'in sünnetine, akli haberler ise akli delillere, itibarî haberler (kendisinden va'z ve nasihat alınan haberler) ise kussalarla ilgili sahih haberlere müracaat edilir.

sebepleri ve giderilmesi noktasında birtakım tespitlere yer vermiştir. İsfahânî'nin ashâbdan gelen farklı rivâyetlerin tefsirde ihtilafa sebep olacağına değinmemesi, onun esasında ashâbın da bir âyette ihtilaf etme sebeplerini tespit etme uğraşında olması ile açıklanabilir. Ancak İsfahânî'nin -eserinde birçok yerde farklı okuyuşlara ve bu okumaların hüccetlerine yer vermesine rağmen⁵³ bu denli sistematik ve kategorik bir yaklaşımla kaleme aldığı *Mukaddime*'de teorik boyutta kıraatlara değinmemesi bir eksiklik addedilebilir. Onun kıraatlarla ilgili tasavvuruna vakıf olmadan bu noktada herhangi bir tespit yapmak ise mümkün gözükmemektedir.

IV. Kur'ân'da Anlamı Bilinemeyecek Âyetlerin Varlığı Sorunu

Kur'ân'da tevilini yalnız Allah'ın bilebileceği âyetlerin bulunup bulunmadığı ile ilgili iki temel görüşün olduğu bilinmektedir. İsfahânî'nin belirttiği üzere, birinci görüş kelamcılarının çoğunluğuna aittir. Bu görüşe göre, Kur'ân'ın her âyetinin muhatapları tarafından anlaşılması gerekir; aksi takdirde manası anlaşılamayacak âyetler muhataplar açısından faydasız addedilebilir. Bu görüş temel alındığında, Âli İmrân sûresi 7. âyetteki *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* ifadesi lafzatullaha atıf olarak düşünülür. Ashâbın çoğunluğuna ve daha sonra gelen müfessirlerin geneline atfedilen görüşe göre ise Kur'ân'da manası bilinemeyecek âyetler vardır. Nitekim Kur'ân ayetleri, tefsiri açısından hiç kimsenin bilgisinden yoksun kalamayacağı helal-haram ifade eden ve Allah'ın birliğine delil olanlar, Arapça bilmekle anlaşılacak olanlar, tevilini âlimlerin bilecekleri ve tevilini yalnız Allah'ın bilebilecekleri olmak üzere dörde taksim edilebilir.⁵⁴

İsfahânî'ye göre, Kur'ân'da tevilini yalnız Allah'ın bilebileceği ayetlerin bulunduğu görüşü üç şekilde temellendirilebilir. Birincisi, Âli İmrân sûresi 7. âyette yer alan tevilin eşyanın hakikat bilgisi ile alakalı olduğu söylenebilir. Öyle şeyler vardır ki, bunların keyfiyetlerini, zamanını ve birçok durumunu bizim kavramamız mümkün değildir. İbadetler, inanç esasları, kıyamete ve ahirete dair meselelerin zaman ve hakikatleri bizim için mechuldür. İkincisi, namaz ve hac gibi birçok ibadette neden yaptığımızı bilmeden uyguladığımız birçok rükûn vardır. Kur'ân'da, tevilini bilmediğimiz halde okumakla emrolduğumuz ve

⁵³ Bk. İsfahânî, *Camîu't-tefâsîr: min Evveli sûreti Âli İmrân ve hatte'l-âye 113 mine'n-Nisâ*, thk. Adil b. Ali eş-Şidî, Riyad, Daru'l-Vatan, 2003, I, s. 56, 100, 214, 244, 278, 457, 474, 484.

⁵⁴ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 87.

kendisi ile ibadet ettiğimiz âyetlerin bulunması da bu kabildendir. Üçüncüsü, müfessirler Kur'an'ın birçok âyeti ile ilgili ihtilaf etmişler ve âyetin muhtemel olduğu birçok vecih ile âyeti tefsir etmişlerdir. Bu durumda Allah'ın âyetten muradı ile ilgili kesin tespitler yapmak imkânsızdır.⁵⁵ Ayrıca bu âyet bilgi sahibi olamayacakları konuları bilme çabasında olan bir kavme cevap olarak indirilmiştir. Allah ile birlikte bazı kimselerin de müteşâbihin bilgisine sahip olduğu düşünülürse, âyetin inmesine sebep teşkil eden kimselerin bu bilgilere sahip olma arzularının kesilmesi de beklenemez.⁵⁶

İsfahânî'nin anlamı açısından Kur'an âyetlerini dörde taksim ettiği tasnif, İbn Abbas'a aittir. İbn Abbas'a göre tefsir, Arapça bilmeleri sebebiyle Arapların bilebilecekleri, hiç kimsenin cahil kalamayacağı, sadece âlimlerin bilebilecekleri ve sadece Allah'ın bilebileceği âyetler olmak üzere dört grubu ihtiva etmektedir.⁵⁷ Bu dörtlü taksimde yer alan birinci madde Kur'an'ın anlaşılmasında Arap dilini, kültürünü ve örfünü vazgeçilmez bir konuma yerleştirmektedir. İkinci madde, itikadı ilgilendiren hususlarla dinin yaşanması ve ibadetlerin yapılabilmesi için zorunlu bilgi sahibi olunması gereken alana aittir. Sadece âlimlerin bilebileceği âyetler duymakla anlaşılır olmayan, kavranması noktasında bilgi, idrak ve yöntem gerekliliği duyulan âyetlerdir. Dördüncü madde ise tam da Kur'an'da anlaşılmayan âyetlerin bulunup bulunmadığı sorusu/sorunu ile alakalıdır.

İsfahânî'nin anlamını sadece Allah'ın bilebileceği âyetler meselesine Taberî (ö. 310/923) ile aynı pencereden baktığı görülmektedir. Taberî'ye göre Allah (c.c) Hz. Peygamber'e indirdiği bütün âyetleri hem ona hem bütün ümmete bir hidâyet kaynağı olarak indirmiştir. Allah'ın (c.c) indirdiklerine kulların ihtiyaç duymaması, ihtiyaç duyduklarının da bilinmemesi mümkün değildir. Manasını sadece Allah'ın bilebileceği anlamlar ise bazı âyetlere dair hakikat, keyfiyet ve zaman bilgileridir. Örneğin "Ey Muhammed, onlar iman etmek için ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini mi gözlüyorlar? Rabbinin âyetlerinden bazısının geldiği gün daha önce iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış olan bir kimseye o günkü imanı fayda vermez." buyrulan En'âm sûresi 158. âyette, kıyamet

⁵⁵ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 88.

⁵⁶ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 88.

⁵⁷ Bk. Taberî, *Camiu'l-beyân*, I, s. 57; Süyûtî, *İtkân*, s. 867.

gününden ve bu günün alametlerinden bahsedilmektedir. O gün bir takım âyetler gelecek ve bu âyetler geldiğinde insanlar için geri dönüş mümkün olmayacaktır. Hz. Peygamber bu âyeti güneşin batıdan doğması olarak açıklamıştır. Beyan anlayışını kulların ihtiyacı üzerine kurgulayan Taberî'ye göre, insanların bu âyet bağlamında bilmeleri gerekli olan şey, bizzat bu olayın ne zaman meydana geleceği değil, tövbenin kabul edileceği vaktin sıfatlarıdır. Nitekim -aynı kanaati paylaşan Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) de belirttiği üzere- kıyametin ne zaman kopacağı, sûra ne zaman üfleneceği, Hz. İsa'nın ne zaman ineceği, Hz. Peygamber'in ümmetinin ne kadar hayat süreceği gibi hususların bilgisi Hz. Peygamber'e dahi verilmemiştir.⁵⁸

İsfahânî, Kur'ân'da anlaşılamayacak âyetlerin varlığı ile ilgili *Mukaddime*'de verdiği bilgileri Âli İmrân sûresi 7. âyetin tefsirinde daha detaylı bir şekilde ele almaktadır. Burada "Eğer Allah'ın bize muradını bildirmeden hitap etmesi mümkün olsaydı Zenciler'in veya Rumlar'ın dili ile hitap etmesi de mümkün oldurdu" şeklindeki itirazı yabancı dillerle yapılan hitabın hiçbir surette anlaşılamayacağını, müteşâbih âyetlerin ise mücmel bir şekilde anlaşılabilceğini belirterek çürüttüğü görülmektedir. İsfahânî'de bu âyetlerin tafsilatı ile anlaşılabilmesi ve müfessirlerin yaptıkları yorumlardan hangisinin murad olduğunun bilinmemesi tilavet üzerinden anlamlandırılmakta, sebebini-hikmetini bilmediğimiz halde yaptığımız ibadetlerde olduğu üzere manasını bilmeden yaptığımız tilavetin teklif boyutu ön plana çıkarılmaktadır.⁵⁹

Görüşünü sadece tilavet ve müfessirlerin ihtilafları üzerinden delillendiren İsfahânî'nin, müteşâbih âyetlerden muradın bilinmemesinin âyetlerin mücmelen anlaşılmasına engel olmayacağını söylemesi, -müteşâbih âyetlerin de anlaşıldıklarına vurgu yapan- Taberî ile aynı görüşü paylaştığı kanaatini güçlendirmektedir. Taberî-Mâtürîdî-İsfahânî üçlüsüne ait bu yaklaşımın aslında muradını/anlamını sadece Allah'ın bileceği âyetlerin, hakikat seviyesinde olmasa da muhataplar tarafından da anlaşılabilceğini dillendirdiği söylenebilir.

⁵⁸ Bk. Taberî, *Camiu'l-beyân*, I, s. 56; Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslûm, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005, II, s. 309-311.

⁵⁹ İsfahânî, *Camiu't-tefâsîr*, II, s. 426.

İsfahânî'ye göre, Kur'an'ın bütünüyle muhkem kılınmaması akıl yürütmenin ve tefekkürün üstünlüğüne, insanın fikir ve nazar nimetleri ile taltif edilmesine, âlimlerin diğer kullara olan üstünlüklerine yönelik hikmetler barındırmaktadır. Nitekim Kur'an'da hislerle ve akılla anlaşılan açık âyetler olduğu gibi nazar ve fikir yürütmek suretiyle bilinebilecek kapalı âyetler de vardır. Manası kapalı olan bu âyetler, kişinin doğruyu tespit edebilmek için Allah'ın kendisini donattığı fikir istidâtını kullanarak kemal yolculuğunda seyretmesini mümkün kılmaktadır.⁶⁰

İsfahânî'nin Kur'an'ın bazı âyetlerinin müteşâbih olmasındaki hikmet boyutunu anlatırken yaptığı bu tespitler Kur'an'da anlamını sadece Allah'ın bilebileceği âyetlerin bulunabileceğine dair görüşleriyle çelişir izlenimi vermektedir. Çünkü O, bu bahse "Kur'an'ın hepsi muhkem kılınsaydı ve çoğu zaman hatalı tespitlere sebep olan aklî çıkarımlara ihtiyaç duyulmasaydı olmaz mıydı?" gibi bir soru üzerinden giriş yapmakta ve -yerinde sorulmuş bir soru addeddiğimizde- bu sorunun "Allah bütün ahkâmını açıkça ortaya koysaydı ve ictihada ihtiyaç kalmazaydı olmaz mıydı?" şeklinde ahkâm konusunda, yine "Allah bize nimetlerini meşakkat ve sıkıntısız verseydi olmaz mıydı?" şeklinde teklifin aslı hususunda da sorulabileceğine vurgu yaptığı görülmektedir.⁶¹ İsfahânî bununla insanın düşünme ve aklî çıkarımlarda bulunma istidâtına sahip olduğunu ve anlamı kapalı olan âyetlerde bu iki yolla çaba sarf ederek âyeti anlamaya çalışmasının, onun için bir şeref ve taltif olduğunu kastetmektedir. Bu tespitler İsfahânî'nin, anlamı kapalı âyetlerin fikir yürütmek ve aklî çıkarımlarda bulunmak yolu ile anlaşılabilmesinin mümkün olduğunu düşündüğünü kanıtlamaktadır. Sadece Allah'ın bildiği âyetlerde ise tevil, yani âyetlerin hakikat, keyfiyet, zaman ve ahval bilgisi vardır. Dolayısıyla fikir yürütmek sureti ile bilinebilecek âyetler ya tevilini âlimlerin bilebileceği âyetleri ya da hakikatini sadece Allah'ın bilebileceği ancak -hakikatleri itibariyle değil- manaları düzeyinde âlimlerin de vukûfiyet sağlayabileceği âyetleri karşılamaktadır. İsfahânî'nin Âli İmrân sûresi 7. âyet bağlamında söyledikleri bu kanaatimizi güçlendirmektedir. O'na göre müteşâbih âyetler üç çeşittir. Bunlardan birincisi, tevil edilmekle muradına ulaşmamız mümkün olmayan zaman ve hakikat bilgilerine dairdir. İkincisi, umum-husus, vücûb-needb ve lafızlardaki anlam kapalılıklarında olduğu

⁶⁰ Bk. İsfahânî, *Mukaddime*, s. 90; a.m., *Camîu't-Tefâsîr*, II, s. 428.

⁶¹ İsfahânî, *Mukaddime*, s. 89.

üzere insanların bilmelerinin mümkün olduğu âyetlerdir. Üçüncüsü ise, bu iki madde arasında bulunan ve Allah'ın (c.c) bilgisini sadece Hz. Ali, İbn Abbas gibi âlimlere verdiği âyetlerdir.⁶²

Neticede, İbn Abbas tasnifinde yer alan, sadece Allah'ın bilebileceği anlamlar, bazı âyetlere dair hakikat, keyfiyet ve zaman bilgileridir. Bu âyetlerdeki muradı tayin insan istidâtının ötesinde olan bir durumdur. Ancak bu âyetlerdeki muradın sadece Allah tarafından bilinmesi, âyetin beyan açısından anlamsız olduğu manasına gelmez. Nitekim insanlar bu âyetlerden birtakım çıkarımlar yapabilmekte ve mücmel de olsa bazı manalara ulaşabilmektedirler. İbadetlerde olduğu gibi kişinin mükellef olması teklife konu olan ve muhatap olduğu her türlü bilginin muradına ulaşma zorunluluğunu gerektirmez. Bununla birlikte bu âyetlerden kast olunan muradın bilgisine belirli kimselerin ulaşabilme ihtimali de göz ardı edilmemelidir.

Sonuç

Kur'ân'ın doğru anlaşılabilmesi, hem Kur'ân'ın, hem de anlamın mahiyeti ile ilgili entelektüel düzeyde bir sorgulamayı gerektirmektedir. Kelamullah'ın nelığının, hitabî boyutunun ve metin yapısının Kur'ân'ın anlam boyutlarını tahdid ve tayin edici hususiyetler ihtiva edebileceği unutulmamalıdır. İlâhî kelamın mahiyeti ve hitabî boyutu, ezeli olan kelam sıfatı bağlamında değil de, Hz. Peygamber'in şahsında ilk muhataplara taalluku itibari ile ele alındığında; başka bir deyişle dünyevi bir boyut kazanan Kur'ân üzerinden belirlendiğinde, tefsirde yöntemin dil-muhatap ilişkisi çerçevesinde tespit edilmesi gerektiği söylenebilir. Nitekim ortada bir muhâtip, (hitabı yapan) hitap ve muhatap vardır. Hitabın anlaşılabilmesi hitabı yapanın ve muhatabın dil müştereginde birleşmesini gerektirmektedir. Bu cihetten bakıldığında, muhataplarının Kur'ân'ı anlayabilmesi için hitap-özne-nesne ilişkisi çerçevesinde dil temelli bir yöntem arayışı ön plana çıkmaktadır.

Muhatabın hitabı doğru anlaması, onun hitabı yapanın kastettiğini tespit edebilmesine bağlıdır. Başka bir deyişle anlam muhatabın, hitabı yapanın

⁶² İsfahânî, *Camii't-tefâsîr*, II, s. 422. Râgıb el-İsfahânî'nin müteşâbihle ilgili görüşleri için bk. Şenat Kazancı, "İsfahânî'nin Tasnifi Bağlamında Müteşâbih Konusunu Yeniden Düşünmek", s. 101-106.

sözcükleri bir araya getirirken zihninde öncelediği irâdî ciheti bilmesi ile ilişkilidir. Bu açıdan Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi, kelim-ı nefsiye dair tespitler yapma manasına gelebilmektedir. Kelamullah'ın (ezelî sıfat anlamında) dünyevî kelama kıyasla değerlendirilmesi ise birtakım problemlere kapı aralamaktadır. Bundan dolayı kelimadan kast olunan mananın tespiti noktasında ilâhî kelim ile insana ait olan kelim arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir. Ancak bu, hiçbir zaman murad-ı ilâhînin keşfedilemeyeceği manasına gelmemektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in Kur'an tefsiri ile mugayyebât, mübhemât, nesih, nüzul, Mekki-Medenî ve sebeb-i nüzul gibi akıl yürütülemeyecek sahalarda ashâbdan gelen sahih rivâyetler muradın keşfinde belirleyici olan mütekellimin beyanı mesabesinde. Ne var ki, muhatapların sadece Arapça bilmekle Kur'an'ın âyet ve lafızlarından murad-ı ilâhîyi keşfedebilme imkânından bahsetmek güçtür. Böyle bir iddia temelsiz ve tefsir pratiği ile uyuşmayan birtakım öncüller taşımaktadır. Bu durumda Kur'an'ın apaçık bir Arapça ile indirilmesi, bütün insanlığa beyan olması ve anlaşılma gerekliliği ile bazı durumlarda murad-ı ilâhînin tespit edilemezliği noktasındaki paradoksun çözümü önem arz etmektedir.

Râgıb el-İsfahânî'nin tefsirine yazdığı mukaddime, Kur'an ile ilgili genel bilgiler ve kurallar vermek yerine onu anlamayı engelleyen faktörleri ele alırken, aynı zamanda Kur'an'ın anlaşılabilmesine -benzerine az rastlanan- bir katkı sunmaktadır. Eserin lafız-nazım-mana ilişkileri, metindeki muhtemellikler ve çokanlamlılığa ayrılmış kısımları, Kur'an'ın metin yapısını metin-özne-nesne ilişkisi bağlamında ele almaktadır. İsfahânî'nin eserinde yer verdiği, Kur'an'ın beyan keyfiyeti, anlaşılması mümkün olmayan âyetler sorunu ve bir lafızdan birden çok anlamın kastedilebilme imkânı gibi meseleler ise hitabın iradî boyutuna ve bunun keşfedilebilme imkânına dair önemli tespitler içermektedir.

İsfahânî'nin müteşâbihle ilgili görüşleri Kur'an'ın beyan keyfiyeti açısından önemlidir. Nitekim anlaşılma ve yaşanma için indirilen Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin bulunmasının izahı, anlamının tespitinde zorluk çekilen kelime ve terkiplerin Kur'an'ın beyan keyfiyeti açısından nerede durduğuna da açıklık kazandırmaktadır. Bu noktada İsfahânî'nin meseleye Taberî çizgisinden yaklaştığı tespit edilmiştir. İsfahânî'ye göre, kendinde açık olan âyetlerin yanında hakikatleri sadece Allah tarafından bilinebilecek âyetler de mevcuttur. Bazı âyetlerin hakikatlerinin sadece Allah tarafından bilinebilmesi, onların muhataplar

tarafından anlamsız olduğu manasına gelmemektedir. Ancak bu husus, müfessirin her âyet bağlamında murad-ı ilâhî tespiti yapmasını da mümkün kılmamaktadır. Başka bir ifade ile, muradı tespit edilememiş âyetler bütünüyle anlamsız değilken bir ayetin anlaşılması o âyetin muradını tespit etmeyi zorunlu kılmamaktadır. Üstelik Kur'ân, üslûp özellikleri ve metin yapısı itibari ile tek anlam tespitinin her zaman mümkün olmadığı bir hitap şekline sahiptir. Bunun yanında, anlamın önünde muhataptan kaynaklanan birtakım sorunlar da vardır. Dolayısıyla İsfahânî açısından çokanlamlılık olgusunun ve muhatabın hitabı anlamasına engel teşkil eden durumların Kur'ân'ı anlaşılabilir ve manaları kavranamaz muğlak bir kitaba çevirmediği görülmektedir. Burada önemli olan Kur'ân'ı tefsir etmeden önce anlam(an)ın önündeki engelleri tespit ve tahlil etmektir. Aksi takdirde anlamamanın metodolojisinden bahsetmek güçtür.

Mukaddime'de konuların kapsamlarından ve ele alınış biçimlerinden de anlaşıldığı üzere, tefsirde anlamın önündeki engeller sorunu, anlamı tespit ederken kullanılacak yöntem, yani metodoloji sorununa mukaddemdir. Bu açıdan tefsirin teorik boyutunda bazen ihmal edilebilen, Kur'ân'ın metin yapısındaki çokanlamlılığın ve ihtimallerin bizâtihi Kur'ân'ın anlaşılabilirlik keyfiyetine ve anlamın mahiyetine ilişkin olduğu anlaşılmaktadır. Modern dönemde tefsirde metodoloji arayışları çerçevesinde yapılan çalışmalarının bu hususiyetler üzerine eğilmeleri, tefsirde teorik-pratik ilişkisinin sağlıklı bir şekilde kurulması açısından önemlidir. İsfahânî'nin *Mukaddime*'si bu bakımdan eşsiz bir referans olma özelliği taşımaktadır ve bu esere hâkim olan bakış açısının tefsir metodolojisine kazandırılması önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan, "Cebriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, yıl: 1993, c. VII, s. 205-208.
- Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul, Şule Yayınları, 2015.
- Begavî, Ebu Muhammed Huseyn b. Mes'ud el-Ferra, *Meâlimü't-Tenzil*, thk. Halid Abdurrahman Ak, Mervan Sivar, Beyrut, Daru'l-Marife, 1992.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Elmahılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, Azim Dağıtım, t.y.
- Fenisân, Suud b. Abdullah, *İhtilâfü'l-müfessirin*, Riyad, Daru İsbilya, 1997.

- Ferrâ, Ebu Zekerıyya Yahya b. Ziyad, *Meâni'l-Kur'an*, tlk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Goldziher, Ignaz, *Mezahibü't-tefsîri'l-İslâmî*, Kahire Mektebetü'l-Hancı, 1955.
- Güven, Şahin, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul, Denge Yayınları, 2005.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdül-Hak b. Galib, *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Kesir, İmadüddin Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut, Daru Sâdir, 2004.
- İsfahânî, Ebül-Kâsım er-Râğıb el-İsfahânî, *Camiu't-Tefasir: min Evveli sûreti Âli İmrân ve hatte'l-Aye 113 mine'n-Nisâ*, thk. Adil b. Ali eş-Şidi, Riyad, Daru'l-Vatan, 2003.
-, *Mukaddimetu Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsiri'l-Fâtîha ve metâli'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat, Kuveyt, Dârü'd-Da've, 1984.
-, *Müfredâtü elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davûdî, Dimeşk, Daru'l-Kalem, 2002
- Kâdî Abdülcebbar, İmadüddin Ebu'l-Hasen Kadı Abdulcebbar b. Ahmed, *Tenzihü'l-Kur'ani'l-metâin*, Beyrut, Daru'n-Nehda el-Hadise, t.y.
- Kara, Ömer, "Ragıb el-İsfahânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, yıl: 2007, c. XXXIV, s. 398-401.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslûm, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-uyûn*, tlk. es-Seyyid Abdülmaksud b. Abdürrahim, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Mennau'l-Kattan, *Mebahis fi ulumi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2000.
- Muhammed b. Abdurrahman, İbn Salih eş-Şayi', *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirin*, Riyad, Mektebetü Abikan, 1995.
- Muhâsibî, Haris b. Esed, *Fehmü'l-Kur'an ve meânîhi*, thk. Hüseyin Kutlu, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1398.
- Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedivi, Beyrut, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Razî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüzeyn, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebubekr, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiril-me'sûr*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
-, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'an*, thk. Fevz Ahmed Zümerli, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

-, *el-Müzahir fi ulûmi'l-lüga ve envâihâ*, thk. Fuad Ali Mansur, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şenat Kazancı, F. Asiyе, "İsfahânî'nin Tasnifi Bağlamında Müteşabih Konusunu Yeniden Düşünmek", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 29, s. 95-114.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Üzüm, İlyas, "Kaderiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, yıl: 2001, c. 24, s. 64-65.
- Zemaşşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 2001.
-, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, Daru'l-Marife, 1957.

Manisa İl Halk Kütüphanesindeki “Tefsîr-i Kur’ân” Eseri ve Söz Varlığı Üzerine

*İsmail TAŞ**

Öz: Bir kültür ve medeniyetin daha sonraki kuşaklara aktarılması, diğer medeniyet havzasındaki bilgilerin başka bir medeniyet havzasına aktarılmasında şüphesiz tercüme rolleri büyüktür. İslamiyet’in kabulüyle özellikle Kur’ân tercüme yapılmıştır. Bu tercüme, Türkçenin daha olgun bir duruma getirilmesinde büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca, Türkçenin tarihi sözlüğünü oluşturmak bakımından da son derece önemli eserlerdir. Bir yönüyle, o dönemde Türkçe bir kelimenin nasıl anlam bulunduğunu kavrayabilmek için titizlikle incelenmesi gereken eserlerdir.

Çalışmamızda, Manisa İl Halk Kütüphanesinde beş cilt halinde yer alan “Tefsîr-i Kur’ân” adlı Türk diliyle yazılmış eserin söz varlığından örneklerle de yer verilerek değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bununla birlikte eserin kütüphanede beş cilt olarak kaydedilen her bir cildi hakkında değerlendirmede bulunularak ciltlerin birbirinin devamı olup olmadığı ve içerikleri hakkında sonuca varılması hedeflenmektedir. İncelemesini yapacağımız eser Kur’ân’ın Türkçe tercümesidir, tefsiridir. Eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerini barındıran bu eserin beş cildinin değerlendirilmesi hususu çalışmamızda sonuçlandırılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân Tercümesi, Tefsîr-i Kur’ân, Eski Anadolu Türkçesi, Söz Varlığı, Türk Dili.

"Tefsir-i Qur'an" in Manisa Provincial Public Library and By Giving Vocabulary Examples of Turkish Language

Abstract: To transfer one culture and civilisation to other generations, in the transfer of informations in civilisations pool to another civilisations pool translations doubtlessly have important role. With the acceptance of Islamism, especially Qur'an translations were done. These translations played important role to make Turkish more mature. Moreover they are extremelly important works to form Turkish historical dictionary. With one aspect, they are the works which should be examined carefully to understand how a Turkish word finds meaning. In our study, by giving vocabulary examples it is aimed to evaluate Turkish 5 volumed "Tefsir-i Quran" which takes place in Manisa Public Library. Furthermore, the goal is also to evaluate each volume of the work; to come to a conclusion about their contents and to decide whether they are serials or not. The work that will be studied on is the Turkish translation, interpretation of Kuran. The work that will be studied on is the Turkish translation, interpretation of Kuran. Evaluation of five volumes of this work which includes old Anatolian Turkish language qualities is tried to be accomplished in this study.

Keywords: Translation of Qur'an, Tefsîr-i Qur'an, Old Anatolian Turkish Language

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, ismailtas80@gmail.com

Giriş

Bir milletin kendi değerlerini koruyabilmesi, hayatı tanzim ederken kendi köklerinden güç alabilmesi için dil yadigârlarını çok iyi bilmesi gerekmektedir. Şüphesiz ki gerek yazılmalarında gerekse çoğaltılmaları esnasında üzerinde titizlikle durulan Türkçe Kur'ân tercümeleleri (tefsirleri) Türk dili için en başta gelen eserlerimizdendir. Bu eserler, halka kutsal kitabımızı en doğru ve anlaşılır şekilde öğretebilmek için kelimeleri incelikle seçilen eserlerdir. Bu sebeple, medeniyetimizin inşasında temel taşı konumunda olan dil çalışmalarında Türkçe Kur'ân tercümelerine (ve tefsirlerine) gereken önem verilmelidir.

Kur'ân tercümeleri, Türklerin Müslümanlığı kabul etmesinden sonra dillerinde meydana gelen değişimin aldığı yeni istikameti belirtmeleri ve ayrıca İslam dini ile gelen yeni kavram ve terimlere nasıl anlamlar verdiklerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Dolayısıyla bu tercümeleler Türk dilinin dil yadigârları olarak değerlendirilmelidir. Kur'ân'ın ilk tercümeleri Türk dilindeki ölmüş ve unutulmuş kelimeleri görebilmek ve belki de onları yeniden kullanım alanına kazandırabilmek için en canlı kaynaklardan birisidir.¹

Kur'ân'ın eski tercümeleri başlıca iki kola ayrılabilir. Bunlardan birisi satır arası tercümeler, diğeri de tefsirli tercümelerdir. Satır arası tercümeler, Kur'ân'ın ayetlerinin altına daha küçük ve farklı hatla kelime kelime Türkçelerinin yazılması şeklinde yapılmaktadır. Kimi zaman Farsçalarıyla birlikte yapılan bu tercümeler, farklı mürekkep kullanılarak belirginleştirilmiştir. Bu tercümeler Türkçenin tarihi sözlüğünü oluşturmak bakımından da son derece önemlidir. Eserin yazıldığı dönemde Türkçe bir kelimenin nasıl anlam bulduğunu görebilmek için bugün Arapçalarıyla karşılaştırmak suretiyle detaylı bilgi edinilebilmektedir. Böylece atalarımızın dini kavram ve terimlere o dönemde nasıl karşılıklar verdiğini görebilmekteyiz.²

Kur'ân tercüme türlerinden bir diğeri ise “Tefsirli” tercümelerdir. Bu tercümeler Arapça kelimelere tek tek anlam vermekten ziyade bir bütün olarak açıklama yoluna başvurmaktadır. Kısa hikâye ve anlatı türleriyle zenginleştirilen bu tercümeler Türkçenin cümle yapısının gelişimini görmemiz açısından oldukça önemlidir.

¹ Kur'an tercümelerinin dile katkıları ile ilgili görüşler için bkz.: Abdülkadir, İnan, *Makaleler ve İncelemeler cilt II*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991.

² Ahmet Topaloğlu, *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Kur'an Tercümesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976, 1/1; II. Cilt, Sözlük, İstanbul 1978, s. XVII.

Çalışmamıza konu olan “Tefsîr-i Kur’ân”, tefsirli tercümeleler arasında değerlendirebileceğimiz bir eserdir. Manisa İl Halk Kütüphanesinde beş cilt halinde MHK 171, MHK 172, MHK 173, MHK 174 ve MHK 175 arşiv numarasında yer almaktadır. Bu beş kaydın birbirinin devamı ve aynı eser olarak kaydedilmiştir. Çalışmamızda bunlar teker teker incelenecek ve birbirinin devamı olup olmadığı, isminin “Tefsîr-i Kur’ân” olarak kayıt edilmesinin doğruluğu üzerinde durulacaktır. Ayrıca söz varlıklarından örnekler verilerek değerlendirilmede bulunulacaktır.

Çalışmamızda, tercüme terimi bir dilden başka bir dile aktarımı değil, daha geniş anlamda tefsir manasıyla kullanılmıştır. Bu hususları dile getirdikten sonra eserin ciltlerini tek tek ele alarak değerlendirilmede bulunalım.

45 Hk 171 (Mhk 171) Arşiv Numaralı Cildin Değerlendirilmesi

Eser, 45 Hk 171 numara ile Manisa İl Halk Kütüphanesi MHK 171 arşiv kaydında yer almaktadır. Eserin adı kütüphane kayıtlarında Tefsîr-i Kur’ân olarak yer almaktadır. Dili Türkçe, 235 varak ve her bir varak 17 satır harekeli nesih ile yazılmıştır. Yazmanın sonradan tamir gördüğü, 305x200-220x125 mm ölçülerinde olduğu ve cildinin krem renkli, rutubetli lekeli bir halde olduğu anlaşılmaktadır.

Yine eserin ilk incelemesinde anlaşılacağı üzere; şemseli, zencirli meşin bir cildinin olduğu, cetveller ve keşidelerinin kırmızı mürekkeple yazıldığı anlaşılmaktadır.³ Eser, Kur’ân’ın başından Kehf sûresinin sonuna kadar Türkçe tercümesini (tefsirini) ihtiva etmektedir. 1a’da Mehmet Çelebi’nin 1 Muharrem 977 (m. 1569) tarihli⁴ bir vakıf kaydı bulunmaktadır.

