



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ISSN: 1301-0522

Cilt: 57 • Sayı: 2 • Yıl: 2016

ANKARA



ÜNİVERSİTESİ



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 / Cilt: 57 • Sayı: 2 • Yıl: 2016

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY
(ISSN: 1301-0522 e-ISSN: 1309-2057)

Cilt: 57 Sayı: 2 (Eylül / September 2016)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/ PUBLISHING INSTITUTION

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına / on behalf of *Ankara University Faculty of Divinity*
Dekan Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal

EDİTÖR/ EDITOR

Fehrullah Terkan

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Muhammet Emin Eren

Esra Gözeler

Mehmet Kalaycı

Yasin Meral

Tuğba Öztürk

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Rahim Acar (*Marmara Üniversitesi*)

Mehmet Akkuş (*Ankara Üniversitesi*)

Halis Albayrak (*Ankara Üniversitesi*)

Yaşar Aydınlı (*Uludağ Üniversitesi*)

Eyüp Baş (*Ankara Üniversitesi*)

Christoph Boehinger (*Universität Bayreuth*)

Ahmet Hikmet Eroğlu (*Ankara Üniversitesi*)

Frank Griffel (*Yale University*)

İlhami Güler (*Ankara Üniversitesi*)

Wael Hallaq (*Columbia University*)

Ömer Faruk Harman (*Marmara Üniversitesi*)

Jules Janssens (*Louvain University*)

İsmail Kara (*Marmara Üniversitesi*)

Recep Kılıç (*Ankara Üniversitesi*)

Sönmez Kutlu (*Ankara Üniversitesi*)

Oliver Leaman (*University of Kentucky*)

Jon McGinnis (*Univ. of Missouri-St. Louis*)

Yahya Michot (*Hartford Seminary*)

Peter Müller (*Pädagogische Hochschule Karlsruhe*)

Üzeyir Ok (*Cumhuriyet Üniversitesi*)

Ejder Okumuş (*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi*)

Mehmet Özdemir (*Ankara Üniversitesi*)

Osman Taştan (*Ankara Üniversitesi*)

Ömer Özsoy (*Goethe-Universität Frankfurt*)

Mustafa Öztürk (*Çukurova Üniversitesi*)

Andrew Rippin (*University of Victoria*)

İsmail Hakkı Ünal (*Ankara Üniversitesi*)

AÜF Dergisi ULAK-BİM, Index Islamicus ve ASOS Sosyal Bilimler İndeksi tarafından taranmaktadır.

AÜF Dergisi (ISSN 1301-0522) hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayınlanır. Bu dergide yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *AÜF Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *AÜF Dergisi*'ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

AUIF Dergisi (*Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University*) is a peer-reviewed scholarly journal and is published twice a year. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the Journal. All that is published in this Journal is copyrighted and all rights reserved. Neither as a whole nor in part may the articles published in this Journal be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes.

İLETİŞİM ADRESİ / CORRESPONDENCE

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler, Ankara

Telefon: (312) 212-6800 dah.1242

Fax: (312) 213-0003

E-posta: iladergi@divinity.ankara.edu.tr

URL: <http://ilahiyatdergi.ankara.edu.tr>

BASKI / PRESS

Ankara Üniversitesi Basımevi, A.Ü. Tandoğan Kampüsü, Beşevler, Ankara. Tel: 0(312) 213-6665

Online Yayın Tarihi: Ekim 2016

İçindekiler / Content

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî'nin *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl* Adlı Eseri: İnceleme, Eleştirel Metin ve Çeviri
(*Abû al-Barakât al-Bağhdâdî's Risâla fî Mâhiyyat al-Malâl: Study, Critical Edition, and Turkish Translation*)
TUNA TUNAGÖZ.....1-45
- “Ey iman edenler! Siz de Mūsâ'ya eziyet edenler gibi olmayın!” (33/el-Ahzâb:69)
(“O believers, be not like those who abused Moses!”) (*Qur'an, 33/el-Ahzâb:69*)
YASİN MERAL47-67
- Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezelî Fiil Olarak Bakışları
(*Endless Manifestations and Perpetual Creation: Ibn 'Arabî and Ibn Taymiyya on Creation as an Eternal Act*)
EMRAH KAYA69-96
- Tefsir Literatüründe Elest Bezmi
(*The Primordial Covenant between God and Man (Bazm-i Alast) in Tafsîr Literature*)
MUHAMMED COŞKUN97-120
- Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma
(*An Etymological and Semantic Study on the Word akhlâq*)
SUAT KOCA.....121-135

Araştırma Notu ve Yorumlar / Research Notes and Comments

- Rabbi Samuel'in Mektubu* Adlı Yahudilik'e Reddiyenin es-Semev'el el-Mağribî'nin *İfshâmü'l-Yehûd* Adlı Reddiyesiyle İlişkisi Üzerine
(*On the Connection between the Letter of Rabbi Samuel and Ifshâm al-Yahûd of al-Samaw'al al-Maghribî*)
FATIMA BETÜL TAŞ137-141

Eser ve Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri / Reviews

- Bir Müslüman Tarafından Yapılan İlk İbranice Kur'an Çevirisi:
Şubhî 'Alî el-'Adevî. *ha- Qur'an be-Laşon Aşer*
YASİN MERAL143-155
- İbrahim Aslan. *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*
MERYEM ÖZDEMİR KARDAŞ.....157-165

Vefa Notları / Tributaries

- Prof. Dr. Salih Akdemir (1950-2014) Hocamızın Ardından
MEHMET AKİF KOÇ167-173

Ebū'l-Berakāt el-Baġdādī'nin *Risāle fī Māhiyyeti'l-Melāl* Adlı Eseri: İnceleme, Eleştirel Metin ve Çeviri

TUNA TUNAGÖZ

Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi
ttunagoz@cu.edu.tr

Öz

Bu çalışma, Ebū'l-Berakāt el-Baġdādī'ye (ö.547/1152) ait, usanç duygusunun oluşum nedenlerini açıklamayı konu edinen, *Risāle fī Māhiyyeti'l-Melāl* (Usancın Mahiyeti Hakkında Risale) adlı risaleye dair bir inceleme, risalenin tahkiki ve Türkçe tercümesini içermektedir. İnceleme kısmında, öncelikle, söz konusu risalenin el-Baġdādī'ye aidiyeti, çeşitli delillerle gösterilmekte ve ayrıca risalenin, Büyük Selçuklu Devleti'ne tâbi olarak Yazd'de hüküm süren emir II. Gerşāsb Ferāmerz b. 'Alī'nin (hs.488-546 sonrası/1095-1151 sonrası) talebiyle kaleme alındığı ve büyük ihtimalle 517-537/1123-1143 yılları arasında telif edildiği tespit edilmektedir. Risalenin mevcut elyazmalarına dair bilgiler verilmekte ve metnin içeriğine yönelik açıklamalar yapılmaktadır. Risale metninin bu çalışmayla ilk defa sunulan tenkidli tahkiki, mevcut dört elyazmasına dayanarak gerçekleştirilmiştir. Makalenin sonunda risalenin Türkçe tercümesi yer almaktadır.

Anahtar Kavramlar: Ebū'l-Berakāt el-Baġdādī, II. Gerşāsb Ferāmerz b. 'Alī, Kākūyiler, İslam Felsefesi, Psikoloji, Usanç.

Abstract

Abū al-Barakāt al-Baġhdādī's *Risāla fī Māhiyyat al-Malāl*: Study, Critical Edition, and Turkish Translation

This article is composed of an original study about a treatise in Arabic attributed to Abū al-Barakāt al-Baġhdādī (d.547/1152), the critical edition of the work, and its translation in Turkish. The treatise is entitled *Risāla fī Māhiyyat al-Malāl* (Treatise on the Essence of Ennui), which aims to explain the nature of and reasons for feeling ennui. This study first examines and shows the authenticity of the epistle's attribution to Abū al-Barakāt al-Baġhdādī through a variety of evidence, and then shows that treatise was composed upon a request by Gārshāsb II Farāmarz b. 'Alī (r.488–post 546/1095–post 1151), a ruler of a vassal state in Yazd under the Great Seljuq Empire. It is also shown that the treatise was probably written in a period between 517-537/1123-1143. Providing information about the extant manuscripts of the treatise accompanied by an analysis of its content, this study presents, in the second part, the first critical edition of the text based on these manuscripts, and finally offers a Turkish translation of the text.

Keywords: Abū al-Barakāt al-Baġhdādī, Garshāsb II Farāmarz b. 'Alī, Kākūyids, Islamic Philosophy, Psychology, Ennui.

Giriş

Ebû'l-Berakât Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ el-Bağdâdî (ö.547/1152), tıp, gökbilim, eczacılık, psikoloji, mantık, fizik ve metafizik sahalarda eserler vermiş Yahudi asıllı bir filozoftur. Onun bir düşünür olarak ön plana çıkan özelliği, dinî-felsefî kaynaklara dayanan uzun soluklu bir inceleme sürecinin ardından, felsefeyi felsefe içerisinden eleştirmesi ve özgün bir felsefî sistem inşa etmeye çalışmasıdır. Fakat bu çabası onun İslam düşüncesinde paradigma belirleyen düşünürlerden birisi olmasını sağlayamamıştır. Zira kendisinden sonra yaşayan düşünürlerin bir kısmı, onun eleştirdiği Meşşâî programa sadık kalmış ve model olarak İbn Sînâ'yı (ö.428/1037) ve fikriyatını seçmiş; diğer kısmı da, taslağını es-Suhraverdî'nin (ö.563/1168) çizdiği İşrâkî mecraya kaymıştır. Faḥruddīn er-Rāzī'nin (ö.606/1210) onun eleştirilerinden istifade etmiş olması ise¹ felsefî kelamın sonraki temsilcilerinin el-Bağdâdî çizgisinde ilerlemesine neden olmamıştır.

El-Bağdâdî, muhtemelen yukarıda tasvir edilen nedenlerden dolayı, modern İslam felsefesi araştırmalarında da yeterince incelenmiş değildir. Onun, eleştirel metin olarak yayımlanan eserlerinin sayısı da sadece üçtür: Mantık, fizik ve metafizik sahalara ilişkin görüşlerini ihtiva eden *el-Kitābu'l-Mu'teber fî'l-Hikme* (Felsefî Değerlendirmeler Kitabı);² Meşşâî akıl tasavvurunu tenkit eden *Risāle fî'l-'Aql ve Māhiyyetihi* (Akıl ve Mahiyeti Hakkında Risale);³ yıldızların yalnızca geceleri görünmelerinin nedenini araştıran *Risāle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevākib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran* (Yıldızların Geceleri Görünüp Gündüzleri Görünmemesinin Nedeni Hakkında Risale).⁴

Filozofun, Tanah'ın "Kôhelet" (Vâiz) bölümüne yaptığı Yahudilik dönemine ait *Kitābu't-Tefsîr* (Tefsir Kitabı);⁵ nefis kavramı üzerine bir inceleme içeren *Min Kitāb li-Ebî'l-Berekât el-Bağdâdî fî 'İlmi'n-Nefs* (Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Nefs İlmi Hakkındaki Kitabından [Pasajlar]);⁶

¹ Bkz. Şemsuddīn eş-Şehrazûrî, *Nüzheti'l-Ervâh: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, tah. ve terc. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), s.915.

² Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî, *el-Kitābu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, [tah. Zeynu'l-'Âbidîn el-Müsevî ve diğerleri], Haydarâbâd: İdaratu Cem'iyeti Dâ'irati'l-Ma'ârifî'l-Uşmâniyye, 1357-8/1938-9.

³ El-Bağdâdî, "Un traité d'Abû l-Barakât al-Bağdâdî sur l'intellect: *Kitāb Şaḥîḥ Adillat al-Naql fî Māhiyyat al-'Aql*," tah. Aḥmad al-Ṭayyib, *Annales Islamologiques* 16 (1980), ss.132-147.

⁴ El-Bağdâdî, "İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa: *Risāle fî sebebi zuhûri'l-kevākib leylen ve hafâihâ nehâran* (İnceleme, Tenkitli Metin ve Çeviri)" içinde, tah. Tuna Tunagöz, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20:38 (2015/1), ss.72-77.

⁵ Oxford, Bodleian Library-Pococke, no.274; St. Petersburg, Rossiyskaya Natsionalnaya Biblioteka, no.1767. Shlomo Pines bu kitabın dört seçme metnini yayımlamıştır: Pines, "Le-Heḳer Peruşo şel Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî 'al Sefer Kohelet: Arba'ah Teksîm," *Tarbiḳ* 33:2 (1963), ss.198-213.

⁶ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi-Ayasofya, no.4855, vv.104a-109b.

kısa zamanda etki gösteren meşhur ilaç terkibi *el-Berşe'aşâ* (Hızla İyileştiren);⁷ bu terkip üzerine açıklamalar yapan *Emînu'l-Ervâh* (Ruhların Dayanağı)⁸ henüz neşredilmemiştir.⁹

El-Bağdâdî'nin, insanda usancın/bıkkınlığın ortaya çıkma nedenlerini inceleyen *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl* (Usancın Mahiyeti Hakkında Risale) isimli eseri de yayımlanmış değildir. Bu çalışma, tespit edilebilen tüm elyazmaları üzerinden bu risalenin eleştirel metnini ortaya koymayı ve Türkçeye aktarmayı; bu vesileyle el-Bağdâdî külliyyatının kayıp bir halkasını gün yüzüne çıkararak İslam düşünce tarihine mütevazı bir katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Makaleye eserin el-Bağdâdî'ye aitliğini gösteren kanıtlarla başlanacak; ardından risalenin telif tarihi ve içeriğine yönelik bir inceleme yapılacaktır; mevcut elyazmaları tanıtılacak ve son olarak tahkik ile tercüme yer verilecektir.

I. Risalenin Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'ye Aidiyeti Üzerine

İrân'daki farklı kütüphanelerde toplam dört nüshası bulunan¹⁰ *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*'in adı, yakın tarihli bir çalışma hariç, el-Bağdâdî ve eserleri hakkında bilgi veren klasik ve modern kaynaklarda yer almamaktadır.¹¹ Her ne kadar el-Bağdâdî dışındaki bir yazara bu isimde bir

⁷ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi-Ayasofya, no.3555/2, v.39a; 3595/2, vv.174b-177a; Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi-Fazıl Ahmed Paşa, no.985/2, vv.74a-74b; Yusuf Ağa Yazma Eserler Kütüphanesi, no.4983, vv.154b-157a; Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi, no.1781/6, vv.152b-155a.

⁸ Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi, no.1781/7, vv.155b-157a; Yusuf Ağa Yazma Eserler Kütüphanesi, no.4983, vv.157b-159a.

⁹ Klasik kaynaklarda el-Bağdâdî'ye nispet edilen (İbn Ebî Uşaybî'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, s.376; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c.27, s.178) faydalı ilaç formülü *Kitâbu'l-Akrâbâzîn* ile Galen'den (ö.ykl.200) tercüme edilen anatomiye ilişkin *Kitâbu't-Teşrih*'in özeti *İhtişâru't-Teşrih*'in herhangi bir elyazması tespit edilememiştir. El-Bağdâdî'nin eserlerine yönelik bir inceleme için bkz. Tuna Tunagöz, "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'de Tanrı Düşüncesi," (Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2012), ss.25-34.

¹⁰ El-Bağdâdî, *Risâle li-Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî fî Mâhiyyeti'l-Melâl* (Yazma), Mu'esse-i Kitâbhâne ve Müze-i Millî-yi Melik, no.6188/20, ss.136-143; el-Bağdâdî, *Risâle fî'l-Kelâl li-Evhâdi'z-Zemân Ebi'l-Berakât eṭ-Ṭabîb* (Yazma), Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî, no.706/2, ss.162-163; el-Bağdâdî, *Risâle fî'l-Melâl li-Evhâdi'z-Zemân Ebi'l-Berakât eṭ-Ṭabîb rahîmehu'llâhu te'âlâ* (Yazma), Kitâbhâne, Sâzmân-i Kitâbhânehâ, Müzehâ ve Merkez-i Esnâd-i Âstân-i Kudûs-i Razavî, no.13134, vv.68b-69a; el-Bağdâdî, *Hâzihi Risâletun fî'l-Melâl li-Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî* (Yazma), Kitâbhâne-i Bozorg-i Hazrat-i Âyetullâhi'l-'Uzmâ Mar'aşî-yi Necefi, no.12388/6, vv.201a-203b. Tüm nüshaları temin etme alicenaplığı gösteren, Tahrân Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Naser Gozashte'ye içten müteşekkirim.

¹¹ Bu risaleden İrân kütüphanelerindeki elyazmalarını tanıtan iki katalog çalışması vesilesiyle haberdar oldum ve bir çalışmamda ismen zikrettim. Bkz. Muştafâ Dirâyetî, *Fihristvâre-i Destneveşthâ-yi İrân* (Tahrân: Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 2010), c.8, s.1183, c.9, s.1243; Muştafâ Dirâyetî & Muctebâ Dirâyetî, *Fihristgân-i Nushahâ-yi Haṭṭî-yi İrân* (Tahrân: Sâzmân-i Esnâd ve

risale izafe edilmemiş olsa da, sözü edilen yaygın meçhullüğün aidiyete ilişkin şüphelere kapı aralaması doğaldır. Ne var ki, risalenin el-Bağdādī'ye aitliğini ortaya koyan çok sayıdaki kanıt, mevcut sorunun ilgili kaynaklardaki bilgi eksikliğinden kaynaklandığını göstermektedir:

Öncelikle, tüm elyazmaları risalenin Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'ye ait olduğunda hemfikirdir:

a) Melik, no.6188/20, s.136: *Risāle li-Ebī'l-Berakāt el-Bağdādī fī Māhiyyeti'l-Melāl* (Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin Usancın Mahiyeti Hakkındaki Risalesi).

b) Razavī, no.13134, v.68b: *Risāle fī'l-Melāl li-Evhadi'z-Zamān Ebī'l-Berakāt eṭ-Ṭabīb* (Dönemin Otoritesi Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin Usanç Hakkındaki Risalesi).

c) Mar'aşī, no.12388/6, v.201a: *Hāzihi Risāletun fī'l-Melāl li-Ebī'l-Berakāt el-Bağdādī* (Bu, Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin Usanç Hakkındaki Risalesidir).

d) Meclis-i Şūrā-yi Millī, no.706/2, s.162: *Risāle fī'l-Kelāl¹² li-Evhadi'z-Zemān Ebī'l-Berakāt eṭ-Ṭabīb* (Dönemin Otoritesi Tabip Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin Yorgunluk Hakkındaki Risalesi).

Mar'aşī nüshası, müellifin ismini anmakla yetinmemiş, başlık sayfasının kenarında (v.201a), Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī ile ilgili olarak tabakāt kaynaklarıyla uyumlu şu bilgileri vermiştir:

O, yetkin, tabip, eskilerin ilimlerini bilen birisidir. Yahudi iken Müslüman olmuştur. Halife el-Mustencid-billāh'a hizmet etmiştir. Başta *Kitābu'l-Mu'teber* ve şöhret bulmuş iyileştirici ilaç terkibi *Berşe'aşā* olmak üzere, üst düzey eserleri vardır. Müslüman olma nedeni şudur: Selçuklu hükümdarlarından birisini tedavi etmiş ve bunun üzerine yüklü bir ödül almış; İbn Eflah da onu şöyle hicvetmişti: “Bizim Yahudi bir tabibimiz vardır. Açtığı zaman ağzından aptallık saçılır. Başiboştur; köpek ondan daha değerlidir. Sanki Tih çölünden hiç çıkmamış gibidir.” O da bunun üzerine, lütuf ve değer [görebilmesinin] ve [doğru] anlaşılmasının sadece Müslüman olmaktan geçtiğini anlayınca Müslüman oldu. Seksen yıl yaşadı.”¹³

Kitābhāne-yi Millī-yi Cumhūrī-yi İslāmī-yi İrān, 2011), c.27, ss.729-730; Tunagöz, “İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa,” s.45.

¹² Metni diğer nüshalarla uyuşan bu nüshada, görünen o ki müstensih hatasıyla, *melāl* (*usanç*) yerine *kelāl* (*yorgunluk*) kelimesi kullanılmıştır.

¹³ Müstensihin bu ilavesi, *İhbāru'l-'Ulemā'*daki “Hibetullāh b. Melkā” başlığı altında yer alan bilgilere çok yakındır. Bkz. İbnu'l-Kıfī, *İhbāru'l-'Ulemā' bi-Aḥbāri'l-Hukemā'* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), ss.256-257. El-Bağdādī'nin hayatı ve eserlerine ilişkin bilgi için ayrıca bkz. el-Beyhaḳī, *Tārīḫu*

İkinci kanıt, risalenin telif edildiği şahıs vesilesi ile elde edilebilir. Zira risalenin henüz başında, eserin “*el-Melik el-Âdil el-Âlim Ağududdîn 'Alâ'u'd-Devle Şemsu'l-Mulûk*” lakaplarına sahip bir hükümdarın talebi üzerine kaleme alındığından; bu hükümdarın ilme düşkünlüğünden ve risalenin müellifi ile arasındaki yakın diyalogdan bahsedilmektedir. İlgili bölüm şöyledir:

Genç Muvaffak, âdil ve âlim hükümdar, dinin destekçisi, güç sahibi, hükümdarlar güneşinin (*el-melik el-âdil el-âlim 'Ağududdîn 'Alâ'u'd-Devle şemsu'l-mulûk*) –Allah onun ömrünü uzatsın, yüceliğini daim kılsın, sahip olduklarının en yücesine ve dünyada, ahirette umduklarına eriştirsin– insan doğasında bulunan usancın (*melâl*) mahiyeti ve nedeni hakkında bir karara varamadığını bana bir kez daha söyledi. O, hükümdarın, öncekilerin yazılarında bu hususta hakikatin ortaya çıkmasını sağlayacak bir inceleme bulamadığını; ulaştığı sonuçları ve zihninde oluşan kanaati ortaya koymadan önce güvendiği kimselerin sözünü dinleyerek meseleyi açığa kavuşturmak âdeti olduğu için, benden bu konudaki fikrî birikimimi belirtmemi rica ettiğini ifade etti. Hakikat arayışındaki üstünlüğü ve zorlu, incelikli konulara vâkıf olmadaki hassasiyeti bilinmekte olduğu için, ortaya koyacaklarıma ihtiyacı olmasa da, ricasına karşılık vermek düşüncesinden ve onun saadet gölgesi ve hükümdarlık güvencesi altında bulunmamdan dolayı emrini hemen yerine getirdim.¹⁴

Görüldüğü üzere, hükümdardan ismiyle değil lakaplarıyla bahsedilmiştir. *Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran* isimli eserin başında da risaleyi ithaf ettiği Büyük Selçuklu Sultanı Muḥammed Tâpâr'ı (hs.498-511/1105-1118), yalnızca “es-Sultānu'l-Mu'azzam Ğiyāşu'd-Dunyâ ve'd-Dîn” lakaplarıyla andığına göre,¹⁵ bu tercihin el-Bağdâdî'nin üslubu ile uyumlu olduğu söylenebilir.

Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl'de anılan zatın açık kimliğine ise Ebü Suleymân es-Sicistânî'nin (ö. ykl.391/1001) klasik düşünce tarihinin önemli temsilcileri hakkında telif ettiği *Şivānu'l-Ḥikme* (Hikmet Sandığı) isimli eseri üzerine, Zâhîruddîn el-Beyhaķî (ö.565/1169) tarafından yazılan

Ḥukemā'î'l-İslām, tah. Muhammed K. 'Alî (Dimeşq: Maṭba'atu't-Teraķķî, 1946), ss.152-154; İbn Ebî Uşaybî'a, *'Uyūnu'l-Enbâ' fî Ṭabakâti'l-Etibbâ'*, tah. Nizâr Riđâ (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayâh, tsz.), ss.374-376; Eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, tah. A. el-Arna'üt & T. Muştafâ (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşi'l-'Arabî, 2000), c.27, s.178.

¹⁴ El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*, Ş1. Risaleye yapılan atıflarda makale sonundaki tahkikin paragrafları esas alınacaktır.

¹⁵ Bkz. Tunagöz, “İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa,” ss.44, 72.

Tetimmetu Şivāni'l-Hikme (Hikmet Sandığı'na Ek)¹⁶ isimli eserde rastlamaktayız. El-Beyhaķī, “*Yezd*¹⁷ meliki el-Meliku'l-‘Ādil ‘Aḍuddīn ‘Alā’u’d-Devle Ferāmerz b. ‘Alī b. Ferāmerz” başlığı altında şu ifadelere yer vermektedir:

Âlim ve âdil bir hükümdardı. Onu 516 [1122–3] senesinde Horasan’da gördüm. Babama, *Muhcetu’t-Tevhīd* (Tevhidin Ruhı) adını verdiği kitabını göstermişti. Ebū’l-Berakāt’ın görüşlerini savunuyor ve Allah’ın tikelleri bilmesi (‘*âlimiyye*) meselesinde onun düşüncelerini anlatıyordu. Filozofların ahlâkıyla ahlâklanmış bir hükümdar ve hükümdarlığa uygun birisiydi. Bir gün İmam ‘Umer el-Ḥayyām’a: “Ebū’l-Berakāt’ın Ebū ‘Alī İbn Sīnā’ya itirazları hakkında düşüncen nedir?” diye sordu. El-Ḥayyām da: “Ebū’l-Berakāt, İbn Sīnā’nın sözlerini anlamış değildir. O, İbn Sīnā’nın sözlerini anlayabilecek kapasitede değilken, nasıl bunlara itiraz edebilecek, bunlar hakkında şüphe ortaya koyabilecek kapasitede olabilir ki!” cevabını verdi. Hükümdar ‘Alā’u’d-Devle bunun üzerine: “Ebū’l-Berakāt’ın sezgisinin (*ḥads*) İbn Sīnā’nın sezgisinden daha güçlü olması imkânsız bir şey midir?” diye sorunca el-Ḥayyām: “İmkânsız değildir.” cevabını verdi. Hükümdar ‘Alā’u’d-Devle bunun üzerine: “Bir köyleyle aynı çizgiye geldin. Sen, onun anlama ve itiraz etme kapasitesi yoktur diyorsun. Benim hizmetkârım ed-Devātī ise anlayacak, itiraz edecek ve daha fazlasını yapacak kapasitede olduğunu söylüyor. Dolayısıyla sen bir kölenin sözünden daha öte olmayan bir söz sarf ediyorsun. Aptallığa yönelme, kölem bunu senden daha iyi yapar!” dedi. El-Ḥayyām kıpkırmızı oldu; hükümdar şöyle devam etti: “Filozof dediğin başkasının sözünü kesin kanıtla çürütür. Aptal tartışmacı ise kavga ve iftira ile. Bu iki dereceden

¹⁶ Bu eser iki farklı isimle bilinmektedir. Eserin şimdiki dek yapılan dört bilimsel neşrinden ikisi, *Tetimmetu Şivāni'l-Hikme*, ikisi de *Tārīḫu Ḥukemā'i'l-İslām* ismiyle yayımlanmıştır: (1) el-Beyhaķī, *Kitābu Tetimmetu Şivāni'l-Hikme*, tah. Muḥammed Şeffī (Lahor, 1932); (2) *Tetimmetu Şivāni'l-Hikme*, tah. Rafīk el-‘Acem (Beyrut: Dāru'l-Fikri'l-Lubnānī, 1994); (3) *Tārīḫu Ḥukemā'i'l-İslām*, tah. Muḥammed K. ‘Alī (Dimeşk: Maḥba’atu’t-Terakķī, 1946); (4) *Tārīḫu Ḥukemā'i'l-İslām*, tah. Memdūh H. Muḥammed (Kahire: Mektebetu’ş-Şekāfeti’d-Dīniyye, 1996). Daha titiz bir çalışma olduğu için, bunlardan üçüncüsünün esas alacağım.

¹⁷ Muhakkik, metinde “Rey” kelimesine yer vermekle birlikte, asıl nüshada “Yezd” kelimesinin kullanıldığını belirtmektedir (el-Beyhaķī, *Tārīḫu Ḥukemā'i'l-İslām*, s.117). Diğer iki neşir de “Yezd” tercihinde bulunmuştur (1932, s.110; 1994, s.105). Doğrusu da bu olmalıdır, çünkü: (1) el-Beyhaķī, yukarıdaki alıntıda fark edileceği üzere, bahsedilen şahısla Horasan’da görüşüğünü belirtir. Rey şehri ise İslam coğrafyacılarının büyük çoğunluğuna göre Horasan bölgesine dâhil değildir (Osman Çetin, “Horasan,” *TDV İslām Ansiklopedisi*, c.18, s.234). (2) Kākūyilerin, Rey dâhil hüküm sürdüğü bölgelerin büyük kısmı, bahsedilen emirin dedesi Ferāmerz b. Muḥammed’in iktidar döneminde, Muḥarrem 443/Mayıs-Haziran 1051 tarihinde Tuğrul Bey tarafından ele geçirilmiş; hanedana sadece Yezd ve Eberkūh şehirleri iktâ arazisi olarak bırakılmış; bağımsızlığını kaybeden hanedan, bu iki şehrin Büyük Selçuklulara bağlı emiri/valisi haline gelmiştir. Bkz. C. E. Bosworth, “Kākūyids,” *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), c.4, s.466.

üstün olanına talip ol; aşağı olanı ile yetinme!" El-Ḥayyām tek bir söz söyleyemeden kalktı [ve oradan ayrıldı.]¹⁸

Bu pasajdan çıkacak sonuçlar şu şekilde sıralanabilir: (1) el-Beyhakī, hakkında konuştuğu kişi ile bizzat görüşmüştür; dolayısıyla verdiği bilgiler aracısız ve güvenilir durumdadır. (2) *El-melik el-âdil el-âlim Aḍududdīn 'Alā'u'd-Devle*, Ferāmerz b. 'Alī b. Ferāmerz'dir. (3) O, metafiziğin en önemli bahislerinden birisi olan Allah'ın tikelleri bilmesi meselesi ile ilgilenecek¹⁹ ve bir eser kaleme alacak kadar nazarî birikime sahip birisidir. (4) Âlim olduğu kadar, yetenekli ve âdil bir hükümdardır.²⁰ (5) Ebū'l-Berakāt ile yakın bir ilişkisi vardır. (6) Ebū'l-Berakāt'ın, görüşlerini savunacak ve onun için 'Umer el-Ḥayyām'ı (ö. ykl.526/1132) azarlayacak kadar sıkı bir takipçisidir. Tüm bunlar ise bizi, el-melik el-âdil el-âlim 'Aḍududdīn 'Alā'u'd-Devle'nin, Kākūyī hanedanın beşinci emiri II. Gerşāsb Ferāmerz b. 'Alī olduğu;²¹ *Risāle fī Māhiyyeti'l-Melāl*'in onun ricası üzerine, aralarında hem ilmî hem siyasî ilişki bulunan Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī tarafından telif edildiği sonucuna ulaştırmaktadır.²²

¹⁸ El-Beyhakī, *Tārīhu Ḥukemā'ī'l-İslām*, ss.117-118. Yukarıdaki metni hemen hemen tekrarlayan bir anlatım için bkz. eş-Şehrazürī, *Nüzheti'l-Ervāh*, s.735.

¹⁹ Makalenin konusu olmamakla birlikte bu bilgi, 'Umer b. Sehlān es-Sāvī'nin (ö. ykl.540/1145) *Nehcu'l-Taḳdīs* (Yüceltme Yolu) isimli eserinin telif nedeni ile ilgili bazı müphemlikleri gidermeye adaydır. Es-Sāvī, mukaddimede, dostlarının kendisinden Tanrı'nın tikelleri bilmesi ile ilgili olarak Ebū'l-Berakāt'ın İbn Sīnā'ya yönelttiği eleştirilerden bahseden bir risaleyi incelemesini istemeleri üzerine bu eseri kaleme aldığını belirtmekte; fakat sözünü ettiği risalenin isminden ve müellifinden bahsetmemektedir: "Bazı dostlarım benden, Yahudilerin üstadı Ebū'l-Berakāt'ın, Üstad Ebū 'Alī İbn Sīnā'nın kendi kanaati doğrultusunda ulaştığı, 'Allah'ın tikelleri bilmesi tikel biçimde değil, tümel biçimdedir" görüşüne yönelttiği eleştirilerden bahseden, devrin erdemlilerinden ve büyüklüklerinden birisi tarafından telif edilmiş bir risaleyi incelememi istediler. Onların bu ricalarına, İbn Sīnā'nın yaklaşımını ortaya koymak, onun hedefini açıklamak suretiyle karşılık verildi." Bkz. es-Sāvī, "Nehcu't-Taḳdīs," *Risāletān fī'l-Manṭik ve'l-Felsefe*, tah. Hasen el-Merāgī (Tahran: Şems-i Tebrīzī, 2006) içinde, s.31). El-Bağdādī'nin cüz'ıyyāt tartışmalarındaki fikirlerini ısrarla savunması ve devrin büyüğü sıfatına uygun olması, es-Sāvī'nin bahsettiği şahsın 'Alā'u'd-Devle Ferāmerz b. 'Alī (ayrıca bkz. el-Merāgī, "Takdīm ve Tahkik," *Risāletān fī'l-Manṭik ve'l-Felsefe* içinde, s.22); bahsettiği eserin de *Muhcetü't-Tevhīd* olduğu yorumunu yapmayı mümkün kılmaktadır. Fakat bu eserin elyazmasının yokluğu, kesin bir hüküm vermenin önünde engeldir.

²⁰ Bu bilgi, Ferāmerz b. 'Alī'yi, "cömert, cesur, iyi ahlâklı, övülen, bilgili ve başarılı" bir hükümdar olarak nitelleyen tarihçi İbnü'l-Fuvaṭī (ö.723/1323) tarafından da desteklenmektedir. İbnü'l-Fuvaṭī, *Mecma'ü'l-Adāb fī Mu'cemi'l-Elkāb*, tah. Muḥammad el-Kāzım (Tahran: Mu'essesetu't-Tibā'a ve'n-Neşr, Vizāratu'l-Şekāfe ve'l-İrşādī'l-İslāmī, 1416), c.1, s.410; c.2, s.340.

²¹ Bkz. Clifford E. Bosworth, "Abū Kālījār Garšāsp (II)," *Encyclopaedia Iranica*, c.1, s.328; Bosworth, *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), s.160; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar: İslām Devletleri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2005), c.1, s.732. II. Gerşāsb Ferāmerz ile ilgili, özellikle ikinci el kaynaklarda yer alan bazı hatalı değerlendirmelere, anlatılan konuyu bölmek için risalenin telif tarihi başlığı altında değinilecektir.

²² Görünen o ki, *el-Kitābu'l-Mu'teber*'in telifinin gerisindeki kişi de 'Alā'u'd-Devle II. Gerşāsb Ferāmerz'dir: "Birisini bunları [felsefi notlarımı] bir kitap haline getirmemi arzu etti. Bu düşünceler, bunları kabul edebilecek veya bilgisizliği ve az düşünmesi nedeniyle tamamen ya da kısmen reddedebilecek ehil olmayan kişilerin eline geçmesin diye başlangıçta buna yanaşmamıştım. Bu sayfalar çoğalıp kaybolmaması gereken bilgiler artmaya başlayınca ve ricasını kıramayacağım kişinin ricası

Bir diğer kanıt, *el-Kitābu'l-Mu'teber* ile *Risāle*'nin nefsin iç güçlerine dair yaptığı yorumların yakınlığı vesilesiyle elde edilebilir. Bilindiği gibi, İbn Sīnā, kökenleri Aristoteles'e (ö. M.Ö. 322) kadar uzanan Meşşâî nefis tasavvurunu geliştirerek nefsin “ortak duyu, hayal, tahayyül, vehim ve hâfıza” olmak üzere beş iç gücünün bulunduğunu ve bunların kendi sahalarına giren idrak nesnelere bizzat idrak ettiğini ifade etmiştir.²³ Ebü'l-Berakât ise *el-Kitābu'l-Mu'teber*'de bu görüşlerin tümünü reddederek; bunların temelinde tamamen yanlış “Birden yalnızca bir çıkar” ilkesinin yer aldığını; iç güçlerin beşle sınırlanamayacağını; idrakin bizzat nefis tarafından gerçekleştiğini ve bölünmez bir birlik arz eden nefsin fiilen insana karşılık geldiğini söylemiştir.²⁴ *Risāle*'nin ikinci ve beşinci paragrafı, İslam düşünce tarihinde ilk kez el-Bağdādî tarafından zikredilen²⁵ bu görüşlerle aynı perspektifi paylaşmaktadır:

Hükümdar huzurunda kendisine hizmet ettiğim esnada, bu hususu kavramasını sağlayacak nefis ilminin esaslarına ilişkin bir nakilde²⁶ şunu işitmişti: Onların iddiasının aksine, idrak eylemlerinde, idraki önceden gerçekleştiren sonra bunu nefse taşıyan aracı bir güç yoktur; sandıklarının aksine organlar, nefsin idrakte kullandığı organlar değildir. İnsanda ilk idrak eden, hakikî anlamda insana karşılık gelen nefstir. Fiiller organlar vesilesiyle olsa bile, bu onların sandığı şekilde değildir.²⁷

yenilenince, mantık, doğa ve tanrı felsefelerine yer veren bu kitabı telif etmeyi kabul ettim.” (el-Bağdādî, *el-Kitābu'l-Mu'teber*, c.1, ss.3-4). El-Bağdādî bu şahsın ismini vermezken, eserin 555/1159–60 tarihli, müellife okunmuş bir nüshadan çoğaltılan nüshasının kenarındaki bir not, bu şahsın “Alā'u'd-Devle” olduğunu (*ya'nî bihi 'Alā'e'd-Devle*) ifade etmektedir (c.1, s.3, dn.2).

²³ İbn Sīnā, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, tah. Muctebā ez-Zārî'î (Kum: Mu'essese-i Büstān-ı Kitāb, 2013), ss.239-241; İbn Sīnā, *en-Necāhî mine'l-Garḳ fî Bahri'd-Dalālāt*, tah. M. Taḳî Dānişpejūh (Tahrān: İntişārāt-i Dānişgāh-i Tahrān, 2008), ss.327-330.

²⁴ El-Bağdādî, *el-Kitābu'l-Mu'teber*, c.2, ss.314, 319, 322, 325, 339. Ayrıca bkz. Mustafa Çağrıç, “Ebü'l-Berakât el-Bağdādî,” *TDV İslām Ansiklopedisi*, c.10, ss.304-305; Ferruh Özpilavcı, “Ebü'l-Berakât el-Bağdādî'de Nefis Teorisi,” (yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2000), ss.60-66.

²⁵ Aḫmed et-Tayyib, bu eleştirinin felsefî dayanağının Plotinös'ta (ö.270) bulunduğunu ifade eder (*el-Cānibu'n-Nakdî*, s.291). İbn Sīnā ile el-Bağdādî'nin yaşam dönemleri arasında böyle bir yorum yapabileceğini düşünebileceğimiz el-Gazzālî (ö.505/1111) ile eş-Şehristānî'de (ö.548/1153) böyle bir eleştiri bulunmamaktadır. Hatta *Tehāfutu'l-Felāsife*, İbn Sīnā'nın iç güçler tasavvuruna çok yakın konumlandığı gibi (ss.178-180); el-Gazzālî nefisle ilgisini nefis eğitimi üzerine yoğunlaştırmaktadır; bkz. Çağrıç, *Gazzālî'ye Göre İslām Ahlākı: Teori ve Pratik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), ss.88-96. Dolayısıyla, İbn Sīnā'nın nefis tasavvurunun sistematik ilk eleştirisi el-Bağdādî'ye aittir.

²⁶ Yukarıda bahsedilen naklin mahiyetine yönelik kesin bir ifade kullanmak güçtür. *El-Kitābu'l-Mu'teber*, el-Bağdādî'nin eski felsefî notlarının geliştirilmesi ile oluştuğu için, naklin *el-Kitābu'l-Mu'teber* müsveddelerine dayanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat bu naklin, el-Bağdādî'nin o günkü görüşleri çerçevesindeki sözlü sunumuna veya bir İbn Sīnā metni üzerinden ilerlettiği tartışmaya tekel edilmesi de mümkündür. Diğer taraftan, el-Bağdādî yukarıdaki alıntıda bir kitabından bahsetmemesi ve *el-Kitābu'l-Mu'teber*'in nefis ve idrāk konusundaki görüşlerinin çok daha ayrıntılı olması, *Risāle*'nin daha önce kaleme alındığına işaret eder.

²⁷ El-Bağdādî, *Risāle fî Māhiyyeti'l-Melāl*, § 2.

Usancın ne olduğuna gelince, bu, bir şeyi sevenin, o şeyi sevdiğinden sonra, bunun onun sevmiş olduğu şey olması bakımından, ona karşı isteksizlik duymasıdır. Çünkü isteksizlik bazen sevgiden sonradır; bazen de sevgiden veya sevgiden başka bir şeyden dolayıdır. İsteksizlik, usancın cinsi gibidir; sevgiden sonra olması da onun ayrıdır. Sevginin ne olduğuna ve isteksizliğin ne olduğuna gelince, bunlar nefsin yalın hallerindedir; onları idrak eden de bizzat insandır.²⁸

Kısaca, tüm bunlar *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*'in Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî'ye ait bir metin olduğunu göstermektedir.

II. Risalenin Telif Tarihi

Risalenin ne zaman telif edildiğine yönelik bir bilgi elyazmalarında yer almaz. Bu bilgiyi elde edebilmek için tarihî verilere başvurmak gerekecektir:

II. Gerşâsb'ın mensup olduğu Kâküyîler,²⁹ 5-6./11-12. yüzyıllarda, bugünkü İran'ın iç bölgelerinde hüküm sürmüş bir hanedandır. Tarihî verilere göre, ailenin hükümdarlık yapan üye sayısı beştir:

(1) 414/1023–4 tarihinde Hemedan'ı Buveyhîlerin elinden alarak devleti kuran ve sınırlarını geliştiren İbn Kâkûye Fahru'l-Mille Tâcu'l-Umme Hüsâmu Emîri'l-Mu'minîn Ebü Ca'fer Şehriyâr 'Alâ'u'd-Devle Muḥammed b. Rustem Duşmenziyâr (hs.414-433/1007-1041),³⁰

(2) Onun ölümü üzerine İsfahan tahtına geçen büyük oğlu Zâhîruddîn el-Muvaffâk Ebü Mansûr Ferâmerz b. Muḥammed b. Rustem Duşmenziyâr (hs.433-455/1041-1063),³¹

(3) Ağabeyi Ferâmerz'e bağlı olarak Nihavend'i yöneten Feleku'd-Devle Ebü Kâlicâr I. Gerşâsb b. Muḥammed b. Rustem Duşmenziyâr (ö.433-443/1041-1051–2),³²

²⁸ El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*, § 5.

²⁹ "Kâküyî" kelimesi Farsça'da "küçük dayı" anlamına gelen "kâkûye" kelimesinden türemiştir. Bu kelimenin kullanılma nedeni, devletin kurucusu 'Alâ'u'd-Devle Muḥammed'in babası Rustem Duşmenziyâr'ın, Buveyhî hükümdarı Mecdu'd-Devle'nin (hs.387-420/997-1029) annesinin dayısı olmasıdır. Ahmet Güner, "Kâküyîler," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.24, s.219. Ayrıca bkz. İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, tah. 'Umer 'A. Tedmu'î (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997), c.7, s.558; İbnu'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996), c.1, s.309.

³⁰ Abdülkerim Özyayın, "Muḥammed b. Rüstem," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.30, s.567. Ayrıca bkz. İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, c.7, ss.673-674; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi: Alâi Hikmet Kitabı*, terc. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı Yayınları, 2013), s.14.

³¹ Bosworth, "Kâküyîs," s.466. Ayrıca bkz. İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, c.8, s.24; İbnu'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, c.1, s.337.

³² Bosworth, "Abû Kâlijâr Garşâsp (I)," *Encyclopaedia Iranica*, c.1, s.328. Ayrıca bkz. İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, c.8, ss.24, 99; İbnu'l-Fu'atî, *Mecma'u'l-Âdâb*, c.3, s.279.

(4) Ferāmerz b. Muḥammed'in ölümünün ardından Yezd ve Eberkūh hâkimi olan 'Alā'u'd-Devle Mu'eyyidu'd-Devle 'Aḍuddīn 'Alī b. Ferāmerz b. Muḥammed b. Rustem Duşmenziyār (hs.455-488/1063-1095),³³

(5) Babası 'Alī b. Ferāmerz'in, Tutuş b. Alp Arslān'ın (ö.488/1095) safında Sultan Berkyārūk'a (hs.485-498/1092-1104) karşı savaşırken Şafer 488/Şubat 1095 yılında ölmesinin ardından Yezd ve Eberkūh hâkimi olan, risalenin telif sebebi, 'Alā'u'd-Devle 'Aḍuddīn Ebū Kālicār II. Gerşāsb Ferāmerz b. 'Alī b. Ferāmerz b. Muḥammed b. Rustem Duşmenziyār (hs.488-Cumādā'l-ülā 546 sonrası/1095-Mayıs 1151 sonrası).³⁴

Fark edileceği üzere, bu hükümdarlardan (1), (4) ve (5) 'Alā'u'd-Devle, (4) ve (5) 'Aḍuddīn lakaplarını; (3) ve (5) Ebū Kālicār künyesini; (2) ve (5) Ferāmerz, (3) ve (5) Gerşāsb isimlerini kullanmıştır. Görünen o ki hükümdarların yakın lakap ve isimleri kullanması, öncelikle İslam tarihinin klasik metinlerinde birtakım karmaşaya ve bilgi yanlışlarına yol açmıştır.³⁵ Yine bu kaynaklar, II. Gerşāsb Ferāmerz b. 'Alī'yi, çoğunlukla Gerşāsb b. 'Alī³⁶ bazen de Ferāmerz b. 'Alī³⁷ olarak anmaktadır. İlgili bölümlerde "Gerşāsb" isminin öne çıkma nedeni, kendisi gibi "Ferāmerz" ismine sahip ikinci sıradaki hükümdar ile karıştırılmasını önlemek; üçüncü sıradaki "Gerşāsb" ağabeyine bağlı olarak Nihavend'i yönettiğine göre, "Yezd Emiri

³³ Bosworth, "Alī b. Farāmarz," *Encyclopaedia Iranica*, c.1, s.848. Ayrıca bkz. İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil fi't-Tārīh*, c.8, ss.554-555.

³⁴ Bosworth, "Abū Kālijār Garşāsp (II)," *Encyclopaedia Iranica*, c.1, s.328. Ayrıca bkz. İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil fi't-Tārīh*, c.8, s.24.

³⁵ Örneğin, Şābān 494/Haziran 1101'de, Sultan Berkyārūk'un Bâtınilere karşı yürüttüğü bir harekatta Bâtınî lideri olduğu suçlamasıyla öldürülen bir kişiden İbnu'l-Eşir, "Emir Muḥammed b. Duşmenziyār b. 'Alā'i'd-Devle b. Ebī Ca'fer b. Kākūye"; onu takiben ez-Zehebī, "Emir Muḥammed b. Kākūye" ve İbn Ḥaldūn, "'Alā'u'd-Devle b. Kākūye'nin ardılı (a'kāb) Emir Muḥammed" şeklinde bahsetmektedir. Bkz. İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, c.8, s.555; ez-Zehebī, *Tārīhu'l-İslām ve Vefeyātu'l-Meşāhīr ve'l-A'lām*, tah. Beşşār 'A. Ma'rūf (Beyrut: Dāru'l-Garbi'l-İslāmī, 1424/2003), c.34, s.35; İbn Ḥaldūn, *Dīvānu'l-Mubtede' ve'l-Ḥaber fi Tārīhi'l-'Arab ve'l-Berber*, tah. Ḥalīl Şehāde (Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1408/1988), c.4, s.123. Öncelikle, Kākūyī hanedanında İbnu'l-Eşir'in zikrettiği isme tam olarak uyan birisi yoktur. Eğer bu şahıs, ez-Zehebī'nin tashih ettiği gibi, Kākūyīlerin ilk hükümdarı 'Alā'u'd-Devle Muḥammed ise, onun vefat tarihi Muharrem 433/Ağustos-Eylül 1041'dir (İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, c.8, s.24; İbn Ḥaldūn, *Dīvān*, c.4, s.649). Ayrıca, anılan tarihte el-Ḥasen eş-Şabbāh (ö.518/1124) yeni doğduğundan veya doğmadığından (A. Özyayın, "Hasan Sabbāh," *TDV İslām Ansiklopedisi*, c.16, s.347), Bâtınîlik hareketi başlamış değildir. İbn Ḥaldūn'un tashihindeki sorun ise 'Alā'u'd-Devle Muḥammed'in ardılı, Muḥammed isimli bir hükümdarın bulunmamasıdır. Diğer bir örnek olarak ise İbnu'l-Fuvaṭi'nin, *Muhcetü'r-Tevhīd* müellifi II. Gerşāsb Ferāmerz b. 'Alī'yi, "Yezd Meliki 'Alā'u'd-Devle 'Aḍuddīn 'Abdullāh b. el-Yezdī" olarak anması verilebilir (*Mecma'u'l-Ādāb*, c.1, s.410).

³⁶ İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil fi't-Tārīh*, c.8, ss.555, 641; İbnu'l-Kiftī, *İnbāhu'r-Ruvāt 'alā Enbāhi'n-Nuḥāt*, tah. Muḥammed Ebū'l-Faḍl İbrāhīm (Kahire: Dāru'l-Fikri'l-'Arabī, 1982), c.3, s.221; İbnu'l-Fuvaṭi, *Mecma'u'l-Ādāb*, c.2, ss.279, 343; ez-Zehebī, *Tārīhu'l-İslām ve Vefeyātu'l-Meşāhīr ve'l-A'lām*, c.11, s.524; eş-Şafedī, *el-Vāfi bi'l-Vefeyāt*, c.5, s.73.

³⁷ El-Beyhakī, *Tārīhu Beyhakī*, tah. ve terc. Yūsuf el-Hādī (Dimeşk: Dāru İkra', 2004), s.410; el-Beyhakī, *Tārīhu Hukemā'l-İslām*, s.117; İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil fi't-Tārīh*, c.8, s.617; İbnu'l-Fuvaṭi, *Mecma'u'l-Ādāb*, c.2, s.340.

Gerşāsb” ile kastedilene netleştirmek düşüncesi olabilir. Fakat gerekçesi ne olursa olsun bu ikilik, bazı muasır kaynakların Gerşāsb b. ‘Alī ve Ferāmerz b. ‘Alī’nin iki ayrı hükümdar olduğunu; ikincinin 513/1119 sonrasında iktidara geçtiğini sanmalarına ve hükümdar sayısını altıya çıkarmalarına yol açmıştır.³⁸ Yine bu nedenle, Şāhmerdān b. Ebī'l-Ḥayr’a ait *Nuzhetnāme-i ‘Alā’ī*’nin ilkinde, yani Gerşāsb b. ‘Alī’ye ithaf edildiği;³⁹ ne zaman telif edildiği tam olarak bilinmeyen bu eserin nihaî olarak onun iktidarının bittiği 513/1119 tarihine kadar yazılmış olması gerektiği söylenmiştir.⁴⁰

Bu hatanın merkezinde 513/1119 tarihinin yer alması, II. Gerşāsb Ferāmerz’in başından bu tarihte geçen iki önemli hadise ile ilişkili gözükmektedir. Bunların birincisi, küçük yaşta tahta geçen Irak Selçuklu hükümdarı Maḥmūd b. Muḥammed Tāpār’ın (ö.525/1131) çevresindekilerin etkisiyle hapse atılıp Yezd emirliğinin elinden alınması; ikincisi ise bu sultana karşı, Büyük Selçuklu Sultanı Sencer’in (ö.552/1157) yanında savaşa katılmasıdır. Fakat sonuç itibarıyla o önce hapisten kurtulmayı başarmış; savaşın ardından da galip Sencer tarafından tekrar Yezd emirliği ile görevlendirilmiştir.⁴¹

El-Beyhakī’nin daha önce alıntılıdığım birinci elden tanıklığını 516/1122–3 tarihli olduğu için göz ardı etsek dahi, tarihî kaynakların II. Gerşāsb Ferāmerz b. ‘Alī’den –yanlış yorumların dayanağının tam aksine– 513/1119 öncesinde Ferāmerz;⁴² sonrasında ise Gerşāsb⁴³ ismiyle bahsedilebilmesi iki ayrı hükümdar değerlendirmesinin yanlışlığını açık biçimde göstermektedir. Lakin en önemli kanıt Kākūyīler döneminden kalma tarihî bir eser vesileyle elde edilmektedir: Ahşap bir minberin üzerine nakşedilmiş kûfî bir yazıda, bu minberin Cumādā’l-ülā 546’da (Ağustos-Eylül 1151), ‘Aḍududdīn Şemsu’l-Mulūk ve’s-Selāṭīn ‘Alā’u’d-Devle

³⁸ Bkz. Eduard von Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l’Histoire de l’Islam* (Hannover: Librairie Orientaliste Heinz Lafaie, 1927), s.217; Güner, “Kākūyīler,” s.220; M. Ebū’l-Mehrīzī, “Siyer-i Ḥayāt-i Ferheng-i-yi Ḥānedān-i Kākūye,” *Faşhnāme-i ‘İlmī-Tahkīkī* 1:1 (2004), s.14; ‘Alī M. et-Temīmī, *Duvelu’l-Muslimīn ‘ibra’-l-Tārīḥ* (Beyrut: Beytu’l-İlm li’n-Nābihīn, 2014), s.101.

³⁹ Bkz. Güner, “Kākūyīler,” s.220; Mehrīzī, “Siyer-i Ḥayāt-i Ferheng-i-yi Ḥānedān-i Kākūye,” s.14.

⁴⁰ Cihānpūr, “Tārīḥ-i Te’lif-i Nuzhetnāme-i ‘Alā’ī,” *Nuzhetnāme-i ‘Alā’ī*, tah. Ferheng Cihānpūr (Tahran: Mu’essese-i Muṭāla’āt ve Tahkīkāt-i Ferhengī, 1983–4), s.53; Anna Contadini, “A Wonderful World: Folios From a Dispersed Manuscript of the *Nuzhat-Nāma*,” *Muğarnas* 21 (2004), s.96.

⁴¹ El-Bundārī, *Kitābu Zubdeti’n-Nuṣra ve Nuḥbeti’l-Uṣra*, tah. Martijn T. Houtsma, *Recueil de Textes relatifs à l’histoire des Seldjoudes II: Histoire des Seldjoudes de l’Irāq* (Leiden: E. J. Brill, 1889), s.133; İbnu’l-Eṣīr, *el-Kāmil fī’l-Tārīḥ*, c.8, s.641.

⁴² El-Beyhakī, *Tārīḥu Beyhak*, s.410.

⁴³ İbnu’l-Kıfī, *İnbāhu’r-Ruvāt*, c.3, s.221; İbnu’l-Fuvaṭī, *Mecma’u’l-Ādāb*, c.2, ss.343-344; ez-Zehebī, *Tārīḥu’l-İslām*, c.11, s.524; eṣ-Şafedī, *el-Vāfi bi’l-Vefeyāt*, c.5, s.73.

Gerşâsb b. 'Alî'nin hükümdarlığı esnasında yaptırıldığı yer almaktadır.⁴⁴ Bu bilgi II. Gerşâsb'ın 513/1119 sonrasında sağ, yani Gerşâsb ve Ferâmerz isimleriyle anılanın aynı kişi olduğunu ortaya koyduğu gibi; II. Gerşâsb Ferâmerz b. 'Alî'nin 546/1151 yazının sonunda hayatta olduğunu göstermektedir.⁴⁵

Şimdi bu bilgiler vesilesiyle *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*'in ne zaman telif edilmiş olabileceğine dair bazı çıkarımlarda bulunalım:

II. Gerşâsb Ferâmerz'in doğum tarihine yönelik kesin bir bilgi yoktur. Fakat onun, babası 'Alî b. Ferâmerz'in, Çağrı Bey'in (ö.451/1059) kızı Hâdıce Arslân Hatun'la 469/1076–7 yılındaki evliliğinden,⁴⁶ en erken 470/1077–8 yılında doğduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla, Yezd tahtına geçtiğinde (488/1095) en fazla on sekiz yaşındadır.

El-Bağdâdî, *Risâle*'nin başında, II. Gerşâsb Ferâmerz'i hükümdarlık lakapları ile andığına ve onun himayesi altında olduğunu belirttiğine göre, telif hükümdarlık öncesinde olamaz. El-Bağdâdî 488/1095'te büyük

⁴⁴ “*Emera hâzâ'l-minber 'abdun muznib Ebû Bekr b. Muḥammed b. Aḥmed Kalây Şemâne, teḳarruben ilâ'llâh ve racâ'en ilâ rahmeti'llâh, fî zemeni'l-emîr el-ecell es-seyyid el-mu'eyyed el-muzaffer el-mansûr 'Aḳudiddîn Şemsi'l-Mulûk ve's-Selâḳîn 'Alâ'i'd-Devle Gerşâsb b. 'Alî b. Ferâmerz b. 'Alâ'i'd-Devle ḥusâmi emîri'l-mu'minin fî cumâdâ'l-ülâ senete sitt ve e[r]ba'in ve ḥamsi-mi'e.*” (Bu minberi, günahkâr kul Ebû Bekr b. Muhammed b. Aḥmed Kalây Şemâne, Allah'a yaklaşabilmek için ve Allah'ın rahmetini umarak; Emîr, Yüce, Seyyid, Desteklenmiş, Muzaffer, Başarılı, Dinin Destekçisi, Emirlerin ve Sultanların Güneşi, 'Alâ'u'd-Devle Gerşâsb b. 'Alî b. Husâm Emîri'l-Mu'minin 'Alâ'i'd-Devle için, 546 yılı Cumadâ'l-ülâ'da sipariş etti.) Sheila R. Canby ve diğerleri, *Court and Cosmos: The Great Age of the Seljuqs* (New York, The Metropolitan Museum of Arts, 2016), s.255.

⁴⁵ İran edebiyatı ve tarihi uzmanı Bosworth, 'Alî b. Ferâmerz'in Selçukluların Karahıtaylarla 5 Şafer 536/9 Eylül 1141 tarihinde yaptığı Katvân Savaşı'nda öldürüldüğünü ifade eden *Târîh-i Yezd*'e istinaden –fakat gerçek kişinin kırk sekiz yıl önce ölen 'Alî b. Ferâmerz olamayacağı; tarih itibarıyla bunun oğlu Ferâmerz b. 'Alî olabileceği düşüncesiyle– II. Gerşâsb Ferâmerz'in vefat tarihinin 536/1141 olduğu tahmininde bulunmuştur (Bosworth, “Abû Kâlîjâr Garşâsp (II),” s.328; Bosworth, “Kâküyids,” s.466). Bahsedilen minber üzerindeki yazı, bu tahmini geçersiz kılmaktadır. Diğer taraftan, 546/1151 sonrasında gerçekleşecek vefat ile Sultan Arslân b. Tuğrul döneminde (hs.556-571/1161-1176) Yezd'i II. Gerşâsb'ın iki kızının yönettiği bilgisi (Bosworth, “Kâküyids,” s.466), tarihler itibarıyla uyum göstermektedir.

⁴⁶ Bkz. İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, c.8, s.262; el-Bundârî, *Kitâbu Zubdeti'n-Nuşra ve Nuḥbeti'l-Uşra*, s.52; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. 'Alî Şîrî (Beyrut: Dâru İḥyâ'i't-Turâḳi'l-İslâmî, 1988), c.12, s.141.

⁴⁷ İki muasır çalışma, bir kaynağa işaret etmeksizin II. Gerşâsb'ın bu evlilikten olduğunu ifade eder. Bkz. Ann K. S. Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th-14th Century* (London: I. B. Tauris, 1988), s.261; Zekerîya Kitapçı, *Abbâsi Hilâfetinde Selçuklu Hâtuñları ve Türk Sultanları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1994), s.54. İncelediğim çok sayıda ilk el tarihî kaynaktaki, II. Gerşâsb'ın bu evlilikten olup olmadığı ile ilgili bir bilgiye rastlayamadım. Fakat ben de II. Gerşâsb'ın annesinin Hâdıce Arslân Hatun olduğu kanaatindeyim. Zira Büyük Selçuklu Devleti için hemen hemen hiç önem arz etmeyen Yezd emirliğinin başındaki II. Gerşâsb'ın, Sultan Muhammed Tâpâr ile Sencer'in damadı olmasının ve ölümünün ardından Yezd iktidarına iki kızının geçmesinin gerisinde, annesi vesilesiyle Selçuklu hanedanına akraba olmasından başka geçerli bir neden gözükmemektedir. Ayrıca, 546/1151 itibarıyla hayatta olan birisinin, bu evliliğin yani 469/1076–7 yılının öncesinde doğma ihtimali oldukça zayıftır.

ihtimalle otuz üç yaşındadır.⁴⁸ *Uyûnu'l-Enbâ*'daki bir kayıttan, onun bu tarihlerde uzmanlığına müracaat edilecek bir âlim konumunda olmadığı sonucu çıkmaktadır.⁴⁹ Ayrıca, risalede, her iki şahıs arasında uzun yıllara dayanan bir tanışıklığın,⁵⁰ çok sayıda görüşme ve mektuplaşmanın⁵¹ olduğu ifade edilir. Tüm bu nedenlerden dolayı, 488/1095'ten sonraki yıllarla ilgilenmemiz gerekir.

El-Beyhakî'nin 516/1122–3 tarihli görüşmesi, pek çok önemli detayı barındırmasına karşın, ne el-Bağdâdî'nin II. Gerşâsb için bir risale telif ettiğinden bahsetmektedir ne de *el-Kitābu'l-Mu'teber*'in yazılmış olduğundan. Bundan, her iki eserin anılan tarihte mevcut olmadığı çıkarımı yapılabilir. *El-Kitābu'l-Mu'teber* için çıkarımdan daha fazla imkâna sahibiz; zira bu eserin el-Bağdâdî'nin ömrünün sonlarında ve müellif görme duyusunu yitirdikten sonra imla ettirme yoluyla telif edildiği bilinmektedir.⁵² *Risâle*'nin içeriği, el-Bağdâdî'nin II. Gerşâsb'ın meclisine katıldığını; aralarında sohbet ve mektuplaşmaların olduğunu ifade etmekteydi –ki bu bilgi el-Bağdâdî'nin şu an adını dahî bilmediğimiz eserlerinin ortaya çıkabileceğine işaret eder– en azından bu sağlık işaretlerinden *Risâle*'nin *el-Kitābu'l-Mu'teber*'den önce kaleme alındığı sonucuna varmak mümkündür.

El-Kitābu'l-Mu'teber'in eldeki en eski nüshası (Necf, Haydariyye, no.576), el-Bağdâdî'nin isteği üzerine, Şevvâl 538/Nisan-Mayıs 1144 tarihinde asıl nüshadan istinsah edilmiştir.⁵³ Telif bu tarihi önceleyeceğinden, *el-Kitābu'l-Mu'teber*'in yazımı 537/1143'ten geç olamaz. Bu bilgi ile el-Beyhakî'nin aktarımlarını birleştirdiğimizde, 517-537/1123-1143 yılları, *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*'in telifi için uygun bir dönem olarak ön plana çıkmaktadır. Öyleyse, 498-511/1105-1118 yılları arasında telif edildiği anlaşılan⁵⁴ *Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib* bu eserden önce kaleme alınmıştır.

⁴⁸ El-Beyhakî, el-Bağdâdî'nin güneş yılı ile doksan yaşında iken 547/1152 tarihinde vefat ettiği bilgisini verir (*Târîhu Hükemâ'i'l-İslâm*, s.152). Dolayısıyla, 453–4/1062'de doğmuştur; 488/1095'te miladi olarak otuz üç yaşındadır.

⁴⁹ “Ebü'l-Hasen Sa'îd b. Hibetillâh 489 [1095–6] senesinde sağ idi. Çünkü *et-Telhîşu'n-Nizâmî* adlı eserinin üzerinde, onun bu tarihli el yazısını gördüm. O, bu kitabı Ebü'l-Berakât'a okutmuştu” (İbn Ebî Uşaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, s.343). Alıntıda Ebü'l-Berakât'ın bu kitabı ne zaman okuduğu ifade edilmemişse de, buradan onun yakın tarihlerde bir tıp öğrencisi olduğu ve bilgi birikimine başvurulacak konumda olmadığı anlaşılmaktadır.

⁵⁰ El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*, §1.

⁵¹ El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*, §3.

⁵² İbn Ebî Uşaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, s.375; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c.27, s.178.

⁵³ Bkz. Ca'fer el-Halilî, *Mevsû'atu'l-'Atebâi'l-Mukaddese* (Beyrut: Mu'essesetu'l-A'lâ li'l-Matba'ât, 1987), c.7, ss.231-232; eţ-Şahrânî, *Zeylu Keşfi'z-Zunûn* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 2008), ss.91-92.

⁵⁴ Bkz. Tunagöz, “İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa,” s.50.

III. Risalenin Elyazmaları

Risalenin tespit edebildiğim mevcut nüshaları, istinsah tarihleri itibariyle şu şekilde sıralanabilir.⁵⁵

1. El-Bağdādī, *Hāzīhi Risāletun fī'l-Melāl li-Ebī'l-Berekāt el-Bağdādī*, Kūm, Kitābhāne-i Bozorg-i Hāzret-i Āyetullāhi'l-'Uzmā Mar'āşī-yi Necefi, no.12388/6, vv.201a-203b. Nesta'līk, [m.y.], [y.y.], 9./15. yüzyıl.

2. El-Bağdādī, *Risāle fī'l-Kelāl li-Evḥadi'z-Zemān Ebī'l-Berakāt eṭ-Tabīb*, Tahran, Kitābhāne, Mūze ve Merkez-i Esnād-i Meclis-i Şūrā-yi Millī, no.706/2, ss.162-163. Nesta'līk, müst. 'Abdu'l-Ġanī b. Vecīhuddīn, Dāru's-Saltāna-Ķazvīn, Raceb 1006/1598.

3. El-Bağdādī, *Risāle fī'l-Melāl li-Evḥadi'z-Zemān Ebī'l-Berakāt eṭ-Tabīb rahīmeḥullāhu te'ālā*, Meşhed, Kitābhāne, Sāzmān-i Kitābhānehā, Mūzehā ve Merkez-i Esnād-i Āstān-i Ķuds-i Rażavī, no.13134, vv.68b-69a. Nesta'līk, müst. Muḥammed Riḍā, [y.y.], Şa'ban 1065/Haziran-Temmuz 1655

4. El-Bağdādī, *Risāle li-Ebī'l-Berakāt el-Bağdādī fī Māhiyyeti'l-Melāl*, Tahran, Mu'esse-i Kitābhāne ve Mūze-i Millī-yi Melik, no.6188/20, ss.136-143. Nesta'līk, [m.y.], [y.y.], 11./17. yüzyıl.

Yukarıdaki nüshalar el-Bağdādī'nin sağlığında çoğaltılmamıştır. Nüshaların tümü eksiktir; fakat birindeki eksikliği diğerinin tamamlaması tam bir metin oluşturmaya imkân sağlamaktadır. İçlerinde en kapsamlı olanı en eski tarihli Mar'āşī nüshasıdır; risalenin yaklaşık yüzde doksan sekizine tekabül eder. Fakat müstensihinin ferağda (v.203b) “Bu nüshadaki hata ve eksikliği düzeltecek bir nüshaya rastlamamı umut ediyorum” demesinden de anlaşılacağı üzere önemli sorunlar barındırır.

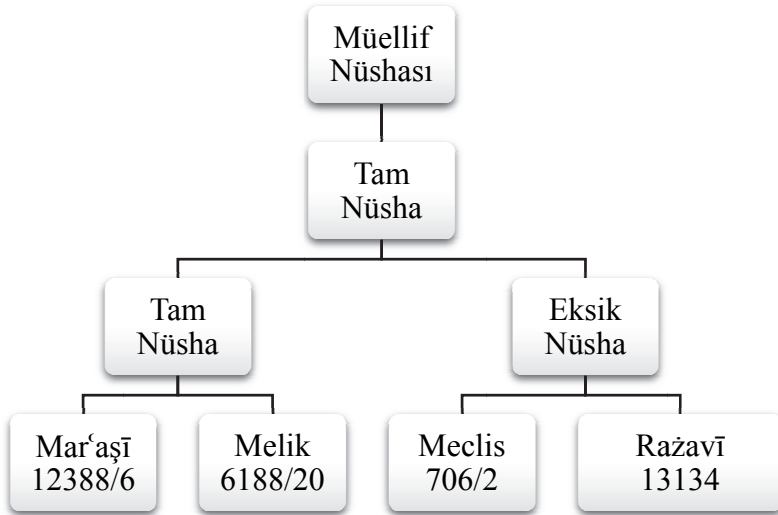
Diğer nüshalar sonraki yüzyıla aittir. İlk nüshaya en yakın metni, en iyi hatta sahip ve en geç tarihli Melik nüshası sunmaktadır. Risalenin yaklaşık yüzde seksenini ihtiva eden nüsha, mevcut kısmı itibariyle en sağlıklı metne sahiptir. Eksik kısım risalenin son beşte birine karşılık gelir. Bu iki nüshadaki eksikliklerin farklı yerlerde olması ve onların farklı kelime tercihlerinde bulunabilmeleri, birbirleriyle doğrudan irtibatlı olmadıklarını göstermektedir. Fakat aralarındaki açık uyum, aynı soy ağacına sahip oldukları yorumunu yapmaya imkân tanımaktadır.

Meclis-i Şūrā-yi Millī nüshası, Rażavī ile birlikte büyük eksikliklere sahip iki nüshadan birisidir. Her iki nüshanın sunduğu metin, risalenin

⁵⁵ Dirāyetī, *Fihristvāre-i Destneveştā-yi Īrān*, c.8, s.1183, c.9, s.1243; Dirāyetī & Dirāyetī, *Fihristgān-i Nuşahā-yi Ḥattī-yi Īrān*, c.27, ss.729-730.

yaklaşık yüzde kırkına tekabül eder. İlk nüsha bazı kritik yerlerde doğru kelime tercihleriyle dikkat çekmektedir. Her ikisi, özellikle metnin ilk paragrafında ve birkaç yerde, risale adına anlamlı ilavelere sahip bulduklarından, asıllarının müellif metnine daha yakın bir nüsha olduğu söylenebilir. Söz konusu eksikliğin aynı yerde başlayıp aynı yerde bitmesi, Razavî nüshasının daha eski tarihli Meclis-i Şürâ-yi Millî nüshasından çoğaltılmış olması ihtimalini akla getirmektedir. Lakin bu iki nüshanın, özellikle risalenin sonunda önemli ölçüde farklılaşması, ortak bir kaynaktan çoğaltılma ihtimalini daha güçlü kılar. Sözü edilen eksiklik metnin anlam bütünlüğünü bozduğundan, ilgili kısmı sehven atlayan bir müstensihin bu duruma neden olduğu söylenebilir.

Mevcut elyazmalarına dayalı bu akıl yürütmeyi şu şekilde tablolastırmak mümkündür:



Tablo 1: Yazmaların Soy Ağacı⁵⁶

IV. Risalenin İçeriği

Risalenin ilk paragrafı, risalenin konusunu ve telif nedenini açıklar. İki elyazması,⁵⁷ II. Gerşâsb Ferâmerz'den gelen talebe, “*el-veledu 'l-muvaffak'*” sıfat tamlamasıyla işaret edilen birisinin aracılık yaptığını ifade eder; fakat

⁵⁶ Şekil, mevcut elyazmalarının kökenlerine işaret etmek ve onları aidiyetleri bağlamında sınıflamak amacıyla çizilmiştir. Risalenin tüm elyazmaları yukarıdakilerle sınırlı olmayabilir. Bunların kaynağı olarak gözüken “tam ve eksik nüsha” başlıkları, bir sayıya değil kategoriye karşılık gelir.

⁵⁷ Meclis-i Şürâ-yi Millî, no.706/2, s.162; Āstān-i Quds-i Razavî, no.13134, v.68.

bu şahsın açık kimliğini belirtmez. Söz konusu atfın mümkün iki anlamı da içerdiğini; yani başarılı olduğu ifade edilen gencin *Muvaffakuddin* gibi bir isme sahip olduğunu sanıyorum. El-Bağdādî'nin bilinen öğrencileri arasında buna yakın isimli birisi yoksa da,⁵⁸ onunla irtibatı olan tabip Muvaffakuddin Es'ad b. İlyās b. Circīs el-Mitrān'ın (ö.587/1191) aradığımız kişi olma ihtimali yüksektir. El-Bağdādî'nin uyguladığı bir tedaviden bahseden rivayetin zincirinde adının geçmesi; onun öğrencisi Muhezzebuddin en-Nakkāş'tan tıp okuması; öğrenciliğinin önemli bir kısmının Bağdat'ta geçmesi; zeki, yetenekli ve başarılı birisi olarak bilinmesi;⁵⁹ 587/1191 yılındaki vefatının risalenin telif edildiği dönemde genç yaşta olacağına işaret etmesi gibi hususlar, bu tahminin doğruluğu lehinde değerlendirilebilir.⁶⁰

Giriş cümlelerinden, el-Bağdādî'nin zikredilen talebe hemen icabet etmediği, mesele üzerinde mesai harcayarak risaleyi sonradan telif ettiği ve hamisi II. Gerşāsb'a gönderdiği anlaşılmaktadır.

El-Bağdādî'nin incelemesi risalenin ikinci paragrafı ile başlar. Filozof, açıklamalarında devrinin mantık, gökbilim, tıp ve psikoloji müktesebatını ustalıkla kullanır; bunları birbirini tamamlayıcı bir bütün haline getirerek ve psikoloji sahasındaki birikimi eleştirel değerlendirmeye tâbi tutarak özgün bir perspektife ulaşır.

El-Bağdādî, II. Gerşāsb gibi, önceki filozofların usancı ve nedenlerini ayrıntılı biçimde incelemediklerini düşünmektedir. Filozofun söz konusu kaynaklara itirazı, (1) usanç ile yorgunluğu özdeşleştirmek; (2) nefsin idrak işlemini yanlış yorumlamak; (3) kavram açıklamasıyla yetinip esasa ilişkin şeyler söylememek şeklinde özetlenebilir.⁶¹

El-Bağdādî'nin ilk iki itirazının esas muhatabının, bu görüşleri çeşitli eserlerinde açıkça ifade eden İbn Sīnā olduğunu sanıyorum.⁶² Üçüncü itirazında filozoflara atfettiği “kalbin kanının intikam ateşiyle yanıp

⁵⁸ El-Bağdādî'nin ismi bilenen öğrencileri şunlardır: (1) Ebū'l-Kāsim Maḥmūd b. 'Azīz el-'Ārifī el-Ḥārizmī el-Kātibī (ö.521/1127); (2) Muhezzebuddin Ebū'l-Ḥāsen 'Alī b. Ebī 'Abdillāh b. 'Isā b. Hibetillāh en-Nakkāş (ö.544/1149); (3) İshāk b. İbrāhīm b. 'Azrā (ö. ykl.553/1158); (4) Yūsuf b. Muḥammed b. 'Alī b. Ebī Sa'd el-Bağdādī (ö.557/1162'den sonra); (5) Sa'īd b. el-Mubārak b. 'Alī b. Abdillāh b. Sa'īd (ö.569/1173) (6) Semev'el b. Yahyā b. 'Abbās el-Mağribī (ö.570/1180); (7) Yahyā b. 'Alī b. el-Faḍl b. Hibetillāh (ö.595/1198). Bkz. Tunagöz, “Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'de Tanrı Düşüncesi,” ss.23-24.

⁵⁹ Bkz. İbn Ebī Uşaybi'a, *'Uyūnu'l-Enbā'*, ss.375, 651-652; ez-Zehēbī, *Tārīḫu'l-İslām*, c.12, s. 831; eş-Safedī, *el-Vāfi bi'l-Vefeyāt*, c.9, ss. 26.

⁶⁰ İbnu'l-Mitrān'ın doğum tarihinin bilinmesi, risalenin telif tarihine ilişkin daha kesin konuşma imkânı sunabilirdi. Maaalesef, hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda doğum tarihine ilişkin bir kayda rastlayamadım.

⁶¹ El-Bağdādī, *Risāle fi Māhiyyeti'l-Melāl*, §.2.

