

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı | Issue : 28, Güz | Autumn 2017

usûl

İslam Araştırmaları Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı | Issue : 28, Güz | Autumn 2017
ISSN 1305-2632

Yayın Türü | Publication Type
Sürelî Yayın | Periodical

Sahibi | Publisher
İlim Yayma Vakfı adına | on behalf of İlim Yayma Vakfı
Yücel ÇELİK BİLEK

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager
Osman ACUN

Editör | Editor-in-Chief
Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı | Associate Editor
Hayati YILMAZ

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

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

28. Sayı Hakemleri | Referees on 28th Issue
Abdulahap ÖZSOY | Cemal Abdullah AYDIN | Erdoğan AHATLI | Hamza BEKRİ | Hasan HACAK
Hayati YILMAZ | Hikmet ATAN | İsmail ÇALIŞKAN | Lütfullah CEBECİ | Muammer BAYRAKTUTAR
Muhammed AYDIN | Necmettin GÖKKİR | Necmettin KIZILKAYA | Orhan ÇEKER
Sadık KILIÇ | Süleyman KAYA | Talip ÖZDEŞ | Ziyad ALRAWASHDEH

Redaksiyon | Redaction
Ahmet Faruk YILMAZ | kitapeditoru.com

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır.
Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Usûl İslam Araştırmaları ULAKBİM DergiPark üyesidir.

İletişim | Communication
Osman ACUN

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

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

İÇİNDEKİLER | CONTENT

Editörden | Editorial

5 – 6

Makaleler | Articles

Kur'an'ı Anlamada Mantık Sorunsalı

The problematic of Logic in Understanding the Qur'an

Celal KIRCA

7 – 42

İstidlâl Biçimlerinin ve Farklı Düşünce Tarzlarının Tefsire Etkisi:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ Ayeti Örneği

The influence of deduction (Istidlal) styles and different modes of thought on Tafsir; example of "And I did not create the jinn and mankind except to worship Me" The verse

Zâriyât 51/56

Harun BEKİROĞLU

43 – 70

Ye'cûc ve Me'cûc'un Bazı Özelliklerinden Bahseden

Rivâyetler Üzerine Bir Değerlendirme

A Study of the Narratives About Some Characteristics of the Gog and Magog

Ahmet Emin SEYHAN

71 – 96

"Kırk Hadîs/ Erbaûn" Edebiyatının Rivayetlerdeki Dayanakları ve

İbn Asâkir'in "el-Erbaûne'l-Buldâniyye" İsimli Eseri

The Bases of the Literature of "Forty Hadiths/Arbaûn" in Narrations and Ibn Asâkir's Book "al-Arbaûne'l-Buldâniyya"

Bayram KANARYA

97 – 122

Serahsî'ye Göre Naslardan Hüküm Çıkarma Ameliyesinde

Meskûtun Anha Dair Yapılan İctihad Hataları

The mistakes of ijtiihad which is made regarding implications of Islamic rules (verses and hadithes) in the process of inferencing the judgements from Islamic rules according to

Sarakhsî

Fatih ORHAN

123 – 148

Bâbürlü Dönemi Fıkıh Çalışmalarının İlk Örneklerinden Biri Olarak
Bâbü'r'ün Mübeyyen Der Fıkh'ı
*Babur's Mubeyyen Der Fıkh: An Early Example of Islamic Law Studies
During Mughals Period*
Ahmet AYDIN
149 – 182

Klâsik Döneme Kadar Fıkıh Usûlünde Kur'an ve Sünnetin Birbirini Neshi Tartışması
*The Problem of Qur'an's Abrogation of Sunnah and Sunnah's Abrogation of Qur'an Until
the Classical Period of Islamic Jurisprudence*
Hacer YETKİN
183 – 212

رسالة في أسرار الفاتحة لملا خسرو دراسة وتحقيق
Molla Hüsrev'in Risâle fî Esrârî'l-Fâtihâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi
Ceyda GÜRMAN
213 – 228

Tanıtım ve Değerlendirmeler | Reviews

Medeniyetler Diyalogu (Pour un dialogue des civilisations)
Tamer YILDIRIM
229 – 233

Celâl ve Cemâl Aynasından Kadın
Hülya TERZİOĞLU
234 – 241

Geleceğimizde İslam Var (L'İslam habite notre avenir)
Tamer YILDIRIM
242 – 247

et-Tefâsîrü'l-muhtasara: itticâhâtuhâ ve menâhicuhâ
Zakir DEMİR
247 – 253

Yayın İlkeleri | Editorial Guidelines

254 – 255

EDİTÖRDEN | EDITORIAL

Allah'a hamdolsun 28. sayımız ilgililerin istifadesine sunuldu.

Bu sayıda temel İslam bilimlerinin Tefsir, Hadis ve Fıkıh gibi muhtelif alanlarıyla ilgili çeşitli sorunlara dair yedi makale ile bir tahkik çalışması yer almaktadır.

İlk olarak Celal Kırca, Kur'an'ın anlaşılmasında Aristo mantığının etkisine dikkat çekerek bu mantığın Kur'an yorumları üzerindeki yansımaları ele almakta, doğru anlam ve yorum için Aristo mantığı yerine Kur'an mantığının yerleştirilmesi gerektiği tezini işlemektedir.

Daha sonra Harun Bekiroğlu, “*Ben insanları ve cinleri sadece bana ibadet etmeleri/kulluk için yarattım*” meâlindeki Zâriyât sûresi 56'ncı âyet bağlamında Kelâmî bakış açısının âyete verilen anlamı nasıl etkilediği üzerinde durmaktadır.

Ahmet Emin Seyhan ise makalesinde, Ye'cüc ve Me'cüc'un kimliği konusunda ortaya çıkan karışıklığı izale etmeyi gaye edinerek konuyla ilgili rivayetlerin sened ve metin tahliline yönelmektedir. Makale Kur'an'da zikri geçen Ye'cüc ve Me'cüc ile ilgili yorumları etkileyecek sonuçlar ortaya koymaktadır.

Şüphesiz kırk hadis geleneği Hadis ilminin en köklü geleneklerinden birisidir. Bayram Kanarya da önce kırk hadis geleneğinin dayandığı rivayeti ele almakta, ardından kırk farklı beldeye mensup kırk sahabiden kırk hadis nakledilmek suretiyle pek çok kırk hadis kitabından farklı nitelik arzeden İbn Asakir'in *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* isimli eserini tahlil etmektedir.

Usûl ilminde nassın delaleti meselesi üzerinde çokça durulan hususlardan birisi olup Fatih Orhan, Serahsî'nin konuyla ilgili görüşleri çerçevesinde “mefhûmu'l-muhâlefet” veya “meskûtun anh” olan bir hususun hüküm istinbatında kullanılması durumunda ortaya çıkabilecek icthad hatalarını ele almaktadır.

Fıkıh ilminin daha geniş kitlelere hitap eden yönünü temsil eden ilmihal geleneği de bu ilimde köklü bir geleneği olan telif türüdür. Ahmet Aydın da makalesinde 16'ncı yüzyılda Bâbürlüler döneminde telif edilen *Mübeyyen Der Fıkh* isimli Farsça ilmihal eseri üzerinde durmaktadır. Eser manzum ilmihal geleneğinin dönemdeki ilk örneği olması bakımından da önemlidir.

Nesh meselesi de Usûl ilminde en çok tartışılan konuların başında gelir. Hacer Yetkin, nesh mevzuunda önemli tartışma meselelerinden birisi olan Kur'an'ın sünneti ile sünnetin Kur'an'ı neshi hususlarını ele alarak İmam Şâfiî'den klâsik döneme kadar belli başlı Hanefî ve Şâfiî usûlcülerin konuyla ilgili görüş ve delillerini incelemekte, tartışmaya kaynaklık eden anlayış farklarını tespit etmektedir.

Bu sayıdaki son makalede Ceyda Gürman, Osmanlı döneminin en tanınan sîmâlarından birisi olan Molla Hüsrev'in işâri tefsir geleneğinin bir örneği sayılabilecek *Risâle fî Esrâri'l-Fâtîha* isimli eserini tahlil etmekte ve ardından eserin tenkitli neşrini yapmaktadır. Risale Osmanlı ulemasının senkretik tefsir yaklaşımına örnek teşkil etmesi bakımından dikkat çeken bir eserdir.

Tanıtım ve Değerlendirmeler bölümünde ikisi batıdan ikisi doğudan dört eser üzerinde durulmuştur.

İlk olarak Tamer Yıldırım, Roger Garaudy'nin Cemal Aydın tarafından *Medeniyetler Diyalogu* adıyla Türkçeye çevrilen eserini ele almıştır. Garaudy, müslüman olmadan beş yıl önce (1977) yazdığı bu eserinde, gezdiği yerlerle ilgili izlenimlerini aktarmaktadır. Eser, Batı dışındaki kültürlerle dikkat çekmesi ve insanlığın saadetini bu kültür mensuplarının her yönüyle geliştirilmesinde görmesi bakımından dikkat çekmektedir.

İkinci olarak Hülya Terzioğlu, Cevâdi Âmûlî'nin, Ejder Okumuş tarafından *Celâl ve Cemâl Aynasından Kadın* adıyla tercüme edilen eserini değerlendirmektedir. Eser kadın konusunu Şii-tasavvufî bir çizgide ele almakla birlikte mühim tespit ve teklifler içermesi bakımından önem taşımaktadır.

Üçüncü tanıtım yazısı, yine Tamer Yıldırım tarafından Garaudy'ye ait bir başka eser değerlendirilmiştir. Yine Cemal Aydın tarafından *Geleceğimizde İslam Var* adıyla Türkçeye çevrilen eser, yazarın medeniyetler diyalogu serisinin ikinci kitabı olup *Medeniyetler Diyalogu* ismini taşıyan eserindeki fikirlerini şekillendirmek amacıyla kaleme alınmıştır ve hedef kitlesi daha ziyade Batı insanıdır.

Son olarak Zakir Demir, Muhammed b. Râşid b. Muhammed el-Bereke'nin *et-Tefâsîri'l-Muhtasara: İtticâhâtuhâ ve Menâhicuhâ* isimli eserini ele almaktadır. Eser muhtasar tefsir yazma geleneğini ilk kez ele alan bir çalışma olması ve bu alandaki zengin literatüre dikkat çekmesi bakımından önemlidir.

Takdirlerinize sunuyoruz.

Dr. Faruk BEŞER

Kur'ân'ı Anlamada Mantık Sorunsalı

*Celal KIRCA**

Öz: Bir anlama objesi olarak Kur'ân'ın, farklı ekoller ve yönelişler tarafından yorumlandığı fakat yapılan bu yorumların bir kısmının sorunlu olduğu ve eleştirildiği biliniyor. Yapılan bu eleştirilerin, özellikle Kur'ân'ı anlama sorunları ve yöntemleri üzerinde odaklandığı fakat Kur'ân'ı anlamada kullanılan mantık türünün sorunsallığına ilişkin sorgulama, eleştiri veya değerlendirmenin yeterince yapılmadığı da görülüyor. Kısmen de olsa yapılan değerlendirmelerde, Kur'ân'ın anlaşılmasında karşılaşılan kimi sorunların temelinde, iki değerli Aristo mantığının bulunduğu, yorumcuları etkilediği ve bu etkinin Kur'ân yorumlarına yansıtıldığı anlaşılıyor. Nitekim bazı âyetler arasında zahiren varmış gibi gözükken çelişkileri gidermek için nesih gibi çözüm yolları aranması, böyle bir etkinin sonucudur. Bu nedenle doğru bir anlama için Aristo mantığı yerine, Kur'ân mantığı ile âyetleri anlama ve yorumlama, Kur'ân'ın ruhuna ve genel muhtevasına daha uygun bir nitelik arz edecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân'ı anlama, mantık sorunu, dil mantığı, üslup mantığı, nesih anlayışı.

Issue of Logic in Understanding the Qur'an

Abstract: It is known that as an object, the issue of understanding the Qur'an has been interpreted by various schools and trends. However, it's well known that some of these interpretations are problematic and have been criticised. The criticism has been always focused on the issue of understanding the Qur'an and the methods. But the questioning, criticism or the evaluation with regard to the typology of logical problems have not been observed so often. In some evaluations, it is understood that two crucial Aristotelian logics have been applied, and this logic clearly affects interpreters and has reflected in some interpretations of the Qur'an. That the idea of the theory of Naskh might be a solution for the contradictory verses in appearance can be the outcome of this influence. For that reason, instead of Aristotelian Logic, Qur'anic way of reasoning must be used for the correct understanding of the Qur'an itself.

Keywords: Understanding the Qur'an, issue of logic, logic of the language, logic of the manner, theory of naskh.

Giriş

Her dil, ontolojik anlamda ilâhî kaynağa dayansa da¹ gelişmesi, kelimelerinin kullanılması (dilnin sentaks ve semantiği) terimlerin ve kavramların oluşması, o dili kullanan topluma bağlı olmaktadır. Yani dili şekillendiren, geliştiren, dile ait bazı

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi E. Öğretim Üyesi, ckirca28@hotmail.com

¹ Bakara, 2/31, Rum, 30/22

kelimeleri öldüren veya bazı kelimelere canlılık veren, anlam sapmalarını veya değişikliklerini sağlayan neticede toplumun kendisidir. Bu yönüyle her dil, canlı bir organizma gibidir ve zaman içinde gelişmeye veya ölmeye müsait bir yapıdadır.

Kur'ân, insanların kullandığı bir dil ile ifade edildiği için bir taraftan beşer ve topluma ait dilin, bir başka dile göre olan zenginliklerini veya eksikliklerini özünde taşıırken, diğer taraftan bu dilin Allah tarafından kullanılması sebebiyle beşer ve toplum üstü bir ifade biçimini (bir dil özelliğini) ihtiva etmektedir. Kur'ân'ın anlaşılmasını zorlaştıran temel sebeplerden biri de bu ikilemde bulunmaktadır. Daha açık bir ifade ile söyleyecek olursak Allah'ın kullandığı dilin biçimi ile (din dili) insanın kullandığı dilin biçimi arasında çok açık bir fark mevcuttur. Zira aynı dili kullanmalarına rağmen insanların kullandıkları dilin biçimi, birbirine aynı oranda benzememektedir. Sözcüklerin, kavramların ve terimlerin seçimi ve kullanımı, bütün bireylerde aynı değildir. Birbirine benzeyen yönleri olsa da hiçbir zaman iki kişinin ifade biçimi, diğeri ile örtüşmemektedir. Bu durum, Yüce Yaratıcı'nın sözü için çok daha açık ve nettir. Kur'ân'la bir beşere ait söz arasındaki farkını; selim bir akla, kalbe ve zevke sahip olan her fert kolayca kavrayabilir. Kur'ânla, Hz. Peygamber'e ait sözleri mukayese ettiğimizde bunu açıkça görmemiz mümkündür. Hiçbir hadis, asla bir âyete benzememektedir. Kullanılan dil, aynı olsa da o dili kullanma biçimi ve stili asla aynı olmamaktadır. Kumaş aynı olsa da terzi farklı olduğu için dikilen elbisenin stili ve kalitesi de farklı olmaktadır. Ancak terzi ne kadar kaliteli elbise dikebilme yeteneğine sahip olursa olsun, şayet kumaşta bir kalite eksikliği söz konusu ise bu kalite eksikliği elbiseye de aynı ölçüde yansımaktadır. Tıpkı bunun gibi, diğer lisanlara göre bir lisandaki eksiklik veya zenginlikler de yazılan eserlere yansımakta ve buna Kur'ân da dâhil bulunmaktadır. Zira Kur'ân'da varmış gibi görülen zıtlıklar veya fıkıh usûlü ile tefsir usûlünde ele alınarak açıklanan *hâs*, *amm*, *vücûh* ve *nezâir*, *muhkem* ve *müteşâbih*, *mutlak* ve *mukayyed*, *garibul-Kur'ân*, *mecâzu'l-Kur'ân*, *müşkilu'l-Kur-ân*, *mübhemâtu'l-Kur'ân* gibi konular, büyük ölçüde dilin, yani Arapçanın yapısından kaynaklanmaktadır. Zira Kur'ân için mevcut problem, Arap dilini kullanan Allah açısından değil, Allah'ın mesajlarını iletme için kullandığı Arapça açısından ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Kur'ân'ı anlamak isteyen biri, öncelikle Arapça dil mantığını, sonra da Kur'ân'ın üslup mantığını

tanımak ve anlamak zorundadır. Bu nedenle de mantığın ne olduğunun bilinmesinde yarar vardır.

A. Mantık

Düşünce, insan aklında oluşan zihinsel bir olgudur, dil ile ifadesini bulup cümlelerle ifade edilir. Zira insan, fitraten kavram yapabilme yeteneğine sahiptir. Bu nedenle insan, kavramlarla düşünür ve onları kelimelere dökerek konuşur. Nitekim Âdem'e isimlerin öğretilmesini bu bağlamda anlayan müfessirlerin olduğunu görüyoruz.² Bu nedenle mantıklı düşünme yeteneğinin insanla birlikte var olduğu, mantık ilminin ise daha sonra sistemleştirildiği anlaşılmaktadır. Mantık sözcüğü, Yunanca “logike” sözcüğünün Arapçadaki karşılığıdır. İngilizce karşılığı “logic”tir. Türkçeye de Arapçadan aynen geçmiştir. “Logikos”, logosa yani söze, akla veya akıl yürütmeye ait demektir. Mantık ilmi, düşünce edimini konu alan bir bilimdir, doğru ve sistemli düşüncenin kurallarını ortaya koyar. Mantık, doğru düşünmenin kurallarını incelediği için tüm bilimlerle sürekli ilişki içerisinde olmuştur. Çünkü bilimler de mantıksal kurallara uyarak konusu bağlamında doğru bilgiye ulaşma çabası içindedir.

Terim olarak mantık; doğru düşünme sanatı ve bilimi, doğru düşünmenin yolu, yöntemi ve düşünme yeteneği demektir.³ Bu ilmin kurucusu sayılan Aristo'ya göre mantık, “Tarif yapan, kıyaslarla bilgiden bilgiye erişmeye çalışan düşüncemizin bir faaliyet sahasıdır.”⁴ İslâm mantıkçılarına göre ise “Düşüncede, kendisine riayet edildiğinde zihni hatadan koruyan bir alet ilmidir.”⁵ En geniş anlamıyla mantık; düşüncenin ve düşüncenin oluş biçimlerinin, öğelerinin, biçimlerinin, türlerinin, olanaklarının, yasalarının, düşünce bağlamlarının bilimi olarak tanımlanmaktadır.

Türsel olarak ele alındığında mantık; geleneksel biçimsel (formel) mantık, ruhbilimsel mantık, transsendental mantık, varlıkbilimsel (ontolojik) mantık, dil mantığı, matematiksel mantık, iki değerli mantık ve çok değerli mantık gibi türleri

² Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed el-Maverdi, *en-Nüket ve'lUyûn (Tefsiru'lMaverdi)*, Beyrut,1992, 1/98-99; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1935, 1/308-309.

³ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul,1994, s. 125.

⁴ Heimsoeth Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu), İstanbul 1952, s. 31.

⁵ Abdulkuddûs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993, s. 17.

de içermektedir. “İki değerli mantık” iki değer tanır. “Çok değerli mantık” ise iki değerden daha çoğunu, çoğunlukla da üç değer tanır; doğru, yanlış, olanaksız⁶ gibi seçeneklere sahiptir.

Mantık, her ne kadar doğru düşünme sanatı, bilimi, yöntemi ve yolu⁷ olarak tanımlansa da aslında doğruların bilimi değil, geçerliliklerin bilimidir. Zira mantık, öncüllerin neye göre ve ne kadar doğru oldukları ile değil, söz konusu öncüllerden belli bir sonucun çıkartılması ve kanıtlama tarzının geçerli olup olmaması ile uğraşır. Bir başka ifade ile mantık, önermelerin tutarlılığı ile çıkarımların geçerliliğini belirleyen kuralları konu edinen bir bilim olarak tanımlanır. Özellikle geleneksel biçimsel (formel) mantık, düşünmenin içerik bakımından doğruluğunu değil, biçimsel doğruluğunu göz önünde bulundurur.⁸ Bu nedenle mantıkta “doğru” ile “geçerli” eş anlamlı kelimeler değildir.

Genel önermelerden münferit olgulara doğru gidilerek kesin bir sonuca varmayı hedefleyen tümdengelimsel argümanlar, doğru ve geçerli olabildikleri gibi, yanlış ve geçerli de olabilirler. Bu nedenle kimi argümanların “doğru ve geçerli” olması, kimi argümanların “yanlış ve geçerli” olması, mantık kurallarının ihlali anlamına gelmez.⁹ Nitekim Mevlana’nın “Herkes kabıyla deryaya gider, kabı kadar deryadan su alır, deryanın günahı ne?” sözünü ispat edercesine herkes, bir sözü veya bir metni kendi ön yargısına, kalıp yargısına ve düşünce tarzına veya anlama yöntemine göre anlamakta ve anladığını da doğru sanmaktadır. Mesela, bir seminerde sunucu, tahtaya; “THEGODISNOWHERE” şeklinde bir yazı yazar. Seminere katılanlardan bu yazıyı okumalarını ister. Bazı katılımcılar, bu yazıyı “THE GOD, IS NO WHERE/ Tanrı hiçbir yerde değildir.” şeklinde okurken; bazıları da “THE GOD, IS NOW HERE/ Tanrı şimdi burada.” şeklinde okurlar. Doğu kökenli katılımcıların birinci okuma şeklini, Batı kökenli katılımcıların ise ikinci okuma şeklini tercih ettikleri görülür. Zira herkes kendi tanrı tasavvuruna göre bu yazıyı okumuştur. *Eco*’nun şu ekstrem örneği ise dikkat çekicidir:

⁶ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.126-127; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2000, s. 618; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, 4/62.

⁷ TDK, *Türkçe Sözlük*, Ankara 2005, s. 1343.

⁸ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 126.

⁹ Alev Alatlı, *Akılın Yolu Bir Değildir*, Ankara, 2009, s. 58.

"Geçen yüzyıllardan birinde yaşamış olan Wordswoth'ün "A poet could not but be gay" dizesini, günümüzde iki şekilde anlama imkânı vardır: 1. "Bir şair neşeli olabilir ancak." 2. "Bir şair eşcinsel olabilir ancak." Şiirin birinci anlamı, söylediği dönemdeki anlamına uygun olan anlamdır. Zira bu dönemde "gay" sözcüğünün cinsel bir yan anlamı bulunmamaktadır. Çevirmen veya yorumcu, doğru bir anlama için metnin bu kültürel ve dilsel ortamlarına dikkat etmek zorundadır."¹⁰ Aksi takdirde söze kastedilmemiş bir anlam vererek yeni bir anlam inşasında bulunulmuş olur.

Benzer durumların Kur'ân için de söz konusu olduğu, özellikle tenzil sonrası dönemde terimleştirilen birçok kavramın, Kur'ân'daki kavram anlamı yerine, sonradan terimleştirilen anlamları ile anlaşılmaya çalışıldığı bilinen bir olgudur.¹¹ Acaba biz de Kur'ân'ı, bu iki örnekte olduğu gibi ön yargılarımızla veya kalıp yargılarımızla mı okuyor ve anlamaya çalışıyoruz, yoksa daha farklı bir şekilde okuduğumuzu mu zannediyoruz? Bu sorunun cevabını bulmak için Kur'ân ve mantık ilişkisini ele alıp sorgulamamız gerekiyor.

1. Kur'ân- Mantık İlişkisi

Kur'ân'ın kendine özgü bir mantık dizgesinin bulunduğu asla şüphe yoktur. Zira Kur'ân'ın kendine mahsus bir mantığının veya mantıki formunun bulunmadığını söylemek, sorunlu bir bakış açısını ifade eder. Böyle bir iddia hem Arapça dil mantığının olmadığı hem de Kur'ân'ın birbirinden bağımsız, içsel tutarlılıktan yoksun ve birbirinden kopuk birtakım edebî sözlerden ibaret olduğu sonucunu intaç eder. Bu da Kur'ân'ın hem icazına hem de i'cazına aykırı olan bir sonuç demektir. Bu nedenle denilebilir ki Kur'ân'ın kendine özgü bir mantıki yapısı mevcuttur. Ancak bu mantık, mantık kitaplarında yer alan türden değildir. Nitekim Awad el-Elmai; *Kur'ân'da mantık diye bir şey var ise şayet, bu mantığın iki önerme ve bir neticeli kıyasa dayanan Aristo mantığı olmadığını, bilakis akıl, vicdan, delil, belge, hitabet ve belâgat mantığı olduğunu*¹² söyler.

Bir başka yaklaşıma göre ise Kur'ân mantığı;

¹⁰ Bkz. Recep Alpyağılı, "Özel Bir Dilin Olabilirliği Sorunu ve Kur'ân'a Anlam Vermeye Çalışmak", *Tezkire*, Yıl 11, sayı 27-28, 2002, s. 149.

¹¹ Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara 2015, s. 316-322.

¹² Awad el-Elmai, *Kur'ân'da Tartışma Metodları*, (Çev. Ercan Elbinsoy), İstanbul 1984, s. 100.

“Teferruatçı, şekilci, tek değerli, felsefi temelleri bilmeyi gerektiren, duyuları ve vicdanı küçümseyen statik bir mantık değil, selim akla ve bedahete önem veren, sade, şekilci olmayan, çok değerli, dinamik ve realist bir mantık örgüsüne sahip”¹³ bir mantık olarak tanımlanır. Bunun anlamı, her bir âyette ifade biçimi ve bağlamına göre övücü, yeric, uyarıcı, alaycı, müjdeleyici açıklayıcı, tartışmacı, kural koyucu, tespit edici, hikâye edici, örnek verici gibi anlatım tarzlarının mevcut olduğudur. Bu ise dil mantığı ile ifade tarzının yani üslup mantığının müştereken oluşturduğu bir durumdur. Nitekim geçmişte birçok müfessir, mantık ilkelerine bigâne kalamamış, klasik mantık kurallarıyla bazı âyetler arasında ilişki kurarak bu mantığın tefsire girmesine ön ayak olmuştur.¹⁴ Ancak bu tür yaklaşımlarda özgün Kur’ân mantığını yakalayarak Kur’ân’ı daha doğru anlama çabası yerine, Aristo mantığı ile Kur’ân’ı anlama çabası görülmektedir. Bu anlama tarzı ise Kur’ân’ı anlamadaki en temel sorunlardan biri olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Bu nedenle de bu yaklaşım tarzı, bazı İslâm alimleri tarafından eleştirilmiştir.¹⁵

Bu açıdan bakıldığında yapılması gereken şey, Kur’ân mantığını yakalamaya çalışmak ve ortaya çıkarmaktır. Bunun için de Kur’ân mantığının öncelikle tespit edilmesi, sonra kullanılan mantık türleri ile mukayesesinin yapılması gerekmektedir. Bu yapılmadığı içindir ki Kur’ân, yorumcunun benimsemiş olduğu mantık türüne göre anlaşılmıştır ve anlaşılmaya da devam etmektedir. Her ne kadar yorumcu bundan tamamen soyutlanamazsa da sahip olduğu mantığın dışındaki mantık türlerine de bigâne kalmadığını, onlardan da haberdar olduğunu göstermesi daha sağlıklı bir yöntem olacaktır. Zira doğru hedefe yanlış araçla ulaşılamayacağı gibi, yanlış mantıkla da doğru anlamaya ulaşılamamaktadır.

¹³ İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999, s. 347-348; Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur’ân-ı Kerim’de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983, s. 101-104.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Abdulkerim Seber, “Mantık İlminin Kur’ân’ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerdeki Tezahürü,” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2012, Sayı:27, ss.109-126; Harun Bekiroğlu, “Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, C. 14, Sayı: 27.

¹⁵ Süleyman Uludağ, “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar*, Sayı 4. Nisan 1987, s. 40-51.

Kur'ân mantığının ise aşağıda açıklanacağı üzere dil mantığı ile üslup mantığının birlikte oluşturduğu ahenkte tezahür ettiği görülmektedir.

2. Kur'ân Dili Mantığı

Dil yetisi, insanda doğuştan olsa da her dilin toplumsal kazanımlar sonucu oluştuğu ve geliştiği de sosyolojik bir olgudur. Bu nedenle her dilin bir mantığı ve yapılanma düzeni vardır. Zira her dil, kendi mantığını kendisi kurar. Hiç şüphesiz vahyin kendisiyle ete kemiğe büründüğü Arapçanın da kendine özgü mantığı vardır. Bu mantığın diğer dillerin mantığı ile benzeşen yanları olsa da kendine özgü bir yanının bulunduğu asla şüphe yoktur. Nitekim Çincenin, “tek heceli”, Türkçenin “eklemeli”, Arapçanın ise “çekimli” dil mantığına sahip oluşu, bu farklılığın bir göstergesidir. Zira dilleri ortaya çıkartan kültür, aynı zamanda o dildeki mantığı da tayin eder. Mesela Eskimo dilinde kar ile ilgili pek çok kavram bulunurken, Arapçada kar ile ilgili tek kelime, yine kar (*es-selc*) sözcüğünden ibarettir. Buna karşılık Arapçada deve ile ilgili dört bin civarında kelime mevcuttur. Türkçede ise at ve sığır ile ilgili sözcüklerin çok oluşu tesadüfi değildir. Türkçede bir tek günah sözcüğüne karşılık, Kur'ân'da *ism*, *zenb*, *fahşa*, *lemem* gibi birçok sözcük bulunmaktadır. Bundan dolayıdır ki Humboldt, dillerin kendi başlarına ve bağımsız olarak doğmadıklarını, bağlı buldukları kültür çevrelerinin özelliklerine göre geliştiklerini söyler.¹⁶ Nitekim Batı dillerinde din anlamında kullanılan “*religion*” ile İslâm toplumlarında kullanılan “*din*”, aslında aynı içeriğe ve algıya sahip değildir. İslâm'da “*din*”; itikad, ibadet, ahkâm ve ahlâkın bir birleşimi iken, “*religion*” sözcüğü, böylesi kapsamlı bir din tasavvurunu içermemektedir.

Kur'ân, ilk muhatabı olan insanlara, onların dili ile Arapça olarak hitap edilmiş bir kitaptır. Bu nedenle Arapçanın kültürel dokusuna bağlı dil yapısını anlamadan, Kur'ân'ın dil yapısını anlamak da mümkün değildir. Zira Kur'ân'ın dil mantığı, aynı zamanda Arapça dil mantığına bağlıdır. Mesela “Kur'ân'da domuz eti, leş vb. şeyleri yemenin yasaklanışını birtakım çıkarımlarla bir yere kadar anlayabilirsek de Kur'ân'ın, kanı haram kılmasının hikmetini anlamak ilk bakışta çok da kolay değildir. Zira normalde bir kimse kanın bir besin değeri taşıdığını düşünmez. Kan içenler olsa olsa vampirlerdir. Kur'ân'ın vampirlere gönderme

¹⁶ Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'ta Dil Kültür Bağlantısı*, İstanbul, 1955, s. 42.

yapmadığı da kesindir. Kur’ân’ın kanı haram kılması ancak vahyin nazil olduğu ortamda kan içiciliğinin mevcut olmasıyla anlam bulabilir. Bu konuda bir Arap darb-ı meseli olan “lemyuhram men fusdeleh” sözü, bize âyetin anlaşılmasına yönelik ipuçları vermektedir. Bu darb-ı meselin anlamı, “Yola çıkan kişi yanına ‘kanın pıhtılaşmasıyla elde edilen’ fasîd¹⁷ lokmaları alırsa mahrumiyet yaşamaz.” demektir. Fasîd devenin kanının pıhtılaşmasıyla elde edilen bir nevi hamur lokması anlamındadır ve Câhiliye’de yola çıkanın en temel azığını oluşturmuştur. Ancak bu bilgiyle ancak Kur’ân’ın kan yemeyi engellemeye yönelik vurgusu anlaşılır olmaktadır. Toplumun kültürü; yeme, içme, barınma, giyim-moda ve ekonomik faaliyetler gibi bir dizi sosyal alışkanlıkları dili çepeçevre sarmakta ve şekillendirmektedir. Fasîdin bir başka kültürde birebir karşılığını bulmak imkânsızdır.”¹⁸ Aynı şekilde, “Arapların hayvanların erkeklerini ve dişilerini ayrı kelimelerle ifadeye yönelik bir algılama biçimleri vardır. Eski Samilerin tamamında doğal bir eğilim hâlinde olan bu olgu, Arapçada eşeğin erkeği için hımâr, dişisi için etân; atın erkeği için hısân, dişisi için feres gibi kelimeleri doğurmuştur. Fakat bu kelimelerden bazıları, Arap düşüncesinde kelimeleri dişi ve erkek olarak alametlerle birbirinden ayırt etme arzusu nedeniyle zamanla kebşun(koç), na’cetun(koyun), cemelun (erkek deve),nâkatun (dişi deve) gibi dişiliği ifade eden bir tâ ekiyle erkek olanlarından -lafzen zaten farklı olmalarına rağmen- ekstra bir ayırma tabi tutulmuşlardır. Bu noktada dilcilerin elinden bu tür müennes isimlerdeki tâ ekini te’kîd kavramıyla açıklamanın ötesinde bir şey gelmemiştir.”¹⁹Bu nedenle Kur’ân dili olarak Arapçanın kültürle olan bağını ve buna sıkı sıkıya bağlı olan dil mantığını iyi bilmek ve kavramak gerekmektedir. Bu da ancak Arapça dil mantığının mukayeseli bir analizinin yapılmasıyla mümkündür. Her dilde olduğu gibi, Arapçanın da kendine özgü bir dil mantığı mevcuttur. Bazı konularda diller arasındaki dil mantığı, aynı veya birbirine yakın olsa da ayrı oldukları birçok konu bulunmaktadır. Nitekim Arapçada kelimelerin dişil ve erilliklerinin bulunuşu, çoğul sayısının asgari üç oluşu, tesniyenin bulunuşu ve irade dışı eylemlerin meçhul sığasıyla ifade edilmesine karşılık; Türkçede dişilik ve erillikğin olmayışı, çoğul sayısının asgari iki oluşu, tesniyenin

¹⁷ Fasid sözcüğündeki s’nin Arapça karşılığı sad harfidir, sin harfi değil.

¹⁸ Soner Gündüzöz, “Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapçanın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Ögeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V (2005), Sayı: 2, s. 221.

¹⁹ Gündüzöz, s. 222.

olmayışı, irade dışı eylemlerin edilgen değil etken oluşu gibi dil mantığına bağlı dil kurallarının farklılığı, Kur'an'ı doğru ve metodolojik anlama adına bir sorun teşkil etmektedir. Aynı şekilde Türkçeye kıyasladığımızda Arapçada zaman anlayışının zayıf oluşu, geniş zamanın net olmayışı, Arapça dil mantığında insanın yerine eşyanın, öznenin yerine eylemin önde oluşu gibi durumlar ve kurallar, dil mantığının farklı olmasından kaynaklanan anlama sorunları oluşturabilir. Ne demek istediğimi, dildeki uzmanlığı ile tanınan Ali Özek'in bir tebliğinden yaptığım şu alıntı ile açıklamak istiyorum:

“Arapçada esas olarak iki zaman vardır. Türkçedeki “-di’li geçmiş” Arapçada net değildir. Daha ziyade edatlar, siyak ve sibak kaideleri ile belirlenir. *و كان الله و عليما حكيما* deki *كان* mazi sığasıdır. Burada ona mazi manası verildiği takdirde ifade noksandır. "idi" veya "oldu" anlamı çıkar. Hâlbuki doğru olan, “Allah hâkimdir, âlimdir.” olmalıdır. Arapçada geniş zaman da net değildir. Mutlak olarak muzarî zikredildiği vakit bunun hâle ve istikbale delalet etmesi muhtemeldir. Bu itibarla tercüme ederken bu hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir.”

“Dil mantığı meselesi de oldukça önemlidir. Zira bazı hâllerde fail meful yerine geçer ki bu durumda mana değişir. Buna örnek olarak *فاتنتي الصلاة* cümlesini verebiliriz. Bu cümlede salât kelimesi faildir. Buna göre mana “Namaz beni geçirdi.” demektir. Bu ifade Arap dil mantığına göre doğrudur. Türk dil mantığına göre ise “Ben namazı geçirdim.” demektir. Buradaki incelik, insan ile eşya arasındaki münasebettir. Arap dil mantığına göre varlıklarda asıl olan insan değil eşyadır. İnsan eşyaya tabidir. Türk dil mantığına göre ise varlıklarda asıl olan insandır, diğer varlıklar ona tabidir.”

“Kur'an'da *و آتينا موسى الكتاب* denilmiştir. Burada Arap dil mantığına göre ‘Biz Musa’yı kitaba verdik.’ demektir. Hâlbuki Türk dil mantığına göre doğru olan ‘Biz kitabı Musa’ya verdik.’ şeklindedir. Bu tarz ifadeler Arap dilinde çoktur. Mesela; *أعجبتني هذا الكتاب* ‘Bu kitap beni beğendi/hoşuma gitti.’ demektir, biz Türkçemizde ‘Ben bu kitabı beğendim.’ deriz. Bu konuda yüzlerce örnek vermek mümkündür. Bu gibi durumlarda fail/özne yer değiştiriyor. Hâlbuki tercümede asıl olan failin fail ve mefulün de meful olarak tercüme edilmesidir ki hâkim hüküm verirken buna göre hükümlerin. Eğer siz, cümledeki faili meful olarak tercüme ederseniz işi

yapanı, yapılmış iş olarak tercüme ediyorsunuz demektir. Bundan dolayı diller arasındaki anlayış farkını dikkate almak gerekmektedir.”²⁰

Türkçede irade dışı eylemler, iradi eylemler gibi ifade edilirken, Arapçada tam tersi bir durum söz konusudur. Mesela Türkçede “Doğdum.” deriz ama Arapçada bu “Doğruldu.” şeklinde ifade edilir. Genel ilke olarak sorumluluk, irade sahibi varlıklar için söz konusu iken Türkçede sorumluluk, iradesiz varlıklar için de söz konusudur. Mesela, “Köpek ısırıldı, arı soktu, toprak yarıldı köprü yıkıldı, su aktı.” deriz de “Köpeğe ısırıldım, arıya sokuldum.” demeyiz. Aynı şekilde Türkçede cinsiyet kategorisi yoktur. Türkçede kelime cinslerini bildiren ön ek (artikül) olmadığı için Türkçe kelimelerde dişilik-erillik ayrı kelime ile yapılır yani cins ayrımı farklı kelimelerle belirtilir. Mesela at bir cinsi gösterir; bu cinsin erkeği aygır, dişisi kısarak, yavrusu ise taydır. Sığır cinsi gösterir; bu cinsin erkeği öküz veya boğa, dişisi inek, yavrusu ise danadır. Bu nedenledir ki Kur’ân’ı anlamak için Arapça dil mantığını bilmek önem arz etmektedir.

Kur’ân’ı doğru anlamadaki dil mantığı sorunları arasında en belirgin olanlardan biri de hiç şüphesiz tenzil sonrası dönemlerde terimleştirme faaliyeti sonucu oluşan anlamlara göre âyetlerin anlaşılmaya çalışılmış olmasıdır. Bazı meallerde görülen hadis, hikmet ve sağcılık, solculuk anlamlarını buna örnek olarak verebiliriz. Zira Kur’ân’da yer alan sözcüklerin;

1. Tenzil öncesindeki kavramsal anlamları ile mi,
2. Tenzil öncesi kavramsal anlamlarının, genişletilerek mi, daraltılarak mı, yoksa anlam başkalaştırılması yapılarak mı,
3. Kavramsal anlamları terimleştirilerek mi,
4. Kullanıldıkları yere göre kavramsal anlamları ile mi yoksa terimsel anlamları ile mi kullanılmış oldukları bilinmeden, Kur’ân’ın doğru anlaşılması mümkün gözükmemektedir.

Bu nedenle tenzil sonrası dönemde ortaya çıkan çeşitli bilim dallarınca terimleştirilen Kur’ân sözcüklerinin tespit edilmesi ve terim anlamlarının bağlayıcılık açısından da sorgulanması gerekmektedir. Böyle bir yöntem

²⁰ Bkz. Ali Özek, “Kur’ân Tercümelerinin Yeterliliği Problemi”, *Kur’ân’ın Türkçe Mealleri ve Sorunları Sempozyumu*, 5 Kasım, 2010, Kayseri, Basılmamış Tebliğ.

başvurulmadığı için yapılan tercümelere ve tefsirlerde, bazı âyetlerin içinde geçen sözcüklerin, kavram anlamında mı, yoksa terim anlamında mı kullanıldığına bakılmaksızın rastgele anlamlandırıldığı veya tenzil döneminde terimleştirilmemiş olan bazı sözcüklerin, tenzil sonrası dönemde terimleştirilen anlamıyla yorumlandığı görülmektedir. Kur'ân yorumlarında görülen semantik sorunlar arasında, bu husus maalesef önceliğini korumakta ve dün olduğu gibi bugün de tefsirin temel bir problemi olarak çözüm beklemektedir. Oysa “Anlam değişmesi olgusu, nazil olduğu dönemin Arapçasıyla indirilen Kur'ân'ın anlaşılmasında dikkate alınması gereken bir olgudur.”²¹

3. Kur'ân'ın Üslup Mantığı

Edebiyatçılar, “Sanat sanat için mi, yoksa amaç için mi?” sorusunun cevabını, yazdıkları eserlerde açıklamaya çalışırlar. Belagat da Arap edebiyatında bir sanattır ve “mukteza-i hâle göre (yaşanan duruma göre) söz söyleme” sanatı olarak tanımlanır. Sözüün yerinde ve adamına göre söylenmesini ifade eder. Hiç şüphesiz Kur'ân'da bu edebi sanat, sanat için değil, en mükemmel şekilde bir araç olarak kullanılmıştır. Kur'ân indirilirken hem nüzul sebepleri hem de nüzul ortamı dikkate alınmış, insanlara şartlara ve duruma göre ilâhî mesajlar sunulmuştur. Bu nedenle Kur'ân'da yerel ve tarihsel olaylara da yer verilmekte, yerel ve tarihsel olaylar üzerinden evrensel mesajlar iletilmektedir. Böylece bilinenden bilinmeyenlere gidilen bir yöntem uygulanmaktadır. Nitekim cennet tasvirleri, bu dünyada insanların bildiği, sahip olmayı arzu ettiği güzel bahçe örnekleri ile tanıtılmakta, cehennem tasvirleri ise ateş ve türevleri üzerinden örneklendirilerek anlatılmaktadır.

Kur'ân'ın temel amaçlarından biri de insanları uyarmak, teşvik etmek ve öğüt vermektir. Bunun için de kıssaları ve darb-ı meselleri araç olarak kullanır. Bu amaca yönelik olduğu içindir ki kıssalar aktarılırken, şahıslar ve tarih önde değil, olay öndedir. Bu sebeple Kur'ân'da yer alan bilgilerde kronoloji yoktur.

Bilindiği gibi üslup; tarz, yol, biçim demektir. Kur'ân'ın üslubu denince, Kur'ân muhtevasının ifade ediliş tarzı kastedilir. Bu muhtevada mümin müjdelenirken kâfir inzâr edilir, helale teşvik edilirken haramdan sakındırılır.

²¹ Mustafa Karagöz, “Şuara Suresi 153 v3185. Ayetlerdeki Müsehharin Kelimesinin Tefsirinde Görülen Anlam Farklılaşması” *Marife*, Yıl: 11, Sayı: 1, (Bahar, 2011) s. 76.

Konu içinde konu anlatılır. Kıssa anlatılırken hüküm ortaya konur, geçmiş anlatılırken geleceğe yönelik bilgiler verilir. Bu nedenle onun üslubu, sınırlı bir dil mantığıyla mukayyet olan beşer ürünü hiçbir kitabın üslubuna benzememektedir. Onun üslubunda eşsiz bir ahenk vardır. Ondaki lafız ve mana dengesinde, edebi türlerden farklı bir mükemmellik mevcuttur. O, öyle bir üsluba sahiptir ki aynı anda farklı seviyelerde bulunan insanlara hitap edebilmektedir. Onda edebi türler iç içedir ve birbirinin aynı tekrarlar yoktur. Konu aynı olsa da üslup farklıdır. Zira beyan tarzında çeşitlilik vardır. Akla ve duyguya dengeli bir biçimde hitap eder. Onun ifade ve üslubunda lüzumsuz fazlalıklar yoktur. Söz ve mana tam bir uyum ve ahenk içindedir. Lafzını hem zihin hem de gönül anlar. İfade ve üslubundaki ahenk ve ölçü, insan ruhunu okşamaya, sarmaya ve kalbini titretmeye başlarken; zihin de onun ince ve derin anlamlarını kavramaya ve anlamaya çalışır.

Nitekim o, insanları; şirkten tevhide, ahlâksızlıktan ahlâka, zulümden adalete, eşitsizlikten eşitliğe, kayırmacılıktan işi ehline vermeye, hissîlikten akliliğe, kabilecilikten ümmet anlayışına değiştirmeyi hedefler ve onlara kuralların ve ilkelerin egemen olduğu bir hayatı önerir. Bu bilgiler; bilimsel formüller ve terimler kullanılarak anlatılmaz, Kur’ân dili ve üslubu ile sunulur. Onda var olan, hayatın bilgileridir. Bize hayatın her alanında rehberlik edecek olan bu bilgiler, Kur’ân bütünlüğü içinde bir âyet ya da belli âyet grupları içinde yer alır. İnsanın huzur ve mutluluğu için prensipler getiren ve bilgiler sunan bu ilâhî mesajın; farklı zaman ve mekânlar içinde yaşayan insanların bütün ihtiyaçlarını madde madde sıralayıp muhtevası içine alması ve her maddeye ayrıntılı bir biçimde çözümler getirmesi hem nicelik hem de nitelik açısından mümkün olmadığından; bu ilâhî mesajın çok az kısmı hariç, önemli bir bölümü hatta çoğunluğu, ayrıntılardan uzak, genel ilkeler hâlinindedir. İlahi mesaja ait sadece bu özellik bile onun çağları kuşatıcı yönünü ortaya koyar. Birçok konu, sembolik bir dil ile anlatılır. Bütün bunlar, Kur’ân’a ait alî üslup özellikleridir ve onun edebi îcazını ortaya koymaktadır. Bu da Kur’ân’a özgü bir üslup mantığının bulunduğunu göstermektedir.

Nitekim Yüce Allah, kendine özgü sıfatların tanıtımını insanların sahip olduğu sıfatlar üzerinden yapmakta, bilinenden bilinmeyene giden bir üslup kullanmakta fakat kendi sıfatlarının insanların sahip olduğu sıfatlardan farklı olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Nitekim “Ahsenu’l halikin” veya “Ahkemu’l

hâkimin” tanımlamalarında bunu açıkça görmekteyiz. Bu ifadesiyle Yüce Allah, “Siz yaratırsınız, ben de yaratırım ama benim yaratmam en güzel olanıdır.” ya da “Siz hükmedersiniz, ben de hükmederim ama benim hükmüm en güzel olanıdır.”, demektedir. Bu nedenle Kur'ân'ın Câhilî Arap toplumuna hitap ederken kullandığı dil ve üslûp ile inanmayanların Kur'ân'a karşı ileri sürdükleri gerekçeler ve buna karşılık Kur'ân'ın onların akıl ve mantıklarına yönelttiği eleştiriler, genel anlamada Kur'ân mantığının da özünü oluşturur. Nitekim Kur'ân'ın üslubunda hikâye edici, tespit edici, tartışmacı, açıklayıcı anlatım tarzlarına şahit olduğumuz gibi; kural koyucu, yönlendirici, korkutucu ve müjdeleyici anlatım tarzlarına da şahit olmaktadır. Bu nedenle Kur'ân'a konu bütünlüğü içinde değil de belli açılardan tek yönlü bakıldığında, onu bir bütün olarak anlama imkânı yoktur. Sadece ümit veren (terhib amaçlı) âyetler ele alındığında, Allah'ın herkesi bağışlayacağı, kimsenin ceza görmeyeceği sanılabilir. Yahut korkutan (terhib amaçlı) âyetleri ele alındığında, en küçük suçlardan bile insanların cehenneme gireceği anlaşılabilir. Oysa ümitle korkuyu, rahmetle azabı birlikte ele almak, Kur'ân bütünlüğüne ve kuşatıcılığına giden yola girmek demektir. Belagatin “muktezayı hâle göre konuşmak”; tasavvufun “beyne'l-havfve'r-recâ” yani korku ile ümit arasında olmak dediği şey de budur. Bu açıdan ele alındığında Kur'ân'da klasik mantığa (iki değerli) uygun veriler bulabildiğimiz gibi, çok değerli mantığa uygun veriler de bulabilmekteyiz. Nitekim Kur'ân'da müminin tek bir tanımı mevcut iken inanmayanın kâfir, müşrik, münafık gibi tanımları mevcuttur. Cumartesi yasağı ile ilgili olarak; yasağa uymayanlar, yasağa uymayanları uyaranlar, uyarı yapanlara “Niye uyarıda bulunuyorsunuz?” diyenlerden söz edilerek, Yahudilerin üç gruba ayrıldığı görülmektedir.²² Benzer durum, Fâtır Suresi'nin 32. âyetinde de yer almakta ve kitaba mirasçı olan kimselerden bazılarının ona ilgisiz kaldığı, bazılarının orta yol tuttuğu, bazılarının da hayırda öncü oldukları anlatılmaktadır.

Kur'ân'ın ana misyonunun ibkâ/tasdik, iptal/tekzip ve ikmal/tashih olduğu dikkate alındığında, Kur'ân mantığına bunların da dâhil olduğunu görürüz. Nitekim Kur'ân'ın Cahiliye dönemi ve öncesi kültürleri, toptan ret veya toptan kabul etme gibi bir tavır içinde olmadığı, bilakis doğruları kabul, yanlışları ret veya tashih ettiği hepimizin malumudur. Bir başka ifade ile Kur'ân, Cahiliye

²² Araf, 7/160-165.

kültürünü ya ibkâ ya ıslah ya da ikmal etmektedir. Onun mantığında bir inkılap anlayışı bulunduğu kadar, tedricilik ve durumsallık ilkesi de bulunmaktadır. İmanî ve ahlâki konulardaki üslupta inkılap mantığının, sosyal konulardaki üslupta ise tedriciliğin ve durumsallığın egemen olduğu görülür. Onun üslubunda kategorik mantık örnekleri bulunduğu kadar, analitik mantık örnekleri de mevcuttur. Onda evrensel ilkelerin yanında, yerel bilgilerin de bulunduğu gerçeği göz ardı edilemez. Buna karşılık onda durumsallığın daha etkin olduğu da bir gerçekliktir. Nüzul sebepleri ve nüzul ortamı dikkate alındığında durumsallığın etkisi, daha iyi anlaşılacaktır.

Âyetlerin övücü, yeric, uyarıcı, alaycı, müjdeleyici, açıklayıcı, tartışmacı, tespit edici, kural koyucu, hikâye edici, örnek verici oluşları, Kur'ân'ın maksadını ifade etmekte, maksat ise durumsallığı göstermektedir. Daha açık bir ifade ile bu durum, sebeplerin vahyi şekillendirmesi değil, vahyin sebepleri dikkate alması yönüyledir. Bu nedenle her bir âyetin ifade biçimine ve bağlamına göre övücü, yeric, uyarıcı, alaycı, müjdeleyici açıklayıcı, tartışmacı, tespit edici, kural koyucu, hikâye edici, örnek verici vb. anlatım tarzlarından hangisine uygun olduğunun bilinmesi, ancak nüzul sebeplerinin, kültürel, ekonomik ve politik ortamın/nüzul ortamının bilinmesi ile mümkündür. Mesela “Öyle ki evlerini bir taraftan kendi elleriyle, diğer taraftan müminlerin elleriyle yıkıyor, harap ediyorlardı. Ey akıl sahipleri ibret alın.”²³ âyetinin Benî Nadîr Yahudileri ile ilgili olduğunu ve taaccüp ifade ettiğini anlıyoruz.²⁴

Kur'ân'da Allah'ın, kulunun işlerine bazen müdahale ettiğini fakat kuluna bıraktığını, ondan yapmasını istediği şeylerin de kulu tarafından yapılması gerektiğini öğreniyoruz. Ne var ki kul, kendisine ait olan işleri yapar ve bunu da kendisine ait kılsa Allah'ın bunu hoş görmediğini, Allah'ın yaptığı şeyleri kendisine ait kılmaya kalktığında da kulunu uyardığını; şayet kul, sorumluluktan kaçır ve yaptıklarını Allah'a ait kılmaya kalkışırsa o zamanda da Allah'ın, insana sorumluluğunu hatırlattığını ve sorumluluktan kaçmamasını önerdiğini görüyoruz. Bu üslubun yansıması sebebiyledir ki âyetler, ulema tarafından has-âmm, mutlak-mukayyet, vücut-nedb gibi kriterlerle değerlendirilmeye tabi tutulmuş ve anlaşılmaya çalışılmıştır.

²³ Haşr, 59/2.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, *İhkam fi Usuli'l Ahkam*, Beyrut, 1985 2/407.

4. Sorunsallığı Açısından Kur'ân'ı Anlama Mantığı

Düşüncenin doğru olması için tutarlı mantığa ihtiyaç olduğu bir gerçektir. Ancak doğru düşünceye ulaşmada kullanılan mantık türünün de doğru olması gerekiyor. Zira yanlış araçla doğru amaca ulaşmak, mümkün olmuyor. Bundan dolayıdır ki bazı İslâm alimlerinin, mantık konusuna dikkat çektiklerine şahit olmaktadır. Nitekim Said Murad, DİA'ya yazdığı bir maddede bu konuya şöyle temas eder:

“Fıkıh usûlü âlimlerinin en büyük temsilcisi sayılan İmam Şâfiî, Aristo mantığının Yunancanın özelliklerine dayandığını, hâlbuki bu dilin ve ondaki terminolojinin Müslümanların kullandığı dil ve terminolojiden farklı olduğunu, dolayısıyla Aristo mantığının İslâmî konulara uygulanması hâlinde çeşitli çelişkilerin ortaya çıkacağını söylemiştir.(Süyûtî, s. 15-16) Şâfiî'nin bu düşüncesini Ebû Saîd es-Sîrâfi gibi bazı usûlcülerle fakihler, kelamcılar ve nahivciler de benimsemiş ve yeni bir metodoloji geliştirmiştir.”²⁵ Bu yeni metodoloji, soyut ve tümel kavramlar yerine, yaşanan bir süreç olan hayatı ve onun canlı organizması olan dili esas alsın da fakihler, kıyası problemlerin çözümünde bir yöntem olarak kullanmaya devam etmişlerdir. Bununla birlikte İbn Salah (ö. 643/1245), Nevevi (ö. 676/1277), İbn Teymiyye (ö. 728/1327), Şatıbi (ö. 790/1388) ve Suyuti (ö. 911/1505) gibi âlimlerin Aristo mantığına karşı bir tavır içinde olduklarını da görüyoruz.²⁶ Özellikle İbn Teymiyye,²⁷ yazdığı kitapla bu konuya özellikle dikkatimizi çekmek istemiş ve Aristo mantığına en güçlü itirazı yapmıştır. Onu M. Abduh, İkbâl ve Musa Carullah gibi bilim adamları takip etmiştir. Özellikle Musa Carullah'ın klasik mantık anlayışına ciddi eleştirileri olmuştur.

Musa Carullah'a göre, Aristo'nun tespit edip ortaya koyduğu mantık kuralları, tepkisel bir harekete dayanmaktadır. Zira bu mantık kuralları, kendi çağında şöhrete ulaşmış "sofizm" düşüncesine karşı ortaya konulmuş kurallardır. Bu sebeple bu mantık, "hasmın şaşırtdamacılarından sakınmak gayesi"ne yöneliktir. Özünde, zihni "hatadan koruma" amacı mevcuttur. Bir başka ifade ile bu mantık,

²⁵ Said Murad, “Neşşar” DİA, İstanbul 2007, 33/23. (Süyûtî, Şavnü'l-Mantıkev'l-Kelâm (Nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), Kahire 1970, s. 15-16;)

²⁶ Necati Öner, *Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara,1967, s.10. Geniş bilgi için bkz. Ömer Aydın, “Kelam Mantık İlişkisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Yıl: 2003, (İstanbul 2003), ss.1-14.

²⁷ İbn Teymiyye, *er-Reddiyyeale'l-Mantıkiyyin*, Nakzu'l-Mantık Kahire,1951

olumlu bir mantık değildir. Ancak şaşmamak ve yanlış fikirlere sapmamak gibi selbi (olumsuz) bir niteliğe sahip olduğu için de faydalı bir yönü de mevcuttur. Bununla birlikte bu mantık, ilkel bireyler ve toplumlar için faydalı olsa da çağdaş toplumlar ve bu toplumlar içinde yer alan bireyler için çok da önemli değildir. Zira devir; arama, bulma ve keşfetme, kısaca üretme devridir. Mevcudu koruma devri değildir. Bu çağda mevcudu koruyan mantığa değil, keşfeden, hidayete erdiren, yol gösteren kısaca üreten mantığa ihtiyaç bulunmaktadır.

Kur'an'ın özünde var olan mantık da budur. Bu mantık, korumaya ve ispata yönelik değil, beyan ve hidayete yöneliktir.²⁸ Ona göre beyan; insanın fikrine meçhul olanı yani bilinmeyeni keşfetmek; hidayet ise insanın fikrini meçhul olan bir hakikate ulaştırmaktır. Olması gereken de budur. Aristo mantığını fıkıh usûlünün temeline yerleştiren İslâm hukukçuları, sadece ispata değer vermişler; beyan ve hidayete ise gereken değer ve önemi vermemişlerdir. Özellikle kıyasta münazara ve hasma galip gelme gibi bir çabanın içinde olmuşlardır. Bunun etkisi ile anlama yöntemi yerini, münazara yöntemine; tartışma ise cidale bırakmıştır. Böyle bir mantık ve yöntemle Kur'an'ın daha doğru ve daha sağlıklı anlaşılması ve yorumlanması pek mümkün gözükmemektedir.²⁹

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun 1953'te yazdığı, "Kur'an Felsefesi" başlıklı makalesinde Kur'an'ı anlamada kullanılan mantık türlerine yönelik tespitleri ise Kur'an'ı anlama mantığının sorunsallığını göstermesi açısından dikkat çekici bir niteliğe sahiptir.

"Kur'an'daki gerçekler, pozitif bilim metotlarıyla kavranamaz. Kur'an felsefesinde amaç, belgeleri ayrı ayrı tefsir edip, soyut akla uygun olduğunu göstermek değildir. Bu tefsirler daha çok yapanların özel, kişisel anlayışlarını taşımaktadır. Kur'an felsefesinde amaç, Kur'an'daki mutlak gerçeklere erişmek, bunları kavramaktır.³⁰ Onun için Kur'an incelemesinde kullanılan usûllerin en

²⁸ Kur'an'da ispata yönelik ayetler de mevcuttur. Bakara, 2/260 ayeti buna örnek olarak verilebilir. Ancak M. Carullah, burada Kur'an'ın özündeki mantığa dikkat çekmek istemiştir.

²⁹ Celal Kırca, "Musa Carullah'a Göre Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Mantık Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1999/2, Cilt: II, Sayı: 22, 23, 24, s. 113-118

³⁰ Yazar her ne kadar böyle bir kanaate sahipse de insanların, daha özelde müminlerin ana görevi, Kur'an'ı doğru anlamaya çalışmaktır. Zira insanın fitri yetileri mutlak gerçeğe ulaşmaya yetecek bir nitelik arz etmez.

yanlışı ve en şaşırtıcısı, belgeleri ayrı ayrı (parçacı bir üslupla) anlatmaya çalışmaktır.”“Bu usul çok yanlıştır. Bu usulle yalnızca Kur'ân gibi bir din kitabı değil, herhangi bir sanat veya felsefe eseri bile anlaşılabilir. Pozitif bilimlerde kullandığımız kartezyen mantığı Kur'ân'a uygulamak istersek Tanrı buyruğu, gözümüze anlaşılmaz, akıl ermez bir karışıklıklar, karışıklıklar yığını olarak görünür. Oysaki Tanrı buyruğu parça kabul etmez bir bütündür. Onun felsefesini yapmaya davranacak olanlar bu varlık özelliğini göz önünden hiç uzak tutmamalıdır.”

“Mantık bir değil, en aşağı ikidir: Akıl mantığı ve duygu mantığı. Akıl mantığı pozitif bilimlerde kullandığımız mantıktır. Bu mantık, pozitif bilimlerde en uygun araç, en verimli tekniktir. Ancak bu alan dışında yalnızca işe yaramaz değil, aynı zamanda tehlikelidir. Gerçeği, rasyonel denilen ölçülüp biçilebilir parçalara ayırmak, sonra bunlardan birbirine benzeyen karakterlerini bir araya getirip gene rationnel olgu grupları meydana getirmek, sonra da bunları nedenlemeye çalışmak...”

“Böyle bir usul, Kur'ân gibi bir din kitabını (kitap) değil, herhangi bir sanat ya da felsefe eserini dahi anlamak için elverişli değildir. Ölü, katı ve statik realiteleri incelemeye, anlamaya yarayan pozitif bilimler metoduyla canlı, evrimli dinamik konuları anlamaya çabalarsak anlayamaz oluruz. Öyle ise Kur'ân gibi kamu içine, gönül kulağına söyleyen bir Tanrı buyruğunu kavrayacak olan akıl; soyut akıl değil, sağduyu, içgüdü, gönül, sezgi soyundan, canlı bir akıl olmalıdır.”

“Kur'ân'ı ve onun ölmez gerçeklerini kavrayabilmek için bilginin kuru aklı değil, artistin, feylesofun canlı aklı soyundan bir aklı çalıştırmak gerektir. Bu akıl (raison, raisonraisonnate) değil, (artistik (bedii) akıl, filozofik akıl) adını verebileceğimiz akıl, felsefeli sezgidir (intuitionphilosophique).” “Böyle bir canlı akılla yapılacak olan Kur'ân felsefesi ile Müslümanlığın da kendine özgü gerçekleri olduğunu, yalnız gönül, sezgi yoluyla değil, akıl aletiyle dahi anlamış olacağız. Hem de göreceğiz ki Kur'ân gerçekleri bilimin gerçeklerinin ne kendisi ne de aykırısıdır. Belki bunlar gibi kendine özgü gerçekler -hatta bilim gerçekleri de içinde olmak üzere- insanlığın şimdiye dek tanıyabildiği en büyük gerçeklerdir. Şimdi Kur'ân'ın ayrı bir gerçeğin ayrı dili olduğunu göz önünde bulundurarak onun özüne erişmeye çabalamak doğru olacaktır. Bunun için iki metot kuralını unutmamak gerekir:

1. Kur'ân'ın o akli şaşırta Tanrı işi dokusundaki sembollerinin gerçek anlamlarını araştırmak

2. Her belgeyi, her buyruğu Kur'ân'ın bütünlüğü içinde görüp anlamaya çabalamak

İşte böyle yaparak Kur'ân'daki varlık ve oluş görüşünü kavramış olacağız ki bu, Kur'ân felsefesi dediğimiz absolüdüdür.”³¹

Kur'ân'a özgü mantık ile klasik mantığın, birbirinden ayırt edici bazı özelliklerinin olduğunu da ayrıca zikretmek gerekir. Nitekim Aristo mantığına yönelik yapılan eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla bu mantığın, nesnelere ve olayları derinlemesine anlamada yetersiz kaldığı görülmekte, buna karşılık makro düzeyde ve olgusal alanda işe yaradığı ve olumlu sonuçlar verdiği bilinmektedir. Zira bu mantık, cansız maddeleri anlayıp açıklamaya, bilim yapmaya yarayan bir mantıktır. Bu nedenle fizik, kimya, astronomi gibi bilimlerde işe yarasa da psikoloji, sosyal bilimler ve dinî ilimlerde düşüncüyü kategorize ettiği, analitik düşünceye imkân vermediği için yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle bu mantığın temelini oluşturan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü ihtimalin yokluğu ilkeleri, sosyal bilimlerde, özellikle de Kur'ân'ı anlama ve açıklamada kullanıldığında, eksik ve yanlış anlamlara sebep olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Özellikle çelişmezlik ilkesiyle, “Bir şey ya vardır ya yoktur, ortası yoktur.” şeklindeki üçüncü ihtimalin yokluğu ilkesinin Kur'ân'ı anlamada kullanılması, sorunun ana kaynağını oluşturmaktadır. Zira Aristo'nun bu mantık anlayışı, “Doğru olmayan şey mutlaka yanlıştır.” şeklindeki düalistik anlayışının da ana nedenidir.³² Aristo mantığını kullananlar, gerçeği ortaya koymaktan ziyade, cedeli bir üslupla savunduğu fikirleri muhatabına kabul ettirme çabası içinde olmuşlardır. Bu çaba ve gayretler de metodolojik anlama yerine ideolojik anlama tarzını ve münazara yöntemini geliştirmiştir. Böyle bir anlama tarzı ise bir ideolojiye aidiyet duygusuyla bağlı olan bütün fertleri kapsadığı ve düşünce sistemine bağlılığı zorunlu hâle getirdiği için sorunlu gözükmektedir. Buradaki sorun, ideolojik düşüncelerin, Kur'ân'ı bir bütün olarak anlama yerine, kendi

³¹ İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, “Kurân Felsefesi Üzerine İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1953 Cilt 1 Sayı. 1-5. (Absol, saltık, mutlak, bağımsız, kendiliğinden)

³² Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Abdülmecit Karaaslan, *Bilimlerde Bir Metodoloji Denemesi Üçlü Düşünce Yöntemi/Trioloji*, *JOMELIPS*, Cilt 1, Sayı 1, Sayfa: 33-73 Yaz 2016.

düşüncelerini desteklemek için malzeme olarak kullanmış olmasıdır. Bir başka deyişle ideolojik anlamada Kur'ân, doğrudan anlama eyleminin bir objesi değil de ideolojik düşünce ve ilkelere göre anlamının objesi olmaktadır. Bu tarz bir anlamaya etki eden faktörler arasında ise her ideolojinin sahip olduğu Kur'ân tasavvuru, anlamada kullanılan mantık türü, terimleştirilen sözcüklerdeki tanım farklılıkları, leksiyografik hileler (lügatle ilgili izahlar),³³ sezgisel algının ve bilimsel verilerin bağlam yapılması en belirgin olanlarıdır.

Mesela;

a. Allah dilediğini hidayete erdirir, dilediğini dalalette bırakır.

b. Allah dileyeni hidayete erdirir, dileyeni dalalette bırakır.

c. Dileyen hidayete erer, dileyen dalalette kalır. İlkelerinden her birinin referanslarını Kur'ân'da rahatlıkla bulabiliriz. Ancak iki değerli mantık anlayışına bağlı kalındığı için Cebriyeci anlayış bu ilkelerden birini, Mu'tezili anlayış ise bir diğerini ideolojik anlayışlarına dayanak yapabilmıştır. Böylece onlar, Kur'ân'ı merkeze alan bir anlama yerine, âyetlerin ideolojik düşüncelerine malzeme yapıldığı bir anlama tarzı geliştirmişler ve bunu elde etmek için de indüktif (tümevarımsal) bir yöntem uygulamışlardır. Böyle bir anlama yöntemi yerine bir âyetin ifade ettiği anlam, Kur'ân bütünlüğü içinde ele alınarak anlaşılmaya çalışılıysaydı daha isabetli bir anlama yöntemi olurdu. Hz. İsa'nın ölümü ile ilgili yorumu buna örnek olarak verebiliriz.

Nitekim Hariciler, Kur'ân-ı Kerim'deki "Hüküm yalnız Allah'a aittir."³⁴ ilkesini, ideolojik düşünce sisteminin merkezine yerleştirerek, Hz. Ali'nin, Sıffin Savaşı'nda hakem kabul etmesini küfür sebebi saymışlar, "Allah'ın hükmünü bırakıp başkasının hükmünü aldı." diyerek, Hz. Ali'yi tekfir etmişlerdir.

Anlaşamayan ve boşanmanın eşliğine gelen karı kocanın kendi akrabalarından birer hakem seçerek sulh araması³⁵ ve "müminlerden iki grup savaşırken aralarının bulunmaya çalışılması"³⁶ Kur'ân emri olmasına rağmen, Hz. Ali'yi sulh

³³ Şaban Ali Düzgün, "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'ân Yorumuna Etkileri", 2. *Kur'ân Sempozyumu*, Ankara, 4-5 Kasım, 1995, s. 317.

³⁴ En'am, 6/57, Yusuf, 12/40, 67.

³⁵ Nisa, 34/35

³⁶ Hucurat, 49/9.

yaptı diye tekfir etmeleri, böyle bir anlayışın sonucudur. Bundan dolayıdır ki Muhammed İkbâl'in, Grek felsefesinin Müslüman düşünürlerin görüş açılarını bir hayli genişletmesine rağmen, genellikle onların Kur'ân ile ilgili görüşlerini kararttığını³⁷ söylemesi bu gerçeği ifade etmektedir.

Buradaki hata, âyetleri Kur'ân bütünlüğü içinde anlama ve yorumlama yerine, seçilen âyetlerin tercih edilen görüş için "iki değerli mantık" a göre malzeme olarak kullanılmış olmasıdır. "Görüşlerimizi belli âyetlere dayalı olarak oluşturur fakat bu âyetlerin dayandığı zemini ve bu paradigmaya ulaşma yöntemimizi Kur'ân'dan çıkartmaz isek Kur'ân bütünlüğünü, Kur'ân mantığını ve hedeflerini dikkate almamış oluruz. Bunun adı da "yanlış konumlanmış somutlaştırma hatası"dır. Bu da ilgili parçanın ait olduğu bütünle ve diğer parçalarla sürekli bağlantılı ve almaşık (münavebeli) bir ilişki içinde düşünülmesini öngören "alternasyon" ilkesine aykırı düşen bir durumdur.³⁸

Bu nedendir ki bazı dinî anlayışlarda ideolojik yaklaşımların bir yansıması olarak, Allah sadece sevdiklerini kayıran ve onların arzularını yerine getiren veya sevmediklerini kahreden, her işe müdahale eden veya ettirilen, her işin kendisine havale edildiği bir Tanrı olarak algılanırken; bazı dinî anlayışlarda ise yapılan eylemlerin karşılığını veren, onları kollayıp gözetten ve merhamet eden bir Allah anlayışından söz ediliyor. Bir yanda Allah'ı gökte tahtına kurulmuş, keyfi uygulamalar yapan bir Tanrı, diğer yanda müteal (aşkın) fakat aynı zamanda insana şah damarından daha yakın, adil ve merhametli bir Tanrı söz konusu oluyor.³⁹

Dinî anlayışlardan biri, Allah'ın adalet sıfatını düşünce sisteminin merkezine yerleştirip diğer sıfatlarını, adalet sıfatına göre anlamaya çalışırken; bir diğeri Allah'ın hikmet sıfatını düşünce sisteminin merkezine yerleştirmekte; bir başkası ise kudret, irade ve merhamet sıfatlarını önceleyen bir düşünce tarzını

³⁷ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev. Ahmet Asrar), İstanbul, 1984, s. 19.

³⁸ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Türkeri, *Dinî Anlamada Kur'ân'ın (Etik) Referans Çerçevesi*, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi, Günümüzde Dinin Anlaşılması Problemi Sempozyumu, (yayınlamamış tebliğ) 1-2 Mayıs 2008 Adana, s.7.

³⁹ Geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Sinanoğlu, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara, 2005, s. 85-285.

savunmaktadır. Allah'ın diğer sıfatlarının bu sıralamadaki yerlerinin ne olduğu konusundaki müphemiyet bir yana, bu sıralama farklılıkları bile bizatihi anlamada bir sorun olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Allah'ın sıfatları arasında hiyerarşik bir sıralamanın olup olmadığı veya olup olamayacağı sorununun yanında, Allah'ın sıfatlarından her birinin mutlak mı yoksa mukayyet mi olduğu sorunu da ayrıca dikkate alınması gereken bir konu olarak görülüyor. Bu farklı tasavvurlar sebebiyledir ki günümüzde Müslümanlar, Tanrı'ya dua etmenin ve işlerini O'na havale etmenin ötesinde bir şey yapmamakla; evrenin düzeninin, ılık, ısı ve atom içi dengeleri sağlayan yasaların da bir Tanrı buyruğu olduğunu görememekle; denetleyen, gözetleyen, cevizi yaratan ama kırılmasını insana bırakan bir Tanrı tasavvuruna sahip olamamakla eleştiriliyor. Bunun da başlıca nedeni, Kur'ân mantığını anlamadan ve Kur'ân bütünlüğünü hedefleyen bir mantığa sahip olmadan, parçacı bir yaklaşımla, Kur'ân'ın anlaşılmaya çalışılmış olmasıdır. Nitekim Cebriyeci anlayış Allah'ın iradesini ve fonksiyonunu esas alarak cüz'î irâdeyle ilgilenmemekte, Kaderiyeci anlayış ise bunun tersini yaparak cüz'î iradeyle ilgilendiği hâlde, zihinsel bazda külli iradeyi devre dışı bırakabilmektedir.

Buna rağmen günümüzde sayıları az da olsa bazı bilim adamlarımızın bu konuya dikkat çeken yazıları, sorunun farkında olduklarını göstermesi açısından sevindiricidir.⁴⁰ Nitekim F. Asiye Şenat Kazancı'nın "İki Değerli Aristo Mantığının Kur'ân Yorumunu Daraltıcı Etkileri Üzerine" isimli makalesi bu kabilden bir çalışmadır. Makalesinde Kazancı, Aristoteles'in "iki değerli" mantık anlayışının üçüncü hâlin imkânsızlığı fikrinin dalalet-hidayet, iman-küfür, cennet-cehennem vb. ikilemelerle İslâm dünyasındaki düşünürlere etki ettiğini ve bunun da âyetleri dar kalıplara sığdırma sonucunu doğurduğunu kadın erkek anlayışı üzerinden örneklendirerek açıklamaya çalışmaktadır. Ben de konuyu iki örnekle açıklamak istiyorum.

5. Kur'ân'ı Anlamada Bir Mantık Sorunu Olarak Nesih Anlayışı

Kur'ân'ı anlamada uygulanan iki değerli mantık özelliğinin en çarpıcı örneğini, "nesih" anlayışında görmekteyiz. Nesih, âyetlerin Kur'ân bütünlüğü içindeki

⁴⁰ Bkz. F. Asiye Şenat Kazancı, "İki Değerli Aristo Mantığının Kur'ân Yorumunu Daraltıcı Etkileri Üzerine", *Uluslararası Dinî Felsefî Metinler Sempozyumu*, İ.Ü. İlahiyat Fakültesi, 20-21 Ekim 2011, İstanbul.

konumunu dikkate almadan âyetler arasında varmış gibi görünen çelişkileri çözmeye kullanılan bir yöntemin adıdır. Genellikle nesih, âyetler arasında var sayılan çelişkileri ya da âyetlerle rivayetler ve yaşanan gerçeklikler arasında var olan çelişkileri çözmeye kullanılan bir yöntemdir.

Nesih kavramı, sahabe döneminden itibaren fıkıh ekollerinin teşekkülüne kadar, bir terimleşme süreci yaşamış, nihayetinde fıkıh ulemasının yaptığı tanımla terimleştirilmesi netleştirilmiştir. Nitekim bu süreçle ilgili bilgilerin, sahabe ve tabiînden bazı kişilerin rivayetleri başta olmak üzere daha sonraki dönemlerde yazılan tefsir, hadis ve fıkıh kitaplarında yer aldığı görülmektedir. Nesih ile ilgili olarak, Hz. Peygamber'den bize intikal eden vahye dayalı herhangi bir bilgi veya tanım mevcut değildir. Buna rağmen ilmî eğilim ve ideolojik anlamaların saikiyle, vazgeçilemeyen ve savunulan bir yöntem olmuştur.⁴¹ Burada sözünü ettiğimiz ideolojik anlamalardan kastımız ise “siyasi, hukuki, felsefi, ilmî ve dinî düşünceler bütünü”dür.⁴²

Yapılan rivayetlerde görüleceği üzere İbn Abbas (ö. 68/687) ve İbn Mes'ud'a (ö. 67/686) göre⁴³ nâsîh, muhkem âyetler; mensuh ise müteşabih âyetlerdir. Bir kısım selef alimleri ise mutlakın takyidini, mücmelin tebyinini,⁴⁴ âmmin tahsisini ve hatta istisnayı dahi neshe dâhil etmişlerdir. Kimilerine göre unutturulma, kimilerine göre Kur'ân'ın levh-i mahfuzdan indirilişi bir nesihdir.⁴⁵ Şayet Hz. Peygamber'den bize bu kavramın içeriği ile alakalı olarak kesin bir açıklama ulaşıp olsaydı bu kadar farklı görüşlerin ortaya çıkması söz konusu olmazdı.

Fıkıhcılara göre nesih, “*Şer'î bir hükmün kaldırılarak yerine diğer bir şer'î hükmün konmasıdır.*”⁴⁶ Kaldırılan hükme mensuh, kaldıran hükme ise nâsîh denilmiştir. Bu tanımlamanın, hicri ilk yüzyılın sonlarına doğru çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir. Zira bu tanımlamaya ilk defa fıkıh ekollerinde

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Davut İltaş, *Usûlcülerin Nesih Anlayışı ve Çağdaş Tefsircilerin Yanılgıları*, Kayseri, 2014, s. 1-367.

⁴² TDK *Türkçe Sözlük*, Ankara, 2005, s. 936, Bkz. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 101-102.

⁴³ İbn Atiye, el-Endelüsî, *el-Muharreru'l Veciz*, Kahire, 1388, 2/334.

⁴⁴ Cemaleddin el-Kasımî, *Mehasinu't-Te'vil*, Beyrut, 1987, 4/8-9.

⁴⁵ Bedrettin ez-Zerkeşi, *el-Burhan, fi Ulumi'l Kur'ân*, Tarihsiz, 2/30.

⁴⁶ Mustafa Zeyd, *en-Neshfi'l Kur'ân'il Kerim*, el-Menkure, 1987, 1/63-393.

rastlanılmaktadır.⁴⁷ Daha sonraları bu konuda birçok eser yazılmış ancak mensuh âyetlerin sayısı konusunda tam bir ittifak sağlanamamıştır. Mesela Hibetullah b. Selame'ye (ö. 410 /1019) göre mensuh âyetlerin sayısı 213, İbn Hazm'a göre 214, İbn Cevzi'ye göre 247, en-Nehhas'a göre 134, Suyuti'ye göre 20'dir.⁴⁸ Dihlevî'ye göre ise bu sayı 5'tir.⁴⁹ Bu konuda yazılan kitaplarda yer alan ve mensuh olduğu iddia edilen âyetlerin toplam sayısı ise 564'tür. Bu âyetlerden 201 adedinin münferiden, 213 âyetin ise Ahzab Suresi'nden neshedildiği kanaati yaygındır. Ayrıca çocuk besleme (sütanneliği) ve recm ile ilgili iki rivayet neshedilerek, yerine Tevbe Suresi'nin indirildiği söylenen 130 âyetlik bir sure ve 18 âyetlik -el-Halâ ve'l Hafd denilen mensuh iki bitişik sure de bu sayıya dâhildir.⁵⁰

Konu ile ilgili kaynaklarda yer alan bu bilgilerden, neshin iki veçhesinin olduğunu anlıyoruz. Bunun birinci veçhesi âyetler arasında, ikinci veçhesi ise Kur'ân'la, Kur'ân dışı rivayetler arasında var sayılan çelişkileri gidermeye yöneliktir. Nitekim "Lafzı Baki Hükmü Mensuh" tanımı, neshin birinci veçhesini; "Hem Lafzı Hem Hükmü Mensuh" tanımı ile "Lafzı Mensuh Hükmü Baki" tanımı ise neshin ikinci veçhesini ifade etmektedir.

Nesih kavramının terimleşme süreci dikkate alındığında, görünen manzara şudur: Kur'ân'da nesih kelimesi, bu şekilde geçmemekte fakat bu kökten türemiş dört kelimenin yer aldığı görülmektedir. Bu kelimeler, buldukları bağlama göre nüsha (Arâf 7/154); istinsah etme yani yazma (Câsiye 45/29) ve izale etme, giderme (Bakara 2/106, Hacc 22/52) anlamlarına gelmektedir. Bu dört âyette geçen nesih sözcüğünün ise terimsel anlamıyla değil, kavramsal anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Çünkü nesih kavramının terimleşmesi, tenzil sonrası bir döneme aittir. Nitekim bu kavramın terimleşme süreci içinde geçirdiği anlamlandırma çabaları, bunu teyit eder niteliktedir. Bu nedenle neshin varlığına delil olarak gösterilen, "Biz daha iyisini veya benzerini getirmediğimiz bir âyeti neshetmez veya onu unutturmayız." (2/106) âyetinde yer alan nesih sözcüğüne terim anlamını vermek, tenzil döneminde olmayan bir anlamı yüklemek demektir.

⁴⁷ Ahmet Hasan, *Nesh Teorisi*, (Çev. Mehmet Paçacı), İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara, Cilt,1, Sayı 2, Ocak,1987,s.107.

⁴⁸ Mustafa Zeyd, en-Nesh, 1/405.

⁴⁹ Şah Veliyyullahed-Dihlevî, *el-Fevzu'l Kebir*, Beyrut,1987,53-60.

⁵⁰ Ahmet Hasan, *Nesh Teorisi*, s. 109.

Burada geçen âyet sözcüğünün kavramsal anlamda mı, yoksa terimsel anlamda mı kullanıldığı konusu da ayrıca tartışmaya açıktır. Nitekim burada geçen “âyet” sözcüğüne, tıpkı nesih sözcüğünde olduğu gibi terimsel anlamda “Kur’ân âyeti”, hatta ondan öte “âyetin hükmü” anlamı verildiği görülmektedir. Âyette geçen “neshetme” ile ilgili olarak da ortak bir kanaatin olmadığı, çeşitli kaynaklarda âyetin anlamı ve maksadı ile ilgili olarak birbirinden farklı görüşlerin zikredildiği görülmektedir. Nitekim Veysel Güllüce’nin tespitine göre:

“1. Nesihden maksat, geçmiş şeriatlerin neshidir. Yani neshedildiği bildirilen âyetten maksat, önceki şeriatlardaki bazı hükümlerdir. Âyetin öncesi ve sonrası bu görüşü destekler mahiyettedir.

2. Kiblenin değiştirilmesidir.

3. Mucizelerin değiştirilmesidir. Zira Kur’ân’da geçen âyet mucize anlamındadır.

4. Kur’ân âyetleridir. Bu görüşte olanlar, âyette hüküm kavramının takdiren mevcut olduğunu söylerler. Yani "Bir âyetin hükmünü değiştirdiğimizde..." manasındadır, derler. Müfessirlerin çoğu bu kanaattedir.

5. Unutturulmuş âyetlerdir.

6. Levh-i mahfuzdaki bir âyetin Peygamberimize indirilmesi veya orada bırakılmasıdır.

7. Âyetlerin sure içindeki yerlerinin değiştirilmesidir.

8. Nesh ve unutturmanın olmadığını bildirmektedir.”⁵¹

Âyetle ilgili bu farklı anlamlar da gösteriyor ki âyetin “Delaleti Kat’î” bir anlamı bulunmamaktadır. Dolayısıyla “Delaleti Zannî” olan bir anlamlandırma üzerinden, radikal bir anlayışla âyetlerin önemli bir kısmını geri dönülmez biçimde hükümsüz sayarak anlamsız hâle getirmek, Kur’ân’ın ruhu ve genel muhtevasıyla ne kadar bağdaşmaktadır? Böyle bir yola başvurmak, öyle sanıyorum ki sosyokültürel ve sosyopolitik etkenlere dayanmaktadır. Özellikle

⁵¹ Veysel Güllüce, “Kur’ân’da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?” *EKEV Dergisi*, Yıl.10 Sayı 26, Kış 2006, s.53-64. Geniş bilgi için bkz. Talip Özdeş, *Kur’ân ve Nesh Proplemi*, s. 13-162. Ankara, 2005.

fetih hareketlerinin ortaya çıkarttığı sorunlar ve buna bağlı kültürel etkileşimler, böyle bir anlayışın ortaya çıkmasının ana sebeplerinden biridir. Şöyle ki:

Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan fetih hareketleri ile birlikte, yeni kavramların oluşmaya başladığı ve zamanla da bu kavramların terimleştirildiği görülmektedir. Üretilen kavramlardan biri, "Daru'l İslâm", diğeri de "Daru'l-Harb" sözcüğüdür. Fethedilen yerler, "Daru'l İslâm", fethedilmemiş topraklar ise "Daru'l-Harb" olarak tanımlanmıştır. Bu yorum, gayrimüslimlerle "sürekli savaş" hâlinde olunması gerektiği şeklindeki "Daru'l-Harb" kavramını üretmiştir. Oysa Maliki alimleri, dünyayı "Daru'l-İslâm" ve "Daru'd-Da've/Daru'l-İcabe= Davet yurdu" olarak da ayırmışlardır.

Kur'ân'da ve hadislerde bu iki kavram mevcut değildir. Bu iki kaynaktan olmadığı hâlde neden böyle bir kavramlaştırmaya gidildiği sorusunun cevabını ise o dönemdeki sosyal ve kültürel şartlarda aramak icap edecektir. Zira fetih hareketlerinin kesintisiz devam ettiği sosyopolitik bir ortamda, savaşmayı emreden âyetlerin; barış yapma, insanlara iyilikte bulunma, onlara güzel davranma, güzel konuşma, affetme, bağışlama, aldırma ve insanları dine zorlamama gibi âyetlerle çeliştiği düşüncesi, kavramlaştırmanın ana sebeplerinden biridir. Âyetlerin birbirleriyle çeliştiği düşüncesinin ana sebebini ise Aristo mantığının, bazı ulemanın düşünce dünyasında bıraktığı derin izlerde aramak gerekir. Zira daha önce de değindiğimiz üzere bu mantığın ana yapısını oluşturan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkelerinin Kur'ân'ı anlamada kullanılmış olması, bir kısım ulemayı Kur'ân'da birbirleriyle çelişen âyetlerin bulunduğu anlayışına sevk eden en önemli amillerden biri olmuştur. Çünkü "iki değerli mantık", kategorik düşünce ve tek doğru anlayışına dayanmaktadır. Bu mantığa göre, şayet birbirine zıtmış gibi görünen iki âyet var ise bu iki âyetten birinin hükmü geçerli, diğerrinin hükmü ise geçersizdir veya öyle olmak zorundadır. Ne var ki anlamadaki problem sadece iki değerli mantıkla düşünmekten ibaret değil, aynı zamanda lafızcı, parçacı, yüzeysel, atomik, olgulardan kopuk, mezhebi ve ideolojik bakış açılarıyla da yakından ilişkilidir. Mesela Hibetullah b. Selame, (ö. 410/1019) bu mantıklardır ki "Âyetü's Seyf/ Kılıç âyeti" denilen, Mekkeli müşriklerin savaşta öldürülmeleriyle alakalı bir âyetle; barış, iyilik yapma, güzel davranma, güzel konuşma, affetme, bağışlama ve aldırma gibi yaklaşık yüz yirmi dört civarındaki barışla alakalı bir âyet grubunu

mensuh sayabilmiştir. Mesela, "Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de yanaş." (Enfal 8/61) âyeti ile "Allah'tan başkasına kulluk etmeyin, anne-babaya, yakınlara, yetimlere, düşkünlere iyilik edin. İnsanlarla güzel konuşun, namaz kılın, zekât verin diye söz almıştık." (Bakara 2/83) âyetindeki "insanlarla güzel konuşun" pasajını, "müşrikleri öldürün" âyeti ile bağdaştıramadığı, bir diğer ifade ile bu durumu, çelişmezlik ilkesine ters bulduğu için mensuh saymıştır.⁵² Fakat bu yaklaşımı İbnü'l Cevzî, çok sert ifadelerle eleştirmiştir.⁵³

Konuyu daha iyi açıklayabilmek için neshin terim anlamına en uygun örneklerinden biri olan Enfal Suresi'nin 65. ve 66. âyetlerinin bir analizini yapmak yeterli olacaktır. Bu surenin 65. âyetinde Müslümanlardan sabırlı yirmi kişinin, inkârcılardan iki yüz kişiye karşı galip geleceği, 66. âyetinde ise sabırlı yüz kişinin inkârcılardan iki yüz kişiyi yeneceği ifade edilmektedir. Peş peşe gelen bu iki âyetten birincisinde bire on, ikincisinde ise bire iki oranı yer almaktadır.