Eserin ismi 1a’da “*Cild-i Evvel, Tefsîr-i Kelâmu’llâh*” şeklinde yer almaktadır. Devamında ise dua mahiyetinde ve vakıf kaydının yazıldığı Arapça kısım vardır. Bu kısımda; kitabı (Kur’an’ı) kuluna, ümmetini sevaba ve sahabelerine de peygamberin ümmetini sevaba teşvik etmede yol açıcı olmaya teşvik eden peygamberi Muhammed’e, *salla’llâhu aleyhi vesellem*, indiren Allah’a hamd etmektedir. Bu kitabın, tefsîr-i cemîlin (güzel tefsirin) birinci cildi olduğu belirtilmektedir.⁵ Çok sevap talep eden zamanın fakiri Muhammed (veya

³ Eser ile ilgili kitap ebat ölçüleri, ifade ettiğimiz üzere kısa bir ön incelemede anlaşılacağı gibi kütüphane kayıtlarında da yer almaktadır.

⁴ Bu tarih kütüphane kayıtlarında yer almaktadır.

⁵ Buradaki ifade, diğer sayfalarda yazan isimlendirmeden de kıyas edilerek anlaşıldığı üzere kitabın vafsidir.

Mehmet) Çelebinin vakfı olduğu belirtilir. Kitabın vakıf şartı olarak mülkünün vakıf malı olması kaydıyla sevabının çocuklarına, çocuklarının çocuklarına, torunlarına, torunlarının torununa velhasıl bütün nesline ait olmasıyla vakıf ve niyazda bulunmaktadır. Yaptığı hayır ve sevabın devam etmesini arzulamaktadır. Kitabın, satılmayacağı, rehin olarak bırakılmayacağı, kimsenin değiştiremeyeceği, eğer burada belirtilenlere uyulmazsa günahının da değiştirenlerin (veya vakıf şartlarına uymayanların) üzerine olacağı dile getirilmektedir. Allah'tan şefaet umarak kitabı vakfetmektedir.⁶

Örnek metin;

[1b] (1) *Süre-i Fâtiḫâti'l-kitâb*⁷. (2) *Bismi'llâhi'r-raḫmâni'r-raḫîm*.⁸ (3) *AK*⁹. Ya'nî ögmeklik, senâ itmeklik Allâhu Ta'âlâ'ya (4) ḫâşıldur. Ol Allâh 'âlemleri besleyicidür. *AK*.¹⁰ Eyle Allâh ki raḫmândur. (5) Ya'nî, raḫmet idicidür dünyâda ve âḫiretde, raḫîmdür maḫşûş kıyâmet güninde. (6) *AK*¹¹. Kıyâmet gününüñ pâdişâhidur. *AK*¹². Saña 'ibâdet (7) iderüz. *AK*¹³. Senden 'inâyet dilerüz. *AK(8)AK*¹⁴. Bizi ṭoḡru yola ḫulaḡuzla. *AK*¹⁵. (9) Şonlaruñ yolına ḫulaḡuzla kim anlara sen in 'âm itdüñ. *AK* (10) *AK*¹⁶. Şonlaruñ yolından saḫlaḡıl kim anlara ḡaḫab itmişsin. Âmin. (11) *Ve hiye seb'u âyât*.

[2a] (1) *Süreti'l-baḫarati*¹⁷ *mi'eteyni*. (2) *Bismi'llâhi'r-raḫmâni'r-raḫîm*. (3) *Elif, Lâm, Mîm*¹⁸. İbn-i 'Abbâs ḫatında "*inna'llâhu a'lem*"¹⁹ dimekdür. Lâm, Cebrâ'il dimekdür. (4) Mîm,

⁶ Arapça kısımların anlamlandırılmasında ve okunmasında yardımcı olan Doç. Dr. İbrahim Şaban'a teşekkürlerimi sunarım. Kontrolleri yapan Prof. Dr. İsmail Çalışkan ve Doç. Dr. Muhammet Abay'a da ayrıca teşekkür ederim.

⁷ Metinde t harfi ile yazılmış, *Süre-i Fâtiḫâti'l-kitâb* şeklinde harekelenmiş.

⁸ 1/Fatiha 1: Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

⁹ 1/Fatiha 2

* Çalışmamızda kullandığımız; AK kısaltması âyet-i kerîme anlamına gelmektedir. Ayrıca i üzeri çizgi işareti bilgisayar fontunda hata verdiği için onun yerine ı üzeri çizgi kullanılmıştır.

¹⁰ 1/Fatiha 3

¹¹ 1/Fatiha 4

¹² 1/Fatiha 5

¹³ 1/Fatiha 5

¹⁴ 1/Fatiha 6

¹⁵ 1/Fatiha 7

¹⁶ 1/Fatiha 7

¹⁷ Süretü'l-baḫarati şeklinde olması gerekirken metinde harekelenmesi süreti'l-baḫarati şeklinde yer almaktadır. Kelimenin sonunda t harfi bulunmaktadır.

¹⁸ 2/Bakara 1

¹⁹ "En doğrusunu Allah bilir." manasına gelen bir söz. Burada bir "elif" olmalı idi ancak metinde yazılmamıştır.

Muhammed dimekdir. Ya ‘nî, ben ol Tañrıyam kim Cebrâ’il’i gönderdüm Muhammed’e (5) dimekdir. **AK**²⁰. Ol kitâbdur ki ben Âdem’dem ‘ahd ü mişâk (6) aldukdâ va’de itdüm di ki saña vahy kılmaya ol kıtâbdur kim levh-i (7) mañfûza yazdum. **AK**²¹. Anda gümân yokdur kim Allâh’dandur. (8) **AK**²². Ol kitâb hâdîdür, hidâyet viricidür muttakilere. (9) **AK**²³. Şonlar ki ğayba imân getürürler. (10) **AK**²⁴. Dañı namâzların kılırlar. **AK**²⁵. (11) *Sittun ve semânüne (ve mi’etâni) âyeten*.²⁶

[2b] (1) Dañı bizüm ‘ağalarumuzdan şadağa virürler ve **AK**²⁷. Dañı şonlar kim (2) imân getürürler saña inen Kır’ân’a. **AK**²⁸. Dañı senden öndin geçen peygamberlere (3) inen kitâblara imân getürürler. **AK**²⁹. Dañı anlar âñiret günine ikrâr (4) iderler. **AK**³⁰. Bu geçen şıfatlılar kim işitdik hidâyet üzerinedürürler³¹ (5) rablerinden. **AK**³² Dañı şonlardur ki kırtulmuşlardur âñiretde. **AK**³³. (6) Bedürüstî³⁴ şonlar ki kâfir oldılar. **AK**³⁵. Anlaruñ üzerine berâberdür. **AK** (7) **AK**³⁶. Kırtutduğun ve kırtutmaduğun senün yâ Muhammed berâberdür, bunlar imân (8) getürmezler. **AK**³⁷. Allâhu Ta’âlâ bunlaruñ gönüllerine mühr urmuşdur (9) dañı kılaqlarına, haqqı işitmezler. **AK**³⁸. Dañı gözlerine perde inmişdür. (10) **AK**³⁹. Anlaruñçundur kıyâmet güninde ulu ‘azâb. Sürenün evvelinde dört (11) âyet

Kanaatimiz, kelimenin ene’l-llâhu a lem şeklinde olmasıdır. Ancak elif olmadığı zaman bu ifadeyi “inne’llâhe” şeklinde ifade edenlere de rastladım.

²⁰ 2/Bakara 2

²¹ 2/Bakara 2

²² 2/Bakara 2

²³ 2/Bakara 3

²⁴ 2/Bakara 3

²⁵ 2/Bakara 3

²⁶ Bu ifade 2a’nın birinci satırdaki Arapça ifadenin devamı olarak sayfa altına yazılmıştır. İkiyüz seksen altı ayet, anlamındadır. Doğrusu şu şekilde olmalıdır: [mi’etâni ve] sittun ve semânüne âyeten

²⁷ 2/Bakara 4

²⁸ 2/Bakara 4

²⁹ 2/Bakara 4

³⁰ 2/Bakara 5

³¹ üzerine dururlar

³² 2/Bakara 5

³³ 2/Bakara 6

³⁴ Bu kelime düsütlükle, doğrusu manasına gelmektedir.

³⁵ 2/Bakara 6

Bu ifade “sevâ’ün ‘aleyhim” 36/Yâsin 10’da da geçmektedir. Ayetin tamamının anlamı; “Onları uyarsan da uyarman da onlar için birdir, inanmazlar.” şeklindedir.

³⁶ 2/Bakara 6. Bu ifade 36/Yâsin 10’da da geçmektedir.

³⁷ 2/Bakara 7

³⁸ 2/Bakara 7

³⁹ 2/Bakara 7

mü'minler hakkında. Dahı iki âyet kâfirler ve on üç âyet munâfıkları vaşf (12) idiserdür. Birisi budur kim yazısaruz: **AK** (13)**AK**⁴⁰. Ya'nî, hâlâyıkdan vardur şonlar kim eydürler "Biz imân getürdük (14) Tañrıya ve dahı kıyâmet günine" dirler. "Yarınkı gün girü qopısaruz bedenlerile" dirler. Lâkin (15) anlar mü'minler degüllerdür, belki munâfıkdururlar. Bunlar Mu'teb bin Kureş'dür, 'Abdu'llâh ibn-i (16) Ubey ibn-i Selûl'dur ve dahı bunlara tâbi' olanlardır. **AK**⁴¹. Aldarlar Tañrı'yı (17) küfrlerin gizleyüp ve dilleri-y-le ikrâr itmekligile. **AK**⁴². Dahı aldarlar şonları kim [3a] (1) gerçek imân getürüpdürler. **AK**⁴³. Bunlar aldamazlar illâ gendüleri (2) aldarlar. **AK**⁴⁴. Bilmezler kim serencâm neye yetiserdür. **AK**⁴⁵. Gönüllerinde (3) anlaruñ hastalık var. **AK**⁴⁶. Tañrı dahı artursun anları maraz (4) yöninden. **AK**⁴⁷. Anlaruñcundur 'azâb ki acıdır (5) yalan oldukları sebeb birle. **AK**⁴⁸. Vaqti ki dinilür bunlara (6) fesâd eylemeñ yir yüzinde. **AK**⁴⁹. Eydürler, degülüz biz illâ muşliplerüz, (7) dirler. **AK**⁵⁰. Agâh ol yâ Muhammed, bedürüstî bunlar. **AK**⁵¹. Bunlardurur kim (8) müfsidlerdürür. **AK**⁵². Velâkin bilmezler kim kendüler müfsidlerdürür. **AK** (9) **AK**⁵³. Kaçan kim bunlar eydeler imân getürüñ diyü. **AK**⁵⁴. Nice kim imân getürdiler (10) hâlâyıklar. **AK**⁵⁵. Eydürlerdi, biz imân mı getürürüz. **AK**⁵⁶. Nice kim imân (11) getürdiler delüler. **AK**⁵⁷. Agâh ol yâ Muhammed kim bunlar bulardurur kim (12) ahmaqlardururlar. **AK**⁵⁸. Lâkin bilmezler kim kendüler delülerdürürler. (13) **AK**⁵⁹. Vaqti kim uğraşurlardı şonlara imân getürmişleridi. (14) **AK**⁶⁰. Eydürleridi, biz imân getürdük. **AK**⁶¹. Kaçan kim hâlvet (15) olurlardı şeytânlar ile kim

40 2/Bakara 8

41 2/Bakara 9

42 2/Bakara 9

43 2/Bakara 9

44 2/Bakara 9

45 2/Bakara 10

46 2/Bakara 10

47 2/Bakara 10

48 2/Bakara 11

49 2/Bakara 11

50 2/Bakara 12

51 2/Bakara 12

52 2/Bakara 12

53 2/Bakara 13

54 2/Bakara 13

55 2/Bakara 13

56 2/Bakara 13

57 2/Bakara 13

58 2/Bakara 13

59 2/Bakara 14

60 2/Bakara 14

61 2/Bakara 14

biri Ça‘b bin Eşraf’dur. **AK**⁶². Eydürler, biz (16) sizünleyüz. **AK**⁶³. Eved⁶⁴ biz itmezüz bunlara illâ istihzâ iderüz, dirlerdi, (17) ya‘nî maşhara. **AK**⁶⁵. Allâhu Ta‘âlâ anları [3b] (1) maşhara ider, dağı anları uzadur azğunluklarında mutehayyir olurlar. **AK(2)AK**⁶⁶. Anlar şonlardurur kim azğunluk şatun aldılar, doğru yolu virüben. (3) ...

[237b]⁶⁷ (1) **AK**⁶⁸. Amellerinden ziyân edenleri. **AK**⁶⁹. Şonlardurur ki *çalle sa‘yuhum* amelleri azdı anlaruñ (2) *fi‘l-hayâti‘d-dünyâ*. İşbu azacuk zamânda. **AK**. Dağı anlar şanurlar ki **AK**. (3) Bedürüstî, anlar eyü nesne işlerler. **AK**. ...

...

(16) itmesün **AK** Tañrısınuñ ‘ibâdetine **AK** bir mañluku yâri yayılan putlardan yâ dağı gayrıdan [Metin Burada Son Bulmaktadır].

Osmanlı dönemi içerisinde tefsirli tercümeleler genel anlamda iki koldan gelmektedir. Bunlardan birisi müfessir Ebu‘l-Leys es-Semerkindi’nin yazmış olduğı Tefsir-i Ebu‘l-Leys es-Semerkindi’nin çevirisi, bir diğeri de Hâin-i Bağdadî’nin *Tefsir-i Lübâb* çevirisidir. Bunlardan hariç bir de müellifi meçhul *Cevâhîrül-Asdâf* adlı Kur’ân tefsiri vardır. Ebu‘l-Leys es-Semerkindi tefsirinin tercümesi, *Terceme-i Tefsir-i Ebu‘l-Leys* olarak bilinmektedir. Bu eser, aynı zamanda *Enfesü‘l-Cevâhir* adıyla da bilinmektedir. Aynı eser üç ayrı şahsa ithaf edilmektedir. Bu kişiler; Ahmed-i Dâî, İbn Arapşah ve Musa bin Hacı Hüseyin el-İzniki’dir. Kanaatimizce, *Enfesü‘l-Cevâhir*’in Musa bin Hacı Hüseyin el-İzniki tarafından telif edildiğı muhakkaktır. Bu konuda ilgili çalışmalarımıza bakılabilir. *Tefsiri‘l-Lübâb Tercümesi* ise Hâzin el-Bağdadî’nin Begavî tefsirini özetleyip Arapça olarak kaleme aldığı *Lübabü‘t-te‘vil fi Ma‘âni‘t-tenzil* eserinin Türkçeye tercümesidir. Gerek nüsha karşılaştırmaları gerekse yazarın diğeri eserlerinde kullandığı mahlas ve isminden hareketle te‘lif tercüme niteliğı taşıyan bu çevirinin Musa bin Hacı Hüseyin İzniki’ye ait olduğunu söyleyebiliriz. Hâzin tefsirinin Arapça aslından yaptığımız karşılaştırmalarda eserin birebir tercümesinin yapılmadığı, İzniki’nin eseri kendine özgün tercüme ettiği anlaşılmaktadır. Bu

⁶² 2/Bakara 14

⁶³ 2/Bakara 14

⁶⁴ eved: *Eğrilik. evet//eved: *Ancak, fakat, lakin, amma. **Doğrusu, doğrudur. (Metinde bu manada yer almaktadır.)

eved: Kuvvet. Ağır yük götürmek.

⁶⁵ 2/Bakara 15

⁶⁶ 2/Bakara 16

⁶⁷ Bu sayfa Kehf suresinin son ayetiyle sona ermektedir.

⁶⁸ 18/Kehf 103

Ayetin tamamı; 18/Kehf 103: «Size, amelce en çok kayıpta bulunanları haber verelim mi?» de.

⁶⁹ 18/Kehf 104

bakımdan İznikî'nin bu eseri telif tercüme olduğunu söylemek gerektiği kanaatindeyiz.⁷⁰ Bu bakımdan incelemesini yaptığımız Manisa İl Halk Kütüphanesinde olan “*Tefsîr-i Kur’ân*” eserini bu eserle karşılaştırmanın müellifin ve eserin mahiyetini tespit etmek bakımından önemli olduğu kanaatindeyim. Bu yönüyle karşılaştırma yaptığımızda eserin daha çok *Cevâhîrü'l-Asdâf* a benzediği görülmektedir.

Cevâhîrü'l-Asdâf konusunda şimdiye kadar en kapsamlı çalışma Ahmet Topaloğlu tarafından doçentlik çalışması olarak hazırlanmıştır.⁷¹ *Cevâhîrü'l-Asdâf* muhtasar bir tefsirdir. Kastamonu ve çevresinde hüküm süren Candaroğlu Beyliği'nin beylerinden İsfendiyar bin Bâyezîd'in (1392-1440) emriyle oğlu İbrahim Çelebi için, adı tespit edilemeyen bir müellif tarafından XV. yüzyılın başlarında yazılmıştır. Eser, satır arası Kur'an tercümesiyle tefsirli tercüme arasında bir tercümedir. *Cevâhîrü'l-Asdâf* ayetlere önce kelime kelime mânâ verilmesi bakımından satır arası tercümelere benzerken, yer yer uzun uzun açıklamalarda bulunması yönüyle de tefsirli tercümeyle benzer. Fakat satır arası tercümelere çok daha geniş, tefsirli tercümelere ise kısadır.

⁷⁰ İsmail Taş, *15. Yüzyıla Ait “Enfesü'l-Cevâhir” Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 2008.

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.: İsmail Taş, *Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Tercüme Edilen Ebu'l-Leys Es-Semerkandî Tefsiri'nin Asıl Müellifi ve Tercüme Verilen İsim*, İstanbul Üniversitesi *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 41. Sayı, İstanbul 2011, s. 107-160.

Abdülbaki Çetin, “Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine”, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya, Haziran 2007, s. 53-101.

İsmail Taş, “Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Eserlerinden “Tefsirü'l-Lübâb Tercümesi” Üzerine Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü *Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı*, (Yayınlanmamış doktora tezi, YÖK tezlerinde açık erişimli) İstanbul 2016.

İsmail Taş, *Tercüme-i Tefsiri'l-Lübâb Eserinin (Hâzin Tercümesi) Musa Bin Hacı Hüseyin el-İznikî ve Başka Müellifler Tarafından Telif Edilmesi*, İstanbul Üniversitesi *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt/Sayı: 53, s. 91-110, İstanbul 2016.

⁷¹ Ahmet Topaloğlu, *Cevâhîrü'l-Asdâf (Giriş-Metin-Sözlük)*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi) İstanbul 1982.

*Cevâhîrû'l-Asdâf*ın İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde pek çok nüshası vardır. Ahmet Topaloğlu 28 nüshasını görüp incelediğini belirtmektedir.⁷² Bu nüshalara Zajaczkowski'nin tavsif ettiği nüshaları da eklersek sayı 30'a çıkmaktadır. Araştırmalarım sırasında Süleymaniye Kütüphanesinde, Topaloğlu tarafından belirtilmeyen yeni nüshalara da rastladım. Dolayısıyla *Cevâhîrû'l-Asdâf*ın sayısı 30'dan da fazla olduğu anlaşılıyor.

Cevâhîrû'l-Asdâf, Kâtib Çelebi'den bu yana bilinmektedir. Fakat ilk olarak Avrupalı Türkologların dikkatini çekmiş ve 1888 yılından itibaren tanıtılmaya ve incelenmeye başlanmıştır. Bu çalışmalar, Ahmet Topaloğlu tarafından tasnif edilmiştir.⁷³

Ahmet Topaloğlu, hazırlamış olduğu doçentlik çalışmasında tefsirli bir tercüme olan *Cevâhîrû'l-Asdâf*ın Topkapı Sarayı Müzesi Hazine 22'deki nüshası ile Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa nr. 78'deki nüshasının ilk sekiz suresini (Bakara Sûresi, Âl-i İmrân Sûresi, Nisâ Sûresi, Mâide Sûresi, En'âm Sûresi, A'râf Sûresi, Enfâl Sûresi) hazırlamıştır. Ayrıca *Cevâhîrû'l-Asdâf*ın Topkapı Sarayı ile Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki beş nüshası da bu iki nüsha ile karşılaştırılmış ve nüsha farkları metnin sonuna ilave edilmiştir. Bu çalışmanın sonunda ise seçme kelimelerden oluşan bir lugatçe yer almaktadır. Topaloğlu bu çalışmasını yayımlayamamıştır.

Ayrıca, *Cevâhîrû'l-Asdâf* eseri üzerinde Sevinç Ahundova tarafından doktora çalışması yapılmıştır.⁷⁴ Bu çalışma birçok yönüyle Ahmet Topaloğlu'nun çalışmasıyla benzerlik göstermektedir, ancak *Cevâhîrû'l-Asdâf*ın bütün metnini vermesi bakımından oldukça önemlidir.

Cevâhîrû'l-Asdâf muhtasar bir tefsirdir. Satır arası veya satıraltı diye tabir ettiğimiz Kur'an'ın kelime kelime tercümelemleri ile uzun tefsirler arasında bir

⁷² Ahmet, Topaloğlu, “ *Cevâhîrû'l-Asdâf* Üzerinde Yapılan Çalışmalar ve Zajaczkowski'nin Eseri”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, İstanbul 1986, s. 161-183.

⁷³ Ahmet Topaloğlu, a.g.m., s. 162 vd.

Ayrıca *Cevâhîrû'l-Asdâf*, satır arası Kur'an tercümelemleri ve tefsirleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Topaloğlu, “Kur'an-ı Kerim'in İlk Türkçe Tercümelemleri ve *Cevâhîrû'l-Asdâf*”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 27, İstanbul 1983.

⁷⁴ Sevinç Ahundova, *Eski Anadolu Türkçesi Alanında Yapılmış Olan Kur'an Tercümesi Cevâhîrû'l-Asdâf Üzerine Dil İncelemesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, (Yayımlanmamış doktora tezi) İstanbul 2012.

tercüme olarak kabul edilebilir. Uzun tefsirlerde ayetin tercümesi verildikten sonra sayfalarca süren açıklamalar olabilmektedir. *Cevâhîrül-Asdâf*'ta bu iki tür tercüme arasında bir orta yollu tercüme şekli gözetilmiştir. Bu eserde ayetin anlamı ayetten hemen sonra yazılarak kısa izahı yazılmış, ayet uzun ise parça parça anlamlandırılma yoluna gidilmiştir. Bu tercüme şekli ayetin aslına sadık kalınarak yapılan bir tercümedir. Anlama açıklık kazandırmak için yer yer kısa izahlar yapılmıştır. Kimi yerde gerekiyorsa ayetin nüzul sebebi dile getirilmiştir. Açıklama kısımlarında kimi zaman hikaye ve kıssalara ve fikhî meselelere de yer verildiği görülmektedir.⁷⁵ İşte incelemesini yaptığımız bu MHK 171 numaralı eser de tam da bu yönleriyle benzerlik göstermektedir.

Ahmet Topaloğlu'nun çalışmasından ilgili bölümleri karşılaştırma amacıyla belirtelim⁷⁶:

¹⁴“E’uzu bi’llâhi mine’ş-şeytâni’r-racim: Bilgil ki Qur’ândan degüldür, lâkin Qur’anı bunuñ-ıla başlamak sünnetdür; ¹⁵ ba’zilar katında vacıbdur. Ba’zilar katında ma’nisi: “Şıgınuram ben Tañrıya, ¹⁶ şeytândan kim la’net taşu-la atılmışdur” demek olur. Sebeb isti’âze meşrû’ olmağa ¹⁷ oldur kim: Peyğambara -‘aleyhi’s-selâm- Cebraýıl “ve’n-necm” sūrasın getürdi. Rasul -‘aleyhi’s-selâm- sevindi. Aşhâb-ıla ¹⁸ müşriklerden bir nice kişi arasında başladı, okudu; aña degin kim, “efera’ eytümü’l-Lâte ve’l-‘Uzzâ ve Menâte’s-salısete’ ¹⁹l-uhrâ” didi; bu gez tavağkuf itdi kim nefes ala. Şaytân -‘aleyhi’²⁰l-la’ne- anuñ mubârek nağmasından, “tilke’l-ğarâniķu’l-‘ulâ ve inne şefâ’ atehünne le-türtecâ” didi. ²¹ Eyle olsa müşrikler sevindiler; anı Peyğambar -‘aleyhi’s-selâm- okudu şandılar. Putlarını medh (2b) ider şandılar; sevinî çıkdılar. Hâķ Ta’âlâ ² âyet-i isti’âzeyi Cibril-ile viribidi, kim “fe izâ kara’te’l-Kur’âne fe’ste’iz bi’llâhi mine’ş-şeytâni’r-racim” ³dür. Ya’nî kaçan kim Qur’an okumak dileyesin, “E’uzu bi’llâhi mine’ş-şeytâni’r-racim” digil, didi. Ba’zilar ⁴ eydür: “Tilke’l-ğarâniķu’l-‘ulâ” şeytândan degüldür, belki Rasul -‘aleyhi’s-selâm- okudu. Lâkin kâfirler gönünden ⁵ çün ol hâyal geçmiş-idi, Hâķ Ta’âlâ nesh itdi.

Şeyh Cüveynî -rahmetü’llâhi ‘aleyh- eydür. “Bismi’llâhi” işaretdur haķiķat-ı haķķa ²⁰ kim aña ‘âķıllaruñ ‘âķlı irmez. Zire ezelde daħı ilâhdur, ebedde daħı ilâhdur. Andan, ²¹ hâlâyıķı yaratdı rahmat-ıla, pes rahmandur. Bu cihetden, Tañrıdan ğayrıya “rahman” dimezler. Zira ellerinden hâlâyıķ (3a) yaratmak gelmez. Bu gez maħlûķat cihanda dirlik itdükleri, rızķ-ıladur. Pes rahımlığından ² rızķ virdi. Çün yaradıldılar, ol kerimüñ rızķın yidiler; pes şükr eylemek lâzım oldi. ³ Eyle olsa, kullarına ta’lîm için “el-ħamdü li’llâhi rabbi’l-‘âlemîn” didi.⁷⁷

⁷⁵ Bu konuyla ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Topaloğlu, *Cevâhîrül-Asdâf* (Giriş-Metin-Sözlük), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi) İstanbul 1982, s. 13-14.

⁷⁶ Bu kısım Ahmet Topaloğlu'nun çalışmasından hareketle örneklendirilmiştir.

⁷⁷ Ahmet Topaloğlu, *Cevâhîrül-Asdâf* (Giriş-Metin-Sözlük), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi) İstanbul 1982, s.3 (Metin Kısmı)

Bakara Suresinden;

1 ¹² Elif, lām, mīm. Ma’nası, İbn-i ‘Abbās katında; “ene’llāhu a’lemü” demek olur; ya’nî: Ben ol ¹³ Tañriyam kim ‘allāmü’l-guyübam. Ba’zılar eydür; “Elif” Allah dimekdür, “lām” Cebrâyıl dimekdür, ¹⁴ “mīm” Muhammed dimekdür. Ya’nî, “ben ol Tañriyam ki Cebrâyılı Muhammede gönderdüm” dimekdür ¹⁵ (Şa’bî eydür: Tañrının gizlü esrârı vardır, peygambarlara inen kitablarda; ve Qur’ānuñ sırrı ¹⁶ dañı bu harflardur, kimesne tertiblerin bilmez. Eger bilseler, du’â kılsalar; du’â müstecâb olur. Zîrâ ki ¹⁷ ism-i a’zâm bulardur. İmâm-ı Qur’ubî eydür: Müşrikler kaçan kim Qur’ân inerdi, gavğa ¹⁸ iderlerdi, işitmeyelüm diyü. Hağ Ta’âlâ bu hurufi gönderdi kim işitmedüklerini işideler, ¹⁹ tañayyurda kalalar.)

2 Ya’nî ol kitabdur kim ben Âdemden ‘ahd aldudka ²⁰ va’da itdüm-idi, kim saña vahy kılam; yâ ol kitabdur ki Levhî’l-mahfûzda yazdum. ²¹ Anda güman yokdur kim Allahdandur. (Muhammed anı kendüzinden dimedi. Eger şöyle ki şek (4a) idenler dañı rızâ gözi-ile baksalar, bilürlerdi kim Tanrı ta’âlâ kelâmıdur.) ² Ya’nî Tañrıdan korkanlara çoğru yoldur. Azmağa komaz; harâmı halaldan seçer.

3 ³ Şunlar ki anlar gayba imân getürdiler. (Bundan murad, Muhammedüñ aşhâbidur, ve anlardan şöñra ⁴ gelenlerdür, kıyamata degin. Ba’zılar eydür: Gayıbdan murad, kıyamat kopmakdur.) ⁵Ve turğururlar namâzi vağtlarında, rukü’-ıla, sücüd-ıla. (Ya’nî muttakıların nışanı gayba iman ⁶ getürmekdür ve biş vağt namaz kılmakdur.) Ve anlara virdügümüz ⁷ rızıkdan şadağa iderler. (Ba’zı müfessirler, murad bundan, şadağa-i maldur, didiler; ya’nî zekâtur. ⁸Ba’zılar, şadağa-i tağavvu’dur, didiler. Muttakıların üçüncü nışanı budur):⁷⁸

...

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere MHK 171 numarada kayıtlı olan bu eser büyük orandaki benzerlikleri göz önüne alınırsa *Cevâhîrül-Asdâf*’ın bir nüshası olarak değerlendirilebilir. Ayrıca eserin baş kısmında isminin “*Cild-i Evvel, Tefsîr-i Kelâmu’llâh*” yazması ve yine vakıf kaydında adının tefsîr-i cemîlin, (güzel tefsir) birinci cildi olduğu belirtilmektedir. Kütüphane kayıtlarına da kanaatimizce buradan hareketle eserin adı “Tefsîr-i Kur’ân” olarak kaydedilmiştir.

Eserin dil özelliklerine bakacak olursak; Eski Anadolu Türkçesi döneminin dil özelliklerini barındırdığı görülmektedir. Metnin harekeli olması ise Türkçe ses ve kelime bilgisi bakımından oldukça önemlidir.

45 Hk 172 (Mhk 172) Arşiv Numaralı Cildin Değerlendirilmesi

Eser kütüphane kayıtlarında, 45 Hk 172 numara ile Manisa İl Halk Kütüphanesi MHK 172 arşiv kaydında yer almaktadır. Eserin adı kütüphane kayıtlarında Tefsîr-i Kur’ân olarak yer almaktadır. Dili Türkçe, toplam 232 varak halindedir. İstinsah tarihi ile ilgili bulunabilen en belirgin özellik hatime kısmında

⁷⁸ Ahmet Topaloğlu, a.g.e., s. 6 (Metin Kısmı); bu kısım Ahmet Topaloğlu’ndan aynen alınmıştır, transkripsiyon şekli korunmuştur.

yer alan h. 925 (m.1518) tarihidir. Kütüphane kayıtlarına göre birinci risale 45 Hk 172/1'deki eserin adı *Terceme-i Aynu'l-Hayât* olarak geçmektedir. Yine kütüphane kayıtlarında eserin Necmeddin el-Kübra Ahmed b. Ömer el-Hayvaki (ö. 618/1221)'nin *Aynu'l-Hayât* adlı eserinin Türkçeye çeviri yoluyla yapılan bir tefsir olduğu bilgisi yer almaktadır. Bu tercümenin ise bilinmeyen bir kişi tarafından yapıldığı ifade edilmektedir. Ancak eserin ismi olarak bu ibarenin geçmediği görülmektedir. Müellifi hakkında, eldeki verilere göre bizim de net bir kanaatimiz bulunmamaktadır. Bu kısmın ölçülerine baktığımızda 257x175-205x110 mm olduğu ve 1b-63b arasını kapsamakta olduğu gözlenmektedir. Her bir varakta 21 satırlık harekeli nesih kullanılmıştır.

Eser oldukça yıpranmıştır; sağ kapağı gövdeden ayrılmış, kahverengi deri bir cildi vardır. Eserde söz başları, ayetler ve Arapça kısımlar kırmızı mürekkeble yazılmıştır. 1b-4a varakları arasında yer yer manzum olarak tefsire başlanma, besmelenin anlamı ve Fatıha suresinin anlamı verilmektedir. Ayrıca bu kısımda Arapça olarak eseri ne için telif ettiği, kimin emriyle telif ettiği görülmektedir.