⁶² Bkz. İbn Sīnā, *el-İşārāt ve'l-Tenbīhāt*, ss.239-241; İbn Sīnā, *en-Necāh*, ss.327-330.

tutuşması” şeklindeki öfke tanımı, Aristoteles’ten el-Ğazzâlî’ye kadar çok geniş bir düşünür kadrosu tarafından kullanılmıştır.⁶³ Fakat usanca dair yeterince inceleme yapılmamış olması temel tespiti olduğuna göre, onun buradaki değerlendirmesinde yine İbn Sînâ metinlerini merkeze aldığı söylenebilir.⁶⁴ Fakat bir diğer aday, Ebû Hâyyân et-Tevhîdî’nin (ö.414/1023) İbn Miskeveyh’e (ö.421/1030) sorduğu ilmî/felsefî soruların cevaplarını barındıran *el-Hevâmil ve’ş-Şevâmil* isimli eser olabilir. Zira bu kitapta, risalenin içeriğine yakın pek çok psikolojik meseleyle ilgilenilmesine karşın, doğrudan ‘melâl’ kavramına ve sorununa yer verilmemiş, el-Bağdâdî’nin aradığı çözüm sunulmamıştır.⁶⁵

El-Bağdâdî’ye göre, yorgunluk bedeni ve nefsi etkilemektedir; fakat usanç ile özdeş değildir. Usanç, nedenlerinden birisi yorgunluk olabilen daha genel bir kavramdır. Bedensel bir sorun olan yorgunluğun nedeni bir organın sürekli kullanılmasıdır. Nefsî bir sorun olan usanç ise insanın hep aynı şeyleri yapması, aynı şeylerle ilgilenmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Örneğin, gözün sürekli kullanılması gözün yorulmasına; gözün sürekli aynı şeylere bakması ise insanın usanmasına nedendir. Yorgunluk, yorulan organın dinlenmesiyle; usanç ise insanın eski ilgilerini bir kenara bırakıp başka şeylere yönelmesi ile ortadan kalkmaktadır.⁶⁶

El-Bağdâdî, usancı, bir şeyi sevenin, o şeyi sevmemeye başlaması ve ondan uzak durması olarak tasvir eder. Ayrıca, usancın, nefsin yalın hallerinden olduğu için tanımlanamayacağını; sıcak bir şeyin sıcaklığının algılanması gibi, sadece tecrübî olarak bilinebileceğini ekler.⁶⁷ Ona göre, usanç nefretten de farklıdır. Çünkü nefret, nefret edilen şeye fiilî bir tepki anlamına gelirken; usanç tam aksine, mutlak bir ilgisizliktir.⁶⁸

⁶³ Bkz. Aristoteles, *Fî'n-Nefs*, terc. İshâk b. Hüneyn, tah. ‘Abdurrahmân Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, tsz.), s.6; Ebû Hâyyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil ve’ş-Şevâmil*, tah. Ahmed Emîn & Ahmed Şakr (Kahire: Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1951), s.92; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, tah. ‘İmâd el-Hilâlî (Bağdat: Menşürâtu'l-Cemel, 2011), s.421; İbn Sînâ, *en-Necâh*, ss.156, 159; İbn Sînâ, *Manţıku'l-Meşrikiyyîn* (Kum: Menşürâtu Mektebeti Âyetullâhi'l-'Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, 1985), s.40; el-Ğazzâlî, “Faşlu't-Tefriqa,” *Mecmû'atu Rasâ'ili'l-İmâm el-Ğazzâlî*, tah. İbrâhîm E. Muḥammed (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikkiye, tsz.) içinde, s.260.

⁶⁴ Bkz. İbn Sînâ, “eṭ-Ṭab'ıyyât: en-Nefs,” *eş-Şifâ'*, tah. İbrâhîm Medkür ve diğerleri (Kum: Mektebetu Âyetillâh el-Mar'aşî, 1404/1984), c.2, s.195; İbn Sînâ, *en-Necâh*, s.368; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, tah. ‘Abdullâh Nürânî (Tahran: Mu'essese-i Muṭâlâ'ât-i İslâmî-yi Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tihrân, 1984), s.125. İbn Sînâ'nın meşhur tıp eseri *el-Kânûn*'da “melâl” kavramı ve sorunu yer almaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *el-Kânûn fî't-Tıbb*, tah. Muḥammed E. ed-Ḍanāvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmıyye), 1420/1999.

⁶⁵ Bkz. et-Tevhîdî, *el-Hevâmil ve’ş-Şevâmil*, ss.44-45, 91-94, 110-112, 296-298.

⁶⁶ El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*, § 4.

⁶⁷ El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*, § 5.

⁶⁸ El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*, § 6.

Filozof usancın mahiyetini açıkladıktan sonra, onun nedenlerini irdeler. Usancın genel bir nedeni ve birkaç özel nedeni olduğunu söyler. Daha sonra bunların ilkinin usandıran şey bakımından yapılan açıklama; ikincisini usanan kişi bakımından yapılan açıklama şeklinde farklı bir tasnifle takdim eder.⁶⁹

Risalenin ilgili pasajlarından, genel nedenin ‘tekrarlanan tecrübelerin insanın nefsinin usanmasına müsait zemin hazırlaması’ olduğu sonucu çıkmaktadır. Fakat filozof usancı, usanılan, ister bir görüntü ister bir ses ister bir düşünce olsun, idrakin ardından oluşan bir his olarak değerlendirdiğinden, usancın genel nedenini insan nefsi ve idrak potansiyeli çerçevesinde açıklar: “Genel neden, insan nefsinin, insanın doğası gereği idrak etmeyi arzuladığı tüm şeyleri idrak etmekte hem yeterliğe hem de güçlüğe sahip olmasıdır.” Ona göre, bundan dolayı insan, hemen her şeyi bilmek ister; fakat bunu başaramaz. Birkaç şeyi bilmek ister; fakat bunu aynı anda gerçekleştiremez. Sadece bir şeyi bilmekle yetinmek zorunda kalır; fakat bu durumda da diğer şeylerin bilgisinden mahrum kalır ve zamanla o şeyden usanır.⁷⁰

Filozof, bunun ardından, göksel nefslerin gök kürelerini ve içindekileri farklı konumlara doğru hareket etmesinin gerisinde de usancın yer aldığını belirterek insan nefsleri ile göksel nefsler arasında benzerlik kurmaktadır.⁷¹ Fakat aralarındaki fark, göksel nefslerin usancına konu olan şeylerin birbirlerine benzer olması, diğer taraftan insan nefsinin idrak nesnelerinin ise ona uygunluğunun çeşitli düzeylerde olmasıdır. Ona göre, insan nefsinin bazı şeylerden çok yavaş; bazı şeylerden çabucak usanması da, bu şeylerin nefse uygunluk derecesinden kaynaklanmaktadır.⁷²

Özel nedenlere gelince, bunları (1) sırf nefs kaynaklı olanlar ve (2) beden kaynaklı olanlar şeklinde ikiye ayırır. Yine bu iki nedenin, (1a) nefsin yücelik (*şeraf*) ve (1b) nefsin zekâ düzeyinin usanmaya etkisi ile (2a) hastalıkların ve (2b) vücut sıvılarının/salgılarının (*aḥlāt*) dengesizliğinin usanmaya etkisi bağlamında kendi içinde ikiye ayrıldığını belirtir.⁷³

Ona göre, yüce nefs yüce şeylerle ilgilenmeye yatkındır; kendisinden aşağıdaki bir şeyden çabuk, kendisinden değerli bir şeyden çok yavaş usanır. Hatta en yüce mevcut olan Tanrı’yı idrak/müşahade ediyorsa usanma söz konusu olmaz. Onun bu son tespitinde İbn Sīnā’nın *Ḥayy b. Yaḳzān*

⁶⁹ El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti ’l-Melāl*, § 6.

⁷⁰ El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti ’l-Melāl*, § 6.

⁷¹ El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti ’l-Melāl*, § 6.

⁷² El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti ’l-Melāl*, § 6.

⁷³ El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti ’l-Melāl*, §§ 6-7.

risalesinden istifade etmesi⁷⁴ ve ismini vermediği kaynağını “erdemiyle ünlü kişi” olarak nitelmesi dikkat çekicidir.⁷⁵ Bu durum, öncelikle el-Bağdâdî'nin Yeni-Eflatuncu/Meşşâî nefis tasavvuruna yakın bir perspektife sahip olduğunu gösterir. Diğer taraftan, böylesi bir övgüde bulunabildiğine göre, İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin gerisindeki etkenin İbn Sînâ düşmanlığı değil, aksine hakikati ortaya koyma çabası olduğu açığa çıkar. Nitekim *el-Kitābu'l-Mu'teber*'de, İbn Sînâ'yı “eş-Şeyhu'r-Ra'is”⁷⁶ olarak anmaktan da imtina etmeyecektir.

İkinci neden nefsin zekâ düzeyidir. El-Bağdâdî'ye göre, usanmak ile nefsin zekâsı arasında doğrudan bir ilişki vardır. Zeki nefis, ilgilendiği şeyi daha çabuk ihata ettiğinden ona olan ilgisini çabucak kaybetmektedir. Zeki bir insanın içeriğini özümsemiştiği kitabı bir daha eline almak istememesinin nedeni tam olarak budur. Daha geç kavrayan bir nefis ise idrak nesnesini uzun sürede ihata edeceğinden, uzun bir süreçte usanacaktır.⁷⁷

El-Bağdâdî sırf nefis kaynaklı yukarıdaki nedenlere yönelik açıklamalarının ardından çabuk usanmaya ayrıca değinir ve bunun bir nedeninin “nefsin zayıflığı ve yavaş çalışması” (*li-da'fi'n-nefs ve ibtâ'*⁷⁸ *kuvvetihâ*) olduğu yorumunu yapar:

Çabuk usanma bazen nefsin zayıflığı ve gücünün yetersizliği nedeniyle oluşur. Bu bazen ilintisel (*bi'l-'araḍ*) olarak ortaya çıkar. İnsan bazen sevdiği şeyleri elde ederken, bunun öncesinde, bu esnada veya bunun sonrasında hoşlanmadığı şeylerle de karşılaşır. Güçlü nefis bu olumsuzluklardan daha az etkilenir, ona karşı daha sabırlı ve daha tahammüllüdür. Zayıf nefis ise bunun tam tersidir; sevdiği şeyleri elde etmeye çalışırken bu olumsuzluklarla karşılaşır sevdiği şeye ilgisini kaybeder ve bu nedenle ondan vazgeçer.⁷⁹

Filozof nefis kaynaklı nedenleri daha önceden ikiyle sınırladığına göre, “nefsin zayıflığını ve gücünün yetersizliğini” bir üçüncü neden olarak değerlendirmemiş olmalıdır. Hatta filozofun bu nedeni çabuk usanmayla ilişkilendirmesi ve ilintisel olarak ortaya çıktığına yönelik atfı tutarlılık adına bir destek olarak da değerlendirilebilir. Fakat bunun çok iyimser bir

⁷⁴ “O'nun güzelliğinden bir yansımayla tanık olan ve O'nu bir an dahi müşahade edebilen kimse gözünü O'ndan asla alamaz.” İbn Sînâ, “Ḥayy b. Yağzân,” *Ḥayy b. Yağzân li-İbn Sînâ ve İbn Tufeyl ve es-Suhraverdî* (Dimeşk: Dâru'l-Medâ li'ş-Şekâfe ve'n-Neşr, 2005) içinde, s.53.

⁷⁵ El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*, § 6.

⁷⁶ El-Bağdâdî, *el-Kitābu'l-Mu'teber*, c. 3, ss.70, 82.

⁷⁷ El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*, § 7.

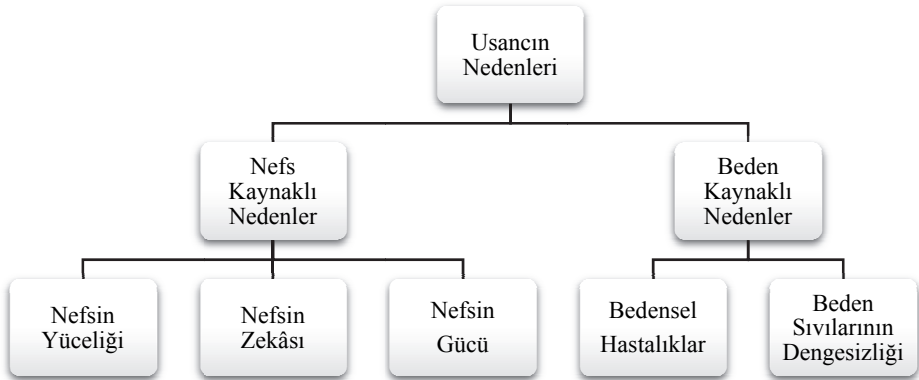
⁷⁸ Diğer üç nüshanın aksine Mar'aşî nüshası *ibtâ'* kelimesinin yerine *ibtâl* kelimesini kullanır (v.203a). Bu nüshaya göre anlam “nefsin gücünün olmaması” olacaktır.

⁷⁹ El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*, § 7.

yaklaşım olacağı kanaatindeyim. Zira usanmayı insan doğasının bir gerçeği ve insanı usanmaya meyilli bir canlı olarak değerlendiren el-Bağdādī, risalede usanmamayı değil usanmayı konu edinmekte ve usanmanın nedenlerine ilişkin açıklamalarını usanmanın çabukluğu-yavaşlığı üzerine yoğunlaştırmaktadır. Dolayısıyla, çabuk usanmaya olan vurgu, bu üçüncünün bağımsız bir neden olmasını engelleyecek güçte değildir. Ayrıca, bazen ilintisel olarak ortaya çıkan bizzat da ortaya çıkabileceğine ve “nefsin zayıflığı ve yavaş çalışması”, “nefsin yüceliği” ve “nefsin zekâsı” bağlamlarından farklı olduğuna göre, söz konusu açıklamaların sonuç olarak üçüncü bir nedene (1c) kapı araladığını söylemek mümkündür.

El-Bağdādī'nin beden kaynaklı nedenlere yönelik açıklaması, bedendeki sorunların insan nefsinin etkilemesi, bunun da insanda usanmaya yol açması şeklinde özetlenebilir. Ona göre, ateşli hastalıklar veya kaygı, korku, keder gibi psikolojik durumlar insanın tahammül gücünü zayıflattığından usancın kısa sürede ortaya çıkmasına neden olur. Klasik İslam tıbbının dört sıvı/salgı teorisinden (*el-aḥlātu'l-erba'a*)⁸⁰ destek alan el-Bağdādī, usancın son nedeninin, vücuttaki kara ve sarı safra oranının olması gereken düzeyin üstüne çıkması olduğunu ifade eder.⁸¹ Kısaca, bu iki sıvının baskınlığı çabuk usanmanın bir diğer nedenidir.

Onun usancın nedenlerine ilişkin açıklamalarını aşağıdaki gibi tabloştırmak mümkündür:



Tablo 2: el-Bağdādī'ye Göre Usancın Nedenleri

⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sīnā, *el-Kānūn fī'l-Ṭıbb*, c.1, ss.28-35; Ayşegül D. Erdemir, “Ahlāt-ı Erbaa,” *TDV İslām Ansiklopedisi*, c.2, s.24.

⁸¹ El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti'l-Melāl*, § 7.

Daha önce, iç idrak güçleriyle ilgili açıklamalarda, *el-Kitābu'l-Mu'teber* ile *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl* arasında yakın bir ilişkinin bulunduğu ifade edilmişti. Fakat risalenin tartıştığı diğer hususlar özelinde, bu yakınlığın aynı düzeyde sürdüğünü söylemek güçtür. Risalenin incelediği meseleye özel bir ilgi göstermeyen *el-Kitābu'l-Mu'teber*, usanç sorununa doğrudan temas etmediği gibi, risalenin ulaştığı sonuçları da çok dolaylı biçimde kullanmaktadır:

Usancın nedenine yönelik açıklamalardan birisi, gök kürelerinin sürekli hareketine yönelik bir izah vesilesiyle ortaya çıkar. Klasik dönem kozmolojisinin esaslarına bağlı olan el-Bağdâdî, bu kabulüne dayanak olarak usanma ve yorulmanın, birbiriyle çelişen/birbirine zıt güçlere sahip nefis türleri için söz konusu olduğunu belirtir. Ona göre, gök kürelerini hareket ettiren göksel nefisler bu tanıma uymadığından, sürekli hareketin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır.⁸²

Bir diğer açıklama, Tanrı'nın bilgisinin kapsamına yönelik inceleme, klasik terminoloji ile cüz'iyât tartışması içerisinde yer alır. Bu kez Aristoteles'in, Tanrı'nın birbiri ardınca bir şeyleri bilmesinin, yani kendi dışındaki şeylerin bilgisine sahip olmasının onun için yorgunluk üreteceği iddiasını⁸³ ele alan filozof; bu pasajda da, yorgunluk ve usancın nefsteki güçlerin çelişmesiyle ortaya çıktığını ve Tanrı için böyle bir şeyin asla düşünülemeyeceğini ifade eder.⁸⁴

Yukarıdaki iki açıklamada esas ilgi, insan nefsinin göksel nefisler ve Tanrı ile farkı üzerinedir ve bu husus filozof tarafından nefsin tabiatındaki sorunlara, yani sahip olduğu güçler arasındaki zıtlıklara ve çelişkilere atıfla izah edilmektedir. Bu atfı sadece lafzî olarak ele alırsak *el-Kitābu'l-Mu'teber*'in nefis kaynaklı dördüncü bir nedenden bahsettiği sonucuna varabiliriz. Fakat temel vurgu insan nefsinin gücünün sınırları üzerine olduğundan, yukarıdaki ifadelerin (1c) “nefsin gücü” başlığı altında değerlendirmenin daha uygun olacağı kanaatindeyim. Yine bu pasajda

⁸² “Hareket edenler içerisinde yorulanlar, yalnızca kendilerinde zıt güçler (*el-kavā el-mutedādde*) bulunanlardır. (...) Bu durum gökyüzü için geçerli olmadığından, onun ne usanması ne de yorulması söz konusudur. (...) Yorgunluk ve usanç, yalnızca güçlerin çelişmesi (*li-ihtilāfi'l-kuvā*) nedeniyle ortaya çıkar.” Bkz. el-Bağdâdî, *el-Kitābu'l-Mu'teber*, c.3, s.115.

⁸³ Bkz. Aristoteles, “Metaphysics,” terc. William D. Ross, *Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995) içinde, c.2, s.1698; İbn Ruşd, *Tefsîru Mâ Ba'de'l-Tabî'a*, tah. Maurice Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938), c.3, s.1692.

⁸⁴ “Yorgunluk, ne eylemlerimizin birbiri ardınca gelmesinden dolayı ne de eylemlerimizin birbirlerine eşlik etmelerinden dolayı ortaya çıkar. Aksine o, bir şeye yönelmemiz ve bir şeyi düşünmemiz nedeniyle, uzuvlarımızı ve ruhlarımızı, onların cevherlerindeki doğanın gerekleriyle çelişen (*tuḥālifu muktedā'it-tabî'a*) bir hareketle hareket ettirmemizden dolayı ortaya çıkar.” Bkz. el-Bağdâdî, *el-Kitābu'l-Mu'teber*, c.3, s.79.

yorgunluk ile usanç kavramlarının bir arada yer alması, onların özdeş olduklarına değil, benzer nedenlerle oluştuklarına işaret etmektedir.

Usancın nedenine yönelik üçüncü ve sonuncu açıklama, insan fillerinin amaçlılığına yönelik inceleme içerisinde ortaya çıkar. İnsanın iradî fiillerinin bir gayeye matuf olduğunu, hatta abes olduğu düşünülen fillerde bile dolaylı bir gayenin olduğunu ifade eden pasaj; devamında usanca, bedensel hallerin yeknesak olmamasını ve sürekli değişmesini neden gösterir.⁸⁵ Bu açıklamanın beden kaynaklı nedenler kategorisiyle ilişkili olduğu açıktır. Ayrıca, ilgili bölümün, içerik ve üslup açısından risale ile daha yakın bir irtibata sahip olduğu görülmektedir.⁸⁶

Risāle fî Māhiyyeti'l-Melāl'in sonraki kaynaklara etkisine gelince, Celāluddīn ed-Devvānī'nin (ö.908/1502) Mar'aşî nüshasını (no.12388) incelediği ve bu nüshada bazı tashihler yaptığı bilinmektedir.⁸⁷ Dolayısıyla, onun bu mecmuada yer alan risaleyi incelediği ve muhtevasına aşına olduğunu söylenebilir. Fakat risalenin onun fikir dünyasına tesir ettiği yorumunu yapmaya olanak sağlayacak herhangi bir veri elde edebilmiş değilim. Yine, incelediğim çok sayıdaki felsefî ve tıbbî kaynakta risalenin adına rastlayamadığım gibi, içeriğinin etkisine de şahit olamadım. Bu durumun, risale nüshalarının İslam entelektüel muhitinde yeterince yaygınlaşmaması ve/veya usanç konusunun ilgi çekmemesi nedeniyle ortaya çıkması mümkündür.

V. Tahkik ve Çeviri Yöntemi

Tahkikte kullanılan nüshaların simgeleri ve kayıt numaraları şöyledir:

1. (ج) : Kitābhāne-i Mar'aşî-yi Necefi, no.12388/6, vv.201a-203b.
2. (م) : Kitābhāne-i Meclis-i Şūrā-yı Millî, no.706/2, ss.162-163.
3. (ض) : Kitābhāne-i Āstān-i Kuds-i Razavî, no.13134, vv.68b-69a.
4. (ك) : Kitābhāne-i Millî-yi Melik, no.6188/20, ss.136-143.

Tahkiki, küçük bazı değişikliklerle, İslam Araştırmaları Merkezi'nin yöntemi doğrultusunda yaptım.⁸⁸ Yöntemi şu şekilde özetleyebilirim:

⁸⁵ “Usanç, tek düze olamayan bedensel hallerden dolayı nefste oluşur. Nefs bunların birisinden diğerine geçer; ilgilenmediğini bırakmaktan, yeni hedefine kavuşmaktan keyif alır.” Bkz. el-Bağdādî, *el-Kitābu'l-Mu'teber*, c.3, s.114.

⁸⁶ Bkz. el-Bağdādî, *Risāle fî Māhiyyeti'l-Melāl*, §§ 3, 4, 7.

⁸⁷ <http://www.aghazoz.org.ir/showbookdetail.aspx?bookid=181808> (17.07.2016).

⁸⁸ Bkz. İSAM, “Yazma Eserlerin Tahkikinde Takip Edilecek Esaslar,” [http://www.isam.org.tr/index.cfm?fuseaction=objects2.detail_content & cid=64](http://www.isam.org.tr/index.cfm?fuseaction=objects2.detail_content&cid=64) (17.07.2016).

Nüshalarda bir kelime veya kelime grubu farklılaştığında, tercih ettiklerimi metin içine aldım, tercih etmediklerime dipnotta işaret ettim. Farklılaşmalarda, hangi nüshanın/nüshaların teklifi metin açısından daha uygun ise ona/onlara tâbi oldum. Nüshalar arası fazlalıkları “+”, eksiklikleri “-” işareti ile gösterdim.

Nüshalardaki imla ve nahiv tercihleri, günümüz Arapça imla ve nahiv tercihleriyle çeliştiğinde günümüz kullanımını esas aldım. Örneğin "بسايط" (*besāyīṭ*) ve "ليس آلتها" (*leyse ālātuhā*) kullanımlarının yerine, "بسايط" (*besā'īt*) ve "ليست آلتها" (*leyset ālātuhā*) yazdım. Bu yerlerde, dipnot sayısını artırmamak için nüshalardaki duruma işaret etmedim.

Kullanılan nüshaların varak/sayfa sonlarını köşeli parantez ile metinde belirttim. Metni, anlaşılabilirliği artırmak için uygun paragraflara ayırdım ve her bir paragrafı numaralandırdım. Gerekli yerlerde dipnotta açıklamalar yaptım. Karışıklık olabilecek yerlerde okumayı kolaylaştırmak için hareketlere yer verdim. Müstensihin sayfa kenarında veya satır üstünde yaptığı düzeltmelere "صح هـ" kaydıyla işaret ettim.

Çeviriye gelince, bu bölümde eleştirel metindeki nüsha farklılıklarına yer vermedim. Arapça metindeki paragraflandırmayı takip ettim. Anlaşılır bir Türkçe kullanmaya çalıştım ve metne elden geldiğince sadık kaldım. Fakat Arapça metne harfiyen uymanın anlaşılabilirlik açısından sıkıntı ürettiği birkaç yerde kısmen serbest davrandım.

Sonuç

Bu makalede, usanç duygusunun oluşum nedenlerini açıklamayı konu edinen, Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî'ye ait *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl* (Usancın Mahiyeti Hakkında Risale) adlı eser incelenmiş, tahkik edilmiş ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Risalenin elyazmalarının el-Bağdâdî isminde ittifak etmesi, eserin telif gerekçesi ve telif edildiği kişiye dair elyazmalarında verilen bilgilerin tarihî verilerle örtüşmesi, risale ile el-Bağdâdî'nin temel eseri *el-Kitābu'l-Mu'teber* arasındaki içerik yakınlığı, bu meçhul eserin Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî ait olduğunu göstermektedir.

Risalenin, Kākūyî hanedanının beşinci üyesi II. Gerşâsb Ferâmerz b. 'Alî'nin talebiyle kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu talebe tabip İbnu'l-Miṭrân'ın aracılık yaptığı ve eserin 517-537/1123-1143 yılları arasında telif edildiği güçlü bir ihtimal olarak zikredilebilir.

El-Bağdâdî'nin usanç ve nedenlerine ilişkin şu sonuçlara ulaştığı görülmektedir: Usanç, bir şeyi sevenin, o şeyi sevmemeye başlaması ve ondan uzak durmasıdır. Nefsin yalın hallerinden olduğu için eksiksiz biçimde tanımlanamayan, sadece tecrübî olarak bilinebilen bir kavramdır.

Sıklıkla yorgunluk karıştırılmaktadır; fakat yorgunluktan farklı ve ondan genel bir kavramdır. Bedende ortaya çıkan yorgunluğun nedeni bir organın sürekli kullanılmasıdır. Nefsî bir sorun olan usanç ise insanın hep aynı şeyleri yapması, aynı şeylerle ilgilenmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Usancın genel bir nedeni ve birkaç özel nedeni bulunmaktadır. Genel neden, tekrarlanan tecrübelerin insanın nefsinin usanmasına müsait zemin hazırlamasıdır. Özel nedenler, sırf nefis kaynaklılar ve beden kaynaklılar olmak üzere ikiye ayrılır. Nefsin yüceliği, nefsin zekâ düzeyi ve nefsin gücü ilk grubun; hastalıklar ve vücut sıvılarının dengesizliğini ikinci grubun türleridir.

El-Bağdādî'nin, açıklamalarında devrinin mantık, gökbilim, tıp ve psikoloji birikimini ustalıklı kullandığı; bunları birbirini tamamlayıcı bir bütün haline getirerek özgün bir perspektife ulaştığı tespit edilmiştir. Ayrıca, onun risale içindeki birtakım görüşlerinin, İbn Sīnā'nın bazı düşünceleri üzerine eleştiriler içerdiği görülmektedir.

Ayrıca, makale vesilesiyle, İslam felsefe ve bilim tarihi açısından önemli birkaç yayının yapılmasının gerektiği ortaya çıkmaktadır: el-Bağdādî'nin yayımlanmamış tıbbî eserlerinden *el-Berşe'aşā* ve *Emīnu'l-Ervāh*'in bilimsel neşri ve çevirisi; İslam tıp tarihine yönelik kapsamlı bir eserin yazılması; *el-Kitābu'l-Mu'teber*'in titiz bir tahkikle beraber Türkçe'ye tercümesi; *eş-Şifā*'nın “en-Nefs” bölümünün Türkçe'ye çevirisi.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. “Metaphysics,” terc. William D. Ross, *Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, (ed.) Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995) içinde, c.2, ss.1552-1728.
- *Fī'n-Nefs*, terc. İshāk b. Huneyn. Tah. 'Abdurrahmān Bedevī. Beyrut: Dāru'l-Kalem, tsz.
- el-Bağdādī, Ebū'l-Berakāt. “Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādī sur l'intellect: *Kitāb Şahīh Adillat al-Naql fī Māhiyyat al-'Aql*,” *Kitābu Şahīhi Edilleti'l-Naql fī Māhiyyeti'l-'Aql*, tah. Aḥmad al-Ṭayyib, *Annales Islamologiques* 16 (1980), ss.135-147.
- *el-Kitābu'l-Mu'teber fī'l-Hikme*. [Tah. Zeynu'l-Ābidīn el-Müsevī, 'Abdullāh el-'Alevī, Aḥmed b. Muḥammed el-Yemānī]. Haydarābād: İdāratu Cem'iyeti Dā'irati'l-Ma'arifi'l-Uşmāniyye, 1357-8/1938-9.
- *Risāle fī Sebebi Zuhūri'l-Kevākib Leylen ve Ḥafā'ihā Nehāran*. Tah. Tuna Tunagöz, *Dīvān: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20:38 (2015/1), ss.72-77.
- *Hāzihi Risāletun fī'l-Melāl li-Ebī'l-Berakāt el-Bağdādī* (Yazma). Kitābhāne-i Bozorg-i Ḥazret-i Āyetullāhi'l-Uzmā Mar'aşī-yi Necefi, no.12388/6, vv.201a-203b.

- , *Risâle fî'l-Kelâl li-Evḥadi'z-Zemân Ebî'l-Berakât et-Ṭabīb* (Yazma). Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şürâ-yi Millî, no.706/2, ss.162-163.
- , *Risâle fî'l-Melâl li-Evḥadi'z-Zemân Ebî'l-Berakât et-Ṭabīb rahimehullâhu te'âlâ* (Yazma). Sâzmân-i Kitâbhânehâ, Müzehâ ve Merkez-i Esnâd-i Âstân-i Quds-i Rażavî, no.13134, vv.68b-69a.
- , *Risâle li-Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî fî Mâhiyyeti'l-Melâl* (Yazma). Mu'essese-i Kitâbhâne ve Müze-i Millî-yi Melik, no.6188/20, ss.136-143.
- el-Beyhakî, Zahiruddîn. *Târîhu Beyhak*. Tah. ve terc. Yûsuf el-Hâdî. Dimeşk: Dâru İkra', 1425/2004.
- , *Kitâbu Tetimmeti Şivâni'l-Hikme*. Tah. Muhammed Şefî. Lahor, 1351/1932.
- , *Târîhu Hukemâ'î'l-İslâm*. Tah. Muhammed Kurd 'Alî. Dimeşk: Maṭba'atu't-Terakkî, 1365/1946.
- , *Târîhu Hukemâ'î'l-İslâm*. Tah. Memdûh Ḥasen Muhammed. Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 1417/1996.
- , *Tetimmetu Şivâni'l-Hikme*. Tah. Rafîk el-'Acem. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1994.
- el-Bundârî, el-Feth b. 'Alî. *Kitâbu Zubdeti'n-Nuşra ve Nuḥbeti'l-Uşra*. Tah. Martijn T. Houtsma, *Recueil de Textes relatifs à l'histoire des Seldjucides II: Histoire des Seldjucides de l'Iraq* par al-Bondârî d'après Imâd ad-dîn al-Kâtib al-İsfahânî. Leiden: E. J. Brill, 1889.
- Bosworth, Clifford E. "Abû Kâlîjâr Garşâsp (I)," *Encyclopaedia Iranica*, c.1, s.328.
- , "Abû Kâlîjâr Garşâsp (II)," *Encyclopaedia Iranica*, c.1, ss.328-329.
- , "Alî b. Farâmarz," *Encyclopaedia Iranica*, c.1, ss.848-849.
- , "Kâkūyids," *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, c.4, ss.465-467.
- , *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- Canby, Sheila R., Deniz Beyazit, Martina Rugiadi, and A. C. S. Peacock. *Court and Cosmos: The Great Age of the Seljuqs*. New York: The Metropolitan Museum of Arts, 2016.
- Cihânpūr, Ferheng. "Târîḥ-i Te'lîf-i Nuzhetnâme-i 'Alâ'î," *Nuzhetnâme-i 'Alâ'î*, tah. Ferheng Cihânpūr (Tahrân: Mu'essese-i Muṭâlâ'ât ve Taḥkîkât-i Ferhengî, 1362HŞ/1983-4) içinde, ss.44-61.
- Contadini, Anna. "A Wonderful World: Folios From a Dispersed Manuscript of the *Nuzhat-Nâma*," *Muqarnas* 21 (2004), ss. 95-120.
- Çağrıncı, Mustafa. "Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.10, ss.300-309.
- , *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlakı: Teori ve Pratik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Çetin, Osman. "Horasan," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.18, ss.234-241.
- Dirâyetî, Muştafâ. *Fihristvâre-i Destneveştâ-yi İrân*. Tahrân: Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şürâ-yi İslâmî, 1389HŞ/2010.
- Dirâyetî, Muştafâ & Dirâyetî, Muctebâ. *Fihristgân-i Nuşahâ-yi Ḥattî-yi İrân*. Sâzmân-i Esnâd ve Kitâbhâne-yi Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 1390HŞ/2011.

- Erdemir, Ayşegül Demirhan. "Ahlât-ı Erbaa," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.2, s.24.
- el-Ğazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfutu'l-Felâsife*. Neşir ve terc. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik, 2014.
- , "Faşlu't-Tefrika," *Mecmû'atu Rasâ'ili'l-İmâm el-Ğazzâlî*, tah. İbrâhîm Emîn Muhammed (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, tsz.) içinde, ss.253-274.
- Güner, Ahmet. "Kâkûyiler," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.24, ss.219-221.
- el-Ĥalîlî, Ca'fer. *Mevsû'atu'l-'Atebâti'l-Muĥaddese*. Beyrut: Mu'essesetu'l-'Alâ li'l-Maţba'ât, 1987.
- İbn Ebî Uşaybi'a. *Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ'*. Tah. Nizâr Riğâ. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Ĥayâh, tsz.
- İbn Ĥaldûn, 'Abdurrahmân. *Divânu'l-Mubtede' ve'l-Ĥaber fî Târîhi'l-'Arab ve'l-Berber*. Tah. Ĥalîl Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Tah. 'Alî Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Miskeveyh, Ebû 'Alî. *Tehzîbu'l-Ahlâk*. Tah. 'İmâd el-Hilâlî. Bağdat: Menşürâtu'l-Cemel, 2011.
- İbn Ruşd, Ebû'l-Velîd. *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a*. Tah. Maurice Bouyges. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî. *eş-Şifâ'*. Tah. İbrâhîm Medkûr, Sa'îd Zâyid, G. Ķanavâtî. Kum: Mektebetu Âyetillâh el-Mar'aşî, 1404/1984.
- , *Dânişnâme-i Alâi: Alâi Hikmet Kitabı*. Terc. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı Yayınları, 2013.
- , *el-Ķânûn fî't-Tıbb*. Tah. Muĥammed E. eđ-Đanâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- , *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. Tah. 'Abdullâh Nûrânî. Tahran: Mu'essese-i Mutâla'ât-i İslâmî-yi Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tihrân, 1363HŞ/1984.
- , "Ĥayy b. Yaĥzân," *Ĥayy b. Yaĥzân li-İbn Sînâ ve İbn Tufeyl ve es-Suhraverdî*, tah. Aĥmed Emîn (Dimeşk: Dâru'l-Medâ li's-Şekâfe ve'n-Neşr, 2005) içinde, ss.43-54.
- , *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. Tah. Muctebâ ez-Zârî'î. Kum: Mu'essese-i Bûstân-i Kitâb, 2013.
- , *en-Necâh mine'l-Ķarĥ fî Bahri'd-Đalâlât*. Tah. Muĥammed T. Dânişpejuh. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1387HŞ/2008.
- , *Manîĥu'l-Meşrikiyyîn*. Kum: Menşürâtu Mektebeti Âyetullâhi'l-'Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1405/1985.
- İbnu'l-Esir, 'İzzuddîn. *el-Kâmil fî't-Târîĥ*. Tah. 'Umer 'A. Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1418/1997.
- İbnu'l-Fuvaĥî, Kemâluddîn. *Mecma'u'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Elĥâb*. Tah. Muĥammed el-Kâzim. Tahran: Mu'essesetu't-Tib'â'a ve'n-Neşr, Vizâratu's-Şekâfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1416.
- İbnu'l-Ķiftî, Cemâluddîn. *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuĥât*. Tah. Muĥammed Ebû'l-Fağl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406/1982.
- , *İĥbâru'l-'Ulemâ' bi-Aĥbâri'l-Ĥukemâ'*. Tah. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- İbnu'l-Verdî, Zeynuddîn. *Târîĥu İbni'l-Verdî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.

- Kitapçı, Zekeriya. *Abbasi Hilâfesinde Selçuklu Hâtunları ve Türk Sultanları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1994.
- Lambton, Ann K. S. *Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th-14th Century*. London: I. B. Tauris, 1988.
- el-Merâgî, Hasan. "Takdîm ve Tahkîk," *Risâletân fî'l-Mantîk ve'l-Felsefe*, tah. Hasan el-Merâgî (Tahran: Şems-i Tebrîzî, 2006) içinde, ss.5-28.
- Mehrîzî, Muhammed Ebû'î. "Siyer-i Hayât-i Ferhengî-yi Hânedân-i Kākūye," *Faşlnâme-i İlmî-Tahkîkî* 1:1 (1384HŞ/2004), ss.9-18.
- Özaydın, Abdülkerim. "Muhammed b. Rüstem," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.30, ss.567-568.
- , "Hasan Sabbâh," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.16, ss.347-350.
- Özpilavcı, Ferruh. "Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî'de Nefs Teorisi," Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2000.
- Öztuna, Yılmaz. *Devletler ve Hânedanlar: İslâm Devletleri*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2005.
- Pines, Shlomo. "Le-Heker Peruşo şel Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî 'al Sefer Kōhelet: Arba'ah Tekstîm," *Tarbiz* 33:2 (1963), ss.198-213.
- eş-Şafedî, Hâlıl b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Tah. Ahmed el-Arna'ût & Türkî Muştafâ. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâşî'l-'Arabî, 2000.
- es-Sâvî, 'Umer b. Sehlân. "Nehcu't-Taqdîs," *Risâletân fî'l-Mantîk ve'l-Felsefe*, tah. Hasan el-Merâgî (Tahran: Şems-i Tebrîzî, 2006) içinde, ss.31-70.
- Şâhmerdân b. Ebî'l-Hayr. *Nuzhetnâme-i 'Alâ'î*. Tah. Ferheng Cihânpür. Tahran: Mu'essese-i Mu'tâlâ'ât ve Tahkîkât-i Ferhengî, 1362HŞ/1983-4.
- eş-Şehrazûrî, Şemsuddîn. *Nüzhetü'l-Ervâh: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*. Tah. ve çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- e't-Tahrânî, Âgâ Bozorg. *Zeylu Keşfi'z-Zunûn*. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâşî'l-'Arabî, 1387HŞ/2008.
- e't-Ṭayyib, Ahmed M. *el-Cānibu'n-Nakdî fî Felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdādî*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2004.
- et-Temîmî, 'Alî Muhammed. *Duvelu'l-Muslimîn 'Abra't-Tārîḥ: el-Mustell min Dā'irati'l-Me'ārifî'l-Huseyniyye*. Beyrut: Beytu'l-İlm li'n-Nābihîn, 1435/2014.
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-Hevāmîl ve'ş-Şevāmîl*. Tah. Ahmed Emîn & Ahmed Şakr. Kahire: Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1370/1951.
- Tunagöz, Tuna. "İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa: *Risâle fî sebebi zuhûri'l-kevâkib leylen ve hafâihâ nehâran* (İnceleme, Tenkitli Metin ve Çeviri)," *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20:38 (2015/1), ss.39-82.
- , "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'de Tanrı Düşüncesi," Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2012.
- Zambaur, Eduard K. M. von, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'Histoire de l'Islam*. Hannover: Librairie Orientaliste Heinz Lafaire, 1927.
- ez-Zehabî, Şemsuddîn. *Tārîḥu'l-İslâm ve Vefeyātu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Tah. Beşşâr 'A. Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

İSAM, “Yazma Eserlerin Tahkikinde Takip Edilecek Esaslar,”
http://www.isam.org.tr/index.cfm?fuseaction=objects2.detail_content&cid=64 (17.07.2016).

رسالة في ماهية الملل

لأبي البركات البغدادي

[توفى: 547هـ/1152م]

تحقيق:

د. طونا طوناگوز

أنقرة 2016

رسالة في ماهية الملل لأبي البركات البغدادي¹

بسم الله الرحمن الرحيم²

[1] أعاد عليّ الولد الموقف³ أنّ الملك العادل⁴ العالم عضد الدين علاء الدولة⁵ شمس شمس الملوك - أطال الله بقاءه وأدام علاقته وبلغه غاية ما هو له ومُنَاه في أولاه وأخراه⁶ - كان يتردد⁷ فكره في⁸ ماهية⁹ الملل الموجود¹⁰ في [ك:136] غريزة الإنسان¹¹ ومليته، ويذكر ويذكر أنه لم يجد في مسطورات¹² المتقدمين ما يتحقق ذلك منه، وأنه¹³ يلتمس مني ذكر ذكر ما حصلته في ذلك كعادته في الاستظهار بسمع قول من يعتمد عليه قبل تصريحه بمحصول¹⁴ أفكاره وموقعه¹⁵ في ذهنه، بل للمذكور¹⁶ من فضيلته في طلب الحقائق وتلطّفه وتلطّفه في الوقوف على الغوامض والدقائق، فبادرتُ إلى امتثال أمره مع علمي بغناه عما

¹ ر: هذه رسالة في الملل لأبي البركات البغدادي. م: رسالة في الكلال لأوحد الزمان أبي البركات الطبيب. ض: رسالة في الملل لأوحد الزمان أبي البركات الطبيب رحمه الله تعالى. ك: رسالة لأبي البركات البغدادي في ماهية الملل. هامش "ر" + أبو البركات، هذا طبيب فاضل عالم لعلوم الأوائل، يهودي ثم أسلم. وكان في خدمة المستنجد بالله. وتصانيفه في غاية الجودة، خصوصاً كتاب المعنبر وبرشعنا الدواء المعروف من تراكييه. وسبب إسلامه: أنه عالج بعض ملوك السلجوقية فحصل له جوائز عظيمة، فهجاه ابن أفلح فقال: «لَنَا طَبِيبٌ يَهُودِيٌّ حَمَاقَةٌ / إِذَا تَكَلَّمَ تَبْدُو مِنْ فِيهِ / بَيْتُهُ وَالْكَلْبُ أَعْلَا مِنْهُ مَنْزِلَةٌ / كَأَنَّهُ بَعْدُ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ النَّبِيهِ» فعلم أنه لا [يُبْجَل] بالنعمة والشرف والرأي [الصواب] إلا بالإسلام، فأسلم. عاش ثمانين سنة.

² ض + وبه نستعين؛ ر + وبه نستعين في التتميم.

³ ر، ك - أعاد عليّ الولد الموقف. ر: قال بلغني؛ ك: بلغني.

⁴ ر، م، ض - العادل.

⁵ ض: الدين؛ ر - علاء الدولة.

⁶ ر، ك - شمس الملوك أطال الله بقاءه وأدام علاقته وبلغه غاية ما هو له ومُنَاه في أولاه وأخراه.

⁷ ر، ض: تَرَدَّد.

⁸ م، ض + تعريف.

⁹ ر، م، ك، ض: مهية.

¹⁰ م، ض: الموجودة.

¹¹ م، ض: الإنساني.

¹² ر + كتب.

¹³ م، ض: فأنه.

¹⁴ ك: بحصول.

¹⁵ ك: وتوقّفه؛ م: ويوقعه؛ ض: توقّفه.

¹⁶ ك، ر: المذكور.

أورده وتأميلي الوفاء بما التمسه لما يشملني في ذلك من ظل سعادته وإقبال دولته، والله تعالى¹ ولي التوفيق.

[2] الذي يظهر من مسطورات² الحكماء المتقدمين هو: أن³ الملل كراهية من النفس لفعل ما إدراكي أو تحريكي بعد إيثارها لكلال هو أذى ينال الآلة الجسائية المتوسطة فيه والقوة الجسائية الفاعلة له بسبب⁴ الجسم الذي قوامها به. وربما قالوا: «إنه⁵ الكلال الذي ينال هذه الآلات»، ولم يذكروا حال النفس في كراهيتها،⁶ كما من عاداتهم أن يقولوا في الغضب: «إنه⁷ غليان دم القلب شهوة للانتقام.»⁸ ولم يسمع ما يردّ هذا أو⁹ أو⁹ يخالفه.¹⁰ وقد كان سمع فيما خدمتُ به مجلسه ما¹¹ نُقل عنه¹² من أصول في علم النفس النفس ما يتحقق به: أنّ الأفعال الإدراكية¹³ لا تتوسط فيها قوى تكون هي المدركة أولاً، ثم تؤدي إلى النفس كما¹⁴ زعموا، وأنّ الآلات ليست آلتها في الإدراك على ما ظنوا؛ بل المدرك الأول من الإنسان هو النفس التي [ك:137] هي بالحقيقة الإنسان، وإن كانت الأفعال تكون بالآلات¹⁵ على غير ذلك الوجه الذي ظنوه، ويتحقق بطلان ذلك بتفاصيل الأقوال فيه. وأما الحركات والتحريكات، فالآلات فيها¹⁶ - وإن كانت المتحركات حقاً وتعرض لها بحركاتها أصناف الضرر- فإنّ المحرك القريب لها هي النفس

¹ م، ض - تعالى.

² ر، ك + عنوان.

³ ر، ك - الحكماء المتقدمين هو أن.

⁴ م، ك، ض: سبب.

⁵ م، ض - إنه.

⁶ ر: كراهتها.

⁷ ر: هو.

⁸ م، ض: الانتقام.

⁹ م، ض: و.

¹⁰ ر - يسمع ما يردّ هذا أو يخالفه؛ في السطر فراغ بعرض الكلمات الناقصة.

¹¹ ر، ك: فيما.

¹² م، ض: عنهم؛ ر - نقل عنه، صح هـ.

¹³ ر، ك: الإرادية.

¹⁴ م، ض: على ما.

¹⁵ ك: بالآلات.

¹⁶ ر: بينها؛ ك: منها.

أيضاً، لا قوى أخرى على ما زعموا: إما في الإدراكات، فبان له أنّ الأمر ليس على ما ذكروا¹ البتة، وإما في التحريكات. فإنّ ما أثبتوا به ذلك ليس ببيان، بل أوهام لا رجوع² رجوع² لها إلى حقيقة ولا مدخل لأمثالها في برهان.

[3] والكلال [ر:203] لا محالة يعرض لهذه الآلات [ض:68] الإدراكية والتحريكية. وللنفس بالبدن علاقة توجب لها أذية بتغيره عن صلوحه لها، وإلا فالجسم بنفسه لا يتأذى ولا يكون لها فساد مطلق ولا صلاح مطلق،³ بل⁴ النفس تريده⁵ [م:162] [م:162] على هيئة⁶ وحالة⁷ بهما⁸ يصلح لتعلقها به وصدور أفعالها عنه، وهي مجتهدة في تحصيله على تلك الحال وحفظه⁹ عليها، فإذا لم يمكنها ذلك وقصُر اجتهادها¹⁰ وعجزت عنه¹¹ كان¹² ذلك ألاماً¹³ لها. وأما ما¹⁴ الألم وحقيقته وحدّه فقد عرفت¹⁵ في مفاوضات ومكتوبات أخرى أنه ما لا يُحدّد،¹⁶ بل يُعرّف مدلول لفظه تعريفاً لغوياً، فإنّ كثيراً من الناس ظنوا التعريفات اللغوية من جملة التحديدات، فوقعوا من علم الحدود في ضلال عظيم.

¹ ر: ذكروه.

² م، ض: مرجوع.

³ م، ض - ولا صلاح مطلق.

⁴ ر، ك: في.

⁵ ك: تزيده.

⁶ ك، م، ض: هيئته.

⁷ ك، ض: حاله.

⁸ ر، ك: مهما.

⁹ ر، ك: وحفظها.

¹⁰ م: أجهادها.

¹¹ ك - عنه.

¹² ر، ك: لأن.

¹³ ر، ك: ألم.

¹⁴ ك - ما.

¹⁵ م، ك: عرف.

¹⁶ النقصان الذي في نسختي "م، ض" يبدأ من هنا.

[4] وهذا الكلال¹ في الآلات، [ك:138] ربما كان من موجبات الملل وأسبابه. وأما أنه هو الملل فليس كذلك. فإنّ الملل قد يكون من غير هذا الكلال، فإنه يكون لمبصرات يتردد² البصر فيها ومسموعات تكثّر³ على السمع ومعانٍ يعاود وصولها إلى الذهن. وإذا حوّل البصر عن تلك المبصرات وقرع السمع غير تلك المسموعات وعاود الذهن عن⁴ تلك المعاني كانت راحة من ذلك الملل. والكليل إذا نُقل من فعل إلى فعل أو رُدّد على فعل واحد كان واحداً عنده⁵ في إيجاب الكلال، فإنه يكون لدوام استعمال الآلة وينصلح بإراحتها لا بنقلها إلى فعل آخر. والمولل يأنس إلى المملول⁶ ويستريح إلى معاناة غيره وضده،⁷ أو لا يتأذى بالانتقال منه إلى غيره كما يتأذى⁸ بدوامه. فقصد المملول⁹ المملول ترك المملول، ولا يكره الاستبدال بمعاناة غيره. والكليل فقصده¹⁰ ترك ما أوجب كلاله وغيره من الأفعال، ويستريح إلى التعطل. والمولل يتأذى بنوع من أنواعه ويستريح بعدم ذلك النوع، وإن انتقل إلى غيره لا إلى التعطيل. والكليل يزيل كلاله الترك، لا محالة. والمولل فلا¹¹ يزيل ملاله الترك. والمملول قد يكون مؤثراً ومطلوباً، ثم يعود عند الطبع مكروهاً ومملولاً. والذي منه الكلال قد لا يكون مؤثراً عند الطبع. وراحة الكلّيل في الترك والتعطل، وراحة المملول¹² في الاستبدال؛ [ر:203] فيكون المملول¹³ غير كلّيل،¹ والكلّيل² غير ملول. فإذاً الكلال المذكور ليس هو الملل، بل لعله يكون من أسبابه،

¹ ر - الكلال.

² ك: يرد.

³ ك: تكون

⁴ ك: غير.

⁵ ك: عنه.

⁶ ك: المملول.

⁷ ك: وصده.

⁸ ر - وينصلح بإراحتها لا بنقلها إلى فعل آخر والمولل يأنس إلى المملول ويستريح إلى معاناة غيره وضده أو لا يتأذى بالانتقال منه إلى غيره كما يتأذى.

⁹ ر: المملول.

¹⁰ ر: قصده.

¹¹ ر: لا.

¹² ر: المملول.

¹³ ر: الملل.

بل الملal حالة [ك:139] من حالات النفس الخاصة بها كالرضا³ والغضب⁴ والمحبة والبغضاء. وليس للبدن وأجزائه وقواه وكيفياته فيه شركة من حيث تكون حالة لها. وإن كان ربما تكون حالات الأبدان من الكلال المذكور في آلات الأفعال ونحوه من أسبابه، بل لا يكون هو هو على ما قيل.

[5] فأما⁵ أنّ الملal ما هو، فإنه زهد من⁶ محب للشيء⁷ في ذلك الشيء بعد محبة⁸ له من حيث هو ذلك الشيء الذي كان يحبه. فإنّ الزهد قد يكون بعد⁹ محبة وقد يكون من¹⁰ قبل محبة أو من غير محبة. فالزهد كالجنس للملال، وبعد المحبة فصله. وأما ما المحبة وما الزهد، فإنّ هذه حالات بسيطة من حالات النفس، مدرّكها الإنسان من ذاته،¹¹ ولا حدود لها،¹² إذ لا حدود لشيء من البسائط كانت ذوات أو حالات، بل إلى معرفتها سبيل مثل سبيل معرفة البياض من جهة البصر، والحرارة من جهة اللمس. وإذا أريد تعريفها الرسمي فلا يفيد إلا عند من لم يكن له حالات مثل من لم يغضب فيعرف الغضب برسمه،¹³ وكذلك من لم يحب أو لم يبغض. وأما التعريف الذي جرت العادة به لهذه الأشياء مما يُظنّ حدوداً أو رسوماً،¹⁴ فالحاجة الأولى إليه هي¹⁵ من جهة المواضع في اللغة، والتفرقة بينه وبين الحدود [ك:140] والرسوم.¹⁶

¹ ر: الكلال.

² ر: الملول.

³ ر: كالغضب.

⁴ ر: والرضا.

⁵ ر: وأما.

⁶ ك: عن.

⁷ ك: ليس.

⁸ ك: محبته.

⁹ ك - بعد.

¹⁰ ك - من.

¹¹ ر - مدرّكها الإنسان من ذاته.

¹² ر - ولا حدود لها؛ ر: فليست مما يحدّ.

¹³ ك: رسمه.

¹⁴ ك: رسماً.

¹⁵ ر - هي.

¹⁶ ك: الرسوم.

[6] فأما السبب الموجب للملال الموجود في طبيعة الإنسان، فليس هو الكلال الذي ربما قد¹ يعرض في الآلات فيكون من أسبابه، ولا هو المناسبة بين المحب والمحجوب² والمباينة بينهما. فإنَّ المناسبة هي موجبة للمحبة³ والمباينة هي موجبة للبغضاء.⁴ والملال ليس هو المحبة، لأنه زهد. والزهد مقابل للمحبة،⁵ وهو يكون بعدها لا معها، وكذلك ليس هو البغضاء. فإن الملول يستريح إلى الترك والتخلي عن المملول لا إلى أذيته. وبغضة الباغض⁶ راحة في أذية المبعوض والإساءة إليه، بل ربما قد⁷ يعرض بالملال⁸ بغضاء.⁹ بل¹⁰ بل¹⁰ للملال¹¹ سبب عام¹² في جميع الناس، لكنه من الأشياء التي قد تكون عندهم محبوبة، وأسبابٌ خاصة. فأما السبب العام، فهو أنَّ نفس الإنسان ذات وسع وتضييق¹³ عند إدراك كل ما في طبيعته التشوق إلى إدراكه¹⁴ معاً، فلا يمكنها أن تدرك منه ما تدرك الأشياء [ر:204] بعد شيء. ولو اقتصرَّت بإيثارها على شيء واحد لكانت غير واصله إلى الآخر، بل لكل مدرك منها عندها¹⁵ حظ إذا نالته منه. ففي طبعها النزوع عنه، فهي تشتاق إلى غيره فتصرف¹⁶ عنه بقاء¹⁷ ذلك¹⁸ الغير. ولذلك يستريح الملول إلى الاستبدال

¹ ر - قد.

² ك: ومحجوبه.

³ ك: المحبة.

⁴ ك: البغضاء.

⁵ ك: المحبة.

⁶ ر: والباغض.

⁷ ر - قد.

⁸ ر: مع الملال.

⁹ ر: بعض.

¹⁰ ر - بل.

¹¹ ر: الملال.

¹² ر + موجبه.

¹³ ر: يضيق.

¹⁴ ك: إدراكها.

¹⁵ ر - عندها، صح هـ.

¹⁶ ر: فتصرف.

¹⁷ ر: تلقياً.

¹⁸ ر: لذلك.

لا إلى الترك. وما قيل فيها من ذلك سببه¹ بما قيل في المحركات² الفلكية من [ك:141] أنها أنها لا³ يناسبها⁴ وضع دون وضع، فلذلك لا تقتصر على وضع دون وضع، بل هي من كل كل وضع نزع إلى غيره؛ كذلك النفس من كل مدرك نزع إلى غيره⁵ ونزوعها عن ذلك الشيء إلى ذلك الغير هو ملاحها، لا محالة. ألا إنَّ بينها وبين المتحركات الفلكية في ذلك فرقاً، فإنَّ المتحركات الفلكية تتحرك في أشياء متشابهة، فتشابه حالها في إقامتها وزوالها، فلا تزول عن شيء أسرع وعن شيء أبطأ، فتكون بذلك متشابهة الحركة. وأما النفس، فإنَّ مدرّكاتنا مختلفة المناسبة لها: فمنها ما هو أنسب، ومنها ما⁶ هو أقل مناسبة، ومنها ما هو⁷ مباين، ومنها ما⁸ هو أقل مباينة. فهي عن الأنسب أبطأ انصرافاً، وعن الأقل مناسبة مناسبة أسرع انصرافاً. فلذلك يسرع إلى⁹ الإنسان¹⁰ ملال شيء ويبطئ عنه ملال آخر، فهذا من جهة المملول. وأما الذي¹¹ من جهة المملول، فإنَّ من الناس من يكون أسرع ملالاً، ومنهم من يكون أبطأ ملالاً. وأسباب ذلك ترجع إلى حالتين: أحدهما نفسانية صرفة، والأخرى من جهة البدن ومزاجه.¹² وأما النفسانية فهي على وجهين: أحدهما يتعلق بشرف النفس، والآخر¹³ يتعلق بذكائها وفطنتها. أما المتعلق بشرفها، فإن يكون نزوعها إلى ما هو أشرف أشد، فتكون إقامتها عند ما يكون أقل شرفاً أقل، وانصرافها عنه

¹ ر: شبيهه.

² ر: التحريكات.

³ ر: ليست.

⁴ ر: بحيث يلائمها.

⁵ ر - كذلك النفس من كل مدرك نزع إلى غيره.

⁶ ر - ما.

⁷ ر - ما هو؛ ك - ما هو، صح هـ.

⁸ ر - ما.

⁹ ر - إلى.

¹⁰ ر: للإنسان.

¹¹ ك - من جهة المملول وأما الذي.

¹² ك: مزاجه.

¹³ ك: والأخرى.

طلباً¹ بالطبع لذلك² [ك:142] الأشرف أسرع، فتكون كأنها متحركة إلى خيرها. فلا تقيم في طريقه فيكون مأواها،³ بل هي هواها⁴ وعنه منصرفة، خصوصاً عن⁵ الأشياء المرذولة بقياس شرف تلك النفس، حتى كلما انتقلت إلى ما هو أشرف كانت عنده أكثر إقامة وعنه أبطأ انصرافاً، حتى تنتهي إلى أشرف الموجودات وهو المبدأ الأول تعالى وتقدس، فخالها عنده كما قال المشهور بالفضيلة: «من لمح أثراً من جماله ووقف⁶ عليه لحظة لا يلفته⁷ يلفته⁷ عنه غمزة.»⁸ [ر:204] فهذه تنتهي من أشد ملال إلى لا⁹ ملال أصلاً. ولذلك¹⁰ ولذلك¹⁰ قد يكون الملal خُلُقاً من أخلاق النفوس الشريفة، ويُستدل به على نيلها الكمال والسعادة.¹¹

[7] وأما المتعلق بذكائها وفطنتها، فإنّ النفس قد تدرك شيئاً¹² من الأشياء¹³ ويكون¹⁴ لذلك الشيء¹⁵ أوصاف¹⁵ وأحوال¹⁶، فهي¹⁷ ربما¹⁸ دامت على التفاتها إليه إلى¹⁹ ما تستوفي²⁰

¹ ك: بطيباً.

² ك: كذلك.

³ ك، ر: مأواه.

⁴ ك، ر: هواه.

⁵ ر: من.

⁶ ر: وقف.

⁷ ر: يلفته.

⁸ يبدو أن الشخص الذي أشار إليه أبو البركات هو ابن سينا، وأن هذا الاقتباس من رسالة حي بن يقظان: «من شاهد أثراً من جماله وقف عليه لحظة ولا يلفته عنه غمزة.» ابن سينا، **حي بن يقظان**، التحقيق: أحمد أمين (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2005)، ص 53.

⁹ ك - لا.

¹⁰ ر: فلذلك.

¹¹ م، ض - بل يُعرّف مدلول لفظه تعريفاً لغوياً، فإن كثيراً من الناس ظنوا التعريفات اللغوية (...). ولذلك قد يكون الملal خُلُقاً من أخلاق النفوس الشريفة، ويُستدل به على نيلها الكمال والسعادة. هذا النقصان الكبير يقابل بثلاثي النص تقريباً.

¹² ر: أشياء.

¹³ ر - من الأشياء.

¹⁴ ر: يكون؛ ك: وقد يكون.

¹⁵ ر: أحوال.

¹⁶ ر: وأوصاف.

¹⁷ ر، ك - فهي.

¹⁸ ك: فربما.

¹⁹ ض: إلا.

²⁰ ر: يسبق؛ ض: يستر.

في¹ العلم بجميع أوصافه، وتحيط معرفتها بسائر معانيه كمن يتردد² في كتاب واحد يتأمله مدة، فكما³ علم⁴ منه معنى عاوده، حتى إذا استوفى تحصيل معانيه رفضه ومّله. فالنفس الأذكي والأفطن هي أسرع وقوفاً على تلك المعاني وأعجل تحصيلاً لها. فإذا كان كذلك فهي⁵ أسرع ملالاً وأعجل انصرافاً، فيكون منها الذي ملولا بهذا⁶ السبب. وقد يكون الملal⁷ أسرع لضعف النفس وإبطاء⁸ قوتها،⁹ وذلك أمر قد يكون بالعرض. فإنّ المحبوبات قد تلزم الإنسان في نيلها مكروهات قبلها ومعها وبعدها. فالنفس القوية قليلة التأذي بالمكروهات صبورة عليها حمولة لها،¹⁰ والضعيفة¹¹ بالضد من ذلك. فإذا ترددت عليها في نيل المحبوبات¹² ملّت ذلك المحبوب ورفضته لأجله. والمؤذيات المترددة تزداد مواقع أذيتها للنفس بتردها¹³ وتصير مبعوضة ممقوتة، ولا تحتملها النفوس الضعيفة فيسرع ملالها¹⁴ لمحبوباتها¹⁵ وانصرافها عنها. ولذلك يتجدد الملal لمن ضعفت نفسه وعرض له¹⁶ وهن في قواه بأمراض حمائية¹⁷ أو تألّت نفسه بأحوال قلبية كالهّم والفرع والغم ونحوه. فإنك تجد الفرحان¹⁸ أبطأ ملالاً والكئيب¹ سريع الملal، وكذلك الممرض والمصحاح.² وقد يكون

¹ م: من.

² ر: ترّدد. نسخة "ك" تنتهي هنا.

³ ر: وكلماء؛ م + يقّر.

⁴ م: علمه؛ ض: عليه.

⁵ ر: هو.

⁶ م - بهذا، صح هـ.

⁷ م - الملal.

⁸ ر: وإبطل.

⁹ ض: لقوتها.

¹⁰ ر - لها.

¹¹ ر: والضعيف.

¹² ر + أو في أذى.

¹³ ر: تردها.

¹⁴ ر: لمالها.

¹⁵ م: بمحبوباتها.

¹⁶ ض - له.

¹⁷ ر: جسمانية.

¹⁸ ر: إمرأ.

الملال لأجل سوء مزاج البدن وغلبة الأخلاط ذوات³ الكيفيات المؤذية، مثل الصفراء المحرقة⁴ والسوداء الحزاقية، على مزاج⁵ الروح والقلب. فإن أصحاب هذه الأمزاج مستمررو التأذي بهما،⁶ فنفسهم قلقة مستقلة في طلب ما يستروح إليه، فلا⁷ تثبت على أمر⁸ ولا تقف على حال، بل هي في كل وقت متأذية بما لا تعلم. فلها مع كل فعل أذية، ولها عنه انصراف سريع وملل عاجل. وهذا كثير⁹ وأكثر¹⁰ من جملة أسباب البدن.

[8] فقد ذكرتُ السبب العام الموجب للملال في غريزة الإنسان والأسباب الخاصة

الجزئية، وكيف¹¹ يجب عما يجب¹² عنه بالذات، وكيف يجب عما يجب¹³ عنه بالعرض،¹⁴ امتثالاً لمرسوم ولي النعمة أدام الله ظله.¹⁵

تمت الرسالة.¹⁶

¹ ر: وآخر.

² م: والمضجاج.

³ ر: دون.

⁴ ر: المتحرقة.

⁵ ض: المزاج.

⁶ ر: بها.

⁷ م: فلما.

⁸ ض: إمرأ.

⁹ ر – أذية ولها عنه انصراف سريع وملل عاجل وهذا كثير.

¹⁰ ر: وأكثر شيء.

¹¹ ض: كيف.

¹² م: تجب.

¹³ م – عنه بالذات وكيف يجب عما يجب.

¹⁴ م: بعرض؛ ض: لعرض.

¹⁵ ر – أدام الله ظله؛ ر + وفَّقني الله تعالى لمرضاته، أنه ولي ذلك.

¹⁶ م: تمت بدار السلطنة قزوين؛ ض: تمت هذه الرسالة في شهر شعبان المعظم سنة 1065؛ ر: تمت الرسالة النفيسة، وأرجو أن تتفق نسخة تصحح منها مواقع السهو والخلل، والحمد لله تعالى.

Usancın Mahiyeti Hakkında Risale

Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî

[1] Genç Muvaffak; âdil ve âlim hükümdar, dinin destekçisi, güç sahibi, hükümdarlar güneşinin (el-Melik el-'Âdil el-'Âlim 'Aduddîn 'Alâ'u'd-Devle Şemsu'l-Mulûk [II. Gerşâsb Ferâmerz b. 'Alî]) –Allah onun ömrünü uzatsın, yüceliğini daim kılsın, sahip olduklarının en yücesine ve dünyada, ahirette umduklarına eriştirsın– insan doğasında bulunan usancın (*melâl*) mahiyeti ve nedeni hakkında bir karara varamadığını söyledi. O, hükümdarın, öncekilerin yazılarında bu hususta hakikatin ortaya çıkmasını sağlayacak bir inceleme bulamadığını; ulaştığı sonuçları ve zihninde oluşan kanaati ortaya koymadan önce güvendiği kimselerin sözünü dinleyerek meseleyi açığa kavuşturmak âdeti olduğu için, benden bu konudaki fikrî birikimimi belirtmemi rica ettiğini ifade etti. Hakikat arayışındaki üstünlüğü ve zorlu, incelikli konulara vâkıf olmadaki hassasiyeti bilinmekte olduğu için, ortaya koyacaklarıma ihtiyacı olmasa da ricasına karşılık vermek düşüncesinden ve onun saadet gölgesi ve hükümdarlık güvencesi altında bulunmandan dolayı emrini hemen yerine getirdim.

[2] Önceki filozofların yazılarından ortaya çıkan şudur: ‘Usanç, aracı cisimsel organa (*âle*) ve etkin cisimsel güce, buldukları cisim nedeniyle ilişen sıkıntıdan ibaret olan yorgunluktan (*kelâl*) dolayı, nefsin önceden tercih ettiği idrak veya harekete yönelik herhangi bir fiilden hoşnutsuzluk duymasıdır.’ Onlar bazen, “usanç bu organlara erişen yorgunluktur” demiş; öfke için, “kalbin kanının intikam arzusuyla yanıp tutuşmasıdır” demeyi âdet edinmeleri gibi, nefsin bu esnada çektiği ıstıraba değinmemişlerdir. Hükümdar bunu reddeden veya buna muhalefet eden bir şey duymamıştır. Fakat huzurunda kendisine hizmet ettiğim esnada, bu hususu kavramasını sağlayacak nefsin ilminin esaslarına ilişkin bir nakilde şunu işitmişti: Onların iddiasının aksine, idrak eylemlerinde, idraki önceden gerçekleştiren sonra bunu nefse taşıyan aracı bir güç yoktur; sandıklarının aksine organlar, nefsin idrakte kullandığı organlar değildir. İnsanda ilk idrak eden, hakiki anlamda insana karşılık gelen nefstir. Fiiller organlar vesilesiyle olsa bile, bu onların sandığı şekilde değildir. Hükümdar bu husustaki ayrıntılı yorumlarla bunun yanlışlığını kavramıştı. Hareketlerin ve hareketlendirmelerin aygıtlarına gelince, eğer hareket edenler hakikiyse ve hareketlerinden dolayı çeşitli

zararlara maruz kalıyorlarsa, onların yakın hareket ettiricisi de nefstir. İster idraklerde olsun –ki durumun kesinlikle bahsettikleri gibi olmadığı kendisi tarafından anlaşılmıştı– ister hareketlendirmelerde olsun, sandıkları gibi başka güçler söz konusu değildir. Onların bu hususta ortaya koyduğu şeyler bir açıklama değil, aksine hakikate dayanmayan vehimlerdir ve bu tür şeylerin burhanda bir karşılığı yoktur.

[3] Yorgunluk, şüphesiz idraki ve hareketi sağlayan bu organlara ilişir. Nefsin bedenle, bedendeki kendisine uygun yapı değiştiği zaman eziyet duyduğu bir ilişkisi vardır. Aslında, eziyet duyan bizzat bedenin kendisi değildir ve nefste mutlak bozuluşun veya mutlak uygunluğun (*salâh*) olması söz konusu değildir. Bilakis nefis, bedenin kendisiyle bağlantıya ve kendisinin fiillerinin çıkmasına uygun yapıda ve durumda olmasını ister. O, bedenin bu durumu elde etmesi ve koruması için çaba gösterir. Eğer buna imkânı olmaz, çabası yetersiz kalır ve başarısız olursa nefis bundan elem duyar. Elemin ne olduğuna, hakikatine ve tanımına gelince, diğer konuşma ve yazışmalarda öğrendiğiniz gibi, o tanımlanamayan şeylerdendir. Sadece sözcük anlamı bakımından açıklanması mümkündür. İnsanların çoğu dilsel açıklamaların tanımlama olduğunu sanmış ve tanım sanatı açısından oldukça yanlış bir tutum benimsemiştir.

[4] Bu yorgunluk aygıtlardadır; bazen usancı gerektirir ve ona neden olur. Usanç dediğimiz şey ise yorgunluk değildir. Usanç, bazen yorgunluk olmadan da ortaya çıkar. O, gözün sık sık gördüğü, kulağın sürekli duyduğu şeyler ve zihne gelmesi alışkanlık olmuş kavramlar nedeniyle oluşur. Göz, bu gördüklerinden farklı şeyleri gördüğünde, kulağa bu duyduklarından başka sesler ulaştığında, zihin bu kavramları düşünmeyi bıraktığında usançtan kurtulmuş olur. Yorgun kimsenin (*kelîl*) bir fiilden diğerine yönelmesi ya da tek bir fiille uğraşıp durması, yorgunluğu gerektirme bakımından bir farklılık oluşturmaz. Yorgunluk, organın sürekli kullanılmasından dolayıdır; yorgun kimse başka bir şey yaparak değil dinlenerek rahata kavuşur. Usanmış kimse (*melûl*) ise [önce] usandıran şeyle (*memlûl*) yakınlık kurar; [sonra] ondan başkası ve onun zıddı ile ilgilenerek rahata kavuşur veya o şeyden uzaklaşmak ona, o şeyi yapmayı sürdürmek gibi bir ıstırap vermez. Dolayısıyla usanmış kimsenin amacı usandıran şeyi bırakmaktır; başka bir şeyle ilgilenmekten dolayı ortaya çıkan değişiklik onu rahatsız etmez. Yorgun kimsenin amacı ise yorgunluğu gerektiren ve diğer filleri bırakmaktır; dinlenmek onu rahatlatır. Usanmış kimse, [usandıran şeylerin] her bir türünden ıstırap duyar; o başka bir şeye yönelirse –atalete değil– bu türün yokluğuyla rahata kavuşur. Şüphesiz, yorgun kimsenin

yorgunluğu, [yaptığı şeyi] bırakınca sonlanır. Usanmış kimsenin usancı ise [usandıran şeyi] bırakmakla sonlanmaz. Usandıran şey, bazen tercih ve talep edilen bir şeydir; zamanla insan doğasının istemediği ve usandığı bir şeye dönüşür. Yorgunluk veren şey ise bazen insan doğasının tercih etmediği bir şeydir. Yorgun kimse [yaptığı şeyi] bırakarak ve dinlenerek rahata kavuşur; usanmış kimse ise değişiklikle rahata kavuşur. Dolayısıyla usanmış, yorgundan başkadır; yorgun da usanmıştan başkadır. Öyleyse bahsedilen yorgunluk, usanç değildir; fakat onun usancın nedenlerinden birisi olması mümkündür. Usanç; hoşnutluk, öfke, sevgi ve nefret gibi, nefse özgü hallerdendir. Ne bedeninin ne bedeninin bölümlerinin ne bedeninin güçlerinin ve ne de bedeninin niteliklerinin, nefsin bir hali olması bakımından usançta bir ortaklığı vardır. Bedenin halleri, bazen eylemleri gerçekleştiren organlarda ortaya çıkan mezkûr yorgunluktan ve [usancın] böylesi nedenlerinden dolayı olabilese de, daha önce ifade edildiği gibi, yorgunluk ile usanç aynı değildir.

[5] Usancın ne olduğuna gelince, bu, bir şeyi sevenin, o şeyi sevdiğinden sonra, bunun onun sevmiş olduğu şey olması bakımından, ona karşı isteksizlik duymasıdır (*zuhd*). Çünkü isteksizlik bazen sevgiden sonradır; bazen de sevgiden veya sevgiden başka bir şeyden dolayıdır. İsteksizlik, usancın cinsi gibidir; sevgiden sonra olması da onun ayrıımıdır (*faşl*). Sevginin ne olduğuna ve isteksizliğin ne olduğuna gelince, bunlar nefsin yalın (*basīta*) hallerindedir; onları idrak eden de bizzat insandır. Onların tanımı yoktur; çünkü ister zât ister hâl olsun yalın şeylerin tanımı olmaz. Bunlar, beyazlığın görülmesine, sıcaklığın hissedilmesine benzer bir yolla bilinirler. Betimlenmeleri (*ta'rīfuhā'r-rasmī*) istenirse, öfkelenmemiş olup da öfkeyi betimiyle öğrenen kimseler gibi, yalnızca hallere sahip olmayan kimseler için bu bir anlam ifade eder; aynı şekilde sevmemiş veya nefret etmemiş kimseler için. Böyle şeyler için yapılagelen tarif, tanım (*hadd*) ya da betim olduğu sanılan şeylerdendir. Bu gibi durumda ilk ihtiyaç, onların dilde uzlaşmış anlamını ortaya koymak (*muvāda'a*) ve bu anlamla tanım ve betimin arasını ayırmaktır.

[6] İnsan doğasındaki usancı gerektiren neden ne yorgunluktur –ki o bazen organlara ilişir ve böylece usanca neden olur– ne de seven ve sevilen arasındaki ilişki (*munāsebe*) veya onlar arasındaki ayrılıktır (*mubāyene*). İlişki sevgiyi gerektirir, ayrılık ise nefreti (*bağdā*) gerektirir. Usanç sevgi değildir; çünkü o isteksizliktir. İsteksizlik de sevgiye karşıttır. O sevgiden sonradır, onunla beraber değildir; aynı şekilde nefret de değildir. Usanmış kimse, usandığı şeyi bırakarak ve ondan uzaklaşarak rahata kavuşur; usandığına eziyet ederek değil. Nefret edenin nefreti ise nefret ettiği şeye

eziyet ve kötülük etmek suretiyle rahatlamaktır. Bazen usançla beraber bir nefret oluşur. Usancın insanlarda ortaya çıkmasının, insanların sevdiği şeylerden olabilen genel bir nedeni ve de özel nedenleri vardır. Genel neden, insan nefsinin, insanın doğası gereği idrak etmeyi arzuladığı tüm şeyleri idrak etmekte hem yeterliğe hem de güçlüğüne sahip olmasıdır. Nefsin bunlardan birbiri ardınca idrak edilenleri [aynı anda] idrak etmesi mümkün değildir. Şayet bir şeyi tercihle yetinirse diğerine ulaşamaz. Aslında, nefis bunlardan herhangi birine eriştiğinde idrak ettiği her bir şey için haz duyar. Fakat onun doğasında idrak ettiğinden ayrılmak vardır; bu nedenle bir başkasını arzular, bu başkayla karşılaşınca da öncekini bırakır. Usanmış kimse, bundan dolayı, [usandığını] bırakarak değil, değişiklikle rahata kavuşur. Bunun nedenine yönelik açıklamalar ile herhangi bir konunun kendilerine uygun gelmediği, bu nedenle herhangi bir konuyla yetinmeyen ve bir konumdan diğerine geçen gök küresindeki hareketlendiricilere yönelik açıklamalar birbiriyle benzerdir. Nefis de idrak ettiği bir şeyden diğerine geçer. Onun bu şeyden başka bir şeye geçmesi usanmasıdır. Ne var ki, nefisle gök küresindeki hareketliler arasında bu hususta bir fark vardır: Gök küresindeki hareketliler benzer şeyler arasında hareket ederler. Onların hallerinin benzerliği, konumlarında bulunma ve onlardan ayrılmaları bakımındandır. Onlar bir şeyden daha hızlı, ötekinden daha yavaş ayrılmazlar; bundan dolayı hareketleri benzerdir. Nefse gelince, onun idrak ettiği şeylerin kendisine uygunluğu farklı farklıdır: Bir kısmı daha uygundur, bir kısmının uygunluğu daha azdır; bir kısmı uygun değildir, bir kısmının uygunsuzluğu daha azdır. Nefis kendisine daha uygun olandan daha yavaş uzaklaşır; uygunluğu daha az olandan daha çabuk uzaklaşır. Bu nedenle, insan bazı şeylerden daha çabuk, bazı şeylerden daha yavaş usanır. Bu [açıklama] usandıran şey bakımındandır. Usanan bakımından [yapılacak açıklamaya] gelince: bazı insanlar daha çabuk usanır, bazıları daha yavaş usanır. Bu, iki durumdan dolayı ortaya çıkar: Birincisi sırf nefis kaynaklıdır; diğeri beden ve mizacıdan dolayıdır. Nefis kaynaklı olan iki türdür: Birincisi nefsin yüceliği ile ilişkilidir; diğeri nefsin zekâ ve kavrayışı ile ilişkilidir. Nefsin yüceliği ile ilişkili olan, nefsin daha yüce olana ilgisinin daha fazla olmasıdır. Bu nedenle, yüceliği daha az olanla daha kısa ilgilenir; doğası daha yüceyi istediğinden ondan daha çabuk uzaklaşır. O böyleyken kendisinden daha hayırlı olana hareket ediyor gibidir. Bu hayırlı varacağı yer olmasın, hatta tutkusu olmasın diye onunla çok uzun süre ilgilenmez, ondan uzaklaşır; özellikle de bu nefsin yüceliğine kıyasla daha aşağıda olan şeylerden. Öyle ki, daha yüce bir şeye ulaştığında onunla daha uzun ilgilenir

ve ondan daha yavaş ayrılır; en nihayet mevcutların en üstününe yani yüce ve kutsal İlk İlke'ye ulaşır. O'nunla iken durumu, erdemiyle ünlü kimsenin ifade ettiği gibidir: "O'nun güzelliğinden bir yansımaya tanık olan ve O'nu bir an dahi müşahede edebilen kimse gözünü O'ndan asla alamaz." Bu, en yoğun usançtan asla usanmamaya geçiştir. Bundan dolayı, usanç bazen yüce nefslerin huylarından birisi durumundadır. Bu usanç, nefsin yetkinlik ve mutluluğa olan eğilimine delil yapılır.