Bire on oranı Müslümanlara ağır geldiği içindir ki Allah, bunu hafifleterek bire iki oranına düşürmüştür. Bu hafifletme, bir kısım ulemanın kafasını karıştırmış, düşmanlarla savaşmak için bu iki ilkedен hangisiyle amel edileceği konusunda bir çıkış yolu aranmasına sebep olmuştur. Onlara göre ortada çelişmezlik ilkesine ters olan bir durum mevcuttur ve bunun da giderilmesi gerekmektedir. Ancak bu ulemanın sahip olduğu iki değerli mantığa göre, üçüncü hâl imkânsız olduğu için "Söz konusu çelişkinin izalesi nasıl olacaktır?" sorusunun cevabı aranmıştır. Bulunan çözüm ise bu âyetlerden birinin hükmünü baki bırakıp, diğerinin hükmünü yok saymak şeklinde olmuştur. Bunun adına da nesih denilmiştir. Bire on oranını emreden âyet, sıralamada önce geldiği için lafzı baki hükmü mensuh, bire iki oranını emreden âyet ise sonra geldiği için nasih sayılmış ve böylece çelişkili durum da ortadan kaldırılmıştır.⁵⁴ Böylece Aristo mantığına göre sorunlu

⁵² Hibetullah b. Selame; *en-Nasihve'l Mensuh*, Mısır 1967, s. 11-108. Ayrıca bkz. Maverdi, *en-Nüket ve'l Uyun*, Beyrut, 1992, 2/331, Seyf âyetiyle neshedilen ayetlerin sayısı konusunda ayrıca bkz. "Mustafa Öztürk Tarafından Sunulan, 'Cihat Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslam Geleneğine ve Günümüze Yansımaları' Başlıklı Tebliğ Müzakeresi" İslâm Geleneğinde ve Günümüzde Cihad, KURAMER, İstanbul, 2016, s. 180.

⁵³ Bkz. Ebu'l Ferec İbnü'l Cevzî, *Nevasihü'l Kur'an*, Beyrut, 1985, s. 43, 173-174. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Karagöz, *Müzakere*, s. 180, 186-187.

⁵⁴ Taberî, *Camiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, Mısır, 1968, 10/39; Ebu Bekr İbn Arabî, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut Tarihsiz, 2/877; Maverdi, *en-Nüket ve'l Uyun*, Beyrut 1992, 2/332.

görülen bu iki âyetin, yine Aristo mantığına göre çözüme kavuşturulduğu var sayılmıştır. Ne var ki tahfifi nesih olarak anlamak, üstelik bu neshe bir de terim anlamı yüklemek, dil mantığına aykırı bir durumdur. Benzer durum, diğer çelişkili görülen âyetler için de söz konusu olmuştur.

Performans ve savaşıma gücü ile alakalı bu konu, şayet Kur'ân bütünlüğü içinde ele alınarak anlaşılmaya çalışılıyorsa âyetler arasında böyle bir çelişkinin olmadığı, bilakis Kur'ân'ın duruma ve şartlara göre Müslümanları savaşa teşvik ettiği görülecekti. Nitekim bir yandan Enfal Suresi'nde bire iki veya bire on oranları zikredilirken, diğer yandan Tevbe Suresi'nin 36. âyetinde Müslümanların, herhangi bir orana bakılmaksızın topyekûn savaşa katılmaları emredilmekte, yine Tevbe Suresi'nin 122. âyetinde, Müslümanların toptan savaşa katılmamaları, geride dini öğretecek ve insanları eğitecek kimseler bırakmaları emredilmektedir.

“Müşrikler size karşı topyekûn savaştıkları gibi, siz de onlara karşı topyekûn savaşın.”⁵⁵

“İnananlar, toptan savaşa çıkmamalıdır. Her topluluktan bir taifenin dini iyi öğrenmek ve milletlerini geri döndüklerinde uyarmak üzere geri kalmaları gerekli olmaz mı? Ki böylece belki yanlış hareketlerden çekinirler.”⁵⁶ âyetleri, savaşa katılma oranlarıyla alakalı diğer âyetlerdir.

Görüldüğü üzere savaş yapmak için sahip olunacak güçle ilgili olarak Kur'ân'da iki âyet değil, dört âyet bulunmaktadır. Bunlardan Enfal Suresi'ndeki iki âyeti esas alıp, Tevbe Suresi'ndeki diğer iki âyeti dikkate almadan, sadece iki âyete bakarak, aralarında çelişki görmek, “iki değerli” bir mantık anlayışının sonucudur. Zira bu dört âyet, Müslümanlardan, içinde bulunulan durum ve şartlara göre hareket etmeleri gerektiğini, bir başka ifade ile duruma göre savaşa bire on veya bire iki oranında bir güçle katılabileceklerini; şartların zorlaması hâlinde ise topyekûn savaşmalarını emretmekte fakat savaş sonrasında insanlara dinini öğretecek ve onları eğitecek ilim adamlarının ise savaşa katılmamalarını istemektedir.

Düşmana karşı olan askerî gücün bire on, daha sonra hafifletilerek bire iki oranında olması hâlinde savaşılmasını isteyen âyetler, Bedir Savaşı'nın anlatıldığı

⁵⁵ Tevbe, 9/36.

⁵⁶ Tevbe, 9/122.

Enfal Suresi'nde yer almakta ve Hz. Osman Mushaf'ına göre Medine'de Bakara Suresi'nden sonra nazil olduğu anlaşılmaktadır. Bu Mushaf'a göre Enfal Suresi'nin nüzul sırası 88'dir. Topyekûn savaşın emredildiği Tövbe Suresi'nin nüzul sırası ise 113'tür. Nesihçi bir mantık ile bu konuyu ele alacak olursak Tevbe Suresi'nin 36. âyetinin de Enfal Suresi'nin 56. âyetini neshetmesi gerekirdi. Zira topyekûn savaşa katılma oranı ile bire iki oranı da birbiriyle çelişmektedir. Ne var ki savaşa katılma oranları konusunda Enfal Suresi'ndeki âyetlerle, Tevbe Suresi'ndeki âyetler, Kur'ân bütünlüğü içinde ele alınmadığından böyle bir uygulama da söz konusu olmamıştır. Şayet böyle bir yaklaşım olsaydı durum daha da karmaşık olur ve içinden çıkılmaz bir hâl alabilirdi.

Ulemanın teorik olarak ortaya koyduğu ve uyguladığı bu düşünce tarzının, aynı zamanda Kur'ân'ı "beyan" etmekle görevli Hz. Peygamber'in uygulamalarına da ters bir durum arz ettiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı'nda 305 kişiyle, bin kişiye karşı; Uhut Savaşı'nda yedi yüz kişiyle, üç bin kişiye karşı; Hendek Savaşı'nda ise üç bin kişi ile, on bin kişiye karşı savaştığı bilinmektedir. Tebük Savaşı'nda otuz bine karşı kırk bin, Mute Savaşı'nda ise üç bine karşı en az yüz bin kişiyle savaşıldığı nakledilmektedir. Görüldüğü gibi bu savaşlarda oran, hiçbir zaman bire iki olmamış, Bedir ve Hendek savaşlarında bire üç; Uhut'ta bire dört Tebük'te yaklaşık bire bir, Mute'de ise bire otuz üç oranlarında olmuştur. Şayet söylendiği gibi Enfal Suresi'nin 65. ayeti, 66. ayetiyle nesih edilmiş olsaydı bu hükmün, Hz. Peygamber'in uygulamalarında da görülmesi gerekirdi. Nitekim bazı müfessirler, bu hususu göz önünde bulundurmuş olacaklar ki bu konuyu farklı bir bakış açısıyla yorumlamışlardır. Mesela Elmalılı Hamdi Yazır, şunları söylemektedir:

“Bundan anlaşılır ki bu tahfif birin ona veya daha ziyadesine galebesi imkânını selb değil, ikiden fazlaya karşı sabır ile harbin vucubunu veya mendubiyetini nasihtir. Binaanaleyh Müslümanlar, iki kattan fazla bir düşmana karşı harbi kabul etmemekten dolayı âsim olmazlar. Umumi istitaat meselesinde esas ikiye birdir. Mamafih sonradan da tarihi İslâm biiznillah bire on misline veya daha ziyadesine galebesini gösteren nice misallerle meşmundur.”⁵⁷

⁵⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, İstanbul 1936, 3/2431-2432.

Seyyid Kutub ise bu âyetin teşrii bir hüküm ifade etmediğini, müminleri sebata ve ayakta durmaya teşvik ettiğini söyler.⁵⁸ Süleyman Ateş, Ebu Müslim el-İsfehani'nin görüşünden hareketle, birinci âyetin bir emir olmadığını, durum bildirdiğini zira birinci âyetin sabreden müminlerin, ikinci âyetin ise onlar kadar sabırlı olmayan müminlerin durumu ile ilgili olduğunu ifade eder.⁵⁹ Kâsimî de Mekki'nin bir görüşü olarak âyette nesih olmadığını, misafirin orucunu açması gibi bir tahfif olduğunu zikreder ve "Allah, cariyelerle evlenmenize izin vermek suretiyle sizin yükünüzü hafifletmek istemiştir."⁶⁰ âyetini de buna delil getirerek, bu tahfifi bir ruhsat olarak yorumlar.⁶¹

İlk dönemden bize intikal eden ilk tefsir olma özelliğini taşıyan Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsirinde ise bu ayetin neshi ile ilgili herhangi bir bilginin bulunmayışı⁶² ayrıca kayda değer bir konudur. Zira Mukatil'in tefsirinde böyle bir bilginin yer almaması, hicri 150'den önce nesih anlayışı ile ilgili yaygın bir bilginin bulunmadığını da gösterir. Şayet böyle bir bilgi Mukatil'e ulaşmış olsaydı kendisinden sonra gelen müfessirler gibi konuya bigâne kalmaz, o da bu âyetlerle ilgili bir şeyler söyleme ihtiyacını hissederdi. Nitekim Abdürrezzak b. Hemmam'ın (ö. 211 h.)⁶³ tefsirinde de bu âyetin neshi ile alakalı bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

Sonuç olarak hem âyetlerdeki delaleti kat'i muhtevadan hem de Hz. Peygamber'in uygulamalarından, söz konusu âyetlerin birbirleriyle çelişmediklerini, her birinin şartlara bağlı uygulamaları olduğunu anlıyoruz. Bir başka ifade ile her âyetin hükmü devam etmekte ancak âyetlerin uygulanması şartlara bağlı bulunmaktadır. Zira vahiy, zaman ve mekânla sınırlı olmasa (evrensel olsa) da meydana gelen olaylarda "durumsallığı" gözetmiştir. Nitekim Müslümanların zengin olmadıkça zekât vermemesi ve hacca gitmemesi, su bulunmadığında teyemmüm etmesi, mukim iken dört rekat kıldığı namazı iki rekat olarak kılması, misafir ve hasta iken bazı dinî kuralları yerine getirmemesi, kadınların özel hâllerde dinî kurallardan muaf tutulması gibi hususlar ile,

⁵⁸ Seyyid Kutub, *Fizilali'l Kur'ân*, Beyrut, Tarihsiz, 10/52.

⁵⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1989, 3/532-5.

⁶⁰ Nisa, 4/28.

⁶¹ Kasımî, *Mehasinu't Te'vil*, Beyrut, 1987, 8/94.

⁶² Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, Beyrut, 2002, 2/27.

⁶³ Abdürrezzak b. Hemmam, *Tefsiru'l Kur'ân*, Riyad 1989, 1/261.

Mekke’de özellikle iman ve ahlâk kurallarının, Medine’de ise ibadet ve hukuk kurallarının veya ayrıntılarının belli zaman dilimleri içinde indirilen âyetlerle emredilmiş olması, yine bu durumsallığı gösteren örneklerdir. Ayrıca suç işlemedikçe hiçbir zaman Müslümana uygulanamayacak olan cezaî müeyyideleri içeren âyetleri de buna ilave etmeliyiz. Allah’ın varlığına ve ahiret hayatına inanma gibi temel esaslar ve insanın temel kişiliğini oluşturan ahlâki kurallar hariç, diğer konuların uygulanmasında durumsallığın bir yöntem olarak öngörülmesi, aynı zamanda tenzil yönteminin evrenselliği gereğidir.

Bu nedenle savaşı emreden âyetin, barışla ilgili âyetleri neshetmediğini zira savaş sırasında savaşla ilgili kuralların, barışta ise barış ile ilgili kuralların geçerli olduğunu anlıyoruz. Hatta Kur’ân’ın ana ilkesinin savaş değil, barış olduğunu; ancak zorunlu hâllerde savunma veya zulmü ortadan kaldırma amaçlarına yönelik yapıldığını, “İşkence/zulüm (fitne) ortadan kalkıncaya ve dinî tercih Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın.” (2/193) âyetinde yer alan fitneyi, her ne kadar Şafii ve Hanbeli alimleri “küfür” olarak yorumlamışlarsa da Ebu Hanife ve Mutezile’nin, “zulüm” olarak yorumladığını biliyoruz.

Bu nedenle savaş ve barışı tek olgu sayarak, birine ait kuralları diğerinin kuralları ile çelişiyor diye mensuh saymanın, Kur’ân’ın ruhuna ve tenzil yöntemine uygun olmayan bir anlayış olduğunu görüyoruz. Şayet "durumsallık" dikkate alınsaydı savaşın ayrı bir durum, barışın ayrı bir durum olduğu ve her iki olguya ait kuralların kendi durumlarında ve şartlarında geçerli olabileceği anlaşılırdı. Kur’ân, bir taraftan bir insanın öldürülmesini bütün insanlığın öldürülmesi, bir insanın hayata kazandırılmasını da bütün insanların hayata kazandırılması olarak vurgularken (Maide 5/32), diğer taraftan da kıtalden söz etmektedir. Savaş olgusu yaşanırken katlin olması ise kaçınılmazdır. Lakin barışta suça karşı verilen ceza hariç katl yapılmayacaktır. Savaş özü itibarıyla ilanihaye devam eden bir olgu da değildir. Süresi ne kadar uzun olursa olsun savaş, bir gün sona ermek zorundadır. Zira yaşanan gerçeklik, toplum hayatında esas olanın savaş değil, barış olduğunu göstermektedir. Kur’ân’ın genel muhtevasından anlaşılana da barışın esas, savaşın ise durumsal olduğudur. Bir başka ifade ile barışın azimet, savaşın ise bir ruhsat olarak ön görüldüğüdür. Dolayısıyla savaşı esas kabul edip, barış ve barış döneminde yapılması gereken işlerle ilgili bütün âyetleri mensuh saymak, Kur’ân’ın ruhuna ve amacına ters bir uygulama

olmuştur. Bunun sebebi ise bir kısım ulemanın iki değerli mantık anlayışının etkisinde kalmış olmasıdır.

Bu nedenle Kur'an'daki hiçbir âyetin birbiriyle çelişmediği, her âyeti şartlara ve durumlara göre uygulama imkânının olduğu anlayışının, Kur'an'ın hem ruhuna hem de evrenselliğine uygun olacağı düşüncesi, daha isabetli gözükmektedir. Nitekim Hz. Ömer'in, Irak arazisinin durumu ve müellefe-i kulub ile ilgili uygulamaları da bunun bir kanıtı niteliğindedir.

6. Kur'an'ı Anlamada Bir Mantık Sorunu Olarak Tarihselcilik Anlayışı

Tarihsel, "tarihe dair, tarihle ilgili, tarihi"⁶⁴ olan; tarihselcilik ise "bütün olayları, başarıları ve değerleri, içinde doğdukları tarihsel durumlardan ve tarihsel koşullardan kalkarak anlamaya çalışan düşünce biçimi"⁶⁵ demektir. Bu düşünce tarzına göre başta Kur'an olmak üzere dinî metinlerdeki değerler ve hükümler, sırf var oldukları zamana ve şartlara ait olduğu, ilerleyen zamanlar için geçerli olmayacağı varsayımıyla yorumlanmaktadır. Batı'da Kitab-ı Mukaddes'i anlamak için önerilen bu düşünce tarzı, modernizm ile birlikte İslâm ülkelerine giren bazı fikirlerin ve hukuki kuralların, Kur'an ilkeleri ve kurallarıyla çeliştiği görüşünden hareketle bazı bilim adamlarının, bu çelişkiyi gidermek için kullandıkları bir anlama yöntemidir.⁶⁶

Bu anlayışı benimseyenler, Kur'an'ın öngördüğü bazı hükümlerin çağdaş toplumun değer yargılarıyla örtüşmediği veya en azından öngördüğü bazı kuralların çağdaş problemlere çözüm getiremediği iddialarını geçersiz kılmak için, Kur'an'ı yeni bir anlayış ve yöntemle ele alıp okumanın ve onu yaşanan bir kitap hâline getirmenin kaçınılmaz olduğu kanaatindedirler. Bu anlayışa göre Kur'an'ın klasik okuma biçimleri, bugün Müslümanların içinde bulunduğu acıklı duruma düşmesine engel olamamıştır. Geçmişin Kur'an'ı okuma ve anlama biçimi, onları ilgilendiren bir husustur ve bizim için de bağlayıcı bir yönü yoktur. Bizim görevimiz, çağımız insanına Kur'an'ı, anladığı dilden anlatmak ve onun

⁶⁴ TDK Türkçe Sözlük, s.1908

⁶⁵ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*,171.

⁶⁶ Makalenin amacı, iki değerli mantık anlayışının tarihselcilik anlayışına olan etkisine dikkat çekmek olduğu için, tarihsellik ve tarihselcilik hakkında ayrıntılı bilgiye yer verilmemiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul, 2001 adlı eserinden yararlanılabilir.

problemlerine Kur'an'dan çözümler üretebilmektir. Böyle yapılmadığı takdirde insanlar, Kur'an'dan uzaklaşmakta ve Kur'an'sız bir hayatı tercih etmektedir. Bu nedenle, "çağdaş Müslümanın görevi de gelenekçi, seküler ve oryantalist çevrelerin muhalefetine rağmen, Kur'an'ı tarihin içinde okumakla birlikte, onun mesajını bugüne taşımak ve Kur'an'ı yeniden tarihe sokma sevdası"⁶⁷ olmalıdır.

Bu anlayışa göre, Kur'an'ın bir normu ve bu normlardan bazılarında ait formu mevcuttur. Özellikle sosyal ve hukuki nitelikli normlara ait formelliğin, Kur'an'ın indirildiği kültürel ve sosyal ortamı ve şartları yansıtması, bu formelliğin tarihin bir dönemine ait olduğunu göstermektedir. Buna göre Kur'an'ın normu evrensel bir niteliğe sahip olsa da formu tarihseldir ve formelliğin değişebileceğini gösterir. Çağımızda İslâm'a ve onun sosyal ve hukuksal alanda öngördüğü formelliğe karşı gösterilen tepkileri ve tenkitleri geçersiz kalmak için İslâm'ın sevimli yönünü ortaya koymayı amaçlayan bu yorum tarzı; çağdaş, sosyal ve hukuk anlayışı ile İslâm'ı, tarihsel bir nitelik taşıyan formlarda değil, evrensel bir niteliğe sahip olan Kur'an normlarında uzlaştırmayı amaçlamaktadır. Bu anlayışa karşı bazı İslâm yorumcularının tepkisi elbette şiddetli olmuş ve bunlara göre Kur'an'a ait formların tarihsel olarak ileri sürülmesi, tahammül sınırlarını zorlayan bir hareket olarak algılanmıştır. Fakat bu tepkinin zihinsel ve bilgisel olmaktan daha çok duygusal olduğu görülmektedir. Zira Kur'an'ın bazı âyetlerini diğer âyetine neshettirme ile Kur'an'ın bazı âyetlerini tarihsel sayarak belli döneme ait kılma arasında isimlendirme, yöntem ve yaklaşım tarzı olarak fark olsa da sonuç açısından bir fark yoktur. Zira sebepleri, argümanları ve yöntemleri farklı olsa da bir âyeti tarihsel kılma ile mensuh sayma arasındaki fark, sadece bir isimlendirmeden ibarettir. Özde ve sonuçta bir farklılık yoktur. Her iki görüşte de bazı Kur'an âyetleri neticede devre dışı bırakılmaktadır. Her iki anlayıştaki temel mantık ise çelişkiye dayanmaktadır. Nesihci anlayış, âyetler veya âyetlerle rivayetler arasında var saydığı çelişkiyi; tarihselci anlayış ise Kur'an'la sosyal hayat veya çağdaş bazı değerler ve hukuki kurallar arasında var saydığı çelişkiyi gidermek için böyle bir anlama yöntemini uygulamışlardır. Kur'an'da yer alan bir âyetin hükmünü, şu veya bu sebeple yok saymak yerine, Hz. Ömer'in Irak arazisi ile ilgili uygulamasında olduğu gibi yaşanan olay ve olgulara, Kur'an bütünlüğü içinde çözüm aramak, Kur'an'ın ruhuna daha uygun bir yaklaşım tarzı olacaktır.

⁶⁷ Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 95.

Sonuç

Tenzil sonrası dönemden günümüze kadar, Kur'ân'ı anlama ile ilgili olarak on dört farklı yönelişin ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu yönelişlerden her biri, aralarında bazı ortak paydalar olsa da farklılıklarını öne çıkartan bir süreç yaşamışlardır. Bu sürecin henüz tamamlanmadığını, bundan sonra da yeni yönelişlerin olabileceğini var saymak bir kehanet olmayacaktır. Bu kadar farklı yönelişlerin ortaya çıkışının elbette ki birçok sebebi mevcuttur. Bunlar arasında, Kur'ân'ın dil ve üslup yapısından kaynaklanan sebepler başta olmak üzere, yorumcusunun sahip olduğu bilgi birikimi ve anlamada kullandığı mantık, kayda değer etkinlikte olanlarıdır. Bir başka ifade ile Kur'ân metni aynı olsa da yorumcunun ilmî birikimi, kalıp yargısının olup olmaması, anlamada kullandığı yöntem ve bunlardan daha önemlisi sahip olduğu mantık türü, anlama ve yorumdaki farklılığı belirleyen ana unsurlar arasında yer alır. Özellikle Aristo'nun Organon adlı eserinin tercüme edilip İslâm alemine girişinden sonra, Kur'ân başta olmak üzere dinî metinleri anlamada etkin olarak kullanılan mantık, genellikle iki değerli Aristo mantığı olmuştur. Bu mantığı benimseyen ve etkisinde kalan Kur'ân yorumcularının, Kur'ân'da yer alan dil ve üslup mantığını dikkate almadan sadece iki değerli Aristo mantığı ile Kur'ân'ı anlamaya çalışmaları, dinî anlayışlardaki anlama sorunsallığını da beraberinde getirmiştir. Nitekim parçaların bütün yerine koyulduğu (tümevarım) ve indirgemeci bir yaklaşımla, pek çok âyetin ait olduğu bağlamından kopartılarak, anlam genişlemesine veya daraltılmasına maruz bırakılmış olması, en önemli anlama sorunu olmuştur. Bunun da nedeni, Kur'ân'ın içeriğinde iki değerli mantığa işaret eden bazı konular olsa da iki değerli mantıkla kavranamayacak kadar geniş ve ihatalı olan konuların da iki değerli mantıkla anlaşılmaya çalışılmış olmasıdır.

Bu mantığın temel sorunu, cansız maddeleri anlayıp açıklamaya, bilim yapmaya yarayan bir mantık olmasına rağmen dinî ilimlerde düşüncüyü kategorize ettiği, analitik düşünceye imkân vermediği için yetersiz kalmış olması yönüyledir. Bu nedenle bu mantığın temelini oluşturan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü ihtimalin yokluğu ilkeleri, sosyal bilimlerde özellikle de Kur'ân'ı anlama ve açıklamada kullanıldığında, eksik ve yanlış anlamlara sebep olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Özellikle çelişmezlik ilkesiyle, "Bir şey ya vardır ya yoktur, ortası yoktur." şeklindeki üçüncü ihtimalin yokluğu ilkesinin Kur'ân'ı anlamada kullanılması, sorunun ana kaynağını oluşturmaktadır. Nitekim Cebriye ve Mu'tezile gibi itikâdi mezheplere ait birçok görüşün, fıkhî ve tefsirdeki nesih ve tarihselci anlayışların temelinde iki değerli Aristo mantığı yatmaktadır.

Bundan dolayıdır ki Kur'ân, konularına ve düşünce sistemlerine göre parçalanarak anlaşılmış, yorumlanmış ve değerlendirilmiştir. Gerçi anlamak için bütünü parçalara ayırmak, kabul edilebilir bir yöntem olsa da yorumda ve değerlendirmede parçaları bütün yerine koymak, daha da vahimi parçaları bütünle özdeşleştirmek, kabul edilebilir bir yöntem olmamıştır. Zira böyle bir anlama yöntemi, sonuçta ilgili parçanın ait olduğu bütünle ve diğer parçalarla sürekli bağlantılı ve almaşık (münavebeli) bir ilişki içinde düşünülmesini öngören "alternasyon" ilkesine aykırı bir durum arz etmektedir. Bu nedenle anlamada Kur'ân'ın dil ve üslup mantığını tespit için çaba göstermek, yorumlarda ve değerlendirmelerde Kur'ân bütünlüğünü dikkate almak, her Kur'ân yorumcusunun öncelikli hedefi olmalıdır.

Kaynakça

- Akarsu Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1994.
- Akarsu Bedia, *Wilhelm von Humboldt'ta Dil Kültür Bağlantısı*, İstanbul, 1955.
- Alatlı Alev, *Aklın Yolu Bir Değildir*, Ankara, 2009, s. 58.
- Alpyağıl Recep, "Özel Bir Dilin Olabilirliği Sorunu ve Kur'ân'a Anlam Vermeye Çalışmak", *Tezkire*, Yıl 11, Sayı 27-28, 2002.
- Ateş Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1989.
- Aydın Ömer, "Kelam Mantık İlişkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Yıl: 2003, İstanbul.
- Baltacıoğlu İsmail Hakkı, "Kur'ân Felsefesi Üzerine İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1953.
- Bekiroğlu Harun, "Mantığın Bir Tefsir yöntemi Olarak Kullanılması", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, C. 14, Sayı: 27.
- Bingöl Abdulkuddûs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993.
- Cevizci Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2000.
- Düzgün Şaban Ali, "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'ân Yorumuna Etkileri", 2. *Kur'ân Sempozyumu*, Ankara, 4-5 Kasım, 1995, s. 317.
- Ebu'lFereclbnu'lCevzî, *Nevasihu'l Kur'ân*, Beyrut, 1985.
- ed-Dihlevî Şah Veliyyullah, *el-Fevzu'l Kebir*, Beyrut, 1987.
- el-Elmai Awad, *Kur'ân'da Tartışma Metodları*, (Çev. Ercan Elbinsoy), İstanbul 1984.
- el-Endelüsüİbn Atiye, *el-Muharreru'l Veciz*, Kahire, 1388.
- el-Kasimî Cemaleddin, *Mehasinu't-Te'vil*, Beyrut, 1987.

- el-Maverdi Ebu'l Hasen Ali b.Muhammed, *en-Nüket ve'lUyûn (Tefsiru'lMaverdi)*, Beyrut, 1992.
- Emiroğlu İbrahim, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999.
- ez-ZerkeşiBedrettin, *el-Burhan, fi Ulumi'l Kur'ân*, Tarihsiz.
- Güllüce Veysel, "Kur'ân'da Nesh Edilmiş Ayet Var mıdır?" *EKEV Dergisi*, Yıl.10 Sayı 26, Kış 2006.
- Gündüzöz Soner, "Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapçanın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Ögeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V (2005), Sayı: 2.
- Hançerlioğlu Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul.
- Hasan Ahmet, *Nesh Teorisi*, (Çev. Mehmet Paçacı), İslâmi Araştırmalar Dergisi, Ankara, Cilt,1, Sayı 2, Ocak 1987.
- Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu), İstanbul 1952.
- İbn Arabî Ebu Bekr, *Ahkamu'l-Kur'ân*, Beyrut Tarihsiz.
- İbnHazm, *İhkam fi Usuli'l Ahkam*, Beyrut, 1985.
- İbnTeymiyye, *er-Reddiyyeale'l-Mantukkiyyin*, Nakzu'l-Mantık Kahire, 1951.
- İkbal Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev. Ahmet Asrar), İstanbul, 1984.
- İltaş Davut, *Usûlcülerin Nesih Anlayışı ve Çağdaş Tefsircilerin Yanılgıları*, Kayseri, 2014.
- Karaaslan M. Abdülmecit, Bilimlerde Bir Metodoloji Denemesi Üçlü Düşünce Yöntemi/Trioloji, *JOMELIPS*, Cilt 1, Sayı 1, Yaz 2016.
- Karagöz Mustafa, "Şuara Suresi153 v3185. Âyetlerdeki Müsehharîn Kelimesinin Tefsirinde Görülen Anlam Farklaşması" *Marife*, Yıl: 11, Sayı: 1, (Bahar, 2011) s. 76.
- Karagöz Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara 2015.
- Kasumî, *Mehasinu'tTe'vil*, Beyrut, 1987,8/94.
- Kazancı F. Asiye Şenat, "İki Değerli Aristo Mantığının Kur'ân Yorumunu Daraltıcı Etkileri Üzerine", *Uluslararası Dinî Felsefi Metinler Sempozyumu*, İÜ İlahiyat Fakültesi, 20-21 Ekim 2011, İstanbul.
- Kırca Celal, "Musa Carullah'a Göre Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Mantık Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler", *Kur'ân Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1999/2, Cilt: II, Sayı: 22, 23, 24.
- Kotan Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, İstanbul, 2001.
- Kutub Seyyid, *Fizilali'l Kur'ân*, Beyrut, Tarihsiz.
- Murad Said, "Neşşar" *DİA*, İstanbul 2007.
- Öner Necati, *Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967.
- Özek Ali, "Kur'ân Tercümelelerinin Yeterliliği Problemi", *Kur'ân'ın Türkçe Mealleri ve Sorunları Sempozyumu*, 5 Kasım, 2010, Kayseri, Basılmamış Tebliğ.
- Özsoy Ömer, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004.

- Öztürk Mustafa, “Cihat Âyetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları’ Başlıklı Tebliğ Müzakeresi” İslâm Geleneğinde ve Günümüzde Cihad, *KURAMER*, İstanbul, 2016.
- Seber Abdulkerim, “Mantık İlminin Kur’ân’ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerdeki Tezahürü,” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2012, Sayı: 27.
- Selame Hibetullah b.; *en-Nasihve’lMensuh*, Mısır 1967.
- Sinanoğlu Abdülhamit; *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara, 2005.
- Süyûtî, *Şavnü’l-Mantıķve’l-Kelâm* (Nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), Kahire 1970.
- Taberi, *Camiu’l- Beyan an Te’vili’l-Kur’ân*, Mısır, 1968.
- TDK, *Türkçe Sözlük*, Ankara 2005, s. 1343.
- Türkeri, Mehmet, “Dinî Anlamada Kur’ân’ın (Etik) Referans Çerçevesi”, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi, Günümüzde Dinin Anlaşılması Problemi Sempozyumu, (yayınlanmamış tebliğ) Adana, 1-2 Mayıs 2008
- Uludağ Süleyman, “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, *İslâmi Araştırmalar*, Sayı 4. Nisan 1987.
- Yavuz Yusuf Şevki, *Kur’ân-ı Kerim’de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983.
- Yazır Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul, 1935.
- Zeyd Mustafa, *en-Neshfi’l Kur’ân’il Kerim*, el-Menkure, 1987.

İstidlâl Biçimlerinin ve Farklı Düşünce Tarzlarının Tefsire Etkisi:

وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ Âyeti Örneği

Harun BEKİROĞLU*

Öz: Müfessirler bir âyeti ele alırken birçok ilimden yararlanır. Kur'an ilimleri, fıkıh usûlü ve belagat bu ilimlerin başında gelir. Müfessirin âyeti yorumlamasında kullandığı usûlün etkileri açıkça görülür. Müfessirin yorumunu etkileyen ve yönlendiren bazı dış unsurlar da bulunmaktadır. Bunların başında müfessirin kelâm problemleri ile ilgili kanaatleri gelmektedir. Çoğu zaman müfessirler, bu tür âyetleri ön kabullerini esas alarak yorumlamaktadırlar. Bu nedenle âyeti hakiki manasından çıkarıp mecaza yorumlayabilmektedirler. Böylece kelâmî tercihlerini, âyetle delillendirmeye çalışmaktadırlar. Ön kabul ile hareket edilen konulardan biri de Allah'ın yaptığı eylemleri bir gaye ile yapıp yapmadığı meselesidir. "Ben insanları ve cinleri sadece bana ibadet/kulluk etmeleri için yarattım." (Zâriyât 51/56) âyeti de bu çerçevede ele alınan âyetlerin başında gelmektedir. Bu âyetle ilgili şu sorular sorulmaktadır: Allah'ın fiillerinin amacı var mıdır? Her bir insanı ibadet için yarattığı düşünüldüğünde Allah'a ibadet etmeyen kâfirler, çocuklar ve deliler, O'nun iradesi dışında mı hareket etmektedir? Allah'ın gayesinin gerçekleşmemesi mümkün müdür? Buradaki ibadet/kulluk ile kastedilen şer'i ibadet midir yoksa Allah'ı tanımak gibi farklı bir anlamda mı kullanılmıştır?

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Zâriyât, ibadet-ubudiyet/kulluk, hakikat-mecaz, illetü'l-gaye, gâiyyet, irade, marifet, emir.

The influence of deduction (İstidlal) styles and different modes of thought on Tafsir; example of "And I did not create the jinn and mankind except to worship Me" The verse Zâriyât 51/56.

Abstract: Interpreters utilize too many different sciences during their examination of the verses of Quran. Quran sciences, methodology of Islamic jurisprudence (fiqh) and Balagha are the primary sources of this interpretation. The outcomes of the methods that have been used during the interpretation by the interpreters can be clearly observed in their works. There are also some external factors that are affecting and directing the interpretation of an interpreter. One and maybe the most common of these factors is interpreter's opinions about the problems of Kalam. Most of the time interpreters are making their interpretations on the basis of their presuppositions. Because of that, they might interpret a verse of Quran by the metaphorical way instead of real interpretation. Moreover, they try not to make a concession from their essentials. One of the other outcomes of these presuppositions is whether Allah has acted in his actions on a purpose

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, harunbekiroglu@hotmail.com

or not. The verse Zâriyât 51/56 “And I did not create the jinn and mankind except to worship Me” is the most used one of these verses that have been covered in this framework. There are some questions regarding this verse such as “Is there any purpose and intentions of Allah’s actions?”, “When it has been thought that Allah created all human kinds and Jinn to worship him, in this case the question is those who are children, infidels and mentally ill people do not worship him acting out of Allah’s will? Is it possible that “Allah’s will” does not become truth? The worship that is mentioned here is the worship, which is based on sharia or in a different meaning such as just to know Allah?.

Keywords: Interpretation, Zâriyât, worship - obedience and service to Allah, truth-methapor, aim of the reason (İllet’ül gaye), theological evidence, will, skills, command.

A. Giriş

Tefsir, İslâmî ilimlerin ve birbirinden farklı esaslara ve niteliklere sahip ilmî disiplinlerin kendilerine uygulama sahası bulduğu alanlardandır. Fıkıh, usûl, hadis, kelâm, akâid ve tasavvuf başta olmak üzere farklı ilimlerin kendi esaslarına bağlı kalmak suretiyle âyetleri ele aldığı, buradan hareketle detefsirler arasında ahkâm, işârî, me’sûr, edebî-ictimâî, felsefi gibi çeşitli tefsir türlerinin ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu durum, yorum ve anlayış biçimlerinin çeşitlenmesine ve zenginleşmesine zemin oluşturmakla birlikte beraberinde bazı zorlama tahlillere ya da tevellere de neden olmaktadır. Farklı disiplinlerin istidlâl şekilleri de yorumların çeşitlenmesine sebep olan unsurlardandır. Buna göre kelâmın istidlâl tarzını esas alan bir müfessirin yaklaşımlarında, yorumun söz konusu istidlâl çerçevesinde tutulmaya çalışıldığı gözlemlenirken sûfi bakış açısıyla ele alınan bir tefsirde aynı âyetle ilgili çok farklı ve geniş bir yorum alanı açılabilir. Bir fıkıhçının, âyetin delaletini değerlendirmesiyle mantık normlarına göre âyeti ele alan bir kişinin tahlili arasında usûl ve yöntem farklılığı olduğu gibi, doğal olarak yorum farklılığı da ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede yorum farklılığından daha öncelikli olan, hangi usûl ve yöntemin hangi yorumu ortaya çıkaracağı sorusudur. Bu usûllerin belirlenmesi, yorumun nedenselliğini ortaya koyacak ve sonucun gerekçesinin de anlaşılmasını temin edecektir. Böylece klasik tefsir metinlerinde yer alan ifadelerin, hatta kelimelerin, müfessir tarafından hangi zihinsel arka plana dayalı olarak âyetin yorumlanması adına ortaya konulduğunu tespit edebilmemize olanak sağlayacaktır. Örneğin; bir müfessirin Kur’ân’da yer alan لِيَعْبُدُونَ ifadesini, لِيَغْرُقُونَ şeklinde yorumlamasının nedeni ne olabilir? Sınırsız bir anlam genişliği ve anlaşılma zemini oluşturmak mı, Arap dilinde var olan nadir bir kelimeyi gün yüzüne çıkarmak mı, bir rivayet mi, mezhebî bir tercihten taviz vermemek mi? Bu soruların artırılması mümkündür. Buna göre müfessirin istidlâl

tarzı, düşünce yapısı, kaygıları, sorunsalları, meseleye bakışını belirleyen zihni arka plandaki amillerdir.

Müfessirlerin birçok nedenle âyetler hakkında geniş yorumlara kapı araladıkları söylenebilir. Bu âyetlerden biri de *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ* âyetidir.¹ Söz konusu âyet; hakikat, mecaz, gaiyyet, nedensellik (kozalite), cin ve insanların varlık sıralaması, müşkilü'l-Kur'ân, Allah'ın fiilleri gibi yaklaşımların uygulama sahası bulduğu âyetlerden biridir. Bu itibarla âyetin yorumlanmasında esas alınan bakış açılarının gerekçelerinin tahlil edilmesi, tefsir alanındaki yaklaşımları göstermesi bakımından önemlidir. Bu doğrultuda kimi zaman âyetin içeriğinden ve bağlamından kopularak farklı mecralara doğru gidildiğini ve zorlama te'villere başvurulduğunu da gözlemlemek mümkün olacak ve böylece ana ileti ile tali meselelerin nasıl ayırt edilmesi gerektiği noktasında tefsir çalışmalarına katkı sağlanmaya çalışılacaktır.

Söz konusu âyetin ele alındığı çalışmalarda âyetle ilgili metodolojik bir tahlil bulunmamaktadır. Bunun yerine daha çok kulluğun önemi ve değeri üzerinde durulmaktadır.² Bu çalışmamızda âyet; tefsir metotları ve istidlâl yöntemleri bakımından ele alınarak, çeşitli yaklaşım tarzlarının kendilerini ifade edebilmek adına hangi yorumları tercih ettikleri değerlendirilecektir. Farklı düşünce ekollerinin yaklaşımları ve te'vil şekilleri tespit edilecektir.

B. Bağlam-Anlam Çerçevesinde Zâriyât 56. Âyet

Zâriyât Suresi'nin ana konusunun varlık, varlık-yaratıcı ilişkisi, bu ilişki çerçevesinde nübüvvet, varlık-ahiret ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Zâriyât Suresi, Mekki olması itibarıyla tevhid, ahiret ve risâlet kavramlarının muhataplara doğru bir şekilde öğretilme hedefiyle bağlantılıdır. Bu nedenle surenin ilk bölümü olarak tanımlanabilecek olan başlangıç kısmında ahiretin vukuundan bahsedilmektedir. Bu çerçevede genel olarak rüzgâra, yağmur taşıyan bulutlara, denizlerde süzülen gemilere yeminle başlayan surede asıl vurgu ahiretin mutlaka

¹ 51/Zâriyât 56.

² 51/Zâriyât 56. âyetinin kulluk, kulluğun değeri ve önemi bakımından ya da fikhî boyutlarıyla ele alındığı bazı çalışmalar şunlardır: Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *el-Ubûdiyye*, Dâru'l-Esâle, İsmailiyye 1999; Recep Demir, *Kur'an'ı Kerim'e Göre Kulluk Kavramı*, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1995; Sefa Atik, *Kulluktaki Denge Unsuru Olarak Azimet-Ruhsat ilişkisi*, Fırat Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2003.

gerçekleşeceği üzerinedir. Ardından ahiret ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr edenlerin tutarsızlıkları anlatıldıktan sonra önceki peygamberleri inkâr eden bazı kavimlerin akıbetine yer verilmektedir. Meleklerin Lût kavmini helâk etmesi, Firâvun'un ordusuyla boğulması, Hûd'un kavmi olan Âd'ın kasıp kavuran bir rüzgârla, Semûd'un helâk edecek yüksek bir sesle ve Nûh kavminin suda boğularak yok edilmesi anlatılmaktadır. İkinci bölümde Allah'ın birliği ve tekliği, gökyüzünü kudretiyle inşa ettiği, yeryüzünü insan hayatına elverişli olarak düzenlediği, Hz. Muhammed'in onun tarafından görevlendirildiği, Mekke'deki müşriklerin de helâk edilen önceki kavimlerin yaptığı gibi peygambere karşı çıkararak onu çılgınlık ve büyüçülükle itham ettikleri anlatılmaktadır.³ Buna karşı peygamberin şu tavrı göstermesi emredilmektedir:

“Ey Resul! İnkârcıların sana karşı direnip iman etmemesine önem verme! Zira bundan dolayı kınanacak değilsin. Sen öğütlerine devam et! Zira öğüt, mü'minlere fayda verir. Cinleri ve insanları sadece bana *ibadet* etsinler diye yarattım.”⁴

Surede geçen *وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ* ifadesi, makalemizin konusunu oluşturan *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ* âyetiyle bağlantılıdır. Çünkü birçok müfessire göre bu âyet, önceki âyette geçen *öğüdün* mahiyetini açıklamakta yani mü'minlere verilecek *öğüdün* ne olduğunu belirtmektedir. Hatta bazı müfessirlere göre öğüt vermenin gerekçesini ve illetini açıklamaktadır. Öyleyse mü'minler ile kimler kastedilmektedir? Gönlü ilahi gerçeklere açık olanlar yani ileride Müslüman olacaklar, anlamında olduğu varsayıldığında *öğüdün* bu kişileri mü'minlere dönüştüreceği ifade edilmiş olmaktadır. İkinci ihtimal ise mü'minler ifadesiyle Kur'ân'a iman edenlerin kastedilmesidir. Bu durumda da *öğüdün*, inananların inançlarını güçlendireceği söz konusu olmaktadır. Böylece âyetin manası “Sen öğütlerine devam et! Zira “*Cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım.*” şeklindeki öğüt, mü'minlere fayda verir!” şeklinde anlaşılmaktadır.

Eğer mevcut Müslümanlar kastediliyorsa âyet, Müslüman cin ve insanların ibadet için yaratıldığını anlatmış olmaktadır. Bu durumda da âyet, tahsise uğramış olmakta ve kâfir olan cin ve insanlar bu kapsamın dışında kalmaktadır. Eğer ileride Müslüman olacaklar da kastediliyorsa birinci yorumda olduğu gibi âyette tahsis meydana gelmektedir. Çünkü küfre devam edenler, kapsamdan çıkarılmış olacaktır. Müslüman-kâfir ayrımı yapılmadan tüm cinlerin ve insanların ibadet

³ Seyyid Kutub (ö. 1386/1966), *Fi zılâli'l-Kur'ân*, Dârü's-Şürûk, Beyrut 1985, c. 5, 3383-3389.

⁴ 51/Zâriyât 54, 55, 56.

için yaratıldığı kastediliyorsa bu durumda şu problem ortaya çıkmaktadır: Mü'minlerin ibadeti anlaşılmaktadır. Ancak kâfirler de âyetin kapsamına dâhilde buradaki ibadet hangi anlamda olabilir? İbadet şer'i anlamda değil de Allah'ı tanıyıp bilme anlamında olabilir mi?

Çalışmamızda birbiriyle ilintili bu ihtimalleri incelemeye geçmeden önce şu durumun da ifade edilmesi gerekmektedir: Kelâm ilmi içerisindeki inançla ilgili kavramların ve tanımların âyetin tefsirine yansımaları da söz konusu olmuştur. Kelâm tartışmalarının etkisiyle وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ⁵ âyetiyle ilgili sorulan ilk soru şudur: “Âyette cin ve insanların ibadet için yaratıldığı söylenmektedir. Buna göre Allah'ın fiillerinin gerekçesi/garazı/illeti var mıdır?” İkinci soru ise şudur: “Allah cin ve insanları ibadet için yarattığı hâlde, O'nun varlığına karşı çıkanların olması Allah'ın iradesinin gerçekleşmediği anlamına mı gelmektedir? O'nun iradesine muhalefet mümkün müdür?”

Bu problemler makalemiz içerisinde etraflıca değerlendirilecektir. Ancak şimdilik bu soruların İslâmî düşüncenin teşekkülünden sonra kelâmınKelâm tesiriyle tefsire yansımalarını söylemek mümkündür.

C. Hakikat-Mecaz Ayrımı Çerçevesinde Zâriyât 56. Âyet

Kur'an'ın Arapça olması hasebiyle âyetlerde hakikat, mecaz ve teşbih ayrımı söz konusu olabilmektedir. Arapçada sözde/kelâmı ve kelimedeki asıl olanın hakikat olduğu prensibi doğrultusunda Kur'an nassında da hakikat manası önceliklidir. Hakikat manasının ifade edilmesinin mümkün olmadığı bir sözün, mecaza yorumlanabilmesi için delil/karine gereklidir. Müfessirler arasında hakikat ve mecaz ile ilgili olarak bu yaklaşımın yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Zâriyât 56. âyette yer alan لِيَعْبُدُونِ ifadesinin anlamı ile ilgili olarak hakikat, mecaz ve teşbih şeklinde üç ihtimal üzerinde durulmaktadır.

1. Hakiki anlamı göz önünde bulundurma gerekliliği:

İncelemeye aldığımız âyette yer alan لِيَعْبُدُونِ ifadesinin anlamı üzerinde duran müfessirlerin ilk tercih ettiği mana “Cinleri ve insanları bana ibadet etmeleri için yarattım.” şeklindeki hakikat anlamıdır. Bu müfessirlere göre لِيَعْبُدُونِ ifadesi, hakiki anlamıyla yani ıstılahî anlamıyla şer'i ibadet manasında kullanılmıştır. Kelimenin hakikî/şer'i manasını tercih eden müfessirler arasında âyeti umûmî ve hususî olarak değerlendiren iki farklı yaklaşım ortaya çıkmaktadır:

⁵ 51/Zâriyât 56.

a. Hakikat-Umûm Doğrultusu

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ ifadesinde yer alan cin ve ins kelimelerinin umumî olduğunu düşünenlere göre, cinler ve insanlar için mü'min-kâfir şeklinde bir tahsise ihtiyaç duyulmamaktadır.⁶ Bu yaklaşımı tercih eden müfessirlerin temel dayanakları şunlardır:

1. Cin ve ins kelimelerinin başında yer alan el takısı, istiğrâk içindir. İnanç ayrımı yapmaksızın bütün cinleri ve insanları kapsamaktadır.⁷ Herhangi bir hükmün, bir cinsin tamamını kapsaması için söz konusu cinsin fertlerinin bir kısmını içermesi yeterlidir.⁸ Yani cinlerin ve insanların içerisinde mümin olanların ibadet yaparken kâfirlerin ibadeti terk etmesi, cins için genel bir yargıda bulunmaya engel teşkil etmez.

Kanaatimizce bu yorum doğrudan olmasa da tahsisin varlığını ifade etmiş olmaktadır. Çünkü kâfirlerin ibadeti terk etmesinin kulluk gerekçesiyle ilgili hükme hâlel getirmeyeceği söz konusu olduğunda kulluk gayesine göre hareket edenlerin sadece müminler olduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse bu görüş sonuçta tahsise varmaktadır.

2. Bağlam/Siyak-Sibak umumî anlamı gerektirmektedir. Buna göre Allah, surenin önceki kısımlarında Hz. Peygamber'den önceki kavimlerin inkârlarını anlatmıştır. Bundan sonra ise وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ âyetini, helâk olan söz konusu toplumların ne kadar çirkin bir iş yaptıklarını anlatmak için zikretmiş olmalıdır. Çünkü bunlar tek yaratılış gayeleri olan ibadeti terk etmişler ve helâk olmuşlardır.⁹ Öyleyse inanç ayrımına gerek duyulmaksızın tüm cinler ve insanlar ibadetle sorumludur.

⁶ ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an hakâikiğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1418/1998, c. 5, s. 620; Nizameddîn el-Hasan b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Kummî en-Nisâburî (ö. 850/1446), *Ğaribü'l-Kur'ân ve Reğâibü'l-furkân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996, c.6, s. 190.

⁷ Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Âlûsî (ö.1270/1854), *Rûhü'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesâni*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., c. 27, s. 20.

⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Din Kur'an Dili*, DİB, t.y., y.y., c. 9, s. 170.

⁹ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), *Mefâtihü'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981, c. 28, s. 231-232; Muhammed Tâhirb. Muhammed b. Muhammed İbn Âşûr (ö. 1394/1973), *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dârü't-Tunisiyye, Tunis 1984, c. 27, s. 25.

3. İmam Şafii (ö. 204/820) âyetin hakiki ve umumi anlamda olduğunu düşünmektedir. O, âyeti *خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْخَلْقَ لِعِبَادَتِهِ* “Allah tüm mahlûkları kendine ibadet etmeleri için yaratmıştır.” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁰

Yukardaki üç yaklaşım tarzı, kâfirlerin de ibadetten mesul olduğunu düşünen Şafii mezhebinin ve Râzî¹¹ gibi müfessirlerin görüşüyle uyumludur. Şafii mezhebine göre kâfirler, hem usûlden (iman) hem de hakkında icma bulunan fûrudan (namaz, oruç, hac gibi şer’i ibadetlerden) sorumludurlar. Ahirette ise hem imanı hem de ameli terk ettiklerinden cezalandırılacaklardır.¹² Çünkü kâfir kişi şayet Müslüman olsaydı şeri ibadetleri yapabilirdi.¹³ Mezhebe göre kâfirlerin yapmadıkları şer’i ibadetlerden sorguya çekileceğini gösteren çok sayıda nakli delil de bulunmaktadır.¹⁴ *يَسْأَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ*¹⁴ âyetinde¹⁵ kâfirlerin, cehenneme girmelerine neden olan şeyin namaz kılmamaları olduğunu söyledikleri görülmektedir. *وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ*¹⁶ âyetinde¹⁶ ise zekât vermeyen müşriklerin ağır bir azaba uğratılacağından bahsedilmektedir.

Hanefi mezhebinde ise kâfirler yalnız usûlden/imandan sorumludur ve ahirette sadece iman etmedikleri için cezalandırılacaklardır. Kur’ân’da yer alan ve müşriklerin amellerle ilgili sorguya çekileceğini gösteren âyetler, bu amelleri işlemek anlamında bir sorgulama değil, kabul edip etmeme bakımından bir sorgulamadır.¹⁷ Mezhebe göre genel görüş, kâfirlerin fer’i amellerden sorumlu tutulmayacağı şeklinde olsa da mezhebe bağlı birçok âlime göre kâfirler hem usûlden hem de fer’i amellerden sorumludur. Ahirette de hem iman etmedikleri hem de amel etmedikleri için cezalandırılacaklardır.¹⁸

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şafii (ö. 204/820), *el-Umm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1393, c. 4, s. 159.

¹¹ Râzî, *Mefâtih*, c. 28, s. 233.

¹² Abdülhamid Şirvânî, *Hâşiye’ala Tuhfeti’l-Muhtâcbişerhi’l-Minhâc*, Dâru’s-Sâdır, Beyrut ts., c. 1, s. 446

¹³ Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî er-Remlî (ö. 1004/1596), *Nihâyetu’l-Muhtâc ilâşerhi’l-minhâc*, Matbaatu Mustafa el-Halebî, Mısır ts., c. 1, s. 388.

¹⁴ Abdurrahman b. Cadullah Bennânî (ö. 1198/1784), *Hâşiye’ala şerhi’s-Sübki’ala Cem’i’l-Cevâmi’*, Dâru’lhyâi’l-Kutubi’l-Arabî, Beyrut ts., c. 1, s. 211.

¹⁵ 74/Müddessir 40, 41, 42.

¹⁶ 41/Fussilet 6, 7.

¹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te’vilâtü’l-Kur’an*, thk. Abdullah Başak, Dâru’l-Mizân, İstanbul 2007, c. 16, s. 269—271.

¹⁸ Bennânî, *Hâşiye*, c. 1, s. 211.

b. Hakikat-Tahsîs Doğrultusu

وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ ifadesi, umumi değil hususi olmalıdır. Burada *zikru'l-âmm ve iradetü'l-hâs* kuralı uygulanmıştır. Buna göre sadece mü'min cinler ve mü'min insanlar, ibadet için yaratılmış olabilir.¹⁹

Âyetin sadece mümin cinler ve mümin insanlardan bahsettiğini düşünen müfessirlerin gerekçeleri şunlardır:

1) Âyetin siyakını göz önünde bulundurma gerekliliği:

Bir önceki âyet olan وَذَكَرَ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ âyetinde yer alan müminler ifadesi, konunun iman edenlerle ilgili olduğunu göstermektedir.²⁰ Çünkü وَ مَا خَلَقْتُ وَ مَا خَلَقْتُ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ âyeti, ذَكَرَ emrinin illeti olan ذَكَرَ ifadesini te'kid etmektedir. Buna göre anlam “*Sen öğütlerine devam et! Cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattığım için öğüt, mü'minlere fayda verir.*” şeklindedir. Böylece peygamberin mü'minlere öğüt vermesi, müminlerin de bu öğütleri kabul etmeleri istenmektedir.²¹ Öyleyse ibadet sorumluluğu olanlar kâfirler değil mü'minlerdir. Şevkânî'ye göre Zâriyât 56. âyeti “Niçin öğüt ver?” şeklindeki mukadder bir sorunun cevabıdır. Âyet, peygamberi öğüt vermeye, onları da öğütleri kabul etmeye teşvik ettiği için öğüt verme emrini pekiştirmektedir.²²

¹⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc (ö. 311/923), *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988, c. 5, s. 58; Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye [fi 'ilmi meâni'l-Kur'an ve tefsîrihi ve ahkâmihi ve cümelinminfünûniulûmih]*, Cami'atü's-Şarika Külliyyatü'd-Dirasati'l-'Ulyâve'l-Bahsi'l-'İlmî, eş-Şarika 1429/2008, c. 11, s. 7108; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdi İbnü'l-Cevzi (ö. 597/1201), *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr, el-Mektebü'l-İslâmî*, Kahire ts., c. 8, s. 43; Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Ebû Hayyân Endelûsî (ö. 745/1344), *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhîr*, thk. Zekeriyya Abdülmecid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, c.8, s. 141; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. 14, s. 156.

²⁰ Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310), *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedivî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1419/1998, c. 3, s. 380.

²¹ Âlûsî, *Râhü'l-meâni*, c. 27, s. 20.

²² Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *Fethü'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeve'd-dirâyemin 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Vefa, Mansure 1418/1997, c. 5, s. 122.

2) Kıraatler ve Rivayetler:

Kıraat kitaplarında Ya'kûb el-Hadramî'nin (ö. 205/821) لِيُعْبُدُونَ ifadesini, *mütellim yâsını* yazarak okuduğu nakledilmektedir.²³ Bununla birlikte çeşitli tefsir kaynaklarında İbn Abbâs'ın, İbnMes'ud'un ve Übeyy b. Ka'b'ın Zâriyât 56. âyeti إِلَّا لِيُعْبُدُونَ - مِنَ الْمُؤْمِنِينَ - وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ - مِنْ الْمُؤْمِنِينَ şeklinde okuduğu rivayet edilmektedir.²⁴ Kaynaklarda bunun kıraat değil tefsir rivayeti olduğu da aktarılmaktadır. İbn Teymiyye ise bu rivayeti zayıf bulmaktadır.²⁵

Kanaatimizce burada bir kıraatten daha çok bir yorumun aktarıldığını söylemek daha isabetli görünmektedir. Ayrıca İbn Mes'ud'un kelime ekleme şeklindeki yönteminin kıraat değil bir tefsir metodu olduğu da bilinmektedir.

3) Âyetin âyetle tahsisi:

Bir âyetin başka bir âyeti tahsis edebileceği bilinmektedir. Buna göre وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ âyetinde²⁶ Allah'ın cinlerin ve insanların çoğunu cehennem için yarattığı ifade edilmektedir. Cehennem için yaratılanın ibadet için yaratılmadığı açıktır.²⁷ Öyleyse ibadet için yaratılanlar müminlerdir. Dolayısıyla bu âyet, وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيُعْبُدُونَ âyetini tahsis etmektedir.²⁸

Zikrettiğimiz bu gerekçenin yaygın olarak birçok tefsirde yer aldığını görmek mümkündür.

4) Marife kelimenin ahd-i zikrî olarak kullanılması

Âyette cin ve insan kelimeleri kullanılmaktadır. Marife olan bu iki ismin başındaki el takısı, *ahd-i zikrî (ahd-i haricî)* olup bir önceki âyette bahsi geçen müminleri kastetmektedir.²⁹ Bu nedenle sadece Müslüman cinler ve insanlar ibadet için yaratılmıştır.

²³ Şemsuddîn Ebû'l-Hayribnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-'Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâ', Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, c. 2, s. 181.

²⁴ Neseî, *Medârik*, c. 3, s. 380; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, c. 5, s. 122.

²⁵ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mecme' Melik Fahd, Medine 1425/2004, c. 8, s. 40-41.

²⁶ 7/A'râf 179.

²⁷ Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, c. 5, s. 122.

²⁸ Ebû Said Nasîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Dâru'l-hayât-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ts., c. 5, s. 151; Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, c. 27, s. 21; Neseî, *Medârik*, c. 3, s. 380.

²⁹ Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, c. 27, s. 22.

Buraya kadar yer verdiğimiz gerekçeleri esas alan müfessirlerin ibadeti Şer'i anlamıyla yorumladıkları ancak Şer'i ibadetin imkânını ise tahsis anlayışı çerçevesinde değerlendirdikleri görölmektedir.

2. Mecazi anlamı göz önünde bulundurma gerekliliği

Bilindiği gibi Arap dilinde mecaz, herhangi bir kelimenin asıl manası dışında kullanılmasıdır. Bunun mümkün olabilmesi için hakiki mananın kullanılmasını engelleyen bir *delil/karine* bulunmalıdır. Ayrıca hakiki mana ile mecazi mana arasında bir *münasebet* de bulunmalıdır. Örneğin; *رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَمَامِ* ifadesinde yer alan *esed* hakiki anlamı, yırtıcı hayvandır. Hamam *karinesinden* dolayı örnekteki *esed* kelimesi, asıl anlamından çıkarılmış ve mecazi olarak cesur kişi anlamında kullanılmıştır. Hakiki mananın kastedilmesini, *hamam* kelimesi engellemektedir. Zira *aslanın hamama* girmeyeceği malumdur.

Hakiki ve mecazi mana arasındaki münasebet, teşbih olduğunda bu mecaza *istiare* denir. Örnekte yer alan hakiki ve mecazi mana arasındaki münasebet, cesarettir (cesarete birbirlerine benzemesidir). Örnekteki bu mecaza *istiâre-i musarraha-i tahkikiyye* adı verilmektedir.

Hakiki ve mecazi mana arasındaki *münasebet*, teşbihten başka bir gerekçeye dayanıyorsa bu mecaza, *mecaz-ı mürsel* adı verilir. Örneğin; *فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا* *خَالِدُونَ* âyetinde³⁰ *rahmet*, hakiki anlamından çıkarılıp *cennet* anlamında kullanılmıştır. Çünkü *rahmetin içerisinde ebedi olarak kalmak*, rahmetin hakiki manasında kullanılmasını engellemektedir. Örnekteki hakiki mana ile mecazi mana arasındaki münasebet ise *hall* ve *mahalliyyettir*. Hakiki mana ile mecazi mana arasındaki alaka *teşbih* olmadığı için bu âyetteki mecaza *mecaz-ı mürsel* denilmektedir.

İstiârede hakiki mana ile mecazi mana arasındaki münasebet sadece teşbih iken *mecaz-ı mürselde* hakiki mana ile mecazi mana arasında çok sayıda alaka bulunmaktadır.³¹ Bu alakaların yirmi beş tane olduğu söylenmektedir.³² Alakaların fazlalığından ve serbest olmasından dolayı *mecaz-ı mürsel* kavramı kullanılmaktadır.

³⁰ 3/Âl-u İmrân 107.

³¹ Ebû İshâk İsmüddin İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah İserayinî (ö. 945/1538), *Şerhli-İsmüddîn'ale'l-Feride = Şerhu Risâleti'l-isti'are*, Aşan Kitabevi, Siirt ts., s. 4-5.

³² Abdulvehhâb b. Hüseyin b. Veliyyiddin el-Âmidî, *Abdulvehhâb'ala'l-Velediyye*, Dersaadet 1318, s. 55.

Kur'ân âyetlerinin de mecaza yorumlanabilmesi için karine ve münasebet şartlarının aranması gerekir. Bu çerçevede müfessirler arasında وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ âyetinde geçen لِيَعْبُدُونِ ifadesinin mecazi anlamda değerlendirildiğini görmek mümkündür. Bu müfessirler cin, insan ve yaratma kelimelerini ise asıl manalarıyla anlamaktadırlar. Ayrıca cin ve insan isimlerini, umumi anlamda yani mümin-kâfir ayırımına girmeyecek şekilde ve tür içerisinde ayırım yapmaksızın kullandıklarını da belirtmeliyiz. Tartışmanın asıl konusu لِيَعْبُدُونِ kelimesinin mecazi oluşu üzerinedir. Bu düşüncenin ortaya çıkmasının sebebi, vakıada kâfirlerin şer'i anlamıyla ibadet yapmamasıdır. Bu müfessirlere göre kâfirlerin, çocukların ve delilerin ibadet etmemesi, ibadet kelimesini mecazi anlamda yorumlamayı gerektiren delil/karinedir. Bu delil sebebiyle ibadet kelimesi, farklı anlamlara gelecek şekilde te'vil edilmiş; kelimeye mecazi anlamlar yüklenmiştir. Bu tevillerin bazıları şunlardır:

1. Âyette geçen لِيَعْبُدُونِ kelimesi, لِأَمْرِنَا وَالتَّذَلُّلِ anlamında kullanılmıştır.³³ Bu te'vile göre âyetin manası “Biz cinleri ve insanları Allah'ın emrine boyun eğmeleri için yarattık.” şeklindedir. Kanaatimizce âyetin bu şekilde tevil edilmesinin nedeni şudur: Sebep olan ibadet kelimesi, müsebbeb olan tezellül/boyun eğme yerine kullanılmıştır. Sebebin cümlede zikredilip müsebbebin kastedilmesi kuralı (*zikru's-sebebiradetül-müsebbeb*) doğrultusunda âyette mecaz-ı mürsel olduğu varsayılmaktadır. Buna göre tüm cinler ve insanlar tezellül anlamında kullanılan ibadet için yaratılmıştır. Zira Allah'ın haklarında vereceği hükme herkes, isteyerek ya da istemeyerek, boyun eğmektedir.
2. Âyette geçen لِيَعْبُدُونِ kelimesi, لِكَيْ أَمْرَهُمْ بِعِبَادَتِي anlamında kullanılmıştır.³⁴ Buna göre ibadet kelimesi mecazi olarak emretmek anlamında kullanılmıştır. İbadetin emir anlamında mecazi olarak kullanılmasını gerektiren münasebet şudur: Emir sebep ya da melzûmdur. İbadet ise müsebbeb ya da lâzımdır. Bu nedenle müsebbeb, sebep yerine ya da lâzım, melzûm yerine kullanılmıştır.

³³ Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî (ö. 310/923), *Câmiü'l-beyân'an te'vilâyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, DâruHicr, Kâhire 1422/2001, c. 21, s. 554.

³⁴ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî İbn Cüzey (ö. 741/1340), *et-Teshilli-'ulûmi't-tenzil*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim, Dârü'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, c. 2, s. 374; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. 14, s. 156; Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî (ö. 1095/1684), *el-Külliyât: mu'cemfi'l-mustalahâtve'l-furûk el-luğaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998/1419, s. 76.

Bu yaklaşımda da *müsebbebin* zikredilip *sebebin* kastedilmesi yoluyla *mecaz-ı mürsel* söz konusudur. İbadetin tevhid anlamında olduğunu düşünen Kelbî'ye göre³⁹ mü'min sıkıntıda da rahatlıkta da Allah'ı bir ve tek olarak tanımaktadır. Ancak kâfir, sadece dara düştüğünde Allah'ın birliğini kabul etmektedir. Çünkü başka bir âyette *وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظَّلِيلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ* buyrulmuştur.⁴⁰ Kelbî'ye göre cinler ve insanlar tevhid için yaratılmıştır ve kâfirler de dünyada dara düştüklerinde Allah'ı bir olarak kabul etmektedirler. Oysa Nesefî'ye göre kâfirler bu dünyada değil ahirette Allah'ın birliğini kabul edeceklerdir.

6. Âyette geçen *لِيُعْبُدُونَ* kelimesi, *لِيُعْرِفُونَ* anlamında kullanılmıştır.⁴¹ Bu teville göre âyetin anlamı “Tüm cinleri ve insanları sadece beni tanımaları (marifet) için yarattım.” şeklinde olmaktadır. Mekkî b. Ebî Tâlib'e göre zaten bütün cinler ve insanlar Allah'ı tanımaktadırlar.⁴² Çünkü başka bir âyette *وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ وَلَيُنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ* buyrulmuştur.⁴³ *Müsebbeb* olan ibadet zikredilerek *sebeb* olan marifet/tanımaya kastedilmiştir. Bu yorum da *mecaz-ı mürsel* anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Bu yorumun müfessirlerin büyük çoğunluğunun benimsediği görüşlerden biri olduğu söylenebilir.

Bu yorum, İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) düşüncesi başta olmak üzere Müslüman düşünürlerin de rağbet ettikleri bir görüştür. Onlara göre ilmin asıl gayesi, Allah'ın zatını, hayat ve ilim gibi subûtî sıfatlarını tanımak, Allah'ın fiillerinin etkili bir güç ve iradeyle nasıl ortaya çıktığını bilmektir. Ayrıca *وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ* âyeti de⁴⁴ bu gayeyi teyit etmektedir.⁴⁵

Ebüsuud Efendi'nin yaklaşım tarzı da Allah'ı bilmek ve tanımak şeklindedir. Ancak O'na göre âyette bilginin kaynağına dair de bir vurgu bulunmaktadır. Ebüsuud Efendi şöyle demektedir:

“Mücâhid'e göre; âyetin anlamı şöyledir: “Ben insanları ve cinleri, beni tanımaları için (marifet) yarattım.” Çünkü Allah varlıkları yaratmasaydı O'nun

³⁹ Şevkânî, *Fethü'l-kadir*, c. 5, s. 122.

⁴⁰ 31/Lokmân 32.

⁴¹ Elmalılı, *Hak Din Kur'an Dili*, c. 9, s. 170.

⁴² Mekkî b. EbîTâlib, *el-Hidâye*, c. 11, s. 7108.

⁴³ 31/Lokmân 24.

⁴⁴ 98/el-Beyyine, 5.

⁴⁵ Ebû Said Muhammed Hâdimî (ö.1176/1762), *Hâşiye 'alâ Süreti'l-İhlâs liİbn-i Sinâ*, thk. Harun Bekiroğlu, İslam Araştırmaları Dergisi, sayı: 35, İstanbul 2016, s. 110.

varlığı ve tevhidi bilinmezdi. Mücâhid'in bu görüşünü, Beğavî de benimsemiştir.⁴⁶ Bu görüşün kaynağı, كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ kutsî hadisidir. Âyette, “Sebeb ile müsebbebin adlandırılması” metodu kullanılarak marifetin ibadetle ifade edilmiş olmasının sırrı, felsefeyle elde edilen *marifetin* değil, ibadetle elde edilen *marifetullahın* daha muteber olduğuna dikkat çekmek olabilir.”⁴⁷

Ebüsuud Efendi'nin “Saklı bir hazineydim. Tanınıp bilinmek istedim. Beni tanımaları için varlığı yarattım.” rivayetine dayalı yorumu, tasavvuf düşüncesinden etkilenerek yapılan bir yorum olabilir. Söz konusu naklin sıhhati tartışılmakla birlikte Ebüssuud Efendi'nin bu tarz bir düşünceye sahip olmasının nedeni, Osmanlı tefsir çalışmalarının işari yorumlara yoğun bir ilgi ve geniş bir alan ayırmasından ya da geleneksel bilgiye bağlı kalmaya çalışmasından kaynaklanmış olabilir.

7. Âyette geçen لِيُعْبُدُونَ kelimesi, لِأَخْتَبِرَهُمْ anlamında kullanılmıştır.⁴⁸ Bu tevile göre âyetin anlamı “Tüm cinleri ve insanları sadece kendilerini sınamak için yarattım.” şeklinde olmaktadır. Allah herhangi bir ayırım yapmadan tüm cinler ve insanlar için çeşitli emirler ve yasaklar belirlemiştir. Allah'ın emir ve yasaklarına uyanlar ya da uymayanlar söz konusu olabilir. Bu yorum da aynı şekilde mecaz-ı *mürseldir*.
8. Âyette geçen لِيُعْبُدُونَ kelimesi, لِأَدْعُوهُمْ إِلَى عِبَادَتِي anlamında kullanılmıştır.⁴⁹ Bu tevile göre âyetin anlamı “Tüm cinleri ve insanları sadece bana ibadet etmeye davet etmek için yarattım.” şeklinde olmaktadır. Burada *mecazfi'l-hazf* bulunduğu düşünülmektedir. Çünkü davet kelimesi hafzedilmiştir. Hafz edilen davet kelimesi nedeniyle burada ibadet, davet anlamında kullanılmıştır.
9. Ebû Hayyân'a göre âyette geçen لِيُعْبُدُونَ ifadesi, الْا مُعَدِّينَ لِيُعْبُدُونَ anlamında kullanılmıştır. Bu tevile göre âyetin anlamı “Cinleri ve insanları sadece bana ibadet etmeye uygun ve elverişli bir şekilde yarattım.” şeklindedir. O'na göre âyette bir nevi Allah'ın verdiği akıl, duyu organları ve ibadete uygun beden

⁴⁶ Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ud Beğavî (ö. 516/1122), *Tefsirü'l-Beğavî = Me'âlimü't-tenzil*, thk.: Muhammed Abdullah Nemr, DaruTaybe, Riyad 1993, c. 7, s. 380.

⁴⁷ Ebû's-Suud b. Muhammed el-İmâdî el-İskilibî (ö. 982/1574), *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitabi'l-Kerîm*, thk.: Abdulkadir Ahmed Ata, Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, Riyad ts., c. 5, s. 206.

⁴⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, c. 11, s. 7108.

⁴⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, c. 5, s. 58.

gibi nimetler sayılmaktadır. Ebû Hayyan'ın bu te'vili de mecaz merkezli bir yorumdur. Müsebbeb olan ibadet zikredilmiş, ibadete sebep olan kabiliyet kastedilmiştir (*zikru'l-müsebbebirâdetü's-sebeb*). Bu da mecaz-ı mürseldir.

Görüldüğü gibi tüm bu yorumlar, ibadet kelimesini *şer'i ibadet* anlamından çıkararak mecazi anlamda kullanmaktadır. Cin ve insan kelimelerini de hem kâfirleri hem de Müslümanları kapsayacak şekilde umum lafız olarak değerlendirmektedirler.

Kanaatimizce bu yorumlardan en isabetli olanı لِيَعْرِفُونَ لِيَعْبُدُونَ kelimesinin olarak yorumlanmasıdır. Çünkü burada şer'i ibadet manasından daha öte Allah'ı doğru bir şekilde tanımak kastedilmiş olmalıdır. Müşrikler ile ilgili olarak Kur'an'da رُفِيَ إِلَى اللَّهِ زُفَى buyrulmaktadır.⁵⁰ Âyetten anlaşıldığına göre Mekke müşrikleri Allah'ı bilmektedirler. Ancak Allah'ı yanlış tanımakta ve putlar aracılığıyla Allah'a yaklaşabileceklerini söylemektedirler. Bu inançlarının bâtil olduğu bildirilmektedir. Başka bir âyette وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ âyetine göre kâfirlerin dara düştüklerinde Allah'a teslimiyet gösterdikleri ancak sıkıntı ortadan kalktığında Allah'ı hemen inkâr ettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla müşrikler Allah'ı bilmekte ancak layıkıyla tanımamaktadır. Bu durum Kur'an'da وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ "Allah'a yakışır bir şekilde Allah'ı tanımadılar." âyetiyle anlatılmaktadır. Allah'ı layıkıyla tanısalardı Allah'a ve peygamberine inanıp emir ve yasaklarına uyarlardı. Hz. Peygamber'in, âyeti bu çerçevede yorumladığı anlaşılmaktadır: Yâhudi hahamlardan birisi Resulullah'a gelerek şöyle dedi: "Muhammed! Biz (Tevrat'ta) 'Allah gökleri bir parmağıyla tutar. Yerleri bir parmağıyla tutar. Ağaçları bir parmağıyla tutar. Suyu ve toprağı bir parmağıyla tutar. Diğer varlıkları da bir parmağıyla tutar ve tek hükümdarın kendisi olduğunu söyler,' dendiğini görüyoruz." Bunun üzerine Resulullah azı dişleri görününceye kadar güldü ve "Allah'ı layıkıyla tanıyamadılar..." âyetini okudu. Bu olayı anlatan Abdullah b. Mes'ud "Resulullah, hahamı doğruladığı ve sözlerine hayret ettiği için güldü." demektedir.⁵²

⁵⁰ 39/Zümer 3.

⁵¹ 29/Ankebüt 61.

⁵² Hadis'te müteşâbih kelimelerden olan "parmak" ifadesi kullanılmıştır. Çalışmamızla direkt bağlantısı olmadığı için bu kelimenin izahı üzerinde durmadık. Hadiste yer alan parmak, selef

Hız. Peygamber'in tefsirinden de anlaşıldığına göre kâfirler Allah'ı tanımaktadır. Ancak bu tanıma, tam anlamıyla bir bilme/tanıma değildir. Bu nedenle herkesin bir şekilde Allah'ı tanıdığı söylenebilir. Buna göre ibadetin tanıma anlamında yorumlanması, tahsise gerek duyulmaksızın herkesi kapsayacak bir mana olmaktadır. Bu anlamda âyet, tüm cinler ve insanlar için yaratılış gayesini ifade etmektedir. Daha önce yer verdiğimiz yorumların bir kısmının anakronik okumadan bir kısmının da İslâmî düşüncenin teşekkülünden sonraki anlayışla âyete yaklaşmaktan kaynaklandığı söylenebilir. Bu itibarla âyetin varlık gayesini, Allah'ı doğru tanımak şeklinde izhar etmesi, âyetin indiği ortam göz önünde bulundurulduğunda daha uygun görünmektedir.

3. Teşbih anlamını göz önünde bulundurma gerekliliği

Teşbih, bir şeyi, bir münasebetten/sebepten ötürü başka bir şeye benzetmektir. Arapçada yaygın olan bu söz sanatına Kur'an'da da yer verilmektedir. Örneğin; *âyetinde* Tevrat'ın emir ve yasaklarını uygulamayan Yahudiler, sırtına kitap yüklenmiş merkeplere benzetilmiştir.⁵³ Örnekteki "hahamlar" müşebbeh, "kitap yüklenmiş merkepler" müşebbeh bih ve "kef harfi ceri" de teşbih edatıdır. Teşbihin sebebi şudur: Merkeplerin türlü zahmetlerle taşıdıkları kitaplardan fayda görmedikleri gibi hahamlar da birçok zorluğa katlanarak öğrendikleri Tevrat'tan bir yarar görmemektedir. Teşbihte bazen mübalağa amacıyla *müşebbeh bih* ve teşbih vechi/yönü zikredilmez.⁵⁴

âyetinden bütün cinlerin ve insanların ibadet için yaratıldığı anlaşılmaktadır. *âyeti*⁵⁵ ise birçok cin ve insanın cehennem için yaratıldığını ifade etmektedir. Cehennem için yaratılan ibadet için yaratılmaz. Bir de tüm cinlerin ve insanların ibadet için yaratıldığı anlamını engelleyen akli delil vardır. Bu da Allah'ın fiillerinin

âlimlerine göre parmak olup bizim bildiğimiz parmak değildir. Nasıllığı sorgulanamaz. Halef âlimlerine göre ise mecaz-ı mürseldir. Buna göre parmak güç yeri olup bununla kuvvet ve kudret manası kastedilmektedir. *Zikru'l-mahal iradetü'l-hall* kuralı uygulanmıştır. Buhârî, Tevhîd, 19; Müslim, Sıfâtü'l-Münâfikîn, 19.

⁵³ 62/Cuma 5.

⁵⁴ Sa'deddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî (ö. 792/1390), *Muhtasarü'l-Meânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ts., s. 279-280.

⁵⁵ 7/A'râf 179.

gaye/garazının olmamasıdır. Bu nedenle Âlûsî ve Beyzâvî'ye göre وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ âyetinde teşbih bulunmaktadır.

Âyetle ilgili çeşitli yorumlara yer veren Beyzâvî ve Âlûsî şu görüşü tercih etmektedir: Allah, insanlar ve cinleri ibadete uygun yaratmıştır. Bu çerçevede insana ibadeti idrak edebilecek akıl ve ibadet edebileceği duyu organları vermiştir. Bunun dışında da ibadet kuvvesi taşıyan nitelikler ve fitrat vermiştir.⁵⁶ Bu itibarla ibadeti gayeye teşbih ederek insanları ve cinleri ibadet etmek için yarattığını belirtmiştir. Arapçada benzeri kullanımların yaygın olduğu görülmektedir. Örneğin; fiziksel güce sahip olan kişiye هو مَخْلُوقٌ لِلْمَصَارَعَةِ “Bu, güreş için yaratılmıştır.” denir. Yine sığıra هي مخلوقة للحرث “Bu, çift sürmek için yaratılmıştır.” denmektedir. Hâlbuki güreş, fiziksel güce sahip kişinin yaratılış gayesi değildir ve bu şahıs hiçbir zaman güreş de yapmamış olabilir. Aynı durum ikinci örnek için de geçerlidir.⁵⁷

D. Kelâmî Tartışmalar Çerçevesinde Zâriyât 56. Âyet

Kelâm tartışmalarından birisi de Allah'ın fiillerinin garazının (illet-i ğaiyye) olup olmadığı meselesidir. Felsefenin etkisiyle Müslüman düşünürlerin alanına giren garaz konusu, gaiyyet olarak bilinmektedir. Gaiyyet, varlık ve hadiselerin, ilahi hikmet uyarınca kozmik düzeni gerçekleştirmeye yönelik bir gayeye sahip olduğu düşüncesini içeren felsefi ve kelâmî bir doktrindir.⁵⁸

Kur'an'da insanın ve varlıkların boş yere⁵⁹ abes, bätül, oyun eğlence/la'b ve lehv⁶⁰ için yaratılmadığı belirtilmiştir. Kur'an'da genellikle li harfi cerine yüklenen anlam, bu doktrin ile ilgili yaklaşımın temelini teşkil etmektedir. Çünkü Allah, kimlerin amelinin daha güzel olacağı hususunda insanları sınamak için ölümü ve hayatı yaratmış,⁶¹ birbiriyle tanışıp kaynaşmaları için insanları kabilelere ve kavimlere ayırmıştır.⁶² Bunların dışında da varlığın bir hikmete/gayeye dayalı olarak yaratıldığı anlatılmaktadır.

⁵⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, c. 5, s. 183.

⁵⁷ Âlûsî, *Rûhü'l-meâni*, c. 27, s. 21; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, c. 5, s. 151.

⁵⁸ İlhan Kutluer, “Gaiyyet”, *DİA*, XVII, 292.

⁵⁹ 23/Mü'minûn 115; 38/Sâd 27.

⁶⁰ 44/Duhân 38-39.

⁶¹ 67/Mülk 2.

⁶² 49/Hucurât 13.

Eş'arilere göre; Allah'ın fiillerinin garazı yoktur. Zira garaz, eksik ve noksan olan varlıkların özelliğidir. Bu garazlar, onların eksikliklerini tamamlar. Allah'ın ise hiçbir eksikliği olmadığı için fiillerinin garazı yoktur. وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ âyetiyle ilgili söylenebilecek ikinci gerekçe de şudur: Fiillerinin garazı olursa o fiili irade etmiş olur. Allah'ın iradesi ise muradı olan ibadetin gerçekleşmesini gerektirir. Bunun gerçekleşmediği de bilinmektedir. Çünkü birçok kişi, Allah'a ibadet etmemektedir. Hatta وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ Hatta âyetine⁶³ göre Allah, birçok kişinin isyanını irade etmiştir. Bu da Allah'ın herkes için ibadeti irade etmesine aykırıdır ve iki âyet arasında tenakuz söz konusu olur.⁶⁴ Allah cinleri ve insanları ibadete uygun bir yapıda ve ibadet eğilimi içerisinde yarattığından mübalağa amacıyla ibadeti onlar için bir gayeymiş gibi zikretmiştir.⁶⁵

Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiillerinin garazı bulunmaktadır.⁶⁶ Mu'tezile'nin bu konuda en önemli dayanağının وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ âyeti olduğu görülmektedir. Onlara göre Allah bütün cinlerin ve insanların ibadet etmesini irade etmiştir. Ancak Allah'ın ibadet ile ilgili iradesi, onları serbest bırakan/ihtiyarî bir irade olup zorunlu tutan/icbârî bir irade değildir. Böyle olunca bazıları ibadeti tercih etmiş bazıları da tercih etmemiştir.⁶⁷ Özetleyecek olursak Eş'ariye göre Allah bir şey dileyise vukuu kesindir. Mu'tezile'ye göre ise gerçekleşmesi kesin değildir. Çünkü Mu'tezile'ye göre irade, emir anlamındadır.

Âlûsî şöyle demektedir:

“Bizzat selef ulemasından ve muhaddislerden bir kısmının iradeyi, *şer'i irade* ve *tekvîni irade* şeklinde ikiye ayırdıklarını gördüm. *Şer'i irade* ile ibadetler irade edilir. *Tekvîni irade* ile hem günah hem ibadet irade edilir. Bu *şer'i iradeye* göre ibadet, yaratılışın garazı olabilir. Öyleyse cin ve ins kelimelerinin günahkârları ve kâfirleri içermesinde bir beis yoktur. Bu da ancak *şer'i irade*, muradın gerçekleşmesini gerektirmediğinde mümkün olabilir. Mu'tezile'nin savunduğu *tefvizi iradenin* muradın gerçekleşmesini gerektirmediği gibi. Çünkü onlara göre irade emirdir ve emir, *me'mûrun* vukuunu gerektirmez.”⁶⁸

⁶³ 7/A'râf 179.

⁶⁴ Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, c. 27, s. 21-22.

⁶⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, c. 5, s. 151; İbnAtıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, c. 5, s. 183.

⁶⁶ H. Yunus Apaydın, “Ta'lîl”, *DİA*, XXXIX, 511-512.

⁶⁷ Eş'ari olan İbn Müneyyir'in değerlendirmeleri için bakınız: Zemahşeri, *Keşşâf*, c. 5, s. 620.

⁶⁸ Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, c. 27, s. 22.

Allah'ın fiillerinin bir gayeye dayalı olmadığı düşüncesinde olan kişilerin gaiyyet/garaz/illet kavramı yerine hikmet kavramını öne çıkardıkları görülmektedir. Zira hikmet, Mâtürîdî tarafından tam uygunluk ve her şeyi yerli yerine koyma olarak adalet anlamında anlaşılırken diğer âlimler tarafından gizli menfaat ve maslahatlar hakkında Allah'ın özel bilgisi olarak yorumlanmıştır.⁶⁹ Elmalılı'nın âyeti, gaye anlayışının dışında hikmet anlayışı ve fıkıh usûlü kuralları üzerine yorumladığı görülmektedir. O'na göre fıkıh usûlündeki "Hikmet, fertlerin her biri itibarıyla değil, cins itibarıyla göz önüne alınır." kuralı⁷⁰, bu âyet için de geçerlidir. İbadetin marifet anlamında olduğuyla ilgili nakillere işaret eden Elmalılı'ya göre cin ve insanların yaratılmasının *hikmeti*, Allah'ı tanıyıp ona ibadet ve kulluk etmektir. Bunun dışında başka şeylere tüketilen ömürler ve ameller zayi edilmiş olur ve onun için de azabı hak eder. Elmalılı şöyle demektedir:

"İbadet ve ubudiyetefâl-i ihtiyârîden olarak matlûb olundukları için ba'zısındavakî' olmaması, cins için gâye-i kemâl olmasına münâfi olmaz. Murâd-ı ilâhiye'nin tahalluf etmiş olması da lâzım gelmez. Zirâ bu gibi mevâkı'dafukahânın "الْحِكْمَةُ تُرَاعَى فِي الْجَنِّسِ لَا فِي الْأَفْرَادِ" dedikleri gibi *hikmet, efrâdın her biri i'tibârîyle değil cins i'tibârîyle mulâhaza olunur*. Hâsılı bu, "İbâdet ile mükellef olmak üzere yarattık." anlamına gelir. Yoksa hepsinin *ibâd-ı sâlihînden* olmasını takdir eyledik demek değildir."⁷¹

Elmalılı'nın ibadeti ihtiyârî yani bireyin tercihine dayalı fiiller olarak yorumlaması, Mu'tezile'nin Allah'ın fiillerinin garaza binaen meydana gelmesi konusundaki yaklaşımını benimsemediğine dair bir girizgâhtır. Ayrıca O'na göre ibadet, en mükemmel gaye olarak yorumlanabilir ve cins olan ins ve cinin birkaç ferdinin bu mükemmel gayeye aykırı davranması cins hakkındaki genel yargıyı bozmayacaktır. Böylece Allah'ın iradesinin de gerçekleşmediğine dair herhangi bir kuşku da varîd olamayacaktır. Bu yorumlara dayalı olarak onun âyeti hakikat-umum çerçevesinde yorumladığı söylenebilir.

⁶⁹ M. Sait Özervarlı, "Hikmet", *DİA*, XVII, 511; Ferhat Koca, "Hikmet", *DİA*, XVII, 514.

⁷⁰ Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizâde (ö. 1078/1667), *Mecmaü'l-enhurî şerhi Mülteka'l-ebhur*, Hacı MuharremEfendi Matbaası, Dersâdet 1310/1884, c. 2, s. 10; Muhammed Sıdkî b. Ahmed b. Muhammed el-Bornû Ebü'l-Haris Ğazzî, *el-Mevsû'atu'l-Kavâ'idî'l-Fıkhiyye*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1997/1418, c. 3, s. 234.

⁷¹ Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, c. 27, s. 22.

Kelâm fırkalarının, kendi yaklaşım tarzlarına göre âyeti ele aldığı görülmektedir. *لِيَعْبُدُونَ* fiilinin başında yer alan *lam*ın hangi fonksiyonu icra ettiği ve cümleye nasıl bir anlam kattığı da bu tartışmalarda önemli bir yer tutmaktadır.

E. Arapça Dil Kuralları Çerçevesinde Zâriyât 56. Âyet

Âyetlerin anlamlarının farklılığında dil kurallarının etkisi bulunmaktadır. *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ* âyetiyle ilgili olarak müstesna ve lam harfinin görevi üzerinde durulmaktadır.