Yukarıdaki kısımlarda verdiğimiz örneklerden anlaşıldığına göre eserin “sultân-ı a'zâm ve pâdişâh-ı mu'azzam, mâlik-i rikâbi'l-ümem, mevlâ-i mülki'l-'arab ve'l-'acem, mevlâ'l-ayâdi ve'n-ni'âm, sultân bin sultân ebü'l-fetâ İsfendi-yâr bin Bâyezid hân, halleda'llâhu şultâne ve evzâha 'ale'l-'âlemine burhânehu; sultân-zâde-i 'azam, şâhibü's-seyfi ve'l-ğalem, hülû'l-vefâ'i fi aqtâri'l-'âlem, tâcü'd-devleti ve'd-dîn İbrâhim Beg Çelebi” için kaleme alındığı ifade edilmektedir. Ayrıca Türkçeye çeviren kişi insanların okuyarak hak kitabını anlayıp tatbikini arzulamakta, kendisine de dua isteğinde bulunmaktadır. Tespitlerimizden de hareketle bu eserin Kastamonu ve çevresinde hüküm süren Candaroğlu Beyliği'nin beylerinden İsfendiyâr bin Bâyezid'in (1392-1440) emriyle oğlu İbrâhim Çelebi için, adı tespit edilemeyen bir müellif tarafından XV. yüzyılın başlarında yazılmış *Cevâhîrû'l-Asdâf*'in bir nüshası olduğu ortaya çıkmaktadır. Eser, satır arası Kur'an tercümesiyle tefsirli tercüme arasında bir tercümedir. *Cevâhîrû'l-Asdâf* ayetlere önce kelime kelime mânâ verilmesi bakımından satır arası tercümelere benzerken, yer yer uzun uzun açıklamalarda bulunması yönüyle de tefsirli tercüme benzemektedir. Fakat satır arası tercümelere çok daha geniş, tefsirli tercümelere ise kısadır. Yine buradan anladığımız kadarıyla bu eserin yine *Cevâhîrû'l-Asdâf*'in bir nüshası olduğu ancak birinci cild olarak nitelendirilen MHK 171 numaralı nüshanın bir devamı olmadığı anlaşılmaktadır. Yukarıda yer alan kısmın Türkçe olarak ifade edildiği bir nüsha ise üzerinde

Ahmet Topaloğlu'nun çalıştığı nüshadır. Bu kısımlara Topaloğlu'nun doçentlik çalışmasında aynıyla rastlamaktayız.⁷⁹

Ayrıca bu kısımlara Sevinç Ahundova'nın doktora tezinde de rastlamaktayız ve Ahmet Topaloğlu'nun çalışmasından pek bir farklılık göstermemektedir. Aşağıda Sevinç Ahundova'nın okumasından aynen alınan bir örneği sunuyoruz;

(11) Ammâ ba'dü: Çün sultân-ı a'zam ve pâdişâh-ı mu'azzam, mâlik-i rikâbi'l-ümem, mevlâ mülûki'l (12) 'arab ve'l-'acem, mevli'l-eyâdi ve'n ni'am, sultân bin sultân ebû'l-feth İsfendiyâr bin Bâyezid Hân (15) halleda'llâhu sultanehü ve evzâha 'ale'l-'âlemine burhânehü-işâret kıldılar: sultânzâde-i a'zam, şâhibü's-(16) seyfi ve'l-çalem, hulû'l-vefâ'i fi aqtâri'l-'âlem, tâci'd-devleti ve'd-dîn İbrâhim Beg Çelebi (17)-içün halleda'llâhu devletehü ve ebbede sa'âdetehü, bu za'if muhıbbâ, pâk itikâdlarından ve zâhir nazarlarından (18) “huzû'l-'ilme min efvâhi'r-ricâli” hükmi-y-ile buyurdılar kim Kelâmu'llâh tefsirini Türkice tercüme idem, evvelinden [1b] âhirine degin, tâ hâlvetlerinde mü'tâli'a kıllalar, mübârek hatırları şafâ bulup andan hemîşe hazz alalar, (2) dâr-ı âhîretde anuñ-la dost rızâsın bulalar. Eyle olsa, ben bî-çâre dahı muvâfaqat yolın (3) dutup, “atı'u'llahe ve atı'u'rasüle ve uli'l-emri minküm” mücibi-y-le, boyun şunup ol (4) sultânlar sultânından isti'ânet dileyüp, anuñ kemâl-i keremine şıgınuş şürü' eyledüm ki (5) kelâmullah deñizinde balık gibi yüzem ve anı miqdâruma göre tefsîr idem. Nice le'tâyif yüzinden (6) nice ğarâyib yañağundan niķâb götürem, ol hûb nüktelerüñ cemâlini 'arza kılam ve ol nâzûk (7) vecihlerini teferrüc itdürem. Cân u ve dil bî-hüş olup, “fe-tebâreke'llâhu ahsenü'l- hâliķin” diyeler. (8) Ve hem “muhlşam” didüğüme burhân ve delil gösterüp bu azacuk 'ömr içinde, inşâ'allâhu, bir hayr (9) yâdigâr kılam. Anlaruñ tâhir nefslerinden bir alkış alam. Dünyâda râhatuma sebep ola. Bu fânî (10) evden gitsem, necâtuma sebep ola. İlâhî, hâzretüñden dilerem kim ben za'ifüñe 'inâyet-ile nazar kılasın, ben miskinüñe meded idesin, ben bî-çâreñi unutturmayasın. Tefvîķuñ-ıla tamâm (12) itmek erzânî kılasın. Ben bu kitâbumı kim adımı “Cevâhirü'l-Aşdâf” kıldum, ol hazrete (13) mübârek kılasın; keremüñden sa'yümi zâyi' kılmayasın. “Ente hasbî ve ni'me'l-veķil”.⁸⁰

Eserin 64b-126a arası Kehf sûresinin 27. ayetinden Hac sûresinin 62. ayetinin sonuna kadardır. 126b-128b arası Vakıa sûresinin başından sonuna kadardır. 129b-201b arası Mücadele sûresinin başından Mutaffifin sûresinin 33. ayetinin sonuna kadar, 202a-214 arası Mutaffifin sûresinin 8. ayetinden Beled sûresinin 3.

⁷⁹ İlgili kısımların Türkçe olarak ifade edildiği nüshadaki örneği için bkz: Ahmet Topaloğlu, *Cevâhirü'l-Asdâf (Giriş-Metin-Sözlük)*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi) İstanbul 1982, s.2 (Metin kısmı)

⁸⁰ Sevinç Ahundova, *Eski Anadolu Türkçesi Alanında Yapılmış Olan Kur'an Tercümesi Cevâhirü'l-Asdâf Üzerine Dil İncelemesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, (Yayınlanmamış doktora tezi) İstanbul 2012, s. 26.

ayetin sonuna kadar, 215a-232b arası Şems sûresinin başından Nasr sûresinin sonuna kadardır, 233a ve b varaklarında bazı ayetlerin tefsiri yer almaktadır.⁸¹ Eserle ilgili bir ilginç olan ise; kütüphane kayıtlarında bu kısmın 45 Hk 172/2 kaydında ve eser isminin, bu kısım sınırlı kalmakla, *Tefsîr-i Kur'ân* olarak kayıtlı olmasıdır. Ebat olarak 257x175-205x110 ve 64b-232b varakları arasında 21 satırlık hareketli nesih ile yazıldığı görülmektedir.

Eserin söz varlığını göstermesi bakımından metin örneğine yer verelim;

[2a] (16) ... E'uzu bi'llâhi mine's-şeytâni'r-racim. (17) Ya'nî, sığınuram Tañrı hâzretine la'net taşıyla atılmış şeytândan dimek olur. (18) Sebeb; isti'âze birle emr itmege oldu ki peygamber *Ve'n-necmi* sûresi incügez müslümânları (19) ve kâfirleri cem' eyledi. Dağı ol sûreyi başladı AK (20) AK diyicek nefes almağışun tevağkuf⁸² itdi nâ-gâh şeytân (21) 'aleyhi'l-la'netü; AK didi "eyle" olsa anlara [2b] cümle işitdiler evet peygamber işitmedi kâfirler şâd olup mü'minler gâmgîn olup gitdiler; (2) bir zamân peygamber ol kazıyyeyi işidüben melül oldıysa. AK (3) AK ayeti indi. Suvâl⁸³: Tañrı'dan yine Tañrı'ya (4) şıgınmağlık revâ mıdur yâ degül mi? Cevâb: Revâdur. Zîrâ peygamber "E'uzu bike (5) minke" didi. Ya'nî, senden saña şıgınuram dimek olur. Suvâl: İsti'âzeyile (6) emr itmegüñ vechi nedür, Kur'ân oğımak demde? Cevâb oldur ki Tañrı'nuñ zikrini (7) işidicek şeytân yüreginde anuñ yiyici başlar çıkar diyipdür peygamber 'a.m. ('aleyhi's-selâm)⁸⁴. Suvâl⁸⁵: (8) "E'uzu bi'llâhi mine's-şeytâni'r-racim" dimek kıra'at deminde farz mıdur yâ vâcibmi yâ sünnetmidür? (9) Cevâb: Sünnetdür ba'zılar kıatında vâcibdür ba'zılar kıatında, didiler. *Bismi'llâhi (10) 'r-rağmâni'r-rağim*⁸⁶. Ya'nî, başlaram Tañrı'nuñ adıyla, rağmân u rağimdür. Sebeb-i nüzülü anuñ oldur ki (11) peygamber 'a.m. ('aleyhi's-selâm) ilerülerde kâtibine buyururdu ki "*Bismi'llâhumme*"⁸⁷ yazarıdı; vaktâ ki (12) "*Bismi'llâhi mecrâhâ*" indi buyurdu ki "*Bismi'llâhi'r-rağmâni'r-rağim*"⁸⁸ yazarıdı; vakti "*Innehu (13) min süleymâne ve innehu bismi'llâhi'r-rağmâni'r-rağim*" müstemirr⁸⁹ yazıldı. (14) Suvâl, "*Bismi'llâh*" ne ma'niden bu şüretile yazıldı? Cevâb; peygamber 'a.m. ('aleyhi's-selâm) (15) kâtibine *devâte* likâ bırak *kalemi* muharref eyle *bâyî* yücelt *sini* seç *mimi* kör (16) eyleme *celâleyi* görklü eyle *rağmâni* geçeñ *rağimi* eyü yaz, didi. Bilgil ki (17) "*Bismi'llâhi'r-rağmâni'r-rağim*" Mâlik kıatında âyetdür, her sûreden. (18) Şâfi'î kıatında âyetdür, Fâtiha'dan hemân. Mücâhid kıatında âyetdür sûreleri faşl itmeğışün (19) indi, bizüm aşğabumuz ve dağı buña meyl itdiler. AK. Ya'nî, şenâ Tañrı-

⁸¹ Bu bilgiler kütüphane kayıtlarında da yer almaktadır.

⁸² tevağkuf: (A.) Durma. Eğlenip kalma. Duraklama.

⁸³ Metinde bu kelimeyi Türkçe suvâl şeklinde yazılmıştır, kanaatimizce su'âl şeklinde olmalıdır.

⁸⁴ Bu ifadeyi hemze ve mim ile kısaltarak göstermiş, kanaatimizce hemze yerine ayın yazmalı idi.

⁸⁵ Metinde bu kelimeyi suvâl şeklinde yazmaktadır.

⁸⁶ Rağmân ve rağim olan Allah'ın adıyla.

⁸⁷ Allâhum senin isminle.

⁸⁸ Rağmân ve rağim Allah'ın adıyla.

⁸⁹ müstemirr(e): (A.) (mürur'dan) Devam eden, sürekli, arasız. * Sağlam, muhkem, kavi, metin.

çundur. (20) **AK**. Ki ‘âlemlerün melikidir. **AK**. Ki dünyâda ve âhiretde rahmet idicidir. (21) **AK**. Bu şıfat er-rahmân’a tetimme⁹⁰ gibidir. **AK**. Kıyâmet gününün dağı (22) pâdişâhı oldur. **AK**. Saña ibâdet iderüz hemân. **AK**. [3a] (1) ĥudâvendâ, bizi toğru yola ĥulađuzlađı. **AK**. Şonlaruñ yolına ki **AK** (2) **AK**. İn‘âm itdün anlaruñ üzerine hidâyetile ki anları ĥađ yola ĥulađuzladuñ. Murâd anlar(3)dan enbiyâdur ve şâlihler ve şehidlerdür. **AK**. Ki anlaruñ üzerine ĥađab (ĥađab) (4) olunmadı. Murâd bunda mađđublardan Yehüddur ki bildiler ĥađkı dağı ‘inâd itdiler (5) ve ĥađaba müsteĥik⁹¹ oldılar. **AK**. Dağı anlar azıcılar degüller ve ĥađ yolu (6) yitürici degüller. Bu zullâl gürühdan murâd Naşârâdur. **Âmin**. Ma‘nâsı (7) bunuñ isticâb dimek olur. Ya‘nî, senüñ keremüñe nice lâyıķse bize şöyle işle (8) dimek olur. Bunu *meddile* ve *kaşra* okımağ revâdur. Yine bir tarıķıla dağı (9) tađrîr⁹² idelüm. *Bismi’llah*. İşâretdür ĥađikat-i kâmeleye zîrâ (10) ezelde ve ebedde dağı ilâhdur. Andan şoñra ĥalkı rahmetiyle yaratdı ve rahmetiyle (11) anlaruñ ‘uyübünü⁹³ örtü. *Ėes, Er-rahmâni’r-rahim* didi eyle olsa bunuñ gibi (12) ni‘mete şükr eylemeklik vâcibdür. *Ėes, el-ĥamdüli’llâhi rabbi’l-‘âlemîn* didi. (13) Andan şoñra bendelerini yine yaradısarður ve anlara rızķ viriserdür, ol ma‘niden yine (14) **AK** didi. Bundan ma‘lüm oldu ki ol ma‘büd nice ki dünyâ melikiydi (15) âĥiret meliki dağı olmuş, ol ma‘niden **AK** didi. Vağtı ki evvelde (16) pâdişâh ol ola ve âĥirde pâdişâh ol ola, andan ayruğa yine ‘ibâdet (17) lâyıķ degüldür, ol ma‘niden **AK** didi. Vağtı ki ‘ibâdet andan gayrıya (18) lâyıķ olmasa. Bunuñ gibi ‘ibâdet andan isti‘ânetile olur, ol ma‘niden **AK** (19) **AK** didi. Bunuñ gibi ‘ibâdet idene ve ol ĥazretten isti‘ânet idene (20) vâcibdür ki yollardan eyüsini ĥaleb ideler. Ol ma‘niden **AK** (21) **AK** didi. Vağtı ki anuñ gibi yola yürüyeler dağı ol yol ĥâyetde yarađ⁹⁴ [3b] (1) ola anlara yoldaş istemek vâcibdür ki muvâfiğlar olalar, ol ma‘niden **AK** (2) **AK**. Vağtı ki yoldaşlar muvâfiğlar olalar ve yol rast ola hemân (3) ĥuđtâ‘⁹⁵ tarıķden ihtiyâğ itmek ĥaldı, ol ma‘niden **AK** (4) didi. Vağtı ki ĥarâmiden emîn olalar hemân yolu azmağ ihtiyâdı ĥaldı. (5) Ol ma‘niden **AK** didi. Suvâl: Besmeleyi okımağ cünübe revâ-(6)dur, dağı anuñıla namâz revâ degüldür? Ve bir kişı aña Ĥur‘ân degüldür dise kâfir olmaz, (7) *Ėes Ĥur‘ân* olmaya? Cevâb: Cünübe okımağ revâ olduğı teberrađıķiçündür, namâz revâ (8) olmaduğı tamâm âyet olmaduğıçündür. Aña inkâr iden kâfir olmaduğı Ĥur‘âniyyetde (9)

⁹⁰ tetimme: (A.) (Tetümme) (C.: Tetümmat) Tamam etme. Tamamlama. * Ek. Noksanını tamamlamak için ilâve edilen.

⁹¹ müsteĥađ//müstaĥađ: Hak eden, hak etmiş. * Kendisi kazanmış.

müsteĥik//müsteĥik//müstaĥik: Hak ettiği verilmiş.

⁹² tağrîr: İyi ifade etmek. Bildirmek. * Ağzından anlatmak. * Yerleştirmek. Kararlaştırmak. Yerini belirtmek. * Resmî olarak yazı ile bildirmek. * Tapuda, mülkünü başkasına sattığını bildirmek. * Siyasî nota.

⁹³ ‘ayübünü

⁹⁴ yarağ//yırağ: Bu kelime metinde yarağ olarak geçmektedir. yırağ//ırağ kelimesi ise “uzak” anlamındadır. Zor manasına da kullanıldığı görülmektedir.

yarağ//yarağ//yarağ: 1. Hazırlık, levazım, techizat. 2. Silah. 3. (At hakkında) yaranmış, idmanlı.

⁹⁵ ĥuđtâ‘: (A.) (Kati’. C.) Kesiciler, kat’ ediciler, kesenler.

ihtilâf vâkı' olduğucundur. Suvâl:⁹⁶ Neml-i tāsîn'deki besmeleyile namâz (10) revâ mıdır yâ degül mi? Cevâb: Revâ degüldür ittifâken zirâ tamâm âyet degüldür. (11) Suvâl: Bendenün hamdinden ve 'ibâdetinden ve isti'ânetinden ma'lûm oldu ki (12) hidâyet üzerinedür. Fes, ne ma'niden "ihdinâ" didi? Cevâb: Murâd bundan hidâyet (13) üzerine şebât taleb itmekdür yâ geleside hidâyet taleb itmeklidir. Suvâl: (14) Ne ma'niden mü'minleri bir fırça ekdi kâfirleri iki fırça ekdi? Cevâb: Zirâ (15) mü'minlerün yolu Tañrı'dan yaña hemân birdür keferenün yolları çokluğdur. Suvâl: (16) Ne ma'niden Fâtiha oqımağ her rek'atda vâcib oldu özge sûrelerün tekrârı⁹⁷ (17) mekrûh oldu? Cevâb: Fâtihâ'nuñ tekrârı ol ma'niden vâcib oldu ki iki (19) kerrat⁹⁸ indi, ol ma'niden 'inâyet aña maşrûf oldu nice ki görürsin. [4a] (1) *Sûreti'l-en 'âm*⁹⁹, *Mekkiyyetün ve hiye mi'etün ve seb'un ve sittüne âyeten ve kıyle hamsün ve sittüne*. (2) *Bismi'llâhi'r-raħmâni'r-raħim*. (3) **AK**. Hamd ol şıfatlu ma'büdüçundur ki **AK** (4) gökleri yaratdı ve yirleri yaratdı. **AK**. Dağı garañuluğları (5) ve envârı yaratdı. Suvâl: Nûrı müfred¹⁰⁰ itdüğünde nükte ne? Cevâb: Cinse kaçd (6) itmegiçün ifrâd itdi. Nice ki *ve'l-melekü 'alâ ercâ'ihâdur* yâ budur ki zulumâtuñ cem'ine (7) i'timâd olındı nice ki arz müfred lafzıyla zıkr olındı, semavât lafzınuñ (8) cem'iyile iktifâ olınıp. **AK**. Andan şoñra (9) şonlar¹⁰¹ ki kâfir oldılar gendüleri yaradana i'râz¹⁰² iderler dağı anuñ ni'metine kâfir (10) olur. Suvâl: "*Şümme'llezîne*" nireye ma'tûfdur? Cevâb: "*Elħamdü li'llâhi*"ye ma'tûfdur¹⁰³. (11) İşbu ma'nâya ki Tañrı lâyığdur hamda yaratduğı üzerine anuñçun ki yaratduğı anuñ (12) ni'metidür. Andan şoñra kâfirler ol ni'mete inkâr iderler ya *ħalaķaya* ma'tûfdur. (13) İşbu ma'nâya ki yaratdı şunu ki¹⁰⁴ yaratdı ki ki hiç kimsenün elinden gelmez. Andan (14) şoñra anlara 'âciz şanemleri aña berâber iderler. "*Şümme*" lafzıyla getürdüğü istib'âd(15)dur, anlaruñ işlerini delâyl-i vâziħ olduğdan şoñra. **AK** (16) **AK**. Tañrı şol tañrıdır ki balçığdan yaratdı sizi. **AK**. Andan (17) şoñra ecel-i mevti beyân eyledi. **AK**. Eceli ki mesemmâdur¹⁰⁵

⁹⁶ Metinde bu kelime harekesiz olarak (سوال) şeklinde yazılmıştır. Su'al şeklinde de okumak mümkündür.

⁹⁷ Kurt yeniği olduğundan kelime tam okunamadı, "tekrârı" şeklinde okunması kanaatindeyiz.

⁹⁸ kerrat: (A.) Kerreler. Defalar.

⁹⁹ Metinde *Sûreti'l-en 'âm* şeklinde yazılmıştır, ancak kanaatimiz *Sûretü'l-en 'âm* şeklinde olmasıdır. En 'âm sûresi: Mekke döneminde nâzil olmuştur. 165 âyettir. En 'âm, kurbanlık hayvan cinsleridir. Araplar'ın bu hayvanlara karşı yanlış inanç ve gelenekleri 136,138,139 ve 142. âyetlerde kınanmış ve sûreye En 'âm (hayvanlar) adı verilmiştir. İbn Abbas'a (ra.) göre sûrenin 91, 93, 151, ve 153. âyetleri Medine döneminde inmiştir. Diğer bir rivâyette 20, 21, 114 ve 141. âyetleri de Medine döneminde nâzil olmuştur.

¹⁰⁰ müfred: (A.) (Müfret) Tek, yalnız. Müteaddid olmayıp yalnız birden ibaret olan. * Basit, mürekkeb olmayan. *Gr: Yalnız bir şey veya şahsa işaret eden veya bire mahsus olan kelime. Cemi veya tesniye olmayan.

¹⁰¹ şonlar//şunlar

¹⁰² i'râz: (A.) Yüz çevirmek. Başka tarafa dönmek. İctinab, çekinmek.

¹⁰³ ma'tûf: (A.) Ait ve râci' olan. * Bir tarafa meyletmiş. Mâil olan. * İsnadedilen. Yöneltilmiş.

¹⁰⁴ Burada birleşik yazılmış; şunki.

¹⁰⁵ müsemmâ: (A.) İsimlendirilen, ad verilmiş olan, bir ismi olan. * Muayyen zaman. Belirli vakit.

anuñ (18) kıatındadır ki ecel-i kıyâmetdür, yâ ecel-i evvel halkdan mevte degindür, ecel-i şânî (19) mevtden ba’s¹⁰⁶ degindür yâ evvel-i nevmdür şânî mevtdür. **AK.** (20) Andan şoñra siz gümân idersiz anuñ rubûbiyyetünden **AK** (21) **AK.** Ol Tañrı’dur, göklerde ve dağı¹⁰⁷ yırlerde **AK [4b]** (1) sizü gözi bilür sizüñ dağı aşikâre gözi bilür. Suvâl¹⁰⁸: Sırrı bilicek cehri hîd bi-tarıki’(2)l-evlâ bilür. Cevâb: Murâd püşide¹⁰⁹ ve aşikâre anuñ hâzretinde berâberdür, tefâvüt (3) bizüm kıatumuzdadur. **AK.** Dağı bilür şunu ki kıazanursız hayrdan (4) ve şerden. **AK.** Gelmez Mekke ehline anuñ birligine nişâne olandan (5) **AK** ki anları yaradanuñ âyâtındandır inşıkâkı kamer gibi ve ğayrısı gibi. (6) **AK.** İllâ andan anlar i’râz idiciler olurlar i’tibâr (7) göziyle nazâr itmeyip¹¹⁰ **AK.** Tahkîk, yalanladılar hakıki ki (8) Kur’an’dur. Vaqtı ki anlara geldi **AK.** Şoñra gele anlara haberleri (9) “ل” şunuñ¹¹¹ ki **AK** anı istihzâ ider begenmeyüben. **AK** (10) **AK.** Görmediler mi ki niçeleri helâk itdük **AK** anlardan (11) öñdin **AK** kıurundan **AK** yırdede anlara maķâmırlar virdük (12) **AK** şunu ki size virmedük **AK.** (13) Dağı anlara yağmürü göndürdük biribiri ardınca. **AK.** (14) Dağı kılduk ırmakları aķardı altlarından murâd anlardan ‘Âd ve Şemûd’dur (15) ve dağı anlarıñ emşâli. **AK.** Dağı anları günâhları sebebiyile (16) helâk eyledük. **AK.** Dağı anlardan şoñra (17) bir tıyife dağı yaratduk. Suvâl: Ne fâyide bir tıyifeyi dağı anlardan şoñra¹¹² (18) yaratmağını zıkr itmekte? Cevâb: Delâletdür anuñ üzerine ki tıvânâdur¹¹³ helâke (19) ve inşâya yine helâke ve inşâya. **AK.** Eger indürsevüz (20) senüñ üzerüne mektüb ki kââid üzerindedür **AK** dağı kıarveseler (21) anı **AK** elleriyile ya’nî tâ gümân itmeyeler. **AK [5a]** (1) **AK.** ...

...

[230a] (1) **Süretü’l-Kâfirîn**, Mekkiyyetün ve Medeniyyetün ve’l-ihlâş

... (21) Süretü’n-Naşr, Medeniyyetün [230b] (1) ve hiye şelâş âyât. Bismi’llâhi’r-raħmâni’r-raħîm. (2) **AK.** Ol vaqtde ki Tañrı’nuñ naşrı gele dağı fetħi gele Tañrı hâzretinden. (3) **AK.** Dağı göresin halkı Tañrı buyurduğı (4) dîne girürler bölük bölük. **AK.** Teşbih it ol vaqtde (5) ya’nî “Subhâna’llâh”ı didi, ma’bûduñuñ hâmdiyile dağı ta’accüb¹¹⁴ it şunu ki¹¹⁵ Tañrı saña

¹⁰⁶ ba’s: (A.) Gönderme, gönderilme. * Cenab-ı Hakk’ın peygamber göndermesi. * Diriliş. Yeniden diriltme. İhyâ. * Uykudan uyandırma. ***Metindeki manası yeniden diriltme, diriliş anlamındadır.

¹⁰⁷ dağı//dağı

¹⁰⁸ suvâl//su’al:

¹⁰⁹ püşide//puşide: (Puşe) f. Örtülmüş. * Örtü. * Örtülü, gizli.

¹¹⁰ Müstensih, kelimeyi itmeyip () şeklinde harekelendirmiştir.

¹¹¹ şunuñ//şonuñ

¹¹² Müstensihin, şoñra kelimesinde kefin üst çizgisini unutmuş olduğu kanaatindeyiz.

¹¹³ tıvânâ//tuvânâ: (f.s.) Güçlü, kuvvetli. (“tevânâ” şekli de vardır.)

tıvân//tuvân: (f.i.) Güç, tâkat.

¹¹⁴ ta’accüb: (A.) Şaşma, hayret etme. Tahayyür.

¹¹⁵ şunu ki//şuniki; burada birleşik yazılmıştır.

müeyesser (6) itdi, dağı isriğfâr eyle ya'nî ol hâzretten taqşîrünü¹¹⁶ dile. AK¹¹⁷. (7) Bedürüstî, ol ma'bûd tevâb oldı, ya'nî tecävüz idici oldı ya "*Fesebbih bihamdi rabbike* (8) *vestağfirhu*"¹¹⁸ didüğü oldı ki peygamber 'a.m. ('aleyhi's-selâm) "*Subhâneke'llâhumme ve bihamdike ve estağfirüke ve etübu* (9) *ileyke*"¹¹⁹ diyeyidi, peygamber ide didi; nice ki "*ve innî estağfiru'llâhe fi külli yevmin* (10) *mi'ete merretin*"¹²⁰ didi. Suvâl: "*Yedhulüne*"¹²¹ lafzınıñ mağalli nedür? Cevâb: *Ra'eyte, ebşarte* (11) ma'nāsına olurısa *hâldur*, '*alimte* ma'nāsına olurısa mef'ül-ı şânidür. Vaqtı ki (12) bu süre indi aşhâb bir oğrıda şâd oldılar. Evet, İbn-i 'Abbâs ağladı, peygamber (13) neyçün ağlarsın didi, İbn-i 'Abbâs; Tañrı seni hâzretine da'vet itmiş, didi. (14) Peyğamber şöyledür ki dirsın, didi. Bir nice eyyâmdan şoñra peygambere hastelik¹²² (15) belürdi, minbere çıkdı, dağı hıttbe okıdı. Bir bende ki Tañrı anı muhâyyer itdi, dünyâyıla (16) 'uqbâsınıñ arasında dağı ol Tañrı'nun liqâsını ihtiyâr itdi, didiyise Ebü Bekr (17) dağı ağladı, cânım saña qurbân olsun yâ Muhammed, didi. Andan şoñra indi dağı Fâtıma'ı (18) okıdı, "oğul ben giderem" didi, dağı Fâtıma ağladı. Peyğamber ağlama ki baña ehlümden evvel (19) kavuşanı sensin didi, dağı haste oldı. 'Âyişe'nün evinde yidi aşhâb anda (20) vardılar, dağı peygamber anlara baqıcak gözleri tola¹²³ geldi, dağı anlara taqvâyı elden (21) komañ didi, ben Tañrı hâzretine giderem, evvel sidretü'l-müntehaya¹²⁴ varuram, andan cennetü'l-me'vâya [23a] (1) varuram, andan 'arş-ı a'lâya varuram, didi. Aşhâb ağlaşdılar kefeni nice idelüm didiler (2) peygamber dilerseñüz bu tönümü dilerseñüz hulle-i¹²⁵ enmâriyeyi¹²⁶ kefen idün andan şoñra (3) beni qabrüm qarañında koñ dağı çıkuñ, evvel namâzımı Cibril kıılır andan

¹¹⁶ taqşîr: (A.) (Kasr. dan) Kısaltma, kısma. * Kusur, hata, kabahat, suç. Günah. * Bir işi eksik yapma. * Bir şeyi yapabilir iken yapmama. **Kusur, metindeki anlamı: taqşîrünü dile-; kusurunu beyan etmek, af dilemek.

¹¹⁷ 110/Nasr 2: "... Allâh dînine fevcâ fevc."

"... Allâh dinine dalga dalga."

¹¹⁸ 110/Nasr 3: "Rabbini överek tesbih et, O'ndan mağfîret dile."

"(Hemen) Rabbımı hamd ile tesbih et, ve O'ndan mağfîret dile."

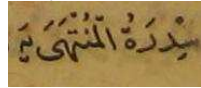
¹¹⁹ Hadis-i Şerif, "Allah'ım seni tenzih ederim, tesbih ederim, senden bağışlanmak isterim, tövbem de sanadır.", Ravi: İbn-i Ömer (r.a), Ramuzu'l-ahadis, s. 339, 12. Hadis.

¹²¹ 110/Nasr 2

¹²² hastalık// hastelik

¹²³ tül: * Uzunluk. * Ömür ve hayat.

tola geldi: doldu




¹²⁴ "Sidretü'l-müntehâ'ya". Sidretü'l-müntehâ; Mahlukat ilminin ve amelinin kendisinde nihayet bulup kevn âlemini hududlandıran bir işaret. Yedinci kat gökte olduğu rivayet edilen ve Peygamberimiz Aleyhissalâtü Vesselâm'in ulaştığı en son makam.

¹²⁵ hulle: (A.) (a.i.c.: hulel) * Belden aşağı ve belden yukarı olan iki parçadan ibâret olan elbise. * Cennet elbisesi.

¹²⁶ enmâr: (A.) (a.i. nimir'in c.) Kaplanlar. Nimrler (nimr; C.: Enmâr - Nûmur - Nimâr) Kaplan.)