[7] Nefsin zekâsı ve kavrayışıyla ilişkili olana gelince, nefis bazen bazı nitelik ve halleri bulunan bir şeyi idrak eder. O belki o şeye olan ilgisini – tıpkı bir kitabı eline alan, bir süre onun üzerinde düşünen ve bu kitaptan bir şey öğrenince onu zihninde canlandıran, sonuçta onun içeriğini tam olarak öğrenince onu bırakan ve ondan usanan kimse gibi– onun tüm niteliklerini kuşatan ve ona dair her ne var ise hepsini barındıran bir bilgi düzeyine erişene dek sürdürür. Daha zeki ve kavrayışlı nefis bu içeriğe daha çabuk vâkıf olur, onu daha çabuk öğrenir. Böyle olunca da daha çabuk usanır ve daha çabuk uzaklaşır. Zeki nefsin usanma nedeni budur. Çabuk usanma bazen nefsin zayıflığı ve gücünün yetersizliği nedeniyle oluşur. Bu bazen ilintisel olarak ortaya çıkar. İnsan bazen sevdiği şeyleri elde ederken, bunun öncesinde, bu esnada veya bunun sonrasında hoşlanmadığı şeylerle de karşılaşır. Güçlü nefis bu olumsuzluklardan daha az etkilenir, ona karşı daha sabırlı ve daha tahammüllüdür. Zayıf nefis ise bunun tam tersidir; sevdiği şeyleri elde etmeye çalışırken bu olumsuzluklarla karşılaşır sevdiği şeye ilgisini kaybeder ve bu nedenle ondan vazgeçer. Bu sıkıntıların zaman zaman ortaya çıkması nefsin ıstırabını artırır; bu şeyler nefret edilir hale gelir. Zayıf nefslere buna dayanamaz, sevdiği şeylerden çabuk usanır ve vazgeçer. Bu nedenle, nefsi zayıf olan ve ateşli hastalıklardan dolayı gücü zayıflayan veya kaygı, korku, keder gibi kalbî durumlarla nefsi ıstırap duyan kimselerde usanç devamlı ortaya çıkar. Mutlu kişinin daha yavaş, mutsuz kimsenin daha çabuk usandığını görürsün. Hastada ve sağlıklıda da durum böyledir. Usanç bazen bedenin mizacının sorunlu olmasından ve yakıcı sarı ve kara safra gibi, sıkıntı verici niteliklere sahip vücut sıvılarının (*ahlât*) ruhun ile kalbin mizacına baskın gelmesinden dolayı ortaya çıkar. Mizacı böyle olanlar bu ikisinden dolayı sürekli sıkıntı içindedirler: Nefsleri kendilerini rahatlatacak şeyi ararken endişe içindedirler; bir şey üzerine odaklanamaz ve tek durum üzere olamazlar. Bilmedikleri şeyden dolayı sürekli ıstırap içindedirler. Yaptıkları her şey onlara eziyet verir, bunlardan da çabucak vazgeçer ve usanırlar. Beden kaynaklı usanç çoğunlukla bu nedenlerle ortaya çıkar.

[8] İnsan doğasında bulunup usancı ortaya çıkaran genel nedenden ve tikel özel nedenlerden; ondan doğrudan ortaya çıkanların nasıl ortaya çıktığından ve ondan dolaylı biçimde ortaya çıkanların nasıl ortaya çıktığından, velinimetimin –Allah uzun ömür versin– ricasına uyarak bahsetmiş oldum.

Risale sonlandı.

“Ey iman edenler! Siz de Mūsā’ya eziyet edenler gibi olmayın!” (33/el-Ahẓāb:69)

YASİN MERAL
Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
yasinmeral1979@gmail.com

Öz

Hiz. Muhammed’in, eşleriyle ve müminlerle olan ilişkilerini düzenleyen pek çok hüküm içeren 33/el-Ahẓāb suresinde, sahabiler, İsrailoğullarının Hiz. Mūsā’ya eziyet ettikleri gibi Hiz. Muhammed’e eziyet etmemeleri konusunda uyarılmaktadırlar (69. ayet). İlgili ayetin bağlamından hareketle, çalışma, Hiz. Mūsā’ya yapıldığı söylenen eziyetin Hiz. Muhammed’e yapılan eziyetle ilişkisinin tesbit edilmesi amacıyla yönelik olarak, ayette geçen Hiz. Mūsā’ya yapılan eziyetin ne olduğunu Yahudi kaynakları ışığında tespit etmekte ve bununla Hiz. Muhammed’e yapılan eziyet arasında kıyaslama yapıp ilgili ayetin daha sağlıklı anlaşılmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir. Söz konusu inceleme, tefsir kaynaklarında Hiz. Mūsā’ya yapılan eziyete dair yapılan yorumların Yahudi kaynakları ışığında değerlendirmeye tabi tutmakta ve “Mūsā’ya eziyet edenler gibi” ifadesiyle ilişkilendirilen iki olay arasında kurulan en muhtemel bağlantının, Hiz. Mūsā’ya isnad edilen zina suçlaması ile Hiz. Muhammed’in Zeyneb ile evlenmesi konusunda duyulan rahatsızlıklar olduğu sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hiz. Muhammed, el-Ahẓāb suresi, Zeyd, Zeyneb, Hiz. Mūsā, sahabe

Abstract

“O believers, be not like those who abused Moses!” (The Qur’an, 33/el-Ahẓāb:69)

The surah al-Ahẓāb of the Qur’an contains many regulations concerning the Prophet Muhammad’s relation with his wives and his companions. One of such verses, verse 69, warns the believers about Muhammad not to be like those who vexed Moses. In order to better understand the allusion of the verse, this study first investigates and evaluates the comments regarding the nature of the vexation that Moses had had to deal with in light of the relevant Jewish literature, and, second, examines the comments about the problem that Muhammad experienced, which have been offered by Muslim exegetes in *Tafsir* literature, with a view to finding out the nexus between the case of Moses and that of Muhammad. The findings show in a comparative fashion that it was most probably about the Prophet’s marriage to Zaynab that believers are being admonished not to slander him because of this marriage with a reference to the accusation of adultery to Moses. This article concludes that the phrase “like those who vexed Moses” should be related with marital/sexual accusations.

Keywords: The Prophet Muhammad, surah al-Ahẓāb, Zayd, Zaynab, Moses, companions of Muhammad

Giriş

Hız. Muhammed, Medine’de Yahudilerle ekonomik, dinî ve siyasi alanlarda yoğun bir etkileşim içerisinde bulunmuş ve yaşanan bazı olaylar Kur’an’da kendine yer bulmuştur. Yahudilerle Müslümanlar arasındaki ekonomik, dinî ve siyasi rekabete ek olarak gerek Yahudilerin Hız. Muhammed’e sorduğu sorular gerekse sosyo-kültürel alandaki etkileşimler, ilmî-entellektüel rekabetin de çok sıcak geçtiğini göstermektedir. Yahudi inanç ve kültür tarihiyle ilgili ayetlerin, Yahudi kaynaklarıyla teyit edilmesi bize konuyla ilgili daha sağlıklı bir değerlendirme yapma imkânını verecektir.

Kur’an’da Yahudi inanç ve tarihine dair pek çok konuya değinilmektedir. İsrailoğullarının Mısır hayatı, Mısır’dan çıkışları, çölde buzağıya tapmaları, I. ve II. Mabed’in yıkılışı ve Hız. ‘İsâ ile mücadeleleri bunlar arasında öne çıkan hususlardır. Kur’an’da Yahudi tarihine atıfta bulunan olaylardan biri de İsrailoğullarının Hız. Mūsâ’ya eziyet etmeleriyle ilgilidir. 33/el-Ahızâb:69 ayetinde Allah, sahabilere hitaben şu uyarıda bulunmaktadır: “Ey iman edenler! Siz de Mūsâ’ya eziyet edenler gibi olmayın! Nihayet Allah, onu, dedikleri şeyden temize çıkardı. O, Allah katında itibarlıydı.”¹ Ayette sahabiler, Hız. Mūsâ’ya benzer şekilde sıkıntı veren İsrailoğullarıyla bir tutularak Peygamber’i incitmemeleri noktasında uyarılmaktadırlar.

Bu çalışmada, tefsirlerde Hız. Mūsâ’ya yapılan eziyetlerin ne olduğuna dair yorumlar incelenmekte ve yapılan yorumlar Yahudi kaynakları ışığında değerlendirilmektedir. El-Ahızâb suresindeki ilgili ayetin bağlamı, Hız. Mūsâ’ya yapılan eziyetle Hız. Muhammed’e yapılan eziyetin kıyaslanması ve her iki örnekte Allah’ın peygamberleriyle ilgili tavrı, bu çalışmanın ana konularını oluşturmaktadır. Bu makalenin iki temel amacı bulunmaktadır. Bunlardan ilki, ayette geçen Hız. Mūsâ’ya yapılan eziyetin ne olduğunu Yahudi kaynakları ışığında tespit etmek, diğeri de Hız. Muhammed’e yapılan eziyetle Hız. Mūsâ’ya yapılan eziyet arasında kıyaslama yapıp ilgili ayetin daha sağlıklı anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

¹ Kur’an ayetlerinin çevirisinde Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâlî* (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009) künyeli meal esas alınmıştır. Bazı ayetlerin çevirisinde tarafımızdan kısmî değişikliklere gidilmiştir.

I. Tefsirlerde Hz. Mūsā’ya Yapılan Eziyet Meselesi

Tefsirlerde² Hz. Mūsā’ya yapılan eziyetle ilgili çok farklı yorumlar yer almaktadır. Konuyla ilgili en yaygın rivayet, Hz. Mūsā’nın hayalarında şişlik olduğu iddiasıdır. Rivayete göre, İsrailoğulları bir arada ve çıplak yıkanıyorlardı. Hz. Mūsā ise insanlarla birlikte yıkanmıyordu. İsrailoğulları Hz. Mūsā’nın birlikte yıkanmaktan kaçınmasını avret bölgesindeki bedenî kusura bağlamakta ve sözleriyle onu incitmekteydiler. Bir gün Hz. Mūsā yıkandığı sırada, elbiselerini üzerine koyduğu kaya hareket ederek İsrailoğullarının arasına gelmiş, Hz. Mūsā da kayayı yakalamak için arkasından koşunca insanlar onu çıplak halde görmüşler ve bedenî kusurunun olmadığını anlamışlardır.³ Böylece Allah, Hz. Mūsā’yı onların eziyet veren incitici sözlerinden kurtarmıştır.

Tefsirlerde yer alan bir diğer rivayet de Hz. Hārūn’la birlikte dağa çıktığında Hz. Mūsā’nın Hz. Hārūn’u öldürdüğü iddiasıdır. Bu iddiaya göre, Hz. Hārūn İsrailoğullarına daha merhametli davranmakta, Hz. Mūsā ise halka sert muamele etmektedir. Halk, Hz. Mūsā’dan çekinmekte ve Hz. Hārūn’la daha rahat iletişim kurmaktadır. Hz. Hārūn, birçok konuda halkın tarafını tutmakta ve Hz. Mūsā’nın sert tavrını yumuşatmaktadır. Bu sebeple de halk Hz. Hārūn’u kendilerine daha yakın görmektedir. Bu iddiaya göre, Hz. Mūsā İsrailoğullarını kendisine karşı koruyup kollaması sebebiyle Hz. Hārūn’u öldürmüştür. Bunun üzerine Allah, ölüm meleğini halkın arasına

² Çalışmamız boyunca tefsir kelimesi hem Kur’an hem de Tevrat yorumu anlamında kullanılacaktır. Kur’an tefsirlerinden bahsedildiği yerlerde herhangi bir kayıt belirtilmeyecek, Tevrat söz konusu olduğunda “Tevrat tefsiri” şeklinde belirleyici kayıt düşülecektir.

³ El-Buhārī, K. et-Tefsīr 11 (Sūratu’l-Ahzāb), no:4799; Mukātil b. Suleymān, *et-Tefsīr*, tah. ‘Abdullāh Maḥmūd Şihāte (Beirut: Mu’essesetu’t-Tārīḫi’l-‘Arabī, 2002), c.3, ss.509-510; Muḥammed b. Cerīr eṭ-Ṭaberī, *Cāmi’u’l-Beyān ‘an Te’vīli Āyi’l-‘Qur’ān*. Tah. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkī (Kahire: Dāru Heer, 2001), c.19, ss.190-193; Ebū Muḥammed el-Huseyn b. Mes’ūd el-Begāvī, *Me’ālimu’l-Tenzil*, tah. Muḥammed ‘Abdullāh en-Nemr (Riyad: Dāru Ṭibe, 1990), c.6, s.378; Nāşiruddīn Ebū’l-Ḥayr ‘Abdullah b. ‘Umer el-Beydāvī, *Envāru’l-Tenzil ve Esrāru’l-Te’vīl*, tah. Muḥammed ‘Abdurrahmān el-Mar’aşlı (Beirut: Dāru İhyā’i’t-Turāşī’l-‘Arabī, 1997), c.4, s.239; Muḥammed b. Yūsuf Ebū Ḥayyān, *el-Baḥru’l-Muḥīṭ*, tah. ‘Adil Aḥmed ‘Abdulmevcūd (Beirut: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), c.7, s.242; ‘Abdurrazzāk b. Hemmām eş-Şan’anī, *et-Tefsīr*, tah. Maḥmūd Muḥammed ‘Abduh (Beirut: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999), c.3, s.53. Faḥruddīn er-Rāzī, *et-Tefsīru’l-Kebīr* (Beirut: Dāru’l-Fikr, 1981), c.25, s.234; ‘Abdulḥakḫ b. Gālib İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-Vecīz fi Tefsīri’l-Kitābi’l-‘Azīz*, tah. ‘Abdusselām ‘Abduşşāfi Muḥammed (Beirut: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), c.4, s.401; Celāluddīn es-Suyūṭī, *ed-Durru’l-Menşūr fi’t-Tefsīr bi’l-Me’şūr*, tah. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkī (Kahire: Merkez Heer li’l-Buḥūş ve’d-Dirāsāti’l-‘Arabīyye ve’l-İslāmiyye, 2003), c.12, ss.149-151; Şihābuddīn Maḥmūd el-Ālūsī, *Rūḫu’l-Me’ānī* (Beirut: Dāru İhyā’i’t-Turāşī’l-‘Arabī, tsz.), c.22, s.94; Ebū İshāk eş-Şalebī, *el-Keşf ve’l-Beyān fi Tefsīri’l-‘Qur’ān*, tah. Seyyid Hasan Kesravī (Beirut: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2004), c.5, s.135; Ebū’l-Fidā İsmā’īl İbn Keşīr, *Tefsīru’l-‘Qur’āni’l-‘Azīm*, tah. Muştafā es-Seyyid Muḥammed ve diğerleri (Kahire: Mu’essesetu Kurtuba, 2000), c.11, s.246; Muḥammed b. Aḥmed el-Kurtubī, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-‘Qur’ān*, tah. ‘Abdullāh b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkī (Beirut: Mu’essesetu’r-Risāle, 2006), c.17, s.240.

göndermiş ve ölüm meleği Hz. Hārūn'un naaşını insanlara göstererek onun eceliyle öldüğüne halkı ikna etmiştir.⁴ Bazı rivayetlerde de Allah, Hz. Hārūn'u dirilttiği, onun da Hz. Mūsā'nın masum olduğunu belirttiği ifade edilmektedir.⁵ Böylece Allah, Hz. Mūsā'yı onların bu ithamlarından (eziyetlerinden) kurtarmıştır.

Bu rivayetin kökeni Tevrat'taki şu anlatıma dayanmaktadır:

İsrail topluluğu Kadeş'ten ayrılıp Hor Dağı'na geldi. Rab, Edom sınırındaki Hor Dağı'nda Musa'yla Harun'a şöyle dedi: "Harun ölüp atalarına kavuşacak. İsrail halkına vereceğim ülkeye girmeyecek. Çünkü ikiniz Meriva sularında verdiğim buyruğa karşı geldiniz. Harun'la oğlu Elazar'ı Hor Dağı'na çıkar. Harun'un kohenlik giysilerini üzerinden çıkarıp oğlu Elazar'a giydir. Harun orada ölüp atalarına kavuşacak." Musa Rabbin buyurduğu gibi yaptı. Bütün topluluğun gözü önünde Hor Dağı'na çıktılar. Musa Harun'un kohenlik giysilerini üzerinden çıkarıp oğlu Elazar'a giydirdi. Harun orada, dağın tepesinde öldü. Sonra Musa'yla Elazar dağdan indiler. Harun'un öldüğünü görünce bütün İsrail halkı onun için otuz gün yas tuttu.⁶

Yahudi kaynaklarına göre Hz. Mūsā dağdan inince, halk Hz. Hārūn'u sorar, o da öldüğünü söyleyince ona inanmazlar. Bunun üzerine Hz. Mūsā kendisini bu ithamdan kurtarması için Allah'a dua eder; melekler halka Hz. Hārūn'un naaşını gösterirler ve halk buna inanır.⁷

Tefsirlerde yer alan bir diğer rivayete göre halk, Hz. Mūsā'nın sihir ve cine tutsak olduğunu iddia ederek ona incitici sözler söylemişlerdir.⁸ Bazı tefsirlerde de Hz. Mūsā'ya yapılan eziyet, İsrailoğullarının Hz. Mūsā'ya karşı itaatsizlikleri olarak yer almaktadır. Bunlara örnek olarak "Sen ve Rabbin gidin savaşın!" (5/el-Mā'ide:24) "Allah'ı açıktan görmedikçe iman etmeyeceğiz!" (2/el-Bakara:55) ve "Tek bir yemeğe dayanamayız!" (2/el-Bakara:61) şeklindeki şikâyetler zikredilmektedir.⁹ Tefsir kaynaklarında bu

⁴ El-Beydāwī, *Envāru't-Tenzil ve Esrāru't-Te'vil*, c.4, s.239; Ebū Hāyyān, *el-Bahru'l-Muḥīṭ*, c.7, s.243; İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-Vecīz*, c.4, s.401; es-Suyūṭī, *ed-Durru'l-Mensūr*, c.12, ss.151-152; el-Ālūsī, *Rūḥu'l-Me'ānī*, c.22, s.94; eṣ-Şa'lebī, *el-Keşf ve'l-Beyān*, c.5, ss.135-136.

⁵ Eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'ü'l-Beyān*, c.19, s.194; Muḥammed b. Aḥmed en-Nesefti, *Medāriku't-Tenzil ve Ḥakīkatu't-Te'vil*, tah. Seyyid Zekeriyā (Riyad: Mektebetu Nizār Muṣṭafā el-Bāz, tsz.), c.3, s.941; İbn Keşir, *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-Azīm*, c.11, ss.247-248; el-Ḳurtubī, *el-Cāmi' li-Aḥkāmī'l-Ḳur'an*, c.17, s.241.

⁶ Çölde Sayım, 20:22-29.

⁷ Midraş Tanhuma, Bamidbar, siman:17; Raşī, Bamidbar, 20:29 (*Mikraot Gedolot Haketer*, ed. Menachem Cohen (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2007), c.4, s.136). Raşī, İbn Ezra, Levi ben Gerşom ve Şmuel ben Meir'e ait Tevrat tefsirlerine ait atıflar bu edisyona yapılacaktır.

⁸ Ebū Hāyyān, *el-Bahru'l-Muḥīṭ*, c.7, s.243; el-Ālūsī, *Rūḥu'l-Me'ānī*, c.22, s.95; el-Ḳurtubī, *el-Cāmi' li-Aḥkāmī'l-Ḳur'an*, c.17, s.242.

⁹ Er-Rāzī, *et-Tefsīru'l-Kebīr*, c.25, s.234.

itirazlar, ganimet taksimi sırasında bir bedevinin Hz. Muhammed’den adil olmasını istemesiyle ilişkilendirilmektedir.¹⁰

Tefsirlerde yer alan en dikkat çekici rivayet, İsrailoğullarından bazı kişilerin Hz. Mūsā’ya zina isnadında bulunmasıdır. Tefsirlerde Qārūn’un (Korah), fahişe bir kadınla anlaşarak Hz. Mūsā’ya iftira atmak istediği şeklinde bir bilgi yer almaktadır. Buna göre fahişe kadın herkesin toplandığı bir esnada Hz. Mūsā’nın kendisiyle zina ettiğini söyleyerek onu zor durumda bırakmak üzere görevlendirilmiştir. Kadın, Hz. Mūsā’ya iftira atacakken Allah kalbine ilhamda bulunmuş ve Qārūn’un kendisini bu işle görevlendirdiğini söyleyerek onu ifşa etmiştir.¹¹ Böylece Allah, Hz. Mūsā’yı onların eziyetlerinden/iftiralarından temize çıkarmıştır.

İbranice Kur’an çevirilerinde söz konusu ayet incelendiğinde genellikle İslam geleneğindeki yorumların esas alındığı görülmektedir. Yahudilerin eliyle Arapça orijinal metinden günümüze kadar dört İbranice Kur’an çevirisi yapılmıştır. Bunlar sırasıyla Hayim Zvi Reckendorf (1857), Yosef Yoel Rivlin (1936), Aharon ben Şemeş (1971) ve Uri Rubin (2005) çevirileridir. Reckendorf, Hz. Mūsā’nın Kuşlu (Etiyopya) bir kadınla evlenmesi, zina isnadı ve Hz. Hārūn’un katlini, ayette zikredilen eziyet ihtimalleri olarak sıralamaktadır.¹² Reckendorf, bunlara yer verirken Yahudi kaynaklarına atıfta bulunmaktadır. Rivlin, ayete düştüğü dipnotta bedenî kusur, Kuşlu (Etiyopyalı) kadınla evlenme ve zina isnadı şeklinde bir sıralama yapmaktadır.¹³ Ben Şemeş, ayette kastedilen eziyetin Hz. Mūsā’nın Kuşlu bir kadınla evlenmesi sebebiyle kınanması olduğunu belirtmekte ve bunun dışında bir alternatifte yer vermemektedir.¹⁴ Rubin ise çevirisinde, tefsirlerde yer alan bedenî kusur, Hz. Hārūn’u öldürme ve sihre/cine tutsak olma gibi alternatiflere yer vermektedir.¹⁵

El-Ahḏāb suresinde ayetin bağlamı incelendiğinde, Allah’ın, Peygamber’i incitmemeleri noktasında müminlere yaptığı uyarı, Hz.

¹⁰ İbn Keşir, *Tefsiru’l-Kur’āni’l-‘Azīm*, c.11, s.248; el-Ḳurṭubī, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Kur’ān*, c.17, s.240.

¹¹ El-Beydāvi, *Envāru’t-Tenzil ve Esrāru’t-Te’vil*, c.4, s.239; Ebū Ḥayyān, *el-Baḥru’l-Muḥīṭ*, c.7, s.243; en-Nesefi, *Medāriku’t-Tenzil*, c.3, s.941; er-Rāzī, *et-Tefsiru’l-Kebīr*, c.25, s.234; İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-Vecīz*, c.4, s.298; el-Ālūsī, *Rūḥu’l-Me’ānī*, c.22, s.95. Bu tefsirlerden el-Beydāvi, eziyetleri zina isnadı, Hz. Hārūn’u öldürme iddiası ve bedeni kusur olarak sıralamaktadır. Ebū Ḥayyān ise bedeni kusur, Hz. Hārūn’u öldürme iddiası, zina isnadı ve sihir-cine tutsaklık iddiası şeklinde yer vermektedir. Nesefi de ilk sıraya zina isnadını almakta sonra da Hz. Hārūn’un öldürülmesi iddiasını koymaktadır. Er-Rāzī, eziyet ihtimallerini bedeni kusur, zina ve itaatsizlik şeklinde listelemektedir. İbn ‘Aṭiyye ise zina isnadı, Hz. Hārūn’un öldürülmesi ve bedeni kusur şeklinde sıralama yapmaktadır.

¹² Hayim Zvi Reckendorf, *al-Kur’an o ha-Mikra* (Leipzig, 1857), s.250.

¹³ Yosef Yoel Rivlin, *al-Kur’an* (Tel Aviv: Hotsaat Dvir, 1936), ss.469-470.

¹⁴ Aharon ben Şemeş, *ha-Kur’an* (Tel Aviv: Hotsaat Sfarim Karni, 1971), s.257.

¹⁵ Uri Rubin, *ha-Kur’an* (Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2005), s.346.

Muhammed'in Zeyneb'le evliliği bağlamında yer almaktadır. Bu açıdan Hz. Mūsā'ya yapılan eziyetin evlilik/cinsel hayatıyla ilgili bir konuda olması iki peygamberin benzer durumlarının kıyaslanması adına önem arz etmektedir.

II. Hz. Mūsā'nın Kuşlu Kadınla Evliliği

Belli başlı tefsirlerde gündeme getirilmeyen fakat Tevrat'ta Hz. Mūsā'ya eziyet bağlamında değerlendirilebilecek bir anlatım konumuza ışık tutmaktadır. Tevrat'ın nakline göre, Hz. Mūsā çöl hayatı sırasında Kuşlu bir kadınla evlendi. Ablası Miryam ve abisi Hārūn, Tanrı'yla irtibatı olan tek kişinin Mūsā olmadığını, kendilerinin de Tanrı'yla irtibatı olduğunu dile getirerek bu evlilikten dolayı Hz. Mūsā'yı kınadılar.¹⁶ Bunun üzerine Tanrı, üçünü de toplanma çadırına çağırdı. Tanrı, bulut sütununun içinde inerek çadırın kapısında durup Hārūn'la Miryam'ı çağırdı ve Mūsā'nın, kendi katında özel bir yeri olduğunu, onu eleştirmekten uzak durmaları gerektiğini söyleyerek onları ikaz etti. Bunun ardından Miryam, alaca hastalığına yakalandı ve derisi beyazlaştı. Hz. Hārūn, Miryam'ın iyileşmesi için Hz. Mūsā'dan Tanrı'ya yakarmasını istedi. Hz. Mūsā da Tanrı'ya dua etti. Miryam kampın dışında yedi gün tek başına yaşadı ve daha sonra iyileşerek halkın arasına döndü.¹⁷

Ünlü Tevrat tefsircisi Raṣī (ö.1105), Miryam'ın, kardeşi Mūsā'yı diğer kardeşi Hārūn'a şikâyet etmesi sebebiyle ilgili bazı ihtimalleri sıralamaktadır. Buna göre Hz. Mūsā, eşi Sipora ile fiilen karı-koca hayatı yaşamayı sonlandırmıştır. Bir diğer ihtimal de Hz. Mūsā'nın eşi Sipora'yı boşanmış olmasıdır. Burada akla gelen soru, Hz. Mūsā'nın eşiyle karı-koca hayatı yaşamadığı bilgisini ablası Miryam'ın nasıl öğrendiğidir. Yahudi geleneğinde bu açıklama Eldād ve Meydād'a¹⁸ İsrailoğulları arasında peygamberlik görevi verilmesiyle ilişkilendirilmektedir. Zira kendilerine bu görev verildiğinde Hz. Mūsā'nın eşi Sipora "Vay bunların eşlerinin haline, eğer vahiyle bağlandıysa onlar da Mūsā'nın benden ayrı durduğu gibi eşlerinden uzak duracaklar demektir" ifadelerini kullanmaktadır.¹⁹ Yahudi kaynaklarında, ayrıca, Sipora'nın süslenmeyi bıraktığı, Miryam bu durumu

¹⁶ Yahudi geleneğine göre Miryam da kadın peygamberdir.

¹⁷ Çölde Sayım, 12:1-15.

¹⁸ Mısır çıkışı İsrailoğullarının çöl hayatı sırasında Hz. Mūsā'ya yardım eden iki halk önderi. Tanrı, Hz. Mūsā'dan çöl hayatı sırasında kendisine yardımcı olması için yetmiş kişi seçmesini istemiştir. Eldad ve Meydad bu yetmiş kişi arasındaydılar. Bkz. Çölde Sayım, 11:16-30.

¹⁹ Raṣī, Bamidbar, 12:1, c.4, s.70; Yakov Kuli & Yitshak Magriso, *The Torah Anthology: Meam Loez*, İbranice'den terc. Tzvi Faier (Kudüs: Moznaim Publishers, 1990), c.4:1, s.311; Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Alm.'dan terc. Henriatta Szold & Paul Radin (Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society of America, 2003), c.1, ss.700-701.

kendisine sorduğunda da Mūsā’nın artık eşinin bakımlı olmasıyla ilgilenmediğinden şikâyet ettiği yer almaktadır.²⁰

Her ne kadar Tevrat tefsirlerinde Miryam ve Hārūn’un Hz. Mūsā’yı eleştirilmesi Sipora ile karı-koca hayatını kesmesiyle açıklansa da Tevrat’taki ifadeler bu eleştirinin açıkça Hz. Mūsā’nın yaptığı evlilik ve özellikle aldığı kadının Kuşlu olmasıyla ilgili olduğunu göstermektedir. Burada şu soru karşımıza çıkmaktadır: Kuşlu kadın Hz. Mūsā’nın Medyen’de sekiz-on yıllık çobanlık karşılığında evlendiği Sipora ile aynı kişi midir?²¹ Yahudi kaynakları genel olarak bunu kabul etme eğilimindedir. Örneğin, bazı Tevrat tefsirlerinde, *Kuşit* (Kuşlu/Etiyopyalı) ifadesinin nazardan korumak amacıyla söylendiği aslında kadının çok güzel olduğu ve derisinin de siyah olmadığı belirtilmektedir.²² Yine bazı eserlerde *Kuşit* kelimesiyle, “güzel görümlü” anlamındaki *yefat mar’e* kelimelerinin ebced değerinin yedi yüz otuz altı olduğuna dikkat çekilerek, ilgili ifadenin kadının güzelliğine işaret olarak kullanıldığı dile getirilmiştir.²³ Benzer şekilde, çöl ikliminde yaşamasından dolayı Sipora’nın teninin esmerleştiği belirtilmektedir.²⁴

Tevrat’ta geçen Kuşlu kadının Hz. Mūsā’nın ikinci eşi olduğunu iddia edenler de olmuştur. Zira Hz. Mūsā’nın Medyen’de evlendiği Sipora, Mısır’dan kaçtıktan sonra evlendiği eşidir. Hz. Mūsā daha sonra Allah tarafından görevlendirilmiş ve Mısır’a dönerek İsrailoğullarını Mısır’dan çıkarmıştır. Miryam ile Hārūn’un Hz. Mūsā’ya Kuşlu kadın sebebiyle yaptıkları eleştiri ise Mısır çıkışı çöl hayatı sırasında olmuştur. Böyle olunca Kuşlu kadının ikinci eş olduğu sonucu çıkmaktadır.

Yahudi geleneğinde Habeşli bu kadının aslında Hz. Mūsā’nın birinci eşi, Sipora’nın ise ikinci eşi olduğu şeklinde hikâyeler de vardır.²⁵ Hikâyeye göre Firavun’un danışmanlarından Bel’am, Firavun’la araları bozulunca iki oğluyla birlikte Etiyopya’ya kaçır. Etiyopya kralına tuzak kuran Bel’am ve oğulları, kral bir başka beldede seferdeyken şehir halkıyla anlaşarak şehrin etrafına duvarlar örerek krallığını ilan eder. Seferden dönen Etiyopya kralı ve askerleri şehre sokulmaz ve dokuz yıl süren bir kuşatmaya rağmen şehri ele geçiremezler. Bu dönemde Hz. Mūsā da bir Kıbtî’yi öldürmesi sebebiyle Mısır’dan kaçarak Etiyopya istikametine gider. Hz. Mūsā, Mısır’dan kaçtığı

²⁰ Levi ben Gerşom, Bamidbar, 12:1, c.4, s.71; Kuli-Magriso, *The Torah Anthology: Meam Loetz*, c.4:1, s.312.

²¹ 28/el-Kaşaş:27-28; Çıkış, 2:21.

²² Raşî, Bamidbar, 12:2, c.4, s.72; Magriso, *The Torah Anthology: Meam Loetz*, c.4:1, s.312.

²³ Raşî, Bamidbar, 12:2, c.4, s.70; Magriso, *The Torah Anthology: Meam Loetz*, c.4:1, s.312.

²⁴ İbn Ezra, Bamidbar, 12:2, c.4, s.72.

²⁵ Raşbam, Bamidbar, 12:2, c.4, s.72.

sırada on sekiz yaşındadır. Yol güzergâhında Etiyopya kralının askerî birliğiyle karşılaşan Hz. Mūsā, onlara katılır ve zamanla askerlerin güvenini kazanarak ordu komutanı seviyesine yükselir. Devam eden günlerde Etiyopya kralı ölümcül bir hastalığa yakalanarak çölde ölür. Bunun üzerine askerler Hz. Mūsā'yı kral ilan ederler. Hz. Mūsā kral ilan edildiğinde yirmi yedi yaşındadır. Onun önderliğindeki ordu, şehre yeni bir saldırı yapar ve Bel'am'ın ordusunu yenerek Etiyopya'yı ele geçirir. Bu sırada Bel'am, şehrin düştüğünü görünce sihre başvurarak iki oğlu Yannis ve Yambris ile birlikte havada uçarak²⁶ Mısır'a gider ve Firavun'a sığınır. Hz. Mūsā, halkın kahramanı olarak Etiyopya kralı, önceki kral Kikanos'un eşi Adoniya da Hz. Mūsā'nın eşi olur. Hz. Mūsā, Etiyopya'da kırk yıl krallık yapar. Fakat bu süre zarfında kadına el sürmez. Kadın da ileri gelenlere Mūsā'nın kendisine el sürmediğini ve Etiyopya halkının tanrılarına tapmadığını bildirerek Hz. Mūsā'yı şikâyet eder. Ülkenin ileri gelenleri bu tutumundan dolayı Hz. Mūsā'ya tahttan el çektirirler. Hz. Mūsā, altmış yedi yaşında Etiyopya'yı terk ederek Medyen istikametine doğru yola koyulur.²⁷

Buna karşılık Kur'an'da ve Tevrat'ta Hz. Mūsā'nın Firavun'dan kaçtıktan sonra doğrudan Medyen istikametine yöneldiği, oraya vardığında koyunlarını sulamak için bekleyen kızları bulduğu, bunlardan biriyle sekiz-on yıllık bir çobanlığın karşılığında evlendiği bilgisi yer almaktadır.²⁸ Bu anlamda Hz. Mūsā'nın Etiyopya'da kırk yıl krallık yaptıktan sonra Medyen tarafına gitmesi Tevrat ve Kur'an anlatımlarıyla çelişmektedir. Diğer taraftan Hz. Mūsā'nın, Medyenli eşi Sipora'ya el sürmemesiyle ilgili anlatımların bu hikâyede Etiyopya kraliçesine uyarlandığı görülmektedir.

Hz. Mūsā'nın Kuşlu bir kadın alması veya Etiyopya'da krallık yaparak kraliçe ile evlenmesiyle Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliği arasında nasıl bir benzerlik kurulabilir? Öncelikle Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliğinin kınanmasına benzer bir şekilde Hz. Mūsā da Kuşlu kadınla evlendiği için kınanmıştır. Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evlenmesi "Geliniyle evlendi" ya da "Evlatlığının eşiyle evlendi" şeklindeki eleştiriler başta olmak üzere sadece münafıklar arasında değil, sahabîler arasında da dedikodulara sebebiyet vermiştir. Fakat burada ince bir husus gözden kaçırılmamalıdır. O

²⁶ Bazı rivayetlerde "atlarla kaçarak" ifadesi yer almaktadır.

²⁷ İbn Ezra, Sayılar, 12:1 c.4, s.71; *Sefer ha-Yašar or the Book of Jasher*, 72-76. bölümler (Salt Lake City, UT: J. H. Parry Company, 1887), ss.208-216; *The Chronicles of Jerahmeel*, İbr.den terc. Moses Gaster (Londra: Royal Asiatic Society, 1899), ss.45-46; Yelkūt Şim'onî, no:168 (Kudüs, 1975), c.1, ss.109-110; Ginzberg, *The Legends of the Jews*, c.1, ss.490-491; Josephus, *Jewish Antiquities*, Grekçe'den terc. H. St. J. Thackeray (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961), c.2, §§ 238-253, ss.269-275.

²⁸ 28/el-Kaşaş:23-28; Çıkış, 2:11-21.

da İsrailoğullarının Hz. Mūsā’ya yaptıkları eziyetin bir kınama değil, suçlama oluşudur. Hz. Mūsā’nın Kuşlu kadın alması sebebiyle ablası ve ağabeyi tarafından kınanması, eziyet olarak görülebilir. Fakat el-Ahżāb suresindeki ayetin devamında gelen “Allah onu, [halkın] söylediklerinden temize çıkardı” (ve berra’ehu’llāhu mimmā ḳālū) ifadesi, kınamadan ziyade bir itham ve iftira olayına işaret etmektedir. Zira o dönemde cari olan Yahudi hukukuna göre ikinci eş almak yasak değildir. Ayrıca Hz. Mūsā, ikinci eş aldığı için kınansaydı, temize çıkarma ifadesi anlamını yitirirdi. Benzer şekilde Hz. Mūsā’ya yapılan eleştiri, Sipora ile karı-koca hayatı yaşamaması şeklinde ise, bunun Hz. Muhammed’in Zeyneb’le evliliğine dair anlatılanlarda bir karşılığı yoktur.

Burada Miryam ve Hārūn’un Hz. Mūsā’ya yönelik eleştirileri literal olarak okunduğunda, onların Hz. Mūsā’yı, İbranî olmayan, yabancı ve özellikle de siyahî bir kadın alması sebebiyle kınadıkları görülmektedir. Nitekim Miryam’ın cezası da evlenen kadının cildiyle ilgili bir kınama dolayısıyla aynı cinsten olmak üzere cilt hastalığına yakalanmak şeklinde olmuştur. Allah’ın Hz. Mūsā’yı temize çıkardığı bilgisi göz önüne alındığında burada kastedilen şey, Hz. Mūsā’nın yapmadığı bir eylemden ötürü ithama/iftiraya maruz kalmasıdır. Bu anlamda Hz. Mūsā’nın yaptığı evlilik, Hz. Muhammed’in Zeyneb’le evliliği bağlamında benzerlik içerse de olayın itham ve iftira boyutu ve Allah’ın temize çıkarması göz önüne alındığında bu ihtimal zayıflamaktadır.

III. Yahudi Kaynaklarında Hz. Mūsā’nın Zina ile Suçlanması

Tefsirlerde yer alan Hz. Mūsā’nın zina ile suçlandığına dair anlatımlar, Yahudi kaynaklarında da karşımıza çıkmaktadır. Tevrat’ın anlatımına göre, Ḳārūn, yanına aldığı iki yüz elli ileri gelenle birlikte Hz. Mūsā’ya başkaldırmıştır. Ḳārūn ve adamları, Hz. Mūsā’yla Hz. Hārūn’un yanına gidip onlara “Çok ileri gittiniz, bütün topluluk, topluluğun her bireyi kutsaldır ve Rab onların arasındadır. Öyleyse neden kendinizi Rabbin topluluğundan üstün görüyorsunuz?” diye çıkmışlardır. Hz. Mūsā, bu sözlerden çok rahatsız olmuştur. Tevrat, Ḳārūn’un bu suçlamalarına karşı Hz. Mūsā’nın tavrını “Bu sözleri duyan Musa yüzüstü yere kapandı”²⁹ şeklinde aktarmaktadır.

Yahudi kaynaklarına göre Hz. Mūsā’ya yapılan itirazlar iki noktada toplanmıştır. İlki, Hz. Mūsā’nın ve Hz. Hārūn’un, kendilerini halkın diğer bireylerinden üstün gördükleri iddiasıdır. Hz. Mūsā’nın çadırını ordugâhın

²⁹ Çölde Sayım, 16:1-4.

dışarısına kurarak din işlerinden sorumlu olarak Hz. Hārūn ve oğullarını görevlendirmesi bu algıyı güçlendirmiştir. Bütün bunlar, Qārūn ve ileri gelenler arasında ciddi rahatsızlığa sebebiyet vermiş ve Hz. Mūsā'yı İsrailoğullarının yönetiminde aile hegemonyası kurmakla eleştirmişlerdir.³⁰

Yahudi kaynaklarında yer alan bir diğer husus, Qārūn ve adamlarının Hz. Mūsā'yı zinayla suçlamalarıdır. Tevrat'a göre Qārūn ve adamlarının sözlerini duyan Hz. Mūsā yüzüstü yere kapanmıştır.³¹ Tevrat'taki ifadelerin bağlamından, Hz. Mūsā'nın duyduğu şeylerin şokuyla kendini yere attığı anlaşılmaktadır. Talmud, burada şu soruyu sormaktadır: Mūsā'nın duyduğu şey neydi? Talmud'un nakline göre, buna sebep olan şey, Qārūn ve adamlarının Mūsā'yı İsrailoğullarının kadınlarıyla zina yapmakla itham etmeleridir.³² Tevrat'ın Aramice çevirilerinden Targum Yonathan, Tevrat'ın ifadelerini tefsirî bir şekilde "Herkesin, eşini kendisinden kıskandığını duyunca Mūsā yüzüstü yere kapandı"³³ şeklinde tercüme etmektedir. Buradaki kıskanmak ifadesi, Yahudi kaynaklarında "zina ettiğinden şüphelenmek" şeklinde anlaşılmıştır.³⁴ Konuyla ilgili değerlendirilen bir diğer pasaj da "Mūsā, çadırını ordugâhın dışında bir yerde kurdu"³⁵ ifadesidir. Yahudi kaynaklarında yer alan bilgilere göre, Mūsā'nın çadırını ordugâhın dışında kurması, gizli bir şekilde İsrailoğullarının kadınlarını çadırına alarak zina ettiği şüphesine yol açmıştır.³⁶ Yine Mezmurlarda yer alan "Ordugâhta Mūsā'yı kıskanmışlardı"³⁷ ifadesi de Hz. Mūsā'ya yapılan zina isnadı bağlamında değerlendirilmiştir. Bu ifade bazı Yahudi kaynaklarında "Her bir şahıs, kendi karısını Mūsā'dan kıskanmış ve ondan uzak durması konusunda uyarılmıştı"³⁸ şeklinde anlaşılmıştır. Hz. Mūsā da bu itham karşısında yüzüstü yere kapanmıştır.

Bazı Tevrat tefsirlerinde konuyla ilgili başka ileri yorumlar da paylaşılmaktadır. Buna göre Hz. Mūsā, kendisiyle zina ettiği suçlamasına maruz kalan kadınlara (*sota*) acı su içme ritüeli uygulanmasını diye Hārūn ve

³⁰ Çölde Sayım, 16:1-4.

³¹ Çölde Sayım, 16:1-4.

³² Babil Talmudu, Sanhedrin, 110a.

³³ Targum Yonatan, Bamidbar, 16:4, ed. Moshe Ginsburg (Berlin: S. Calvary Co., 1903), s.257.

³⁴ Babil Talmudu, Moed Katan, 18b; *Targum Pseudo-Jonathan*, terc. Ernest G. Clarke (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1986), s.233.

³⁵ Çölde Sayım, 33:7.

³⁶ Babil Talmudu, Sanhedrin, 110a.

³⁷ Mezmurlar, 106:16.

³⁸ *Bamidbar Raba*, trans. Judah Slotki (Londra & New York, NY: The Soncino Press, 1983), s.732; Yakov ben Aşer, *Peruş al Torah* (New York, NY: Feldheim Publishers, 1993), c.2, s.378; Isaiah Horowitz, *Şney Luhot ha-Brit*, İbr.'den terc. Eliyahu Munk (Jerusalem & New York, NY: Lambda Publishers, 1999), c.3, s.924; Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, c.1, s.721.

oğullarını din adamları (*kohen*) olarak atamıştır. Bu durumda aralarında kan bağı olan kohenlerin, kadınlara acı su ritüelini uygulamaya yanaşmayacakları ve bunun da Hz. Mūsā’yı zor durumda bırakacağı ima edilmiştir.³⁹ Yahudi hukukuna göre eğer bir adam karısının kendisini aldattığından şüphe ederse, şüphelenilen kadın kohene giderek belirli ritüeller sonrasında acı su içecektir. Eğer bu fiili işlediyse, karnı şişecek ve kalçası eriyecektir. İtham edilen şeyi yapmamışsa, kadın sudan zarar görmeyecek ve doğum yapabilecektir.⁴⁰ Kārūn ve adamlarının Hz. Mūsā’ya karşı yönelttiği kendilerini İsrailoğullarının en üstünü gördükleri eleştirisi,⁴¹ halkın dinî ve siyasi anlamda idaresinin Hz. Mūsā ve Hārūn ailesi arasında pay edilmesi konusundaki kıskançlıktan kaynaklanmaktadır. Hz. Mūsā’yı zina ile itham edenler, onun, kohenleri Hārūn ve oğullarından atamasını şüpheli kadınlara uygulanan acı su ritüelinin yapılmasını engellemeye yönelik bir girişim olarak anlamışlardır.⁴²

Tevrat’ın kaydına göre, Hz. Mūsā, Kārūn ve adamlarıyla lanetlenmiş ve yaptığı hiçbir işi kendiliğinden yapmadığını belirtmiştir. Hz. Mūsā bu lanetleme sırasında, “Eğer bu adamlar herkesin öldüğü gibi ölürlerse o halde beni Rab göndermemiştir. Fakat Rab yeni bir şey yaparsa ve yer ağzını açar, onları ve onlara ait her şeyi yutar ve ölümler diyarına diri diri inerlerse o zaman bu adamların Rabbi aşağıladıklarını anlayacaksınız”⁴³ ifadelerini kullanmaktadır. Bunun üzerine Tanrı, Hz. Mūsā’ya karşı çıkan Kārūn ve adamlarını yere batırmak suretiyle helak etmiştir.⁴⁴ Eğer Kārūn ve adamlarının Hz. Mūsā’ya yönelik suçlamaları, Tevrat tefsirlerinde yer aldığı şekliyle zina isnadıysa, böylece Tanrı, bu iftirada bulunanları en ağır şekilde cezalandırmış ve Hz. Mūsā’yı temize çıkarmıştır.

IV. Hz. Muhammed’e Yapılan Eziyet

Hz. Muhammed’in Zeyneb’le evliliği Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarında polemik türü eserlerin en önemli malzemelerinden biridir.⁴⁵ Bu bağlamda Hz. Muhammed’in Zeyneb’e karşı şehvet duyduğu ve Allah’ın da bunu yerine getirmek için uğraştığı, Peygamber’in Allah emrediyormuş gibi ayet uydurarak Zeyneb’i Zeyd’in elinden aldığı tarzındaki anlatıma

³⁹ Horowitz, *Şney Luhot ha-Brit*, c.3, s.925.

⁴⁰ Çölde Sayım, 5:11-31.

⁴¹ Çölde Sayım, 16:3.

⁴² Horowitz, *Şney Luhot ha-Brit*, c.3, s.925.

⁴³ Çölde Sayım, 16:29-30.

⁴⁴ Çölde Sayım, 16:28-35.

⁴⁵ Norman Daniel, *Islam and the West* (Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1993), ss.118-125.

rastlamak mümkündür.⁴⁶ Ortaçağın en büyük Yahudi düşünürlerinden İbn Meymûn da (ö.1204) gerçek peygamberleri yalancı peygamberlerden ayıran şeyin, bedenî lezzet ve isteklerden uzak durması olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ O, Yahudi tarihi içerisinde Sıdkıya ben Maaseya⁴⁸ ve Ahab ben Kolaya'yı⁴⁹ yalancı peygamberlere örnek göstermektedir. İbn Meymûn, bu iki şahsın, şehvetlerinin esiri olup arkadaşlarının eşleri ile zina ettiklerini (*zeneyā binisā'i aşhābihimā*) aktarmaktadır.⁵⁰ İbn Meymûn'un, bu ifadeleriyle Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliğini ima ettiği düşünülmüştür.⁵¹

Zeyd ile Zeyneb'in boşanması ve sonrasında Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evlenmesi olayları sırasında Medine'de bulunan Yahudilerin ve münafıkların dedikodu yaydıkları, kitaplarda yer almaktadır.⁵² Fakat burada asıl dikkat çeken husus, Hz. Muhammed'in arkadaşları olan, ona iman etmiş sahabîlerin de bu dedikoduların bir parçası olmasıdır. Nitekim "Mūsā'ya eziyet edenler gibi olmayın!" ihtarının doğrudan sahabeye yönelik olması bu gerçeğe işaret etmektedir. Nitekim bazı tefsirler açıkça bu ayetin Zeyneb hususunda Hz. Muhammed'i inciten sahabîlere yönelik olduğunu belirtmektedir.⁵³

Hz. Mūsā ve Hz. Muhammed'in maruz kaldıkları durumları kıyasladığımızda, Hz. Mūsā'ya, İsrailoğullarının kadınlarıyla zina ettiği iftirası atılırken, Hz. Muhammed de Zeyneb'i Zeyd'in elinden almakla itham edilmiştir. Bu anlamda Allah, Hz. Muhammed'in Zeyd'e eşini boşamamasını tavsiye ettiğini ilan ederek Peygamber'i aklamış olmaktadır. Söz konusu

⁴⁶ D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The 'Heresy of the Ishmaelites'* (Leiden: Brill, 1972), s.139; Petrus Alfonsi, *Dialogue against the Jews*, Lat.'den terc. Irwen Resnick (Washington, DC: Catholic University Press, 2006), s.154; Janna Wasilewski, "The 'Life of Muhammad' in Eulogius of Córdoba: Some Evidence for the Transmission of Greek Polemic to the Latin West," *Early Medieval Europe* 16 (2008), ss.343-345; Robert Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1997), s.513.

⁴⁷ Mūsā ibn Meymûn, *Delâletü'l-Hâ'rîn*, tah. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1972), II:40, ss.417-418.

⁴⁸ Yeremya, 29:21-23.

⁴⁹ Yeremya, 29:21-23.

⁵⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâ'rîn*, II:40, s.418; Yeremya, 29:21-23.

⁵¹ G. Hourani, "Maimonides and Islam," W. M. Brinner & S. D. Rick (ed.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions I* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1986) içinde, s.158.

⁵² Konuyla ilgili Türkçe çalışmalar için bkz. Mahmut Çınar, "Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Caḥş ile Evliliği Etrafındaki Şüpheler," *Diyanet İlmî Dergi* 43:1 (2007), s.50; Mustafa Necati Barış, "Zeyneb bint Caḥş ve Hz. Peygamber ile Evliliği," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10:2 (2010), ss.177-192; Ali Osman Ateş, "Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Caḥş ile Evlenmesi Hakkındaki Bazı Rivayet ve Görüşlerin Değerlendirilmesi," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), ss.161-180; Celalettin Divlekci, "Ahzâb Suresi 37. Ayetiyle İlgili Nüzul Sebebi Rivayetleri ve İlmî Değeri," *EKEV Akademi Dergisi* 18:59 (2004), ss.89-106; H. Musa Bağcı, "Hz. Peygamberi Ahlakî Açından Zaaf İçerisinde Gösteren Bir Rivayetin Mahiyeti ve Bunun İstismarının Eleştirisi," *EKEV Akademi Dergisi* 8:18 (2004) ss.161-178.

⁵³ Ebū Hayyān, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, c.7, s.242; el-Ālūsî, *Rūḥu'l-Me'ānî*, c.22, s.94.

ayette muhatabın müminler oluşu, itham ve isnadlarda bulunarak Hz. Muhammed’e eziyet eden grubun sadece müminler olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim el-Ahżāb suresinde konuyla ilgili diğer ayetler okunduğunda, Medine’de başta münafıklar ve Yahudiler olmak üzere birçok kişinin Hz. Muhammed’in Zeyneb’le evliliğine dair dedikodu yaptıkları anlaşılmaktadır. Fakat burada söz konusu ettiğimiz ayette özellikle müminlere karşı uyarıda bulunulması önem arz etmektedir. Benzer şekilde Hz. Mūsā örneğinde de eziyet edenler Hz. Mūsā’ya iman eden kendi takipçileridir.

Kaynaklarda yer alan rivayetlere göre⁵⁴ Hz. Muhammed, Zeyd’le Zeyneb evliyken bir gün evlerine gitmiş ve Zeyneb’i görmüştür. Bu sırada Zeyd evde yoktur ve Zeyneb de tesettürlü değildir. Hz. Muhammed, Zeyneb’in beyaz tenli oluşu, güzelliği, endamı ve zarafeti karşısında etkilenmiş (*a’cebehu husnuhā ve cemālühā ve zarfuhā*),⁵⁵ onu arzulamış (*fe-heviyehā en-nebī*)⁵⁶ ve ondan hoşlanmıştır (*fe-vaqa’a i’cābuhā fī kalbi’n-nebī*).⁵⁷ Ardından da “Subhānallāh, kalpleri ve gözleri evirip çeviren Allahım!” demiştir.⁵⁸ Bundan haberdar olan Zeyd, durumu anlamış (*fe-fatīne Zeyd*)⁵⁹ ve Peygamber’e gelerek Zeyneb’i boşamak istediğini söylemiştir.

Olayların anlatımından Zeyd’in, Hz. Muhammed’in Zeyneb’e olan arzusunu fark edince onun elini kolaylaştırmak için boşanmak istediği gibi bir anlam çıkmaktadır. Nitekim el-Ḳurṭubī’de, Zeyneb’in Hz. Muhammed’in kendisini gördüğünde “subhānallāh” dediğini duyduğu, Peygamber’in kendisinden hoşlandığını fark ettiği, bunu Zeyd’e anlattığı ve Zeyd’in de durumu anlayarak boşanmaya karar verdiği nakledilmektedir (*fe-ra’ā Zeynebe fe-vaqa’at fī nefsihi ve-vaqa’a fī nefsi Zeyneb ennehā vaqa’at fī nefsi’n-nebī ... fe-cā’e Zeyd fe-aḥbarathu bi-zalike*).⁶⁰ Hatta İbn Sa’d, Zeyd’in Peygamber’e gelerek “Galiba Zeyneb hoşuna gitmiş, hemen ondan

⁵⁴ Tefsirlerden ve siyer/tabakat kitaplarından yaptığımız alıntılarda müellifin, aktardığı görüşü savunup savunmaması konumuzu ilgilendirmemektedir. Burada üzerinde durduğumuz husus, Hz. Muhammed’le ilgili dedikoduların İslamî literatürde bir vakıa olarak kayda girmiş olmasıdır.

⁵⁵ Mukātil b. Suleymān, *et-Tefsīr*, c.3, s.493.

⁵⁶ Mukātil b. Suleymān, *et-Tefsīr*, c.3, s.493; el-Ḳurṭubī, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, c.17, s.156. El-Ḳurṭubī, bazı ahlâksızların “Peygamber Zeyneb’e âşık oldu” şeklinde aşk ifadesini de kullanmış olabileceğini ifade ederek bunun Peygamber’in ismetine saygısızlık olduğunu ifade etmektedir (*rubbemā aḥlaḳa ba’dū’l-muccān lafa’a aşīka*); bkz. s.157.

⁵⁷ Et-Ṭaberī, *Cāmi’u’l-Beyān*, c.19, s.116.

⁵⁸ İbn İshāk *Kitābu’s-Siyer ve’l-Megāzī*, tah. Suheyl Zekkār (Beyrut: Dāru’l-Fikr, 1978), s.262.

⁵⁹ Mukātil b. Suleymān, *et-Tefsīr*, c.3, s.494; el-Ḳurṭubī, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, c.17, c.156.

⁶⁰ El-Ḳurṭubī, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, c.17, c.156.

ayrılıyım (*le'alle Zeyneb a'cebetke fe-ufārikuhā*)” ifadelerini kullandığını kaydetmektedir.⁶¹

Hız. Muhammed, çiftin arasındaki anlaşmazlıklarda her defasında Zeyd'e "Eşini boşama!" şeklinde tavsiyede bulunmuş ve Zeyd'i engellemiştir. Tefsirlerdeki bilgilere göre, Hız. Muhammed, Zeyneb'e olan meylini gizlemiş; Zeyd'den boşandıktan sonra Zeyneb'le nikâhlanmıştır. Burada bu meyli içinde gizlediğine dair 33/el-Ahzâb:37'deki "*ve tuhft fi nefsike*" ifadesi müfessirler tarafından "Keşke Zeyd, Zeyneb'i boşasa!" (*leyte ennehu tallaqahā*)⁶² ve "Zeyd, Zeyneb'i boşasa ne iyi olur!" (*vudde ennehā talleqahā*)⁶³ gibi temenniler ya da "Zeyneb'e olan sevgi" (*el-ḥubbu lehā*)⁶⁴ ve "Zeyd'in Zeyneb'ten ayrılması, boşadığında da kendisinin evlenmesi isteği" (*meḥabbete firākihi iyyāhā li-tetezevvecehā in huve fāraḳahā*)⁶⁵ şeklinde anlaşılmıştır. Bazı müfessirler de insanlar arasında "Peygamber, Zeyd Zeyneb'i boşasın da kendisi evlensin diye kendini parçalıyordu" (*ve kāne ḫarişan 'alā en yuṭalliqahā Zeyd fe-yetezevvecehā huve*)⁶⁶ şeklinde dedikoduların dolaştığını aktarmaktadır. Yine aynı hadisede bazı sahabîlere atfedilen "Bizi engelliyor ama kendisi oğlunun karısıyla evlendi" (*inne Muḫammed tezevvece imra'ate ibnihi ve huve yenhānā 'an tezvācihinne*)⁶⁷ "Adama karısını boşattırdı, sonra kendisi nikâhına aldı" (*emara raculen bi-talāki imra'atihi ṣumme nekaḫahā ḫīne tallaqahā*)⁶⁸ veya "Başkasının karısını elinden aldı" (*aḫaze zevcete'l-ğayr*)⁶⁹ şeklindeki sözler de kaynaklarda yer almaktadır.

İslam kaynaklarında yer alan bilgilere göre, insanlar Zeyd'den, Zeyd b. Muḫammed şeklinde bahsetmekteydiler.⁷⁰ 33/el-Ahzâb suresinin 4. ayetinde

⁶¹ İbn Sa'd, *Kitābu't-Ṭabaḳāti'l-Kebīr*. Tah. 'Ali Muḫammed 'Umer (Kahire: Mektebetu'l-Ḥāncī, 2001), c.10, s.99.

⁶² Muḳātil b. Suleymān, *et-Tefsīr*, c.3, s.495. Tefsirin tahkikini yapan Şihāte, bu ifadenin açıklandığı yere dipnot düşerek "İtteḳillāh ya Muḳātil fi Rasulillāh!" (Allah resulü hakkında Allah'tan kork ey Muḳātil!) şeklinde tepki göstermektedir.

⁶³ Eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'ü'l-Beyān*, c.19, s.115.

⁶⁴ El-Ḳurṭubī, *el-Cāmi' li-Aḫkāmī'l-Ḳur'ān*, c.17, c.156.

⁶⁵ Eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'ü'l-Beyān*, c.19, s.115.

⁶⁶ El-Ḳurṭubī, *el-Cāmi' li-Aḫkāmī'l-Ḳur'ān*, c.17, c.155.

⁶⁷ Muḳātil b. Suleymān, *et-Tefsīr*, c.3, s.496; ayrıca bkz. et-Tirmizī, *Tefsīru'l-Ḳur'ān* 9 (sūratu'l-Ahzâb), no: 3207; el-Ḳurṭubī, *el-Cāmi' li-Aḫkāmī'l-Ḳur'ān*, c.17, s.157; İbn Sa'd, *Kitābu't-Ṭabaḳāti'l-Kebīr*, c.3, s.41.

⁶⁸ El-Ḳurṭubī, *el-Cāmi' li-Aḫkāmī'l-Ḳur'ān*, c.17, s.157.

⁶⁹ Er-Rāzī, *et-Tefsīru'l-Kebīr*, c.25, s.213.

⁷⁰ Hız. Muhammed, Hız. Ḥadice ile evliyken bir gün Mekke'deki köle pazarında Zeyd'i görmüş ve bu genç adam dikkatini çekmiştir. Eve geldiğinde durumu Hız. Ḥadice'ye anlatmış, o da parasını vererek Zeyd'in Hız. Muhammed tarafından alınmasını sağlamıştır. Sonraki dönemde de Hız. Muhammed onu azat etmiş ve evlat edinmiştir. Zeyd'in köle pazarındaki durumu anlatılırken kullanılan *zū zū'ābe* (favorileri uzun) tabiri, Zeyd'in Yahudi olma ihtimalini ortaya koymaktadır. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Kitābu'l-Muṣannef*

evlat edinilen oğul ile biyolojik oğul arasında ayırım yapılmaktadır. Bu kural 40. ayette Zeyd’in Hz. Muhammed’in oğlu olmadığı vurgulanarak örneklendirilmektedir.⁷¹ Bu ayette yer alan “Muhammed erkeklerinizden hiçbirisinin babası değildir, fakat o Allah’ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur” ifadesi bu ayırımı net bir şekilde ortaya koymaktadır.⁷²

fî'l-Ahādīs ve'l-Āşār, tah. Kemāl Yūsuf el-Hūt (Beyrut: Dāru't-Tāc, 1989), c.7, s.341. Ayrıca bkz. David S. Powers, *Zayd* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2014), ss.17, 126. Favorileri uzun olarak tarif edilen bir diğer sahibi de Zeyd b. Şābit'tir. ‘Abdullah b. Meş’ūd, Zeyd b. Şābit’ten bahsederken “Zeyd, favorileri uzun bir çocuk olarak mektepte Yahudi çocuklarıyla oynarken ben Kur’an’ı okumuştum” (*leḳad ḳara’u'l-Kur’ān ve Zeyd hāzā ḡulām zū ūbeteyn yel’abu beyne şıbyāni'l-Yehūd fî'l-mekteb*) ifadelerine yer vermektedir. Detaylı analiz için bkz. Michael Lecker, “Zayd B. Thabit. ‘A Jew with Two Sidelocks’: Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina,” *Journal of Near Eastern Studies* 56:4 (1997), ss.259-273. Ayrıca Powers, Zeyd’in akrabalarından Ka’b isimli birinin Mekke’deki hac sırasında Zeyd’le karşılaşmış olduğunu naklederken Ka’b isminin İbranice Yakov isminin Arapça karşılığını olduğunu belirtmektedir. Zeyd’in ailesinin Yahudi olma ihtimaline dair bir diğer işaret de ailesinin Zeyd’i Hz. Muhammed’den isterken ona karşı kullandıkları övgü cümlelerinin Mezmurlardan bazı ifadeler içermesidir. Bkz. Powers, *Zayd*, ss.19, 21.

⁷¹ Bazı araştırmacılar “Muhammed erkeklerinizden hiçbirisinin babası değildir” (33/el-Ahḳāb:40) ifadesiyle “(Muhammed’in) eşleri, müminlerin anneleridir” (33/el-Ahḳāb:6) ayeti arasında ilişki kurmaktadır. Buna göre, peygamberlerin eşleri müminlerin anneleri konumunda oldukları için ne hayattayken ne de ölümlüden sonra hiç kimse Hz. Muhammed’in eşlerinden birisiyle evlenemez. Bu kural, ayrıca 33/el-Ahḳāb:53’te açıkça zikredilmektedir. Diğer taraftan eşleri müminlerin annesi konumunda resmedilmesine rağmen, Hz. Muhammed’in, müminlerin babası olmadığına dair 40. ayette açıklama yapılmaktadır. Bu açıklama da eşlerinin aksine kendisinin müminlerin kadınlarıyla evlenebileceği şeklinde yorumlanmıştır. Ayette yer alan “min ricālīkum” ifadesi de özelde Zeyd’e işaret etmekte olup Hz. Muhammed’in Zeyneb’le evliliğinin meşru olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bkz. Uri Rubin, “The Seal of the Prophets and Finality of Prophecy,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164:1 (2014), ss.69-70.

⁷² Hz. Muhammed’in erkek evladının olmaması ile peygamberlerin sonuncusu olması arasında ilişki kurulması dikkat çekicidir. Muḳātil (ö.150/767) konuyla ilgili olarak “Eğer Muhammed’in erkek evladı olsaydı, o resul ve nebi olurdu” ve “Eğer Zeyd, Muhammed’in oğlu olsaydı peygamber olurdu” şeklinde açıklamalarda bulunmaktadır. Bkz. Muḳātil b. Suleymān, *et-Tefsīr*, c.3, s.498. Böylece bu ayet Hz. Muhammed’le peygamberlik müessesesinin kapandığını ilan etmektedir. Bazı araştırmacılar “Eğer bu ayet inmeseydi, Muhammed’in ölümünden sonra Zeyd peygamberlik ilan edebilirdi” şeklinde anlamaktadır. Bu ayetlerin iniş tarihi, tahmini olarak 627 yılıdır. Bu yıldan sonra Hz. Muhammed başka evlilikler de yapmıştır. Fakat ölümüne daha beş yıl kala inen bu ayetle artık Hz. Muhammed’in erkek evladının olmayacağı önceden söylenmiş olmaktadır. Bu durum da peygamberlik kapısını kapatmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed, kendisine 629 yılında gönderildiği düşünülen Mısırlı cariyeden –muhtemelen– 630 yılında İbrāhīm isimli bir erkek evlat sahibi olmuştur. Fakat çocuk bebekken ölmüştür. Ölümü sonrasında da bazı rivayetlerde, ‘şayet İbrāhīm yaşasaydı, peygamber olurdu’ şeklinde ifadelerle rastlanmaktadır (bkz. İbn Māce, *Mā Cā’e fî'l-Cenā’iz* 27, no:1510, 1511; benzer ifadeler için bkz. el-Buḳārī, K. el-Edeb 109, no:6194). Bu anlamda Zeyd’in, Hz. Muhammed’in oğlu olmayışı ile Hz. Muhammed’in son peygamber oluşu ve kendisinden sonra peygamber gelmeyeceği hakikati arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bkz. David S. Powers, *Muhammad is not the Father of Any of Your Men* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2009), ss.50-57, 69-71; Powers, *Zayd*, ss.117-123. Uri Rubin, bu iddiaya ihtiyatla yaklaşarak ayetin Hz. Muhammed’in oğulsuz ölceğini önceden bildirmek yerine Zeyd’in onun oğlu olmadığını, bu sebeple de Zeyneb’le yapılan evliliğin meşru olduğunu vurguladığını öne sürmektedir. Hz. Muhammed’in kimsenin babası olmamasıyla, peygamberlerin sonuncusu olması arasındaki ilişki de Rubin tarafından son peygamberliğine vurgu olarak değil, önceki peygamberlerin devamı ve zincirin halkası olarak anlaşılmaktadır. Bu anlamda Zeyneb’le evliliğinde başına gelen şeyler, benzer şekilde önceki peygamberlerde de yaşanmıştır. Bkz. Uri Rubin, “The Seal of the Prophets and Finality of Prophecy,” ss.71-73. Rubin, “İbrāhīm yaşasaydı, peygamber olurdu” ya da Hz. Muhammed’in İbrāhīm için kullandığı “peygamber oğlu peygamber” gibi ifadelerin de zorunlu olarak *ḫātemu'n-nebiyyīn* ifadesiyle ilgili olmadığını, Hz. Muhammed’in İbrāhīm’in biyolojik babası olduğunu

Tevrat'ın anlatımında Allah'ın, Hz. Mūsā'yı koruduğu ve onun otoritesini zaafiyete uğratmaya yönelik girişimlerde/iftiralarda bulunanları çok sert bir şekilde cezalandırdığı görülmektedir. İlginç bir şekilde el-Ahẓāb suresinde de Allah, peygamberini suçlayıcı ifadelerde bulunmaları karşısında hem münafıkları hem de sahabîleri çok sert ifadelerle uyarmaktadır.⁷³ Peygamber'in dedikodularla rencide edildiği ve üzüldüğü gerçeği, ayetlerde en dikkat çekici hususlar olarak göze çarpmaktadır. Örneğin, “Peygambere, Allah'ın kendisine takdir ettiği şeyi yapmasından dolayı suç isnad edilemez” (33/el-Ahẓāb:38), “Sakin kâfirlerin ve münafıkların baskılarına boyun eğme ve verdikleri sıkıntılara aldırma” (33/el-Ahẓāb:48), “Allah'a ve O'nun Rasûlüne eziyet edenlere gelince, Allah onlara dünyada ve gelecek yaşamlarında lânet etmiş ve onlar için aşığlayıcı bir azap hazırlamıştır.

vurgulama amacına matuf olduğunu iddia etmektedir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre, Hz. Muhammed, İbrâhîm'in biyolojik babasının, cariyesi Mâriye'nin işlerini gören bir köle olduğundan şüphelenmiş ve Hz. 'Alî'yi göndererek köleyi öldürtmek istemiştir. Yine Hz. 'Â'îşe'nin, “İbrâhîm'in Peygamber'e herkesten daha fazla benzediği” şeklindeki Hz. Muhammed'in değerlendirmesine katılmadığı nakledilmektedir. Kaynaklarda Mâriye'nin İbrâhîm'e hamile kalmasının bu köleyle birlikteliğinden olduğu şeklinde şüphelerden ötürü Peygamber'in huzursuz olduğu, bu yüzden köleyi öldürtmek istediği, kölenin de hadım çıkması ve Cebrâ'îl'in Hz. Muhammed'e gelerek “Ey İbrâhîm'in babası” diye hitap etmesi üzerine Peygamber'in rahatladığı nakledilmektedir. Bu anlamda “peygamber oğlu peygamber” ifadesinin İbrâhîm'in cenazesinde söylenmesi şüpheleri izale ve biyolojik babası olduğuna vurgu şeklinde anlaşılmıştır. Bkz. İbn Sa'd, *Kitābu 'l-Tabakāti'l-Kebîr*, c.10, s.203; ayrıca bkz. Uri Rubin, “The Seal of the Prophets and Finality of Prophecy,” ss.76-79.

⁷³ Muqâtil'e göre, daha önce de uygulanan bu yasa (*sunnetullâh*), Dâvûd'un başından geçen benzer bir olaydır. Samuel Kitabı'nda yer alan anlatıma göre Dâvûd, bir akşamüstü sarayın damında gezinirken Bat-Şeva' adında yıkanan bir kadın gördü. Kadından hoşlanan Dâvûd, kadını saraya getirterek onunla yattı. Bat-Şeva' bu birliktelikten hamile kaldı ve Dâvûd'a haber göndererek durumu bildirdi. Bunun üzerine Dâvûd, kadının kocası Uriya'nın savaşın en şiddetli olduğu cephede vuruşmasını sağlayarak adamı öldürttü. Kocasını ölen Bat-Şeva', Dâvûd'un karısı oldu ve ona bir oğul doğurdu. Tanrı, dönemin peygamberi Natan'ı, uyarması için Dâvûd'a gönderdi. Dâvûd, günahını anladı ve günlerce başını yerden kaldırmadan tövbe etti. Dâvûd'un Bat-Şeva'dan doğan ilk oğlu öldü, daha sonra Bat-Şeva' ile karı-koca hayatı yaşamaya devam etti. (II. Samuel, 11-12. Bölümler.) Bu anlatıma göre Dâvûd, Uriya'nın karısı Bat-Şeva'ı arzulamış ve Allah da sonrasında bu kadınla Dâvûd'un karı-koca olmalarını sağlamıştır. Benzer şekilde Allah, kalbi Zeyneb'e meyleden Hz. Muhammed'i de Zeyneb'le, aynen Dâvûd'la Bat-Şeva'da olduğu gibi, buluşturmuştur. Bunlar, Allah tarafından daha önceden takdir edilmiş kaderleriydi (*ve kâne emrullâhi kaderan maqdûran*). Bkz. Muqâtil b. Suleymân, *et-Tefsîr*, c.3, s.496. Bu karşılaştırmada Dâvûd, Hz. Muhammed'e; Uriya, Zeyd'e; Zeyneb de Bat-Şeva'a denk gelmektedir. Bazı araştırmacılara göre, Dâvûd (Muhammed), Bat-Şeva'a (Zeyneb'e) sahip olmak istemiş, bunun için ordu komutanı olarak Uriya'yı (Zeyd'i) çok çetin bir savaşa (Mûte) göndermiş ve ölmesini sağlamıştır. Bkz. Powers, *Muhammad is not the Father of Any of Your Men*, ss.48-50, 123-124, 144-145; Powers, *Zayd*, ss.46-47, 113-114; Zeev Maghen, “Davidic Motifs in the Biography of Muhammad,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 35 (2008), s.129. Her ne kadar Muqâtil b. Suleymân, Dâvûd'un Bat-Şeva' ile olan ilişkisiyle Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliği arasında irtibat kursa da Tevrat'ın kaydını esas aldığımızda bu benzerliğin sağlıklı olmadığı görülmektedir. Öncelikle Dâvûd, anlatılara göre, Bat-Şeva' bir başkasıyla evliken bu kadınla birlikte olmuş ve kadın hamile kalmıştır. Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliği ise Zeyd'in Zeyneb'i boşamasından sonra bir nikâhla olmuştur. Yine Mûte savaşı, en erken tarihlendirmeye 629 yılında, yani Zeyd ile Zeyneb'in boşanmasından iki yıl sonra gerçekleşmiştir. Bu anlamda ordu komutanlarının savaşa gönderilerek öldürülmesi karşılaştırması, tarihî verilerle uyumsuzdur. Diğer taraftan bu makalede konu edinilen ayet de Hz. Muhammed'in Zeyneb'i Zeyd'in elinden gayri ahlakî bir yöntemle aldığı dair iftiraları geçersiz kılmaktadır.

Mümin erkeklere ve mümin kadınlara, yapmadıkları bir şeyden dolayı eziyet edenler, şüphesiz bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir” (33/el-Ahżāb:57-58), “And olsun, eğer münafıklar, kalplerinde hastalık bulunanlar ve şehirde kışkırtıcılık yapıp yalan haber yayanlar bu tutumlarına son vermeyecek olurlarsa, gerçekten seni üzerlerine gönderip onları perişan ederiz, sonra orada senin yanında daha fazla kalamazlar” (33/el-Ahżāb:60) mealindeki ayetler, Hz. Muhammed’in Zeyneb’le evliliği ve aile hayatıyla ilgili dedikodulara karşı Allah’ın peygamberine arka çıktığını göstermektedir.⁷⁴

Konuyla ilgili el-Ahżāb suresindeki ayetler, Tevrat’ta Allah’ın Hz. Mūsā için kullandığı ifadelerle benzetilmektedir. Allah’ın Hz. Muhammed’e destek olması ve onu korumasının haricinde, müminleri bu noktada Peygamber’in yanında yer almaya davet etmesi de önem arz etmektedir. Nitekim “Allah ve melekleri peygambere destek oluyorlar. Ey iman edenler! Siz de Peygamber’e destek olunuz, ona yürekten bağlılığınızı bildiriniz!” (33/el-Ahżāb:56) ayeti de bu bağlamda peygambere arka çıkılmasını salık vermektedir. Öyle ki kâfirlerin cehennemlik olduklarını anlatan ayette kâfirler, pişmanlıklarını “Keşke Allah’a ve peygamberine uysaydık (*vā leytenā aṭa’nā’llāhe ve aṭa’nā’r-rasūlā*)” (33/el-Ahżāb:66) ifadeleriyle dile getirmektedirler. Burada da Peygamber’e uymamanın cezası, sahabenin dikkatine kâfirlerin ağızından sunulmaktadır.