Âyetteki müstesnanın müstesnâ-ı müferrağ olduğunu düşünen Tâhir b. Âşur'a göre âyetin manası "İnsan ve cinleri ibadet iradesi illeti dışında hiçbir illet için yaratmadım." şeklindedir. İstisnâdan anlaşılan hasr, *hasru'l-ma'lulala'l-illet* kabilindedir. Ma'lul ile kastedilen cinlerin ve insanların yaratılmasıdır. İlet ise yaratma iradesidir.⁷²

Âyetteki lam, ta'lil/garaz, âkıbet/sayruret/ğâye ve tevkîtiyye anlamlarında kullanılabilir. Müfessirlerin *لِيَعْبُدُونَ* ifadesinde yer alan *lam-ı cerre* yükledikleri görev ve anlamları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Lâm-ı Akıbet (Sayruret/Ğaye): Lamın mecruru, failin yaptığı fiilden meydana gelir. Ancak gerçekleşmesi failin gayesi değildir. *Lam-ı ta'lilde* ise lamın mecruru, failin yaptığı fiilden meydana gelir ve failin gayesidir. Örneğin; *لِيَكُونَ* âyetindeki lam, talil lamı değil akıbet lamıdır. Çünkü Firavun ailesi Musa'yı kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olması için almadı. Aksine *عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا* kendilerine faydalı olması için ya da evlat edinmek amacıyla aldılar.⁷³ Âyette geçen cin ve ins kelimeleriyle mü'minler kastedildiğinde lamın ğaye olması mümkündür. Ğaye, lamın mecruru olan ibadetin gerçekleşmesidir. Zaten müminlerde de ibadet gerçekleşir.⁷⁴

Müfessirler arasında *lâm-ı akıbetin* Allah'ın fiillerinin kişiyi kemale ulaştırın gayelere dâhil olmasını mümkün görenler de vardır. Zaten buradaki ibadet, insanları ve cinleri kemal mertebesine ulaştıracağı için başına lam dâhil olmuştur. Bu nedenle ibadet, herkesi kemale ulaştıracak niteliktedir. Birtakım kişilerin

⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 27, s. 25.

⁷³ Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşi (ö. 794/1392), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebî'l-Fazl İbrâhim, Dâru't-Turâs, Kâhire ts., c. 1, s. 346.

⁷⁴ Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, c. 27, s. 22.

kemalâttan geri kalması, gayeye zarar vermez. Bu durumda te'vile de gerek kalmamaktadır.⁷⁵

2. Lâm-ı Ta'lil: Âyette geçen cin ve ins kelimeleriyle mü'minler kastedildiğinde lâmin ta'lil/garaz için olmasını mümkün gören müfessirler bulunmaktadır. Ancak bunlar bir sonraki âyet olan *مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا* âyetine⁷⁶ dayalı olarak Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığı ve eksiklik taşımadığı şartıyla lâmi talil için kullanılmaktadırlar.⁷⁷ Mutezileye göre ise cin ve ins kelimeleri umum lafızlar olup *لِيُعْبُدُوا* ifadesindeki lam, ta'lil içindir. Zira onlara göre Allah, kâfirleri de ibadet için yaratmış ancak ibadete mecbur etmemiştir.⁷⁸ Tâhir b. Âşur da lâmi ta'lil olarak yorumlamaktadır. Ancak ona göre Allah'ın ibadeti irade etmesi, ibadete razı olması ve sevmesi demektir. Kâfirlerin ibadet etmesine de razıdır. O'na göre Allah'ın ibadeti irade etmesi, Eşarilerde olduğu gibi ibadete mecbur etmesi demek değildir. Âşur'un ibadeti irade ile bağlantılı yorumlaması, bir sonraki âyet olan *مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا* âyetinde⁷⁹ bulunan irade lafzından dolayıdır. O'na göre Kur'an'da Allah'ın fiillerinin illeti olarak kullanılan tüm lamların mecrûrlarında irade anlamı bulunmaktadır. İrade ile anlatılmak istenen Allah'ın mûrîd isminin türediği irade kelimesi değil Allah'ın rızasıdır.⁸⁰

Râzî'ye göre *لِيُعْبُدُوا* ifadesindeki lâm, Allah'ın fiillerinin illetini değil kişilerin farazi fiillerinin illetini ifade etmektedir. Anlam ise "İbadet öyle bir şeydir ki farazi olarak yaratmayı siz yapsaydınız ibadeti, yaratmanın illeti yapardınız" şeklindedir. Râzî bu görüşlerini *فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْتَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْسَنِي* âyetiyle⁸¹ desteklemektedir. Firâvun'un öğüt almasını Mûsâ ve Hârun ümit etmektedir. Burada Allah'ın bir ümidi ve beklentisi söz konusu değildir. Yine Râzî *عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ* âyeti⁸² örnek olarak ele almaktadır. Buna göre Allah'ın Ben-i İsrâil'in düşmanı

⁷⁵ Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, c. 27, s. 21.

⁷⁶ 51/Zâriyât 57.

⁷⁷ Şevkânî, *Fethü'l-kadir*, c. 5, s. 122.

⁷⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bâkılânî (ö. 403/1013), *el-İntisârli'l-Kur'an*, thk. Muhammed İsâm el-Kudât, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2001, s. 672.

⁷⁹ 51/Zâriyât 57.

⁸⁰ İbn Âşûr, *et-tahrir ve't-tenvir*, c. 27, s. 25.

⁸¹ 20/Tâhâ 44.

⁸² 7/A'râf 129.

olan Firâvun'uhelâk etmesi, İsrailoğulları'nın beklentisi ve ümididir. Allah'ın beklentisi ve ümidi söz konusu değildir.⁸³

3. Lâm-ı Tevkiyye: Mecrûru illet-i ğaye olmayan yerlerde bulunan lamdır. Örneğin; *لِدُلُوكِ الشَّمْسِ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ* âyetinde⁸⁴ ve *فَطَلِّقُوهُمْ لِعَدَّتِهِمْ* âyetinde⁸⁵ bulunan lam tevkiyyedir. Fiil ile lamın mecrurundaki beraberliği ifade eder. Âyetin manası “Cinleri ve insanları yarattım ve onlara ibadeti farz kıldım.” şeklinde olmaktadır.⁸⁶ Dolayısıyla bu görüşe göre kâfirlere de ibadet farzdır. Ahirette iman sorumlulukları yanında ibadet farzını terk etmelerinden de sorumlu tutulacaklardır.

F. Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Zariyat 56. Âyet

Varlıkların kimler olduğu, nitelikleri, mahiyetleri, sorumlulukları ve âlemin yaratılışı içerisindeki varlık sıraları müfessirlerin ele aldıkları konulardan biridir. Bu nedenle Zâriyât 56. âyetindeki cin ve insanlar da müfessirlerin konusu olmuştur.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ âyetini ele alan müfessirler, âyette cin kelimesinin ins kelimesinden önce zikredilmesi üzerinde durmuşlardır. Müfessirlerin çoğu, varlık sıralamasında cinlerin insanlardan önce yaratıldığını düşünmektedir. Bu müfessirlere göre âyette cinlerin insanlardan önce zikredilmesinin nedeni, cinlerin insanlardan önce yaratılmış olmasıdır.⁸⁷ Ayrıca *وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلِ مِنْ نَارِ السَّمُومِ* "Cinleri de onlardan önce ateşten yarattık." âyeti de⁸⁸ bunu desteklemektedir. Allah'ın meleklerle “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.” hitabına cevap olarak meleklerin “Yeryüzünde kan dökcek ve fesat çıkaracak birini mi yaratacağın?” diye sormaları, önceden cinlerin dünyadaki yaşam tarzına, kan dökmelerine, fesat çıkarmalarına ve helâk olmalarına muttali

⁸³ Râzi, *Mefâtih*, c. 28, s. 233.

⁸⁴ 17/İsrâ 78.

⁸⁵ 65/Talak 1.

⁸⁶ Râzi, *Mefâtih*, c. 28, s. 233.

⁸⁷ Âlûsî, *Rûhü'l-meâni*, c. 27, s. 20.

⁸⁸ 5/Hicr 26, 27.

olarak yaptıkları bir kıyas olarak değerlendirilse de⁸⁹ Mâtürîdî bu yaklaşımı doğru bulmamaktadır.⁹⁰

Râzî'ye göre cinlerin önce zikredilmesinin nedeni, âyetin siyak-sibakıdır. Ona göre Zâriyât Suresi'nde helâk edilen toplumların kötülüklerinden bahsedilmiştir. Bu toplumların kötülüklerinin temeli de âyetteki yaratılış gayesi olan ibadeti terk etmeleridir. Cinlerin içerisinde de ibadeti terk edenler ve kâfir olanlar daha fazla olduğu için insanlardan önce onlar zikredilmiştir.

Râzî'ye göre ikinci neden şu olabilir: Hz. Peygamber bütün cinlere peygamber olarak gönderilmiştir. Allah Hz. Peygamber'in nübüvvetini cinlere ilan etmek için önce cinler kelimesini kullanılmıştır.

Râzî'ye göre üçüncü neden şu olabilir: İbadet gizli ve açık olmak üzere ikiye ayrılır. Gizli olan ibadet, açık ibadetten daha üstündür. Cinlerin ibadeti gizli olduğu için riyadan hâlidir. İnsanların ibadetine ise riya girebilir. Bu nedenle cinler önce zikredilmiştir.

G. Sonuç

Zâriyât Suresi, diğer Mekkî sureler gibi Allah'a iman, Allah'ın yüceliği ve üstünlüğü, Allah'ın birliği ve teklifi (tevhid), nübüvvet gibi konuların yanı sıra çeşitli kavimlerin peygamberlerini tekzip ettiklerinden ve Allah'ın azabıyla helâk edildiklerinden bahsetmektedir. Bununla Hz. Peygamber'e teselli verildiği gibi "davet ümmeti"ne tariz yoluyla peygamberi inkâra devam ettikçe helâk edilen bu toplumlar gibi kendilerinin de başlarına azabın gelebileceğini anlatmaktadır. Surenin sonunda Hz. Peygamber'e, inkârcıları umursamaması, onların yalanlamalarına karşın yine de davete devam etmesi emredilmektedir. Zira davetin, inkârcılara fayda vermese de Müslümanlara fayda vereceği zikredilmiştir. Akabinde de "*Cinleri ve insanları sadece bana ibadet etsinler diye yarattım.*" âyetiyle nasihat ve vaazın en büyük gayesinin *ibadet* olduğu, bir sonraki âyette de ibadetin faydasının Allah'a değil ibadet edenlere olduğu belirtilmiştir.

"*Cinleri ve insanları sadece bana ibadet etsinler diye yarattım.*" âyeti hakkında başta müfessirler olmak üzere çok sayıda kişinin çeşitli değerlendirmeleri

⁸⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, c. 1, s. 117.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. 1, s. 77.

bulunmaktadır. Bunun sebebi âyetin tefsir, fıkıh, kelâm, Arap dili ve tasavvuf gibi birçok ilimle bağlantısının kurulabilmesidir.

Bazı müfessirlere göre âyetteki ibadet, hakiki anlamı olan *şer'i ibadet* anlamında kullanılmıştır. Bu müfessirlere göre âyet, inanç ayrımı yapmaksızın bütün cinleri ve insanları kapsamaktadır. Fıkıh usûlüne göre herhangi bir hükmün bir cinsin tamamını kapsaması için söz konusu cinsin fertlerinin bir kısmını içermesi yeterli görülmektedir. Buna göre cinlerin ve insanların içerisinde mümin olanların ibadet yaparken kâfirlerin ibadeti terk etmesi, cins için genel bir yargıda bulunmaya engel teşkil etmez.

İbadetin hakiki anlamda kullanıldığını düşünen bu müfessirlerden bazıları diğerlerinden farklı olarak cinler ve insanlar kelimeleriyle umumî mana kastedilmediğini ifade etmektedir. Onlara göre sadece mümin cinler ve insanlar ibadet için yaratılmıştır. Kâfir cinler ve insanlar ise cehennem için yaratılmıştır.

Bazı müfessirlere göre ise âyetteki ibadet, mecazi anlamda kullanılmış olmakla birlikte inanç ayrımı yapılmaksızın tüm cinler ve insanlar âyetin muhatabıdır. Bu müfessirlere göre âyette *meçâz-ı mürsel* bulunmaktadır. Bu müfessirlerin mecazı tercih etmelerinin ilk sebebi şudur: Başka bir âyette “*Allah'ın insanların ve cinlerin çoğunu cehennem için yarattığı*” (Araf 7/179) ifade edilmiştir. Cehennem için yaratılmış olan bir kişi, ibadet için yaratılmış olmaz. Bu görüşteki müfessirler, iki âyet arasında tearuz/tenakuz izlenimini ortadan kaldırmak için mecaza yönelmişlerdir. Bu müfessirlerin ikinci gerekçesi şudur: Allah'ın fiilleri garaz/illet barındırmaz. Bu müfessirlerin üçüncü gerekçesi şudur: Allah tüm cinleri ve insanları ibadet için yaratmışsa onların ibadet etmesini de *irade* etmiş olur. Oysa kâfirler, çocuklar ve deliler ibadet etmemektedir. Bu durumda Allah'ın muradı olan ibadet gerçekleşmemiş olur ki bu da muhaldir. Bu ve benzeri sebepler âlimlerin âyeti hakiki manasından çıkarıp mecazi manaya te'vil etmelerine neden olmuştur.

Müfessirler arasında *لِيُعْبُدُونَ* ifadesindeki *lamın illet lamı* olduğunu kabul edenler olduğu gibi *gaye lamı* ve *tevkîtiyye lamı* olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Bu kanaatlerin ortaya konmasında müfessirlerin âyete yüklediği mananın etkisi bulunmaktadır.

Tefsir'in birçok ilim için müşterek zemin oluşturması nedeniyle çeşitli ilim dallarının istidlâl metotlarından etkilendiği söylenebilir. Bu etkilenmenin oluşmasında, ilim dallarının kendi esaslarını ve değer yargılarını ispatlamak için âyetlere başvurmasının tesiri büyüktür. Bu anlamda kelâmın ve kelâmî kabullerin tefsir içerisinde baskın bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Binaenaleyh Zâriyât 56. âyet ile ilişkilendirilen gaiyyet, Kur'an'ın indiği Mekke toplumunda tartışılan bir doktrin olmayıp Müslümanların felsefe eserleriyle tanışmasının ardından İslam ilimlerinin gündemine girmiştir. Buna rağmen tefsirlerin büyük bir kısmı âyeti irade, gaiyyet, illet, hikmet tartışmalarının merkezine oturtmaktadır. Mekke toplumunda yaşayan bireyin ibadet kavramını duyduğunda zihninde oluşan ilk anlam ile gaiyyet tartışmalarından haberdar olan kişinin zihin dünyasındaki mana arasında fark bulunmaktadır. Birincisi âyetin kendisine ne demek istediğini düşünebilecek iken ikincisi gaiyyetin var olup olmadığını ya da hangi kelâm ekolünün daha isabetli karar verdiğini düşünebilecektir. Bu noktada âyetin anlatmak istediği manayı temel almak, anlamın buharlaşmasını engelleyecektir. Bu çerçevede âyetlerin tefsirini ele alırken âyetin indiği dönemde muhataplara ne söylediği ve onlardan ne istediği tespit edilmeye çalışılmalıdır. Diğer ilmî tahlillerin ise ana mesajdan sonra ele alınması daha isabetli olacaktır.

Kanaatimizce indiği ortam ve muhatapları esas alındığında âyetin ifade ettiği ilk anlam, "Allah'ı doğru bir şekilde tanımak" olmalıdır. Varlıkların yaratılışının ve kendilerine elçiler gönderilmesinin gayesi de bu doğru algıyı oluşturmaktır. Yaratıcı olarak Allah'ın kabul edilmesiyle birlikte çok tanrılı bir anlayışın da imkânını olağan gören bir anlayışın doğru bir tanıma olmadığı açıktır. Buna göre ibadet kelimesi her ne kadar dinî ritüel manasını çağırırsa da Zariyat 56. âyetinde bu kavramın daha geniş ve üst bir anlamda kullanıldığı söylenebilir. Böylece varlığın yaratılış gayesinin doğru bir yaratıcı düşüncesini tesis ve kabul olduğu, bu çerçevede peygamberin öğütlerine devam etmesi gerektiği, bu gayeyi anlayanların kendisine uyacakları ifade edilmiş olmaktadır.

Kaynakça

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddin Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd (ö.1270/1854), *Rûhü'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Dârulhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ts.
 Apaydın, H. Yunus, "Ta'îl", *DİA*, XXXIX, 511-514.

- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî (ö. 403/1013), *el-İntisârî'l-Kur'an*, thk. Muhammed İsmâ el-Kudât, DârulbnHazm, Beyrut 2001.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ud (ö. 516/1122), *Meâlimü't-tenzil*, thk.: Muhammed Abdullah Nemr, DaruTaybe, Riyad 1993.
- Bennânî, Abdurrahman b. Cadullah (ö. 1198/1784), *Hâşiye 'ala şerhi's-Sübki 'ala Cem'i'l-Cevâmi'*, Dârulhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Beyzâvî, Ebû Saïd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286), *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşli, Dârulhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ts.
- Damad, Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizâde (ö. 1078/1667), *Mecmaü'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, Dersâadet 1310/1884.
- Ebû Hayyân Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân (ö 745/1344), *Tefsîrül-Bahri'l-muhît*, thk. Zekerîyya Abdülmecid, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
- Ebu Saïd Muhammed Hâdimî (ö.1176/1762), *Haşiye 'alâ Sureti'l-İhlâs liİbn-i Sinâ*, thk. Harun Bekiroğlu, İslam Araştırmaları Dergisi, sayı: 35, İstanbul 2016.
- Ebü'l-Hâris Ğazzî, Muhammed Sıdkî b. Ahmed b. Muhammed el-Bornû, *el-Mevsûatu'l-Kavâdi'l-Fıkhiyye*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1997/1418.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî (ö. 1095/1684), *el-Külliyât: mu'cemfi'l-mustalahâtve'l-furûk el-luğaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998/1419.
- Ebü's-Suud Efendi, Ebüssuud b. Muhammed el-İmadî el-İskilibî (ö. 982/1574), *İrşâdü'l-Akli's-selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk.: Abdulkadir Ahmed Ata, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyad ts.
- el-Âmidî, Abdulvahhab b. Hüseyin b. Veliyyiddîn, *Abdulvehhâb 'ala'l-Velediyye*, Dersaadet 1318.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Din Kur'an Dili*, DİB, t.y., y.y.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hafîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedivî, Dârul-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1419/1998.
- en-Nisâburî, Nizameddin el-Hasan b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Kummî (ö. 850/1446), *Ğarîbü'l-Kur'an ve Reğâibü'l-furkân*, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996.
- er-Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî (ö. 1004/1596), *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, Matbaatu Mustafa el-Halebi, Mısır ts.
- eş-Şafî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820), *el-Umm*, Dârul-Ma'rife, Beyrut 1393.
- eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî (ö. 1250/1834), *Fethü'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeve'd-dirâyeminilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyra, Dârul-Vefa, Mansure 1418/1997.

- et-Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezîd (ö. 310/923), *Câmiü'l-beyân an te'viliâyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, DâruHicr, Kâhire 1422/2001.
- ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Serî b. Sehl (ö. 311/923), *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988.
- İbnÂşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî (ö. 1394/1973), *Tefsîrû't-tahrîrve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tunisiyye, Tunis 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib (ö. 541/1147), *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö. 741/1340), *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim, Dârü'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm (ö. 728/1328), *Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mecme' Melik Fahd, Medine 1425/2004.
- ibnü'l-Cezerî, ŞemsuddînEbû'-Hayr, *en-Neşrfî'l-Kırââti'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâ', Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî (ö. 597/1201), *Zadü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr, el-Mektebü'l-İslâmî*, Kahire ts.
- İsferayinî, Ebû İshak İsamüddin İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah (ö. 945/1538), *Şerh li-İsamüddîn 'ale'l-Ferîde = ŞerhuRisâleti'l-isti'are*, Aşan Kitabevi, Siirt ts.
- Koca, Ferhat, "Hikmet", *DİA*, XVII, 514-518.
- Kutluer, İlhan, "Gaiyyet", *DİA*, XXVII, 292-295.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî (ö. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Abdullah Başak, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2007.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebu Muhammed b. Hammus b. Muhammed (ö. 437/1045), *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye [fi 'ilmi meâni'l-Kur'an ve tefsîrihi ve ahkâmîhi ve cümelinminfünûni 'ulûmih]*, Cami'atü's-Şarika Külliyyatü'd-Dirasâti'l-'ulyâve'l-Bahsi'l-İlmî, eş-Şarika 1429/2008.
- Özervarlı, M. Sait, "Hikmet", *DİA*, XVII, 511-514.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (ö. 606/1209), *Mefâtihü'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981.
- SeyyidKutub (ö. 1386/1966), *Fî zilâli'l-Kur'ân*, Dârü's-Şürûk, Beyrut 1985.
- Şirvânî, Abdülhamid, *Hâşiye 'ala Tuhfeti'l-Muhtâcbişerhi'l-Minhâc*, Dâru's-Sâdır, Beyrut ts.
- Teftazânî, Sa'deddinMesud b. Ömer b. Abdullah (ö. 792/1390), *Muhtasarü'l-Meânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ts.

Zemaşşeri, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144), *el-Keşşâf 'an hakâikiğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1418/1998.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah (ö. 794/1392), *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebi'l-Fazlîbrâhim, Dâru't-Turâs, Kâhire ts.

Ye'cûc ve Me'cûc'un Bazı Özelliklerinden Bahseden Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme

*Ahmet Emin SEYHAN**

Öz: İslâm düşünce tarihi boyunca Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili isabetli olmayan görüşler Müslümanların kafasını karıştırmış, onları sağlıklı değerlendirme yapma imkânından mahrum bırakmış, âyet ve hadislerin yanlış yorumlanmasına neden olmuş ve nihayet doğru olmayan bir Ye'cûc ve Me'cûc anlayışı ortaya çıkarmıştır. Bu nedenledir ki makalenin gayesi; temel hadis kaynaklarında geçen ve "Ye'cûc ve Me'cûc'un birtakım özelliklerinden bahseden" rivayetleri senet ve metin yönünden tahlil etmek ve konuyla ilgili daha doğru bakış açılarının geliştirilmesine katkı sağlamaktır.

Araştırmalarımız neticesinde Kur'ân-ı Kerim'in nazil olduğu dönemde Ye'cûc ve Me'cûc kelimesinin "isim" değil, "sıfat" olarak kullanıldığı; Enbiyâ sûresi 96. âyette geçen Ye'cûc ve Me'cûc ile kastedilenlerin "ikinci sûrun üfürülmesiyle birlikte diriltilen ve mahşer meydanına doğru sel gibi akıp giden günahkâr, zalim, kâfir, münafık ve müşrikler topluluğu" olduğu; Kehf sûresi 94. âyette geçen Ye'cûc ve Me'cûc ile kastedilenlerin ise "Zülkarneyn'in yaşadığı dönemde dünyada bulunan, etraflarına büyük zararlar veren; işgalci, sömürgeci ve bozguncu insanlar topluluğu" olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bir başka ifadeyle her iki âyette de Ye'cûc ve Me'cûc ile "belirli bir ırk veya kavim" değil, tam tersine "muhtelif ırk ve renklerdeki bütün zalim, kâfir, müşrik, mücrim, münafık, fâsık ve müfsitler topluluğu" kastedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ye'cûc ve Me'cûc, Kıyamet âlameti, Zülkarneyn, fesat, zulüm.

A Study of the Narratives About Some Characteristics of the Gog and Magog

Abstract: Throughout the history of Islamic thought, incorrect ideas about Gog and Magog have confused Muslims, deprived them of the ability to make healthy assessments, caused misinterpretation of verses and hadiths and finally revealed a not-right understanding of Gog and Magog. For this reason, the article's goal is to analyze narratives about some characteristic of Gog and Magog in basic hadith sources in terms of sened and texts and to contribute to the development of more accurate views.

As a result of the research, it has been concluded that the word of Gog and Magog was used as an adjective not a name in the period of the revelation of the Holy Qur'an that Gog and Magog who are considered in Enbiya Sûrah 96th verse are the sinners, the cruel, the unbeliever, the hypocrites and the polytheists who are raised with the second blowing of the sûr and flow like floods toward resurrection and judgment square in the Judgment Day, that Gog and Magog who are considered in the Sûrah al-Kahf 94th verse as groups of invaders, colonists and defeatist who vandalized people and caused great damage to their surroundings in the world when Dhul-Qarnayn lived. In other words, it has been

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmeteminseyhan@hotmail.com

meant that Gog and Magog considered in both two verses not as a specific race or tribe but on the contrary, as a group of cruel, infidel, polytheists, hypocrites, sinners and despots from various races and colours.

Keywords: Gog and Magog, Omen of Doomsday, Dhul-Qarnayn, disorder, persecution.

Giriş

Ye'cüc ve Me'cüc kelimesi hem Kur'ân-ı Kerim'de hem de hadislerde geçmektedir. Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde “zalim, müşrik ve bozguncu insanlar topluluğu”nu niteleyen bir sıfat olarak kullanılan bu kelime, zamanla anlam kaybına uğramış ve düşman görülen kavimler Ye'cüc ve Me'cüc olarak isimlendirilmeye başlanmıştır. Böyle bir bakış açısıyla nakledilen rivayetler bazı tefsir ve hadis kitaplarına girmiş ve Müslümanlar nezdinde doğru olmayan bir Ye'cüc ve Me'cüc anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu makalede söz konusu kaynaklara giren ve “Ye'cüc ve Me'cüc'un bazı özelliklerinden bahseden” rivayetlerin sıhhat durumlarının incelenmesi hedeflenmiştir.

Ye'cüc ve Me'cüc rivayetlerine ilişkin yaptığımız araştırmalar neticesinde, daha önce “söz konusu rivayetlerin” sıhhat durumlarının incelendiği bir başka çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Aziz Taşbolotov, “Ye'cüc ve Me'cüc Hakkındaki Hadislerin İsnad ve Metin Açısından Tahlili”¹ isimli yüksek lisans tezinde sadece Kütüb-i Sitte'de ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen rivayetleri esas almış, diğer kaynaklardaki hadisleri çalışmaya dâhil etmemiş ve incelediği hadisleri de senet ve metin yönünden yeterince değerlendirmemiştir. Kazanlı âlim Mûsâ Cârullah (ö.1364/1945) “Kur'ân-ı Kerim Âyetlerinin Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cüc”² ve İsmail Cerrahoğlu ise “Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler”³ başlıklı makalelerinde söz konusu rivayetlere yer vermemişlerdir.

Bu nedenle “Ye'cüc ve Me'cüc'un bazı özelliklerinden bahseden” rivayetlerin daha kapsamlı bir şekilde incelenmesi amacıyla Ye'cüc ve Me'cüc ile ilgili kaynaklardaki tüm rivayetler toplanmış, bu rivayetlerkonularına göre tasnif edilmiş ve her bir mevzuyla alakalı yedi farklı makalenin yazılmasına karar verilmiştir. Ye'cüc ve Me'cüc ile ilgili rivayetlerin sıhhat durumlarının incelendiği söz konusu yedi makale şu başlıklardan oluşmaktadır: “Ye'cüc ve Me'cüc'un Türkler Olduğunu Haber Veren Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme”, “Ye'cüc ve Me'cüc'un Bazı Özelliklerinden Bahseden Rivayetler Üzerine Bir

¹ Taşbolotov, Aziz, Ye'cüc ve Me'cüc Hakkındaki Hadislerin İsnad ve Metin Açısından Tahlili, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara, 2007.

² Cârullah, Mûsâ, “Kur'ân-ı Kerim Âyetlerinin Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cüc”, Sad.: Nur Ahmet Kurban, GÜİFD, Gümüşhane, 2013, c. 2, Sayı: 4, s. 250-282.

³ Cerrahoğlu, İsmail, “Ye'cüc - Me'cüc ve Türkler”, AÜİFD, Ankara, 1975, c. 20, s. 97-125.

Değerlendirme”, “Ye'cûc ve Me'cûc Seddinde Açılan Delikle İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme”, “Ye'cûc ve Me'cûc ile Birlikte Hareket Etmenin Cehennemliklerin Sayısını Artıracağıyla İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme”, “Kıyamet Öncesi Seddi Delecek Ye'cûc ve Me'cûc'un Nasıl Helak Edileceğine İlişkin Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme”, “Kıyametin On Büyük Alâmetinden Bahseden Hadisler Üzerine Bir İnceleme” ve “Zülkarneyn'in Mücadele Ettiği Ye'cûc ve Me'cûc İle İlgili Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme.”

Daha önce yayımlanan “Ye'cûc ve Me'cûc'un Türkler Olduğunu Haber Veren Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı makalemizde Ye'cûc ve Me'cûc kavramıyla ilgili genel bilgiler verildiği için burada tekrarına lüzum görülmemiştir. Bu makale iki bölümden oluşmakta olup birinci bölümde; “Ye'cûc ve Me'cûc'un bazı özelliklerinden bahseden hadisler” sahâbi râvîlerine göre tasnif edilerek incelenmiş, ikinci bölümde ise “Ye'cûc ve Me'cûc'un ortaya çıkışından sonra da hac ve umre yapılacağını haber veren hadis” değerlendirilmiştir.

A. Ye'cûc ve Me'cûc'un Bazı Özellikleriyle İlgili Rivayetler

1. Abdullah b. Mes'ûd Rivayeti

Abdullah b. Mes'ûd (ö.32/652-653) Nebî'nin şöyle buyurduğunu haber vermiştir: “Ye'cûc ve Me'cûc'den bir adamın zürriyetinden geride bırakacağı en az bin kişidir. Onlar arkalarında şu üç ümmeti bırakırlar: Minsek, Te'vîl, Târîs. Onların sayısını Allah'tan başka kimse bilemez.”

Bu rivayeti Abdullah b. Mes'ûd → Amr b. Meymûn el-Evdî → Ebû İshâk Amr b. Abdillâh → Zeyd b. Ebî Üneyse → Ebû Abdîrrahîm → Muhammed b. Seleme → Muhammed b. Vehb b. Ebî Kerîme → Ebû Arûbe tarikiyle sadece İbn Hibbân (ö.354/965) tahrîc etmiştir.⁴

Rivayetin Senet ve Metin Açısından Tahlili:

Heysemî (ö.807/1404), bu rivayetten bahsetmiş ancak sıhhati konusunda bir değerlendirme yapmamıştır.⁵ et-Tuveycirî (ö.1413/1992) bu rivayeti İbn Hibbân'ın tahrîc ettiğini söylemiş, sıhhati konusunda bir görüş

⁴ İbn Hibbân, Ebû Hâtîm el-Bustî, *Sahihu İbn Hibbân*, Thk.: Şu'ayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1993, XV, 240-241, nr: 6828.

⁵ Heysemî, *Mevâridü'z-Zamân ilâ zevâid-i İbn Hibbân*, Thk.: Muhammed Abdurrezzâk Hamza, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, basım tarihi yok, s. 470, nr: 1906.

belirtmemiştir.⁶Elbânî (ö.1420/1999)⁷ ve Şu'ayb el-Arnaûd (ö.1438/2016) ise rivayete “zayıf” hükmünü vermişlerdir.⁸

Ye'cûc ve Me'cûc'un sayılarının çok fazla olduğu izlenimini uyandırmak amacıyla nakledilen ve hadis âlimleri tarafından isnadının zayıf olduğu kayda geçirilen rivayetin uydurma olması kuvvetle muhtemeldir. Zira biraz sonra konuyla ilgili ele alacağımız hem Abdullah b. Amr'dan (ö.65/687-688) nakledilen merfû ve mevkûf hem de Abdullah b. Selâm'dan (ö.43/663-664) gelen mevkûf rivayetlerle ilgili “yaptığımız araştırmalar neticesinde ulaştığımız sonuçlar”, bizim bu kanaatimizi desteklemektedir.

2. Abdullah b. Amr Rivayeti

Abdullah b. Amr, Nebî'nin şöyle buyurduğunu haber vermiştir: “(Ye'cûc ve Me'cûc Âdem soyundandır. Eğer yeryüzüne gönderilirseler insanların maişetini bozarlar.)⁹ Ye'cûc ve Me'cûc'den bir adamın zürriyetinden geriye bırakacağı en az bin kişidir (ve daha fazlası)¹⁰. Onlar arkalarında şu üç ümmeti bırakırlar: Minsek, Te'vîl, Târîs. Onların sayısını Allah'tan başka hiçbir kimse bilemez.”

Bu rivayeti Abdullah b. Amr'dan; Tayâlisî (ö.204/819) ve Taberânî (ö.360/971) tahrir etmişlerdir.

Rivayetin Senet ve Metin Açısından Tahlili:

Öncelikle rivayetin tariklerini, sonra ise isnat şemasını verelim.

Abdullah b. Amr → Vehb b. Câbir → Ebû İshâk es-Sebî el-Hemedânî → Muğire b. Müslim → EBÛ DÂVÛD et-TAYÂLİSÎ¹¹

⁶ et-Tuveycirî, İthâfu'l-cemâati bimâ câe fi'l-fiten ve'l-melâhim ve eşrâtu's-sâa, Dâru's-sâmiî, Riyad, 1414/1993, III, 163-164.

⁷ Elbânî, *Daîfu Mevâridü'z-Zamân ila zevâid-i İbn Hıbbân*, Dâru's-Sâmiî, Riyad, 1422/2002, s. 138, nr: 229.

⁸ İbn Hıbbân, *Sahih*, XV, 240-241, nr: 6828. (Muhakkik Şu'ayb el-Arnaûd, kanaatini burada zikretmiştir.)

⁹ Taberânî'nin *Kebir*'inde parantez içi bu ifade yer almaktadır. Bkz. Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemü'l-Kebir*, Thk.: Hamdi b. Abdilmecid es-Silefi, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-hikem, Musul, 1983, XIII, 561, nr: 14456.

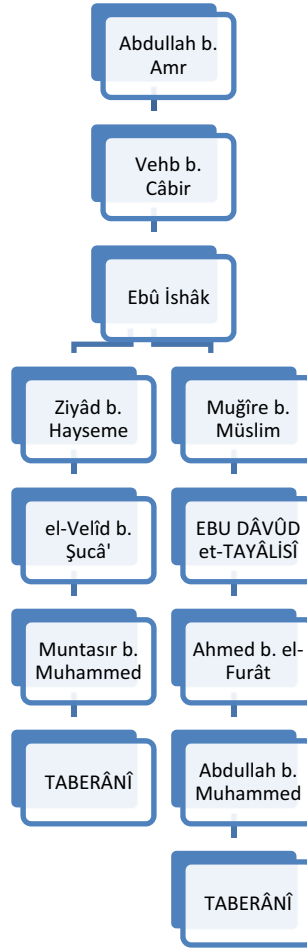
¹⁰ Taberânî'nin *Evsat*'ında parantez içi bu ifade yer almaktadır. Bkz. Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemü'l-evsat*, Thk.: Târik b. Abdullah b. Muhammed/Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Dâru'l-haremeyn, Kahire, 1415/1995, VIII, 267, nr: 8598.

¹¹ Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud, *Müsnedü Tayâlisî*, Thk.: Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türki, Dâru hicr, Mısır, 1419/1999, IV, 39, nr: 2396.

Abdullah b. Amr → Vehb b. Câbir → Ebû İshâk es-Sebîi el-Hemedânî → Muğire b. Müslim → Ebû Dâvûd et-Tayâlisî → Ebû Mesûd Ahmed b. el-Furât → Abdullah b. Muhammed b. el-Abbâs el-Isfahânî → TABERÂNÎ¹²

Abdullah b. Amr → Vehb b. Câbir → Ebû İshâk es-Sebîi el-Hemedânî → Ziyâd b. Hayseme → el-Velîd b. Şucâ' b. el-Velîd → Muntasır b. Muhammed → TABERÂNÎ¹³

Rivayetin isnat şeması ise şöyledir:



¹² Taberânî, *Kebîr*, XIII, 561, nr: 14456.

¹³ Taberânî, *Evsat*, VIII, 267, nr: 8598.

Araştırmalarımız neticesinde râvilerden Vehb b. Câbir el-Hayvânî el-Kûfî hakkında Yahyâ b. Maîn (ö.233/847)¹⁴ ve Iclî (ö.261/874) “tabiîn’den ve sika”¹⁵derken, Ali b. el-Medîni (ö.234/848-849)¹⁶ ve Nesâî (ö.303/915)¹⁷ “mechûl”¹⁸ hükmünü vermişlerdir. Ali b. el-Medîni bir başka yerde “mechûl” hükmünü tekrarlamış ve Abdullah b. Amr’dan “Ye’cûc ve Me’cûc kıssasını” ve “*Kişinin doyurması gereken kimseyi terk etmesi günah olarak ona yeter.*” şeklindeki rivayeti işittiğini, ondan da Ebû İshâk dışında kimsenin rivayette bulunmadığını kaydetmiştir.¹⁹ İbn Hibbân onu *Sikât*’ta zikretmiş,²⁰ Heysemî Taberânî’nin *Kebîr* ve *Evsat*’ta tahrir ettiği bu rivayetin râvilerinin sika olduğunu söylemiştir.²¹ Ancak İbn Kesîr (ö.774/1372), Taberânî’nin *Kebîr*’inde tahrir ettiği rivayet hakkında “*hadîsun garîbun bel münkerundaifun*” demiş,²² *el-Bidâye ve’n-nihâye* adlı eserinde ise bu tespitine “*fîhi nekâretün şedîdetün*” ilavesini yapmıştır.²³ İbn Kesîr, Taberânî’nin *Evsat*’ta tahrir ettiği rivayet hakkında ise “*Bunun garîp bir hadîs*

¹⁴ İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta’dîl*, Dâru İhyâi’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut, 1952, IX, 23, nr: 105; İbn Hacer, *Lisânu’l-Mizân*, Dâru İhyâi’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut, 1416/1995, VII, 428, nr: 5179.

¹⁵ Iclî, Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Ma’rifetü’s-Sikât*, Thk.: Abdülalîm Abdülazîm el-Büstevî, Mektebetü’d-dâr, Medîne, 1405/1985, II, 344, nr: 1952; İbn Hacer, *Lisânu’l-Mizân*, VII, 428, nr: 5179.

¹⁶ Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *el-Muğni fi’d-Duafâ*, Thk.: Nureddin Itr, Basım yeri yok ve tarihi yok, II, 726, nr: 6901; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mizânul-İtidâl fi Nakdi’r-Ricâl*, Thk.: Ali Muhammed Muavvid/Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut, 1995, IV, 350, nr: 9423.

¹⁷ Mizzi, Cemâluddîn, Ebû’l-Haccac Yusuf b. Zeki, *Tehzîbu’l-Kemâl fi Esmâi’r-Ricâl*, Thk.: Beşşâr Avâd, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1980, XXXI, 120, nr: 6752; İbn Hacer, *Tehzîbu’l-Tehzîb*, (I-XIV), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1404/1984, XI, 160, nr: 272.

¹⁸ “Mechûlül-hâl”, kendisinden ismini açıklayarak iki veya daha fazla (âdil) râvî rivayet etmekle beraber cerh ve ta’dil yönünden durumu bilinmeyen kimsedir. Böyle bir râvînin rivayet ettiği hadîs i’tibâr için alınır. Bkz. Aydınlı, Abdullah, *Hadîs Istılahları Sözlüğü*, Timaş Yay., İstanbul, 1987, s. 94.

¹⁹ İbn Asâkir, Ebu’l-Kasım Ali b. el-Hasan, *Tarihu Dimeşk*, Thk.: Amr b. Gurâme el-Amrî, Dâru’l-fikr, Beyrut, 1415/1995, LXIII, 355, nr: 8070.

²⁰ İbn Hibbân, Ebû Hâtîm el-Bustî, *es-Sikât*, Thk.: Şerefüddin Ahmed, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1975, V, 489, nr: 5869.

²¹ Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, Thk.: Hüsâmeddin el-Kudsî, Mektebetü’l-Kudsî, Kahire, 1414/1994, VIII, 6, nr: 12571.

²² İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Thk.: Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Tibe, 1420/1999, V, 179, 200.

²³ İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Thk.: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki, Dâru hicr, 1424/2003, II, 554.

olduğunu ve Abdullah b. Amr'ın sözü olabileceğini" ifade etmiştir.²⁴ Günümüz İslâm araştırmacılarından et-Tüveycirî de bu kanaate katılmıştır.²⁵ Elbânî ise Vehb b. Câbir'in "mechûl" olduğunu, İbn Hibbân'dan başkasının onu tevsik etmediğini belirtmiş ve rivayete "zayıf" hükmünü vermiştir.²⁶

İbn Hacer (ö.852/1448) diğer râvî Ebû İshâk es-Sebî el-Hemedânî'nin "üçüncü dereceden müdellis" olduğunu kayda geçirmiştir.²⁷

Abdullah b. Amr'dan merfû olarak nakledilen bu rivayeti doğru değerlendirebilmek için, konuyla ilgili hem ondan hem de Abdullah b. Selâm'dan nakledilen mevkûf rivayetlere bakmakta fayda olacağı kanaatindeyiz. Nitekim Abdullah b. Amr'dan mevkûf olarak nakledilen bazı rivayetler şunlardır:

Nu'aym b. Hammâd (ö.228/842), Abdullah b. Amr → Vehb b. Câbir → Ebû İshâk → Ma'mer → Abdurrezzâk²⁸ tarikiyle şu rivayeti nakletmiştir: "*Abdullah b. Amr şöyle dedi: 'Ye'cûc ve Me'cûc'den bir adam, sulbünden geride bin çocuk bırakmadan ölmez. Onların arkalarında üç ümmet kalır ki bunların sayılarını Allah'tan başka kimse bilmez. (Bunlar): Mensek, Te'vîl ve Târîs.*"²⁹

Hâkim de (ö.405/1014), Abdullah b. Amr → Vehb b. Câbir → Ebû İshâk → Şu'be → Âsım b. Ali → el-Müseyyeb b. Züheyr → Muhammed b. Sâlih b. Hâni tarikiyle mevkûf olarak şu rivayeti nakletmiştir: "*Abdullah b. Amr şöyle dedi: 'Ye'cûc ve Me'cûc'un evveli Dicle benzeri bir nehre uğrar, (bunların) sonu ise (nehrin kenarına gelince:) 'Daha önce bu nehirde su vardı.' der. (Onlardan) bir adam, zürriyetinden geride bin ve daha fazla çocuk bırakmadan ölmez. Onlar arkalarında*

²⁴ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *en-Nihâye fi'l-Fiten ve'l-Melâhim*, Thk.: Muhammed Ahmed Abdulazîz, Dâru'l-cil, Beyrut, 1408/1988, I, 202.

²⁵ et-Tüveycirî, *İthâfu'l-Cemâa*, III, 160.

²⁶ Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevdüa*, Dâru'l-Meârif, Riyad, 1412/1992, IX, 159-160, nr: 4142.

²⁷ İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-Âliye bi zevâidi'l-Mesânidi's-Semâniye*, Dâru'l-Âsime, 1419-1420/1998-2000, XVIII, 463. Muhakkik Şu'ayb el-Arnaûd ise, Ebû İshâk'ın kim olduğuyla alakalı muhtelif görüşler olduğunu kaydetmektedir. Bkz. İbn Hibbân, *Sahih*, XV, 240-241, nr: 6828.

²⁸ Abdurrezzâk bu rivayeti tefsirinde nakletmiştir. Bkz. Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nafi' el-Himyeri, *Tefsiru Abdurrezzâk*, Thk.: Mahmud Muhammed Abduh, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1419, II, 394, nr: 1889.

²⁹ Nu'aym b. Hammâd el-Mervezî, *Kitâbu'l-Fiten*, Thk.: Semîr Emîn, Mektebetu't-Tevhîd, Kahire, 1412/1991, II, 590, nr: 1642.

üç ümmet bırakırlar. (Bunlar): Te'vîs, Te'vil ve Nâsik veya Mensek.' (Şu'be, Nâsik mi yoksa Mensek mi olduğunda şüphe etti.)"³⁰

Taberî de (ö.310/922) *Tefsir*'inde, Hâkim'in *Müstedrek*'inde tahrir ettiği rivayeti aynı lafızlarla mevkûf olarak Abdullah b. Amr → Vehb b. Câbir → Ebû İshâk → Şu'be → Muhammed b. Ca'fer → İbnü'l-Müsennâ tarikiyle nakletmiştir.³¹

Abdullah b. Amr'dan mevkûf olarak nakledilen bu rivayetlerin tamamının senedinde meçhûl olduğu kayda geçirilen râvî Vehb b. Câbir ve Ebû İshâk'ın ortak olduğu görülmektedir.

Konuyla ilgili Abdullah b. Selâm'dan nakledilen mevkûf rivayetler ise şunlardır:

Nu'aym b. Hammâd, Abdullah b. Selâm → Amr b. Meymûn → Şa'bî → Zekeriya → Veki' ve Abde b. Süleyman tarikiyle mevkûf olarak şu rivayeti nakletmiştir: "Abdullah b. Selâm şöyle dedi: 'Ye'cûc ve Me'cûc'den bir adam, geride zürriyetinden bin ve daha fazla çocuk bırakmadan ölmez.'"³²

İbn Ebi Şeybe (ö.235/849), Abdullah b. Selâm → Amr b. Meymûn → Şa'bî → Zekeriya → Ali b. Müshir tarikiyle mevkûf olarak şu rivayeti tahrir etmiştir: "Abdullah b. Selâm şöyle dedi: 'Ye'cûc ve Me'cûc'den bir adam, zürriyetinden geride bin çocuk bırakmadan ölmez.'"³³

Taberî de, Abdullah b. Selâm → Amr b. Meymûn → Âmir → Zekeriya → Abdullah b. Musâ → Muhammed b. Umara tarikiyle mevkûf olarak şu rivayeti nakletmiştir: "Abdullah b. Selâm şöyle dedi: 'Ye'cûc ve Me'cûc'den bir adam, sulbünden bin çocuk bırakmadan ölmez.'"³⁴

Görüldüğü üzere Abdullah b. Amr ve Abdullah b. Selâm'dan konuyla ilgili nakledilen mevkûf rivayetler, Hz. Peygamber'e nispet edilen bu sözün arkasında Abdullah b. Amr'ın olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla İbn Kesîr'in kanaatine katılarak "Bunun garîp bir hadis olduğunu ve Abdullah b. Amr'ın sözü olabileceğini" söylememiz yanlış olmasa gerektir.

³⁰ Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdillah, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Thk.: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990, IV, 536, nr: 8505.

³¹ Taberî, Ebû Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Thk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetür'-risâle, Beyrut, 1420/2000, XVI, 399.

³² Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-Fiten*, II, 591, nr: 1643.

³³ İbn Ebi Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*, Thk.: Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409, VII, 500, nr: 37541.

³⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 400; XVIII, 528.

et-Tuveycirî, Abdullah b. Amr'dan merfû olarak nakledilen mezkûr rivayeti Hâkim'in *Müstedrek*'inde tahrir ettiğini, Şeyhayn'ın şartına göre sahih olduğunu, Zehebi'nin (ö.748/1374) de *Telhîs*'inde ona muvafakat ettiğini söylemiş ancak kendisi rivayetin sıhhati konusunda bir değerlendirme yapmamıştır.³⁵

Hem merfû hem de mevkûf olarak nakledilen bu rivayetlerin, önceleri Ehl-i Kitap iken sonradan Müslüman olan Ka'b el-Ahbâr (ö.32/652),³⁶ Temim ed-Dârî (ö.40/661),³⁷ Abdullah b. Selâm³⁸ ve Vehb b. Münebbih (ö.114/732) gibi kimseler tarafından ortaya atılması ve Abdullah b. Amr gibi bir sahâbenin de bundan etkilenmesi³⁹ söz konusu olabilir. Nitekim Abdullah b. Amr, İsrâiliyat nakleden bu gibi kimselerle ilişkisi nedeniyle eleştirilmiştir.⁴⁰ Sonradan İslâm'a giren bu kimseler, pek çok uydurma haber ve İsrâiliyat'ı Müslümanların arasına sokmakla itham edilmişlerdir. Bazı İslâm âlimlerine göre Ehl-i Kitap⁴¹ iken Müslüman olan bu şahıslar, eski kültürlerin izlerini taşıyan bir kısım haberleri naklettikleri hadislerin arasına sokabilmiş, böylelikle tefsir, tarih, terâcim, tabakât ve hadis kitaplarına birçok İsrâiliyat'ın girmesine neden olmuşlardır. İsrâilî rivayetlerde yanlış bilgilerin ve tahrifatın bulunması, bunların Hz. Peygamber ve sahâbeye nispet edilmesi şüphe yok ki dinî açıdan da pek çok mahzuru beraberinde getirmiştir.⁴²

³⁵ et-Tuveycirî, *İthâfu'l-Cemâa*, III, 166.

³⁶ Yemen Yahudilerinden olup Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ömer'in halifeliği zamanında İslâm'ı kabul etmiştir. Bkz. Schmitz, M., "Ka'b el-Ahbâr", *İA*, MEB Devlet Kitapları, Eskişehir, 1997, VI, 2.

³⁷ Özkan, Halit, "Temim ed-Dârî", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 419-420. Yemenli Hristiyan bir aileye mensup olan Temim ed-Dârî, hicretin dokuzuncu yılında İslâm'ı seçmiş ve Hz. Ömer zamanında kıssa anlatanların ilki olmuştur. Bkz. Cirit, Hasan, "Vaiz ve Kıssacıların Hadis İlmiyle Münasebetleri", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2000, c. 36, Sayı: 1, s. 33-34.

³⁸ Fayda, Mustafa, "Abdullah b. Selâm", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 134-135.

³⁹ Abdullah b. Amr'ın "Abdullah b. Selâm, Ka'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve Ka'b el-Ahbâr'ın üvey oğlu Nevf b. Fedâle el-Bikâlî (ö. 90/708)" gibi kimselerle ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Özdemir, Veysel, "Abdullah b. Amr'ın İsrâilî Rivayetleriyle Meşhur Râvilerle İlişkisinin Boyutları", *FÜİFD*, Elazığ, 2008, c. 13, Sayı: 1, s. 207-225.

⁴⁰ Konuyla ilgili bilgi için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, *Hadislerde Kutsiyet Atfedilen Fenomenlerin Dini Değeri (Hacerülesved Örneği)*, Rağbet Yay., İstanbul, 2016, s. 139-140.

⁴¹ Nitekim *Ahd-i Atik*'te; "Ye'cûc ve Me'cûc'un sayısı denizin kumu gibidir." şeklinde ifadeler yer almaktadır. Bkz. Kitâb-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1988, Yuhannanın Vahyi, 20/7-8, s. 272.

⁴² Konuyla ilgili bilgi için bkz. Seyhan, *Hadislerde Kutsiyet*, s. 181-192. Ayrıca bkz. Bağcı, H. Musa, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2013, s. 213-216. Nitekim bu ve benzeri yorumlar doğrudan Hz. Peygamber'e nispet edilmiş, mevkûf olan rivayetler

Ebû Şehbe (ö.1403/1982), Abdullah b. Amr'dan merfû olarak nakledilen mezkûr rivayetin her ne kadar bir senedi bulunsa da Ka'b el-Ahbâr ve benzerlerinin naklettiği İsrâiliyat'tan olduğunu, böyle bir sözü Nebî'ye atfetmenin büyük bir hata ve gaflet olacağını ve bunları İslâm'a tuzak kurmak isteyen zındıkların uydurduğunu ifade etmiştir.⁴³

Sonuç olarak, Ye'cûc ve Me'cûc'un sayılarının çok fazla olduğu intibasını uyandırmak amacıyla *Ahd-i Atik*'ten nakledildiği anlaşılan bilgilerin zamanla merfûlaştığı⁴⁴ hem Abdullah b. Amr'dan nakledilen merfû ve mevkûf hadislerin hem de Abdullah b. Selâm'dan gelen mevkûf rivayetlerin senet açısından sahih veya hasen derecesine ulaşmadığı,⁴⁵ ayrıca metninin de problemliliği olduğu anlaşıldığından, tamamının uydurma olması kuvvetle muhtemeldir.

3. Huzeyfe b. Yemân Rivayeti

"Huzeyfe b. Yemân (ö.36/656) şöyle dedi: 'Resûlullah'a Ye'cûc ve Me'cûc hakkında sordum. O da şöyle buyurdu: 'Ye'cûc bir ümmettir, Me'cûc bir ümmettir. Her bir ümmet dört yüz bin ümmettir. Onlardan bir adam kendi soyundan gelen bin erkek çocuğunu görmeden ölmez. Onların her biri silahlıdır.' Dedim ki: 'Ey Allah'ın Resûlü! Onların vasıflarını bize anlat.' Resûlullah şöyle buyurdu: 'Onlar üç çeşittir. Onlardan bir çeşit Erz/Erüzzi gibidir.' Ben 'Erz/ Erüzzi nedir?' diye sordum. Resûlullah: 'Uzunluğu yüz yirmi zira' olan Şam'daki bir ağaçtır.' dedi. Onların (diğer) bir çeşidinin boyu ve eni eşittir ve yüz yirmi zira'dır.'⁴⁶ Onların önünde dağ

merfûlaştırılmıştır. Hadis âlimleri, erken dönemlerden itibaren bu tür râvî tasarruflarını fark etmiş ve bu sıkıntıyı bertaraf etmek için "ref problemi" adını verdikleri tedbirler de almışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Suiçmez, Yusuf, *Sahâbe ve Tabiîn Sözlüklerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, Otto Yay., Ankara, 2015, s. 70-85.

⁴³ Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *İsrâiliyat ve'l-mevdûât fî kütübi't-tefsîr*, Mektebetu's-Sünne, Basım yeri ve tarihi yok. s. 247.

⁴⁴ Sahâbe dönemine ait yanlış bir algının sonraki dönemlerde nasıl mutlak bir hakikatmiş gibi kabul gördüğüne dair bazı tespit ve değerlendirmeler için şu çalışmaya bakılabilir: Özsoy, Abdulvahap, "Sahâbe Yorumunun Mutlaklaştırılması -Hüzeyme'nin Şahitliği Örneği-", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl, 20, Sayı: 65, (Kış 2016), s. 1-40.

⁴⁵ Örneğin yapılan bir çalışmada Enes b. Mâlik'ten nakledilen "Hz. Peygamber'in otuz (veya kırk) erkek kuvvetinde cinsel bir güce sahip olduğu" şeklindeki rivayetin Hz. Peygamber kaynaklı olmadığı, sahâbenin yaptığı bir yorum neticesinde ortaya çıktığı sonucuna ulaşılmıştır. Bkz. Akgün, Hüseyin, "Râvî Tasarruflarının Rivayetlere Etkisi Hz. Peygamber'e Otuz Erkek Gücünün Verildiği Örneği", *KSIÜİFD*, Kahramanmaraş, 2013, c. 11, Sayı: 22, s. 43-65.

⁴⁶ Taberânî'nin *Evsat*'ında; "Onların (diğer) bir çeşidinin boyu ve eni eşittir ve yüz yirmi zira'dır." ifadesi yer almamakta, bu ifade ed-Dâni'nin tahrir ettiği rivayette bulunmaktadır. Bkz. *Evsat*,

da (حِيلَ “güç ve kuvvet”)⁴⁷ demir de duramaz. Onların bir çeşidi ise bir kulağını (yatak olarak yere) serer, diğer kulağını (yorgan yapıp) üzerine örter. Onlar bir file, vahşi bir hayvana, bir deveye veya bir domuza rastlarsa onu derhâl yerler. Kendilerinden biri ölürse (yamyamlar gibi) onu da yerler. Onların evveli Şam'da (ise) sonları Horasan'dadır. Doğu'nun nehirlerinden ve Taberiye Gölü'nden su içerler.”⁴⁸

Rivayeti Huzeyfe b. Yemân'dan; Taberânî, ed-Dânî (ö.444/1054) ve el-Vâhidî (ö.468/1076) tahrir etmişlerdir.

Rivayetin Senet ve Metin Açısından Tahlili:

Öncelikle rivayetin tariklerini, sonra ise isnat şemasını verelim.

Huzeyfe b. Yemân → Şakîk b. Seleme → A'meş → Muhammed b. İshâk → Yahyâ b. Saîd el-Attâr → Muhammed b. Amr b. Hanân el-Hımsî → Ali b. Saîd er-Râzî → TABERÂNÎ⁴⁹

Huzeyfe b. Yemân → Ribî' b. Hırâş → Kays b. Müslim → Süfyân es-Sevrî → Abdurrahman → Seleme b. Sâbit → Abdulvehhâb el-Hazzâz → Ahmed b. Sinân → Abdussamed b. Muhammed el-Hemedânî → Fadl b. Ubeydullah → Attâb b. Hârûn → Abdullah b. Amr → ed-DÂNÎ⁵⁰

Huzeyfe b. Yemân → Şakîk b. Seleme → A'meş → Muhammed b. İshâk → Yahyâ b. Saîd el-Attâr → Muhammed b. el-Musaffâ → Ca'fer b. el-Müstefâz → Ebû Amr b. Madâr → Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir → el-VÂHİDÎ⁵¹

Rivayetin isnat şeması şöyledir:

IV, 155, nr: 3855; ed-Dânî, Osman b. Saîd b. Osman b. Ömer, *es-Sünenu'l-vâride fi'l-fiten*, Thk.: Ridâullah b. Muhammed İdris el-Mübârekfûri, Dâru'l-âsıme, Riyad, 1416, VI, 1215-1216, nr: 676.

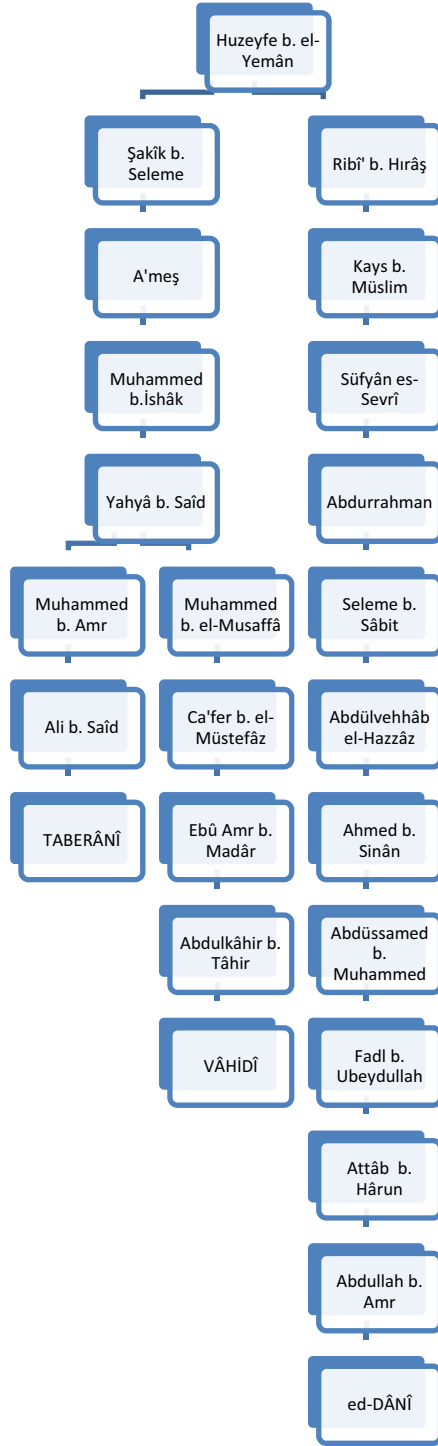
⁴⁷ Taberânî'nin *Evsat*'ında “dağ” yerine “güç ve kuvvet” ifadesi geçmektedir. Bkz. *Evsat*, IV, 155, nr: 3855.

⁴⁸ ed-Dânî'nin tahrir ettiği rivayette “Taberiye Gölü”nden söz edilmemekte ancak ilave olarak “Doğu'nun nehirlerini içip kurutacakları, Beytu'l-Makdis'e kadar gelecekleri, İsa ve Müslümanların Tur Dağı'na sığınacakları” bilgisi yer almaktadır. ed-Dânî, *es-Sünenu'l-Vâride fi'l-Fiten*, VI, 1215-1216, nr: 676.

⁴⁹ Taberânî, *Evsat*, IV, 155, nr: 3855.

⁵⁰ ed-Dânî, *es-Sünenu'l-Vâride*, VI, 1215-1216, nr: 676.

⁵¹ el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nisâbüri, *el-Vasit fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, Thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Diğerleri, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994, III, 166.



Begavî (ö.510/1117), *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*⁵² adlı eserinde, İbn Asâkir (ö.571/1175) ise *Tarihu Dımeşk*⁵³ adlı kitabında Taberânî'nin Huzeyfe b. Yemân'dan naklettiği bu rivayete yer vermişlerdir. Kurtûbî (ö.671/1272) de Huzeyfeb. Yemân'dan nakledilen benzer bir rivayeti isnat zikretmeksizin Abdullah b. Mes'ûd'dan merfû olarak nakletmiştir. Bu rivayetin son kısmında “Allah'ın Ye'cûc ve Me'cûc'u Mekke, Medine ve Beytu'l-Makdis'e girmekten men edeceği” şeklinde bir ilave söz konusudur.⁵⁴

İbn Adî (ö.365/976), el-Vâhidî'nin *Tefsir*'inde naklettiği mezkûr rivayeti, Muhammed b. İshâk b. İbrahim adlı râvînin tercümesinde zikretmiş ve bu rivayetin “mevzû” olduğunu söylemiştir.⁵⁵

Senette bulunan Muhammed b. İshâk b. İbrahim b. Muhammed b. Ukkâşe cerh edilmiş bir râvîdir. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn ve Ebû Hâtim er-Râzî (ö.277/890) “kezzâb”,⁵⁶ Buhârî (ö.256/870) ve el-Ezdî (ö.374/985) “münkeru'l-hadîs”, İbn Hibbân; “*Sika râvîlerin adını kullanarak hadis uydurur.*”, Dârekutnî (ö.385/995) “Metruk, hadis uydurur.” değerlendirmesi yapmışlardır.⁵⁷ İbn Hibban, bir başka yerde; “*Sika râvîlerden maklub rivayetler nakleder, hadisi ancak i'tibar için yazılır.*” demiştir.⁵⁸

İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201), Huzeyfe b. Yemân'dan nakledilen bu rivayete *Zâdü'l-Mesîr Fî İlmi't-Tefsîr* adlı eserinde yer vermiş, sıhhati konusunda bir

⁵² Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Thk.: Muhammed Abdullah/Osman Cum'a/Süleyman Müslim, Dâru Tîbe, 1417/1997, V, 202.

⁵³ İbn Asâkir, *Tarihu Dımeşk*, II, 233, nr: 475.

⁵⁴ Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Thk.: Ahmed Abdulalîm el-Berdûnî, Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kâhire, 1384/1964, XI, 56-57.

⁵⁵ İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997, VII, 368-369, nr: 1653.

⁵⁶ “Kezzâb”, Zehebî ve İrakî'ye göre cerhin 1., Sehâvî'ye göre 2. mertebesinde bulunan râvî hakkında kullanılan sika'dır. Böyle bir râvînin rivayet ettiği hadis hiçbir surette alınmaz. Bkz. Bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 83.

⁵⁷ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Thk.: İbrahim ez-Zibek/ Adil Mürşid, Müessesetu'-Risâle, Beyrut, ts., III, 687, nr: 703; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, IX, 415, nr: 4734.

⁵⁸ İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhin*, Thk.: Mahmud İbrâhim Ziyâd, Dâru'l-va'y, Halep, 1396, II, 284, nr: 981.

kanaat belirtmemiştir.⁵⁹ Ancak İbnü'l-Cevzî, aynı rivayeti *Mevzûat* adlı eserinde zikretmiş ve İbn Adî'nin kanaatine katılarak bunun "mevzû" olduğunu söylemiştir. Ayrıca Yahyâ b. Maîn'in, Muhammed b. İshâk hakkında "kezzâb", Dârekutnî'nin de "Hadis uydurur." dediğini kaydetmiştir.⁶⁰

Heysemî, Taberânî'nin *Evsaf*'ta tahrir ettiği rivayetin râvilerinden Yahyâ b. Saîd, el-Attâr'ın "zayıf" olduğunu söylemiş,⁶¹ Suyûtî (ö.911/1505) de Huzeýfe'den nakledilen bu rivayeti *El-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa* adlı eserinde zikretmiştir.⁶² Elbânî ise bu rivayete "zayıf" hükmünü vermiştir.⁶³

Huzeýfe b. Yemân'dan merfû olarak nakledilen bu rivayeti doğru değerlendirebilmek için Ka'b el-Ahbâr'dan nakledilen benzeri rivayetlere bakmakta fayda olacağı kanaatindeyiz.

Nu'aym b. Hammâd'ın, Ka'b el-Ahbâr → Şüreyh b. Ubeyd → Safvân b. Ömer → Bakiyye tarikiyle naklettiği maktû' rivayet şöyledir: "Ka'b el-Ahbâr şöyle dedi: 'Ye'cûc ve Me'cûc üç çeşit yaratılmıştır. Bir çeşidin bedenleri Erz gibidir. Bir çeşidin boyu ve eni dört zira'dır. Diğer bir çeşit ise bir kulağı üzerine yatar, diğer kulağını da üzerine (yorgan gibi) örter. Onlar, karılarının plasentalarını (doğumu müteakiben rahimden çıkan bebeğin içinde bulunduğu keseyi) yerler.'⁶⁴

Ebû Nu'aym el-İsfahânî de, Ka'b el-Ahbâr → Şüreyh b. Ubeyd → Safvân b. Ömer → Ebu'l-Muğîre → Ebû Şurahbil el-Hımsî → Ömer b. Ahmed es-Sünnî → Ebû Bekr b. Abdillâh b. Muhammed b. Ata tarikiyle aynı rivayeti *Hilyetü'l-Evliyâ ve*

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Zâdü'l-Mesîr Fi İlmi't-Tefsîr*, Thk.: Abdürrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1422, III, 109.

⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *el-Mevdûât*, Thk.: Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1386-1388/1966-1968, I, 206-207.

⁶¹ Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, VIII, 13, nr: 12572.

⁶² Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, Thk.: Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996, I, 159.

⁶³ Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevdûa*, IX, 164, nr: 4143.

⁶⁴ Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-Fiten*, II, 582, nr: 1626. Ka'b el-Ahbâr'dan nakledilen benzer rivayetler için bkz. *Kitâbu'l-Fiten*, II, 582, 587, 589, nr: 1627-1629, 1637, 1638, 1641.

Tabakâtü'l-Asfiyâ adlı eserinde nakletmiştir.⁶⁵ Suyûtî de Ebû Nu'aym'ın naklettiği bu rivayete *Ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı eserinde yer vermiştir.⁶⁶

Nu'aym b. Hammâd'ın, Ka'b el-Ahbâr → Şüreyh b. Ubeyd → Hüdeyr b. Küreyb → Yahyâ b. Câbir → Muâviye b. Sâlih → İbn Vehb tarikiyle⁶⁷ ve Cübeyr b. Nüfeyr → Damre b. Habîb → Erdâte → Yahyâ b. Saîd, Abdülkuddûs ve Ebû Eyyûb tarikiyle⁶⁸ naklettiği maktû' rivayet ise şöyledir: “*Ka'b el-Ahbâr şöyle dedi: 'Ye'cûc ve Me'cûc üç çeşittir. Bir çeşidin (boyunun) uzunluğu Erz'in uzunluğu gibidir. (Diğer) bir çeşidin uzunluğu ve genişliği eşittir. (Son) bir çeşit (daha vardır ki) onlardan biri bir kulağını yere serer, diğer kulağıyla üstünü örter; (bu kulak) tüm bedenini kaplar.'*”

Taberî de, Ye'cûc ve Me'cûc'un yeryüzünde bozgunculuk çıkaran kimseler olduğunu haber veren âyeti tefsir ederken Bahr b. Nasr → İbn Vehb → Muâviye → Ebû Zâhiriyye ve Şüreyh b. Ubeyd tarikiyle gelen şu rivayeti nakletmiştir: “*Ye'cûc ve Me'cûc üç çeşittir. Bir çeşidin (boyunun) uzunluğu Erz'in uzunluğu gibidir. (Diğer) bir çeşidin uzunluğu ve genişliği eşittir. (Son) bir çeşit (daha vardır ki) onlardan biri bir kulağını yere serer, diğer kulağıyla üstünü örter; (bu kulak) tüm bedenini kaplar.'*”⁶⁹

Sonuç olarak, Huzeyfe b. Yemân'dan merfû olarak nakledilen mitolojik muhtevalı rivayetin Ka'b el-Ahbâr'ın bir sözü olduğu lakin sahâbeden Huzeyfe b. Yemân'ın adının kullanılarak Hz. Muhammed'e nispet edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Adî, İbnü'l-Cevzî ve Suyûtî gibi âlimler bu rivayete uydurma hükmünü vermişlerdir. Dolayısıyla Ye'cûc ve Me'cûc'un çok farklı özelliklerde ve kalabalık insanlar topluğu olduğu algısını uyandırmak amacıyla üretildiği anlaşılan ve hakkında uydurma hükmü verilen hadis “mevzû”dur.

4. Evs b. Ebî Evs Rivayeti

“*Evs b. Ebî Evs, Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu haber vermiştir: 'Ye'cûc ve Me'cûc'un diledikleri şekilde birlikte oldukları (cinsel ilişki kurdukları) kadınları ve*

⁶⁵ Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillah el-Isfahâni, *El-Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Mısır, 1974, VI, 24.

⁶⁶ Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., V, 456.

⁶⁷ Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-Fiten*, II, 592, nr: 1647.

⁶⁸ Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-Fiten*, II, 585, nr: 1634.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 111.

diledikleri şekilde dölledikleri/aşıladıkları ağaçları vardır. Onlardan bir adam geride bin ve daha fazla çocuk bırakmadan ölmez.”

Bu rivayeti Evs b. Ebî Evs → Ebû Amr b. Evs → İbn Amr b. Evs → Nu'mân b. Sâlim → Şu'be → Ebû Attâb Sehl b. Hammâd ed-Dellâl el-Basrî → Ebû Dâvûd Süleyman b. Seyf el-Harrânî tarikiyle sadece Nesâî tahrir etmiştir.⁷⁰

Rivayetin Senet ve Metin Açısından Tahlili:

Konuyla ilgili benzer bir rivayeti Taberî, *Tefsîr*'inde Abdullah b. Amr → Nafi' b. Cübeyr b. Mut'im → Şu'be ve Nu'mân b. Sâlim → Ebû Attâb Sehl b. Hammâd → İbnü'l-Müsennâ tarikiyle mevkûf olarak nakletmiştir. “*Abdullah b. Amr şöyle demiştir: 'Ye'cûc ve Me'cûc'un diledikleri şekilde içtikleri nehirleri, diledikleri şekilde cinsel ilişki kurdukları kadınları ve diledikleri şekilde yedikleri ağaçları vardır. Onlardan bir adam geride bin ve daha fazla çocuk bırakmadan ölmez.'”*⁷¹

Elbânî, Evs b. Ebî Evs rivayetinin İbn Amr b. Evs dışında kalan râvîlerin sika olduğunu ifade etmiş ve rivayete “zayıf” hükmünü vermiştir.⁷² et-Tuveycirî ise bu rivayeti Evs b. Ebî Evs'ten sadece Nesâî'nin tahrir ettiğini söylemiş ancak kendisi rivayetin sıhhati konusunda herhangi bir kanaat belirtmemiştir.⁷³

Netice olarak, Abdullah b. Amr'dan mevkûf olarak nakledilen rivayete çok benzeyen, Ye'cûc ve Me'cûc'un farklı insanlar olduğu izlenimini uyandırmayı amaçlayan ve isnadının zayıf olduğu kayda geçirilen mitolojik muhtevalı bu rivayetin “metin olarak da uydurma olması” kuvvetle muhtemeldir.

A. Ye'cûc ve Me'cûc'un Çıkışından Sonra da Hac ve Umre Yapılacağıyla İlgili Hadis

Ebû Saîd el-Hudrî Rivayeti

“Ebû Saîd el-Hudrî (ö.74/693), Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu haber vermiştir: 'Resûlullah şöyle dedi: 'Ye'cûc ve Me'cûc'un çıkışından sonra da Kâbe'de mutlaka hac ve umre yapılır.'”

⁷⁰ Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenu'l-Kübrâ*, Thk.: Hasan Abdulmun'im, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001, X, 186, nr: 11271.

⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 399; XVIII, 527.

⁷² Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevdûa*, VII, 192-193, nr: 3209.

⁷³ et-Tuveycirî, *İthâfu'l-Cemâa*, III, 165-166.

Rivayeti Ebû Saîd el-Hudrî'den; İbn Ebî Şeybe, İbn Hanbel, Buhârî, Ebû Yâ'lâ, İbn Huzeyme, İbn Hıbbân, Hâkim ve Beyhakî tahrir etmişlerdir.

Rivayetin Senet ve Metin Açısından Tahlili:

Önce rivayetin tariklerini, daha sonra ise isnad şemasını verelim.

Ebû Saîd el-Hudrî → Abdullah b. Ebî Utbe → Katâde → Ebân b. Yezîd el-Attâr → Affân → İBN EBÎ ŞEYBE⁷⁴

Ebû Saîd el-Hudrî → Abdullah b. Ebî Utbe → Katâde → Ebân b. Yezîd el-Attâr → Affân → İBN HANBEL⁷⁵

Ebû Saîd el-Hudrî → Abdullah b. Ebî Utbe → Katâde → Ebân b. Yezîd el-Attâr → Süveyd b. Amr el-Kelbî → İBN HANBEL⁷⁶

Ebû Saîd el-Hudrî → Abdullah b. Ebî Utbe → Katâde → Ebân b. Yezîd el-Attâr → Abdussamed → İBN HANBEL⁷⁷

Ebû Saîd el-Hudrî → Abdullah b. Ebî Utbe → Katâde → İmrân el-Kattân → Süleyman b. Dâvûd → İBN HANBEL⁷⁸

Ebû Saîd el-Hudrî → Abdullah b. Ebî Utbe → Katâde → el-Haccâc b. Haccâc → İbrâhim → Ebû Ahmed → Ahmed → BUHÂRÎ⁷⁹

Ebû Saîd el-Hudrî → Abdullah b. Ebî Utbe → Katâde → İmrân el-Kattân → Ebû Dâvûd → Ahmed b. İbrahim → EBÛ YÂ'LÂ⁸⁰

Ebû Saîd el-Hudrî → Abdullah b. Ebî Utbe → Katâde → Ebân b. Yezîd el-Attâr → Abdurrahman b. Mehdî → Ebû Mûsâ Muhammed b. el-Müsennâ → İBN HUZEYME⁸¹

Ebû Saîd el-Hudrî → Abdullah b. Ebî Utbe → Katâde → Ebân b. Yezîd el-Attâr → Abdurrahman b. Mehdî → Ebû Kudâme → İBN HUZEYME⁸²

⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 501, nr: 37543.

⁷⁵ İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, III, 64.

⁷⁶ İbn Hanbel, III, 27.

⁷⁷ İbn Hanbel, III, 48.

⁷⁸ İbn Hanbel, III, 27-28.

⁷⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 25/Hac, 47 (II, 159).

⁸⁰ Ebû Yâ'lâ, Ahmed b. Ali, *Müsnedü Ebî Yâ'lâ*, Thk.: Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimeşk, 1984, II, 304, nr: 1030.

⁸¹ İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk en-Nisâbüri, *Sahihu İbn Huzeyme*, Thk.: Muhammed Mustafa el-Â'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1390/1970, IV, 129, nr: 2507.

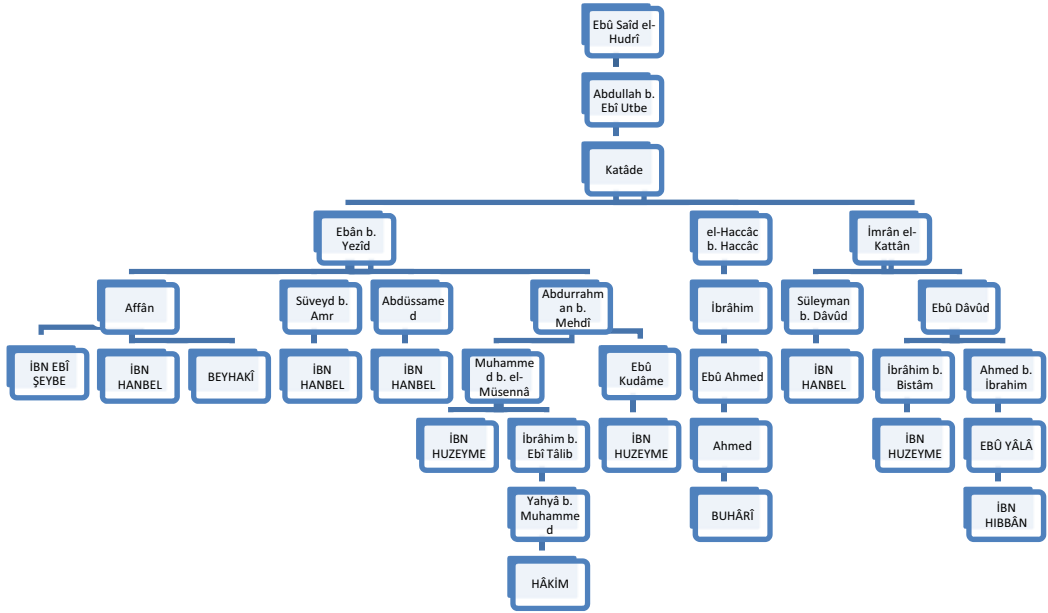
Ebû Saîd el-Hudrî → Abdullah b. Ebî Utbe → Katâde → İmrân el-Kattân → Ebû Dâvûd → İbrahim b. Bistâm ez-Zağferânî → İBN HUZEYME⁸³

Ebû Saîd el-Hudrî → Abdullah b. Ebî Utbe → Katâde → İmrân el-Kattân → Ebû Dâvûd → Ahmed b. İbrahim → Ebû Yâ'lâ → İBN HİBBÂN⁸⁴

Ebû Saîd el-Hudrî → Abdullah b. Ebî Utbe → Katâde → Ebân b. Yezîd el-Attâr → Abdurrahman b. Mehdî → Ebû Mûsâ Muhammed b. el-Müsennâ → İbrahim b. Ebî Tâlib → Ebû Zekerîya Yahyâ b. Muhammed el-Anberî → HÂKİM⁸⁵

Ebû Saîd el-Hudrî → Abdullah b. Ebî Utbe → Katâde → Ebân b. Yezîd el-Attâr → Affân → BEYHAKÎ⁸⁶

Rivayetın isnat şeması ise şöyledir:



⁸² İbn Huzeyme, *Sahih*, IV, 129, nr: 2507.

⁸³ İbn Huzeyme, *Sahih*, IV, 129, nr: 2507.

⁸⁴ İbn Hibbân, *Sahih*, XV, 247, nr: 6832.

⁸⁵ Hâkim, *Müstedrek*, IV, 500, nr: 8399.

⁸⁶ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Şu'abü'l-İmân*, Thk.: Abdulâli Abdulhamî Hâmid, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 1423/2003, XV, 163, nr: 38698.

et-Tuveycirî, Ebû Saîd el-Hudrî'den tahrir edilen mezkûr rivayeti zikretmiş, rivayetin sıhhati konusunda bir görüş belirtmemiştir.⁸⁷

Kanaatimizce Hz. Peygamber bu sözüyle, yeryüzü “zalim ve günahkâr insanlar” dolu olsa bile yine de Müslümanların hac ve umre farızasını yerine getirmek amacıyla kutsal mekânlara gitmeye devam edeceklerini ifade etmiş olmalıdır. Ancak ilerleyen dönemlerde Ye'cüc ve Me'cüc kavramı “sıfat” değil, “isim” olarak kullanılmaya başlanınca onun bu sözü râvîler tarafından yanlış anlaşılmış, Ye'cüc ve Me'cüc'un Türkler olduğunu haber veren rivayetler üretilmiş,⁸⁸ Hz. Peygamber'in verdiği mesajdan uzaklaşmış, böylece Müslümanlar almaları gereken dersi alamamış ve esas düşmanlarını da öğrenememişlerdir. Oysa Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde Ye'cüc ve Me'cüc'un “isim” değil, “sıfat” olarak kullanıldığı ve bununla da “şeytanlaşmış insanlar”ın kastedildiği bilindiğinde, mesele çok daha kolay anlaşılabilir.⁸⁹ Zira kıyamete kadar dünyanın her bir köşesinde ve her devirde “kâfir, zalim ve müşrikler”, bir başka ifadeyle “şeytanlaşmış insanlar”⁹⁰ yaşamaya devam edeceklerdir. Dolayısıyla Hz. Muhammed, bu gibi insanlara karşı ümmetini uarmış, dünyada her ne kadar böyle insanlar bulunsa da hac ve umre vazifesinin Müslümanlar tarafından yerine getirilmeye devam edeceğini ifade etmiş olmalıdır. Bu bakımdan İslâm coğrafyasının hızla genişlemesi ve farklı kültürlerin İslâm toplumuna sirayet etmesi hem bazı kavramların anlam çerçevesinin genişlemesine hem de anlam kaymalarına/daralmalarına neden olmuştur. Bu nedenle “dildeki göstergelerin toplumun geçirdiği sosyal ve kültürel değişimlerle sıkı sıkıya ilişkili olduğu”⁹¹ anlaşıldığında, konu daha net bir şekilde vuzûha kavuşabilecektir.

⁸⁷ et-Tuveycirî, *İthâfu'l-cemâa*, III, 168.

⁸⁸ Seyhan, Ahmet Emin, “Ye'cüc ve Me'cüc'un Türkler Olduğunu Haber Veren Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 10, C: 10, Sayı: 19, Ocak-Haziran 2017/1, s. 65-97.

⁸⁹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ye'cüc ve Me'cüc ile Birlikte Hareket Etmenin Cehennemliklerin Sayısını Artıracağıyla İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme”, (Hakem süreci devam eden makale.)

⁹⁰ Nitekim Kur'ân-ı Kerim, bu tür “şeytanlaşmış insanlardan” şu âyetlerde bahsetmektedir: es-Saffât, 37/22-34.

⁹¹ Uğur, Mücteba, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay., Ankara, ts., s. 103.

Sonuç olarak, senesinde herhangi bir probleme rastlanmayan rivayet “bahsettiğimiz şekilde anlaşıldığı”⁹² takdirde sahihtir. Ancak Ye’cûc ve Me’cûc kavramı “kıyamete yakın ortaya çıkacak, tüm dünyayı istila edecek, nehirlerin ve göllerin sularını içip tüketecek, yakaladıkları insanları öldürecek ve nihayet gökten inen Hz. İsa’nın duasıyla helak edilecek bir kavim (örneğin Türkler, Tatarlar, Moğollar, Çinliler veya başka ırktan insanlar)” şeklinde anlaşılır, böylece Hz. Muhammed’in vermek istediği mesaj yerine “onun hiç kastetmediği bir anlam ortaya çıkacak olursa” o takdirde mezkûr hadiseye son derece ihtiyatlı yaklaşılmasının uygun olacağı söylenebilir.

Genel Değerlendirme

Asrımızda hâlâ Ye’cûc ve Me’cûc’un Hz. Âdem’in soyundan gelen acayip yaratıklar olduğunu, ahir zamanda yeryüzünü istila edeceklerini, bu bilgiye her Müslüman’ın inanması gerektiğini, zira Kur’ân’da bunun sarahaten haber verildiğini söyleyen araştırmacılar mevcuttur.⁹³

Oysa Kur’ân-ı Kerîm’in bahsettiği Ye’cûc ve Me’cûc, “hem eşlerinin plesantalarını hem de ölmüş arkadaşlarının cesetlerini yiyen, geride bin çocuk bırakmadan ölmeyen, boyları ve enleri akıl almaz derecede uzun ve geniş olan, bir kulaklarını yere yatak olarak seren ve diğer kulaklarını da üzerlerine yorgan olarak örten kimseler” değildir. Bu akıl ve mantık dışı iddiaları barındıran mevzû hadisleri Hz. Muhammed’in mübarek ağzına yakıştıranlar ve hâlâ yazdıkları tefsirlere bunları “hadis” diye alanlar, Hz. Peygamber’e atılan iftiralara dolaylı destek sağladıkları için sorumludurlar. Kanaatimizce bu tür rivayetleri eserlerine alan ve bunların mevzû olduklarını söylemeye dilleri varmayan müfessirler, İslâm âlimi olma vasfını kaybetmişlerdir. Zira onlar İbn Adî, İbnü’l-Cevzî ve Suyutî gibi âlimlerin söz konusu rivayetlerle ilgili ulaştıkları sonuca hiçbir değer vermemiş, uzmanlığa saygı göstermemiş,⁹⁴ bilmedikleri şeyin ardına düşmüş,⁹⁵ mevzû olduğu

⁹² Burada ilk bakışta akla geldiği şekliyle “bir hadisi anlama veya yorumlama problemi” yoktur. Aksine “anlam kayması yaşamış bir kavramın doğru anlaşılıp anlaşılmadığının tespiti sorunu” vardır. Dolayısıyla aradaki bu farkı göz ardı eden yaklaşımların isabetli sonuçlara ulaşabilmesi söz konusu değildir. Bu bakımdan “dildeki göstergelerin toplumun geçirdiği sosyal, iktisadi ve kültürel değişmelerle sıkı sıkıya ilişkili olduğu hakikatini” önemsemeyen ve sözün söylendiği ortamda mezkûr kelimenin “toplum tarafından nasıl anlaşıldığını” hesaba katmayan değerlendirmeler, hiçbir zaman gerçeği yansıtmayacaktır.

⁹³ Derveze Muhammed İzzet, *et-Tefsîru’l-Hadis*, Dâru İhyâu’t-Türasi’l-Arabî, Kahire, 1383, V, 106.

⁹⁴ en-Nahl, 16/43; el-Enbiyâ, 21/7.

ifade edilen hadisleri sahihmiş gibi nakletmiş, ısrarla bunların uydurma olduğunu/olabileceğini söylemekten imtina etmiş, üstelik söyleyenleri de “*Kur'ân'da sarahaten haber verilen şeyi inkâr ediyorlar.*”⁹⁶ gerekçesiyle tekfir yeltenmişlerdir. Bütün bu yaklaşımların doğal bir sonucu olarak Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse sahih hadislerde yapılan haklı uyarılar, bu tür mitolojik muhtevalı hadislerin gölgesinde kalmış ve bu iki kaynağın vermek istediği mesaj ümmete bir türlü doğru bir şekilde ulaştırılamamıştır.

Şurası bir gerçektir ki Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili ortaya atılan hadis görünümü efsanevi haberleri inkâr etmek, zayıf veya kezzâb râvîler aracılığıyla gelen rivayetleri kabul etmemek ne âyetleri ne de sahih hadisleri inkâr etmek anlamına gelir. Uydurma rivayetleri reddedenleri “Âyetleri/hadisleri reddediyor.” diye suçlayıp hakikati çarpıtmak, sonra da bu cehdi ortaya koyan âlimleri tekfir etmek doğru değildir. Burada asıl yapılması gereken “tekfir” değil, uzun emek sonucu oluşturulan “içtihad”ı tüm yönleriyle incelemek, daha sağlam gerekçelerle bu görüşü çürütmek, bu mümkün olmadığı takdirde ise hakikati tereddütsüz kabul etmektir. Bütün bunları yapmak yerine yanlış yollara tevessül etmek, söz konusu mitolojik muhtevalı rivayetleri sahiplenmek, bunların mevzû olduğunu söyleyen âlimleri itibarsızlaştırmaya çalışmak ne ilmî ne de ahlâkî bir yaklaşım olarak görülebilir.

Sonuç

Araştırma neticesinde ulaşılan sonuçlar şu şekilde ifade edilebilir:

Hız. Peygamber'in yaşadığı dönemde Ye'cûc ve Me'cûc kelimesi “şeytanlaşmış insanlar” anlamında “sıfat” olarak kullanılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de sadece iki âyette geçen “Ye'cûc ve Me'cûc” tâbiriyle kastedilenler, “farklı zaman ve mekânlardaki bütün zâlim, kâfir, münafık ve müşrik kimseler”dir. Biriyle “dünyadaki zalim ve bozguncu insanlar”, diğeriyle “mahşer meydanında toplanacak şeytanın taraftarları” kastedilmiştir.