İsrâfil andan (4) Mikâyil andan Melekül’-mevt kıtur, her biri haşemiyle. Andan ehl-i beytümün ricâli (5) andan nisâsı andan siz kıluñ, didi. Peyğamber on sekiz gün haste oldu (6) düşenbe¹²⁷ günü toğdı Rebi’u’l-evvel’ün on üçindeydi ol günün yarındası (7) şabâhın Bilâl geldi “*Esselâmu ‘aleyke yâ Rasûla’llâhi’s-şalavâtu yerhamuke’llâhu*” didi. Bilâl’i (8) peygamber işidicek Ebâ Bekr’e eyt halka namâz kılsun, didi. Bilâl mescide girdi (9) ağlâyı Ebü Bekr haberi alıcağ ‘ağlı gitdi aşşâb yine ağlaşdılar. ‘Ali ve İbn-i ‘Abbâs peygamberün (10) kıltuklarına girdiler vardılar anlara iki rek’at namâz kıldı, dağı anlara teveccüh idip¹²⁸ (11) halâllaşdı; “Ben giderem” didi. Yine menziline getürdiler birazdan melekül’-mevt indi (12) dağı kapuda “*Esselâmu ‘aleykum yâ ehle beyti’n-nubuvveti e-edhulu*” didi, Fâtıma çıkdı (13) yâ ‘Abdu’llâh¹²⁹ peygamber nefsiyle meşşüldür, didi. Fâtıma içeri giricek yine “Destür (14) var mı” didi, peygamber işidicek “gel” didi ki ol “*hâdimül’-lezzât ve muferriku’(15)l-cemâ’ât ve muharribu’l-kuşûr ve mu’ammiru’l-kubûr melekül’-mevt*”dür didi. Çıktı Fâtıma (16) okıdı, içeri giricek “*Esselâmu ‘aleyke yâ Resûla’llâh*” didi. Peyğamber “*Ve ‘aleyke’s-selâm (17) e-ci’te zâyıran em kâbiğan*” didi. Melekül’-mevt “*Ci’tü zâyıran ve kâbiğan in ezinteni*” didi. (18) Peyğamber habibüm Cebrâyil’i nirede kıoduñ, didi. Melekül’-mevt, dünyâ gökinde¹³⁰ kıodum seni (19) melâ’ike ta’ziye iderleridi aña didi eğlenmedi Cebrâyil dağı indi dağı başı (20) kıatında oturdı. Peyğamber ‘a.m. (‘aleyhi’s-selâm)¹³¹ baña beşâret it didi. Cebrâyil, yâ nebiya’llâh göglerün kıapusu (21) açıldı melâ’ikeler şaf şaf oldu senün rûhuñıçun, didi. Peyğamber “*Li’llâhi’l-ğamdü [231b] (1) beşşirni*” didi. Cebrâyil, evvel şâfi’ ve evvel müşeffa’ sensin, didi. Peyğamber “*Elğamduli’llâh (2) beşşerni fi ümmeti*” didi. Cebrâyil, Tañrıñ senün “*İnni ħarramtül-cennete ‘alâ säyiri’l-enbiyâ’i (3) ve’l-umemi ħattâ tedhulehâ ente ve ummetuke*” dir didi. Peyğamber ‘a.m. (‘aleyhi’s-selâm) “*el’â ne ħâbe kıalbî yâ melekül’(4)l-mevt*¹³² *udnu vaķbiz*” didi. Yâ ‘Ali beni sen yu, İbn-i ‘Abbâs şü kıoysun, didi. Birazdan (5) teslim oldu. Suvâl: Farğ nedür Fethile Naşruñ ara yirinde tâ ‘atf olındı anuñ (6) üzerine? Cevâb: Naşr¹³³ i’ânetdür¹³⁴ ve iğâsetdür¹³⁵ “*Naşara’llâhu’l-arđa*” dirler, kıaçan ki aña yağmür yağsa (7) fethden murâd feth-i bilâddür, ma’nâ-yı âyet “*naşru resûli’llâhi ‘ale’l-‘arabi ev ‘alâ*

¹²⁷ düşenbe: (F.) (düşenbih) f. Haftanın ikinci günü, pazartesi.

¹²⁸ Müstensih metinde bu kelimeyi artık  (idip) şeklinde yazmaktadır. Kelimeyi idüp şeklinde b’li hali ve up/üp şeklinde yazmayıp ses uyumuna uygun olarak yazdığı görülmektedir.

¹²⁹ Burada ey Allah’ın kulu manasında, ismi bilinmeyen insanlar için Abdullah, Allah’ın kulu kelimesi kullanılmaktadır.

¹³⁰ gökinde//göginde

¹³¹ Metinde kısaltma kullanılıyor, genelde hemze ve mim harfleri yazılıyor. Kanaatimizce ayın ve mim olmalı idi.

¹³² Burada kelime *yâ meleke’l-mevti* şeklinde olması gerekirken yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle harekelendirilmiştir.

¹³³ naşr: Yardım, üstünlük, yenme, galip kıılma. * Yağmurun her yeri sulaması.

¹³⁴ i’ânet: (Avn. dan) Yardım.

¹³⁵ iğâse(t)//igase//iğâse: İmdada yetişmek, yardım etmek.

Ḳureyşin ve feth ü Mekketeye” (8) demek olur. Mekke’nün daḡı fethi ramazānuñ öninde hicretüñ sekizindeydi. Necāşī islāma (9) geldüğünden şoñraydı. Mekke ehli ‘ahd itdiler peygamberile ki aña ḡarb olmayalar. (10) Ya’nī, anuñıla cenk itmeyeler ve aña dīst olanıla daḡı cenk itmeyeler birazdan¹³⁶ Benī (11) Bekr’e icāzet virdiler ki ḡuzā‘aya¹³⁷ ḡāret¹³⁸ ideler, ḡuzā‘a peygamberüñ şāḡīb (12) ‘ahdiydi. Benū Bekr peygamber tarafını sevmezleridi, ehl-i Mekke peşimān oldılar (13) Ebū Süfyān Mekke begiydi, sürdi Medīne‘ye vardı ki ‘ahdi ṭāzeleye ‘Abdu’llāh’ibn-ü Ubeyy ḡatına (14) geldi, aldı anı peygamber ḡatına vardı, peygamber yüz virmedi, zirā Cebrāyıl (15) ḡaber virmişidi ‘Ali‘ye geldi ‘ammuzādesidür¹³⁹ diyü, ol daḡı yüz virmedi, Fāṭıma‘ya (16) geldi ol daḡı yüz virmedi, ḡasan‘a ve ḡüseyn‘e geldi anlar daḡı yüz virmediler. Müteḡayyir (17) olup¹⁴⁰ yine ‘Ali‘ye geldi, ‘Ali şāḡ elüñi Muḡammed adına şol elüñe al şol elüñi Süfyān elidür di (18) daḡı muḡkem ‘ahd aldum Muḡammed-ile digil daḡı var git, didi. Süfyān ol resme ‘ahd itdi (19) daḡı gitdi Mekke‘ye varıcaḡ ḡarşu çıḡdılar ferāḡat oluñ işi berkitdüm, didi. Evine (20) varıcaḡ ḡātunı Hind ḡaberi aldı, “Ḥāy zālīm, Mekke ehlinüñ ḡanına girmişsin” didi, (21) söḡdi¹⁴¹ aña. Bir ḡaç günden şoñra peygamber ‘a.m. (‘aleyhi’s-selām) on iki biñ kişiyile irişdi geyimlüler [232a] (1) hemān gözleri görünüridi şöyle geldiler ki Mekke ehli ṭuyadı. Süfyān bin Ḥarb (2) çıḡdı ki ḡazıyye-yi tefahḡuş¹⁴² ide, görđi irişmişler nā-ḡāḡ ‘Abbās‘a uğradı bir ḡaç (3) adamıla āşınalıḡı varıdı anuñ-ıla ‘Abbās‘a baña çāre it, didi. Ki benüm şuçlarum bī-(4)ḡadd u bī-ḡıyāsduḡ Muḡammed ḡatında, didi. Baña çāre eyle, didi. ‘Abbās; çāre oldur ki (5) imāna gelesin, didi. Süfyān ḡiş ola, didi. Daḡı Süfyān leşkeri görmemişidi, (6) zirā ‘Abbās ḡaravul¹⁴³ ḡalkıyılardı. Peyḡamberden yaña gitdiler nā-ḡāḡ leşker çıḡa geldi (7) meş‘aleler ve mümlar yanardı ve tekbirler idilüridi ve Ḳur‘ān okınurıdı, Süfyān müteḡayyir (8) ḡalıp baña meded it, didi. ‘Abbās atdan in devemüñ ardında bin, didi. (9) Süfyān bindi, yitişdiler peygamberüñ ḡaymesine¹⁴⁴ ‘Ömer daḡı kılıcını şıyrıdı ki çala. (10) Süfyān peygamberüñ ḡaymesine düşdi. Peyḡamber, kimdür bu, didiyise Mekke begidür geldi ki (11) imān getüre, didi. Daḡı Süfyān “*Lā ilāhe illā’llāh, Muḡammedün resūlu’llāh*” didi. Peyḡamber şād (12) oldı, daḡı ridāsını boynına biraḡdı, yārın şabāḡ olıcaḡ ‘Abbās‘a Ebū Süfyān’ı (13) getür bu leşkere naḡar eylesün, didi. Evet¹⁴⁵, at üzerine gelsün, didi. Atlandı (14) Ebū Süfyān daḡı ol çeriye naḡar ḡıldı, ḡayretde ḡaldı, zāḡiri bātını imān oldı, (15)

¹³⁶ biraz: Karşı karşıya kavga etme. Savaşa atılma.

¹³⁷ ḡuzā‘a: (C.: Huz’a) Batıl şeyler. Halkı güldürecek boş şeyler, nesnelere.

¹³⁸ ḡāret: (A, uzun okunur) Yaḡmacılık. Düşmanın malını yaḡma etmek. * Göbek.

¹³⁹ ‘ammuzāde: Amca oḡlu

¹⁴⁰ Metinde genel itibariyle –up/-üp zarf-filili –ıp/-ip şeklinde yer almaktadır. Ayrıca bu zarf-fiillerdeki p sesi p̣ (پ) ile deḡil p (پ) işareti ile gösterilmektedir. Okumalarımız esnasında metinlerde (پ) ile yazılıp p telaffuz etmesi gerektiğini düşündüklerimizi p̣ işareti ile ifade ettik.

¹⁴¹ söḡdi//söḡdi//söḡdi; sövmek, kötü söz söylemek.

¹⁴² tefahḡuş: (A.) Bir şeyin, bir mes’elenin iç yüzünü dikkatle araştırma.

¹⁴³ ḡaravul: Gözcü, nöbetçi, karakol.

¹⁴⁴ ḡaymesine//ḡaymasına

¹⁴⁵ evet: Ancak, fakat, lakin, amma. Doğrusu.

dağı geldi yine peygamberün ayağına düştü, peygamber kaldırdı, dağı yürüdiler (16) Hâlid’ibnü’l-velid ilerü geldi. Baña destür vir yâ resûlü’llâh¹⁴⁶ müsülmânlarıçun intikâm (17) ideyim bugün, didi. Destür virdi peygamber dağı bir cavğa¹⁴⁷ atlıyla yürüdi (18) gitdi. Ebü Süfyân, yâ resûlü’llâh Hâlid’i bilürsin Mekke’de islâma gelenleri esirge didi. (19) Peygamber ‘a.m. (‘aleyhi’s-selâm) “*Men dağale dâre ebî Süfyân fehuve emîn (âminün)*” didi. Ulu sarâyı varıdı anuñ (20) toldılar aña dağı peygamber Ka’be’ye irişdi üç yüz altmış püt varıdı Ka’be (21) içinde, peygamber giricek cümlesi sücüd itdiler aña. Peygamber çara harir geymişdi yeşil [232b] (1) ‘imâme urunmuşıdı¹⁴⁸, dağı “*Elğamdüli’llâhi’llezi naşara ‘abdehû ve enceze va ‘dehu ve hezeme’l-ağzâbe* (2) *vağdehu*” didi. Dağı yâ ma ‘şerate¹⁴⁹ Kureyş tarîk nicedür nice eylemek gerek size, didi. (3) Anlar ditrediler, kerem ehlinin nice bilürsen şöyle it, didiler. Peygamber ‘a.m. (‘aleyhi’s-selâm), ben bugün (4) Yüsun için işlerem, didi. Dağı “*Lâ tesrîbe ‘aleykümü’l-yevme*” didi. Benüm hağğum itdügünüz-(5)den geçdüm, didi. Âhîretde yine şefi’uñuzam, didi. hâlid öldürdüklerinüñ (6) dağı diyetini buyurdı. Anda bölük bölük geldiler imân getürdiler. Vardı Ebü Bekir (7) atası Ebü Kûhâfe’i getürdi, peygamber “bu kimdür” didi. Yâ resûlü’llâh, babamdur, didi. (8) Pîridi biz aña varurıduğ niderdük getürüp didi. Ol dağı imâna geldi. Andan (9) şoñra peygamber Mekke ehline emân virdi. Erden altı kişiye emân virmedi, dağı (10) dört ‘avrata emân virmedi. Erenlerün biri ‘Abdu’llâh bin Sa’d’ibn-i Sarğıdi. (11) Suçı “*Se ünzilu mişle mâ enzela’llâhu*” diyip mürtedd olduğıyıdı. Biri ‘Abdu’llâh’ibn-ü (12) Hanzala’yıdı, şâ iridi, peygamberi çok hecv¹⁵⁰ itmişıdı. Biri dağı Hüveyrişıdi (13) dâyim peygamberün üzerine kemre dökerıdi. Biri dağı Miğyas bin Zübâbeyıdi. (14) Âdem öldürdi, dağı mürted olıp Mekke’ye geldi. Biri dağı ‘Afvân bin Ümeyye(15)yıdı, leşker-i ağızâbı Medîneye ol tağrik itdi. Biri dağı bir kişiyıdi ‘Abdu(16)’llâh’ibn-i Serğa ‘Osmân şefâ’at itdi, ‘Abdu’llâh’ibn-i Hanzale’i ve Hüveyriş’i öldürdiler, (17) Miğyas bin Zübâbe kaçdı, Şafvân bin Umeyye zinhâr getürdi ol dört ‘avratuñ (18) biri Hind-ıdi ki Ebü Süfyân hâtonıyıdı iki kşavaş dağı yıdi muğribelerıdi¹⁵¹ (19) peygamberi hecv¹⁵² iderlerıdi. Biri dağı Hâğib’ibnu Ebi

¹⁴⁶ Kelimenin esasında resûlü’llâh şeklinde olması gerekirken burada harekelendirme resûlü’llâh şeklindedir. Biz de ses ve imla özelliklerini göstermek için kelimelerin yazımında birlik sağlamak yerine harekeye sadık kalmayı tercih ettik.

¹⁴⁷ cavğ: Çok.

cavğ cavğ: Çok çok, küme küme, takım takım.

¹⁴⁸ urunmuşıdı//örünmüşıdi

¹⁴⁹ ma ‘şer: (A.) Cemâat, müttehid cemâat. Birinin ehil veya iyâli. İns ve cin cemaatı. * Bölük, topluluk.

¹⁵⁰ Metinde hecv yazılmış, hicv şeklinde yazımı da mevcuttur.

hecv//hicv//hevc

hevc: (A.) (C.: Hüvüc) Uzun boylu ve akılsız olmak. * Rüzgârın sert esmesi.

hicv: (A.) (Hiciv) Birini şiir ile zemmetmek, onu gülünç hale koymak. Bu şekilde yazılan şiir veya manzume. * Alay etmek. (bkz.: Hecv)

hecv: (A.) (Hicv) Medh ü senânın zıddı. Kötüleme. Birisi hakkında kötülemek için söylenen söz veya manzume. (Heccâv: Çok hicveden. Hiciv söyleyen.)

¹⁵¹ muğrib: (A.) (Tarab. dan) Çalgıcı, çalgı çalan. Şarkıcı, şarkı söyleyen. Hânende.

Belte‘a‘dan kağıd alıp (20) gidenidi. Bu on nefsdan öleni öldi, ölmeyeni imân getürdiler, peygamber (21) ‘afv itdi, ol pütlerden ki giderildiler. Biri Hubelidi peygamber mübarek¹⁵³ ...

Yukarıdaki kısımların eserin *Cevâhîrü’l-Asdâf*ın bir nüshası olduğunu göstermesi bakımından Ahmet Topaloğlu’nun doçentlik çalışmasına¹⁵⁴ ve Sevinç Ahundova’nın doktora çalışmasına bakılabilir. Söz varlığı bakımından değerlendirdiğimizde, örneklerden de anlaşılacağı üzere eserin Eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerini barındırdığı gözlenmektedir. Ancak, bazı ses değişimlerinin ve eklerin yazımında Eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerinin farklı örneklerine rastlamaktayız. Bunları da yer yer dipnotlarla kısaca izah etmeye çalıştık.

45 Hk 173 (MHK173) Arşiv Numaralı Cildin Değerlendirilmesi

Eser kütüphane kayıtlarında, 45 Hk 173 numara ile Manisa İl Halk Kütüphanesi MHK173 arşiv kaydında yer almaktadır. Eserin adı kütüphane kayıtlarında Tefsîr-i Kur‘ân olarak yer almaktadır. Dili Türkçe, I+190 varak ve her bir varak 15 satırlık harekeli nesih ile yazılmıştır. Yazmanın sonradan tamir gördüğü, 210x150-160x105 mm ölçülerinde olduğu ve cildinin rutubetli lekeli bir halde olduğu anlaşılmaktadır.

Kitabın baş kısmında, iç sağ yaprakta, Latin alfabesi kullanılarak el yazısıyla; “1= 138 Yaprak, Kur‘an-ı Kerim Tercüme ve Tefsîri, Mücadele Sûresinden, Hûmeze sûresinin sonuna kadardır. Sonu noksandır. 2= 52 Yaprak. Bazı ayetlerin Türkçe Tercüme ve Tefsirleri. Başı ve sonu noksandır. İmza¹⁵⁵” ibaresi yer almaktadır.

muṭribe: Kadın çalgıcı

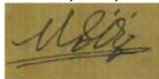
¹⁵² hevc: (C.: HÛvüç) Uzun boylu ve akılsız olmak. * Rûzgârın sert esmesi.

hecv: (Hicv) Medh ü senânın zıddı. Kötüleme. Birisi hakkında kötülemek için söylenen söz veya manzume. (Bak: Heccâv)

¹⁵³ Metin burada son buluyor. Esasında, buradan sonraki kısımda Tebbet Suresinden başlayarak geriye kalan surelerin kısa kısa anlamları verilmiştir. Düzensiz bir rik‘a ile yazılan bu kısmın farklı bir müstensih tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Kağıt yapısı ve mürekkep rengi bir önceki kısım ile aynı olsa da çeviri daha kısa ifadelerle tamamlanmakta ve devril cümleler kullanılmaktadır.

¹⁵⁴ Ahmet Topaloğlu, *Cevâhîrü’l-Asdâf* (Giriş-Metin-Sözlük), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi) İstanbul 1982.

¹⁵⁵ İmza şu şekildedir:



Kitabın başında, sol yaprakta; “T.C. Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü Sayı 173” kaydı yer almaktadır. Ayrıca Osmanağa-zâde Hacı Hüseyin bin Hacı Ahmed’in (MHK174’te mührü olan kişi) iç kapakta ve çeşitli yerlerde mührü bulunmaktadır.

Yine eserin ilk incelemesinde anlaşılacağı üzere; çaharkuşe vişne rengi, yıpranmış meşin üstü desenli kağıt kaplı mıkletli mukavva cilt hemen göze çarpan bir diğer özelliğidir.¹⁵⁶ Ayrıca keşideler ve söz başları kırmızı; bazı sayfalar tamir edilmiş ve yanık lekeleri vardır. 1b-57a arası Mücadele suresinden Münafıkun sûresinin sonuna kadar; 57a-100b arası Hakka suresinden İnsan suresinin sonuna kadar; 10â-138b arası Gaşıye suresinden Hümeze suresinin sonuna kadar; 139a-190b arası farklı bir yazı ile yazılmış başı ve sonu eksik, kanaatimizce bir başka tefsir metni yer almaktadır. Bu da yine Türkçe bir metindir.

Mücadele Suresinde;

[1b]¹⁵⁷ (1) Bismi’l-lâhî’r-rahmâni’r-rahîm. (2) hağ Tebareke ve Ta’âlâ buyurdu ki **AK** (3) **AK**¹⁵⁸. (4) ‘İkrime eydür, rağıya’llâhu ‘anh, bu âyet Sa’lebe kıızı Hıveyle hağkında (5) indi anuñ eri Evs bin Şâbit-ile, ol Hıveyle resül hağreti (6) ‘aleyhi’s-selâm gelüp didi ki “Yâ resüla’llâh, benüm erüm Evs baña didi ki (7) sen baña anam arğası gibisin”. Peyğamber ‘aleyhi’s-selâm aña didi ki (8) “Yâ Hıveyle, ben şöyle zann iderem ki sen ol Evs’e harâm olduñ”. (9) ol Hıveyle didi ki “Gey nağar eyle benüm işümden yâ resüla’llâh hağ (10) Ta’âlâ cânımı saña fidâ kılsun”; başladı resülile sözünde (11) mücâdele kıldı. Ol vağt ‘Âyişe rağıya’llâhu ‘anh Resül’üñ (12) başın yuyuyordu, ‘Âyişe ol Hıveyle’e ‘itâb idüp (13) didi ki “Yâ Hıveyle söziñi kışlad mücâdeleñi ço, görmez misin (14) Resül’üñ mübarek yüzünü nice müteğayyir oldu, Allâh’dan aña (15) vağy anayorur”. Ol vağ bu âyet indi ki “Yâ Muğammed, tağkık Allâh [2a] (1) Ta’âlâ işitdi, sözün şol ‘avratuñ ki eri elinden şikâyet (2) kıluğ mücâdele kıldı, dağı erümden ayrılmağ deyü çorğup Allâh’a tazarru’ (3) kıldı. Allâh Ta’âlâ anuñla senüñ nice şöyleşüp mücâdele kılduñuñuzı (4) işidür ve anuñ eriyle hâli ne olduğın bilür. Ve ger aña hiç haği (5) nesne yokdur. Ve dağı buyurdu ki **AK** (6) **AK** (7) **AK**¹⁵⁹. (8) Ya’nî, sizden şol

¹⁵⁶ Eser ile ilgili teknik bilgiler, ifade ettiğimiz üzere kısa bir ön incelemede anlaşılacağı gibi kütüphane kayıtlarında da yer almaktadır.

¹⁵⁷ Kitabın başından bu yere kadar boş olan sayfaları da numaralandıracak olursak bu sayfa 5a olarak beşinci varak şeklinde numaralandırılır.

¹⁵⁸ 58/Mucadele 1: Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a şikayette bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir; esasen Allah konuşmanızı işitir. Doğrusu Allah işitendir, görendir.

¹⁵⁹ 58/Mucadele 2: İçinizde karılarını «zıhar» yapanlar bilsinler ki, karıları anneleri değildir; anneleri ancak, onları doğuranlardır. Doğrusu söyledikleri kötü ve asılsız bir sözdür. Allah şüphesiz affedendir, bağışlayandır.

kimseler kim 'avratlarına dirler "sen baña anam (9) arkası gibisin yâhüd anam ıarnı gibisin yâhüd anam uyluğı gibi-(10)sin yâhüd anam ferci gibisin yâ başuñ anam başı gibidür yâ (11) arkañ anam arkası gibidür", dise; yâ yüzüñ yâ fercüñ yâ butuñ (12) yâ arkañ anam arkası gibidür dise, kız ıardaşum arkası (13) gibidür dise, yâ atamuñ kız ıardaşı arkası gibidür dise, yâ anamuñ kız (14) ıardaşı arkası gibidür dise yâ südin emdüğüm arkası gibidür (15) dise. Ve'l-ıaşıl bu küllisinden birin dağı dirse 'avratı aña [2b] (1) ıarâm olur. Ammâ ıağ Ta'âlâ buyurdu ki bularuñ 'avratları bularuñ ataları (2) degüldür, bularuñ anaları anlardur kim anları ıoğurdu, yâhüd emzürdi (3) bu 'avratlarınıñ ıarâmlığı bulara anaları ıarâmlığı gibi degüldür, bulara (4) belki girü kefareť virmeğile ıalâl¹⁶⁰ olur. Hemân bularuñ dilinden (5) gelen bu söz bir yalan u münker sözdür ki gelür. Ve ammâ ıağ Ta'âlâ (6) şuçları bağışlayup ve günahları yarlağayıcudur ki sizüñ bu sizüñle(7)ñüzle¹⁶¹ ıalâluñuz arasında ayruluğ olmamağıcun kefareť (8) ıodı ki ıaçan anı idesiz ol ıarâm örtüñüzden girü anuñla götrülüp (9) ıalâl olasız. Zırâ kim ol câhıllığ ıalinde bu sözlerle (10) 'avralarına ıalâk vâkı' olup biri birinden ayruluurlardı. Pes, (11) ıağ Ta'âlâ anı nesh idüp ve aña kefareť buyurdu kim anuñla or-(12)talarda furkat olmaya. Nite kim ol kefareťleri beyân idüp (13) buyurdu kim **AK** (14) **AK** (15) **AK**¹⁶². Ya 'ni, şol kimseler kim 'avratların anaları ...

MHK173 numarada kayıtlı bu nüshayı da yine *Cevâhirü'l-Asdâf* ile kıyasladığımızda büyük oranda benzerlik bulunduğu görölmektedir. Bu bakımdan, ilgili kısımları karşılaştıracak olursak;

[318a] ... (7) ... [318a] ... (7) ... (7) Süretü'l-Mücâdele
 (8) B'smi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahim. (9) Ve tağkığ işitdi Tañrı şol hâtunuñ sözini ki senüñle
 (10) cidâl ider erinuñ sözinde. hâtun'uñ adı huveyle''-ıdı. Erinüñ adı Evs binü Şamit'-ıdı.
 Şikâyeti buy-ıdı ki: Erüm (11) baña sen benüm üzerüme anam arkası gibisin didi. Ve niyâz
 (12) ider Tañrıya erinden ayrılmağdan ıorıub. Ve Allâh işidür senüñle Huveyle'nüñ sözini.
 (13) Bedürüstü Allâhü Te'âlâ işidicidür Huveyle sözini. Görücidür anuñ ıalini ilerü zemânda
 ıalâk zıhâr'-ile (14) olurdu ve İlä'y-ile olurdu. Vaktâ ki İslâm geldi zıhâr'- ile İlä hükminde ııldı
 ıalâk hükminde ııldı. (15) Şunlar ki zıhâr oıuşurlar sizden 'avretler-ile ol 'avretler (16)
 erleriniñ anası degüldür. Degüldür anlaruñ anaları illâ şunlardur kim (17) anları ıoğurdu ve

zıhar: (A.) İki şey arasında münasebet ve mutabakat meydana getirmek. İki şeyi birbirine mutabık eylemek. Arka arkaya, mukabil kılmak. Fık: Bir kocanın, karısını müebbeden mahremi olan birisinin bakması câiz olmayan bir yerine teşbih etmesi. Meselâ, bir adam karısına, "Sen bana anam gibisin" demesi gibi. Bu halde karısı da ona haram olurdu. İslâmiyetten evvel câhiliyet âdetleri olan ve bir nevi boşanma usulü sayılan bu çeşit hareketi İslâmiyet men'etmiştir ve zecr için zıhar eden kimseye keffaret vaz' olunmuştur.

¹⁶⁰ ıalâl//helâl

¹⁶¹ Burada ikili yazım mevcut, kelime sizüñle şeklinde olmalıdır.

¹⁶² 58/Mucadele 3: Karılarını zıhar yoluyla boşamak isteyip, sonra sözlerinden dönenlerin, ailesiyle temas etmeden bir köle azad etmeleri gerekir. Size bu hususta böylece öğüt verilmektedir. Allah, işlediklerinizden haberdardır.

taḥkîk anlar söylerler yaman sözi (18) ve bühtân sözlerden. Zîrâ ki ‘avret kaḅı ‘ömürde ana gibi olduąu ve taḥkîk (19) Tañrı Te‘âlâ şuçlardan geçicidir. Ve şunlar ki zihâr oąuşurlar (20) ḥâtûnlarından andan şofra rucû‘ iderler didüklerini bozmaąa (21) pes bir nefis azâd itmekdür anuñ dermâni birbirine. [318b] (1) Bu bir sözdür anuñ sözdür anuñ-la öąütlenürsüz ve Allâh, şunu ki işlersiz, bilicidir. 4 (2) Pes şol ki bulmasa azâd idecek anuñ kefareti oruç dutmaądur (3) iki ay biribiri ardınca birbirine ulaşmadın. Pes şunuñ ki güci yetmeye (4) aña vâcib olan altmış miskine buçuą şa‘ buądây (5) vire. Ol ki zıkr oldı kefaretden anuñ-içündür ki imân getüresiz Tañrıya (6) ve Rasûli’ne. Ve ol geçen fetvâlar Tañrınıñ ḥaddleridir. Ve kâfirler (7)-içün ‘azâb-ı elim vardır.¹⁶³

Eser incelemesinde ve kıyaslamalarla görüleceąi üzere *Cevâhirü’l-Asdâf* eserine oldukça benzerlik göstermektedir. Bu bakımdan bu numaradaki eserin de diąer numaraların devamı olmadıąı, aynı eseri ihtiva etmesine raąmen farklı nüshalar olduąu aşıkardır.

45 Hk 174 (Mhk174) Arşiv Numaralı Cildin Deąerlendirilmesi

Eser, Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 Hk 174 (MHK174) numarada yer almaktadır. Eserin ismi kütüphane kayıtlarında *Tefsîr-i Kur’ân* adıyla kayıtlıdır. 210x147-155x105 mm ölçülerinde II+117 varak ve her bir sayfası 17 satır hareketli nesih ile yazılmıştır. Cildi rutubet lekeli ve birleşik harf filigranlı krem renklidir. Çizgi şemseli, zencirekli, köşebentli, miklebli, yıpranmış kahverengi meşin cetveller ve söz başları kırmızı mürekkeble yazılmış olması ilk göze çarpan özelliąidir. Eser Anme cüzünün başından sonuna kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. 1b’de Fatıha suresi bulunmaktadır. 1Ia’da Osmanaąa-zâde Hüseyin b. Ahmed’in 1221/1805¹⁶⁴ tarihli Muradiye Kütüphanesine vakıf kaydı ile vakıf mühürü vardır. Bu mühürden eser içinde de bulunmaktadır. 1a-3a arasında tefsirle ilgili önsöz mahiyetinde bir bölüm vardır.

Eserin söz varlığını göstermesi bakımından örnek verecek olursak;

[1b] (1)Bismi’llâhi’r-raḥmâni’r-raḥîm. (2) El-ḥamdu li’llâhi rabbi’l-‘âlemîne. (3) Er-raḥmâni’r-raḥîm, mâliki yevmi’d-dîn. İyyâke (4) na’budü ve iyyâke nesta’in ihdina’(5)-şırâta’l-müstakîme, şırâta’l-lezîne en’amte (6) ‘aleyhim ąayri’l-maądubi ‘aleyhim vela’(7)-ddâllin.¹⁶⁵ [2a] (Bu kısımda sene h. 1221 tarihli Osmanaąa-zâde Hacı Hüseyin bin Hacı

¹⁶³ Buradaki metin Sevinç Ahundova’nın doktora tezinden hareketle alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Sevinç Ahundova, a.g.e., s. 594.

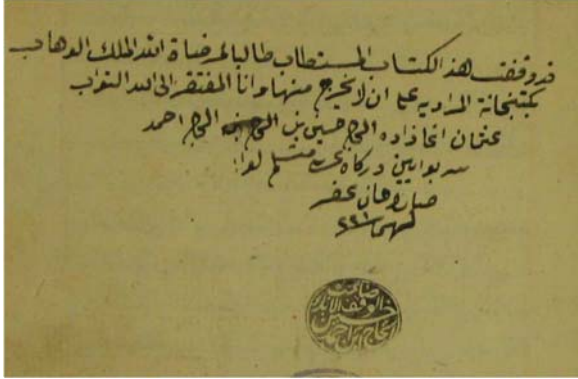
¹⁶⁴ Bu tarih kütüphane kayıtlarında da yer almaktadır.