Yukarıda sıralanan aynı bağlamdaki ayetler, Hz. Muhammed hakkındaki dedikodu ve incitici sözlerin aslının olmadığını ve peygambere bu noktada haksızlık yapıldığını belirtmektedir. Daha da ötesinde Allah, Peygamber’e açık bir şekilde sahip çıkarak, mümin bile olsalar onun otoritesini zayıflatacak ve yapmadığı bir şeyle itham edecek kişilere yönelik tehdit içeren ifadelerine yer vermektedir. Eziyetle ilgili ayetin akabinde, müminlerin doğru sözden ayrılmamaları (*ve kŭlŭ kavlen sedīden*) (33/el-Ahżāb:70) ve kurtuluşun peygambere itaatle mümkün olabileceği (*ve men yuṭi’i’llāhe ve rasŭlehu fe-ḳad fāze fevzen ‘aẓīmen*) (33/el-Ahżāb:71) hatırlatılmaktadır. Ayetler bir bütün olarak incelendiğinde, Hz. Muhammed’in Zeyneb’le evliliğine yönelik incitici itham ve isnadların sahabiler tarafından üretildiği ve yayıldığı şeklinde genel bir kanaat belirtmek sağlıklı görünmemektedir. Bu durumun, dedikodu ve iftiraların

⁷⁴ El-Ahżāb suresi 58. ayette yer alan “Mü’min erkeklere ve mü’min kadınlara, yapmadıkları bir şeyden dolayı eziyet edenler” (*bi-ğayri mā iktesebŭ*) ifadesinden, isnad edilen şeyin bir eylem içerdiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Hz. Mūsā’nın durumuyla kıyaslandığında Hz. Muhammed’e yapılan eziyetin de bedenî kusur olmadığı, aksine bir eylem içerdiği ortaya çıkmaktadır.

münafıklar ve Yahudiler tarafından ortaya atılması sonucunda sahabîlerin bunları dillerine dolamaları, farklı ortamlarda anlatmaları ve Peygamber’i eleştirmeleri şeklinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Her halükarda, tefsir, siyer ve tabakat kitaplarında Hz. Muhammed’le ilgili bir kısım sahabeye ait incitici sözlerin kayıtları, doğrudan ya da dolaylı olarak bu karalamaya alet olduklarını göstermektedir.

Sonuç

Tefsir kitapları başta olmak üzere İslam kaynakları incelendiğinde Hz. Muhammed’in, Zeyneb’i almak için etik olmayan yollara başvurduğu şeklinde rivayetler karşımıza çıkmaktadır. Kayıtlara giren sözler bu denli suçlayıcı ve inciticiyse, Medine’de halk arasında çok daha ağır ve suçlayıcı, ama kayıtlara girmemiş sözlerin kullanılmış olması pekâlâ mümkündür. Burada önemli olan husus, bu suçlamaların Peygamber’e iman etmiş sahabîler tarafından dillendirilmesi ve Allah’ın da onlara hitaben “Ey iman edenler, Mūsā’ya eziyet edenler gibi olmayın! Allah, onların söylediklerinden Mūsā’yı temize çıkardı” şeklinde uyarıda bulunmasıdır. Bu ayet, sahabeyi yaptıkları konusunda ikaz etmekte ve Peygamber hakkındaki isnadları reddetmektedir. Konuyla ilgili ayetlerin, sahabîlerin ahiretlerini dahi tehlikeye atabilecek derecede büyük bir hadsizliğin içinde olduklarını belirten çok sert ihtarlar olduğu görülmektedir.

Kaynaklarda Hz. Mūsā’ya yapılan eziyetle ilgili bilgiler incelendiğinde, bedenî kusur, Hz. Hārūn’u öldürme, sihir ve cine tutsak oluş ve itaatsizlik gibi hususların Hz. Muhammed’in Zeyneb’le evliliği bağlamında Hz. Mūsā’ya yapılmış eziyetin türüyle bağdaşmadığı görülmektedir. Bu çerçevede, kanaatimizce tefsirlerde geçen eziyet çeşitleri arasında ayetin bağlamına en uygun olanı, Hz. Mūsā’ya zina isnadıdır. Böylelikle takipçileri tarafından zina iftirasına maruz kalan Hz. Mūsā’nın Allah tarafından aklanması gibi, arkadaşları tarafından, etik olmayan bir süreç ve yöntemle geliniyle evlendiği suçlamasına maruz kalan Peygamber de Allah tarafından temize çıkarılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alfonsi, Petrus. *Dialogue against the Jews*. Latince’den terc. Irwen Resnick. Washington: Catholic University Press, 2006.
- el-Ālūsī, Şihābuddīn Maḥmūd. *Rūḥu’l-Me‘ānī*. Beyrut: Dāru İḥyā’i’t-Turāṣi’l-‘Arabī, tsz.
- Aşer, Yakov ben. *Peruş al Torah*. New York: Feldheim Publishers, 1993.

- Ateş, Ali Osman, “Hz. Peygamber’in Zeyneb bint Caş ile Evlenmesi Hakkındaki Bazı Rivayet ve Görüşlerin Değerlendirilmesi,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), ss.161-180.
- Bamidbar Raba*. İbranice’den terc. Judah Slotki. Londra & New York, NY: The Soncino Press, 1983.
- Bağcı, H. Musa, “Hz. Peygamberi Ahlakî Açıdan Zaaf İçerisinde Gösteren Bir Rivayetin Mahiyeti ve Bunun İstismarının Eleştirisi,” *EKEV Akademi Dergisi* 8:18 (2004) ss.161-178.
- Barış, Mustafa Necatî. “Zeyneb bint Caş ve Hz. Peygamber ile Evliliği,” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10:2 (2010), ss.177-192.
- el-Begāvī, Ebū Muḥammed el-Hüseyn b. Meş’ūd. *Me’ālimu’t-Tenzil*. Tah. Muḥammed ‘Abdullāh en-Nemr. Riyad: Dāru Tıbe, 1990.
- Ben Şemeş, Aharon. *ha-Kur’an*. Tel Aviv: Hotsaat Sfarim Karni, 1971.
- el-Beydāvī, Nāşiruddīn Ebū’l-Ḥayr ‘Abdullah b. ‘Umer. *Envāru’t-Tenzil ve Esrāru’t-Te’vīl*. Tah. Muḥammed ‘Abdurrahmān el-Mar’aşlī. Beyrut: Dāru İhyā’i’t-Turāşī’l-‘Arabī, 1997.
- el-Buḥārī, Muḥammed b. İsmā’īl. *Şaḥīḥu’l-Buḥārī*. Şālīh b. ‘Abdulazīz Ālu’ş-Şeyḥ (ed.), *Mevsū’atu’l-Ḥadīşī’ş-Şerīf: el-Kutubu’s-Sitte* (Riyad: Dāru’s-Selām, 2008) içinde.
- Çınar, Mahmut. “Hz. Peygamber’in Zeyneb bint Caş ile Evliliği Etrafındaki Şüpheler,” *Diyanet İlmî Dergi* 43:1 (2007), ss.31-50.
- Daniel, Norman. *Islam and the West*. Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1993.
- Divlekci, Celalettin. “Ahzab Suresinin 37. Ayetiyle ilgili Nüzul Sebebi Rivayetleri ve İlmî Değeri,” *EKEV Akademi Dergisi* 18:59 (2004), ss.89-106.
- Ebū Ḥayyān, Muḥammed b. Yūsuf. *el-Baḥru’l-Muḥīṭ*. Tah. ‘Adil Aḥmed ‘Abdulmevcūd. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1993.
- Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews*. Almanca’dan terc. Henrietta Szold-Paul Radin. 2 c. Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society of America, 2003.
- Horowitz, Isaiah. *Şney Luhot ha-Brit*. İbranice’den terc. Eliyahu Munk. Jerusalem & New York, NY: Lambda Publishers, 1999.
- Hourani, George. “Maimonides and Islam,” William M. Brinner & Stephen D. Rick (ed.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions I* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1986) içinde, ss.153-165.
- Hoyland, Robert. *Seeing Islam as Others Saw It*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1997.
- İbn ‘Aṭīyye, ‘Abdulḥakḥ b. Ğālīb. *el-Muḥarraru’l-Veciz fi Tefsiri’l-Kitabi’l-‘Aziz*. Tah. ‘Abdusselām ‘Abduşşāfi Muḥammed. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2001.
- İbn Ebī Şeybe, Ebū Bekr. *el-Kitābu’l-Muşannef fi’l-Aḥādīş ve’l-Āşār*. Tah. Kemāl Yūsuf el-Ḥūt. Beyrut: Dāru’t-Tāc, 1989.
- İbn İshāk, Muḥammed. *Kitābu’s-Siyer ve’l-Megāzī*. Tah. Suheyl Zekkār. Beyrut: Dāru’l-Fikr, 1978.
- İbn Keşir, Ebū’l-Fidā İsmā’īl. *Tefsiru’l-Ḳur’āni’l-‘Azim*. Tah. Muştafā es-Seyyid Muḥammed, Muḥammed es-Seyyid Raşād, Muḥammed Faḍl el-‘Acmevī, ‘Alī Aḥmed ‘Abdulbākī, Ḥasen ‘Abbās Kuṭb. Kahire: Mu’essesetu Ḳurṭuba, 2000.

- İbn Meymün, Mūsā. *Delāletu'l-Hā'irīn*. Tah. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- İbn Sa'd, ez-Zuhrī. *Kitābu't-Ṭabaḳāti'l-Kebīr*. Tah. 'Ali Muḥammed 'Umer. Kahire: Mektebetu'l-Hāncī, 2001.
- Josephus. *Jewish Antiquities*. Grekçe'den terc. H. St. J. Thackeray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961.
- Kuli, Yakov-Yitshak Magriso. *The Torah Anthology: Meam Loez*. İbranice'den terc. Tzvi Faier. Jerusalem: Moznaim Publishers, 1990.
- el-Ḳurṭubī, Muḥammed b. Aḥmed. *el-Cāmi' li-Aḥkāmī'l-Ḳur'ān*. Tah. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkī. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2006.
- Lecker, Michael. "Zayd B. Thabit. 'A Jew with Two Sidelocks': Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina," *Journal of Near Eastern Studies* 56:4 (1997), ss.259-273.
- Maghen, Zeev. "Davidic Motifs in the Biography of Muhammad," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 35 (2008), ss.91-139.
- Midrash Tanhuma*. Terc. John T. Townsend. 3 cilt. New Jersey: Ktav Publishing House, 2003.
- Mikraot Gedolot Haketer*. Ed. Menachem Cohen. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2007.
- Muḳātil b. Suleymān. *et-Tefsīr*. Tah. 'Abdullāh Maḥmūd Şihāte. Beyrut: Mu'essesetu't-Tārīḫi'l-'Arabī, 2002.
- en-Nesefī, Muḥammed b. Aḥmed. *Medāriku't-Tenzīl ve Haḳīḳātu't-Te'vīl*. Tah. Seyyid Zekeriyā. Riyad: Mektebetu Nizār Muştafā el-Bāz, tsz.
- Powers, David S., *Muhammad is not the Father of Any of Your Men*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2009.
- . *Zayd*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2014.
- Reckendorf, Hermann Zvi. *al-Kur'an o ha-Mikra*. Leipzig, 1857.
- er-Rāzī, Faḥruddīn. *et-Tefsīru'l-Kebīr*. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1981.
- Rivlin, Yosef Yoel. *el-Ḳur'ān*. Tel Aviv: Hotsaat Dvir, 1936.
- Rubin, Uri. "The Seal of the Prophets and Finality of Prophecy," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164:1 (2014), ss.65-96.
- . *ha-Kur'an*. Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2005.
- Sahas, Daniel J. *John of Damascus on Islam: The 'Heresy of the Ishmaelites'*. Leiden: Brill, 1972.
- eş-Şa'lebī, Ebū İshāk Aḥmed b. Muḥammed. *el-Keşf ve'l-Beyān fī Tefsīri'l-Ḳur'ān*. Tah. Seyyid Ḥasen Kesravī. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.
- eş-Şan'ānī, 'Abdurrazzāk b. Hemmām. *et-Tefsīr*. Tah. Maḥmūd Muḥammed 'Abduh. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1999.
- Sefer ha-Yaşar or the Book of Jasher*. Neşr. J. H. Parry Company. Salt Lake City, UT, 1887.
- es-Suyūfī, Celāluddīn. *ed-Durru'l-Mensūr fī't-Tefsīr bi'l-Me'sūr*. Tah. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkī. Kahire: Merkez Heçr li'l-Buḥūş ve'd-Dirāsāti'l-'Arabīyye ve'l-İslāmiyye, 2003.
- Şener, Abdulkadir, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

- eṭ-Ṭaberī, Muḥammed b. Cerīr. *Cāmi’u’l-Beyān ‘an Te’vili Āyi’l-Ḳur’ān*. Tah. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkī. Kahire: Dāru Hecc, 2001.
- Targum Pseudo-Jonathan*. İbranice’den terc. Ernest G. Clarke. Colledgeville, MN: The Liturgical Press, 1986.
- Targum Yonatan*. ed. Moshe Ginsburg. Berlin: S. Calvary Co., 1903.
- The Chronicles of Jerahmeel*. İbranice’den terc. Moses Gaster. London: Royal Asiatic Society, 1899.
- Wasilewski, Janna. “The ‘Life of Muhammad’ in Eulogius of Córdoba: Some Evidence for the Transmission of Greek Polemic to the Latin West,” *Early Medieval Europe* 16 (2008), ss.343-345.
- Yelkūṭ Şim’onī*. Jerusalem, 1975.

Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin Yaratma Meselesine Ezelî Fiil Olarak Bakışı

EMRAH KAYA

Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi
emrahkaya@sakarya.edu.tr

Öz

Yaratma veya var oluş, felsefî ve teolojik bir mesele olarak daima kelimcilerin ve filozofların ana tartışma konularından birisi olmuştur. Bazen yaratmanın anlık bir fiil veya olay olarak gerçekleştiği savunulmuş, bazen de bunun ezelden başlayan bir süreç olduğu ve başlangıcının olmadığı düşünülmüştür. Bu makalede, söz konusu meselede göze çarpan açıklamalarıyla bilinen İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin yaklaşımları incelenmekte ve mukayese edilmektedir. Bu iki düşünür, temelde yaratmanın anlık bir olay olarak belli bir zamanda başlamasının mümkün olmadığını savunmaktadır. Onlara göre, hiçbir madde Allah ile beraber kadîm olamazken Allah, kemâlâtı gereği daima yaratma ve tecellî halindedir. Bu çalışma, meseleyi çeşitli yönleriyle ele aldığımızda İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin kelimciler ve filozoflar karşısında ortak bir tavır sergilediklerini savunmaktadır.

Anahtar kelimeler: İbn ‘Arabî, İbn Teymiyye, yaratma, daimî yaratma, varoluş, ilahî tecellî, süreç

Abstract

Endless Manifestation and Perpetual Creation: Ibn ‘Arabî’s and Ibn Taymiyya’s View of Creation as an Eternal Act

Creation or becoming as a philosophical and theological problem has always been one of the main controversial issues of philosophers and theologians. It is sometimes defended that creation is an instant act or event; sometimes it is thought that creation is a process without a beginning. In this article, the approaches of Ibn ‘Arabî and Ibn Taymiyya to the issue of creation are examined and compared. These two scholars mainly advocate that it is not possible for creation to begin at a certain time as an instant event. According to them, while nothing material can be co-eternal with God, He has always been creating and manifesting from eternity because of His perfection. This study argues that when this issue is taken in its various aspects, it will be seen that Ibn ‘Arabî and Ibn Taymiyya stand together about the issue against both philosophers and theologians.

Keywords: Ibn ‘Arabî, Ibn Taymiyya, creation, divine manifestation, perpetual creation, process

Giriş

I.

Muhyiddin İbn 'Arabî (ö.638/1240) ve Taqıyyuddin Ahmed İbn Teymiyye (ö.728/1328) İslam tarihinde düşünceleri ile tanınan, hem kendi zamanlarında belli ölçüde ses getiren hem de günümüze kadar birçok İslamî düşüncenin şekillenmesinde önemli etkiye sahip olan ve oluşturdukları ekoller göz önüne alındığında birbirlerine zıt gibi görünen iki büyük şahsiyettir. Bu makalenin amacı, ne İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin belirli bir konudaki düşüncelerinin aynılığını iddia etmek ne de ikisinin de aslında birer felsefeci olup olmadığını tartışmaktır. Amaç, İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin yaratma konusundaki benzer yaklaşımlarını karşılaştırmalı olarak irdelemektir. Bu karşılaştırmayı önemli kılan ve bizi bu iki düşünürü birlikte çalışmaya sevk eden bazı nedenler vardır. Bu nedenler, öncelikle bu iki düşünürün hem İslam dünyasında hem de Batı dünyasında birbirine zıt ve birbiriyle uzlaşmaz olarak görülmesi; İbn Teymiyye'nin İbn 'Arabî'ye yönelik çok sert eleştirileri olmasına rağmen yaratma gibi en temel teolojik meselelerden birinde dahi onunla benzerlik arz edecek düşünceler ortaya koyması; ikisinin de felsefe karşıtı duruşlarına rağmen yaratma meselesinde felsefeye yakınlaşırken benzer bir tutum sergilemeleri şeklinde sıralanabilir.

Bu arada yaratma konusunu birçok İslam düşünürünün fikirlerini de kapsayacak şekilde ele almak da mümkündür. Mesela, el-Kindî (ö.252/866), el-Fârâbî (ö.339/950), İbn Sînâ (ö.428/1037), İbn Ruşd (ö.595/1198), Faḥruddin er-Râzî (ö.606/1210), yaratma konusunda önemli düşünceler ortaya koymuşlarsa da kısıtlı bir makalede hem İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin mezkûr meseledeki ifadelerinin karşılaştırmalı analizini yapmak hem de diğer önemli fikirleri tartışmaya dâhil etmek mümkün görünmemektedir. Her biri müstakil çalışmalar gerektirdiğinden ve makalenin odağı İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin yaratma konusundaki benzer yaklaşımlarının ortaya konulması olduğundan konuyu iki düşünürümüz ekseninde ele alacağız.

II.

Yaratma, teist felsefenin ve teolojinin en temel meselelerinden birisidir. Konu, çeşitli düşünürler tarafından farklı argümanlar ile farklı noktalara temas edilerek ele alınmıştır. Evrenin varoluşu, tek yaratıcıdan çokluğun ortaya çıkışı, yaratan ve yaratılan arasında varsa bir ontolojik ilişkinin mahiyeti, yaratmanın başlangıcı veya ezeli ve ebedî oluşu gibi noktalar yaratılış probleminin farklı boyutlarını oluşturmaktadır. İslam düşüncesinde

var olan yaratma teorilerinin de tüm bu boyutlar ile temas halinde olduğu bilinmektedir. Ancak, İslam düşüncesi Kur'an ayetleri ve hadisler ile şekillenmiş olduğu kadar Yunan felsefesinin izlerini de barındırmaktadır.

Varlığın, var oluşun ve ilk maddenin-nedenin sorgulanması ile düşünce tarihinin başladığını söylemek mümkündür. Sokrates (ö. M.Ö. 399) öncesi dönemde Thales'in (ö. M.Ö. 546) ilk maddeyi "su" olarak belirleme girişimi de bu çabanın ilk örneklerinden sayılabilir.¹ Thales'in yanı sıra tüm varlığı tek bir ilkeye dayandırma düşüncesinin hâkim olduğu ilk dönemde Anaximenes (ö. M.Ö. 525) için "hava" ilk yapı taşı ifade etmektedir. Anaximander (ö. M.Ö. 546) ise tüm zıt kavram ve varlıkları bünyesinde barındıran, onlara hayat veren, onların var oluşlarına neden olan ilkenin sınırsız, ezeli ve ebedî bir ilke olması gerektiğini düşünür. Ona göre, bu sınırsız ilke (*apeiron*), varlığın sonsuz bir şekilde deveran etmesine neden olan ilkedir.²

Daha sonraki dönemde yaşayan Herakleitos (ö. M.Ö. 475) için ise "ateş" evrenin kaynağını ifade etmek için kullanılır. Herakleitos'un düşüncesinde ateş, sürekli bir değişim içinde olan, belli bir düzen çerçevesinde varlığın nedeni ve idare edicisi olan ilkedir. Onun için, önemli olan, varlıktan ziyade var oluş kavramıdır. Âlem zıtların karşılıklı etkileşimiyle varlığını devam ettiren dinamik bir yapıya sahiptir. "Bir nehirde iki kez yıkanılmaz" sözü de bu bağlamda onun düşüncesinin özeti olarak gösterilebilir.³

Sokrates öncesi dönemde görebildiğimiz dinamik, sınırsız, belli bir zaman ile sınırlandırılmayan bir ilkeye dayanan var oluş düşüncesinin etkilerini daha sonraki dönemde yaşayan ve İslam düşüncesini de önemli ölçüde etkileyen filozoflardan bir olan Platon'un (ö. M.Ö. 347) öğretisinde de görmek mümkündür. Platon'a göre evren düzensiz ve kaosun hâkim olduğu bir haldeyken Demiorgos ile düzenli hale gelmiştir. Fiziksel varlığa sahip ve algılanabilir olan evren, yaratılış bakımından ezeli ve ebedî olarak nitelendirilemeyen ve sürekli değişime maruz kalan bir yapıya sahiptir.

¹ Aristoteles, *Metaphysics*, terc. William David Ross (Indiana: Infomotions, 2001), s.5; Keimle Algra, "The Beginnings of Cosmology," A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1999) içinde, s.50.

² Arnold Ehrhardt, *The Beginning: A Study in the Greek Philosophical Approach to the Concept of Creation from Anaximander to St John* (Manchester: Manchester University Press, 1968), s.22; Aristoteles, *Physics*, terc. R. P. Hardie and R. K. Gaye (Indiana: Infomotions, 2001), s.33; Algra, *The Beginnings of Cosmology*, s.58; Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London: Routledge, 1982), s.39.

³ Barnes, *The Presocratic Philosophers*, ss.60-62; Michael W. Riley, *Plato's Cratylus: Argument, Form, and Structure* (New York: Rodopi, 2005), s.63; Francesco Ademollo, *The Cratylus of Plato: A Commentary* (New York: Cambridge University Press, 2011), s.17.

Diğer taraftan, fiziksel varlığa sahip evrenin değişmez ve ezeli olan İdeaların birer kopyası veya yansıması olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca Sokrat öncesi filozofların ortaya koyduğu görüşler doğrultusunda şekillenen ve evrenin yapı taşları olarak kabul edilen dört element Platon tarafından da kabul edilir. Dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi bu elementlerin –ateş, toprak, su, hava– evrende düzenli hale getirilmeden önce sonsuz bir hareket halinde olduğudur.⁴ Görüldüğü üzere felsefe geleneğinde var oluş ifade edilirken ezeli bir yapıya dayanan süreçten bahsedilmektedir.⁵

Günümüze yaklaşıldıkça Yunan felsefesinin daha da şekillendiği, sistemli olduğu gözlenebilir. Bu bağlamda Hristiyan teolojisine etkisinin yanı sıra İslam düşüncesinde de sureti değişmekle beraber varlığı belirgin olarak görülen Yeni-Eflâtuncu düşünce göz ardı edilmemelidir. El-Kindî, el-Fârâbî, İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflar üzerinde derin etkiler bırakmak suretiyle İslam düşünce sistemine sirayet eden Yeni-Eflâtuncu Sudûr nazariyesi âlemin varlığının açıklanmasında birçok Müslüman düşünür ve mutasavvıf tarafından sağlam bir argüman olarak kullanılmıştır.⁶ Genel olarak Platon ve Aristoteles (ö. M.Ö. 322) düşüncelerinin Plotinos (ö.270) tarafından harmanlanması ve Plotinos'un kendi düşünceleriyle de zenginleştirmesi ile sistematik hüviyet kazanan Yeni-Eflâtuncu düşüncede özetle Mutlak Bir, Akıl ve Ruh'un sırasıyla sudûru ile fizik âleminin varlığa gelişi izah edilmeye çalışılmıştır. Bu düşüncede de her ne kadar fizik âlemine bir zaman tayin etmek mümkün görünse de her var oluş kendinden önceki neden ile varlığa gelebildiği için ve sonsuz karaktere sahip Mutlak Bir'in nihâi etkisi olarak görülebileceği için, âleme kıdem tayin etmek daha makuldür. Diğer bir ifadeyle, âleme maddesel bir kıdem tayin etmekteyse sudûr temelli bir kıdem tayin etme durumu ortaya çıkmaktadır.⁷

⁴ Plato, *Timaeus and Critias*, terc. Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 2008), ss.20-22. Ayrıca, James Wilberding'in de belirttiği gibi Platon'un düşüncesinde şeyler hissedilebilen ve akledilebilen diye ayrılır. Fiziksel varlığı olan hissedilebilen şeyler için bir başlangıç olsa da akledilenler daimidir. James Wilberding, *Plotinus' Cosmology: A Study of Ennead II. 1 (40): Text, Translation, and Commentary* (New York: Oxford University Press, 2006), ss.6-21.

⁵ Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27: 1 (1986), ss.31-87. Bkz. Daniel Dombrowski, *A Platonic Philosophy of Religion* (Albany: State University of New York Press, 2005) ve George Shields (ed), *Process and Analysis: Essays on Whitehead, Hartshorne, and the Analytic Tradition* (Albany: State University of New York Press, 2003).

⁶ Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.43, ss.423-427.

⁷ Plotinos, *The Six Enneads*, terc. Stephen Mackenna and Bertram Samuel Page (London: P. L. Warner, publisher to the Medici Society, 1917-1930), beşinci Ennead, birinci risâle, altıncı bâb. Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, Ikhwan al-Safa* (London: G. Allen & Unwin, 1982), s.34.

Tüm bu felsefî düşüncelerin yanı sıra felsefeyle ilişkisi inkâr edilemeyecek düzeyde olan Kelam ilminin de kendine has argümanları vardır. Kelam ilminde kendisine yer bulan atomcu düşüncede hiçbir atom ebedî olamazken Allah'ın yaratması ile atomlar var olur ve yine O'nun dilemesiyle yok olurlar. Bu şekilde evrenin var oluşu ve varlığının idâme edilişi açıklanmaya çalışılır. Fiziksel varlığın görünür oluşu, filozofların nedensellik teorisine bir alternatif olarak, Allah'ın iradesi doğrultusunda atomların bir araya gelmesiyle mümkündür. Bu bağlamda özellikle el-Ğazzâlî'nin filozoflara karşı yazdığı *Tehâfutu'l-Felâsife* eseri, Kelam argümanları açısından önemli kaynaklardandır.⁸ Filozofların tutarsızlıklarını detaylı bir şekilde inceleyen el-Ğazzâlî, hem Mutlak Bir'den âlemin var olduğunu savunan sudûr anlayışına hem de 'her hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır' mantığıyla ulaşılan hareket etmeyen hareket ettirici, diğer bir ifadeyle İlk Muharrik düşüncesinin savunulduğu Aristotelesçi anlayışa açıkça karşıdır.⁹ Yaratılışı ilahî kaza ve kadere, hükme ve iradeye (*meşî'e*) bağlayan el-Ğazzâlî için bu şartların bir araya gelmesi ile içinde bulunduğumuz âlem vücut bulmaktadır.¹⁰ Her ne kadar âlemin var oluşunda neden-sonuç ilişkisi el-Ğazzâlî tarafından kabul edilse ve her ne kadar el-Ğazzâlî her sonucun nedeniyle beraber var olduğunu kabul etse de Tanrı'yı pasif bir kaynak veya nedensellik zincirinin ilk halkası olmanın ötesinde tasavvur edemeyen gerek Yeni-Eflâtuncu düşünce ve gerekse Aristotelesçi düşüncenin aksine el-Ğazzâlî Allah'ın iradesine vurgu yapmaktadır.¹¹

⁸ Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality," *Studia Islamica* 67 (1988), ss.75-77. Abrahamov'un makalesinde de tartıştığı üzere el-Ğazzâlî'nin filozofların nedensellik teorisini reddettiğini savunan düşünürler olmasına rağmen reddetmediğini ve farklı bir şekilde yorumladığını düşünenlerin de olduğu bilinmektedir. Ayrıca bkz. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Massachusetts: Harvard University Press, 1976), s.518.

⁹ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, tah. Suleyman Dunyâ (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1980), ss.71-73; Mustafa Çağrırcı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması," *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), ss.80-82.

¹⁰ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Kitâbu'l-Erba'în fî Uşûli'd-Dîn*, tah. 'Abdullâh 'Abdulhamîd 'Urvânî (Şam: Dâru'l-Kalem, 2003), ss.5-7. Abrahamov, *Al-Ghazâlî's Theory of Causality*, s.78. Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), s.240.

¹¹ El-Ğazzâlî'nin her şeyi zorunlu olarak görmesi İbn Sînâ'nın âlemin hem zorunlu hem de mümkün olduğu yönündeki düşüncesine benzetiliyor. Ayrıca Griffel, el-Ğazzâlî'nin bir noktada Aristoteles felsefesini takip ettiğini de ifade etmektedir. Diğer taraftan, el-Ğazzâlî âlemin ebedi oluşunda felsefeden kesin bir şekilde ayırdır, çünkü ona göre, filozofların dediği gibi ebedi olan bir âlemin yaratıcıya veya bir fâile ihtiyacı yoktur. Bkz. Griffel, *Al-Ghazâlî's Theology*, ss.245-246; el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, ss.155-159. Ayrıca, insanları, 'tam bir karanlık,' 'hem karanlık hem nur,' 'tam bir nur' ile perdelenmiş olarak sınıflandırdıktan sonra el-Ğazzâlî bir grup insanın ise hiçbir şekilde perdelenmediğini ve bu kimselerin Allah hakkında sağlam bir anlayışa sahip olduklarını söylemektedir. Filozofları üçüncü gruba dâhil eden el-Ğazzâlî'ye göre, el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların Allah olarak gördükleri İlk Neden dördüncü gruptaki kimseler için Allah'ın ilk yarattığı ve kendisine itaat edilen, tâbi olunan (*el-mu'tâ'*) şeydir. Diğer bir ifadeyle, el-Ğazzâlî Allah'ın özgür ve ezeli iradesini vurgulamak ve Allah'ı nedensellik zinciri sebebiyle pasif hale düşürme tehlikesini bertaraf etmek için âlemi nedensellik ile doğrudan

Felsefe ve Kelama dair tarihsel ve kuramsal bir artalan olması amacıyla verilen yukarıdaki bilgilerden varabileceğimiz sonuç, yaratılışın ezeli ve ebedî bir mahiyetinin olduğuna yönelik düşüncenin felsefe geleneğinde belirgin bir şekilde yer bulduğudur. Bu ezeli ve ebedî oluş bazen maddenin kendisine, bazen ruha ve bazen neden-sonuç ilişkisi ile Tanrı'ya bağlanmaktadır. Kelamcıların Allah'ın iradesine ve kıdeminde eşsiz oluşuna yönelik hassasiyetleri ise onları âlemin yok iken var edildiğini ısrarla vurgulamaya sevk etmiştir. Allah'ın ezeli iradesinin altını çizirken dahi var oluşun sonradan, belli bir zaman diliminde/zamanın kendisiyle gerçekleştiğini savunmuşlardır.

Makalemizin odağının İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin yaratılış bahsinde ortaya koydukları ifadelerin karşılaştırmalı analizinin oluşturacağını daha önce belirtmiştim. Bu karşılaştırmanın yaratma meselesinde daimlik veya ezellilik kavramları üzerinden felsefe ile ilişkili olduğunu da belirtmeliyim. İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin felsefe ile ilişkisinin ise oldukça ilginç olduğu da bir gerçektir. İbn 'Arabî'ye göre insan aklı zayıf, güvenilmez, aldatıcı bir özelliğe sahip olduğu için dinî meselelerde *-tevhîd* hariç tutulmak kaydıyla- işlevsizdir.¹² Bu nedenle İbn 'Arabî'nin insan aklına ve rasyonel metodlar ile sistematik hale gelen felsefe ve Kelama karşı eleştirilerini onun eserlerinde görmek oldukça kolaydır.¹³

Bununla beraber, S. H. Naşr'a göre tasavvufta felsefeye karşı iki akım mevcuttur ve İbn 'Arabî'nin de temsilcileri arasında bulunan birinci akıma göre insan aklı kişiyi manevi âleme, hakikate götüren araçlardan biri olarak görülür. Bu nedenledir ki Hermetizm ve Yeni-Eflâtunculuk gibi eski felsefe okullarının önemli doktrinleri İbn 'Arabî'nin eserlerinde de görüleceği üzere tasavvufa bir şekilde entegre olmuştur. Bu durum, İbn 'Arabî'nin "kendi zamanının Platon'u" olarak adlandırılmasında etkilidir, her ne kadar o,

Allah'ın kendisine değil de *el-muâ'â* dediği ilk nedene bağlamaktadır. Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, tah. 'Abdul'azîz 'İzzuddîn (Beyrut: 'Älemü'l-Kutub, 1986), ss.183-185; Griffel, *Al-Ghazali's Theology*, ss.252-253; el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s.184; Abrahamov, *Al-Ghazali's Theory of Causality*, s.80; el-Gazzâlî, *el-Erba'in*, s.27. Sonuç itibarıyla, el-Gazzâlî'ye göre Allah âlemi ezeli iradesiyle belli bir anda yaratmıştır.

¹² Muhyiddin İbn 'Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, tah. bilinmiyor (Kahire, 1911), c.2, ss.291, 612; c.3, ss.81, 198, 456.

¹³ Rasyonel çabanın insan zihninde birer perde oluşturacağını düşünen İbn 'Arabî filozofların tek rehber olarak aklı görmelerini eleştirir ve bunun sonucunda onların yoldan çıkmalarının kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Muhyiddin İbn 'Arabî, "Kitâbu'l-İsfâr 'an Netâ'ici'l-Esfâr," 'Abdulkerim en-Nemrî (ed.), *Rasâ'ilü İbn 'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001) içinde, s.354; İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, c.2, s.85; Bkz. Franz Rosenthal, "Ibn 'Arabî between 'Philosophy' and 'Mysticism': Şüfism and Philosophy are neighbors and visit each other," *Oriens* 31 (1988), s.8; M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.20, ss.498-499.

felsefeye karşı belli düzeyde eleştirel yaklaşmış olsa da.¹⁴ Bunun yanı sıra İbn ‘Arabî’nin Platon’a karşı ayrı bir muhabbetinin olduğunu da bilmekteyiz. Ona göre Platon, benzeri çok az olan bir hakîmdir. İbn ‘Arabî Müslümanlar arasında bazı kimselerin Platon’u sevmemelerini onların “hikmet sevgisi” demek olan felsefe teriminin gerçek anlamını bilmemelerine bağlamaktadır.¹⁵ Bu bağlamda Claude Addas, Platon gibi manevi ve zihnî mücahade ile ilmini arttırma ve olgunlaştırma gayretinde olan filozofların İbn ‘Arabî nazarında “‘arîf” (*hakîm*-bilge) olarak nitelendirildiğini belirtmektedir.¹⁶

İbn Teymiyye, İbn ‘Arabî gibi akli kısıtlayıcı bir zincir (*ikâl*) olarak görmemekle beraber rasyonelliğin şer’î sağlamasının yapılmasını ister.¹⁷ Dünyevi etkiler ile kirlenmemiş, bozulmamış ve nefsin kontrolüne girmemiş olan insan aklının ortaya koyacağı yargıların Kur’an ve sünnet ile tam olarak uyumlu olacağını belirten İbn Teymiyye, elbette aklın sınırlarını kabul etmekte ve sınırlarının varlığını vahye tabi olmanın gereğine delil olarak görmektedir.¹⁸ Bu bağlamda İbn Teymiyye’nin Yunan felsefesine, onun uzantısı olarak gördüğü el-Fârâbî, İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflara,

¹⁴ S. H. Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (Albany: State University of New York Press, 2006), ss.39-40. Bu bağlamda Franz Rosenthal ise modern akademinin İbn ‘Arabî’yi “Platon’un oğlu” olarak nitelendirmesini garip bulmaktadır. Rosenthal, *Philosophy and Mysticism*, s.4. Diğer taraftan da Muhammad Ansari, İbn ‘Arabî’nin öğretisinin Yunan felsefesi kaynaklı öğretileri barındırdığını ve bu nedenle İslam düşüncesindeki bozulmalara yenilerinin de İbn ‘Arabî tarafından eklendiğini söyler. Muhammad ‘Abdul-Haqq Ansari, “Foreword,” İbn Teymiyye, *Ibn Taymiyyah Expounds on Islam: Selected Writings of Shaykh al-Islam Taqi ad-Din Ibn Taymiyyah on Islamic Faith, Life, and Society*, der. ve terc. Muhammad ‘Abdul-Haqq Ansari (Riyad: General Administration of Culture and Publication, 2000) içinde, ss.xxx-xxxi.

¹⁵ İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.2, s.523. Bkz. M. Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufî Kitap, 2011), s.129.

¹⁶ Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ‘Arabî* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), s.105; Rosenthal’a göre İbn ‘Arabî bir filozof olarak nitelendirilmese de eserlerine “felsefî tasavvuf” denilerek eleştiriler yöneltilmiştir. Bkz. Rosenthal, *Philosophy and Mysticism*, s.5. R. W. Austin’e göre de İbn ‘Arabî için filozof diyen bazı düşünürler olsa da o aslında bir sûfidir. Bkz. Muhyiddin İbn ‘Arabî, *The Bezels of Wisdom: Fuşûş al-Hikam*, terc. R. W. J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), s.24. Diğer taraftan, Ebû’l-‘Alâ Afîfî’ye göre İbn ‘Arabî oldukça sistematik öğretisi, felsefesi olan bir filozoftur. Bkz. ‘Afîfî, *Muhyiddin İbnu’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, terc. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), ss.100-107. Zaten önemli olan nokta İbn ‘Arabî’nin filozof olarak nitelendirilip nitelendirilmemesi değil, felsefe ile olan bariz ilişkisidir. Hatta İbn ‘Arabî eserinde *el-feylesüf leyse kullu ‘ilmihî bâtilen* diyerek filozofun her dediğinin veya her bildiğinin yanlış olmadığını, bazı müstakil ve muayyen meselelerde doğru bilgiye sahip olabileceğini ortaya koymuştur. İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.1, s.32. Franz Rosenthal’a göre burada bahsedilen filozof kuvvetle muhtemel Aristoteles’tir; fakat Aristoteles olarak yorumlamak da zorunlu değildir. Rosenthal, *Philosophy and Mysticism*, s.12.

¹⁷ İbn ‘Arabî insan aklından bahsederken *‘akl* (akıl) ve *‘ikâl* (zincir) kelimelerinin köken benzerliğine işaret ederek insan aklının aslında kısıtlayıcı bir zincir olduğunu belirtir. İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.3, s.198.

¹⁸ Taqîyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ Şeyhi’l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye*, tah. ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsim ve Muhammed b. ‘Abdurrahmân b. Muhammed (Medine: Mucemmâ’u’l-Melik Fehd, 2004), c.4, ss.1-190.

felsefleştirilmiş tasavvufa ve insan aklı ile vahyi yorumlayan kelamcılara yönelik eleştirileri oldukça nettir.¹⁹ Ancak, Husām Muḥī Eldīn el-Alousī gibi düşünürler ise İbn Teymiyye'nin özellikle yaratma konusunda felsefî bir metod izlediğini savunmaktadır.²⁰ Yine Jon Hoover'a göre de İbn Teymiyye yaratma konusunda Allah'ın kemâl sıfatını vurgulamaya çalışırken Yeni-Eflâtuncu düşünce ile zaman zaman yakınlaşmıştır.²¹ Bu ifadelerin dikkatli incelenmesi ve analizi İbn Teymiyye-felsefe ilişkisine yönelik bir diğer iddiayı kısmen de olsa haklı çıkarmaktadır. Buna göre, tüm itiraz ve reddiyelerine rağmen İbn Teymiyye felsefenin zehrini istemeyerek de olsa sıklıkla yutmuştur.²²

İnsan aklına ve rasyonel metodlara dayanan felsefeye yönelik tüm eleştirilerine rağmen iki düşünürün ifadelerinin hem birbirlerine benzemesi hem de bu benzeşmenin felsefe cenahında cereyan etmesi dikkate şayan bir noktadır.²³ Elbette İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye ne filozoflar gibi âleme kıdem atfetmekte ne de kelamcılar gibi Allah'ın yaratma fiiline sonradan başladığını savunmaktadır. Aşağıda inceleyeceğimiz üzere, onlar yaratma

¹⁹ İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârûdî'l-'Akl ve'n-Nakl*, tah. Muḥammed Raşād Sâlim (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muḥammed b. Su'ûd, 1979-1983), c.1, s.4; c.1, s.79; Hamid Fahmy Zarkasyi, "İbn Taymiyyah's Critique of Aristotelian Metaphysics," *Afkâr: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam (Journal of 'Aqidah and Islamic Thought)* 11 (2010), ss.167-190; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s.19.

²⁰ Husām Muḥyiddīn el-Âlūsî, *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalam* (Bağdâd: National Printing and Publishing Co., 1968), ss.85-96.

²¹ Jon Hoover, "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of This World," *Journal Of Islamic Studies* 15:3 (2004), s.294.

²² Anke von Kügelgen, "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle For and Against Reason," Birgit Krawietz and Georges Tamer (ed.), *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Berlin: De Gruyter, 2013) içinde, s.257; Yahya Michot, "İbn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallâj," Ayman Shihadeh (ed.), *Sufism and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007) içinde, s.123; Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993), s.L. Ayrıca Kügelgen'e göre, es-Seyyid Suleymân en-Nedvî (ö.1956) İbn Teymiyye'yi David Hume (ö.1776) ve John Stuart Mill (ö.1873) gibi filozofların öncülerinden biri olarak görürken Faslı âlim Muḥammed Yefîm de İbn Teymiyye'yi tarihteki en etkili filozoflardan birisi olarak değerlendirmektedir. Ayrıca George Tamer de bir filozof olan İbn Ruşd ile İbn Teymiyye'nin kelamcılarının kıyas metoduna yöneltilen eleştiri, âlemin bir zamanda yaratıldığı düşüncesinin reddi ve Eş'arîlerin Allah'tan başka nedenleri reddetmeleri gibi birçok meselede benzeştiğini hatırlatmaktadır. Bkz. Georges Tamer, "The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought," Birgit Krawietz and Georges Tamer (ed.), *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Berlin: De Gruyter, 2013) içinde, ss.344-348.

²³ İbn 'Arabî'nin bazı oryantalistler tarafından sudürücü panteizmin Müslüman temsilcisi olarak görüldüğünü ve bu iddianın aslında tamamen asılsız olduğunu ifade eden M. Erol Kılıç, İbn 'Arabî'nin bir takım düşüncelerinin felsefeye benzeştiği iddia edilse dahi onun düşüncelerinin daha geniş ve farklı olduğunu söylemektedir. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, ss.114-144. Elbette İbn 'Arabî'yi bir felsefeci olarak nitelenecek oldukça büyük ve desteklenmesi zor bir iddiadır. Fakat onun felsefe ile olan etkileşimini veya benzer düşüncelerini yok saymak, küçümsemek ise olsa olsa onun tüm bilgilerini *keşf* ile aldığı yönündeki iddiaya halel getirmeme gayretinin bir sonucu olabilir.

fiilinin Allah’ın mükemmelliğinin bir gereği olarak anlaşılması gerektiğinde hemfikirdir. Ayrıca İbn Teymiyye’nin İbn ‘Arabî’nin varlık anlayışına karşı net duruşu dahi onun bu noktada İbn ‘Arabî ile benzer bir yaklaşım sergilemesine mâni olmamaktadır. Bu noktadan itibaren İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin yaratılış meselesine yaklaşımları, sonsuz tecellî ve daimî yaratma düşüncesinin mantığı ve yaratma bahsinde bu düşünürlerin kesişen ve ayrışan ifadeleri ele alınacaktır.

III.

İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye perspektifiyle ele alacağımız yaratma konusunu meselenin üç ana yönüne işaret ederek inceleyeceğiz. Allah’ın kendisinden başka var olan her şeyi takdir etmesi, yaratmanın Allah’ın kemâl sıfatına bağlanarak açıklanması ve Yeni-Eflâtuncu Sudûr terminolojisine benzer ifadeler ile ortaya konan yaklaşımlar bu üç yönü oluşturmaktadır.

İbn ‘Arabî’ye göre, yaratmanın takdir ve icat olmak üzere iki anlamı vardır.²⁴ Bu iki anlam aslında tüm yaratma sürecini kapsamaktadır. Ancak takdir ve icat meselesinden önce, İbn ‘Arabî’nin varlık kavramına nasıl yaklaştığını kısaca izah etmemiz gerekir. Varlık ezeli olan ve ezeli olmayan şeklinde tasnif edilir ve her iki şekilde de Allah’a aittir. Fakat ezeli olan, Allah’ın zâtını işaret ederken diğeri ise Allah’ın ulûhiyetine işaret eden âlemin kendisidir.²⁵ Stephen Hirtenstein’e göre, bu nedenle İbn ‘Arabî’nin öğretisinde yaratma görünmeyen görünür kılınmasıdır.²⁶ *Vucûd* ise İbn ‘Arabî’ye göre yalnızca Allah’a aittir. Hiçbir yaratılmışın kendine ait varlığı bulunmamaktadır. Tüm unsurlarıyla âlemin kendisi Allah’ın ilminde *el-a’yānu’s-sābite* olarak bulunmaktadır. Mutlak varlığından veya mutlak yokluğundan bahsetmek mümkün olmayan *el-a’yānu’s-sābite* bu nedenle *mumkināt* olarak değerlendirilir. Yaratmaya iki farklı anlam yükleyen İbn ‘Arabî bu noktada takdir ve icat kavramlarını işlevsel hale getirir. “Allah yarattıklarını karanlık içerisinde yarattı” (*haleka halkahu fi zulme*) hadisini kullanarak tüm *el-a’yānu’s-sābite*’nin Allah’tan varlıklarını almadan önce kendi özlerinden kaynaklanan bir karanlık içinde bulduklarını düşünür.²⁷

²⁴ İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.2, s.430.

²⁵ Muhyiddin İbn ‘Arabî, *Fuṣūṣu’l-Hikem*, tah. Ebū’l-‘Alā ‘Afiṫī (Beyrut: Dāru’l-Kitābi’l-‘Arabî, 1966), s.204.

²⁶ Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabî* (Oxford: Anqa Publishing, 1999), s.26. Diğeri bir ifadeyle, âleme ait her ne varsa âleme gelişlerinden önce Allah’ın ilminde görünmez bir şekilde bulunmaktadır.

²⁷ Ebū ‘İsā Muḥammed et-Tirmizî, *Cāmi’u’l-Tirmizî*, K. *el-İmān*, 18, B. *mā cā’e fi ittifāki hāzihî’l-umme*, c.5, s.47 (no.2642). William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabî’s Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), s.49; İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.2, s.61.

El-a'yānu's-sābite'nin henüz Allah'tan varlıklarını almayıp mutlak olmayan yokluk hallerinde, diğer bir ifadeyle Allah'ın ilminde, bulunuşları yaratmanın ilk aşaması olan takdir iledir.²⁸ İkinci aşama ise *el-a'yānu's-sābite*'nin mutlak olmayan yokluk halinden mutlak olmayan var oluş haline Allah'tan aldıkları varlık ile geçmeleridir.

Bilindiği üzere İbn 'Arabî *vucūd* kavramının sadece varlık anlamına gelmediğini aynı zamanda bulmak, bilinir olmak, idrak edilir ve algılanır olmak anlamlarına geldiğini söylemektedir.²⁹ Bu durumda takdir ile karanlıkta yaratılan *el-a'yānu's-sābite*, icâd ile de Allah'tan varlığını alarak bilinir hale geçmiştir. Kısacası yaratmanın icat aşaması da Allah'ın "Ol" emri doğrultusunda âlemin varlığa gelişidir.³⁰ Her ne kadar İbn 'Arabî'nin ifadelerinden zamansal bir öncelik anlamı çıkarılabilir gibi görünse de *el-a'yānu's-sābite* Allah'ın ilmiyle ezeldir ve her ne kadar *mumkinât* sonradan var edilmiş gibi görünse de, İbn 'Arabî'nin ifadesiyle, onlar sonsuzluklarında meskündür.³¹ Çünkü *el-a'yānu's-sābite* Allah'ın ilmindedir ve O'nun ilmi değişmez ve ezeli olan zâtının aynıdır.³²

İbn Teymiyye'nin bu noktadaki yaklaşımına gelince, o da Allah'ın âlemi yaratmasıyla O'nun âlem hakkındaki bilgisinin ve kararının farklılığına işaret eder. Diğer bir ifadeyle İbn Teymiyye de Allah'ın âlemi ezelden verilen bir emirle yarattığını düşünmez; Allah'ın âlemi yaratma konusundaki bilgisi, O'nun ezeli ilmi gereğince âlemin varlığından öncedir.³³ Bu bağlamda İbn Teymiyye bazı Kur'an ayetlerini ve hadisleri kullanarak

²⁸ Chittick, *Self-Disclosure*, s.49. Bkz. 'Abdülhakîm Echer, *Su'âlul-'Âlem: eş-Şeyhân İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye min Fikri'l-Vaḥde ilâ Fikri'l-İhtilâf* (ed-Dâru'l-Beydâ': el-Merkezu's-Şekâfiyyi'l-'Arabî, 2011), ss.86-90.

²⁹ İbn 'Arabî, *el-Futūḥāt*, c.2, ss.536-537. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), s.80; Peter Coates, *Ibn 'Arabî and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously* (Oxford: Anqa Publication, 2002), s.3.

³⁰ Chittick, *Self-Disclosure*, s.50. İbn 'Arabî'nin öz ile *vucūd* ayrımına yönelik düşüncesinin köklerini İbn Sînâ felsefesinde görmek mümkündür. Bkz. Amos Bertolacci, "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context," Felicitas Opwis and David Reisman (ed.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas* (Leiden: Brill, 2012) içinde, ss.257-288; Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), ss.32-35; Ali Durusoy, "İbn Sina," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.20, ss.322-331.

³¹ İbn 'Arabî, *el-Futūḥāt*, c.2, s.62.

³² İbn 'Arabî, *el-Futūḥāt*, c.3, s.44. Bkz. Metin Yasa, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık* (İstanbul: Elis Yayınları, 2003), s.80.

³³ İbn Teymiyye 7/el-A'râf suresinin 11. ayetini referans göstererek Allah'ın meleklerle secde emri vermesinin Âdem'i yaratmasından sonra olduğuna işaret eder ve bunun da Allah'ın ezelden emretmediği gerçeğine bir delil olduğunu düşünür. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetāvā*, c.6, s.222. "Andolsun sizi yarattık, sonra size şekil verdik, sonra da meleklerle, Âdem'e secde edin! diye emrettik. İblis'in dışındakiler secde ettiler. O secde edenlerden olmadı." (7/el-A'râf:11). Bu makalede meal olarak *Türkiye Diyanet Vakfı Kur'an-ı Kerim Meali* kullanılmaktadır.

düşüncesini temellendirmeye çalışır.³⁴ Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yarattığını bildiren ayetleri vurguladıktan sonra İbn Teymiyye nelerin ne ölçülerde yaratılacağı ve onların mahiyetlerinin ne olacağına ise göklerin ve yerin yaratılmasından elli bin yıl önce Allah tarafından takdir edildiğini söylemektedir. Bu ifadesini de "Allah gökleri ve yeri yaratmadan elli bin yıl önce yaratılmışların miktarını [ölçüsünü, mahiyetini] takdir etti; O'nun arşı su üzerindeydi" hadisine dayandırmaktadır.³⁵

Ayrıca bu noktada dikkat çekilmesi gereken hususlardan birisi de Allah'ın arşının su üzerinde olmasıdır. 11/Hüd suresi 11. ayete de işaret ederek İbn Teymiyye âlemin yaratılmasından önce Allah'ın başka şeyler yarattığını altını çizmektedir.³⁶ Hem âlem Allah'ın ilk yarattığı değildir hem de tüm yaratılmışlar çok önceden Allah tarafından takdir edilmiştir. Âlemin ilk yaratılan olmadığını düşünen İbn Teymiyye, filozofların ezeli âlem görüşünü çürütmek amacıyla âlemin sonradan yaratıldığını vurgulayan ve Allah'ın yaratma fiiline başlangıç tayin eden kelamcılarının yaklaşımını eleştirir ve aynı zamanda filozofların yanlısını da ortaya koymayı amaçlar. Âlemin ezeli olup olmadığı ve İbn Teymiyye'nin Allah'ın ezelden yaratıyor olduğu yönündeki iddiasının meseleye nasıl yansıdığı ilerideki sayfalarda ele alınacaktır. Ancak daha öncesinde altını çizmemiz gereken nokta, hem İbn 'Arabî hem de İbn Teymiyye için âlemin fiziksel olarak varlığa gelmesinden önce Allah tarafından takdir edilerek belirlenmiş olmasıdır. Bu durumu İbn 'Arabî *el-a'yānu ş-şābite* kavramıyla Allah'ın ezeli olan ilmine ve ezeli ilmini de Allah'ın değişmez zâtına bağlamaktadır. İbn Teymiyye ise bu durumu Allah'ın zâtının bir gereği olan ezeli ilmine ve Allah'ın ilminin bir gereği olan 'ilahî hikmet' kavramına bağlamaktadır.³⁷ Fakat Allah'ın ilmi dâhilinde olan "şeylerin" isimlendirilmesi ve duyusal mevcudiyet kazanması süreci iki âlim tarafından farklı ifade edilmektedir. İbn 'Arabî, Allah'ın ilminde var olan şeylere, *el-a'yānu ş-şābite*'ye yaratmanın ilk aşaması olan takdir ile farklı farklı zât tayin edildiğini; icat ile de Allah'ın *vucūd* vererek

³⁴ "Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istiva eden, geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir!" (7/el-A'râf:54; 10/Yûnus:3; 25/el-Furkân:59).

³⁵ Ebû'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc, *Şaḥîḥu Muslim, K. el-Ḳader, 2 B. Huccâcu Âdem ve Mûsâ*, c.7, s.28 (no.2653); et-Tirmizî, *Câmi'u'l-Tirmizî, K. Teḫsîri'l-Ḳur'ân, 5 B. min sûrati'l-mâ'ide*, c.5, s.358 (no.3045). İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetāvâ*, c.18, ss.212, 219.

³⁶ "O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır. Yemin ederim ki, (Resulüm!): 'Ölümden sonra muhakkak diriltileceksiniz' desen, kâfir olanlar derhal 'Bu, açık bir büyüden başka bir şey değildir' derler." (11/Hüd:7). İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetāvâ*, c.18, ss.212-213.

³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetāvâ*, c.18, s.134; c.8, s.81; c.6, s.130.

onları görünür kıldığını söylerken, İbn Teymiyye ise Allah'ın bilgisinde olan şeylerin zâtının olmadığını onların sadece zihni varlıklar olduğunu söylemektedir.³⁸ İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın bilgisinde bulunan, yaratılıştan çok önce takdir edilen şeylerin varlık âlemine gelişleri onlara *vucūd* ve zâtın aynı anda verilmesi ile gerçekleşmiştir. Kısacası Allah'ın takdir etmesi, Allah'ın ilminde 'şeyler'in bulunması ve onların varlığa gelmesi gibi tüm yaratılış süreci İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye tarafından farklı isimlendirilse de takip edilen adımlar arasında benzerlikler görmek mümkündür. İkisi de âlemin önce Allah tarafından takdir edildiğini kabul etmektedir. İkisi de âlemin, filozofların aksine, sonradan var edildiğini kabul etmektedir. Ve ikisi de kelamcılarının aksine, Allah'ın yaratma konusunda bu âlemin öncesinde de en azından âleme intikal edecek şeylerin prototiplerini var etmek suretiyle faal olduğunu kabul etmektedir.³⁹

Yaratma konusundaki ikinci önemli nokta yaratma fiili ile Allah'ın kemâlâtı, isimleri, sıfatları ve zâtı arasındaki ilişkidir. İbn 'Arabî, İbn Teymiyye'den farklı olarak yaratmayı Allah'ın ulûhiyetinin kemâlâtına bağlarken, İbn Teymiyye yaratmayı Allah'ın zâtının kemâlâtına bağlar. Bu ayırımın nedenine değinmek konunun netliği açısından elzendir. Öncelikle İbn 'Arabî düşüncesinde Allah'ın zâtı ve ulûhiyeti ayrı ayrı değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Düalist bir anlayışa kesinlikle karşı olan İbn 'Arabî Allah'ın zâtının tüm isim, sıfat, tanımlama, niteleme ve bilinirlikten uzak olduğunu belirtir.⁴⁰ Bu nedenle Allah'ın zâtının mükemmelliği onun bağımsız, bilinmez ve nitelendirilmez oluşundadır. Diğer taraftan, Allah'ın ulûhiyeti ise bilinir, tanımlanır ve âlem ile ilişki halindedir. Bu bağlamda İbn 'Arabî şöyle demektedir: “Allah kendisi hakkında iki çeşit ilişkiden haber vermektedir. [Birincisi] âlemdaki şeyleri tasdik eden ilahî isimler vasıtasıyla âlemin kendisiyle olan ilişki; [ikincisi] O'nun âlemden tam olarak bağımsızlığı [şeklinde zuhur eden ilişki].”⁴¹ Bu noktada ilahî isimler ve sıfatlar İbn 'Arabî düşüncesinde âlemin var oluşunu izah etme konusunda hayati görev yüklenmektedir. Çünkü İbn 'Arabî'ye göre mükemmelliğin birer alameti olan ilahî isimler vasıtasıyla Allah'ın Rab, Rahman, Rezzak ve

³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetāvā*, c.8, s.9.

³⁹ El-Gazzālî'nin bu konudaki yaklaşımı âlemin ezeli olan ilahî emre binaen bir zamanda/zaman ile beraber yaratıldığı şeklindedir. Emrin ezeli oluşu fiilin ezeli oluşunu gerektirmez. İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye ise Allah'ın ezelden beri hem emrediyor hem de ardı ardına fiiller ortaya koyuyor olduğunu düşünmektedirler. Dolayısıyla, Allah'ın emrinin ezeli olması ile Allah'ın ezelden emrediyor olması arasında çok önemli bir fark vardır.

⁴⁰ İbn 'Arabî, *el-Futūhāt*, c.2, ss.69, 230, 257, 619; c.3, s.429.

⁴¹ Ayrıca İbn 'Arabî şöyle demektedir: “Yaratılıştan bağımsız olma hali Allah'a ezelden, başlangıcı olmayan bir şekilde aittir.” İbn 'Arabî, *el-Futūhāt*, c.2, ss.533, 100, 226; c.4, s.319.

Kadir olduğu bilinir.⁴² Diğer bir ifadeyle, İbn ‘Arabî’ye göre her ne kadar Allah’ın zâtı âlemlerden bağımsız olsa da O’nun kerem ve rahmet sahibi olarak tanımlandığını Kur’an’dan biliriz. Öyleyse, rahmetini, keremini gösterebileceği nesnelere de yaratılmış olması gerekir.⁴³ İbn ‘Arabî’nin defaatle vurguladığı gibi Allah, Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in hadislerinde tanımlandığı gibi tanımlanmalıdır.⁴⁴ Bu nedenle İbn ‘Arabî, “O [Allah] kendisini İzzet, Kibriya, Ceberut, Azamet ve benzersiz olma ile tanımladığı gibi kendisini unutma (*nisyān*), tuzak ve oyun kurma (*mekr*, *hidā’* ve *keyd*), sevinme (*ferāh*), birlikte olma (*mā’iyye*) vb. sıfatlar ve isimler ile de nitelendirir ...” demektedir.⁴⁵

İbn Teymiyye’nin yaratma filini neden Allah’ın zâtına bağladığı meselesine gelince, öncelikle söylenmesi gereken onun İbn ‘Arabî’nin aksine Allah’ın zâtı ve ulûhiyeti şeklindeki bir ayrıma karşı çıktığıdır. Elbette İbn Teymiyye de zât ve ulûhiyet kavramlarından eserlerinde bahsetmektedir. Ancak İbn ‘Arabî’nin ifade ettiği şekilde Allah’ın zâtını sıfat ve isimlerden soyutlanmış olarak görmez.⁴⁶ Kaldı ki, İbn Teymiyye “zât” (*zāt*) teriminin asıl anlamının “sahip” olduğunu belirtir ve sahip anlamına gelen bir terim ile nitelenenin hiçbir şeye (isim ve sıfata) sahip olmamasının anlaşılır ve kabul edilir olmadığını ifade etmektedir.⁴⁷ Bununla beraber, İbn Teymiyye’ye göre sıfat, mevsûfu olmadan var olamayacağı gibi, bir varlık da sıfatsız olmayacaktır.⁴⁸ Bu nedenle İbn Teymiyye, İbn ‘Arabî’ye Allah’ın zâtı ve ulûhiyetini birbirinden ayrı değerlendirdiği için karşı çıkmaktadır. O, Kur’an ve hadislerin Allah’ın diri, işiten, konuşan, gören, bilen, dileyen, yaratan ve hikmet sahibi olduğunu belirttiğini ve bunların kabul edilmesi gerektiğini net

⁴² “Hakikatte, ulûhiyetin mükemmelliği kudretin bir nesne üzerindeki nüfuzunda, iradenin istenen şey üzerindeki nüfuzunda ve ilahî isimlerin tecellilerinde bulunur.” İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.2, s.588; Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, s.64.

⁴³ İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.3, s.289.

⁴⁴ İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.3, s.538.

⁴⁵ İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.2, s.483. Bu konudaki ayetlerden bazıları şunlardır: “(Yahudiler) tuzak kurdular; Allah da onların tuzaklarını bozdu. Allah, tuzak kuranların hayırlısıdır.” (3/Âlu İmrân:54); “Münafik erkekler ve münafik kadınlar (sizden değil), birbirlerinden emreder, iyilikten alıkoş ve cimrilik ederler. Onlar Allah’ı unuttular. Allah da onları unuttu! Çünkü münafıklar fâsikların kendileridir.” (9/et-Tevbe:67); “Şüphesiz münafıklar Allah’a oyun etmeye kalkışıyorlar; hâlbuki Allah onların oyunlarını başlarına çevirmektedir. Onlar namaza kalktıkları zaman üşenerek kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar, Allah’ı da pek az hatıra getirirler.” (4/en-Nisâ:142) ve “Ben de bir tuzak kurarım.” (86/eṭ-Ṭârik:16).

⁴⁶ İbn ‘Arabî’nin Allah’ın zâtını ve sıfatlarından mutlak anlamda ayırdığını ve düalist bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Fakat düşüncesinde düalist karakter olmasa da ifade tarzında iki yönlülük çok belirgin bir şekilde görülmektedir.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârûd*, c.5, s.39. Bu bağlamda İbn Teymiyye *zâtu’l-ilm* (bilgi sahibi), *zâtu’l-kudra* (güç sahibi) ve *zâtu’l-keṭâm* (söz sahibi, konuşan) şeklindeki kullanımların olduğuna da işaret etmektedir. Bkz. *Mecmû’u Fetâvâ*, c.17, s.161; c.6, ss.98-99.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, c.6, s.99.

bir şekilde tasdik etmektedir.⁴⁹ İbn Teymiyye, Allah'ın "kendisine ibadet edilen" (*ma'būd*) oluşunun altını çizerek O'nun zâtının kemâl sıfatlarına sahip olmasını bir zorunluk olarak görür.⁵⁰ Hz. İbrâhîm ile babasının arasında geçen diyalogu Kur'an ayetine referansla kullanan İbn Teymiyye ayette de belirtildiği üzere iştme, görme ve başkasına fayda verebilmenin kemâl sıfatlarından olduğunu vurgular.⁵¹ Bu bağlamda ilahî isim ve sıfatların Allah'ın kemâlâtına işaret ettiği aşikâr. İbn Teymiyye için, âlemde mükemmelliğe dair her ne varsa Allah'ın zâtının fazlasıyla ona layık olduğunun ve mükemmellikten uzak her ne varsa Allah'ın ondan uzak ve yüce olduğunun kabulü hem şer'î hem de aklî olarak bir zorunluluktur.⁵²

Sonuç itibariyle, ilahî isim ve sıfatların Allah'ın kemâlâtının bir gereği olarak görülmesi noktasında iki düşünür de hemfikirdir. Bu bakış açısı ile meseleyi ele alan İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye, dolayısıyla *Hâlik* (yaratıcı) ismini de Allah'ın kemâlâtının bir gereği olarak görmüşlerdir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, yaratma fiilinin varlığıyla Allah'ın kâmil olduğunu değil, aksine, Allah kâmil olduğu için yaratma fiilinin var olduğunu düşündürmektedir.

Yaratma fiili ile Allah'ın kemâlâtı arasında bağ kurulması İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'yi Allah'ın yaratmasının daimî olduğu düşüncesine sevk etmektedir. Aksi halde Allah'ın kemâlâtına bir başlangıç tayin etmek durumunda kalacaklardır. Bu nedenle İbn 'Arabî düşüncesinde Allah'ın 'sonsuz tecellîleri'nden, İbn Teymiyye düşüncesinde ise Allah'ın 'daimî yaratması'ndan açıkça bahsedilir. Yaratmayı ilahî tecellîler olarak gören İbn 'Arabî, Allah'ın daimî bir fail olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda İbn 'Arabî, "Mümkinât kendi yokluk hallerinde *vücûda* gelmeye hazırken [beklerken] Hakk, benzerleri (*emsâl*) daimî olarak (*alâ'd-devâm*) varlığa getirir çünkü O, daimî olarak yaratandır" demektedir.⁵³ Ona göre, yaratılış hiçbir zaman sona ermez ve kendini yenileyerek devam eder.⁵⁴

Sonsuz tecellî/yaratma anlayışının İbn 'Arabî düşüncesinde farklı, fakat birbiriyle ilişkili yönleri vardır. Mümkinâtın Allah'ın tecellîlerinin mahalli olması, mümkinâtın daimî olarak Allah'a muhtaç olması ve bu nedenle

⁴⁹ Taqîyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *İktidâ'u's-Sirâti'l-Mustekîm li-Muhâlefeti Aşhâbi'l-Cahîm*, tah. Ahmed Hâmidî İmâm (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1986), s.466.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c.6, s.357.

⁵¹ "Bir zaman o babasına dedi ki: Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın?" (19/Meryem:42). İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c.6, s.82.

⁵² İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c.12, s.347. Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007), s.59.

⁵³ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, c.3, s.452. Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, s.97.

⁵⁴ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, c.2, s.677.

yaratmanın sürekli yeni formlarda görünmesi meselenin bazı yönlerine işaret etmektedir. İbn ‘Arabî’ye göre nasıl ki sürekli tecellî etmek Allah’ın kemâlâtının bir gereği ise, mümkünâtın –ki o âlemi oluşturan şeylerdir (a’yân)– doğasının gereği, bu tecellîlere sürekli olarak mazhar olmaktadır. Bu şekilde varlığa geliş ebedî ve ezeli olur.⁵⁵ Ayrıca İbn ‘Arabî’nin ifadelerinde âlemde zorunlu olarak şahit olunan değişimlerin her birinin yeni bir yaratma/tecellî olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Allah’ın tecellîleri ile âlemdeki değişimi birbirine bağlarken o şöyle demektedir: “Allah kendisini daimî olarak gösterir; çünkü değişime, daimî olarak açıkta (*zavāhir*), gizlide (*bevāḥin*), görünmeyende (*ğayb*) ve görünende (*şehāde*), hissedilende (*maḥsūs*) ve akledilende (*maḳūl*) şahit olunur. O, tecellî eder; mevcudat ise değişir ve halden hale intikal eder.”⁵⁶ İbn ‘Arabî’nin kozmolojisi üzerinde önemli çalışmaları olan Henry Corbin, yaratmanın yoktan yaratma anlayışına dayalı geleneksel yaklaşımın aksine İbn ‘Arabî için ardı ardına var olan tecellîler silsilesi olduğunu, başlangıcının olmadığını ifade eder.⁵⁷ İbn ‘Arabî’nin âlemdeki değişimi Allah’ın eşsiz birer tecellîsi olarak görmesi konusunda Corbin gibi düşünen birçok araştırmacının olduğunu da söylemek gerekir. Mesela, William Chittick, İbn ‘Arabî düşüncesindeki sonsuz tecellî anlayışının hem epistemolojik yönünün olduğunu ifade ederek her yeni tecellînin Allah hakkında yeni bir algı ve bilgi olduğunu hem de âlemdeki her değişimin O’nun kendini tekrar etmeyen tecellîsi olduğunu söylemektedir.⁵⁸ İbn ‘Arabî, Kur’anî bir kavram olan “yeniden yaratma” (*ḥalkān cedīden*) kavramına dikkat çekerek âlemdeki sürekli değişimi yeni tecellî/yeni yaratma olarak izah eder.⁵⁹ Bu anlayışını da yine Kur’an’a dayandırarak Allah’ın sürekli olarak faal olduğunu açıkça belirtir.⁶⁰

İbn ‘Arabî’nin sonsuz yaratma/tecellî anlayışını desteklemek için kullandığı bir diğer argüman ise yine Kur’an ayetlerine dayandırılmaktadır. O, Allah’ın kelâm sıfatı ile her bir yaratılanın Allah’ın kelimesi oluşunu ve bu kelimelerin sonsuz oluşunu birbiriyle ilişkilendirerek konuyu ele almaktadır. Rahman’ın nefesi ile insanın nefesi arasında metaforik bir ilişki

⁵⁵ İbn ‘Arabî, *el-Futūḥāt*, c.3, s.506. Chittick, *Self-Disclosure*, s.61.

⁵⁶ İbn ‘Arabî, *el-Futūḥāt*, c.2, s.304. Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, s.103.

⁵⁷ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabî* (Princeton: Princeton University Press, 1997), s.184.

⁵⁸ William C. Chittick, *Ibn ‘Arabî: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld, 2005), ss.19-23.

⁵⁹ İbn ‘Arabî, *Fuṣūṣ*, s.126. “İlk yaratmada acizlik mi gösterdik? Hayır, onlar yeni bir yaratma hususunda şüphe içindedirler.” (50/Ḳāf:15)

⁶⁰ “Göklerde ve yerde bulunan herkes, O’ndan ister. O, her an yaratma halindedir.” (55/er-Rāḥmān:29) Bu konuda İbn ‘Arabî şöyle demektedir: “Her bir şey her an yenilenmektedir zorunlu olarak, çünkü Hakk mümkünâta varlık vermede faal olmayı asla bırakmaz.” İbn ‘Arabî, *el-Futūḥāt*, c.2, s.208; c.4, s.320; c.3, s.254.

kurarak nasıl ki harflerin varlığa gelişi insanın nefesiyle söz konusu ise, mevcudatın zuhuru da Rahman'ın nefesiyle olduğunu söylemektedir. Allah'ın "Ol" emri O'nun konuşmasıdır; O'nun sözleri sonsuzdur.⁶¹ Dolayısıyla Allah sonsuz bir şekilde yaratmaktadır. İbn 'Arabî konuyu izah etmek için şöyle demektedir: "Allah buyurur, 'Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece 'Ol' dememizdir. Hemen oluverir.' Ol emri tam olarak O'nun konuşmasıdır. Bu şekilde nasıl ki harfler insanın nefesinde görünür [idrak edilir] olur, varlık da Rahman'ın nefesinde [ol emri ile] görünür [idrak edilir] olur."⁶²

İbn 'Arabî'nin Allah'ın durmaksızın faal olduğu düşüncesini desteklemek adına ortaya koyduğu gerekçelerden biri de Allah'ın *Ġanî*, mümkinâtın ise muhtaç oluşudur. Yukarıda belirtildiği üzere mümkinât, mevcudat halden hale intikal eder, sürekli bir değişim halindedir ve varlığın her değişimi Allah'ın yeni ve eşsiz bir tecellisidir. Tam bu noktada İbn 'Arabî, bir halden diğerine geçişte mevcudatın Allah'a olan ihtiyacına vurgu yapar. En küçük zaman dilimlerinde (*mudde*) gerçekleşen her bir değişim Allah tarafından 'şeyler'in O'na sürekli olarak muhtaç kalması amacıyla takdir edilmiştir İbn 'Arabî'ye göre. Aksi halde, her bir şey kendi içinde *Ġanî* olacak ve değişim sürecinde Allah'a ihtiyaç duymayacaklardı.⁶³

Kısacası, neredeyse tüm öğretisini bir şekilde dayandırdığı ilahî isimler ki onların Allah'ın ulûhiyetinin kemâlâtının gereği olduğunu ifade etmiştik, bu noktada da İbn 'Arabî'nin düşüncelerini anlamamızda etkilidir. Sonsuz tecellî anlayışını Allah'ın İlk (*evvel*) ve Son (*âhîr*) isimleri ile açıklamaya çalışan İbn 'Arabî bu isimlerin yaratmanın başlangıcının ve bitişinin olmayışına işaret ettiğini düşünmektedir.⁶⁴ Ayrıca her bir ilahî ismin yaratılan ile bir ilişki (*nisbe*) olduğunu düşündüğü için İbn 'Arabî

⁶¹ "De ki: Rabbimin sözleri için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir." (18/el-Kehf:109)

⁶² İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, c.2, ss.401, 331, 394-6. William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994), ss.24, 53; Chittick, *Sufî Path of Knowledge*, s.128.

⁶³ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, c.2, s.639. Ayrıca İbn 'Arabî âlemin tek bir formda sabit kılınmadığını ve Allah'ın sürekli olarak yaratma halinde olduğunu söyler. Ona göre, ancak bu şekilde mevcudat Allah'a sonsuz bir muhtaçlığı devam ettirebilir. İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, c.3, s.199; c.2, s.280. Bu muhtaçlık sadece varlığın halden hale intikalinde değil, aynı zamanda *a'yân-i şâbitenin* âleme intikalinde de söz konusudur. İbn 'Arabî'ye göre, yaratmanın bir yönü Allah'ın yaratmayı dilemesiyle gerçekleşirken diğer yönü ise mümkinâtın özleri itibariyle âleme intikal etmeyi Allah'tan dilemeleri ile gerçekleşmektedir. İbn 'Arabî, *Fuûş*, ss.155, 177; İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, c.3, s.276.

⁶⁴ "O'nun iki ismine dayanan daimi başlangıçlar ve daimi sonlardan başka bir şey yoktur. İlk ve Son. Bütün başlangıçlar ve bitişler bu iki hakikatten zuhur eder. Böylece varlığa geliş daima yenidir (*cedîd*) ve varlığa geliş ezelî bir kalıcılık (*el-bekâ'u's-sermedî*) vardır." İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, c.2, s.675.

mümkinâtın *vücûda* gelişinin de başlangıcının ve sonunun olmadığını savunur.⁶⁵

İbn Teymiyye’nin düşüncesinde Allah’ın daimî yaratmasının, sürekli faal oluşunun O’nun kemâlâtına nasıl bağlanabildiği sorusuna gelince, onun İbn ‘Arabî’den biraz farklı bir yol izlediğini söylemeliyiz. İbn Teymiyye kendi düşüncelerini İbn ‘Arabî gibi doğrudan açıklamak yerine genel olarak felsefe ve Kelam eleştirisi yaparak ortaya koymaktadır. Ona göre, Allah’ın fail olması değil, daimî faal olması, O’nun kemâlâtının bir sonucu olarak görülmeliyken, filozoflar ya neden-sonuç ilişkisi bağlamında âlemi açıklamaya çalışarak ve Allah’ı “ilk neden” olarak kabul ederek ya da Aristotelesçi yaklaşımla Allah’ı hareket etmeyen hareket ettirici olarak görerek O’nu pasifize ederler. Bu durum, Mustafa Çağrıncı’nın da belirttiği gibi İbn Teymiyye’nin özellikle de Aristotelesçi hareket delilini savunan filozoflara karşı ortaya koyduğu en temel eleştirilerin başında gelir.⁶⁶

Allah’ın kemâlâtı meselesi İbn Teymiyye’nin yaratma konusunda en çok üzerinde durduğu noktalardan birisidir.⁶⁷ O, âlemin kıdemini savunan filozoflar ile âlemin hâdis olduğunu savunan, dolayısıyla Allah’ın yaratma fiiline de başlangıç tayin eden kelamcılar arasında bir yol tutturmuştur.⁶⁸

⁶⁵ İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.2, s.69; İbn ‘Arabî, *Fuṣûṣ*, s.65.