Ne Kur'ân-ı Kerîm'de ne de sahih hadislerde Ye'cûc ve Me'cûc'un “belirli bir kavmin adı” veya “kıyâmetin bir alâmeti” olduğuna dair bir bilgi söz konusudur. Bu iddialar ya uydurma/zayıf hadislere ya da bağlamından koparılıp yorumlanmış âyet-i kerîmelere dayandırılmaktadır. Sahih hadisler incelendiğinde

⁹⁵ el-İsrâ, 17/36.

⁹⁶ et-Tuveycirî, *İthâfu'l-Cemâa*, III, 168.

sahâbenin Ye'cûc ve Me'cûc'u "şeytanlaşmış insanlar" olarak anladığı ve ona göre tepki verdiği anlaşılmaktadır. Ancak bu kavram ilerleyen yıllarda anlam kaybına uğramış, Yahudi ve Hristiyan kültürlerinin de etkisiyle düşman görülen kavimlere "isim" olarak verilmeye başlanmış, böylece hem âyetler hem de Hz. Peygamber'in konuyla ilgili haklı ikazları yanlış anlaşılıp aktarılmıştır.

Ye'cûc ve Me'cûc'un sayılarının çok fazla olduğu algısını oluşturmak amacıyla tedavüle sokulan rivayetlerin senetlerinde Vehb b. Câbir el-Kûfi, Ebû İshâk el-Hemedânî, Muhammed b. İshâk b. İbrahim, Yahyâ b. Saîd el-Attâr ve İbn Amr b. Evs gibi mecrûh râvîlerin bulunduğu görülmektedir. Bu râvîlerin İsrâiliyat nakletmesiyle meşhur Ka'b el-Ahbâr ve Abdullah b. Selâm gibi kimselerden etkilenmeleri kuvvetle muhtemeldir.

Ye'cûc ve Me'cûc'den birinin "bir kulağının üzerine yattığı, diğer kulağını yorgan yapıp üzerine örttüğü; rastladıkları fili, vahşi hayvanı, deveyi ve domuzu, karılarının plasentalarını, üstelik kendilerinden ölen birisini yedikleri; onlardan bir adamın geride bin ve daha fazla çocuk bırakmadan ölmeyeceği" şeklindeki rivayetlerin tamamı uydurmadır.

Hz. Peygamber'in yeryüzü "zalim ve günahkâr insanlarla" dolu olsa bile Müslümanların hac ve umre farizasını yerine getirmek amacıyla kutsal mekânlara gideceklerini söylerken kullandığı Ye'cûc ve Me'cûc kavramı, zamanla anlam kaybına uğradığı için söz konusu hadis "kıyamet öncesi ortaya çıkacağı iddia edilen Ye'cûc ve Me'cûc'un varlığına" bir delil olarak gösterilmiş, böylece zihinlere yanlış bir algının yerleşmesine neden olunmuştur. Bu algının düzeltilmesi için yapılması gereken; o dönemde Ye'cûc ve Me'cûc kelimesinin "isim" değil, "sıfat" olarak kullanıldığını bilmek ve âyetleri/hadisleri buna göre anlamaya çalışmaktır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nafi' el-Himyeri, (ö.211/826), *Tefsîru Abdürrezzâk*, (I-III), Thk.: Mahmud Muhammed Abduh, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419.
- Akgün, Hüseyin, "Râvi Tasarruflarının Rivayetlere Etkisi Hz. Peygamber'e Otuz Erkek Gücünün Verildiği Örneği", *KSİÜİFD*, Kahramanmaraş, 2013, c. 11, Sayı: 22, (ss. 43-65).
- Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yay., İstanbul, 1987.
- Bağcı, H. Musa, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2013.

- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd, (ö.510/1117), *Meâlimu't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (I-VIII), Thk.: Muhammed Abdullah/Osman Cum'a/Süleyman Müslim, Dâr-u Tîbe, 1417/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, (ö.458/1066), *Şu'abü'l-Îmân*, (I-XV), Thk.: Abdulâlî Abdulhamî Hâmid, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 1423/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (ö.256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, (I-VIII), Çağrı Yay., İstanbul, 1412/1992.
- Cârullah, Mûsâ, (ö.1364/1945), "Kur'ân-ı Kerîm Âyetlerinin Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cûc", Sad.: Nur Ahmet Kurban, *GÜİFD*, Gümüşhane, 2013, c. 2, Sayı: 4, (ss. 250-282).
- Cerrahoğlu, İsmail, "Ye'cûc - Me'cûc ve Türkler", *AÜİFD*, Ankara, 1975, c. 20, (ss. 97-125).
- Cirit, Hasan, "Vaiz ve Kıssacıların Hadis İlmiyle Münasebetleri", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2000, c. 36, Sayı: 1, (ss. 19-54).
- ed-Dânî, Osman b. Saîd b. Osman b. Ömer, (ö.444/1054), *Es-Sünenü'l-Vâride fî'l-Fiten*, (I-VI), Thk.: Rıdâullah b. Muhammed İdrîs el-Mübârekfûrî, Dâru'l-âsime, Riyad, 1416/
- Derveze Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Dâru İhyâu't-Türasi'l-Arabî, Kahire, 1383.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, (ö.430/1038), *el-Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, (I-X), Mısır, 1394/1974.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, (ö.1403/1982), *İsrâiliyat ve'l-Mevdûât fî Kütübi't-Tefsîr*, Mektebetu's-Sünne, Basım yeri ve tarihi yok.
- Ebû Yâ'lâ, Ahmed b. Ali, (ö.307/919), *Müsnedü Ebî Yâ'lâ*, (I-XIII), Thk.: Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dîmeşk, 1984.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin, (ö.1420/1999), *Daifu Mevâridü'z-Zamân ilâ Zevâid-i İbn Hibbân*, Dâru's-Sâmiî, Riyad, 1422/2002.
- , *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevdûa*, (I-XIV), Dâru'l-meârif, Riyad, 1412/1992.
- Fayda, Mustafa, "Abdullah b. Selâm", *DÎA*, İstanbul, 1988, I, 134-135.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh, (ö.405/1014), *Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (I-IV), Thk.: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, (ö.807/1404), *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, (I-X), Dâru'l-fikr, Beyrut, 1412/1992.
- , *Mecmau'z-Zevâid*, Thk.: Hüsâmeddin el-Kudsî, (I-X), Mektebetu'l-Kudsî, Kahire, 1414/1994.
- , *Mevâridü'z-Zamân ilâ Zevâid-i İbn Hibbân*, Thk.: Muhammed Abdurrezzâk Hamza, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, basım tarihi yok.
- Iclî, Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, (ö.261/874), *Ma'rifetü's-sikât*, (I-II), Thk.: Abdülalîm Abdülazîm el-Büstevî, Mektebetü'd-dâr, Medîne, 1405/1985.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürçânî, (ö.365/976), *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, (I-VII), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997.

- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, (ö.571/1175), *Tarihu Dımeşk*, (I-LXXX), Thk.: Amr b. Gurâme el-Amrî, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, (ö.327/938), *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, (I-IX), Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, (ö.235/849), *Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, (I-VII), Thk.: Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409/1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, (ö.852/1448), *Lisânu'l-Mizân*, (I-IX+Fihrist), Thk.: Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmî, 1423/2002.
- , *el-Metâlibu'l-Âliye bi Zevâidi'l-Mesânidi's-Semâniye*, (I-XIX), Dâru'l-âsıme, 1419-1420/1998-2000.
- , *Tehzîbu't-Tehzîb*, (I-XIV), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1404/1984.
- , *Tehzîbu't-Tehzîb*, (I-IV), Thk.: İbrahim ez-Zibek/Adil Mürşid, Müessesetu'-Risâle, Beyrut, ts.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, (ö.241/855), *Müsned*, (I-VI), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Bustî, (ö.354/965), *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, (I-III), Thk.: Mahmud İbrâhim Ziyâd, Dâru'l-va'y, Haleb, 1396.
- , *Sahihu İbn Hibbân*, (I-XVIII), Thk.: Şu'ayb el-Arnaûd, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- , *Sikât*, (I-IX), Thk.: Şerefüddin Ahmed, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1975.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk en-Nisâbüri, (ö.311/923), *Sahihu İbn Huzeyme*, (I-IV), Thk. Muhammed Mustafa el-Â'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1390/1970.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, (ö.774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (I-XXI), Thk.: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1424/2003.
- , *en-Nihâye fi'l-Fiten ve'l-Melâhim*, (I-II), Thk.: Muhammed Ahmed Abdulazîz, Dâru'l-cil, Beyrut, 1408/1988.
- , *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (I-VIII), Thk.: Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Tîbe, 1420/1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman (ö.597/1201), *el-Mevdûât*, (I-III), Thk.: Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1386-1388/1966-1968.
- , *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Thk.: Abdürrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1422.
- Kitâb-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1988.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Ensârî, (ö.671/1272), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, (I-XX), Thk.: Ahmed Abdulalim el-Berdûnî, Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, Kâhire, 1384/1964.

- Mizzî, Cemâlüddin, Ebü'l-Haccac Yusuf b. Zeki, (ö.742/1341), *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, (I-XXXV), Thk.: Beşşâr Avâd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1980.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb, (ö.303/915), *Sünenü'l-Kübrâ*, (I-XII), Thk.: Hasan Abdulmun'im, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001.
- Nu'aym b. Hammâd el-Mervezî, (ö.228/842), *Kitâbu'l-Fiten*, (I-II), Thk.: Semîr Emîn ez-Züheyri, Mektebetü't-Tevhîd, Kahire, 1412/1992.
- Schmitz, M., "Ka'b el-Ahbâr", *İA*, MEB Devlet Kitapları, Eskişehir, 1997, VI, 2.
- Seyhan, Ahmet Emin, *Hadislerde Kutsiyet Atfedilen Fenomenlerin Dinî Değeri (Hacerülesved Örneği)*, Rağbet Yay., İstanbul, 2016.
- , "Ye'cüc ve Me'cüc'un Türkler Olduğunu Haber Veren Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 10, C: 10, Sayı: 19, Ocak-Haziran 2017/1, (ss. 65-97).
- Suiçmez, Yusuf, *Sahâbe ve Tabiîn Söзlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, Otto Yay., Ankara, 2015.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, (ö.911/1505), *ed-Dürri'l-Mensûr*, (I-VIII), Dâru'l-fikr, Beyrut, ts.
- , *el-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, (I-II), Thk.: Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, (ö.360/971), *Mu'cemü'l-Kebîr*, (I-XXX), Thk.: Hamdi b. Abdilmecid es-Silefi, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983.
- , *Mu'cemü'l-Evsat*, (I-X), Thk.: Târik b. Abdullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseyni, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1415/1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer, (ö.310/922), *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, (I-XXIV), Thk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetür'-Risâle, Beyrut, 1420/2000.
- Taşbolotov, Aziz, Ye'cüc ve Me'cüc Hakkındaki Hadislerin İsnad ve Metin Açısından Tahlili, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *AÜSBE*, Ankara, 2007.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud, (ö.204/819), *Müsnedü Tayâlisî*, (I-IV), Thk.: Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Mısır, 1419/1999.
- et-Tuveycirî, Hammâd b. Abdillâh b. Hammâd Abdirrahman, (ö.1413/1992), *İthâfu'l-Cemâati Bimâ Cae fi'l-Fiten ve'l-Melâhim ve Eşrâtu's-Sâa*, (I-III), Dâru's-sâmiî, Riyad, 1414/1993.
- Özdemir, Veysel, "Abdullah b. Amr'ın İsrâilî Rivayetleriyle Meşhur Râvilerle İlişkinin Boyutları", *FÜİFD*, Elazığ, 2008, c. 13, Sayı: 1, (ss. 207-225).
- Özkan, Halit, "Temim ed-Dârî", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 419-420.
- Özsoy, Abdulvahap, "Sahâbe Yorumunun Mutlaklaştırılması -Hüzeyme'nin Şahitliği Örneği-", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl, 20, Sayı: 65, (Kış 2016), (ss. 1-40).
- Uğur, Mücteba, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay., Ankara, ts.

el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nisâbûrî, (ö.468/1074), *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, (I-IV), Thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Diğeri, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, (ö.748/1374), *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, (I-VIII), Thk.: Ali Muhammed Muavvid/Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut, 1995.

---, *el-Muğni fi'd-Duafâ*, Thk.: Nureddin Itr, Basım yeri yok ve tarihi yok.

“Kırk Hadis/Erbaûn” Edebiyatının Rivayetlerdeki Dayanakları ve İbn Asâkir’in *el-Erbaûne’l-Büldâniyye* İsimli Eseri

Bayram KANARYA*

Öz: Hadis tarihi boyunca çeşitli tasnif türleri gelişmiştir. Bu tasnif türlerinden birini, kırk hadis içeren eserler oluşturmuştur. Bu tarz derlenen eserler çoğunlukla ilhamını “Kim ümmetim için kırk hadis muhafaza ederse/korursa...” şeklinde başlayan rivayetlerden almıştır. Hadis ilminde temâyüz etmiş simalardan biri olan İbn Asâkir de (ö.571/1175) birçok eser telif eden hadis âlimlerindedir. Onun, hadis literatüründe önemli bir yer tutan Erbaûniyyât türüne dair *el-Erbaûne’l-Büldâniyye* isimli eseri hem muhteva hem de metodoloji açısından câlib-i dikkattir. İbn Asâkir bu eserinde kırk farklı beldeyi dolaşmış, kırk sahabe ve kırk hadis hocasından nakledilen kırk hadis derlemiştir. Eser, hadislerin farklı coğrafyalarda nasıl yaygınlık kazandığına örnek teşkil etmesi bakımından da ayrıca ehemmiyet arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kırk Hadis (Erbaûn), İbn Asâkir, Rivayet, Sahabe, Hadis Edebiyatı.

The Bases of the Literature of “Forty Hadiths/Arbaûn” in Narrations and Ibn Asâkir’s Book “al-Arbaûne’l-Buldâniyya”

Abstract: Throughout the history of hadith various classifications have developed. One of them is books including forty hadiths. Mainly, this compilation of forty hadiths books were inspired by the hadith beginning “who conserve forty hadiths in my ummah...”. One of the scholars of hadith is İbn Asâkir (d. 571/1175) who wrote many works. His book called “al-Arbaûne’l-Buldaniyya” received an important place in hadith literature. This book is a remarkable work for its content and methodology. İbn Asâkir, circulated forty different cities and he received/collected and narrated forty hadiths from forty companions (Sahabah) of Prophet and forty different hadith scholars. In terms of presentation, İbn Asâkir’s work is a good example of how hadiths gained prevalence in different places.

Keywords: Forty Hadiths (Arbaûn), İbn Asâkir, Narrative, Companion, Literature of Hadith.

A. Giriş

Sünnetin diğer nesil ve coğrafyalara taşınması için hem Hz. Peygamber (s.a.v.) Dönemi’nde hem de ondan sonraki dönemlerde ciddi ve samimi gayretler gösterilmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra hadisler daha çok hıfz ve kitâbet yöntemiyle aktarılmıştır. Hicri II. asırla birlikte muhaddisler, hadisleri

* Öğr. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bayramkanarya@hotmail.com

tasnif faaliyetine girişmişler, III. asırla birlikte bu faaliyet hız kazanmış ve bu tasnif işlemi, kendilerinden sonra gelen hadis musannifleri için bir kaynak ve örnek teşkil etmiştir.¹ Sonraki dönemlerde telif edilen hadis musannefatı içerisinde farklı tasnif türleri de tekevvün etmiştir. Hadis literatürüne ayrı bir zenginlik katan ve hadislerin topluma buluşmasında mühim bir rol icra eden tasnif türlerinden biri de “kırk hadis” edebiyatı olmuştur. Hadis derleme geleneği, sadece belli bir dönemle sınırlı kalmayarak günümüze kadar sürdürülmüş, birbirinden farklı konulardan kırk hadis içeren kitaplar, bu kitaplar üzerine yazılan şerhler ve hadis kartelaları yazılmaya devam etmiştir.

Tarihî seyir içerisinde âlimleri bu tarz derleme eserler telif etmeye teşvik eden sebeplerin başında, kırk hadis nakletmenin faziletine dair bazı rivayetler gelmektedir. Bu rivayetler, tarihî süreç içerisinde birçok müellifin kırk hadis ihtiva eden eserler telif etmeleri için, âdeta bir ilham kaynağı olmuştur. Kırk hadis ile ilgili yazılan eserlerden biri, İbn Asâkir tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışmada hicri VI. yüzyılda yaşayan İbn Asâkir’in *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* isimli eseri çerçevesinde kırk hadis edebiyatı oluşumunun rivayetlerdeki kaynakları irdelenecek, daha sonra söz konusu eserin mahiyeti, muhtevası ve metodolojisi incelenecektir.

İbn Asâkir’in mezkûr eseri üzerinde tahkikli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan birincisi Dâru'l-Fikr Yayınlarından 1992 yılında Muhammed Mutî' el-Hâfiz tarafından tahkik edilmiştir.² İkincisi, Mektebetü'l-Kur'an Yayınlarından neşredilmiş ve Mustafa Âşûr tarafından tahkik edilmiştir.³ Bizim de çalışmamızda esas aldığımız üçüncüsü, 1993 yılında el-Mektebû'l-İslâmî Yayınlarından çıkmış ve Muhammed el-Harîrî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.⁴ Muhakkik Muhammed el-Harîrî, İbn Asâkir'in mahtût nüshasının Amerika'da, Harvard Üniversitesinde ve 587 numarada kayıtlı olduğunu belirtmiştir.⁵

¹ Nevzat Aydın, “Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı:31, s. 201.

² Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (İbn Asâkir), *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfiz, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992.

³ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (İbn Asâkir), *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Mustafa Âşûr, Mektebetü'l-Kur'an, Kahire, tsz.

⁴ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (İbn Asâkir), *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Muhammed el-Harîrî, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, 1993.

⁵ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 10 (muhakkikin mukaddimesi). Biz de muhakkikin verdiği bilgilerden hareketle eserin mahtût nüshasını araştırdık ve

Eserin tahliline geçmeden önce İbn Asâkir ile ilgili bazı bilgiler vermek yerinde olacaktır. Asıl adı, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah olan İbn Asâkir, hicri 499'da (miladi 1105) Dımaşk'ta doğmuş ve 571'de (1176) aynı yerde vefat etmiştir. Arap dili, fıkıh ve usûl gibi çeşitli dinî ilimleri, özellikle de hadis ilmini farklı hocalardan almak amacıyla birçok beldeye yolculuk (rihle) yapmıştır.⁶ Zehebî (ö.748/1348) onu şu sözlerle tarif etmiştir: “Allâme, imâm, hâfız, Şam muhaddisi, *Tarihu Dımaşk* isimli eserin müellifi.”⁷

Şâfi mezhebine müntesip olduğu bilinen ve özellikle Dımaşk'ta Şâfi mezhebinin kurumsallaşmasında önemli bir rol oynayan müellif, Emevî Camii başta olmak üzere Gazzâlî Zaviyesi, Dâru'l-Hadîs ve Emîniye Medresesindeki ders halkalarına katılmış ve buralarda okutulan dersleri takip etmiştir. Bağdat, Mısır, Hicaz, Rahbe, Horasan, Diyarbekir ve Mardin şehirlerine ilmî seyahatler yapmıştır. Nureddin Zengî ve Selahaddin Eyyûbî'nin de ilmî birikiminden istifade ettikleri İbn Asâkir, özellikle Horasan bölgesindeki şehir, kasaba ve köyleri dolaşmış ve buradaki âlimlerle ilmî müzakereler gerçekleştirmiştir.⁸ Üzerinde çalıştığımız *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* isimli eserini de bu seyahat sırasında telif ettiği düşünülmektedir. Ders aldığı hoca sayısının, 80'i hanım olmak üzere, 1300 olduğu ifade edilmiştir. İbn Asâkir bu hocalarının isimlerini ve onlardan semâ, kiraât veya icâzet yoluyla aldığı hadisleri, senet ve metinleri ile birlikte *Mu'cemü's-Şuyûh* isimli eserinde zikretmiştir.⁹ Onun hadis ilmindeki birikimlerini ders olarak anlatması için Dımaşk'ta *Dâru'l-Hadîs'n-Nûriyye* adı verilen bir Dâru'l-Hadîs de inşa edilmiştir.¹⁰ Başta hadis olmak üzere tarih ve tasavvuf gibi birçok farklı alanda eser kaleme alan¹¹, hadislerin senet ve metinlerini çok iyi bilen hadis

[https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:11786744\\$2i](https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:11786744$2i) adresinde var olduğunu gördük (Erişim tarihi: 09.08.2017).

⁶ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (İbn Asâkir), *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s.17 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvud-Ebu Naim el-Arkasûsî, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1985, XX, 554.

⁸ Mustafa S. Küçükaşçı ve Cengiz Tomar, “İbn Asâkir” *DİA*, XIX, 321-324.

⁹ İbn Asâkir, kendilerinden ilim aldığı hocalarının isimlerini alfabetik olarak düzenleyen bir kitap telif etmiş ve bu eser daha sonra tahkik edilerek basılmıştır. Bkz. İbn Asâkir, *Mu'cemü's-Şuyûh*, thk. Vefa Takiyuddin, Daru'l-Beşair, Dımaşk, 2000; İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 18; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XX, 556.

¹⁰ Mustafa S. Küçükaşçı ve Cengiz Tomar, “İbn Asâkir”, XIX, 322.

¹¹ Yazdığı eserler için bkz. İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 24-30. (Muhakkik burada 99 eserin adını zikretmiş, el-Kevserî'nin, bunların dışında, müellifin kırk kadar daha eserini

hâfızı; hadis ilminin sahîh, münker, ferd ve illet gibi usûl meselelerinde de yetkinliğe sahip bir âlim olarak bilinmektedir. İbn Asakir, âli isnat ile nakledilen hadislere özellikle önem vermiş ve şöyle demiştir: *الا ان الحديث اجل علم و اشرفه الاحاديث العوالي* “Hadis ilmi, ilimlerin en şerefliisidir ve hadisler içerisinde de en değerli olanlar âli isnat ile rivayet edilenlerdir.”¹²

B. “Kırk Hadis/Erbaûn” Edebiyatının Rivayetlerdeki Dayanakları

Hicri ikinci asırla başlayan hadis tasnif faaliyeti, sonraki dönemlerde farklı formlar eklenerek devam etmiştir. Kimi âlimler ellerinde bulunan hadis kaynaklarından istifade ederek derleme eserler telif ederken kimileri de şehir, köy ve kasabaları dolaşarak hadis toplamaya gayret etmişlerdir. İbn Asâkir’in kaleme aldığı *el-Erbaûne’l-Büldâniyye* isimli eser, farklı beldelere yapılan ilmî yolculuklar ve buralarda bulunan değişik hocalardan alınan hadislerin derlenmesi yöntemiyle yazılmıştır. Hiç şüphesiz hadis geleneğinde önemli yekûn teşkil eden ve bu eserlerin oluşmasını sağlayan ana saik, konu ile ilgili nakledilen rivayetler olmuştur.

1. Kırk Hadis İle İlgili Rivayetler

Kırk hadis geleneğine dayanak teşkil ettiğini düşündüğü rivayetleri zikredip bunlarla ilgili değerlendirmelerde bulunan İbn Asâkir, rivayetleri aktarmadan önce, kırk hadis toplayan, nakleden ve onunla amel eden kimsenin şefaate mazhar olacağı ve cennete girmeye vesile olacağı ile ilgili rivayetler aktarmıştır. İbn Asâkir, hadis yolculuğu (rihle) esnasında ahzettiği kırk hadisi zikretmeden önce bir mukaddime yazmış ve burada şöyle demiştir: *“Öncelikle eserimde kırk hadis muhafaza etmenin fazileti ve bu hadisleri aktaran/koruyanların şefaate nail olacaklarına dair Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetinden bazı hadisler zikredeceğim. Bundan sonra yolculuğum esnasında uğradığım şehirlerden aldığım rivayetlerin en evlâ olanlarını aktaracağım...”*¹³ İbn Asâkir’in farklı belde ve kişilerden aldığı hadisleri nakletmeden önce aşağıda aktaracağımız rivayetleri zikretmiş olması, onun söz konusu rivayetlerde anlatılan fazilete nail olma isteğinden kaynaklanmış olmalıdır. Eserin giriş kısmında, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) rivayet edildiği iddia

saydığı bilgisini eklemiştir. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi’l-Müfterî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Daru’l-Fikr, Dımaşk, 1399, s. 4-6); Ayrıca bkz. Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, XX, 558-562.

¹² İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 39. (ان قرب الاسناد قرب الى الله و رسوله); Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XX, 569.

¹³ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 40.

edilen hadislerden hareketle kırk hadis ahzedip, bunları tebliğ edenlerin faziletine dair vurgular ile, bu hadisleri elde etmek için diyar diyar dolaşan kişilerin çektiği sıkıntılara temas edildiği görülmektedir.¹⁴

İbn Asâkir, erbaûn edebiyatına mesnet teşkil eden rivayetleri zikrettikten sonra, kırk hadis içeren bir eser telif etmek gayesiyle uzak yakın birçok beldeye seyahat ettiğini ifade etmiş ve şöyle demiştir: “*Hadislerini nakledeceğim beldelerin ilki Haremeyni Şerifeyni; sonra Şam, Irak, İsfehân ve Horâsân’ın çevresindeki köy ve kasabalarıdır.*”¹⁵

Müellif, kırk hadis ezberlemenin fazileti ile ilgili aktardığı rivayetleri, isnatları ile beraber zikretmiştir. Bu rivayetlerin sahabe râvisini ve rivayet metinlerinin tercümesini şöyle sıralamak mümkündür:¹⁶

1-Ebu’d-Derdâ’nın naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim ümmetim için dinleri ile alakalı kırk hadis muhafaza ederse/korursa Allah onu kıyamet gününde fakih olarak diriltir ve ben de kıyamet gününde ona şefaatchi ve şahit olurum.”¹⁷

2-Muâz b. Cebel’den nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim ümmetim için dinleri ile alakalı kırk hadis muhafaza ederse/korursa Allah onu kıyamet gününde fakihlerin ve âlimlerin zümresine katar.”¹⁸

3-İbn Abbâs’tan nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim ümmetim için sünnet ile alakalı kırk hadis muhafaza ederse/korursa kıyamet gününde ona şefaatchi olurum.”¹⁹

¹⁴ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 34.

¹⁵ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 40.

¹⁶ Hadisler için bkz. İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 41-45; Alâuddîn Ali el-Müttakî b. Hisâmuddin el-Hindî, *Kenzu’l-Ummâl fî Süneni’l-Akvâli ve’l-Efâl*, thk. Bekri Hayyani- Safve es-Saka, Müessesetu’r-Risale, Beyrut, 1985, X, 158; Ebu’l-Ferec Abdurrahman İbnu’l-Cevzî, *el-İlelü’l-Mütenâhiye fî’l-Ehâdisi’l-Vâhiye*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut, 1983, I, 119-129.

¹⁷ İbnu’l-Cevzî, *el-İlelü’l-Mütenâhiye*, I, 120.

¹⁸ Alâuddîn Ali el-Müttakî, *Kenzu’l-Ummâl*, X, 158. (Buradaki isnadda metin aynı olmakla birlikte sahabe râvisi Muâz b. Cebel değil, Enes b. Mâlik’tir.)

¹⁹ Alâuddîn Ali el-Müttakî, *Kenzu’l-Ummâl*, X, 158. (Buradaki isnadda metin aynı olmakla birlikte sahabe râvisi İbn Abbâs değil, Ebû Saîd el-Hudrî’dir.)

4-Abdullah b. Mesûd'un naklettiğine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim ümmetim için Allah'ın kendilerini faydalandıracağı kırk hadis muhafaza ederse/korursa ona şöyle denilir: Cennetin hangi kapısından girmek istersen o kapıdan gir.”²⁰

5-İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim ümmetime bir sünneti ihya edecek ve bir bid'atı ortadan kaldıracak bir hadis ulaştırırsa/naklederse ona cennet vardır.”²¹

6-İbn Abbâs'tan nakledilen bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim ümmetim için bir hadisi muhafaza ederse/korursa ona yetmiş bir siddik nebînin ecri verilir.”²²

2. Kırk Hadis İle İlgili Rivayetlerin Sıhhat Değeri

Rivayetlerin sıhhat değeri ve Hz. Peygamber'e isnadının tespiti süreci, muhaddisler arasında tartışılan en temel usûl konularının başında gelmektedir. Rivayetlerin sıhhat tespiti sürecinde ortaya konulan kriterler ve araştırmacının yaklaşım tarzı subjektif bir karakter arz ettiğinden, varılan sonuçlar içtihadî bir nitelik taşımaktadır. Kırk hadisin faziletine dair rivayetlerin değeri ile ilgili olarak muhaddisler arasında metodik bir farklılık bulunsa da, genel anlamda bu rivayetlerin zayıf olduğu hususunda bir ittifakın hasıl olduğunu söyleyebiliriz.

Rivayetlerin sıhhati ile alakalı olarak müellif İbn Asâkir bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Yukarıdaki 4. hadis ile ilgili olarak İbn Asâkir, bu rivayetin Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Ömer, Ebû Hureyre ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi birçok sahabeden de rivayet edildiğini fakat bu rivayetlerin tümünün isnat açısından eleştirildiğini (mekâl) belirtmiştir. Ayrıca İbn Asâkir yukarıdaki hadislerin sahîh olmadığını altını çizmiş, “Zayıf hadisler bir araya getirildiğinde kuvvet kazanır.”²³ görüşünden hareketle aynı konudan bahseden ancak isnat açısından zayıf olan hadislerin bir delil olarak kabul edilebileceğine de işaret etmiştir. Böylelikle İbn Asâkir, özellikle helal-haram, ahkâm ve itikada taalluk etmeyip, amellerin faziletini konu alan zayıf rivayetlerle amel edilebileceği görüşünü benimsemiş olmaktadır.

²⁰ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, I, 120.

²¹ Alâuddîn Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, X, 158.

²² İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 45.

²³ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 44.

İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200), kırk hadis muhafaza etmenin faziletine dair rivayetlerin Hz. Ali, İbn Mesûd, Muâz b. Cebel, Ebu'd-Derdâ, Ebû Saîd, Ebû Hureyre, Ebû Umâme, İbn Abbâs, İbn Ömer, İbn Amr, Câbir b. Semure, Enes b. Malik ve Büreyde tarikiyle nakledildiğini belirtmiştir. Her bir sahabeye isnat edilen ve kırk hadis muhafaza etmenin faziletini içeren bu rivayetler, bütün tarikleriyle birlikte incelenmiş ve isnatlarında; meçhul, kezzâb, münkeru'l-hadis ve vâhi gibi şiddetli cerh edici ifadelerle maruz kalmış râvîlerin olduğu tespit edilmiştir. Örneğin Ebu'd-Derdâ'dan gelen 1 numaralı rivayetin senedinde bulunan Abdülmelik b. Hârûn için “deccâl, metrûk, kezzâb, yedau'l-hadis”; Muâz b. Cebel'den nakledilen 2 numaralı hadisin isnadında bulunan Muhammed b. İbrahim için “Hadis uyduran biri, kendisinden rivayet etmek caiz değil.”; İbn Abbâs'tan nakledilen 3 numaralı hadisin isnadında bulunan İshâk b. Nuceyh için “metrûku'l-hadis”; Abdullah b. Mesûd'dan gelen 4 numaralı rivayette bulunan Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe için “yalancılıkla itham edilmiş” gibi şiddetli cerh ifadeleri kullanılmış, dolayısıyla bu râvîlerin mecrûh olduğu belirtilmiştir.²⁴ Binâenaleyh mezkûr rivayetlerde, sahîh bir hadiste bulunması gereken bazı temel kriterlerin yer almadığı görülmektedir. Özellikle birtakım senetlerde bulunan râvîlerin bazıları hakkında en ağır cerh ifadelerinin (metrûk, kezzâb, deccâl vb.) kullanılması, kırk hadis alıp nakletmenin faziletine dair rivayetlerin netice itibarıyla oldukça zayıf olduğunu ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Cevzî, yukarıdaki rivayetlerden ilham alarak, kırk hadis/erbaûn türüne dair eser telif eden müelliflerin isimlerini verdikten sonra “*Bunların çoğu hadislerin illetlerini bilmeyen kimselerdir. Bununla birlikte iyiliğe teşvik amacıyla ilim ehlinden bazıları buna müsamaha nazarıyla bakmışlardır.*” diyerek aslında ciddi bir eleştiride bulunmuş²⁵ ve kırk hadis derleyen müellifleri, hadislerin illetini (ilelü'l-hadis) bilmemekle itham etmiştir.

Bilindiği gibi kırk hadis denilince ilk akla gelen âlimlerden biri de İmam Nevevî'dir. İmam Nevevî (ö.676/1277) kırk hadis ile ilgili yazdığı eserin girişinde yukarıdaki hadisleri zikretmiş ve şöyle demiştir: “*Her ne kadar tarikleri çok olsa da netice itibarı ile bu hadislerin zayıf olduğu konusunda hadis hâfızları arasında ittifak hâsil olmuştur (واتفق الحفاظ على أنه حديث ضعيف وإن كثرت طرقه).*”²⁶ Nevevî,

²⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, I, 119-129.

²⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, I, 129.

²⁶ İbn Dakîkî'l-İd, *Şerhu'l-Erbaîne Hadisen en-Neveviyye fi'l-Ehâdisi's-Sahihati'n-Nebeviyye*, Mektebetu't-Turasi'l-İslâmî, Mısır, tsz., s. 4.

bundan sonra câlib-i dikkat başka bir hususun da altını çizmektedir. Nevevî'ye göre âlimler her ne kadar fedâil-i a'mâl konusunda zayıf hadis ile amel edilebileceği noktasında müttefik iseler de kendisinin kırk hadis ile ilgili nakledilen rivayetlere karşı mütereddit olduğunu, itimadının olmadığını ancak sahih olduğu ifade edilen bazı hadislere dayanarak kitabını telif ettiğini ifade etmiş ve bu bağlamda şu hadisleri zikretmiştir: “*Burada bulunanlar, burada bulunmayan kişilere sözlerimi aktarsın.*”²⁷; “*Allah, sözlerimi doğru hıfzedip olduğu gibi başkalarına aktaran kimselerin yüzünü ağartsın.*”²⁸ Anlaşıldığı kadarı ile Nevevî, kırk hadis edebiyatına ilişkin rivayet edilen hadisleri zayıf görmekte ve kendisinin telif ettiği kitabın referanslarını bu hadislerden çok, sahih olduğunu düşündüğü ve içinde bir sayının geçmediği genel içerikli daha başka hadislere dayandırmaktadır. Bununla birlikte kendisinin de içinde bulunduğu birçok kişinin tamamen hâlis bir niyetle bu telif işlemine giriştiklerini aktarmaktadır.²⁹

es-Sehâvî (ö.902/1496), *el-Mekâsidu'l-Hasene* isimli eserinde çok küçük lafız farklılıklarıyla “*Kim ümmetimden kırk hadis muhafaza ederse/korursa kıyamet gününde fakih olarak dirilir.*” rivayetini nakletmiştir. Ardından konu ile ilgili olarak Ebû Nuaym'ın (ö.430/1038) *Hilye*'sinde bu hadise benzer rivayetlerin İbn Mesûd ve İbn Abbâs'tan nakledildiğini belirtmiştir. Ayrıca kendisinden hadis aldığı hocası İbn Hacer'in “*Ben bu hadisin bütün tariklerini bir cüzde topladım ve bu tariklerin hepsinin illet-i kâdihadan (hadisin sıhhatini ortadan kaldıran illet) sâlim olmadıklarını gördüm.*” dediğini aktarmış, bu hadislerden bazılarının insanlar arasında meşhur olmasına rağmen sahih bir isnattan yoksun olduğu bilgisini de eklemiştir.³⁰

Konu ile ilgili görüş beyan edenlerden biri olan el-Aclûnî (ö.1162/1746), kırk hadis muhafaza edip nakleden kişinin fakihler zümresine ilhak edileceğine dair yukarıda verdiğimiz 2 numaralı hadisin farklı rivayetlerini zikrettikten sonra şunları kaydetmiştir: “*Darekutnî, bu rivayetin bütün tariklerinin zayıf olduğunu, hadisin sabit olmadığını bildirmiştir. İbn Hacer, bu hadisin bütün tariklerini toplamış ve illetli olmayan bir tek tarik görmediğini beyan etmiştir. Beyhakî de aynı*

²⁷ Buhârî, İlim, 38 (I, 34).

²⁸ Tirmizî, İlim, 6 (V, 33); İbn Mace, Mukaddime, 18 (I, 230).

²⁹ İbn Dakikî'l-İd, *Şerhu'l-Erbaine Hadisen en-Nevevîyye*, s. 5-6.

³⁰ es-Sehâvî, *el-Makâsidu'l-Hasene*, s. 417.

şekilde bu rivayetin sahîh bir isnadının olmadığını ifade etmiştir...”³¹ el-Aclûnî bu bilgileri naklettikten sonra kendi görüşünü “Bu rivayetlerin mevzû’ olmayıp zayıf olduğu...” şeklindeki ifadeleri ile ortaya koymuştur.³² Yine o, kırk hadis muhafaza eden/koruyan kimsenin yetmiş bir siddîk nebînin ecrini kazanacağına dair 6 numaralı rivayetin ise tamamen mevzû’ olduğunu belirtmiştir.³³

İsmail Hakkı Ünal söz konusu hadislerin bazılarının zayıf, bazılarının da uydurma olduğunu belirtirken,³⁴ Enbiya Yıldırım da kırk hadis muhafaza etmeyi/nakletmeyi teşvik eden hadislerin sıhhat açısından problemlî olduğunu tespitini yapmıştır.³⁵

İbn Asâkir de kırk hadis aktaran kişinin fazileti ile ilgili rivayetlerin zayıf olduğunu kabul etmekle birlikte, onun eseri telif amacını konumlandığı nokta –birçok hadis müellifinin yaptığı gibi- “Ameller niyetlere göredir.” hadisi çerçevesinde olmuştur.³⁶ Bir başka ifade ile müellif, söz konusu eseri, ümmete bazı hadisleri aktarmak ve onları bazı konularda bilgilendirmek amacıyla kaleme aldığını ifade etmiştir. Bu nedenle de kırk hadis aktarmaya teşvik eden hadisler zayıf veya mevzû’ olsa da İbn Asakir, eserinin “amellerin niyetlere bağlı olduğu” hadisinin anlam çerçevesine dâhil olduğunu belirtmiş olmaktadır. Nitekim o, bunu eserinin ilk hadisi olarak zikrettikten sonra Abdurrahman b. Mehdî’nin “Kim bir kitap telif etmek isterse ‘Ameller niyetlere göredir.’ hadisi ile başlasın.” dediğini nakletmiştir.³⁷ İbn Asâkir bu bilgiyi aktarmakla aslında hem yaşadığı dönemdekilerin hem de seleflerinden kitap telif edenlerin bu hadisi esas aldıklarının da altını çizmiş olmaktadır. Buhari’nin *es-Sahîh* isimli eserinin ilk hadisinin de “انما الاعمال بالنيات” ile başlaması³⁸, bu kültürün hadis tasnif döneminden itibaren var olduğunu göstermektedir.

³¹ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ ve Müzilu’l-İlbâs*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Halidi, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2001, II, 220.

³² el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 220.

³³ el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 220.

³⁴ İsmail Hakkı Ünal, “İslâm Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hâmid-i Velî’nin Hadis-i Erbaûn Şerhi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cild: XXXIX, 2009, s. 139.

³⁵ Enbiya Yıldırım, “Hâmid-i Velî’nin Kırk Hadis Şerhi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 2, 2006, s. 166.

³⁶ Buhârî, *Bedü’l-Vahy* 1 (I, 2).

³⁷ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 51.

³⁸ Buhârî, *Bedü’l-Vahy* 1 (I, 2).

Belirtmekte fayda gördüğümüz husus şudur ki kırk hadisin muhafaza edilmesi/ezberlenmesi veya aktarılmasının fazileti ile ilgili hadislerin zayıf olması, tarihî süreç içerisinde farklı saiklerle kaleme alınmış erbaûn edebiyatına dair eserlerdeki hadislerin de zayıf olduğu manasına gelmemektedir. Belli hadis kitaplarından derlenerek oluşturulan bu türden eserlerdeki hadislerin –içlerinde zayıf olanlar olsa da- genel anlamda mutemet olduklarını söyleyebiliriz.

Kırk hadis derleyen müelliflerin eserlerinden hareketle, böyle bir edebiyatın oluşmasına sebep teşkil eden bazı âmilleri şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Hadis usûl tekniği açısından çok zayıf da olsa konu ile ilgili rivayetlerin vârid olması
- 2- Fedâil-i a'mâl noktasında zayıf hadis ile amel etmenin âlimler arasında genel kabul görmesi
- 3- Dinin temel esaslarını teşkil eden bazı rivayetlerin seçilmesine imkân sağlaması
- 4- Halkın elinde taşınabilen ve çoğunlukla hacmi küçük olduğundan kısa zamanda okunabilen bir kitapçık hüviyetini hâiz olması
- 5- Kırk hadis münasebetiyle bir hadis derleme kültürü ve bu hadisler üzerine yazılan bir şerh geleneğinin oluşmuş olması
- 6- Allah Rasûlü'nün sünnet ve hadislerine duyulan samimiyyetin bir göstergesi olması
- 7- Bu türden eserlerdeki rivayetlerin anlaşılması nispeten kolay, mesajı net ve garib kelimelerden arı hadisler seçilmesine imkân sunması

C. İbn Asakir'in *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* İsimli Eseri

İbn Asâkir'in eserine geçmeden önce Erbaûniyyât ve Büldâniyyât türü eserlerin telif amaçlarına temas edilecek, sonrasında eserin tahliline geçilecektir.

1. Erbaûniyyât ve Büldâniyyât Türü Eserlerin Telif Amacı

Hadis literatüründe Erbaûniyyât türü eserler olarak bilinen ve mevcut tespitlere göre Abdullah b. el-Mübârek (ö.181/797) ile başlayan kırk hadis geleneği³⁹, kaynağını bazı rivayetlerden almaktadır. Bu sebeple bazı muhaddisler,

³⁹ Kırk hadis geleneğinin kiminle başladığı konusunda bir tartışma mevzubahis ise de Nevevî, bu geleneğin Abdullah b. el-Mübârek (ö.181/797) tarafından başlatıldığını belirtmiş ve şöyle

amaçları ve konuları farklı olsa da içerisinde kırk hadis aktaran birçok eser vücûda getirmişlerdir. Bu eserlerin tertip, tasnîf ve muhtevaları çoğunlukla birbirinden farklı olmuştur. Bazı müellifler, tevhîd ve Allah’ın sıfatlarına dair daha çok itikadî yönü ağır basan hadisleri bir araya getirmiş; bazıları ahkâm, ibadet, mev’ize, rekâik, fedâil-i eşhâs, fedâil-i büldân ve muamelata dair hadisler derlemiştir; bazı âlimler ise muhteva birlikteliğine bakmaksızın muhtelif konulara dair kırk hadisi cem’ etmeyi tercih etmişlerdir. Neticede bu şekilde kitaplarını derleyen müellifler, eserlerine “*el-Erbaûn*” ismini vermişlerdir.⁴⁰ Kırk sayısı esas alınarak yazılan eserler sadece hadis alanıyla mukayyet kalmamış; kelim meselelerini toplayan, kırk ayetin tefsirini konu alan, tasavvuf konularını toplayan ve biyografiye dair erbaûnlar gibi birçok eser, tarihî süreç içerisinde vücûda gelmiştir.⁴¹

Özellikle sahabelerin hadisleri farklı coğrafyalara ulaştırmak gayesiyle buldukları yerlerden ayrılıp başka beldelerde ikamet etmeleriyle birlikte, belli beldelerde bazı hadisler daha fazla şöhret kazanmış hatta “Kûfelilerin hadisi”⁴², “Medinelilerin hadisi” ve “Basralıların hadisi” gibi bir terminoloji ortaya çıkmıştır. Bu terminoloji, isnattaki râvîler için de mevzubahis olmuş, “Falan râvî, Dımaşklılıların rivayet ettiği hadisi herkesten iyi bilir.” ve “İsnattaki râvîlerin bütünü Kûfeli, Basralı veya Medinelidir.” türü ifadeler,⁴³ hadislerden hemen sonra ya da şerhlerde yer almaya başlamıştır. Bu ifadeler, aynı zamanda bazı rivayetlerin belli bölgelerde daha fazla yayıldığını, bazı bölgelerdeki rivayetlerin diğerlerinden daha sağlam olduğunu ifade etmek üzere de istimal edilmiştir. Sonraları bazı

demidir: “Kırk hadis derleyen birçok âlim vardır. Bildiğim kadarıyla bu konuda ilk eser veren kişi Abdullah b. el-Mübârek’tir. Bundan sonra Muhammed b. Eslem et-Tûsi, Hasan b. Süfyân en-Nesâi, Ebû Bekir el-Âcurrî, Ebû Bekir b. İbrahim el-İsfahânî, Dârekutnî, Hakîm, Ebû Nuaym... gibi âlimler aynı konuyu ele alarak eser telif etmişlerdir. İbn Dakîkî’l-İd, *Şerhu’l-Erbaûne Hadîsen en-Nevevîyye*, s. 4-5 (Nevevî’nin mukaddimesi).

⁴⁰ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 34, 36. (Müellif burada kırk hadis derleyen birçok âlimin ismini tâdat etmektedir.); Erbaûniyyât türüne dair eserler için bkz. Kâtip Çelebi (Hâcî Halife), *Keşfu’z-Zunûn ‘An Esâmi’l-Kutûb, ve’l-Funûn*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, Beyrut, 1941, I, 52-61; “Kırk” sayısının muhtelif yerlerde kullanımı için bkz. Erdinç Ahatlı, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, cilt: 11, sayı:21, s. 233-234.

⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Erbaûn”, *DİA*, XI, 271-272.

⁴² İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 64.

⁴³ Abdullah Aydın, “Büldâniyye”, *DİA*, VI, 487.

muhaddisler belli belde ve bölgelerde yaygınlık kazanan rivayetleri bir araya getiren mecmualar oluşturmuşlardır.⁴⁴

es-Sehâvî, Büldâniyyât türünde derlenen eserlerle ilgili bazı bilgilere yer vermektedir. Bu bilgilere göre bu tarzda eser yazan âlimler, bir beldeden ve bir şeyhten bir hadis almakta ve bir daha da bu belde ve şeyh tekrar edilmemektedir. es-Sehâvî'ye göre bu türden eser telif eden ilk kişi Ebû Nuaym el-Esbahânî'nin (ö.430/1038) öğrencisi Atık b. Ali es-Sementârî'dir (ö.464/1071). Sonra Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefi (ö.576/1180) "el-Erbaûne'l-Büldâniyyât" adıyla bir eser yazmış, onu da sırasıyla İbn Asâkir (ö.571/1175), Yûsuf b. Ahmed eş-Şîrâzî (ö.585/1189), Kâdi Muhammed b. Ali (ö.600/1203), Muhammed b. İsmâil el-Yemânî (ö.607/1210) ve Abdulkadir b. Abdillâh er-Rühâvî el-Hanbelî (ö.612/1215) gibi daha birçok âlim takip etmiştir. İbn Hacer'in (ö.852/1448) öğrencisi olan es-Sehâvî de seleflerine ittiba etmek üzere farklı beldeleri dolaşmış ve o beldelerden hadis, haber ve şiirler içeren "el-Büldâniyyât" isimli bir eser kaleme almıştır.⁴⁵

2. İbn Asâkir'in Eserinin Adı

İbn Asâkir'in kaleme aldığı eserlerden biri *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*'dir. Eserin tam adı *كتاب الأربعين عن الأربعين من أربعين لأربعين في أربعين* şeklindedir. Eserinin sonunda ise bu "Erbâin"lerden neyi kastettiğini "هذا اخر الأربعين حديثا عن أربعين شيئا" ifadeleri ile açıklamıştır.⁴⁶ Eser, kırk sahabeden, kırk farklı şehirden, kırk hadis hocasından bir araya getirilmiş kırk farklı konuda hadisi ihtiva etmektedir.⁴⁷

İbn Asâkir, kırk hadis içeren birkaç eser daha telif etmiş ve şöyle demiştir: "Kırk uzun hadis (الأربعون الطوال)', 'Abdallar (zühd ehli⁴⁸) ile ilgili kırk hadis (الأربعون في الإبدال)' ve 'Cihat farzını yerine getirme hususundaki gayretleri bildiren

⁴⁴ Abdullah Aydın, "Büldâniyye", VI, 487-488.

⁴⁵ Muhammed b. Abdirrahman es-Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, thk. Hüsam b. Muhammed el-Kattan, Daru'l-Ata, Riyad, 2001, s. 32-42.

⁴⁶ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 162.

⁴⁷ Eser ayrıca Mustafa Âşur tarafından da tahkik edilmiş ve hadislerin içerdiği konulara göre başlıklar ilave edilmiştir. Bkz. İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Mustafa Âşur, Mektebetu'l-Kur'an, Kahire, tsz.

⁴⁸ Tasavvuf ve İslâmî edebiyat alanlarında kullanılan ve Türkçeye "abdâl" olarak geçen bu kelime, dünyaya ait şeylerden uzak durmaya çalışan sûfi veya erenler için daha çok kullanılmıştır. Bkz. Süleyman Uludağ, "Abdâl", *DİA*, I, 59.

kırk hadis (الاربعون في الاجتهاد في اقامة فرض الجهاد)’ konuları ile ilgili hadisleri cem’ ettim. Dostlarım benden, Ebû Tâhir Muhammed b. Ahmed el-Esbehânî’nin uzun seyahati neticesinde kaleme aldığı kırk farklı şehirden ve kırk hadis hocasından derlediği kırk hadis benzeri bir çalışma yapmamı talep ettiler. Ben de selefim olan mezkûr âlimin bu çalışmasına benzeyen ancak ondan farklı olarak kırk sahabeden nakledilen hadisleri de içeren bu kitabı telif ettim. Eserime aldığım hadislerin sahihi ile ma’lûl olanını, makbûl ile merdûd olanını açıkladım ve râvîlerinin durumlarını belirttim.”⁴⁹ İbn Asakir’in kitabına aldığı hadislerin sıhhat ve illet durumları ile râvîlerin ehliyetlerini zikrettiğini beyan etmesi, hadisleri sadece derlemekle kalmayıp, derlediği hadislerin râvîlerini tanıtmaya yönelik bilgi sunmak istemesinden kaynaklanmış olmalıdır. Ayrıca yaşadığı dönem itibarı ile hadislerin makbûl ve merdûd olanını ayırt etmekte temel kriterin isnat merkezli olduğunu ve isnadın sahîh olması durumunda hadisin de sahîh olacağı anlayışının hâkim olduğunu söylemek mümkündür.

3. Eserin Metodolojik Açıdan Tahlili

İbn Asâkir’in çalışmamıza esas aldığımız *el-Erbaûne’l-Büldâniyye* isimli eserinin metodolojisini ortaya koymaya çalışmak, bir taraftan onun bakış açısını anlamamıza yardımcı olacak, diğer taraftan bize, yaşadığı dönemin hadis algısına yönelik bazı ipuçlarını sunabilecektir. Bu nedenle bu başlık altında İbn Asâkir’in önemle üzerinde durduğu âli ve nâzil isnat, râvî bilgisi ve rivayet bilgisi olmak üzere konuyu üç başlık altında incelemenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

a. Âli İsnat ve Nâzil İsnat

İbn Asâkir, eserin mukaddimesinde hadis usûlünün temel meselelerine temas etmeyi ihmal etmemiştir. Özellikle âli isnat ile nâzil isnat kavramlarına vurguda bulunan müellif şöyle demektedir: “Zarûreten nâzil isnatlı bir hadis aktardığımda, başka bir vecihden onun âli isnada sahip olduğu bir tariki de zikrettim. Çünkü hadislerde uluvv-i isnat kalbi ferahlatmaktadır. Nitekim bazı âlimler, nâzil isnatlı hadisleri zayıf addetmişlerdir. Hadis ehlinin de dediği gibi isnadın âli olması, Allah ve Rasûl’üne daha yakın olmak manasına gelmektedir.”⁵⁰ İbn Asakir’in âli isnada sahip hadisleri nâzil isnada sahip hadislere tercih etmesi, hadis usûlünün de üzerinde durduğu önemli konulardandır. Bilindiği gibi hadis usulünde âli isnat, “hakikaten veya hükmen râvî sayısının az olması sebebiyle rivayetin Hz.

⁴⁹ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 38.

⁵⁰ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 39. (ان قرب الاسناد قرب الى الله ورسوله).

Peygamber'e en kısa yoldan ulaştırılması" demektir. Nâzil isnat ise "nakledilen bir hadisin râvî sayısının çok olması" manasına gelmektedir.⁵¹ Âli isnat ile nakledilen bir hadis, râvî sayısı fazla olan nâzil hadise tercih edilir. Zira râvî sayısı arttıkça râvîlerin hata yapma ihtimalleri ve rivayet üzerinde bilerek/bilmeyerek tasarrufta bulunma varsayımı da güçlenmiş olacaktır.⁵² Bununla birlikte belirtilmesi gereken hususlardan biri de şudur: Rivayetin âli isnada sahip olması onu tek başına sahîh yapmazken rivayetin nâzil isnat ile aktarılmış olması da onu tek başına zayıf kılma. Bir başka deyişle her âli isnat, sahîh ve her nâzil isnat zayıf demek değildir. Râvî sayısı az olup çeşitli sebeplerden ötürü (inkita', illet, irsâl vb.) zayıf olan âli isnatlı hadisler olduğu gibi, râvî sayısı çok olmasına rağmen sahîh olan nâzil isnatlı hadisler de bulunabilir.

b. Râvî Bilgisi

Râvîlerin hadis nakletme kabiliyetleri ve fiziki yetersizlikleri ile ilgili bazı bilgiler de veren müellif, burada bir râvî ile ilgili olarak "gözlerini kaybetmiş ve kulakları ağır işiten" nitelimesinde bulunmuştur.⁵³ Bu durumda İbn Asakir, rivayetle ilgili bir idrâc, tashîf, tahrîf veya kalp ile alakalı bir durumun oluşabileceği ihtimalini göz önüne almış olmaktadır. Zira fiziki yetersizlik ve bazı hastalık durumları, rivayetin sağlam ve güvenilir olarak aktarılmasında önemli bir engel teşkil etmektedir.

Eserde isnadı oluşturan râvîlerin nisbe ve beldeleri ile ilgili bilgilere de rastlamak mümkündür. Bu yöntemle okuyucuya, rivayetin daha çok hangi coğrafyalarda yaygınlık kazandığına dair bilgi verilmiş olmaktadır. Örneğin Dımaşk'ta aldığı hadisin râvîleri ile ilgili olarak "Sahabe Ebu Zerr'e kadar bu rivayetin isnadında bulunan bütün râvîler Dımaşk'lıdır." ifadesini kullanarak râvîlerin Dımaşk'tan olduklarını,⁵⁴ Kûfe'de aldığı hadisin râvîleri için "İsnadının bütün râvîleri Kûfelidir." diyerek, söz konusu isnattaki râvîlerin Kûfeli olduğunu

⁵¹ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, TDV Yay., Ankara, 1998, s. 151-159. (Talat Koçyiğit âl-i isnat için "...sahih bir isnatla rivayet etmek suretiyle meydana gelir..." şeklinde bir kayıt koymuştur. Bkz. aynı yer).

⁵² Bkz. Osman b. Abdirrahman (İbnu's-Salah), *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nuruddin Itr, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998, s. 255-264; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 151-159; Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, İfav Yay., İstanbul, 2013, s. 141, 142.

⁵³ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 47.

⁵⁴ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 62.

belirtmiştir.⁵⁵ Râvîlerin nereli olduğuna dair bilgilerin eserde zikredilmiş olması hem isnadın araştırılması esnasında râvîlerin daha kolay tespit edilmesine hem de hangi rivayetlerin daha çok nerelerde iştihar ettiğine, dolayısıyla o bölge ve yörenin dinî yaşantı ve düşüncesinde bu rivayetlerin ne kadar tesirli olduğuna dair nisbî de olsa bir tespit imkânı sunabilecektir.

İbn Asâkir, kırk farklı sahabeden hadis aktaracağını ifade ettiği için, hadisi nakleden sahabe ile ilgili bilgilere de yer vermiştir. Sahabenin künyesi, nisbesi ve babası gibi bilgiler bu nevidendir. Söz gelimi Hz. Ebû Bekir’in isminin Abdullah olduğunu fakat Atık b. Ebî Kuhâfe olarak bilindiğini ve Kureyş kabilesine mensup olduğunu belirtmiştir.⁵⁶ Osman b. Affân için de Ebû Abdullah künyesinin ve Zu’n-Nûreyn lakabının olduğunu ve Ümeyye kabilesine mensup olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷ Ebu Hureyre’nin naklettiği bir hadis ile ilgili olarak “Asıl isminin ne olduğu hususunda çok büyük ihtilaf vardır. İsmi, Cahiliyye Dönemi’nde Abduşşems iken Hz. Peygamber onun ismini Abdurrahman b. Sahr olarak değiştirmiştir. Bu görüş daha isabetli görünmektedir.”⁵⁸ demiştir. Rey şehrinde aktardığı hadisin sahabe râvîsi olan Amr b. Haris için “Bu hadisi aktaran Amr b. Hâris b. Ebî Dirâr b. Habîb el-Huzai’dır. Beni Müstalik’tendir.” ifadelerini kullanmıştır.⁵⁹

İbn Asâkir, açıklanmaya muhtaç bazı râvî isim veya künyelerinin olduğunu düşündüğü yerlerde bu râvîlerin farklı isim ve künyelerle de anıldığını ifade eden izahlar da yapmıştır. Râvîlerin kimlik bilgileri ve araştırılan kişinin aynı kişi olup olmadığı hususu, isnat araştırmalarında ehemmiyet arz etmektedir. Binâenaleyh eserde bazı râvîlerin künye ve lakap bilgilerinin dışında, ayrıca isimlerinin tasrîh edilmesi, kanaatimizce râvînin meçhûliyetinin ortadan kaldırılması bakımından önemlidir. Örneğin müellif, “*Kim Allah’a ve ahiret gününe iman etmişse misafirine ikramda bulunsun...*”⁶⁰ hadisiyle ilgili olarak şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: “Sihhati hususunda ittifak vardır. Bu, Ebû Şureyh Huveylid b.

⁵⁵ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 64.

⁵⁶ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 55.

⁵⁷ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 58.

⁵⁸ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 91.

⁵⁹ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 118, 130.

⁶⁰ Buhârî, Edeb, 31 (VII, 78).

Amr b. Sahr'in aktardığı bir hadistir ki bu kişi bazen Amr b. Huveylid, bazen Hâni b. Amr, bazen de Ka'b el-Huzaî diye isimlendirilmiştir.⁶¹

Daha önce ifade edildiği gibi İbn Asâkir'in hanım hocaları da bulunmaktaydı. Bazı hadislerin rivayet zinciri incelendiğinde rivayeti aldığı kişilerden bir kısmının hanım hocalar olduğu görülecektir. Mesela içerisinde Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'nin de olduğu bir isnatta ve ilk hadisi zikrettiği yerde *اخبرتنا المرأة الصالحة* *اخرتتنا المروزية* *كريمة بنت احمد المروزية* ifadesini kullanarak hadisi aldığı râvilerden birinin Kerîme binti Ahmed (ö. ?) olduğunu beyan etmiştir.⁶² Başka bir rivayette Şanzevâr şehrinde senedin başında *منصور بن محمد بن اسحق البيهقي بقراءتي عليها اخبرتنا فاطمة بنت* *ابي نصر* ifadelerini kullanarak bu hadisi bir hanımdan ve tahammül yollarından kıraat usûlü ile aldığını belirtmektedir.⁶³ Benzer rivayetlerdeki hanım râvilere bakıldığında, İbn Asâkir'in yaşadığı hicri VI. yüzyıl itibarı ile İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde hadis ile uğraşan, hadis nakleden, onu ezberlemeye çalışan hanım râvilerin bulunduğunu, erkek râvilerin onlardan hadis aldığını, dolayısıyla kim hadis ilmine sahip ise ondan istifade etme anlayışının genel anlamda hâkim olduğunu söyleyebiliriz.

c. Rivayet Bilgisi

İbn Asâkir, bir rivayeti zikrettiği yerde o rivayeti farklı tarihlerden desteklemeyi, başka bir ifade ile mutabaât nevinden hadisleri zikretmeyi de ihmal etmemiş ve rivayetler arasında küçük lafız farklılıklarını da belirtmiştir. Örneğin “*Ameller niyetlere göredir...*” hadisindeki niyet kelimesinin cem'i ile zikredilen bir rivayeti aktardıktan hemen sonra, niyet kelimesinin müfret olarak zikredildiği başka bir hadis daha zikretmiştir.⁶⁴ Ancak İbn Asakir, bu ilave rivayetleri “kırk” sayınsadâhil etmemiştir. Buhârî ve Müslim'i referans gösteren ifadelerin yanı sıra, seleflerinin hadis ile ilgili bazı yorum ve söylemlerine de yer vermiştir. Mesela, “*Ameller niyetlere göredir...*” hadisi ile ilgili İmam Şâfiî'nin “*Ameller niyetlere göredir hadisi, ilmin üçte birini kapsamaktadır.*” dediğini nakletmektedir.⁶⁵ “*Zulmü kendi zatıma haram kıldım...*” kudsî hadisin zikrettiği başka bir yerde Ahmed b. Hanbel'in “*Şam ehli için Ebu Zerr'in bu hadisinden daha şerefli bir*

⁶¹ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 85.

⁶² İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 47.

⁶³ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s.104.

⁶⁴ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 48.

⁶⁵ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 50.

hadis yoktur.” dediğini nakletmektedir.⁶⁶ Bununla birlikte hadislerle ilgili müellifin açıklama sadedindeki yorumları yok denecek kadar azdır. Binâenaleyh eserde dirâyet, şerh ve yorum merkezli bir yöntemden çok, rivayet nakletme merkezli bir usûl takip edildiğini ifade edebiliriz.

Eserde dikkat çeken hususlardan biri de referans gösterilen rivayetlerdir. İbn Asâkir, sıhhat durumu hadisçiler arasında tartışma konusu olan bazı rivayetlere atıfta bulunmuştur. Mesela eserin girişinde “*Rahmete mazhar olmuş ümmetine ilmi Çin’de de olsa talep etmeyi emreden Hz. Peygamber’e salat olsun...*”⁶⁷ demek suretiyle “İlim Çin’de de olsa alınız.” rivayetine atıfta bulunmuştur. Bu rivayetin, zayıf olduğunu, hatta İbnu’l-Cevzî’nin naklettiğine göre kimi muhaddislerce aslı olmayan bâtil bir söz olarak değerlendirildiğini hatırlatmamız gerekmektedir.⁶⁸

İbn Asâkir’in eserine aldığı hadislerin çoğunluğu merfu hadisler olmakla birlikte, hadis usûlünde kudsi hadis tanımına uyan bazı hadisler de yer almaktadır. Eserinin bir yerinde Ebu Zerr’in Hz. Peygamber’den, onun da Hz. Cebraîl’den naklettiğine göre “Allah şöyle buyurmuştur.” demek ve şu kudsi hadisi zikretmektedir: “*Ben zulmü kendi zatıma haram kıldım ve aranızda da bunu haram kıldım, öyleyse birbirinize zulmetmeyin...*”⁶⁹

Müellif, yeri geldikçe rivayetlerin sıhhati ile ilgili görüşlerini beyan etmiştir. Eserinde ele aldığı birçok hadis için “sahihtir” nitelemesinde bulunan İbn Asâkir, bazı hadisler içinse “Bu ğarib bir hadistir.” kaydını koymuştur.⁷⁰ Aynı şekilde “*Kişi, şu dört şeyden sorguya çekilmedikçe kıyamet gününde bulunduğu yerden ayrılmayacaktır: Ömrünü nerede tükettiğinden, gençliğini nerede harcadığından, malını nereden kazanıp nereye harcadığından ve ilmi ile amel edip etmediğinden.*”⁷¹ hadisini aktardığı yerde şunları söylemektedir: “Bu hadis, Abdurrahman b. Useyle’den rivayet edilen ğarib bir hadistir...”⁷² Yine “*Nimetlerinden yararlandığınız Allah’ı seviniz. Allah’ı sevdiğiniz için beni de*

⁶⁶ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 62.

⁶⁷ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 34.

⁶⁸ İbnu’l-Cevzî, *el-Mevdûat*, Daru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut, 2003/154; es-Sehâvî, *el-Makâsidu’l-Hasene*, thk. Muhammed Osman, Daru’l-Kitabi’l-Arabi, s. 73.

⁶⁹ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 61.

⁷⁰ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 64. (Hadisin ğarib olmasının onun sıhhati ile ilgili değil, nakleden râvî sayısı ile ilgili olduğunu belirtmek isteriz.)

⁷¹ Tirmizi, *Sıfatü’l-Kiyâme*, 1 (IV, 216).

⁷² İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 73.

seviniz. Beni sevdiğiniz gibi Ehl-i Beyti'mi de seviniz."⁷³ rivayeti için "Bu hasen bir hadistir." demiştir.⁷⁴ Aşere-i mübeşşere ile ilgili rivayet için "Bu ğarib bir hadistir."⁷⁵ münafıkların hasletlerinin anlatıldığı rivayet için "Bu hadis, sıhhati üzerinde ittifak edilen bir hadistir."⁷⁶ ifadelerini kullanmıştır. Müellif, rivayetlerin geçtiği kaynağı zikretmekte ve rivayetler arasındaki ziyade ve noksanlıklara da yer yer işaret etmektedir. Örneğin naklettiği bir rivayet için "Bu kısım sadece Nesâî tarafından aktarılmıştır." kaydını koymaktadır.⁷⁷

Hadislerin sıhhatine dair ifadeler çoğunlukla "sahih, hasen" şeklinde verilmiştir. Eserde râvî sayısı dikkate alınarak kullanılan hadis usûlü terimi ise ekseriyetle "ğarib" ifadesi olmuştur. Eserdeki rivayetlerin çoğunluğunun sahîh veya hasen olduğunu belirtebiliriz. Ancak müellif, her ne kadar âli isnada sahip hadisleri almaya gayret ettiğini ifade etmişse de –ki her âli isnat da sahîh olmayabilir- kanaatimizce hadis usûlünde zayıf hadis tanımına uyan rivayetlere de yer vermiştir. Bunlardan biri, Horasan bölgesinde bulunan ve 16. belde olarak zikredilen Ezcâh'tan aldığı rivayettir ki metni şöyledir: "İlmin fazileti, ibadetin faziletinden üstündür ve dininizin en hayırlısı vera'dır."⁷⁸ İbn Asâkir, bu rivayetin ğarib olduğunu ve sahabelerden Sevbân tarafından rivayet edildiğini bildirmiştir. Aynı rivayeti farklı bir isnatla Beyhakî, (ö.458/1066) Katade vasıtasıyla Mutarrif'ten aktarmakta;⁷⁹ el-Heysemî de (ö.807/1404) farklı bir isnatla Huzeyfe b. el-Yemân'dan rivayet etmektedir.⁸⁰ Ancak rivayeti incelediğimizde bunun daha çok zayıf ve halk nezdinde şöhret bulmuş haberleri derleyen eserlerde "...dininizin en hayırlısı vera'dır." kısmı olmaksızın yer aldığını görmekteyiz.⁸¹ İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200), rivayetin farklı tarihlerini zikrettikten sonra rivilerini incelemiş, bu tariklerdeki râvîlerin önemli bir kısmının sika olmadığını ve bu

⁷³ Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, Daru'l-Marife, Beyrut, tsz., III, 150.

⁷⁴ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 75.

⁷⁵ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 107, 137, 145.

⁷⁶ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 147, 156, 159.

⁷⁷ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 127.

⁷⁸ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 94.

⁷⁹ Ebû Bekir el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Abdulali Abdülhamid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003, III, 227.

⁸⁰ Nûriddin Ali b. Ebû Bekir el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994, I, 325.

⁸¹ es-Sehâvî, *el-Makâsîdu'l-Hasene*, s. 306 (Sehâvî burada söz konusu rivayeti zikretmiş fakat herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.); el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 79.

rivayetin bizzat Mutarrif’in sözü olduğunu söylemenin daha doğru olacağını belirtmiştir.⁸²

Görüldüğü gibi İbn Asâkir, eserinde yer verdiği rivayetlerin hem sıhhat durumunu hem râvîlerin kimlik bilgilerini hem de rivayetin ait olduğu yer ve zamanı belirtmiştir. Ancak eserde râvîlerin cerh-tadil açısından değerlendirilmesine ilişkin neredeyse hiç bilgi bulunmamaktadır. Bu da sadece hadisleri derlemekle yetinmeyip râvîlerin isim, künye ve menşeleri hakkında bilgi sunan söz konusu bu kitapta gözlemlediğimiz bir eksikliklerdir. Öte yandan bunun halka yönelik bir kitap olduğu dolayısıyla, eserin teknik bilgilerle doldurulmasının okuyucuyu sıkabileceği endişesinin gözetildiğini göz önüne alırsak İbn Asâkir’i bu konuda mazur görmek de mümkündür.

Daha önce ifade edildiği gibi kırk hadis derleyen âlimler, temelde muhteva ile ilgili iki yol takip etmişlerdir: Bunlardan biri, sadece bir konuyu içeren rivayetleri derlemek; diğeri de farklı konulardan seçilmiş hadisleri bir araya getirmektir. İbn Asâkir, her iki yöntemle de eser yazmış bir âlimdir. Eserin muhtevasına bakıldığında muayyen bir konu ile alakalı rivayetlerin alınmadığı, birçok konudan seçilmiş hadislerin yer aldığı görülmektedir. Onun bu eseri hem muhtelif diyarları dolaşması ve farklı rivayetleri bir araya getirmesi hem de aldığı her bir hadisle okuyucuya kısa da olsa mesaj verme gayesine binâen bu tertip üzere derlenmiş olmalıdır.

4. Eserdeki Rivayet Coğrafyası

İlim/hadis elde etmek için bir beldeden diğer beldelere yapılan yolculuklar hadis geleneğinde genel anlamda “rihle” olarak isimlendirilmiştir. Rihle, hadisin semâ’ ve kıraât yoluyla ahzedilmesi, âli olan hadislerin alınması, farklı hadis hocalarından istifade edilmesi, muhtelif beldelerde marûf hadislerin alınması, yanlarında bulunmayan hadisleri alma merakı vb. sebeplerden dolayı yapılmış, böylelikle hem muhaddisler arasında bir iletişim ağı kurulmuş hem de karşılıklı bir müzakere atmosferi oluşmuştur.⁸³

⁸² İbnu’l-Cevzi, *el-İlelü’l-Mütenâhiye fi’l-Ehâdîsi’l-Vâhiye*, I, 77.

⁸³ “Rihle” konusu ile ilgili Hatib el-Bağdadî (ö.463/1071) müstakil bir eser kaleme almış, burada ayet ve hadisler ışığında büyük gayretlerle hadis almak için yapılan yolculukların önemini konu almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatib el-Bağdadî, *er-Rihle fi Talebi’l-Hadis*, thk. Nûruddin Itr, Silsiletü Revai’i Turasine’l-İslami, Dimaşk, 1975, s. 71-92.

Rivayetin alındığı şehirlerin farklı isimleri veya özellikleriyle ilgili bazı bilgilere de eserde yer verilmiştir. Mesela Mekke için el-Beledü'l-Emîn;⁸⁴ Medîne için Medînetu'r-Rasûl, Tâbe ve Yesrib;⁸⁵ Minâ için içinde geniş avlulu evlerin ve Mescidu'l-Hîf'in bulunduğu şehir;⁸⁶ Dımaşk için Şam bölgesinin merkezi olan mukaddes yerlerden biri;⁸⁷ Kûfe için Irak'ta bulunan ve Hz. Ömer Dönemi'nde imar edilen şehir;⁸⁸ Bağdat için Medînetu's-Selâm, Kubbetu'l-İslâm ve Dâru'l-Îmâm;⁸⁹ Neysabur için “Nişavurted, Erberşehr ve Horasan'ın büyük şehirlerinden biri”⁹⁰ gibi tanımlamalar yapılarak beldenin kimliği ortaya konulmuştur. İbn Asâkir'in tarihçi kimliğini ve onun “*Tarîhu Dımaşk*” isimli kaynak niteliğindeki eserin müellifi olduğunu da hatırladığımızda onun şehir, belde ve köylere olan bu vukufiyeti gayet tabii bir durumdur.

Eserde dikkat çeken hususlardan biri de rivayetlerin zamanlarına ilişkin verilen bilgilerdir. Eserdeki bütün rivayetler, önce şehir ismi ve o şehir ile ilgili kısa bir tanıtım cümlesinden sonra zikredilmiş ve neredeyse bütün rivayetlerin alındığı yer ve zaman tam olarak belirtilmiştir. Mekânın bildirilmiş olması rivayetin yaygınlık coğrafyasını, zamanın bildirilmiş olması da özellikle senedin mebedinde bir inkita hâlinin olmadığını, bir başka deyişle İbn Asâkir'in rivâyeti aktaran râviden doğrudan aldığını göstermektedir. Mevzu ile ilgili birkaç örnek vermek yararlı olacaktır:

Medîne'de aldığı hadis için “Mescid-i Nebevî'de cuma gecesi minber ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kabri arasındaki bir yerde 8 Muharrem 522'de...”⁹¹

Mina'da aldığı hadis için “521 senesi eyyâm-ı teşrîkin ikinci günü...”⁹²

Dımaşk'ta aldığı hadis için “507 senesinde...”⁹³

Kûfe'de aldığı hadis için “Kûfe'deki es-Sebi' mahallesindeki Ebû İshâk es-Sebîi mescidinde 521 senesinin Zilkade ayında...”⁹⁴

⁸⁴ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 47.

⁸⁵ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 52.

⁸⁶ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 57.

⁸⁷ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 60.

⁸⁸ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 63.

⁸⁹ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 66.

⁹⁰ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 76.

⁹¹ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 52.

⁹² İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 57.

⁹³ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 60.

Bağdat'ta aldığı hadis için “Babu Horasan'da 520 senesinde...”⁹⁵

İbn Asâkir'in dolaştığı şehirler incelendiğinde ilim yolculuğu yaptığı bazı yerlerin isimlerinin bugün de tedavülde olan isimler olduğu görülecektir. Eserde hadislerin zikredildiği beldelerden hareketle İbn Asâkir'in başta Hicaz bölgesi olmak üzere İran, Irak, Suriye ve Türkiye'de bulunan yerleri dolaştığı görülmektedir. Eserde “kırk” sayısı esas alınarak aktarılan rivayetleri konu, hoca, sahabe râvîsi ve belde itibarı ile şöyle tasnif etmek mümkündür:

H.N	RİVAYETİN KONUSU	İBN ASÂKİR'İN HOCASI	SAHABE RÂVİSİ	BELDE
1	Amellerin niyetlere göre olması	Abdullah b. Muhammed b. İsmail	Ömer b. el-Hattâb	Mekke
2	Günahların bağışlanması	Abdullah b. Abdilvâsi'	Ebû Bekir	Medîne
3	İhramlının nişan ve nikâh yapamaması	Mekki b. Ebî Tâlib	Osman b. Affân	Minâ
4	Allah'ın kullarına ikramı	Ali b. İbrahim	Ebû Zer el-Ğifârî	Dımaşk
5	İstiğfar talebinde bulunan kişinin affedileceği	Ömer b. İbrahim b. Muhammed	Ali b. Ebî Tâlib	Kûfe
6	Cennetle müjdelenen bazı sahabeler	Ali b. Abdilvâhid	Câbir b. Abdillâh	Bağdat
7	Borçluya mühlet verilmesi	Abdülvâhid b. Muhammed	Huzeyfe	Şehristân
8	Kıyamette sorulacak dört soru	el-Hüseyn b. Abdilmelik	Muâz b. Cebel	Esbahân
9	Allah için muhabbet etmek	Yûsuf b. Eyyûb	Abdullah b. Abbâs	Merv
10	Hac esnasında Hz. Peygamber	Muhammed b. el-Fadl	Küdâme b. Abdillâh	Neysâbûr

⁹⁴ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 63.

⁹⁵ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 66.

11	Anne baba hakkı	Temîm b. Ebî Saîd	Muâviye b. Haydah	Herât
12	Görme engelliye Hz. Peygamber'in öğrettiği dua	el-Hüseyn b. Ali	Osman b. Hüneyf	Büşenc
13	İman edenin takınacağı tavır	Es'ad b. el-Müveffik	Ebû Şüreyh el- Hüzâî	Bûn
14	Dünya malının cazibesine aldanmama	Ömer b. Muhammed	Havle Binti Kays	Buğâ
15	Israr edilen her bir günahta Allah'a iltica etme	Muhammed b. Mahmûd	Ebû Hureyre	Serahs
16	İlim, ibadetten hayırlıdır.	Abdumelik b. Abdillah	Sevbân	Ezcâh
17	Kısra ve Kayser'in helak olması	Züheyr b. Ali	Câbir b. Semüre	Meyhene
18	Öğle vakti kılınan sünnet namazlar	Muhammed b. Ahmed	Ümmü Habîbe	Tâburân
19	Ahiret ve ahvalini tefekkür etme	Nâsir b. Sehl	Ümmü'd-Derdâ	Nûkân
20	Rahmet Peygamberi'nin çocuklara karşı şefkati	Fâtîme Binti Ebi Nasr	Ebû Katâde	Şanzevâr
21	Aşere-i mübeşşere sahabeler	el-Hüseyn b. Ahmed	Abdurrahman b. Avf	Husrucerd
22	Fitnelerin zuhuru	Ebu'l-Hüseyn Muhammed	Kürz b. Alkame	Bistâm
23	Her gün yüz "Sübhanallah" çekmenin fazileti	Abdulkerîm b. Muhammed	Sa'd b. Ebî Vakkâs	Dâmeğân
24	İmanın tadını alan kişi	el-Hüseyn b. Muhammed	el-Abbâs b. Abdilmuttalib	Simnân
25	Hiz. Peygamber'in terekesi	Abdurrahman b. Ebi'l- Kâsım	Amr b. el-Hâris	Reyy

26	Sünnete ittiba' etmenin gerekliliği	Hamd b. Mekki	el-İrbâd b. Sâriye	Zencân
27	Hiz. Ebû Bekir'e itaat	Ata b. Nebhân	AiŖe	Ebher
28	TeŖehhüt duası	Ebu'l-Fadl Muhammed ve Ebû'l-Kâsim Mahmûd	Abdullah b. Mesud	Tibriz
29	Evladın anne babaya karŖı sorumluluğu	Nimetullah b. Muhammed	Ebû Useyd Mâlik b. Rabia	Merend
30	Yatsı namazının geciktirilmesi ve misvağın fazileti	Sâdet b. İbrâhım	Zeyd b. Hâlid el-Cüheni	Huveyy
31	Hiz. Peygamber huzurunda Ŗiir okunması	Ahmed b. İsmail	Ebû Cervel Züheyr b. Süred	Cirbâzekân
32	Namaz kılmanın nehyedildiği vakitler	Ahmed b. Sa'd	Ukbe b. Âmir el-Cüheni	Hemezân
33	Hiz. Peygamber'in Beni HaŖim'den olması	Ali b. Muhammed	Vâsile b. el-Aska'	Müşkân
34	Sâdik rüya	Ahmed b. Yahyâ	Ubâde b. es-Sâmit	Rüzerrâvür
35	Münafiğın özellikleri	Abdumelik b. Sa'd	Abdullah b. Amr	Esedabâz
36	İlim talebesine meleklerin kanatlarını gemesi	Yûsuf b. Bıkrân	Zir b. HübeŖŖ	Hülvân
37	Hiz. Ömer'in biri tarafından tashih edilmesi	Mahmûd b. Ebî Ŗücâ'	Suheyb er-Rûmi	ErciŖ
38	Seferde mestler üzerine mesh etme	Halife b. Mahfûz	el-Müğire b. Ŗu'be	Enbâr
39	Salih olan ve salih olmayan ameller	el-Hasan b. Ebî Mansûr	Ebû Eyyûb el-Ensâri	Rahebetu Mâlik b. Tavk
40	Namazı bitirdikten sonra okunacak dua	Ahmed b. Abdilaziz	Ebû Saïd el-Hudri	Rakka

Müellif, kırk hadisi ve bu hadisleri aldığı beldeleri zikrettikten sonra birçok şehri daha ziyaret ettiğini, Ba'lebek, Tedmür, Bitlis, Mardin, Burcan, Kırmisin gibi şehirlerde rivayetlerin nâzil olmasından veya üzerinde ittifak edilmemesinden dolayı onları almadığını belirtmiştir.⁹⁶ İbn Asâkir, eserini şu dua ile bitirmiştir: “Ya Rabbî, yolculuğumu ilim yolculuğu (rıhle) olarak kabul eyle. Sana ve Rasûlü’ne yakınlaşmaya vesile kıl... Hamd Allah’a, salat ve selam onun Rasûlü’ne olsun.”⁹⁷

D. Sonuç

Muhaddisler, farklı bölgelerden hadisleri almak, kaydetmek ve bunları halka ulaştırmak için büyük gayret sarf etmişlerdir. Eserini incelediğimiz hadis âlimi İbn Asâkir farklı şehir, belde ve kasabaları dolaşarak kırk hadis içeren *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* isimli eserini telif etmiştir. Eserde rivayetlerin hadis tahammül yollarından hangisi ile alındığı, rivayetin yeri ve zamanı ile ilgili bilgiler açık bir şekilde belirtilmiştir.

Çalışmada ulaşılan sonuçları maddeler hâlinde şöyle sıralamak mümkündür:

- 1- “*Kim ümmetim için kırk hadis muhafaza ederse/korursa...*” formuyla aktarılan ve kırk hadis edebiyatının oluşumuna mesnet teşkil eden rivayetler, hadis usûlü açısından oldukça zayıf rivayetlerdir.
- 2- İlhamını bazı zayıf rivayetlerden alsa da hadis geleneğinde hem bir yazım ve şerh hem de hadislerin halka ulaşmasında bir telif çeşidi olarak derlenen kırk hadis türü eserlerin faydası yadsınamaz.
- 3- İbn Asâkir, hadis usûlüne ilişkin bazı bilgiler (sahîh, zayıf, râvînin kimliği, yer ve zaman bilgisi) vermesine rağmen, hadis metinlerinin yorumu bağlamında neredeyse hiçbir açıklamada bulunmamıştır.
- 4- İsnadı oluşturan râvîlerle ilgili isim, nisbe, künye ve lakap bilgisi yeri geldikçe verilmiş, söz konusu râvîlerin cerh ve ta'dîl durumlarıyla ilgili çok az bilgi yer almıştır.
- 5- İbn Asâkir’in *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* isimli eserindeki rivayetlerin çoğunluğu sahîh ve hasen olsa da içerisinde zayıf olan rivayetler de mevcuttur.

⁹⁶ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 162.

⁹⁷ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 162.

- 6- Eser, rivayetlerin hangi coğrafyalarda yaygınlık kazandığını tespitte imkân vermesi bakımından önemli bilgiler sunmaktadır.
- 7- Hadis almak, kaydetmek ve nakletmek gayesiyle farklı şehir, kasaba ve beldeleri dolaşarak icra edilen bu faaliyet, rihleye (hadis/ilim yolculuğu) güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

- el-Aclûni, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzü'l-İlbâs*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Halidî, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Ahatlı, Erdinç, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, cilt: 11, sayı:21, s. 201-270.
- Aydın, Nevzat, “Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı:31, s. 199-230.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İfav Yay., İstanbul, 2013.
- Aydınlı, Abdullah, “Büldâniyye”, *DİA*, VI, 487-488.
- el-Beyhaki, Ebû Bekir, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Abdulali Abdülhamid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. (Matbaay-ı Amire, İstanbul, 1315 baskısından tıpkıbasım).
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *er-Rihle Fi Talebi'l-Hadîs*, thk. Nûruddin İtr, Silsiletü Revai'i Turasine'l-İslâmî, Dımaşk, 1975.
- el-Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebubekir, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- el-Hindî, Alauddîn Ali el-Müttaki b. Hisamuddin, *Kenzu'l-Ummâl Fi Süneni'l-Akvâli ve'l-Efâl*, thk. Bekri Hayyânî- Safve es-Sakâ, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1985.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Muhammed el-Harîrî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1993.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Mustafa Âşûr, Mektebetü'l-Kur'an, Kahire, tsz.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfîz, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, *Mu'cemu's-Şuyûh*, thk. Vefa Takiyuddîn, Daru'l-Beşair, Dımaşk, 2000.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1399.

- İbn Dakıku'l-İd, Takiyuddin Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Erbaine Hadisen en-Neveviyye Fi'l-Ehâdisi's-Sahihati'n-Nebeviyye*, Mektebetu't-Turasi'l-İslâmî, Mısır, tsz.
- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Mevdûat*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003/154.
- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-İlelü'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, Çağrı Yay, İstanbul 1992. (M. Fuad Abdalbaki'nin 1954 tahkikli baskısından tıpkıbasım).
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahman, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nûruddin İtr, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998.
- Kâtip Çelebî, (Hâcî Halife), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutübi, ve'l-Funûn*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1941.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, TDV Yay., Ankara, 1998.
- Küçüktaşçı, Musatafa S. ve Cengiz Tomar, "İbn Asâkir", *DİA*, XIX, 321-324.
- en-Nîsâbüri, Ebû Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek Ala's-Sahîhayn*, Daru'l-Marife, Beyrut, tsz.
- es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Makâsidu'l-Hasene*, thk. Muhammed Osman, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 2008.
- es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Büldâniyyât*, thk. Hüsam b. Muhammed el-Kattan, Daru'l-Ata, Riyad, 2001.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. (A. Muhammaed Şakir, M. Fuad Abdalbaki ve İbrahim Atve Avd'ın tahkik ettikleri Mısır, 1937 baskısından tıpkıbasım).
- Uludağ, Süleyman, "Abdâl", *DİA*, I, s. 59-61.
- Ünal, İsmail Hakki, "İslam Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hâmid-i Velî'nin Hadîsi Erbaîn Şerhi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cild: XXXIX, 2009, s. 137-146.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Erbaîn", *DİA*, XI, 271-272.
- Yıldırım, Enbiya, "Hâmid-i Velî'nin Kırk Hadis Şerhi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 2, 2006, s. 137-166.
- ez-Zehabî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd-Ebu Naim el-Arkasûsî, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1985.

Serahsî'ye Göre Naslardan Hüküm Çıkarma Ameliyesinde Meskûtun Anha Dair Yapılan İçtihat Hataları *

*Fatih ORHAN***

Öz: Nassın manaya olan delaleti, mantûk ve meskûtun anh şeklinde ikiye ayrılır. Söz sahibinin, hakkında sükût etmeyi tercih ettiği bir anlamın şer'î hüküm istinbâtında kullanılması, "mefhûmü'l-muhâlefe" başlığı altında ele alınmış ve alimler nezdinde bir ihtilaf konusu olmuştur. Ancak Hanefi usûlcüler meskûtun anha dair bu tartışmayı içerik olarak daha geniş bir alana taşımışlardır. Bu çalışmada Hanefi usûlcülerinin meskûtun anh kavramı ile neyi kastettikleri, Serahsî özelinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Serahsî, mefhûm, mantûk, meskûtun anh, delâlet.

The mistakes of ijtiħad which is made regarding implications of Islamic rules (verses and hadithes) in the process of inferencing the judgements from Islamic rules according to Sarakhşî

Abstract: Nas's manifestation is divided into two types as mantûk and meskûtun anh. Using the meaning of the speaker who prefers to be silent in ser'î judgement is discussed under the heading of "divergent meaning" (mefhûmü'l-muhâlefe) and it has been a matter of controversy in the presence of scholars. But Hanafi scholars enlarged this debate about "meskûtun anh" to a larger area with regard to content. In this study, it will be tried to reveal what Hanafi scholars -especially Sarakhşî- mean with the concept of meskûtun anh.

Keywords: Serahsî, the implied meaning, mantûk, meskûtun anh, indication (delâlet).