¹⁶⁵ Bu kısımda Fatıha suresi yedi satır yazıyla yer almaktadır:1. *Rahmân ve Rahîm Allah’ın adıyla.* 2. Hamd(in övme ve övülmenin her türlüşü), âlemlerin (tek) Rabbi olan Allah’adır. 3. (O) Rahmân’dır (dünyada bütün yaratıklara bol merhamet edendir), Rahîm’dır (âhirette

Ahmed tarafından Saruhan'da (Manisa'da) Muradiye Kütüphanesine vakfettiğinin anlatıldığı Arapça olarak yedi satır kadar bir yazı ve altında mühür yer almaktadır.)¹⁶⁶[2b] Bu sayfa boştur. Herhangi bir yazı bulunmamaktadır. [3a]¹⁶⁷ (1) Euзу bi'llāhi mine'ş-şeytāni'r-racim. Bismi'lāhi'r-raḥmāni'r-raḥīm. Ḥaḫ Ta'ālā (2) buyurdu; "İy ḥabibim, saña bundan tañsuḫ"¹⁶⁸ nesne göstereyin tā ki göricek tañlaya-(3)sın". Pes, Resül ḥazreti eyitdi, "İlāhi ve seyyidi ve mevlāyi, eger gösterirseñ yüz biñ (4) cān dilile görem". Andan Ḥaḫ Ta'ālā buyurdu ki "İy benüm ḥabibim, ol deñizleriñ ḫatına var (5) daḫı bir kez"¹⁶⁹ Bismi'llāhi'r-raḥmāni'r-raḥīm, di.". Çün Resül ḥazreti ḫurdu (6) ol deñizleriñ ḫatına vardı, eyitdi; Bismi'llāhi'r-raḥmāni'r-raḥīm. Çün Resül (7) Bismi'llāh didi, Allāh didiği sā'at Resülün mübārek ağzından bir yeşil kuş (8) çıḫdı ol 'aḫā deñizne yöneldi, ol kuş deñize varınca büyüdi bir dünyāca ḫadar (9) oldı, ol deñize ḫaldı çoḫ şu getürdi çıḫdı 'arş altında vardı bir kez silkindi (10) nice yüz biñ ḫatre ol kuşuñ ḫanādından ḫamdı, ḫatresinden bir ferişteh yaratdı. (11) Andan Ḥaḫ Ta'ālā nidā ḫıldı kim "İy feriştehlerim, varıñ uçmaḫ içinde Allāh diyen ḫulum için (12) ḫolluḫcılar oluñ, kimüñüz uçmaḫda anıñçün köşkler yapıñ ve kimiñüz bağlar ve bağçalar dikiñ (13) ve kimiñüz ırmaḫlar düzün". Böyle dise hemān ol feriştehler uçmaḫa getdiler Allāh Ta'ālā'nıñ (14) buyruḫına yerine getürmeḫiçün. Pes, Resül ḥazret raḫman didiği sā'at bir aḫ kuş (15) Resülün mübārek ağzından çıḫdı, ol cüd¹⁷⁰ cüd deñizne yöneldi ol deñize varınca büyü-(16)di, bir bu

yalnız mü'minlere acıyıp maḫfired edecek olandır). 4. Din gününün (āhirette hesap ve karşıḫık görme gününün) māliki/hükümrāndır. 5. (Ey Rabbimiz!) Yalnız sana (ibādet ve itaatle) kulluk eder ve (her hal ve ihtiyacımızda) ancak senden medet umar/yardım dileriz. 6. Bizi doḫru yola (İslām'a) ilet (İslām ile yaşıat). 7. Kendilerine (lütfundan) nimet verdiḫin kimselerin yoluna (ilet); (emirlerine āsi olmuş ve) gazaba uğramışların ve sapıtanların deḫil (Yâ Rabbi).

¹⁶⁶ Burada yer alan yazı şu şekildedir:



¹⁶⁷ Yazmanın üst kısmında eski yazıyla üç rakamı, daha sonradan yazıldığı anlaşılan kırmızı bir mürakkeple günümüz rakamı ile bir sayısı yazılmıştır, diğerk varaklar da bundan sonra bu numaraların devamıyla ve aynı esasla numaralandırılmıştır.

¹⁶⁸ tañsuḫ: 1. acayip, tuhaf, şaşılacak. 2. Garip, acip şey. 3. Şaşılacak şey.

¹⁶⁹ gez//kez: defa

¹⁷⁰ cüd: (a.i.) cömertlik, elaçıklığı.

dünyâca oldu. Ve ol deñize taldı girü çıktı ‘arş altına vardı silkindi (17) kıanatlarından neçe yere biñ kaçre tımdı, her bir kaçreden Hıa Ta’âlâ bir ferışteh yaratdı, anlara da [3b] (1) hııáb geldi kim “*Rahmân* diyen kıulum için varıñ uçmağda kıollukçılar oluñ tâ kıyâ-(2)mete degin köşkler ve saraylar yapıñ”, anlar da uçmağda gitdiler. Pes, Resül hıazreti ‘aleyhi’(3)s-selâm, *rahım* didigi sâ’at mübârek ağızından bir gök¹⁷¹ kıuş kııçkı semâhat deñizine (4) yöneldi ol deñize varınca bir bu dünyâca büyüdü ol deñize taldı girü kııçkı ‘arş (5) altına varuñ silkindi, kıanatlarından nice yüz biñ kaçre tımdı her bir kaçreden Hıa (6) Ta’âlâ bir ferışteh yaratdı anlara buyurdı; “Ol *rahım* deyen¹⁷² kıulm için varıñ uçmağda (7) kıollukçılar oluñ tâ kıyâmete degin köşkler ve saraylar yapıñ”, anlar dañı uçmağda getdiler. (8) Çün Resül hıazreti bunu gördi ‘acıyibe kıaldı, eyitdi: “İllâhı, bu in’âm ve bu ihısân (9) yalıñız ben kıulañmıdır yoñsa ortağum var mıdır?”. Pes, Hıa Ta’âlâ eyitdi; “İy hıabıım, (10) *Bismi’llâhi’r-rahmâni’r-rahım* ümmetiñe armağın, iletgil kı şol ‘atâ ve şol (11) cüd ve şol semâhat¹⁷³ kı görđiñ dükelisi *Bismi’llâhi’r-rahmâni’r-rahım* (12) diyenleriñdür şıdıkla ve i’tikâd ile. Resül çün bunu işitdi yavlağ sevindi şâğ (13) oldu. Andan mi’râca vardı Hıa Ta’âlâ hıazretiyle bunca biñ kelecı kııldı, çün (14) mi’râcdan girü geldi mü’minleriñ kıulağların dutuñ muştıları. Eydürdi kim “size (15) armağın getürdüm” diridi. Mi’râc gicesinde görđiklerin hıaber virirdi, zıhi sa’âdet (16) senün ümmetüñe yâ mü’min kı Hıa Ta’âlâ saña bunuñ gibi sa’âdetler rüzı kııldı, eger *Bismi’(17)llâh*’ınıñ sevâbın bezesin ölüsem ayrığ fâ’ideden kıalırur. Evet, her bir süreniñ evvelinde [4a] (1) bir dürlü sevâb işidesin elden geldiği miğdârca yazam, *Bismi’llâh*’ı(2)nıñ sevâbın kım hıç bir müfessir böyle düzmedik dir, ben za’if anı tertıbbe yazam ve (3) size beyân kıılam kı *Veli’-âkıbeti yekfi’l-işâreti*.¹⁷⁴ İmdi girü ‘amme süreseniñ sevâbın (4) ve tefsirin beyân kıılalım. Eksşer müfessir bunuñ üzerine müttfeğdürler kım ‘amme süresi (5) Medıne’de indi, hicretden şoñra sekiz ay on dört gün idi. Ve bu süre kıırğ ayetdür ve bir (6) neçeler kıatında kıırğ bir ayetdür. İmâm Ca’fer eyitdi, “Yetmiş şeyğ ağızından şöyle işitdim kım (7) âme süresi kıırğ bir ayetdür, yidi yüz yetmiş hıarfdür, yüz yitmiş üç kelimedür.” (8) Resül hıazreti buyurur; “Her kışı kım ‘amme süresin muşğaf yüzüne bağıuñ oğusa yâhud (9) ezbere oğusa yidi kıat gök ferıştehlere Hıa Ta’âlâ’dan dâyim anuñ yarlığınmağlığın dileyeler (10) ve dağı bu du’â’i oğuyan kışıçün yoriyalar dâyim alğış ide. Ve dağı ol kışıyi dünyâdan (11) kıkmaya gendü yirin uçmağda baş gözi ile görmeyince ve dağı cân acısın görmeye (12) ve dağı


Burada kelimeyi iki kere yazmıştır, iki defa yazmak sehven olarak yazıldığı düşünülebilir ancak anlam vurgusunu arttırmak ve anlamı kuvvetlendirmek için ikileme olarak kullanılması kanaati kuvvetle muhtemeldir.

¹⁷¹ gök//gög: Mavi

¹⁷² deyen//deyan

¹⁷³ semâhat: (A.) Cömertlik. İyilik severlik. El açıklığı.



¹⁷⁴ Bu ifade şu şekilde yer almaktadır: . Sonuç için işaret etmek yeterlidir manasında Arapça bir ibaredir.

ol kişi öldükden sonra sinlede kefenin Hağ Ta‘âlâ hülleyle deñşüre¹⁷⁵ ve dağı (13) kıyâmet gününde gurdan¹⁷⁶ ya‘nî mağbareden baş kaldırıcak yüziniñ nûrı ayıñ on dör-(14) dinci gicesi gibi nurlu ola, ya‘nî tamâm nûr kim hiç eksik olmaya. Ve dağı Resûl hazreti (15) eyitdi; “Her kim bu süre‘i okusa kıyâmetde benüm havzımdan aña bir içim şu virem [4b] (1) içe¹⁷⁷ hergiz şuşamaya ve kıyâmet korkuları anuñ gönlünden çıka ve dağı hağ (2) Ta‘âlâ firdevs-i a‘lâda ol kişiyi benüm ile koñşu kıla ve dağı kıyâmet issilerinden (3) anı sağlaya ‘arş altında gölge vire ve başına nûrdan tâc düzüle.” Ve dağı Şeyh Sa‘dî, (4) havâşş-ı Kur‘ân‘da getirüp turur kim her kişi kim ikindi namâzından sonra ‘amme (5) süresin vazife idinse ol kişiniñ gözi nûrı eksilmeye, dâyim artmağda (6) ola, ne kadar ‘ömrü uzun olup kocalarısa gözi nûrı eksilmeye, imden girü (7) tefsire başlayalım.

Bismi‘llâhi‘r-rağmâni‘r-rağim. Ya‘nî, başladum Tañrı adı (8) ile kim ol Tañrı rağmân, rağimdür. Pes, rağmân-ıla rağimiñ arasında ‘umüm huşuş (9) vardır. Ya‘nî, rağmân dimekligiñ ma‘nâsı rızq virici demek olur; rağim demek (10) ma‘nâsı rağmet idici ve esirgeyici demek olur. Pes, rağmân lafzı ‘âmdur, ya‘nî (11) on sekiz biñ ‘âlem hağkına rızq viricidir, mü‘minlerde ve kâdirlerde ve hayvânlarda (12) ve eger yerde olsun ve eger havada¹⁷⁸ olsun ve eger taş içinde olsun, mecmü‘ına rızkı (13) andandılar. Ammâ rağim lafzı hağşdur, mü‘minler içündür, ahiretde mü‘minler üzerine [5a] (1) rağmet degiserdür ve kâfirler ol rağmetden mahrûm kalırsadur. Nitekim hadisda (2) geliğdür; Resûl hazreti ‘aleyhi‘s-selâmdan kim eyitdi; “Hağleynüñ yüz dürlü rağmeti var-(3)dur ol yüz rağmetden birisin on sekiz biñ ‘âlem hağkına olağdurdi, tâ kim (4) hayvanlar diltigezlerin emzirür tururken ayacuğların kalduruğ südüm bunlara geñezligile (5) var sün didikleri ol yüz rağmet sebebindendür ol yüz rağmetiñ toğsan toğuzını (6) ahirete gizledim, tâ mecmü‘in mü‘minlere rûzı kıla, kâfirler andan bi-naşib mahrûm kılalalar.

Bi-bereketi ‘amme‘niñ tefsirin beyân ider:

[5b] ¹⁷⁹(1) عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ¹⁸⁰. عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ¹⁸¹. الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ¹⁸²(1) *Bismi‘llâhi‘r-rağmâni‘r-rağim.*¹⁸³ Bu süreniñ sebeb-i (2) nuzulı oldur kim Mekke müşrikleriniñ bir niçesi darığdılar ve şavağdılar ve (3) söyleğdiler kıyâmet kôpasına inanmadılar ve Kur‘ân-ı şerife inanmadılar ve Muğammed (4) Muştafa‘niñ işinde kim hağ midur veyâ degil midir deyü ve şağâbeler hazretlerini maşaraya (5) dutdılar. Hağ Ta‘âlâ ‘azametiyle bu ayeti viriğdi kim عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ

¹⁷⁵ deñşürmek: değıştirmek.

deñşüre: değıştire.

¹⁷⁶ gur: (A.) Kabir, mezar.

¹⁷⁷ içe//iça

¹⁷⁸ hevâda//havada//havâda: havada.

¹⁷⁹ Sayfanın en üstünde Nebe suresinin ilk üç ayeti kırmızı mürekkep ile yazılıdır.

¹⁸⁰ 78/Nebe 1: (Müşrikler) birbirine neyi sorup duruyorlar?

¹⁸¹ 78/Nebe 2: Üzerinde anlaşmazlığa düştükleri, büyük bir olay olan tekrar dirilme haberini mi?

¹⁸² 78/Nebe 3: Ki onlar onda ihtilâfa düşüyorlar.

¹⁸³ Rahman ve rahim olan Allah‘ın adıyla.

¹⁸⁴. Ya ‘nî ne nesne-(6)dür şoruşurlar ve tartışurlar işbu müşrikler. ¹⁸⁵ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ. Ya ‘nî ulu haberden (7) tartışurlar. Mücâhid eyitdi; “Ulu haber didiği Qur’an’dur. Bunuñ delili işbu ayetdür kim (8) bir yerde eydir; ¹⁸⁶ قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ. Katâde eydür; ol ulu haber didiği gurdan ¹⁸⁷ (9) kıpmağdur. Nite kim eyitdi; ¹⁸⁸ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ. Ya ‘nî, kim bunlar gurdan (10) kıpmağlıkda tartışdılar ve dağı Kur’an haqîmdür yarağlımdur deyü dartışdılar. Pes, (11) ol kâfirlerüñ ba’zısı inandı ve ba’zısını inanmadı. Pes, güyiyâ Haq Ta’âlâ eydir; (12) “Ey benüm ‘amme süresin okıyan kıllarım ben sizden hoşnüdven ¹⁸⁹ ve size anca nesne (13) bağışlayım kim benden hoşnüd olasız. hikâyet: Serîr-i Saqaṭı’niñ ¹⁹⁰ bir şâlih (14) oğlu var idi, zâhidlerden idi, yigitliğinde dünyâdan getdi, atası gendü eliyle (15) yudı ve namâzın kıldı ve haqkına ¹⁹¹ kıdı, çün gice oldı düşünde gördi (16) kim oğlanuğı nürdan tâc başında egininde ¹⁹² yetmiş kıat hülle ve bir burağa (17) binmiş ve feriştehler şağında ve şolunda uçmağ bağçeleri içinde eşerler. Serîr-i [6a] Saqaṭı eydür;

İncelemesini yaptığımız bu nüshanın da *Cevâhirü’l-Asdâf* ile ilgili kısımlarını karşılaştıracak olursak;

[342b] ... (7) ... **Süretu’n-Nebe’**. (8) Bi’smi’llâhi’r-Rahmâni’r-Raḥim. **1** (9) Vaqtâ ki Peyğâmbir ‘aleyhi’s-selâm hıl’at-i Nübüvveti geydi. Başladılar iç ara söyleşirlerdi ki bu kişi (10) neye geldi? Ma’nisi neden, şoruşurlar birbirile, dimek olur. **2-3** Ulu haber’den söyleşür(11)ler ki Muḥammed ‘aleyhi’s-selâm getürdüğü Qur’an’dur ki anlar anda ihtilâf idicilerdür. Ya ‘nî Qur’an (12) bizüm birlüğümüzü kıyâmet varlığın söyler. **4** Yalan degüldür şübhe yok âhîretde bileler. **5** (13) Andan sonra yine bileler. **6-7** Biz yeri döşek kılmadı mı siz anda (14) karar itmek-içün ? Ve tağları çöksü itmedük mi siz râhat olmağ-içün ? **8** (15) Ve yaratduğ sizi biz çiftler idüp erkeklî dişili, aklı karalı, eyili yetli. **9** (16) Ve uykuñuzu diñlenecek vaqt eyledük. **10** Ve geceyi perde kılduğ sizün-içün **11** (17) Ve gündüz’i kıtuñuz taleb idecek zemân kılduğ. **12** (18) Ve yapduğ sizün üzerünüze yedi kıat’ı berk binâlar gibi yidi kıat Gök’dür. **13** (19) Ve bir Çirâğ eyledük mübâlağa’ile şu’lelü. Murâd: güneş’dür. **14-16** Ve indürdüğ Bulutlardan (20) şaçılıçı. Ya ‘nî Yağmür. Çıkarmağ-içün anuñ-la dâneyi ve nebâti. (21) Ve birbirine tolaşmış ağaçlar. **17** Bedürüstî Faşl günü va’de-gâh oldı [343a] (1) bir yerde derilecek gününüzdür. **18** ol gün urulur Şür içine üfürile. Pes (2) gelesiz bölük bölük. **19** Ve gökaçıldı. Pes kabûlar oldı. **20** (3) Ve tağlar yürüdüledi. Pes ılığım şalığım oldı. **21-23** (4)

¹⁸⁴ 78/Nebe 1

¹⁸⁵ 78/Nebe 2

¹⁸⁶ 38/Sad 67: De ki bu bir azîm haberdür.

¹⁸⁷ gur//gür: Kabir, mezar.

¹⁸⁸ 78/Nebe 3

¹⁸⁹ hoşnüdun//hoşnüdven

¹⁹⁰ Serîr-i Saqaṭı: Sırrı Sakatı yada Serî es-Sakatı// Serî es-Sakatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Süleyman Uludağ, Serî es-Sakatı, TDV İslam Ansiklopesi, Cilt:36, s. 564-565.

¹⁹¹ haq: f. Toprak. Turab.

¹⁹² egin: Yan, egininde; yanında

Bedürüstî cehennem zindân oldu azgunlar-içün menzil olmağa. (5) Şu hâlde ki egleneler anda rûz-i gârlarile. **24** tatmayalar anda uyku ve ne (6) icecek şovuk şü. **25-26** Meger kaynar şü ve kendülerden şızan çan ve iriñ içiler. (7) Günâhlarına münâsib cezâ olmağ-içün. **27** Bedürüstî anlar ummaz(8)lardı hîsâb olacağların.¹⁹³

Yukarıdaki örnekten de anlaşılacağı üzere; incelemesini yaptığımız bu eserin Cevâhirü'l-Asdâf'a ayetlerin anlamını izah ederkenki ifade birliğinden farklı bir benzerliğinin olmadığıdır. Bir başka deyişle Cevâhirü'l-Asdâf'tan farklı bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Dil özellikleri bakımından ise yine istinsah edildiği zamandan kaynaklanması muhtemel olmakla birlikte Eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerinden farklı yönleri de bulunmaktadır. Ayrıca, eserin acaba Enfesü'l-Cevâhir eseri ile benzerliği var mı sorusu akla gelmektedir. Bunu da kısa bir karşılaştırma ile incelemeye çalışalım;

Enfesü'l-Cevâhir'den¹⁹⁴ Nebe Süresi:

[313b] (1) AK.¹⁹⁵ Sebe-i nüzûli oldu kim çün Resûl 'aleyhi's-selâm ba'ş oldu (2) kıyâmet haberlerin ol Kureyş kavmine irürdi anlar aña inkâr idüp birbirine şorarlardı ki (3) bu kişi ne nesneyile geldi, bu kıyâmet ki dir nite olur ve ne vâkt olur bunı dirlerdi (4) inkâr yönünden dirlerdi. İ'tikâdları eyleydi ki ol olsar degül. Pes, Hağ Ta'âlâ (5) bu âyeti indürüp buyurdi

¹⁹³ Buradaki metin Sevinç Ahundova'nın doktora tezinden hareketle alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Sevinç Ahundova, Eski Anadolu Türkçesi Alanında Yapılmış Olan Kur'an Tercümesi Cevâhirü'l-Asdâf Üzerine Dil İncelemesi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, (Yayımlanmamış doktora tezi, dan.: Prof. Dr. Mustafa Özkan) İstanbul 2012, s. 641-642.

¹⁹⁴ Enfesü'l-Cevâhir nüshası, Kütahya Vahit Paşa Kütüphanesi 4289 numaralı 4. cilt, varak; 331b. (Bu nüsha bazı kaynaklarda Tefsir-i Ebi'l-Leyş Tercümesi olarak geçmekte ve Ahmed-i Dâî'ye atfedilmektedir. Bunun bu şekilde olmadığı hususunda ilgili çalışmalarımıza bakılabilir: İsmail Taş, *Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Tercüme Edilen Ebu'l-Leyş Es-Semerkandî Tefsiri'nin Asıl Müellifi ve Tercüme Verilen İsim*, İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi 41. Sayı, İstanbul 2011, s. 107-160.

İsmail Taş, *15. Yüzyıla Ait "Enfesü'l-Cevâhir" Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 2008.

İsmail Taş, *"Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Eserlerinden "Tefsirü'l-Lübab Tercümesi" Üzerine Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)"*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, (Yayımlanmamış doktora tezi, YÖK tezlerinde açık erişimli) İstanbul 2016.

Ayrıca bkz.; Abdülkâfi Çetin, *"Ebu'l-Leyş Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine"*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Konya, Haziran 2007, s. 53-101.

¹⁹⁵ 78/Nebe 1

kim bular ne nesneden şorışular birbirine ve ne nesneden söyleşürler. (6) Andan girü beyân eyledi ve dağı buyurdi **AK**.¹⁹⁶ Ya’nî bunlar ol haber-i ‘azîm(7)den şorışurlardı ki Qur’ân Muhammed’e haber virdi ki ol kıyâmet günüdür. **AK**.¹⁹⁷ (8) Ya’nî ol haberdür ki bunlar anda ihtilâf itdiler. Ba’zular taşdıķ iderler ba’zular didiler ki (9) ol nebâ’i ‘azîm Qur’ân’dur ki anda ihtilâf itiler ba’zular ki mü’min oldılar didiler ki haķdur (10) maħlûķ degüldür ve ba’zuları ki imândan kaçdılar, didiler ki ol hîd Muhammed’ün gendü (11) sözîdür, maħlûķdur. Pes, Haķ Ta’âlâ buyurdi. **AK**.¹⁹⁸ Ya’nî, Haķ Ta’âlâ buyurdi ki (12) bu kâfirler mürtedi’ ve münzecir¹⁹⁹ olsunlar. Bu kelâmdan ki gümân²⁰⁰ iltüþ dirler; bu kıyâmet olısar (13) degül yâhüd Muhammed bu Qur’ân’ı gendüden düzer, dirler. Tiz ola bileler ki bu kâfirler ol kıyâmetde (14) bu sözlerine ilerü getiriser . Ve dağı buyurdi ki **AK**.²⁰¹ Ya’nî, tiz ola bileler (15) ol va’idleri ölüm vaķtinde dağı âhiretde mu’âyene ola şekk ü gümân görürlere ve dağı gendünüñ (16) vaħdâniyyetine delil olan şanâyi’ların zıkr idüþ buyurdi ki **AK**²⁰² (17) **AK**²⁰³. Ya’nî, bu maşnû’âtdan haber virdügi aña işâret kılar kim bunuñ gibi ‘acâyib [314a] (1)

Yukarıdaki örnekten de anlaşılacağı üzere bu eser *Enfesü'l-Cevâhir*'in de bir nüshası değildir. Esere baktığımızda, satırarası veya satıraltı diye tabir ettiğimiz Kur'an'ın kelime kelime yapılan tercümeleri ile uzun tefsirler arasında bir tercüme olarak kabul edilebilir. Uzun tefsirlerde ayetin tercümesi verildikten sonra sayfalarca süren açıklamalar olabilmektedir. Söz konusu eserde ise bu iki tür tercüme arasında bir orta yollu tercüme şekli gözetilmiştir. Bu eserde ayetin anlamı ayetten hemen sonra yazılarak kısa izahı yapılmış, ayet uzun ise parça parça anlamlandırılması yapılmıştır. Bu tercüme şekli ayetin aslına sadık kalınarak yapılan bir tercümedir. Anlama açıklık kazandırmak için yer yer kısa izahlar yapılmıştır. Kimi yerde gerekiyorsa ayetin nüzul sebebi dile getirilmiştir. Açıklama kısımlarında kimi zaman hikaye ve kıssalara ve fikhî meselelere de yer verildiği görülmektedir. Bu yönleriyle *Cevâhirü'l-Asdâf* ile benzerlik göstermekle birlikte farklı eser olduğu karşılaştırmalarla anlaşılmaktadır. Daha önce de değindiğimiz gibi ayetlerin anlamlandırılmasındaki benzerlikler haricinde farklı oldukları anlaşılmaktadır. Ancak tercüme tekniği bakımında benzerlikleri bulunmaktadır.

¹⁹⁶ 78/Nebe 2

¹⁹⁷ 78/Nebe 3

¹⁹⁸ 78/Nebe 4

¹⁹⁹ münzecir: (A.) Yasak edilmiş, men edilmiş, yapılmaması emredilmiş, alıkonulmuş, mâni olunmuş.

²⁰⁰ gümân: f. Zan. Tahmin. Sanmak. şüphe.

²⁰¹ 78/Nebe 5

²⁰² 78/Nebe 6

²⁰³ 78/Nebe 7

45 Hk 175 (MHK 175) Arşiv Numaralı Cildin Değerlendirilmesi

Eser kütüphane kayıtlarında, 45 Hk 175 numara ile Manisa İl Halk Kütüphanesi MHK175 arşiv kaydında yer almaktadır. Eserin adı kütüphane kayıtlarında Tefsîr-i Kur'ân olarak yer almaktadır. Dili Türkçe, III+40 varak ve her bir varak 10 satır, kimi zaman ise 9 satır şeklinde harekeli nesih ile yazılmıştır. Yazmanın sonradan tamir gördüğü, 150x100-100x155 mm ölçülerinde olduğu ve cildinin rutubetli lekeli bir halde olduğu anlaşılmaktadır.

Yine eserin ilk incelemesinden anlaşıldığı üzere; vişne renkli meşin cilt sûre başları ve keşideler kırmızıdır. Eser Yusuf sûresinin dokuzuncu ayetinin ikinci yarısından başlayıp Kur'ân'ın sonuna kadardır. Eserin baş kısmından kopmalar mevcuttur. İa da Mehmed (veya Muhammed) Efendinin kerîmesi Ayşe hanımın vakfidir 'aṭā Allāh 'anha ('aṭāu'llāhu 'anha) ifadesiyle vakıf kaydı ve sene 83 tarihi vardır. Yer alan tarihin net olarak hesaplanması tarafımızdan gerçekleştirilememiştir. Burada sonradan yazıldığı anlaşılan *Tefsîr-i Şerîf bi't-Türkî* ibaresi ve altında kırmızı mürekkeple yine sonradan yazıldığı anlaşılan *Tefsîr-i Şerîf bi't-Türkî* ibaresi vardır. Onun altında da Manisa İl Halk Kütüphanesinin mührü vardır. Ayrıca bir sayfa sonra kırmızı tükenmez kalemle ve Latin alfabesi kullanılarak el yazısıyla "Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercümesidir." ifadesi yer alır. Başta â ve b de bir kağıda gene farklı bir yazıyla Kur'ân metni yazılmış olup ondan sonra Türkçe izahlı kısım gelmektedir.²⁰⁴

Eserin 126b-148b varakları arasında 15 satırlık talik hattı ile Arapça olarak kaleme alınmış bir metin daha yer almaktadır. Bu kısımdaki metnin ismi olarak *el-Kâfi fi İlmi'l-Aruz ve'l-Kavâfi* ifadesi yer almaktadır. Aruz vezni ile bilgilerin yer aldığı bu kısmın müstensihî olarak İbn Mu'îd Süleyman bin Yusuf isminde bir kişi yer almaktadır. Eser sahibi olarak ise Ubeydu'llâh bin Abd el-Kâfi el-Ubeydî²⁰⁵ ismi belirtilmektedir. Sayfa kenarlarında ise notlar ve açıklamalar yer almaktadır. Ayrıca bu kısmın ölçüleri de farklıdır; kütüphane ölçümlerinde 188x110-125x45 mm olduğu ortaya çıkmaktadır.

[8a]²⁰⁶ (1) eydesiz babañuz yüzile AK²⁰⁷ dañı añasız (2) AK Yüsufi bıraka etdigden şonra AK (3) AK şalih ṭā'ife tevbe kılmağıla AK (4) AK eyitdi bidañı ki anlarda Yehüda'dur AK (5) AK

²⁰⁴ Eser ile ilgili kitap ebat ölçüleri, ifade ettiğimiz üzere kısa bir ön incelemede anlaşılacağı gibi kütüphane kayıtlarında da yer almaktadır.

²⁰⁵ öl. h. 749/1348

²⁰⁶ Eserin bu şekilde numaralandırılması varak üstündeki yazan numaraya göre yapılmıştır. Baştan kopmalar ve yapıştırılan kağıtlar olduğundan, daha sonra da yeniden kırmızı kalemle

Yüsufi öldürmeñ **AK** (6) dañı anı bırağũñ **AK** kıyũ içüne bırağũñ (7) **AK** bulsun onı **AK** ba‘zı (8) yolcılar **AK** işlerseñüz (9) şarık budur, řalũ itdiler²⁰⁸. **AK**. Ey babamız (10) **AK** ne oldu saña ki imân beresin bize [**8b**] (1) **AK** Yũsuf üzereñe **AK** ĥalbukı (2) biz aña **AK** eyũ řaķınurlaruz arsilã²⁰⁹ (3) **AK** göder anı bizũmle yarın **AK** (4) yayalum içelũm **AK** dañı oynayalum **AK** (5) **AK** dañı bedürũstĩ anı řaķlayıcılarız **AK** (6) Ya‘ķũb eyitdi **AK** řaķķık melũl idür beni (7) **AK** siz Yũsufi alup gidũñũze **AK** (8) şorşarum **AK** řurt yeye (9) **AK** şol ĥalde ki siz anda ġafil (10) olasız. **AK**. Eger anı řurt [**9a**] (1) yerse **AK**. ĥal buki biz birilũğũz (2) **AK** řaķķık biz ol vaķt ziyãn (3) idũcilerden oluruz. **AK**. Ol vaķt ki (4) alup gitdiler Yũsufi **AK** dañı ittifaķ (5) itdiler ki **AK** kılalalar anı **AK** (6) **AK** kıyũ içüne **AK** dañı vaħy itdũk (7) biz anı **AK** ki ĥaber viresũz anlara **AK** (8) **AK**. Uş bu işi kim aña işlediler, lãkin Mışra‘da (9) **AK**. ĥalbukı anlar bilmeyeler ki Yũsufdur (10) řaķan ki Mışra şardaşları buğday almağã geldiler [**9b**] (1) Yũsuf bildi anları anlar Yũsufi bilmediler, dañı řã‘ı eline (2) aldılar anı řaķdı. Eyitdi bu řã‘ baña eydür ki (3) sizũñ bir řardařũñuz var imiř Yũsuf adlu anı bir kıyuyũ (4) bıraķmıřsız řurt yidi deyũ babañũza gelũp dimişsiz (5) dañı anı sehlice bahãya şatmışsız didũkde utandılar. (6) **AK** dañı babalarına **AK** aĥřamın (7) **AK** ağlaşırlardı **AK** eyitdiler (8) ey bizũm babamız **AK** bedürũstĩ berkitdũk (9) bir řamğã²¹⁰ **AK** dañı řoduķ (10) Yũsufi kıumaşımız kıatında **AK** dañı ...

Eserin, *Cevâhîrũ‘l-Asdâf* ile olan benzerlik veya farklılığını ortaya koymak bakımında ilgili yerlerden karşılaştırmalara yer verecek olursak;

12 (9) **Sũretũ Yũsuf** (10) Bi‘smi‘llãhi‘r-Raĥmãni‘r-Raĥim. **1** (11) Ben ol Tañrıyam kı görũrem. Ol kı Yũsuf Sũresi‘nũñ âyetleridür. Rũřenlerdür. **2** (12) Bedürũstĩ biz indürdũk anı oķunur ‘Arab Dili‘nce ol kim añlayasız. **3** (13) Biz řerĥ iderũz saña kıřřalarũñ ĥũbrağın anuñ-la kı vaħy itdũk (14) saña bu řur‘ãn‘ı. Ve egerçi sen vaħyden õñdin ġafillerden idũñ. **4** (15) Añ ol vaķtã kı Yũsuf didi atãsına: İy babacığũm bedürũstĩ ben gördũm on bir (16) yıldız kı adları: Ceryãn, şarık, Vesãb, Zeyyãl, Kıbis, Feza‘, ‘Amũdãn, Feylaķ, Ĥarũĥ, Muřabbih, Zũ‘l-kitefeyn-idi. (17) Ve güneşi ve ayı gördũm kı anlar baña secde iderlerdi inũb. **5** (18) Ya‘ķũb eyitdi: İy oğlancuğũm kıřřã eyleme dũřũñi řardeřlerũñe. (19) Pes saña mekr iderler mekr itmek ile. Bedürũstĩ řeyřãn âdeme aşkere dũřmãndur. **6** (20) Ve girũ ancılayın urundular seni Tañruñ ve õğredür saña dũřler (21) yormağı. Ve temãm ider ni‘metini senũñ üzerũñe ve Ya‘ķũb eřřãbĩ üzerine ya‘nĩ [149b] (1) zũrriyyeti üzerine nice temãm itdi anı iki atãn üzerine bundan õñ. (2) Ya‘nĩ iki atãn İbrãĥim ve İřĥãķ‘dur. Bedürũstĩ senũñ Tañruñ dãnãdur ĥikmet (3) eyesidür. **7** Taĥķık Yũsuf‘da ve kıarındãřlarında âyetler vardur ço (4) ranlara. **8** Yehũdã, Robil, řem‘ũn, Lãri, Ziyãlon, Yeřcũr, Deynedãn, Yağřãlã, Cãd, Åřir- idi. Evvel yedi (5) Liyyã‘dan toğdı řoñrağı dõrt, kıullukcıdan doğdı. Biri Zũlfe biri Bũle. Leyyã öldũkde Rãĥil‘i

de numaralandırma yapılmıştır. Bu kısım â olarak da nitelendirilebilir, çünkü eserde Türkçe izah ve eserin asıl hali ilk bu sayfadan başlamaktadır.