⁶⁶ Çağrıncı’ya göre Aristotelesçi hareket delili İslam felsefesi üzerinde etkili olmuştur. Fakat İbn Teymiyye için bu delil zayıf ve yetersizdir. Çünkü bu görüşe göre, “Âlem hareketsiz var olamaz.” Ancak hareket âlemin özelliklerinden sadece bir tanesidir; bir özelliğin olmaması o şeyin yokluğuna neden olmaz, sadece eksik olmasına neden olur. Ayrıca, İbn Teymiyye hareket delilinin zayıflığından bahsederken filozofların iddia ettiği gibi âlemin Tanrı tarafından sürekli hareket halinde tutulduğu anlayışının da ispatlanabilir görülmediğini söyler. Çağrıncı, “İbn Teymiyye’nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması,” ss.83-84; İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârûd*, c.8, ss.139-140. Bu bağlamda İbn ‘Arabî’nin de neden-sonuç ilişkisine karşı çıktığını ve neden-sonuç teorisine alternatif olarak *şart-meşrûṭ* düşüncesini savunduğunu belirtmekte fayda vardır. Bkz. İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.1, s.261.

⁶⁷ Jon Hoover’a göre Allah’ın kemâlâtının ezeli oluşu ile yaratılış arasındaki ilişkiye yönelik tartışmalar 5. yüzyıl Yeni-Eflâtuncu filozoflarından Proclus’a (ö.485) kadar uzanır. Tanrı’nın her daim yaratma kapasitesine sahip olmakla beraber âlemi belli bir zamanda yarattığını savunan Hıristiyan filozof ve teologlarına karşı Proclus, Tanrı’nın mükemmelliğinin böyle bir anlayışla bağdaşmayacağını iddia etmiştir. Ona göre, yaratmayan bir Tanrı’nın sonradan yaratmaya başlaması Tanrı’da kuvveden fiile doğru seyreden değişim olduğu anlamına gelecektir. Hâlbuki Tanrı basit, değişmez ve kâmil olmalıdır. Hoover, *Perpetual Creativity*, s.288; R. T. Mullins, “Divine Perfection and Creation,” *The Heythrop Journal* 57:1 (2016), ss.122-134; Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987), ss.86-94.

⁶⁸ Eş’arî ve Mu’tezile kelamcılarına göre Allah âlemi yoktan var etmiştir. Birincisine göre, Allah’ın yaratma konusunda herhangi bir sebebi yokken, ikincisine göre O, âlemi insan için yaratmıştır. Filozoflara göre ise Allah âlemi bir nedene dayanarak yaratmamıştır, çünkü O’nun kendisi İlk Neden’dir ve kadimdir. Dolayısıyla filozoflar, kadim olan nedenin sonucunun da kadim olması gerekir düşüncesiyle âlemin de kadim olduğunu düşünmektedirler. İbn Teymiyye ise bu konuda ortadadır. Ona göre, Allah âlemi bir neden üzere yaratmıştır; fakat bu neden hâdistir. Hâdis olmakla beraber Allah’tan tamamen ayrı da değerlendirilemez, çünkü bu neden Allah’ın hikmeti ile ilişkilidir. O’nun hikmeti ise O’nun ezeli ilmiyle ve zâtı ile. Bu bağlamda Hoover da İbn Teymiyye’nin ‘neden’i Allah’ın zâtıyla değerlendirdiğini ifade etmektedir. Hoover, *Ibn Taymiyya’s Theodicy*, ss.77-78.

Ona göre, Allah'ın ezelden yaratıyor olması O'nun ile birlikte kadîm varlıkların olduğu sonucunu doğurmaz.⁶⁹ Bu bağlamda İbn Teymiyye şöyle demektedir: “O [Allah] ezelden, dilediğinde, kelâm sahibidir; nefsinde kudreti ve dilemesiyle bulunan, birbiri ardına olan fiillerin ezelden failidir. Allah'tan başka her şey hâdistir, yokken yaratılmıştır. Âlemde O'na kıdemde eşlik eden bir şey yoktur.”⁷⁰ Âlemin kідemini ispatlamaya çalışan filozofların argümanlarını oldukça zayıf bulan İbn Teymiyye bu argümanların ancak Allah'ın ezelden faal olduğunu ispatlayacağını ifade eder.⁷¹

Kelamcıların, özellikle de el-Ğazzālî'nin iddiasına göre âlemin Allah tarafından yaratılması belli bir zamandadır, o kadîm değildir.⁷² İbn Teymiyye, filozoflara karşı eleştirilerini ortaya koyarken düşüncesini bu şekilde ifade eden el-Ğazzālî'ye katılmamaktadır. Çünkü el-Ğazzālî, daha önce dediğimiz gibi, Allah'ın ezeli iradesini vurgularken İbn Teymiyye Allah'ın sonradan olan bir şeyi önceden dilediğini kabul etmez. Ona göre bir şeyin oluşu ile Allah'ın onu murâd etmesi eşzamanlıdır.⁷³

Sonuç olarak, İbn Teymiyye, “O halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hala düşünmüyor musunuz?” (16/en-Nahl:17) ayetini referans göstererek Allah'ın daimî olarak yaratmasını, bir şeyleri var

⁶⁹ Takîyyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Ş'ra ve'l-Kaderiyye*, tah. Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: Câmi'atu'l-İlmâm Muhammed b. Su'üd b. Su'üd el-İslâmiyye, 1986), c.3, s.124. Bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, s.123.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Minhâc*, c.1, ss.147, 336, 359, 302. Jon Hoover, “God Acts by His Will and Power: Ibn Taymiyya's Theology of a Personal God in his Treatise on the Voluntary Attributes,” Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (ed.), *Ibn Taymiyya and His Times* (Karachi: Oxford University Press, 2010) içinde, s.58.

⁷¹ İbn Sînâ âlemin kadîm, mümkün ve hâdis olduğunu savunur. İbn Teymiyye içinse âlem mümkün ve hâdistir. Ona göre, kadîm olanın yokluğu, mümkün olanın ise kідemi düşünülemez. Hatta bu konuda İbn Teymiyye, görüşünü desteklemek adına Aristoteles ve birçok düşünürün ‘varlığı ve yokluğu mümkün olan şey yokken var edilenden başka bir şey değildir’ dediğini hatırlatmaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâc*, c.1, ss.197, 351, 236. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy*, s.89. Ayrıca, bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necâh fî'l-Hikmeti'l-Manîkiyye ve'l-Tabî'iyye ve'l-İlâhiyye*, tah. Mâcid Faḫrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985), s.56.

⁷² El-Ğazzālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s.90.

⁷³ İbn Teymiyye, *Minhâc*, c.1, ss.187-179, 234. İbn Teymiyye'nin burada anlatılan yaklaşımının Allah'ın kâmil oluşuyla ilişkili olduğunu söylemişik. Bu nedenle Allah'ın ezeli iradesi ile Allah'ın ezelden murâd etmesi arasındaki farkın netleştirilmesi önemlidir. El-Ğazzālî'nin düşüncesine göre Allah âlemi yaratmadan önce onu ezeli ilmiyle murâd etmiştir ve var olması murâd edilen bir zamanda âlem var olmuştur. İbn Teymiyye'nin düşüncesine göreyse bu düşünce yanlıştır, çünkü bu durumda Allah pasif bir duruma sokulmaktadır. Ona göre, Allah ezelden beri durmaksızın irade eder ve yapar. O'nun kemâlâtının gereği olarak O'nun hem faal oluşunda hem dilemesinde pasiflik söz konusu değildir. Hoover'ın da dediği gibi, İbn Teymiyye'ye göre ne filozofların İlk Neden düşüncesi ne de el-Ğazzālî'nin ezeli irade düşüncesi âlemin var oluşunu açıklamaya yeterli değildir; doğru olan yaklaşım, ‘Allah ezelden beri faaldir, diler ve yaratır’ demektir. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy*, ss.86-87.

etmesini, O’nun kemâlâtının bir gereği olarak görmektedir.⁷⁴ Nasıl ki İbn ‘Arabî için ‘mevcudat’ Allah’ın ulûhiyetinin kemâlâtının bir gereği ise İbn Teymiyye için de “var etmek” O’nun zâtının kemâlâtının bir gereğidir. Ayrıca her iki düşünür de âlemin hâdis olması konusunda hemfikirdir. Ne Allah’ın sonsuz bir şekilde tecellî ediyor oluşu ne de O’nun daimî olarak ezelden yaratıyor oluşu Allah ile beraber kadîm varlığın olabileceği anlamına gelir.⁷⁵

Yaratma meselesinin üçüncü yönüne gelince, bu noktada İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin ifadelerindeki Yeni-Eflâtuncu yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Allah’ın yaratma fiiline bir başlangıç tayin eden kelimcilerin yaklaşımından ziyade sürekliliği, daimî oluşu vurgulamaları nedeniyle iki düşünürün de felsefî yaklaşımlara en azından bu noktada daha yakın olduğunu hatırlatmamız gerekir. Bu yakınlığı onların yaratma meselesinde özgün düşünce sahibi olmadıkları ve felsefeden düşünce kopya ettikleri şeklinde anlamak hata olur. Aynı şekilde bu yakınlığı görmezden gelmek ve bu düşünürlerin felsefe ile herhangi bir etkileşiminin olmadığını düşünmek de diğer bir hatadır.

Yaratma meselesinde aynı argümanlardan belli ölçülerde faydalanan İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin benzer ifadeler kullandığını görmekteyiz. Yeni-Eflâtuncu kozmolojinin dayandığı temel kavramlar olan Mutlak Bir, Evrensel Akıl ve Evrensel Ruh’un benzerlerini İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye de yaratılışı açıklarken kullanmıştır.⁷⁶

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Minhâc*, c.1, ss.371-372; İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, c.6, ss.219, 230. Ansari, *Ibn Taymiyyah Expounds on Islam*, s.120.

⁷⁵ Âlemin kıdemi konusunda İbn ‘Arabî’nin ifadelerini onun düşünce sistemi gözetilerek anlaşılmalıdır. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere âlem *a’yân-ı şâbite* olarak Allah’ın ilminde kadîmdir. Fakat varlıklarını Allah’tan alıp tecellîye mazhar oluşları itibarıyla de hâdistir. Bu nedenle William Chittick’e göre, âlem İbn ‘Arabî düşüncesinde, bir yönüyle kadîmdir, diğer yönüyle hâdistir. Çünkü âlem “mutlak olmayan yokluktan” yaratılmıştır. Bu nedenle Chittick’e göre İbn ‘Arabî âlemin kıdemi savunan filozoflar ile âlemin hâdis olduğunu savunan kelimciler arasında bir konum belirlemiştir. Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, ss.84-85. İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.2, s.666.

⁷⁶ Yeni-Eflâtuncu düşüncede tüm mevcudat kendi kendine düşünen Mutlak İyî veya Mutlak Bir olarak da isimlendirilen bir tanrının bu düşünce faaliyetinin bir yansıması, dışa vurumu olarak değerlendirilir. Bu Bir tamamen aşkın, erişilmez ve bilinemezdir. Kendi kendine ve kendisini düşünen Bir’in bu düşünce faaliyetinin bir sonucu olarak Yeni-Eflâtuncu sudûr hiyerarşisinin ikinci adımı olan İlk Akıl veya Evrensel Akıl sudûr eder. Evrensel Akıl’ın kasıtlı ve iradî olmayan bir şekilde kendisini ve Bir’i düşünmesi ile de İlk Ruh veya Evrensel Ruh (*Nefs*) sudûr eder. Platon’un form ve ideaları, diğer bir ifadeyle “akledilenler” de Evrensel Akıl’da ezeli olarak meskûndur. Bir’in kendisini düşünmesiyle Akıl, Akıl’ın kendisini ve Bir’i düşünmesiyle Nefs ortaya çıktığı gibi, Nefs de kendisini ve ezeli olarak Akıl’da meskûn olan formları düşünerek fiziksel varlığın sudûr etmesine neden olur. Bu nedenle hem âlem bu Nefs’ten ortaya çıkıyor hem de bu Nefs âleme hayat veriyor. Rahim Acar’ın da dediği gibi, Plotinos’un düşüncesinde bireysel olarak ruhların Evrensel Nefs’ten ayrı varlıkları yoktur. Sonuç olarak Nefs, fiziksel varlık ile ilişki kurmayan Akıl’ın fiilleri için ve akledilenlerin fiziksel varlığa kavuşabilmesi için bir araç olmaktadır. Bkz. Rahim Acar, “Intellect versus Active Intellect: Plotinus and Avicenna,” Ian Richard

İbn ‘Arabî, yer yer Yeni-Eflâtuncu terminolojiyle ciddi benzerlik içeren bir dil kullansa da I. Richard Netton’ın da ifade ettiği gibi onun öğretisinde Plotinos’taki gibi bir sudûr görmek mümkün değildir.⁷⁷ Zaten amaç da İbn ‘Arabî’nin Yeni-Eflâtuncu bir düşünür olup olmadığını tartışmaktan ziyade onun bu felsefî düşünceye zaman zaman yaklaşıma noktasında İbn Teymiyye ile benzerlik arz ettiğine dikkati çekmektir. Her şeyin yaratıcısından meydana geldiğini savunan İbn ‘Arabî için merkezde olan şüphesiz ki Allah’tır.⁷⁸ Netton’a göre, İbn ‘Arabî’nin sisteminde ikinci sırada İlk Akıl (*el-‘aklu’l-evvel*) vardır. Bunun Plotinosçu Yeni-Eflâtunculuk’taki karşılığı da Akıl’dır (*nous*). İbn ‘Arabî, Allah’ın ilk var ettiği şeyin İlk Akıl olduğunu düşünür ve bunun *el-ķalem*, *el-ķalemu’l-a’lā*, *er-rūh*, *el-‘arş*, *el-‘arşu’l-mecīd* ve *ħakīķātu Muħammediyye* olarak isimlendirildiğini belirtir.⁷⁹

İbn ‘Arabî’nin sisteminde üçüncü sırada bulunan ise Plotinos’un Nefs (*soul/spirit*) olarak isimlendirdiği ile benzerdir. *En-nefsu’n-nāṭīķatu’l-kulliyetu’s-şābite*, *el-‘arşu’l-‘azīm*, ve *el-levħu’l-mahfūz* gibi isimler ile anılan bu Nefs, İlk Akıl’dan sonra yaratılan şeydir.⁸⁰ Allah öncelikle diğer bir ismi de *ķalem* olan İlk Akıl’ı yarattı ve *ķalem* de ilk olarak Allah’ın tüm mevcudata dair takdir, karar ve emirlerini yazarak *el-levħu’l-mahfūz*’un ortaya çıkışını hazırladı.⁸¹ Elbette *ķalem*’in “yazma” eylemi ile Yeni-Eflâtuncu düşüncedeki Akıl’ın işlevi benzerlik göstermekle beraber aralarında önemli bir fark da bulunmaktadır. Yeni-Eflâtuncu Akıl kendisini ve Bir’i düşünür ve kendisinden bir alt kademede olan Nefs’e pasif bir şekilde kaynaklık ederken, İbn ‘Arabî’deki *ķalem* (İlk Akıl) her ne yazıyorsa mevcudata dair Allah’ın emri doğrultusunda yapmaktadır. Bu nedenle İbn ‘Arabî ve Yeni-Eflâtuncu terminolojide ve hatta sistemin ifade şeklinde ciddi

Netton (ed.), *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought* (London: Routledge, 2007) içinde, s.93; Şenel, “Yeni Eflâtunculuk,” c.43, ss.423-427; Wilberding, *Plotinus’ Cosmology: A Study of Ennead II. I (40): Text, Translation, and Commentary*, ss.41-71; Plotinos, *The Six Enneads*, altıncı Ennead, dokuzuncu risale, altıncı bâb (VI-9-6); beşinci Ennead, ikinci risale, birinci bâb (V-2-1) ve birinci risale, sekizinci bâb (V-1-8).

⁷⁷ Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology* (New York: Routledge, 1989), s.280. ‘Afifî, *Muhyiddin İbnu’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, ss.65-66.

⁷⁸ İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.4, s.129; “*kullu mā fī’l-kevni min ħālīķihī fe-lihāzā leyse fī’l-kevni ħudūş.*” Netton, *Allah Transcendent*, s.281.

⁷⁹ İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.3, ss.443-444; Muhyiddin İbn ‘Arabî, “Uķletu’l-Mustevfız,” H. S. Nyberg (ed.), *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabī* (Leiden: Brill, 1919) içinde, ss.51-52. Netton, *Allah Transcendent*, s.281. İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.1, s.119. Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabī* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), s.66. Varlığın tecellilerine farklı bir izah getirmesi açısından bkz. Kılıç, “İbnü’l-Arabî,” ss.501-504.

⁸⁰ İbn ‘Arabî, “Uķletu’l-Mustevfız,” ss.53-54; İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.2, s.428.

⁸¹ Netton, *Allah Transcendent*, s.282.

benzerlik bulunurken İbn ‘Arabî’nin Allah’ın iradesinin altını çizdiğini de hatırlatmamız gerekir.⁸²

İbn ‘Arabî’nin kozmolojisini izah ederken Yeni-Eflâtuncu çağrışımlar, terimler ile meseleyi ele alan diğer bir araştırmacı da William Chittick’tir. Chittick’in ifadelerinde kozmolojik benzerliklerin yanı sıra Yeni-Eflâtuncu ahlak anlayışına dair benzerlikler de bulmak mümkündür. Buna göre, İbn ‘Arabî öğretisinde Allah öncelikle diğer bir ismi de *qalem* olan İlk Akıl’ı yaratmıştır. *Qalem* ile de diğer bir ismi *el-levhu’l-mahfuz* olan Evrensel Nefs yaratılmıştır. Chittick’e göre, İbn ‘Arabî düşüncesinde İlk Akıl ve Evrensel Nefs bütün yaratılışta en etkin rolleri üstlenmektedirler. Chittick, Evrensel Nefs’in aşağısında bulunan Arş’a dair detay da vermektedir. Konuya ilahî isim ve sıfatlar, rahmet ve gazap kavramları vasıtasıyla yaklaşan Chittick, Arş’ta gazaba yer olmadığını, Arş’ın altında ise rahmet ve rahmetle karışık gazabın olduğunu ifade eder. Bu ifadelerini Chittick İbn ‘Arabî’nin, fiziksel âlemin üzerindeki varlıklar Allah’ın sadece rahmete yönelik isimlerine mazhar olurken, Arş’ın altındaki varlıklar ise hem rahmet hem de gazaba yönelik isimlere mazhar olurlar, düşüncesine dayandırır.⁸³ Dolayısıyla, İbn ‘Arabî’nin kozmolojisinde Allah’tan –ki O, varlığın kaynağıdır– uzaklaştıkça tecellî eden isimler de rahmetten rahmetle karışık gazaba doğru meyletmektedir.⁸⁴ Arş’ın altında var olan fiziksel âlem kaynaktan, diğer bir ifadeyle Allah’tan uzaklaştığı için Allah’ın nurunun parlaklığı da azalır. Sonuç olarak, mevcudatın en alt katmanını oluşturan ateş, hava, su ve toprak elementlerinin birleşimiyle mineraller, bitkiler ve hayvanlar oluşur.⁸⁵

İbn Teymiyye’nin bu konudaki yaklaşımına gelince, temel olarak kullanılan argüman onun referans gösterdiği hadis rivayetidir. Bu rivayete

⁸² İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.3, s.254.

⁸³ İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.3, s.432.

⁸⁴ İbn ‘Arabî’nin kozmoloji şeması için bkz. William C. Chittick, “İbn ‘Arabî and His School,” S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997) içinde, ss.72-79; Netton, *Allah Transcendent*, s. 284.

⁸⁵ İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.1, ss.293-294; 261; 133; 307; c.2, s.335; c.3, ss.186; 389. Chittick, *Imaginal Worlds*, ss.111-112; Samer Akkach, “The World of Imagination in Ibn ‘Arabî’s Ontology,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 24:1 (1997), ss.97-113. Ayrıca, Yeni-Eflâtuncu düşünceyi çağrıştırmaya açısından, Süleyman Ateş’in bahsettiği *haçarât-ı hams* veya *tenezzulât-i hams* kavramları İbn ‘Arabî’nin kozmolojisini anlamak adına önemlidir. Ateş’in ifade ettiği gibi Allah’ın isim, sıfat ve tecellîleri sonsuz olduğu için bunların mazharları olan kâinat da sonsuzdur. Allah her daim zuhur ve tecellî halindedir. *El-a’yânü’ş-şâbite*, *ceberût*, *melekût*, *mulk* ve *insân* âlemleri şeklinde sırasıyla beş mertebeden bahsedilmektedir. Aşağıda olan âlem kendisinden yukarıda olan âlemin tecelligâhidir ve üst âlem alt âleme nüfuz eder. Alt âlem üst âlemin aynası gibidir. Ateş’e göre, ilahî isim ve sıfatlara dayandırılarak İbn ‘Arabî tarafından ortaya konan bu mertebeler *vaḥdetü’l-vucūd* eksenli yaratılış anlayışının vazgeçilmez dayanak noktalarından birisidir. Süleyman Ateş, “Hazarât-ı Hams,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.17, ss.115-116. İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.4, ss.250-260.

göre, Hz. Peygamber, Allah'ın ilk yarattığı şeyin *qalem* olduğunu söylemiştir. Sonrasında *qalem*'e “yaz” diye emredilmiş ve *qalem* ne yazması gerektiğini sormuştur. Bunun üzerine Allah, kıyamet gününe kadar her ne olacaksa onun yazılmasını buyurmuştur.⁸⁶ Daha önce de referans gösterdiğimiz hadis ile aynı doğrultuda değerlendirilen bu rivayet ışığında İbn Teymiyye de Allah'ın *qalem*'i yarattığını ve yer ve göklerin yaratılmasından elli bin yıl öncesinden kıyamet gününe kadar olacak her şeyin, diğer bir ifadeyle Allah'ın hükümlerinin yazıldığını tasdik etmektedir. Dolayısıyla *qalem*'in yazdığı, *el-levhu'l-mahfuz* olmaktadır. Sonrasında ise âlemin vücuda gelişi de *qalem*'in yazdığı *el-levhu'l-mahfuz*'da var olan hükümler doğrultusunda gerçekleşmektedir.⁸⁷

Tüm mevcudatın bir hükme bağlanması ve bu hükümlerin fizik âleminin vücuda gelişinden önce olması, İbn Teymiyye'yi âlemin yoktan var edilmediği düşüncesine götürmektedir. Ona göre, fiziksel maddeler kesinlikle kadim değilken, onların tür ve sınıfları ezelden Allah ile beraberdir. Bu tarz bir birliklilik ne vahiy ne de akıl tarafından reddedilir.⁸⁸ Bu anlayışına delil olarak İbn Teymiyye, 13/er-Ra'd suresi 35. ayeti referans göstererek cennette vaat edilenin, belli yemişlerin ebediliği değil, nimet sınıfından sayılacak şekilde genel olarak yemişlerin ebediliğinin olduğunu söylemektedir.⁸⁹ Dahası, İbn Teymiyye bu konudaki yaklaşımını desteklemek adına Kur'an ayetleri ve hadislerin yanında Aristoteles öncesi filozofların da yardımına başvurmaktadır. Fizik âleminin kadim olduğunu iddia eden ilk filozofun Aristoteles olduğunu ifade ettikten sonra İbn Teymiyye, sahabe ve tabiinin âlemin su buharı veya dumandan yaratıldığına dair mütevâtir rivayetlerine paralel bir çizgide olacak şekilde, isim vermeyerek önceki filozofların da bu âlemin ya maddeden ya da formdan var edildiğine inandıklarını ifade etmektedir.⁹⁰ Bunun Yeni-Eflâtuncu Akıl'daki “akledilenler” ile benzerliği de açıktır.

⁸⁶ Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sunen, K. es-sunen*, 16 B. *el-ğader*, c.5, s.213 (no.4700); İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c.18, s.213.

⁸⁷ Bu noktada İbn Teymiyye delilini bilemediğim bir şekilde, selefın görüşünün bu doğrultuda olduğunu iddia ederek *qalem*'in yaratılışının göklerin ve yerin yaratılmasından önce, Arş'ın yaratılmasından ise sonra olduğunu ifade etmiştir. Hâlbuki kendisinin de ifade ettiği şekilde, *qalem* Allah'ın yarattığı ilk şeydir ve kıyamete kadar gerçekleşecek olan hükümler onunla yazılmıştır. Fakat İbn Teymiyye daha sonraki açıklamasıyla *qalem*'in bu âleme dair yaratılan ilk şey olduğunu iddia etmiştir. Arş'ın yaratılmış olduğu nass ile sabitken, İbn Teymiyye'nin öncelik-sonralık iddiasını ortaya atması Yeni-Eflâtuncu kozmolojiden uzaklaşmak için bir manevra gibi görünmektedir.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c.18, s.239; İbn Teymiyye, *Minhâc*, c.1, ss.232-233. Hoover, *Perpetual Creativity*, s.326; Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy*, ss.88-91.

⁸⁹ İbn Teymiyye, *Minhâc*, c.1, s.428.

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Minhâc*, c.1, s.360; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c.18, s.218.

Bu bağlamda ‘Abdulhakîm Echer, İbn Teymiyye düşüncesinde fiziksel varlığın öncesinde bir yokluk (*‘adem*) kabul edilmediğini belirterek varlığa öncelendiğimiz yokluk kavramının İbn Teymiyye için “gizlilik” (*kumûn*) halinden başka bir şey olmadığını iddia etmektedir.⁹¹ Bu yaklaşımın benzerini İbn ‘Arabî’nin *el-a‘yānu’s-sābite* düşüncesinde veya Platon’un formlarında kısmî olarak görmek de mümkündür. Her ne kadar birincisinde *el-a‘yānu’s-sābite* Allah’ın bilgisine ve dolayısıyla O’nun zâtına bağlansa ve ikincisinde de realist bir bakış açısı hâkim olsa da İbn Teymiyye’nin bu düşüncelerinin onlardan tamamen farklı olduğunu iddia etmek zordur. *Vucūd* kavramına farklı yaklaşım açık olmakla beraber, Allah’ın takdirinin kabul edilmesi, Allah’ın iradesinin yaratmada temel etkenlerden biri olarak kabul edilmesi, âlemin ya *el-a‘yānu’s-sābite* adıyla ya da yaratılanın ‘tûr’ ve ‘sınıf’ları adıyla Allah’ın ilminde önceden mahfuz olması ve Yeni-Eflâtuncu bir kozmolojiyi kısmen de olsa çağrıştırması nedeniyle İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye arasında benzerlik inkâr edilemez gözükmektedir.

Sonuç

Birbirinden çok farklı tahayyül edilen iki Müslüman âlimin yaratma gibi önemli bir teolojik meselede nasıl bir yakınlaşma sergilediklerini analiz etmeye çalıştığımız bu makalenin gayesi, anlaşıldığı üzere, yaratmanın anlık olarak, ‘yoktan var etme’ şeklinde değil, başlangıcı olmayan bir ‘süreç’ şeklinde gerçekleştiğini İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye perspektifiyle izah etmektir. Kimi zaman maddeye, ruha, idealara atfedilen kimi zaman da Mutlak Bir, İlk Muharrık terimleriyle ifade edilen güç veya tanrılar ile ilişkilendirilen bir sürekliliğin Yunan felsefesinde var olduğu açıktır. İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin düşüncelerinin tamamen bu felsefeden bağımsız olduğu iddia edilemeyeceği için kısa bir felsefe artalanından sonra bu âlimlerin konuya yaklaşımları üç farklı fakat ilişkili yön ile ele alınmıştır. Allah’ın yaratılanı önceden takdir etmesi, yaratmanın ezeli oluşunun O’nun kemâlâtının bir gereği olarak kabul edilmesi ve tüm bunların felsefeyi çağrıştıran bir sıralama veya hiyerarşi ile ifade edilmesi meselenin üç yönünü oluşturmaktadır. Hepsinde vurgulanan nokta ise kâmil olan Allah’ın bilinçli ve iradî bir şekilde ezelden beri yaratıyor oluşudur. Sürecin bariz bir şekilde görüldüğü felsefeye karşı olmalarına rağmen iki âlimin de mevcudatı “var” kavramından ziyade “var oluş” kavramıyla anlamlandırdıklarını görmek şaşırtıcıdır. Ancak, felsefe, süreci ya maddeye ya da pasif bir tanrıya

⁹¹ ‘Abdulhakîm Echer, *İbn Teymiyye ve-İsti'nâfu'l-Kavli'l-Felsefî fi'l-İslâm* (ed-Dâru'-Beyda': el-Merkezu's-Şekâfiyyi'l-'Arabî, 2004), s.213. Bkz. Tamer, *The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought*, s.359.

(kaynağa) bağlarken İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye süreci doğrudan ilim, irade ve kudret sahibi Allah’a bağlamaktadır. Ayrıca felsefede genel olarak âlemin kıdemi vurgulanırken İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye ezeli yaratmayı âlemin kıdemini reddederek izah etmektedir.

Kelamcıların yaratmaya başlangıç tayin etme suretiyle Allah’ın kemâlâtına vurgu yapmaya çalışmaları ise ne İbn ‘Arabî ne de İbn Teymiyye tarafından kabul görmektedir. Bu iki âlime göre, yaratmaya başlangıç tayin etmek Allah’ın kemâlâtına uygun değildir. Yaratmanın olmadığı/başlamadığı bir vaktin tahayyülü İbn ‘Arabî’ye göre Allah’ın ulûhiyetine hâlel getirir; İbn Teymiyye’ye göre ise Allah’ı pasif bırakır. İki durum da tüm eksiklerden münezze olan Allah için kabul edilemezdir. Sonuç olarak, İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye süreç ile var oluşu açıklama noktasında felsefeyle yakınlaşırken Allah’ın mutlak ilim ve iradesini vurgulayarak felsefeden farklılaşır. Allah’ın mutlak ilim ve iradesini vurgulama noktasında kelamcılarla yakınlaşırken Allah’ın kemâlâtının yaratma ile ilişkisi söz konusu olunca Kelamdan uzaklaşırlar. Her iki durumda da İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin pozisyonları büyük ölçüde birbiriyle uyumlu görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin. “Al-Ghazālî’s Theory of Causality,” *Studia Islamica* 67 (1988), ss.75-98.
- Acar, Rahim. “Intellect versus Active Intellect: Plotinus and Avicenna,” I. R. Netton (ed), *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought* (London: Routledge, 2007) içinde, ss.91-106.
- Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ‘Arabî*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
- Ademollo, Francesco. *The Cratylus of Plato: A Commentary*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Afifi, Ebû’l-‘Alâ. *Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*. Terc. M. Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Akkach, Samer. “The World of Imagination in Ibn ‘Arabî’s Ontology,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 24:1 (1997), ss.97-113
- Algra, Keimpe. “The Beginnings of Cosmology,” A. A. Long (ed), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1999) içinde, ss.45-65.
- el-Âlūsî, Hüsâm Muhyiddîn. *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur’an, Hadith, Commentaries, and Kalam*. Baghdad: National Printing and Publishing Co., 1968.
- Ansari, Muhammad ‘Abdul-Haqq. *Ibn Taymiyyah Expounds on Islam: Selected Writings of Shaykh al-Islam Taqi ad-Din Ibn Taymiyyah on Islamic Faith,*

- Life, and Society*. Riyad: General Administration of Culture and Publication, 2000.
- Aristoteles. *Metaphysics*. İng. terc. W. D. Ross, Indiana: Infomotions, 2001.
- *Physics*. Terc. R. P. Hardie and R. K. Gaye, Indiana: Infomotions, 2001.
- Ateş, Süleyman. "Hazarât-ı Hams," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.17, ss.115-116.
- Aydın, Mehmet S. "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27:1 (1986), ss.31-87
- Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge, 1982.
- Bertolacci, Amos. "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context," F. Opwis ve D. Reisman (ed.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas* (Leiden: Brill, 2012) içinde, ss.257-288.
- Çağrıncı, Mustafa. "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması," *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), ss.77-126
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- "İbn 'Arabî and His School," S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997) içinde, ss.49-79.
- *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- *Ibn 'Arabî: Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld, 2005.
- Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
- Coates, Peter. *Ibn 'Arabî and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*. Oxford: Anqa Publication, 2002.
- Corbin, Henry. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Dombrowski, Daniel. *A Platonic Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ: Felsefesi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.20, ss.322-331.
- Echer, 'Abdulhakîm. *İbn Teymiyye ve İsti'nâfu'l-Kavli'l-Felsefî fî'l-İslâm*. Ed-Dâr'ul-Beydâ': el-Merkezu's-Şekâfiyyi'l-'Arabî, 2004.
- *Su'âlu'l-Âlem: eş-Şeyhân İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye min Fikri'l-Vahde ilâ Fikri'l-İhtilâf*. Ed-Dâr'ul-Beydâ': el-Merkezu's-Şekâfiyyi'l-'Arabî, 2011.
- Ehrhardt, Arnold. *The Beginning: A Study in the Greek Philosophical Approach to the Concept of Creation from Anaximander to St John*. Manchester: Manchester University Press, 1968.

- el-Ġazzālī, Ebū Hāmid. *Miṣkātu'l-Envār*. 'Abdul'azīz 'Izzuddīn. Beyrut: 'Ālemu'l-Kutub, 1986.
- . *Tehāfutu'l-Felāsife*. Tah. Suleymān Duniyā. Kahire: Dāru'l-Ma'ārif, 1980.
- . *Kitābu'l-Erba'in fī Uṣūli'd-Dīn*. 'Abdullāh 'Abdulhamīd 'Urvānī. Şam: Dāru'l-Ķalem, 2003.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Hallaq, Wael B. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabī*. Oxford: Anqa Publishing, 1999.
- Hoover, Jon. "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of This World," *Journal of Islamic Studies* 15:3 (2004), ss.287-329
- . *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.
- . "God Acts by His Will and Power: Ibn Taymiyya's Theology of a Personal God in his Treatise on the Voluntary Attributes," Y. Rapoport ve S. Ahmed (ed.), *Ibn Taymiyya and His Times* (Karachi: Oxford University Press, 2010) içinde, ss.55-77.
- İbn 'Arabī, Muhyiddīn. *el-Futūhātu'l-Mekkiyye*. Kahire. 1911.
- . "Uḳletu'l-Mustevfız," H. S. Nyberg (ed.), *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī* (Leiden: Brill, 1919) içinde, ss.41-99.
- . *Fuṣūṣu'l-Hikem*. Tah. Ebū'l-'Alā 'Afīfī. Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, 1966.
- . *The Bezels of Wisdom: Fuṣūṣ al-Hikem*. İng. terc. R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980.
- . "Kitābu'l-İsfār 'an Netā'ici'l-Esfār," 'Abdulkerīm en-Nemrī (tah.), *Rasā'ilu İbn 'Arabī* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001) içinde, ss.351-384.
- İbn Sīnā. *Kitābu'n-Necāh fī'l-Hikmeti'l-Manṭikiyye ve'l-Tab'iyye ve'l-İlāhiyye*. Tah. Mācid Faḫrī. Beyrut: Dāru'l-Āfāḳi'l-Cedīde, 1985.
- İbn Teymiyye, Taḳiyyuddīn Aḫmed b. 'Abdulḫalīm. *Der'ü Te'aruḍi'l-'Aḳl ve'n-Naḳl*. Tah. Muḫammed Raşād Sālīm. Riyad: Cāmi'atu'l-İmām Muḫammed b. Su'ūd, 1979-1983.
- . *İktidā'u's-Şirāṭi'l-Mustekīm li-Muḫālefeti Aşḫābi'l-Caḫīm*. Tah. Aḫmed Ḥamdī İmām. Cidde: Dāru'l-Medenī, 1986.
- . *Minḫācu's-Sunneti'n-Nebeviyye fī Naḳdi Kelāmi's-Şī'a ve'l-Ḳaderiyye*. Muḫammed Raşād Sālīm. Riyad: Cāmi'atu'l-İmām Muḫammed b. Su'ūd b. Su'ūd el-İslāmiyye, 1986.
- . *Mecmū'u Fetāvā Şeyhi'l-İslām Aḫmed İbn Teymiyye*. 'Abdurrahmān b. Muḫammed b. Ḳāsim ve Muḫammed b. 'Abdurrahmān b. Muḫammed. Medine: Mucemmā'u'l-Melik Fehd, 2004.
- Kılıç, M. Erol. "İbnü'l-Arabī," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.20, ss.493-516.
- . Şeyh-i Ekber: İbn Arabī Düşüncesine Giriş. İstanbul: Sufi Kitap, 2011.
- Kügelgen, Anke von. "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle For and Against Reason," B. Krawietz ve G. Tamer (ed), *Islamic Theology*,

- Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Berlin: De Gruyter, 2013) içinde, ss.253-328.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Michot, Yahya. "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallāj," A. Shihadeh (ed.), *Sufism and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007) içinde, ss.123-136.
- Mullins, R. T. "Divine Perfection and Creation," *The Heythrop Journal* 57:1 (2016), ss.122-134.
- Muslim b. el-Haccâc. *Şahîhu Muslim*. Tah. Ebû Tâhir Zubeyr 'Alî Ze'î. Riyad: Dâru's-Selâm, 2007.
- Nasr, S. H. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Netton, Ian Richard. *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, Ikhwan al-Safa*. London: G. Allen & Unwin, 1982.
- . *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology*. New York: Routledge, 1989.
- Özerverli, M. Sait. *İbn Taymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Platon. *Timaeus and Critias*. İng. terc. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Plotinos. *The Six Enneads*. İng. terc. Stephen MacKenna and B. S. Page. London: P. L. Warner, 1917-1930.
- Riley, Michael W. *Plato's Cratylus: Argument, Form, and Structure*. New York: Rodopi, 2005.
- Rosenthal, Franz. "İbn 'Arabî between 'Philosophy' and 'Mysticism': 'Süfizm and Philosophy are neighbors and visit each other'," *Oriens* 31 (1988), ss.1-35.
- Shield, George (ed.). *Process and Analysis: Essays on Whitehead, Hartshorne, and the Analytic Tradition*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- es-Sicistânî, Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eş'aş. *Kitâbu's-Sunen*. Tah. Ebû Tâhir Zubeyr 'Alî Ze'î. Riyad: Dâru's-Selâm, 2008.
- Şenel, Cahid. "Yeni Eflâtunculuk," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.43, ss.423-427.
- Tamer, Georges. "The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought," B. Krawietz ve G. Tamer (ed), *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Berlin: De Gruyter, 2013) içinde, ss.329-374.
- et-Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ. *Câmi'ü't-Tirmizî*. Tah. Ebû Tâhir Zubeyr 'Alî Ze'î. Riyad: Dâru's-Selâm, 2007.
- Wilberding, James. *Plotinus' Cosmology: A Study of Ennead II. 1 (40): Text, Translation, and Commentary*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Massachusetts: Harvard University Press, 1976.
- Yasa, Metin. *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*. İstanbul: Elis Yayınları, 2003.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. "Ibn Taymiyyah's Critique of Aristotelian Metaphysics," *Afkâr: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam (Journal of 'Aqidah and Islamic Thought)* 11 (2010), ss.167-190.

Tefsir Literatüründe *Elest Bezmi*

MUHAMMED COŞKUN
Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi
muhammed.coskun@marmara.edu.tr

Öz

Bu makale, Kur'an'ın 7/el-A'râf:172-173 ayetlerinde insan türü henüz dünyaya gelmeden önce kendilerinden Allah'ı Rab olarak bileceklerine dair bir söz (*mîsâk*) alındığına dair ifadelerin tefsir literatüründe nasıl işlenmiş olduğunu ele almaktadır. Söz konusu anlatımda geçen olay gelenekte *elest bezmi* olarak bilinmektedir. Allah'ın insanlardan söz alması hususu tefsir geleneğinde çeşitli şekillerde yorumlanmış ve bu olayla ilgili anlatımın temsil mi yoksa gerçek mi olduğu konusunda ihtilaf yaşanmıştır. Hadisenin somut bir vakıa olarak gerçekleştirildiğini savunan görüşler genellikle rivayetlere dayanmaktadır. Karşıt görüşte olanlar ise ilgili ayetleri insan fitratında Allah'ın varlığı ve birliği gibi hususlara iman etme yetisinin mevcut olduğuna dair bir anlatım olarak değerlendirmiş ve ilk görüş kabul edildiği takdirde ortaya çıkacak teorik problemlere vurgu yapmışlardır. Çalışma, literatürdeki tartışmaları tarafların argümanları ve kelimelerin yaklaşımlarıyla birlikte sunmakta ve sûflerin konuya ilişkin kendilerine özgü işârî yorumlarına yer vermektedir.

Anahtar Kelimeler: *Elest Bezmi*, *qālū-belā*, *mîsâk*, mîsâk, ruhlar alemi

Abstract

The Primordial Covenant between God and Man (*Bazm-i Alast*) in the *Tafsîr* Literature
According to the verse 7/el-A'râf:172-173 of the Qur'an, before human beings were created on earth, a covenant (*mîthâq*) had been made between God and human beings to the effect that they would recognize Allah as their Lord. This article surveys the ways in which this covenant was understood in the *Tafsîr* literature. The issue of Allah's making a covenant with human beings has been discussed widely in this literature, resulting in a controversy as to how to interpret it: did the whole event really take place as is described or is it only a figurative expression. Those who believe that it was a real event base their view on narratives. Those on the other side construe the verse figuratively as referring to the disposition in human nature to accept the existence and the oneness of God and reject the first view by pointing to theoretical problems in it. This study offers a survey of the arguments of both sides along with certain theological approaches to the issue and also presents briefly the sufi esoteric understanding of the verse.

Keywords: Primordial covenant (*mîthâq*), Qur'anic exegesis, *Tafsîr* literature, *bazm-i alast*, the spiritual realm.

I. Konu ve Çerçeve

7/el-A'râf suresinin 172-173. ayetlerinde Allah'ın insanların sulbünden nesillerini çıkardığı ve kendilerini şahit tutup "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sorduğu, onların da "Evet, öylesin, biz buna şahidiz" dedikleri, bu ahitleşmenin kıyamet günü insanların "Biz bundan habersizdik" ya da "Vaktiyle atalarımız Allah'a şirk koşmuşlardı, biz de onlara uyup böyle yaptık" dememeleri için gerçekleştirildiği ifade edilmektedir. İslam literatüründe *el est bezmi* ya da *kālū belā* olarak adlandırılan bu hadisenin anlatıldığı ayetlerin metin içerisindeki bağlamı, konunun İsrailoğulları ile ilgili olduğu izlenimini vermektedir. Ancak 173. ayette geçen "Vaktiyle atalarımız şirk koştı" ifadesi, meselenin müşriklerle de ilgisi olduğunu akla getirmektedir. Metin içi bağlamın yanı sıra konuyla ilgili olarak nakledilen hadislerde bu olayın somut bir şekilde gerçekleştiği izlenimini verecek ifadeler yer almaktadır. Buna karşılık başta ez-Zemaşşerî (ö.538/1144) olmak üzere bazı müfessirler bu anlatımın temsil ve canlandırma (*taḥyīl*) olduğunu, ayette Allah tarafından insanlara verilen akla ya da fitrata vurgu yapıldığını ve hem Allah'ın varlığına hem de birliğine ilişkin ortaya konulan delillere işaret edildiğini ifade etmişlerdir. Konuya ilişkin tartışma bir yönüyle bu noktada, diğer yönüyle de ayetin tefsirinde nakledilen hadislerin sübût ve delâleti noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu tartışmanın yanı sıra bir de ilgili ayetlerin işârî tefsir çerçevesinde büsbütün farklı yorumlanması söz konusudur. Bu yazıda ilgili tartışmaların tefsir literatüründe nasıl yer bulduğu ortaya konulacak, görüş farklılıkları gösterilecek ve tarafların görüşlerine arka plan teşkil eden kelâmî/teolojik perspektiflerin tespitinden hareketle bazı kısa değerlendirmeler yapılacaktır.

Tefsir geleneğinde bu ayet çerçevesinde yapılan yorumlar ağırlıklı olarak iki ana görüş üzerinden şekillenmiş görünmektedir. Bunlardan ilki ayetteki anlatımı temsil-mecâz kabilinden sayan yorum, diğeri ise bu anlatımın fiilî bir gerçekliğe tekabül ettiğini kabul eden ve ilgili rivayetleri literal olarak değerlendiren yorumdur. Dolayısıyla tartışma ayetteki anlatımın dilinin temsîlî olup olmadığı ve ilgili rivayetlerin doğrudan bu ayet ile ilişkilendirilmesinin doğru olup olmadığı noktalarında temerküz etmektedir. Bu genel çerçevenin dışında kalan sûfi-işârî yorumlar da söz konusudur. Sûfi meşrep müfessirlerin yorumlarındaki kimi tikel unsurlar bu iki görüşten herhangi biri ile kesişiyor olmakla beraber, onların *el est bezmi* hadisesini (ve dolaylı olarak bu ayeti) konumlandıkları üst bağlam büsbütün farklıdır. Dolayısıyla tefsir geleneğinde bu ayet hakkında ifade edilmiş olan görüşleri tasnif ederken tasavvufî tefsirlerdeki yorumları bu iki ana kategoriden birine

dâhil etmek yeterince titiz bir seçim olmayacaktır. Bu yüzden biz bu iki kategorideki görüş ve argümanları betimledikten sonra sūfi-işârî yorumları müstakil olarak ve kısaca arz edeceğiz. Bununla beraber hem bu ayetin hem de daha genel çerçevede *elest bezmi* hadisesinin sūfi-işârî gelenekte nasıl yorumlanmış olduğu, müstakil bir çalışmada daha detaylı olarak incelenmelidir. Şîî tefsir literatüründe yer alan ve ayetteki *mīsākā* Hz. ‘Alî’nin velayetini kabul etmenin de dâhil olduğunu ifade eden görüşü ve yine Şîî tefsir literatüründe yer alan *el-ḥaceru’l-esved*’in bu mîsâk hadisesine şâhitlik ettiği şeklindeki görüşleri ise¹ yazımızın ana teması olan *elest bezmi* meselesinin dışında kalması nedeniyle, konu dışında tutacağız.

II. Rivayetler

İlgili ayetlerin tefsiri sadedinde birkaç meşhur rivayet nakledilmektedir. Bunlardan ilki konuyla ilgisi en açık olan şu rivayettir:

Aḥmed b. Muḥammed eṭ-Ṭūsî ←Ḥuseyn b. Muḥammed ←Cerîr b. Hâzîm ←Kulşûm b. Cebr ←Sa’îd b. Cubeyr zinciriyle İbn ‘Abbās’a ulaşan senedde İbn ‘Abbās Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu nakletmiştir:

Allah Teâlâ Âdem’in sırtından (sulbünden), Na’mân mevkiinde (Arafat’ta) mîsâk aldı, onun sulbünden yaratmış olduğu bütün zürriyetini çıkardı, tohum taneleri gibi onları gözünün önüne saçtı, sonra onlarla yüz yüze, açık bir şekilde [*kibelen*] konuştu ve kendilerine [ben sizin Rabbiniz değil miyim?] buyurdu.²

Bir başka hadis et-Tirmizî’nin *Sunen*’inde ve Mâlik b. Enes’in *Muvatta*’nda geçen şu rivayettir:

Ma’n b. İsa ←Mâlik b. Enes ←İbn Ebî Uneyse ←‘Abdulḥamîd b. ‘Abdurrahmân b. Zeyd b. el-Ḥaṭṭâb ←Muslim b. Yesâr el-Cuhenî kanalıyla Hz. ‘Umer’den nakledilen rivayete göre bu ayet Hz. ‘Umer’e sorulmuş, o da aynı sorunun Hz. Peygamber’e sorulduğunu ve onun şöyle cevap verdiğini işittiğini ifade etmiştir:

Allah Teâlâ Âdem’i yarattı, sonra sağ eliyle onun sırtına mesh etti ve ondan zürriyetini çıkardı, sonra da “bunları cennet için yarattım, bunlar cennet ehlinin amelleri ile amel edecekler” buyurdu. Sonra (tekrar) sırtını mesh etti

¹ Bu görüşler için bkz. es-Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsîri’l-Ḳur’ân*, tah. Heyet (Beyrut: el-Mu’essesetu’l-A’lâ li’l-Maṭbû’ât, 2006), c.3, s.235; Şihâbuddîn Maḥmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî fî Tefsîri’l-Ḳur’ânî’l-Âzîm ve’s-Seb’i’l-Meşânî* (Kahire: İdarâtu’t-Ṭibâ’ati’l-Muniriyye, 1353/1934), c.9, ss.108-109.

² Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, tah. Şu’ayb el-Arnâ’ût ve diğerleri (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 2001), c.4, s.267; Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Ḳur’ân*, tah. ‘Abdulmuḥsin et-Türkî (Kahire: Dâru Heer, 2001), c.10, s.547. Senet her iki kaynakta da aynıdır.

ve ondan zürriyetini çıkardı, sonra da “bunları cehennem için yarattım, cehennem ehlinin amelleri ile amel edecekler” buyurdu. Bunun üzerine bir kişi “Ey Allah’ın peygamberi! Eğer öyleyse, artık amel hangi konuda olacaktır ki?” diye sordu, o da “Allah Teâlâ kulu cennet için yarattığı zaman ona cennet ehlinin amellerini işlettirir, nihayet o kul cennet ehlinin amellerinden birini yaparken ölür ve Allah da bununla onu cennete sokar. Allah kulu cehennem için yarattığı zaman da ona cehennem ehlinin amellerini işlettirir, nihayet o kul cehennem ehlinin amellerinden birini işlerken ölür.”³

Bir diğer rivayet yine et-Tirmizî’nin *Sunen*’inde geçmektedir ve surenin bu ayeti ile ilişkilendirilmektedir:

‘Abd b. Humejd ←Ebū Nu’aym ←Hişâm b. Sa’d ←Zeyd b. Eslem ←Ebū Şâlih kanalıyla Ebū Hurayra’dan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

Allah Teâlâ Âdem’i yarattığı zaman onun sırtını mesh etti, bunun üzerine sırtından Allah’ın kıyamet gününe kadar yaratmış olduğu her bir canlı dökülürdü. Onlardan her bir insanın gözlerinin önüne nurdan bir parlaklık koydu, sonra da onları Âdem’e arz etti. Âdem, “Ya Rabbi! Bunlar kimdir?” diye sordu, O da “Bunlar senin zürriyetindir” buyurdu. Âdem onların içinde birini gördü ve gözlerinin önündeki parlaklık hoşuna gitti. “Ya Rabbi! Bu kimdir?” diye sordu. O da “Bu, senin suyunun son ümmetlerinden gelecek olan, kendisine Dâvûd denilecek olan biridir” buyurdu. Âdem, “Rabbim, onun ömrünü ne kadar tayin ettin?” diye sordu. O da “Altmış sene” dedi. Âdem, “Rabbim! Benim ömrümden kırk sene alıp ona ilave et” dedi. Nihayet Âdem’in ömrü sona erip de kendisine ölüm meleği geldiğinde ona “Ömrümden daha kırk sene kalmış değil miydi?” dedi. Melek ise “Sen onu evladın Dâvûd’a vermemiş miydin?” dedi. Ama Âdem bunu inkâr etti; bu yüzden de zürriyeti de bile bile inkâr eden kimseler oldular. Âdem unuttu, zürriyeti de unuttu. Âdem hata etti, zürriyeti de hata etti.”⁴

İbn Keşîr (ö.774/1372) tarafından ravilerinden biri (Ca’fer b. ez-Zubejr) zayıf olarak nitelenen bir başka rivayet şöyledir:

³ Et-Tirmizî, *el-Câmi’u’l-Kebîr: Sunenu’t-Tirmizî*, tah. Beşşâr ‘Avâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998), Tefsîru’l-Kur’ân, 8; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, tah. M. Fu’âd ‘Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-Arabî, 1985), c.2, s.898. Senet her iki kaynaktan da aynıdır.

⁴ Et-Tirmizî, *el-Câmi’u’l-Kebîr*, Tefsîru’l-Kur’ân, 8; el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Mustedrak ‘alâ’s-Şâhîhayn*, tah. M. ‘Abdulkâdir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1990), c.2, s.354.

İbrâhîm b. Şâlih ←Uşmân b. el-Heşem ←Ca'fer b. ez-Zubeyr ←el-Kâsim [b. 'Abdurrahmân] ←Ebû Umâme kanalıyla nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

Allah Teâlâ mahlûkatı yaratıp kazayı takdir edince [*ve kağâ el-kağiyyete yemîn* (sağ) ehlini sağına, *şimâl* (sol) ehlini de soluna aldı ve “Ey sağ ehli!” diye seslendi. Onlar da “Buyur ya Rabbi” (*lebbeyk ve sa'deyk*) dediler. Bunun üzerine Allah “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sordu. Onlar “Evet, öylesin” dediler. Sonra “Ey sol ehli!” diye seslendi. Onlar da “Buyur ya Rabbi” dediler. Bunun üzerine Allah “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sordu. Onlar “Evet, öylesin” dediler. Ardından onları birbirine karıştırdı. O sırada biri, “Ya Rabbi! Neden bunları karıştırdın?” diye sordu, O da, “Onların bunların dışında da amelleri vardır, onlar bu amelleri yapacaklardır. Kıyamet günü biz bundan gafildik demesinler diye böyledir” buyurdu. Sonra da onlar tekrar Âdem'in sulbüne iade etti.⁵

Bahsi geçen şahitlik hadisesinin daha detaylı olarak anlatıldığı bir diğer rivayet ise Hz. Peygamber'den değil, Ubeyy b. Ka'b'dan nakledilir:

Ebû Ca'fer er-Râzî ←er-Rabî b. Enes ←Ebû'l-Âliye kanalıyla, Ubeyy b. Ka'b'ın, Hak Teâlâ'nın [Rabbin Âdemoğullarından, onların sulblerinden zürriyetlerini çıkardığı vakit...] ayeti ve devamındaki ayet hakkında şöyle dediği nakledilmiştir:

Allah Teâlâ onların hepsini o gün topladı, kıyamet gününe kadar yaşayacak olan herkes buna dâhildir. Onları önce yarattı, sonra suretlendirdi, sonra onları konuştu, onlar da konuştular. Onlardan ahit ve mîsâk aldı, onları kendi aleyhlerine şahit tuttu. [Ben sizin Rabbiniz değil miyim] bu ifadede Hak Teâlâ onlara şöyle buyurmuş oldu: Kıyamet günü “Biz bunu bilmiyorduk” demeyesiniz diye şimdi sizlere yedi göğü ve yedi yeri, atanız Âdem'i şahit tutuyorum. Bilin ki benden başka ilah yoktur, benden başka Rab yoktur, o halde sakın hiçbir şeyi bana ortak koşmayın. Ben sizlere bu ahdimi ve mîsâkımı hatırlatacak olan elçiler göndereceğim, kitaplarımı indireceğim” buyurdu. Onlar da “Senin Rabbiniz ve ilahımız olduğuna, senden başka bizim için hiçbir Rab ve İlah olmadığına şahitlik ediyoruz” dediler. Böylece o gün Allah Teâlâ'ya itaat edeceklerini ikrar ettiler. Allah Teâlâ da ataları Âdem'i kaldırdı ve o da onlara baktı, içlerinde zenginlerin ve fakirlerin, güzel surete sahip olanların ve olmayanların bulunduğunu gördü. Bunun üzerine, “Ya Rabbi! Kulların arasında eşitlik sağlasaydın

⁵ Ebû'l-Kâsim Suleymân b. Ahmed eş-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tah. Hamdi b. 'Abdulmecîd (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), c.8, s.242.

ya?” dedi. O da “Ben, şükredilmek istedim” dedi. Sonra Âdem onların içinde nebilerin onların üzerine ışık saçan kandiller gibi olduğunu gördü. Nebilerden risâlet ve nübüvveteye dair bir başka hususî bir mîsâk daha alınmıştı. ...⁶

Bunların dışında nakledilen başka bazı rivayetler de vardır; ancak o rivayetlerde, araştırmamıza konu olan ayetlerin tefsiri sadedinde buradaki rivayetlerde ifade edilenlere ilave bir husus yer almamaktadır. Diğer bir deyişle, bu rivayetler ayetin tefsiri sadedinde nakledilen hususları yeterli ölçüde ortaya koymaktadır. Bu noktadan hareketle, söz konusu rivayetler üzerinden geliştirilen görüşleri ve karşıt yaklaşımları incelemek mümkündür.

III. Görüşler ve Argümanlar

Elest bezmi olarak bilinen bu olaydan söz eden ayetler tefsir geleneğinde üç farklı şekilde yorumlanmıştır. İlki, rivayet geleneğinde ağırlıklı olarak kabul edilen ve söz konusu hadiseyi fiilen ve somut olarak gerçekleştirmiş bir hadise olarak telakki edip bunun üzerinden çıkarımlar yapan görüştür. El-Âlūsî (ö.1270/1853) bunun Ehl-i Hadis ve sûfilerin bütününün görüşü olduğunu kaydeder.⁷ Bunun karşısındaki görüş, söz konusu anlatımı temsil kabilinden sayıp ayetlerdeki esas konunun insana yaratılıştan verilmiş olan temiz fitrat olduğunu savunur. Klasik tefsirde bu görüşe ilişkin kayıtlar dağınık vaziyette olmakla beraber İbn ‘Âşûr’un (ö.1973) “Netice itibariyle ayetin manası, Allah Teâlâ’nın insanı yaratırken onun yaratılışında vahdaniyeti idrak edecek delilleri yaratmış olması, fitratında bu hususu idrak etmeye yönelik tefekkürü var etmiş olmasıdır”⁸ şeklindeki değerlendirmesi, bu görüşün kısa bir özetini ortaya koyar niteliktedir. Yine bu görüşün bir türevi olarak, ayette geçmiş zamanda yaşanmış bir hadiseden değil, sürekli olarak yaşanmakta olan bir hadiseden söz edildiği, yani [Rabbin Âdemoğullarının sulblerinden onların nesillerini çıkardığı vakit] ifadesindeki *ve iz eħaze rabbuke* (Rabbin çıkardığı vakit) ifadesinin *ve iz yeħuzu rabbuke* (Rabbin çıkaracağı vakit) manasında olduğu, dolayısıyla her bir insanın buluş çağına erdiğinde Allah’ın Rab olduğuna dair delilleri fitratında ve aklında mevcut bulacak olmasından söz edildiği de söylenmiştir.⁹ Bunu da ikinci görüş kapsamında saymak mümkündür. Üçüncü bir görüş olarak ise

⁶ İbn Keşir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, tah. M. es-Seyyid Muhammed ve diğerleri (Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, 2000), c.6, ss.445-446.

⁷ El-Âlūsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c.9, s.103.

⁸ Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tûnis: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984), c.9, s.168.

⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, tah. M. İskender Yeldâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), s.228.

işârî tefsir geleneğinde bu ayet üzerinden yapılan yorum ve değerlendirmeler sayılabilir. Ancak ayetin anlamına ilişkin tartışmada işârî müfessirler taraf konumunda görünmemektedir. Dolayısıyla ihtilaf daha çok ilk iki görüş arasında cereyan etmektedir.

İlk görüşte olanlar, ayetleri konuyla ilgili rivayetler üzerinden yorumlamakta ve hadisenin bilfiil vuku bulduğunu ifade etmektedirler.¹⁰ Muḳātil b. Suleymān (ö.150/767) bu ayetleri tefsir ederken âdeti yukarıda verdiğimiz rivayetlerden derlenmiş bir paragraf kaleme almış, ilave olarak Hz. Âdem'in sulbünden çıkarılanların (zürriyetinin) sayısının yüz bin kişi olduğunu ifade etmiştir. Yine Muḳātil, “Ey Âdem! Bunlar senin zürriyetindir, onlardan sadece bana kulluk edeceklerine, benden başkasına kulluk etmeyeceklerine dair mîsâk aldım, rızıkları da bana aittir”¹¹ şeklinde bir ifadeye daha yer vermektedir ki bu da alınan mîsâkın sadece Allah'ın Rab oluşu konusuyla sınırlı olmayıp Allah'ın birliği (tevhid) konusunu da ihtiva ettiği anlamına gelmektedir. Bu tevhid vurgusu eṭ-Ṭaberî (ö.310/922) tarafından da hususi bir şekilde ifade edilmektedir.¹² Muḳātil'in yer verdiği “rızıkları da bana aittir” şeklindeki kayıt da eṭ-Ṭaberî tarafından İbn ‘Abbās'a atfedilmiştir.¹³ Eṭ-Ṭaberî buna ilaveten ‘Abdullah b. ‘Amr'dan “Tarağın baştan çekip alması gibi onlar da Âdem'in sırtından (sulbünden) çıkarıldılar” ifadesini nakleder.¹⁴ Sözü edilen mîsâk hadisesine muhatap olan herkes, Allah Teâlâ'nın “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” şeklindeki sorusuna “Evet, öylesin” (*belâ*) şeklinde cevap vermiş olduğu halde, neden Allah'ın bunlardan bir grubu cehennemlik, diğer grubu ise cennetlik olarak takdir ettiği sorusu da tefsirciler tarafından tartışılmıştır. El-Mâturîdî (ö.333/944) bu ve benzeri sorular nedeniyle söz konusu rivayetler hakkında bazı çekinceler koymuştur.¹⁵

İkinci görüşte olanlar ise ilgili hadisleri bu ayetlerin tefsirinde esas almanın doğru olmadığını söylemişlerdir. Genel olarak Mu'tezile'ye atfedilen bu görüşü¹⁶ “temsîl görüşü” şeklinde, karşıt görüşü ise “rivayet

¹⁰ Örnek olarak bkz. Ebû'l-Leys es-Semerḳandî, *Bahru'l-'Ulûm*, tah. A. Muḳammed Mu'avviḳ, A. Aḳmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993), c.1, s.580.

¹¹ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, tah. 'Abdullâh M. Şihâte (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâşî'l-'Arabî, 2002), c.2, ss.72-73.

¹² Eṭ-Ṭaberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, c.10, s.546.

¹³ Eṭ-Ṭaberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, c.10, s.555.

¹⁴ Eṭ-Ṭaberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, c.10, s.553.

¹⁵ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-'Kur'ân*, tah. E. Boynuḳalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), c.6, s.102.

¹⁶ Bkz. Faḳruddîn er-Râzî, *Mefâṭihu'l-'Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), c.15, s.50. Bu görüş her ne kadar ağırlıklı olarak Mu'tezile âlimleri tarafından savunulmuş olsa da Ebû Ḳayyân (ö.745/1344) ve el-Beyḳdâvî (ö.791/1388), İbnu'l-Ḳayyim (ö.751/1350) gibi Mu'tezilî olmayan âlimler tarafında da savunulmuştur.

görüşü” şeklinde isimlendirip her iki görüşün delilleri aşağıda sıraladık. Anlatımın temsîlî olduğunu iddia edenler diğer görüşte olanlara çeşitli eleştiriler getirdikleri için, karşıt görüşün delilleri aynı zamanda temsîl görüşünün iddialarına cevap mahiyeti de taşımaktadır. Bu nedenle önce temsîl görüşünün delillerini, ardından karşıt görüşün delillerini görmek faydalı olacaktır.

A-Temsîl Görüşünün Delilleri

1. Rivayetlerde Hz. Âdem’in zürriyetinin doğrudan Hz. Âdem’in sulbünden çıkarıldığı ifade edilmesine karşın ayette çoğul ifade kullanılarak “Onların sulblerinden zürriyetlerini çıkardı” ifadesi kullanılmıştır.¹⁷ El-Mâtürîdî ayeti hadislerle tefsir etmektense kendi siyakı içerisinde değerlendirmek gerektiğini söylerken ayette çoğul ifade kullanılmasının doğurduğu müşkil duruma dikkat çekmiştir.¹⁸ Mu‘tezile’den eş-Şerîf el-Murtaḏâ (ö.436/1044) ayeti ilk görüşte ifade edildiği şekilde tefsir edenleri “basiretsiz ve fetanetsiz kimseler” olarak nitelemiştir.¹⁹

2. Ayette “Kıyamet günü geldiği zaman, bizler bundan habersizdik ya da atalarımız vaktiyle şirk koşmuşlardı demeyesiniz diye” ifadesi geçmektedir. Bu görüşte olanlara göre bu ifade, sözü edilen zürriyetin bütün Âdemoğullarını kapsamadığına delalet eder,²⁰ çünkü Âdemoğulları içerisinde olan Hz. Peygamber hiç şirk koşmamıştır. Ayrıca el-Mâtürîdî, söz konusu mîsâkın, muhatapların kıyamet günü “Atalarımız vaktiyle şirk koşmuşlardı” şeklinde bir mazeret sunmalarına engel teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir.²¹ Bu argüman çerçevesinde el-Mâtürîdî’nin işaret ettiği bir başka nokta ise şöyledir: Eğer söz konusu mîsâk hadisesi literal olarak anlaşılırsa, o zaman bu mîsâkın gerekçesi olarak ifade edilen “Kıyamet günü geldiği zaman, bizler bundan habersizdik ya da atalarımız vaktiyle şirk koşmuşlardı demeyesiniz diye” ifadesi [“Eğer onları ondan önce bir azaba uğratarak yok etseydik: ‘Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de

Ebû Ḥayyân bu âyet hakkında yapılmış en güzel yorumun ez-Zemaşşerî’ye ait olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Muḥammed b. Yûsuf Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ*, tah. A. Aḥmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Mu’avvid (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), c.4, s.419.

¹⁷ Örnek olarak bkz. el-Kâḏî ‘Abdulcebbar, *Tenzîhu’l-Kur’ân ‘ani’l-Meṭâ’in* (Beirut: Dâru’n-Nehḏati’l-Ḥadiṣe, tsz), s.153; eş-Şerîf el-Murtaḏâ, *Emâlî’l-Murtaḏâ: Guraru’l-Fevâ’id ve Duraru’l-Kalâ’id*, tah. M. Ebû’l-Faḏl İbrâhîm (Kahire: Maṭba’atu ‘İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1954), c.1, ss.28-29 ve *Nefâ’isu’t-Te’vîl*, tah. Seyyid Muctebâ Aḥmed el-Müsevî (Beirut: eş-Şeriketu’l-‘Âlemî li’l-Maṭbû’ât, 2010), c.2, s.376; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûḥ*, s.225; Muhammed Ḥuseyn eṭ-Ṭabâṭabâ’î, *el-Mizân fî Tefsîri’l-Kur’ân* (Beirut: Mu’essesetu’l-‘A’lâ li’l-Maṭbû’ât, 1997), c.8, s.316.

¹⁸ El-Mâtürîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’ân*, c.6, s.104.

¹⁹ Eş-Şerîf el-Murtaḏâ, *Emâlî’l-Murtaḏâ*, c.1, ss.28-29 ve *Nefâ’isu’t-Te’vîl*, c.2, s.376.

²⁰ Eş-Şerîf el-Murtaḏâ, *Emâlî’l-Murtaḏâ*, c.1, ss.28-29 ve *Nefâ’isu’t-Te’vîl*, c.2, s.376.

²¹ El-Mâtürîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’ân*, c.6, s.104.

zillete düşüp rezil olmadan önce ayetlerine uysaydık?’ diyeceklerdi” (20/Ṭā-Hā:134)] ayeti ile çelişki arz edecektir. Çünkü bu son ayette, peygamber gönderilmemiş olması halinde insanların bu tür bir bahane öne sürebilme durumundan söz edilmektedir. Bu yüzden de burada konumuz olan ayetteki ifadeyi, peygamberlerin gönderilmesi manasında anlamak daha uygun olacaktır.²² Benzer gerekçelerle olsa gerek, Hanefî âlimlerden el-Cessās (ö.370/980), Allah’ın insanları (zürriyeti) Âdem’in sulbünden nesil nesil çıkardığını, akıllarına (ve fitratlarına) yerleştirmiş olduğu meyil ile onları şahit tuttuğunu, böylece insanların âdeta kendilerine “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” denilmiş gibi olduklarını ifade etmiştir. Yine bir başka görüş olarak Allah’ın insanlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” ifadesini bazı peygamberlerinin diliyle söylemiş olduğunu ifade etmiştir.²³ Bu görüş, Mu‘tezile’den el-Kāḍī ‘Abdulcebbar tarafından da ifade edilmiştir. El-Kāḍī’ye göre, ayet ancak bu şekilde yorumlandığı zaman zahirine ve akla uygun tefsir edilmiş olabilir.²⁴ Şii müfessirlerden eṭ-Ṭabāṭabā’î (ö.1981) ise yukarıdaki müşkillerden hareket etmemekle beraber, ayette ifade edilen “zürriyetlerin Âdemoğullarının sulblerinden alınması” hadisesinin, insan neslinin tenasül yoluyla çoğalması, üremesi anlamına geldiğini; şahit tutma hadisesinin ise insanın hayatı boyunca her bakımdan muhtaç olduğuna bizzat kendisinin şahit olması anlamında olduğunu ifade etmiştir. Yine bu görüşün neticesi olarak, söz konusu şahit tutma hadisesinde, insanların “Evet, elbette Rabbinizsiniz, şahidiz” demelerinin da lisân-ı hâl ile söylenen bir söz olduğunu ifade etmiştir.²⁵ Raşid Riḍā (ö.1935), Allah tarafından sorulan “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” şeklindeki sorunun irade ve tekvin türünden bir söz olup vahiy ve telkin olmadığını, kulların “Evet, öylesin, şahidiz” şeklindeki sözlerinin de lisan-ı hal ile söylenmiş olduğunu ifade etmiştir.²⁶ Eṭ-Ṭabāṭabā’î, insanların kıyamet günü öne sürebilecekleri bahaneleri ortadan kaldırmaya yönelik oluşundan hareketle bu şahit tutmanın mutlaka insan tarafından bilinen ve inkârı mümkün olmayan bir olay olması gerektiği neticesine varmaktadır. Bu yüzden de Âdemoğullarının

²² Bkz. el-Mâturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’ân*, c.6, s.108.

²³ Ahmed b. ‘Alî er-Râzî el-Cessās, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, tah. Muhammed Şâdiḳ Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1992), c.4, s.210.

²⁴ El-Kāḍī ‘Abdulcebbar, *Muteşâbihu’l-Kur’ân*, tah. ‘Adnân Zerkûr (Kahire: Dâru’t-Turâs, tsz.), c.1, s.303.

²⁵ Eṭ-Ṭabāṭabā’î, *el-Mizân*, c.8, ss.312-313.

²⁶ Raşid Riḍā, *Tefsîru’l-Menâr* (Kahire: el-Hey’etu’l-Mişriyyetu’l-‘Âmme li’l-Kitâb, 1947), c.9, s.387. Raşid Riḍā bu ayetin tefsirinde önce rivayetleri nakletmekte, ardından İbn Keşîr’in bazı değerlendirmelerini iktibas etmekte ve son olarak da İbn Kayyim el-Cevziyye’nin *er-Rûḥ* isimli eserinden çok uzun bir bölümü iktibas etmektedir. Dikkatli olmayan bir okuyucu, metnin Raşid Riḍā’ya ait olduğunu düşünebilir; ancak yukarıda özetlediğimiz değerlendirmeler dışında, *el-Menâr* tefsirinde bu ayetin izahında gördüğümüz metnin hemen tamamı başka kitaplardan alıntıdır.

sulblerinden zürriyetlerinin alınması hadisesinin dünya hayatında insanın, kendisinden yaratıldığı özün babanın sulbünden ananın rahmine geçmesi ve oradan da insanın doğup dünyaya gelmesi olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.²⁷

3. Söz konusu hadisenin somut olarak vuku bulmuş olduğunun kabul edilmesi ve ayetin literal olarak anlaşılması durumunda ortaya bazı teorik problemler ortaya çıkmaktadır. Buna göre bir varlıktan söz (mîsâk) alınabilmesi için o varlığın akıl sahibi olması gerekir. Akıl sahibi varlık da kendisinden alınan sözü hatırlar. Çünkü insan böylesine büyük bir hadise yaşadığı zaman bunu bütünüyle unutmaması mümkün değildir.²⁸ Zaten tenasüh inancı da ancak bu imkânsızlık üzerinden çürütülebilmektedir. Diğer deyişle eğer biz dünyaya gelmeden önce böyle bir mîsâk hadisesine muhatap olduğumuzu, fakat dünyaya gelince bunu bütünüyle unutmuş olduğumuzu düşünecek ve böyle bir şeyin imkân dâhilinde olduğunu iddia edecek olursak, o zaman bu dünyaya gelmeden önce bir başka bedende yaşamış olduğumuzu, fakat bunu şimdi unutmuş olduğumuzu söylemek de imkân dâhilinde olacaktır.²⁹ Endülüslü müfessirlerden Ebû Hıyyân (ö.745/1344) bu ayetle ilişkilendirilen hadislerin zahirinin tenasüh inancına kapı aralayacağını, bu sebeple bu rivayetlerin te'vil edilmeleri gerektiğini ifade etmiştir.³⁰

4. Sözü edilen mîsâk hadisesinin muhataplar açısından bağlayıcı bir hüccet kabul edilmesi bu hadisenin yaşandığı an itibariyle söz konusu olamayacağı gibi bu muhatapların dünya hayatına gelmelerinden sonra da söz konusu olamaz.³¹ Bu hadisenin muhataplar için hadise anında bir delil, hüccet teşkil etmesi mümkün değildir, çünkü bu kadar bir söz, yani “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorununa verilen “Evet, öylesin” cevabı sevap, günah, övgü ve yergi gibi mükellefiyet için yeterli olmaz. Diğer taraftan bu durum muhatapların dünya hayatına başlamalarının ardında da onlar açısından bir delil teşkil etmez, çünkü dünya hayatında bu hadiseyi kimse

²⁷ Eţ-Tabâtabâ'î, *el-Mîzân*, c.8, ss.315-316. Eţ-Tabâtabâ'î her ne kadar ilk görüş karşısında bu ikinci görüşü desteklese de en nihayetinde söz konusu “şahit tutma” hadisesinin yine de dünya hayatının öncesinde gerçekleşmiş olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu da onun görüşünün yukarıda anlatılan iki karşıt görüş arasında bir noktada olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Bkz. eţ-Tabâtabâ'î, *el-Mîzân*, c.8, s.326.

²⁸ Bkz. el-Kâdî 'Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, c.1, s.303; eş-Şerîf el-Murtadâ, *Emâli'l-Murtadâ*, c.1, ss.28-29 ve *Nefâ'isu't-Te'vil*, c.2, s.376; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, s.226; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c.9, s.107; eţ-Tabâtabâ'î, *el-Mîzân*, c.8, s.316.

²⁹ El-Kâdî 'Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-Me'tâ'in*, s.153; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c.15, s.51; es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, c.1, s.580.

³⁰ Ebû Hıyyân, *el-Bahru'l-Muhtâ*, c.4, s.420; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c.9, s.107.

³¹ Eţ-Tabâtabâ'î, *el-Mîzân*, c.8, ss.316-317.

hatırlamamaktadır.³²

5. Allah Teâlâ'nın yaratmış olduğu bütün insanların birer zerre halinde tutacakları toplam yekûnun hacim itibariyle Hz. Âdem'in sulbünde yer alması imkânsızdır. Üstelik bu zerre halindeki varlıkların akıl sahibi olabilmeleri için birer bünyeye sahip olmaları zorunludur. Aksi takdirde, bir toz bulutu içerisinde bulunan zerrelerin bile akıl sahibi olabileceğini öngörmek mümkün olacaktır ki bu tür bir öngöründe bulunmak cehalet adı verilen bir durumu zorunlu olarak ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla söz konusu zerrelerin akıl sahibi olabilmeleri için mutlaka bir fiziksel bünyeye sahip olmaları gerekir. Buna bağlı olarak söz konusu zerrelerin (küçük hacimde de olsa) kanlı canlı birer insan olmaları gerekecektir. Bu durumda ise onların teşkil edecekleri toplam hacim dünya yüzeyine dahi sığmayacak kadar büyük olacaktır. İşte ayetteki anlatımın literal olarak anlaşılması bu tür fiziksel imkânsızlıkları gündeme getirmektedir.³³

6. Bu zerreler ancak bir çocuk kadar bilgi ve anlayış sahibi olabilirler; ancak bu durumda da onlara mükellefiyet yüklemek söz konusu olamaz.³⁴ Buna bağlı olarak bu zerrelerin akıl ve kudret itibariyle kâmil ya da eksik olma ihtimalleri söz konusudur. Akıl ve kudretlerinin eksik olması durumunda kendilerine mükellefiyetin yüklenemeyeceği açıktır, fakat aksi durumda da mükellef olmaları mümkün değildir, çünkü bu durumda da bahsi geçen zerrelerin Allah'ı istidlal yoluyla bilme açısından hadisenin yaşandığı anda içinde buldukları hal ile dünya hayatında iken içinde buldukları hal arasında bir fark yoktur. Çünkü eğer insanların mükellef olmaları için daha önceden böylesine bir mîsâkın mevcudiyetine ihtiyaç duyuluyorsa, o zaman söz konusu hadisenin yaşandığı anda da mükellefiyetin tahakkuk etmesi için öncesinde bir başka mîsâkın bulunması gerekecek ve bu durum sonsuz geri gidiş şeklinde sürecektir. Bu ise imkânsızdır.³⁵

7. Söz konusu zerrelerin akıl ve kemâl sahibi olarak düşünülmeleri, "İnsan neyden yaratıldığına bir baksın, zira o fişkiran bir sudan yaratılmıştır" (86/eṭ-Ṭārik:5-6) ayetlerinde açıkça bildiren nassı reddetmek anlamına gelir. Zira eğer bu zerreler akıl ve kemâl sahibi iseler, bu fişkiran su damlacığından (spermden) önce de mevcut olmalıydılar. Bu durumda da insanın fişkiran bir sudan yaratılmış olduğunu söylemenin bir manası

³² Er-Rāzī, *Mefātīhu 'l-Ġayb*, c.15, s.52; es-Semerqandī, *Baḥru 'l-'Ulūm*, c.1, s.580.