A. Giriş

Fıkıhta yer alan hükümlerin çeşitliliği ve zenginliğine dair farklı izah ve gerekçeler sıralanabilir. Ancak bunların çoğunun aynı kaynaktan neşet ettiğini söylemek mümkündür. Söz konusu o kaynak ise Şâri'nin kullarına hitap için seçtiği Arap dili ve bu dile ait hususiyetlerdir. Allah'ın beşer ile kendi dilinde konuşması olan naslar, konuşulan dilin tüm özelliklerini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla fıkıhçılar Şâri'in hitabını doğru anlamak adına dile ilişkin hususiyetler

* Bu makale Ç.Ü. Araştırma Fonu Saymanlığınca (SED-2017-8309) desteklenmiş ve Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Araştırmaları Merkezi (ICSER) kongresinde sunulan tebliğden geliştirilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatihorhan99@hotmail.com

üzerinde titizlikle durmuş ve naslardan hüküm istinbatı sürecinde dilden azami ölçüde yararlanmışlardır. Nasları anlama ve yorumlama ameliyesinde önemli bir yeri haiz olan dil, üstlenmiş olduğu bu rol sebebiyle içtihat farklılıklarının oluşumunda da oldukça etkili olmuştur.

Müçtehitleri sözünü ettiğimiz bu farklılıklara sevk eden ve dile ilişkin olan konulardan birisi de lafzın taşımış olduğu anlama delalet şeklidir ki usûlde buna “*delalet yolları*” denilir. Nassın manaya olan delaleti; Hanefi mezhebinde ibarenin, işaretin, nassın ve iktizânın delaleti şeklinde dörtlü bir taksime tabi tutulurken, cumhur diyebileceğimiz mütekellimin usûlcüleri, mantûk ve mefhûmun delaleti şeklinde ikili bir taksimi tercih etmişlerdir. Hanefilerin taksiminde yer alan ibare, işaret ve iktizânın delaletleri, cumhurun tasnifindeki mantûkun delaletine tekabül ederken, nassın delaleti ise mefhûmun delaletine karşılık gelir. Ancak cumhurun terminolojisinde yer alan mefhûm kavramı sadece nassın delaleti ile sınırlı değildir. Cumhura göre mefhûm, mantûka olan uyumu bakımından ikiye ayrılır. Birincisi, “mefhûm-u muvâfakat” yani mantûkun ifade ettiği hükmü mefhûmun da aynı derecede hatta evleviyetle gerektirmesidir ki Hanefi literatüründeki “nassın delaleti” işte bu anlamdadır. Böyle bir mefhûm ile yapılacak istidlâl, fakihlerin tamamınca sahih kabul edilmiştir. İkincisi ise mantûkun ifade ettiğinin aksine bir hüküm bildiren mefhûmdur. Bu mefhûm genelde “mefhûmü’l-muhâlefe” başlığı altında ele alınmıştır ve Hanefiler bu mefhûm ile istidlâli fâsid kabul etmişlerdir. Ancak Hanefilerin kendisiyle istidlâli hatalı ve fâsid kabul ettikleri bu ikinci nevi mefhûm, usûl kitaplarında yer alan mefhûmü’l-muhâlefededen daha şümullüdür. Bu bağlamda Serahsî, hatalı bulunduğu bu fâsid istidlâlleri izah ederken “mefhûmü’l-muhâlefe” kavramı yerine daha kapsamlı gördüğü “meskûtun anh” kavramını kullanmayı tercih etmiş ve bu mefhûma ilişkin içtihat faaliyetlerini sekiz başlık altında toplamıştır. Biz de onun bu başlıklandırmasına bağlı kalarak konuyu izaha çalışacağız.

B. Serahsi Özelinde Hanefi Usûlcülerin Meskûtün Anh Eleştirileri

1. Hükümün Alem (Özel) İsim Zikredilerek Tahsisi

Aralarında Şâfiî müçtehitlerin de bulunduğu çoğunluğa göre alem ismin naslarda zikredilmesi, hükümün o isme tahsis edilmesini ve alem isim ile cinsinden

olan diğer şeyler arasındaki müşareketin sonlandırılmasını gerekli kılar.¹ Bu görüşü İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö. 458/1066), Kelvezânî (ö. 510/1116) ve İbn Akîl (ö. 513/1119) gibi bazı usûlcüler dile getirmiştir. Ayrıca bu görüş, Şâfiîlerden Ebû Bekr Dakkâk'a, Mâlikîlerden İbnü'l-Kassâr'a (ö. 397/1007) ve İbn Huveyz Mindâd'a (ö. 390/1000) ve Hanbelî usûlcülerin çoğunluğuna nispet edilmiştir.²

Dil konusunda mahir kabul edilen Ensar, "الماء من الماء", (*Su, sudandır.*)³ hadisinin ibaresine dayanarak boy abdestinin vücup sebebinin sadece meninin geldiği durumlara tahsis etmiştir. Hadiste "su=meni" isminin kullanılmış olmasına istinaden "oynaşma" gibi zikri geçmeyen fiilleri, hükmün dışında tutmuş; bu tip fiiller için boy abdestinin gerekmeyeceğine kanaat getirmiştir.⁴ Ayrıca "*Su, sudandır.*" hadisinin, "*İki sünnet yerinin kavuşmasından dolayı gusül gerekir.*"⁵ hadisi ile neshedildiği şeklindeki bir görüşün sahabeye nispet edilmesi, sahabenin hükmü nasta yer alan isme tahsis ettikleri kanaatini güçlendirmektedir.⁶ Şayet hadis, su (meni) dışındaki durumlar için gusül almayı nefyetmemiş olsaydı başka bir sebeple guslün vacip kılınmasına sahabenin nesh demesi uygun olmazdı.⁷

Serahsî, hükmün sadece nasta ifade edilen isme, diğerlerini nefyedecek şekilde tahsisini caiz görmekte birlikte, bunun ancak özel bir delil ile mümkün olabileceğini belirtmektedir. Sırf dil unsuruna dayanarak yani sadece cümledeki alem ismin varlığına binaen hükmün mantûka tahsis edilmesini fâsid bir amel

¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed ba. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Müstasfâ fî ilmi'l-usûl*, tah. Muhammed b. Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Müessesetü'risâle, 1997, II 202; Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü'l-fikh (Usûlü's-Serahsî)*, tah. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Lübnan: Dâru'l-fikr, 2005, sh. 198.

² Nas, Taha, "Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti", *Usûl İslam Araştırmaları*, S. 14, Temmuz-Aralık 2010, sh. 137.

³ Müslim, Hayz, 80; İbnMâce, et-Tahâret ve sünenühâ, 110.

⁴ Mâverdi, Ebü'l-HasenAlî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, tah. Ali Muhammed Muavvad ve Adil AhmedAbdülmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, I, 208.

⁵ İbnMâce, et-Tahâretü ve Sünenüha, 111

⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 191.

⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 202; Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tah. Abdürrezzâk Affî, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts. III. 75.

görür. Serahsî'ye göre, Nasta alem bir ismin yer alması mutlak manada hükmün kendisine tahsis edilmesini gerektirmeyip, hükmün, alem ismin dışındaki durumlar için de geçerli olabileceği ihtimalini taşır. Çünkü alem isim, kapsamadığı bir şey hakkında ispat ya da nefyetme gibi bir fonksiyona sahip değildir. Gerek Kur'ân'da gerekse sünnette bunu destekleyen örneklerin çokluğuna vurgu yapan Serahsî, izah sadedinde şu üç örnekle iktifa etmiştir:

a. “...Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu, Allah'ın dosdoğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin...”⁸ âyeti, hükmün haram aylara tahsis edilmesini yani helal olan aylarda nefse zulmetmenin mübah olacağını ifade etmez.

b. “Hiçbir şey hakkında sakın “Yarın şunu yapacağım.” deme! Ancak “Allah dilerse yapacağım.” de!”⁹ âyetlerinde “yarın” ifadesinin kullanılmış olması, “inşallah” sözünün müstakbel ifade eden diğer lafızlar arasından sadece “yarın” için kullanılacağı gibi bir anlama hamledilemez.

c. “Sizden biriniz durgun suya bevletmesin ve cünüplük sebebiyle onda yıkanmasın.”¹⁰ hadisi, “durgun sulara” ilişkin olan bu yıkanma yasağını, diğer abdesti gerektiren durumlardan sadece cünüplüğe tahsis etmez. Hükmün diğer durumlar için de varlığını devam ettirme imkân ve olasılığı hâlâ devam etmektedir.¹¹

Mansûs hakkındaki hükmün meskûtun anha taşınmasını ancak özel bir delille mümkün gören Serahsî'ye göre bu delil, illettir. Bundan dolayı büyük belde âlimlerinin tamamı, hükmün fûrulara taşınabilmesi için nasların ta'lil edilmesine cevaz vermişlerdir. Şayet iddia edildiği gibi alem ismin zikredilmesi, nasta yer almayan durumlar açısından hükmün nefyini gerektirseydi başka bir ifadeyle meskûtun anha ait hükmün nefyi bizzat nasla sabit olsaydı hükümlerin ta'lil edilmesi ve kıyas edilerek diğer konulara tadiyesi, nassa rağmen yapılmış bir kıyas olurdu ki böyle bir kıyas batıldır. Oysa kıyası inkâr edenler dahi nassa muhalif

⁸ 9/Tevbe 36.

⁹ 18/Kehf 23-24.

¹⁰ Ebû Dâvûd, Taharet 35; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tah. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, I, 362.

¹¹ Serahsî, *Usûlü'l-fikh*, sh. 198.

olduğu gerekçesiyle değil, hata ihtimali taşıyor olması nedeniyle kıyası inkâr etmişlerdir.¹²

Serahsî'ye göre nasta alem isminin zikredilmesi, meskûtun anı hakkında herhangi bir yargıda bulunmaksızın hükmün sadece ismi geçen şeye hasredilmesini gerektirir. Nitekim “الماء من الماء” hadisinde su (meni) lafzına bitişik olarak yer alan ve cinsini istiğrak anlamı ifade eden “*lam-ı tarif*” tam da bu anlama gelmekte ve hükmün sadece su (meni) için gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ancak meni dışındaki durumlar için guslün gerekli olma ihtimali hâlâ mevcuttur. Aynı şekilde “eşya-ı sitte” hadisinde sadece altı nesnenin zikredilmiş olması, faizin zikri geçmeyen diğer eşyalarda gerçekleşmeyeceği anlamına gelmemektedir. Serahsî'ye göre alem isminin nasta zikredilmesinin pratik faydası ise hükme ilişkin illetin tespitinde kolaylık tanınmasıdır. Müçtehit ta'îl yaparken hata ya da isabet ettiğini bu kolaylık sayesinde anlama imkânı bulabilmektedir.¹³

2. Hükümün Sıfat Zikredilerek Tahsisi

Aralarında Şâfiî müçtehitlerin de bulunduğu çoğunluğa göre naslarda belli bir vasfın kullanılmış olması, hükmün sadece o vasfın bulunduğu durumlara tahsis edilmesini gerekli kılar.¹⁴ Çünkü birçok vasfı bulunmasına rağmen Şâri'nin sadece birisi ile hükmü kayıtlamış olması gayeden hâli bir eylem olmayıp bir hikmete mebnidir ki o da vasfın dışında kalanlar için hükmün nefyedilmesidir.¹⁵ Serahsî ve diğer Hanefî usûlcülere göre ise birçok vasfı bulunan bir müsemmanın sadece bir vasfının zikredilmesi, o vasfın bulunmadığı durumlar açısından hükmün nefyini gerektirmez. Elbette vasfın özel olarak zikredilmiş olması hükmün onunla kaim olacağını ifade eder ancak bu, vasfın bulunmadığı durumlar için hükmün nefyini gerekli kılmaz.¹⁶ Örneğin; “*فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات*”¹⁷ âyeti, evlenme

¹² Serahsî, *Usûlü'l-fıkh* sh. 198-199.

¹³ Serahsî, *Usûlü'l-fıkh*, sh. 199.

¹⁴ Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, sh. 45.

¹⁵ Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *et-Telhis fi Usûli'l-Fıkh*, tah. Abdullah en-Nibâli ve Beşîr el-Ömerî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, ts. II, 189.

¹⁶ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fil Usûl*, Kuveyt: Vizâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994, I, 291; Serahsî, *Usûlü'l-fıkh*, sh. 199; Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, tah. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, II, 378.

ihtiyacı hisseden ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kişilerin mümin köle kadınlarla evlenmelerini salık vermektedir. Ancak sadece “mümin” vasfının zikredilmiş olmasına istinaden âyetin, ehl-i kitap kölelerle evlenmeyi yasakladığı iddia edilemez.¹⁸ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in tazmin (hasar) sorumluluğu üstlenilmemiş kazanca ilişkin yasaklamasında¹⁹ zikrettiği kayıt esas alınarak, tazmin sorumluluğu üstlenilen her kazancın meşru olduğunu söylemek de doğru bir iddia olmaz.²⁰ Çünkü naslar üzerinde yapılan bu tip istidlaller meskûtun anı hakkında hüküm vermek anlamına gelir ki Hanefiler bunun delilsiz olarak yapılmasına karşı çıkmışlardır.

Hanefilerin bu düşüncelerinin aksine İmam Şâfiî, farklı vasıflara sahip bulunan bir şeyin sadece bir vasfının zikredilmesini, vasfın bulunmadığı durumlar açısından hükmün nefyedilmesi için yeterli kabul etmiştir. Ona göre bir vasfın seçilmesi ya da özel olarak belirtilmesi, hükmün diğer durumlar için nefyedilmesini ifade eden açık bir nas mesabesindedir. Fiilleri bir hikmete mebni olan Şâri'nin bu vasfı seçmiş olmasının özel bir anlamı olmalıdır. O anlam ise vasfın geçersiz olduğu durumlar için hükmün de geçersiz kılınma zorunluluğudur. İşte bu zorunluluk imam Şâfiî'ye göre nassın açık beyanı ile eş değerdedir.²¹ İzah edilen bu gerekçeler sebebiyle İmam Şâfiî 4/Nisâ 25 âyetindeki “mümin” vasfına binaen ehl-i kitaptan olan köle kadınlarla evlenmenin caiz olmadığı hükmüne ulaşmıştır.²²

Mantûkun, meskûtun anı üzerinde -hükmün nefyi gibi- bir tesiri olmadığını düşünen Hanefiler, Şâfiî'nin bu çıkarımını eleştirmiş ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenlerin ehl-i kitap cariyelerle evlenmesinde bir sakınca

¹⁷ 4/Nisa 25. “Sizden kimin, hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mümin genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın.”

¹⁸ Serahsî, *Usûlü'l-fikh*, sh. 199.

¹⁹ (لا يَجْلُ بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ، وَلَا رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ) İbn Mâce et-Ticârât”, 20; Ebû Dâvûd, Buyû', 70.

²⁰ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edillefi'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, sh. 140.

²¹ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Ümm*, tah. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, Ezher: Dâru'l-hadis, 2007, VI, 15; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 233; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, sh. 140.

²² Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 15.

bulunmadığını belirtmişlerdir.²³ İlgili âyeti tefsir ederken Cessâs (ö. 370/981), "Nasil ki *"Fakirlik korkusuyla evlatlarınızı öldürmeyin."*²⁴ âyetinden hareketle fakirlik korkusunun olmadığı durumlarda öldürmenin cevazına hükmedilemiyorsa yine *"Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin."*²⁵ âyetindeki vasfa istinaden katlanarak artmayan ribânın mübahlığına hükmedilemiyorsa, söz konusu âyette cariye ile evliliğin onun mümin oluşu ile nitelendirilmesi, ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin yasak olduğunu ifade etmez." demiştir.²⁶

Bu ihtilafın tezahür ettiği fûru konularından bir diğeri de zina fiili ile "hürmet-i musâhere" bağının vuku bulup bulmayacağıdır. Kişi ile yeni evlendiği karısının önceki evliliğinden olan kızı arasındaki hürmetin (evlenme yasağının) ne zaman vuku bulacağı 4/Nisâ 23 âyetinde²⁷ belirlenmiştir. Âyette yer alan *"من نساءكم"* kısmına itibar eden İmam Şâfiî, (evlilik ile zina arasındaki haramlık/helallik farkına da vurgu yaparak) zina şeklindeki birlikteliklerin meşru evlilik gibi sıhrî hürmeti doğurmayacağını iddia etmiştir.²⁸ Nitekim Hz. Peygamber'den nakledilen *"Haram (olan şey), helali haram kılmaz."*²⁹ şeklindeki haber de bu içtihadı desteklemektedir. Ancak Hanefî âlimler söz konusu hadisin âhâd oluşu nedeniyle âyeti tahsis edemeyeceği fikrine ilaveten âyette yer alan kaydın, kayıt dışındaki durumlar açısından hükmü geçersiz kılmayacağını da gerekçe göstererek zina fiilinin sıhrî hürmet bağını tesis edeceğine hükmetmişlerdir.³⁰ Bu konudaki tartışmanın temelinde yer alan asıl mesele, nasta geçen sıfatın "şart" hükmünde kabul edilip edilemeyeceğidir. Serahsî, hükümlerde vurgulanan sıfatların Şâfiî'ye göre "şart" anlamına geldiğini nakletmektedir. Bu nakle göre Şâfiî, sıfatların şart

²³ Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313, II, 111; İbnü'l-Hümâm, *Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid, Fethu'l-kadirli'l-âcizi'l-fakir*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts., III, 235.

²⁴ 17/İsrâ 31.

²⁵ Âli İmrân 3/130.

²⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Muhammed Sadık el-Kamhavî, Beyrut: Dâruhiyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405, III, 109.

²⁷ "... وريائكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بيمين..." (... kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız ile... evlenmek size haram kılındı.)

²⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 64, 344; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 217.

²⁹ İbn Mâce, *Nikâh*, 63.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-marife, 1993, IV, 204.

anlamı ifade ettiğini Hanefilerin de kabul ettiğini iddia etmekte ve bunu “sâime olmayan” hayvanlara zekât verilmeyeceği şeklindeki ittifaka dayandırmaktadır. “*Sâime beş deve de bir koyun zekât vardır.*”³¹ hadisindeki “sâime” kaydı, “sâime olmayan” hayvanlar için zekât verme yükümlülüğünü nefyetmiştir. Sıfat ile yapılan kayıtlamanın şart hükmünde kabul edilme nedeni; müsemmanın birçok sıfatı bulunmasına rağmen hükmün, içlerinden sadece birisi ile ilintilendirilmesi yani tıpkı şarttaki gibi hükmün varlığının bu sıfatın varlığına bağlanmış olmasıdır. Öyle ki müsemma (nisap miktarı devenin varlığı) vücut bulsa bile nastaki sıfatı (sâime olma vasfını) taşımadıkça hüküm (zekât vücûbiyeti) gerçekleşmez. Zaten şartın belirleyici özelliği de tıpkı sıfattaki gibi kendisi var olmadıkça hükmün de vücut bulmasına mâni oluşudur. Mesela bir kişi karısına “*Sen binek üzerinde olduğun bir hâlde eve girersen boşsun.*” dese buradaki “binit üzerinde olma” vasfı, şart anlamında olduğundan kadın bu hâlde eve girmedikçe boşama gerçekleşmez.³²

Serahsî’ye göre, sıfatın söz içerisinde zikredilmiş olması onun “şart” değil “illet” anlamına geldiğini ifade eder. İlet, söz içerisinde varlığı ile hükmün varlığını gerektiren ancak yokluğu ile hükmün nefyini gerektirmeyen bir etkiye sahiptir. Oysa sıfattaki böyle bir durum söz konusu değildir. Mesela “*Ey Peygamber! Biz sana... seninle beraber hicret eden, amcanın kızlarını, halalarının kızlarını, dayının kızlarını ve teyzelerinin kızlarını helâl kıldık.*”³³ âyetindeki “hicret eden” sıfatı, ittifakla “hicret etmeyenlerle” evliliği haram kılmamaktadır. Sâime olmayan hayvandan zekât verilmeme meselesine gelince, hadiste yer alan “*sâime*” sıfatı, asgari beş deve için zekâtın farz olma illetidir. Bu sebeple de zekâtın varlığı bu sıfata izafe edilmektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber “*Kendisine yük yüklenen ve çalıştırılan hayvanlarla, çift süren sığırlarda zekât yoktur.*”³⁴ buyurarak, sâime olmayan hayvanlarda zekâtın gerekli olmadığını ayrı bir nas ile ifade etmiştir. Bu hayvanlarda zekât sorumluluğunun olmama nedeni işte bu hadistir. Bu örnekler

³¹ İbn Mâce, Zekât, 9.

³² Serahsî, *Usûlü’l-fikh*, sh. 200.

³³ 33/Ahzab 50.

³⁴ Zeylaî, *Nasbü’r-râye*, II, 360.

göstermektedir ki sıfatlar hükümde etkilidir ancak bu etki şart anlamında değildir.³⁵

Serahsî, Şâfiî'nin vermiş olduğu “*Sen binek üzerindeyken eve girersen boşsun.*” örneğindeki vasfın şart hükmünde oluşunu ise söz konusu vasfın şarta atfediliyor olması ile izah etmiştir. Mâtuf, mâtufun aleyhin hükmünü alacağı için sıfatın şart anlamında olması tabii bir durumdur. Ancak isimler şart manasında olmadıkları için isme bitişik olan sıfatlar şart anlamı ifade etmez. Şart anlamında kabul edilse bile, illet gibi varlığı ile hükmün varlığını gerektirir ancak yokluğu ile nefyini gerektirmez.³⁶

3. Hükümün Şart Zikredilerek Tahsisi

Serahsî'nin meskûnun kapsamında değerlendirdiği konulardan birisi de hükümün nasta yer alan şarta tahsis edilmesidir. Mesela, “*Sizden kimin, hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mümin genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın.*”³⁷ âyetinde, cariyelerle evlenmenin mübah oluşu “hür bir kadınla evlenmeye güç yetirememeye” şartına bağlanmıştır. Hükümün nasta yer alan şarta tahsisi zorunlu kabul edilecek olursa âyete göre hür kadınla evlenmeye güç yetiren bir kişinin cariye ile evlenmesi mübah olmayacaktır. İmam Şâfiî ve Şâfiî mezhebine müntesip müçtehitlerin çoğunluğu bu kanaate sahiptir.³⁸ Bu görüşte olanlara göre hükümün bir şarta bağlanmış olması, şartın bulunmadığı durumlar açısından hükümün nefyedilmesi gibi bir zorunluluğu ifade eder. Bir şarta bağlı olarak helal kılınan şey ancak o şartın gerçekleşmesiyle helal olur. Şartın gerçekleşmediği durumlarda ise herhangi bir helallikten söz edilemez.³⁹ Şâfiî âlimler hükme etkisi açısından şart konusunda sahabenin de kendileri ile aynı kanaatte olduğunu göstermek adına Ya'la b. Ümeyye'nin Hz. Ömer'e sorduğu şu soruyu naklediler:

³⁵ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, 201.

³⁶ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, 201.

³⁷ 4/Nisa 25. (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات)

³⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 15; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebir*, IX, 233; Şirâzi, *el-Mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tz., II, 444.

³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 15.

“Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size bir kötülük yapmalarından korkarsanız namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur...”⁴⁰ buyrulmuştur. Şimdi ise insanlar güven içerisinde. Buna rağmen namazlar niçin hâlâ kısaltılıyor?

Şayet sahabe, şartın gerçekleşmediği durumlarda hükmün nefyedilmesini gerekli görmeseydi “korku” şartıyla izin verilen “namazları kısaltma” ruhsatının, şartın kalkmış olmasına rağmen hâlâ devam ediyor oluşuna şaşırmasdı. Nitekim soruya muhatap olan Hz. Ömer de önceleri kendisinde de bu yönde bir şaşkınlığın oluştuğunu itiraf etmektedir. Ancak Hz. Peygamber’in namazları kısaltmaya yönelik başka bir talimatının olduğu ve namazları kısaltma hükmünün bu yeni haber doğrultusunda devam ettiği rivayetten anlaşılmaktadır.⁴¹

Hanefilere göre nasta şartın kullanılmış olması, şartın gerçekleşmediği durumlar açısından hükmün nefyedilmesini gerekli kılmaz. Sadece muallakın (şarta bağlı zikredilen konunun), nassın gelmesinden önceki hâl üzerine varlığını sürdürdüğüne delalet eder.⁴² Bu ihtilaf, aslında şartın cümle içerisinde üstlenmiş olduğu rolden kaynaklanmaktadır. Müçtehitler şartın doğrudan hükme mi, yoksa sebep ya da illete mi etki ettiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda mezheplerin şart, sebep ve illet ilişkisine dair görüşleri önem arz eder. Şâfi mezhebine göre şart, hüküm üzerinde doğrudan etkilidir. Ancak şartın hükme olan bu tesiri “hükümü gerektirmek” şeklinde değil, “hükümü değiştirmek/tecil etmek” şeklindedir. Hükümü gerektiren asıl şey “sebebe” iken, hükümü değiştiren şey de “şart” olmaktadır.⁴³ Bir başka ifade ile “şart”, “sebebe” ile “hüküm” arasında durur ve kendisi vücut buluncaya kadar hükmün varlığını geciktirir.⁴⁴ Örneğin;

⁴⁰ Nisa 4/101.

⁴¹ Sem’ânî, Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, Ebü’l-Muzaffer, *Kavâti’u’l-edillefi’l-usûl*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999, I. 254.

⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 293; Debûsi, *Takvîmü’l-Edille*, sh. 140.

⁴³ Sem’ânî, *Kavâti’u’l-eDille*, II, 277.

⁴⁴ Şart hükmün tehirini gerektirmesi ve şart olmasaydı hüküm doğrudan vuku bulacağı cihetle Şâfi mezhebinde “Evleneceğim kadın boş olsun.” şeklindeki mülkiyetin gerçekleşmesi şartına bağlı yapılan boşama ve azatlar geçersizdir. Çünkü şart olmasaydı hükmün (boşama veya azat) hemen gerçekleşmesi gerekecekti. Ancak bu durumda sahip olmadığı bir şey üzerinde tasarruf söz konusu olduğundan bu cümle batıl sayılacaktı. İşte bu sebeple mülkiyetin varlığı şart koşularak yapılan boşama ve azatlar geçersiz kabul edilmiştir.

bir kişinin kölesine söylemiş olduğu “*Eve girersem sen hürsün.*” cümlesinde “hüküm”, kölenin “azat olduğu”dur. Hükümü gerektiren “sebepe”, efendinin söylemiş olduğu “*sen hürsün*” ifadesidir. Bu cümledeki “şart” ise “*eve girersem*” ifadesi olup, sebebin vukuuna bir tesiri yoktur. Çünkü “sebepe” (hürsün ifadesi) zaten söylenmiş ve şarttan bağımsız olarak gerçekleşmiştir. Oysa “hüküm” (kölenin hür olması) şartın varlığı sebebiyle ertelenmiştir.⁴⁵ Örnekte de görüldüğü gibi Şâfiî mezhebine göre “sebepe” üzerinde doğrudan etkili olmayan “şart”, “illet” üzerinde de etkili değildir. Çünkü “illet”, henüz mevcut olmayıp, “şart” gerçekleştiikten sonra sebebin illete dönüşmesi ile var olacaktır. Örneğimiz üzerinden açıklayacak olursak, “şart” gerçekleştiğinde yani kişi eve girdiğinde “sebepe” (hürsün ifadesi) “illet”e dönüşmüş olacak ve “hüküm” bu illetle gerçekleşmiş olacaktır.⁴⁶ Bu açıklamalar gösteriyor ki “şart” sadece “hüküm” üzerinde doğrudan etkilidir. Bu sebeple nasıl ki varlığı hükmün varlığını zorunlu olarak gerektiriyorsa yokluğu da hükmün nefyini zorunlu olarak gerektirir. Hissi alandan bir örnek verilecek olursa kandilin bağı olduğu ip, nasıl ki kandilin havada durmasını sağlamakla birlikte yere düşmesini de nefyediyorsa şart da varlığı ile kendisine bağlanan hükmün varlığını gerektirdiği gibi yokluğu ile de hükmün nefyini gerektirir.⁴⁷

Serahsî ve diğer Hanefilere göre “şart”, “hüküm” üzerinde etkili olmayıp varlığına engel teşkil etmek şeklinde “sebepe” üzerinde etkilidir. Başka bir ifadeyle “şart”, sebebin mahalle ulaşmasına ve “var” olmasına engel olur. Her ne kadar sebepe (hürsün ifadesi) zikredilmiş olması nedeniyle var zannedilse de Serahsî'ye göre bu ifadeyi kâmil manada bir “sebepe” saymak, henüz mümkün değildir. Çünkü varlığı tamam olan bir “sebepe”, hükmün varlığını mutlak surette gerekli kılar. Oysa bu örnekteki “*sen hürsün*” ifadesi henüz hükümü gerektirmemektedir. Belki en fazla “sebepe” olmaya adaydır yani bilfiil değil bilkuvve olarak sebeptir denilebilir. Ne zaman ki sebebe engel olan “şart” gerçekleşirse o zaman “sen hürsün” ifadesi “sebepe” olma özelliği kazanır ve işte o zaman da hükmün varlığını gerektirir. Serahsî, cümlede yer almasına rağmen sebebin bilfiil varlığından söz edilememesinin imkânını “rükün” ve “mahal” kavramları üzerinden izaha

⁴⁵ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 202-203

⁴⁶ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 277.

⁴⁷ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 202-203.

çalışmıştır. Bir hükmün sıhhati rükün ve mahalli ile belirlenebilir. Mesela yarım yapılmış bir satış akdi (icap ya da kabulden birisi eksik olan bir akit), rüknünün tamam olmaması nedeniyle mülkiyet için sebep olmazken, hür bir insanın satışı da hür insanın akdin mahalline uygun olmaması nedeniyle mülkiyet için “sebep” olmaz. Ama buna rağmen sözü edilen durumlar “sebep” olmaya adaydır. Mesela icap ya da kabulden biri eksik olan akitte, eksik olanın söylenmesi ile “sebep” kâmil olur yani bilfiil mevcut olur ve hükmü gerektirir. Hissiyat alanında da durum aynı şekilde cereyan eder. Mesela “*atmak*” fiili tek başına öldürmek için “sebep” olmaz ama “sebep” olmaya adaydır. Ne zaman ki ok mahalle ulaşırsa o zaman sebep (atma fiili) kâmil manada gerçekleşmiş olur ve hükmü (ölüm) gerektirebilir. Tıpkı “atmak” fiiline ilişkin örnekte olduğu gibii cümle içerisindeki “şart” da sebebin mahalle ulaşmasını engelleyen bir etkiye sahiptir. Şartın varlığına bağlı kılınan “sebep” ancak şartın gerçekleşmesi ile kâmil manada “var” olabilmekte ve “hükmü” gerektirmektedir.⁴⁸

Serahsî şartın, hüküm üzerinde etkili olduğunu ve bu etkinin, şart vuku buluncaya kadar hükmü tecil etmek olduğunu kabul etmez. Çünkü “tecil”, hükmün mahalle ulaşmasına engel teşkil eden bir durum değildir. Mesela borç ya da alışverişte hükmün (borcun ya da malın hak sahibine teslim edilme zorunluluğunun) sebebi akittir. Borcun mahalli ise zimmettir. Borcun ifasının tecil edilmiş olması, borcun zimmette oluşmasına engel değildir. Alışveriş akdinde ise “hüküm”, “mülkiyet”; “hükmün mahalli” ise “mebi (mal)” dir. Malın tesliminin ileri bir tarihe ertelenmesi, mülkiyetin mal üzerinde oluşmasına engel değildir. Örneklerde görüldüğü üzere “tecil”, hükmün oluşmasına engel teşkil etmemekle birlikte ıskatı muhtemel bir durumdur. Tecil, kararlaştırılan vakitten önce yapılacak bir ifa (ta’cil) ile ıskat olur. Örneğin vaktinden önce yapılan borç teslimi ile borcun edası tamam olur.

“Şart”ın hüküm üzerinde değil “sebep” üzerinde etkili olduğunu kabul etmeleri nedeniyle Hanefilere göre nasta şartın zikredilmiş olması, şartın gerçekleşmediği durumlar açısından hükmün nefyedilmesini gerekli kılmaz. Şöyle ki şartın yokluğu ile henüz sebep oluşmadığı için, sadece şarta bağlı hükmün oluşmadığından söz edilebilir. Şarta bağlanan durum ise “şart” gerçekleşmediği için nassın gelmesinden önceki hükmü ne ise o hüküm üzere varlığını sürdürmeye

⁴⁸ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 203-204.

devam eder.⁴⁹ Mesela, bir kişinin cariye ile evlenebilmesi (muallak), hür bir kadınla evlenmeye güç yetirememeye şartına bağlanmıştır. Dolayısıyla şartın gerçekleşmediği durumda yani kişinin hür kadınla evlenmeye gücünün yetmesi durumunda, şartın gelmesinden önceki hüküm geçerli olur. İlgili âyetlerde kadınların erkeklere mutlak manada helal olduklarının açıkça bildirilmesi nedeniyle hür kadınla evlenmeye gücü yettiği hâlde bir kişi cariyelerle evlenebilir.⁵⁰

4. Mutlakın Mukayyede Hamli

Klasik dönem usûlcüler, hüküm ve sebeplerine dayalı bir takyîd teorisi ortaya koymuş ve takyîde ilişkin olasılıkları dört başlık altında tasnif etmişlerdir. Bu olasılıkların üçü üzerinde ittifak ederlerken biri hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. “*Hüküm ve sebebin aynı olması*” hâlinde mutlakın mukayyede hamledilmesi, “*hüküm ile sebebin farklı olması*” ya da “*hükümlerin farklı, sebeplerin aynı olması*” hâlinde ise hamledilmemesi gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. İhtilaf edilen olasılık ise Serahsî'nin fâsid içtihat ameliyeleri arasında yer vermediği “*hükümlerin aynı ve sebeplerin farklı olması*” durumudur.⁵¹

İmam Şâfiî ve mezhepteki zahir olan görüşe göre hükümlerin aynı olup sebeplerin farklı olması durumunda mutlak, mukayyede hamledilir. Bazı Şâfiî usûlcüler ise böyle bir olasılık durumunda mutlakı mukayyede hamledilebilmek için özel bir karineye ihtiyaç olduğunu dile getirmişlerdir.⁵² Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ederek aktardığına göre, nasta yer alan kayıtlamalar, “şart” hükmündedir. Şâfiî'ye göre, nasıl ki şartın gerçekleşmemesi hükmün nefyini gerektiriyorsa nasta yer alan herhangi bir kayıtlama da kaydın olmadığı durumlar için hükmün nefyini gerektirir. Mesela köle azadına getirilmiş olan “Müslüman olma” kaydı, tıpkı şart gibi görev görür ve Müslüman bir köle azat edilmedikçe hükmün gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Buraya kadar ifade edilenler Hanefiler açısından da bir sorun teşkil etmez. Ancak Şâfiî'nin bu takyîdi istidlâl yoluyla meskûnun anha (yani mutlak olarak gelen başka bir nassa) taşınması Serahsî'nin itiraz noktasını teşkil eder. Örneğin Şâfiî, hata ile adam öldürme kefareti olan köle

⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 293; Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, sh. 140.

⁵⁰ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 205.

⁵¹ Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 167; Hayta, Mustafa, *Fıkh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fıkhî İhtilaflardaki Rolü*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16 (2), Adana 2016, sh. 149.

⁵² Âmidî, *el-İhkâm*, III, 5.

azadındaki “Müslüman olma” kaydının, istidlâl yoluyla yemin ve zihâr kefaretləri için de geçerli olduğunu iddia etmiştir. Çünkü her ne kadar sebepler farklı da olsa hüküm (köle azat etmek) aynıdır.⁵³ Ancak mutlak lafzın dışında birbirlerine muarız iki farklı kayıtlama varsa mutlak olan, ıtlakı üzere bırakılır. Mesela zihâr kefaretindeki oruç, “peş peşe olma” kaydı ile kayıtlanmışken, temettü haccındaki kefareti; üçü Zilhicce ayında, yedisi ise hac dönüşünde olmak üzere fasılalı olarak kayıtlanmıştır. Bu kayıtlamalardan birisi diğerine tercih edilemediği için yemin kefaretinde mutlak olarak yer alan oruç, bu iki mukayyetten hiçbirisine hamledilmez ve mutlak hâli üzere bırakılır.⁵⁴

Serahsî, sebeplerin farklı olduğu durumlarda, mutlakın olduğu hâl üzere bırakılmasını Şâri'nin bu yöndeki bir isteği olarak değerlendirmekte ve fazla irdelenmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁵⁵ Nitekim “*Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur’ân indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır...*”⁵⁶ âyeti, bilerek müphem bırakılan konulara ilişkin fazla soru sorulmasını men etmektedir. Mukayyede rücu ederek mutlakın hükmünü araştırmak da bu âyette ifade edilen fazla soru sormaya ilişkin yasağı delmek anlamına gelir. Mutlakın olduğu hâl üzerine bırakılması gerektiğine dair sahabeden de nakiller mevcuttur. 4/Nisâ 23 âyetindeki “*eşlerinizin anneleri*” ifadesinde “*anne*” lafzının mutlak oluşu ile ilgili olarak İbn Abbas’tan, “*Kadın müphemdir. Allah’ın müphem kıldıklarını müphem kılın, açıkladıklarına da tabi olun.*”⁵⁷ dediği nakledilmiştir. Aynı âyetle ilgili olarak Zeyd b. Sabit de “*Anne müphemdir, onda şart yoktur. Şart rebibelerdedir.*” demiştir.⁵⁸

Serahsî’ye göre takyîd, nasta yer alan tanıma getirilmiş ilave bir tanım mahiyetindedir. Mesela 4/Nisâ 23 âyetinde yer alan “*وامهات نسائکم*” ibaresindeki “*کم*” kaydı, “kadınlara” getirilmiş ilave bir tanımdır. Adam öldürme kefareti için getirilen “mümin” olma kaydı da yine köleyi tanımlama amaçlı ilave bir tanım olup, şart anlamı ifade etmemektedir. “Müslüman köle azat etmek” şeklinde

⁵³ Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 207-208.

⁵⁴ Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, I, 43.

⁵⁵ Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 208.

⁵⁶ 5/Maide 101.

⁵⁷ Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, tah. Abdülmü’tî Emin Kal’acı, Şam: DâruKuteybe, 1991, X, 97.

⁵⁸ Malik b. Enes, EbûAbdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir, *Muvatta’*, tah. Muhammed Fuad Abdülbakî, Mısır: Dâruihayî’t-türâsi’l-Arabî, ts. II, 533; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübra*, VII, 258.

tanımı yapılan bir kefareti, kurban kesmek ya da kölenin yarısını azat etmek şeklinde ifa etmenin caiz olmama gerekçesi ile “mümin köle” yerine “kâfir köle” azat etmenin geçerli olmama gerekçesi aynıdır. O da tanımın dışına çıkmış olmasıdır, Şâfiî'nin iddia ettiği gibi şartın henüz gerçekleşmemiş olması değil. Kefaretler ancak şer'in bildirmesi ile bilinebilen şeyler oldukları için bu kayıtlamaları tanım olarak değerlendirmek daha uygundur. Bu sebeple bir yerde kefareti için meşru kılınmış olan bir şeyin, başka bir yerde de kefareti kılınması zorunlu görülmez.⁵⁹

Serahsî, ibaredeki kaydın şart anlamına hamli kabul edilse bile Şâfiî'nin iddia ettiği gibi meskûtun anha tadiyesinden söz edebilmek için aralarında hem hüküm hem de sebep benzerliğinin bulunmasını gerekli görür. Oysa Şâfiî'nin örnek verdiği konular, sadece sebepler bakımından değil, hüküm bakımından da farklı konulardır. Örneğin; adam öldürmenin kefareti ile diğer kefaretlerin sebepleri arasında bir benzerlik yoktur. Nitekim hataen de olsa bir insanı öldürmek suçu ile zihâr yapmak ya da yemini bozmak suçları, anlam bakımından asla aynı suçlar değildir. Aynı şekilde bu suçlara ait hükümler de farklıdır. Örneğin; adam öldürme suçuna kefareti olarak köle azadı takdir edilmiştir ki buna güç yetirilememesi durumunda yerini oruç alabilmektedir. Ayrıca oruç da iki ay ve peş peşe olmak zorundadır. Buna mukabil adam öldürme suçuna ilişkin kefarete fakir doyurmanın bir tesiri yoktur. Zihâr suçuna da kefareti olarak köle azadı takdir edilmiştir ancak bu kefarete güç yetirilememesi durumunda orucun yerini fakir doyurma ruhsatı almaktadır. Yemini bozma suçuna takdir edilen kefareti ise üç seçenektен birisini tercih etme şeklindedir. Ayrıca zihâr kefaretinde altmış fakiri doyurmak gerekirken, yemini bozma kefaretinde on fakiri doyurmak yeterli görülmüştür. Her üç seçeneğe güç yetirilememesi durumunda ise üç gün oruç tutmak kâfi sayılmıştır. Bu ifadeler de göstermektedir ki her bir kefareti diğerinden farklıdır. Dolayısıyla nasların gerek hüküm gerekse sebepler bakımından bu şekilde farklılık arz etmesi adam öldürme kefaretindeki hükmün nefyine delalet eden delil (takyid) ne yemini ne de zihâr kefaretlerindeki hükmün nefyine delalet edemez. Nasıl ki aralarında benzerlik bulunmadığı gerekçesiyle yemini bozma kefaretinde yer alan “peş peşe” olma kaydına diğer kefareti oruçlarında itibar edilmiyorsa adam öldürme kefaretindeki köle azadına ilişkin kayıtlamaya da yemini bozma kefaretinde itibar edilmez.⁶⁰

⁵⁹ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 208.

⁶⁰ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 208-209.

5. Âm Lafzın, Sebebi ile Tahsisi

Serahsî, âm lafzın sebebi ile tahsisine dair dört farklı ihtimalden söz etmekte ve bunlardan birisi hariç diğer olasılıklarda âm lafzın sebebi ile tahsisinin cevazına ilişkin bir ittifaktan söz etmektedir. Âlimlerin ittifak veya ihtilaf ettikleri durumlar şöyledir:

- a. Âm lafzın sebeple birlikte zikredilmesi: “Hz. Peygamber (sav) *ashabına namaz kıldırırken yanıldı. Secde yaptıktan sonra teşehhüd okudu, sonra da selâm verdi.*”⁶¹ hadisinde olduğu gibi hüküm (secde yapmanın gerekliliği), sebep (namazda iken yanılma) ile birlikte zikredilirse âm olan hükmün sebep ile tahsis edileceğinde görüş birliği bulunmaktadır.
- b. Tek başına bir anlam ifade etmeyen âm lafız: Bir soruya cevap olarak zikredilen âm lafızlar, tek başına anlam ifade etmiyor ancak o soru ile anlam kazanıyorsa âm lafzın sebebe (soruya) tahsis edilmesi gerekir. Örneğin; bir kişi “*Bana ait filan şey sende mi?*” diye sorduğunda diğeri de “*Evet.*” diye cevap verirse “evet” lafzı müstakil olarak kâmil bir anlam ifade etmeyeceği ve bunun için soru cümlesine ihtiyaç duyacağından soru, cümle ile tahsis edilir.
- c. Müstakil olarak anlam ifade etmekle birlikte bir soruya cevap mahiyetinde zikredilen âm lafız: Bir soru ya da ifadeye cevap olarak zikredilen âm lafızlar her ne kadar tek başına bir anlam ifade etse de soruya irca ettiği ve onun üzerine bina edildiği için hükmün sebep ile tahsisi gereklidir. Örneğin; bir kişi “*Gel birlikte kahvaltı edelim.*” dediğinde diğeri de “*Eğer kahvaltı edersem kölem hür olsun.*” derse kölenin azat olmasına ilişkin hüküm sadece o kahvaltı için geçerli kabul edilir.⁶² Soruya verilen cevap ya o soruya mutabık olur ya da ondan daha genel olur. Sorudan daha özel olamaz. İşte sorudan daha genel olmayan, ancak ona mutabık verilen cevaplar soru cümlesine hasredilir.⁶³
- d. Bir soruya cevap olarak zikredilen ancak cevap için yeterli olandan fazlasını ihtiva eden âm lafız: Sorudan daha genel hüküm ihtiva eden cevaplar, âlimlerin görüş ayrılıklarına düştüğü olasılık durumudur. Serahsî, bu tip âm lafızların sebeplerinden bağımsız olarak ele alınması gerektiğine dair

⁶¹ Ebû Dâvûd, Salât 201 (أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم فسجد فسجد سجديتين ثم تشهد ثم سلم).

⁶² Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 210-211;

⁶³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 131.

örneklerin çok olduğunu ifade etmiş, bunlardan birkaç tanesi ile konuyu izah etmiştir. Zihâr âyetinin⁶⁴ nüzul sebebi Havle bnt. Malik olmasına karşın, kimse bu âyetin söz konusu olaya hasredileceğini söylememiştir. Yine bir başka örnek de mülâane âyetidir.⁶⁵ Söz konusu âyetin Sa'd b. Ubâde'nin sorusu⁶⁶ üzerine nazil olduğu nakledilse de kimse âyetin hükmünü bu olaya tahsis etmemiştir.⁶⁷ Selem akdiyle ilgili hadis⁶⁸ ve daha birçok farklı örnek sözünü ettiğimiz âm lafzın sebebi ile tahsis edilmeyeceğini göstermektedir.⁶⁹

Serahsî'ye göre, soruya cevap niteliğinde olan ancak cevaptan fazlasını içeren âm lafızların sebepleriyle tahsis edilmesi, fâsid bir istidlâl yöntemidir. Çünkü böyle bir tahsis, mantûkun yani cümlede zikredilen fazlalığın hükümsüz kılınmasını gerektirir. Mesela, “Eğer bugün kahvaltı yaparsam kölem hür olsun.” şeklindeki bir cevap, bir önceki örnekte olduğu gibi sebep ile tahsis edilir ve davet edilen kahvaltıya hasredilirse altı çizili olan ziyade hükümsüz kılınmış olur. Bu ise meskûtun anı ile mantûkun (bugün lafzının) ilga edilmesi şeklinde delilsiz bir içtihat ameliyesidir. Oysa bu cümle önceki söylenenlerden bağımsız olarak söylenmiş yeni bir söz olarak anlaşılırsa sözde ifade edilen ziyadeye itibar edilmiş olunur. Sözdeki ziyadeye yapılan itibar, hâlin (meskûtun anının) ilgası mantûkun

⁶⁴ 58/Mücâdele 3.

⁶⁵ 24/Nûr 6-9.

⁶⁶ Ebu Hüreyre'den nakledildiğine göre, Sa'd b. Ubâde: (Ya Rasulallah, hanımımın yanında bir adam bulsam dört şahit getirinceye kadar ona dokunmayacak mıyım?) diye sordu. Rasulallah (s.a.s.): (Evet!) cevabını verdi. Sa'd: (Asla olmaz! Seni, hak din ile gönderen Allah'a yemin ederim ki ben onu, bundan önce mutlaka kılıçla tepeleyiveririm!) dedi. Rasulallah (s.a.s.): (“Hazreclilere dönerek” Efendinizin söylediğine kulak verin! O, hakikaten gayûrdur (kıskançtır), ama ben, O'ndan daha gayûrum, Allah da benden gayûrdur!) buyurdular. Bkz. Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra, X, 248.

⁶⁷ Aslında mülâane âyetinin nüzul sebebine ilişkin zikredilen iki olay vardır. Bunlardan birisi Hilâl b. Umeyye ve eşi hakkında diğeri ise Uveymir el-Aclânî ve eşi hakkındadır. Ancak Serahsî Hilâl b. Umeyye olayında konuşmayı yapanın Sa'd b. Ubâde olduğuna dair rivayeti nüzul sebebi olarak zikretmeyi tercih etmiştir. Konuya ilişkin ayrıntı için bkz. Yıldırım, Enbiya, Mülâane Âyetlerinin Nüzûl Sebebi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, C. V, S. 1, s. 191-200.

⁶⁸ Buhârî, Selem 2.

⁶⁹ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 212.

ise işletilmesi demektir. Mantûk ile amel edilmesi, sözün bir kısmını (ziyadeyi) iptal etmekten daha doğru bir davranıştır.⁷⁰

6. Âm Lafzın, Sözü Söyleyenin Niyeti ile Tahsisi

Âm lafızlar, “husus kastedilenler” ve “tahsise uğramış olanlar” şeklinde ikiye ayrılır. Husus kastedilen âm lafız ile az veya çok fertlerin bir kısmını kuşatan lafızlar ifade edilmek istenirken, tahsise uğramış âm lafız ile kapsadığı fertlerin sadece çoğunluğunu ifade kuşatan lafız kastedilir. Husus kastedilen âm lafza “الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم” âyeti⁷¹ örnek verilebilir. Söz konusu âyette zikredilen ve altı çizili olan “الناس” lafzı ile kastedilen Naîm İbni Mesud Eşcaî’dir. Düşmanlarının ağzı ile konuşarak Müslümanları korkutmaya çalışan bu şahıstan âyette âm lafız ile bahsedilmiştir. Tahsis edilmiş âm lafza ise “ولا تنكحوا” âyetinde yer alan “المشركات”⁷² lafzı örnek verilebilir. Ehl-i kitap kadınları da kapsayan bu lafız, daha sonra gelen 5/Mâide 5 âyeti⁷³ ile tahsis edilmiştir.⁷⁴ Serahsî’nin bu başlık altında ele aldığı âm lafız ise “husus ifade eden” âm lafız olup, mütekellim âm lafzı kullanırken, lafzın kuşattığı fertlerden sadece bir kısmını ifade etmeyi niyet etmiştir. Niyetinin bilinmesi durumunda sözün bu niyetle tahsisini zorunlu görenler, sözle ifade edilmesi yanında farklı bir yöntemle de anlaşılmasını niyetin, umum-husus, hakikat-mecaz gibi konularda dikkate alınması için yeterli görmüşlerdir. Örneğin; övme ve yerme cümlelerinde genellikle lafızlar âm anlam ifade etmez. Çünkü bu tip sözlerde, söz sahibinin geneli kastetmediği herkesçe bilinen bir durumdur. İşte sözü söyleyenin niyetini

⁷⁰ Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 211.

⁷¹ 3/Âli İmrân 173: “Bir kısım insanlar, müminlere: ‘Düşmanlarınız olan insanlar, size karşı asker topladılar; aman sakının onlardan!’ dediklerinde bu, onların imanlarını bir kat daha arttırdı ve ‘Allah bize yeter. O ne güzel vekildir!’ dediler.”

⁷² 2/Bakara 221: “İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin. Beğenseniz bile imanlı bir cariye, kesinlikle putperest bir kadından daha iyidir. İman etmedikçe putperest erkekleri de (kızlarınızla) evlendirmeyin. Beğenseniz bile, inanmış bir köle, kesinlikle putperest bir kişiden daha iyidir...”

⁷³ “... Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir. Kim (İslâmî hükümlere) inanmayı kabul etmezse onun ameli boşa gitmiştir. O, ahirette de ziyana uğrayanlardandır.”

⁷⁴ Hürî, Abdullah, *Esbâbuihtilafî’l-müfessirîn fi tefsiriâyâtî’l-ahkâm*, Kahire: Kahire Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001, sh. 186.

ortaya çıkararak bu tip karineler cümlenin niyetle tahsis edilmesi için yeterli kabul edilmiştir.⁷⁵ İbn Dakikül'id, âm lafzı tahsis eden muhassıslar ile âm lafzın vürüd sebebi arasındaki ayrıma dikkat çeker ve âm lafzın vürüd sebebi ile tahsisini caiz görmezken,⁷⁶ konuşanın niyetine delalet eden karine ya da sözün siyakı ile yapılan tahsisin caiz olacağını söylemiştir.⁷⁷

Serahsî, söz sahibinin niyeti ile âm lafzın tahsis edilmesini fâsid bir istidlâl kabul eder. Serahsî'ye göre, sözün sigasını terk ederek kişinin niyeti ile amel etmek arzulara ve meskûtun anha göre amel etmek anlamına gelir. Çünkü niyet denilen şey, hakkında konuşulmamış olandır. Âm lafızlar ise siga ile bilinebilir. Siga cümlede varsa ve hakikati ile amel etmek mümkünse siga ile amel etmek zorunludur. Övme ve yerme ifade eden cümlelerde de âm lafzın hakikati ile amel etmek mümkündür. Dolayısıyla sigayı terk ederek meskûtun anha ile amel etmek fâsid bir içtihat ameliyesidir.⁷⁸

7. Nazm (Sıralama) İfade Eden “Vav” Harfi

“Vav” harfi, her ne kadar “ev” veya “mea” gibi farklı anlamlar için kullanılabilir olsa da genellikle “cem” anlamında kullanılır. Ancak “vav” harfinin ifade ettiği bu “cem” anlamı da farklılık arz etmektedir. Yani “vav” harfi mâtuf ile mâtufun aleyh arasında ya “hüküm” ya “zât” yahut da “var olma” bakımından birleştirir. “نجح خالد و علي” örneğinde olduğu gibi tekil iki kelimenin birleştirilmesinde kullanılırsa “vav” harfi bu iki kelimenin hüküm bakımından müşterek olduğunu ifade eder. “دخل و خرج علي” cümlesinde olduğu gibi iki fiilin atfında kullanılırsa bu iki fiilin zât bakımından müşterek olduğunu gösterir. “خرج عمرو و سافر علي” örneğinde olduğu gibi, iki cümlenin atfında kullanılırsa bu iki cümlenin var olma bakımından müşterek olduğunu gösterir.⁷⁹

⁷⁵ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 212.

⁷⁶ İbn Dakikül'id'in burada kastettiği sebep, Serahsî'nin yukarıda yapmış olduğu “sebeple tahsisi açısından âm lafız” taksiminde son sırada yer alan sebeptir. Sebebi ve daha fazlasını kuşatması sebebiyle buradaki âm lafzın sebeple tahsisini Serahsî de uygun görmemektedir.

⁷⁷ İbn Dakikül'id, Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali b. Vehb, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, yy.: Matbaatü's-sünneti'l-Muhammedî, ts., II 21.

⁷⁸ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 212.

⁷⁹ Orhan, Fatih, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî ve Fıkhî İhtilâflardaki Rolü*, Adana: Giriş Basımevi, 2014, sh. 6-7.

Bir kısım Hanefi usûlcülerin de arasında yer aldığı bazı âlimlere göre “vav” harfi ile sıralanmış cümleler, ifade ettikleri hükümler bakımından eşittir. Örneğin; “وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة” (Namazı *kılın*, *zekâtı verin*.)⁸⁰ âyeti, çocukların zekât ibadeti ile mükellef kılınmadıklarını ifade etmektedir. Şöyle ki Kur’ân’da yer alan sıralamalar, sıralanan şeylerin hüküm açısından eşit olmalarını gerektirir ki bu âyette namaz ile zekât böyle bir sıralamaya tabi tutulmuştur. Dolayısıyla namaz ve zekâtın hüküm bakımından eşit olmaları ve teklif noktasında aynı sonucu doğurmaları gerekir. Buna göre namaz sorumluluğuna muhatap olan kişi ile zekât sorumluluğuna muhatap olan kişi aynı vasıflara haiz olmalıdır. Kendisine namaz vâcib olmayan kişiye zekât da vâcib olmaz.⁸¹

Serahsî, meskûtun anı ile amel etmek anlamına geleceğinden bu içtihat ameliyesini fâsid olarak niteler. Sözde yer alan her “vav” harfi aynı görevi icra etmez. Cümlelerin ifade ettikleri hükümleri eşitleyen “vav” harfi, atıf görevi görendir. Oysa nazm için kullanılan “vav” harfi böyle bir görev üstlenmez. Bu iki “vav” harfini birbirinden ayıran özellik ise birleştirdikleri cümlelerdir. Sıralama görevi gören “vav” harfi, cümlenin öğeleri bakımından tam olan ve ifade edilmek istenen anlamı karşıya aktarmada bir başka cümlenin yardımına ihtiyaç duymayan cümleler arasında kullanılır. Amacı ise “*Zeyd geldi ve Amr ile konuştu.*” cümlelerinde olduğu gibi atıf yapmak değil, cümlelerin sıralanışına güzellik katmaktır. “يختم على قلبك و يمح الله الباطل”⁸² ve “لنبين لكم و نقر في الارحام ما نشاء”⁸³ âyetlerinde görüldüğü üzere Kur’ân’da bu harfin kullanımına dair örnekler çoktur. Atıf görevi gören “vav” harfi ise birisi tam diğeri eksik iki cümle arasında kullanılır. Eksik olan cümlenin “haber” ögesi eksik oluşu için tek başına bir anlam ifade edemez. Bu sebeple bir başka cümlenin yardımına ihtiyaç duyar ve bir önceki cümleye atfedilir. Bu sayede o cümlenin haberini sanki kendi haberi gibi kullanarak bir anlam ifade edebilir. Mesela “جاءني زيد و عمرو” cümlesinde yer alan “vav” harfi atıf için gelmiştir ve Amr’ı önceki cümleye atfetmiştir. Amr’ın, önceki cümlenin haberini kullanmış olması Zeyd ile hüküm bakımından ortak olmalarını

⁸⁰ 24/Nûr 56.

⁸¹ Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 212.

⁸² 22/Hac 5.

⁸³ 42/Şûrâ 24.

gerekli kılar. Oysa tek başına anlam ifade eden cümleleri birbirine bağlayan “vav” harfi, bu cümlelerin hüküm bakımından müşareketlerini gerekli kılmaz.⁸⁴

Serahsî, nazm ifade eden “vav” harfine atıf görevi yüklemenin meskûtun anı ile istidlâl oluşunu şöyle izah etmektedir: “Vav” harfinin cümleler arasında hüküm bakımından müşareket gerektirmesi, kendisinden kaynaklanan bir durum olmayıp zorunluluk neticesinde ulaşılan bir sonuçtur. Hüküm bakımından müşterekliği gerektiren zorunluluk ise cümlelerden birisinin öge bakımından (yani haberin) eksik olmasıdır. Oysaki ögeleri tam olan iki cümlede böyle bir zorunluluğa gerek kalmamaktadır. Dolayısıyla “vav” harfinin müşareket anlamı da sakıt olmuş olur. Buna rağmen hâlâ istidlâl yoluyla “vav” harfinin müşareket ifade ettiğini söylemek, meskûtun ile hüküm vermek olur. Eğer müşareketin “vav” harfinden kaynaklandığını söyleyecek olursak “vav” harfi bulunan cümlelerin haberlerindeki bir müşareketten de söz etmek gerekir ki hiçbir cümlenin haberi bu bağlamda diğerinden daha üstün değildir. Ayrıca bu iddia dil âlimlerinin icmâına da terstir.⁸⁵

Müçtehitler bazen cümleler arasında yer alan ve birden fazla olan “vav” harflerinden hangisinin nazm anlamı ifade ettiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mesela kazf suçuyla ilgili cezaların sıralandığı ve akabinde tövbe edenlerin istisna edildiği Nûr Suresi'nin 4. ve 5. âyetleri buna güzel bir örnektir. Söz konusu âyet şöyledir:

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾

"Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir. Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna. Çünkü Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."

Hanefi ve Şâfiî müçtehitler beşinci âyette yer alan istisnanın raci olduğu cümle/cümleler hususunda ihtilaf etmişlerdir. Aslında her iki mezhebe göre de istisna en yakındaki cümleye racidir. Ancak dördüncü âyette yer alan cümleler

⁸⁴ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 213.

⁸⁵ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 213.

birbirlerine “vav” harfi ile bağlandığından hangi cümlelerin müstakil ve istisnaya en yakın cümle olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Şâfiî mezhebi, “vav” ile sıralanan; (1) celde cezası, (11) şahitliğin reddedilmesi ve (111) iftira atanların fasık kabul edilmesi ile ilgili bu üç cümleyi iki cümle olarak telakki eder. Şöyle ki şahitliğin reddini ve iftira atanların fasık sayılmasını ifade eden iki ve üç numaralı cümleler, birbirlerine atıf “vav”ı ile bağlandıklarından hüküm bakımından tek cümledir. Dolayısıyla istisna, kendisine en yakın olan ve birbirlerine atıf “vav”ı ile bağlandıkları için tek cümle kabul edilen bu son iki cümleye racidir. Buna göre tövbe etmek, suçlunun şahitliğini tekrar geçerli hâle dönüştürür ve fasık nitelemesi suçludan kaldırılır. Ancak celde cezası “nazm” görevi gören “vav” harfi ile ayrıldığı için istisnaya dâhil değildir. Dolayısıyla tövbe etmek, suçludan celde cezasını düşürmez.⁸⁶

Serahsî’ye ve diğer Hanefî âlimlere göre, (1) ve (11) nolu cümleler birbirlerine atfedilmiş hüküm bakımından tek cümle iken, (111) nolu cümle müstakil bir cümledir. Çünkü bu cümlelerin başında yer alan “vav” harfi nazm içindir. Dolayısıyla istisnaya en yakın ve müstakil bir cümle olması nedeniyle istisna bu cümleye racidir. Bu verilere göre âyette ifade edilmek istenen anlam ise kişinin ancak yapılacak samimi bir tövbe ile fasık nitelemesinden kurtulabileceğidir.

Serahsî’ye göre aralarındaki bazı benzerlikler decelde ve şahitlikle ilgili cümlelerin hüküm bakımından tek cümle kabul edilmesini desteklemektedir. Bu benzerliklerden ilki, her iki cümlelerin de ümmeti muhatap alan “hitap cümlesi” olmasıdır. Oysa fasıklıktan söz eden cümle “haber cümlesi” şeklinde gelmiştir. İkinci benzerlik yönü ise her iki cümle ile getirilen müeyyidelerin ceza olmaya uygun oluşlarıdır. Şahitliğin kabul edilmemesi, celde cezasını tamamlayıcı ve ceza olmaya uygun bir müeyyidedir. Kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi tıpkı celde cezası gibi aklı başında olan kişiye acı veren bir durumdur. Dolayısıyla şahitliğin geçersiz kılınması, caydırıcı olmanın yanı sıra celde cezasını artırıcı bir unsur olması nedeniyle, celde cezasının mütemmimi olarak ona atfedilmesi daha uygundur.⁸⁷

⁸⁶ Sem’ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, I, 217; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 304.

⁸⁷ Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 214.

8. Topluluk İsimlerine İzafe Edilen Cem' Sigasının Hükümü

Serahsî'nin fâsid kabul ettiği içtihat ameliyelerinin sonuncusu **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ** **صَدَقَةٌ**⁸⁸ âyetinde olduğu gibi topluluk isimlerine izafe edilen cem' sigalarıdır. Serahsî'nin naklettiği bir görüşe göre böyle bir izafet, hükmün topluluk isminin kapsamına giren bütün fertlere şamil kılınmasını gerekli kılar. Şöyle ki topluluk isminin kapsamındaki fertlere delaleti hakikat anlamındadır. Dolayısıyla böyle bir isme yapılan izafet, kapsamındaki fertlerin bütününe birden yapılmış demektir. Hüküm de bu topluluk ismi üzerinde gerçekleştiğine göre, hükmün bu topluluk kapsamındaki fertlerin bütününde gerçekleşmesi gerekir.⁸⁹

Serahsî, gündelik kullarımdaki örneklerden hareket ederek ve naslardaki kullanımlara da vurgu yaparak bu iddianın yanlışlığını ve bu faaliyetin meskûtun anı ile amel anlamına geleceğini izaha çalışmıştır. Serahsî'ye göre cem' sigasının, topluluk isimlerine izafeti "**mukâbeletü'l-âhâdbi'l-âhâd**" şeklinde bir anlamı gerekli kılar. Yani cem' sigasındaki her bir ferdin topluluk isminin kapsamındaki bir fertle eşleştirilmesini ifade eder. Mesela "**حللوا رؤوسهم**" cümlesi, (هم) zamiri kapsamındaki kişilerin bütün başları tıraş ettiği anlamına gelmez. Tam aksine "**mukâbeletü'l-âhâdbi'l-âhâd**" gereğince her bir ferdin, bir başı tıraş ettiği anlaşılır. Buna göre cümlenin anlamı "**Herkes kendi başını tıraş etti.**" şeklindedir. Yine (**ركبوا دوابهم**) "**Binilerine bindiler.**" cümlesinden herkesin kendi binitine bindiği anlaşılır. Serahsî Kur'an'dan da örnekler getirir. Mesela "**جعلوا أصابعهم في آذانهم**"⁹⁰ âyetinden bütün kulakların tıkandığı değil, herkesin sadece kendi kulağını tıkadığı, "**فاقطعوا أيديهما**"⁹¹ âyetinden ise kadın ve erkek hırsızın her iki elinin değil, sadece bir elinin kesileceği anlaşılır.⁹²

Serahsî, karşı tarafın dile getirdiği bu iddianın mantûkun terki anlamına geleceğini şu şekilde izah etmektedir: Mutlak bir lafız, insanların birbirleriyle olan iletişimlerinde anladıkları şeye hamledilir ki o da izafesiz hâliyle (mutlak) sigadır. Oysa tartışma konusu olan durumda ise cem' sigası, mutlak kullanım yerine bir topluluk ismine izafe edilerek kullanılmıştır. İzafeli kullanım ile izafesiz kullanım

⁸⁸ 9/Tevbe 103.

⁸⁹ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 214.

⁹⁰ 71/Nuh 7.

⁹¹ 5/Mâide 38.

⁹² Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 214-215.

arasındaki fark ise bu iki farklı kullanım durumunda siganın taşımış olduğu anlamda kendisini gösterir. İzafesiz kullanımda cem' sigasının taşımış olduğu anlam, kapsadığı fertlerin tamamına birden delalet etmesidir. İzafetin sigaya kattığı yeni anlam ise “*mukâbeletü'l-âhâdbi'l-âhâd*” anlamıdır. Dolayısıyla izafeli kullanım sebebiyle sigaya yüklenen bu yeni anlamı esas almak, **mansûs** olan delil ile amel etmenin bir gereğidir. Oysa karşı tarafın iddia ettiği anlam, mansûs olanın terk edilmesini ve meskûtun anı ile amel edilmesini gerektirir ki bu da fâsid bir içtihatır.⁹³

Sonuç

Mefhûmü'l-muhâlefe ile yapılan istidlâl, meskûtun anı ile istidlâlin bir kısmını oluşturur. Bu sebeple Serahsî'nin ele aldığı ve Hanefi mezhebinin de eleştirel yaklaştığı meskûtun anı dair istidlâller, mefhûmü'l-muhâlefedeki daha geniş bir alana sirayet etmektedir. Örneğin; mutlakın mukayyede hamli, âm lafzın sebebi ya da sözü söyleyenin niyeti ile tahsis edilmesi, nazm ifade eden “vav” harfine atıf anlamının yüklenmesi ve topluluk isimlerine izafe edilen cem' sigalarına yüklenen anlam, genellikle usûl kitaplarında mefhûmü'l-muhâlefe kapsamında ele alınmayan konulardır. Ancak zikri geçen bu konularda yapılan istidlâller, meskûtun anı hakkında delilsiz bir şekilde yargıda bulunduğu gerekçesiyle Serahsî'nin itirazlarına konu olmuş ve mefhûmü'l-muhâlefe ile irtibatlandırılarak aynı başlık altında ele alınmıştır.

Serahsî'nin sıralamış olduğu itirazlardan, Hanefilerin ispat ifade eden mefhûm ile istidlâl karşı olmadıkları ancak nefy ifade eden mefhûm ile yapılan istidlâllere itiraz ettikleri anlaşılmaktadır. Bu tutum sadece Şâri'nin sözlerine ilişkin olup beşere ait sözlerde nefy ifade eden istidlâller geçerli görülmüştür. Bu durumu ise bir hikmete mebni olarak getirilen kayıtlamalarda gözetilen gayeyi kuşatmanın beşer sözleri açısından mümkün oluşu, Şâri'nin sözleri açısından ise imkânsız oluşu ile izah etmişlerdir. Dolayısıyla tespiti mümkün olmayan böyle bir konuda hem de delilsiz olarak hüküm verilmesi fâsid bir istidlâl olur. Elbette cumhurun bu konuda kendilerine göre haklı gerekçeleri bulunmakla birlikte, Hanefilerin bu görüşleri de din gibi önemli bir konuda delilsiz hüküm vermekten kaçınmak adına kendi savunuları açısından haklı ve tutarlı kabul edilebilir.

⁹³ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 215.

Kaynakça

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, tah. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tah. Abdürrezzâk Afîfî, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, tah. Abdülmü'tî Emin Kal'acî, Şam: DâruKuteybe, 1991.
- _____, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tah. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm, *el-Câmiu's-Sahîh*, tah. Mustafa Dîb el-Boğa, Beyrut: DâruİbnKesir, 1987.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, el-Fusûl fil Usûl, Kuveyt: Vizâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- _____, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Muhammed Sadık el-Kamhâvî, Beyrut: Dâruhiyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâli Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkıh*, tah. Abdullah en-Nibâlî ve Beşîr el-Ömerî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, ts.
- Debûsî, Ebü Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü'l-Edillefi'l-Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk, *es-Sünen*, tah. Şuayb el-Arnaût, yy.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Müstasfâ fî ilmi'l-usûl*, tah. Muhammed b. Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Müessesetü'-Risâle, 1997.
- Hayta, Mustafa, Fıkıh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fıkıhî İhtilaflardaki Rolü, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16 (2), Adana 2016.
- Hürî, Abdülilâh, *Esbâbuihtilâfi'l-müfessirîn fî tefsîriâyâti'l-ahkâm*, Kahire Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001. Kahire
- İbn Dakîkûl'id, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, yy.: Matbaatü's-sünneti'-l-Muhammedî, ts.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, tah. Şuayb el-Arnaût vd., yy.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd, *Fethu'l-kadirli'l-âcizi'l-fakîr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Malik b. Enes, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir, *Muvatta'*, tah. Muhammed Fuad Abdülbaki, Mısır: Dâruhiyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

- Mâverdi, Ebü'l-HasenAlî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebir*, tah. Ali Muhammed Muavvad ve Adil AhmedAbdülmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahih*, tah. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dâruhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nas, Taha, "Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti", *Usûl İslâm Araştırmaları*, S. 14, Temmuz-Aralık 2010.
- Orhan, Fatih, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî ve Fikhî İhtilaflardaki Rolü*, Adana: Giriş Basımevi, 2014.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar, *Kavâtı'u'l-Edillefi'l-Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü'l-Fıkh (Usûlü's-Serahsî)*, tah. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Lübnan: Dâru'l-Fıkr, 2005.
- _____*el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, el-Ümm, tah. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, Ezher: Dâru'l-hadîs, 2007.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- _____*el-Mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tz.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbü'r-râyelitahrîciehâdîsi'l-Hidâye*, Beyrut-Cidde: Müessesetü'r-rüyânli't-tabâati ve'n-neşr, 1997.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.

Bâbürlü Dönemi Fıkıh Çalışmalarının İlk Örneklerinden Biri Olarak Bâbür'ün *Mübeyyen Der Fıkh'ı*

Ahmet AYDIN*

Öz: Bu çalışma, Bâbürlü Dönemi'nde oluşan zengin fıkıh mirasının ilk örneklerinden biri olan Bâbür'ün *Mübeyyen Der Fıkh'ı*ni incelemeyi hedeflemektedir. İlmihâl türünde bir eser olan *Mübeyyen Der Fıkh*; kapsamı, sistematığı ve bu literatüre katkıları bakımından araştırma konusu edilecektir. Bâbür'ün eserini, döneminde Çağatay edebiyatının zirve ismi kabul edilen Ali Şir Nevâî'nin (v. 906/1501) bu sahadaki *Sirâcü'l-Müslimîn*'ini geçme hedefiyle kaleme aldığını göstermeye çalışmak çalışmanın temel tezlerinden birini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bâbür, Ali Şir Nevâî, ilmihâl, *Mübeyyen Der Fıkh*.

Babur's Mubeyyen Der Fıkh: An Early Example of Islamic Law Studies During Mughals Period

Abstract: This study aims to examine the Babur's Mubeyyen Der Fıkh, an early example of the rich heritage of fiqh in Mughals Period. Mubeyyen Der Fıkh, a book of catechism, will be examined in terms of content and contribution to the literature. The study aims to show that Babur wrote this book to compete with Ali Shir Nevai's Siracü'l-Müslimîn, the best of Chagatai literature of the time.

Keywords: Babur, Ali Shir Nevai, catechism, *Mubeyyen Der Fıkh*.

Ulemanın budur mining tilegim

Koldagaylar bu iş ara bilegim

Galat u hadşe mundalar bolsa

Tüzseler şefkati eger bolsa

Ta bu iştin sevab tapkaylar

Afv zeylini manga yapkaylar¹

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

¹ Bâbür *Mübeyyen*'in hatimesinde şu arzusunı dile getirir: “Benim âlimlerden dileğim bu işte bile şunu istemeleridir, burada yanlışlıklar olursa bu yanlışları düzeltsinler, öyle ki bu işten sevap kazansınlar, af dilemeyi ise bana bıraksınlar.” Tanju Oral Seyhan, “Zahuriddin Muhammed Bâbür'ün *Mübeyyen Adlı Eseri*”, *İlmî Araştırmalar*, sy. 15, 2003, s. 110; Zahirü'd-

Giriş

Hayatını anlattığı ve otobiyografi türünün klasikleri arasında sayılan *Bâbürnâme*² ve *Divân* adlı eserleriyle tanınan, Hindistan'daki Bâbürlü Devleti'nin kurucusu Bâbü'ün kaleme aldığı çalışmalardan biri, ilmihâl türüne dair *Mübeyyen Der Fıkh* adlı eserdir. *Mübeyyen*, Bâbürlüler Dönemi'nde fıkıh sahasında oluşan zengin literatürün erken dönem çalışmalarından biri olmasının yanı sıra Çağatay edebiyatına dair şöhret bulmuş eserlerden biridir. Manzum olarak yazılan bu çalışma, fıkıh edebiyatındaki nazım geleneğinin Bâbürlüler Dönemi'ndeki ilk örneği kabul edilebilir. Bâbü; siyasi faaliyetleri ve Çağatay edebiyatının önemli temsilcilerinden biri olarak edebî şahsiyeti ile siyasi tarih, dil ve edebiyat araştırmalarının konusu olmuştur. Bununla birlikte ilmihâl literatürü hakkında az sayıdaki çalışma arasında Bâbü'ün mezkur eseri üzerinde yapılan bir araştırmaya ulaşılamamaktadır. Bu çalışma *Mübeyyen* çerçevesinde Bâbü'ün fikhî görüşlerini ele almayı hedeflemektedir. Bâbü'ün sözü edilen kitabı farklı yazma nüshaları mukayese edilerek Tanju Oral Seyhan tarafından Arap alfabesi ile yazılan Çağataycadan latinize edilerek yayına hazırlanmıştır.³ Çalışmada bu metin esas alınmıştır. Bu eser hakkındaki bir araştırmanın Hint alt kıtasındaki fıkıh birikimine yönelik çalışmalara mütevazı bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Türkiye'de Hint alt kıtasındaki fıkıh çalışmalarını inceleyen araştırmaların yok mesabesinde olduğuna da bu bağlamda işaret etmek gerekir.

Mübeyyen; Bâbü'ün, oğulları Hümayun ve Kamran Mirza'ya akait ve fıkha dair temel meseleleri öğretmek amacıyla yazdığı, 2258 beyitten⁴ oluşan, aruzun failâtün/mefâilün/feilün kalıbı ile kaleme aldığı bir mesnevisidir. Hanefi fıkına göre ilmihâl konularını işleyen bu eserinde Bâbü, Hanefi mezhebinin esas aldığını açıkça ifade etmektedir.⁵ Bâbü, kitabını oğullarına hitaben yazmış olsa da çalışmada “ey ulema”, “ey dost” ve “ey talip” gibi hitap ifadelerinin kullanılması eserin halkın yanı sıra ilimle uğraşan kimselere de yönelik olduğunu

din Muhammed Bâbü Mirza, *Mübeyyen der Fıkh*, haz. Tanju Oral Seyhan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2004, s. XXXIV, 205.

² Ömer Faruk Akün, “Bâbürnâme”, *DİA*, IV, 405; M. Fuad Köprülü, “Babur”, *İA*, II, 184.

³ Zahirü'd-din Muhammed Bâbü Mirza, *Mübeyyen Der Fıkh*, haz. Tanju Oral Seyhan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2004.

⁴ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 205.

⁵ Zahirü'd-din Muhammed Bâbü Mirza, *Aruz Risalesi*, haz. İ. V. Steblevoy, Moskova: Akademiya Nauk SSSR, 1972, s. 345-346.

göstermektedir.⁶ Bâbü'ün eserinin girişinde, dinî konularda kesinlikle bilinmesi gereken meseleleri içeren, kendisine kolaylıkla başvurulabilen ve şiirle bu konuları anlatan bir eser yazmayı hedeflediğinden bahseder. Eserini manzum olarak yazmasının şair olma ve şiir yazma hevesinden kaynaklanmadığını da açıkça dile getirir.⁷ İman, namaz, zekât, oruç ve hac konularını ele alan beş fasıldan oluşan bu kitap, Bâbü'ün hayatının son döneminde, *Arûz Risâlesi*'nde ve *Mübeyyen*'in hatime kısmında⁸ açıkça belirttiği üzere 928 (1522) yılında bir sefer sırasında kaleme alınmıştır. Bâbü, *Mübeyyen*'i Hindistan'daki Lûdi Devleti'ne karşı sefere başlamadan önce devletini doğu ve batıya doğru genişletmek ve böylece Hindistan'ı fethetmek üzere Pencap ve Kandahar yönlerine 1519-1524 yılları arasında akınlar yaptığı bir dönemde kaleme almıştır.⁹ Onun bahsettiği bu seferin Kandahar Seferi olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Bâbü, Kandahar'ı eserin yazıldığı 1522 yılında ele geçirmiş ve burayı aldıktan sonra ikinci oğlu Kamran'ı Kandahar valisi yapmıştır.¹⁰ Oğlunun temel fıkıh eğitimini tamamlamak üzere ona bu risaleyi hazırladığı anlaşılmaktadır. *Bâbü'nâme*'nin sözü edilen yıldaki kısmı kayıp olduğundan eserini hazırladığı yer ve eserin yazılış amacından bahseden muhtemel bölümlere dair bilgi elde edilememektedir. Bâbü'ün *Bâbü'nâme*'sinde *Mübeyyen*'i yazdıktan dört yıl sonra 932 (1526) senesinde nazma çevirmeye çalıştığından bahsetmesi¹¹ bu eserin öncelikle nesir olarak kaleme alındığını ve manzum olan son hâline bu yılda ulaştığını göstermektedir.

Mübeyyen yazıldıktan sonra büyük ilgi görmüş bir çalışmadır.¹² Bâbü'ün teyzesinin oğlu ve onun dönemine şahitlik eden bir tarihçi olan Mirza Haydar Duğlat¹³ *Tarih-i Reşidî*'sinde, Bâbü'ün oldukça kullanışlı olduğunu söylediği bu manzum fıkıh kitabının büyük kabul gördüğünü belirtmektedir.¹⁴ Berezin'in

⁶ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 90, 142, 144, 200.

⁷ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 2, 118, 204.

⁸ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 205.

⁹ Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1947, II, 17.

¹⁰ Bayur, *Hindistan Tarihi*, II, 18; Jean Paul Roux, *Büyük Moğolların Tarihi Babur*, çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008, s. 319.

¹¹ Bâbü, *Bâbü'nâme*, s. 454.

¹² Seyhan, "Bâbü'ün Mübeyyen Adlı Eseri", s. 95, 100; Üzeyir Aslan, *14-16. Yy. Çağatay ve Azeri edebiyatı*, 2. bs., İstanbul: Kriter Yayınları, 2011, s. 100; Akün, "Bâbü", *DİA*, IV, 399; Köprülü, "Babur", *İA*, II, 185.

¹³ Bayur, *Hindistan Tarihi*, II, 2.

¹⁴ Mirza Haydar Dughlat, *Tarih-i Rashidi: A History of the Khans of Moghulistan*, trc. W.M. Thackston, Cambridge: Harvard University, 1996, s. 103.

yaptığı neşirden Bâbü’ün; Mâveraünnehir fakihleri tarafından kitabının tanınip bilinmesini istediği, fetva verecekler için bir el kitabı olmasını hedeflediği, hakkında şerh yazılması ve Farsçaya da tercüme edilmesini arzu ettiği anlaşılmaktadır.¹⁵

Aşağıda eserin müellifinin hayatı üzerinde kısaca durulduktan sonra söz konusu bu çalışma kapsamı, öne çıkan özellikleri, literatüre katkıları ve tenkit edilmesi gereken yönleri bakımından inceleme konusu edilecektir. Ayrıca bu eser yakın bir dönemde kaleme alınan Çağatay edebiyatının şöhret bulmuş ismi Ali Şir Nevâî’nin (v. 906/1501) bu sahadaki *Sirâcü’l-Müslimîn*’i ile mukayese edilmeye çalışılacaktır.

I. Müellifi

Zahiruddin Muhammed b. Ömer Bâbü Mirza, 888’de (1483) Timurlular Dönemi’nde (1370-1507) Fergana’da doğmuştur. Zahiruddin Muhammed isminin telaffuzu zor geldiğinden Bâbü olarak isimlendirilmiştir. Timur’un torunlarından Fergana’nın hükümdarı olan babası Ömer Şeyh Mirza’nın aniden vefatı üzerine küçük sayılabilecek bir yaşta (899/1494) buranın yöneticisi konumuna yükselmiştir.¹⁶ Siyasi mücadelesinin erken döneminde Semerkant ve Buhara gibi şehirlerde hâkimiyet kurmuş ve Maveraünnehir bölgesinde güçlenen Özbeklere karşı mücadele vermiştir. Bir dönem desteğini aldığı, Sünnî olmasına karşın hutbede ve paralarda adını zikrettiği Safevî Devleti hükümdarı Şah İsmail’in Çaldıran’da yenilgiye uğraması sonrasında Semerkant’ta daha fazla dayanamayan ve Özbek istilası karşısında tutunamayan Bâbü,¹⁷ babasından kalan topraklardan çok uzak bir mesafede Afganistan’da Kabil merkezli bir devlet kurma girişiminde bulunmuştur. Burası Hint’e yapacağı seferler için müsait bir zemin oluşturmuştur. 1526 yılında Kuzey Hindistan’daki Lûdiler Devleti’ni yenilgiye uğratarak bu devletin hâkimiyetine son veren Bâbü; Delhi ve Agra’yı aldıktan sonra dedesi

¹⁵ Seyhan, “Bâbü’ün *Mübeyyen Adlı Eseri*”, s. 97.

¹⁶ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü’l-havâtır ve behcetü’l-mesâmi ve’n-nevâzır*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999, IV, 314; Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü’t-tevârih*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006, s. 605-606. Ebû’l-Fazl b. Mübarek en-Nagavri, *Ekbernâme*, haz. Gulam Rıza Tabatabai Mecd, Tahran: Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1372/1953, I, 137-138; Saiyid Athar Abbas Rizvi, *The Wonder That Was India*, London: Sidgwick-Jackson, 1987, II, 91; Mirza Haydar Duglat, *Tarih-i Reşidî*, çev. Osman Karatay, İstanbul: Selenge Yayınları, 2006, s. 343-344; S. M. Edwards, *Babur: Diarist Despot*, New Delhi: Heritage Publishers, 1977, s. 15-16.

¹⁷ Bayur, *Hindistan Tarihi*, II, 6.

Timur'un meşru varisi sıfatı ile 1526 yılında Bâbürlü Devleti'ni kurmuştur.¹⁸ Bâbü'r 1530 yılında hastalanmış ve oğlu Hümayun'u (1530-1556) hükümdar ilan ettikten sonra Agra'da vefat etmiştir.¹⁹

Çocukluk yıllarında Kur'ân ve İslami ilimlere dair iyi bir eğitim alan Bâbü'r, siyasi mücadelelerle geçen gençlik yıllarında başarılı bir asker olarak öne çıkmıştır. Onun fıkıh eğitiminde; üstadı olarak tanıttığı, Fergana vilayetinde imam, şeyhülislam ve kadıların yetiştiği bir aileye mensup, asıl ismi Abdullah olan Hoca Mevlana Kâdî'nin²⁰ etkili olduğu anlaşılmaktadır. Yetişmesindeki en önemli isim olarak Bâbü'r'ün, babasından sonra özellikle bu isimden bahsettiği görülür. Gençlik yıllarında onun etkisi altında kaldığını açıkça ifade eden Bâbü'r, “zahit ve muttaki biri olarak yetiştiğini, şarap içmek bir yana şüpheli şeyleri yemekten bile kaçındığını”²¹ ifade eder. Bâbü'r, otobiyografisinden yakın çevresinde yer aldığı anlaşılan ve onunla seferlere iştirak eden Molla Mahmûd adıyla bahsettiği Mevlânâ Mahmûd Farâbî'nin yanında fıkıh dersleri aldığını da dile getirmiştir.²² Bâbü'r'ün yetenekli bir hattat olduğu, Hat-ı Bâbü'rî²³ adı verilen bir yazı türü icat ettiği hatta bu hat ile bir Kur'ân yazarak Mekke'ye gönderdiği²⁴; saz çalan, beste yapan ve aruzu kullanmayı iyi bilen bir isim olduğu ifade edilmektedir.

¹⁸ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, IV, 314; Bayur, *Hindistan Tarihi*, II, 6-25; Enver Konukçu, “Bâbü'r”, *DİA*, IV, 395-396; Gülbeden Begüm, *Hümâyunnâme*, çev. Abdürrab Yelgar, Eymen Manyas, 2. bs., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987, s. 27-28, 115-117; Rizvi, *The Wonder That Was India*, II, 91-92; John F. Richards, *The New Cambridge History of India*, Cambridge: Cambridge University, 1995, I, 6-8; Köprülü, “Babur”, *İA*, II, 180-183.

¹⁹ Begüm, Gülbeden, *Hümâyunnâme*, s. 137-138; Konukçu, “Bâbü'r”, *DİA*, IV, 396. Richards, *The New Cambridge History of India*, I, 8-9; Bayur, *Hindistan Tarihi*, II, 27; Köprülü, “Babur”, *İA*, II, 183; Neslihan Durak, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, Ankara: Avrasya-Bir Vakfı Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi (ASAM), 2000, s. 133-146.

²⁰ Zahireddin Muhammed Bâbü'r, *Bâbü'r-nâme*, çev. Reşit Rahmeti Arat, İstanbul: Kabcacı, 2006, s. 195-196.

²¹ Bâbü'r, *Bâbü'r-nâme*, s. 366.

²² Bâbü'r, *Bâbü'r-nâme*, s. 433, 444, 472.

²³ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, IV, 315.

²⁴ Bkz. Molla Abdülkadir b. Müluşah Bedâuni, *Müntehabü't-tevârih*, çev. G. S. A. Ranking, Delhi: Renaissance Publishing House, 1986, I, 450; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, IV, 314-315; Ali Alparslan, “Babur'un İcad Ettiği Baburî Yazısı ve Onunla Yazılmış Olan Kur'an”, *Türkiyat Mecmuası*, sy. XVIII, 1973-1975, s. 161-168; a.gmlf., “Babur'un İcad Ettiği Baburî Yazı”, *Türkiyat Mecmuası*, sy. XIX, 1977-1979, s. 207-211.

Divân'ında Bâbü'r'ün kendisini bu yönleriyle öne çıkardığı görülür.²⁵ Bâbü'r, eserleriyle Çağatay şiirine ve nesrine önemli katkılarda bulunmuştur.²⁶ Farklı ilim sahalarına dair manzum eserler kaleme alan müelliflerin aynı zamanda birer şair olmaları da bu türde eserler vermelerindeki önemli bir etkidir.²⁷ Bâbü'r'ün de *Divân* adlı eseriyle tanınan bir isim olduğuna ve aruz hakkında müstakil bir çalışma yaptığına bu bağlamda dikkat çekilmelidir.