²⁰⁷ 12/Yusuf 9. Metnin devamındaki âyetler de buradan sonra devam etmektedir.

²⁰⁸ řalũ itdiler; söyleştiler, konuştular.

²⁰⁹ ars: ars//as//assı: Fayda, kıar, kıazanç, menfaat

²¹⁰ řamğã//řamğãh: f. Akşam vakti.

aldı. (6) andan Binyâmin toğdı Yûsuf'ile. Vaqtâ ki didiler Yûsuf (7) ve qardaşı sevgülürekdür atâmuza bizden ve biz bir bölügüz. (8) Bedürüstî bizüm atâmuz aşkere azğunlıkdadır. **9** Öldürün Yûsufı (9) ya bir yire birağun tâ babañuzuñ teveccühi size hâli kıla ve andan soñra (10) şâlih qavm olun tevbe eyleñ. **10** Didi bir deyici anlardan ki Yehüdâ'dur: Öldürmeñ (11) Yûsufı ve birağun anı quyu içine. Bulsun anı yolcularun (12) ba'zı eger işlerseñüz. **11** Eyitdiler: İy bizüm atâmuz! Noldı (13) saña ki inanmazsın bize Yûsuf üzerüne ve tahkik biz aña eyü şananlardanuz. **12** (14) Gönder anı bizümle yarın. Yiyelüm içelüm oynayalum. (15) tahkik biz anı şaklayıcıyuz. **13** Ya'küb eyitdi: Bedürüstî beni melül ider siz (16) anı alup gitdügünüz ve qorqaram ki anı qurd yiye ve siz andan (17) gâfiller olasız. **14** Didiler ki: Eger anı qurd yiye ve biz bir cemâ'at olavuz. (18) Bedürüstî biz eyle olsa ziyân idicilerden oluruz. **15** Vaqtâ ki aldılar gitdiler (19) anı. Ve ittifaq itdiler ki anı quyu dibine birağalar. Hem eyle itdiler. (20) Ve vahy itdük biz aña biz aña ki elbette sen haber virseñ gerek anlara bu işlerini. (21) Lâkin Mısr'da. Şu hâlde ki anlar bilmeyeler seni. Hem eyle oldı. Ol vaqt ki qardeşleri Mısr'a [150a] (1) buğdây almağa geldiler. Yûsuf 'aleyhi's- selâm anları bildi. Anlar anı bilmediler. Dağı şâ'ı eline aldı ve qaķıvirdi. Dağı eyitdi: (2) Bu şâ'baña eydür ki sizün bir qardaşunuz varımış Yûsuf adlu. Anı bir quyuya biraķmıssız. Babañuza (3) qurt yidi dimişsiz ve anı sehlce behâya şatmıssız didiyise utandılar. **16** (4) Ve geldiler babalarına aħşamın ağlarlar. **17** Eyitdiler: İy atâmuz bedürüstî biz gitdük (5) yaraşmağa ve Yûsufı geyecegümüz yanına qoduq. Pes anı qurt (6) yidi ve sen bize inanmazsın ve eger biz gercek dağı olursaq. **18** (7) Ve Yûsuf'un gönlegi üzerinde yalan qan getürdiler. Zirâ bir oğlaq qanın (8) bulaşurdılar. Ya'küb eyitdi: Belki nefsunüze size bir iş bezedi (9) bir işinüz vardur sizün. Pes işüm şabrdu ki ol hübdur ve Allâhdan yardım taleb (10) olunmuşdur şunuñ üzerine siz vaşf idersiz. **19** Ve bir kârubân geldi. (11) Pes gönderildiler şu taleb idicilerini ki Mâlik bin zü'r'dur. Pes şarkıtdı qoğasını. (12) qoğa ipine yapışdı çıqdı. Mâlik eyitdi: Beşâret baña işde bir oğlan. (13) Ve gizlediler Yûsufı tâ ki şatalar ve anı ser-mâye idineler. Tañrı bilür (14) bunların itdügini. **20** Ve şatdılar anı az behâya şağışlanur aqçaya ya'nı (15) kırq aqça qadarına. Ve anlar anuñ hâlinde gâfillerdiler. Bilmezlerdi ne kişidügin. **21** (16) Ve didi şol ki şatun aldı anı Mısr'dan. Murâd Qıtfır'dür. (17) 'avretine ki: anuñ menzilin eyü qıl. Ola ki bize fâyide ide (18) yehüd oğul idinevüz. Ve yine ancılayın yerleşdürdük Yûsufı yiryüzinde (19) ki anı pâdişâh kılduq Memleket-i Mısr'a. Ve biz öğretmek-içün aña düşler yormağdan (20) nesneneler. Ve Allâh gâlibdür işi üzerine ve illâ kim halkun (21) ekşeri bilmezler. **22** vaqtâ ki on sekiz yaşına irdi. Aña hikmet ve 'ilm virdük. [150b] (1) Veyle 'ıvaż virürüz eyü 'amel idenlere. **23** Ve kendüye diledi (2) anı şol hâtün ki Yûsuf anuñ evindedür. Murâd Zeliĥâ'dur. Kenü nefis-içün. (3) Ve berkitdi qapuları ve eyitdi: Gel fidâ olayın senün için. Yûsuf didi: (4) şıgınuram Allâh'a zirâ bedürüstî benüm hocam benüm menzilüm eyü kıldı. (5) Bedürüstî şân budur ki zinâ idenler se'âdet bulmazlar. **24** Ve tahkik qaşd itdi (6) Zeliĥâ Yûsuf'a ve Yûsuf Zeliĥâ'ya hamle iderdi. Eger Tañrısınun hucetin (7) görmeyeydi ol sebât gibi şâbit kılduq Yûsufı. Tâ dönderevüz (8) andan yaramazlığı ve zinâyı. Bedürüstî ol bizüm arı bendelerümüzdir. **25** (9) Ve segirdişdiler qapuya ve Zeliĥâ yırtdı Yûsuf'un gönlegini ardından (10) ve buluşdılar erine

kapu yanında. Zelihâ eyitdi: Degüldür (11) cezâsı senûn ehlüñe yavuz şananuñ ya zindâna bırakmaqdur ya âcıdıcı ‘azâb.²¹¹

Sonuç

Manisa İl Halk Kütüphanesi’nde yer alan ve kayıtlarda “*Tefsîr-i Kur’ân*” olarak geçen eseri incelediğimizde, beş cilt olarak nitelendirildiği görülmüştür. Bu beş cilt 45 Hk 171 (MHK171), 45 Hk 172 (MHK172), 45 Hk 173 (MHK173), 45 Hk 174 (MHK174) ve 45 Hk (MHK175) numaralı arşiv numarası ile kayıtlıdır. Gerek karşılaştırma yoluyla gerekse eser içeriklerini kontrol ettiğimizde bu eserlerin birbirinin devamı niteliği taşımadığı görülmektedir. MHK171, MHK172 ve MHK173 eserleri incelendiğinde *Cevâhîrü’l-Asdâf* eserinin birer nüshaları oldukları anlaşılmaktadır. Ancak istinsah tarihleri bakımından şimdiye kadar üzerinde çalışma yapılan nüshalardan daha önceki dönem dil özelliklerini içerisinde barındırmaktadır. Aynı zamanda bu eserler birbirinin devamı veya cildi olmayıp ayrı birer nüsha özelliği taşımaktadır. Esere “Tefsîr-i Kur’ân” denmesi, eserin kendi ismi olmayıp genel anlamda eser için yazılan ifadedir. Kütüphane kayıtlarına da bu isimle geçmiştir. Söz varlığı bakımından Türk dilinin engin ifade gücünü göstermesi yönüyle de oldukça önemli nüshalardır. Ayrıca Eski Anadolu Türkçesi dönemi dil özelliklerini, harekeli metin olması hasebiyle de bizlere çok ince bir çizgi ile sunmaktadır.

Manisa İl Halk Kütüphanesi’nde bulunan 45 Hk 174 ve 45 Hk 175 numaralı eserler ise *Cevâhîrü’l-Asdaf* ile tercüme tekniği bakımından benzerlik gösterse de ayrı eserler olduğu anlaşılmaktadır. Bu eserler aynı zamanda *Enfesü’l-Cevâhir* ile de benzerlik göstermemektedir. MHK174 daha çok ayetlerin manasını verdikten sonra kısa açıklamalarla anlamlandırma yoluna gitmiştir, yine yer yer kıssalara ve kısa açıklamalara yer verir. Ancak MHK175 daha çok ayetleri kelime kelime açıklamadan biraz daha uzun açıklamakla yetinmiş ve ayetleri devrik cümleler halinde veya parça parça tercüme tekniğini kullanmayı tercih etmiştir. Diğer bir yönüyle de ilk dört eserden farklı olarak dil özellikleri bakımında Eski Anadolu Türkçesi dönemi özelliklerinin yanında istinsah edildiği dönem anlayışını da barındırmaktadır.

Çalışmamıza konu olan eserin ismini “Tefsîr-i Kur’ân” olarak belirtmek bir genelleme yapmak olur. Ayıca, eldeki verilere göre her bir nüshanın da müellifi

²¹¹ *Cevâhîrü’l-Asdâf*’tan alınan bu örnek metin Sevinç Ahundova’nın doktora tezinden hareketle yazılmıştır. Bkz.: Sevinç Ahundova, a.g.e., s. 282-283.

kesin olarak belirlenememektedir. Eserlere baktığımızda, satırarası veya satıraltı diye tabir ettiğimiz Kur'an'ın kelime kelime tercümeleri ile uzun tefsirler arasında bir tercüme olarak kabul edilebilir. Uzun tefsirlerde ayetin tercümesi verildikten sonra sayfalarca süren açıklamalar olabilmektedir. Söz konusu eserlerde ise bu iki tür tercüme arasında bir orta yollu tercüme şekli gözetilmiştir. Ayetin anlamı ayetten hemen sonra yazılarak kısa izahı yapılmış, ayet uzun ise parça parça anlamlandırılması yapılmıştır. Bu tercüme şekli ayetin aslına sadık kalınarak yapılan bir tercümedir. Anlama açıklık kazandırmak için yer yer kısa izahlar yapılmıştır. Kimi yerde gerekiyorsa ayetin nüzul sebebi dile getirilmiştir. Açıklama kısımlarında kimi zaman hikaye ve kıssalara ve fikhî meselelere de yer verildiği görülmektedir. MHK174 ve MHK175 bu yönleriyle *Cevâhîrü'l-Asdâf* ile benzerlik göstermekle birlikte farklı eserler olduğu karşılaştırmalarla anlaşılmaktadır. Daha önce de değindiğimiz gibi ayetlerin anlamlandırılmasındaki benzerlikler haricinde farklı oldukları anlaşılmaktadır. Ancak tercüme tekniği bakımında benzerlikleri bulunmaktadır.

Eserlerin söz varlığına baktığımızda genel olarak Eski Anadolu Türkçesi dönemi dil özelliklerini ihtiva ettiğini görmekteyiz. Eski Anadolu Türkçesi, Türkçenin XIII-XV. yüzyılları arasında gelişme gösteren dönemidir ve te'lif ile tercüme pek çok eser yazılmıştır, ancak tercüme eserler daha çoktur. Tercüme edilen eserler, adeta birer telif eser niteliği taşımaktadır. Bunun yanında ortaya konan eserlerin de katkısıyla Türkçe pek çok yeni söz varlığı kazanmıştır. Ayrıca te'lif tercüme niteliği taşıyan eserlerin yazılması Türkçenin gelişmesine çok büyük katkılar sağlamıştır. İncelemesini yaptığımız eserler, devrin dil yapısını, kelime hazinesini, anlam dünyasını ve düşünce yapısını en güzel şekilde bizlere sunmaktadır. Türkçenin gelişim serüvenini daha açık görebilmek amacıyla, bu eserlerin leksikolojik ve anlam bilimsel olarak incelemesi daha geniş çerçevede yapılmalıdır. Eserlere baktığımızda devrini aydınlattığı kadar bugünün insanlarına da ışık saçtığını görmekteyiz. Bu yönüyle dikkate şayan eserlerdir.

KAYNAKÇA

- Abuşka Sözlüğü, *Lugatü'n-Nevaiyye ve'l-istişhadatü'l-Cağataiyye*, Sincan Halk Neşriyatı, Sincan (Doğu Türkistan) 2002.
- Ahundova, Sevinç, *Eski Anadolu Türkçesi Alanında Yapılmış Olan Kur'an Tercümesi Cevâhîrü'l-Asdâf Üzerine Dil İncelemesi*; İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, (Yayımlanmamış doktora tezi) İstanbul 2012.

Ali Nazima, (Faik) Reşad, *Mükemmel Osmanlı Lügati*, İstanbul 1319.

Ali Seydi, *Resimli Yeni Türkçe Lugat*, İstanbul 1929-1 930.

Ayverdi, İlhan, Topaloğlu, Ahmet, (redaksiyon-etimoloji Ahmet Topaloğlu tarafından yapılmıştır), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük I-III*, İstanbul 2005. (Kubbealtı Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul 2011).

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1988, 1/69.

Clauson, Sir Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, At The Clarendon Press, Oxford 1972.

Clauson, Sir Gerard, Sanglax: *A Persian Guide to the Turkish Language*, (Muhammed Mehdi Han, Senglâh, 1758-1760 yıllarında yazılan eserin British Museum'da (MS, Or., nr. 2892) bulunan nüshasının tıpkıbasımı) London 1960.

Çetin, Abdalbaki, “*Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine*”, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya, Haziran 2007, s. 53-101.

Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmış Doktora Tezi) İstanbul 1994 (1. Baskı: XIII-XVI. y.y. *Arası Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007)

Develi, Hayati, *Evlia Çelebi Seyahatnâmesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmeleri ve Uyumlar*, TDK Yay., Ankara 1995.

Doktor Hüseyin Remzi, *Lugat-ı Remzi, I-II*, İstanbul 1305.

Duman, Musa, *Evlia Çelebi Seyahatnâmesine Göre 17. Yüzyılda Ses Değişmeleri*, TDK Yay., Ankara 1995.

Enfesü'l-Cevâhir nüshası, Kütahya Vahit Paşa Kütüphanesi 4289 numaralı 4. cilt

Erdoğan, Abdülkadir, “*Kur’an Tercümelerinin Dil Bakımından Değerleri*”, Vakıflar Dergisi, Cilt I, Ankara 1938, s. 47-51

Feyzli, Hasan Tahsin, *Feyzü'l-Furkân*, Açıklamalı Kur’ân-ı Kerim Meali, Server İletişim Yay., İstanbul 2008 (6. Baskı)

Hamidoğlu, Muhammed- Yaşaroğlu, Macit, *Kur’an Tarihi, Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Terceme ve Tefsirleri Bibliyografyası*, (Çev. Mehmet Sait Mutlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.

Hamidullah, Muhammed, “*Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Yazma Tercümelere*”, (Çev. Salih Tuğ), Türkiyat Mecmuası, Cilt XIV, İstanbul 1964, s. 65-80.

İnan, Abdülkadir, *Makaleler ve İncelemeler*, Cilt II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991

Muallim Nâci, *Lûgat-i Nâci*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987.

- Özkan, Mustafa, *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*, Filiz Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000 (3. Baskı İstanbul 2009; 4. baskı İstanbul 2013)
- Redhouse, (Sir) James William, *Lugat-i 'Osmâniye, (Osmanlı Türkçesi-İngilizce)*, İstanbul 1863 (Library University of Toronto, May 11 1971).
- Rıza Tevfik, *Kâmûs-ı Felsefe*, (İstanbul'da 1916-1920 yılları arasında ancak iki cildi yayımlanmış ve 211 madde başı terim yer almaktadır.) İstanbul 1 Kanunusani 1332 (İstanbul, 14 Ocak 1917.)
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1317. (Çağrı Yayınları, 10. Baskı, Tıpkı Basım, İstanbul 2001)
- Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü (A-Z) I-VIII, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1963-1977.
- Tarama Sözlüğü, XII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü,(1 ila 8. cilt) Atatürk, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yay., (3. Baskı) Ankara 1995-1996.
- Taş, İsmail, *"Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Eserlerinden "Tefsirü'l-Lübâb Tercümesi" Üzerine Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)"*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, (Yayımlanmamış doktora tezi, YÖK tezlerinde açık erişimli) İstanbul 2016.
- Taş, İsmail, *15. Yüzyıla Ait "Enfesü'l-Cevâhir" Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 2008.
- Taş, İsmail, *Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Tercüme Edilen Ebu'l-Leys Es-Semerkanî Tefsiri'nin Asıl Müellifi ve Tercüme Verilen İsim*, İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi 41. Sayı, İstanbul 2011, s. 107-160.
- Taş, İsmail, *Tercüme-i Tefsirü'l-Lübâb Eserinin (Hâzin Tercümesi) Musa Bin Hacı Hüseyin el-İznîkî ve Başka Müellifler Tarafından Telif Edilmesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt/Sayı: 53, s. 91-110, İstanbul 2016.
- Timurtaş, Faruk Kadri, *Eski Türkiye Türkçesi (XV. Yüzyıl Gramer-Metin-Sözlük)*, Kapı Yay., İstanbul 2012.
- Topaloğlu, Ahmet, *"Cevâhîrü'l-Asdâf Üzerinde Yapılan Çalışmalar ve Zajaczkowski'nin Eseri"*, Türklük Araştırmaları Dergisi, Sayı 2, İstanbul 1986, s. 161-183.
- Topaloğlu, Ahmet, *"Kur'an-ı Kerim'in İlk Türkçe Tercüme ve Cevâhîrü'l-Asdâf"*, Türk Dünyası Araştırmaları, S. 27, İstanbul 1983.
- Topaloğlu, Ahmet, *Cevâhîrü'l-Asdâf (Giriş-Metin-Sözlük)*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, (Yayımlanmamış Doçentlik Tezi) İstanbul 1982.
- Topaloğlu, Ahmet, *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Kur'an Tercümesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976, 1/1; II. Cilt, Sözlük, İstanbul 1978.
- Uludağ, Süleyman, Serî es-Sakatî maddesi, TDV İslam Ansiklopesi, Cilt:36, s. 564-565.
- Yazıcı, İshak, *"Tefsiru Ebi'l-Leys Tercemeleri Hakkında Kısa Bir Araştırma"*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 6, Samsun 1992, s. 79-83.

Din ve Sekülerleşme

Ramazan Altıntaş, İstanbul: Pınar Yayınları, İstanbul, 2005, 200 sayfa.

*Tamer YILDIRIM**

Kitap, ‘Önsöz’, ‘Giriş’, 1. Bölüm ‘Sekülerizmin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler’ (s. 21-100), 2. Bölüm ‘İslam Anlayışına göre “el-Hayatü’-d-Dünya Kavramının Yorumlama Biçimleri’, (s. 101-166) ve 3. Bölüm ‘İslam’a göre Sekülerleşmenin İmkânı’ (s. 167-186) ve ‘Sonuç’ bölümlerinden oluşmaktadır. Kitabı oluşturan yazılar ilkin sempozyumlarda bildiri olarak sunulmuş veya dergilerde makale olarak yayınlanmıştır.

Tarihsel olarak baktığımızda sekülerleşme konusunun incelenmesi özellikle 1960’lı yıllardan sonra tarihçi veya sosyal bilimciler tarafından yapılmıştır. Bu değerlendirmelere göre genel olarak 20. yüzyılda dinin toplumsal hayatta ve bireylerin bilincinde gerileyeceği modernleşme arttıkça sekülerleşmenin de artacağı şeklindeydi. Fakat modernleşme hem sekülerleşmeye sebep olmuş hem de dini canlanmayı beraberinde getirmiştir. Günümüzde özellikle Batı toplumları için bir sorun olarak görülen sekülerleşme olgusu küreselleşmeyle beraber artık dünyanın her tarafına bir şekilde sirayet etmekte ve İslam dünyası da bundan payını almaktadır.

Kitabın giriş bölümü olan “Modern Düşüncenin Dönüştürücü Etkilerine Bir Bakış” (s. 13-19) adlı bölümde yazar, Osmanlı döneminden günümüze etkileri bağlamında özellikle Abdullah Cevdet ekseninde dini düşünceye getirilen eleştirileri ele almış ve tarihsel bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Bu konu ve bazı benzer bilgiler kitabın farklı yerlerinde tekrar edilmiştir. Fakat bu bölüm, özellikle sekülerleşmenin Türkiye sınırları içerisine nasıl geldiği hakkında tarihsel bir panorama sunması açısından önemlidir.

Genel kabule göre sekülerleşme aydınlanma düşüncesine bağlanır. Bu noktada özellikle Descartes’ın Kartezyen düşünme metoduyla madde ve ruh arasında iki ayrı saha oluşunca dine atıfta bulunma gereği zayıflamış ve sekülerleşmeye kapı açılmıştır. Çünkü Tanrı’nın varlığının bir işareti olarak kabul edilen tabiat, manevi yapısından soyutlanarak salt fiziki varlığa indirgenmiştir. Devamında Spinoza İncil’in Tanrı anlayışını eleştirerek kendisi panteizmle Tanrı ile eşyayı

* Dr. Öğretim Üyesi, Sakarya Üniversitesi, tameryildir@hotmail.com.

aynileştirmekle Tanrı ile insanı aynileştirmiştir. Böyle bir inanç biçimi de Tanrı'nın tahtına insanı oturtma düşüncesinin yolunu açmaktan başka bir şey değildir (s. 27, 29). Protestanlığın reformasyon ve devamında sekülerizasyonu geliştirdiğini belirten yazar, Protestanlığın hâkim olduğu bütün modern toplumlarda sekülerizmin var olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda Protestanlık sekülerleşme açısından bir milad sayılabilir (s. 38-39). Çünkü Protestanlık ve Hıristiyanlığın dili sekülerizmi meşrulaştırma işlevi görmüştür (s. 61). Daha temelde sekülerizmin doğuşunda Greko-Romen medeniyetinin pagan kalıbına sokulan Hıristiyanlığın büyük rolü olmuştur. Hıristiyanlık, Protestanlaşma ve sekülerizm kavramları arasında yakın bir ilişki vardır. Batıda Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkması biraz da Hıristiyanlığın mevcut konumundan kaynaklanmıştır. Birinci kuşak Aydınlanma filozoflarının çoğunun ilahiyatçı olması tesadüf eseri değildir. Bu, içeriden Hıristiyanlığı yeniden yorumlama çabasıdır (s. 91). Fakat sonuçta eğer akıl aşkın olan kaynaktan koparılırsa bir parçalanma süreci yaşar. Artık varlık ve bilgi müteal olandan kopmuş Kartezyen bir durum ortaya çıkmış olur. Bu, insanın aşkın olana, kendisine ve toplumuna yabancılaşmasını beraberinde getirir. Hıristiyanlık böyle bir dönüşüm yaşamıştır (s. 187-8).

Yazar sekülerizmi tanımladığı 'Sekülerizmin Tanımı ve Taşıyıcı Özelliği' adlı bölümde (s. 41-54) kavramın siyasi, iktisadi, sosyal gibi farklı alanlardaki yansıma ve anlamlarını ele almıştır. Yazar tanımlamasına göre sekülerizm, Aydınlanmadan sonra ortaya çıkan ve ilahi temeldeki her şeye meydan okuyup insanı merkeze alan, akli mutlaklaştıran ve aşkını reddeden modern zamanlara ait düşünce bütünüdür. Sekülerizm ve din arasındaki ilişki birbirine hasım olmaktan ziyade karşılıklı olarak birbirine müdahale ettirmemektir, bundan dolayı da sekülerizm din dışı olmaktan çok dinden yoksullaşmaktır. Çünkü her şey dindir ve dinîdir ancak sekülerlik ilahi olana karşıdır. Dünyevi profan ve beşeri temeldeki dinin, ilahi ve kutsal temeldeki dine karşı koyması kendini onun yerine ikame etmesidir ki bu ontolojik olarak imkânsız olduğundan sadece bir iddiadır. Bu minvalde insanların kiliselere gitmesinin azalması insanların dine olan meyillerinin azalması değil, kurumsallaşmış din anlayışından bireysel din anlayışına yönelmeleridir (s. 38, 42, 51). Kısaca sekülerizm, mutlak anlamda ateizm değildir. Kendine özgü bir zihniyet tavrıdır. Özünde biraz hümanizm, aşkınla irtibatı koparılmış rasyonalizm, bilgiyi formların bilgisiyle sınırlayan pozitivizm gibi felsefi oluşumlarla mayalanmış bir ideoloji biçimidir (s. 188). Kitapta dünyevileşme ile sekülerleşme arasındaki ilişki

kesin olarak verilmemiştir. Fakat tanımlamada şöyle bir ayrıma işaret edilmiştir; “Dünya kurma anlamındaki dünyevileşme Tanrı’dan kopmak değil aksine ona daha çok yaklaşımdır. Dünyevileşme bir zihniyet değil midir? İnsanın varlığa ve hayata bakış tarzıyla ilgilidir. Sekülerizm; dinin sosyal yapıdaki otorite ve geçerliliğini yitirmesi, doğaüstü olayların tabii ve dünyevi olaylarmış gibi algılaması, insan aklının dini ve metafizik bağlardan kurtarılması, dinin bir vicdan meselesi haline getirilmesidir” (s. 45, 46).

‘İslam Anlayışına göre “el-Hayatü’l-Dünya Kavramının Yorumlama Biçimleri’ adlı ikinci bölümde evvela Kur’an sisteminde hayat ve dünya kavramlarının etimolojisi tahlil edilip “dünya hayatı” tabirinin İslami anlayışta nasıl bir anlam kaymasına yol açtığı belirtilmeye çalışılmıştır. Fakat bu bölüm konuyla tam olarak örtüşme içinde olmadığından ve içerik olarak kelime veya kavramların etimolojisine gidildiği için üslup açısından da diğer bölümlerden farklılık arz etmektedir. Kur’an’da geçen dünya kelimesinin etimolojisi anlam bakımından analiz edildiği zaman din dışılıktan ziyade dinî bir anlam taşıdığı görülür. Her ne kadar “dünya hayatı” ifadesi dünyayı dünya ile sınırlandırarak ahlaki değerleri hiçe sayan bir anlam alanına sahip seküler kelimesine çok yakın duruyor gibi görünse bile gerçekte İslam’ın âlem görüşünde kavramın böyle bir anlam içeren karşılığı bulunmadığı yazar tarafından belirtilmektedir (s. 127-8).

İslam’ın sekülerizmle ilişkisine özellikle değinen yazara göre insanlık tarihinin her döneminde Protestanlaştırma girişimleri yaşanmasına rağmen, İslam’ın tevhit doktrininde Tanrı tarihe, tabiata ve hayata müdahil olduğundan O, faal ve fail olarak yaratmaya devam etmektedir. İslam’da Tanrı ve insan rakip iki güç değildir. Çünkü İslam, toplumu determine etmektedir. Protestanlıkta ise toplum, dini determine etmektedir. Niçin İslami bir Protestanlaşma mümkün değildir? sorusuna da bu eksende şöyle cevap verilmektedir; Kur’an mevcut İncillerin yaşadığı serencamı yaşamamıştır. Hz. Muhammed ile Hz. İsa’nın algılanışı farklıdır ve İslam’da ruhban sınıfı yoktur. Hem Protestanlaşma hem de onun bir ürünü olan sekülerleşmeyi dinlerin tabiatında aramak gerekir. Sekülerleşme İslam Dünyası açısından sahte bir sorundur. İslam’da Protestanlaştırma girişimleri olsa da bunlar geçicidir ve İslam açısından bu durum muhaldir. Sonuç olarak İslam, Protestan Hıristiyanlık sekülerleşmeye yol açıcı bir çizgi izlemeye meyyal tabiata sahip değildir. Bunun için iki açıdan sekülerleşmeye geçit vermez. Birincisi İslam’ın iman anlayışı, ikincisi İslam’ın ahkâm/amel boyutu (s. 175,177). Fakat sosyal

modernleşme bağlamında da sekülerizm, özünde eleştirel bir akıl anlayışını beraberinde getirmesinden dolayı din anlayışlarını sorgulayıcı bir işlev gördüğü söylenebilse de daha çok sekülerizm, dinde bireyselleşmeyi sağlamıştır. Bu anlamda İslam toplumlarında haramlar gibi kimi hassasiyet noktalarında buharlaşma ya da gevşeme diyebileceğimiz etkilerden söz edilebilir (s. 183). Yazara göre yönetim seküler bir olgu olup eğer sekülerizasyon süreci farklı dinsel ve mezhebi grupların sivil toplumda bir uzlaşma ve hoşgörü ortamında bir arada yaşama hususunda varılan sosyal bir mutabakat ise böylesi bir sekülerleşmenin idealleriyle İslam'ın ideallerinin birbirine aykırı düşmeyeceği söylenebilir (s. 87, 93).

Yazara göre “İslami fundamentalizm İslam'ın tarihsel düşünce, ilim ve irfan geleneğinden bir kopuştur. Söz konusu fundamentalizm özünde 18. yüzyıl rasyonalizmi ve 19. yüzyıl pozitivizmini hareket noktası olarak alarak modernliği İslam içinde üretmeye çalışır. Bütün modernleşme ve kalkınma projelerinin temel bir sorunu olan meşruiyet krizinin ancak Kur'an'a dönüşle aşılabileceğini varsayar. Sünnete yer yer değinse de sünneti İslam tarihini bu projeyi doğrulayacak şekilde yorumlar ama genel bakış açısından Sünneti ve İslam düşünce mirasının Kur'an'ın dışında ve Kur'an'a rağmen geliştiğini ve bu yüzden bugüne kadar Kur'an'ın doğru anlaşılmasının önünde kültürel bir engel teşkil ettiğini savunur. Bu hareket aynı zamanda ilerlemeci bir tarih anlayışına sahip olduğu için mutlu bir gelecek vaadinde bulunur. Özünde de özgürlükçü değil, totaliter bir yapı taşır.” (s. 70). Fakat öncelikle fundamentalizm şeklindeki bu tanımlama küçük düşürücü bir imayı içermektedir. İkinci olarak da tanımın kökleri Amerikan Protestanlığına dayanmaktadır. Bunun başka dinlere uyarlanmasının bir anlam kaymasını beraberinde getireceği muhakkaktır. Dolayısıyla fundamentalistler derken kimlerin kastedildiği açıkça belirtilmelidir.

Yazar ayrıca İslam'da sekülerleşme yoktur ve olmadığını ve olmayacağını belirtmektedir. Peki, bunu bu dini yaşayan Müslümanlar için de söyleyebilir miyiz? Her ne kadar dine doğru bir yöneliş olduğu belirtilse de çevreye bakınca bunu görmek çok mümkün gibi görünmüyor. Ya da daha açık bir ifadeyle eskiden dinden kopmanın derecesi ve miktarı neydi? Bugün nedir? Elimizde bunu ölçecek sağlam bir veri var mıdır? Dolayısıyla bu tür değerlendirmeler bu türden verilere dayanmadan ifade edildiğinde kişisel bir görüş olarak değerlendirilecektir.

Söz'ün Anlamı:**Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme**

Temel Yeşilyurt, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, 237 sayfa.

Ali SATILMIŞ*

Din dilinin veyahut teolojik dilin mahiyetine yönelik çalışmaların varlığı hususunda birkaç söz söylemek gerekirse, öncelikle Turan Koç'un Din Dili (1995) başlıklı çalışması ile din dili üzerine sunduğu; Din Dili Olarak Kur'an Dili (I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 1995), Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi (Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, 2001) ve Ortak Din Dili ve Kültürü Oluşturma Açısından Klasikler (Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi, 2009) isimli tebliğlerini zikretmek gerekmektedir. Yine, Kur'an Araştırmaları Merkezi'nin (KURAMER) düzenlediği çalıştaylarda sunulan ve daha sonra basılan Din Dili (2014), Din Dilinde Mucize ve Din Dilinde Gayb (Mucize ve Gayb Çalıştay, 2014) isimli tebliğler de bu sahada yapılmış önemli ve ciddi çalışmalara birer örneklik teşkil etmektedir.