³³ El-Kāḍī 'Abdulcebbar, *Muteşābihu 'l-Ḳur'ān*, c.1, s.303; er-Rāzī, *Mefātīhu 'l-Ġayb*, c.15, ss.51-52; el-Ālūsī, *Rūḥu 'l-Me'ānī*, c.9, ss.107-108.

³⁴ El-Ālūsī, *Rūḥu 'l-Me'ānī*, c.9, s.108.

³⁵ Er-Rāzī, *Mefātīhu 'l-Ġayb*, c.15, s.52.

olmayacaktır. Üstelik Allah'ın insanları önce akıl, anlayış ve kudret itibariyle mükemmel olarak yaratıp kendilerinden bu mîsâkı aldığı, daha sonra onlardaki bu kudret ve anlayışı yok edip ardından kendilerini ana rahminde tekrar yarattığı söylendiği zaman bu ikinci yaratılış bir tür yeniden yaratma olacaktır. Oysa Müslümanlar insanın nutfeden yaratılışının ikinci kez yaratma olmadığı konusunda görüş birliği etmişlerdir.³⁶

8. Bu zerrelere insanların kendileri olduğu kabul edildiği zaman onların ana rahminde bir nutfe, et parçası gibi aşamalarda iken de akıl sahibi olmaları mümkün olamayacağına göre, bu durumda insanın dört farklı hayat yaşamış olması gerekecektir. Bunlardan ilki mîsâk alındığı zamanki hayat, ikincisi dünya hayatı, üçüncüsü kabir hayatı, dördüncüsü ise kıyametteki hayatı olacaktır. Buna bağlı olarak da ilki mîsâk alındığı zamanki hayatın ardından, ikincisi dünya hayatının ardından, üçüncüsü de kabir hayatının ardından olmak üzere üç ölümün söz konusu olması gerekecektir. Oysa Kur'an'da "Rabbimiz! Bizi iki kez öldürdün, iki kez hayat verdin..." (40/el-Gâfir:11) ayetinde ölümün üç kez değil iki kez olduğu ifade edilmiştir.³⁷

9. Kur'an'da insanın bir çamurdan ve nutfeden yaratılmış olduğunu söyleyen ayetler buna muhaliftir, çünkü zerre nutfeden yaratılmamıştır.³⁸

10. Rivayetlerin anlattığı hususlar ayette sarîh olarak ifade edilmemektedir. Bu ise ayetteki anlatımın temsîlî olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.³⁹

B-Rivayet Görüşünün Delilleri/Cevapları

1. Rivayetlerde anlam, Allah'ın önce Âdem'in sulbünden onun evladı olan kimseleri çıkardığı, sonradan da onların sulblerinden kendi evlatlarının, onların sulblerinden de evlatlarının çıkarıldığı ve bunun bu şekilde devam ettiği ve kıyamete kadar yaşayacak herkesin bu şekilde çıkarıldığı şeklindedir. Ancak ayette "Âdem'in sulbü" lafzı kullanılmamış, sadece "onların sulbü" ifadesi kullanılmıştır, çünkü sözün içerisinde buna yeterli delalet bulunmaktadır. Nitekim bir başka ayette "Firavun ailesini en şiddetli azaba sokun" (40/el-Gâfir:46) denilmiş, "Firavun'u sokun" denilmemiştir. Bu da bu ayetteki kullanıma benzer.⁴⁰

³⁶ El-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, c.6, s.104; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c.15, ss.52-53; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c.9, s.108.

³⁷ Er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c.15, s.53; es-Semerqandî, *Bahru'l-Ulûm*, c.1, s.580.

³⁸ Er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c.15, s.53.

³⁹ Bkz. Nürüddîn Muhammed b. Murtaḍâ el-Kâşânî, *Tefsîru'l-Mu'în*, tah. Hüseyn Dergâhî ve M. el-Mar'aşî en-Necefî (Kum: Mektebetu Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, tsz.), c.1, s.438; Raşîd Riḍâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c.9, s.387; et-Ṭabâtabâ'î, *el-Mizân*, c.8, s.318.

⁴⁰ Es-Semerqandî, *Bahru'l-Ulûm*, c.1, s.580.

2. Ayetin literal olarak anlaşılması aklî imkânsızlıklara yol açmaz. Hz. Suleymân kıssasındaki karıncalar da tıpkı akıl sahibi varlıklar gibi konuşmuştur ve bunu Hz. Suleymân anlamıştır. Hz. Dāvūd ile birlikte kuşlar ve dağlar tesbih etmiştir. Zerre halindeki varlıklara hitap edilmesi de bu açıdan bunlara benzer.⁴¹

3. Kendilerinden mîsâk alınan varlıkların zerre oldukları ifade edilse de bunlar fiziksel hacim olarak zerre kadar değildir; aksine, buradaki *zerr* kelimesi bu varlıkların sayıca çokluk ve kalabalık itibariyle zerreler gibi oldukları anlamına gelir.⁴²

4. Ayetin literal anlaşılması tenasüh inancına kapı aralamaz. Çünkü tenasüh inancının çürüten tek delil, önceki yaşamı kimsenin hatırlamıyor olmasından ibaret değildir. Dolayısıyla insanın (bütün insanların) daha önceden yaşamış olduğu çok önemli bir hadiseyi büsbütün unutmuş olduğunu kabul etmek tenasüh inancını meşrulaştırmaya yetmez.⁴³ Tenasüh düşüncesinde iddia edildiği gibi insanın yıllar süren uzun bir yaşamı unutmaması ile mîsâk ile ilgili bu tek bir hadisenin unutulması birbiri ile kıyas edilebilir değildir. Çünkü uzun yıllar süren bir yaşamı unutmak mümkün değilken, ne kadar önemli olursa olsun, bir defaya mahsus olarak yaşanmış bir hadiseyi unutmak mümkündür.⁴⁴

5. Dünya hayatında kimsenin bu mîsâk hadisesini hatırlamıyor olması müşkil değildir, çünkü Allah Teâlâ daha sonradan peygamberler göndererek bunu hatırlatmıştır; böylece bu durum insanlar aleyhine bir hüccet teşkil edebilir. Peygamberlerin hatırlatmaları durumunda bile insanların bunu hatırlamamaları söz konusu olabilir, ancak artık bu hatırlatmadan sonra, söz konusu hatırlatma güvenilir haberciler tarafından yapılmış olduğu için, bahane kalmamış olacaktır.⁴⁵ Ancak “bu hadise hiç kimse tarafından hatırlanmadığı için muhataplar açısından bağlayıcı bir hüccet teşkil etmez” şeklindeki itiraza el-Begavî’nin (ö.516/1122) verdiği bu cevap⁴⁶ aynı görüşte olan el-Âlūsî tarafından sorunlu görülmüştür.⁴⁷

6. Alınan sözün aslı unutulmamıştır, hadisenin kendisinin unutulmuş olması alınan sözün bağlayıcılığına hâlel getirmez. Nitekim insan, bir

⁴¹ Es-Semerqandî, *Baḥru’l-’Ulüm*, c.1, s.580.

⁴² Es-Semerqandî, *Baḥru’l-’Ulüm*, c.1, s.580.

⁴³ Eṭ-Ṭabātabā’ī, *el-Mizān*, c.8, s.318.

⁴⁴ Er-Rāzī, *Mefātīḥu’l-Ġayb*, c.15, s.54. Tenasüh ile bu hadise arasındaki daha başka farklar için bkz. el-Âlūsî, *Rūhu’l-Me’ânî*, c.9, s.107.

⁴⁵ Es-Semerqandî, *Baḥru’l-’Ulüm*, c.1, s.580.

⁴⁶ El-Ḥuseyn b. Me’sūd el-Begavî, *Me’ālimu’l-Tenzil*, tah. M. ‘Abdullāh en-Nemr ve diğerleri (Riyad: Dāru Tibe, 1988), c.3, s.300.

⁴⁷ El-Âlūsî, *Rūhu’l-Me’ânî*, c.9, s.104.

Rabbinin mevcut olduğunu unutmüş değıldir. Dolayısıyla söz konusu mîsâk hadisesinin kendisi bir seremoni olarak unutulmuş olsa bile, alınan söz yine bağlayıcı olacaktır.⁴⁸

7. Bütün insanlığın zerrelere halinde yaratılmış olması halinde bu zerrelere yer küreye sığmayacağı doğru değıldir. Çünkü Allah Teâlâ'nın maddenin bölünemeyen en küçük parçasında (cevher-i ferd, atom) da hayat ve diğere özellikleri yaratması mümkündür.⁴⁹

8. İnsanın dünya hayatında gelirken ana rahmindeki yaratılışı ("İnsan neyden yaratıldığına bir baksın, zira o fişkiran bir sudan yaratılmıştır" (86/et-Ṭârik:5-6)) ayetlerinde anlatılmış olduğu gibidir, ancak bu durum insanın diğere yaratılıştaki da (*el-est bezmi'*nde zerre olarak yaratılışlarında) aynı şeyden yaratılmış olmalarını zorunlu olarak gerektirmez.⁵⁰

III. Sufi/İşârî Yorum

Konumuz olan ayetler tasavvufî tefsirlerde ağırlıklı olarak ilk görüş çerçevesinde ele alınmıştır. Ancak el-Bursevî (ö.1137/1724) bu ekol içerisinde müstesna bir şekilde, Mu'tezilî müfessirlerin yorumunu neredeyse bire bir kabul etmiş, hatta gerçekten sözlü bir mîsâk alınmış olduğunu, fakat Allah Teâlâ'nın herhangi bir hikmet nedeniyle bu mîsâkî insanlara unutturmuş olduğunu düşündüğümüzde, ayetin devamında geçen "Bizler bundan gafildik demeyesiniz diye" şeklindeki ifadenin uygun düşmeyeceğini, bu yüzden de ayetlerdeki anlatımın temsil kabilinden değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir.⁵¹

Bir diğere sûfî müfessir olan İbn 'Acîbe (ö.1224/1809) ise her iki görüşü de muhtemel iki anlam olarak vermiş, fakat rivayetlerin mütevatir⁵² olması nedeniyle ilk görüşün tercihe şayan olduğunu ifade etmiştir.⁵³ Diğere taraftan el-Âlûsî, konuyla ilgili rivayetlerle ayet arasında uyumlu bir yorum yapmanın zor olduğuna işaret etmiş, bunun ancak söz konusu mîsâk hadisesinin birden fazla gerçekleşmiş olduğunun kabul edilmesi ile mümkün olduğunu ifade etmiştir. El-Âlûsî'nin kaydına göre büyük sûfî zatların görüşü de bu istikamettir.⁵⁴ Ancak sûfiler, mîsâkın tür itibariyle

⁴⁸ Et-Ṭabâtabâî, *el-Mizân*, c.8, s.318.

⁴⁹ El-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c.9, s.108.

⁵⁰ El-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c.9, s.108.

⁵¹ Bkz. İsmâ'il Haqqî el-Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* (İstanbul: Dersaadet, 1911), c.3, s.273.

⁵² İbn 'Acîbe'nin bu "tevâtür" iddiası, başta İbn Keşîr olmak üzere pek çok müfessirin başka görüşleri savunuyor olması açısından değerlendirildiğinde, tartışmaya açık görünmektedir.

⁵³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn 'Acîbe, *el-Baḥru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, tah. 'Abdullâh el-Kuraşî (Kahire: el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1999), c.2, s.279.

⁵⁴ El-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c.9, s.105.

çokluğundan söz etmişlerdir. Bazı sûfiler, “*elest* mîsâkından önce başka altı mîsâk makamında bulunanlar gördüm” demişlerdir. El-Âlūsî bunu şeyhine sorduğunu, onun da “Eğer bunu söyleyen kişi, altı mîsâk ifadesiyle *elest* mîsâkından önceki bütün mîsâklar içerisinde bildiklerini kast ediyorsa doğrudur, ancak *elest* mîsâkından önceki bütün mîsâklar bundan daha fazladır” diye cevap verdiğini ifade etmektedir.⁵⁵ Zū'n-nūn el-Miṣrî'nin (ö.245/859) de kendisine “bu mîsâkı hatırlıyor musun?” diye sorulduğu zaman, “Sanki hala kulaklarımda” dediği nakledilmiştir.⁵⁶ Yine kimi sûfilerin de bu mîsâkın daha dünkü gibi aklında olduğunu söylediği nakledilir.⁵⁷ Kūṭbuddīn er-Rāzī (ö.766/1365) bu ayet ile rivayetler arasındaki ihtilafı gidermek üzere, Hz. Peygamber'in vermiş olduğu cevabın, “hâlf mîsâk” hakkında sorulmuş bir soruya “sözlü mîsâk” hakkında bilgi vererek cevap vermiş olduğunu söylemiş ve bunun bilgece bir üslup olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸ El-Âlūsî'nin değerlendirmesine göre, Allah Teâlâ'nın Âdemoğulları ile iki türlü mîsâkı söz konusudur. Bunlardan biri “hâlf mîsâk”tır. Bu mîsâk, insanları, içerisinde buldukları hal itibariyle kulluklarını itiraf etmeye sevk edecek olan delillerin ortaya konulmasıdır. İkinci ise “sözlü mîsâk”tır ve akılla kavranamaz; ancak ezelden ebede kulların hallerini bilen peygamberler gibi zatların bildirmesi ile bilinebilir. İşte Hz. Peygamber, yukarıda nakledilen rivayetlerde ümmetine, akılları ile bilecekleri hâlf mîsâkın ötesinde bir de ezeli mîsâk olduğunu haber vermek istemiş, bu yüzden o sözleri söylemiştir. Böylece Âdemoğullarının sulblerinden sürekli olarak çıkmaya devam eden şu nesillerin aslında vaktiyle ezelde Âdem'in sulbünden çıkarılan zerre olduğunun, nasıl ki insanlar dünyaya geldikçe kendilerinden hâlf mîsâk alınıyorsa aynı şekilde bu zerreden de ezelde sözlü mîsâkın alındığının bilinmesini istemiştir. Ancak yine el-Âlūsî'ye göre, bu değerlendirmedeki *ezel* ve *lā yezāl* (ebed) tabirlerinin mecaz olarak anlaşılması icap eder. Çünkü nesillerin ortaya çıkışı kıyamet ile son bulacaktır. Söz konusu yaratılış hadisesinin gerçekleşmesi de ezeli değil, hâdis (sonradan yaratılmış) bir durumdur. Bunun aksi bir değerlendirme hem Müslümanların (Allah'tan başka hiçbir şeyin ezeli olamayacağına dair) icmâına muhalif olur hem de bu ayet ile “Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu” öğretisinin çelişmesine neden olur.⁵⁹

⁵⁵ El-Âlūsî, *Rūhu'l-Me'ânî*, c.9, ss.105-106.

⁵⁶ El-Bursevî, *Rūhu'l-Beyân*, c.3, s.273.

⁵⁷ El-Âlūsî, *Rūhu'l-Me'ânî*, c.9, s.106.

⁵⁸ El-Âlūsî, *Rūhu'l-Me'ânî*, c.9, s.106.

⁵⁹ El-Âlūsî, *Rūhu'l-Me'ânî*, c.9, s.106.

İbnu'l-Fāriḍ (ö.632/1234) bunu şu beyti ile ifade etmiştir;

وَسَابِقِ عَهْدٍ لَمْ يَخْلُ مَدُّ عَهْدُهُ وَلَا حَقِّي عَقْدٍ جَلَّ عَنْ حَلِّ فَكْرَةٍ

Ahdettiğimden beri bozmadığım bir ilk ahite

Ve aradan geçen süre ile bozulmaktan yüce olan sonraki ahite (yemin olsun).

El-Kāşānī (ö.736/1335) İbnu'l-Fāriḍ'in bu beytini şerh ederken ilk ahit ile ilk mîsâkta “en büyük ruh”un (*er-rūhu'l-a'zām*, ki bu Büyük Âdem'dir) sulbünden çıkarılan insan ruhlarından söz alınmış olduğunu ifade eder. Bu mîsâk, söz konusu ruhların henüz bedenlere girmesinden önce gerçekleşmiş olup Rab ile *merbûb* arasında bir muhabbet akdidir. Sonraki ahit ise insan ruhları bedenlere girip dünyaya geldikten sonra onlardan peygamberler vasıtasıyla alınan ahittir.⁶⁰ Dāvūd el-Kayşarī (ö.751/1350) de İbnu'l-Fāriḍ'in yemin ettiği ilk ahidin *elest bezminde* alınan ahit olduğunu, ikincisinin ise Hz. Peygamber'in gelişi ile birlikte yapılan ahit olduğunu ifade etmektedir.⁶¹

Yine bazı sûfler Allah Teâlâ'nın “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” şeklindeki sorusuna ilk defa *belâ* (evet, öylesin) şeklinde cevap veren zerrenin Hz. Peygamber'in zerresi olduğunu, onun zerresinin Kâbe toprağından olduğunu ve bu toprağın yeryüzünün ilk yaratılan parçası olduğunu, onun zerresinin halife olarak yaratılan Âdem peygamberin aslı (*umm*) olması nedeniyle de kendisine *ummî* denildiğini ifade etmişlerdir.⁶²

Sûfî yorumu olabildiğince yansıtan değerlendirmelerden biri el-Ḥalḥālî⁶³ tarafından şöyle yapılmıştır:

Burada kendilerine hitap edilenler, eşyanın mahiyet ve hakikatleri olan ezeli ilmî suretlerdir ki bunları *a'yân-ı şâbite* şeklinde isimlendirmişlerdir. Bu suretler dış dünyada mevcut değildir, bu yüzden bunlara bu sübût itibarıyla *ca'l* (yaratma, kılma, eyleme) fiili taalluk etmez, aksine bunlar zatlarında kendilerini bu suretler kılacak olan bir şeye muhtaç değildir. Bunlar Hak Teâlâ'dan *feyd-i akdes* ile sudur etmişlerdir. Bunların “Bir” olan *zâtın* [*eż-zâtu'l-ehâdî*] hal ve itibarları olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. *Belâ* şeklindeki cevapları ise ezeli istidat dilleri ile verilmiş

⁶⁰ İbn 'Acîbe, *el-Baḥru'l-Medîd*, c.2, s.280.

⁶¹ Dāvūd el-Kayşarī, *Şerhu Tâ'yyeti İbni'l-Fāriḍ el-Kubrâ*, tah. Aḥmed Ferîd (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), s.20.

⁶² El-Âlūsî, *Rūhu'l-Me'ânî*, c.9, ss.110-111.

⁶³ El-Âlūsî bu el-Ḥalḥālî'nin kim olduğunu belirtmemektedir. Literatürde adı geçen üç el-Ḥalḥālî vardır. Bunlardan biri Hüseyn b. Ḥasen (ö.1014/1605), diğeri Şemsuddîn Muhammed b. Muzaffer el-Ḥalḥālî (ö.745/1344), üçüncüsü ise Naşrullâh b. Muḥammed el-'Umerî el-Ḥalḥālî'dir (ö.962/1555). Bkz. *el-Fihrişu's-Şâmil li't-Turâsi'l-'Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-Maḥtûṭ* (Amman: Mu'essesetu Âli'l-Beyt, 1989), c.1, ss.400, 600, 604). Bunlardan ilkinin el-Beydâvî tefsirine yazdığı bir haşiyesi bulunmaktadır (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Arşiv no:15 Hk 1977).

cevap olup hariçte (dış dünyada) tahakkuk etmelerinin ardından sahip oldukları dilleri ile verilmiş cevap değildir.⁶⁴

Görülebileceği üzere burada, *elest bezmindeki* mîsâk hadisesine muhatap olan varlıkların sübût halindeki varlıkları, yani tasavvufî terminolojide kendilerine *a'yân-ı sâbite* denilen halleri oldukları ifade edilmiştir ki el-Âlûsî'nin de ifade ettiği üzere bu izahın altında, sübût ile vücûd arasındaki ayrım yer almaktadır.⁶⁵ Ancak sübût-vucûd ayrımı üzerine geniş bir tartışma alanı söz konusu olduğu için bazı sûfiler bu ayet ile rivayetler arasında bir uzlaştırma yapabilmek için bir başka yol daha denemişlerdir. Buna göre Âdem'in ve evlatlarının (neslinin) sulbünden çıkarılan zürriyet ile kast edilen şey, ilmî suretler ve *a'yân-ı sâbite*, bunların çıkarılmasından kast edilen şey *zât-ı ehadîyyenin* tecelli ve zuhurudur. Bu çıkarmanın onların sulblerinden gerçekleştiğinin ifade edilmesi ise bu suretlerin dış dünyada (a'yânda) mevcut olmaları durumunda bizzat onların kendi 'aynları (somut varlıkları) olacak olmasından dolayıdır. Yine bu mîsâktaki sözleşme hâl ve ezeli istidâd itibariyle yapılmıştır, yoksa hâdis (yaratılmış) ve sözlü değildir. Es-Sulemî'nin (ö.412/1021) Ebû'l-Huseyn İbn Bunân'dan naklettiği şu ifadelerden kast edilen de budur:

Allah Teâlâ onları ezelde kendi katında var etmiş, sonra onları çağırmış, onlar da derhal icabet etmişlerdir. Sonra Hak onlara, henüz onlar insan suretinde değilken kendisini bildirmiş, sonra da meşieti ile onları yaratılmış varlıklar olarak çıkarmış ve kendilerini Âdem'in sulbüne yerleştirmiştir. Hak Teâlâ “Rabbin Âdemoğullarının sulblerinden çıkardığı vakit...” buyurarak, onlara hitap ettiği vakit onları sadece Hak'taki varlıkları ile var oldukları, kendi varlıkları ile var olmadıklarını haber vermiştir. İşte o esnada Hak, yine Hak ile mevcuttur.⁶⁶

Bir diğer sûfî yorum şöyledir: Allah Teâlâ Âdemoğullarının sulblerinden onların nesillerini çıkardığı vakit Âdemoğulları mevcut değil, ma'dûm idi; onların sulbleri de ma'dûm idi. Nitekim Allah bazen mevcut olanı vücûda çıkarırken bazen ma'dûm olanı yine 'ademe (yokluğa) çıkarır. İşte Allah onları bu 'adem halinde iken vücûda çıkarmış, onlara o hale münasip bir vücûd (varlık) vermiştir. O esnada ruhlar üç saf halinde dizilmiş ordular halindedir. Birinci safta önde gidenlerin (*es-sâbikûn*) ruhları, ikinci safta sağ ehlinin (*aşâbu'l-meymene*) ruhları, üçüncü safta ise *meş'eme* ehlinin ruhları

⁶⁴ El-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c.9, s.106.

⁶⁵ El-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c.9, s.106.

⁶⁶ Ebû 'Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn es-Sulemî, *Ḥakā'iku't-Tefsîr*, tah. Seyyid 'Umrân (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), c.1, s.250.

vardır. Rabbanî varlık ile varlık bulan bu zerreler ruhlarının nurları ile aydınlanmış ve ruhanî varlık elbisesini giymişlerdir. Kulaklar, gözler ve gönüller ruhanî elbiselere bürünmüşler, sonra Hak onlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim” şeklinde hitap etmiş, bu hitabı önde gidenler (*es-sābikūn*) nuranî ve ruhanî bir işitme ile işitmişler, Hakkın cemalini nuranî gözlerle müşahede etmişler ve O’nu Rabbanî, nuranî ve ruhanî gönül ile sevmişler, O’na muhabbet duymuşlar ve bu muhabbet ile O’na icabet etmiş, “Evet, öylesin; sen bizim muhabbet duyulan ve müşahede edilen Rabbimizsin, bunu müşahede ettik” demişlerdir. Böylece Allah onlardan sadece kendisini seveceklerine ve sadece kendisine kulluk edeceklerine dair mîsâk almıştır. Sağ ehlinin (*aşhābu’l-meymene*) ruhları da bu hitabı ruhanî bir işitme ile duymuşlar, O’nun celalinin ruhaniyetine muttali olmuşlar ve ilahî, rabbânî gönüllerle ona iman etmiş, kulluk konusunda ona icabet etmişler ve “Evet, sen bizim mabud olan Rabbimizsin, işittik ve itaat ettik” demişlerdir. Allah da onlardan sadece kendisine kulluk edeceklerine dair mîsâk almıştır. *Aşhāb-ı meş’eme* ise onun hitabını kulaklarında izzet ağırlığı, gözlerinde bedbahtlık perdesi ve gönüllerinde mihnet mührü olduğu halde, perde arkasından ruhanî bir şekilde işitmişler ve bir külfet ile icabet edip “Evet, istemesek de sen bizim Rabbimizsin” demişlerdir. Allah da onların kulluğa dair sözlerini almıştır.⁶⁷

Sûfilere göre Allah *elest bezminde* bütün insanlara birlikte hitap etmiş olmasına rağmen, hâl itibariyle aralarında ayırım yapmış, kimilerine yakınlık [*kurbe*] vasfı ile hitap ederken kimilerine gaybet alanına hitap etmiş ve onları irfan niteliğinden uzak tutmuş, onları perdelemiştir.⁶⁸

Muhyiddin İbn ‘Arabî bu mîsâkı açıklama sadedinde şu görüşlere yer verir: İnsanî yaratılışın unsurlar, felekler, gökler, kürsî, arş, *levh*, kalem ve hatta *ademde* (yoklukta) saçılmış suretleri bulunmaktadır. Eğer bizim Allah’ın ilminde ve mütemeyyiz ve görülür suretlerimiz Âdem’in unsurlarının suretinde mevcut olmasaydı bizler bu mîsâk anına “Evet, öylesin, sen bizim Rabbimizsin” diyemezdik. Allah Âdem’i yarattığı zaman bize de onun suretinde suretler vermiş, sonra da bu muayyen suretleri Âdem’in sulbünden çıkarıp kabz etmiştir ki o esnada Âdem, kendisinde ihtiva edilen bu unsurları bilmemektedir. Bunun gibi Hak Teâlâ’nın bizim

⁶⁷ Ahmed b. ‘Umer b. Muhammed Necmuddin el-Kubrâ, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye fi’t-Tefsîri’l-İşâriyyi’ş-Şüfî*, tah. Ahmed Ferîd el-Mizyedî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009), c.3, ss.85-88; el-Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.3, ss.275-276.

⁶⁸ Sûfilere göre *elest* hitabına muhatap olanlar içerisindeki buna paralel diğer ayrımlar için bkz. ‘Abdulkerim el-Kuşeyrî, *Leqâ’ifu’l-İşârât*, tah. A. Hasan ‘Abdurrahmân (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2007), c.1, ss.366-367.

her bir suretimizde bir veçhesi bulunur ve bize o veçheden hitap eder. Biz de bu veçheden ona icabet eder, onun rubûbiyetini ikrar ederiz.⁶⁹

Yine İbn ‘Arabî’ye göre bu mîsâk, tevhid inancını içermez; çünkü Allah insanların daha sonradan şirk koşacaklarını bilmektedir. Ancak onlardan kendisinin Rab olduğunu ikrar etmeleri konusunda mîsâk almıştır. Müşrikler ise daha sonradan bu mîsâkı bozmamış, fakat buna ilaveten Allah’a şirk koşmuşlardır. Yani müşrikler şirk koşarken yine Allah’ı Rab olarak tanımakta, fakat tevhidi bozmaktadırlar.⁷⁰ İbn ‘Arabî’ye göre ille de bu mîsâka bir tevhid vurgusu dâhil edilecekse, bu ancak Allah’ın mâlik olma konusunda tek olduğu hususu ile sınırlı olur.⁷¹ Oysa bu mîsâkın tevhid inancını ihtiva ettiği, neredeyse bütün tefsir literatüründe hakîm görüştür.

IV. Değerlendirme

Elest bezmi hadisesinin temsîlî anlatım olarak değerlendirilmesi başlangıçta Mu‘tezile ekolünce benimsenmiş olsa da el-Mâturîdî gibi önemli bir Sünnî âlim tarafından da benimsenmiş ve giderek ağırlıklı görüş halini almıştır. El-Ğazzâlî (ö.505/1111), aklın doğuştan sahip olduğu yetenek ve güçten söz ederken çeşitli ilimlerin akılda, tıpkı gül suyunun gülde bulunduğu gibi bilkuvve olarak mevcut olduğunu ve 7/el-A‘râf:172 ayetinin de buna delalet ettiğini ifade etmekte, ayette sözü edilen şahitlik hadisesinin de dil ile değil, nefisler ile yapılan bir şahitlik olduğunu belirtmektedir.⁷² Kur’an dilinde bu tür temsîlî anlatımların mevcudiyeti müfessirler tarafından sıklıkla ifade edilir. Ez-Zemaşşerî, “Rabbin göklere ve yere, isteyerek yahut istemeyerek gelin dedi, onlar da isteyerek geldik dediler” (41/Fuşşilet:11) ayetini buna örnek gösterirken,⁷³ İbn Keşîr ayette geçen şahitlik yapma hadisesinin sözlü olarak şahitlik etmek değil, lisân-ı hâl ile şahitlik manasına geldiğini ifade etmekte ve buna örnek olarak “Müşriklerin, kendi kâfirliklerine şahitlik ettikleri halde Mescid-i Haram’ı imâr etmeleri söz konusu değildir” (9/et-Tevbe:17) ayetini vermektedir.⁷⁴ Yine İbn Keşîr, ilk görüşte olanların verdiği rivayetleri ana hatlarıyla sıraladıktan sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

⁶⁹ Muhyîddîn İbn ‘Arabî, *Rahmetun mine’r-Rahmân*, der. M. Maḥmûd Ğurâb (Dimesşk: Maḥba’atu Naşr, 1989), c.2, ss.188-190.

⁷⁰ İbn ‘Arabî, *Rahmetun mine’r-Rahmân*, c.2, s.190.

⁷¹ Muhyîddîn İbn ‘Arabî, *el-Futuḥâtu’l-Mekkiyye* (Kahire: el-Maḥba’atu’l-Meymeniyeye, 1329/1911), c.4, s.133.

⁷² Bkz. Ebü Hâmid el-Ğazzâlî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, tsz.), c.1, s.86.

⁷³ Cârullâh Ebü’l-Kâsim Maḥmûd b. ‘Umer ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf ‘an Haḳâ’iki Gavâmiḳi’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Eḳâvil fi Vucûhi’t-Te’vîl*, tah. A. Aḥmed ‘Abdulmevcûd, A. Muḥammed Mu’aviḳ (Riyad: Mektebetu’l-Ubeykân, 1998), c.2, s.530.

⁷⁴ İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, c.6, s.447.

Bu hadisler Allah Teâlâ'nın Âdem'in zürriyetini sulbünden çıkardığına ve cennetlikler ile cehennemlikleri ayırt ettiğine delalet etmektedir. Orada Allah Teâlâ'nın rableri olduğuna dair kendilerini şahit tutma meselesi ise sadece Kulşûm b. Cebr'in Sa'îd b. Cubeyr ve İbn 'Abbas'tan naklettiği hadiste ve 'Abdullah b. 'Amr'ın hadisinde geçmektedir. Daha önce beyan ettiğimiz üzere bu iki hadis *merfû'* değil, *mevkûftur*. Bu sebeple seleften ve haleften bazıları buradaki şahit tutmaktan maksadın, Allah'ın insanları tevhid fitratı üzere yaratması olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Ebû Hurayra hadisinde, 'İyâd b. Hîmâr el-Mucâşî't hadisinde ve el-Hasen el-Başrî'nin el-Esved b. Serî'den naklettiği hadiste bu ifade geçmektedir. El-Hasen el-Başrî de ayeti bu şekilde tefsir etmiştir. Bu görüşte olanlar Allah Teâlâ'nın bu ayette "Rabbin Âdem'den, sulbünden zürriyetini aldığı vakit" demeyip de bunun yerine [çoğul kip ile] "Rabbin Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini aldığı vakit" ifadesini kullanmasının nedeninin bu olduğunu söylerler...⁷⁵

Benzer değerlendirmeler İbnu'l-Kayyim tarafından da yapılmıştır.⁷⁶ Bütün bu veriler, *elest bezmi* hadisesinin temsîli olarak anlaşılmasının tefsir geleneğindeki birincil yorum olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Bununla beraber, bu görüşün argümanlarının tamamı kabul görmüş değildir. Örneğin, yukarıda ikinci görüşün beşinci argümanında ifade ettiğimiz, söz konusu zerrelere teşkil edecekleri toplam hacmin dünya yüzeyine dahi sığmayacak kadar büyük olacağı ve bu yüzden ayetin literal olarak anlaşılmasının birtakım fiziksel imkânsızlıklara yol açacağı şeklindeki delil, Mu'tezile'ye mahsus bir kabul gibi görünmektedir. Çünkü el-Mâturîdî, İbn Keşîr, İbnu'l-Kayyim, el-Âlûsî, İbn 'Âşûr gibi Mu'tezilî olmayan müfessirler bu argümandan hiç söz etmemektedirler. Üstelik el-Bursevî, esasen ayetlerdeki anlatımın temsîli olduğunu kabul ettiği halde, bu argümanı, "Şu sözün zayıflığına, şu görüşün basitliğine bak! Bunlara Allah bütün yer ve gökleri, dağları, ağaçları bir yumurtanın içerisine, yer ve göklerin, dağların ve ağaçların cisimlerini hiç küçültmeden ve yumurtanın hacmini büyütmeden sığdırabilir mi diye sorsan hayır derler; böyle bir görüşten Allah'a sığırız"⁷⁷ şeklindeki ifadeleri ile şiddetli bir şekilde eleştirmektedir.

İşârî tefsirde yapılan yorumlar genel olarak Hz. Âdem'in ve evlatlarının (neslinin) sulbünden çıkarılan zürriyet ile kast edilen şeyin, ilmî suretler ve

⁷⁵ İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, c.6, s.447.

⁷⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, s.230 vd.

⁷⁷ El-Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.3, s.276.

a'yân-ı sâbite olduğunu, bunların çıkarılmasından ise Hak Teâlâ'nın zâtının (*zât-ı ehadîyye*'nin) tecellî ve zuhûrunun kast edildiği şeklindedir. İbn 'Arabî terminolojisinde *a'yân-ı sâbite*, varlığın Hak ile şehadet âlemi arasındaki konumunu ifade eden özel bir kavramdır.⁷⁸ Aslında bu kavram, Sokrates öncesi felsefeden itibaren filozofların varlıktaki değişim ve sürekliliği anlama ve izah etmeye yönelik çabaları ile ilişkili görünmektedir. 'Bir'den 'çok'un ortaya çıkışı, gerçekliğin süreç içerisinde görünüş haline gelişi ve dönüşüm geçirmesi, insan düşüncesinin en kadim meselelerinden birine tekabül eder. Platon'un formlar (idealar) teorisi de ondan önce değişimi esas kabul eden Herakleitos ve değişimi bütünüyle yadsıyan Parmenides'in teorileri de bu sorunun kavranmasına yönelik birer çaba mahiyetindedir.⁷⁹ İslam düşüncesinde belli bir döneme kadar kelimcilerin benimsemiş oldukları atomculuk düşüncesi ve filozoflar tarafından benimsenen Sudûr teorisi de bu meselenin izahına yönelik çabaların bir parçasını teşkil eder. İşte İbn 'Arabî'nin *a'yân-ı sâbite* kavramı da 'bir' olandan çokluk âleminin nasıl ortaya çıktığını ve varlığın bütününe izah etmeye yönelik kapsamlı bir ontoloji çerçevesinde konumlanmaktadır. Bu bakımdan *vahdet-i vücûd* ontolojisinde *a'yân-ı sâbite*, mutlak hakikat olan "Bir" ile görülen âlem arasında orta bir yer işgal eder.⁸⁰ Bu itibarla *elest bezmi*ndeki mîsâk hadisesine muhatap olan zerrelere *a'yân-ı sâbite* olduklarının ifade edilmesi, nihai manada bu anlatımın temsîlî olduğunu söyleyen görüş ile bir noktada kesişir görünmektedir. Çünkü *a'yân-ı sâbite* İbn 'Arabî terminolojisinde (ve doğal olarak İbn 'Arabî sonrası tasavvuf terminolojisinde), somut varlık haline girmeden önce, görülen âlemdeki şeylerin Allah'ın zâtında kuvve halindeki varlıklarıdır⁸¹ ki bu da Kelam terminolojisi çerçevesinde ilahî ilme tekabül etmektedir. *Elest* mîsâkının ilahî ilimde gerçekleşmiş olduğu düşünüldüğünde ise bunun insan fitratına yerleştirilmiş olan bir hususiyet olarak anlaşılması, aynı çerçeve içerisinde mümkün görülebilir. Bununla beraber meselenin hem bu yönü hem de söz konusu mîsâk hadisesi çerçevesinde nakledilen rivayetlerde görülen kader vurgusu, tasavvuf, kelam ve tefsir alanlarını ihtiva eden disiplinler arası çalışmalara ihtiyaç duymaktadır.

⁷⁸ Bkz. Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yay., 1998), s.229.

⁷⁹ Platon'un Herakleitos ile Parmenides arasında, değişim meselesine daha tutarlı bir açıklama getirme çabası hakkında bkz. W. T. Jones, *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi I*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yay., 2006), s.182 vd.

⁸⁰ Ebû'l-Âlâ el-'Afiî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 1999), s. 69.

⁸¹ El-'Afiî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s.65.

V. Sonuç

Elest bezmi olarak bilinen hadisenin Kur'an'daki anlatımının tefsir geleneğinde ağırlıklı olarak temsîlî anlatım şeklinde anlaşılmış olduğunu söylemek mümkündür. Başlangıçta Mu'tezilî müfessirlerin savunduğu bu görüşün kimi unsurları daha sonra el-Mâturîdî ve el-Ğazzâlî gibi Sünnî otoriteler tarafından da kabul görmüş ve giderek ana akımın yorumu haline gelmiştir. Ancak bu görüşün Mu'tezile havzasında tercih edilmiş olmasının ardında yer alan ve literatürde görüşün argümantasyonu çerçevesinde ifade edilen gerekçeler/sebepler aynı ölçüde kabul görmemiştir. Çünkü argümanlardan bazıları bir tür demitolojizasyonu andırmaktadır. Eş'arî-Mâturîdî akıma mensup müfessirler, akli imkânsızlık içermediği sürece, naslardaki anlatımları zahirî olarak anlamaya yatkın görünmektedirler. Buna karşılık *elest bezm*inde alınan mîsâkın insan fitratında yerleştirilmiş deliller olarak anlaşılması, karşıt görüşte olanların naklettiği rivayetlerden daha çok ilgi görmüş, İbn Keşîr gibi muhaddis bir müfessir bile rivayetlerden anlaşılan literal anlam yerine böyle bir anlamı tercih etmiştir. Benzer bir tavrın ana hatlarıyla sûfi-işârî yorum açısından da geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- el-'Afiî, Ebû'l-'Ālā. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*. Çev. Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 1999.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Musned*. Tah. Şu'ayb el-Arnâ'ût, Muhammed Na'im el-'Araksūsî, 'Ādil Murşid, M. Riđvān el-'Araksūsî, Kāmil el-Harrāt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2001.
- el-Ālūsî, Şihābuddīn Maḥmūd. *Rūhu'l-Me'ānī fī Tefsīri'l-Kur'āni'l-Āzīm ve's-Seb'i'l-Meşānī*. 30 c. Kahire: İdarātu't-Tibā'ati'l-Muniriyye, 1353/1934.
- el-Begāvî, el-Huseyn b. Mes'ūd. *Me'ālimu't-Tenzil*. Tah. M. 'Abdullāh en-Nemr, 'Uşman Cum'a Dımevriyye, Suleymān Muslim el-Harş. Riyad: Dāru Tıbe, 1988.
- el-Bahrānî, es-Seyyid Hāşim. *el-Burhān fī Tefsīri'l-Kur'ān*. Tah. Heyet. Beyrut: el-Mu'essesetu'l-A'lā li'l-Maḥbū'āt, 2006.
- el-Bursevî, İsmā'il Hakkî. *Rūhu'l-Beyān*. 10 c. İstanbul: Dersaadet, 1911.
- el-Cessās, Ahmed b. 'Alî er-Rāzî. *Aḥkāmu'l-Kur'ān*. Tah. Muhammed Şādiq Kāmhāvî. 5 c. Beyrut: Dāru İhyā'i't-Turāşî'l-'Arabî, 1992.
- Dāvūd el-Kayşarî, Maḥmūd b. Muhammed. *Şerhu Tā'iyyeti İbni'l-Fāriđ el-Kubrā*. Tah. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Ebū Ḥayyān, Muhammed b. Yūsuf. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*. Tah. A. Ahmed 'Abdulmevcūd, 'Alî Mu'avviđ. 8 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

- el-Fihrisu's-Şāmil li't-Turāşi'l-'Arabıyyi'l-'İslāmiyyi'l-Mahtūt: 'Ulūmü'l-'Kur'an, el-Kirā'āt.* 5 c. Amman: Mu'essesetu Āli'l-Beyt, 1989.
- el-Ġazzālī, Ebū Hāmid. *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn.* 4 c. Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, tsz.
- el-Ĥākim en-Neyṣābūrī, Ebū 'Abdullāh Muḥammed. *el-Mustedrak 'alā's-Şaḥīḥayn.* Tah. M. 'Abdulkādir 'Aṭā. 4 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- İbn 'Acībe, Ebū'l-'Abbās Aḥmed b. Muḥammed. *el-Baḥru'l-Medīd fī Tefsīri'l-'Kur'āni'l-Mecīd.* Tah. A. 'Abdullāh el-Ḳuraṣī. 4 c. Kahire: el-Hey'etu'l-Miṣriyyetu'l-'Āmme li'l-Kitāb, 1999.
- İbn 'Arabī, Muḥyiddīn. *el-Futuḥātu'l-Mekkiyye.* 4 c. Kahire: el-Maṭba'atu'-Meymeniyye, 1329/1911.
- *Raḥmetun mine'r-Raḥmān.* Der. M. Maḥmūd Ġurāb. 4 c. Dimeşq: Maṭba'atu Naşr, 1989.
- İbn 'Āşūr, Muḥammed eṭ-Ṭāhir. *et-Tahrīr ve't-Tenvīr.* 30 c. Tūnis: ed-Dāru't-Tūnisıyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *er-Rūḥ.* Tah. M. İskender Yeldā. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1982.
- İbn Keşīr. *Tefsīru'l-'Kur'āni'l-'Āzīm.* Tah. M. es-Seyyid Muḥammed, M. Seyyid Raşād, M. Faḍl el-'Acṡāwī, 'Alī Aḥmed 'Abdubākī, Ḥāsen 'Abbās Ḳuṭb. Kahire: Mu'essesetu Ḳurtuba, 2000.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabī'nin Fusūs'undaki Anahtar-Kavramlar.* Çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 1998.
- Jones, W. T. *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi I.* Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.
- el-Ḳāḍī 'Abdulcebbar. *Muteşābihu'l-'Kur'an.* Tah. 'Adnān Zerkūr. Kahire: Dāru't-Turāş, tsz.
- *Tenzīhu'l-'Kur'an 'ani'l-Meā'in.* Beyrut: Dāru'n-Nehḍati'l-Ĥadişe, tsz.
- el-Kāşānī, Nūruddīn Muḥammed b. Murtaḍā. *Tefsīru'l-Mu'in.* Tah. Ḥuseyn Dergāhī ve M. el-Mar'aşī en-Necefī. Kum: Mektebetu Āyetullāhī'l-'Uzmā el-Mar'aşī, tsz.
- el-Ḳuşeyrī, 'Abdulkerīm. *Leṭā'ifu'l-İşārāt.* Tah. A. Ḥāsen 'Abdurrahṡmān. 3 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2007.
- Mālik b. Enes. *el-Muvaṭṭa'.* Tah. M. Fu'ād 'Abdubākī. Beyrut: Dāru İhyā'i't-Turāşi'l-'Arabī, 1985.
- el-Māturīdī, Ebū Maṡşūr. *Te'vīlātu'l-'Kur'an.* Tah. Ertuğrul Boynukalın. İstanbul: Mızan Yayınevi, 2006.
- Muḳātil b. Suleymān. *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān.* Tah. 'Abdullāh M. Şihāte. 5 c. Beyrut: Dāru İhyā'i't-Turāşi'l-'Arabī, 2002.
- Necmuddīn el-Kubrā, Aḥmed b. 'Umer b. Muḥammed. *et-Te'vīlātu'n-Necmiyye fī't-Tefsīri'l-'İşāriyyi's-Şūfi.* Tah. Aḥmed Ferīd el-Mızıyedī. 6 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2009.
- er-Rāzī, Faḥruddīn. *Mefātiḥu'l-'Ġayb.* 32 c. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1981.
- Riḍā, Raşīd. *Tefsīru'l-Menār.* 12 c. Kahire: el-Hey'etu'l-Miṣriyyetu'l-'Āmme li'l-Kitāb, 1947.
- es-Semerḡandī, Ebū'l-Leys. *Baḥru'l-'Ulūm.* Tah. A. Muḥammed Mu'avviḍ, A. Aḥmed 'Abdulmevcūd. 3 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.

- es-Sulemî, Ebû 'Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn. *Haķā'ıķu't-Tefsîr*. Tah. Seyyid 'Umrân. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- eş-Şerîf el-Murtağâ, Ebû'l-Kâsim 'Alî b. Huseyn. *Emâli'l-Murtağâ: Ğuraru'l-Fevâ'id ve Duraru'l-Kalâ'id*. Tah. M. Ebû'l-Fağl İbrâhîm. 2 c. Kahire: Maţba'atu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1954.
- . *Nefâ'isu't-Te'vîl*. Tah. es-Seyyid Muctebâ Aĥmed el-Müsevî. 3 c. Beyrut: eş-Şeriketu'l-'Âlemî li'l-Maţbü'ât, 2010.
- eţ-Tabâtabâ'î, Muhammed Huseyn. *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an*. 22 c. Beyrut: Mu'essesetu'l-A'lâ li'l-Maţbü'ât, 1997.
- eţ-Taberânî, Ebû'l-Kâsim Suleymân b. Aĥmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Tah. Ĥamdî b. 'Abdulmecîd. 25 c. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- eţ-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. Tah. 'Abdulmuĥsin et-Turkî. 26 c. Kahire: Dâru Heçr, 2001.
- et-Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ. *el-Câmi'ü'l-Kebîr: Sunenu't-Tirmizî*. Tah. Beşşâr 'Avâğ Ma'rûf. 6 c. Beyrut: Dâru'l-Ĝarbi'l-İslâmî, 1998.
- ez-Zemaĥşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsim Maĥmûd b. 'Umer. *el-Keşşâf 'an Haķā'ıķi Ğavâmiği't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Eķâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. Tah. A. Aĥmed 'Abdulmevcûd, A. Muhammed Mu'avviğ. 4 c. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998.

Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma*

SUAT KOCA
Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
kocas@ankara.edu.tr

Öz

Bu çalışma klasik Arapça sözlükler çerçevesinde ahlak sözcüğünün anlamı üzerine odaklanmakta ve kavramın etimolojik-semantik bir analizini sunmayı amaçlamaktadır. Ahlak, Arapça *h-l-k* kökünden gelmektedir ve bu kök doğrudan ahlaka taalluk eden bir unsur taşımamaktadır. *h-l-k* kökünün hemen bütün türevleri, bu kökün temel anlamı olan *taqdîr* ile ilişkilendirilmiştir. Klasik sözlüklerde ahlak, en genel anlamıyla insanın yaratılıştan gelen kökleşmiş doğası ve karakteri olarak anlaşılmakta ve tanımlanmaktadır. Bu anlayış, büyük ölçüde erdem etiğine dayalı klasik ahlak tasavvuruyla da örtüşmektedir. Ahlakın sözlük anlamı, bu sözcüğün klasik dinî, felsefî ve edebî metinlerdeki kullanımında içkin durumdadır.

Anahtar Kelimeler: *h-l-k*, *ahlak*, *taqdîr*, karakter, huy, kişilik, erdem, alışkanlık, gelenek

Abstract

An Etymological and Semantic Investigation of the Word *akhlāq*

This paper aims to carry out an investigation of the word *akhlāq* (s. *khuluq*) from an etymological-semantic perspective by mainly considering the classical Arabic lexicons. Although this word is often used as signifying “moral”, the root *kh-l-q* and the word *akhlāq* derived from this root does not directly involve a moral content. Even a small survey through classical Arabic lexicons shows that the primary meaning of the word *kh-l-q* is *taqdîr*, that is, “the act of measuring or determining the measure or proportion, and making a thing by measure.” Based on these data, the word *akhlāq* is considered and defined to be the nature and moral character of the human in the classical Arabic lexicons. This approach is consistent with the moral conception of the classical virtue ethics. The lexicographical meaning of the word *akhlāq* is also immanent in the way it is used in classical religious, philosophical, and literary texts.

Keywords: *kh-l-q*, moral, ethics, *taqdîr* (measuring), character, temperament, personality, virtue, tradition

* Bu makale bazı düzenlemelerle “Ahlak Hadisleri ve Değerlendirme Esasları” başlıklı yayınlanmamış doktora tezimizden (Ankara Üniversitesi, Ankara, 2016) üretilmiştir.

Arapça *huluk* (ç. *ahlāk*) sözcüğünün temel anlamı konusunda klasik Arapça sözlüklerin sunduğu içerik¹ ilk bakışta şaşırtıcı bir görünüm arz eder. Yaygın kanaatin aksine, *h-l-k* kökünün ve bu kökten türeyen *huluk* sözcüğünün temel/kök anlamları arasında doğrudan ahlaka taalluk eden bir muhteva yer almamaktadır. Klasik sözlükler arasında yapılacak hızlı bir inceleme bile, *h-l-k* kökünün temel anlamının *taqdīr*² yani “bir nesneyi düzgün/ölçülü bir biçimde³ oranlamak ve ölçümlemek”⁴ olduğu konusunda açık bir görüş birliği olduğunu göstermektedir. Bir deriyi ayakkabı veya kırba yapmak için uygun ve orantılı bir biçimde ölçüp biçmeyi ifade eden *halaktu’l-edīm* tabiri, sözlüklerde *taqdīr*in anlamını gösteren yaygın örneklerden biridir.⁵ Bir işi önceden tasarlamak ve planlamakla ilgili örnekler de *taqdīr*in kapsamında değerlendirilmiştir.⁶ *H-l-k* kökünün bütün türevlerinin bir şekilde *taqdīr* anlamıyla irtibatlı olduğu veya temelde *taqdīr*e rücu ettiği anlaşılmaktadır.⁷ İlgili kökün iki *asıl* anlamının olduğunu belirten İbn Fāris (ö.395/1004) ise *taqdīr*in yanına şu anlamı da eklemektedir: “Bir nesneyi düz/pürüzsüz hale getirmek” (*melāsetu’ş-şey*).⁸ Ancak Arap dilcileri ekseriyetle bu anlamı müstakil olarak değil, *taqdīr*den türetilmiş bir anlam olarak zikretmişlerdir.⁹

Erken dönem sözlüklerdeki bu lügavî tespitlerin kadim kökenlerinin izinin sürülmesi, ilgili kökün temel ve yan anlamlarını ayırıştırmak açısından önem arz eder. Bu bağlamda Arapça’daki *h-l-k* kökünün diğer bazı Sâmi

¹ Bu konuda klasik sözlüklerden derlenmiş malzemeyi bir arada görmek için bkz. Mustafa Ünver, “Kur’an’da Yaratma Konulu Bir Kavram: “Haleqa”,” *İslâmî Araştırmalar* 15:4 (2002), ss.497-511; Necla Yasdıman Demirdöven, “Arapça Sözlüklerde (ك ل ح) H-L-K Kökü Türevleri ve Verilen Kur’an Ayeti Örneklerinin Mukayesesi,” *EKEV Akademi Dergisi* 19:63 (2015), ss.243-286.

² El-Halîl b. Aḥmed, *Kitābu’l-Ayn*, tah. Mehdî el-Maḥzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerâî (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hilâl, tsz.), c.4, ss.151-152; Muḥammed b. Aḥmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luġa*, tah. Muḥammed İvaḍ Mur’ib (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâşî’l-‘Arabî, 2001), c.7, ss.16-18; Ebû Naşr İsmâ’îl b. Ḥammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh: Tâcu’l-Luġa ve Şihâhu’l-‘Arabiyye*, tah. Aḥmed ‘Abdulġafûr ‘Atṭâr (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1987), c.4, s.1470.

³ Sözlüklerin çoğunda *h-l-k* için yalnızca *et-takdīr* karşılığı verilirken, er-Râġib el-İşfahânî onun için *et-takdīr el-mustakīm* ifadesini kullanır. Bu ilaveden, *h-l-k*’nin sıradan ve öylesine değil, düzgün ve ölçülü bir düzenleme/şekillendirme işi olduğu sonucu çıkarılabilir. Bkz. er-Râġib el-İşfahânî, *el-Mufradât fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, tah. Şafvân ‘Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru’l-Kalem; Beyrut: ed-Dâru’ş-Şâmiyye, 1412), s.296.

⁴ Mütercim ‘Aşim Efendi, *Kāmūs Tercemesi: el-Okyânusu’l-Basîṭ fî Tercemeti’l-Kāmüsü’l-Muḥîṭ* (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305), c.3, s.835. Ebû’l-Bekâ da buradaki *taqdīr*i, iki nesneyi birbirine eşitlemek (*el-musâvât beyne şey’eyn*) olarak açıklamaktadır. Bkz. Ebû’l-Bekâ’ el-Kefevî, *el-Kulliyât*, tah. ‘Adnân Dervîş ve Muḥammed el-Miṣrî (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1998), s.673.

⁵ El-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luġa*, c.7, s.16.

⁶ El-Cevherî, *eş-Şihâh*, c.4, s.1471.

⁷ Bkz. Ebû Hilâl el-‘Askerî, *el-Furûġu’l-Luġaviyye* (Kahire: Dâru’l-‘İlm ve’ş-Şekâfe, tsz.), s.137.

⁸ Ebû’l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luġa*, tah. ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), c.2, s.213.

⁹ Mesela bkz. el-Cevherî, *eş-Şihâh*, c.4, s.1471.

dillerdeki karşılıklarını araştırmak aydınlatıcı olabilir. Kuşkusuz bu konuda temel kaynaklar üzerinden bir görüşe ulaşmak ayrı bir uzmanlık gerektirir. Ancak bilimsel nitelikli geç dönem kaynakları üzerinden ihtiyatlı bir şekilde fikir edinmek mümkün ve hatta faydalı olacaktır. Eski Ahid’de *h-l-k* kökünün ‘pürüzsüz ve kolay olmak’ ve ‘bölmek ve ayırmak’ olmak üzere iki temel anlamda kullanıldığı belirtilmiştir.¹⁰ İlgili kökün ‘bölmek ve ayırmak’ anlamıyla Sâmi dilleri içerisinde sadece İbranice ve Aramice’de yer aldığı tespit edilmiştir. Modern dil bilimciler bir taraftan bu kökü Arapça ‘şekil ve biçim verme (*taḳdīr*)’ anlamına gelen *ḥalāḳa* ile bağdaştırmışlar; diğer taraftan ‘düzgün, kolay ve pürüzsüz olmak’ anlamındaki İbranice *h-l-k* kökünün, ‘pürüzsüzleştirmek ve kolaylaştırmak’ anlamına gelen Arapça *ḥalāḳa* köküne karşılık geldiğini ifade etmişlerdir.¹¹

Yaygın olarak ‘yaratma’ anlamında kullanılan *h-l-k* kökünün bu anlamının, klasik Arapça sözlüklerde temel anlam olarak zikredilmemesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda –istisnâ olarak– Arap dili ve edebiyatının dördüncü asırdaki önemli isimlerinden Ebū Bekr İbnu’l-Enbārī (ö.328/940), *h-l-k* kökünün Arap kelamında iki temel anlamının olduğunu belirtmiş ve *taḳdīr* anlamından önce şu anlamı kaydetmiştir: Bir asla/modele dayanmadan yaratılmış bir nesneyi örnek alarak başka bir nesne yaratmak (*el-inṣā’ alā miṣālin ebde’ahu*).¹²

Arap dilinde *h-l-k*’nın ‘yaratma’ anlamında kullanıldığı sayısız örnek bulunduğu bir gerçektir;¹³ ancak ‘yaratma’yı *h-l-k* kökünün temel anlamları arasında sayan İbnu’l-Enbārī’nin, ileri sürdüğü bu görüşüyle klasik lügat bilginleri içinde yalnız kaldığını ve ikna edici deliller sunmadığını belirtmeliyiz. Öyle anlaşılıyor ki İbnu’l-Enbārī *h-l-k* kökünün eş-süremlî ve art-süremlî anlamları arasındaki göreceli ilişkiyi tanımlamakta yeterince titiz davranmamıştır.¹⁴ Zira klasik sözlük yazarlarının çoğunun, ‘yaratma’ eylemini bir tür *taḳdīr* olarak kabul ettikleri ve ‘yaratma’nın, *h-l-k* kökünün

¹⁰ İlgili kökün Eski Ahid’de geçtiği yerler ve anlamları ile ilgili olarak bkz. *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, terc. David E. Green (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980), c.4, s.447-451.

¹¹ H. H. Schmid, “קלה-ḥlq,” Ernst Jenni & Claus Westermann (ed.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, terc. Mark E. Biddle (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997) içinde, c.1, s.431; *Theological Dictionary of the Old Testament*, c.4, s.447.

¹² El-Ezherī, *Tehzību’l-Luġa*, c.7, s.16.

¹³ Mesela Kur’an’da ağırlıklı olarak bu anlamda kullanılmıştır. Bkz. Ünver, “Kur’an’da Yaratma Konulu Bir Kavram: Haleqa,” ss.497-511.

¹⁴ Bu konuda er-Rāġib el-İṣfahānī dikkatli bir üslup kullanır. O, *h-l-k*’nın tanımında söz konusu ayrıma şöyle işaret eder: “El-Ḥalk: Asıl (anlam), doğru/düzgün ölçümleme/oranlamadır (*et-taḳdīr el-mustakīm*). Ancak bazen bir nesneyi bir model ve asil olmadan yaratmada (*ibdā*) ve bir nesneyi başka bir nesneden yaratmada (*icād*) kullanılır.” Bkz. *el-Mufredāt fī Ġaribi’l-Kur’ān*, s.296.

aslî anlamı olan *taqdîr* kapsamında olduğunu düşündükleri¹⁵ anlaşılmaktadır.¹⁶ Erken dönem sözlüklerinde *h-l-k* kökünün ‘yaratma’ anlamının fazlaca vurgulanmamasının, böyle bir etimolojik mülâhazaya dayandığı da söylenebilir. Şu halde *h-l-k* kökünün temel anlamı (*taqdîr*) zaman içinde genişlemiş, temel anlama bağlı olarak Arapça’da yeni bir yan anlam (*yaratma*) kazanmıştır.

h-l-k kökünün Arapçadaki temel anlamı ile ‘ahlak’ arasında –tıpkı ‘yaratma’da olduğu gibi– semantik bir ilişkiden söz etmemiz mümkün müdür? ‘Ahlak’ ile tam olarak neyin kastedildiğini belirlemek sorumuzun cevabı için anahtar bir rol oynar. Klasik lügatlarda insanın yaratılış ve kişilik özelliklerinin kaynağı olarak atıfta bulunulan sözcüklerin başında *hulk/huluk* gelir. Bu manada ahlak “insanın yaratılıştan gelen tabiatının adıdır” (*huve mâ hulika ‘aleyhi mine’t-tab*).¹⁷ Lügatlarda ahlakı tanımlamada kullanılan *tabî’a*,¹⁸ *fiṭra*,¹⁹ *eş-şûratu l-bâṭine*,²⁰ *cibilliyye* ve *seciyye*²¹ gibi ifadeler onun yaratılışla ve karakterle ilgisini göstermektedir.²² Bâbânzâde Ahmed Na’ım’e (ö.1934) göre bugün *huluk* kelimesini karşılamak için seçilecek en uygun sözcük *karakterdir*:

Bu kelimenin [*caractère*] ta’rîfi ile mevâkı’-i isti’mâli bizim -dammi- hâ ile “*huluk*” dediğimize tamamen munṭabıktır. Bizce *huluk* bir meleke-i râsihâdır ki ânınla a’mâl, nefsi-nâṭıkadan fikr u reviyete, tekellüfe hâcet kalmaksızın bi’s-suhûle şudûr eder. Ğaḏab, ḥased, kerem, şecâat, ‘iffet... ilh. gibi. *Caractères* de zaten budur. Bunu *huluk* müradifi olan “*seciyye*” ile tercüme etmiyorum. Çünkü *-caractér*ler gibi- ahlakın da iyisi kötüsü

¹⁵ Mesela el-Ezherî, *aḥsenu l-hâlikîn* (23/el-Mu’minün:14) ayetinin *aḥsenu l-muḥaddirin* anlamında; *taḥlukuṅne ifken* (29/el-Ankebût:17) âyetinin de *tukaddirüne kiẓben* anlamında olduğunu kaydetmektedir. Bkz. el-Ezherî, *Tehzîbu l-Luġa*, c.7, s.16. İbnu’l-Eşîr de Allah’ın *el-Ḥâlik* ismi ile *h-l-k*’nin kök anlamı *taqdîr* arasında bağ kurmaktadır. Bkz. Ebû’s-Se’âdât Mecduddîn el-Mubârak b. Eşîruddîn el-Cezerî, *en-Nihâye fî Ğarîbi l-Ḥadiş ve l-Eşer*, tah. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Maḥmûd Muhammed et-Ṭanâhî (Beyrut: el-Mektebetu’l-İlmiyye, 1979), c.2, s.144.

¹⁶ Bu yönde benzer bir tespit için bkz. Ünver, “Kur’an’da Yaratma Konulu Bir Kavram: “Haleqa”,” s.500.

¹⁷ Ebû’l-Feyd el-Murtaḏâ *ez-Zebîdî, Tâcu l-’Arûs min Cevâhiri l-Ḳāmûs* (Beyrut: Dâru’l-Hidâye, tsz.), c.25, s.257.

¹⁸ Ebû’l-Feth ‘Uşmân İbn Cinnî, *el-Ḥaşâ’iş*, tah. Muḥammed ‘Ali en-Neccâr (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, tsz.), c.2, s.114.

¹⁹ El-Cevherî, *eş-Şihâh*, c.4, s.1471.

²⁰ İbnu’l-Eşîr, *en-Nihâye fî Ğarîbi l-Ḥadiş ve l-Eşer*, c.2, s.144.

²¹ Ebû’l-Ḥasen b. Sîde el-Mursî, *el-Muḥaşşas*, tah. Ḥalîl İbrâhîm Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâ’i’l-Turâşî’l-’Arabî, 1996), c.1, s.231; İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyîsi l-Luġa*, c.2, s.213.

²² Klasik lügatlerde bu kavramlar arasında genelde müşterek gibi görünen bir kullanım vardır. Ancak bu kavramların kendi aralarında da farklılıkların olduğu belirtilmiştir. Örneğin, er-Râġib el-İşfahânî, *et-ṭab’*, *es-seciyye*, *el-huluk* ve *el-âde* sözcükleri arasındaki farklara dikkat çekmektedir. Bkz. *ez-Zer’â ilâ Mekârimi ş-Şer’â*, tah. Ebû’l-Yezîd Ebû Zeyd el-’Acemî (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2007), s.96.

bulunur. *Mehāsin* ve *mesāvī-i ahlāk* denir. *Secāyān*ın ise –hiç olmazsa şāyī‘ olan isti‘māle göre– kötüsü olmaz. *Huluk* *seciyyeden* e‘ammdir. Frenklerin bu lafzı metanet-i ahlak ve *şecā‘atta* isti‘māl edişleri ‘urf-i ‘āmmı ‘urf-i hāşşa nakl kabilindedir. La Bruyere’in [ö.1696] kitab-ı meşhūrunda [Les Caractères] taşvīr ettiği aḥvāl-i nefsiyyenin çođu *secāyā-yı* kerīme olmaktan pek uzaktır.²³

Kısacası, yaratılış yoluyla insana aktarılan ve onun karakterini oluşturan temel yapı, ahlakın klasik lügatlardaki tasavvur biçimini yansıtmaktadır. Anlaşılacağı gibi, *ḥ-l-k*’nın ‘yaratma’ anlamı ile ‘yaratılış özellikleri’ anlamı arasında tematik bir benzerlik vardır; dolayısıyla ‘yaratma’dan ‘yaratılış özellikleri’ne yani ‘ahlak’a geçişin makul bir temeli bulunmaktadır; ancak bu ikincil bir ilişkilendirme değildir. Zira asıl ve birincil anlam, *ḥ-l-k*’nın temel anlamları (*taḳdīr* ve pürüzsüzlük) ile yan anlamı (ahlak/karakter) arasında kurulan anlamsal ilişkide görünür hale gelmektedir. Sözelimi İbn Fāris, *aḥlāk*ın tekili olan *ḥulukun seciyye* anlamına geldiğini belirtmekte ve bunu şöyle temellendirmektedir: “Çünkü *seciyye* sahibine (doğuştan/yaratılıştan) bu (nitelikler) takdir edilmiştir” (*li-enne şāhibehū ḳad ḳuddira ‘aleyhi*).²⁴

Benzer bir semantik irtibat İbn Cinnī (ö.392/1002) tarafından da kurulmuştur. Ona göre, Arapların *ḥuluku’l-insān* sözündeki *ḥuluk*, ‘şu nesneyi düzleştirdim’ ve ‘pürüzsüz/düz kaya’ gibi kullanımlardan gelmektedir. Bu durumda “*ḥuluku’l-insān* tamlamasının anlamı şudur: İnsanın *ḥuluku*, insan için (önceden) *taḳdīr* ve *tertib* edilen şeydir; öyle ki insanın *ḥuluku*, sabitleşmiş ve şüpheden arınmış bir durum gibidir.”²⁵ İbn Cinnī’ye göre “Allah *ḥalkı* (bedenî yapıyı) ve *ḥulku* (ahlakî yapıyı) belirlemiştir” (*ḳad ferağa ‘llāhu mine ‘l-ḥalk ve ‘l-ḥulḳ*) şeklindeki rivayet²⁶ de buna işaret etmektedir.²⁷

İbn Cinnī’nin kaydettiği rivayet aynı zamanda *ḥalk* ile *ḥulḳ* arasındaki sıkı münasebete göndermede bulunmaktadır. İki sözcük arasında yazılış, okunuş ve köken bakımından ne kadar yakın bir morfolojik/etimolojik münasebet varsa, insanın dış yapısı ve yaratılışı (*ḥalk*) ile iç yapısı ve karakteri (*ḥulḳ*) arasında da o kadar sıkı bir ontolojik münasebet vardır. Bu,

²³ Bābānzāde’ye ait bu tespitler, onun Fransızcadan çevirdiği kitapta mütercim notu olarak yer almaktadır. Bkz. Georges L. Fonsegrive, *Mebādī-i Felsefeden Birinci Kitap: ‘İlmu’-n-Nefs*, terc. Bābānzāde Ahmed Na’ım (İstanbul: Ma’ārif-i ‘Umūmiye Nezareti, 1331), s.55 dn.1 (İtalik vurgular bize aittir). Krş. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2005), s.195.

²⁴ İbn Fāris, *Mu‘cemu Mekāyisi ‘L-Luġa*, c.2, s.213.

²⁵ İbn Cinnī, *el-Ḥaşā‘i*, c.2, ss.113-114.

²⁶ Benzer lafızlarla bkz. Ebū’l-Ḥasen ‘Alī b. ‘Umer b. Ahmed ed-Dāraḳuṭnī, *es-Sunen*, tah. Şu‘ayb el-Arna‘ūt ve diđerleri (Beirut: Muessesetu’r-Risāle, 2003), c.5, s.356, no.4448.

²⁷ İbn Cinnī, *el-Ḥaşā‘i*, c.2, ss.113-114.

aslında bir ‘bütün’ olarak tasavvur edilen insan fenomeninin birbirini tamamlayan iki yönünü yansıtmaktadır. Buna göre ahlak, insanın iç dünyasına ait imkânları ifade etmekte ve insanın dış/fiziksel yapısı ile irtibatı bulunmaktadır.²⁸ Er-Râgib el-İşfahânî (ö.5./11.yy) şöyle demiştir: “*Halk* ve *hulk*, asıl olarak aynıdır; ancak *halk* göz (*başar*) ile idrak edilebilen hey’et, şekil ve suretlere; *hulk* ise gönül (*başıra*) ile idrak edilen kuvve ve seciyelere tahsis edilmiştir.”²⁹

Aynı zamanda klasik ahlak tasavvurunu da yansıtan bu belirlemeler, ahlakın ‘sözlük’ anlamının yanı sıra, ‘terim’ anlamıyla da örtüşen bir içerik sunmaktadır. Mesela el-Gazzâlî, (ö.505/1111), ahlakı tanımlarken önce *halk* ile *hulk*, *cesed* ile *rûh*, *eş-şüratu’z-zâhira* ile *eş-şüratu’l-bâhine* arasındaki ilişkiye değinmiş ve ahlak için –kendisinden önce yapılan–³⁰ şu tanımları zikretmiştir: “*Huluk*, nefiste kökleşmiş bir hey’ettir ki bu hey’et sebebiyle davranışlar (*ef’âl*) düşünmeye ve zorlanmaya gerek olmaksızın rahatça ve kolaylıkla ortaya çıkar.”³¹

Klasik ahlak literatüründe kabul gören bu tanım, orijin itibariyle, Grek tabip ve filozof Galen’e (ö.MS.200?) aittir.³² Galen’in ahlak tanımı İslam düşüncesinde öylesine revaç bulmuştur ki aynen veya benzer ifadelerle lügat³³ ve ıstılah kitaplarına³⁴ bile girmiştir.³⁵ Bu tanımda mündemiç ahlak anlayışına göre, *ahlak* ile *nefs* arasında bir irtibat vardır ve psikoloji, ahlakın temelini teşkil etmektedir.³⁶ Ahlak tek tek davranışlar değil, davranışlara kaynaklık eden ve nefiste yerleşmiş bulunan kalıcı ve sürekli psikolojik bir haldir. Davranışlar ahlakın sonucudur (*el-a’mâl neficetu’l-ahlâk*).³⁷ Bu nedenle de davranışlar, kaynaklandıkları ahlak itibariyle değer kazanır (*el-a’mâl innemâ tu’teberu bi’l-ahlâk elletî tenşe’u minhâ*).³⁸

²⁸ İbnü’l-Eşîr, *en-Nihāye fî Ğarîbi’l-Hadişi ve’l-Eşer*, c.2, s.144. Bu konuda örnekler ve ilginç anekdotlar için bkz. er-Râgib el-İşfahânî, *Muḥâḍarātu’l-Udebâ’ ve Muḥâverātu’ş-Şu’arâ’ ve’l-Buleğâ’* (Beyrut: Şeriketu Dâri’l-Erḡam, 1420), c.1, ss.340-343.

²⁹ El-İşfahânî, *ez-Zer’â ilâ Mekârimi’ş-Şer’â*, s.96.

³⁰ Mesela bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, tah. İbnü’l-Ḥaḥîb (Kahire: Mektebetu’ş-Şekâfeti’ d-Dîniyye, tsz.), s.41.

³¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’ d-Dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, tsz.), c.3, s.53.

³² Muḥammed ‘Âbid el-Câbirî, *el-‘Aḳlu’l-Ahlâkiyyu’l-‘Arabî* (ed-Dâru’l-Beydâ’: Dâru’n-Neşri’l-Mağribiyye, 2001), ss.280-283.

³³ Mesela bkz. Mütercim ‘Âşim Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c.3, s.837.

³⁴ Mesela bkz. et-Tehânevî, *Keşşâfu İştilâhâti’l-Funûn* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1988), c.2, s.64.

³⁵ El-Câbirî, *el-‘Aḳlu’l-Ahlâkiyyu’l-‘Arabî*, ss.280-284.

³⁶ İlhan Kutluer, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s.175.

³⁷ El-Gazzâlî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’ d-Dîn*, c.2, s.357.

³⁸ Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hucetullâhi’l-Bâlîğa*, tah. es-Seyyid Sâbiḳ (Beyrut: Dâru’l-Cil, 2005), c.2, s.195.

Yukarıda aktarılan malumatta vurgulanan bir diğer nokta, insanın hem yaratılış özelliklerinin (*halk*), hem de bu yaratılışa bağlı karakter ve huylarının (*hulk*) insanda yerleşik, kökleşmiş ve sabit bir halde bulunduğu kabulüdür. Buna göre her bir insan tekinin fiziksel ve ahlaksal yapısına ait özellikleri, o daha gözlerini dünyaya açmadan önce *taqdîr* edilmiştir.³⁹ İnsanın yeryüzü serüveni başladıktan sonra ise dışsal yapısını oluşturan bedensel nitelikleri gibi içsel yapısında kökleşmiş ahlaksal nitelikleri de değişime kapalı gibi algılanmaktadır. Bu, ahlakın yukarıda anılan sözlük anlamında da mündemiç olan bir algıdır. Klasik ahlak düşüncesinin en eski ve renkli tartışmalarından birisi olan ‘ahlakın değişmesinin imkânı’ sorununun temelinde yine bu tasavvur yatmaktadır. Gerek ahlakın sabit ve değişken yönü, gerekse insanın dışı ile içi arasındaki irtibat, klasik tıp biliminin ve ahlak felsefesinin ortak konuları arasında yer almış ve detaylandırılmıştır.⁴⁰

Klasik sözlüklerde insanın yaratılış ve kişilik özelliklerinin kaynağı olarak atıfta bulunulan sözcükler *huluk* kelimesinden ibaret değildir. İbn Sîde (ö. 458/1066), *el-Muḥaṣṣaṣ* adlı, konulara göre tertip edilmiş lügatinde *el-Ġarāʾiz* başlıklı bir bölüm açmış ve burada insanın yaratılışına ve doğasına işaret eden sözcükler hakkında bilgiler vermiştir.⁴¹ İbn Cinnî de *el-Ḥaṣāʾiṣ*’inde kökleri ve yapıları değişik olduğu halde anlamları yakın olan sözcükler bağlamında şu kelimelerin *huluk* ile yakın anlamlı olduğunu kaydetmiştir: *el-ḥalīka*, *es-seciyye*, *eṭ-ṭabīʿa*, *en-naḥīte*, *el-ġarīze*, *es-selīka*, *eḍ-ḍarībe*, *es-secīḥa*, *es-surcūḥa*, *es-sircīce*, *en-nicār*, *el-merin*.⁴² Bu kavramların genelde müşterek gibi görünen bir kullanım alanı olduğu düşünülse de kendi aralarında bazı nüansların olduğu belirtilmiştir. Er-Rāġib el-İṣfahānī, ilgili kavramlar arasındaki farkları şöyle dile getirmiştir:

Eṭ-ṭabʿ, *eṭ-ṭabīʿa*, *eḍ-ḍarībe*, *en-naḥītiyye*, *en-necr* ve *el-ġarīze* sözcükleri insanda yaratılıştan gelen ve değişmesi mümkün olmayan *kuḅvenin* adıdır. *Ṣīme* kelimesi *ġarīzenin* üzerinde bulunduğu halin ismidir. *Seciyye* ise insanın üzerinde sükûn bulduğu şeyin adıdır. Bu kavramların hepsi, ekseriyetle ‘değişmesi mümkün olmayan şeylerde’ kullanılır. *ʿĀde[t]*, fiil (etki) ve infialin (edilgi) tekrarının adıdır. *ʿĀde[t]* sayesinde ahlak kemale erer. *ʿĀde[t]*in, insandaki potansiyel (bilkuḅve) özelliklerin davranış olarak

³⁹ Bu konudaki çağdaş tartışmalar için bkz. Caner Taslaman, *Ahlāk, Felsefe ve Allah* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014), ss.25-28.