Gençlik yıllarında içkiden uzak durduğunu ifade etmesine rağmen hayatının erken döneminde içki içen ve afyon kullanmaya başlayan²⁸ Bâbü'r'ün içki içilen ve şarkı söylenen meclisler tertip ettirdiği; avlanmayı, spor ve eğlenceyi seven bir isim olduğu bilinmektedir.²⁹ *Bâbü'r-nâme*'si yirmili yaşlarından sonra dostlarıyla içki içtiğini gösteren örnekler ile doludur. İçkiye olan düşkünlüğü otuzlu yaşlarından sonra giderek artmış ve kırk dört yaşına kadar bazen aşırıya kaçacak biçimde devam etmiştir.³⁰ Bâbü'r, Hindistan'ın fethi sırasında Rana Sanga ile savaşmaya başlamadan önce 933 (1527) senesinde *Divân*'ında da dile getirdiği üzere³¹ şarap içmekten tevbe etmiştir.³²

Bâbü'r'ün, fethettiği bölgelerde imar faaliyetlerine önem verdiği; Panipat, Sambal ve Delhi gibi şehirlerde çok sayıda cami yaptırdığı³³ ve tayin ettiği kadınlara iktalar verdiği belirtilmektedir.³⁴ Onun fethettiği Hint bölgesine bıraktığı önemli

²⁵ Bilâl Yücel, *Bâbü'r Divânı*, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1995, s. 14, 126, 182, 314.

²⁶ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, IV, 314; Edwards, *Babur*, s. 38-39; Ertuğrul Yaman, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, s. 76-77; Ali Fuat Bilkan, *Hindistan'da Gelişen Türk Edebiyatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 24; Konukçu, "Bâbü'r", *DİA*, IV, 396; Köprülü, "Babur", *İA*, II, 183.

²⁷ Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dini Eserler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* içerisinde, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1998, s. 350.

²⁸ Begüm, Gülbeden, *Hümâyunnâme*, 29; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, IV, 315.

²⁹ Fernand Grenard, *Babur*, çev. Orhan Yüksel, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971, s. 118-120; Edwards, *Babur*, s. s. 39; Rizvi, *The Wonder That Was India*, II, 95; Köprülü, "Babur", *İA*, II, 183; Bayur, *Hindistan Tarihi*, II, 29-30.

³⁰ Edwards, *Babur*, s. 77, 79-81, 90.

³¹ Yücel, *Bâbü'r Divânı*, s. 314.

³² Bâbü'r, *Bâbü'r-nâme*, s. 530; Gülbeden Begüm, *Hümâyunnâme*, s. 129; Bayur, *Hindistan Tarihi*, II, 25, 29-30.

³³ Rizvi, *The Wonder That Was India*, II, 213, 290.

³⁴ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, V, 461-462.

miraslardan biri Sünnî İslam inancının bu bölgeye yerleşmesidir.³⁵ Zira Bâbü'ün, Şiileri sapkın bir mezhep, Hinduları ise kendileri ile savaşılmaması gereken pagan inancına sahip insanlar olarak gördüğü belirtilir.³⁶ Yaptığı seferler sırasında hatıratında da dile getirdiği üzere halk arasındaki birtakım batıl inançlara karşı çıkmıştır.³⁷ Hint seferi sırasında ele geçirdiği bölgelerdeki putları yıkmış³⁸ ve önceki padişahların aldıkları ve sünnete uygun olmadığını belirttiği aşırı vergileri de kaldırmıştır.³⁹ Onun Şeriat'a uymayı, meşru olmayan şeylerden kaçınmayı, Kur'ân okumayı, edep ve sünnetleri terketmekten kaçınmayı ve Cenâb-ı Hak sevgisini vurgulayan, Nakşibendî Şeyhi Ubeydullah Ahrâr'ın (v. 895/1490) *Risâle-i Vâlidîyye*'sini Hindistan'ı fethettikten sonra 935 (1574) yılında⁴⁰ Türkçeye manzum olarak tercüme etmesi⁴¹ bu bölgedeki insanların din ile olan irtibatlarını kuvvetlendirmeye yönelik bir girişimdir. Hatta kendisi de bu tercümenin ardından devlet işlerini bırakıp zahidane bir hayat sürmeyi düşünmüştür.⁴² Bâbü'ün Hindistan'ı ele geçirdikten kısa bir süre sonra vefat etmesi ve Hint topraklarında bulunduğu sırada birçok savaş yapması nedeniyle kültür ve eğitim hayatına dair büyük eserler vücuda getirdiğinden bahsetmek zordur. Bununla birlikte Şahret-i Am adı verilen bir müesseseye bu dönemde kurulmuş olup bu kurumun görevlerinden biri de medreseler inşa etmektir. Bâbürlüler Dönemi'nde özellikle Ekber Şah zamanında eğitim hayatında büyük gelişmeler yaşandığı söylenebilir.⁴³

II. Eser Hakkında Yapılan Çalışmalar

Bâbü, *Mübeyyen*'i Maverâünnehir bölgesindeki Hanefî fakihlerine gerek müftülere yol gösterici olması gerekse fıkhî âlimlerine kaynak teşkil etmesi amacıyla göndermiştir. Bu bölgedeki âlimlerden onu şerh etmelerini ve Farsçaya

³⁵ Richards, *The New Cambridge History of India*, I, 9.

³⁶ Edwards, *Babur*, s. 39.

³⁷ Bâbü, *Bâbü'nâme*, s. 300.

³⁸ Bâbü, *Bâbü'nâme*, s. 570.

³⁹ Bâbü, *Bâbü'nâme*, s. 533-534.

⁴⁰ Bâbü, *Bâbü'nâme*, s. 574-575.

⁴¹ Zahirüddin Muhammed b. Ömer Bâbü, *Risale-i Validiyye Tercümesi*, haz. Ali Fuat Bilkan, İstanbul: Kitabevi, 2001.

⁴² Bâbü, *Risale-i Validiyye Tercümesi*, s. 15.

⁴³ Bayur, *Hindistan Tarihi*, II, 494-508.

tercüme etmelerini istemiştir.⁴⁴ Bâbü’ün bu isteği kâtibi Şeyh Zeyn tarafından yerine getirilmiş ve *Mübîn* adı verilen bir eser ile *Mübeyyen* şerh edilmiştir.⁴⁵

Modern dönemde *Mübeyyen*’i inceleme konusu eden az sayıda araştırma tespit edilebilmektedir. Bu eserle ilgili ilk çalışmalar Bâbü’ün günümüze ulaşmadığı sanılan *Arûz Risâlesi*’nin bulunması⁴⁶ sonrasında bunu ilk ortaya çıkaran kişinin kendisi olduğunu iddia eden Rıza Nur ile bu risaleyi Bibliotheque Nationale’de bir yazma içinde tespit eden Fuad Köprülü’nün birbirlerine karşı kaleme aldıkları yazılardır.⁴⁷ Rıza Nur, Bâbü’ün *Arûz Risâlesi*’nde Hanefi fıkına dair yazdığını belirttiği muhtasarını⁴⁸ *Arûz Risâlesi*’nin adı zannetmiş, Fuad Köprülü de bu tespitin hatalı olduğunu izah etmiştir. Bâbü ve eserleri ile uzun yıllardır ilgilendiğini belirten Fuad Köprülü “Bâbü’ün *Arûz Risâlesi* ve *Mübeyyen*’i” başlıklı yazısında, Bâbü’ün *Arûz Risâlesi*’nde *Mübeyyen* adlı eserine işaret ettiğini ve ondan seferle ilgili yirmi yedi beyitlik bölümü bu eseri içerisinde naklettiğini söyler. Bâbü, eserini burada *Muhtasar* olarak isimlendirmiştir. Fuad Köprülü “muhtasar” kelimesinin terim anlamıyla değil de küçük eser, risale manasında kullanıldığını belirtir. Ayrıca bu kitabın *Mübeyyin* ve bazı şarkiyatçıların benimsedikleri üzere *Mübîn*⁴⁹ olarak isimlendirilmesini de hatalı bulur. Köprülü’nün çalışmalarında eserin muhtevasına dair detaylı bilgi verilmediği görülür.⁵⁰ Köprülü, *Mübeyyen*’in sanat ve edebî yönleriyle öne çıkan bir çalışma olduğu söylenemese de Bâbü’ün fıkıh sahasıyla uğraşan bir isim olduğunu ve Hanefi mezhebine bağlı bulunduğunu gösterdiğini belirtir.⁵¹

Bâbü’ün eseri müsteşrikler arasında bilhassa Berezin’in neşrinden sonra şöhret kazanmış ise de kitabın adı bir dönem hataen *Mübîn* olarak nakledilmiştir. Sprenger bu eserin ismini *Fıkıh-ı Bâburî* olarak da zikreder. Yukarıda ifade edildiği üzere *Mübîn*, *Bâbü’r-nâme*’nin Farsça tercümesi üzerine yazılmış bir şerhin

⁴⁴ Bâbü, *Mübeyyen*, s. XXIII-XXIV.

⁴⁵ Akün, “Bâbü”, *DİA*, IV, 399.

⁴⁶ Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1934, s. 241.

⁴⁷ Fuad Köprülü’nün bu risale hakkında verdiği bilgiler için bkz. Köprülü, *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*, s. 227-235.

⁴⁸ Bâbü, *Arûz Risâlesi*, s. 345.

⁴⁹ Bâbü’ün teyze oğlu olan Mirza Haydar Duğlat’ın *Tarih-i Reşidî*’sinde de bu kitabın adı *Mübîn* olarak geçmektedir. Mirza Haydar Dughlat, *Tarih-i Rashidi*, s. 103.

⁵⁰ Köprülü, *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*, s. 240-246.

⁵¹ Köprülü, “Bâbü”, *İA*, II, 185.

adıdır.⁵² Bu eserin adı *Der Fıkh-ı Mübeyyen* olarak da kaydedilmiştir. Erken dönem kaynaklarında eserin *Mübeyyen* ismiyle şöhrat bulduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Ekber Dönemi'nin meşhur tarihçilerinden biri olan Molla Abdülkadir b. Mülukşah Bedâunî (v.1024/1615) *Müntehabü't-tevârih*'inde bu ismi *Mübeyyen* olarak aktarmaktadır.⁵³

Mübeyyen'in uzun sayılabilecek bir bölümü eksik bir nüshadan alınarak ilk defa Nikolaevich Berézin tarafından Kazan'da *Chrestomathie Turque*'nde 1857 yılında neşredilmiştir.⁵⁴ Bu kitabın ilk tam neşri 1905 yılında *Mübeyyenü'l-İslam* adıyla Taşkent'te Gulam Hasan Taşbasmahanesi'nde taş baskı olarak yapılmıştır. Ayrıca bu kitap Saidbek Hasan ve Hamid Bek Hasan tarafından eserin farklı nüshaları karşılaştırılarak 2000 yılında yeniden Kiril harfleriyle yayımlanmıştır. Berezin'in eseri gibi, bu kitabın belirli bölümlerini yayına hazırlayan çalışmalar da bulunmaktadır.⁵⁵ Eserin zekâtla ilgili bölümü S. Azimcanova tarafından müstakil bir çalışmaya konu edilmiştir.⁵⁶ Türkiye'de bu eser hakkında ulaşılabilen tek çalışma Tanju Oral Seyhan'ın *Mübeyyen der Fıkh (Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)* adlı kitabı ile aynı müellifin "Zahuriddin Muhammed Bâbü'r'ün Mübeyyen Adlı Eseri"⁵⁷ başlıklı makalesidir. Tanju Oral, *Mübeyyen*'i Bâbü'r'ün kısaca ilmî ve siyasi hayatını ele alan, eseri tanıtan ve dil özellikleri bakımından inceleyen bir bölüm ile birlikte yayına hazırlamıştır. Yukarıda zikredilen makalesinde ise *Mübeyyen* hakkında yapılan çalışmalar, eserin yazılış amacı, muhtevası ve nüshaları üzerinde durulmaktadır. İlahiyat sahasında ise bu metin üzerinde yapılan bir çalışmaya ulaşılamamaktadır.

III. Eserin Dili, Muhtevası ve Sistematiği

Bâbü'r, eserini Arapça yerine Çağatayca yazmayı tercih etmiştir. Bunun temel nedenlerinden biri Çağatay edebiyatının tarihî gelişiminde bir dönüm noktası sayılan Ali Şir Nevâî'nin etkisinde kalması, yaşadığı dönemde Türkçenin bir ilim dili ve aristokrasi tarafından kullanılan bir dil olarak kabul görmeye başlamasıdır.

⁵² Bedâunî, *Müntehabü't-tevârih*, I, 450.

⁵³ Bedâunî, *Müntehabü't-tevârih*, I, 450.

⁵⁴ Köprülü, "Babur", *İA*, II, 186.

⁵⁵ Seyhan, "Bâbü'r'ün *Mübeyyen* Adlı Eseri", s. 95.

⁵⁶ S. Azimcanova, "Nekotorie Ekonomi- çeskie Vzgljadi Zahir Ad-Dina Muhammada Babura İzlojenrie v 'Mubayine'", *Trudi Duadçat Piyatogo Mejdunarodnogo Kongressa Vostokouedou*, Moskva 1963, III, 203-208.

⁵⁷ Seyhan, "Bâbü'r'ün *Mübeyyen* Adlı Eseri", s. 91-112.

Cengiz'in oğlu Çağatay'ın adına nispetle yapılan bir isimlendirme olan Çağatayca; Moğol istilasından sonra Cengiz'in çocukları tarafından kurulan Çağatay, İlhanlı ve Altın-Ordu imparatorluklarının medeniyet merkezlerinde XIII-XIV. asırlarda gelişen, Timurlular Devri'nde özellikle XV. asırda klasik yapıya kavuşan ve zengin bir edebiyat yaratan edebî Orta Asya lehçesini ifade etmektedir. XIV. ve XV. asrın ilk yarısında Timurlular Devri'nde Horasan ve Maverâünnehir'in Herat ve Semerkant gibi kültür ve siyasi merkezlerinde bu dil klasik bir edebî dil mahiyeti kazanmıştır. XIV. asrın başlarında yukarıda arz edilen devletlerin hâkimiyeti altındaki İslam dünyasında başlıca kültür dilinin Farsça olduğu görülür. Sözü edilen asırda Türkçe nüfuz kazanmaya başlamış, yalnız edebî bir dil olarak değil, konuşma dili olarak da sahasını genişletmiştir.⁵⁸ Bâbü'r'ün bıraktığı en önemli miraslardan birinin Türkçenin, fethettiği bölgelerde konuşulması olduğu ifade edilmektedir.⁵⁹

Mübeyyen'in yazıldığı zaman dilimi Klasik Çağatayca adı verilen döneme tekabül eder. XV. yüzyılda Türk dili (Çağatayca) ile klasik bir edebiyat meydana getirme düşüncesi ile farklı türlerde eserler kaleme alındığı görülür. Bu asırda Çağatayca şiiirler yazan birçok şair bulunmakla birlikte bu dilin bir ilim dili hâline geldiği söylenemez. Türkler arasında yetişip Farsça yazan yüzlerce isim bulunmakla birlikte bu dönemde Çağatayca yazarların sayısı oldukça azdır. Türkçe yazan isimler eserlerini sadece Türkler arasında değil, Fars edebî muhitlerinde de okutabilmek için Farsça yazmayı seçmişlerdir. Ali Şir Nevâî bu yüzyılda manzum ve mensur eserleri ile Çağataycanın Farsça gibi bir kültür ve edebiyat dili olduğunu göstermeye çalışmıştır. XV. ve XVI. yüzyıla kadar bu Orta Asya lehçesini ifade etmek üzere Çağatay Türkçesi ifadesinin kullanılmadığı görülür. Bu terimi ilk kullanan isimlerden olan Ali Şir Nevâî, dönemdeki edebî dili "Çağatay Lafzı" terimiyle ifade etmiş, Acem ve Fars edebiyatçılarının hangi üslupla sözlerini ortaya koymuşlar ise kendinin de eserlerini Türk dilini kullanarak Çağatay Türkçesi ile ifade edeceğini belirtmiştir.⁶⁰ Bundan dolayı Klasik Çağatay edebiyatının en önemli temsilcisi olarak Ali Şir Nevâî kabul edilmektedir. Onun Çağatay edebiyatının gelişmesine büyük katkı sağlayan eserleri nedeniyle bu dile Nevâî dili adı da verilmiştir. Nevâî'nin Bâbü'r'ün eserinden önce hadis, fıkıh ve akait konularını ele alan manzum eserler kaleme

⁵⁸ Mehmed Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989, II, 96-98.

⁵⁹ Richards, *The New Cambridge History of India*, I, 9.

⁶⁰ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, II, 154-155; Zühal Ölmez, "Çağatay Edebiyatı ve Çağatay Edebiyatı Üzerine Araştırmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5: 9, 2007, s. 176, 197.

aldığı görülür. Türkçe ve Farsça arasında bir mukayese yaparak Türkçenin de bu kadar yeterli bir dil olduğunu göstermek amacıyla Nevâî, *Muhakemetü'l-Lugateyn* adlı eserini (905/1499) kaleme almıştır. Nevâî'nin, vefat etmeden kısa bir süre önce 905/1500 yılında yazdığı, akait ve fıkıh konularını ele alan *Sirâcü'l-Müslimîn*'i⁶¹ (905/1500) onun İslami ilimler sahasında kaleme aldığı başlıca eserleri arasındadır.⁶²

Nevâî'den sonra Çağatay edebiyatının en meşhur ismi olarak Bâbü'r sayılmaktadır. Klasik Çağatay edebiyatı Bâbü'r ile Hindistan'da yayılma göstermiştir.⁶³ *Bâbü'r-nâme* Çağatay nesrinin önemli örneklerinden biri sayılmaktadır.⁶⁴ Nevâî ile altın çağını yaşayan Klasik Çağatay edebiyatı bu dilde divanlar tertip eden; dinî, ahlaki ve tarihle ilgili konularda eserler yazan Muhammed Salih, Şeybânî Han, Ubeydî ve Bâbü'r gibi isimler ile varlığını güçlendirmiştir. Bu dönemde Çağatay edebiyatı; Şeybâniler ile Orta Asya'da, Bâbü'r'lüler ile Hindistan'da varlığını devam ettirmiştir.⁶⁵

Bâbü'r'ün döneminde bu dilde yapılan fıkıh çalışmalarına, aynı zamanda bir divan şairi olan Özbek Hükümdarı Şeybânî Han'ın fıkıh risalesi örnek verilebilir. Köprülü'nün kendi özel kütüphanesinde bulunduğundan bahsettiği bu çalışma *Şeybânî Han Risâle-i Ma'ârif* adıyla yayımlanmıştır.⁶⁶ Bâbü'r, hatıratında kendisinin düşmanı ve tecrübeli bir isim olarak bahsettiği Şeybânî Han ile girdiği siyasi mücadeleden bahseder.⁶⁷ Bununla birlikte onun hakkındaki eleştirileri ve olumsuz ifadeleri Bâbü'r'ün, hatıratındaki tarafsız tutumunu zaman zaman terk

⁶¹ Eserin metni ve içeriği hakkında bkz. Tanju Oral Seyhan, "Ali Şir Nevayi-Sirâcü'l-Müslimîn 1 (Giriş-Karşılaştırmalı Metin)", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2: 4, 2005, s. 88-120.

⁶² Kut, Günay, "Ali Şir Nevâî", *DİA*, II, 449-453.

⁶³ Bilkan, *Hindistan'da Gelişen Türk Edebiyatı*, s. 124; a.gmlf., "Bâbü'r'lü Devleti'nde Türkçe", *DİVÂN İlmî Araştırmalar*, sy. 17, 2004/2, s. 164-167; Kemal Eraslan, "Çağatay Edebiyatı", *DİA*, VIII, s. 173-174.

⁶⁴ Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, 6. bs., İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 1985. II, 103; Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, II, 175.

⁶⁵ Necla Pekolcay, *İslami Türk edebiyatı*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1981, s. 260-263; Ölmez, "Çağatay Edebiyatı", s. 179-180, 183, 187-189, 193-194, 197, 200; Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, II, 149, 154-155; Aslan, *14-16. Yy. Çağatay ve Azeri Edebiyatı*, s. 13, 16, 19, 33-34; Cemal Kurnaz, *Eski Türk Edebiyatı*, Ankara: Gazi Kitabevi, ts., s. 279, 281; Ali Fuat Bilkan, *Hindistan'da Gelişen Türk Edebiyatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 13, 119-121, 124.

⁶⁶ Gülşen Seyhan Alışık, *Şeybanî Han Risale-i Ma'ârif*, İstanbul: y.y., 2002.

⁶⁷ Bâbü'r, *Bâbü'r-nâme*, s. 230, 237-239, 244-246, 401-402.

ettiğinin en önemli örneklerindedir.⁶⁸ Nesir olarak kaleme alınmış bu eser Şeybânî Han'ın 913/1507'de Herat'ı ele geçirmesinden sonra oğlu Muhammed Timur Bahadır için Çağatay Türkçesi ile yazılmıştır.⁶⁹ Bâbü'ün eseri hem telif tarzı hem de sistematik açısından bu eser ile benzerlik göstermez. Şeybânî Han; eserinde temel olarak namaz konusunu ele almakla birlikte bazı dua ve zikirlerden, kız çocuklarını iyi yetiştirmenin ve çocuklara adil davranmanın öneminden, Allah'ın doksan dokuz isminden ve kabir ziyaretlerinden bahsetmektedir.⁷⁰ Bâbü'ün çalışması muhtevası bakımından bu eserden oldukça kapsamlıdır. Bir diğer örnek Şeybânî Han'ın küçük kardeşi Mahmud Han'ın oğlu, Şeybânîlerin 1532 yılında Buhara'da tahta geçen dördüncü hükümdarı Ubeydullah Han'dır (v. 1539). Eserleri arasında Çağatayca yazdığı *Kitab-ı Mukaddimetü's-salâtmanzûme fi hakkı mesâil-i vuzu* adlı taharet, namaz ve oruç hakkındaki 158 beyitlik mesnevi tarzında yazılmış çalışması dikkati çekmektedir.⁷¹

Nevâî'nin Türkçe yazdığı şiirleri ve yaptığı besteleri öven Bâbü'ün onun ilmi şahsiyeti hakkındaki ciddi eleştirileri onu geçme arzusunun bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Bâbü; nezaketiyle meşhur, çok sayıda ve güzel şiirler kaleme almış, herkes ve her iş için bir eser yazmış, birçok şey icat etmiş⁷², itibar sahibi⁷³ bir isim olarak tanıttığı Ali Şir Nevâî'nin eserlerini, hatıratında yer verdiği şairlikleri ile öne çıkan diğer isimlerin aksine, ayrı ayrı zikreder. Bu durum ona olan hürmetinin ve verdiği değerlerin bir yansımasıdır. Bâbü, Semerkant'ı ikinci kez ele geçirdiği h. 906 (1501) senesinde hâlen hayatta olduğundan bahsettiği Nevâî ile yüz yüze görüşme imkânı bulamamıştır. Bununla birlikte bu sırada kendisine bir mektubunun ulaştığından ve arkasına Türkçe bir beyit yazıp bu mektubu geri gönderdiğinden bahsetmektedir. Ali Şir Nevâî'nin vefatından birkaç yıl sonra 912/1507 senesinde Herat'ta bulunduğu sırada onun evinde misafir kalmıştır.⁷⁴ Bâbü'ün, hatıratında, şairlikleri ile öne çıkan divan sahibi çok sayıda isimden bahsettiği görülür. Söz konusu bu isimler hakkındaki genel temayülü şiir

⁶⁸ Fatih Bayram, "Garip Bir Memleket, Garip Bir Sultan: Bâbü'nâme'deki Hindistan", *DÎVÂN İlmi Araştırmalar*, sy. 17, 2004/2, s. 170-171.

⁶⁹ Alışık, Şeybanı HanRisale-i Ma'arif, s. 12.

⁷⁰ Alışık, Şeybanı HanRisale-i Ma'arif, s. 27-102.

⁷¹ Ölmez, "Çağatay Edebiyatı", s. 199-200. Bkz. Talip Yıldırım, "Ubeydullah Han: Risâle-yi Fi-Hakk-ı Mesâil-i Vuzû", *TÜBAR*, sy. XIV, 2003, s. 127-164.

⁷² Bkz. Bâbü, *Bâbü'nâme*, s. 352-353.

⁷³ Bâbü, *Bâbü'nâme*, s. 344.

⁷⁴ Bâbü, *Bâbü'nâme*, s. 232, 365.

yazmakta başarılı isimler olmadıkları yönündedir.⁷⁵ Horasan bölgesinin meşhur âlimlerinden biri olan Mevlana Abdurrahman Câmî bu durumun istisnalarındandır.⁷⁶ Bâbü'r'ün söz konusu tenkitlerine en fazla konu olan ismin Ali Şîr Nevâî olduğu söylenebilir. Bâbü'r, onun *Mizânü'l-evzân* adlı aruz hakkındaki risalesinin tenkit edilecek birçok yönü bulunduğu kanaatindedir. Ali Şîr Nevâî, yirmi dört rubai vezninden dört tanesinde yanılmıştır. Bazı bahirlerin vezninde de aynı şekilde hataya düşmüştür. Bâbü'r, bu hataların aruz ile uğraşan kimselerce malum olduğunu söyler. Onun ayrıca Farsça bir divan kaleme aldığını belirten Bâbü'r, bazı beyitlerini beğenmiş olsa da genel olarak bu beyitlerin zayıf ve değersiz olduğunu düşünmektedir.⁷⁷ *Arûz Risalesi*'ni hazırlamasında da Bâbü'r'ün Nevâî'yi geçme düşüncesinin etkisinden bahsetmek mümkündür. Çağatay edebiyatçıları arasındaki divan yazma geleneğini sürdüren Bâbü'r, Nevâî'nin bu konudaki eserini yeterli görmediğinden bu risaleyi yazmıştır.⁷⁸

Nevâî'nin *Sirâcü'l-müslimîn*'i ile Bâbü'r'ün eseri mukayese edilecek olursa *Mübeyyen*'in gerek itikadî gerekse fikhî konular itibarıyla çok daha kapsamlı ve detaylı bir çalışma olduğu söylenebilir. Bâbü'r, Nevâî'nin üzerinde durmadığı birçok konuyu ayrıntılı olarak işlemiştir. 213 beyitten oluşan Nevâî'nin eseri kısa-öz bir üslupla kaleme alınmıştır. *Sirâcü'l-müslimîn*'den (905/1500) 23 yıl sonra yazılan *Mübeyyen*'de ise 2258 beyit yer almakta ve aşağıda görüleceği üzere ibadet konularına dair çok daha ayrıntılı ve geniş bilgiler sunulmaktadır.

Sirâcü'l-müslimîn, ilmihâl eserlerinin genel sistematığına uygun olarak sırası ile akait, taharet, namaz, zekât, oruç ve hac konularını ele almaktadır. Eserin ilk otuz sekiz beyti giriş ve eserin yazılma sebebinin anlatıldığı bölüme ayrılmıştır. Nevâî bu kısımda İslam ümmetine faydalı olması için bu eseri yazdığını, Türk milletinin rahatlıkla anlayabilmesi için sade ve öz bir üslup kullandığını ifade eder.⁷⁹ Bu girişin ardından temel akide konuları üzerinde kısaca durulduktan sonra Hanefî fikhına göre yukarıda ifade edildiği üzere kısa-öz bir tarzda abdestin farzları, sünnet ve müstehapları ele alınmıştır. Müellifin abdestle ilgili olarak tertip ve muvalat gibi kavramları açıkladığı ve ilmihâl eserlerinin telif tarzına uygun olarak kesin rakamlarla farz, sünnet ve müstehapları belirlediği görülür. Namazın farzları ve vaciplerini açıklamadan ve ilgili tartışmalara işaret etmeden

⁷⁵ Bkz. Bâbü'r, *Bâbü'r-nâme*, s. 351, 353-354.

⁷⁶ Bâbü'r, *Bâbü'r-nâme*, s. 349-351.

⁷⁷ Bâbü'r, *Bâbü'r-nâme*, s. 341-342.

⁷⁸ Ölmez, "Çağatay Edebiyatı ve Çağatay Edebiyatı Üzerine Araştırmalar", s. 202-203.

⁷⁹ Seyhan, "Ali Şîr Nevayî-Sirâcü'l-Müslimîn 1", s. 88-120.

zikreden Nevâî, kavli ve fiili olmak üzere yirmi olarak belirlediği sünnetlerini de teker teker saymıştır. Eserin kısa ve öz üslubunun zekât ve hac ile ilgili bölümlerde de korunduğu görülür. Bu bölümlerde söz konusu farzları yerine getirmesi gereken kimselerde bulunması gereken vasıflardan bahsedilmiştir. Nisap miktarları ve zekâtın sarf yerleri, ödeme zamanı ve şekli yahut da hacla ilgili olarak ihram, haccın türleri ve edasının nasıl olacağına dair bir açıklama yapılmamıştır.

Bâbü’ün eseri ile işlenen konular, konu başlıkları ve eserin iskeleti bakımından Ali Şir Nevâî’nin *Sirâcü’l-müslimîn*’i arasındaki üslup benzerliği dikkati çekmektedir. Örneğin her iki eser, hamdele ve salvelenin ardından “Kitab Nazmının Sebebi” adını taşıyan bir girişle başlamaktadır. Ali Şir Nevâî bu kısmın ardından “Şeriat’ta Ahkam Şerhi ve Akâid Kavâidinin Edâsı” adını verdiği bir başlığın altında akaidin ve fıkhnın fer’î konularına dair temel meselelerin bilinmesi gerektiğini belirtirken Bâbü’r “Beş Farzın Ta’dâtı” adını verdiği kısımda söz konusu hususları iman, namaz, zekât, oruç ve hac olarak açıkça zikreder. Bu durum Bâbü’ün Nevâî’nin sistematığını dikkate aldığı kanaatini güçlendirmektedir. Bâbü’r söz konusu bu başlıkla yetinmemiş ve “Mü’menü Bihin Şerhi” adını verdiği bir sonraki başlıkta bu hususları da açıklamıştır. Allah’ın sıfatlarının işlendiği bir sonraki kısımda da Bâbü’r, Nevâî’den daha geniş ve müstakil başlıklar altında detaylı olarak bu sıfatları ele almaktadır. Bâbü’ün, söz konusu ilmî faaliyetinde Nevâî’nin eserini çalışmasının merkezine almadığı aksine onu geçme saikiyle hareket ettiği söylenebilir. Bâbü’ün “Kitabu’s-salât” başlığı altında temizlik ve abdestle ilgili meseleleri de işlemesi ve eserin bölümlerinin ayrı bir hatime ile bitmesi Nevâî’nin kitabının sistematığı ile arasındaki önemli farklardır.

IV. Mübeyyen Der Fıkh

Fıkhn edebiyatı içerisindeki manzum çalışmalarda ilmihâl türündeki eserlerin önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. İlk örneklerine VIII/XIV. yüzyılın başlarında ulaşılabilen manzum ilmihâl çalışmaları modern döneme kadar devam eden bir literatür oluşturmuştur. Manzum fıkhn metni yazımında klasik bir fıkhn kitabının tercüme edilerek nazma aktarılması yaygın bir gelenek olmakla birlikte ilmihâl türündeki eserlerde bu yöntem genelde kullanılmamıştır.⁸⁰ Bâbü’r de eserini hazırlarken telif tarzı olarak tercüme metodundan yararlanmamıştır. Hiçbir Hanefî fıkhn eserine doğrudan atıfta bulunmamakla birlikte verdiği bilgilere

⁸⁰ Ahmet Aydın, “Manzum Fıkhn Metinleri I”, *Usûl İslam Araştırmaları*, sy. 26, 2016, s. 140.

bakılarak *el-Hidâye*'yi çalışmasının merkezine aldığı; birtakım değişiklikler takdim ve tehirler yapmakla birlikte abdest dualarını Zeylai'nin *Tebyînu'l-Hakâik*'inden⁸¹, hac ile ilgili duaları ise Kâdihân'ın *Fetâvâ*'sından⁸² naklettiği anlaşılmaktadır.

Bu bölümde Bâbü'r'ün çalışması ilmihâl literatürüne olan katkıları, öne çıkan ve tenkit edilmesi gereken yönleri; Babü'r'ün Hanefî mezhebi içindeki tercihleri, verdiği örnekler ve üzerinde önemle durduğu konular çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılacaktır. Zira Bâbü'r'ün ibadetler konusunda birtakım yerel ve örfî uygulamalara değindiği, halk arasında yerleşmiş bidatlere işaret ettiği, ölçü ve miktarları bölgesinde kullanılan birimler üzerinden izah ettiği, yeri geldikçe bazı fıkıh kavramlarını açıkladığı, konuları kendisi ve toplumu için önemli gördüğü meselelerle örneklendirdiği görülür. Fıkıh âlimlerini eleştirdiği hususlara da ulaşılabilen Bâbü'r'ün mezhep içinde müftâbih olan görüşe uygunluk arz etmeyen görüşlere eserinde yer verdiği tespit edilebilmektedir.

Mübeyyen, ilmihâl literatürünün genel sistematığıne uygun olarak itikadi meseleleri ele alan bir bölümle başlamaktadır. Bu bölümde Bâbü'r; imanın şartları, Allah'ın zâti ve sübûti sıfatları, meleklerin görevleri, peygamberlerin vasıfları, Hz. Peygamber'in miracı, gösterdiği mucizler, Ehl-i Kible'nin tekfir edilmesi meselesi ve mizan, sırat ve cehennem gibi ahiret hayatıyla ilgili akait ilmine dair konulardan bahsetmektedir.

İtikadi konular bağlamında Bâbü'r imanı dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olarak tarif ederek ameli imandan bir cüz olarak saymamaktadır.⁸³ Allah Teâlâ'nın Zâtı'nın ne cevher ne de araz olduğunu belirten Bâbü'r O'nun fiillerinde illet ve garaz bulunmadığını kabul ederek bu konuda Eşari mezhebinin yolundan gitmiştir.⁸⁴ Kur'ân'ın mahluk olmadığını da Mutezile'ye bir eleştiri olarak vurgulayan Bâbü'r, Ehl-i Kible'nin tekfir edilmesine karşı çıkararak Ehl-i Sünnet'in yaklaşımını savunmuştur.⁸⁵ Bununla birlikte Şiileri kastederek Hulefâ-i Râşidin'e kötü söz söyleyenlerin Şeriat'a göre kâfir olduklarını da açıkça ifade etmiştir.⁸⁶

⁸¹ Krş. Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylai, *Tebyînu'l-hakâik*, Multan: Mektebe İmdâdiyye, ts., I, 7; Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 55-56.

⁸² Krş. Ebû'l-Mehâsin Fahrüddin Hasen b. Mansûr Kâdihân, *Fetâva Kâdihân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, I, 277-281; Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 178-193.

⁸³ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 2.

⁸⁴ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 6.

⁸⁵ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 12, 17.

⁸⁶ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 16.

İslam siyaset düşüncesi açısından halifenin Kureyş'ten olmasını savunmakla birlikte Bâbüri siyasi faaliyetleri ve devlet başkanlığını temellendirmek üzere Şeriat'ın padişahı da imam/halife kabul ettiğini, padişahı olan bir İslam toplumunda ona itaatin gerekli olduğunu belirtmesi dikkati çeker. Zira padişaha itaat vaciptir, ona itaat etmeyen ise günahkârdır. Şayet yönetime gelmiş bir padişah zalim bile olsa ona karşı çıkmak haramdır. Bâbüri bu hükmün Şeriat tarafından koyulduğuna şu beyitleriyle vurgu yapmaktadır:

Layık irmes bu işke özge kişi
 Kirek uşbu imamıngız Kureşi
 Padşehdür ki şer' imam didi
 Uşbu ilge halife nam didi
 Halk ara kim ki pad-şah-durur
 Ta'ating kılmasang günah durur
 Ta'at-ı pad-şah vacibdür
 Kılmaganga günah vacibdür
 Meger ol iş ki ma'siyet bolgay
 Kılmasıga anıng cihet bolgay
 Pad-şahi egerçi zalimdür
 Ehl-i İslam içre hakimdür
 Anga kılmak huruc boldı haram
 Bu durur şer' içre rabt u nizam⁸⁷

Manzum ilmihâl eserlerindeki itikadi meseleler arasında hilafet konusu tartışılan bir mesele olmamıştır. *Bâbüri'nâme*'sinde⁸⁸ kendisini halife olarak gördüğü anlaşılan Bâbüri'nün *Mübeyyen*'indeki ifadeleri bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

Fıkhi meselelere öncelikle bir mezhebe intisabın anlamı ve değerini tartışarak başlayan Bâbüri, Ehl-i Sünnet'in dört büyük fıkhi mezhebinden birine uyulması gerektiğini belirtmekte, hepsinin hak üzere olduğunu ve Şeriat'ın hükümlerini yerine getirdiklerini kabul etmektedir. Hangisine uyulursa kurtuluşa erileceğini

⁸⁷ Bâbüri, *Mübeyyen*, s. 18-19.

⁸⁸ Bâbüri, *Bâbüri'nâme*, s. 538, 542.

bildiren Bâbü'r kendisinin Ebû Hanife'nin mezhebine uyduğunu açıkça ifade eder.⁸⁹

Namazda imamet konusunu ele alırken fasık, zahit, zalim ve âbit her kim imam olursa onun arkasında namaz kılmanın caiz olduğunu belirten Bâbü'r, muktedirlerin bu durumda namazlarının kabul olacağını dile getirir.⁹⁰ Bâbü'r burada işaret etmemiş olsa da Hanefî mezhebinde fasıkın imameti geçerli sayılmakla birlikte mekruh görülmüştür.⁹¹ Bâbü'r ilmihâl eserlerinin genel muhtevasına uygun olarak bu meseleyi derinlikli olarak işlemekten kaçınmıştır.

Namazın farzlarından biri olarak taharet konusunu işlerken bu konuyu namaz kılınacak yerin, elbisenin, bedeninin ve suyun temizliği başlıkları altında işlemesi dikkati çeker. Bu konuda fıkıh âlimlerini eleştiren Bâbü'r namaz kılınacak elbise, yer ve abdest suyunun temizliğinin üç temel farz sayılmasını isabetli bulmamakta, bedeninin de temiz olmasını ayrı bir farz olarak değerlendirmektedir. Ona göre fakihler beden ile elbiseyi tek bir şey olarak saymaktadır. Oysaki bedeninin temiz olması elbisenin temiz sayılmasını, elbisenin temiz olması da bedeninin temiz kabul edilmesini gerektirmez.⁹² Bâbü'r söz konusu tenkidini şu beyitlerinde dile getirmiştir:

Şart-ı avval ki ol taharattur
Bil bu üç farzdın ibarettür

Biri yir biri ton biri su durur
Ol on ikkidin üçü uşbudur

Bu taharat bedende dağı kirek
Tört olur farz anıng ile bi-şek

Fukaha farzlarını kim atamış
Paklikle fariza üç sanamış

Dime kim birni unutuurlar
Tenni vü tonnu bir tutuurlar⁹³

⁸⁹ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 19-20.

⁹⁰ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 20.

⁹¹ Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1990, II, 392-393.

⁹² Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 29.

⁹³ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 29.

Hanefî mezhebinin furu'-i fıkha dair temel eserlerinde ve ilmihâl türündeki çalışmalarda Bâbü'r'ün tespit ettiği üzere temizlik konusu bahsedilen durumlar çerçevesinde ele alınmaktadır.⁹⁴ Bedenin temizliği meselesi ise necis şeylerin ve necasetin giderilmesinin konu edildiği müstakil bölümde işlenmektedir.⁹⁵ Örneğin 16. yüzyılın mutasavvıf şâirlerinden ve bir Halveti mürşidi olan Halîlî-i Mar'âşî ismiyle tanınan Halîlî b. Yusuf b. Hayreddin b. Hatîb'in, Hanefî mezhebini esas alan aynı dönemde yazılmış *Ravzatü'l-Îmân* (986/1578)⁹⁶ adlı ilmihâl türündeki eserinde dizler, eller, alın ve ayağın altına temas ettiği yerlerin temizliğinden hatta seccadenin boyunun yetmemesi hâlinde önceliğin ayağın altına serilmesi olduğundan bahsedilmekle birlikte beden temizliği konu edilmemektedir.⁹⁷

Suların temizliği hususunda akarsuların temiz ve temizleyici kabul edildiğini belirten Bâbü'r, içinde necis bir şey ölmüş olsa da hükmün değişmeyeceğini belirtir. Fakat suyun yarısı yahut da çoğuna bu necaset ulaşmış ise bu su kirli-pis sayılmalıdır. Durgun suyun ise en az miktarı konusunda Bâbü'r, şayet suyun bulunduğu yer kare biçiminde ise havuzun çevresinin en az kırk kar (uzunluk birimi), daire biçiminde ise 36 kar olması gerektiğini söyler. Suyun bulunduğu yerin enine göre değil de boyuna göre hesaplanması durumunda ise bu yerin uzunlamasına yüz kar ölçüsünde olması gerektiğini dile getirir. Ona on ölçüsündeki suyun ise temiz olduğunu, bunun akarsu gibi kabul edileceğini belirtir.⁹⁸ Hanefî mezhebinde durgun suların rengi ve tadı değişmiş ise bu su necis kabul edilir. İki kulle miktarına ulaşan suyun necis sayılmayacağını bildiren rivayet⁹⁹ etrafında gelişen tartışma suların hükmü konusunda Hanefî ve Şâfiî âlimleri arasındaki temel ihtilaf mevzularından biridir. Kâsânî'nin de işaret ettiği üzere bu tartışma çok su ile az suyu birbirinden ayırt edecek kıstasın belirlenmesi konusundaki görüş farklılıklarından ileri gelmektedir.¹⁰⁰ Hanefî fıkıh âlimleri

⁹⁴ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebcut*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989, 1989, I, 44-90; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-Şerâi'*, hk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcut, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, I, 361-386; Aynî, *el-Binaye*, II, 704-757.

⁹⁵ Örneğin bkz. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, I, 402, 428; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, I, 196.

⁹⁶ Halîlî b. Yusuf b. Hayreddin b. Hatîb el-Mar'âşî, *Manzûme 'ale'l-fikh*, y.y., ts., s. 65.

⁹⁷ Halîlî el-Mar'âşî, *Manzûme 'ale'l-fikh*, s. 20-21.

⁹⁸ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 30-31.

⁹⁹ İbn Mâce, "Tahâre", 75; Ebû Dâvud, "Tahâre", 33; Tirmizî, "Tahâre", 50; Nesâî, "Tahâre", 44.

¹⁰⁰ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, I, 404.

suların temizliği konusunda suyun havz-ı kebîr olmasını esas almakta ve havz-ı kebîrin vasıfları değişmediği müddetçe necis sayılmayacağını ileri sürmektedir. Onlara göre bir suyun havz-ı kebîr sayılmasının kıstası suyun bir kenarında başlatılan hareketin karşı kenara ulaşmayacağı genişlikte olmasıdır. Ebû Hanîfe ve İmâmeyn su kenarında abdest alan yahut da gusleden bir kimsenin su üzerinde yarattığı hareketin karşı kenara ulaşmamasını havz-ı kebîrin ölçüsü olarak esas almıştır. Hanefî fıkıh âlimlerinin esas aldıkları farklı ölçüleri de nakleden Kâsânî bu ölçülerin nakil ile değil, içtihat ile tespit edildiğine işaret etmektedir.¹⁰¹ İmam Muhammed'den havz-ı kebîrin kendi mescidi kadar olduğunu söylediği, buna kıyasla¹⁰² da ona on ölçüsünün belirlendiği ifade edilmekle birlikte¹⁰³ Klasik Dönem Hanefî furu'-i fıkıh eserlerinde havz-ı kebîrin farklı biçimdeki yerlere göre zira ölçüsü kullanılarak tanımlanmaya çalışıldığı görülür. Bir yerin takdir edilerek mi yoksa ölçülerek mi havz-ı kebîr sayılacağına dair farklı yaklaşımlar ve görüşler ortaya çıkmıştır.¹⁰⁴ Sadrüşşeria bu konudaki temel ölçünün mezhep imamlarının belirledikleri yukarıda arz edilen kıstas olduğuna daha sonra bunun ona on ölçüsü olarak takdir edildiğine dikkati çeker.¹⁰⁵ Bâbü'r, söz konusu tartışmalar sonrasında mezhep içinde müteahhirûn âlimleri arasında¹⁰⁶ kabul gören ölçülere dair görüşleri¹⁰⁷ nakletmiştir.

Necasetle ilgili olarak Bâbü'r, necasetin bulunduğu bir yer kurusa, izi ve belirtisi kaybolsa bile yine de oranın temiz sayılmaması gerektiğini belirtmekte, başka bir yerde namaz kılmanın caiz olduğunu söylemektedir. Savaş alanı ve meyhane gibi yerlerde namaz kılmanın mekruh olduğuna bu bağlamda dikkat çeken Bâbü'r, namazın necasetin bulunmadığı yerde kılınması gerektiğini savunmaktadır.¹⁰⁸ Savaş alanları ve içki içilen yerlere yapılan bu vurgu Bâbü'r'ün meseleleri kendisi için önem arz eden konularla örneklendirmesinin bir misalidir. Zira onun yaşadığı döneme kadarki furu'-i fıkhîa dair eserlerde necasetin herhangi

¹⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 70-71; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, I, 405, 410-411.

¹⁰² İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, I, 83.

¹⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 71; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, I, 410-411.

¹⁰⁴ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, I, 410-412; Aynî, *el-Binâye*, I, 313, 328-334.

¹⁰⁵ Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî Sadrüşşeria, *Şerhü'l-Vikâye*, Amman: Müessesetü'l-Verrak, 2006, I, 48.

¹⁰⁶ Sirâcüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002, I, 74.

¹⁰⁷ Aynî, *el-Binâye*, I, 335; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, I, 75.

¹⁰⁸ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 34.

bir yolla giderilmesi hâlinde elbisenin yahut da bir mekânın zaruretten dolayı ve insan hayatını zorlaştırmamak için¹⁰⁹ temiz hükmünde olduğu ve buralarda namaz kılınabileceği fakat buradaki topraktan teyemmüm alınmayacağı belirtilmektedir. Bu türde bir necasetin giderildiği yerlerde namaz kılınmayacağı görüşü İmam Züfer'e aittir. İçki dökülen toprak bir arazideki toprakla da istihale sebebiyle teyemmüm alınabileceğini mezhep içinde dile getiren isimler de olmuştur.¹¹⁰ Hanefî fıkıh âlimleri bizatihi necasetin bulunduğu yerde namaz kılınmaması gerektiğine, oraya yakın başka bir yerde namaz kılınabileceğine fakat necasetten uzak bir mekâna gidilmesinin müstehap olduğuna hükmetmektedir. Bu bakımdan meyhane gibi muayyen bir mekândan bahsetmek yerine namaza durulacak ve secde edilecek yerin durumunu değerlendirmektedirler. Az miktardaki necaset bu durumda mazur görülmüştür.¹¹¹ İbadetlerin gerçekleştirileceği yerlerle ilgili olarak kanın ve şarabın kaçınılmaz olarak bulunduğu savaş alanlarını ve içki meclislerini özellikle zikretmesini, Bâbü'rün hatıratında birçok kere dile getirdiği üzere bu yerlerde sıklıkla bulunması ile irtibatlandırmak mümkündür.

Furû'-i fıkıh eserlerindeki sistematikten farklı olarak önce necasetle ilgili meselelerden bahseden Bâbü'rün daha sonra necaset kavramı ve çeşitleri üzerinde durduğu görülür. Furu'-i fıkıh kitaplarındaki temel tartışmalara sırasıyla işaret eden Bâbü'r; necasetin giderilmesi için üç ya da yedi kere yıkama yapılması, yemek yedikten sonra yeniden abdest alınması, domuz derisi ve insan derisi üzerinde namaz kılmanın hükmü gibi konuları Hanefî mezhebine uygun olarak ele alır.¹¹² Manzum ilmihâllerin birçoğunda bu meseleler ayrıntılı olarak işlenmemektedir. Eserde necasetten taharet kavramı bağlamında yukarıda işaret edildiği üzere beden de temiz olması gerektiğine vurgu yapılmakta ve bu konu müstakil bir başlık altında ele alınmaktadır.¹¹³ Yaşadığı bölgede insanların idrarı ve beveli gelmemesi durumunda da istinca yaptıklarını ve bunun bir bidat olduğunu söyleyen Bâbü'r bu konuda insanları uyarmaktadır.¹¹⁴ İdrar tutma konusunda bir

¹⁰⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, I, 197.

¹¹⁰ Bkz. Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, Beyrut: Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, ts., I, 33-34; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, I, 442; Sadrüşşeria, *Şerhü'l-Vikâye*, I, 95-96; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, I, 200-202.

¹¹¹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, I, 433.

¹¹² Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 38, 40-41.

¹¹³ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 41.

¹¹⁴ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 41.

rahatsızlığı ve özüründen bahseden Bâbü'r, abdesti bozan durumlar bağlamında buna işaret eder ve şifa olacak bir çözüm bulamadığından yakını ve Allah'tan yardım diler.¹¹⁵

Abdestin müstehapları çerçevesinde abdeste başlarken, ağza ve burna su verirken, başı meshederken vb. okunacak dualara yer vermesi bu kitabı ilmihâl kitaplarının birçoğundan ayırmaktadır.¹¹⁶ Abdest konusunda çoraba mesh edilmesine karşı çıkan Bâbü'r, keten bezler gibi şeylerden yapılan bu türde giyeceklere mesh edilemeyeceğini savunmaktadır. Şayet çorap boğazlı bir terlik türünde ise o zaman buna mesh edilebileceğini kabul eder.¹¹⁷ Mestler konusunda Hanefî mezhebinde mestin, içine dışarıdan bir necaset girmeyecek derecede sağlam, sıkı dokunmuş ve dayanıklı olması esastır. Mestin üzerinde bir delik ve yırtık bulunması durumunda mestler üzerine meshin geçerliliğinin tartışılması da bu esasa ilişkindir. Kalın ve sık dokunmuş çoraplar da ıslaklığı içine geçirmemesi şartı ile Hanefî mezhebinde mest kapsamında değerlendirilir. Ebû Hanîfe'nin vefatından birkaç gün önce daha önceki fetvasını değiştirip bu yönde hüküm verdiği ifade edilmektedir.¹¹⁸ Hz. Peygamber'in çorap üzerine mesh yaptığını bildiren rivayetler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin de içinde bulunduğu çok sayıda fıkıh âlimi altına taban geçirilmiş çorapların üzerine mesh yapılabileceği hususunda ittifak içerisindedir.¹¹⁹ Bâbü'r'ün meshin geçerli olduğunu ifade ettiği çoraplar bu türdendir. Yerel uygulamalara işaret etmek üzere Bâbü'r o dönemde ketenden yapılan bu tür giyeceklerin hükmünü özellikle ele almıştır. İlmihâl türündeki çalışmalarda zaman ve zeminin değişmesine bağlı olarak bölgesel farklılıkları ifade eden ayrıntılara ulaşmak mümkündür.

Bâbü'r teyemmüm alabilmek için suyun en az bir mil (2 km) uzakta olması gerektiğini belirtir. Mili ise dört bin adım olarak tarif ederek Hintlilerin onu bir küruh ölçüsü olarak bildiğini söyler. Bu durum bölgedeki Müslümanların gelenek ve örflerini eserini yazarken dikkate aldığını göstermektedir.¹²⁰ Hatıratında da mesafeleri ifade etmek için bu ölçüyü kullandığı görülür.¹²¹ Bâbü'r, Hanefî

¹¹⁵ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 51-52.

¹¹⁶ Bkz. Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 55.

¹¹⁷ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 57.

¹¹⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 24-25; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, I, 141; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, I, 120-121, 123-124.

¹¹⁹ Mehmet Erdoğan, "Mesh", *DİA*, XXIX, 302.

¹²⁰ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 59.

¹²¹ Bâbü'r, *Bâbü'r-nâme*, s. 178, 187.

mezhebinin el kitabı kabul edilen Mevsilî'nin *el-İhtiyâr*'ı ve *el-Hidâye*'de zikredilen bir millik ölçüyü esas almıştır.¹²² Hanefî mezhebinde teyemmüm alabilmek için suyun ne kadar uzakta olması gerektiği hususunda üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Birinci görüştekiler teyemmüm yapmak için suya ulaşınca kadar namaz vaktinin çıkıp çıkmayacağını esas almaktadır. Bu açıdan mil hesabının bir önemi yoktur. İkinci görüştekiler suyu kullanma konusunda bir engel bulunmasını dikkate almaktadır. Uzakta olduğu için suya ulaşamayan kimse ile bir kuyunun başında bulunup da kovası olmayan yahut da eşkıyalar ya da yırtıcı hayvanlar yüzünden oraya yanaşamayan kimsenin durumu arasında onlara göre bir fark yoktur. Hanefî fakihlerinden bazıları ise mesafeyi dikkate almışlar ve bu konuda farklı uzaklıkları benimsemişlerdir. Bu konuda *Zâhiru'r-rivâye*'de bir ölçü belirtilmemekte ve İmam Muhammed'in bir mili bu konuda esas aldığı rivayet edilmektedir. Ebû Yusuf ve Kerhî ise sesin ulaşabileceği noktayı bu konuda yakın mesafe kabul etmişlerdir.¹²³

Tekbir kavramını ele alırken söz konusu fiile bu adın verilmesindeki anlamı açıklayarak Bâbü'r-ün, ibadetlerin hikmetlerinden de bahsettiği görülür. Bu mesele bağlamında niyet etmek ile tahrîm tekbirini getirmenin tek bir seferde yapılmasının zorunlu olduğunu, aralarında bir fasıla bulunmaması gerektiğini savunur.¹²⁴ Ancak Bâbü'r-ün ileri sürdüğünün aksine Hanefî mezhebinde niyetin tekbirden kısa bir süre önce alınması yeterli sayılmakta, Şâfiî mezhebinde ise tekbirin hiç fasılasız niyetin peşi sıra getirilmesi gerektiği kabul edilmektedir.¹²⁵ Hanefî mezhebine göre tekbir ile niyet arasına uzun bir fasılanın girmesi yahut da namaz kılınacak yere yürümek ve abdest almak gibi fiillerin dışında yemek yemek gibi dünyevi bir işin yapılması hâlinde bu namaz geçersizdir.¹²⁶ Bâbü'r-ün naklettiği hüküm Şâfiî'nin görüşüyle uygunluk arz etmektedir.

İki secde arasında oturmak, âmin demek gibi namazın sünnetlerini Hanefî mezhebine göre ayrıntılı olarak ele alan Bâbü'r-ün namazı bozan durumlar arasında avret yerlerinin dörtte birden fazlasının açılmasını namazı mutlak olarak

¹²² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 20; Aynî, *el-Binâye*, I, 480-483.

¹²³ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, I, 316-320.

¹²⁴ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 66-67.

¹²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Mansure: Dâru'l-Vefâ, 2001, II, 224; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994, II, 92-93; Necmettin Kızılkaya, "Fıkhi Bir Kavram Olarak Tekbir", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 11, 2008, s. 348-349.

¹²⁶ İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, I, 187.

bozan bir durum olarak sayması dikkati çeker.¹²⁷ Zira setr-i avret konusunda mezhep içerisinde avret mahallinin dörtte bir oranında ya da bundan daha az bir miktarı açılan bir kimsenin bu hâlde bir rükün eda etmesi hâlinde namazının bozulacağı görüşü benimsenmiştir.¹²⁸

Seferilikte esas alınacak mesafenin Hanefî mezhebine uygun olarak¹²⁹ orta bir yürüyüşle üç günde alınacak yol olduğunu belirten Bâbü'r, konuyu toplumun dikkate aldığı ölçü birimleri üzerinden de açıklama gereği duymuştur. Yığaç ölçü birimi ile bu mesafeyi hesaplayan Bâbü'r, bu mesafenin on sekiz yığaç, bir yığaçın da üç mil olduğunu ifade eder.¹³⁰ Onun hatıratında da mesafeleri bu ölçü birimi ile ifade ettiği görülür.¹³¹ Bu konu bağlamında Bâbü'r, diğer ilmihâl eserlerinde ele alınmayan bir meseleye işaret ederek askerlerin seferilikte farz namazları kısaltma konusunda padişahın niyetine tabi olduklarını belirtmiştir.¹³² Hanefî fıkıh âlimlerine göre tabi-metbu ilişkisi çerçevesinde askerler, köleler ve eşler gibi bir başkasına tabi ve onun emirlerine uyması gerektiği belirtilen kimseler bu konuda tabi olduklarının niyetine uyarlar. Öyle ki bir köle mevlasının, bir asker de sultanın yahut da komutanının bir yerde on beş günden az kalmak üzere niyet ederek namazını kısaltması durumunda ona uyar ve seferî sayılır.¹³³ Mevsilî bu durumu nassî bir delile dayandırmamakta, bu hükmü askerinin komutanına muhalefetinin düşünülmemeyeceğini söyleyerek temellendirmektedir. Namazların kısaltılmasında kişinin gittiği yerde on beş günden az kalmaya niyeti olması yeterlidir. Dâru'l-harbe girerek savaşa giden yahut da bir yeri kuşatan askerler ise bunun istisnasıdır. Zira onların o yerdeki ikameti kendi tercihlerine bırakılmış değildir. Bozguna uğramaları nedeniyle aniden geri çekilmek zorunda kalabilirler. Orada yerleşecekleri kesin olmadığı için evlerine dönünceye kadar namazlarını kısaltabilecekleri hükmü benimsenmiştir.¹³⁴

Bâbü'r'ün "Sahib-i Tertibin Beyânı"¹³⁵ adını verdiği bir başlık altında bu kimselerin durumunu ele alması *Mübeyyen*'in namaz konusunda ilmihâl

¹²⁷ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 76-77, 87.

¹²⁸ Aynî, *el-Binâye*, II, 141-143; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, I, 183

¹²⁹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, I, 468.

¹³⁰ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 89.

¹³¹ Bâbü'r, *Bâbü'r-nâme*, s. 134, 136, 151, 170, 189.

¹³² Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 90-91.

¹³³ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, I, 476.

¹³⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 80; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, I, 485; Aynî, *el-Binâye*, III, 24-27.

¹³⁵ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 91.

sahasındaki birçok çalışmadan daha kapsamlı bir eser olduğunu göstermektedir. Zira ilmihâllerin birçoğunda bu mesele üzerinde durulmadığı görülür.

Ezan okuması kerih görülen kimseleri Hanefî mezhebinin görüşüne uygun bir şekilde balığ olmayan çocuklar, kadınlar, cünüp, sarhoş ve aklını yitirmiş kimseler olarak belirleyen Bâbü, ezanı dinleyen kimselerin ezan okunurken hiçbir söz söylememesi ve bir iş yapmaması gerektiğine dikkat çektikten sonra bu durumda konuşan veya bir iş yapanın haram işlediğini söylemektedir.¹³⁶ Hanefî fıkıh âlimleri ezanı duyan bir kimsenin namaz davetine icabet etmesi, insanların bu sırada konuşmaları, Kur'ân tilavetine ara vermeleri, selam almamaları ve namaza gitme dışında bir işe koyulmamaları gerektiği görüşündedir. Mamafih yapılan bu türdeki fiillerin haram olduğu savunulmamıştır.¹³⁷

Bâbü'nün, kavramları açıklamasına örnek olarak, Hanefî mezhebine göre cuma namazının çok sayıda insanın birlikte yaşadığı bir yerleşim yerinde kılınabileceği görüşü üzerinde dururken mısır-ı câmi' (مصر جامع) kavramını tarif etmesi gösterilebilir. Bu kavramı padişahın ya da naibinin o gün orada hazır bulunduğu ya da onların izin verdiği bir naibin yer aldığı cami olarak tanımlar.¹³⁸ Hanefî kaynaklarında ise bu kavram cuma kılınacak yerin bir şehir olma vasfını taşıyıp taşımadığı merkeze alınarak tanımlanmıştır. Hanefî fakihleri cuma namazı kılınabilmesi için insanların bir şehirde yaşıyor olmalarını şart koşmuşlardır. İmam Muhammed, emsârın bu şartın sağlanması için yeterli olacağını kabul eder. Ebû Hanîfe emsârı; sokakları, pazarı, bir yöneticisi (vali) ve görüşüne başvurabilecekleri bir âlimi bulunan, içerisinde köylerin var olduğu bir yer olarak tarif eder. Şehre (mısır) bağlı bulunan yerler de şehir hükmündedir. Şehrin finâsı olarak tanımlanan bu yerler, şehrin asli ihtiyaçlarının sağlandığı bölgeleri ifade eder.¹³⁹

Fıtır sadakası olarak yarım sa buğday vermenin yeterli olduğunu hurma ve arpadan ise bir sa verilmesi gerektiğini belirten Bâbü'nün bir sa ölçüsünü dört batman olarak izah etmesi, bir batmanın da iki rıtl olduğunu belirtmesi,¹⁴⁰ cenaze

¹³⁶ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 94.

¹³⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 44; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, I, 660.

¹³⁸ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 97.

¹³⁹ Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, Beyrut: Âlemül-Kütüb, 1990, I, 314; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, II, 188; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, I, 47, 50.

¹⁴⁰ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 104.

namazının hükmünü açıklarken de farzı kifayeyi tarif etmesi kavramları açıklamasına verilebilecek diğer örnekler arasındadır.¹⁴¹

Hanefî mezhebine uygun olarak¹⁴² müekket sünnet saydığı teravîh namazının yirmi rekât olduğunu söyleyen Bâbü'r; her iki rekâtta bir selam verileceğini, dört rekâtta bir de istirahat edilmesi gerektiğini belirtir. Kitabında naklettiği tesbihatın bu arada okunmasını tavsiye eder.¹⁴³ Hanefî fıkıh âlimleri sadece dört rekâtta bir ara vermenin ve dinlenmenin gerekliliğini dile getirmiş ve bunu müstehap saymış, kişilerin bu sırada tesbih ve tehlil ile meşgul olmakta, salavat getirmekte yahut da dinlenmekte muhayyer olduklarını, hangisini yaparlarsa bunun güzel görüleceğini belirtmişlerdir.¹⁴⁴ Bâbü'r teravîh kırlarken Kur'ân'ı hatmetmeyi müstehap saysa da¹⁴⁵ hatim yapmayı sünnet kabul edenlerin ve bu görüşe karşı çıkarak farklı sayılardaki âyetin okunacağını dile getirenlerin bulunmasına bakılarak bu meselenin mezhep içinde ihtilaflı olduğu söylenebilir.¹⁴⁶ Ebû Hanîfe'den gelen görüşlerden sadece biri bu yöndedir. Kuvvetli olan görüş on âyet okunması yönündedir.¹⁴⁷ Kâsânî kendi zamanında insanları bu namazdan soğutmamak için daha az miktarda âyetin okunmasını isabetli bulmakla birlikte Merginânî ve Bedreddin el-Aynî (v. 855/1451) gibi isimler halkın tembelliği yüzünden teravîhin hatimle kılınmasının terk edilemeyeceği görüşündedir.¹⁴⁸

Manzum ilmihâllerin büyük bir kısmında kuşluk namazı ele alınmamasına karşın Bâbü'r'ün, bu namazın rekât sayısındaki farklılıklar ve burada okunacak surelerden ayrıntılı olarak bahsettiği ve bu namazda hangi surelerin okunacağını rekât rekât izah ettiği görülür. Aynı şekilde teheccüt namazında okunacak sureleri de ayrı ayrı zikretmiştir.¹⁴⁹ Bu örneklerle bakılarak eserin muhteva ve kapsam açısından bu konuları detaylı olarak ele alan bir çalışma olduğu söylenebilir.

¹⁴¹ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 107.

¹⁴² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 69; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II, 274-275.

¹⁴³ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 109.

¹⁴⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 69; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II, 276-277; Aynî, *el-Binâye*, II, 659-660, 664.

¹⁴⁵ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 110.

¹⁴⁶ Bkz. Aynî, *el-Binâye*, II, 666.

¹⁴⁷ Ebû'l-Mehâsin Fahrüddin Hasen b. Mansûr Kâdihân, *Fetâva Kâdihân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, I, 208.

¹⁴⁸ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II, 276; Aynî, *el-Binâye*, II, 666-667.

¹⁴⁹ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 113.

Kusuf namazının cuma namazında imamlık yapan kişi tarafından yavaş bir kıraatle ve uzun bir okuyuş ile iki rekât olarak kıldırılması¹⁵⁰ gerektiğini belirten Bâbü, bu namazın bayram yerinde kılınacağını, burası olmaz ise cuma mescidinde kılınmasının uygun olacağını ifade eder. Bu iki yerde kılmak daha efdaldir. Fakat başka yerde de kılmak caizdir. Söz konusu imamın bulunmaması durumunda bir cemaatin bu namazı kılması mekruhtur.¹⁵¹ Hanefî fıkıh âlimleri ise cuma namazını kıldıran imamın bulunmaması durumunda sultanın izin verdiği bir kimsenin bu namazı kıldıracağını, aksi takdirde insanların ferdi olarak bu namazı kılmaları gerektiği görüşündedir.¹⁵²

Yağmur duasının (istiskâ) bir dua ve istiğfardan mı ibaret olduğu yahut da bunun cemaatle kılınan iki rekâtlık bir namazla mı yapılacağı hususunda mezhep içerisinde ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf yağmur duasını, bir dua ve istiğfar olarak görmelerinden dolayı bunu eda etmek üzere sünnet olan müstakil bir namaz bulunmadığı görüşündedir. Ebû Hanife bu namazın kılınmasını bidat kabul eder. Kerhî gibi isimler insanların tek başına bu namazı kılmasına cevaz vermekte, Ebû Hanife'nin de bu görüşte olduğu nakledilmektedir. Mezhebin önde gelen isimleri bu namazın cemaatle kılınmasına karşı çıkmaktadır.¹⁵³ İmam Muhammed ise yağmur duası için bayram namazı gibi cemaatle kılınacak iki rekâtlı bir namazın bulunduğu fakat bu namaz için bayram namazındaki gibi tekbir getirilmeyeceği görüşündedir. Serahsî yağmur duasının Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un kabul ettikleri hâliyle eda edilmesi gerektiğini delillendirirken Ebû Hanife'nin yağmur duası hakkındaki rivayetin sebab-i vürûdunu, cuma hutbesi esnasında bir bedevinin Rasulullah'tan (s.a.v.) yağmur için duada bulunmasını rica etmesi olarak kabul ettiğini nakletmektedir. Serahsî bu rivayeti delil getirerek, yağmur duasının Rasulullah'ın (s.a.v.) minberinde yaptığı bir dua olması nedeniyle yalnızca duadan ibaret bir ibadet olarak değerlendirmektedir.¹⁵⁴ Bâbü, mezhep içerisindeki söz konusu bu görüşün aksine

¹⁵⁰ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II, 252-253; Aynî, *el-Binâye*, III, 167.

¹⁵¹ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 114-115.

¹⁵² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II, 255; Aynî, *el-Binâye*, III, 159.

¹⁵³ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II, 258, 261; Aynî, *el-Binâye*, III, 174-179.

¹⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 76-77; Ahmet Aydın, *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkâtâ Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 103-104.

istiska namazını savunmakta ve bütün Müslümanların bu namaz için bir ovaya toplanmaları ve zimmilerin de buraya gelmemesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁵⁵

İstiskâ namazı/duası meselesinin mezhep içerisinde tartışmalı olması ve Bâbü'r'ün bir tercihte bulunması sebebiyle yukarıda arz edilen konulardan farklı olarak onun konunun delillerini zikretme gereği duyduğu görülür. Bâbü'r, istiskâ namazının sünnete dayandığını ve rivayetin Câbir'den geldiğini belirtmiştir. Bu rivayete göre istiskâ namazı Hz. Peygamber'e dayanan iki rekâtlı bir namazdır. İlk rekâtında Kâfirun Suresi, diğer rekâta ise İhlas Suresi okunur. Bâbü'r namazdan sonra ise eserinde yer verdiği duanın okunması gerektiğini ifade eder.¹⁵⁶ İlmihâl kitapları telif tarzları bakımından meselelerin delillerinin zikredildiği çalışmalar olmamıştır. Zira bu türdeki çalışmaların hedefi halka ve özellikle küçük yaştaki talebelere temel dinî konuları öğretmektir. Bâbü'r de çalışmasında bu yaklaşımı benimsemekle birlikte yaptığı bu tercihi savunmak üzere meselenin delillerine yer vermiştir.

Hanefî mezhebi içinde istiskâ namazını savunan isimler, bu namazdan sonra hutbe verilmesi gerektiği görüşündedir. Ebû Hanîfe hem bu namazın kılınmasına hem de namazın ardından cemaatin toplanarak hutbe verilmesine karşı çıkmıştır.¹⁵⁷ Bâbü'r'ün ise bu namazı savunmakla birlikte hutbeden hiç bahsetmemesi dikkati çeker. Hanefî mezhebine göre namaz kıldıran imamın elbisesini bu sırada ters çevirmesi gerekir. Toplanan halk ise bunu yapmaz.¹⁵⁸ Bâbü'r hutbeye ve imamın elbisesini ters çevirmesi uygulamasına hiç değinmeksizin yağmur yağması hâlinde üç gün bu namazın kılınacağını belirtmekle yetinmekte ve istiskâ namazı hakkında yetersiz ve eksik bilgi vermektedir.¹⁵⁹ Hanefî mezhebinde üç gün boyunca bu uygulamanın tekrar edilmesi müstehap görülmüştür.¹⁶⁰

Namaz konusunda örfi uygulamalara da değinen Bâbü'r diba (ipekten yapılan bir elbise) adı verilen kırmızı/kızıl renkli, motifler ile işlenmiş elbisenin erkeklere mekruh olduğunu ve bu elbisenin namazda giyilmemesi gerektiğini

¹⁵⁵ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 116.

¹⁵⁶ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 116.

¹⁵⁷ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II, 258, 261.

¹⁵⁸ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II, 262; Aynî, *el-Binâye*, III, 179-182.

¹⁵⁹ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 116.

¹⁶⁰ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II, 263.

belirtmektedir.¹⁶¹ Bâbü, gelenek ve âdetler konusundaki temel yaklaşımını hatıratında şayet atalardan iyi bir nizam kalmış ise ona uygun hareket edilmesi gerektiğini, babalar kötü bir iş yapmışlarsa bunun da iyi bir işle değiştirilmesinin uygun olacağını söyleyerek ifade etmiştir.¹⁶²

Namaz bahsinin ardından zekâta dair meseleleri ele alan Bâbü'nün, zekâtın sarf yerlerinden bahsederken yaşadığı dönemde müellefe-i kulûba artık zekât verilmeyeceğini söylediği görülür. Bu sebepten ötürü de eserinde bu sınıfın hükmünü açıklamadığını belirtir.¹⁶³ Bir kimsenin dağdan meyve ve bal toplaması hâlinde Hanefî mezhebine uygun olarak bunların da zekâta tabi olduklarını ifade eder.¹⁶⁴ Bu türdeki ürünlerle ilgili meseleyi hükme bağlayan rivayetler sebebiyle az ya da çok olsun zekâta tabidirler.¹⁶⁵ Kâfir harbî tüccardan alınacak vergileri de bu konu altında tartışan Bâbü; küfür ehli, Müslüman tüccardan ne kadar alıyorsa bu miktarın alınması gerektiğini söyler. Ancak kâfirler Müslümanların malının tamamını alacak olsalar buna binaen Müslümanlar da onların malının tamamını alamazlar.¹⁶⁶

Bâbü'nün atların zekâtı konusunda zikrettiği hüküm yeterli açıklama yapmamasından dolayı yanıltıcı yahut da hatalı olarak değerlendirilebilir. Klasik Hanefî kaynaklarında atlar ahırda beslenen ve sâime (yılın çoğunu umumi otlaklarda yayılarak beslenen) olmak üzere iki ayrılmaktadır. Ebû Hanîfe erkek ve dişilerinin birlikte bulunduğu sâime olan atların zekâta tabi olacaklarını kabul etmiştir. Atların tamamı erkek ise zekât verilmesi gerekmez. Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed ise binmek, yük taşımak ya da cihat için kullanmak üzere ahırda yahut da otlaklarda beslenen atlar için zekât verilmeyeceğini kabul etmiştir. Onlara göre sadece ticaret için beslenen atlar zekâta tabidir.¹⁶⁷ Bâbü söz konusu ayrımlara işaret etmeksizin her at için bir miskal yahut da kıymetleri hesaplanarak kırkta bir zekâtı verileceğini mutlak bir hüküm olarak zikreder.¹⁶⁸ Klasik kaynaklarda işaret edilmeyen yıllık atlarının da zekâtından bahseden Bâbü,

¹⁶¹ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 36.

¹⁶² Bâbü, *Bâbü'nâme*, s. 361.

¹⁶³ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 129.

¹⁶⁴ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 132.

¹⁶⁵ Mevslî, *el-İhtiyâr*, I, 114; Aynî, *el-Binâye*, III, 503-504.

¹⁶⁶ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 127.

¹⁶⁷ Serahsî, *el-Mebcut*, II, 188-189; Kâsânî, *Bedâiü's-sani'*, II, 445-447; Aynî, *el-Binâye*, III, 395-399.

¹⁶⁸ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 125.

insanların; binmeseler, yük taşınmasalar da yılın yarısından fazlasında otlaklarında otlatmaları hâlinde bunların da zekâtını vermekle yükümlü olduklarını belirtir.¹⁶⁹ Yılın yarısına yakını başboş hâlde geçiren yıllık atlarını Bâbü'r, Ebû Hanife'nin fetvası kapsamında değerlendirerek mezhep içi bir içtihatla bulunmuştur.

Oruçla ilgili olarak ru'yet-i hilal konusu çerçevesinde tartışılan tali meselelerden biri, bu sırada güneş tutulmasının gerçekleşmesi ve hilalin gündüz görülmesidir. Bâbü'r bu konuya da eserinde yer vermiş ve mezhebe uygun olarak ramazan hilalinin gündüz görülmesi hâlinde o günün gecesini ay başı bilmek gerektiğini belirtmiştir.¹⁷⁰ Şâfiî ve Hanefî mezhepleri arasında sadece cuma günü nafile oruç tutulması meselesi, bir kimsenin bir öncesi ve sonrasındaki günleri oruçlu geçirmeyecek ise sadece cuma günü oruç tutmasını¹⁷¹ ve orucun haftada sadece cuma gününe has kılınmasını¹⁷² nehyeden iki hadise dayalı olarak ihtilaf konusu olmuştur. İmam Mâlik *el-Muvatta'*da¹⁷³ ilim ve fıkıh ehli hiç kimseden cuma günü oruç tutmayı nehyeden bir görüşün kendisine ulaşmadığını, aksine onlardan bazı kimselerin bugün oruç tuttıklarını ifade ederek bu konuda Ebû Hanife ile aynı görüşü savunmuştur. İmam Şâfiî sadece bugün oruç tutulmasını kerih gördüğünü söylemektedir.¹⁷⁴ Hanefiler ise cumanın faziletli bir gün sayıldığını ve ona tazim göstermek amacıyla bugün oruç tutmanın müstehap olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁷⁵ Mezhep içerisinde Ebû Yusuf bu görüşe muhalefet etmiştir.¹⁷⁶ Bâbü'r, oruç konusunu işlerken bu tartışmaya işaretle sadece cuma

¹⁶⁹ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 120.

¹⁷⁰ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 137.

¹⁷¹ Buhârî, "Savm", 63; Müslim, "Sıyâm", 147; Ebû Dâvud, "Savm", 50; Tirmizî, "Sıyâm", 41, 42; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1997, I, 602-603.

¹⁷² Buhârî, "Savm", 63; Müslim, "Sıyâm", 148.

¹⁷³ Mâlik, "Sıyâm", 60; Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce 'ala Ehli'l-Medîne*, Beyrut: Âlemül-Kütüb, ts., I, 408.

¹⁷⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 506; Ebû İshak İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhil-İmâm eş-Şâfiî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, I, 346.

¹⁷⁵ Alâüddin es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984, II, 344; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II, 568. Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in yalnızca cuma günü oruç tutulmasında bir sakınca görmedikleri ifade edilmektedir. İbnü'l-Hümâm Ebû Yusuf'un yukarıda arz edilen görüşüne işaret etmemektedir. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce 'ala Ehli'l-Medîne*, I, 497; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, II, 355.

¹⁷⁶ Burhânüddin el-Buhârî, *el-Muhitu'l-Burhânî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, II, 393.

günü yahut da cuma da buna dâhil olmak üzere haftanın üç günü oruç tutmanın müstehap olduğunu dile getirir.¹⁷⁷

Fıtır sadakası hakkında mezhep içerisinde ihtilaf konusu olan nisap miktarından fazla mala sahip olan küçük çocukların malından bu sadakanın verilmesi konusunda Bâbü, fıtır sadakası verileceğini savunan Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un görüşüne meyletmiştir.¹⁷⁸ İmam Muhammed'e göre zengin olsalar bile çocuklara ve delilere fıtır sadakası vacip olmaz.¹⁷⁹

Hacca gitmek için gerekli bedenî ve mali şartları taşıyan kimsenin o sene hacca gitmesinin gerekliliği bu konudaki emrin fevr mi yoksa terahi mi ifade ettiği meselesi bağlamında tartışılmıştır. Ebû Yusuf ve Kerhî bu emrin hemen yerine getirilmesi gerektiğini aksi takdirde o kimsenin günahkâr sayılacağını söylemektedir. İmam Muhammed ise daha sonraki yıllarda da bu farzın yerine getirebileceğini savunmuştur. Şâfiî de bu görüştedir. Ebû Hanife'den ise her iki yönde de görüşler rivayet edilmiştir.¹⁸⁰ Bâbü, hacca gitmeye gücü yeten kimsenin bu görevi derhâl yerine getirmesi gerektiğini aksi hâlde günaha gireceğini belirterek ismini zikretmeksizin Ebû Yusuf'un görüşüne meyletmiştir.¹⁸¹ Eserde haccın vücup ve eda şartları ayrı başlıklar altında işlenmekte; haccın zamanı, ihrama nerede ve nasıl girileceği, haccın türleri ve ihram yasakları müstakil olarak ele alınmaktadır. Bâbü, hac ibadeti sırasında okunacak duaları ayrı ayrı zikrederek bu dualara eserinde geniş yer vermiştir.¹⁸² Sözü edilen dualar konusunda onun kaynağı *el-Fetâva'l-Hâniyye* ismiyle de tanınan Kâdîhân'ın (v. 592/1196) *Fetâvâ'sıdır*.¹⁸³ Bâbü Kâbe'ye bakmanın da bir ibadet olduğunu İbn Abbas'tan gelen bir rivayete dayanarak savunmuştur. Bu mesele Bâbü'nün konuları açıklarken hadise dayalı delillerine yer verdiği az sayıdaki örnekten biridir. Bâbü mescit adabından bahsederken mescitlere yapılacak yardımın kişinin şahsi malından olması gerektiğini belirtir. Kişinin ancak bu yolla sevap

¹⁷⁷ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 147.

¹⁷⁸ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 104.

¹⁷⁹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II, 534-535.

¹⁸⁰ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, III, 42.

¹⁸¹ Bâbü, *Mübeyyen*, s. 151-152.

¹⁸² Bâbü, *Mübeyyen*, s. 156, 178-179, 185, 193.

¹⁸³ Krş. Kâdîhân, *Fetâva*, I, 277-281; Bâbü, *Mübeyyen*, s. 178-193.

kazanabileceğini söylemesi özellikle sultanların devlet malıyla yaptırdıkları yahut da tamir ettirdikleri mescitlere yönelik bir uyarıdır.¹⁸⁴

Sonuç

Manzum ilmihâl literatürünün önemli örneklerinden biri olan *Mübeyyen Der Fıkh*, Bâbürlü Dönemi fıkıh çalışmalarının ilk eserlerinden biridir. İlmihâl türündeki klasik eserlerin tertibine uygun olarak kaleme alınan bu çalışmada Bâbü'r'ün Ali Şir Nevâî'nin sistematiği ve başlıklandırmasını dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Eserin her bölümünde hem muhteva hem de derinlik açısından Nevâî'yi geçme düşüncesinin hâkim olduğu söylenebilir. Bâbü'r'ün ilmihâlindeki fikhî faaliyet tarzı incelenecek olursa mezhep içinde müftâbih olan görüşe uygunluk arz etmeyen görüşlere yer verdiği tespit edilebilmektedir. Az sayıda olmakla birlikte Hanefî mezhebi tarafından savunulmayan görüşlerle de meseleleri hükme bağladığı görülmektedir. Bâbü'r'ün mezhep içinde ihtilâflı olan konularda tercihte bulunduğu ve söz konusu tercihini temellendirmek üzere delillere yer verdiği meseleler bulunmaktadır. İlmihâl kitapları, telif tarzları bakımından meselelerin delillerinin zikredildiği çalışmalar değildir. Bâbü'r de eserini telif ederken bu yaklaşımı benimsemekle birlikte yaptığı tercihi savunmak üzere ilgili delillere yer verme gereği duymuştur. Ayrıca onun fıkıh âlimlerini eleştirdiği hususlara da ulaşabilmektedir. Bâbü'r'ün birtakım meselelerde verdiği eksik bilgilerin mezhebin görüşüne uygun olmayan uygulamaların ortaya çıkmasına sebebiyet vereceği söylenebilir. Yukarıda bu duruma dair bazı örnekler zikredilmiştir. Telif tarzı bakımından onun gerekli gördüğü yerlerde fıkıh kavramlarını açıkladığı, ibadetler konusunda birtakım yerel ve örfi uygulamalardan bahsettiği, ibadetlerin hikmetlerine yer verdiği, meseleleri izah etmek için kendisi ve toplumu için önem arz eden örnekler kullandığı, halk arasında yerleşmiş bidatlere zaman zaman işaret ettiği, ölçü ve miktarları bölgesinde kullanılan ölçü birimleri üzerinden ifade ettiği görülür. *Mübeyyen*, dönemin ilim çevreleri tarafından ilgi gören bir çalışma olmuştur. Bilhassa ilmihâl literatürünü ele alan araştırmalar olmak üzere modern dönemde yapılan fıkıh çalışmalarında bu eser hakkında yapılan bir inceleme tespit edilememektedir.

¹⁸⁴ Bâbü'r, *Mübeyyen*, s. 35.

Kaynakça

- Abdülhay el-Hasenî, Abdülhay b. Fahrüddin b. Abdilali, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzır*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Akün, Ömer Faruk, "Bâbür", *DİA*, IV, 396-400.
- _____, "Bâbürnâme", *DİA*, IV, 404-408.
- Alâüddin es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Almaz Yazberdiyev, *Doğu'da Matbu Yayınların Tarihi: 1802-1917 Arap Alfabeli Türkmen Kitapları Kataloğu*, Türkçesi: Ahmet R. Annaberdiyev, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Alparslan, Ali, "Babur'un İcad Ettiği Baburî Yazı", *Türkiyat Mecmuası*, sy. XIX, 1977-1979, s. 207-211.
- _____, "Babur'un İcad Ettiği Baburî Yazısı ve Onunla Yazılmış Olan Kur'an", *Türkiyat Mecmuası*, sy. XVIII, 1973-1975, s. 161-168.
- Aslan, Üzeyir, *14-16. Yy. Çağatay ve Azeri edebiyatı*, 2. bs., İstanbul: Kriter Yayınları, 2011.
- Aydın, Ahmet, *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- _____, "Manzum Fıkıh Metinleri I", *Usûl İslam Araştırmaları*, sy. 26, 2016, s. 137-170.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Azimcanova, S., "Nekotorie Ekonomi- çeskie Vzglyadi Zahir Ad-Diua Muhammada Babura. İzlojenrie v 'Mubayine'", *Trudi Duadçat Piyatogo Mejdunarodnogo Kongressa Vostokouedou*, Moskva 1963, III, 203-208.
- Bayram, Fatih, "Garip Bir Memleket, Garip Bir Sultan: Bâbürnâme'deki Hindistan", *DİVÂN İlmî Araştırmalar*, sy. 17, 2004/2, s. 169-171.
- Bayur, Y. Hikmet, *Hindistan Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1947.
- Bedâunî, Molla Abdülkadir b. Mülukşah, *Müntehabü't-tevârih*, çev. G. S. A. Ranking, Delhi: Renaissance Publishing House, 1986, I-III.
- Bilkan, Ali Fuat, "Bâbürlü Devleti'nde Türkçe", *DİVÂN İlmî Araştırmalar*, sy. 17, 2004/2, s. 163-168.
- _____, *Hindistan'da Gelişen Türk Edebiyatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.
- Burhânüddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Çelebioğlu, Âmil, "Balıkesirli Devletioğlu Yusuf'un Fıkıhî Bir Mesnevîsi", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* içerisinde, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1998, s. 127-140.
- _____, "Türk Edebiyatında Manzum Dini Eserler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* içerisinde, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1998, s. 348-365.
- Dughlat, Mirza Haydar, *Tarikh-i Rashidi: A History of the Khans of Moghulistan*, trc. W.M. Thackston, Cambridge: Harvard University, 1996.

- Durak, Neslihan, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, Ankara: Avrasya-Bir Vakfi Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi (ASAM), 2000.
- Edwards, S. M., *Babur: Diarist Despot*, New Delhi: Heritage Publishers, 1977.
- Eraslan, Kemal, "Çağatay Edebiyatı", *DİA*, VIII, 168-176.
- Erdoğan, Mehmet, "Mesh", *DİA*, XXIX, 301-303.
- Grenard, Fernand, *Babur*, çev. Orhan Yüksel, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Begüm, Gülbeden, *Hümâyunnâme*, çev. Abdürrab Yelgar, Eymen Manyas, 2. bs., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- Kut, Günay, "Ali Şir Nevâî", *DİA*, II, 449-453.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1997.
- Halîlî b. Yusuf b. Hayreddin b. Hatîb el-Mar'aşî, *Manzûme 'ale'l-fıkh*, y.y., ts.
- Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.
- İbn Nüceym, Sirâcüddin Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kabaklı, Ahmet, *Türk Edebiyatı*, 6. bs., İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 1985.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed, *Bedâiü's-sanâi' fî tertibi's-Şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcut, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kızılkaya, Necmettin, "Fıkhî Bir Kavram Olarak Tekbîr", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 11, 2008, s. 347-364.
- Köprülü, M. Fuad, "Babur", *İA*, II, 180-187.
- _____, *Edebiyat Araştırmaları*, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1989
- _____, *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1934.
- Kurnaz, Cemal, *Eski Türk Edebiyatı*, Ankara: Gazi Kitabevi, ts.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce 'ala Ehli'l-Medîne*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- _____, *Kitâbu'l-Asl*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Nagavri, Ebû'l-Fazl b. Mübarek, *Ekbernâme*, haz. Gulam Rıza Tabatabai Mecc, Tahran: Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1372/1953.
- Ölmez, Zühal, "Çağatay Edebiyatı ve Çağatay Edebiyatı Üzerine Araştırmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 5: 9, 2007, s. 173-219.
- Pekolcay, Necla, *İslami Türk Edebiyatı*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.

- Richards, John F., *The New Cambridge History of India: I-5 the Mughal Empire*, Cambridge: Cambridge University, 1995.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *The Wonder That Was India*, London: Sidgwick-Jackson, 1987.
- Roux, Jean Paul, *Büyük Moğolların Tarihi Babur*, çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî, *Şerhû'l-Vikâye*, Amman: Müessesetü'l-Verrak, 2006.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebcut*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Seyhan, Tanju Oral, "Ali Şir Nevayi-Sirâcü'l-Müslimîn 1 (Giriş-Karşılaştırmalı Metin)", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2: 4, 2005, s. 88-120.
- _____, "Zahuriddin Muhammed Bâbü'ün Mübeyyen Adlı Eseri", *İlmî Araştırmalar*, sy. 15, 2003, s. 91-112.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Mansure: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şener-Yıldız, H. İbrahim-Alim, *Türk İslam Edebiyatı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali b. Yusuf, *el-Mühezzebe fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Vefâyî, *Revnâku'l-İslam*, haz. Abid Nazar Mahdum, İstanbul: Çile Yayınları, 2010.
- Yaman, Ertuğrul, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Yıldırım, Talip, "Ubeydullah Han: Risâle-yi Fi-Hakk-ı Mesâil-i Vuzû", *TÜBAR*, sy. XIV, 2003, s. 127-164.
- Yücel, Bilâl, *Bâbü Divânı*, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1995.
- Zahirüddin Muhammed Bâbü Mirza, *Aruz Risalesi*, haz. İ. V. Steblevoy, Moskova: Akademiya Nauk SSSR, 1972.
- _____, *Mübeyyen Der Fikh*, haz. Tanju Oral Seyhan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2004.
- _____, *Bâburnâme*, Doğu Türkçesinden çeviren Reşit Rahmeti Arat, önsöz ve tarihi özet Y. Hikmet Baydur, İstanbul: Kabcacı, 2006.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen, *Tebyinü'l-hakâik*, Multan: Mektebe İmdâdiyye, ts.