Bu konuya dair yapılan çalışmalardan anlaşıldığı üzere, "din dili" daha ziyade din felsefesinin konuları arasında kendine yer bulmaktadır. Kelâm ilmi zaviyesinden bu konuya dair -en azından- müstakil bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Konunun kelâm ilmi bağlamında ele alınmasının gerekliliği ise ortadadır, zira bu ilmin doğmasına zemin hazırlayan halku'l-Kur'an meselesi bir açıdan din dilinin mahiyetine yönelik ilk entelektüel tartışma olarak kabul edilebilir. Bu değerlendirme yazısının konusu olan Temel Yeşilyurt'un *Söz'ün Anlamı* isimli kitabı söz konusu boşluğun doldurulmasına yönelik önemli bir adımı teşkil etmektedir.

Temel Yeşilyurt'un çalışmaları, kelâm ilminin muhtelif sahalarına yönelik olmakla birlikte; iman, iman mahiyeti, dinî bilginin imkânı, çağdaş inanç problemleri ve din dilinin mahiyeti odaklı bir görünüm arz etmektedir. Değerlendirmeye konu olan bu kitap da söz'ün yani kelâmın anlamına ve paradoksal yapısına yönelik çeşitli tahlilleri ve çözüm önerilerini hedefleyen bir teliftir.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.

Kitabın genel planı, giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Önsözünde teolojik dilin yapısının paradoksal bir görünüme sahip olması sebebiyle teoloğun karşı karşıya geldiği bazı sorunlara değinen yazar, paradoksal ifadelerin hakiki bir sorun teşkil etmeyeceğinin ve teoloğun yeterli çaba harcaması sonucunda bu sorunun çözülebileceğinin altını çizmektedir. Kitabın isminde geçen “söz” kelimesinin ise geleneksel adlandırmasıyla “el-keîâm” a tekabül ettiğini belirtmektedir. “Teoloji ve Dil” başlığını taşıyan giriş bölümünde yazar, keîâm ilminin dil ile olan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Buna göre teolojik dil ile haşır neşir olması bakımından mütekelim aslında kuvvetli bir dil uzmanı olmak durumundadır. Bu açıdan kelim ilmi “genelde dinin inançlarıyla ilgili özeldede Tanrı hakkında tutarlı ve anlamlı söz söyleme becerisi ya da sanatıdır” (s. 18).

“Söz’ün Mahiyeti” başlıklı birinci bölümde, teolojik dilin yapısı, mantığı, imkânı ve teolojideki linguistik güçlüklerle değinilmektedir. Teolojik dilin yapısı hakkındaki irdelemelerin genellikle sadece literal, anolojik veya alegorik bakımlardan ele alındığı kanaatini taşıyan yazar, teolojik dilin tümünü eşit bir şekilde dikkate alması gerektiğini düşünmektedir. Yazar teolojik dilin imkânı hususuna, inanan bir birey için Tanrı hakkında konuşmanın zorlukları barındırır da, mümkün olduğunu ifade ederek başlamaktadır. Nitekim inancın dayanağı olan kutsal kitap bir bakıma Tanrı’nın kendi hakkında konuşması sonucu ortaya çıkmıştır ve dinlerin iman manifestosu da Tanrı’nın sözlü ikrarına dayanmaktadır. Bununla birlikte özellikle İslâm’da olduğu gibi müteâl bir Tanrı’dan bahsetmek birtakım güçlükleri barındırmaktadır. Yazarın teolojik dilin boyutu hakkındaki ifadelerine bakıldığında, onun iki boyutu olduğundan söz etmektedir: Aşkınlık boyutu ve içkinlik boyutu. Kur’an’ın ifadelerinden her iki boyutun da çıkarılabileceğini kaydeden yazara göre, ikisinin de mutlak kullanımı problemli görünmektedir. Mu’tezile ve Mücessime örneğini bu meyanda zikreden yazar, dengeli bir kullanımın her ne kadar paradoksal bir yapıyı beraberinde getirirse de anlamlılığına hâlel getirmeyeceğine vurgu yapmaktadır.

“Söz’ün Paradoksal Yapısı” ismini verdiği ikinci bölümde yazar, paradoksun doğası üzerine çeşitli analizlere girişmekle işe başlamaktadır. İslâm dini söz konusu olduğunda ne dinin kendisi ne de Tanrı’nın aşkın yapısı özsel bir paradoks içermektedir. Ancak paradoks, insanın doğasının ve sınırlılıklarının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine de hem insanlar normal konuşma dilinde hem de teologlar kullandıkları dilde paradoksları istememektedirler. Paradoks kavramının aslının Yunanca, “aykırı, zıt” anlamına gelen para ile “düşünce, görüş” anlamına gelen doxa sözcüklerinin birleşiminden meydana geldiğini (s. 83)

kaydeden yazara göre terimin ifade ettiği anlam, gerçekte değil sadece görünüşteki çelişki ve uyuşmazlıktır. Bu noktadan sonra paradoksun linguistik görünümü üzerine kelam etmeye başlayan yazar, öncelikle her teolojik girişimin açıklık, anlaşılabilirlik, tutarlılık ve anlamlılık unsurlarını barındırması gerektiğini öne sürmektedir (s. 90). Mantıkî açıdan bunların teker teker kritiğinin yapıldığını ve çoğunun yetersiz bir eleştiriye tabi tutulup teolojik dilin, onu anlamsızlığa eş-değer addeden pozitivist bir indirgemecilikle ele alındığından yakınmaktadır.

Teolojik dilin paradoksal yapısının nasıl olduğunu anlatma babında yazar, öncelikle teolojide paradoksu doğuran sebepleri saymakla işe başlamaktadır. Sonraki bağlamda dilin yapısına değinen yazar, dilin aslında nesnelere yerini tutmaktan çok ona işaret eden semboller olduğunu dile getirmektedir. Örneğin bir “kalem” sözcüğüyle yazı yazamaz, bir “yatak” sözcüğünün üzerinde uyuyamayız (s. 106). Dolayısıyla sözcükler hangi bağlamda kullanılırsa kullanılsın, referansta bulunduğu düzlemi eksik bir şekilde temsil etmektedir.

Üçüncü ve son bölümde yazar, teolojik dilin problemlerine birtakım çözüm önerileri getirmektedir. Teolojik söylemin anlamlılığının sadece günümüz doğrulanabilme kıstaslarına tabi tutmak yerine, dilin fonksiyonel çözümlenmesi teklifini öne süren yazara göre bir önermenin nasıl doğrulanacağını değil, nasıl ve niçin kullanıldığını dikkate almak gerektiğini belirtir (s. 127). Aynı şekilde ortaya konulan teolojik inşanın tutarlı olması gerektiği ve kendine özgü bir anlam türüne sahip olması gerektiği üzerinde durmuş, ancak bunu gerçekleştirirken teolojik dili metafizik ile özdeşleştirmekten kaçınılmasının ve bilimin anlamlılık kriteriyle aynı kulvarda yarışırılmamasının önemine vurgu yapmıştır (s. 129).

Yazar bu bölümde teolojik dilin anlamlılık ölçütlerini de belirlemeye çalışmıştır. Buna göre teolojik dilin –hepsi de teolojiye özel bir biçimde olmak üzere- kesinlik, nesnellik, tutarlılık, literallik, açıklanabilirlik gibi anlamlılık ölçütleri bulunmalıdır. Ancak söz konusu ölçütler daha önce de belirttiği gibi pozitivist ve katı analizci bir tutumla kullanılmamalıdır. Yazar bu konuda ılımlı bir yolun benimsenmesi gerektiğine ve mezkûr ölçütlerin kapsamının bilimsellik ile kısıtlanmaması gerektiğine, dolayısıyla her ilim dalında olduğu gibi teolojinin de kendi anlamlılık ölçütleri içinde değerlendirilmesinin önemine değinmiştir.

Sonuç bölümüne geçmeden evvel kelâmi literatürden ezeli bilgi ve özgür irade, iki fail paradoksu ve ne aynı ne gayrı paradoksunu örnek vererek konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Ezeli bilgi ve özgür irade paradoksu konusunda iki aşırı ucu temsil eden Cebri ve Mu‘tezili görüşü eleştiren yazar, Mu‘tezili düşüncenin insanın

fillerinin yaratıcısı olduğunu savunup, Tanrı'nın nasslarda bildirilen ilahi bilgi ve iradesini insan eylemi dışında bıraktığını dolayısıyla nasslar ile açıkça çeliştiğini zikretmektedir. Hâlbuki Mu'tezile'nin insana yüklediği yaratıcılık vasfının Tanrı'nın iradesini kısıtladığını söylemek mümkün görünmemektedir. Zira Mu'tezile'ye göre insanın "yaratma" kudreti kendisine Tanrı tarafından bahşedilmiştir. İnsandaki yaratma anlamı bizâtihi yoktan varlığa getirme anlamı taşımamaktadır. Ayrıca Mu'tezile'nin Tanrı'yı her türlü benzerlikten arındırma hususunda çok titiz davrandığı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin Tanrı'nın yaratması ile kulun yaratmasını aynı varlık düzleminde değerlendirdiklerini söylemek doğru olmayacaktır. Aynı şekilde yazar felsefecilerin "Allah cüz'ıyyâtı bilmez" ifadesinin Allah'ın kuşatıcı bilgisine halel getireceğini düşünmektedir. Oysaki felsefecilerin bu sözü ile Allah'ın bilgisizliğinin değil, bilakis O'nun cüz'ıyyâtı insan gibi zaman ve mekâna bağlı olmadan küllî olarak bildiğinin kastedildiği İbn Rüşd tarafından kaydedilmektedir.

Nihai tahlilde teolojik dilin sözde paradokslarının esasında çözülebilir ve anlaşılabilir kılınabileceğini kanıtlama çabasında olan yazar, genel olarak çalışmasını ayrıntılı dil ve mantık tahlilleri ile doldurarak akıcılığının yitirilmesine sebep olmuş görünmektedir. Ayrıca bazı kavramların açıklanması konusunda geleneksel birikimden ziyade Batılı birikimden yararlanılması çalışmanın bir diğer eleştiriye açık konusunu oluşturmaktadır. Paradoksların bir İslamî teoloji/kelâm problemi olarak ele alınacağını ifade eden yazarın kullandığı dil felsefî bir dil görünümündedir. Çoğu terimler için kelâmî literatürdeki kullanımından ziyade Batılı referanslarca kullanılan ifadelerin seçilmesi –özellikle Allah yerine neredeyse çalışmanın tümünde Tanrı kelimesinin kullanılması- okuyucuda bir ölçüde hayal kırıklığı meydana getirmektedir.

Bununla birlikte sözü edilen eleştirilerin çalışmanın kıymetine gölge düşürmediğinin de altını çizmek gerekir. Eser, bu konuyu ele alan sahasındaki nadir çalışmalardan olması bakımından takdire şayandır. Ayrıca kaynakların kullanımında gösterilen titizlik ve kapsamlılık, günümüz disiplinler arası çalışmalar için güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Temel Yeşilyurt'un bu kitabının, teoloji veya kelâm ilmindeki bir problemi sıkı bir tahlile tabi tutup ayrıntılı bir şekilde açıklamaya gayret eden, ayrıca deyim yerindeyse "gri alanlara" önem veren bir çalışma olması sebebiyle, bu konudaki diğer çalışmalar için önemli bir ilham kaynağı olacağını düşünüyoruz.

Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş

İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, 560 sayfa.

*Muammer İSKENDEROĞLU**

İslam ve Batı ilişkileri birçok açıdan araştırma ve değerlendirme konusu yapılabilir. Bu konuda Batı'daki çalışmaların genel olarak İslam ülkelerindeki, özel olarak ülkemizdeki çalışmalarla kıyaslanamayacak derecede çok, siyasi, askeri, toplumsal veya dinsel gibi belli yönlere odaklı ve detaylı olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Bu çalışmalar, İslam dünyasının Batı bilgisiyle kıyaslandığında, Batı'nın İslam dünyası ile ilgili bilgi üstünlüğünün göstergesidir ve bu üstünlüğün neticesi de Batı'nın İslam dünyasında siyasi, askeri ve sosyal tahakkümü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ülkemizde Batı'yı ciddi bir çabayla tanımak yerine, içi boş sloganlarla Batı'ya küfredip sözde meydan okumaların prim yaptığı bir ortamda İbrahim Kalın'ın eseri, bir giriş mahiyetinde de olsa, ilişkilerin tarihini bazen nostaljik tarafı ağır basan olaylar üzerinden sunsa da, İslam ve Batı ilişkilerinin çok katmanlı ve çok boyutlu yönüne okuyucunun dikkatini çekmesi açısından takdire şayan bir çalışma olarak görülebilir.

Kalın eserine İslam ve Batı ile ilgili kavramlar ve temel meselelerin tasviri ile başlayıp, İslam-Bizans, Haçlı seferleri, Skolastik düşünce, Endülüs, Avrupa ve Türkler, Modernliğe doğru, Yeni bir dünyanın eşliğinde, Yeni dünyalar, kayıp medeniyetler ve Devr-i cedid gibi ana başlıkları altında, bölüm içi tutarlılık da göstermeyen birçok olay tasvirleri üzerinden, İslam ve Batı ilişkilerinin farklı yönleri ile ilgili bilgi ve değerlendirmeler sunuyor. Bu tasvirlerle konu olan olayları detaylı olarak burada ele alma imkanına sahip değiliz. Akıcı bir üslupla tasvir edilen bu olaylar, tarihe ilgi duyan okuyucuya büyük zevk verecektir, bu nedenle okuyucuya bizzat kitaba yönelmesini tavsiye ediyoruz. Burada bizim niyetimiz Kalın'ın değerlendirmelerinde bir anlamda "İğneyi kendine batırmadan çuvaldızı başkasına batırma!" kabilinden değerlendirmelere dikkat çekmek ve sorulması gereken ama sorulamayan bazı soruları gündeme getirmektir.

Yazar, girişte eserin iki amacından bahsediyor: İlk olarak, İslam ve Batı toplumlarının çok boyutlu ve çok katmanlı ilişkilerini ele almak; ikinci olarak da buna bağlı olarak 'ben' ve 'öteki' arasındaki ilişkileri, kırılmaları ve gerilimleri

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, iskenderoglumuammer@gmail.com.

anlamaya çalışmak. Burada Kalın'ın Modern Batı Medeniyetinin Müslümanları ötekileştirmesi gibi İslam dünyasının da Batı'yı ötekileştirmesine dikkat çekmesi vurgulanması gereken bir husustur. Ötekileştirme, öteki üzerinden korku veya düşmanlık üretme karşılıklı olarak sergilenen tutumlardır ve bu tutumların etkisinden kurtulamayanların sağlıklı değerlendirmeler yapabilmeleri ve insanlığın sorunlarına makul çözümler sunabilmeleri mümkün değildir.

Kalın'ın eserinde dikkat çekmek istediğimiz değerlendirme örneklerinden biri şudur: Batı medeniyetinin kökeni meselesini tartıştığı yerde Kalın, radikal sekülerleşme neticesinde Batı'nın Hristiyan kimliğinin sorgulanır olduğunu; bazı aydınlar göre Avrupa'nın gerçek anlamda Hristiyan olduğunu söylemenin zor olduğunu ve Avrupa'nın dinî manada bir Hristiyan kulübü olmadığını savunduklarını ifade ettikten sonra "*St. Thomas Aquinas, Dante, St. Bonaventure gibi Hristiyan düşünürler bugün yaşasalardı, dinî-ahlâkî mülâhazalar açısından kendilerini Avrupa'dan ziyade İslâm dünyasına yakın hissederlerdi. Modern Avrupa'nın seküler ve din dışı siyasî-kültürel kodları, Ortaçağ Avrupa düşüncesinin önde gelen isimlerini muhtemelen hayretler içinde bırakırdı.*" (s. 43) değerlendirmesinde bulunuyor. Bu noktada akla şu sorular geliyor: Müslümanların İslam referansları gerçekliğe ne kadar tekabül ediyor? İslam'ın altın çağının düşünürleri bugün yaşasalardı kendilerini İslam dünyasına mı, Batı'ya mı yakın hissederlerdi? İslam dünyasının siyasi-kültürel kodları bu düşünürleri mutlu mu ederdi yoksa hayretler içinde mi bırakırdı? Ötekine karşı müsamahalı ve hoşgörülü bir medeniyet inşa eden bu İslam düşünürleri, bugün kendi içinde bile müsamahalı ve hoşgörülü olamayan İslam toplumu karşısında memnun ve mutlu mu olurdu yoksa hayretler içinde mi kalırdı? Evrensel tarih ve hikmet tasavvuruna sahip bu düşünürler, kendi eserlerinin İslam dünyasının yüksek öğretim müesseselerinde okutulmasının yasaklanmaya çalışılmasından memnurluk mu yoksa utanç mı duyarlardı? Batı ile ilgili üst perdeden değerlendirmeler yaparken bu tür soruların cevabını vermek ve de gereğini yapmak ilim insanının, akademisyenin ve entelektüelin en önemli yükümlülüğü olmalıdır.

Ortaçağ Batı dünyası ile ilgili bir değerlendirmesinde Kalın haklı olarak bu dünyanın temel sorunlarından birinin "*İslâm ve Müslümanlar hakkında ilk elden kaynaklara dayalı, sağlam ve güvenilir bilgiden yoksun olması*" (s. 59) olduğunu ifade ediyor. Ardından uzun tasvirlerle Batı'nın bu eksikliği nasıl gidermeye çalıştığını Sicilya ve Endülüs gibi merkezlerde gerçekleşen çeviri ve fikri etkileşim üzerinden göstermeye çalışıyor. Yazar Avrupa'da Arapça kaynakları okuyup değerlendirebilecek çok az kimsenin mevcudiyetinden, Arapçanın bir üniversitede

ancak 1587 gibi geç bir tarihte Paris'te okutulmaya başlandığından (s. 151-152) bahsediyor. İleriki bir bölümde yazar 18. asırda Habsburg imparatorluğunun Viyana Üniversitesi bünyesinde doğu dilleri okulunu açtığına, bunun diplomatik amacın ötesinde bir ilmi teccüsüne dönüştüğüne, bunun neticesinde de doğu uzmanı birçok ilim insanının yetiştiğine dikkat çekiyor. (s. 281) Burada yine soruların tersinden de sorulması ve cevaplar üzerinde derinlemesine düşünülmesi gerekiyor: İslam'ın siyasal olarak zirvede olduğu dönemlerde Müslümanlar, Hristiyanlık veya diğer dinler hakkında ilk elden kaynaklara dayalı, sağlam ve güvenilir bilgi elde etme çabası içinde olmuşlar mıdır? Hatta bugün dahi böyle bir çabanın gerekliliğine inanmakta mıdırlar? Yunanca, Latince veya diğer din ve kültürlerin kaynak dilleri İslam dünyasının hangi medresesinde/üniversitesinde hangi tarihte ders olarak okutulmaya başlanmıştır? Farklı din ve kültüre sahip milletlerden oluşan ve en geniş sınırlara ulaştığında nüfusunun sadece beşte biri Müslüman olan Osmanlı imparatorluğu Habsburg imparatorluğunun dil ve ilim teccüsüne dair yaptığının bir benzerini yapma gereği duymuş mudur? Bugün herhangi bir İslam devleti böyle bir çabanın gerekliliğine inanıp gereğini yapmaya girişmiş midir? Hristiyanlar İslam'ı Müslümanlar gibi, yetmez Sünni Müslümanlar gibi, o da yetmez Türkiyeli Sünni Müslümanlar gibi anlamak zorunda mıdır? Batıların İslam kaynaklarında tartışılan meseleleri, bu kaynakları okuma gereği dahi duymayan Müslümanların hoşuna gitmese de, gündeme getirmeleri, onların İslam'ı yıkma çabalarının mı yoksa İslam'ı ilmi bir gözle anlama çabalarının mı bir göstergesidir?

Hiç şüphesiz Batı'da İslam ile ilgili yanlı, çarpıtıcı ve yönlendirici çalışmalar yapılmıştır, ama bütün çalışmaları bu kategoride değerlendirmek sağlıklı bir yaklaşım değildir. Nitekim, Kalın da, İslam ile ilgili yanlı çalışmalar yapanlar olduğu gibi, Voltaire, Gibbon ve Stubbe gibi takdire şayan çalışmalar yapanlar olduğunu ifade ediyor. Mesela, yazara göre Stubbe “*Hz. Muhammed hakkında dengeli değerlendirmeler yapmakla kalmaz, aynı zamanda İslâm'ın insan aklına ve tabiatına en uygun bir din olduğunu söyler.*” (s. 256) Peki Stubbe'nin takdir ettiği bu din hangi İslam'dır? Bu gibi yazarlar tarafından tasvir edilen 'rasyonel' bir şahsiyet olan İslam Peygamberi ve onun getirdiği İslam nerededir? Bu din İslam tarihinin çoğu döneminde iktidar sahiplerinin destekleyip yaygınlaştırdıkları İslam mıdır yoksa şairin *galiba göklerde*, dediği İslam mıdır?

Kalın'ın Habsburg imparatorluğu bağlamında daha önce zikrettiği ilmi teccüsün sadece onlara has bir özellik olmadığını eserin ilerleyen sayfalarında Napolyon örneğinde de görüyoruz. Yazarın ifadesiyle “*Napolyon, Mısır'ın işgali için*

kapsamlı planlar yaptığında henüz 28 yaşındaydı. 300 gemi, 50 bin asker ve 151 ilim adamından oluşan devasa ordusuyla...” (s. 292) yola çıkmıştı. “*Napolyon, askerî ve siyasî iktidarın ancak kültürel iktidar ile mümkün olacağını biliyordu. Bunun için Avrupa'nın seçkin bilim adamlarını da ordusuna katmıştı. Nitekim bu bilim adamları heyeti Mısır'da yaptıkları çalışmaları 1809-1828 yılları arasında Description de l'Egypte adlı 24 ciltlik devasa eserde bir araya getirdiler.*” (s. 297). Şimdi bu satırların alıntılanıp geçilecek satırlar olmadığı özellikle vurgulanmalıdır. Bize göre, Avrupa'nın, Batı'nın dünyaya hâkim olmasının sırrı bu satırlarda yatmaktadır. Napolyon'un Mısır seferinin bir benzerine İslam medeniyeti tarihinde veya diğer medeniyet tarihlerinde rastlamak mümkün müdür? Birkaç Abbasi halifesinin dışında İslam tarihinde geniş bir ilmi tecessüse sahip olup ilme bu derece önem veren vizyon sahibi siyasiler bulmak mümkün müdür? Mesela, Fatih Sultan Mehmet İstanbul'a kaç âlimle girmiştir ve bu âlimler İstanbul ile ilgili kaç cilt eser üretmişlerdir? Yavuz Sultan Selim Mısır'a kaç âlimle girmiştir ve bu âlimler Mısır ile ilgili kaç cilt eser telif etmişlerdir? Batı'nın sömürge valileri gittikleri ülkelerin dil, din ve kültürünü öğrenip çoğu süreç içerisinde başucu eseri olan çalışmalar üretirlerken farklı dil, din ve kültürlere mensup insanları asırlarca yöneten Müslüman idareciler neye ilgi göstermiş ve hangi eserleri üretmişlerdir? Müslüman toplumdaki Misyonerlik ve Oryantalizm eleştirileri Batı'nın kendi bakış açısından başarılı çalışmalarını hazmedememenin bir yansıması mıdır?

Örnek vakaları ve bu vakaların çağrıştırdığı soruları çoğaltmak mümkündür. Fakat burada gündeme getirdiğimiz örneklerin İslam ve Batı ilişkilerini ve bu konulara dair yazılan eserleri alternatif bir bakış açısı ile okumak için yeterli olduğunu düşünüyoruz. Her ne kadar bu soruları açık sözlülükle dile getiremeye de, Kalın'ın İslam toplumlarının sorunlu “Öteki” algısından şikâyetçi olduğuna dair satır arası ifadelerine aynen katılıyoruz. Yazarın da ifade ettiği gibi Müslüman toplumlar için tehlikeli olan “*Batı'ya bir günah keçisi ilan edip İslâm dünyasının kendi sorunlarını ötelemek ve onlarla yüzleşmekten kaçınmaktır.*” (s. 453). Batı'nın tarihsel tecrübesi, Klasik dönemde olduğu gibi, günümüzde de bu sorunları çözme konusunda katkı sağlayabilir.

Post-İslamcılık: Siyasi İslam'ın Değişen Yüzü,

ed. Asef Bayat, çev. Emek Ş. Ataman, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016. 446 sayfa.

*Muammer İSKENDEROĞLU**

Modern dönemlerin diğer ideolojileri gibi İslamcılık ideolojisinin gelişimi, değişimi ve bir anlamda başkalaşımı, akademik camia tarafından dikkatlice ve detaylıca incelenmesi ve değerlendirilmesi gereken bir meseledir. İslam'ı bir inanç ve yaşam tarzı olarak seçen fertler için de bu inceleme ve değerlendirmelerden çıkarabilecekleri çok büyük dersler vardır. Gelişim, değişim ve başkalaşım bir açıdan birbirini takip eden aşamalar gibi görünebilirken, bir açıdan da radikal değişim ve başkalaşım sonuç itibarıyla yok oluş olarak yorumlanmaya müsaittir. İslamcılığın tarihindeki bu son aşamanın nasıl isimlendirileceği detayla ilgili bir meseledir. Bu sürecin gündeme getirdiği asıl meselelerin bazıları şunlardır: İslam İslamcılık için bir gaye midir, yoksa başka birtakım gayelere götüren bir vasıta mıdır? İslamcıların derin tefekküre dayanan bir devlet ve toplum projesi var mıdır? Varsa iktidar imkânı bulan İslamcılar niçin bu projeyi uygulamaya geçirmemekte veya geçirememektedirler? İktidar tecrübelerinde iddialarının tam tersi icraatlar gerçekleştiren İslamcıların bu durumu, ismen varlıkları devam etse dahi, onların da diğer ideolojiler gibi devirlerini tamamlayıp tarihteki yerlerini aldıklarının veya alacaklarının bir göstergesi midir? Asef Bayat'ın editörlüğünü yaptığı bu kitap, onun 2009 yılında düzenlediği uluslararası bir konferansın ürünü olarak ortaya çıkmış. Yazar'ın orijinal şekliyle 1990'lı yıllardaki İran tecrübesi için kavramsallaştırıp kullandığı post-İslamcılık kitapta Müslümanların çoğunlukta olduğu on ülke bağlamında İslamcı siyasetin son otuz yıllık değişimi ile ilgili araştırmaları sunuyor. Bu bağlamda eser değişik ülkelerdeki İslamcı iktidar ve hareket örnekleri üzerinden İslamcılığın değişen yüzüne ışık tutuyor ve okuyucuyu yukarıda zikrettiğimiz ve benzeri meseleler hakkında düşünmeye davet ediyor.

Kitapta derlenen on iki sunum/makale beş ana bölümde bir araya getirilmiş: Giriş mahiyetinde bir makaleden oluşan ilk bölümde Bayat kendi kavramsallaştırması olan post-İslamcılık ile ilgili değişik İslam ülkelerindeki hararetli tartışmaların bir özetini ve bu tartışmalara dair değerlendirmelerini sunuyor. Bu bağlamda yazar tartışmaya öncelikle İslamcılığın nasıl anlaşıldığı ile başlayıp sözü kendi post-İslamcılık kavramsallaştırmasına getiriyor. Bu

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, iskenderoglumuammer@gmail.com.

tartışmaların sonucu olarak Bayat “İslamcılığın din ve sorumluluğun birleşimi olarak tanımlandığını, post-İslamcılığın ise dindarlık ve haklara vurgu yaptığını” (s. 28) ifade ederek ayrışmanın derinliğine dikkat çekiyor. Yazar’a göre İslamcılığın post-İslamcılığa dönüşmesinin ardında içsel ve dışsal birçok neden vardır. Farklı İslamcı hareketlerin dönüşümünde de izlenecek farklı yöntemler vardır ve kitapta incelenen ülkelerdeki farklı hareketler bunun örneklerini sunmaktadırlar. Bu yöntemler sonunda bu hareketler niteliksel olarak birbirlerinden farklılaşmışlardır ve bu açıdan onların hepsini “İslamcı” diyerek aynı yerde toplamak Bayat’a göre özensizliktir.

İkinci bölümde içeriden gelen eleştiriler bağlamında İslamcılığın değişimi ele alınıyor. Bu bağlamda ilk olarak Bayat İran’da post-İslamcılığın oluşumunu, bu sosyo-politik değişimin ardındaki mantığı ve Yeşil Hareketin yükselişiyle zirveye çıkışını ele alıyor. Yazar, devrimle iktidara gelen İslamcılığın mutlakıyetçi ve totaliter bir ideoloji görünümü vermesine rağmen, Humeyni’nin ölümünün ardından nasıl post-İslamcılığa evrilmeye başladığını öğrenciler, kadınlar ve entelektüeller üzerinden tasvir ediyor. Yazar’a göre uygulanan İslamcı projenin başarısızlığı ve çelişkileri, içeriden gelen eleştiri sürecini başlatmış, post-İslamcılık da bir çıkış yolu olarak görülmüş, bu bağlamda “*Post-İslamcılık bir bakıma bir inanç olarak İslam’ı kurtarmak için, bir siyaset biçimi olarak İslamcılığı yıkmayı amaçlamıştır*” (s. 88). Hatemi’nin iktidara gelmesiyle post-İslamcı siyaset uygulanmaya konulmuştur. Bunun sonucunda demokrasi, çoğulculuk, hesap verebilirlik, hukukun üstünlüğü ve hoşgörü gibi kavramlar yaygınlık kazanmıştır. Fakat, Bayat’a göre, post-İslamcı hareket, kurulu düzeni elinde bulunduran İslamcılar alt edememiş, sadece İslamcılığın ahlaki ve siyasi meşruiyetini sarsabilmiştir.

İran’ın ardından Türkiye’deki İslamcılık ve post-İslamcılık tartışması İhsan Dağı’nın İslamcılığın post-İslamcılığa dönüştüğü tezi, Cihan Tuğal ise İslamcılığın post-İslamcılığa değil, muhafazakarlığa dönüştüğü tezi üzerinden okuyucuya sunuluyor. Burada Tuğal’ın yazısına eklenen “yayınevinin notu” açıklamaları okuyucuyu yayınevinin bir kitabı yayınlayıp yayınlamama özgürlüğüne ilaveten yayın kararı verdiği kitaba bu tür müdahale hakkının olup olmadığı konusunda düşünmeye sevk ediyor.

İlk bölümün son iki makalesinde ise Fas ve Endonezya post-İslamcılığı ele alınıyor. Her iki makalede de adı geçen ülkelerde İslamcı hareketlerin tarihi ve bu

hareketlerden bazılarının; Fas'ta Adalet ve Kalkınma Partisi, Endonezya'da Refah ve Adalet Partisi örneğinde olduğu gibi, post-İslamcılığa dönüşümü tartışıyor.

İkilemdeki değişim bağlamında, üçüncü bölüm Mısır ve Lübnan İslamcılığı ile ilgili iki makale içeriyor. Mısır'ın istikrarsız İslamcılığının tarihsel tasviri yine Asef Bayat'ın kaleminden okuyucuya sunuluyor. Yazar 1990'lı yılların sonlarına doğru İran'daki dönüşümle aynı tarihlerde Mısır İslamcılığında da bir dönüşümün izlerini özellikle Müslüman Kardeşler içindeki değişimler ve onlardan ayrılan gruplarda daha da ileri giden dönüşümler üzerinden sunuyor. Yazar'a göre post-İslamcılığa dönüşüm sürecinde hem toplum hem devlet hem de İslamcı hareketler önemli değişimler geçirmişlerdir. İslamcı hareketler devleti daha dindar hale getirmiş, daha milliyetçi ve yerlici yapmış ve daha baskıcı bir noktaya taşımıştır. Bayat'a göre 25 Ocak devrimini özgürlük, adalet ve itibar çağrısının merkeze yerleştirildiği post-İslamcı bir devrimdi. Fakat sonrasında "*devrimciler değil, beleşçi İslamcılar (Müslüman Kardeşler ve Selefiler) örgütlenme kapasiteleri sayesinde siyasi alanı egemenlikleri altına aldılar.*" (s. 301) Müslüman Kardeşlerin iktidarı tekelleştirme çabaları, örgütsel disiplin ve gizliliği, şeriat dilini kullanması ve dini siyasetin bir aracı olarak kullanması birçok tartışmalara sebep olmuş, bunun neticesinde Müslüman Kardeşler büyük itibar kaybetmiş ve hareket kısa bir sürede Mısır'da reddedilmiştir. Fakat post-İslamcı bir alternatifin ortaya koyulup koyulmadığını zaman gösterecektir.