⁴⁰ Bu konuda farklı geleneklere ait metinler üzerinden karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Hümeyra Özturan, *Ahlāk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015).

⁴¹ İbn Sîde, *el-Muḥaṣṣaṣ*, c.1, s.231.

⁴² İbn Cinnî, *el-Ḥaṣāʾiṣ*, c.2, ss.113-114.

(bilfiil) ortaya çıkmasını kolaylaştırmanın dışında bir etkisi yoktur. *Seciyyenin* ise yaratıldığı şeyin tersine sürüklenmesi mümkün değildir; zira *seciyye* yaratıcı (*hâlik*) olan Allah'ın fiili, *'āde[t]* ise yaratılmış (*mahlūk*) olan insanın fiilidir. Yaratılmışın fiili, yaratıcının fiilini iptal edemez; ancak o, *'āde[t]*i öyle takviye eder ki *'āde[t]* sanki *seciyye* addedilir. Bu açıdan bakılarak “*'Āde[t]* insanın ikinci doğasıdır” denmiştir.⁴³

Kişilik ve karakter özelliklerine atıfta bulunan ve ilk bakışta müşterek bir içeriğe sahip olduğu düşünülen kavramlar, kendi içinde benzeşik alt unsurlar ve ayrıştırılması kolay olmayan nüanslar içerir.⁴⁴ Bu, özellikle *hulūk/ahlāk* sözcüğünün geçtiği dinî metinlerin anlamını belirlemede bir sorun olarak kendini gösterir. Zira metinlerde geçen *hulūk/ahlāk* sözcüğünün “doğuştan gelen kişilik ve karakter özellikleri” için mi yoksa “sonradan kazanılabilen ve değişebilen kişilik özellikleri” için mi kullanıldığını tespit etmek kolay değildir. Yine karar vermekte zorluk çekilen bir diğer husus, *hulūk/ahlāk*ın tekil ahlakî davranışları mı, topyekûn ahlakî bir hâli mi, yoksa kişilik özelliklerini mi ifade ettiğidir. Bu anlamsal ayrıntılar, metinlerin anlaşılmasında önemli bir role sahip olabilir. Er-Râgib el-İşfahânî, *hulūk/ahlāk* sözcüğü bağlamında konuya kapsamlıca değinen belki de tek müelliftir. *Ez-Zer'ā ilā Mekārimi'ş-Ser'ā* adlı eserinde *hulūk/ahlāk* sözcüğünün asıl olarak gönül (*başıra*) ile idrak edilen *kuvveler* için kullanıldığını belirttikten sonra –bağlama göre değişen– farklı anlamlarından söz eder ve bazı rivayetlerden örnekler getirir:

وجعل الخلق تارة للقوة الغريزية، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام "فرغ الله من الخلق والخلق والرزق والأجل"، وتارة يجعل اسمًا للحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليفًا أن يفعل شيئًا دون شيء، كمن هو خليف بالغضب لحدة مزاجه، ولهذا خص كل حيوان بخلق في أصل خلقته، كالشجاعة للأسد، والجبن للأرنب، والمكر للثعلب. ويجعل الخلق تارة من الخلاقة وهي الملايسة⁴⁵، وكأنه اسم لما مرن عليه الإنسان من قواه بالعادة، وقد روي: "أفضل الأعمال الخلق الحسن" وروي: "ما أعطى الله

⁴³ El-İşfahânî, *ez-Zer'ā ilā Mekārimi'ş-Ser'ā*, ss.96-97.

⁴⁴ Bu konuda çağdaş kaynaklarda da bilgi ve tartışmalar bulunmaktadır. Mesela ‘şahsiyet/kişilik’ ile ‘karakter’ arasında şöyle bir farktan söz edilmiştir: ‘Şahsiyet’, bir kişiyi tanımlayan ve hem doğuştan gelen hem de sonradan kazanılan özellikleri içerirken, ‘karakter’ kalıtsal etkiler, soydan gelen özellikler ve olgunlaşmanın bütününden oluşmaktadır. Bkz. Hayati Hökekleli, “Şahsiyet,” *DİA*, c.38, s.297.

⁴⁵ Matbu nüshada aslında *el-mulābese* kelimesi geçmektedir. Ancak bu, cümle içinde anlamlı görünmemektedir. Ayrıca metinde bu sözcüğe *el-halāka* kelimesinin bir anlamı olarak işaret edilmektedir ki ilgili kökün anlamları arasında *el-mulābese* değil, *el-melāse* (الملاسة) bulunmaktadır. *H-l-k* kökünün temel anlamlarından birinin *melāsetu'ş-şey'* yani bir nesneyi düz/pürüzsüz hale getirmek ve kolaylaştırmak olduğu daha önce zikredilmişti. Bundan ötürü *el-mulābese*'nin bir istinsah hatası olması kuvvetle muhtemeldir.

أحدًا أفضل من خلق حسن" فجعل الخلق مرة للهيئة الموجود في النفس التي يصدر عنها الفعل بلا فكر. وجعل مرة اسمًا للفعل الصادر عنه باسمه، وعلى ذلك أسماء أنواعها نحو العفة والعدالة والشجاعة، فإن ذلك يقال للهيئة والفعل جميعًا، وربما تسمى الهيئة باسم، والفعل الصادر عنها باسم، كالسخاء والجود، فإن السخاء اسم للهيئة التي عليها الإنسان، والجود اسم للفعل الصادر عنها، وإن كان قد يسمّى كل واحد باسم الآخر من فضله.⁴⁶

[1.] *Huluk* bazen doğuştan gelen içsel/güdüsel yeti (*el-kuvve el-ğariziyye*) anlamında kullanılır. Hz. Peygamber (a.s.) bu nedenle “Allah *halk* (dış/bedenî yapı) ve *hulk* (iç/ahlakî yapı), *rızık* ve *ecel* konularını (belirleme işini) bitirmiştir” buyurmuştur.⁴⁷

[2.] *Huluk* bazen (doğuştan değil) sonradan kazanılmış halin adı olarak kullanılır ki bu hal sebebiyle insan başka şeyi değil de o şeyi yapmaya eğilimli/yatkın olur. Mizacındaki sertlik nedeniyle öfkeye eğilimli/yatkın olan kimse gibi. Bundan ötürü her hayvan, yaratılışının temelindeki bir huyla (*huluk*) diğerlerinden ayrılır. Aslan için cesaret, tavşan için korkaklık ve tilki için kurnazlık gibi.

[3.] *Huluk* bazen pürüzsüz ve kolay olmak (*el-melāse*) anlamındaki *el-halākadan* gelir. Bu durumda sanki *huluk*, âdet (tekrarlar ve pratikler) vasıtasıyla insanın alışkanlık edindiği yetilerin adı olur. Şu (hadis) rivayet edilmiştir: “Amellerin en faziletlisi güzel ahlaktır.”⁴⁸ Şu da rivayet edilmiştir: “Allah bir kimseye güzel ahlaktan daha faziletli bir şey vermemiştir.”⁴⁹

[4.] *Huluk* bazen eylemlerin (*el-fi‘il*) kendisinden –düşünmeksizin– ortaya çıktığı nefisteki mevcut yapı (*el-hey‘et*) anlamında kullanılır.

[5.] *Huluk* bazen bu yapıdan sadır olan eylemin adı olarak kullanılır.

[6.] *Huluk* bazen yapı ve eylemin beraberce ismi olarak kullanılır. İffet, adalet ve şecaat böyledir.

[7.] Bazen de yapı bir adla, ondan sadır olan eylem başka bir adla isimlendirilir. *Sehā* ve *cūd* gibi. *Sehā* insanın sahip olduğu (cömertlik) yapısının, *cūd* da ondan sadır olan (cömertlik) eyleminin ismidir.

⁴⁶ El-İşfahānī, *ez-Zerī‘a ilā Mekārimi ‘ş-Şerī‘a*, ss.96-97.

⁴⁷ Rivayet Enes b. Mālik’ten merfū‘ olarak nakledilmiştir. İbn ‘Asākir, *Tārīhu Dimeşk*, tah. ‘Amr b. Ğarāme el-‘Amravī (Beyrut: Dāru’l-Fikr, 1995), c.23, s.207. Benzer içerikli bir rivayet için bkz. Muslim, *el-Cāmi‘u ‘ş-Şaḥīḥ*, el-Ķader, 4 (no.6728).

⁴⁸ El-Ħarā‘i‘ī, *Mesāwī‘l-Ahlāk ve Mezmūmuhā*, tah. Muştafā b. Ebī’-n-Naşr eş-Şalebī (Cidde: Mektebetu’s-Sevādī, 1993), s.163 (no.340).

⁴⁹ İbn Māce, *es-Sunen*, eṭ-Ṭıbb, 1 (no.3436).

[8.] Ayrıca bunlardan her birinin diğerinin adıyla adlandırıldığı da vakidir.

Hulukun erken dönem lügatlarda işaret edilen ve yine *takdîr* kök anlamıyla irtibatlandırılan⁵⁰ bir başka anlamı ise *alışkanlık*, *âdet* ve *gelenek* anlamıdır.⁵¹ İnsanın karakterini oluşturan temel yapının, yaratılıştan gelen özelliklerin yanı sıra, âdet ve alışkanlıklar vasıtasıyla da şekillendiği⁵² kabul edildiğinde⁵³ ahlak ile âdet/alışkanlık arasında bir bağ olduğu teslim edilir. Hatta “*el-âdetu tabî'atun sâniyetun*” (âdet insanın ikinci doğasıdır)⁵⁴ sözüyle anlatılmak istenen şudur ki âdet yani fiil ve infialin tekrar edilmesi bir şeyi yapmayı o kadar kolaylaştırır ki o sanki insanın tabiatı olur.⁵⁵ Ayrıca ahlakın ‘yerleşik hale gelmiş’ huylar için; âdet, alışkanlık ve geleneğin de ‘yerleşik hale gelmiş’ olgular için kullanıldığı düşünüldüğünde, aralarında özel bir tür semantik ilişkinin varlığı muhtemeldir. *Hulukun* ahlakî bir çağrışıma sahip olmaksızın genel anlamda âdet, alışkanlık ve gelenek anlamında kullanıldığı da varittir. Bazı hadis rivayetlerinde kimi âdet ve alışkanlıklar *huluk/ahlâk* sözcüğü ile ifade edilmiştir.⁵⁶ Bazı rivayetler ise *huluk/ahlâk* sözcüğünün *sunne* ile eşanlamı bir kullanıma sahip olduğunu gösterir.⁵⁷

⁵⁰ El-‘Askerî bunu şöyle ifade eder: *el-huluk: el-âdetu ellei ya'âduhâ el-insânu ve ye'ÿuzu nefsehu bihâ 'alâ miqdârin bi'aynihi*. Bkz. Ebü Hilâl el-‘Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s.137.

⁵¹ İbn Sîde, *el-Muhaşşas*, c.1, s.231; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c.25, s.257.

⁵² “*Âde*’in insan üzerinde sultası vardır.” Bkz. el-İşfahânî, *Muĥâdârâu'l-Udebâ*, c.1, s.339.

⁵³ Bu, klasik ahlak düşüncesinde kabul gören bir fikirdir. Örneğin Galen, alışkanlıkların etkisiyle kazanılan huyları ikinci tabiat olarak nitelemiştir. Bkz. İlhan Kutluer, “Câlinûs,” *DİA*, c.7, ss.32-34.

⁵⁴ Bu söz edeb antolojilerinde hükemâya, tabiplere ve Hipokrat’a atfedildiği gibi anonim olarak da zikredilir. Bkz. Ebü Muhammed ‘Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Aĥbâr* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mişiyye, 1996), c.3, s.157; Ebü ‘Umer Şihâbuddîn İbn ‘Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404), c.8, s.25; İbn Muflih el-Makdisî, *el-Âdâbu's-Şer'iyye ve'l-Minaĥi'l-Mer'iyye*, (Beyrut: ‘Âlemu'l-Kutub, tsz.), c.3, s.129.

⁵⁵ El-İşfahânî, *el-Mufradât fî Ğaribi'l-Ķur'ân*, s.594.

⁵⁶ Örneğin bkz. ‘Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Muşannef*, tah. Hâbiburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisu'l-İlmî, 1403), c.11, s.441 (<http://www.hikem.net/yonetim/hadisler.asp?cmd=go&hno=MA20947>); İbn Ħanbel, *el-Musned*, c.5, s.159 (no.21451); ed-Dârimî, *el-Musnedu'l-Câmi'*. eş-Şalât, 165 (no.1619).

⁵⁷ Örneğin el-Ħarâ'îfî'nin (ö.327/939) Ebü Eyyüb el-Enşârî'den *mevĥûf* olarak naklettiği bir rivayette şöyle denir: “Hayâ etmek, kadınlar(la evlenmek) ve güzel koku (sürünmek) peygamberlerin ahlakındandır (*min aĥlâki'l-enbiyâ' ...*)” Bkz. el-Ħarâ'îfî, *Mekârimu'l-Aĥlâk ve Me'âlîhâ ve Maĥmûdu Ħarâ'ikiĥâ*, tah. Eymen ‘Abdulcâbir el-Buĥayrî (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabî, 1999), s.113 (no.318). Et-Tirmizî aynı rivayeti Ebü Eyyüb el-Enşârî'den *merfû'* olarak nakleder ve fakat *ahlâk* yerine *sunne* kelimesininin çoĥulu olan *sunen*'i zikreder: “Dört şey peygamberlerin sünnetlerindedir (*min suneni'l-murselin*): Hayâ etmek, güzel koku (sürünmek), misvak (kullanmak) ve evlenmek.” Bkz. et-Tirmizî, *es-Sunen*, en-Nikâĥ, 1, c.3, s.391 (no.1080). Geniş bilgi için bkz. Suat Koca, “Hadis Rivayetlerinde Ahlak Kavramı: Literal-Semantik Bir Analiz,” *İslâmî Araştırmalar* 27:2 (2016), ss.173-182.

Diğer yandan sözlüklerde *huluğa* verilen *dīn* anlamını⁵⁸ da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür; zira *dīn*'in yaygın lügat anlamlarından biri de *âdet*dir.⁵⁹ *Dīn*, gelenek ve âdet gibi yerleşik olgularla yakın bir ilişki içindedir. Öte yandan *h-l-k* kökünün *dīn* anlamına gelmesinin yahut *dīn*'in bu kökten türeyen bir sözcükle karşılanmasının, kökün aslı anlamı olan *taqdīr* ile irtibatı vardır; zira “*dīni* Allah *taqdīr* etmiştir.”⁶⁰

Huluğun aynı zamanda âdet, alışkanlık ve gelenek gibi karşılıklarının da bulunmasını ilginç ve dikkate değer kılan, kadim Grekçe’de (*ethos*), klasik Latince’de (*moralis*) ve modern İbranice’de (*muşar*)⁶¹ ahlaki karşılamak için kullanılan sözcüklerin de âdet, alışkanlık, töre ve gelenek gibi anlamları taşımasındandır. Bugün Batı’da ve ülkemizde kullanılan *etik* (*ethics*) sözcüğü, köken olarak Grekçe *ethos* sözcüğünden gelir ve *ethos*un iki temel anlamı vardır. Bunlardan birincisi karakter, huy, yaratılış gibi ahlakî içerikli; ikincisi alışkanlık, töre ve görenek içeriklidir. *Etik* sözcüğü ile beraber aklı ilk gelen kelimelerden *moral* sözcüğü ise Grekçedeki *ethos* kelimesinin Cicero (M.Ö.106-43) tarafından Latinceye uyarlanmış halidir. *Moral* sözcüğü *mos* (ç. *mores*) kelimesinden türetilmiştir ve *ethos* gibi hem karakter ve ahlak, hem de âdet ve gelenek anlamına gelmektedir.⁶²

⁵⁸ Ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c.25, s.257. Ebû Ca'fer eṭ-Ṭahâvî (ö.321/933), *Şerhu Muşkili'l-Âşâr* adlı eserinde bazı hadislerde geçen *huluğ* kelimesinin *dīn* anlama geldiğini ileri sürmüştür. Bkz. Bkz. *Şerhu Muşkili'l-Âşâr*, tah. Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006), c.11, ss.262-265.

⁵⁹ El-Cevherî, *eş-Şihâh*, c.5, s.2118. Din ve âdetin anlamca yakınlığına örnek olarak, eṭ-Ṭaberî'nin, “*in hâzâ illâ huluğu'l-evvelîn*” ayetini (26/eş-Şu'arâ:137), “*illâ 'âdetu'l-evvelîn ve dīnuhum*” şeklinde tefsir etmesi de gösterilebilir. Eṭ-Ṭaberî aynı yerde *ehl-i te'vîlden* bazılarının, ayeti “*dīnu'l-evvelîn ve 'âdetuhum ve ahlâkühum*” şeklinde yorumladığını nakleder ki burada *dīn*, ‘âdet ve *huluğ/ahlâk*’ın müteradifi olarak kullanılmıştır. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, tah. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2000), c.19, ss.377-379.

⁶⁰ Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Vucûh ve'n-Nezâ'ir*, tah. Muhammed 'Uşmân (Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 2007), s.206. 68/el-Kalem suresinin 4. ayetinde (*ve-inneke le-'alâ huluğün 'azîm*) geçen *huluğ* sözcüğünün ahlaktan ziyade dinî bir vurgu taşıdığına dair bir inceleme için bkz. Suat Koca, “Aydınlıkta Saklanan Bir Ayet: *ve inneke le-'alâ huluğün 'azîm* (68/el-Kalem:4) Ayeti Çerçevesinde *Huluğ* Kavramını Yeniden Düşünmek,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55:2 (2014), ss.27-58.

⁶¹ Reuben Alcalay, *The Complete English-Hebrew Dictionary* (Tel Aviv-Jerusalem, 1962), s.1267; Ben-Ami Scharfstein & Raphael Sappen, *English-Hebrew Dictionary* (Tel Aviv-New York, 1961), s.217.

⁶² William S. Sahaikan, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems* (New York: Barnes & Noble Books, 1974), s.6; Alasdair McIntyre, *Erdem Peşinde*, terc. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), s.67; Veysel Atayman, *Etik* (İstanbul: Don Kişot Yayınları, 2005), s.7. Buna göre *etik* ve *moral* sözcükleri –nüanslar göz ardı edilirse– aynı anlama sahip sözcüklerdir ve bunlar etimolojilerine göre değil, felsefede kazanmış oldukları anlamları dikkate alınarak birbirinden ayrılmaktadır. Aralarındaki felsefî kullanım farkına gelince, *moral*, fiilen ve tarihsel olarak bireysel/toplumsal düzeyde yaşanan bir fenomen olmasına karşılık; etik, bu fenomeni ele alan, ahlak görüşlerini, öğretilerini inceleyip sınıflandıran, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyan, bunları karşılaştırıp eleştiren felsefe disiplininin adıdır. Başka bir deyişle etik, pratik bir etkinlik alanı olan *moral* teorik inceleme konusu yapan felsefe disiplini. *Moral* ahlakın kendisi, etik ise ahlakın bilgisidir. Bkz. Doğan Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi-* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004), ss.22-23; Annemarie Pieper, *Etüğe Giriş*, terc. V. Atayman, G. Sezer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), ss.59-61.

Buraya kadar kaydedilen malumat çerçevesinde klasik sözlüklerdeki ahlaka dair temel etimolojik ve semantik mülahazaları şöyle özetleyebiliriz:

1. Ahlak, Arapça *h-l-k* kökünden gelmekte ve klasik lügatlarda çoğunlukla *huluk* (ç. *aḥlāk*), bazen de *ḥalīkā* (ç. *ḥalā'ik*) sözcükleriyle karşılanmaktadır.

2. *h-l-k* kökünün hemen bütün türevleri, bu kökün temel anlamı olan *taḥdīr* ile ilişkilendirilmektedir.

3. Ahlakın yaygın olarak tanımlanan içeriği ile, *h-l-k* kökünün temel anlamı (*taḥdīr*) arasında doğrudan veya dolaylı bir semantik ilişki bulunmaktadır.

4. Klasik sözlüklerde ahlak, en genel anlamıyla ‘insanın yaratılıştan gelen kökleşmiş tabiatı’ olarak kavranmakta ve her bir insan tekine ait tabiat, fitrat, mizaç, cibilliyet, şahsiyet, seciye ve huy gibi kelimelerle ifade edilen kişilik ve karakter özellikleriyle açıklanmaktadır. Ahlak bu yönüyle toplumsal değil de bireysel (ferdî) bir mahiyet arz etmektedir. Ayrıca her insan tekine özgü kişisel (şahsî) bir nitelik taşımaktadır.

5. Ahlak, insanın psikolojisiyle olduğu kadar fizyolojisiyle de ilişkilendirilmektedir. Sözlüklerde insan zâhiri ve bâtınıyla bir bütün olarak tasavvur edilmekte ve dıṣsal/bedenî yaratılış özellikleri (*ḥalk*) ile içsel/ahlakî yaratılış özellikleri (*ḥulk*) arasında doğal bir irtibat kurulmaktadır.

6. Ahlakî niteliklerin belli ölçüde kişinin yaratılışıyla birlikte (doğuştan) tayin ve takdir edildiği tasavvur edilmektedir. Bu algı katı bir determinizm içermemekle beraber, zihnin doğuşta boş bir levha olduğu ve bireyin doğuştan ahlakî özelliklere sahip olmadığı yönündeki yaklaşımla çelişmektedir.

7. Sözlüklerde tebarüz eden anlayışa göre insanın dıṣsal/fiziksel yaratılış özelliklerinin (*ḥalk*) yanısıra, içsel/ahlaksal yaratılış özellikleri (*ḥulk*) de insanda yerleşik, kökleşmiş ve sabit halde bulunmaktadır. Bu anlayış, ahlakî huyların ve niteliklerin değişip değişmeyeği konusundaki kadim tasavvur ve tartışmaların sözlüklere yansması gibi görünmektedir.

8. Ahlak, hem sözlük hem de terim anlamıyla karakter olgusunu zemin almakta ve erdem düşüncesine dayalı klasik ahlak anlayışına göndermede bulunmaktadır. Bu itibarla ahlakın klasik Arapça lügatlerdeki ‘sözlük’ anlamı ile klasik ahlak düşüncesindeki ‘terim’ anlamı arasında yakın bir irtibat bulunmaktadır. Buna göre çağdaş dönemde ahlaka yönelik ‘değerler manzumesi’, ‘ilkeler bütünü’, ‘görevler ilmi’ gibi tanımlamaların, etimolojik bir kökene dayanarak değil de felsefî sistemlerin türüne ve ilkelerine dayanarak vücut bulduğu anlaşılmaktadır.

9. Ahlakı karşılamak için kullanılan Arapça *huluk*, Grekçe *ethos*, Latince *moralis* ve İbranice *muşar* sözcükleri zaman zaman *âdet*, *alışkanlık* ve *gelenek* anlamlarını karşılamak için de kullanılmışlardır. Ahlak ile bu anlamlar arasında muhtemel semantik bir ilişkiden söz etmeye imkân veren ortak unsurlar vardır.

10. Ahlak sözcüğüne dair klasik sözlüklerdeki filolojik malumat, ahlağın yer aldığı metinlerin anlaşılması için semantik bir zemin hazırlamaktadır. Ahlağın sözlüklerdeki anlamı ve algılanışı, bu sözcüğün klasik dinî, felsefî ve edebî metinlerdeki kullanımında içkin durumdadır.

KAYNAKÇA

- ‘Abdurrazzāk b. Hemmām. *el-Muşannef*. 10 c. Tah. Ḥabīburrāḥmān el-A‘zamī. Hind: el-Mecelisü’l-‘İlmî; Beyrut: el-Mektebu’l-İslāmî, 1403.
- Alcalay, Reuben. *The Complete English-Hebrew Dictionary*. Tel Aviv-Jerusalem, 1962.
- el-‘Askerî, Ebū Hilāl Ḥasen b. ‘Abdillāh b. Sehl. *el-Furūku’l-Luğaviyye*. Kahire: Dāru’l-‘İlm ve’ş-Şekāfe, tsz.
- *el-Vucūh ve’n-Nezā’ir*. Tah. Muḥammed ‘Uşmān. Kahire: Mektebetü’ş-Sekāfeti’d-Dinīyye, 2007.
- Atayman, Veysel. *Etik*. İstanbul: Don Kişot Yayınları, 2005.
- el-Cābirî, Muḥammed ‘Ābid. *el-Aḫlu’l-Aḫlākiyyu’l-‘Arabî*. Ed-Dāru’l-Beydā’: Dāru’n-Neşri’l-Mağribiyye, 2001.
- el-Cevherî, Ebū Naşr İsmā’îl b. Ḥammād. *eş-Şihāh: Tācu’l-Luğa ve Şihāhu’l-‘Arabīyye*. 6 c. Tah. Aḫmed ‘Abdulğafūr ‘Atṭār. Beyrut: Dāru’l-‘İlm li’l-Melāyîn, 1987.
- ed-Dāraḫtuñî, Ebū’l-Ḥasen ‘Alî b. ‘Umer b. Aḫmed. *es-Sunen*. 5 c. Tah. Şu‘ayb el-Arna’üt ve diğeri. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risāle, 2003.
- ed-Dārimî, Ebū Muḥammed ‘Abdullāh. *el-Musnedu’l-Cāmi’*. Tah. Nebîl b. Hāşim el-Gamrî. Beyrut: Dāru’l-Beşā’iri’l-İslāmiyye, 2013.
- Demirdöven, Necla Yasdıman. “Arapça Sözlüklerde (ك ل ح) H-L-K Kökü Türevleri ve Verilen Kur’an Ayeti Örneklerinin Mukayesesi,” *EKEV Akademi Dergisi* 19:63 (2015), ss.243-286.
- ed-Dihlevî, Şāh Veliyyullāh. *Huccetullāhi’l-Bālīga*. 2 c. Tah. es-Seyyid Sābiḫ. Beyrut: Dāru’l-Cil, 2005.
- Ebū’l-Bekā’ el-Kefevî & Eyyüb b. Mūsā el-Ḥuseynî. *el-Kulliyāt*. Tah. ‘Adnān Dervîş ve Muḥammed el-Mışrî. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risāle, 1998.
- el-Ġazzālî, Ebū Ḥāmid. *İḫyā’u ‘Ulūmi’d-Dîn*. 4 c. Beyrut: Dāru’l-Mā’rife, tsz.
- el-Ḥarā’iṭî, Ebū Bekr Muḥammed b. Ca’fer. *Mekārimu’l-Aḫlāk ve Me’ālîhā ve Maḫmūdu Ṭarā’iḫihā*. Tah. Eymen ‘Abdulcābir el-Buḫayrî. Kahire: Dāru’l-Āfāki’l-‘Arabî, 1999.
- *Mesāvi’l-Aḫlāk ve Mezmūmuhā*. Tah. Muştafā b. Eb’r-n-Naşr eş-Şelebî. Cidde: Mektebetü’s-Sevādî, 1993.

- Ḥalīl b. Aḥmed. *Kitābu'l-Ayn*. 8 c. Tah. Mehdī el-Maḥzūmī ve İbrāhīm es-Sāmerrāī. Beyrut: Dāru Mektebeti'l-Hilāl, tsz.
- Hökelekli, Hayati. “Şahsiyet,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.38, ss.297-298.
- İbn 'Asākir, Ebū'l-Kāsim 'Alī b. el-Ḥasen. *Tārīhu Dimeşk*. 80 c. Tah. 'Amr b. Ğarāme el-'Amravī. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1995.
- İbn Cinnī, Ebū'l-Feṭḥ Uşmān. *el-Ḥaşā'ış*. 3 c. Tah. Muḥammed 'Ali en-Neccār. Beyrut: 'Alemlu'l-Kutub, tsz.
- İbn Fāris, Ebū'l-Ḥuseyn Aḥmed. *Mu'cemu Mekāyisi'l-Luĝa*. 6 c. Tah. 'Abdusselām Muḥammed Hārun. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1979.
- İbn Ḥanbel, Aḥmed. *el-Musned*. 6 c. Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, tsz.
- İbn Kuteybe, Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Muslim ed-Dīneverī. *Uyūnu'l-Aḥbār*. 4 c. Tah. Yūsuf 'Alī Ṭavīl. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Māce, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Yezīd. *es-Sunen*. Tah. 'İmād eṭ-Ṭayyār, Yāsir Ḥasan, 'İzzuddīn Dillī. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2013.
- İbn Miskeveyh, Ebū 'Alī 'Aḥmed b. Muḥammed b. Ya'kūb. *Tehzību'l-Aḥlāk*. Tah. İbnu'l-Ḥaṭīb. Kahire: Mektebetu's-Şekāfeti'd-Dīniyye, tsz.
- İbn Muflih, Ebū 'Abdillāh Şemsuddīn el-Maḳdisī. *el-Ādābu's-Şer'iyye ve'l-Minaḥi'l-Mer'iyye*. Beyrut: 'Alemlu'l-Kutub, tsz.
- İbn Sīde, Ebū'l-Ḥasen el-Mursī. *el-Muḥaşşaş*. 5 c. Tah. Ḥalīl İbrāhīm Ceffāl. Beyrut: Dāru İḥyā'i't-Turāsi'l-'Arabī, 1996.
- İbnu'l-Eşīr, Ebū's-Se'ādāt Mecduddīn el-Mubārak el-Cezerī. *en-Nihāye fī Ğarībi'l-Ḥadiş ve'l-Eşer*. 5 c. Tah. Ṭāhir Aḥmed ez-Zāwī ve Maḥmūd Muḥammed eṭ-Ṭanāhī. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979.
- Koca, Suat. “Aydınlıkta Saklanan Bir Ayet: ve inneke le-'alā ḥuluḳin 'azīm (68/el-Ḳalem:4) Ayeti Çerçevesinde *Ḥuluk* Kavramını Yeniden Düşünmek,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55:2 (2014), ss.27-58.
- “Hadis Rivayetlerinde Ahlak Kavramı: Literal-Semantik Bir Analiz,” *İslāmî Araştırmalar* 27:2 (2016), ss.173-182.
- Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- “Cālīnūs,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.7, ss.32-34.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. Terc. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Muslim b. el-Ḥaccāc, Ebū'l-Ḥuseyn el-Ḳuşeyrī. *el-Cāmi'u's-Şaḥīḥ*. Tah. 'İzzuddīn Dillī, 'İmād eṭ-Ṭayyār, Yāsir Ḥasan. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2013.
- Mutercim 'Aşim Efendi. *Kāmūs Tercumesi: el-Okyānūsü'l-Basīṭ fī Tercemeti'l-Kāmūsü'l-Muḥīṭ*. 3 c. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305.
- Özlem, Doĝan. *Etik –Ahlak Felsefesi–*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004.
- Özturan, Hümeýra. *Ahlāk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.
- Pieper, Annemarie. *Etiĝe Giriş*. Terc. Veysel Atayman ve Gönül Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- er-Rāĝib el-İşfahānī, Ebū'l-Kāsim Ḥuseyn b. Muḥammed. *el-Mufradāt fī Ğarībi'l-Ḳur'ān*. Tah. Şafvān 'Adnān Dāvūdī. Dimeşk: Dāru'l-Ḳalem; Beyrut: ed-Dāru's-Şāmiyye, 1412.

- . *Muḥāḍarātu'l-Udebā' ve Muḥāverātu'ş-Şu'arā' ve'l-Bulegā'*. Beyrut: Şeriketu Dāri'l-Erkam, 1420.
- . *ez-Zerī'a ilā Mekārimi'ş-Şerī'a*. Tah. Ebū'l-Yezīd Ebū Zeyd el-'Acemī. Kahire: Dāru's-Selām, 2007.
- Sahaikan, William S. *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*. New York: Barnes & Noble Books, 1974.
- Scharfstein, Ben-Ami & Raphael Sappen. *English-Hebrew Dictionary*. Ed. Zevi Scharfstein. Tel Aviv-New York, 1961.
- Schmid, H. H. "קלל-*hlq*," Ernst Jenni, Claus Westermann (ed.), *Theological Lexicon of the Old Testament*. İng. terc. Mark E. Bidlle (Peabody, MA: Hendricson Publisher, 1997) içinde, c.1, s.432.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Ceṣr. *Cāmi'u'l-Beyān fī Te'vīli'l-Ḳur'ān*. 24 c. Tah. Aḥmed Muḥammed Şākir. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2000.
- eṭ-Ṭahāvī, Ebū Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selāme. *Şerḥu Muşkilī'l-Āşār*. 16 c. Tah. Şu'ayb el-Arna'ūṭ. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2006.
- Taslaman, Caner. *Ahlāk, Felsefe ve Allah*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.
- et-Tehānevī, Muḥammed b. 'Alī. *Keşşāfu İştihāti'l-Funūn*. 2 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1988.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Almanca'dan terc. David E. Green. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- et-Tirmizī, Muḥammed b. 'İsā. *es-Sunen*. Tah. 'İzzuddīn Dīlī, 'İmād eṭ-Ṭayyār, Yāsir Ḥasen. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2013.
- Ünver, Mustafa. "Kur'an'da Yaratma Konulu Bir Kavram: Haleqa," *İslâmî Araştırmalar* 15:4 (2002), ss.497-511.
- ez-Zebīdī, Ebū'l-Feyd el-Murtaḍā. *Tācu'l-'Arūs min Cevāhiri'l-Ḳāmūs*. 40 c. Beyrut: Dāru'l-Hidāye, tsz.

Rabbi Samuel'in Mektubu Adlı Yahudilik'e Reddiyenin es-Semev'el el-Mağribī'nin İfḥāmu'l-Yehūd Adlı Reddiyesiyle İlişkisi Üzerine

FATIMA BETÜL TAŞ

Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Doktora öğrencisi

fbetultas@gmail.com

Orta Çağ'ın en meşhur Yahudilik karşıtı reddiyelerinden *Epistula rabbi Samuelis ad rabbi Isaac* (Rabbi Samuel'in Rabbi Yitshak'a Mektubu), araştırmacılar arasında uzun süredir farklı yönleriyle tartışılan bir metindir. Metnin, es-Semev'el b. Yaḥyā el-Mağribī'ye (ö.570/1175) ait *İfḥāmu'l-Yehūd* (Yahudileri Susturmak) isimli Yahudilik'e reddiyeden etkilenecek kaleme alındığı iddia edilmiştir. Bu araştırmamızda konuyla ilgili tartışmalar zikredilerek bazı yanlış bilgiler tashih edilmeye çalışılacaktır. Bu vesileyle reddiye literatürü açısından önem arz eden bu değerli eser de okurların dikkatine sunulacaktır.

İlk defa 14. yüzyılda Latince çevirisiyle gün yüzüne çıkarılan Rabbi Samuel'in Mektubu, Hıristiyan Avrupa'nın en meşhur reddiyelerinden biri olarak literatür içerisinde yer almaktadır.¹ Mektubun orijinali, Alphonsus Bonihominis'in (Alfonso Buenhombre),² bulduğunu iddia ettiği 1072 tarihli Arapça metindir.³ Bonihominis Arapça mektubu, tahminen 1336-1339 yılları arasında bir dönem tutsak kaldığı Merrākeş'te bulmuş ve 1339 yılında Paris'te Latince'ye çevirmiştir.⁴ Hemen hemen bütün Hıristiyan grupların

¹ Ora Limor, "The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco: A Best-Seller in the World of Polemics," Ora Limor & Guy Stroumsa (ed.), *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews* (Tübingen, 1996) içinde, ss.177-194; Melodie F. Harris, "Alphonsus Bonihominis's Conversionary Letter from Rabbi Samuel to Rabbi Isaac," *Enarratio* 2 (2002), ss.15-39.

² Alphonsus Bonihominis, İspanyol kökenli Dominiken bir rahiptir. Arapça bilgisi ve Arapça'dan çevirdiğini iddia ettiği beş eserle tanınan Bonihominis, Merrākeş, Kahire ve Kıbrıs gibi bölgelerde bulunmuş ve hayatının son döneminde Merrākeş piskoposluğuna getirilmiştir. Tahminen 1353'te ölmüştür. Antoni Biosca Bas, "The Anti-Muslim Discourse of Alfonso Buenhombre," Ryan Szpiech (ed.), *Medieval Exegesis and Religious Difference: Commentary, Conflict and Community in the Premodern Mediterranean* (New York: Fordham University Press, 2015) içinde, ss.87-89.

³ Arapça orijinal metin hiç bulunamadığı için araştırmacılar bu metnin varlığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Arapça metnin hiç var olmadığını kabul edenler mektubun bizzat Alphonsus Bonihominis tarafından kaleme alınmış olabileceğini iddia etmektedirler. Bkz. Limor, "The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco ..." ss.184-185; Harris, "Alphonsus Bonihominis's Conversionary Letter from Rabbi Samuel to Rabbi Isaac," ss.16, 25-33; Biosca, "The Anti-Muslim Discourse of Alfonso Buenhombre," s.89.

⁴ Biosca, "The Anti-Muslim Discourse of Alfonso Buenhombre," s.88.

arasında yayılarak büyük bir ün kazanan mektup, çeşitli ülkelerde bulunan üç yüzden fazla el yazması ve pek çok dildeki çevirileriyle günümüze ulaşmıştır.⁵

Rabbi Samuel'in Mektubu, bir Yahudinin başka bir Yahudiye yazdığı mektup biçimindedir. Giriş ve yirmi dört bölümden oluşan mektubun daha uzun ikinci bir versiyonu da bulunmaktadır.⁶ Metne göre Rabbi Samuel isimli Fas kökenli bir Yahudi, çeşitli meselelerdeki şüphelerini dile getirdiği bu mektubu, Yahudi cemaati önderlerinden Rabbi Yitshak'a hitaben kaleme almıştır.⁷ Bu bağlamda eserin muhtevası genel olarak bir Yahudinin Yahudilik hakkındaki şüpheleri ve neden Hıristiyanlık'ı kabul etmesi gerektiği üzerine kuruludur. Rabbi Samuel'i kendi dini hakkında şüpheye götüren temel meseleler; Yahudilerin yaşadığı bin yılı aşkın sürgün, bu sürgünün nedeni ve kurtuluşa ulaşp ulaşamayacaklarıdır. O, ataları peygamberleri öldürüp putlara tapmalarına rağmen yetmiş yıl gibi kısa bir süre sürgünde⁸ kaldıkları halde, neden kendilerinin bin yılı aşkın bir süredir sürgün hayatı yaşadıklarını sorgulamaktadır.⁹ Bu kötü durumun mazur görülebilmesi için atalarından daha büyük bir günah işlemiş olmaları gerektiğini düşünen Rabbi Samuel, suçlarının Mesih'i kabul etmemek olduğuna kanaat getirmektedir. Mesih ise Amos'un da belirttiği gibi, gümüş karşılığı sattıkları salihdir (İsā).¹⁰

Dolayısıyla Yahudiler, sürgünden kurtuluş şansını ebediyen kaybetmişler ve ne imanlarının ne de ibadetlerinin bir anlamı kalmıştır. Rabbi Samuel'e göre Tanrı, İsā Mesih'i tanıyamayan Yahudilerin yerine ona iman eden gentileleri, peygamberler yerine havarileri, kurbanlar yerine sakramentleri, hukuk yerine inayeti ve sinagoglar yerine kiliseyi seçmiştir.¹¹ O, bu iddialarını dile getirirken Tevrat metinlerinden çok sayıda delil sunmaktadır.

⁵ Eserin el yazmaları ve çevirileri hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Limor, "The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco ..." ss.178-183. Yahudiler arasında da bilinen mektuba bazı Yahudi yazarlar tarafından cevap verilmiştir. Limor, "The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco ..." s.193.

⁶ Bazı el yazmaları giriş ve yirmi beş bölümden müteşekkildir. Uzun versiyon, kısa nüshada bulunmayan ilave iki bölüm içermektedir. Bkz. Limor, "The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco ..." s.184.

⁷ *The Epistle of Rabbi Samuel the Israelite, to Rabbi Isaac, Head Master of the Rabbinical School and the Jewish Synagogue, in Subjuncta in the Kingdom of Morocco* (London: London Society's House, 1885), s.5. Ulaşıldığımız bu İngilizce çeviri, 1836'da Würtemberg'ta yayınlanan Latince metin ve 1544'te Frankfort-on-the-Maine'de yayınlanan Almanca metin esas alınarak yapılmıştır. Giriş ve yirmi yedi bölüm içermektedir.

⁸ M.Ö. 586 yılında Yehuda Krallığı'nın Babililer tarafından yıkılması sonrası gerçekleşen Babil Sürgünü. Yahudilerin bu sürgün hayatı, Perslerin M.Ö. 538'de bölgeyi ele geçirmesinden sonra Yahudilerin Kudüs'e dönmelerine izin verilmesine kadar devam etmiştir.

⁹ *The Epistle of Rabbi Samuel the Israelite*, ss.5-12.

¹⁰ Amos, 2:6. *The Epistle of Rabbi Samuel the Israelite*, ss.12-14.

¹¹ *The Epistle of Rabbi Samuel the Israelite*, ss.12-44.

Bunun yanı sıra Müslümanların 'İsā'yı kutsal kabul etmelerini de delil olarak kullanmaktadır.¹²

Rabbi Samuel'in Mektubu üzerine yapılan incelemeler eser hakkında bazı tartışmaları ortaya çıkarmıştır. Bunlardan biri mektubun yazarının gerçekte Rabbi Samuel değil Alphonsus Bonihominis veya başka bir Hıristiyan olduğu şeklindedir.¹³ Yani metin, 11. yüzyılda yaşamış bir Yahudinin değil 14. yüzyılda yaşamış bir Hıristiyanın kaleminden çıkmıştır. Bonihominis'in bulunduğu iddia ettiği mektubun, Arapça orijinal metnin hiç bulunamamış olması, içeriğinde Yahudilik'le ilgili spesifik bir bilgiye rastlanmaması, bunun aksine Hıristiyan reddiyelerine benzer yönlerinin bulunması ve 14. yüzyılda Avrupa'da görülen dinî-siyasi gelişmelere hitap eden bir üsluba sahip olması gibi hususlar bu çerçevede değerlendirilmektedir.¹⁴ Ayrıca Bonihominis'in bu mektupla aynı dönemde bulunduğu iddia edip çevirdiği başka bir Arapça metin daha bulunmaktadır.¹⁵ Samuel isminde bir Yahudiyle Ebū Tālib isminde bir Müslümanın mektuplaşması biçimindeki bu eserin pek çok açıdan Rabbi Samuel'in Mektubu ile benzerlikler taşıdığı belirtilmektedir. Bu durum her iki metnin tek bir Hıristiyanın kaleminden çıkmış olabileceği tezini kuvvetlendirmektedir.¹⁶

Rabbi Samuel'in Mektubu'nun Arapça orijinal metnin hiç var olmadığını savunan bazı araştırmacılar, mektubun yazarının, es-Semev'el b. Yahyā el-Mağribî'ye ait *İfḥāmu'l-Yehūd* isimli eserden etkilenmiş olabileceğini iddia etmişlerdir.¹⁷ *İfḥāmu'l-Yehūd*, Yahudi kökenli bir mühtedi olan el-Mağribî'nin İslam'ı seçtikten hemen sonra 1163 yılında

¹² *The Epistle of Rabbi Samuel the Israelite*, ss.44-46. Mektupta, Kur'an'da yer alan Meryem'in seçilmişliği, 'İsā'nın mucizeleri gibi konulardan bahsedilmekte ve Kur'an'ın bu konularda İncil'i tasdik ettiği ifade edilmektedir.

¹³ Limor, "The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco ..." s.185; Biosca, "The Anti-Muslim Discourse of Alfonso Buenhombre," s.89. Bu konu hakkında daha detaylı bir çalışma için bkz. Harris, "Alphonsus Bonihominis's Conversionary Letter from Rabbi Samuel to Rabbi Isaac," ss.16, 25-33.

¹⁴ Orta Çağ Avrupası'nda antik eserlerin otoritesine önem veren bir düşünce yapısının bulunması, Alphonsus Bonihominis'in mektubu eski bir döneme atfetmesine neden olmuş olabilir. Ayrıca bir Yahudinin Hıristiyan hakikatlerine ikna olduğunu gösteren bir metnin, Hıristiyan birinin bu hakikatleri ifade etmesinden daha etkili olacağı göz önünde bulundurulmuş olabilir. Nitekim mektup, bilhassa Dominiken rahipler olmak üzere hemen hemen bütün Hıristiyan çevreler tarafından vaazlarda kullanılmış, başarılı bir misyon örneği olarak Hıristiyan Avrupa'nın en popüler metinlerinden biri olmuştur. Limor, "The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco ..." ss.188-189.

¹⁵ Eser, *Disputatio Abutalib* (Ebū Tālib'in Münakaşası) adını taşımaktadır.

¹⁶ Biosca, "The Anti-Muslim Discourse of Alfonso Buenhombre," ss.89-91.

¹⁷ Bu iddiayı ilk ortaya atan kişinin Moritz Steinschneider olduğu belirtilmektedir. Paul Oskar Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters III* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1993), s.188; Harris, "Alphonsus Bonihominis's Conversionary Letter from Rabbi Samuel to Rabbi Isaac," s.34.

kaleme aldığı Yahudilik'e reddiyesidir.¹⁸ *İfḥāmu'l-Yehūd'* un yazarı ile Rabbi Samuel'in Mektubu adlı metnin yazarı arasında benzer bazı özellikler dikkat çekmektedir. Bunlar arasında, her iki eserin müellifinin Samuel adını taşıması, Rabbi Samuel gibi el-Mağribî'nin de Fas kökenli Yahudi bir aileden gelmesi ve ihtida ettikten sonra Yahudilik'e reddiye kaleme alması zikredilebilir.¹⁹ Ayrıca orijinalleri Arapça olan iki eserin de pek çok elyazması çıkartılarak hem yazıldıkları dönemde hem de sonrasında geniş bir çevrede etkili oldukları bilinmektedir. Rabbi Samuel'in Mektubu'nun Hıristiyan bir müellif tarafından 14. yüzyılda yazıldığı kabul edilirse, bu benzerliklerden yola çıkarak *İfḥāmu'l-Yehūd'* un etkisi söz konusu edilebilir. Nitekim mektubun muhtemel yazarı olan Alphonsus Bonihominis'in Merrâkeş ve Kahire gibi İslam kültürünün yaygın olduğu bölgelerde görev yaptığı ve Arapça bilgisiyle tanındığı göz önüne alındığında, *İfḥāmu'l-Yehūd'* dan bir şekilde haberdar olması mümkündür. Ancak bu benzerlikler *İfḥāmu'l-Yehūd'* un Rabbi Samuel'in Mektubu'nu doğrudan etkilediği iddiasını kanıtlamak için yeterli değildir. Bu durum mühtedi bir Yahudinin Yahudilik'e reddiyesiyle elde ettiği başarının Hıristiyan müellif için bir ilham kaynağı olması şeklinde değerlendirilebilir.²⁰

Rabbi Samuel'in Mektubu'nun *İfḥāmu'l-Yehūd'* dan birebir olarak etkilendiği tezi son dönem araştırmacılar tarafından kabul görmemektedir.²¹ Zira iki eser arasında muhteva bakımından bir karşılaştırma yapıldığında kayda değer bir benzerlik görülmemektedir. Rabbi Samuel'in Mektubu'nda en temel konu olan Yahudilerin bin yılı aşkın sürgünü, *İfḥāmu'l-Yehūd'* da

¹⁸ Reddiye hakkında yapılan müstakil çalışmalar bulunmaktadır. Bkz. Fatıma Betül Taş, "Samuel b. Yahya el-Mağribî, İfḥāmu'l-Yehūd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri," (basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2014); Fatıma Betül Taş, "Yahudi Asıllı Mühtedi Bilgin Samuel bin Yahyâ el-Mağribî'nin (ö.1175) Yahudiliğe Reddiyesi: *İfḥāmu'l-Yehūd'*," *Dini Araştırmalar* 18:47 (2015), ss.243-269.

¹⁹ Rabbi Samuel ise ihtidanın eşindedir.

²⁰ Limor'a göre Alphonsus Bonihominis, İslam topraklarında iken *İfḥāmu'l-Yehūd'* u duyup kendi eserini yazmaya karar vermiş olabileceği gibi sadece yaygın bir Yahudi ismini kullanmış da olabilir. Limor, "The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco ..." s.185.

²¹ Bkz. el-Mağribî, *İfḥāmu'l-Yehūd'*, (İngilizce metin) ed. Moshe Perlmann (New York: Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 1964), s.25; Limor, "The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco ..." ss.184-185; Harris, "Alphonsus Bonihominis's Conversionary Letter from Rabbi Samuel to Rabbi Isaac," s.34. Ancak hâlen bazı ansiklopedik kaynaklarda Steinschneider'in görüşü esas alınmakta ve *Rabbi Samuel'in Mektubu'nun İfḥāmu'l-Yehūd'* dan doğrudan etkilendiği bilgisi verilmektedir. Bkz. Bernhard Blumenkranz, "Alfonsus Bonihominis," *Encyclopaedia Judaica*, c.1, s.643; İhsan Fazlıoğlu, "Semev'el el-Mağribî," *DİA*, c.36, s.489. Fazlıoğlu, *İfḥāmu'l-Yehūd'* un Alphonsus Bonihominis tarafından Latince'ye çevrildiğini ve Hıristiyanlık kelimesi yerine İslam kelimesinin kullanılması suretiyle es-Semev'el (Samuel) el-Mağribî'nin mühtedi bir Hıristiyan olarak sunulduğunu ifade etmektedir. Limor'a göre, mektubun yazarı *İfḥāmu'l-Yehūd'* dan değil, Yahudi kökenli mühtedi bir Hıristiyan olan Petrus Alfonsi'ye (ö.1140) ait *Dialogus contra Iudaeos* isimli reddiyeden etkilenmiş olabilir. Bkz. Limor, "The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco ..." ss.184-186.

merkezî bir konu değildir.²² El-Mağribî daha ziyade İslam reddiye geleneğinin temel konuları olan *beşā'iru'n-nubuvve*, tahrif ve nesih meselelerine yoğunlaşmaktadır. *İfḥāmu'l-Yehūd*'da görülen bir diğer özellik, Yahudilik hakkındaki iddialara delil olarak hem Tevrat hem de Tevrat harici Yahudi kaynaklarının kullanılmasıdır. Ancak Rabbi Samuel'in Mektubu'nda Tevrat dışındaki Yahudi kaynaklarından kayda değer bir bilgiye rastlanmamaktadır. Eğer *Rabbi Samuel'in Mektubu*'nun müellifi *İfḥāmu'l-Yehūd*'u görmüş olsaydı, muhtemelen Yahudiler karşısında yalnızca Tevrat'tan deliller vermekle yetinmez, el-Mağribî'nin kullandığı diğer argümanlardan da faydalanırdı. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla iki eserin kullandığı hiçbir ortak Tevrat metni bulunmamaktadır. Bu husus iki eser arasında doğrudan bir etkilenme olmadığını göstermektedir. Çünkü el-Mağribî'nin Hz. 'İsā hakkında Hıristiyan bir yazar için dikkate değer deliller sunduğu bilinmektedir. Mesela, *İfḥāmu'l-Yehūd*'da Hz. 'İsā'nın Yahudilerin beklediği Mesih olduğuna dair delil olarak sunulan Tekvin 49:10 cümlesi,²³ *Rabbi Samuel'in Mektubu*'nda kullanılan onlarca delil arasında yer almamaktadır. Hâlbuki bu metnin Hıristiyan reddiyeciler tarafından sıklıkla kullanıldığı bilinmektedir.²⁴

Sonuç olarak, her ne kadar Bonihominis, *Rabbi Samuel'in Mektubu*'nu 11. yüzyılda bir Yahudinin yazdığını iddia etse de bu mektubun 14. yüzyılda bir Hıristiyan müellif tarafından kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu müellif de araştırmacıların hakim kanaatine göre, mektubun orijinal metnini bulup çevirdiğini söyleyen Bonihiminis'in kendisidir. Buradan anlaşılmaktadır ki mektubun müellifi bir şekilde hakkında malumat edindiği *İfḥāmu'l-Yehūd*'dan esinlenmiş olabilir, ancak eserinde bu reddiyeden faydalandığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir.

²² El-Mağribî, Yahudilerin devletlerinin yıkılması ve sürgün edilmelerini daha çok sonuçları bağlamında ele almaktadır. Ona göre, Yahudilik'in ve bilhassa Tevrat'ın tahrif olmasında sürgün hayatı etkili olmuş, bu süreçte âlimleri öldürülmüş, kitapları yakılmış ve dolayısıyla dinlerini koruyamamışlardır. Yine sürgün onları içe kapalı bir toplum haline getirmiş; diğer milletlerle evliliği, onların yiyeceklerini yemeyi ve onlarla oturup kalkmayı yasaklamışlardır. El-Mağribî, *İfḥāmu'l-Yehūd* (Arapça metin), ss.54-57, 72-74; Es-Semev'el b. Yahyā el-Mağribî, *İfḥāmu'l-Yehūd ve Kışşatu İslāmi's-Semev'el ve Ru'yāhu'n-Nebī*, tah. Muḥammed 'Abdullāh eş-Şerkāvī (Beyrut: Dāru'l-Cil, 1983), ss.143-145, 162-163.

²³ "Şilo gelinceye kadar, saltanat esası Yahuda'dan, hükümdarlık esası da ayaklarının arasından gitmeyecektir." el-Mağribî'ye göre, bu metinde bahsedilen "Şilo" Yahudilerin beklediği Mesih'tir. Mesih ise Hz. 'İsā'dır. Yahudilerin Hz. 'İsā'nın ölümünden kısa bir süre sonra sürgün edilmeleri ve tekrar devlet kuramamış olmaları da bu metni doğrulayan tarihî bir vaki'dir. El-Mağribî, *İfḥāmu'l-Yehūd* (Arapça metin), s.23; el-Mağribî, *İfḥāmu'l-Yehūd*, tah. eş-Şerkāvī, ss.102-103.

²⁴ El-Mağribî, *İfḥāmu'l-Yehūd* (İngilizce metin), s.94. 'İsā öldükten sonra bir Yahudi devletinin tekrar kurulamayacağı düşüncesi, Hıristiyan reddiyelerinde sürgün konusunun sıklıkla kullanılmasını netice vermiştir. Limor, "The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco ..." s.190.

Bir Müslüman Tarafından Yapılan İlk İbranice Kur'an Çevirisi: Şubhî 'Alī el-'Adevī, *ha- Kur'ān be-Laşon Aşer*. Hayfa: Merkez Beyyināt, 2015. 527 s.

YASİN MERAL

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
yasinmeral1979@gmail.com

Yahudilerin Kur'an'la teması, Hz. Muhammed'in Medine döneminde başlamıştır. Bu dönemde Müslümanlarla Yahudiler arasındaki siyasi, dinî ve askerî gerilimler Kur'an'ın içeriğine de yansımış ve Yahudiler Kur'an'ın en fazla konu edinilen topluluğu haline gelmişlerdir. Sonraki asırlarda da İslam devletleri yönetiminde yaşayan Yahudilerin yazdıkları reddiye türü eserlerde Kur'an'la ilgili pek çok malumata rastlanmaktadır. Kur'an'ın vahiy mahsulü olduğunu kabul etmeyen Yahudiler, Kur'an'ın bilgi kaynağının Tevrat olduğunu, Hz. Muhammed'in de bu bilgileri çevresindeki hahamlardan öğrendiğini iddia etmektedirler. İlk dönemlerden itibaren yaygın olan bu düşünce, günümüzde de Yahudi araştırmacılar tarafından tekrar edilmektedir.

İslam dünyasında yaşayan Yahudiler, Arapça bildikleri için Kur'an'ın çevirisini yapma ihtiyacı hissetmemişlerdir. Bu sebeple ilk İbranice Kur'an çevirileri Aşkenaz Yahudileri arasında ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan Avrupa'da yaşayan Yahudi âlimler arasında Kur'an'ı merak edenler, başta Latince olmak üzere İtalyanca, Felemenkçe, Almanca ve Fransızca gibi dillerdeki çeviriler aracılığıyla bu ihtiyacı gidermişlerdir. Nitekim ilk iki İbranice Kur'an çevirisinde Avrupa dillerindeki çeviriler kaynak metin olarak kullanılmıştır. Günümüze kadar Yahudiler tarafından altı farklı Kur'an çevirisi yapılmıştır. Bunlardan ilk ikisi sırasıyla İtalyanca ve Felemenkçe'den, diğer dördü de Arapça'dan yapılan çevirilerdir. Bu çevirilerin mütercimleri ve çeviri tarihleri şu şekildedir: Ya'kov ben Yisrael Halevi (1636), İmmanuel Ya'kov von Dort (1757), Zvi Hayim Reckendorf (1857), Yosef Yoel Rivlin (1936), Aharon ben Şemeş (1971) ve Uri Rubin (2005).

Eş-Şarku'l-Evsaf gazetesinde yayımlanan bir habere göre, Suudi Arabistan Kral Fehd Kur'an-ı Kerim Basım Kompleksi, 2006 yılında İbranice Kur'an çevirisi projesine başlamıştır. Bu projeyi yürüten kuruma göre böyle bir girişimin sebebi, şu ana kadar Yahudiler tarafından yapılan çevirilerin pek çok yanlış barındırmasıdır. Bu sebeple de Müslüman bir heyet tarafından yapılacak doğru ve metne sadık bir Kur'an çevirisi sözü verilmiştir.¹ Fakat henüz bu kurum tarafından piyasaya sürülen bir İbranice Kur'an çevirisi yapılmamıştır.

Bir Müslümanın girişimde bulunduğu ilk İbranice Kur'an çevirisi, 2010 yılında İsrail'in Hayfa ilindeki Aḥmediyye cemaati mensuplarından Mūsā Es'ad 'Udeh tarafından yapılmıştır. 'Udeh, çalışmasında Kur'an'ın ilk üç suresini (el-Fātiḥa, el-Bakara ve Ālu 'Imrān), İbranice'ye çevirerek yayımlamıştır. Çalışmanın girişinde, mütercimim ve yayıncının ikişer sayfalık mukaddimleri bulunmaktadır. Yayıncı, bu çevirinin, Aḥmediyye cemaatinin Kur'an'ın farklı dillere çevrilmesi konusundaki hevesinin bir sonucu olduğunu belirtmekte ve yakın gelecekte diğer surelerin İbranice'ye çevrilerek Kur'an'ın tamamının İbranice çevirisinin basılacağını duyurmaktadır. Allah'ın adının, dünyanın her tarafında duyurulmasının hedeflendiğini ifade eden yayıncı, İbranice Kur'an çevirisinin fikir mimarı ve destekleyicisinin, Aḥmediyye cemaatinin mevcut lideri olan ve Mirzā Ğulām Aḥmed'in (ö.1835) beşinci halifesi olarak bilinen Mirzā Mesrūr Aḥmed (d.1950) olduğunu ifade etmektedir.²

Mütercim Mūsā Es'ad ise mukaddimesinde İbranice Kur'an çevirisinin serüvenini aktarmaktadır. Buna göre, konuyla ilgili ilk girişim, 1989 yılında Aḥmediyye cemaatinin dördüncü halifesi Mirzā Tāḥir Aḥmed tarafından yapılmıştır.³ Mirzā Tāḥir'in, kendisinden Kur'an'dan yirmi farklı konu tespit edip bu konularla ilgili ayetleri tercüme etmesini ve her bir konunun girişine o konuyla ilgili açıklamalar yapmasını istediğini nakleden mütercim, bu projeyi tamamlamak üzereyken Kur'an'ın tamamını çevirmekle görevlendirildiğini nakletmektedir. O, daha sonra birkaç cümleyle, İbranice Kur'an çevirilerinin tarihî serüveninden bahsetmektedir. Fakat burada Rivlin'in çevirisini ilk İbranice çeviri olarak zikrederek hatalı bilgi vermektedir.⁴

¹ <http://www.aawsat.net/2007/07/article55261997>, 29.07.2016.

² Mūsā Es'ad 'Avdeh, *el-Ḳur'ānu'l-Kerīm & ha-Ḳur'ān ha-Mefo'ar* (Hayfa: ha-'Eda ha-İslamīt ha-Aḥmedīt, 2010), s.iii.

³ Aḥmediyye cemaati, 1988 yılında Kur'an'ın bazı surelerinin Yidiş dilindeki çevirisini de yayımlamıştı. Bkz. <https://searchworks.stanford.edu/view/6032128>, 05.08.2016.

⁴ 'Avdeh, *el-Ḳur'ānu'l-Kerīm & ha-Ḳur'ān ha-Mefo'ar*, s.v.

Mūsā Es'ad tarafından yapılan çeviri, literal bir çeviri olarak göze çarpmaktadır. Eserde, İbranice çevirinin yanında Kur'an'ın orijinal Arapça metni de yer almaktadır. Bu çeviri, İbranice Kur'an çevirileri arasında Kur'an'ın orijinal metnine yer veren tek çeviri olarak karşımıza çıkmaktadır. Esad'ın çevirisinde karşılaşılan bir diğer husus, Kur'an'da geçen terim ve kavramların Arapça orijinal halleriyle korunması ve çeviride İbranî harfleriyle yazılmasıdır. Zaman zaman ağdalı bir dil kullanan yazar, İbranice açısından da yetkin olduğu izlenimini vermektedir. Ayrıca bu çeviride, sure başlarındaki besmelelerin hepsi ilgili surenin birinci ayeti olarak sunulmaktadır.

Şubhî 'Alî el-'Adevî Çevirisi (2015)

Bir Müslümana ait ilk tam Kur'an çevirisi, 2015 yılında Hayfa'da Şubhî 'Alî el-'Adevî tarafından yayımlandı. Bu çeviri, Amman'da bulunan Beyyinât Kur'an Araştırmaları Merkezi'nin (*Merkez Beyyinât li'd-Dirāsāti'l-Kur'āniyye*) sponsorluğunda basıldı. Merkezin müdürü Zeyd 'Umer el-'İys, farklı dillere Kur'an tercümesi projelerinin olduğunu belirterek, bu diller arasında Farsça, Husî dili ve Türkçe'yi zikretmektedir. El-'İys, merkezlerini, Kur'an çevirileri yapmaya iten en önemli sebebi, Kur'an'ın son kutsal kitap olmasına bağlamaktadır. O, Allah'ın 1400 yıldır bir vahiy göndermediğini, bu sebeple Kur'an'ın son ilahî buyruk olarak yaygınlaştırılması gerektiğini ifade etmektedir.⁵ El-'İys, Kur'an'ın bütün insanlığa gelmiş bir mesaj olduğunu, fakat bütün insanların Arapça anlamadığını, bu sebeple Kur'an'ı diğer dillere çevirmeyi kendilerine bir görev bildiklerini ifade etmektedir. Dini ve dili ne olursa olsun, herkese Kur'an'ın içeriğiyle ilgili en sağlıklı ve doğru bilgiyi aktarmayı amaçladıklarını belirten el-'İys, bu sorumluluğun bilincinde olduklarını ve bu ağır görevin ciddiyetine uygun iş yaptıklarını belirtmektedir.⁶

El-'İys, Kur'an'ın İbranice çevirisinin çok önemli olduğunu, 114 sureden 51 tanesinin doğrudan Yahudilerden bahsettiğini, bu çeviriyle Yahudi okurların Kur'an'ın kendileri hakkında ne dediğini anlamalarına yardımcı olduklarını dile getirmektedir. İbranice çeviriyi ilmî ölçülerle yaptıklarını ifade eden el-'İys, aynı durumun Yahudi araştırmacılar tarafından yapılan diğer İbranice Kur'an çevirilerinde görülmediğini iddia etmektedir. Daha önce yapılan İbranice Kur'an çevirilerinin ihtiyaca cevap vermediğini belirten merkez yöneticisi, önceki mütercimlerin, görüşlerini otorite görüşler

⁵ Şubhî 'Alî el-'Adevî, *ha-Kur'an be-Laşon Aher* (Hayfa: Merkez Beyyinât, 2015), s.5.

⁶ El-'Adevî, *ha-Kur'an be-Laşon Aher*, s.5.

gibi sunduklarını, birçok konuda genel anlamın dışına çıktıklarını, ilmî titizlik göstermediklerini ve tercümelerini belli amaçlara hizmet için kullandıklarını vurgulamaktadır. Yahudi araştırmacıların Kur'an'la ilgili önyargıları olduğunu ifade eden el-İys, konuyla ilgili Reckendorf'un mukaddimesini örnek göstermektedir. El-İys, bu tür yanlış bilgilerin okurların Kur'an ve İslam ile ilgili algılarına olumsuz etki edeceğini ifade etmektedir.⁷

El-İys, Tevrat, Kur'an ve İncil'de birçok ortak kıssa anlatıldığını, bu kıssaların anlatımlarında farklılıklar bulunduğunu, Kur'an'ın en son inen kitap olması hasebiyle diğer kitaplarda bulunan hikâyelerle ortak malzemeler içermesinin son derece doğal bir durum olduğunu, okurun da kitaplardaki ortak anlatımları karşılaştırma imkânı elde ettiğini belirtmektedir. Beyyînât Kur'an Araştırmaları Merkezi'ni Allah ile Yahudi okuyucular arasında bir aracı olarak gördüklerini ifade eden el-İys, bu görevin çok ağır ve önemli olduğunu ve Allah katında bundan hesaba çekileceklerinin farkında olduklarını, zira Allah adına yalan konuşma durumunda bunun cezasız kalmayacağını ifade etmektedir.⁸

İbranice Kur'an çevirisinin üç yıllık ciddi bir çalışmanın ürünü olduğunu belirten el-İys, birçok zorlukla karşılaşıldığını fakat çeviri ekibinin gayretiyle bunların aşıldığını ifade etmektedir. El-İys, Arapça bazı ifadelerin karşılıklarının İbranice'de olmadığını ve buna ilaveten Arapça'nın İbranice'ye nazaran çok daha kompleks bir yapıya sahip olduğunu vurgulamakta ve İbranice'de fiil kalıpları olarak yedi *bâb* varken Arapça'da yirmi iki *bâb* olduğunu dile getirerek bu farklılığa dikkat çekmektedir.⁹

Tercüme yapan Şubhî 'Alî el-'Adevî, önsözde 15/el-Hicr suresi dokuzuncu ayette geçen "Zikri biz indirdik, biz koruyacağız" ifadesini "Kur'an'ı biz indirdik, biz koruyacağız" şeklinde tercüme etmekte ve bu görevin önemine dikkat çekmektedir. El-'Adevî, tercümesinin tamamen özgün ve titiz olduğunu, ayetlerin aslına uygun olarak bölümlendiğini, birbirine karıştırılmadığını ve çarpıtılmadığını ifade etmektedir. El-'Adevî, daha sonra karşılaştığı zorluklardan bahsetmekte ve bunları birkaç örnek üzerinden açıklamaktadır.¹⁰

El-'Adevî'nin tercümesinde sure isimleri ve besmeleler, İbranice'nin yanında Arapça orijinalleriyle de yazılmıştır. Ayrıca gerek görüldüğü

⁷ El-'Adevî, *ha-Kur'an be-Laşon Aher*, s.6.

⁸ El-'Adevî, *ha-Kur'an be-Laşon Aher*, s.7.

⁹ El-'Adevî, *ha-Kur'an be-Laşon Aher*, s.8.

¹⁰ El-'Adevî, *ha-Kur'an be-Laşon Aher*, ss.11-13.

yerlerde dipnotlarda açıklamalar yapılmıştır. Tercümede *zekāh*, *'umra*, *kible* ve *hanîf* gibi bazı terimler orijinal halleriyle muhafaza edilmiş ve İbranice transkripsiyonla yazılmıştır. El-'Adevî, besmeleyi *be-Şem Allah ha-Raḥman ve ha-Raḥum* şeklinde tercüme etmektedir. Bu çeviri, Yahudiler tarafından yapılan çevirilerde de tercih edilmiştir. *Raḥmān* ve *Raḥīm* isimlerinin, Yahudi kaynaklarında da *Raḥmān* ve *Raḥūm* şeklinde bulunması bu tercihi kolaylaştırmaktadır. Çeviride dikkat çeken hususlardan biri de bazı tabirlerin tekrar edildiği yerlerde önceki geçtiği yerdeki dipnotun aynen kopyalanarak tekrar edilmesidir. Örneğin, *fi sebīlillāh* ifadesi ilk geçtiği yerde açıklanmakta, daha sonra Kur'an'ın sonuna kadar her geçtiği yerde aynı açıklama hiçbir değişiklik yapmadan tekrar edilmektedir. Benzer durum, her bir *el-hurūf el-muḳaṭṭa'a*'da da görülmektedir.

Bu değerlendirmemizde çevirinin tamamını ele almamız pratik olarak mümkün değildir. Ayrıca bu çeviri, çok farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutulabilir. Biz bu değerlendirmemizde, hedef dilin İbranice olması sebebiyle, Yahudilerle ilgili ayetlerin çevirisini inceleyeceğiz. Bu çerçevede Yahudilerle ilgili bazı ayetler örneklem olarak seçecek ve bunlar üzerinden mütercimnin tercihlerini yorumlayacağız. Yahudilerin Kur'an'da en fazla zikredilen topluluk olması ve Kur'an'la Tevrat arasında pek çok ortak ve bazen farklı anlatımların bulunması, örneklemin Yahudilerle ilgili olmasını önemli kılmaktadır. Yahudilerden bahsetmeyen örnekler seçmek, bu anlamda mütercimnin tercihini öğrenmemize izin vermeyecek, ayrıca çeviri dilin İbranice olmasının anlamı kalmayacaktır. Örneğin, Kur'an'daki *hikme* kavramının, Hz. Muhammed'in sünnetine işaret edip etmediği ya da mütercimnin bu konudaki değerlendirmesi, Türkçe ya da İngilizce meallerdeki söz konusu kavrama verilen anlamla İbranice çevirideki tercih açısından eşdeğerdir. Fakat “Yahudiler, ‘Uzeyr Allah’ın oğludur, dediler” (9/et-Tevbe:30) ayeti, İbranice çeviride İngilizce çeviriye nazaran daha fazla önem arz etmektedir. Diğer taraftan bu çevirinin okurunun Yahudiler olduğu düşünüldüğünde mütercimnin nasıl bir duruş sergilediği ve Yahudilerle ilgili ayetlerde savunmacı, saldırgan ya da ilmî olup olmadığı gibi hususlar da incelenebilecektir. Okurların sağlıklı bir karşılaştırma yapabilmesi adına ilgili ayetler, daha önce İbranice Kur'an çevirisi yapan Yahudi mütercimlerin çevirileriyle karşılaştırmalı olarak verilecektir.

I. “Ateş bize sayılı günlerde dokunacak!” (2/el-Baḳara:80)

2/el-Baḳara suresi 80. ayette Yahudilerle ilgili “Bir de dediler ki, bize ateş, sayılı birkaç günden başka asla dokunmayacaktır. Sen onlara de ki, siz

bunun için Allah'tan söz mü aldınız? Eğer böyle ise, Allah verdiği sözden dönmez. Yoksa siz Allah'a karşı bilemeyeceğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?"¹¹ ifadelerine yer verilmektedir. El-'Adevī, bu ifadeleri birebir literal karşılığıyla çevirmekte ve dipnotta "Onlara ateş, her güne bir gün karşılığıyla buzağıya taptıkları kırk güne bedel kırk gün dokunacak" şeklinde bir açıklama yapmaktadır. El-'Adevī, İsrailoğullarından buzağıya tapanların cehennemde kırk gün yanacakları bilgisine kaynak sunmamaktadır. Bu bilgiye, tefsirlerde rastlanmaktadır.¹²

Kur'an'ın Arapça'dan ilk çevirisini yapan Yahudi araştırmacı Reckendorf, bu ayete bir dipnot düşerek, "Hahamlarımıza göre Yahudi günahkârların cehennemdeki cezası on iki ay olacaktır" bilgisine yer vermektedir.¹³ Aynı şekilde Rivlin de bu ayetin dipnotunda günahkâr Yahudilerin cehennemde on iki ay kalacaklarını kaydetmektedir.¹⁴ Ben Şemeş de Talmud'u kaynak göstererek on iki aylık süreyi zikretmektedir.¹⁵ Rubin ise dipnotta Yahudilerin bütün günahlardan kurtulacaklarına inandıklarını aktarmakta, fakat Talmud'daki on iki ay bilgisini paylaşmamaktadır.¹⁶ İlginç bir şekilde Şa'd ibn Manşür ibn Kemmüne (ö.1286), bu ayetin Yahudilik'te ahiret inancı olmadığına dair iddiaları çürüttüğünü öne sürmektedir. Ona göre Kur'an, bu bilgiyi Yahudilerin ağzından aktararak Yahudilerde ahiret inancının olduğunu ilan etmektedir.¹⁷

Yahudi kaynaklarına göre, İsrailoğullarının günahkârları cehennemde on iki ay kalacaklardır.¹⁸ Bu bilgiye ilaveten, Mişna'da aynı bölümde, Miladî birinci asırda yaşayan Yohanan ben Nuri'ye atfedilen yoruma göre Yahudi günahkârların cehennemdeki cezası Pesah Bayramı'ndan Şavuot Bayramı'na kadarki süre ile (kırk dokuz gün) ile sınırlıdır.¹⁹ Burada ilginç olan husus, el-'Adevī'nin kendisinden önceki Yahudi çevirmenlerin verdiği önemli bilgiyi görmezden gelmesidir. O, bunun yerine kaynak belirtmeksizin tefsirlerden alıntı yapmaktadır. Yahudilerin ağzından nakledilen bir ifade için Mişna ve Talmud dururken tefsirlerde geçen bir bilgiye yer vermesi öncelik açısından

¹¹ Aksı belirtilmediği müddetçe ayet mealleri, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2011 tarihli yeni çevirisi esas alınarak yapılmıştır.

¹² Celâlüddin el-Maḥallî & Celâlüddin es-Suyûfî, *Tefsîru Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 2001), s.16.

¹³ Zvi Hayim Reckendorf, *al-Kur'an o ha-Mikra* (Leipzig, 1857), s.7.

¹⁴ Yosef Yoel Rivlin, *el-Kur'an* (Telaviv: Dvir Publishing, 1987), s.11.

¹⁵ Aharon ben Şemeş, *ha-Kur'an* (Telaviv: Karni Publishing, 1978), s.9.

¹⁶ Uri Rubin, *ha-Kur'an* (Telaviv: Telaviv University Press, 2005), s.10.

¹⁷ Sa'd ibn Manşür ibn Kemmüne, *Tenkîhu'l-Ebhâş li'l-Mileli's-Şelâş*, ed. Moshe Perlmann (Berkeley, CA: University of California Press, 1967), s.48.

¹⁸ Mişna, 'Eduyot, 2:10; Babil Talmudu, Roş ha-Şana, 17a.

¹⁹ Mişna, 'Eduyot, 2:10.

sağlıklı değildir. Ayrıca Yahudi mütercimlerin verdiği Talmud bilgisini paylaşması, Kur'an'ın bu ayetinin Yahudi kaynaklarında gerçekten var olduğunu göstermesi açısından olumlu bir tercih olabilirdi.

II. “Ümmîlere karşı bir sorumluluğumuz yoktur.” (3/Âlu 'İmrân:75)

3/Âlu 'İmrân suresi 75. ayette Ehl-i Kitap'la ilgili dikkat çekici bir ayet yer almaktadır. Buna göre, Ehl-i Kitap'tan bazıları kendilerine kantar kantar mal emanet edilse, onu eksiksiz iade ederler. Yine onlarda öylesi de vardır ki kendisine bir dinar bile emanet edilse, tepesine dikilip durmadıkça onu iade etmez. Kur'an, en ufak parayı dahi iade etmeyen kişilerin bu davranışlarına gerekçe olarak “Ümmîlere karşı (yaptıklarımızdan) bize bir vebal yoktur” prensibini öne sürdüklerini nakletmektedir.