Klâsik Dönem'e Kadar Fıkıh Usûlünde Kur'ân ve Sünnetin Birbirini Neshi Tartışması

Hacer YETKİN*

Öz: Nesih konusu, İslami ilimlerin çok erken dönemlerinden itibaren literatüre yansıyan tartışmalara konu olmuştur. Nesihle ilgili pek çok tartışma noktasından biri de Kur'ân'ın sünneti, sünnetin de Kur'ân'ı neshedip edemeyeceği meselesidir. İmam Şâfiî (v. 204/820), bu ikisinin birbirinin benzeri olmamasından hareketle, Kur'ân ve sünnetin birbirini neshedemeyeceğini söyler. Kur'ân'ın sünneti neshi konusunda Şâfiî'nin görüşü benimsenmemiş, sonra gelen hem Hanefî hem de Şâfiî usûlcüler, Kur'ân'ın sünneti neshini kabul etmişlerdir. Sünnetin Kur'ân'ı neshi konusunda ise Hanefîler yine İmam Şâfiî'ye muhalefet ettikleri hâlde, Şâfiî âlimler farklı tutumlar benimsemişlerdir. Bu çalışmada İmam Şâfiî'den Klâsik Dönem'e kadar belli başlı Hanefî ve Şâfiî usûlcülerin Kur'ân ve sünnetin birbirini neshi konusundaki görüş ve delilleri incelenerek tartışmanın kaynağındaki anlayış farkı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şâfiî, nesih.

The Problem of Qur'an's Abrogation of Sunnah and Sunnah's Abrogation of Qur'an Until the Classical Period of Islamic Jurisprudence

Abstract: The phenomenon of abrogation (*naskh*) has been subject to disputes since the emergence of Islamic sciences. One of the points that has been discussed is whether a Quranic text can abrogate a sunnah and vice versa. Shafi argues that these two can not abrogate each other since they are not each other's counterpart. Neither Hanafis nor Shafis after Shafi embraced his views about the abrogation of sunnah by Quran. On the other hand, the abrogation of Quran by sunnah was more controversial. Hanafis agreed that sunnah can abrogate Quran as well. However, some of the Shafi jurists rejected it like Shafi himself; while some other Shafis acknowledged that it is plausible. In this paper, it is aimed to determine the foundation of the dispute, via investigating the perspectives of prominent Hanafis and Shafis from Shafi to the classical period.

Keywords: Shafi, abrogation.

A. Giriş

En yaygın ıstılâhî anlamı ile nesih, şer'î bir hükmün, daha sonra gelen bir şer'î delil ile yürürlükten kaldırılmasıdır.¹ Bir din ya da şeriatın, kendisinden sonra gelen bir din yahut şeriat tarafından kaldırılmasına da geniş anlamda nesih denir. Ancak teknik manada nesih denilince, bir âyetin ya da Hz. Peygamber'in bir

* Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hkontbay@yahoo.com

¹ Abdurrahman Çetin, "Nesih", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 579-581; s. 579.

uygulamasının getirdiği hükmün, belli bir süre geçtikten sonra yürürlükten kaldırılıp yerine başka bir hükmün getirilmesi akla gelir. Naslar arasındaki nesih olgusu, ilk dönemlerde tartışma konusu olmaktan ziyade, ihtilâfların çözümünde başvurulan bir yöntem mahiyetinde iken sonraki dönemlerde çeşitli açılardan tartışılan bir mesele hâline gelmiştir.

Hicrî ilk yüzyılda İslam coğrafyasının genişlemesi ve İslâmî bilginin bu geniş coğrafyaya hızla ve kısmen kontrolsüzce yayılması ile ortaya çıkan ilmî ihtilâflar, söz konusu bilginin anlamlandırılması, sağlamasının yapılması, tasnif edilmesi ve yeniden üretilmesi ile ilgili metodolojik ihtiyacı gün yüzüne çıkardı. Âyetlerin kıraati, tefsiri, hadislerin mevsûkiyeti ve delil değeri ile ilgili ihtilâflar bir yana, birbiri ile çelişkili gibi görünen Kur'ân ve sünnet naslarının varlığı karşısında İslâmî ilimlerle uğraşan ilk nesiller, naslar arasındaki bu ihtilâfların telifi için çözüm arayışına girdiler. Nesih olgusu, bu çözüm arayışlarında başvurulan ilk yöntemlerden biri oldu.

Birbiri ile çelişik görünen nasları nesihle izah edebilmek için hangisinin nâsîh, hangisinin mensûh olduğunu tespit etmek gerekiyordu. Bunun için daha hicrî birinci yüzyılın sonunda en-Nâsîh ve'l-mensûh adını taşıyan eserler yazılmaya başlandı.² Ne var ki nâsîh ve mensûhla ilgili yazılan bu ilk eserlerde nesih olgusunun var olup olmaması açısından tartışılmadığı ve bir vakia olarak kabul edildiği; tartışmanın daha ziyâde belirli/tikel nasların neshe konu olup olmadığı üzerinde gerçekleştiği görülmektedir. Bu dönemde naslar arası ihtilâfları çözmeye başvurulabilecek ilk yöntem olarak nesih, oldukça kapsamlı bir kavram olarak anlaşılmış; naslar arasında kurulabilecek takrir, tefsir, tahsis, takyit, istisnâ gibi ilişkilerin tümü, nesih kapsamında değerlendirilmiştir.³

Hicrî dördüncü asırdan itibaren ise neshin hem kelâmî bir problem olarak tartışılmaya başlandığı hem de ilmî üsluptaki soyutlama düzeyinin artmasıyla

² Bu eserlerin listesi için bkz. Abdülhamit Birışık, "Nesih (Literatür)", *DİA*, XXXII, 584-586. Hicrî ilk iki asırda yazılmış neshe dair risâlelerden bazıları günümüze ulaşmıştır. Meselâ Katâde b. Diâme (v. 117/735) ve İbn Şihâb ez-Zühri'nin (v. 124/742) ilgili eserlerinde, neshe dair hiçbir teorik tartışma yer almaksızın, Kur'ân'daki nâsîh ve mensûh âyetler sure sıralamasına uygun olarak tek tek belirtilmiştir (*Erbaatu Kütüb fi'n-nasih ve'l-mensuh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1989, ss. 20-66, 1-39).

³ Çetin, "Nesih", s. 580 vd.

birlikte mahiyeti ve şartları üzerinde ihtilâfların ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.⁴ Neshin mahiyeti ile ilgili tartışmalar nesih kavramının, kapsamına giren diğer izah tarzlarından ayrıştırılarak teknik ve dar anlamını kazanma sürecini yansıtır. Neshin şartları ile ilgili tartışma noktalarının en eskilerinden biri ise Kur'ân ve sünnetin birbirini neshedip edemeyeceği meselesidir.

Bir âyetin başka bir âyetle yahut bir sünnetin başka bir sünnetle neshi âlimlerin geneli tarafından kabul edildiği hâlde, Kur'ân'ın sünneti ve sünnetin Kur'ân'ı neshedip edemeyeceği tartışma konusu olmuştur. Günümüze ulaşan en eski usûl eserinin müellifi İmam Şâfiî, neshe eserinde geniş sayılabilecek bir yer verirken onun nesihle ilgili olarak ele aldığı en bariz tartışma Kur'ân ve sünnetin birbirini neshi meselesidir. Bu meseledeki görüşleri günümüze ulaşmış olan en eski usûlcü Şâfiî olduğundan, tartışmanın sonraki seyrini de Şâfiî'nin belirlediği söylenebilir. Şâfiî'den sonra Hanefîlerden Ebû Bekir el-Cessâs (v. 370/981), konuyu geniş bir şekilde ele almış, Şâfiî'nin görüşlerini ve Hanefîlerin bu görüşlere ilişkin eleştirilerini detaylı şekilde aktarmıştır. Cessâs'ın konuya yaklaşımı sonra gelen Hanefî usûlcüler Debûsî (v. 430/1039), Pezdevî (v. 482/1089) ve Serahsî (v.483/1090) tarafından büyük oranda sürdürülmüştür.⁵ Öte yandan Şâfiî'nin Kur'ân ve sünnetin birbirini neshi konusundaki görüşleri kendi mezhebine mensup âlimler arasında ihtilâfa konu olmuş; bazı Şâfiîler İmam Şâfiî'yi takip ederken bazıları da ona muhalefet etmişlerdir. Biz burada belirleyici oluşu hasebiyle önce Şâfiî'nin konuyla ilgili takririni müstakil olarak ele alacak, daha sonra ise hicrî beşinci asra kadarki süreçte Cessâs ve Ebû İshak eş-Şîrâzî (v.

⁴ Neshi reddeden tek kişi olarak Mu'tezile'den Ebu Müslim el-İsfahânî'nin (v. 322/934) adı zikredilir. Bilgi için bkz. Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *et-Tebîrâ fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1983, s. 251, Lütfullah Cebeci, "el-İsfahânî, Ebû Müslim", *DİA*, XXII, 509. Hicrî dördüncü asrın başında vefat eden bu zâtin nesihle ilgili görüşlerinin, neshin cevazı ile ilgili tartışmaları başlattığı düşünülebilir (Çetin, "Nesih", s. 580).

⁵ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, usûl eserinde müstakil bir yer vermediği nesih konusunda, nassa ziyâde tartışması sırasında şöyle der: "*Nesih konusunda sözü fazla uzatmayacağız çünkü artık zamanımızda buna ihtiyaç yoktur.*" (Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Ma'rîfetü hüceciş-şer'iyye*, thk. Abdülkadir b. Yâsin b. Nâsir el-Hatîb, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000, s.144). Daha sonra gelen Semerkandî de hacimli usûl eseri *Mizân*'da çok kısa olarak değindiği bu tartışmada, daha önceki Hanefî usûlcülerin açıklamalarını özet hâlinde tekrarlamakla yetinir (Alâüddîn Şemsü'n-Nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat: Vizâratü'l-Evkâf ve Şuûni'd-Dîniyye, 1987, II, 1005-1007).

476/1083) gibi yine belirleyici âlimler başta olmak üzere konuyla ilgili görüşleri analiz etmeye çalışacağız.

B. Şâfiî'ye Göre Kur'ân ve Sünnetin Birbirini Neshi

İmam Şâfiî, İslâmî ilimlerde metodolojiye dair ilk kapsamlı çalışma olması sebebiyle kurucu ve belirleyici bir rol üstlenen *er-Risâle*'sinde, bir yandan sünnetin şer'i bir delil ve bilgi kaynağı olarak otoritesini tesis etmeye bir yandan da naslar arasındaki ihtilâfların çözümüne yönelik öneriler getirmeye çalışmıştır. Nesih de onun bu bağlamda geniş bir şekilde ele aldığı konulardan biridir. Şâfiî neshi büyük oranda tikel örnekler üzerinden anlatır ve nesihle ilgili teorik tartışmalara yer vermez. Onun nesihle ilgili olarak üzerinde durduğu teorik tartışma noktası Kur'ân ve sünnetin birbirini neshetmesi meselesidir.

Şâfiî'ye göre bir Kur'ân âyetini ancak bir Kur'ân âyeti; bir sünneti de ancak bir başka sünnet neshedebilir. Şâfiî sünnetin Kur'ân'ı neshedemeyeceğine dair şu iki âyeti delil getirir:

وَإِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ

“Âyetleri onlara açık açık okununca, bizimle karşılaşmayı ummayanlar, ‘Bundan başka bir Kur'ân getir veya onu değiştir.’ dediler. De ki: Onu kendiliğimden değiştiremem. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Ben Rabb'ime karşı gelirim büyük bir günün azabına uğramaktan korkarım.”⁶ Bu âyette, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı kendiliğinden değiştiremeyeceği belirtildiğine göre, sünnetin Kur'ân'ı neshetmesi söz konusu olamaz.

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Biz bir âyeti nesheder ya da unutturursak ondan daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah'ın her şeye gücü yeter.”⁷ Bu âyette, bir âyetin kendi dengi ile ya da daha iyisi ile neshedileceği ifade edilmiştir. Şâfiî'ye göre bir âyetin dengi ancak başka bir âyet olabilir. Bu durumda bir âyetin bir sünnet nassı ile neshedilmesi câiz olmaz.⁸

⁶ 10/Yunus 15.

⁷ 2/Bakara 106.

⁸ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1938, ss. 106-108.

Şâfiî, Kur'ân'ın ancak Kur'ân'la neshedilebileceği, sünnetle neshedilemeyeceği yönündeki bu delillerine karşılık, sünnetin de ancak sünnetle neshedilebileceğine dair nakli bir delil getirmez; onun bu konudaki delilleri aklidir. Ona göre sünnetin dengi yine sünnettir; o yüzden sünnet de sünnetle neshedilir. Şâfiî, bu görüşün temellendirilmesine yönelik olarak, Hz. Peygamber'e itaati emreden pek çok âyeti zikreder.⁹

Şâfiî'ye göre Kur'ân'ın sünneti neshi, ancak neshedici âyetle birlikte neshedici bir sünnetin de ihdas edilmesi şeklinde olur. Dolayısıyla eğer bir sünnetin neshedilmesi murat edildi ise bu bir âyet aracılığı ile değil, yine bir sünnet aracılığı ile yapılır. Böylece her birinin ancak kendi benzeri ile neshedildiği konusunda insanların bir şüphesi kalmaz. Şâfiî, nesheden bir sünnetin varlığı bize rivayet edilmeksizin, bir Kur'ân âyetinin bir sünneti neshetmesinin mümkün olamayacağı; mümkün gördüğümüzde bunun sünnetin devre dışı kalmasına yol açabileceği ve Hz. Peygamber'in dinî otoritesinin sarsılabileceği gibi muhtemel sakıncaları dile getirerek bu sakıncaları şöyle örneklendirir: Hz. Peygamber, Cahiliye Dönemi'nde yaygın olan pek çok satım türünü yasaklamıştır. Kur'ân'ın sünneti neshedebileceği kabul edilirse mesela “*Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır.*”¹⁰ âyetinin mutlak ifadesinin, Hz. Peygamber'in belirli bazı alışveriş türlerini yasakladığı sünnetini neshettiği iddia edilebilir ki bunun kabul edilmesi mümkün değildir. Sünnetin Kur'ân'la neshi kabul edildiğinde, Hz. Peygamber'in diliyle yapılan beyanların hepsi tersten bir okuma ile mensûh kabul edilebilir ve bu da sünnetlerin tümünden iptaline yol açabilir.¹¹

Şâfiî, Kur'ân ile sünnet arasında nesih ilişkisi bulunamayacağını vurgulamakla birlikte, Kur'ân'daki neshi anlayabilmek için yine sünnete başvurulması gerektiğini söyleyerek, sünnetin vazgeçilmez konumunu pekiştirir. Ona göre bazı nesihler sadece kitabın delâleti ile anlaşılabilirdiği hâlde, bazı durumlarda neshin varlığı ancak sünnet aracılığı ile öğrenilebilmektedir. Bunun için Şâfiî'nin verdiği örneklerden biri şudur: Kur'ân'da hem “*Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir hayır (mal) bırakacaksa anaya babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek, Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur.*”¹² âyeti hem de ana ve babanın mirastaki

⁹ Şâfiî, *Risâle*, ss. 108-109.

¹⁰ 2/Bakara 275.

¹¹ Şâfiî, *Risâle*, ss. 110-113.

¹² 2/Bakara 180.

paylarını düzenleyen âyetler¹³ bulunmaktadır. Farklı hükümler içeren bu âyetlerin ya ikisi birden geçerli kabul edilecek ya da miras âyetlerinin vasiyet âyetlerini neshettiği düşünülecektir. Âlimler bu problemi çözebilmek için Kur'ân'da bir delil bulamazlar ise sünnetin delâletine başvururlar. Bu noktada “Vârise vasiyet yoktur.”¹⁴ hadisi, miras âyetlerinin vasiyet âyetlerini neshettiğini gösteren bir delildir. Dolayısıyla âyetler arasındaki nesih ilişkisini tespit etmede yol gösterici olan yine sünnettir.¹⁵

Şâfiî, eserinde pek çok nesih örneği verir ve Kur'ân ve sünnetin birbirini neshedemeyeceğini bu örneklerini izah ederken de çeşitli vesilelerle tekrarlar. Onun bu konudaki görüşü Hanefî mezhebi mensupları tarafından eleştirildiği gibi, kendisini takip eden Şâfiî âlimlerin çoğunluğu da onun bu görüşünü sürdürmüştür. Kur'ân'ın sünneti neshine dair ifadesindeki belirsizlikler bazı Şâfiî usûlcülerce tevil edilmiş, sünnetin Kur'ân'ı neshi konusunda ise çoğunluk Şâfiî'ye açıkça muhalefet etmiştir. İlerleyen bölümlerde Şâfiî'den sonra Kur'ân'ın sünneti ve sünnetin Kur'ân'ı neshi tartışmaları ayrı ayrı incelenecektir.

C. Şâfiî'den Sonra Kur'ân ve Sünnetin Birbirini Neshi¹⁶

1. Kur'ân'ın Sünneti Neshi

Kur'ân'ın sünneti neshinin câiz olduğu hem Hanefiler hem de Şâfiîler tarafından kabul edilmektedir. İmam Şâfiî'nin, Kur'ân'ın sünneti neshinin câiz olmadığı, bir sünnetin neshedilmesi murat edildiğinde neshedici bir âyet gelse bile ayrıca neshedici bir de sünnetin geleceği şeklindeki açıklamaları kendisinden

¹³ 4/Nisâ 11-12.

¹⁴ Buhârî, Vesâyâ 6; Ebû Dâvud, Vesâyâ 6; Tirmizî, Vesâyâ 5.

¹⁵ Şâfiî, *Risâle*, ss. 137-140.

¹⁶ Şâfiî ile birlikte, Şâfiî'den hemen sonra gelen ve neshe dair risaleleri günümüze ulaştıran Ebû Ubeyd (v. 224/839, Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857) ve İbn Kuteybe'nin (276/889) Kur'ân ve sünnetin birbirini neshi konusundaki görüşlerinin mukayesesi için bkz: Christopher Melchert, “IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şâfiî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe,” terc. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011/1), ss. 201-222; ss. 211-213. Bu makalede, Kur'ân ve sünnetin birbirini neshi konusuna Şâfiî'den sonra Ebû Ubeyd ve Muhâsibî'nin değinmemiş ve ancak İbn Kuteybe'nin değinmiş olması, yazarın, *Risâle*'nin nispet edildiği tarihten daha ileri bir tarihte yazılmış olduğu yönündeki görüşünü destekleyen argümanlardan biri olmuştur.

sonra taraftar bulmamıştır.¹⁷ Ancak Kur'ân'ın sünneti neshinin teorik olarak temellendirilmesinde, bunu kabul edenler arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Şâfiî'den sonra bu konuyu en geniş olarak ele alan kişi Cessâs olduğundan, burada Cessâs'ın izahı çerçevesinde meseleyi aktaracağız.¹⁸

Cessâs'ın aktardığına göre, Hanefilerin genel kabulü, Kur'ân'ın Kur'ân'ı, sünnetin sünneti; Kur'ân'ın sünneti ve sünnetin Kur'ân'ı neshetmesinin câiz olduğu yönündedir. Yalnız sünnetin Kur'ân'ı neshi konusunda Hz. Peygamber hayatta ise nesheden sünnetin âhad haber olması kabul edilirken Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'ân'ın ancak mütevâtir veya meşhur sünnet ile neshinden söz edilebilir. Cessâs, bu görüşü Kerhî (v. 340/952) kanalı ile Ebû Yusuf'tan (v. 182/798) nakleder.¹⁹ Buradan anlaşıldığına göre Kur'ân ve sünnetin birbirini neshi konusundaki Hanefî görüşü, ilk imamlardan itibaren belirli ve yerleşik hâle gelmiştir.

Cessâs, Kur'ân'ın sünneti neshedebileceğine delil olarak *وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ* “Biz kitabı sana, her şeyin açıklayıcısı olarak indirdik.”²⁰ âyetini zikreder. Cessâs'ın yaptığı nesih tanımı özellik arz eder. Buna göre nesih, bir hükmün geçerlilik süresinin beyanı demektir. O hâlde âyetin umum anlamı, sünnetin de Kur'ân'la neshedilebileceğine delil olur. Serahsî'nin daha açık ifadesi ile sünnetteki bir hükmün geçici ya da ebedî oluşuna dair bilgi de bir tür beyan sayılır ve nesih manasına gelen bu beyanın Kur'ân'ın her şeyi beyan edişinin kapsamına dâhil olmasına bir mânî yoktur.²¹ Bunun yanında, sünnetin, Kur'ân'dan olmayan bir

¹⁷ Cessâs, Şâfiî dışında, Kur'ân'ın sünneti neshini reddeden başka biri ile konuyu tartışır ancak bu kişinin ismini zikretmez (Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, haz. Muhammed Muhammed Tamir, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010, I, 457, 459).

¹⁸ Tartışmanın özeti için bkz. Ebû Ali Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Kitâbu Mesâilî'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, haz. Abdelouahad Jahdani (Doktora tezi, Universite de Provence, 1991), ss. 140-142.

¹⁹ Cessâs, *Fusûl*, I, 467; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgâni, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005, ss. 348-349.

²⁰ 16/Nahl 89.

²¹ Serahsî, *Usûl*, s. 347. Debûsî'nin aktardığına göre zikredilen âyet, Kur'ân'ın sünneti neshini reddedenler tarafından da delil olarak getirilmiştir. Buna göre Kur'ân her şeyin açıklayıcısı ise sünnet de bu her şeyin kapsamına dâhildir ve sünneti de Kur'ân açıklayacaktır. Kur'ân'ın sünneti açıklamasından bahsediliyorsa Kur'ân'ın sünneti neshetmesi düşünülemez. Kur'ân âyeti sünnete muvafık geldiğinde, sünnetin hükmünü kalıcı hâle getirmiş; muhalif geldiğinde de hatasını beyan etmiş olur. Her hâlükârda âyetin konu edindiği sünnete mukârin gelmesi gerekir zirâ Hz. Peygamber'in hata üzere bırakılması düşünülemez. Kur'ân'ın sünnete mukârin gelmesi durumunda ise nesih değil, mahzâ beyandan bahsedilir (Ebû Zeyd

vahiyle yani başka bir sünnetle neshi nasıl câiz ise Kur'ân'da yer alan bir vahiyle yani âyetle neshi de aynı şekilde câiz olmalıdır.²²

Cessâs, Kur'ân tarafından neshedilmiş sünnetlere pek çok örnek verir. Bu örneklerden bazıları şunlardır:

Kiblenin Beytü'l-makdis'e doğru olması, Hz. Peygamber'in sünnetine dayalı bir hüküm iken kibleyi Kâbe olarak belirleyen âyet,²³ bu sünneti neshetmiştir.

Hz. Peygamber Hendek Savaşı sırasında kibleye dönülemediği için namaz kaldırmamış ve namazları kazaya bırakmış, daha sonra korku namazı ile ilgili âyetler gelince bu hüküm neshedilmiş ve korku durumunda kibleye dönme mecburiyeti kaldırılmıştır.²⁴

Hudeybiye Antlaşması'nda yer alan, Müslümanlara sığınan kişilerin müşriklere teslim edileceği hükmü, Müslüman olduğu anlaşılan kadınların kâfirlere teslim edilmesini yasaklayan âyet²⁵ ile neshedilmiştir.

Hz. Peygamber'in Zeyd b. Hârise'yi evlat edinmiş olması, “*Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir.*”²⁶ ve “*Onları babalarına nispet ederek çağırın.*”²⁷ âyetleri ile neshedilmiştir.

Sünnette içilmesine izin verilmiş olan şarap, daha sonra âyetle haram kılınmıştır.²⁸

Oruç tutulan günde yasak olan fiillerin oruç gecesini de yasak olduğuna dair hüküm âyetle kaldırılmıştır.²⁹

Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007, s. 240; Serahsî, *Usûl*, s. 342).

²² Debûsî, *Takvîm*, s.245; Serahsî, *Usûl*, s. 347. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *Tebîrâ*, ss. 272-273.

²³ 2/Bakara 144.

²⁴ Bu örneği Şâfiî de nesh örnekleri arasında zikreder (Şâfiî, *Risâle*, ss. 180-184). Cessâs, Şâfiî'nin bu örneği vermekle çelişkiye düştüğünü söyler (Cessâs, *Fusûl*, I, 464-465). Ancak Cessâs'a göre çelişkili görünen bu örnek Şâfiî açısından tutarlıdır çünkü o bu örneği verirken şu açıklamayı yapar: “Allah, korku hâlinde namazın kazaya bırakılmasını, tarif ettiği şekilde kılınması hükmü ile neshetmiş, Hz. Peygamber de bu yönde sünnetini ihdas etmiş, böylece Hz. Peygamber kazaya bırakma sünnetini önce Allah'ın kitabındaki farzıyla, sonra da sünneti ile neshetmiştir.”

²⁵ 60/Mümtehine 10.

²⁶ 33/Ahzâb 40.

²⁷ 33/Ahzâb 5.

²⁸ 5/Mâide 90.

Önceleri kadınların tesettürsüz olmaları mübah iken hicâb emri³⁰ ile bu hüküm neshedilmiştir.³¹

Cessâs, bu örneklerdeki mensuh uygulamaların bizim anlamına muttali olmadığı mücmel âyetlere ya da önceki şeriatlara dayanıyor olabileceği şeklindeki itirazlara karşı çıkar ve mevcut olmayan bir şeyin ihtimali üzerinden istidlâl yapılamayacağını söyler.³²

Cessâs, Kur'an'ın sünneti neshini reddeden Şâfiî'nin bu konudaki ifadelerini *Risâle*'den birebir alıntılarla aktarır ve cevaplandırır. Cessâs, öncelikle Şâfiî'yi “Ondan öncekiler bunu kabul ettiği hâlde Şâfiî, kendinden öncekilere isnat edemeyeceği böyle bir görüşü nasıl savunuyor?!” diyerek eleştirir.³³ Bunun yanında Cessâs'a göre Kur'an'ın sünneti neshini kabul etmeyen İmam Şâfiî'nin, bu görüşünü temellendirmek için sünnete ittibâyı emreden âyetleri zikretmesi anlamsız ve isabetsiz bir delillendirmedir.³⁴ Bunun yanında Cessâs'a göre Şâfiî'nin Allah'ın, Rasûlullah'ın sünnetinden farklı bir hükmü ihdas etmeyi murat ettiğinde, Hz. Peygamber'in ihdas edilen yeni hükme uygun bir sünnet getireceği ve bu yeni sünnetin eskisini neshedeceği şeklindeki görüşü, Kur'an'ın sünneti neshinden başka bir şey değildir. Kaldı ki bir sünnetin önce Allah'ın bir hükmü ile sonra da sünnetle neshedilmesi, neshedilen bir şeyin tekrar neshi anlamına gelir ki bu da câiz olmaz.³⁵ Ayrıca Cessâs, Şâfiî'nin en önemli aklî gerekçesi olan, “Kur'an'ın sünneti neshini kabul etmenin, bütün sünnetlerin Kur'an'la neshedilmiş sayılması” ihtimaline kapı açacağı yönündeki deliline de karşı çıkar. Cessâs'a göre, bu ihtimal dikkate alınırса Kur'an'ın Kur'an'ı neshini ve sünnetin

²⁹ 2/Bakara 187.

³⁰ 24/Nur 31.

³¹ Cessâs, *Fusûl*, I, 450-452; Serahsî, *Usûl*, s. 348. Ayrıca bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997, I, 236-237.

³² Cessâs, *Fusûl*, I, 453-456. Benzer açıklamalar için bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 240, 245; Serahsî, *Usûl*, s. 348; Ebu'l-Usr Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed el-Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, thk. Nâci es-Süveyd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012, III, 265-266.

³³ Cessâs, *Fusûl*, I, 454.

³⁴ Cessâs, *Fusûl*, I, 462. Ancak Şâfiî'nin istidlâlini şu şekilde izah etmek mümkündür: Kur'an sünnete ittibâyı emrettiğine göre, sünnete muhalif bir âyetin gelmesi, Kur'an'ın kendi içerisinde çelişmesi anlamına gelecektir ki bu kabul edilemez. Zîrâ Kur'an ve sünnetin her ikisi Allah'ın hüccetleridir; birbirini nakzetmez, aksine kuvvetlendirir. Aksi durum ise insanların Kur'an ve sünneti kabulden uzaklaşmalarına sebep olur (Serahsî, *Usûl*, s. 342).

³⁵ Cessâs, *Fusûl*, I, 459-465.

sünneti neshini de kabul etmek mümkün olmaz. Zîrâ her bir âyet için başka bir âyet ve her bir hadis için başka bir hadis tarafından neshedilme ihtimali ve iddiası söz konusu olabilir. Bu noktada müctehide düşen, âyet ve hadislerin tarihlerini tespit etmeye çalışarak nâsîh ve mensûhu belirlemektir.³⁶

Cessâs'ın dile getirdiği hususlar, sonra gelen Hanefî âlimler tarafından da savunulmuştur. Şâfiî âlimlere gelince onlar bu konuda İmam Şâfiî'nin sözlerinin çok net olmadığını savunarak onun ifadelerini tevil etmeye çalışmış ve sonuç olarak Kur'an'ın sünneti neshedebileceğini söylemişlerdir. Biz burada Şîrâzî, Sem'ânî (v. 489/1096), Cüveynî (v. 478/1085) ve Gazâlî'nin (v. 505/1111) görüşlerini aktaracağız.

Şîrâzî, Kur'an'ın sünneti neshi konusunda, bunun şeriatla vukû bulunduğunu söyleyerek cevaz görüşünü destekler ve vâkî olan bazı örnekleri dile getirir. Ayrıca Şîrâzî'ye göre Kur'an sünnetten daha güçlü olduğu için sünnetin sünnetle neshi câiz olduğuna göre, sünnetin Kur'an'la neshinin evleviyetle câiz olması gerekir.³⁷ Sünnetin kitabı neshinin, "farklı cinsten bir şey" ile nesih anlamına geleceği şeklindeki itiraza ise Şîrâzî, nesihte nâsîh ile mensûh arasındaki derece farkının dikkate alındığını, farklı cinsten bir şeyle neshin bir problem teşkil etmediğini söyleyerek cevap verir.³⁸

Sem'ânî, Kur'an'ın sünneti neshi konusunda Şâfiî'nin *Risâle*'deki görüşünün net olmamakla birlikte olumsuz olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu söyler. Sem'ânî'nin kendisi ise cevaz görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindedir. Ona göre Kur'an'ın sünneti neshini anlamak, sünnetin Kur'an'ı neshini anlamaktan daha kolaydır zîrâ Kur'an sünnetten daha kuvvetli bir mevkidedir. Sünnetin Kur'an'ı neshini men eden deliller bulunabilirse de Kur'an'ın sünneti neshini men eden aklî ya da naklî bir delil yoktur. Aksine bunun vâkî olduğuna dair kıble meselesi başta olmak üzere pek çok delil vardır. Dolayısıyla Şâfiî'nin, "bir şeyin ancak kendi dengiyle neshedilebileceği" görüşü, delile dayanmayan bir iddiadır.³⁹

Şîrâzî ve Sem'ânî'nin nispeten yumuşak üslûbuna karşılık Cüveynî ve Gazâlî gibi kelâmcı Şâfiîler, İmam Şâfiî'yi bu konuda sert bir şekilde eleştirmişler ve

³⁶ Cessâs, *Fusûl*, I, 461-465.

³⁷ Şîrâzî, *Tebssıra*, ss. 272-273.

³⁸ Şîrâzî, *Tebssıra*, s. 273.

³⁹ Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl.*, haz. Naci es-Süveyd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011, I, 386-388. Benzer ifadeler için bkz. Basrî, *Mutemed*, I, 391-392.

Kur'ân'n sünneti neshinin câiz olduğunu savunmuşlardır. Cüveynî bu konuda şöyle der:

“Kur'ân'ın sünneti neshedemeyeceğini savunan kişiye 'Kur'ân'ın sünnet hilâfına nâzil olması câiz midir?' diye sorulur. Eğer 'hayır' derse söylediği dikkate alınmaz. Eğer 'evet' der ve Hz. Peygamber'in nâsih âyetle birlikte, mensûh olan sünnetine muhalif bir sünnet ihdas ettiğini, böylece sünnetin sünneti neshettiğini söylerse bu söz hakikatle alay etmekten başka bir şey değildir. Bir Kur'ân âyeti indiği hâlde sünnetle neshi takdir etmek nasıl mümkün olabilir?!”⁴⁰

Cüveynî gibi Gâzâlî de neshedici bir sünnet takdir etmenin bir mantığı olmadığını söyler. Ona göre Kur'ân'ın sünnetle, sünnetin de Kur'ân'la neshinin hiçbir şekilde vukû bulmadığını söylemek, sırf tahakkümdür.⁴¹

2. Sünnetin Kur'ân'ı Neshi

Kur'ân'ın sünneti neshi konusunda çok fazla ihtilâf olmadığı hâlde sünnetin Kur'ân'ı neshinin hem caiz olup olmadığı konusunda hem de vâkî olduğu iddia edilen misâller üzerinde çokça ihtilâf ortaya çıkmıştır. Hanefîler, Kur'ân'ın sünneti neshini câiz gördükleri gibi, sünnetin Kur'ân'ı neshini de prensip olarak câiz görürler. Şâfiîler ise bu konuda tek bir tavır sergilememiştir. Bazıları İmam Şâfiî'nin görüşünü benimsemiş ve buna karşı çıkmış, bazıları sünnetin Kur'ân'ı neshinin teoride mümkün olduğunu ancak pratikte vaki olmadığını söylemiş, bazıları ise hem teoride hem de pratikte bunun câiz olduğunu savunmuştur. Mu'tezilî âlim Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1045) de sünnetin Kur'ân'ı neshini câiz görenler arasındadır.⁴² Burada kabul edenlerin ve reddedenlerin delilleri ayrı ayrı incelenecektir.⁴³

⁴⁰ İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, haz. Salah b. Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, II, 254.

⁴¹ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 238. Ayrıca bkz. Basrî, *Mu'temed*, I, 391.

⁴² Basrî, Mu'tezile'nin de sünnetin Kur'ân'ı neshini kabul ettiğini söyler ve Mu'tezilî âlim Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (v. 321/933) bu husustaki görüşlerini aktarır (Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, haz. Halil el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tarih yok, I, 392-397). Bunun yanında Basrî, âhad haberin de âyeti neshetmesinin aklen caiz olduğunu ancak bunun vaki olmadığını üzerinde icmâ bulunduğunu söyler (Basrî, *Mu'temed*, I, 398 vd).

⁴³ Tartışmanın özeti için bkz. Ebû Ali Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Kitâbu Mesâili'l-hilâf fî usûli'l-fikh*, haz. Abdelouahad Jahdani (Doktora tezi, Universite de Provence, 1991), ss. 134-140.

a. Sünnetin Kur'ân'ı neshini câiz görenlerin delilleri

Sünnetin Kur'ân'ı neshini câiz gören Hanefî âlimler, şu delilleri getirmişlerdir:

Allah “*Kendilerine indirileni insanlara beyan edesin diye sana Zikr'i indirdik. Umulur ki düşünürsünüz.*”⁴⁴ buyurmuştur. Nesih, bizim devamlı olacağını sandığımız bir hükmün geçerlilik süresinin beyan edilmesi⁴⁵ anlamında bir beyan türü olduğuna göre, Hz. Peygamber'in sorumlu olduğu beyan görevinin kapsamına nesih de dâhildir. Buradaki beyandan kastın açıklama ve tebliğ etmeden ibaret olduğunu ve neshi kapsamadığını iddia etmek için bir sebep yoktur.⁴⁶

“*Sana kitabı, her şeyi beyan edici olarak indirdik.*”⁴⁷ âyetinde Kur'ân âyetlerinin her şeyi beyan edici olduğu ifade edilmesine rağmen âyetlerin birbirlerini neshetmeleri câizdir yani bu âyet, âyetler arasında neshin vukû bulmasına mani değildir. Zîrâ her şeyin beyanının içine “geçerlilik müddetinin beyanı” anlamında nesih de dâhildir.⁴⁸ O hâlde Allah Kur'ân'da bulunan bir şeyi başka bir hükümle neshetmeyi murat ettiğinde, bunu “vahy-i metlûv” aracılığı ile yapabileceği gibi, sünnetin kaynağı olan “vahy-i gayri metlûv” aracılığı ile de yapabilir ve bu durumda Hz. Peygamber bu yeni hükmü insanlara beyan etmekle görevlidir.⁴⁹

İmam Şâfi'nin kendi görüşünü desteklemek için zikrettiği şu âyet, sünnetin Kur'ân'ı neshini kabul edenler tarafından da dile getirilmiştir: “...*Ben ancak bana vahyolunana uyarım...*”⁵⁰ Hz. Peygamber'e bir âyetin neshedildiği haber verilirse o buna uymak zorundadır. Hz. Peygamber'in kendi şahsî fikri ile bir âyeti neshetmesi söz konusu olamaz. Ancak Kur'ân'da yer almayan bir vahiyle neshetmiş olabilir. Öyle ki bu durumda nâsîh olan hükmün lafzı Hz. Peygamber'e, manası Allah'a isnat edilir.⁵¹

⁴⁴ 16/Nahl 44.

⁴⁵ Cessâs, *Fusûl*, I, 355.

⁴⁶ Şîrâzî tam olarak burada, itiraz edilen iddiayı dile getirmiş ve âyette beyan kelimesi ile “izhar ve tebliğ” anlamının kastedildiğini, neshin ise “iskat ve ref” anlamına geldiği için âyetin kapsamına girmediğini savunmuştur. (Şîrâzî, *Tebşîra*, s. 267)

⁴⁷ 16/Nahl 89.

⁴⁸ Cessâs, *Fusûl*, I, 467-468.

⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 237, 243; Serahsî, *Usûl*, ss. 344-345.

⁵⁰ 10/Yunus 15.

⁵¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 243.

Allah'ın kitabı da Rasûlü'nün sünneti de hüccettir. Allah'ın kitabındaki bir âyetin diğerini neshetmesi nasıl câiz ise ve bu nesih bir tenakuz ya da ihtilâf olarak değil, bir “müddet beyanı” olarak kabul ediliyorsa aynı durum Kur'ân ile sünnet arasında da geçerlidir. Allah'ın, Rasûlü'nün diliyle sünnet kıldığı bir hükmün geçerlilik müddetini kitabı ile beyan etmesi nasıl câiz ise bir hükmün geçerlilik süresini beyan işini Hz. Peygamber'in üstlenmesi de câizdir.⁵²

Burada özet olarak vurgulanan husus şudur: Sünnetle Kur'ân neshedildiğinde bu Hz. Peygamber tarafından yapılmış bir nesih değil, bilakis Kur'ân'da yer almayan bir vahiy (vahy-i gayri metlüvv) aracılığı ile yapılmış bir nesihdir. Ancak lafız Hz. Peygamber'e ait olduğu için ve batın olana da bir şey izafe edilemeyeceği için adına “sünnetle nesih” denilmiştir. Hz. Peygamber'e âyetle belirlenmiş bir hükmün geçerlilik süresini kendi ifadesi/lafzı ile belirleme yetkisi zaten verilmiştir. Bu yüzden bu, hasmın iddia ettiği gibi, Allah ile peygamberi arasında bir ihtilâf anlamı taşımaz.⁵³

Sünnetin Kur'ân'ı tilâvet açısından nesih yetkisi vardır. Hz. Peygamber bir namazda bir âyeti okumayı unutmuş, namazdan sonra cemaate dönüp “Übey aranızda yok mu?” diye sormuş, onun “Buradayım fakat âyet okunmayınca neshedildiğini zannettiğim için sesimi çıkarmadım.” demesi üzerine “Neshedilseydi ben size bunu bildirirdim.” buyurmuştur.⁵⁴ Sünnetin Kur'ân'ı neshedebileceğini savunan Hanefî âlimler, bu hadiseden sünnetin âyetin tilâvetini neshetme yetkisi olduğu sonucunu çıkarırlar. Buna göre sünnet bir âyetin tilâvetini neshedebiliyorsa hükmünü de neshedebilmelidir.⁵⁵

⁵² Debûsî, *Takvîm*, s. 243; Pezdevî, *Usûl*, III, 268.

⁵³ Debûsî, *Takvîm*, s. 243.

⁵⁴ Rivayetin benzeri için bkz. Ebû Dâvûd, “Salât”, 163.

⁵⁵ Cessâs, *Fusûl*, I, 468; Debûsî, *Takvîm*, s. 243; Serahsî, *Usûl*, ss. 346-347; Pezdevî, *Usûl*, III, 344-345. Aslında bu vak'a sünnetin tilâveti neshine değil, tilâvetin neshedildiğinin sünnetten öğrenilmesine bir örnek sayılmalıdır. Hz. Peygamber “Neshedilseydi bunu size bildirirdim.” demekle neshedenin kendi sünneti olmadığını fakat neshedilirse kendisinin bunu insanlara haber vereceğini ifade etmektedir. Ayrıca böyle bir durum ancak Hz. Peygamber'in hayatında mümkündür. Öte yandan Pezdevî'nin sünnetin Kur'ân'ı neshini savunma sadedindeki şu ifadeleri de bunu desteklemektedir: “Sünnet Kur'ân'ı neshettiğinde onun nazmını değil, hükmünü nesheder. Hüküm kaynağı olmak açısından ise sünnet ile Kur'ân arasında bir fark yoktur. Kur'ân'daki bir âyetin nazmı baki kalıp hükmü neshedildiğinde nâsîh hükümle mensûh hüküm eşit seviyede olmuş olur.” (Pezdevî, *Usûl*, III, 268).

Hız. Peygamber'in, Kur'an'dan bir hükmü zikrettikten sonra onun vaktini belirlemesinin câiz olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Yani "Zekât ancak bir yıl geçtikten sonra gerekli olur.", "Hac şu zamanda farzdır, şu zamanda yapılmaz." gibi, Kur'an'da mücmel olarak bırakılmış farzların vakitlerinin belirlenmesi sünnet tarafından yapılabilir. Aynı şekilde sünnetin Kur'an'ı tahsis edebileceği üzerinde de ittifak edilmiştir. Tahsis; hükmün, zikredilen umum ifadenin sadece bazı fertleri için geçerli olduğu anlamına gelir. Nesih de vakit açısından bir tahsis ifade eder. O hâlde sünnetin Kur'an'ı tahsisi gibi neshi de câiz olmalıdır.⁵⁶

Bir âyetin başka bir âyet dışında bir şeyle neshi de vakidir. Mesela önceki şeriatlar, unutturma yoluyla neshedilmişlerdir. Âyetin âyet dışında bir şeyle neshi câiz ise sünnetle neshi de câiz olmalıdır.⁵⁷

Sünnetin Kur'an'ı neshini kabul edenlerin bu aklî ve sem'î gerekçelerinin yanında, sünnetin Kur'an'ı neshettiğine dair tikel örnekler de zikredilmiştir. Sünnetin Kur'an'ı neshini kabul eden Hanefî usûlcüler, eserlerinde bu örneklerle yer vermişler ancak kendileri de bu örnekleri isabetsiz bularak eleştirmişlerdir. Söz konusu örneklerin belli başlıları şunlardır:

1. Sünnetin Kur'an'ı neshini kabul edenlere göre, anne babaya ve akrabaya vasiyeti emreden "Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir hayır (mal) bırakacaksa anaya babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek, Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur."⁵⁸ âyeti, "Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Varise vasiyet yoktur."⁵⁹ hadisi ile neshedilmiştir. Vasiyet ile ilgili âyetlerin, bu hadislerle değil, miras hükümlerini düzenleyen âyetlerle neshedildiği söylenemez zîrâ zikredilen hadis mevcut olmasa vasiyet ve mirası bir arada kabul etmemek için bir sebep yoktur. Ayrıca vasiyet hükmünün, nazil olan fakat tilâveti mensûh, hükmü bâkî olduğundan lafzen bize ulaşmayan bir âyet tarafından neshedildiğini söylemek de câiz değildir. Müslümanlar bu yaklaşımın yanlışlığı üzerinde icmâ etmiştir, o hâlde bu konuda da benzer bir yaklaşımla delillendirmeye gitmek kabul edilemez.⁶⁰

⁵⁶ Cessâs, *Fusûl*, II, 469.

⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 243.

⁵⁸ 2/Bakara 180.

⁵⁹ Buhârî, *Vesâyâ* 6; Ebû Dâvud, *Vesâyâ* 6; Tirmizî, *Vesâyâ* 5.

⁶⁰ Cessâs, *Fusûl*, I, 480-482; Debûsî, *Takvîm*, ss. 240-241; Sem'ânî, *Kavâtı*, I, 382. Serahsî, bunun Râfîzilere özgü bir tutum olduğunu, onların da Hız. Ali'nin imamlığından bahseden pek çok

Şâfiî'nin bu meseleyi, âyetin âyeti neshi konusunda sünnetin delaletine örnek olarak zikrettiği yukarıda ifade edilmişti. Dolayısıyla Şâfiî, vasiyet emrinin miras paylaşımını açıklayan âyetler ile neshedildiğini kabul etmekte, bu neshin bize Hz. Peygamber'in söz konusu hadisi ile bildirildiğini düşünmektedir. Cessâs da sünnetin Kur’ân'ı neshine getirilen bu örneğin isabetli olmadığını söyler. Ona göre miras âyetlerindeki مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ (*yapacakları vasiyetten ya da borçtan sonra*)⁶¹ ifadesi, önceki vasiyet hükmünü neshetmiş olabilir. Şöyle ki vasiyeti emreden âyet gereği vasiyet vacip idi. Bu âyette ise vasiyet kelimesi vacibe gönderme olmak üzere marife değil, nekre olarak kullanılmıştır. O hâlde bu âyetin, anne babaya vasiyetin vacip olması hükmünü neshedip onu vacip olmaktan çıkardığı düşünülebilir. Mutlakın mukayyet kılınması şeklindeki bir ziyâde, Hanefî prensibine göre nesih sayılır; o hâlde mukayyedinde mutlaka dönüştürülmesi de aynı şekilde nesih sayılmalıdır.⁶²

Debûsî de bu âyetin delil olarak kullanılmasına başka bir açıdan itiraz etmiştir. Debûsî'ye göre nesih iki türdür. Birincisi, önceki hükmün geçerlilik süresinin sona erdiğini gösterir şekilde yeni bir hüküm gelmesi, ikincisi ise bir hükmün bir hâlden başka bir hâle aktarılmasıdır. Mesela kıblenin değiştirilmesi, bu ikinci tür neshe örnektir. Yukarıda zikredilen vasiyet meselesi de işte bu ikinci tür neshe girer. Allah önce, (vasiyet âyeti ile) kişinin ölümünden sonra mallarının yakınları arasındaki paylaşımı işini kişinin kendisine vermiş iken sonra (miras âyetleri ile) bu paylaşım işini bizzat üstlenmiştir. Bu sebeple Rasûlullah “Allah her hak sahibine hakkını vermiştir, vârise vasiyet yoktur.” buyurmuştur.⁶³

2. “Kadınlarımızdan fuhuş yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açincaya kadar evlerde hapsedin.”⁶⁴ âyetinden dolayı, zinanın cezası evde

âyet nazil olduğu hâlde bizim bunlara vakıf olmadığımızı ve bunları yalnız Ehl-i Beyt'in bileceğini iddia ettiklerini (Serahsî, *Usûl*, ss. 342-43); Abdulaziz el-Buhârî, sünnetin Kur’ân'ı neshi konusunda bu örnekle ihticac edenlerden birinin Ebû Mansur el-Mâturîdî (v. 333/944) olduğunu söyler (Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahu'l-İslam el-Pezdevî*, haz. Nâci es-Süveyd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012, III, 261).

⁶¹ 4/Nisâ 12.

⁶² Cessâs, *Fusûl*, I, 482.

⁶³ Debûsî, *Takvîm*, s. 241; Serahsî, *Usûl*, ss. 343-344. Serahsî, bu istidlâlin, vasiyeti vacip olmaktan çıkmasını izah ettiği hâlde, caiz olmaktan çıkmasını izah edemediğini, vasiyeti caiz olmaktan çıkarmanın miras âyetleri değil, yine “Varise vasiyet yoktur.” hadisi olduğunu söyler.

⁶⁴ 4/Nisâ 15.

hapis idi. Daha sonra sünnetteki recm uygulaması ile muhsan olan kişi için ilk ceza neshedilmiş oldu. Muhsan zânî için hapis cezasını öngören âyeti nesheden hadis şudur: “Benden alın! Benden alın! Allah sizin için bir yol gösterdi. Bekârın bekârla zinası durumunda yüz sopa ve bir yıl sürgün, dulun dul ile zinası durumunda yüz sopa ve taşla recmetmek.”⁶⁵

Bu örnek, Şâfiî tarafından da dile getirilmiştir ancak o meseleyi şöyle izah eder: Zina edenlerin cezası önce evde hapis iken daha sonra gelen celde âyeti ile hapis cezası hükmü neshedilmiş; Hz. Peygamber’in hem (zikredilen hadiste olduğu gibi) kavli hem de (recm cezasını uygulamasında olduğu gibi) fiilî sünneti ise celde cezasının bekâr olup da zina edenler için olduğuna delâlet etmiştir.⁶⁶ Görüldüğü gibi Şâfiî, nâsîh olarak kabul edilen sünnetin önceki hükmü nesih değil, tahsis ettiği kanaatindedir.

Şâfiî’nin bu örneği dile getirmesi, Cessâs tarafından farklı yorumlanmıştır. Cessâs, Kur’ân ve sünnetin teoride birbirini neshedebileceğini kabul ederken pratikte bunun vâkî olmadığını savunan Şâfiîlere karşı, İmam Şâfiî’nin de bu delili kabul ettiğini ve buna itiraz etmekle hocalarına itiraz etmiş olacaklarını söyler. Cessâs, bu hadisin âhad haber olduğu için nâsîh olamayacağı itirazına karşı ise bu hadis üzerinde İbn Abbas gibi büyük sahabilerin ittifakı olduğunu ve ümmetin de bu hadisle amel etmek konusunda görüş birliği ettiğini; Hanefi ashabının da bu hadisi nâsîh olarak kabul ettiğini ifade eder.⁶⁷ Debûsî, bu örneğin de isabetli olmadığı kanaatindedir ve Serahsî ve Pezdevî de bu konuda Debûsî ile aynı fikirdedir. Debûsî, recm konusunda Hz. Ömer’den gelen ve recm cezasını ifade eden tilâveti mensûh âyet rivayetini zikreder. Yani Debûsî’ye göre zinanın ilk cezasının, sonradan tilâveti neshedilecek olan recm âyeti ile neshedilmiş olması mümkündür.⁶⁸ Cessâs ise Kur’ân hakkında yanlış kanaatlere sebep olabileceği

⁶⁵ Cessâs, *Fusûl*, I, 476; Debûsî, *Takvîm*, s. 242; Sem’ânî, *Kavâttı*, I, 382.

⁶⁶ Şâfiî, *Risâle*, ss. 128-129.

⁶⁷ Cessâs, *Fusûl*, I, 479. Cessâs’ın bu rivayeti meşhur hadis kategorisinde değerlendirdiği ve âhad haber için caiz görmediği neshi bu rivayet için mümkün gördüğü anlaşılmaktadır.

⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 242. Rivayete göre Hz. Ömer, zina eden yetişkin erkek ve kadının kat’î surette recmedilmesini emreden âyetin Kur’ân’da bulunduğunu, kendisinin bu âyeti okuyup ezberlediğin iddia ediyordu (Buhârî, Hudûd 31; Ebû Dâvûd, Hudûd 23). Ancak Kur’ân’ın toplanması sırasında bu âyetin varlığına dair kendisinden başka şahit getiremediği için Zeyd b. Sabit bu âyeti mushafa kaydetmedi. Âlimler bu âyetin tilâvetinin mensuh, hükmünün bâkî olduğunu söylemişler ve zina eden muhsan kişinin recmedileceğine hükmetmişlerdir.

endişesi ile Hz. Ömer'in bu rivayetine karşı çıkar.⁶⁹ Bunun yanında Debûsî'ye göre şöyle bir açıklama da mümkündür: İlk cezanın ifade edildiği âyette “Allah bir yol gösterene kadar” ibaresi yer almaktadır. Bu durumda söz konusu hadis, Allah'ın gösterdiği yolu açıklayan, mücmelin beyanı kabilindedir. Bu da nesih değil, mahzâ beyan sayılır.⁷⁰

3. Hz. Peygamber, Hendek Savaşı sırasında, tehlike ve çatışma hâli sebebiyle kibleye dönülemeyeceğinden, gün içindeki namazları kılmamış, bunları gece toplu olarak kaza etmişti. Daha sonra korku namazını tarif eden âyetler gelince, korku hâlinde de kibleye dönmenin vacip oluşu emri neshedilmiş oldu.⁷¹

Bu örnek de Şâfiî tarafından nesih örnekleri arasında zikredilir.⁷² Cessâs, sünnetin Kur'ân'ı neshini kabul etmeyen İmam Şâfiî'nin nesih örnekleri arasında bu olaya da yer vermesini çelişkili bularak eleştirir. Bunun yanında, bu hadisenin sünnetin Kur'ân'ı neshini kabul edenler tarafından dile getirilmesini de Cessâs isabetli bulmaz. Ona göre korku hâlinde farz namazların, sefer hâlinde de nafile namazların kiblede başka tarafa yönelerek kılınması câizdir. Bu durumda Mescid-i Haram'a yönelmeyi emreden âyetin, emniyet döneminde ve yolculuk hâli dışında geçerli olduğu, bu iki durumda ise “Doğu da batı da Allah'ındır. Her nereye dönerseniz Allah'ın yüzü orasıdır.”⁷³ âyetinin geçerli olduğu düşünülebilir.⁷⁴

4. “Eğer eşlerinizden biri, sizi bırakıp kâfirlere kaçar, siz de (onlarla savaşıp) galip gelerseniz eşleri gitmiş olanlara (ganimetten), (mehir olarak) harcadıkları kadar verin.”⁷⁵ Bu âyetin hükmünün bugün geçerli olmadığını biliyoruz fakat Kur'ân'da bu âyeti nesheden bir âyet bulamıyoruz. O hâlde bu âyet, sünnetle neshedilmiş olmalıdır.⁷⁶

Konunun tahlili için bkz. Muhsin Demirci, “Nesih Bağlamında Recim Âyeti Sorunu”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), ss. 101-119.

⁶⁹ Cessâs, *Fusûl*, I, 392-395, 479-480.

⁷⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 242; Serahsî, *Usûl*, s. 344.

⁷¹ Cessâs, *Fusûl*, II, 484.

⁷² Şâfiî, *Risâle*, ss. 180-186.

⁷³ 2/Bakara 115.

⁷⁴ Cessâs, *Fusûl*, II, 484-485.

⁷⁵ 60/Mümtehine 11.

⁷⁶ Cessâs, *Fusûl*, I, 486; Debûsî, *Takvîm*, s. 242; Serahsî, *Usûl*, s. 344; Pezdevî, *Usûl*, III, 264-265; Sem'ânî, *Kavâtî*, I, 382.

Cessâs'ın sünnetin Kur'ân'ı neshine örnek olarak dile getirdiği bu delili de Debûsî isabetli bulmaz. Çünkü burada nesheden bir âyet bilinmediği gibi, nesheden bir sünnetin de varlığı bilinmemektedir. Mevcut olmayan bir âyete dayanarak istidlâlde bulunmak nasıl geçerli değilse varit olduğu bilinmeyen bir sünnetle istidlâlde bulunmak da aynı şekilde isabetli değildir. Bu âyetin hükmünün kaldırılışı, böyle bir istidlâlin yerine, ganimetin meşru kılınması ile ilgili hükmün yerleşmesine bağlanabilir. Şöyle ki ganimet helal kılınmadan önce kâfirlerin malları bir manada Müslümanlara haram idi. Yapılan harcamanın geri ödenmesi hükmü, buna dayanıyordu. Ancak sonra kâfirlerin malları ve kanları Müslümanlara helal kılınca bu hüküm neshedilmiş oldu.⁷⁷

5. “*Bundan sonra, güzellikleri hoşuna gitse bile başka kadınlarla evlenmek, eşlerini boşayıp başka eşler almak sana helal değildir...*”⁷⁸ âyeti, Hz. Peygamber'e daha fazla kadınla evlenmeyi yasaklamıştır. Ancak Hz. Aişe'den gelen “*Rasûlullah, kendisine yeryüzünün bütün kadınları helal kılınmadan vefat etmedi.*”⁷⁹ ifadesi ile haber verdiği üzere, bu âyetin hükmü, âyet dışında bir yolla neshedilmiştir. Sahabe, söz konusu rivayet sebebiyle Hz. Peygamber'e bütün kadınların helal kılınmış olduğu hususunda müttefiktir. Bu da onların, Kur'ân'ın Kur'ân dışında bir yolla neshedilmesini kabul ettiklerini gösterir.⁸⁰

Debûsî, yukarıda serdedilen örnekleri zikrettikten sonra Hanefilerin bu konudaki yaklaşımını şöyle formüle eder:

“Buradan anlaşılır ki aslında Allah'ın kitabından sünnetle ve sünnetten de Allah'ın kitabıyla nesih, ancak nassa ziyâde şeklinde vaki olmuştur. Nitekim bu yolla Şâfiî de celde âyetine sürgün cezasını, âyette mutlak olarak zikredilen namazda kıraat şartı için Fatihâ'nın taayyününü ziyâde etmiştir. Bize göre ziyâde nesih hükmündedir. Ona göre ise ziyâde

⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 242; Serahsî, *Usûl*, 344. Bu âyetin neshi ile ilgili diğer ihtimaller için bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 264-265.

⁷⁸ 33/Ahzâb 52.

⁷⁹ Tirmizî, *Kırâât* 34.

⁸⁰ Cessas, *Fusûl*, I, 486; Debûsî, *Takvîm*, s. 244; Serahsî, *Usûl*, s. 347; Pezdevî, *Usûl*, III, 266. Bu örnek hakkında Debûsî Kur'ân'ın Kur'ân dışı bir şeyle neshine örnek oluşu dışında hiçbir yorum yapmazken Cessâs ve Pezdevî, bunun sünnetin Kur'ân'ı neshine örnek olduğunu söyler. Serahsî ise nâsihin âhad haber oluşu ile ilgili bir itirazı bertaraf etmek için bu hadis üzerinde sahabenin ittifakı olduğunu vurgular ve onu bir nevi meşhur kategorisine yükseltir. Debûsî'nin bu örneği sünnetin Kur'ân'ı neshi olarak sunmaması, sonraki açıklamaları ile tutarlılık arz eder zîrâ o, vakiada sünnetin Kur'ân'ı ancak –Hanefilerin nesih olarak kabul ettikleri- ziyâde yoluyla neshettiğini savunmaktadır (Debûsî, *Takvîm*, s. 242).

beyan hükmündedir. Bu sebeple vakıada bu şekilde gerçekleştiğinden biz bu fetvanın (kitapla sünnetin birbirini neshinin) cevazına hükmetmeye mecbur kaldık.”⁸¹

Görüldüğü üzere Debûsî, aslında Şâfiî'nin kastettiği anlamda neshin kitap ve sünnet arasında gerçekleşmeyeceğini kabul etmektedir. Ona göre bu ikisinin birbirini neshi ancak Hanefilerin bir nesih türü olarak kabul ettikleri “nassa ziyâde” yoluyla olur. Bu ise Şâfîlilere göre nesih değil, beyan olarak kabul edilir.

Bunun yanında, sünnetin Kur'ân'ı neshini kabul etmeyen Sem'ânî ve Şîrâzî'nin kabul edenlere atfederek zikrettikleri ve itiraz ettikleri bazı örnekler, Hanefî eserlerinde yer almaz. Bunlar arasında, Mescid-i Haram'da savaşmayı yasaklayan âyetin,⁸² “İbn Hatal'ı Kâbe'nin örtüsüne yapışmış hâlde görseniz dahi öldürün.” hadisi ile neshedilmesi; “*De ki: Bana vahyolunanda, leş veya akıtılmış kan veya domuz eti –ki pisliğin kendisidir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka haram edilmiş bir şey bulamıyorum.*”⁸³ âyetinin, Hz. Peygamber'in azı dişi olan yırtıcı hayvanları ve pençesi olan kuşların etini yasaklaması ile neshedilmesi gibi örnekler vardır.⁸⁴ Hanefî âlimler bu örnekleri, muhtemelen neshedici olarak zikredilen hadislerin meşhur seviyesine çıkamamış âhad haberler olması sebebiyle zikretmemişlerdir. Öte yandan Şîrâzî, sünnetin Kur'ân'ı neshine delil olarak zikredilen bütün bu örneklerin aslında sünnet tarafından değil, âyet tarafından neshedildiğini tek tek ispatlamaya çalışır.⁸⁵

Debûsî, tartışmanın sonunda Hanefîlerin Kur'ân ve sünnetin birbirini neshi ile ilgili görüşünü şöyle özetler:

“Böylece sabit oldu ki kitabın kitapla ve sünnetle, sünnetin de kitapla ve sünnetle neshi câizdir. Kitabın sünnetle neshi, Hz. Peygamber'in hayatında, ister doğrudan iştirilerek isterse de tevâtüren ya da âhad yolla öğrenilmiş olsun câizdir. Çünkü onun hayatında her an bir âyetin neshedilmesi ihtimali vardı. O dönemde âyetlerin bekası ile ref'i ihtimali eşit durumda olduğundan, âhad haberle amel etmek câizdir, mefkûdun öldüğüne dair âhad haberle amel edilebilmesi gibi.

⁸¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 242.

⁸² 2/Bakara 191.

⁸³ 6/En'am 145.

⁸⁴ Şîrâzî, *Tebîsıra*, ss. 270-271.

⁸⁵ Şîrâzî'ye göre vasiyet âyeti hadisle değil, miras âyeti ile; zina cezası olarak hapsi emreden âyet bekâr için celde âyeti, muhsan için tilaveti mensuh olan recm âyeti ile; Mescid-i Haram'da savaşmayı yasaklayan âyet, “*Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün.*” (9/Tevbe 5) âyeti ile neshedilmiştir. Yenilmesi haram olan şeyler hakkındaki âyet ise zikredilen sünnet ile neshe değil, tahsise uğramıştır (Şîrâzî, *Tebîsıra*, s. 271). Ayrıca bkz. Basrî, *Mu'temed*, I, 398-400.

Rasûlullâh'ın vefatından sonra ise nesih ancak mütevâtîr ya da onun yerine geçecek meşhur sünnet ile câiz olur. Çünkü artık ibtidâen bir nesih söz konusu değildir (Sadece varit olmuş bir neshin bildirilmesi söz konusu olabilir.). Onun döneminde konulan hükümlerin ebediyen bâkî olduğu nas ve icmâ ile sabittir. Bir âyetin sabit olabilmesi için Hz. Peygamber dönemine isnat edilmesi nasıl gerekiyorsa onu neshedecek hükmün de Hz. Peygamber dönemine isnat edilmesi gerekir. Yani nesih iddiasının, neshedilen âyetin iddiası ile aynı isnat kuvvetine sahip olması gerekir ki arada tarihlere bakmayı gerektirecek bir muaraza vuku bulmuş olsun. Tarihler bilinmeseydi (kuvvet farkından dolayı) birbirine muarız kabul edilmeyecek olan hükümler, birbirini nesih de edemez. Ayrıca Hz. Peygamber nâsihi tebliğ etmekle mükellef olduğu gibi, onu mensuh âyetle aynı kuvvet derecesinde duyurmakla da mükelleftir ki mensuh olan hüküm üzere (amel eden) kimse kalmamasın. Dolayısıyla nâsih konusundaki bir kapalılık, onun yokluğuna (butlanına) işarettir.⁸⁶

Sünnetin Kur'an'ı neshini Hanefîlerle birlikte, Şâfiîlerin de çoğunluğunun kabul ettiği görülmektedir. Erken dönem Şâfiîlerinden İbn Süreyc'in (v. 306/918), sünnetin kitabı neshini aklen câiz gördüğü ancak vakiada gerçekleşmediğini savunduğu rivayet edilir.⁸⁷ Daha sonra gelen Cüveynî ve Gazâlî, sünnetin Kur'an'ı neshini tereddütsüz kabul etmişler ve bu konudaki tartışmaların üzerinde çok fazla durmamışlardır. Gazâlî'ye göre Allah'ın hükmü bazen bir Kur'an âyetinde bazen de tilâvet edilmeyen bir sünnet içerisinde tecessüm eder. Her ikisinden biri ile de nesih gerçekleşse kaynak Allah Teâlâ olduğu için nesheden de O'dur.⁸⁸

b. Sünnetin Kur'an'ı neshini câiz görmeyenlerin delilleri

Daha önce ifade edildiği gibi, Sünnetin Kur'an'ı neshini câiz görmeyenlerin başında İmam Şâfiî gelmektedir. Daha sonra Şîrâzî ve kısmen de Sem'anî, Şâfiî'nin bu konudaki görüşünü desteklemiştir.⁸⁹ Cevaz vermeyenlerin delilleri Hanefî usûl eserlerinde zikredildiği gibi, Şîrâzî de usûl eserinde bu konudaki görüşünü detaylı olarak işler ve sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceğine pek çok delil getirir. Bu delillerden belli başlıları şunlardır:

⁸⁶ Debûsî, *Takvîm*, ss. 245-246.

⁸⁷ Şîrâzî, *Tebssıra*, s. 264.

⁸⁸ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 238.

⁸⁹ Sünnetin Kur'an'ı neshi konusunda İmam Mâlik'in görüşü net değildir. Günümüze ulaşan en eski Mâlikî usûl metninin sahibi İbnü'l-Kâssâr (v. 397/1007), sünnetin Kur'an'ı neshi tartışmasına kısaca değinir ve bu konuda Malik'ten gelen açık bir ifade olmadığını söyler. Ancak bazı Mâlikîler, vasiyet âyetlerinin hadislerle neshini kabul etmesinden dolayı, onun sünnetin Kur'an'ı neshine cevaz verdiği sonucuna varmışlardır (Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime fî usûli'l-fikh*, thk. Mustafa Mahdum, Riyad: Dâru'l-Ma'leme li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999, ss. 297-302).

1. “...De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam.”⁹⁰ “Ben ancak bana vahyolunana tabi olurum.”⁹¹ gibi âyetlerden anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber vahye tabidir. Nesih ise tebdil anlamına gelir. Hz. Peygamber’in tabi olduğu şeyi kendi başına tebdil etmesi düşünülemez. Ayrıca Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı değiştirmesi yönündeki talepler karşısında onu kendiliğinden değiştiremeyeceğini söylemesi, sünnetin Kur’ân’ı neshedemeyeceğine delil teşkil etmektedir.⁹²

Öncelikle Şâfiî’nin dile getirdiği bu delile karşı Debûsî şöyle cevap verir: Eğer Hz. Peygamber’e bir âyetin neshedilmiş olduğu vahyedilirse o buna uymak zorundadır. Elbette kendi başına bir tebdilde bulunması câiz değildir. Ancak Hz. Peygamber’in neshinden bizim anladığımız, onun yine vahye dayanarak neshetmesidir. Fakat lafızlar Allah’a değil, Hz. Peygamber’e ait olduğu için biz ona “sünnetle nesih” diyoruz. Nasıl Allah’ın âyetleri hep birden Allah’ın hüccetleri ise ve birbirlerini neshetmeleri câiz ise Allah’ın kitabı ile Rasûlü’nün sünneti de Allah’ın hüccetleridir ve birbirlerini neshetmeleri câizdir. Ayrıca Hz. Peygamber ancak kendisine vahyolunana tabi olduğuna göre, Hz. Peygamber’e bir âyetin neshedildiği vahyedilirse Hz. Peygamber ona da uymakla mükelleftir.⁹³

2. “...İnsanlara kendilerine indirileni açıklamadan (beyan etmen) için Zikr’i indirdik. Umulur ki düşünürler.”⁹⁴ Bu âyette insanlardan kendilerine beyan edilen üzerinde düşünmeleri istenmektedir. Eğer bu beyan, nesih cihetinden olsaydı insanların düşünecek bir şeyi olmazdı. Zirâ nesih, geçerlilik süresinin beyanı olduğuna göre bu süre, üzerinde düşünmekle elde edilecek bir şey değildir.⁹⁵

Daha önce ifade edildiği gibi Hanefîlere göre burada “insanlara indirilen”, vahy-i gayrimetlûvv olan vahiydir ve Hz. Peygamber bunu da insanlara açıklamakla görevlidir. Öte yandan nesih de “hükmün geçerlilik müddetinin beyanı” anlamında bir tür beyan olduğundan söz konusu âyetin kapsamına dâhil sayılır. Âyetin sonundaki “Umulur ki düşünürsünüz.” ifadesi, yapılan bu hüküm

⁹⁰ 10/Yunus 15.

⁹¹ 6/En’âm 50.

⁹² Cessâs, *Fusûl*, I, 474; Debûsî, *Takvîm*, s. 239; Serahsî, *Usûl*, s. 341

⁹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 243. Ayrıca bkz. Basrî, *Mu’temed*, I, 395.

⁹⁴ 16/Nahl 44.

⁹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 239; Serahsî, *Usûl*; s. 341.

değişikliğinin hikmeti üzerinde düşünmeye teşvik etmektedir. Nesih olgusu üzerinde tefekkür eden kişi, insanların din ve dünya maslahatına dair kendi çabaları ile ulaşamayacakları gaybî bilgileri Allah'ın bildiğini idrak eder.⁹⁶Yine bu âyet delil getirilerek başka bir açıdan da sünnetin Kur'ân'ı neshine itiraz edilmiş ve nesih ile beyanın birbirine zıt şeyler olduğu, bu durumda beyan etme fonksiyonunun içine neshin dâhil edilemeyeceği söylenmiştir.⁹⁷ Cessâs burada zaten taraflar arasındaki ihtilâfın temelinde neshin mahiyetinin yattığını, dolayısıyla bunun âyet üzerindeki tartışmada hüccet olarak kullanılmasının manasız olduğunu ifade eder.⁹⁸

3. “*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.*”⁹⁹ Bu âyetten anlaşılmalıdır ki nesheden ile neshedilenin aynı cinsten ve birbirine her açıdan denk olması gerekir. Mesela, bir kişi diğerine “Ben sana daha iyisini vermedikçe senden bir elbise almam.” dese burada alınan elbisenin yerine yine bir elbise verileceği anlaşılır.¹⁰⁰ Sünnet, âyetle aynı cinsten olmadığı gibi, tilâvetinden kazanılacak sevap açısından da nazımın hakikate delil oluşu açısından da âyete denk değildir. Kur'ân Allah'ın mu'ciz kelâmıdır, sünnet ise yaratılmış bir kelâmıdır ve mu'ciz değildir.¹⁰¹

İlk önce Şâfiî'nin, daha sonra Şîrâzî'nin dile getirdiği bu âyete karşı Hanefiler, bir âyetin daha iyisi ve benzerinin sadece nazım ve i'câz açısından anlaşılamayacağını, burada kastedilenin sevap ve derece itibarıyla daha yüksek ya da dünya ve ahiret için daha faydalı anlamına gelebileceğini ifade ederler. Onlara göre peygamber sözünün mu'ciz olmadığı doğrudur ancak “daha iyisi” sadece daha mu'ciz olanla gerçekleşmez.¹⁰² Şîrâzî'ye göre ise burada sevap açısından denk ya da daha iyisi oluşun kastedildiği düşünülemez. Çünkü öncelikle âyette Allah daha iyisini getirme işini kendisine nispet etmiştir hâlbuki sünneti Hz. Peygamber

⁹⁶ Debûsî, *Takvîm*, ss. 242-243.

⁹⁷ Basrî, *Mu'temed*, I, 394.

⁹⁸ Cessâs, *Fusûl*, I, 468.

⁹⁹ 2/Bakara 106.

¹⁰⁰ Basrî, *Mu'temed*, I, 395-96.

¹⁰¹ Cessâs, *Fusûl*, II, 470; Debûsî, *Takvîm*, s. 239; Serahsî, *Usûl*, s. 341, Şîrâzî, *Tebîra*, s. 265.

¹⁰² Cessâs, *Fusûl*, II, 470-475; Debûsî, *Takvîm*, s. 244; Pezdevî, *Usûl*, III, 270-71. Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 239.

getirmektedir. Nitekim âyetin siyâkında Allah'ın her şeye kâdir olduğu ifade edilmektedir.¹⁰³

Cüveynî'ye göre, bir âyetin neshedilmesi durumunda neshedilen Kur'ân değil, onun içerdiği hükümdür. Hükümde ise i'câz söz konusu değildir. Bu sebeple mu'ciz olmayan sünnetin bir Kur'ân hükmünü neshetmesi câizdir.¹⁰⁴ Kur'ân'ın bir kısmı diğerinden daha hayırlı olamayacağı için burada nesheden ve neshedilenin ibare ve lafızlar değil, hükümler olduğu söylenebilir. Ancak Şîrâzî, bu açıklamayı da isabetli bulmaz; ona göre Kur'ân'da sevap ya da i'câz açısından biri diğerinden daha üstün âyetler vardır, o hâlde Kur'ân ile sünnet arasındaki i'câz farkını dikkate almamak için bir sebep yoktur.¹⁰⁵

Sünnetin Kur'ân'ı neshedebileceğini savunan Gazâlî ise bu âyeti şöyle yorumlar: Bir âyetin bir sünnet ile neshedilmesi, ardından da yerine başka bir âyetin gelmesi mümkündür. Sonra gelen âyetin önceki âyeti neshetmesi şart değildir.¹⁰⁶

4. “Biz bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman –Allah neyi indirdiğini daha iyi bilir.–, ‘Sen yalnızca bir iftiracısın.’ dediler.”¹⁰⁷ Sünnetin Kur'ân'ı neshini kabul etmeyenlere göre bu âyet, bir âyetin ancak başka bir âyetle neshedileceğine delildir. Belki şöyle düşünülebilir: Bir sünnet bir Kur'ân âyetini neshettiğinde, aslında Allah başka bir âyetle o ilk âyeti neshetmiş olabilir.¹⁰⁸ Cessâs, bu âyette, âyetin âyetle neshine işaret edildiği hâlde, âyetin sünnetle neshedilemeyeceğine bir delâlet olmadığını söyler.¹⁰⁹ Basrî'ye göre de sünnetin Kur'ân'ı neshini câiz gören biri için böyle neshedici bir âyet olduğunu düşünmek için bir sebep yoktur.¹¹⁰

Bu âyet şu açıdan da sünnetin Kur'ân'ı neshinin câiz olmadığına delil sayılmıştır: Âyette, müşriklerin Hz. Peygamber'den şüpheye düştükleri ve onu iftiracılıkla suçladıkları ifade edilmektedir. Hakikaten Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in diliyle neshedilmesi, Allah'ın kitabı ile Allah'ın Rasûlü arasında bir muhalefet

¹⁰³ Şîrâzî, *Tebşıra*, ss. 265-266. Ayrıca bkz. Basrî, *Mu'temed*, I, 396.

¹⁰⁴ Cüveynî, *Burhan*, II, 254. Ayrıca bkz. Basrî, *Mu'temed*, I, 393.

¹⁰⁵ Şîrâzî, *Tebşıra*, ss. 265-267.

¹⁰⁶ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 239.

¹⁰⁷ 16/Nahl 101.

¹⁰⁸ Basrî, *Mu'temed*, I, 393.

¹⁰⁹ Cessâs, *Fusûl*, II, 475.

¹¹⁰ Basrî, *Mu'temed*, I, 393, 394.

olduğu yönünde bir ithama yol açardı. Hem kitabın sünneti neshi hem de sünnetin kitabı neshi durumunda Hz. Peygamber zan altında kalır ve insanlara “Bu ikisi birbirini yalanlarken biz nasıl tasdik edelim.” demek için malzeme verilmiş olurdu. Allah, Rasûlü’nü böyle bir ta’ndan korumak için onun diliyle neshe izin vermemiştir.¹¹¹

Hanefiler, hüküm koyma açısından Kur’ân ile sünnetin her ikisinin de vahiy kaynaklı olması sebebiyle bir ikiliğin söz konusu olmadığını; bu husus kabul edildikten sonra hasmın yapacağı ithamın kitabın kitabı ve sünnetin sünneti neshi için de mümkün olduğunu ifade ederek bu delile itiraz ederler.¹¹² Hatta sünnetin Kur’ân’ı neshine izin verilmiş olmasının, Hz. Peygamber’in şerefini yükselttiği dahi söylenebilir.¹¹³

5. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Size benden bir hadis rivayet edildiği zaman onu Allah’ın kitabına arz edin. Eğer ona uyarsa kabul edin, ona muhalif ise reddedin.”¹¹⁴ Bu hadise göre, nâsîh bir sünnet, Allah’ın kitabına muhalif olacaktır ve reddedilmesi gerekir.¹¹⁵

Şâfiî bu sözü eserinde nesih bağlamı dışında zikreder ve bu rivayetin sahih olmadığını söyler.¹¹⁶ Cessâs’ın da değinmediği bu argümana Debûsî, çeşitli açılardan cevap verir. Öncelikle, incelenen bir hadisle o hadisin çelişik görüldüğü âyetin, hangisinin daha sonra geldiği bilinmiyorsa, âyetin takdim edileceği bellidir. Ancak hadis sonradan geldiyse durum böyle olmaz. Bunun yanında bu hadis, “benden bir hadis rivayet edildiğinde” ifadesinden anlaşılacağı üzere âhad haberler hakkındadır dolayısıyla nesih bağlamında delil olamaz. Ayrıca hadis zahiren Kur’ân’a da muhalif görünmektedir zîrâ Kur’ân, Hz. Peygamber’e mutlak ittibâyı emretmektedir. Hadis ise arzı emrederek bir takyit getirmektedir.¹¹⁷ Görüldüğü gibi Debûsî, söz konusu hadisi hem sübut hem de delalet açısından

¹¹¹ Cessâs, *Fusûl*, II, 475-476; Debûsî, 239-240; Serahsî, 341-42.

¹¹² Cessâs, *Fusûl*, II, 476; Pezdevî, *Usûl*, III, 268-269.

¹¹³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 268-269.

¹¹⁴ Bu sözün sahih hadis kaynaklarında yer almadığı, uydurma olduğu ifade edilmiştir (Debûsî, *Takvîm*, s. 239 (Muhakkikin notu)).

¹¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 239; Serahsî, *Usûl*, s. 343.

¹¹⁶ Şâfiî, *Risâle*, ss. 224-225.

¹¹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 244; Serahsî, *Usûl*, s. 347.

tenkit etmektedir. Pezdevî ayrıca bu hadisin, kitabın sünneti neshine delil teşkil ettiğini söyler.¹¹⁸

6. Şîrâzî, sünnetin Kur'ân'ın bir fer'i olduğunu, Kur'ân olmasa sünnetin de olmayacağını, sünnetin Kur'ân'ı neshetmesini kabul etmenin, fer aracılığı ile aslı ortadan kaldırmak anlamına geleceğini söyler. Aynı şekilde Şîrâzî, sünnetin Kur'ân'ın dînunda olduğunu açıkça ifade eder ve deliller hiyerarşisinde kıyas nasıl haberden daha alt bir derecede ise sünnetin de böyle Kur'ân'dan daha alt bir mertebede olduğunu savunur.¹¹⁹ “Bir âyetin kendisinden sevap ya da i'câz açısından daha alt mertebede bir âyetle neshi câiz olduğuna göre, daha alt bir mertebede olsa bile sünnetin Kur'ân'ı neshetmesinin de caiz olması gerektiği” şeklindeki bir itiraza Şîrâzî, meselenin sadece sevap ve i'câz farkı olmadığını, Allah'ın kelâmının, Allah'ın kelâmı olmayan başka bir şeyle yahut da aslın fer'i ile kaldırılmasının kabul edilemeyeceğini söyleyerek cevap verir.¹²⁰
7. Sünnetin Kur'ân'ı neshini câiz görenler, neshi tahsise benzetmişler ve sünnetle tahsisin câiz olmasından hareketle, sünnetle neshin de câiz olması gerektiğini savunmuşlardır. Şîrâzî bu delile şöyle cevap verir: Sünnetle tahsisin câiz olması, sünnetle neshin câiz olmasını gerektirmez, tıpkı kıyasın haberi tahsis etmesi câiz olduğu hâlde, neshetmesinin câiz olmaması gibi. Ayrıca nesihle tahsis birbirinden farklıdır. Tahsis, lafzın kapsadığı bazı fertlerin devre dışı bırakılması anlamına gelirken nesh, lafzın tamamen kaldırılması anlamına gelir. Bu yüzden bir lafzın daha alt mertebede bir şeyle tahsis edilmesi câiz olsa bile neshedilmesi câiz olmaz.¹²¹
8. Sünnetin de Kur'ân gibi kat'i bir delil olduğu, bu yüzden Kur'ân'ın Kur'ân'la neshi gibi, Kur'ân'ın sünnetle neshinin de câiz olması gerektiği iddiasına karşılık Şîrâzî, bu istidlâlin icmâ ile nakzolunduğunu; icmâ da kat'i delil olduğu hâlde icmânın âyeti neshedemeyeceği üzerinde ittifak bulunduğunu söyler.¹²²

¹¹⁸ Pezdevî, *Usûl*, III, 260.

¹¹⁹ Şîrâzî, *Tebşıra*, s. 267.

¹²⁰ Şîrâzî, *Tebşıra*, ss. 268-269.

¹²¹ Şîrâzî, *Tebşıra*, s. 269.

¹²² Şîrâzî, *Tebşıra*, ss. 267-268.

Şîrâzî'nin sünnetin Kur'ân'ı neshine kesin bir şekilde karşı çıkmasına karşılık Sem'ânî, daha mutedil bir tutum takınır. Şâfiî ve Şîrâzî'nin öne sürdüğü delilleri özetleyen Sem'ânî, sünnetin Kur'ân'ı neshinin câiz olmadığını ispatlamaya çalışmaktansa vâkî olmadığını söylemenin daha gerçekçi olduğu sonucuna varır ve böylece İbn Süreyc'in görüşünü benimser. Sem'ânî'ye göre sünnetin Kur'ân'ı neshedemeyeceği sadedinde getirilen örneklerin hepsi, sünnetin Kur'ân'ın dînunda olduğu ve bu sebeple onu neshedemeyeceği iddiasına dayanmaktadır. Bu iddia ise Kur'ân ve mütevâtir sünnetin aynı derecede kat'î delil olduğu söylenerek kolaylıkla çürütülebilir. O hâlde sünnetin Kur'ân'ı neshetmesine aklen bir engel yoktur. Ancak Sem'ânî, sünnetin Kur'ân'ı neshine dair getirilen örneklerin zayıf olduğunu ve bunların hepsinin başka türlü izah edilebileceğini söyler.¹²³ Sonuç olarak, sünnetin Kur'ân'ı neshinin ne câiz ne de vâkî olduğunu söyleyen Şîrâzî'ye karşı Sem'ânî, bunun câiz olduğunu ancak vâkî olmadığını savunarak orta bir yol benimser.

D. Değerlendirme

Kur'ân ve sünnetin birbirini neshi tartışmasını eserinde ilk dile getiren kişi Şâfiî olmuştur. Şâfiî, *Risâle*'de, neshin mahiyetinden çok, Kur'ân ve sünnetin birbirini neshi meselesi üzerinde durur ve bu ikisinin birbirini neshedemeyeceğini ispatlamaya çalışır. Şâfiî'nin açıklamaları ile başlayan tartışma, sonraki usûl eserlerinde de sürdürülmüş, Hanefilerden Cessâs, Debûsî ve Serahsî, Şâfiîlerden de Şîrâzî, bu konuya oldukça geniş yer vermişlerdir.

Şâfiî'nin Kur'ân ve sünnetin birbirini neshine karşı çıkarken en çok üzerinde durduğu husus denkliktir. Ona göre Kur'ân nassı ile sünnet nassı birbirinin cinsinden ve birbirine denk değildir. Bir nassın başka bir nassı neshedebilmesi için iki nassın birbirinin "misli" olması gerekir. Şâfiî'nin naslar arasındaki hiyerarşinin bozulmasının ortaya çıkaracağı ihtilâflardan ve kaostan kaçınmak için her bir Kur'ân ve sünnet nassının, ancak dengi tarafından neshedilebileceğini vurguladığı anlaşılmaktadır. Ancak Şâfiî'nin bu vurgusu onu, Kur'ân'ın sünneti neshi durumunda neshedici bir sünnetin de birlikte var olması gibi bazı zorlama yorumlara götürmüştür. Nitekim Şâfiî'nin bu yorumu, sonraki Şâfiîler tarafından da tenkide uğramıştır.

Kur'ân ve sünnetin birbirini neshini kabul eden Hanefilerin ise bu konuda dikkate aldığı husus, bu ikisinin bilgi değeridir. Daha açık bir ifade ile Şâfiî,

¹²³ Sem'ânî, *Kavâtî*, I, 385-386.

Kur'ân ve sünnetin kaynağı itibarıyla birbirine denk olmadığı için birbirini neshedemeyeceğini savunurken Hanefîler, mütevâtir sünnetin de Kur'ân gibi kat'î bilgi ifade etmesinden hareketle, bunların kendi aralarında ve birbirleri arasında neshin vaki olmasını câiz görür. Âhad haber ise ilim ifade etmek açısından âyetle aynı mertebede olmadığı için âhad haber ile âyetin neshi câiz olmaz.

Sünnetin teşrideki üstün konumunu ısrarla vurgulayan, Hz. Peygamber'in sözünün sıradan bir beşer sözü olmadığını, onun kendi şahsî fikrine dayalı konuşmadığını, ona itaatin Allah'a itaatle eş değer olduğunu söyleyen¹²⁴ Şâfiî'nin, sünnet ile Kur'ân'ın birbirini neshetmesine karşı çıkması ilginçtir. Ancak onun açıklamalarından da anlaşıldığı gibi, bilhassa Kur'ân'ın sünneti neshi, kendisinin çokça üzerinde durduğu sünnetin tamamen devre dışı kalmasına yol açabilecektir. Ayrıca onun bu hassasiyetinin altında, açıkça ifade etmediği başka bir endişe yatıyor olmalıdır. Buna göre Kur'ân ve sünnetin birbirini neshetmesi, naslar arasında bir tenakuz görüntüsüne, "Bu ikisi birbirini yalanlıyor." şeklinde bir vehme yol açabilir. "Her birinin kendi dengini/benzerini neshetmesi gerektiği" yönündeki vurgusu da herhâlde aynı endişeye dayanmaktadır. Bunun yanında, daha önce ifade edildiği gibi nesh, naslar arasındaki tearuzu gidermenin yollarından biridir. Kur'ân ve sünnetin birbirini neshedebileceğini kabul etmek ise ihtilâfları çözmek için başvuru olan neshin, bizzat ihtilâf kaynağı hâline gelmesine sebep olur. Şâfiî'nin yaşadığı dönemde naslar arasında zâhirdeki ihtilâflar, âlimlerin doğru ve nihâî hükmü tespit ederken karşılaştıkları en büyük problemlerden biriydi. Dolayısıyla Şâfiî'nin neshi bir ihtilâf kaynağı hâline getirmekten kaçınmaya çalışması tabiidir.

Şâfiî'nin dönemine göre ileri sayılabilecek istidlâllerine rağmen Kur'ân'ın sünneti neshi konusunda Şâfiî'den sonra onun aksine cevaz yönünde bir mutabakatın oluştuğu görülmektedir. Şâfiî âlimler de dâhil olmak üzere, Kur'ân'ın sünneti neshini reddeden bir âlimin varlığı bilinmemektedir. Bazı Şâfiî âlimler İmam Şâfiî'nin bu konudaki ifadelerini tevil etmeye çalışırken bazıları onu ağır bir dille eleştirmekten çekinmezler. Sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesinde ise Hanefî âlimler yine ittifakla cevaz görüşünü benimserken Şâfiî âlimler bu konuda yeknesak bir görüntü çizmezler. Sem'ânî'nin de aktardığı gibi¹²⁵ bu konuda Şâfiî âlimlerin her biri kendi tavrını benimsemiştir. Şîrâzî'nin bu konuda Şâfiî'yi takip

¹²⁴ Şâfiî, *Risâle*, ss. 73-85.