Üçüncü bölümün ikinci makalesinde Joseph Alagha, Hizbullah'ın son otuz yıl içerisinde nasıl önemli dönüşümler geçirerek post-İslamcı bir gidişata yöneldiğini tasvir ediyor. Yazar'a göre 2009 yılındaki Manifesto, en azından söylemde Hizbullah'ın tam olarak Lübnanlılaştığını, dışlayıcı İslamcılığı aşarak, post-İslamcı çizgiye kaydığını, ama yine de bazı İslamcı retorikler kullanmaya ve İran ile ittifakına devam ettiğini savunuyor.

Eserin dördüncü bölümünde dışarıdan gelen eleştiriler bağlamında dönüşüm geçiren İslamcılık Pakistan ve Suudi Arabistan örnekleri üzerinden okuyucuya sunuluyor. Bu bağlamda ilk olarak H. İqtidar Pakistan Cemaati İslamiyye ve ondan ayrılan gurupların örneği üzerinden ülkede İslamcılığın dönüşümünü tasvir ediyor. Yazar, ülkede İslamcılığın yükselişinde ABD ve Suudi Arabistan'ın katalizör işlevi gördüğüne dikkat çekiyor. İslamcılığın siyasete odaklanması ve diğer ideolojiler gibi devleti ele geçirmeye odaklanması gerek İslamcılar içinde gerek diğer toplum kesimlerinde tepkiler doğurmuş ve ortak noktaları siyasetle aktif ilişkinin reddi

olan ve post-İslamcı olarak nitelenebilecek birçok grubun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Bu bölümün ikinci makalesinde Stéphane Lacroix Suudi Arabistan'daki *Sahve* hareketi içerisindeki değişim, parçalanma ve dönüşümler üzerinden bu ülkede post-İslamcılığın imkânını sorguluyor. Yazar, post-İslamcı olarak nitelenebilecek hareketlerin hem İslamcılarının hem de İslamcı olmayanların şüphe ve güvensizliğine maruz olduğuna ve içinde buldukları toplumda meşruiyet kazanmada zorlandıklarına dikkat çekiyor.

“Post-İslamcılık, Daima” başlıklı son bölüm, Sudan ve Suriye'deki İslamcılığın değişimini tasvir eden makalelerden oluşuyor. Sudan bağlamında, A. el-Efendi kökeni 19. asrın sonlarına dayanan devrimci bir hareket olan Mehdi hareketinin 20. asrın başlarında pasifist bir harekete dönüşerek mükemmel bir post-İslamcılık örneği sunduğunu savunuyor. Dolayısıyla, ona göre, Sudan büyük ihtimalle son asra post-İslamcılıkla giren tek ülkedir. Bu düzen istikrarsızlıkla nitelenebilir. Bu istikrarsız sürecin sonunda İslamcılığın çekiciliği çok daha düşük seviyededir.

Suriye İslamcılığını ele aldığı makalesinde Thomas Pierret, bu ülkenin İslamcı eğilimiyle Mısır modeli arasında bir paralellik kuruyor. Ona göre 1979-82 yıllarındaki başarısız ayaklanmanın ardından Suriye'de dinin etkisi ve görünürlüğü artmış, Baasçı rejim de bu süreçte devletleştirilmiş ve siyasi olmayan dini aktivitelere daha hoşgörülü olmaya başlamıştır. Yazar, Suriye Müslüman Kardeşlerinin post-İslamcı eğilimlere yakın dönemde değil, daha ilk kuruluş yıllarından itibaren sahip olduğunu özellikle vurguluyor. Bu durumda Suriye de Sudan gibi, ismen olmasa da içerik olarak post-İslamcı eğilimde, bu eserde incelenen diğer ülkeleri önelediği anlamına geliyor. Yazar Suriye'de reformların önünde en büyük engel olarak baskıcı rejim ve onunla iş birliği içindeki muhafazakâr din adamlarını görüyor. Dolayısıyla, yazara göre “Suriye’de ‘İslam’ı daha demokratik yapacak” olan şey, post-İslamcılarının eski İslamcılara karşı kazanacakları zafer değildir; daha ziyade sorumluluk odaklı din adamlarının yerine hak odaklı siyasi aktivistlerin yükselişine izin verecek bir ortamın oluşumudur.” (s. 441)

İslamcılık post-İslamcılık tartışmalarını değişik ülke örnekleri üzerinden Türk okuyucuya sunan bu eser Türkçeye kazandırılmıydı ve bu eserin klasik ve modern İslam düşüncesine dair birçok eseri dilimize kazandıran bir yayınevinden çıkması sevindirici bir husustur. Fakat eserin çevirisi ile ilgili bir hususun burada özellikle dile getirilmesi gerekmektedir. Bu eser İngilizce bilen fakat İslam terminolojisine

hâkim olmayan, aynı zamanda en bilinen özel isimleri bile düzgün çevirme çabasına girmeyen özensiz bir çevirmen tarafından yapılmamalıydı; yapılmışsa editör tarafından bu fahiş hatalar düzeltilmeliydi.

Bu eserde Asef Bayat ve esere katkı sağlayan diğer yazarlar İslamcılık ve post-İslamcılık ile ilgili ilgi çekici süreç ve tartışmaları okuyucunun dikkatine sunuyorlar. Aslında burada ele alınan her bir ülkedeki İslamcılığın dönüşüm süreci müstakil bir eserde daha detaylıca tartışılabilir bir konudur ve bu tür çalışmalar da vardır. Türkiye bağlamında bu eser Ercan Yıldırım'ın *Neoliberal İslamcılık: 1980-2015 İslâmcıların Dünya Sistemine Entegrasyonu* (İstanbul, Pınar Yayınları, 2016) adlı eseri ile birlikte okunabilir.

Çağdaş Doğa Düşüncesi

İshak Arslan, İstanbul: Küre Yayınları, 2016, 2. Baskı, , 420 sayfa.

*İrfan KARADENİZ**

İnsanın evren hakkındaki tefekkürü insanın tarihiyle özdeştir, denilse abartılmış olmaz. Dünya'ya gelen her insan kendisi ve üzerinde yaşadığı evren hakkında birtakım sorular soruyor ki insanın bu sorularına gerek din, gerek felsefe ve gerekse bilimin cevap vermeye çalıştığı biliniyor. İnsanlık tarihinde bu amaca binaen birçok nazariyenin ortaya atıldığı, ortaya atılan bu nazariyelerin birbirini menfi ve müspet anlamda etkileyerek yeni nazariyelerin doğmasına sebep olduğu tarihin sunduğu verilerle görülüyor. Tam da bu noktada doğa düşüncesi insanın kendisini ve çevresini anlamlandırabilmesine yardımcı oluyor. Aslında klasik dönemdeki Arkhé ile modern dönemdeki kuantum fiziğinin hedefinin doğayı anlamak açısından aynı düzlemde durduğunu söylemek mümkün gözüküyor. Ancak bu konuda ülkemizde klasik ve modern dönemleri kapsayacak mukayeseli araştırmaların eksikliği göze çarpıyor. Bu açıdan değerlendirmemize konu olan Küre Yayınları'nın bilim tarihi dizisinden yayınladığı *Çağdaş Doğa Düşüncesi* isimli eser, klasik doğa düşüncesinin modern doğa düşüncesiyle irtibatının nasıl kurulduğunu gösteren mümtaz bir metin vasfını hak ediyor.

Çağdaş Doğa Düşüncesi isimli eser *Bilim, Din ve Felsefenin Ayrışması: Modern Doğa Düşüncesi, Bilim, Din ve Felsefenin Yeniden Karşıllanması: Çağdaş Doğa Düşüncesi ile Çağdaş Doğa Düşüncesinin İçerimleri* başlıklı üç ana bölümden

* Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr.

oluşuyor. Eserin muhtevasında yer alan her bir nazariyeyi ve savunucularını ayrı ayrı ele almaktan ziyade, bilim tarihinin önemine binaen eserin çağrıştırdığı bazı hususları ele almanın daha faydalı olduğunu düşünüyoruz.

Klasik felsefenin doğa anlayışı ile modern biliminin doğa anlayışı uzaktan bakıldığında birbirinden keskin hatlarla ayrılmış gibi gözüktense de, aslında birbirinden kopmamış bir görüntü sergiliyor. Yazarın bu bahiste verdiği bilgiler ışığında bilimin ya da herhangi bir bilgi türünün dinden ya da mitolojiden tamamen bağımsız olamayacağı iddiası dikkat çekiyor. Bu iddia düşüncenin tabiatı gereği, başka düşüncelerden etkilenip geliştirilebildiğini gösteriyor.

Çağdaş Doğa Düşüncesi, “Platon ve Aristo olmak üzere klasik dönemde doğa üzerine söylenen ve yazılanlar, modern doğa bilimleri açısından nerede duruyor?” sorusuna bir cevap niteliği taşıyor. Bu bahiste Aristo’nun doğa anlayışının 14. yüzyıla kadar kabul edilmesi, teleskobun icadıyla doğa bilimlerinde en büyük gelişmelerin ortaya çıkması, hem Aristo özelinde kadim felsefenin bilim anlayışındaki otoritesini, hem de 14. yüzyıla kadarki süreçte doğa üzerine yapılan incelemelerin basit gözlemlere dayandığını gösteriyor.

Yazarın Bilim-Din çatışmasının İslam dünyasına taşındığını, aslında bu problemin İslam dünyasına ait olmadığına dair vurgusu iki açıdan değerlendirilmeye ihtiyaç duyuyor. İlki, yazarın İslam dünyasında bilim-din çatışması yaşanmadı şeklindeki vurgusunun, Batı’da yaşandığı şekliyle şiddetli bir çatışma yaşanmadı olarak tahfif edilmesi daha uygun duruyor. Çünkü tarihe bakıldığında durumun böyle olmadığı görülebilir. Sözelimi 1580 tarihinde İstanbul Rasathanesi, Şeyhülislâm Ahmed Şemseddin Efendi tarafından verilen bir fetva gereği ve o dönemde ortaya çıkan birtakım olumsuz olayların müsebbibi olarak görülmesinden dolayı yıkılıyor.¹ Tarihte bu ve buna benzer hadiselerin yaşanmış olduğu gerçeği bu tarz genellemelerin çok geçerli olmadığını gösteriyor. İkincisi, İslam dünyasında doğa düşüncesi bağlamında konuşulacak olursa Aristo’nun yazdıklarından başka bir şey söylenemediği gerçeği, eserin muhtevasında bir tane Müslüman doğa bilimcisinden bahsedilmemesinden belli oluyor. Dolayısıyla bir bilim ortaya konulmadığı için din-bilim arasında bir çatışmanın meydana gelmemiş olması normal gözüküyor.

¹ Yavuz Unat, “Takîyüddin ve İstanbul Gözlemevi Rasathanesi”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel - Kemal Çiçek, 21 c. (Ankara: Türk Dünyası Vakfı, 2002).

Yazarın metnin içerisinde vermiş olduğu tablolar eseri üç açıdan özgün kılıyor. Evvela, tablolar klasik felsefenin doğa anlayışının, çağdaş doğa düşüncesine nasıl temel teşkil ettiğine dair ipuçları sunuyor. İkincisi, bilim tarihine dair bütüncül bir bakış imkânı tanıyor. Üçüncü, tablolara elde edilen bütüncül bakış açısı, İslam dünyasına dair çıkarımlar yapılmasına imkân veriyor. Özellikle sayfa 51-52’de verilen Modern Doğa Düşüncesinin Oluşum Sürecinde Genel Durum başlıklı, eserdeki ikinci tabloda 1750 tarihi dikkat çekiyor. 1750 tarihi üzerinden tabloya bakıldığında siyasi-sosyal-iktisadi gelişimler, bilim, teknik ve felsefe başlıkları altında İslam dünyasında yaşanmış bir tane gelişmeye rastlanmıyor. Ancak sadece din-teoloji başlığı altında Vehhabilik ve Muhammed b. Abdülvehhab ile İslam dünyasından bir bilgiye denk geliniyor. Bu tabloya baktığımızda karşımıza, sanayi devriminin ve Fransız devriminin yaşandığı, yeni bitkiler ile kimyasal elementlerin keşfedildiği vb. gelişmelerin yaşandığı Batı karşısında; ne felsefe, ne teknik, ne de bilimde bir gelişme gösterebilmiş bir İslam dünyası tablosu çıkıyor. Şüphesiz bu durum din-bilim çatışmasının İslam dünyasında olmadığı iddiasının bir açıklaması olarak görülebilir.

Kitapta düşüncenin tabiatı gereği birikimsel olduğu, Aristo’nun doğa düşüncesinin 14. yüzyıla kadar kabul edilmesinin akabinde bu düşünce üzerine gerçekleştirilen tenkitler sayesinde yeni bir doğa tasavvurunun elde edilmesiyle ispatlanıyor. Kadim felsefenin ortaya koyduğu fizik ve metafizik bahislerde anlaşılabilir ve hükmü geçersiz gibi gözükürken noktaların çağdaş doğa düşüncesinin oluşumuna kaynaklık ettiği gerçeği, “güneşin altında tartışılmamış konu kalmamıştır” sözünü hatırlatıyor. Klasik doğa anlayışına izafiyet teorisiyle; izafiyet teorisine ise kuantum teorisiyle karşı çıkılıyor. Bilim açısından bu durum özellikle kuantum teorisiyle yeni imkânlar ortaya koyuyor. Mesela bir dogmatizm doğurması hasebiyle kendisi de bir dogmatizm üreten bir mekanizma olarak kabul edilen ve gerçeğin tek temsilcisi kılıfına bürünen bilime, bizzat kendi içinden sesler yükseliyor. Bilimin her şeyin bilgisini deneye sokarak elde edeceği kabulünün, kuantum teorisiyle göz ardı edilen hususlar ya da kavramsal karşılığıyla birtakım “belirsizlik” durumlarının olabileceği gerçeğiyle terk edilmesi gerektiği gösteriliyor.

Çağdaş Doğa Düşüncesi isimli eseri önemli kılan hususların başında klasik dönem ile başlayıp modern zamanlara kadar doğa düşüncesi üzerine söylenen birçok şeyin birbirini nasıl besleyip geliştirdiğini ortaya koyması geliyor. Ancak eseri okuyucu açısından yorucu kılan önemli birkaç hususun ifade edilmesi gerekiyor. Bir doktora tezi olan kitaba sonradan yazarın yaptığı eklemeler, eserin içeriğini oldukça yoğunlaştırmış gözüküyor. Kanaatimizce kitabın muhtevasına

alınan ve ayrıntılarıyla işlenen birçok mesele, asıl anlatılmak istenenin gölgelenmesine sebep oluyor. Bu durum yazar açısından bir nebze olsun anlaşılabilir olmasına rağmen okur açısından büyük bir yorgunluğa sebebiyet veriyor. Tüm bunlarla birlikte yukarıda bahsedilen hususlar, metni bilim tarihi açısından önemli bir yere konumlandırıyor. Çünkü Çağdaş Doğa Düşüncesi isimli eser, klasik felsefedeki tabiat üzerine yazılan bahislerin, modern doğa düşüncesiyle irtibatlandırıldığı böyle eserlere büyük bir ihtiyaç duyulduğunun bir göstergesi olarak karşımızda duruyor. Kitap bir bütün olarak ele alındığında, bilim tarihi cihetinden kadim dönemlerle modern zamanlar arasında bir köprü vazifesi görüyor.

Düşüncenin Maddesi

Steven Pinker, İstanbul, Alfa Bilim Yayınları, 2018, 576 sayfa.

*Tuba ESERLER**

Dil, bütün yeryüzü için temel bir dinamiktir. Dünya üzerinde bulunan bütün varlıkların bir ismi, bir anlamı, bir yorumu olmak durumundadır. İnsanların bu varlıkları anlamlandırma, isimlendirme ve yorumlama biçimleri ortaya çıktıkça dil olgusunun ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır. Bununla beraber insanlar toplumlar halinde yaşamaktadır ve bu toplumların da anlaşmaları ve iletişime geçmeleri söz konusu olmaktadır. Bunun gerçekleşmesi ise bir iletişim maddesini gerektirmektedir ki bu da dildir. Martin Heidegger'in de belirttiği gibi "Dil, varlığın evidir." Bunun için 'dilimizi, (sohbetlerimizi, şakalarımızı, küfürlerimizi, hukuki tartışmalarımızı, bebeklerimize verdiğimiz isimleri) yakından incelemek, kim olduğumuza ilişkin iç görü kazandırabilir.' (s.7)

İnsanlar, birbirlerine anlam aktarmasına girdiklerinden bu yana oluşan dil olgusu zamanla coğrafyanın genişlemesi, tarihte gerçekleşen savaşlar, fetihler, istila ve işgallerin oluşması, bu geniş coğrafyanın çeşitli sınırlarla çizilmesine böylece insanların anlamlandırdıkları varlıkların farklı şekillerde isimlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Dilin anlam ve yorum boyutu farklı farklı ele alınmaktadır. Sözcüklerin kullanımında dilin anlamıyla mı yoksa onun yorumlanmasıyla mı ilgilenmeliyiz? Bunlardan herhangi birini seçmemize hangi durumlar sebep olmaktadır? Yaşadığımız toplumun dil ve yorum algısı düşüncelerimizi ne denli

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi.

etkilemektedir? Dilin ardındaki kavramsal anlambilim (düşünce dili) belli bir durumu farklı şekillerde çerçevlendirebilmemizi mümkün kılar mı? Bu ve bunun gibi soruların cevapları dil ile ilgili bazı kilit noktaları anlayabilmemiz açısından elzem olabilir.

Steven Pinker, *Düşüncenin Maddesi* adlı elimizdeki kitabında bu konuları açığa çıkarmaya uğraşmakta ve okuyucuya insanların hislerini, düşüncelerini, kendi yapıları hakkında neler öğrenebileceklerini söylemeyi amaçlamaktadır. Elimizdeki kitap, insan doğasını ele alan üç kitaplık bir üçlemeyi de kapsamaktadır. İlki, *How the Mind Works* (Zihin Nasıl Çalışır), ikincisi, *Blank Slate* (Boş Sasyfa), üçüncüsü ise elimizdeki kitaptır.

Yazar, kitabı dokuz bölüme ayırmaktadır ve bu bölümlerde ortak olarak sözcük yapıları İngilizce'ye göre irdelenmekte, farklı başka dillerden de örnekler verilmektedir. Dokuz ana başlığın altında alt başlıklar bulunmaktadır. Etkileyici bir siyasi olay olan ikiz kulelerin yıkılması olayıyla giriş yapan yazar bu konu üzerinden sözcüklerin edimbilim ve anlambilim tartışmasını yapmakta önemli noktalara değinmektedir. Hepimizin bildiği ikiz kulelerin yıkılması olayından sonra Ticaret Merkezi arsasının kiracısı Larry Silverstein'a ödenecek sigorta parasına ilişkin görülen davada iki olay konuşulmaktaydı. Sigorta poliçelerinde her yıkım için üç buçuk milyar dolar tazminat isteniyordu. Kiracının avukatları olayı fiziksel olarak değerlendirip 'iki yıkım' olarak tanımlıyor, sigorta şirketleri ise zihinsel bağlamda tanımlıyor ve tek komplo diyordu. Buradaki farklılık olayların yorumlanmasıyla alakalıdır. Baktığımızda aynı olaydan konuşmakta fakat farklı noktalardan olayı anlamakta ve yorumlamaktayız. Yazarın da burada ifade ettiği gibi dildeki olay salt anlambilim meselesi olmaktan böylelikle çıkmaktadır.

Yazar, bu ve bunun gibi gündeme damga vuran olaylar üzerinden birçok çıkarım yapmakta, bunları dildeki hangi durumlara karşı geldiğini bizlere göstermeye çalışmaktadır. "İnsan zihni bir düşünceyi dile dökerken bunu birçok şekilde yorumlar ve her yorum birkaç temel fikir etrafında kurulur, mesela, 'olay', 'neden', 'değişim', ve 'niyet'."

Dildeki kavramlar dilin kendi yapısından mı kaynaklanmaktadır yoksa insanın zihin dünyasının da etkisiyle mi ortaya çıkmaktadır? Bu konuyla ilgili yazar kendi dili olan İngilizce'den birçok kelime sıralamakta ve bu kelimelerle farklı cümleler oluşturmaktadır. Kelimeleri gramer yapısına göre geçişli, geçişsiz, etkileyen, etkilenen gibi kategorilere ayırarak incelemektedir. Bu kelimelerin kavramsal olarak bu kategorilere bölünmesinin bir sebebi vardır. Bu kategoriler öylesine

değildir. Örnek verecek olursak: “Horlamak fiilinin geçişsiz bir fiil olması tesadüf değildir. Horlama durumu kimsenin etkisi olmadan gerçekleşen bir eylemdir. Öpmek ise geçişli bir fiildir, çünkü öpücük normalde hem öpen hem de öpülen taraf gerektirir.” (s.48)

Zihnin bir olayı farklı şekillerde çerçeveleme gücü vardır. Örneğin; Irak’ı işgal etmeye karşı Irak’ı özgürlüğüne kavuşturmak. Farklı bakış açılarından yorumlanan iki durum söz konusudur. Kimine göre işgal olan kimine göre özgürlüğe kavuşturmak şeklinde yorumlanmaktadır. Kelimelerin dizimine göre çok farklı şekillerde anlaşılan bir iki örneğe bakmakta fayda vardır: ‘Kişi vagona saman yükledi.’ Buradaki kişi vagona herhangi bir miktar saman yükleyebilir. Fakat, ‘Kişi vagonu samanla yükledi.’ dediğimizde kişinin vagonu ağzına kadar doldurduğunu ima etmiş oluruz.

“Bu da şeylerin niteliğini ve değişme usullerini zihnin algılama tarzının ilginç bir özelliğini gün yüzüne çıkarmaktadır.”

Yazar bu şekilde birçok geçişli-geçişsiz, etken-edilgen, fiillerle farklı örneklerle, çıkarımlara, bunlarla ilgili yapılan testlere yer vermektedir.

Yazar, dilin düşünceyi belirleyip belirlemediğiyle ilgili birçok örnekle ve bazı toplumların dillerinde kullanılan kelimelerle konuyu aydınlatmaya çalışmakta sonuç olarak dilin düşünceyi belirlemediği kanısına varmaktadır. Bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Dil, konuşulanların kavramsal taleplerine yetmediğinde, insanlar afallayıp kafalarını kaşımıyor, düpedüz dillerini değiştiriyorlar, eğretilmelerle, düzdeğişmecelerle dili esnetiyor, başka dillerden sözcükler, ifadeler aparıyorlar.” (s.190)

Yazar, kitapta bunun gibi dile etki eden unsurlardan; eğretilmelerden, uslamamalar, neden-sonuç ilişkileri gibi durumlardan aktarmalarda bulunmakta ve bu durumların dildeki değişimlerine ne denli etki ettiğini örneklerle okuyucuya sunmaktadır. Dilin kullanımında hangi sözcüklerin nasıl kullanılması gerektiği durumu neye göre belirlenmektedir? Örneğin; aynı sözcüğün iki farklı söylemi vardır, bunlardan birisini söylediğimiz zaman bir sıkıntı olmamakta fakat eş anlamlısını kullandığımızda bu kelime bir hakaret olarak nitelendirilebilir. Ülkemizde de bu durum söz konusu olmaktadır. Bir kişi karşısındakine “tosun” dediğinde sempati uyandırırken eş anlamlısı olan “öküz” tabirini kullandığında hakaret olarak adlandırılmaktadır. Bunun gibi birçok örnek pekçok dilde mevcuttur.

Yazar, bunlar gibi birçok örneği sıraladıktan sonra dildeki tabulardan, müstehcenlerden, dilin doğrudan (yalın) ve dolaylı anlatımlarından söz etmektedir. Yine, bu kelimelerin neye göre müstehcen, neye göre müstehcen olmadığını nasıl belirledik, dildeki tabuları nasıl oluşturduk, bir şeyi söylemeye çalışırken eğer o müstehcen bir şey veya istenmeyen bir şey ise bunu neden doğrudan değil de dolaylı bir yoldan söylediğimizi sorgulamakta, bunların neye göre bu şekilde belirlendiğini anlamaya çalışmaktadır. “İnsanlar konuşurken birbirlerine tatlı dil döker, epey rol yaparlar, yan çizerler, lafı dolandırırılar, başka muğlaklık ve dokundurma biçimlerinden faydalanırlar. Bunların hepsini yaparız, başkalarının da yapmasını bekleriz, ama yalın konuşma özlemi çektiğimizi, insanların sadede gelip aklındakileri dümdüz söylemesini istediğimizi de ilan ederiz. Bu yüzden insanlar iki yüzlüdür. En yontulmamış toplumlarda bile insanlar akıllarındaki düşünmeksizin yumurtlamaz, niyetlerini çeşitli kibarlık, bahane, örtmece söz biçimlerinde saklarlar.” Garip olan şudur ki bu tür durumlar genel olarak bütün dillerde bulunmaktadır. Müstehcen bir kelimenin birden çok ifadesinin olması da bu yüzden gibi görünmektedir.

Kitap genel hatlarıyla sözcüklerin derinindeki anlamların incelenmesini konu edinmekte bunun insan zihninden düşünceye yansımalarının ne denli olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Bu sözcükleri gramer yapılarından içeriklerine kadar irdelemektedir. Bunları anlatırken gerçek olaylardan, gündemden örnekler vermesi olayı daha net kavramamız açısından oldukça faydalı görünmektedir. Kitap bir üçlemenin üçüncü kitabı olduğundan öncesindeki iki kitabı okuduktan sonra bu kitabı okumak içeriği anlamayı kolaylaştırmak açısından faydalı olabilir.

Sonuç olarak dil öyle bir şeydir ki insan onu düşüncesine göre her şekilde sokabilir, belirtmek istediği şeyi daha net vurgulamak için ona vurgu yapabilir, özne olmasını istediği şeyi cümlede değiştirerek ona daha fazla dikkat çekebilir, onu eğretileme ile daha ilgi çekici kılabilir ve karşısındakine düşüncelerini net bir şekilde anlatma biçimini böylelikle geliştirebilir.

Düşüncenin maddesi dil, sözcükler, kavramlar, yorumlar veya başka bir şey olabilir fakat bunlar birleştiği zaman varlık anlamları, insanlar anlaşır, iletişime geçer, toplumlar oluşur, tarih oluşur. Kısacası insanı insan yapan, tabiattaki düşünce yetisini ortaya çıkaran, çeşitli fikirlerin doğmasını sağlayan dil unsurdur. Bunun için dil ile ilgili araştırmaların, konuşmaların yapılması bir nevi zorunluluk teşkil etmeli, insanın düşüncesinin oluşumuna nelerin sebep olduğunu, nelerin etken olduğunu anlaması için bu tür çalışmalar göz ardı edilmemelidir.

Nihayetinde doğamızı anlamak için dile başvurmamız gerekmekte, dildeki kavramların altındaki anlamları dışa vurmamız düşünce yapımızı ortaya çıkarmamızda önemli bir rol üstlenmektedir.

Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's-Sa'ada)

Fârâbî, Çeviri: Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Yayınları, 2018, 100 Sayfa.

*Mehmet ÇAVDAR**

Günümüzde hemen hemen herkes asıl mutluluğun yeme-içme, gezme, eğlence vb. bedeni zevklerde olduğu düşüncesindedir. Ancak hiç kimse oturup asıl veya gerçek mutluluğun ne olduğunu sorgulamamaktadır. Fârâbî'nin bu kitabını tanıtma amacımız gerçek mutluluğun kazanılmasının yolunu bilmek ve bildirmektir.

Öncelikle mutluluk nedir? diye sormak gerekir. Birçoğumuz bu soruya maddi veya bedeni zevkler üzerinden cevap vermektedir. Fakat zannımızca mutluluk öyle bir şey olmalıdır ki elde edildiğinde kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duyulmamalıdır. Şimdi dönüp mutluluk nedir? sorumuza beden üzerinden verdiğimiz cevapları sorgulamamız gerekir. Bunları yaparken hep mutlu muyuz? Bu zevkler daimi mi yoksa gelip geçici mi? Fârâbî'ye göre mutluluk; insan ruhunun varlık bakımından güç alacağı bir maddeye ihtiyaç duymadığı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır.² Açıkçası mutluluk başka bir şey için değil sadece kendisi için istenir. Ancak bedeni zevkler ise mutlu olmak için istenir.

Fârâbî'nin bu eseri dört ana bölümden oluşmaktadır. Biz kitabın bölümlerinin veya kitapta geçen kavramların detayına girmeyeceğiz sadece kitapta nelerin konu edildiğine kısaca değineceğiz. Birinci bölümde Fârâbî, insanların gerek bu hayatta gerekse gelecek hayatta kendileri aracılığıyla mutluluğu elde ettiklerini iddia ettikleri insani şeylerin neler olduklarını açıklamaktadır. Bunlar ona göre *nazari erdem, fikri erdem, ahlaki erdem ve pratik sanatlardır*.³

Kitabın ikinci bölümünde gerçek mutluluk ruhsal olduğu için ve insanın bir de beden tarafı olduğundan hareketle ruhta bulunan aklî şeylerin varlık kalıbına döküldüklerinde onlarda meydana gelebilecek değişikliklerin mümkün şekilleri

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

² Fârâbî, *İdeal Devlet*, (Çev. Ahmet Arslan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s.84

³ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, (Çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, Ankara 2015, s.34

incelenmektedir. Ardından burada meydana gelebilecek değişiklikleri birinci bölümde zikredilen erdemlerden hangisinin inceleyeceğine değinilmektedir.

Üçüncü bölümde ilk bölümde zikredilen ve ikinci bölümde ayrıntılarına girilen erdemler bir insanda gerçekleştikten sonra geride milletler ve şehirlerde onların gerçekleştirilmesi ve nasıl varlığa getirileceklerinin bilinmesi üzerinde durulmaktadır. Bundan dolayı bu bölümde ayrıca siyaset felsefesine değinilmektedir. Zira söz konusu dört erdem bireyden topluma doğru bir yol almaktadır ve onların toplumda nasıl gerçekleştirileceği durumu meydana gelmektedir.

Eserin son bölümünde ise üçüncü bölümde değinilen siyaset felsefesi üzerinden seçkinler ve avam arasındaki ayrıma değinilmektedir. Fârâbî'ye göre siyaset avamın değil, seçkinin ilgi ve yetki alanına giren bir şeydir.⁴ Zira seçkin olan olayın veya varlığın asıl sebebini bilirken avam ise sadece görünürdeki kadarıyla bilir. Ayrıca son bölümde Felsefe-Din münasebetine değinilmektedir.

Fârâbî insanı sosyal bir varlık olarak kabul ettiği için insanın ilk önce bireysel olarak gerçekleştirmesi gereken erdemlerin toplumsal boyutuna da önem vermesi gerektiğini belirtir. Ona göre insan maddeden kurtulabildiği oranda mutludur. Zira madde eksiktir. Eksik olan bir şeyde de mutluluk tam olarak gerçekleşemez. O yüzden mümkün olduğu oranda maddi şeylerden kurtulmak gerekir ki kendisi sadece kendisi için istenilen mutluluğa ulaşmak mümkün hale gelebilsin.

⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s.40

YAYIN ESASLARI

- * *Usûl İslam Araştırmaları* uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- * Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- * Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek yazılar, <http://www.usuldergisi.com/myk> internet adresindeki “Makale Yazım Kılavuzu”na uygun yazılmış olmalıdır.
- * Dergiye gönderilecek makaleler 7500 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerdeki özetler 200 kelimeyi, anahtar kelimeler 5 kelimeyi geçmemelidir.
- * Dergiye yayın kabulü sadece Usûl Makale Takip Sistemi (MTS) yoluyla yapılmaktadır. MTS’de doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- * Dergiye gönderilen yazılar önce Yayın Kurulu tarafından, gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayımlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- * Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- * Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak *Usûl İslam Araştırmaları*’na aittir.

Editorial Guidelines

- * *Usûl Islamic Studies* is an international, refereed, scientific, and an academic journal
- * The journal is published biannually in April and October.
- * The language of publication is Turkish and English
- * The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- * The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Writing Manual” which can be found via: <http://www.usuldergisi.com/myk>
- * The articles that are sent for publication must not exceed; 7500 words for journal articles and 1500 words for review articles. The abstracts of the article must not exceed 200 words with up to 5 keywords.
- * The applications for all publications must be made through the Usûl Publication Portal (MTS). All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- * The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Publication Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- * The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- * The copyrights of the published articles belong to Usûl Islamic Studies Journal indefinitely.