Ayette ifade edilen *ummiyyūn* kelimesiyle ne kastedildiğiyle ilgili farklı açıklamalar yapılmaktadır. Ayetin bağlamı dikkate alındığında bu ifadenin genel olarak Ehl-i Kitap'tan olmayan, özel olarak da Yahudi olmayan anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.²⁰ El-'Adevî, bu ifadeyi “Araplara karşı bir günahımız yoktur” (*eyn banu avon be-'aravīm*) şeklinde tercüme etmektedir. Dipnotta ise “Okuma yazma bilmeyen Arapların mallarını yemekte bize günah yoktur” ifadesine yer vermektedir.²¹ 7/el-A'rāf suresi 157. ayette geçen “ümmî peygamber” ifadesi de el-'Adevî tarafından “okuma yazma bilmeyen peygamber (*ha-navī še-eyno yode'a kro u-ktov*)” şeklinde tercüme edilmiştir.²²

Yahudi araştırmacıların İbranice Kur'an çevirileri incelendiğinde Reckendorf'un, bu ayeti “Avama karşı verdiğimiz sözde durmak zorunda değiliz” şeklinde tercüme ettiği görülmektedir. Dipnotunda da “Yahudiler ve Hıristiyanlar Arapları bu şekilde isimlendiriyordu” bilgisine yer vermektedir.²³ Onun dışındaki mütercimler Yosef Yoel Rivlin,²⁴ Aharon ben Şemeş²⁵ ve Uri Rubin ise *ummiyyūn* ifadesini “Yahudi olmayanlar” şeklinde anlamışlardır. Yahudi mütercimlerin kullandığı *goyim* ve *bney umot ha-olam* ifadeleri, Yahudi geleneğinde Yahudi olmayan insanları ifade etmek için kullanılan teknik tabirlerdir. Bu anlamda *umot* ve *ummiyyūn* kelimelerinin ortak köke sahip oldukları vurgulanmaktadır.²⁶

²⁰ Yasin Meral, “Leyse 'Aleynā fi'l-Ümmiyyīne Sebīl (Al-i İmran, 3:75),” *Artuklu Akademi* 1:2 (2014), ss.165-169.

²¹ El-'Adevî, *ha-Kur'ân be-Laşon Aşer*, s.61.

²² El-'Adevî, *ha-Kur'ân be-Laşon Aşer*, s.146.

²³ Reckendorf, *al-Kur'ân o ha-Mikra*, s.33.

²⁴ Rivlin, *el-Kur'ân*, s.57.

²⁵ Ben Şemeş, *ha-Kur'ân*, s.37.

²⁶ Rubin, *ha-Kur'ân*, s.51.

El-'Adevī, burada *ummiyyūn* ifadesini Yahudi geleneğiyle uyumlu bir şekilde Araplar olarak çevirse de dipnotta yaptığı açıklamada *ummiyyūn* kelimesinin okuma-yazma bilmeme anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Bir diğer ifadeyle Yahudi mütercimler kelimenin kökenini Yahudi geleneğindeki teknik bir tabirle ilişkilendirip *ummiyyūn* ifadesine Yahudi olmayanlar anlamı verirken el-'Adevī, aynı anlamı okuma-yazma bilmeme özelliklerine dayandırarak vermektedir. Bu da kendi içinde sıkıntılı bir durum içermektedir. Zira Arapların malının Yahudilere helal oluşu, onların okuma-yazma bilmemelerine dayanıyormuş gibi bir anlam çıkmaktadır. Diğer taraftan Yahudi mütercimlerin anladığı şekilde bu söylem, dinî-hukukî bir temele dayanmaktadır.²⁷

III. “Yahudiler, ‘Uzeyr, Allah’ın oğludur’ dediler.” (9/et-Tevbe:30)

9/et-Tevbe suresi 30. ayette Yahudilerin, ‘Uzeyr’e Allah’ın oğlu nitelemesi yaptıkları bilgisi yer almaktadır. ‘Uzeyr, İslam âlimleri tarafından genellikle Yahudi geleneğindeki Ezra ile ilişkilendirilmiştir. Fakat Yahudi kaynaklarında Ezra’ya Allah’ın oğlu nitelemesi yapılmadığı için bu ayet, Yahudiler tarafından kendilerine atılan bir iftira olarak görülmektedir. Yakın dönem araştırmacılarından bazıları ise ‘Uzeyr’in şahıs ismi değil, Mesih anlamında bir sıfat olduğu düşüncesindedir.²⁸

El-'Adevī, bu ayeti “Yahudiler; Ezra, Allah’ın oğludur, dediler” şeklinde tercüme etmektedir.²⁹ O, konuyla ilgili herhangi bir açıklama da yapmamaktadır. Burada ilginç olan husus, Yahudi geleneğinde Ezra’yla ilgili böyle bir kullanım yokken ve bazı Yahudi âlimler özellikle bu ayeti iftira olarak görürken, el-'Adevī’nin bu tercihte neden ısrar ettiği. Kanaatimizce bu duruma Yahudi mütercimler tarafından yapılan İbrance Kur’an çevirilerindeki açıklamalar belirleyici olmuştur. Bu çevirilere baktığımızda Reckendorf, ‘Uzeyr’i Ezra ile karşılamaktadır. Reckendorf, bu ayetin dipnotunda da “Hahamlarımız Ezra’yı Mūsā ile bir tutmuşlardır. Çünkü Mūsā Tevrat’ı getirmiş, diğeri de unutulmasını engelleyerek onu diriltmiştir. Bununla birlikte hiçbir yerde Ezra’nın Allah’ın oğlu olduğuna dair bir ifade bulamadım”³⁰ şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Rivlin, çevirisinde ‘Uzeyr ismini muhafaza etmekte, dipnotta da ‘Uzeyr ile Ezra’nın kastedildiğini belirtmektedir. Ona göre bu ayet, “Ezra, unutulduktan sonra

²⁷ Meral, “Leyse ‘Aleynā fi’l-Ümmiyyîne Sebīl”, ss.165-169.

²⁸ Moshe Sharon, “People of the Book,” *Encyclopaedia of the Qur’ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000-2006), c.4, ss.38-39; Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışılabilir Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), ss.45-89.

²⁹ El-'Adevī, *ha-Kur’ān be-Laşon Aher*, s.163.

³⁰ Reckendorf, *al-Kur’ān o ha-Mikra*, s.107.

Tevrat'ı yazdı, o Tevrat'ın kendisine verilmesini hak eden biridir” ifadelerini hatırlatmakta ve Ezra'nın özel konumuna vurgu yapmaktadır.³¹ Aharon ben Şemeş ise bu ayeti “Yahudiler, ‘Uzeyr’in (Ezra) Allah’ın oğlu derecesinde olduğunu iddia ediyorlar” şeklinde tercüme etmektedir.³² Ben Şemeş, ‘Uzeyr isminin yanına parantez içerisinde Ezra ismini eklemekte, ayrıca “Allah’ın oğlu” ifadesine “derecesi” kelimesini ilave etmektedir. Dipnotta ise Talmud’daki “Eğer Ezra Mūsā’dan daha önce yaşasaydı, Tevrat’ı almayı hak ederdi”³³ cümlesiyle ilişki kurulmaktadır. Uri Rubin de çeviride ‘Uzeyr kelimesini İbranî harfleriyle yazmaktadır. Dipnotta ise ‘Uzeyr adlı şahsın, Yahudi geleneğindeki yazıcı Ezra ile irtibatlandırıldığını nakletmektedir. Onun nakline göre Ezra'nın ‘Uzeyr ile irtibatlandırılması, Yahudiler arasında unutulmaya yüz tutmuş Tevrat’ı yeniden ortaya çıkarması sebebiyledir.³⁴

El-'Adevî, burada Yahudi mütercimlerin de ‘Uzeyr’i Ezra ile ilişkilendirmesi neticesinde tereddüt etmeden metne Ezra ismini yazmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, ‘Uzeyr’in Ezra olmadığı şeklindeki araştırmalara atıfta bulunulmamıştır. Modern dönem araştırmalarının dışında, Yahudi bir haham iken İslam’ı seçen Semav’el bin Yahyâ el-Mağribî (ö.1175), ayette bahsedilen ‘Uzeyr’in zannedildiği gibi Ezra olmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte el-Mağribî, Uzeyr ile kimin kastedildiğine dair bilgi vermemektedir.³⁵

IV. Hz. Dāvūd ve Davalı İki Adam (38/eş-Şād:21-25)

38/eş-Şād suresindeki anlatıma göre (21-25. ayetler), koyunlarından davalı iki adam ansızın Hz. Dāvūd’un yanına girmişler ve ondan, aralarındaki anlaşmazlığı çözmelerini istemişlerdir. İki adamdan biri, diğer kişinin doksan dokuz koyunu, kendisinin ise bir tek koyunu olduğunu, fakat kardeşinin onu da istediğini ve kendisine baskın çıktığını aktarmaktadır. Hz. Dāvūd da bu durumun bir zulüm olduğunu ifade etmiştir. Ardından Allah’ın kendisini imtihan ettiğini anlamış ve secdeye kapanıp bağışlanma dilemiştir.

Bu olayın benzeri Tanaħ’ın Samuel Kitabı’nda Dāvūd ve Bat-Şeva’ olayı olarak anlatılmaktadır. Buna göre Dāvūd, bir akşamüstü sarayın çatısında gezinirken yıkanan bir kadın görür ve kadını çok beğenir. Davud, kadını soruşturur ve Hititli Uriya’nın karısı Bat-Şeva’ olduğunu öğrenir. Kadını saraya çağırır Davud, onunla birlikte olur ve kadını tekrar evine gönderir.

³¹ Rivlin, *al-Qur’ân*, s.188.

³² Ben Şemeş, *ha-Qur’ân*, s.112.

³³ Babil Talmudu, Sanhedrin, 21b.

³⁴ Rubin, *ha-Qur’ân*, s.157.

³⁵ Semav’el bin Yahyâ el-Mağribî, *İḥāmū'l-Yehūd*, ed. Moshe Perlmann (New York, NY: Proceedings of American Academy for Jewish Research, 1964), s.63.

Bat-Şeva‘ hamile kalır ve durumu Dāvūd’a bildirir. Dāvūd da Bat-Şeva‘nın kocası Uriya’yı savaşın en şiddetli cephesine yerleştirerek öldürtür. Dul kalan kadın da Dāvūd’un karısı olur. Bunun üzerine dönemin peygamberi Natan, Dāvūd’un yanına gelir. Natan, Dāvūd’a şu hikâyeyi anlatır:

Bir kentte biri zengin, öbürü yoksul iki adam vardı. Zengin adamın birçok koyunu, sığırı vardı. Ama yoksul adamın satın alıp beslediği küçük bir dişi kuzudan başka bir hayvanı yoktu. Kuzu adamın yanında, çocuklarıyla birlikte büyüdü. Adamın yemeğinden yer, tasından içer, koynunda uyurdu. Yoksulun kızı gibiydi. Derken, zengin adama bir yolcu uğradı. Adam, gelen konuğa yemek hazırlamak için kendi koyunlarından, sığırlarından birini almaya kıyamadığından yoksulun kuzusunu alıp yolcuya yemek hazırladı. Zengin adama çok öfkelenen Davud “Yaşayan Rabbin adıyla derim ki, bunu yapan ölümü hak etmiştir, bunu yaptığı ve acımadığı için kuzuya karşılık dört katını ödemeli!” dedi. Bunun üzerine Natan, Davud’a şöyle dedi: “O adam sensin! İsrail’in Tanrı’sı diyor ki, ben seni İsrail’e kral olarak meshettim ve Saul’un elinden kurtardım. Sana efendinin evini verdim, karılarını da koynuna verdim. İsrail ve Yehuda halkını da sana verdim. Bu az gelseydi, sana daha neler neler verirdim! Öyleyse neden Rabbin gözünde kötü olanı yaparak, O’nun sözünü küçümsedin? Hititli Uriya’yı kılıçla öldürdün, Ammonlular’ın kılıcıyla canına kıydın. Karısını da kendine eş olarak aldın. Bundan böyle, kılıç senin soyundan sonsuza dek eksik olmayacak. Çünkü beni küçümsedin ve Hititli Uriya’nın karısını kendine eş olarak aldın.”³⁶

38/eş-Şād suresindeki ilgili anlatımla Samuel Kitabı’ndaki bu olayın benzerliği dikkat çekicidir. Nitekim ayette bahsedilen dişi koyunun, kadından kinaye olduğu, erken dönem tefsirlerden itibaren karşımıza çıkmaktadır.³⁷ El-‘Adevī, bu ayeti literal olarak çevirdikten sonra ayete dipnot düşerek “Dāvūd’un, komutanlarından birisinin karısını sevdiği, bu komutanı öldürüp karısını elde etmek için adamı tehlikeli bir savaşa gönderdiği söylenmektedir”³⁸ ifadelerine yer vermektedir. Burada ilginç olan husus, el-‘Adevī’nin bu açıklamasına hiçbir kaynak göstermemesidir. El-‘Adevī’nin, Samuel Kitabı’nı referans göstermeyerek Yahudi mütercimlerin yaptığı gibi Kur’an’ın kökeninin Yahudi kutsal metinleri olduğu şeklindeki algıya engel olmak istediği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan el-‘Adevī’nin,

³⁶ II. Samuel, 12:1-10. Aksi belirtmediği müddetçe Kitabı Mukaddes’ten yapılan alıntılarda Kitab-ı Mukaddes Şirketi’ne ait 2002 tarihli Kutsal Kitap isimli çeviri esas alınmıştır.

³⁷ Mukātil bin Süleymān, *Tefsir-i Kebir*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), c.3, s.501.

³⁸ El-‘Adevī, *ha-Kur’ān be-Laşon Aher*, s.376.

ilgili ayetleri *'ismet-i enbiyā'* refleksiyle değerlendirmeden Dāvūd'un, komutanlarından birisini, karısını elde etmek için savaşa göndermesi bilgisini paylaşması dikkat çekmektedir.

Reckendorf, ayete düştüğü dipnotta "Dāvūd'un Bat-Şeva' konusundaki günahına işaret etmektedir"³⁹ ifadesine yer vermektedir.⁴⁰ Rivlin de dipnotta "Uriya'yı savaşta ölecek şekilde konuşlandırması ve ardından karısı Bat-Şeva'ı haremine alması kastedilmektedir"⁴¹ açıklamasını paylaşmaktadır. Ben Şemeş de benzer şekilde "Natan Peygamber'in, Dāvūd'un Bat-Şeva' ile ilgili günahına dair sözleri anlatılmaktadır" açıklamasına yer vermektedir.⁴² Rubin de diğer mütercimler gibi Dāvūd'un günahının, arkadaşının karısına göz koyarak elinden alması olduğunu ifade etmektedir.⁴³ Bu çeviriler, dipnotlarında Samuel Kitabı'na referansta bulunmaktadırlar.

Yahudilikle İlgili Kavram ve Tabirlerin Kullanımı

El-'Adevî'nin İbranice'ye hâkim oluşu, bazı ayetlerin açıklamalarında daha sağlıklı yorum yapmasına vesile olmuştur. Örneğin, "*Rā'inā* demeyin *unzurnā* deyin" (2/el-Bakara:104) ayetine düştüğü dipnotta o, Yahudilerin kelime oyunları yaparak Hz. Muhammed'le dalga geçtiklerine, Kur'an'ın da bu konuda uyarıda bulunduğu dikkat çekmektedir. İbranice *ra'* kelimesinin kötü/şerli anlamına geldiğini söyleyen el-'Adevî, çobanımız (*rā'inā*) anlamında kullanılan kelimenin, Yahudiler tarafından *ra'enu* (şerlimiz) anlamında kullanıldığını ve Müslümanların bu hususta dikkatli olmaları konusunda ihtar edilerek başka bir kelimeye yönlendirildiklerini dile getirmektedir.⁴⁴

El-'Adevî'nin Yahudi geleneğine ait verileri kullandığı bir diğer yer de Ahit Sandığı ile ilgilidir. 2/el-Bakara suresi 248. ayette, içinde *sekīne* bulunan sandıktan bahsederken *Aron bo Şekīna* (içinde *sekīne* olan sandık) ifadesine yer vermektedir. Arapça metinde *tābūt* olarak geçen kelimeyi, Yahudi geleneğindeki *Aron ha-Brīt* (Antlaşma Sandığı) kavramındaki teknik tabirle karşılamakta ve yine *sekīneyi* de neredeyse aynı yazım ve telaffuza sahip *şekīna* ile vermektedir. Yine devam eden ayetteki *Ṭālūt* ismi Yahudi geleneğindeki karşılığıyla *Şaul* şeklinde, *Cālūt* da *Golyat* şeklinde karşılanmıştır. El-'Adevî'nin Yahudi geleneğini çağrıştıracak ifade ve

³⁹ Bkz. II. Samuel, 12:1-13.

⁴⁰ Reckendorf, *al-Qur'an o ha-Mikra*, s.266.

⁴¹ Rivlin, *al-Qur'an*, s.509.

⁴² Ben Şemeş, *ha-Qur'an*, s.276.

⁴³ Rubin, *ha-Qur'an*, s.371.

⁴⁴ El-'Adevî, *ha-Qur'an be-Laşon Aşer*, s.27.

tabirlerden kaçındığı dikkate alındığında, bu tercihlerin istisna olduğu söylenebilir. Fakat o, bu isimlerin geçtiği yerlerle ilgili Tanah'a atıfta bulunmamaktadır.⁴⁵ Benzer şekilde *Ye'cūc ve Me'cūc* isimleri *bney Gog u-Magog* şeklinde, Yahudi geleneğindeki isimleriyle karşılanmış, fakat Hezekiel Kitabı'ndaki⁴⁶ ilgili bölüme referans verilmemiştir.⁴⁷ Yine Nūh'un gemisinin indiği yer olarak *Cūdī Dağı'nın* ifade edildiği ayete de literal anlam verilmekte, fakat Yahudi okurlar için Tevrat'taki Ararat Dağları ifadesiyle herhangi bir karşılaştırma ya da değerlendirme yapılmamaktadır.⁴⁸ İsrailoğulları tarihi açısından son derece önemli olan I. Mabel ve II. Mabel'in yıkılmasını anlatan 17/el-İsrā' suresi 4-7. ayetlerle ilgili de el-'Adevī'nin suskunluğu dikkat çekicidir. El-'Adevī, burada ne I. Mabel'i M.Ö. 586'da yıkan Buhtunnaşr'dan ne de II. Mabel'i M.S. 70 yılında yıkan Titus'tan bahsetmektedir.⁴⁹

El-'Adevī'nin suskunluğu, "Allah'ın arşı suyun üzerindeydi" ayetinde de görülmektedir. 11/Hūd:7 ayetinde dünyanın yaratılışı anlatılırken "O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, henüz Arş'ı su üstünde iken, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratandır" ifadelerine yer verilmektedir. Tevrat'ta da yine dünyanın yaratılışıyla ilgili "Tanrı'nın ruhu suların üzerinde dalgalanıyordu"⁵⁰ şeklinde bir ifade yer almaktadır. Tevrat'ın anlatımına göre karaların yaratılması bu süreçten sonra olmuştur. İlginç bir şekilde el-'Adevī, bu ayeti "Yüce tahtı suyun üzerindeydi"⁵¹ şeklinde Yahudi geleneğindeki teknik tabiriyle kullanmakta, fakat Tevrat'taki benzer ifadelere atıf yapmamaktadır. Yukarıda el-'Adevī'nin suskun kaldığı her ayette Yahudiler tarafından yapılan çevirilerde Tevrat'taki mukabiline atıfta bulunularak açıklamalara yer verilmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

El-'Adevī'nin İbranice Kur'an çevirisinde daha sağlıklı bir analiz yapabilme adına örneklem seçiminde Yahudilerle ilgili ayetleri seçtiğimizi belirtmiştik. Fakat çeviri, bu tercihimizdeki beklentimizi karşılamamakta ve İbranice değil de sanki mesela Fransızca çeviri yapar gibi Yahudilerle ilgili ayetlere ilgisiz kalmaktadır. El-'Adevī'nin Kur'an'la Tevrat'ın ortak

⁴⁵ El-'Adevī, *ha-Kur'an be-Laşon Aher*, ss.46-47.

⁴⁶ Hezekiel Kitabı 38 ve 39. bölümde Gog ve Magog'dan bahsedilmektedir.

⁴⁷ El-'Adevī, *ha-Kur'an be-Laşon Aher*, s.253.

⁴⁸ El-'Adevī, *ha-Kur'an be-Laşon Aher*, s.191.

⁴⁹ El-'Adevī, *ha-Kur'an be-Laşon Aher*, s.235.

⁵⁰ Tekvin, 1:2.

⁵¹ El-'Adevī, *ha-Kur'an be-Laşon Aher*, s.188.

anlatımlarında da Tevrat'a hiç atıfta bulunmaması şaşırtıcıdır. Bu çevirideki bütün dipnotları tek tek kontrol ettik, fakat Tevrat'a ya da Yahudi kaynaklarına bir tane bile atıf göremedik. El-'Adevî, ne savunmacı bir anlayışla Yahudilere cevap verme ya da saldırma gibi bir tutumun içine girmekte ne de ayetlerin Tevrat'taki karşılıklarını vererek Kur'an'ın kökeninin Tevrat olduğu şeklindeki Yahudi düşüncesine kapı aralamaktadır.

Çevirinin mukaddimesinde bu çevirinin amacının doğru bir çeviri yaparak Yahudileri Kur'an'la buluşturmak olduğu ifade edilmektedir. Bu anlamda bu çevirinin hedef kitlesi Yahudilerdir. El-'Adevî'nin İbranî dilinde yetkin olduğu ve Arapça metni sağlıklı bir şekilde aktardığı ve bunda başarılı olduğu söylenebilir. Fakat Yahudi okurların, el-'Adevî'nin Yahudilerle ilgili ayetlerdeki suskunluğu/ilgisizliği karşısında şaşıracakları açıktır. El-'Adevî'nin bu suskunluğunun, kendisinden önceki dört çevirinin amaçladığı şeylerin önünün kesilmesine yönelik özel bir tercih olduğu görülmektedir. Fakat bu tercih de ifrata kaçan Yahudi mütercimlere karşı tefrit olarak değerlendirilebilir.

İbrahim Aslan. *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*. 1. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016. 304 s. ISBN: 978-605-9281-02-7.

MERYEM ÖZDEMİR KARDAŞ
Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
ozdemirmeryem@yahoo.com

Her Tanrı tasavvuru, insan, âlem, Kur'an, din ve hatta siyaset gibi pek çok unsuru şekillendirmektedir. İslam düşünce tarihine baktığımızda, bu tasavvurlar arasında hâkim olanın kudret ismi temelinde yükselen tasavvur olduğunu görürüz. Bu realiteden hareketle Tanrı ve insan arasındaki ilişkide, insanın tarihteki rolünün pasifize edildiğini söyleyebiliriz. Aynı tasavvurun bir uzantısı olarak ilahî hitabın mahiyetinin kadîm olduğu düşünülmüş ve hedefi bizzat insan ve onun maslahatı olan Kur'an'ın beşerle olan bağı âtil bırakılmıştır. Günümüzdeyse bu söylemin tam aksi bir algının hâkimiyetinde, Tanrı'nın göz ardı edildiği ve insanın ise adeta tanrılaştırıldığı bir çağın etkisindeyiz. En çok muhtaç olduğumuz şey ise Tanrı ve insan arasında kurulacak ilişkinin belli ilkeler çerçevesinde yeniden tesisidir.

Bu noktada Mu'tezile tarafından "adalet" üzerinde temellendirilen tasavvura baktığımızda ise insanın –her ne kadar bu tasavvuru şekillendirmede çıkış noktasının insan değil Allah'ın zâtını tenzih olduğu iddiası bulunsa da– içinde bulunduğu gerçekliği dikkate alınan, meydana getirmiş olduğu dil ile muhatap kabul edilen ve Allah tarafından maslahatı gözetilen bir konumda olduğu görülür. Bu açıdan bakınca Mu'tezilî pratiğin, bugün bizlere sunacağı pek çok yönlendirici ilkesinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Tarihte yaşanan kırılmalar sonucu zamanla kaybolan Mu'tezilî mirasa yönelik son dönemde hazırlanan eser ve çalışmalar dikkate alındığında gittikçe artan bir ilgiden söz etmek mümkündür. *Mihne* sonrası Mu'tezile'ye yönelik negatif tavrın bir sonucu olarak ekole ait eserlerin bir biçimde yok edildiği ve bu nedenle ekolün görüşlerine ancak muhaliflerinin eserlerinden hareketle ulaşıldığı bir imkân sahasında, son dönem

Mu'tezilesinin en önemli ismi el-Ķāđī 'Abdulcebbār'ın eserleri birinci el kaynak olma özelliği sayesinde bu ilgiye cevap vermektedir.

İbrahim Aslan, "Ķādī Abdulcebbār'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu" isimli eserinde el-Ķāđī 'Abdulcebbār'ın Kur'an'ı akıl, ahlak ve maslahat bağlamında nasıl savunduğunu ortaya koymuştur. Burada ele aldığımız *Ķādī Abdulcebbār'a Göre Akıl ve Dilin Sınırlarında Kur'an* isimli eserinde ise Aslan, "Kur'an'ı anlam ve yorum olarak 'aklıleştirmenin' bir zemin kaymasına neden olup olmadığına açıklık getirmek ve akli önceleyen bir bakış açısında Kur'an'ın referans değerini tespit etmek" (s.10) hedefiyle yola çıkmaktadır.

Mu'tezile'nin akli öncelerken vahyi ihmal ettiği şekildeki hatalı algıyı tartışmaya açan bu eser, bizzat ismiyle ekolün ve paralelinde el-Ķāđī 'Abdulcebbār'ın Kur'an'a yönelik yaklaşımını ele almaktadır. Eserde, akıl ve vahyi –birbirinden farklı iki ayrı epistemik alanmış gibi– çifte hakikat olarak gören ve Kur'an'ı akli aşan bir konuma yerleştiren tavra karşın, el-Ķāđī 'Abdulcebbār'ın yaklaşımının Kur'an'ı bizzat "akıl sınırı dâhilinde" tutmaya yönelik olduğuna işaret edilmektedir. Aynı aşkın vahiy algısının bir uzantısı olarak ilahî kelâmın lafzının dili aşan batınî anlamları bulunduğu iddiasına karşın ise Kur'an'ı "beşerî dilin sınırları içerisinde" gören bir tavra vurgu yapılmaktadır. Bu noktada "sınır" kavramı oldukça dikkat çekicidir. Hakkında fikir yürütülen ve yorumda bulunulan metnin "ilahî" oluşundan yola çıkan ve mutlak bir varlığın beşer alanına ait akıl ve dil sınırları içerisinde hareket etmesine imkân tanımayan Tanrı tasavvurlarına karşılık, Tanrı'nın insanın gerçekliğini dikkate aldığını, bu nedenle akıl ve dil içerisinde hareket ettiğini göstermek için bu ifadeye başvurulduğu ifade edilmektedir. Ayrıca yazarın da eserinde farklı yorumlarla değindiği gibi (ss.239-240), eşyayı ötekenden ayıran ve kendi varlığını açığa çıkaran, o şeyin sahip olduğu *sınırdır*.

Allah ve insan tasavvurunun şekillenmesinde etkili olan ve güncelliğini koruyan akıl-vahiy ilişkisine dair geçmişte sunulan ve bize göre tatmin edici cevapları bünyesinde barındıran el-Ķāđī 'Abdulcebbār'ın görüşleri, günümüz ilahiyat alanında Kur'an'ı anlamada kullanılan tarihselci-evrenselci okumaların, hermenötik ve semantik gibi yaklaşımların da dikkate alması gereken fikirler sunmaktadır.

Aslan'ın giriş ve üç bölümden müteşekkil eseri, el-Ķāđī 'Abdulcebbār'ın Kur'an'a bakışını ortaya koymadan önce vahyin, indiği tarihten itibaren süreç içerisinde Kur'an'ın farklı tasavvurlar üzerinden anlaşılmaya

çalışıldığı bilgisine yer vermektedir. Bu tasavvurlar felsefî, sufi, selefi ve Eş'arî ve Mu'tezile ekollerince temsil edilen Kelamî bakış olarak sıralanmaktadır (s.22). Söz konusu tasavvurların farklılaşmasının arka planında ise vahye daha ziyade iman çerçevesinde mi yoksa düşünce çerçevesinde mi yaklaşılacağı sorusu bulunmaktadır (s.24). Bir başka deyişle, vahyin akıl, ahlak ve dil ile ilişkisinin nasıl kurulacağı sorusuna verilen cevaplar farklılaşmayı meydana getirmiştir. Bu kısımda ayrıca Mu'tezilî âlimlerin Kur'an hakkında telif ettikleri pek çok eserin bilgisine yer verilmekte ve Mu'tezilî söylemin teşekkülünde Kur'an'ın sahip olduğu merkezî rol öne çıkarılmaktadır.

“Kur'an'ın İlahiliği, Mevsukiyeti ve Mahiyeti” başlıklı birinci bölüme tenzilinden itibaren vahyin ilahi oluşuna yönelik getirilen eleştirilerle bir başlangıç yapılmaktadır. Yazar, vahyin ilahi kaynaklı oluşuna yönelik olarak farklı kesimlerce dile getirilen itirazlar ile Kur'an'ın otantikliğinin ortadan kalktığına yönelik söylemler karşısında el-Kâdî 'Abdulcebbar'ın açıklama ve cevaplarına burada yer vermektedir (s.44).

Kur'an'ın ilahî olmadığını ayetler arasındaki çelişkiden hareketle temellendiren yaklaşımlara karşı el-Kâdî 'Abdulcebbar'ın, söz konusu ayetlerin dil kuralları açısından tahlilini sunarak cevap verdiği bilgisine yer verilmektedir. Ayrıca Kur'an'ın mucizeliği bahsinin el-Kâdî 'Abdulcebbar tarafından dil refleksinden hareketle açıklandığına değinilmektedir. El-Kâdî 'Abdulcebbar'ın, Kur'an'ın icaz niteliğini “en iyi anlamın en uygun kelimelerle kastedilmesi” şeklinde salt dilsel bir çerçeve içerisinde ele alınırsa anlaşılabilirliği görüşünde olduğu ifade edilmektedir (ss.51-52). Bu bölüm dikkate alındığında, Aslan'ın, el-Kâdî 'Abdulcebbar açısından dilin sahip olduğu otorite vasfını ve dilin Kur'an'ı hem anlamada hem de ilahî bir hakikat oluşunu savunmada dayandığı en önemli desteklerden biri olduğunu tespit ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca bu bölüm, çalışmanın temel tezinden biri olan, el-Kâdî 'Abdulcebbar'ın Kur'an'ı dilin sınırlarında anladığı iddiasını temellendirmeye yönelik tatmin edici çeşitli örnekler içermektedir.

Kur'an'ın mahiyeti meselesi, bölüm içerisinde en kritik tartışmaların yapıldığı ve el-Kâdî 'Abdulcebbar'ın Kur'an tasavvurunu açıkça gözler önüne seren bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. *Kelāmullāh* tartışmalarının Tanrı'nın sıfatları meselesinin bir devamı olduğuna dikkat çeken yazar, tartışmanın İslam kelâmında yer bulmasına ve alevlenmesine sebebiyet veren hususun, Hıristiyanların Hz. İsa'yı Allah'ın ezeli kelam sıfatı olarak gören teolojik bakışlarına karşı, Allah'ın zati dışında hiçbir şeye ezellilik atfetmeyen teolojik bakışın cevap üretme refleksi olduğunu

belirtmekte ve bu haliyle *kelāmullāh* tartışmasının İslam ve Kur'an öncesine ait olduğunun altını çizmektedir (ss.65-66). Ayrıca yazara göre, Allah'ın zâtından ayrı sıfatı bulunmadığını savunan Mu'tezile, kelâmı Allah'ın ezeli sıfatı değil fiili olarak düşünmüşler ve bu nedenle onların Kur'an'ı kadîm olarak değil Allah'ın sonradan meydana getirdiği dilsel bir varlık olarak görmüşlerdir.

Yazar, el-Ķādī 'Abdulcebbār'ın, Kur'an'ın mahiyetine dair kelâm-ı kadîm ve kelâm-ı nefsi şeklinde getirilen tanımlamaları reddederek vahyi, *kelâm-ı ma'kûl* şeklinde bir kavramsal çerçeve içerisinde konumlandığına dikkat çekmektedir. Bu nitelemeyle Kur'an, kadîm olma özelliğini dışlayan ve kaynak olarak ilahî olmakla birlikte beşer kelâmının taşıdığı aynı varlık hükümlerini barındıran bir söz olarak görülmektedir. İlk olarak *ma'kûl* nitelemesi, ilahî kelâmın beşerî düzlemde akledilebilir, anlaşılabilir, tecrübe ve tasavvur edilebilir olmasına işaret eder (s.69). Bu haliyle *kelâm-ı ma'kûl*, Kur'an'ı, insan gerçekliğinde aklın, dilin ve ahlakın delaleti içerisinde ele alan bir bakış açısidir. Yazar, Kur'an'ın *ma'kûl* olarak nitelenmesinin üç unsuru içerdiğini belirtir: a) Kur'an cins olarak beşer kelâmı ile aynı kategoride yer alır; b) bir kelâm olarak Arap dil evrenine aittir; c) ihtiva ettiği emir ve yasaklar açısından ahlakî hükümlere dayanır (s.70).

Aslan, el-Ķādī 'Abdulcebbār açısından Kur'an'ın beşerî kelâm kategorisine ait bir gerçekliğe sahip olmakla, *idrak edilebilirlik* vasfını bünyesinde barındırdığını belirtir. Bu belirtmeyle, el-Ķādī 'Abdulcebbār'ın, Allah'ın insanlara hitab ederken, onların kullandıkları dil aracılığıyla hareket ettiği kanaatinde olmasını vurgular. Bu hâliyle Kur'an, beşerî dilin sahip olduğu özellikleri barındırır. Bu vasıf ona, hitabın sahip olduğu anlamın, delâlet olarak beşer kelâmında karşılık bulması sebebiyle yüklenmiştir. Kur'an'ın delâlet özelliğine sahip olması, beşerî gerçeklik ile olan ilişkisini göstermek için kullanılmıştır (ss.90-92).

Yazar, el-Ķādī 'Abdulcebbār'ın Kur'an'ı maslahat olması açısından değerlendirdiği bilgisine yer verir. Ona göre hitap eden açısından kelâmın pek çok maksadı bulunur. Allah'ın muhataplarına hitabında ise tek amaç, "muhataplarına yarar sağlama ve onları muhtemel zararlardan sakındırma"dır (s.93). Bu durumda, muhatap olmadan hitapta bulunma gibi bir durum söz konusu olamaz; zira hitabın değer yüklü oluşu, bir başka deyişle hitabın var olmasının amacı, muhataba yarar sağlamaya yöneliktir. Dolayısıyla muhatabın olmadığı bir noktada hitabın kadîm olması düşünülemez. Yazar, el-Ķādī 'Abdulcebbār'ı bu kanaate ulaştırmanın, dayandığı "Allah'ın hikmetsiz iş yapmayacağı ilkesi" olduğuna dikkat

çekmektedir. Bundan dolayı el-*Qâdî* 'Abdulcebbar'a göre ilahî hitâb, ya insanların yaratılışıyla eş zamanlı olarak ya da yaratıldıktan sonra gerçekleşmiş olmalıdır.

Yazarın ortaya koyduğu çerçeveden hareket ettiğimizde el-*Qâdî* 'Abdulcebbar açısından Kur'an'ın, kaynağı ilahî olmakla birlikte var oluş maksadı muhataplarının maslahatını gerçekleştirmek olduğundan, muhataplarının düzlemi (beşerî) ile aynı düzlemde olan, üslubu ve yapısı bakımından beşer kanunlarını dikkate alan ve bu nedenle insan tarafından anlaşılabilir ve idrak edilebilir mahiyette görüldüğünü söyleyebiliriz.

İkinci bölüm şeriatin bağlayıcılığını ve süreksizliğini konu edinmektedir. Akıl ve şeriat arasındaki ilişkinin boyutlarını ortaya koymakla başlayan bu bölümde el-*Qâdî* 'Abdulcebbar'ın din/şeriat ile akıl arasında bütünselliği savunduğu belirtilmektedir. Zira "hakikat, şahid ve gaib alanda değişmez; bu yönüyle iyi, kötü ve ahlaki zorunluluk hükümleri de aynıdır" (s.119). Bir başka deyişle Mu'tezilî bir düşünür olarak el-*Qâdî* 'Abdulcebbar'ın açısından şer'î hükümler, aklın doğuştan getirdiği iyi ve kötü kategorileri ile geçerlilik kazanır, bizatihi şer'î hüküm olması dolayısıyla değil (s.120). Bu yaklaşım ile dinî hükümler dogmatik bir yapıda temellendirilmekten çıkarak aklî ve ahlakî bir zemin üzerine kurulmuş olur. Aslan'ın belirttiği üzere, el-*Qâdî* 'Abdulcebbar'a göre şer'î bir hüküm, bağlayıcılığını üç hususla kazanır: a) Hitabî ve beyanî nitelikleri haiz muhkem bir ifadeyle dile getirilmiş olmakla; b) aklî açıdan kabul edilebilir bir niteliğe sahip bulunmakla ve c) ahlak zemininde maslahat-mefsedet dengesini dikkate almakla. Akıl ve vahyi tek bir hakikat zemini üzerine bina eden bu tutum, gaib âlemde *sem'* yoluyla bize ulaşan ilahî teklif ile aklî teklif arasında bağlayıcılık açısından bir fark olmadığını gösterir. Şer'î teklifi aklî tekliften farklı kılan ise sadece bildirim şeklidir (s.121).

El-*Qâdî* 'Abdulcebbar'ın aklî ve ahlakî delaletle sahip bir şeriat anlayışına hâkim olduğunu savunan Aslan, el-*Qâdî* 'Abdulcebbar'a göre şeriatın zaman ve tarihe bağlı olarak dinamik bir nitelikte bulunduğunu belirtir (ss.140-141). Yahudi âlimler tarafından, Allah'ın ilminde bir değişiklik yaşandığı anlamına geleceğinden ötürü şeriatlerin değişmesi fikrinin reddedilmesine karşılık bir cevap sunma amacıyla hareket eden el-*Qâdî* 'Abdulcebbar, bu iddianın çıkış noktasının hatalı olduğu kanaatinde. Çünkü o, konuyu Allah açısından değil, teklife muhatap olan mükellefin durumu açısından ele almak gerektiği kanaatinde (ss.142-146). Mükellefin içinde bulunduğu tarih ve durum dikkate alındığında şer'î hükmün amacı olan maslahatın

gerçekleşmesi ve mefsedetin engellenmesinde bir değişim söz konusu oluyor ise şeriatın değişmesinde de bir beis olmaz, bilakis gerekli hâle gelir.

Bu noktada Hz. Musa'nın, bir peygamberin kendi şeriatinin ebedî olarak bağlayıcı nitelikte olduğu ve kendisi arkasından bir başka peygamberin gelmeyeceği ve şeriatinin dayandığı maslahatın değişmeyeceği iddiasında bulunmasının el-Ḳādī 'Abdulcebbar tarafından doğru görülmediği belirtilmektedir (s.163). Zira şeriat süreklilik niteliğine sahip değildir, maslahat değeri değiştiğinde şeriatin değişmesi gerekir. Bu hâliyle şeriatlerin tarihsel bir nitelikte olduğunu savunan el-Ḳādī 'Abdulcebbar, nebilerin sonuncusu olmasından ve nübüvvetinin yerel değil evrensel nitelikte olduğundan hareket ederek Hz. Muhammed'in şeriatinin 'zamanın sonuna dek sürecek' özellikle olduğunu söylemektedir (s.149). Onun ardından herhangi bir peygamber gelmeyeceği için yeni bir şeriatin gelmesi de söz konusu değildir.

Ana hatlarıyla özetlenebilecek bu bölümde Aslan, el-Ḳādī 'Abdulcebbar'ın şeriatlerin aklı olarak anlaşılabilir maslahat çerçevesinde değiştiğine yönelik iddiasını okuyucuya sunmaktadır. Mükellefin maslahatını gerçekleştirme amacıyla olan şeriat, maslahat değiştiği müddetçe zamana ve duruma göre değişebilmektedir. Bu noktada karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır: Şeriatlerin değişmesini Allah'ın ilminden hareketle bir anlamda Allah açısından değil de mükellef açısından yani beşer realitesinden hareketle temellendiren el-Ḳādī 'Abdulcebbar'ın ortaya koyduğu bu yaklaşım, çağımızın insanî gerçekliği dikkate alındığında son şeriatin de güncellenmesi gerektiği tartışmalarında nereye yerleştirilebilir? Kur'an'a yönelik tarihsel okumaların dayandığı dinin sabit fakat dini yaşama/pratiğe geçirme biçiminin/şeriatin dinamik olduğu argümanı ile paralel görünen el-Ḳādī 'Abdulcebbar'ın yaklaşımında bu sorular Hz. Peygamber'den sonra nübüvvetin sonlandığı gerekçesiyle açıklanmakta ve şeriatini değiştirecek olanın yalnız Allah olduğu cevabıyla karşılanmaktadır. Bununla birlikte, şeriatini değiştiren Allah olsa da asıl önemli olan bu değişikliğe sebebiyet veren maslahatların değişmesi ise günümüzde maslahat değişikliğini gerektiren bir durum söz konusu olduğunda insana bir sorumluluk yüklenip yüklenemeyeceği sorusu hâlâ önümüzde durmaktadır.

Bu ve benzeri sorulara çalışma içerisinde yer verilmediği görülmektedir. Yazar, el-Ḳādī 'Abdulcebbar'ın bahsi geçen soruları gündeme getirmemesi noktasında bir yorumda bulunmamıştır. El-Ḳādī 'Abdulcebbar'ın Hz. Muhammed öncesi şeriatlerin neshedilmesini insan gerçekliği ile açıklamasına karşın Hz. Muhammed sonrası insan gerçekliğinin

“donuklaştığı/dondurulduğu” şeklinde bir yargıya imkân tanıyacak tarzda tutum sergilemesinin kritik edilmesi isabetli olurdu ve bu bölüm halihazırdaki tartışmalara doğrudan katkı sunabilirdi.

“Kur'an'ın Anlam ve Yorumu” başlıklı üçüncü bölümde el-Ķādî ‘Abdulcebbar’ın Kur'an'ı anlama ve yorumlamada dayandığı esaslar ortaya konmaktadır. Aslan, bizzat Kur'an'ın diğer kutsal metinlere yönelik yapılan tefsir ve te'vil çabalarını eleştirdiğine dikkat çekerek Kur'an'ın yorumlanmasında da aynı hatalara düşülmemesi gerektiğini ve belli ilkelere dayanan bir çerçevenin geliştirilmesinin önemini vurgulamaktadır (ss.185-186).

Bu bölümde ayrıca, el-Ķādî ‘Abdulcebbar’ın Kur'an'ı anlama ve yorumlamada takip ettiği yolun şekillenmesinde, çağdaşları tarafından benimsenen Kur'an tasavvurlarından duyduğu rahatsızlığın etkisine yer verilmektedir. Aslan'ın iddiasına göre, bu dönemde iki temel Kur'an tasavvuru bulunmaktadır: a) Kur'an'ı iman ve tilavet edilecek bir metin olarak benimseyen, lafzı ile anlamı arasında bir delalet bağının bulunmadığını, bulunsa dahi bu bilginin yalnızca Hz. Peygamber'de olduğunu ileri süren ve bu noktada akla değil rivayete başvuran *rivayet metodolojisi* (s.198); b) Kur'an'ı anlama ve yorumlamayı zahir-bâtın kavram çiftleriyle ele alan ve lafzın zahirinin delalet ettiği mananın ötesinde bir mananın bulunduğunu, bu manayı keşfetme işinin imtiyazlı bir gruba (Şia'ya göre imam, hüccetullah, sufi çevrelere göre kalbi ilhamla aydınlanmış ehl-i ilham gibi) aidiyetini savunan, subjektivitenin ve keyfililiğin hâkim olduğu *bâtınî metodoloji* (ss.197-198, 200).

Eserin ortaya koyduğu perspektiften hareket edildiğinde, el-Ķādî ‘Abdulcebbar’ın söz konusu zeminlere tutsak olmadan Kur'an'ı tüm inananlar için rehber kılma amacı taşıyan objektif bir anlama yolu bulma arzusuyla hareket ettiği görülmektedir.

Şu halde Kur'an'ı anlamayı ne yalnızca Hz. Peygamber'e ne de imtiyaz sahibi kimselere hasreden el-Ķādî ‘Abdulcebbar, eşit oranda aklın ve dilin sınırları içinde bulunan bir metod arayışıyla hareket etmiştir. Bu noktada onun dile bakışı önem arz etmektedir. Yazar, ‘Abdulcebbar’ın dillerin kökeni tartışmasında dili meydana getirenin ilahi bir etken değil insanların uzlaşımları (*muvāda'a*) olduğu kanaatini benimsediğini açıklar (s.206). Dilin kökeni beşer olunca dilin delaleti ve anlamı ilahî düzlemde değil kültürel ve toplumsal yapının şekillendirdiği beşerî düzlemde aranacaktır.

Ele alınan diğer bir husus, müteşabihatı anlama konusundadır. Allah'ın hikmet sahibi oluşundan hareket ettiği belirtilen el-Ķāđī 'Abdulcebbār'a göre, müteşabih ifadelerin bulunmasının da hikmeti vardır. Söz konusu hikmet ise insanları, müteşabihleri düşünmeye sevk etmesi, aklın dine olan ilgisini canlı tutması ve bu yönüyle hakikat kaygısından beslenen bir müzakere kültürünü ortaya çıkarmasıdır. Ona göre, eğer Kur'an bütünüyle muhkem ifadelerden oluşmuş olsaydı, bu, düşünmeye gereksinim duyulmayan dogmatik eğilimin güçlenmesine neden olurdu. (ss.226-227). Onun açısından muhkem ifadeler 'doğrudan', müteşabihler ise 'dolaylı olarak' bilinebilir (s.233). Şu halde, eser içerisinde ortaya konan çerçeveden hareket ettiğimizde, müteşabih ifadelerin, aslında gayb alanına dâhil olan meseleleri benzetme/mukayese yolu ile anlatan kullanım tarzı oldukları hususunun el-Ķāđī 'Abdulcebbār açısından gözden kaçırıldığı görülmektedir. Müteşabih ayetlerin özelliği, insan kavrayışının dışında kalan meseleleri, tecrübe âleminde bulunan kavramlardan hareketle anlatmasıdır. Çalışmada, konunun bu boyutuna dair el-Ķāđī 'Abdulcebbār tarafından yapılan bir değerlendirmeye yer verilmemektedir. Onun açısından müteşabih ifadeler, üzerinde düşünölmek suretiyle manalarına ulaşılacak bir yapıdadır. Bu durumda müteşabihlerin barındırdığı varsayılan anlamlara "akıl" aracılığıyla ulaşılacağını savunan el-Ķāđī 'Abdulcebbār'ın bu yaklaşımının, manaya "keşf/ilham" aracılığıyla ulaşmayı öngören batınî/sufî tavrıla benzerlik taşıdığını söylemek mümkündür. Buradaki tek fark, Kadı'nın yöntemi, anlamı dil içerisinde aramaya yönelik iken, sufî metodun anlamı dilin dışında aramaya yönelik olmasıdır. El-Ķāđī 'Abdulcebbār'a göre müteşabih ifadeler, dilin sınırlarının imkân tanıdığı oranda anlamlara sahiptir. Kişinin yapması gereken aklını kullanarak bu anlamlara ulaşmaktır. Keşf metodunu kullananlar ise dilin sınırlarını da aşarak müteşabihlerin, dilde bulunmayan anlamları da bünyesinde barındırdığını iddia eder. Fakat her iki durumda da müteşabihât, bir çaba sonucu ulaşılabilircek açığa çıkarılmayı bekleyen anlamlara sahip bir yapıda görölmüş ve gayb hakkında bilgi vermek için başvurulmuş mecazi anlatım olma özellikleri iskanmıştır. Bu hususa dair bölüm içerisinde bir değerlendirmeye yer verilmesi uygun olurdu.

Bu bölüm, günümüzde hâlâ devam eden Kur'an'ı anlama ve yorumlama tartışmalarının tarihsel serüvenini ve bu serüvende Mu'tezile'nin vahyi akıl ve dil aracılığıyla anlamada sergilediği dengeli tutumu ortaya koymaktadır. Günümüzde de rivayet ve batınî yorum merkezli çabalar varlığını sürdürmektedir. Rivayet merkezli tutum gittikçe radikal bir söyleme dönüşmekte ve Kur'an'ın, akıl, ahlak ve dil ilkeleri sayesinde anlaşılabilircek

makasıdı göz ardı edilerek tamamen lafza endeksli bir okumaya tâbi tutulmaktadır. Bu yaklaşımlara ilave olarak modern dönemde kutsal kitapları anlama ve yorumlama için geliştirilen metodların Kur'an'a da uygulanmasıyla ilahî hitap ancak pek çok perdenin arkasından ulaşılır bir konuma getirilmiştir. İncelediğimiz çalışma, Kur'an'ı anlama ve hayata geçirme gayretimizde bizlere destek olabilecek el-Ğāđī 'Abdulcebbar'ın sunduğu yaklaşımı bizlere aktarmaktadır.

İncelediğimiz eser, Kur'an'ın ilahî olmakla birlikte beşerî düzlemde varlık bulduğunu, bu nedenle beşerî boyutunu açıkça gözler önüne seren bir zihnin ilahî hitaba yaklaşımını, birbirini tamamlayan üç bölüm aracılığıyla sistematik bir biçimde ele almıştır. Giriş kısmında yer verilen geniş Mu'tezilî tefsir literatüründen eser boyunca yararlanıldığı görülmektedir.

Eser, Kur'an'ı anlamak için el-Ğāđī 'Abdulcebbar tarafından ortaya konan ve akıl, ahlak ve dil sınırları içerisinde kurgulanan bir metodolojiyi ortaya koymaktadır. Bu çalışmadan hareketle el-Ğāđī 'Abdulcebbar'ın yaklaşımının, ilahi metnin beşerî yapısını gözler önüne seren ve böylece insanın, Kur'an ile ilişkisinde kutsallık perdesi altında ezilmesinin önüne geçmeyi hedefleyen bir yapıda olduğu yorumunda bulunabiliriz. Bu açıdan alanında önemli bir boşluğu dolduran çalışmanın Mu'tezile hakkında yapılacak araştırmalarda kaynak olma değerini taşıdığını söyleyebiliriz.

Prof. Dr. Salih Akdemir (1950-2014) Hocamızın Ardından

MEHMET AKİF KOÇ

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

Mehmet.A.Koc@divinity.ankara.edu.tr

Rahmetli Salih Akdemir Bey'in vefatının hemen akabinde yazmak istemedim. Ölüm hüzün veren, insanı derinden sarsan, ziyadesiyle duygusallaştırıcı etkili bir olay. Salih Bey gibi bir akademisyeni sadece duygusu yoğun cümlelerin arkasına hapsetmek doğru olmazdı. Bu, ondan bahsederken duygularımdan tamamen bağımsız hareket edebileceğim anlamına katıyen gelmez. Ayrıca burada abartılı bir akılcılığın gerekli/mümkün olduğuna da inanmıyorum zaten. Neticede çeyrek asra bâliğ bir tanışıklık söz konusuydu. Sadece, bekleyerek vefat olayının kasvetli çehresinden uzaklaşmak, ölümünün yarattığı hissiyatı akılla dengelemek, gıyabında yeniden düşünmek, Wikipedi'de bulamayacağınız yönlerini, olduğu gibi, yaşanmışlıklar üzerinden anlatmak istedim.

Salih Bey ile ilk defa 1989 yılında karşılaştım. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ikinci sınıf öğrencisiyken Suudi Arabistan'dan araştırmalarını tamamlayarak sakal bırakmış halde dönen, Yardımcı Doçent Doktor Salih Akdemir tefsir dersimizin hocasıydı. Ne yalan söyleyeyim, daha önce hiç kimsede görmediğim kadar rahat tavırları ve 'radikal İslamcı' hissi veren cümleleri beni tedirgin etmişti. Hele dersin tamamını Arapça işleyeceğini söylemesi ve çok çalışmamız gerektiğini üzerine basarak tekrar tekrar dile getirmesi beni ve arkadaşlarımı açıkça korkutmuştu. Ancak bu rahatsız edici hal uzun sürmedi. Birkaç ders sonra nev'i şahsına münhasır bir 'hümanist' ile karşı karşıya kaldığımız konusunda sınıf ittifak etti. Arapça ders hiçbir zaman yapılmadı. Hatta bu konu bir daha gündeme hiç gelmedi.

Lisans dönemimden hatırladığım bir diğer olay da şudur: Üçüncü sınıfa geçtiğim 1990 yılının yaz aylarında İslami ilimler alanında İngilizce kitap okumaya yoğunlaşmıştım. Montgomery Watt'ın *Bell's Introduction to the Qur'an* isimli kitabını okumak istedim. Kütüphane'de olmayan bu kitabın fotokopisinin Salih Bey'de olduğu haberini aldım. Odasına gittim. Çok

meşguldü. Hiç beklemeden, fotokopisini çekerek geri vermek üzere kitabı istedim. Bunun üzerine şöyle cevap verdi: “Geçen yaz bir öğrenci hemen getirmek üzere bir kitabımı aldı. Kitabı altı ay sonra getirdi. Sen çok efendi bir gence benziyorsun. Ancak o da çok efendi birine benziyordu.” Üzüldüğümü görünce hemen kitabın fotokopisini raftan alarak bana verdi. Ben de geri getireceğim tarihi söyleyerek odadan ayrıldım.

Onunla geçen yirmi beş senenin en ilginç olayı ise asistanlık görevime başladığım günlere tekabül etmektedir. 1992 yılında lisans mezuniyetimi müteakip fakültemde tefsir alanında yüksek lisans eğitimine başlamıştım. Birkaç ay sonra Tefsir Anabilim Dalı’nda asistanlık kadrosu ilan edildi. Ben de başvurudum. Sonuçta asistan olarak fakülteye intisap imkânı doğdu. İşte tam bu günlerde Salih Bey beni odasına çağırdı. Ve aramızda şu konuşma gerçekleşti:

Salih Bey: “Görevi kabul etme! Başlama tebligatını tesellüm etme!”

Ben: “Hocam çok şaşırdım. Neden göreve başlamamı istemiyorsunuz?”

Salih Bey: “Seni tanımıyorum. Sadece bunun için istemiyorum.”

Ben: “Hocam ben birkaç senedir Tefsir Anabilim Dalı Başkanı İsmail Cerrahoğlu Bey ile birlikte kendimi geliştirmeye çalışıyorum. Hocam beni iyi tanıyor... Ayrıca size bir soru sormak istiyorum: Ben tefsir asistanı olmaya İmam Hatip Lisesi’nde okurken lise birinci sınıfta karar verdim. O günden sonra sadece bunun için çalıştım. Üniversite sınavında ilk tercihim Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi idi. Ben mezun olduktan hemen sonra tefsirde asistanlık kadrosu ilan edildi. Herkesle birlikte müracaat ettim. Sınavların sonucunda başarılı oldum ve Tefsir Anabilim Dalı kadro için üniversiteye beni teklif etti. Şimdi idealimde olan mesleğe başlamak üzereyim. Siz benim yerimde olsaydınız ne yapardınız?”

Salih Bey (hiç tereddüt etmeden): “Aynen senin yaptığını yapardım.”

Ben: “O halde şimdi ne olacak Hocam?”

Salih Bey: “Ben senin bu göreve başlamaman için çalışacağım. Sen de göreve başlamak için çalışacaksın. Kim güçlüyse onun dediği olacak!”

İlk bakışta çok rahatsız edici gibi duran bu olay Salih Bey’in baskın karakterine ilişkin bir özelliğini ele vermektedir: Salih Bey son derece şeffaf bir insandı. Hiçbir zaman içinden düşünmezdi. Hangi ortamda bulunursa bulunsun, hangi konudaki görüşünü öğrenmek isterseniz isteyin, bunu ona sormanız yeterliydi. Hatta sormanıza gerek bile yoktu. Daha önceleri doçentlik raporları gizli tutulur, sınav jürisinde yer alan hocaların değerlendirmelerini aday bilemezdi. Olumsuz rapor veren hocanın kimliği de

gizli kalabilirdi. Ancak Salih Bey bu konunun gizli kalmasına izin vermezdi. Ankara İlahiyat'ta doçentlik sözlü sınavına giren adaylardan olumsuz görüş bildirdiklerini sınav salonuna girmeden yakalayarak “Kimsenin dedikodusunu yapma, olumsuz rapor veren bendim” dediğine pek çok defa şahit olmuşuzdur. Yine, yukarıda bahsettiğim, fakülteye intisap sürecinde yaşadığımız tatsız/ilginç olayın ilişkilerimize hiçbir etkisi olmadı. Hatta fakültede en fazla sevdiği insanlardan birisinin ben olduğumu sayamayacağım kadar tekrar etti yüzüme karşı.

1987'de üniversite öğrencilerinin üniversiteye başörtüleriyle giremeyeceklerine karar verildiğinde fakültemizde öğrenci boykotu başlatılmış. Boykot sırasında öğrencilere açıkça destek verebilen birkaç hocadan birisi de Salih Bey olmuş. Hatta bu sebeple, üniversite rektörüyle arasında ilginç bir diyalog yaşanmış. Dönemin rektörü, Salih Bey'e hitaben tehdit anlamı taşıyan bir üslupla “Geçimini pazarda limon satarak da karşılayabilirsin” deyince Salih Bey aynı üslupla “Devlet bana yatırım yaptı. Bana Fransa'da doktora yapma imkânı verdi, para harcadı. Benim milletime bir borcum var, mecburi hizmetim var. Ben üniversite hocasıyım” cevabını vermiş.

28 Şubat 1997 sürecinde aynı sorun tekrar yaşandığında Salih Bey bu sefer yasağın zihniyetin çok daha ısrarcı ve ‘gaddar’ davrandığını görerek öğrencilerin ciddi mağduriyetler yaşamaması yönünde tutum takındı. Fakülte girişindeki güvenlik elemanlarının rektörlükten aldıkları talimatlarla başörtülü öğrencilere saldırmalarına engel olmak için çok çaba harcadığının canlı şahidiyim. Güvenlik elemanlarını öğrencilerimizle karşı karşıya getirmemek için elinden ne geliyorsa yapmıştı.

Yüksek lisans tezimi İsmail Cerrahoğlu Hocamın danışmanlığında tamamladıktan sonra Hocam yaş haddinden emekliye ayrılmıştı. Doktora derslerini alıp tez tespit aşamasına geldiğimde danışman olarak Salih Bey'i tercih etmek istedim. Konuyu görüşmek üzere odasına gittim. Sonra aramızda şu konuşma geçti:

Ben: “Hocam müsaade ederseniz sizinle çalışmak istiyorum.”

Salih Bey: “Ne çalışmak istiyorsun?”

Ben: “Hocam, İmam Hatip Lisesi'nden beri *ricāl* ilmine bir düşkünlüğüm var. Ayrıca tefsir rivayetleri konusunda tahkik çalışmaları dışında İslam dünyasında pek bir şey yapılmamış. İlginç bir biçimde oryantalistler bu alana çok emek veriyorlar. Eṭ-Ṭaberī tefsirinden başka ilk üç asırdan günümüze ulaşan yegâne tefsir ansiklopedisi İbn Ebī Ḥātim'in

tefsiri. Ben bu tefsirin rivayetlerini özellikle de *isnād* kısımlarını çalışmak istiyorum.”

Salih Bey: “Bak şimdi, ben bu *isnād*lardaki insanların pek çoğunun yaşadığına bile inanmıyorum, biliyorsun! Sen şöyle daha çekici, hermeneutik-semantik gibi bir konu seçsen olmaz mı?”

Ben: “Hocam ben bu alanda faydalı bir araştırma hazırlayabileceğime inanıyorum.”

Salih Bey: “Bak şimdi, danışman olarak gereksiz sorun çıkarmayacağımı da biliyorsun. Bu çok önemlidir. Hasta bir danışman insanı hasta eder. Yalnız bir şartım var: Ben bu *isnād* işlerinden hiç anlamam. Tez bittiğinde titiz ve sahasına hâkim bir hadisçinin tezini okumasını isterim. Teknik bir yanlışlık olmasın tezinde.”

Ben: “Oldu Hocam.”

Salih Bey her zaman, Tefsir ilmi içinde orijinal olduğuna inandığı bir alan tespit ederek kendi gündemini belirlemiştir. Bu alanlar çoğunlukla birbirinden bağımsız olduğu için de çalışmaları çok dağınık bir görüntü vermiştir.

Son on beş yıldır ise onu heyecanlandıran alan hiç şüphesiz Sâmi dillerin yardımıyla Kur’an’ı anlama çabasıydı. Konuyu kendisiyle defalarca tartıştığını hatırlıyorum. Bu dilleri kullanarak Kur’an’ı ‘doğru’ anlama faaliyetinin ikna edici bir yöntemi bulunmadığını söylediğimde konuyla ilgili bir usul kitabı yazacağını belirtirdi. Kur’an’da yer alan kelimelerin Arapça ile aynı dil ailesinden gelen dillerdeki kök anlamlarının değerlendirilmesinde anlaşılamazdık. Kelimenin İbranice ya da Süryanice’deki yüzlerce hatta binlerce yıl önce kullanılan anlamlarının tespiti şüphesiz ki önemli bir ilmî faaliyet gerektiriyordu. Böylece, Kur’an’ın ne kadar kökleşmiş ve klasikleşmiş kelimeler kullandığı ortaya çıkıyordu. Ancak burada Salih Bey’e yönelttiğim itiraz şu idi: Kur’an’da yer alan kelimeleri vahiy sürecinin doğrudan muhatapları hangi anlamda kullanıyorlarsa Cenab-ı Hakk o anlamda kullanmış olmalıdır. Aksi halde anlama gerçekleşemezdi. Bizim için bu doğru anlamı yakalamanın en makul/mümkün yolu da Sâmi dillerden değil, tefsir rivayetlerinden geçmektedir.

Salih Bey’in bir çeşit temizlik takıntısı, özellikle de ıslak bir nesneye dokunamama obsesyonu vardı. Odası dağınık olabilir, masası ve kitapları tozlanabilirdi. Ancak yere düşen tükenmez kalem hem de sünnete uygun olsun diye üç kez yıkamamı istediğini hatırlıyorum. Abdest alması kendisi

için tam bir işkenceydi. Çok uzun sürerdi. Bu durumu, bir keresinde, “Hocanın, gördüğün gibi ciddi sorunları var” itirafıyla aktarmıştı. Fransa’da doktora yaparken yaşadığı bir olayı şöyle anlatmıştı:

“Said (Yazıcıoğlu) Fransız yaşlı bir bayanın evinin bir odasını kiralamıştı. Daha sonra daha iyi bir yer buldu. Onun ayrıldığı odayı ben kiralamak istedim. Hiç zor olmadı. Çünkü ev sahibi Said’den çok memnundu. Said çok düzenli, tertipli bir insandır. Tabi ben tamamen farklı biriyim. Evin banyosu ortak kullanılıyor. Ben abdest almaya giriyorum. Her taraf ıslanıyor. Uzun süre çıkamıyorum. Yaşlı bayan bundan tabii ki rahatsız oluyordu. Kibar bir insandı. Bir şey de söyleyemiyordu. Bir keresinde sadece ‘Said gibi birisi bulunmaz’ diyebilirdi.”

Yenilikçi görüntüsünün arkasında hiç tahmin edilemeyen hassasiyetleri olduğunu pek çok insan bilmez. Salih Bey, maaşının tamamını her ayın on beşinde alırdı. Neden biliyor musunuz? Maaşı bankada fazladan bir gün kalmamalı; kendisine bir getirisi olmasa bile faiz müessesesi tarafından kullanılmamalıydı. Bunu dinî bir sorumluluk olarak görürdü. Onunla yaşadığımız bir kurban vekaleti konusu var ki ilginç bir olaydır: 1990’lı yıllardı. Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı bir Kur’an kursunda hafız yetiştiren rahmetli validem henüz emekli olmamıştı. Kursun ihtiyaçları için önderlik yapan bir velinin kontrolünde kurs adına kurban toplanıyordu. Salih Bey de bu durumdan haberdar olmuştu. Hiç unutmuyorum. Odama geldi. Hal hatır konuşmalarından sonra cebinden parasını çıkardı, saydı ve bana uzattı. Ben de parayı anneme vermek üzere alıp cüzdanıma koymak istedim. Bunun üzerine aramızda şunlar geçti:

Salih Bey: “Kurban vekaletimi ve parasını aldın kabul ettin mi?”

Ben: “Evet aldım kabul ettim, Hocam.”

Salih Bey: “Şimdi parayı bana verir misin?”

Ben: “Tabii ki Hocam buyurun.”

Salih Bey: “Bazı fakihler bu işlemin üç kere tekrar edilmesini daha doğru bulurlar. Biz de öyle yapalım!”

Öyle de yaptık.

Salih Bey konuşurken kendisini iyi ifade edemezdi. Sanki bir konu hakkında konuşurken başka bir konuyu daha düşünüyor gibi bir görüntü verirdi. Bir düşüncesini dile getirirken kurduğu cümlenin daha yüklemine söylemeden başka bir düşünceye intikal ederdi. Böylece dinleyenleri tarafından anlaşılması gayet güçleşirdi. Onun hakkında kesin olarak söylenmesi gereken şey oldukça çalışkan olduğudur. Cumartesi-Pazar

günleri dâhil onu fakültede bulabilirdiniz. Fakültenin resmî müfredatı dışında birçok çalışma grubu vardı. Bu gruplarda birçok öğrencinin yanı sıra hemen her meslekten insan bulunabilirdi. Bu gruplarla felsefeden, Çince'ye kadar çok farklı alanlarda çalışmalar yürütmüştü.

Bu kadar çalışkan olmasına rağmen ses getiren eserler kaleme alamamasını bir zaafına bağlıyorum: Akademik sabrı yoktu. Ele aldığı bir konuyu çok çabuk hallettiğini düşünür, hemen başka bir alana geçerd. Hemen her alana ait literatürün baş döndürücü bir keyfiyet kazandığı günümüzde küçücük bir alanda dahi adamakıllı bir çalışma yapabilmek için yıllarca çalışmak gerektiği düşünülürse, ne demek istediğim daha rahat anlaşılabilir. Salih Bey, eğer sabır göstererek küçücük bir alanda yıllarca çalışabilseydi, literatüre geçebilecek eserler ortaya koyabilirdi. Bu düşüncemi kendisiyle de paylaşmışım. Salih Bey'in, yabancı diller konusunda, özellikle de yabancı bir dildeki cümlenin Türkçe karşılığını bulma konusunda bir kabiliyeti vardı. Çevirisini yaptığı cümlenin esas anlamı dışındaki, söz gelimi, estetik özelliklerini de Türkçe'ye kazandırabiliyordu.

Salih Bey, iki doktoralıydı. Birincisini yetmişli yıllarda Paris'te İslam hukuku alanında, ikincisini de doksanlı yılların hemen başında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tefsir alanında yapmıştı. Suudi Arabistan'da bulunduğu sırada tefsir hocası olarak tefsir alanında doktorasının bulunmayışı ona sorun yaşatmıştı. Aynı sorunu tekrar yaşamamak ve meseleyi kökünden halletmek için ikinci bir tez hazırlamıştı.

Salih Bey, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tefsir kürsüsü hocalığı yapan akademisyenler arasında Süleyman Ateş'ten sonra Kur'an meali hazırlayan tek hocamızdır. Meali incelenirse, Sâmi diller konusundaki düşüncelerinin ve hümanist yaklaşımlarının yansımaları görülebilir. Kur'an mealini bana hediye ettiğinde, mealde bana da teşekkür ettiğini söyledi. Şaşırılmışım. Çünkü yaptığı meale hiçbir katkı olmamıştı. Daha sonra el-A'râf suresinin 31. ayetinin mealini hazırlarken tefsir rivayetlerinden hareketle kendisine ışık tuttuğumu söyledi. Ben de konuyu hatırladım. Aslında tesadüfen/ayaküstü konuştuğumuz bir şeydi ve kesinlikle dipnotta teşekkürü hak edecek bir katkı değildi. Bu tutumu, Salih Bey'in başka bir yönünü ele veriyordu. Salih Bey zihin dünyasında tanımladığı şekliyle kul hakkından çok korkardı. Öyle ki 13-14 sene asistanlık kadrosunda kalmış olmama rağmen sadece iki saat onun yerine derse girdim. Bu iki saate de Japonya'da olacağı için girmemi istemişti. Japonya'dan döndükten sonra muhtelif zamanlarda, sayamayacağım kadar teşekkür etti.

Salih Bey, ‘kolay’ bir insan değildi. Onunla konuşurken dikkat etmeniz gereken subjektif hassasiyetleri vardı. Üstelik bu hassasiyetleri belirlemek kolay olmuyordu. Böylece onu farkında olmadan sinirlendirebiliyordunuz. Çabucak sinirlenebilir ve aynı hızla sakinleşebilirdi. En güzel yanı ise onu sinirlendiren sözlerinize imada bulunarak “Sözümü geri aldım, ben söylemedim” gibi bir cümlele her şeyi bir anda değiştiriverirdi. Anında, gergin dakikaların öncesine geçer, hiçbir şey olmamış gibi hayata devam ederdi. O kadar ki bu tutum değişikliğini bilgisayar ortamındaki ‘delete’ komutunun verdiği etkiye benzetmek kesinlikle mübalağa sayılmaz. Bütün bunlardan kolaylıkla anlaşılacağı üzere o katıyen kin tutmayan bir insandı.

Yanlış anlaşılacak için burada, protokol ya da hiyerarşi karşısındaki kayıtsızlığına temas etmek istiyorum. Anlamsız yere yüceltiği için toplumu geren, tedirgin eden bu iki kavram ve etraflarında şekillenen davranış modellerinin onun dünyasında yeri yoktu. Hatta bence bu kayıtsızlığı ifrat noktasına kadar götürebiliyordu. Kendisi ile iletişim halindeki insanlardan bu iki kavramın mucibince amel etmeleri gibi bir beklentisi hiç olmadı. Anlam veremediğim bir iki istisna dışında kendisi de konuşurken ya da davranırken bu iki kavramı hiç kaale almadı. Bu açıklamaları okuyanların “O halde ikili ilişkilerde ne tür bir hassasiyeti vardı kardeşim?” dediğini duyar gibi oluyorum. Ama yukarıda da değindiğim gibi bunu belirlemek hiç de kolay değildi. Belki de bu yüzden, şu anda bir örnek bile hatırlamıyorum. Sadece, içimden ‘efen püften’ şeylerdi demek geliyor.

Salih Bey’in içinde sürekli bir çocuk saklıydı. Sevindiğinde de kızdığına da bir çocuk saflığı ve temizliği ile sevinir ve kızardı. Hiçbir zaman da bunu gizlemezdi. İlk defa bilgisayar edindiği ve klavyenin tuşlarına dokunmaya başladığı günü keşke bir videoyla kayıt altına alabilseydim ve şimdi okura seyrettirebilseydim. Böylece, bir çocuğun çok istediği bir oyuncakı elde ettikten sonraki coşkusunu, heyecanını ve hayranlığını Salih Bey’in yüzünde görebilirdiniz. Vefat ettiği güne kadar da içindeki o çocuğu hep muhafaza edebilmişti.

Cenab-ı Hak rahmet eylesin.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (AÜİFD)

A. Genel Yayın İlkeleri

1. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli bir dergidir. Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanır.

2. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde, telif makale, araştırma notu, makale ve kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi, edisyon kritik tarzındaki çalışmalar yayınlanır.

3. Dergide Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.

4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

5. Yayınlanması talebiyle *AÜİF Dergisi*'nde yayınlanan makalelerin yayın hakkı *AÜİF Dergisi*'ne aittir.

6. Teslim edilen makalelerin yayına kabulüne yönelik değerlendirmelerde şu kriterler dikkate alınır:

- Çalışmanın bilimsel ve özgün olması; alana katkıda bulunması
- Çalışmanın ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması
- Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması
- Çalışmada kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olması
- Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru kullanılması
- Makalenin amaç ve içeriğine bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların olması

7. Araştırma makaleleri, tahkikler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Araştırma notları, eser değerlendirmeleri, tanıtım vs. hakkında hakem görüşü talep edilmez.

8. **Makale Takip Süreci:** Yayınlanması talebiyle Dergi'ye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-değerlendirmesi *AÜİFD* Yayın Kurulu'na yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemleme sürecine girip girmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesi uygun bulunmayan yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar, ilk aşamada, iki hakem görüşüne arz edilir.

- Her iki hakem de "yayınlanamaz" raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
- İki hakemden sadece biri "yayınlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (*AÜİF Dergisi* Yayın Kurulu, gerekli görüldüğü takdirde, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
- Hakemlerden bir veya ikisi, "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
- Onaylanan makaleler, *AÜİFD* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- Yayın Kurulu, Dergi'nin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca Kurul üyeleri, yazarlara içerik, dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
- Nihai versiyonlar son okumaya tabi tutulur ve yayına hazırlanır.

Not: 2016 yılından itibaren normal tercüme makale yayınına son verilmiştir. Yayın Kurulu'nun akademik katkısının yüksek olacağına karar vereceği nadir makaleler bu kuraldan istisna edilmiştir.

B. Dergiye Makale Teslim Etmek İsteyenler İçin Bilgi

1. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) ortalama 9000 kelimededen oluşmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, Yayın Kurulu'nun vereceği karar geçerlidir.

2. Yayınlanacak her makalede Türkçe ve İngilizce **öz (abstract)**, **makale başlığı** ve **anahtar kelimeler (keywords)** olmalıdır: öz (75-125 kelime) ve anahtar kelimeler (3-8 kelime).

3. Teslim edilecek telif ve tercüme makaleler (orijinal metinleriyle birlikte olmak üzere) elektronik olarak <iladergi@ankara.edu.tr> adresine makale yayın talebini belirten bir mesaja eklenti olarak gönderilmelidir.

Önemli Not:

- Yazarın adı veya yazarla ilgili herhangi bir bilgi, makalenin ilk sayfası dahil hiçbir yerde (ör. dipnotlarda yazarın, kendi kimliğini açık edecek şekilde kendine atıf yapması gibi) BELİRTİLMEMELİDİR.
- Bunun yerine, teslim edilen makalenin dışında **ek bir WORD belgesinde** şu bilgiler mutlaka belirtilmelidir: **yazarın adı-soyadı, kurum ilişkisi, telefon numaraları** (iş ve cep telefonu), **yazışma adresi** (lütfen posta kodunu belirtiniz!) ve en sık kullanılan **e-posta adresi**.

4. Makaleler, Microsoft Office Word (2003-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde ve en az 1.5 aralıklı yazılmalı ve .doc veya .docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. OpenDocument, XML vb. farklı formatlarda yazılmış yazılar, gönderilmeden önce WORD'a dönüştürülmelidir.

5. Makaleler, *AÜİFD Rehberi*'nde açıklanan *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ilkelerine göre düzenlenmiş ve makale yazım ilkelerine göre formatlanmış olmalıdır.

6. Atıflar ve notlar, sayfa altında **dipnot** sistemi ile verilmelidir. (Dipnot sistemi için bkz. *AÜİFD Rehberi*)

7. Araştırma makalelerinin sonunda, metinde atıfta bulunulan eserlerin listesi (**Kaynakça**) verilmelidir. (Kaynakça oluşturma sistemi için bkz. *AÜİFD Rehberi*)

8. *AÜİF Dergisi* akademik araştırmalarda **transliterasyon** uygulamasını etkin bir biçimde kullanmakta ve desteklemektedir. Latin alfabesi dışında bir alfabe kullanan dillerde yazılan özel isimler, eser isimleri ve ıstılahlar **transliterasyona** tabi tutulmalıdır. (Arapça Transliterasyon Cetveli için bkz. *AÜİFD Rehberi*.)

Makale yazım kuralları hakkında daha detaylı bilgi ve *AÜİFD Yayın Rehberi* için lütfen AÜİFD web sitesini ziyaret ediniz:

<http://ilahiyatdergi.ankara.edu.tr>



Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University

İçindekiler / Content

.

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî'nin *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl* Adlı Eseri: İnceleme, Eleştirel Metin ve Çeviri

*(Abū al-Barakāt al-Bağhdādī's Risāla fī Māhiyyat al-Malāl:
Study, Critical Edition, and Turkish Translation)*

TUNA TUNAGÖZ

“Ey iman edenler! Siz de Mūsâ'ya eziyet edenler gibi olmayın!” (33/el-Aḥzâb:69)
(“O believers, be not like those who abused Moses.” (Qur'an, 33/el-Aḥzâb:69))

YASİN MERAL

Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma:

İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışları
(Endless Manifestations and Perpetual Creation:

Ibn 'Arabî and Ibn Taymiyya on Creation as an Eternal Act)

EMRAH KAYA

Tefsir Literatüründe *Elest Bezmi*

(The Primordial Covenant between God and Man (Bazm-i Alast) in Tafsiir Literature)

MUHAMMED COŞKUN

Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma

(An Etymological and Semantic Investigation of the Word akhlāq)

SUAT KOCA

.

Araştırma Notları / Research Notes

**Rabbi Samuel'in Mektubu Adlı Yahudilik'e Reddiyenin es-Semev'el el-Mağribî'nin *İfḥāmu'l-Yehūd* Adlı
Reddiyesiyle İlişkisi Üzerine**

FATIMA BETÜL TAŞ

.

Eser Tenkidleri / Reviews

.

Vefa Notları / Tributaries