¹²⁵ Sem'ânî, *Kavâti*, I, 385.

ederek sünnetin Kur'ân'ı neshini kesin bir şekilde reddetmesine karşılık Cüveynî ve Gazâlî bunu caiz görmüşlerdir.

Sünnetin Kur'ân'ı neshi tartışmasının Şâfiî'den sonraki seyrinde ise aslında esasa ilişkin bir ayrışmadan ziyâde, nesih kelimesinin anlaşılmasına dayanan bir kavram kargaşasının hâkim olduğu görülmektedir. Hanefilerle Şâfiî arasındaki ihtilâfın temelinde Hanefilerin neshi bir beyan türü olarak izah etmelerine karşılık Şâfiî'nin neshin tebdil ve ref' anlamını vurgulaması yatmaktadır. Şâfiî, neshin hükmü değiştirme ya da kaldırma anlamı taşıdığı kanaatinde olması sebebiyle, Hz. Peygamber'in böyle bir değişiklik yetkisine sahip olup olmadığını, değişikliğin Hz. Peygamber'i zan altında bırakıp bırakmayacağını sorgulamaktadır. Hanefiler ise neshin bir beyan türü olduğunu vurgulayarak; Hz. Peygamber'in herhangi bir hükmü tahsis etmesi ya da detaylarını açıklaması nasıl yetkisi dâhilinde ise neshin de aynı şekilde onun yetkisi dâhilinde olduğunu, ayrıca kitap ve sünnet arasında bir ikiliğin söz konusu olmadığını ve her ikisinin de vahiy kaynaklı olduğunu vurgulayarak itirazları cevaplamaya çalışırlar. Onlara göre Kur'ân vahy-i metlûv ise sünnet de vahy-i gayri metlûvdür. Hakiki manada nesheden Allah'tır ve O, nâsihi ve mensûhu bu ikisi vahiy türünden dilediği ile insanlara bildirebilir.

Beyan kelimesini ihtiva eden “*Kendilerine indirileni insanlara açıklayasın diye sana Zikr'i indirdik.*”, “*Biz bu Kur'ân'ı her şeyin açıklayıcısı olarak indirdik.*” gibi âyetlerin hem Kur'ân ve sünnetin birbirini neshini kabul edenler hem de reddedenler tarafından delil olarak kullanılması, tartışmanın lafzî olduğunun göstergelerinden biridir. Bu âyetlerin yorumunda bir taraf neshin beyandan farklı oluşunu vurgulayarak beyan ile görevli olan mercinin bir hükmü neshedemeyeceğini savunurken diğer taraf, neshi bir beyan türü olarak kabul etmekte ve beyan eden mercinin neshetme yetkisine de sahip olduğunu iddia etmektedir. Aynı kargaşa, neshe verilen tikel örneklerde de kendini gösterir: Mesela sünnetin Kur'ân'ı neshini kabul edenlerin verdiği örneklerin bazıları İmam Şâfiî tarafından da zikredilmiştir. Ancak o, bunlardan bazılarının nesih olduğunu kabul etmekle birlikte bunları Kur'ân'ın Kur'ân'ı neshinin sünnet tarafından bildirilmesi şeklinde yorumlamakta, bazılarını ise tahsis olarak değerlendirmektedir.

Sünnetin Kur'ân'ı neshi tartışmasının bir isimlendirme probleminden ibaret olduğunun delillerinden biri de şudur: Tartışmayı teorik zeminde hararetle yürüten ve bunun caiz olduğunu kesin bir şekilde savunan Hanefiler, pratikte sünnetin Kur'ân'ı neshine verilen örneklerin hemen hepsini isabetsiz bularak

eleştirir. Nihayetinde Hanefiler şu sonuca varır: Teoride sünnetin Kur'ân'ı neshine bir engel olmamakla birlikte pratikte bu ancak nassa ziyâde yoluyla gerçekleşmiştir. İşte, sünnetin Kur'ân'ı neshi tartışmasının asıl semeresi nassa ziyâde meselesidir. Hanefilere göre bir nassa ziyâde bir şart, vasıf ya da hüküm getiren nassın da –mütevâtir ya da meşhur olması gibi- nâsihin şartlarını taşıması gerekir. Şâfiî ise nassa ziyâdeyi nesih değil, tahsis beyanı olarak kabul eder ve bu sebeple ahâd haberle nassa ziyâde yapılmasında bir mahzur görmez. Sünnetin Kur'ân'ı neshi tartışmasının pratikte çok fazla sonucu olmadığı hâlde, nassa ziyâdenin nesih olup olmadığı meselesi, furû fıkıhta sonuç doğuran ve Hanefilerle Şâfiîler arasında çokça ihtilâfa yol açan tartışmalardan birini oluşturmuştur.

Kaynakça

- el-Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, haz. Halil el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tarih yok.
- el-Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahu'l-İslam el-Pezdevî*, haz. Nâci es-Süveyd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahihü'l-Buhârî*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Cebeci, Lütfullah. “el-İsfahâni, Ebû Müslim”, *DİA*, XXII, 509.
- el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, haz. Muhammed Muhammed Tamir, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, haz. Salah b. Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Çetin, Abdurrahman vd. “Nesih”, *DİA*, XXXII, 579-586.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh* thk. Halil Muhyiddin el-Meys, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Demirci, Muhsin. “Nesih Bağlamında Recim Âyeti Sorunu,” *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), ss. 101-119.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü's-sünen*, thk. Muhammed Avvâme, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Erbaatü kütüb fi'n-nâsih ve'l-mensûh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbnü'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî, *Mukaddime fi usûli'l-fikh*, thk. Mustafa Mahdum, Riyad: Dâru'l-Ma'leme li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999

- Melchert, Christopher, "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şâfiî, Ebu Ubeyd, Muhasibi ve İbn Kuteybe," terc. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011/1), ss. 201-222.
- Pezdevî, Ebu'l-Usr Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed, *Usûl (Keşfü'l-esrâr ilebirlikte)*, thk. Nâci es-Süveyd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Ma'rifetü hüceci's-şer'iyye*, thk. Abdülkadir b. Yâsin b. Nâsır el-Hatîb, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- es-Saymerî, Ebû Ali Hüseyin b. Ali, *Kitâbu Mesâilî'l-hilâf fi usûli'l-fıkh*, haz. Abdelouahad Jahdani (Doktora tezi, Universite de Provence, 1991).
- es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, haz. Naci es-Süveyd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- es-Semerkandî, Alâüddîn Şemsü'n-Nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat: Vizâratü'l-Evkâf ve Şuûni'd-Diniyye, 1987.
- es-Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afğânî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- eş-Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf, *et-Tebşıra fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasan Heyto, 2. Baskı, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Mâruf, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

رسالة في أسرار الفاتحة لملا خسرو دراسة وتحقيق

Ceyda GÜRMAN*

ملخص البحث: ملا خسرو (١٤٨٥هـ/١٩٨٠م)، عالم كبير قام بوظيفة مدرّس والقاضي والمفتي في الدولة العثمانية في عهد السلطان مراد الثاني خان والسلطان الفاتح محمد خان. واكتسب سمعة كبيرة وكان يحظى باحترام إلى حد كبير بسبب حياته العلمية والأخلاقية المتواضعة. تلقى العلم منه العديد من الطلاب النجباء. وقد ألف رسائل قيمة في التفسير فضلا عن كتب الأصول والفقه، مع أنه لم يكن لديه كتاب مستقل في التفسير. كان له رسائل في تفسير آيات مختلفة من سور القرآن الكريم، وله تعليق في جزء من التفسير اسمه أنوار التنزيل وأسرار التأويل التي كتبها القاضي البيضاوي. ووضح بهذه الرسالة آيات سورة الفاتحة بأسلوبه الإشاري الذي يعد من خصائص التفسير العثماني. وقد خلت رسالته من التفاصيل اللغوية الطويلة والاستدلالات المنطقية، وتضمنت الإيضاحات والمعاني الإشارية الموافقة للمعنى الظاهري رغم أنه لم يكن فيها تناقض بين المعنى الإشاري والمعنى الظاهري إلا أنه لا يفهم منه المعنى الظاهري أولا.

الكلمات المفتاحية: ملا خسرو، سورة الفاتحة، التفسير، الإشاري.

Molla Hüsrev'in Risâle fi Esrârî'l-Fâtihâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi

Öz: Molla Hüsrev (ö. 885/1480), II. Murad ve Fatih Sultan Mehmet dönemlerinde devletin önemli kademelerinde, müderrislik, kadılık ve müftülük görevlerinde bulunmuş, ilmi, ahlâki ve mütevazî yaşantısı ile büyük itibar görmüştür. Birçok öğrenci yetiştirip, kıymetli eserler kaleme alan Molla Hüsrev, usûl ve fıkha dair mevcut eserlerinin yanı sıra tefsire dair de değerli risaleler bırakmıştır. Müstakil bir tefsire sahip olmamakla birlikte Beydâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl* adlı tefsirinin bir bölümüne şerhi ve farklı âyetler için kaleme aldığı henüz tab' edilmemiş tefsir risaleleri bulunmaktadır. Fâtihâ sûresine dair bu önemli risalesinde, âyetleri umûmiyetle Osmanlı tefsir geleneğinin husûsiyetlerinden addedilebilecek işârî bir üslûb ile yorumlamıştır. Uzun lügavî açıklamaların, akli çıkarımların bulunmadığı küçük hacimli bu risalede, zâhirî mânadan istidlal edilemeyecek fakat zahirî manaya da ters düşmeyecek izahlar mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Molla Hüsrev, Fâtihâ sûresi, Tefsir, İşârî.

The Evaluation and critical edition of Molla Hüsrev's Risâle fi Esrârî'l-Fâtihâ

Abstract: Molla Husrev was a highly respected, humble scholar and a person of great moral character who lived during the reign of Sultan Murad the Second and his son Mehmet II the Conqueror. During this period, he was appointed to different positions as muderris, qadi, and mufti. He had educated too many students and wrote various

* Arş. Gör. Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, cey827@gmail.com

precious books in Usûl and Fiqh, as well as in Tafsir. Although he didn't write a complete and independent Tafsir which covers all the Quran, he made very special contributions to Beydavi's Envâru't-tenzil ve esrâru't-tevil by writing explanatory texts on some parts of it. There are also unpublished epistles that he wrote about different verses of Quran. In one of these epistles, he interpreted Surat al-Fatiha based on Ishari understanding which reflects the one of main characteristics of Ottoman Tafsir tradition. In this short epistle which gives no place to long linguistic explanations and rational implications, the author makes interpretations which cannot be taken from the apparent meaning but also do not contradict it.

Keywords: Molla Husrev, Surat al-Fatih, Tafsir, Interpretation, Ishari, al-Tafsir al-Ishari.

I. التقديم

الحمد لله رَبِّ الْعَالَمِينَ، والصلاة والسلام على أحمد الحامدين، صاحب لواء الحمد، محمد الذي جعله ربه علي صراط مستقيم وأسند إليه تبيان الصراط المستقيم و القرآن العظيم. وعلي آله وأصحابه الذين هدوا إلى صراط الذين أنعم الله عليهم وعلى من اتبعهم في فهم السبع المثاني والقرآن العظيم إلي يوم الدين.

أما بعد: فموضوع هذه المقالة رسالة مُلاً خسرو في أسرار الفاتحة فقامت بتحقيقها تحقيقاً علمياً مع تقديم دراسة عليها.

فرتبتها على تقديم ومقدمة و مبحث وخاتمة.

فأما التقديم فقد جعلته على خطبة البحث ومحتوياته.

وأما المقدمة فقد جعلتها على أربع مسائل: المسألة الأولى: ترجمة المؤلف ومؤلفاته، والمسألة الثانية: خصائص الرسالة، والمسألة الثالثة: توثيق نسبة الرسالة لمؤلفها والتعريف بنسخ الرسالة، والمسألة الرابعة: منهجي في التحقيق.

وأما المبحث ففي تحقيق نص الرسالة والتعليق عليها.

أما الخاتمة ففي النتائج والتوصيات وفهرس المراجع.

II. المقدمة

١. ترجمة المؤلف

هو محمد بن فَرَاثُز بن علي، الحنفي، الرومي، القاضي، المفسر، الفقيه، الأصولي، المتكلم، البياني، المعروف بملا خسرو (؟-١١٨٥هـ/؟-١٤٨٠م)^١. وكان والده رومي الأصل وهو من أمراء

^١ طاشكيري زاده، أحمد بن مصطفى، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، عام ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ص ٧٠؛ كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ٢٥١/١؛ السخاوي، أبو الخير شمس الدين، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ٢٧٩/٨؛ الكحالة، عمر بن رضا، معجم المؤلفين، الطبعة الأولى، مؤسسة الريالة، بيروت، ٥٨٤/٣، ١٩٩٣/١٤١٤.

الترکمان^٢، وكان له بنت تزوجت من أمير آخر اسمه بخسرو ولما توفي وابنه محمد صغير، تولى أمره خسرو واستحصنه في حجره، فاشتهر باسمه وغلب عليه اسم خسرو.^٣

وكان هو من كبار العلماء المدرسين المعلمين والقضاة في الدولة العثمانية، فتبحر في العلوم الإسلامية كلها، لاسيما في الفقه وأصوله.^٤

ودرس في عهد السلطان مراد الثاني خان (١٤٥١/هـ-١٤٥٥م) بمدينة أدرنه^٥، في مدرسة شاه ملك، ودرس بعد وفاته أخيه في مدرسته المسماة بالمدرسة الحلبية في مدينة أدرنه^٦. تولى القضاء بالعسكر المنصور فيها. وأكرمه السلطان الفاتح محمد خان (١٤٨٦/هـ-١٤٨١م) رحمه الله إكراماً عظيماً في عهده وأسند إليه المناصب العالية، وولاه على قضاء إسطنبول مع ضواحي وقضاء غلطة وقضاء أوسكدار بعد وفاة المولى خضر بيك (١٤٦٣/هـ-١٤٥٥م) الذي جعله قاضياً فيها بعد فتح القسطنطينية، وأسند إليه التدريس في مدرسة آياصوفيا. ثم ذهب إلى بورصه، وبنى هناك مدرسة اسمها مدرسة خسرو^٧، ودرس فيها برهة من الزمن ثم دعاه السلطان محمد خان إلى إسطنبول وأعطاه منصب الفتوى، وبقي في هذا المنصب حتى وفاته.^٨

شيوخه: أخذ العلوم عن مولانا برهان الدين حيدر الهروي (١٤٢٣/هـ-١٤٣٠م) المفتي في بلاد أدرنه من تلاميذ سعد الدين التفتازاني (٧٩٢/هـ-١٣٨٧م).^٩

تلاميذه: يوسف بن جنيد (١٤٩٦/هـ-١٤٩٠م)، حسن جلبي بن محمد شاه الفناري (١٣٨٤/هـ-١٣٨٦م)، حسن بن عبد الصمد السامسوني (١٣٨٨/هـ-١٣٨٨م)، المولى محيي الدين الشهير بابن مغنيسا (ت.؟).^{١٠}

^٢ يوجد خطأ بعض معلومات في هذا الموضوع وليس جده من أهل الكفر. يقصد هنا ديار الروم سيواس - طوقات؛ التي يوجد فيها قبيلة أزساق/ وأزساق التركماني. وذكره السيوطي في نظم العقيان كنيته السيواسي ولسيت الرومي (السيوطي، جلال الدين، نظم العقيان، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٠٩). وقد كتب ملا خسرو اسم جده علي في خاتمة درر الحكام. (ملا خسرو، محمد بن فرامرز، درر الحكام شرح غرر الأحكام، مطبعة ونشر الفضيائية، إسطنبول، ١٩٧٨، ٤٥٣/٢).

يراجع: Ferhat Koca, "Molla Hüsrev" *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* Ankara 2005 XXX/ 252. طاشكُبري رَآدَة، الشقائق النعمانية، ص ٧٠؛ ابن العماد، عبد الحي أبو الفلاح، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرنؤوط، الطبعة الأولى، دار ابن كثير، بيروت، ١٤١٣/هـ-١٩٩٣م، ٥١٢/٩؛ اللكنوي، محمد بن عبد الحي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٤ هـ، ص ١٨٤؛ الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ٢١٩/٧.

^٤ طاشكُبري رَآدَة، الشقائق النعمانية، ص ٧٠؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ٥١٢/٩؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ١٨٤؛ الزركلي، الأعلام، ٢١٩/٧.

^٥ وهي تقع في غرب تركيا حالياً.

^٦ طاشكُبري رَآدَة، الشقائق النعمانية، ص ٧٠-٧١؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ٥١٣/٩؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ١٨٤؛ الزركلي، الأعلام، ٢١٩/٧؛ الكحالة، معجم المؤلفين، ٥٨٤/٣.

^٧ وإضافة إلى ذلك قام بترميم عدة مساجد بالقسطنطينية. (الزركلي، الأعلام، ٢١٩/٧) منها مسجد يحمل اسمه في شهزاده باشا في إسطنبول.

^٨ طاشكُبري رَآدَة، الشقائق النعمانية، ص ٧٠-٧١؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ٥١٣/٩؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ١٨٤؛ الزركلي، الأعلام، ٢١٩/٧؛ الكحالة، معجم المؤلفين، ٥٨٤/٣.

^٩ طاشكُبري رَآدَة، الشقائق النعمانية، ص ٧٠-٧١؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ٥١٢/٩؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ١٨٤؛ الزركلي، الأعلام، ٢١٩/٧.

^{١٠} مات رحمه الله تعالى في أواخر المائة التاسعة.

المولى سنان الدين يوسف المشتهر بسنان الشاعر (٨٩١هـ / ١٣٨٨م)، علاء الدين علي بن أحمد بن محمد الجمالي معروف بشيبي (٩٣٢هـ / ١٤٢٨م) وغيرهم^{١١}، ومن رفيقه: شيخ الكافيجي (٨٧٩هـ / ١٣٧٧م)^{١٢}، ومن أقرانه ملا الكوراني (٨٩٣هـ / ١٣٩٠م).^{١٣}

وكان ملا خسرو يكتب ورقتين من كتب السلف كل يوم وكان له خط جميل، وخلف بعد وفاته مؤلفات كثيرة قيمة بخطه، ومنها نسختان من كتاب "شرح المواقف" للسيد الشريف الجرجاني (٨١٦هـ / ١٤١٣م).^{١٤}

وكان صاحب أخلاق حميدة وصاحب سكينة ووقار، وكان مشهوراً بالزهد والخشوع والتواضع، وكان يخدم في بيت مطالعته بنفسه مع ما له من العبيد والجواري. ومحبوباً بين الناس فإذا ذهب يوم الجمعة إلى جامع آياصوفيا أحترمه من في الجامع كلهم احتراماً عظيماً، وكان السلطان محمد الفاتح ينظر إليه من مكانه ويفتخر به ويقول لوزرائه: "انظروا إليّ، هذا أبو حنيفة زمانه"^{١٥}، كان إماماً بارعاً، مفنياً، محققاً، نظاراً طويل الباع، راسخ القدم.^{١٦}

وفاته: لا يدرى تاريخ مولده، توفي بإسطنبول (رحمه الله تعالى) في سنة خمس وثمانين وثمانمائة (٨٨٥هـ / ١٤٨٠م)، وحمل إلى مدينة بورصه ودفن في فناء مدرسته المعروفة^{١٧}، وتجاوز بعض في مدحه فقال يدل قولهم " مات رئيس العلماء " على تاريخ وفاته ٨٨٥هـ بواسطة حساب الجمل (الترتيب الأبجدي)^{١٨}، والحق أن الممدوح أعز من أن يمدح بمثله.

مؤلفاته

(١) مرآة الوصول إلى علم الأصول: "رسالة في أصول الفقه الحنفي" (إسطنبول ١٢٦٢هـ).

(٢) مزآة الأصول في شرح مرآة الوصول: وهو شرح لكتابه "مرآة الوصول إلى علم الأصول" (إسطنبول ١٢٦٢، ١٢٩٦، ١٣٠٨هـ) وصار مرجعاً لطلبة العلم والعلماء من بعده لكونه أجمل كتب أصول الفقه الحنفي، وأبينها وأيسرها فهماً وضبطاً ومنهجاً وتنظيماً. وكتبت عليه حواشي كثيرة، منها: "حاشية مزآة الأصول لشرح مرآة الوصول" للطرازسوسي محمد أفندي، (إسطنبول ١٢٦٧هـ)؛ "حاشية مزآة الأصول" لعبد الرزاق بن مصطفى الأنطاكي (إسطنبول ١٢٨٩هـ)؛ "حاشية على مرآة الأصول لشرح مرآة الوصول" لحميد بن مصطفى القنوي (إسطنبول ١٢٨٠هـ).

^{١١} طاشكُبري زادة، الشقائق النعمانية، ص ٩٦، ١١٦، ١٦٨، ١٧٣، ٢٠٢؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ١٨٤.

^{١٢} السيوطي، نظم العقيان، ص ١٠٩.

^{١٣} طاشكُبري زادة، الشقائق النعمانية، ص ٧١.

^{١٤} طاشكُبري زادة، الشقائق النعمانية، ص ٧١. وهناك كتب أخرى نسخها بخطه: "حل مشكلات الإشارات" لناصر الدين الطوسي، وهو موجود في مكتبة كوبريلي؛ فاضل محمد باشا، الرقم: ٨٧٨؛ و"أنوار التنزيل وأسرار التأويل" للقااضي البيضاوي، وهو موجود في مكتبة بايزيد الدولة؛ مرزيفونلي، الرقم: ٥٧.

^{١٥} طاشكُبري زادة، الشقائق النعمانية، ص ٧١.

^{١٦} السيوطي، نظم العقيان، ص ١٠٩.

^{١٧} طاشكُبري زادة، الشقائق النعمانية، ص ٧١؛ الزركلي، الأعلام، ٢١٩/٧؛ الكحالة، معجم المؤلفين، ٥٨٤/٣.

^{١٨} بلمن، عمر ناصوح، تاريخ التفسير، مطبعة بلمن، إسطنبول، ١٩٧٤، ٦٠٥/٢.

- (٣) غرر الأحكام في فروع الفقه مختصر (إسطنبول ١٢٥٧هـ).
- (٤) درر الحكام شرح غرر الأحكام: في الفقه وهو شرح لكتاب "غرر الأحكام" (إسطنبول ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٨٩، ١٣١٠، ١٣١٩، ١٣١٧، ١٣٢٩ هـ)؛ فاشتهر باسم "غرر ودرر" أو "غرر". ومن حاشيته: "غنية ذوي الأحكام" للشرنبلالي (١٠٦٩هـ/١٦٥٨م) (إسطنبول ١٢٩٧هـ)؛ "نقض الدرر" لقاضي محمد وائي أفندي (إسطنبول ٥١٣١٤).
- (٥) ترجمة أساس الإقتباس: ترجمة إلى اللغة العربية من لغة فارسية "أساس الإقتباس" في المنطق لناصر الدين الطوسي. (المكتبة السليمانية: شهيد علي باشا، الرقم الحميدي: ١٧٥٢).
- (٦) وصية نامة: باللغة التركية: (المكتبة السليمانية: لالهلي، الرقم الحميدي: ٢/٩٠٥؛ ومكتبة بايزيد الدولة، الرقم الحميدي: ٣٢٤٨).
- (٧) حاشية على التلويح: في الأصول للتفتازاني (إسطنبول ١٢٨٤هـ).
- (٨) حاشية على المطول في المعاني والبيان (مكتبة الملة: فيض الله أفندي، الرقم: ١٧٩١، ١٧٩٢؛ مكتبة نور عثمانية، الرقم الحميدي: ٤٤١١).
- (٩) حاشية على "حاشية المختصر" للسيد شريف الجرجاني (حاشية على مقدمة حاشية للسيد شريف على مختصر المنتهى لابن الحاجب) (المكتبة السليمانية: جار الله أفندي، الرقم الحميدي: ٤٧١؛ حميدية، الرقم الحميدي: ٤٢٤).
- (١٠) حاشية على أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛ للبيضاوي، من بداية تفسير للبيضاوي إلى سورة البقرة، ١٤٢/٢، ثم اختتم محمد بن عبد الملك البغدادي (١٠١٦هـ/١٦٠٧م) إلى آخر سورة البقرة (المكتبة السليمانية: بني جامع، الرقم الحميدي: ٣/١٣١؛ المكتبة الوطنية: فيض الله أفندي، الرقم الحميدي: ١١٤، ١١٥؛ مكتبة نور عثمانية، الرقم الحميدي: ٧٢، ١٤٦، ٤٨٧).
- (١١) شرح أصول البزدوي للبيضاوي. (مكتبة بايزيد الدولة: ولي الدين أفندي، الرقم الحميدي: ١١٤١).
- (١٢) كلام متعلق بالتسمية في أوائل السور. (مكتبة كوبرولي: أحمد باشا، الرقم الحميدي: ٣٢٩).
- (١٣) كاشفة شبهاة العلوية في أنواع شتى من العلوم. (مكتبة بورسه: حسين جلبي، الرقم الحميدي: ١١٥).
- (١٤) نقد الأفكار في رد الأنظار، ويسمى أيضا أجوبة على أسئلة علاء الدين الرومي. (المكتبة السليمانية: جيرسون، الرقم الحميدي: ٩٢؛ أسعد أفندي، الرقم الحميدي: ٢٤/٩١؛ مكتبة قيسري راشد أفندي: راشد أفندي، الرقم الحميدي: ٣٠٩).
- (١٥) رسالة في الولاء تسمى رسالة في حقوق الرق، أو رسالة الولاء أو رسالة في بحث من تولد من حرة الأصل والعرق. وقد كتب كثير من العلماء ردية على هذه الرسالة، فمنهم ملا كوراني (٨٩٣هـ/١٤٨٨م)، وأحمد كمال باشا زاده (٩٤٠هـ/١٥٣٣م). (المكتبة السليمانية: سليمان، الرقم الحميدي: ١٠٥١)؛ شهيد علي باشا، الرقم الحميدي: (٢٧٥٥، ٢٧٩٥/٤)؛ مكتبة نور عثمانية، الرقم: ٥٩٦، ١٥٦٣/٢).

(١٦) رسالة في قوله تعالى ﴿لَمْ تَكُنْ أَمَنْتَ مِنْ قَبْلُ﴾. (الأنعام، ١٥٨/٦) (المكتبة السليمانية: عموجه زادة حسين، الرقم الحميدي: ٤٥١)

(١٧) رسالة معمولة على سورة الأنعام. (مكتبة كوبرولي: فاضل أحمد باشا، الرقم الحميدي: ١٦٠٢).

(١٨) رسالة في أسرار الفاتحة. وإلى غير ذلك.^{١٩}

٢. خصائص الرسالة

(١) هذه رسالة من الرسائل التي أُلِّفَتْ في تفسير سورة الفاتحة تفسيراً إشارياً كما يدل على ذلك اسم الرسالة "رسالة في أسرار الفاتحة" ولفظ الإشارة الذي ذكره عند تفسير الآيات، وإذا أنعمنا النظر فيها نجد أنها من الرسائل القيمة. ألفها من له حظ عظيم من أوصاف النبي الذي أوتي جوامع الكلم (صلى الله عليه وسلم) ومن له دراية وكفاية في العلوم كلها ومن بينها علم الموهبة، إلا أنها من التفسير الإشاري الذي لم تتوافر فيه شروط القبول من تفسير الآية أولاً بما تقتضيه الرواية والدراية، ثم بما يستمد من الإلهام كما فعل ذلك قبله نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين النيسابوري (١٣٢٩هـ/١٣٢٩م) في كتابه تفسير النيسابوري "غرائب القرآن و رغائب الفرقان"، وكما فعل ذلك أيضاً بعده محمود شهاب الدين أبو الثناء الحسيني الألوسي (١٢٧٠هـ/١٨٥٣م) في كتابه "روح المعاني"، لكن نتمس له عذراً فنقول: لعله اكتفى بالتفسير الإشاري اعتماداً على ما اشتهر علي أسنة الناس من المعاني التي تسمد من الرواية والدراية، أو أنه برأاً ذمته بتعليقه على المعنى الإشاري الذي يخالف المعنى الظاهر وما أجمعت عليه الأمة، والخطب يسير.

(٢) بدأ ملا خسرو تفسيره بالبسملة، ثم طلب الاستعانة والعون من الله سبحانه وتعالى، ثم حمد الله امتثالاً لقوله (صلى الله عليه وسلم): "كل أمر ذي بال لا يبدأ بحمد الله فهو أقطع"^{٢٠}، وأثنى على نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم)، وعلى آله وأصحابه.

(٣) ونهح منهج و عقيدة أهل السنة والجماعة فمثلاً تطرق إلي رؤية الله بعين الجارحة في الدنيا، فبين رأي أهل السنة والجماعة، ورجح عدم إمكانية رؤية الله في الدنيا بعين جارحة، وهو ما عليه أهل السنة والجماعة.

(٤) وذكر ما يفهم من الآية ثم استدل عليه بالآية، وهذا على خلاف ما اعتاده المفسرون، فإنهم يذكرون الآية ثم يفسرونها، واستدل ببعض الأحاديث على ما فهمه أيضاً، إلا أنه غالباً ذكر الأحاديث بالمعنى وليست بالألفاظ التي ذكرت في السنن. ولعل هذا بناء على جواز رواية وذكر الأحاديث

^{١٩} طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص ٧٢؛ الزركلي، الأعلام، ٢١٩/٧؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ص ١٨٤؛ البغدادي، إسماعيل بن محمد، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية، إسطنبول، ١٩٥٥، ٢١١/٢. يراجع لمعلومات إضافية: Ferhat Koca, "Molla Hüsrev" TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA) XXX/ 253-254

^{٢٠} ابن الحبان، أبو حاتم محمد، صحيح ابن الحبان، رتبة الأمير علاء الدين علي بن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ١٧٣/١؛ العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ٨/١.

بالمعنى، وذكر بعض الروايات على أنها أحاديث وهي ليست كذلك كما في "المخلصون على خطر عظيم"، وأنه شرح الكلمات التي فيها غموض كما شرح كلمة "قنى" أي عقب، وذكر بعض أقوال الصوفية، ورأيه منها، وأحياناً ذكر أقوالاً وسكت عنها؛ والذي سكت عنها لم يكن له الأهمية البالغة.

٣. توثيق نسبة الرسالة لمؤلفها

هذه الرسالة صحيحة النسبة إلى الإمام العلامة الملا خسرو، وذلك لأنه قد قيدها ونسبها مستسخراً الرسالة إلى الملا خسرو بعبارة صريحة "هذه رسالة في أسرار الفاتحة لمولانا خسرو رحمة الله عليه"، وقد جاء في فهرس المكتبات كمكتبة بايزيد، وقيلح علي باشا ومركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، وفي Supplementband لبروكلمان بأن "هذه رسالة في أسرار الفاتحة" منسوبة إلى ملا خسرو.^{٢١}

نسخ الرسالة

أما نسخ الرسالة فقامت بالبحث والتدقيق في المكتبات والفهارس فوجدت أن لها ثلاث نسخ، نسختين في مكتبات تركيا ونسخة في مكتبة مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بمكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، تحت رقم: ١٦. إلا أنني لم أتمكن إلا تصوير نسختي مكتبات تركيا، ذلك لكون نسخة مكة المكرمة مفقودة. فتبين لنا هذا بعد أن استعنا برئيس قسم التفسير وعلوم القرآن - كلية التربية - جامعة جدة وحصلنا على تقرير منه بتاريخ ٢٤ - مارس - ٢٠١٦م، مفاده فقدان النسخة.^{٢٢} أما بيانات النسختين فعلى النحو التالي:

الأولى: نسخة بايزيد في مكتبة بايزيد - إسطنبول - تركيا، تحت رقم: ٥٩٩٩، ضمن مجموعة من الرسائل التي يبلغ عددها اثنتان وخمسون رسالة وهي الثامنة. وتاريخ كتابتها: ١٠٨١هـ، وعدد أوراقها: ١٥ ظ - ١٦ ظ. وعدد لوحات المجموعة: ٢٥٠. كتبها بيجاقجي عبد الباقي ابراهيم آغا زادة. وعدد السطور في كل لوحة: ٢١. وقد كتبت الآيات والعنوان ولفظ "وبعد" فيها بالحمرة وسائر الكلام بالحبر الأسود. وقد رمزت لها بالحرف (ب) في الهامش نسبة إلى مكتبة بايزيد؛ وهي نسخة الأصل لسبب مستسخها هو مقتدر على الموضوع والتفسير الإشاري، وأن يشرح الجمل أو الألفاظ إن كان ثمة احتياج، وكتب المستنسخ قيد التاريخ والإسم في نهاية الرسالة ليست في نهاية المجموعة فقط، إذ لا يمكننا أن نرى هذا الوصف المهم في نسخة (ق).

والثانية: نسخة قيلح علي باشا في مكتبة قيلح علي باشا في حوزة مكتبة سليمانية - إسطنبول - تركيا. تحت رقم: ١٠٢٨، ضمن مجموعة من الرسائل التي يبلغ عددها أربع وستون رسالة وهي التاسع والأربعون. وتاريخ كتابتها: (٩٨٧هـ) وعدد أوراقها: ٢٧٩ و - ٢٨٠ و. كتبها مصطفى بن خضر الأماسي الحنفي. وعدد لوحات المجموعة: ٣٣٧ و. وعدد السطور في كل لوحة: ٢١. وقد كتبت الآيات وعنوان وكلام "وبعد" فيها بالحمرة وسائر الكلام بالحبر الأسود، وقد رمزت لها بالحرف (ق) في الهامش نسبة إلى قسمها قيلح علي باشا.

^{٢١} بروكلمان، كارل، Supplementband، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٣٨، ٣١٧/٢.

^{٢٢} نشكر لفضيلة الدكتور صلاح عثمان رئيس قسم التفسير وعلوم القرآن.

٤. منهج التحقيق

قمت بتصوير النسختين اللتين اعتمدت عليهما في تحقيق الرسالة في أسرار الفاتحة حتى يسهل الاطلاع عليهما. ثم قمت بمقابلتهما ورمزت لكل منهما بحرف، ثم جعلت النص الذي نراه صواباً ومختاراً في المتن، والنص الذي نراه خطأً أو غير لائق في الهامش، حتى أترك فرصة للقارئ أن يتدبر كل ما كتب في النسختين، والتزمت الأصل في تحقيق المخطوطات فلم أتدخل بالنص إلا عند الضرورة، فإذا كان المصنف قد ذكر ما فيه الكفاية (وهذا هو الغالب في هذا المخطوط) أكتفي به لإخراج نص الرسالة على أقرب صورة وضعها المؤلف.

وأيضاً قمت بكتابة كلمات الآيات عند الإيضاح والبيان بخط نسخ سميك، وعزو الآيات إلى سورها، وذكر أرقامها في تلك السور، وضع الآيات بين مُزهرين ﴿﴾، وتخريج الأحاديث والآثار التي وردت في الرسالة مشيراً إلى مصادرها ومواضعها في الهامش، ووضع الأحاديث النبوية بين علامتي التنصيص هكذا «...». وإكمال الأحاديث إن اقتضى الأمر ذلك.

وقمت أيضاً بترتيب الرسالة من حيث الإملاء والتفكير، وبيان بحور الشعر الواردة فيها، وشرح بعض المفردات اللغوية والاصطلاحية شرحاً موجزاً إن احتاج الأمر إلى ذلك.

وأيضاً قمت بحل الرموز المستخدمة في النسختين وكتابة ما رمز إليه صراحة إلا أنني لم أشر إلى ذلك في الهامش، فمثلاً استخدم رمز "تع" فكتبت ما يدل عليه أو ما يقصد به وهو: تعالي واستخدم رمز "صلم" أو "صلعم" فكتبت ما يدل عليه وهو: (صلى الله عليه وسلم) وكذلك استخدم رمز "ع م" أو "عم" فكتبت ما يدل عليه وهو: عليه الصلاة والسلام، واستخدم رمز "ع" فكتبت ما يدل عليه صراحة وهو: عز.

وقمت أيضاً بإبدال ما كتب من غير القرآن بطريقة تخالف الخط الإملائي إلى ما يوافقه وعبارة أخرى قمت بتبديل الخط الإملائي مكان ما كتب بطريقة تخالفه، أما الآيات فالتزمت في كتابتها بالرسم العثماني والخط المصحفي، إلا أنني لم أشر إلى ذلك، فمثلاً استبدلت "مالك" ب"ملك" و"التوراة" ب"التورية" و"المبدأ" ب"المبداء" و"يلائم" ب"يلايم" و"مبدأ" ب"مبداء" و"دقائقها" ب"دقايقها" و"اللائقة" ب"اللايقة" و"فايضة" ب"فايضة" و"جلائل" ب"جلايل" و"الثلاثة" ب"الأربعاء" و"الأربعاء" ب"الأربعاء". و"ألا" ب"أن لا".

وأيضاً قمت بذكر المراجع والمصادر وأسماء المؤلفين في الهامش، إلا أنني ذكرت المراجع مختصرة واكتفيت في أسماء المؤلفين بأسمائهم المشهورة.

III. المبحث

هذه رسالة في أسرار الفاتحة

لمحمد بن فرائز ابن علي الرومي الحنفي (٩-٨٨٥هـ/٩-١٤٨٠م)

[سورة الفاتحة]

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [١] ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [٢] ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [٣] ﴿مَلِكِ
يَوْمِ الدِّينِ﴾ [٤] ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [٥] ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [٦] ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ
عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [٧]

هذه رسالة في أسرار الفاتحة لمولانا خسرو رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد^{٢٣} وآله وصحبه أجمعين.

أما بعد^{٢٤}؛ فهذه رسالة في أسرار الفاتحة، بنى أول الكلام على ما هو مبادئ حال العارف من الذكر لله تعالى المستفاد من، الْحَمْدُ لِلَّهِ، والفكر في^{٢٥}، أحوال الآفاق والأنفس المستفاد من^{٢٦} رَبِّ الْعَالَمِينَ، والتأمل في أسمائه والنظر في الآية المستفاد من، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، والاستدلال بصنائه على عظيم^{٢٧} شأنه، وباهر سلطانه المستفاد من، مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ، ثم قفى^{٢٨} أي عَقَبَ بما هو منتهى أمره، وهو أن يخوض أي يدخل لجة^{٢٩} الوصول لجة الماء معظمه، ويستعملني وسط البحر، ويصير^{٣٠} من أهل المشاهدة فيراه عياناً، ويناجيه شفاهاً. وأنت خبير بأن ظاهره مخالف لما عليه جمهور أهل السنة^{٣١}، كيف وقد قال النبي (عليه السلام): «إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت»^{٣٢}، وقال: «نور أنى أراه»^{٣٣}؛

٢٣ ق - محمد.

٢٤ ق: ويعد.

٢٥ ق: من.

٢٦ ق - من.

٢٧ ق: عظم. الطاء مهملة.

٢٨ بمعنى أتبع كما جاء في القاموس المحيط. انظر: الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، «قفي»، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م.

٢٩ اللُّحْ: معظم الماء وخض بعضهم به معظم البحر. اللُّجَّةُ: الماء الكثير الذي لَا يُرَى طَرَفَاهُ. انظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، «لجج»، الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م؛ الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، «لجج»، دار الهداية، بدون تاريخ.

٣٠ ق: يصير

٣١ يدافع ملا خسرو عن رأي أهل السنة والجماعة في مسألة رؤية الله عياناً في الدنيا؛ ويرى بأنه لا يمكن رؤية الله في الدنيا عياناً ويستدل على هذا بالأحاديث، وكذلك يحاول أن يؤول ويجد مخرجاً لقول الصوفية الذي ظاهره يوهم أنه يمكن رؤية الله بعين الباصرة. وذكرت هذا الموضوع أكثر تفصيلاً في باب خصائص الرسائل.

٣٢ مسلم، الفتن وأشراط الساعة، ٩٥؛ الترمذي، الفتن، ٥٦.

٣٣ مسلم، الإيمان، ٢٩١؛ الترمذي، تفسير القرآن، ٥٣. وقد علق على هذا الحديث محمد فؤاد عبد الباقي: «نور أنى أراه» هكذا رواه جميع الرواة في جميع الأصول والروايات ومعناه: حجاب النور فكيف أراه؟ قال الإمام أبو عبد الله المازري رحمه الله: الضمير في (أراه) عائد على الله سبحانه وتعالى ومعناه: أن النور منتهي من الرؤية، كما جرت العادة بإغشاء الأنوار الأبصار، ومنعها من إدراك ما حالت بين الرائي وبينه. (مسلم، الإيمان، ٢٩١). وجاء في رواية أخرى: عن قتادة عن عبد الله بن شقيق قال: قلت لأبي ذر لو رأيت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لسألته فقال: عن أي شيء كنت تسأل؟ قال: كنت أسأله

حين قال له أبو ذرّ: هل رأيت ربك؟ فلا بدّ من تأويل، وهو أنيقال: إن كمال الإعراض عما سواه (تعالى)، وتمام التوجه إلى حضرته توجب ألا يكون للعبد في لسانه وقلبه وَهْمُهُ^{٣٤} وسره، غيره تعالى، فإذا ترسّخ بهذه الحالة تسمى مشاهدة لمشاهدة البصيرة^{٣٥} إياه واشتغال^{٣٦} القلب والقلب به^{٣٧}، وإليه يشير قول بعض العارفين شعر

خيالك في وهمي وذكرك في فمي وحبك في قلبي فأين تغيب^{٣٨}

وهو المحمل^{٣٩} للحديث القدسي الذي رواه الإمام البخاري عن أبي هريرة (رضي الله عنه): «وما يزال عبيد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»^{٤٠}، وإليه أشار قوله (عليه الصلاة والسلام): «أن تعبد الله كأنك تراه»^{٤١}، وقوله^{٤٢}: «كأنّ إشارة إلى أنّ حذفها يقتضى المعانيّة الحقيقية وهي لا توجد في الدنيا»^{٤٣}،

هل رأيت ربك؟ قال أبو ذر رضي الله عنه: قد سألت. فقال: «رأيت نوراً». (علق على هذا الحديث محمد فؤاد عبد الباقي: «رأيت نوراً» معناه رأيت النور فحسب ولم أر غيره. مسلم، الإيمان، ٢٩١).

^{٣٤} الوهم ما يقع في الذهن ما الخاطر. مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط «وهم»، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ٢٠٠٤، ص ١٠٦٠.

^{٣٥} ق: البصر. قال سيبويه (١٨٠هـ/٧٩٦م) بَصُرَ صار مُبْصِراً وأبصره إذا أخبر بالذي وقعت عينه عليه وحكاه اللحياني بَصَرَ به بكسر الصاد أي أَبْصَرَهُ وَأَبْصُرْتُ الشيء رأيتُه والبَصْرُ نفاذ في القلب وبَصُرَ القلب نظره وخاطره والبَصِيرَةُ عَقِيدَةُ القلب قال الليث البصيرة اسم لما اعتقد في القلب من الدين وتحقيق الأمر وقيل البصيرة الفطنة تقول العرب أعمى الله بصائر أي فَطَنَهُ وقال الأَخْفَشُ ﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة﴾ جعله هو البصيرة كما تقول للرجل أنت حُجَّة على نفسك وقال ابن عرفة على نفسه بصيرة أي عليها شاهد بعملها. (ابن منظور، لسان العرب، «بصر»).

^{٣٦} ق: واشغال.

^{٣٧} والإحسان وإن كان يعم أموراً كثيرة ولكن حقيقته المشاهدة والعيان وهي ليست رؤية الصانع بالبصر وهو ظاهر بل المراد بها حالة تحصل عند الرسوخ في كمال الاعراض عما سوى الله (تعالى) وتمام توجهه الى حضرته بحيث لا يكون في لسانه وقلبه وهمه غير الله (تعالى)، وسميت هذه الحالة مشاهدة؛ لمشاهدة البصيرة. (البورسوي، إسماعيل حفي بن مصطفى، روح البيان في تفسير القرآن، المكتبة أثر، إسطنبول، ١٣٨٩هـ، ٢٨٤/٤).

وقال الغزالي في الإملاء: ومشاهدة ثلاثة بالحق، وهي: رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ومشاهدة للحق؛ وهي: رؤية الحق في الأشياء، ومشاهدة الحق؛ وهي: حقيقة اليقين بلا ارتياب. والمكاشفة أتم من المشاهدة؛ وهي ثلاث: مكاشفة بالعلم، وهي: تحقيق الإصابة بالفهم. ومكاشفة بالحال؛ وهي: تحقيق رؤية زيادة الحال. ومكاشفة بالتوحيد؛ وهي: تحقيق صحة الإشارة. (الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الإملاء عن إشكالات الإحياء، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٥٨ هـ/١٩٣٩م، ٧٩/١).

^{٣٨} هذا بحر طويل وذكر هذا البيت بألفاظ مختلفة منها: جمالك في عيني وسرك في فمي وحبك في قلبي فأين تغيب. انظر: الصفوري، عبد الرحمن بن عبد السلام، نزهة المجالس ومنتخب النفائس، المطبعة الشعبانية، بيروت، بدون تاريخ، ٥٢/١.

^{٣٩} ب: المجل.

^{٤٠} ذكرت الحديث كما جاء في صحيح البخاري: البخاري، الرقاق، ٣٨. أما ألفاظ الحديث في كلا النسختين على النحو التالي: ق ب: ما زال عبيد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحببته فكنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده الذي يبطش به ورجله الذي يمشى بها.

^{٤١} ق - تراه. كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزاً يوماً للناس، فأتاه جبريل فقال ما الإيمان؟ قال: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، وبلقائه، ورسله وتؤمن بالبعث». قال: ما الإسلام؟ قال: «الإسلام؛ أن تعبد الله، ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤدي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان». قال: ما الإحسان؟ قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك». (انظر: البخاري، الإيمان، ٣٦؛ والمسلم، الإيمان، ١؛ أبو داود، السنة، ١٧).

[١٥ظ] وسأذكر في آخر الفاتحة وجهاً وجيهاً موافقاً لقواعد المعقول والمنقول، ومقبولاً عند أولى الألباب من الفحول إن شاء الله تعالى.

واعلم^{٤٢}؛ إني قد سبق مني الوعد أن أذكر^{٤٥}؛ وجهاً وجيهاً فأقول وبالله التوفيق : أطبق^{٤٦}؛ العلماء المتدربون واتفق الفضلاء المتدبرون على أن الله (تعالى) أنزل مائة وأربعة كتب^{٤٧}؛ وجمع معانيها في التوراة والإنجيل والزيور، وجمع معاني هذه الثلاثة في القرآن، وجمع معاني القرآن في المفصل^{٤٨}؛ ومعان المفصل في الفاتحة^{٤٩}؛ وسرُّه أنك قد عرفت أن المقصود من إنزال الكتب تكميل النفوس بحسب القوتين النظرية والعملية^{٥٠}؛ وبيان درجات السعداء ودرجات الأشقياء، وتكميلها باعتبار الأولى^{٥١} بمعرفة المبدأ والمعاد وما بينهما^{٥٢}.

وباعتبار الثانية^{٥٣} بالعمل بما يلائم نظام المعاش ونجاة المعاد ومقتضاهما تحصيلاً سعادة الدارين وإحراز الفضيلة للكونين^{٥٤}؛ والفاتحة تفيد^{٥٥} جميع ذلك.

فأقول: قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، إشارة إلى وجود ذاته ووحدانيته وإتصافه بالصفات الكمالية. وقوله عز وجل: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، إشارة إلى كونه مُبْدئ^{٥٦} الموجودات وقوله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ

٤٢ ق: وقول.

٤٣ ب + في الدنيا.

٤٤ ق: أعلم.

٤٥ ق: أن ذكر.

٤٦ الطَّبَقُ غطاء كل شيء، والجمع أطباق. وقد أَطْبَقَهُ وَطَبَّقَهُ أَنْطَقَ وَتَطَبَّقَ غَطَّاهُ وجعله مطبَّقاً. والمُطَابَقَةُ المُوَافَقَةُ والتَّطَابُقُ الاتفاق. وهو المراد به هنا. انظر: الأزهرى، محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة «طبق»، تحقيق محمد عوض مرعب، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١؛ ابن منظور، لسان العرب «طبق».

٤٧ ذكر السمعاني في تفسيره أن الله أنزل ثلاثون صحيفة على شِيث، وخمسون على إدريس، وعشرون على إبراهيم، وأربعة على موسى وداود وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام. السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، تفسير القرآن، تحقيق أبي بلال غنيم بن عباس بن غنيم، الطبعة الثانية، مدار الوطن، ١٤٣٦ هـ/٢٠١١ م، ٣/٣٠٠.

٤٨ قسم العلماء سور القرآن إلى أربعة أقسام: الطوال، المثون، المثاني، المفصل. والمفصل ما يلي المثاني من قصار السور سمي مفصلاً لكثرة الفصول التي بين السور ببسم الله الرحمن الرحيم. وقيل لقله المنسوخ فيه ولذلك سمي المحكم. وآخره سورة الناس وفي أوله قولاً مختلفاً: الجاثية أو الحجرات أو ق أو الصاد وهكذا. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ. دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ٢٤٤/١-٢٤٥.

٤٩ ابن قيم الجوزية، تأليف محمد بن أبي بكر، تفسير القرآن الكريم، تحقيق الشيخ إبراهيم رمضان، الطبعة الأولى، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤١٠ هـ، ٦٥.

٥٠ ب: والعلمية.

٥١ وفي هامش ب: القوة النظرية.

٥٢ علم بالمبدأ قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (النساء ١٦٢/٤) والعلم بالمعاد قوله: ﴿وَالْيَوْمَ الْآخِرِ﴾ (النساء ١٦٢/٤)؛ ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م، ٧/١٣٠.

٥٣ وفي هامش ب: قوة العلمية.

٥٤ ب ق: الكونين.

٥٥ ب ق: يفيد.

٥٦ وفي هامش ب: أي خالق.

الرَّحِيمِ»^{٥٧}، إشارة إلى ما بينهما^{٥٨}، فالمجموع يفيد الإشارة إلى التكميل باعتبارها^{٥٩} الأولى^{٦٠}، وقوله عز وجل: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾^{٦١}، إشارة إلى المعاد وإلى الوعد للحامدين^{٦٢} العاملين، والوعيد للمعرضين المقصرين. وقوله عز وجل: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾^{٦٣}، يفيد الإشارة إلى التكميل باعتبار الثانية^{٦٤} وقد إلتفت من الغيبة إلى الخطاب^{٦٥}؛ لأن العبد بعد ما عرف وجوده (تعالى) ووَحدانيته وإتصافه بالصفات الكمالية، وتيقن أنه (تعالى) مُوجِدُ الموجودات ومتقنها ومعطي جلائل النعم ودقائقها وعاجلها وآجلها، وأنه (تعالى) مجازي الأعمال يوم القيامة إن خيراً فالثواب، وإن شراً فبالعقاب؛ يحصل له^{٦٦} مرتبة الإيمان والإسلام والإحسان^{٦٧}، وهو «أن تعبد الله كأنك تراه [١٦ و] فإن لم تكن^{٦٨} تراه فإنه يراك»^{٦٩}، وإليه أشار بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، فإذا وصل إلى مرتبة الإخلاص صار على خطير عظيم بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام «المخلصون على خطر^{٧٠} عظيم»^{٧١}. فيجب الاستعانة به تعالى. وإليه أشار بقوله

^{٥٧} وفي هامش ب: (رحمن الدنيا) بإعطائه المؤمن والكافر والمطيع والعاصي، و(رحيم الآخرة) لا ينال الرحمة في الآخرة إلا المؤمنون. في تفسير الزمخشري المعنى عكس هذه المعلومات، وهكذا: وفي (الرَّحْمَن) من المبالغة ما ليس في (الرَّحِيم)، ولذلك قالوا: رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الدنيا، ويقولون: إن الزيادة في البناء لزيادة المعنى. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعبون الأفاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ٦/١.

^{٥٨} وفي هامش ب: أمر المبدأ والمعاد.

^{٥٩} ب: باعتبار.

^{٦٠} وفي هامش ب: القوة النظرية.

^{٦١} وفي هامش ب: أي الجزاء.

^{٦٢} ق: لـ حاملين.

^{٦٣} وفي هامش ب: فإنه العبد إذا كان مستحضراً في صلاته ولم يكن قلبه مشغولاً بالدنيا وقاله ملتف بشيء آخر إذا قال ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ يقول له تعالى: «صدقت عبدي ولك ما سألت» وإذا لم يكن كذلك، يقول الله تعالى: «كذبت عبدي ورددت عليك صلاتك فخذ أجرك ممن يهويك ويرائبك». ورد الحديث في المصادر هكذا: عن النبي صلى الله عليه وسلم «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ثلاثاً غير تمام» فقيل لأبي هريرة إنا نكون وراء الإمام فقال اقرأ بها في نفسك فإني سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: «قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبي ما سأل، فإذا قال العبد: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ قال الله تعالى: حمدني عبدي، وإذا قال: ﴿الرحمن الرحيم﴾ قال الله تعالى: أثنى علي عبدي، وإذا قال: ﴿مالك يوم الدين﴾ قال: مجدني عبدي، فإذا قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قال: هذا بيني وبين عبدي، ولعبي ما سأل. فإذا قال: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ ﴿صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ قال: هذا لعبي، ولعبي ما سأل». المسلم، الصلاة، ٣٨. وانظر: أبو داود، الصلاة، ١٣٨؛ الترمذي، سورة فاتحة الكتاب، ٢. وفي هامش ب: قوة العلمية، وهذا خطأ والصواب ما أثبتناه القوة العلمية.

^{٦٤} الالتفات في علم البيان قد يكون من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم، وذلك على عادة افتنانهم في الكلام وتصرفهم فيه، ولأنَّ الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب، كان ذلك أحسن نظرية لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجراءاته على أسلوب واحد، وقد تختص مواقفه بفوائد. الزمخشري، الكشاف، ١٠/١.

^{٦٥} ق - له. وفي هامش ب: خبر لاسم العبد.

^{٦٦} وفي هامش ب: أمر الاخلاص.

^{٦٧} ق: يكن.

^{٦٨} سبق تخريجه في هامش ٤٢.

^{٦٩} ق: خطير.

تعالى: ﴿وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^{٧٢}، ثم إِنَّ الْخَطِرَ^{٧٣}، إما بفقدان الموجود وهو ظاهر، أو بالعجز عن وجدان المقصود فوق المقصود بمقتضى^{٧٤} قوله (صلى الله عليه وسلم): «من تساوى يومه فهو مغبون»^{٧٥}. فإن بين الله (تعالى) وبين العبد سبعين ألف مقام^{٧٦}، وقد ضبطها بعض العارفين في ألف، فعلى المخلصين^{٧٧} أن^{٧٨} يطلبوا^{٧٩} الترقى في كل حال؛ من مقام إلى مقام عال، وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^{٨٠}، فإنه إن أريد به الثبات على ما وجده^{٨١} كان لدفع الخطر الأول^{٨٢}، وإن أريد به الزيادة

^{٧١} وقبله كما وضعه الواضعون "الناس كلهم أموات إلا العلماء، والعلماء كلهم نيام إلا العاملين، والعاملون كلهم مغترون إلا المخلصين، والمخلصون على خطر عظيم." تستري، أبو محمد سهل بن عبد الله، تفسير التستري، تحقيق محمد باسل عيون السود، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص ٨٨.

بصيغة أخرى فيقولون: "الناس كلهم هلكى إلا العالمون والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم." هذا حديث لا أصل له، وموضوع، الذي وضعه أراد الناس أن يأسوا، وكثير من العلماء يوردون هذا الكلام كما فعل الإمام الغزالي في الإحياء وفخر الدين الرازي في مفاتيح الغيب: الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، الإحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م، ٤٠٢/٣؛ الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ١١٩/٢٨. وينقل النيسابوري حديثاً في تفسيره: النيسابوري، نظام الدين الحسن، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، الطبعة الأولى، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م، ٢٥٤/١. قال العجلوني في كشف الخفاء أورده الصغاني وقال: وهذا الحديث مفتري ملحون، والصواب في الإعراب: العالمين والعاملين والمخلصين. العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٥٢ هـ، ٣١٢/٢.

^{٧٢} وفي هامش ب: وإنه العبد إذا قال في صلاته ﴿إياك نستعين﴾ مع حضور القلب والقلب يقول الله تعالى: «صدقت عبدي ولك ما سألت» وإلا هتف هاتف فقدت موجودك ووجودك، وجودك؛ أي: إحسانك، يعنى الإخلاص، فتأمل. سبق تخريجه في هامش ٦٤.

^{٧٣} ق: ثم أن لا يخطر. وفي هامش ب: خطر العبد.

^{٧٤} وفي هامش ب: الإكمال الهداية والتوفيق وزيادة المرتبة.

^{٧٥} علي القاري، محمد أبو الحسن نور الدين الملا الهروي، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، تحقيق محمد الصباغ، دار الأمانة مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١هـ، ص ٣٢٧. ق ب: من استوى يومه فهو مغبون.

قال العجلوني: «من استوى يومه فهو مغبون، ومن كان آخر يوميه شراً فهو ملعون، ومن لم يكن على الزيادة فهو في نقصان، ومن كان في النقصان فالموت خير له، ومن اشتاق إلى الجنة سارع في الخيرات، ومن أشفق من النار لهي عن الشهوات، ومن ترقب الموت هانت عليه اللذات، ومن زهد في الدنيا هانت عليه المصيبات». رواه الديلمي بسند ضعيف عن علي مرفوعاً. وقال العراقي في تخريجه لا أعلم هذا إلا في منام لعبد العزيز بن أبي رواد قال: رأيت في المنام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله أوصني فقال ذلك. وله در الإمام البستي حيث يقول زيادة المرء في دنياه نقصان وريحه غير محض الخير خسران قال الله تعالى ﴿وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ (العصر ١/١٠٣). العجلوني، كشف الخفاء، ٢٣٣/٢.

^{٧٦} وفي هامش ب: يعني شيخ الطريقة عبد الله الأنصاري في كتابه المسمى بمنازل السائرين وقال فيه إن بين العبد والنحو ألف مقام من نور وظلمة. للمعلومات بالمقامات في التصوف انظر: الهروي، عبد الله الأنصاري، منازل السائرين، دار التركي، ١٩٨٩، ١٧/١.

^{٧٧} وفي هامش ب: المؤمنين.

^{٧٨} ق: أين.

^{٧٩} ق ب: يطلب.

^{٨٠} ق: إياك نستعين.

^{٨١} وفي هامش ب: من الهداية للإيمان.

عليه كان لدفع الثاني^{٨٢}، ولما كان فيه نوع خفاء بيّنه على سبيل الإبدال بصراط الكاملين المكملين للقوتين وهو قوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ، فإن إطلاق الإنعام المقتضى للانصراف الكامل يقتضي الحمد على ما ذكرنا، ثم إن المنعم عليه المذكور لما كان جامعا بين تكميل القوة النظرية بالعلوم الفائضة^{٨٤}، وبين تكميل القوة العملية بالأعمال اللائقة، وكان المخل بالعمل فاسقا مغضوبا عليه، وبالنظر جاهلا ضاللا كما سبق أردفه بذكرهما بياناً^{٨٥} لِحال الأشقياء الأشرار بعد بيان حال الأتقياء الأخيار، فإن بيان الثانية بعدما كان مقصوداً في نفسه يفيد^{٨٦} زيادة بيان الأولى، إذ بضدها تتبين^{٨٧} الأشياء. تمت. ^{٨٨}

IV. الخاتمة

(١) النتائج

الأولى: التفسير الإشاري من الضروريات التي يحتاج إليها العوام والخواص.
والثانية: والتفسير الإشاري مظنة خطر وغي وضلال، يضل به وفيه الكثير فلا يجوز أن يقوم به إلا من له دراية في العلوم كأمثال ملا خسرو.

(٢) التوصيات

يستحسن أن نهتم بالتفسير الإشاري دراسة نقدية وتحقيقاً وتعليقاً لنميز الخطأ من الصواب، ولنطلع على دقائق القرآن الكريم وأسراره.

المصادر والمراجع

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، صحيح ابن حبان، رتبته الأمير علاء الدين علي بن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

^{٨٢} عكس الثبات وهو الشرك والخروج عن الدين والعياذ بالله.

^{٨٣} الزيادة.

^{٨٤} ب: الفائضة.

^{٨٥} في هامش ب: غير المغضوب عليهم أي اليهود حيث حل لهم غضبه غضب الله ولعنه، « ولا الضالين » أي النصراني بإفراطهم في المسيح حيث جعله ابنا الله.

^{٨٦} ب: يعتد.

^{٨٧} ق ب: يتبين.

^{٨٨} ب+ الرسالة لمولانا خسرو وعلى يد أضعف العباد عبد الباقي معروف بيجاقجي إبراهيم آغا. في شهر ذى القعدة في يوم الأربعاء في وقت هو وقت الضحى في سنة إحدى وثمانين وألف (١٠٨١) من هجرة خير البرية.

- ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي الدمشقي، الباب في علوم الكتاب، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م.
- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي أبو الفلاح، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرنؤوط، الطبعة الأولى، دار ابن كثير، بيروت، ١٤١٣ هـ/١٩٩٣ م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، تفسير القرآن الكريم، تحقيق الشيخ إبراهيم رمضان، الطبعة الأولى، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤١٠ هـ.
- ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت ١٤١٤ هـ/١٩٩٤ م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، الطبعة الأولى، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ/٢٠٠٩ م.
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١.
- البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن الناصر، شرحه تعليق عليه مصطفى ديب البغا، الطبعة الأولى، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م.
- البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية، إسطنبول ١٩٥٥.
- بلسن، عمر ناصحي، تاريخ التفسير، مطبعة بلسن، إسطنبول، ١٩٧٤.
- البورسوي، إسماعيل حقي بن مصطفى الحنفي المولى أبو الفداء، روح البيان في تفسير القرآن، المكتبة أثر، إسطنبول ١٣٨٩ هـ.
- الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، سنن الترمذي، تحقيق تعليق عليه أحمد محمد شاكر (ج ١، ٢) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج ٣) وإبراهيم عطوة عوض (ج ٤، ٥)، الطبعة الثانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٥ هـ/١٩٧٥ م.
- الثستري، أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع، تفسير التستري، تحقيق محمد باسل عيون السود، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٣ هـ/٢٠٠٢ م.
- الزبيدي، أبي الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، بدون تاريخ.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
- الزحشيري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي، مفاتيح الغيب، الطبعة الأولى، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ هـ/١٩٩٠ م.
- السخاوي، أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي التميمي، تفسير القرآن، تحقيق أبي بلال غنيم بن عباس بن غنيم، الطبعة الثانية، مدار الوطن، ١٤٣٦ هـ/ ٢٠١١ م.

السيوطي، جلال الدين، نظم العقيان في أعيان الأعيان، المكتبة العلمية، بيروت بدون تاريخ.

الصفوري، عبد الرحمن بن عبد السلام، نزهة المجالس ومنتخب النفائس، المطبعة الشعبانية، بيروت بدون تاريخ.

طاشكُزِّي زَادَه، أحمد بن مصطفى بن خليل أبو الخير عصام الدين، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٥ هـ/ ١٩٧٥ م.

علي القاري، محمد أبو الحسن نور الدين الملا الهروي، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى، تحقيق محمد الصباغ، دار الأمانة مؤسسة الرسالة، بيروت ١٣٩١ هـ.

الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، إحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٩ م.

الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، الإملاء عن إشكالات الإحياء (بمهامش إحياء علوم الدين)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٩ م.

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣ م.

كاتب جلي، مصطفى بن عبد الله المشهور باسم حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

الكحلالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني، معجم المؤلفين، الطبعة الأولى، مؤسسة الريالة، بيروت ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٣ م.

اللكنوي، محمد عبد الحي الهندي، الفوائد البهية في تراجم الخفنية، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٤ هـ.

مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ٢٠٠٤.

مسلم، ابن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق وتعليق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

ملا خسرو، محمد بن فرامرز بن علي، درر الحكام شرح غرر الأحكام، مطبعة ونشر الفضيلية، إسطنبول، ١٩٧٨.

النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي، غرائب القرآن ورائب الفرقان، الطبعة الأولى، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨١ هـ/ ١٩٦٢ م.

العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٥٢ هـ.

الهروي، عبد الله الأنصاري، منازل السائرين، دار التركي، ١٩٨٩.

بروكلمان، كارل (Carl Brockelmann)، Supplementband، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٣٨.

Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), Ankara, 2005.

Medeniyetler Diyaloğu ***(Pour un dialogue des civilisations),***

Roger Garaudy, çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2012, 2. Baskı, İstanbul, 252 s.

*Tamer YILDIRIM**

Roger Garaudy, Müslüman olmadan beş yıl önce (1977) yazdığı Medeniyetler Diyaloğu adlı eserinde, dünyayı dolaşarak edindiği izlenimleri aktarmaktadır. Garaudy'ye göre, mutlu bir gelecek, Batılı olmayan kültürlerdeki insanın bütün açılardan geliştirilmesine bağlıdır. Çünkü gerçek anlamda hayatı anlamak, öncelikle onu bütünlüğü içerisinde kavramayı gerektirir. Garaudy bu tezini, değerlendirdiğimiz Medeniyetler Diyaloğu ve Yaşayanlara Çağrı adlı eserlerinde işlemektedir. Medeniyetler kelimesinden de anlaşılacağı üzere burada sadece İslâm medeniyeti değil, Doğu medeniyetlerinin neredeyse tamamı göz önünde bulundurulmuştur.

Garaudy, Marksist, Hristiyan veya Müslüman şeklinde değişimler yaşamış ise de bu süreçler içerisinde doğru bildiği unsurları savunmaktan vazgeçmemiştir. Bütün insanlar için evrensel adaleti istemiş, son dönemlerinde madde-mana bütünlüğünü savunmuş birisidir. Bununla ilintili olarak Filistin hakkında yazdığı ve devamında karalandığı, para cezasına çarptırıldığı göz önüne alınırsa ne demek istendiği daha iyi kavranır. Burada ifade ettiği görüşler bir dönem için değil, küreselleşen dünyada uzun süreli bir beraberlik içerisinde yaşamak isteniyorsa her zaman için dikkate alınması ve uygulamaya konulması gereken görüşlerdir. Bu minvalde eserde ifade edilen hususları genel olarak değerlendirecek olursak Garaudy'ye göre "Gerçek bir tarih, yani Batı'ya odaklı olmayacak bir tarih, insanlık tarafından kaçırılmış fırsatların tarihidir. Batı odaklı tarih, Batı'nın bir kültür üstünlüğü yüzünden değil de silah tekniklerinin saldırgan amaçla kullanma becerisinden ileri gelmiştir. Bu yüzden, gerçek bir geleceğin inşası, insanın Batılı olmayan medeniyetlerce geliştirilmiş bütün boyutlarının yeniden keşfedilmesini gerektirir. Yani bütün insanların geleceğinin oluşturulması için dünya çapında yapılması düşünülen bir proje, ancak böylesi bir medeniyetler diyaloğu ile gerçekleştirilebilir." (s.10) Bunun için öncelikle Batı kelimesiyle ne kastedildiğinin ifade edilmesi gerekir. Çünkü Batı kelimesine pek çok tanımlama yüklenmiş ve bu

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tameryildir@hotmail.com

tanımlamalar dünyanın olumsuz bir şekilde bölünmesine neden olmuştur. Batı genel olarak üç gelenekle yoğrulmuştur: Ahlak alanında: Hristiyanlık ve özellikle de Katoliklik. Hukuk, siyaset ve devlet alanında: Roma hukuku. Düşünce ve sanat alanında: Eski Yunan geleneği. Bu üç akım da kendi asıl kaynaklarından koparılarak sunulmuştur. Çünkü böylece Batı'nın mutlak bir başlangıç olduğu, köklerinin araştırılması reddedilen, yalnız ve biricik, bir çeşit tarihi mucize gibi ortaya çıktığı fikri yaratılmak istenmiştir. Maksat şu gerçeği gizlemektir: “Batı diye adlandırılan medeniyet, doğuşunu Mezopotamya ve Mısır’a, yani Asya ve Afrika’ya borçludur.” (s.19 Fakat Sokrates öncesi filozofların Asya’dan derin bir şekilde etkilendiği de doğrudur. Platon siyasi istikrara kavuşmuş bir devlet hayal ediyordu, oysa kendisi çalkantılı bir demokraside yaşıyordu. Mısır onun modeliydi. Mısır bütün Eski Yunan medeniyetini çok güçlü bir şekilde etkilemiştir. Batı'nın kendi Doğulu kaynaklarından kopuşu, insanın yoksullaşmasına yol açmıştır. Mucizevi bir şekilde doğmamış olduğuna dikkat çekmek ve onun Doğulu ve Afrikalı kökenlerini hatırlamak, hiçbir şekilde eski Yunan kültürünün önemini azaltma anlamına gelmemektedir. Tam aksine, onun şu özel nitelikleri sadece oradan hareketle ortaya konabilir: Kavramın ve soyut aklın üstünlüğü, bireylerin ve bireyciliğin artan rolü. Bireyi göklere çıkaran Sofistler, kavramın etkisini bu bireyin gücünün aleti olarak kullanırlar. Bireyin önceliği ve kavramın egemenliği, Batılı dünya anlayışının değişmezleri olarak kalır. Güçlü diktatörlükler hayal edilmeye başlanır. Platon ütopyalarında, Mısır toplumunun istikrarını aramaya koyulur. Zorbalık, Platonculukun siyasi açılımının mantığında vardır. Eski Yunan şehir devletler sisteminin çöküşü sayesinde, olaylar aşağı yukarı Platon’un hayal ettiği şekilde sonuçlanır (s.21-25). İlk Çağ’da durum böyle iken Orta çağ’da da çok farklı değildir. Çünkü Garaudy’ye göre Hristiyanlığın ortaya çıkışından beri, “Latin ve Grek edebiyatlarının incelenmesi” adına, okullarda Latincenin bilinmesi Batı kültürünün mihenk taşı yapılmıştır. Hâlbuki kültür sahasında Romalılar, bize Eski Çağ’ın hiçbir şeyini getirmeyen tek millettir. Uzun zaman rahiplerin geleneksel dili olan Latince, aynı zamanda ve de bilhassa kurulu düzenin kullarının da dilidir. Romalıların sadece iki meziyeti vardı: Dünyayı yağmalamalarına imkân veren askeri güçleri ve bürokratik organizasyonları (s.32-33). Bir sonraki dönem olan Rönesans’tan itibaren insanın tabiatla özel ilişkisi, galibin mağlupla ilişkisi hâline gelmiştir. Rönesans aynı zamanda insanın hemcinsiyle belli bir münasebetine de dayanır. Rönesans Tanrı’yla da başka bir ilişki kurar. O, bu konuda ortaya kocaman bir soru işareti koyar. Büyük ihtimalle de bu o dönemin en olumlu yönüdür çünkü

Rönesans eski dogmatik inançlara karşı, insan problemini ortaya koymak ister. Dünya ilk defa bir cevaplar dizisi şeklinde değil, aksine bir sorular zinciri şeklinde karşımıza çıkar. Böylece de ilk büyük dönemece gelinir. Nihayet, taşıdığı bütün olumlu ve aynı zamanda da olumsuz yönleriyle, teknik bakımından tabiata egemen olunmaya başlanır. Aslında bu egemenlik onun kavramsal yönü konusunda bilginin sınırlı oluşuyla kendisini gösterir. Bundan böyle tevekkülle boyun eğmeyi vaaz eden bir dinin yerini arzuyu sürekli kamçulamaya dayalı üstü örtülü bir din alır. Yani XVI. yüzyıldan XX. yüzyılın sonuna kadar, Batı medeniyetinin gelişmesine üç postulat hükmetmiştir: Temel değer, eylem ve işin önceliği postulatıdır ki Marksizm bu Batı zemininde doğmuştur. İkinci postulat aklın önceliği postulatıdır; akıl bütün problemleri çözebilir ve gerçek problemler de bilimin çözebildiği problemlerdir. Üçüncü postulat, “kötü sonsuzluğun” önceliği olan postulatıdır (s. 37-41).

Yazara göre günümüzde “gelişmiş” denilen ülkeler ile “az gelişmiş” ülkeler birbirleriyle karşı karşıyalar. Sonuncuları bir de iki yüzlülükle “gelişme yolundaki” tabiriyle adlandırıyorlar. Oysa herkes biliyor ki tam aksine bu iki kategori arasındaki mesafe durmadan açılıyor. O yüzden, kültürlerin karşılıklı beslenmesine izin veren gerçek bir medeniyetler arası diyalogu başlatmak, bu hâliyle mümkün değildir. Batı'nın gelişmesinin olmazsa olmaz şartı, üç kıtanın soyulup zenginliklerini Avrupa ve Kuzey Amerika'ya aktarılmasıydı. Dolayısıyla da bugün Üçüncü Dünya adı verilen ülkeleri az gelişmiş durumuna sokan Batı'dır. Yani az gelişmişlik. Bir ülkenin bir diğer ülke tarafından sömürülmesi ilişkisinin ifadesidir (s.43-44).

Bu noktada çözüm ne olacaktır? Bir “medeniyetler diyalogu” arayışının konusu “yeni bir dünya düzeninin kurulması”na kültür planında bir katkıdan başka bir şey değildir. Bugün kültürün temel problemi, Batı kültürünün hegemonik anlayışına son vermek ve onun yerine, Batı'nın değil de dünyanın bilgeliklerini araştırıp bularak senfonik bir anlayışı koymaktır. Bu problemlerle artık bütün dünya çapında karşılaşılıyor. O yüzden de problemler ancak küresel çapta ele alınarak halledilebilir. Bu ise Batılı olmayan kültürlerle gerçek bir medeniyetler diyalogu başlatılarak gerçekleştirilebilir (s.79-81). Garaudy'ye göre Batı'nın monoloğu yeteri kadar sürdü. Batı bütün küllerini kendi bakış açısına göre yönlendirmeye kalkıştı. Kendisine inanacak olursak ondan önce sadece ilkelerin emekleri vardı, o ortaya çıktıktan sonra da sadece çökmekte olanların sapmaları görüldü, sanki tek geçerli yörünge, Batı'nın yörüngesiymiş gibi. Bir diğer kültürün anlaşılması, Batılı zihniyetin gerçek bir değişimini, büyük bir entelektüel tevazuu

ve kucak açmayı gerektirir. Karşılıklı sakatlamayı, tavizleri reddedelim; bir diyalog, bu tarzda kurulmaz. Her birinden ne ise o olmasını isteyelim. Batılı olmayanlar, Batılıların dünya görüşünün sınırlarını öğrenmesine yardım edebilir. Şayet sadece Batı hakikati elinde bulunduruyor diye düşünülürse bu durumda şu olur: Batı'ya katılıp bağlanmayan başkaları ilkel insanlardır, art niyetli ya da hastadırlar; Batının görevi de onları şifaya kavuşturmak veya baskı altında tutmaktır (s.110-111). Afganistan, Irak örneklerinde olduğu gibi.

Garaudy'ye göre bu anlayıştan vazgeçilmeli çünkü tarih boyunca medeniyetlerin farklı karşılaşmaları olmuştur. Bu karşılaşmalar üzerinde kafa yormak, yeni bir karşılaşma imkânının şartlarını, onu elverişi kılmanın çarelerini ve ondan beklenilebilecek insani zenginleşmeyi daha iyi belirlememize izin verecektir. Şu temel gerçeği aklımızda tutalım: Başka medeniyetlerden tamamen kopuk bir medeniyet olmaz. Medeniyet, daha ilk adımlarından itibaren, evrensel bir yayılma ağı oluşturur. Batı, ancak bu şekilde insanla tabiat arasında teknik veya fethedici münasebetlerden tamamen farklı, yeni ve daha zengin ilişkiler tasavvur etmeye ve yaşamaya muvaffak olabilir (s.161-163). Eğer bu yapılmazsa çatışma kültürü devam eder. Çünkü bugün itibarıyla Batılı anlayışa karşı başlıca beş tip tepki görülür: Birinci tepki: Teknik bilgilerin kültürel değerlerden mümkün olduğunca tamamen ayrılması ve yeterli değerleri güçlendirmek için Avrupa tekniklerinin aktarılmasının temel alınması. İkinci bir tavır: Bütün bir XIX. yüzyıl boyunca mahalli burjuvazilerin, girişi bilhassa yabancı sermaye yatırımları yoluyla gerçekleşen modern üretim teknikleriyle hiç ilgilenmemesi. Böylelikle üretmekten daha çok tüketmeyi öğrenmeleri. Üçüncü tavır: Bazılarının çözümü geleneksel değerlerin olabildiğince yüceltilmesinde araması. Dördüncü tavır: Malcom X'te görüldüğü gibi sadece siyahi halkların geçmişinin göklere çıkarılmasıyla yetinilmemesi, bir de Avrupa medeniyetinin kesinlikle reddedilmesi. Son olarak en zor olanı, beşinci yol: Aynı zamanda hem reddin hem de özümsemenin diyalektik bir çabası, yani kendi tarihi referansını aşarak, Avrupa mirasına sert bir şekilde sırt çevirmek yerine daha ılımlı bir pozisyon alınması. (s.169-171).

Garaudy'ye göre "Medeniyetler Diyalogu", insanların kişisel gelişimlerine de katkıda bulunabilir. Çünkü "Medeniyetler Diyalogu", "küçük ben/nefs"in kibirli ve iddialı bir şekilde köşesine çekilmesine karşı çıkar ve her şeyden önce başkasıyla ve bütün varlıkla ilişki kurmak demek olan "ben" in gerçek niteliğine ağırlık verir. Şu hâlde, bu "Medeniyetler Diyalogu", kültür planında, Batı kültürünün her alandaki en çağdaş yenilenmelerinin akla getirebileceği perspektif

içinde, insanlığın önüne sonsuz ufuklar açılmasına katkıda bulunur. Garaudy'nin de bu kitabıyla ve projesiyle çabuklaştırmaya çalıştığı gerçek “Medeniyetler Diyalogu”nun ruhu da budur. Bu her bir insan için derin bir insani zenginlik olacaktır çünkü bu diyalog, her bir kimsenin kendi öz kültürünün içine dönüşünü zorunlu kılacaktır (s.228-237). Bunun için mümkün olduğunca geniş çaplı bir “Medeniyetler Diyalogu” gerçekleştirilmelidir; böyle bir diyalog içerisinde her kimse, kendi kimliğini kaybetmeden, başkasının hakikatine ve bu arada Batı'nın kiler kadar Asya'nın, İslâm'ın, Afrika'nın ve Latin Amerika'nın bilgilerine ve de isyanlarına açılabilmesi ve medeniyetler karşılıklı olarak birbirini beslemelidir (s.240).

Bu noktada Garaudy kitabının istikametini şöyle belirler: “Batılı olmayan büyük medeniyetleri ve ruhi zenginlikleri hatırlatmak ve bunu yaparken, ne geçmişin külleri arasından bir şeyler çıkararak bir tarih veya arkeoloji eseri ortaya koymak, ne de yabancı âlemleri tanıyıp tanıtmaya amatörliğüne soyunmak. Burada her şey geleceğe yöneliktir. İstikbalin oluşturulmasına dönüktür. Beni asıl ilgilendiren, o öğretilerin hâlâ güncel olmalarıdır. İnsanlığın manevi projesi, sanki gaye makinanın işleyişiymiş gibi, bilim için bilim, teknik için teknik anlayışındaki Batılı projeye indirgenemez. Doğu düşüncesinin karakteristiği olan negatif pedagojinin, Batılı manipülasyon tekniklerimizin gezegenimizin bütününe hedeflemeleri ve ona göre düzenlenmeleri için mutlaka müdahale etmesi gerekiyor. Doğu bilgeliğinden öğreneceğimiz çok şey var. Buna mukabil, Afrika'nın Asya'nın ve Latin Amerika'nın halklarının da bizim ve tekniğimizin bazı olumlu yönlerini özümseyip benimsemeleri mümkündür. Gerçek bir Medeniyetler Diyalogu'na imkân veren bir alışveriş hiç de imkânsız değildir. Ancak bir diyalogun olması için, her birinin diğerinden öğreneceği bir şey olduğuna inanması şarttır.” (s.109)

Sonuç olarak Garaudy bu eserinde akademik bir bilgi sunmaktan ziyade, medeniyetlerin diyalogu için bir plan ve proje sunmaktadır. Francis Fukuyama veya Samuel P. Huntington'un medeniyetlerle ilgili görüşleri yaygın bir şekilde irdelenmesine rağmen, Garaudy'nin onları önceleyen ve kuşatıcı bir niteliğe sahip bu görüşlerinin yeterince değerlendirilmemesi ve dikkat çekmemesi üzücüdür. Eser Batı medeniyetinin kökleri ve Doğu medeniyetinin temelleri hakkında sadece entelektüel bilgi edinmek isteyenler için bile önemli olacak unsurları kendisinde bulundurmaktadır.

Celâl ve Cemâl Aynasından Kadın

Cevâdî Âmûlî, Çev.: Ejder Okumuş İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, 364 s.

*Hülya TERZİOĞLU**

Kadın mevzuu pek çok disiplinin alaka duyduğu bir konudur. Her disiplin açısından bu alaka hasseten kadını anlama/anlamlandırma saikiyle ortaya konduğu kadar kadınla birlikte erkeği anlama, aileyi anlama, hatta toplumu ve o toplumun içinde bulunduğu medeniyeti anlama saikiyle de temayüz etmiştir. Tanıtımını yaptığımız *Celâl ve Cemâl Aynasında Kadın* başlıklı bu eser Şii geleneği içerisinde yetişmiş ve tasavvufî metot ile meseleleri ele alan İran'lı âlim Cevâdî Âmûlî'ye (1933-) aittir. Eserin "Açıklama ve Teşekkür" bölümünde kendisinin de ifade ettiği gibi eser Cevâdî Âmûlî'nin 1989-1990 yılları arasında Kum'da Zehra Üniversitesinde okuttuğu konuların özetinden oluşmaktadır.

Eser 38 sayfalık uzun bir Önsöz kısmı ile toplam dört bölümden oluşmuştur:

Birinci Bölüm: Kur'ân'da Kadın, İkinci Bölüm: İrfan'da Kadın, Üçüncü Bölüm: Burhan'da Kadın ve Dördüncü Bölüm: Şüphelerin ve Karşıt Rivayetlerin Çözümü başlıklarını taşımaktadır. Aşağıda bu bölümler öne çıkan içerikleri ile özetlenecektir.

Önsöz Bölümü

Yazarın İran Radyo Televizyonunda düzenlenen bir seminerinin deşifresi olan bu bölüm, aynı zamanda yine kadın sorunlarıyla alakalı araştırmalar yapan bir merkez (Merkez-i Mütâleât-i Mesâil-i Zenân) tarafından kendisiyle yapılan bir mülakatın içeriğinden alıntıdır.

Önsöz'de kitabın temel tezleri muhtasar bir surette ele alınmış ve örneklendirilmiştir. Konuya eserin hemen başında celâl ve cemâl kelimelerinin insandaki tecellisi anlatılarak başlanmaktadır. Yazar İbni Arabî mektebinden olduğu için ilâhî esmânın varlığa tecellisi görüşünü eserin tamamında kullanmaktadır. Buna göre ilâhî isimlerden olan celâl ve cemâlin çeşitli görüntü ve yansımaları vardır. Fakat Hakk'ın celâli cemâlinde, cemâli de celâlinde gizli olduğu için, ilâhî celâlin mazharı olan şey, kendi içinde Hakk'ın cemâline, Allah'ın cemâlinin mazharı olan şey de kendi içinde ilâhî celâle sahip olacaktır. Bu manada erkekte tecelli eden celâl ile kadında tecelli eden cemâl özde kesin ve net bir ayırım olarak da okunmamalıdır. Yazar bu durumu "Kısasta hayat vardır" (el-Bakara

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

2/179), “Şehitlerin ölümsüzlüğü” (Âl-i İmrân 3/169), “Savaşın -müminlerin hoşuna gitmese de- onlar için hayırlı olacağına vurgulanması” (el-Bakara 2/216), “Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğu ve O’nun her şeyi en güzel biçimde yaptığının ifadelendirilmesi” (ez-Zümer 39/62; es-Secde 32/7) gibi ayetlerle açıklamıştır.

Celâl ve cemâldeki tecellilerin bu iç içeliği bazı aklî mukayeselerle de teyit edilmekte ve celâlin cemâl elbisesinde gizlenmesi anolojisi; cennetin, zorluk, sıkıntı, ızdırap ve zahmetlerin, seyru sülûkün güçlüklerinin, küçük, orta ve büyük cihattaki sabır ve tahammülün içinde yer almış olması örnekleri verilmektedir. (s.15) Yazar kaynak göstermeksizin Hz. Ali’den naklen “Kadının celâli cemâlinde, erkeğin cemâli celâlinde.” sözünü düşüncelerini güçlendirmek maksadıyla kullanmaktadır.

Kur’ân’da kadının nezaket ve letafet içinde defaatle konu edildiği belirtilirken, Hz. İbrahim’in eşinin kutsallık ve temizliği, meleklerle karşılaşma şekli, annelik müjdesini duyma tarzı, şaşkınlık hâli ve verdiği nazikçe tepki örnek olarak anlatılmıştır. (Hûd 11/71) Bazı kadınların eşlerinden önce Müslüman olduklarını hatırlatan yazar, ilerleyen bölümlerde hidayetlenme ve öğüt alma noktasında kadının yaratılışının erkeğe göre avantajlarını konu etmektedir. Velid b. Muğîre’nin kızı ve Saffan b. Ümeyye’nin de eşi olan hanım, aynı şekilde Hâris b. Hişâm’ın kızı Ümmü Hakîm, kocası İkrime b. Ebî Cehil’den önce İslâm’ı kabul eden kadınlar arasında zikredilmektedir (Muvatta, *Kitâbü’n-Nikah*, 370-371).

Kitabın temel tezlerinden birisi de erkeklik ve kadınlık özelliklerinin gerçekte - insanî ve imânî hususlar söz konusu olduğunda- bir etkisi olmadığı şeklindedir. Bu cümleden yola çıkarak dünyevî umurdaki kadın-erkek farklılaşması mühim addedilmemektedir. Nihayetinde bu durumlar bir bakıma zorunluluk, bir bakıma da süreç içinde ve şartların yenilenmesiyle değişkenlik arz edecek hususlar cümlesindedir. Baba her ne kadar “kavvâm” sıfatını taşısa da anne aile içinde sevgi, dostluk, vefa ve ilgi üzerine kurulmuş bir yuvanın asıl bânîsidir. Dolaylı veya dolaysız olarak aile fertleri birbirlerine karşı merhametli ve sevgili olup, fitrî bağlarını dinî eğitim ve öğretimleri ışığında geliştirirler, ki bu da sıla-yı rahim çerçevesinde zorunlu kılınmış, bunu uygulamayanlar lânetlenmiştir. Toplum da bu küçük yapı taşı olan aileler oluşturur (el-Bakara 2/27; er-Ra’d 13/25). Kadının ayrıca nesepsel bağı temin kadar, emzirme yoluyla yabancı bireyleri mahrem yaparak sebepsel (sıhriyet) bağı oluşturmada da rolü büyüktür (el-Furkân 25/54).

Klasik tefsir kültüründe çokça tartışılan, insanın yaratılışını konu edinen Nisâ Suresi 1. ayette geçen nefis-i vâhide terimine yüklenen anlam; öz, cevher, temel, asıl, kök ve şeyin kendi gerçekliği olarak okunmuştur. Dolayısıyla murat ruh, can vb. anlamları çıkarılamaz. “Falanca kendi nefsiyle bana geldi.” denildiğinde falan kimsenin bizzat kendisinin gelmiş olduğu anlatılmak istenmiştir. Dolayısıyla nefis, ayn, yani zatın aslı demektir (en-Nisâ 4/1; el-A’râf 7/186; ez-Zümer 39/6). Yazar kaburga kemiği meselesinde Şii kaynakları esas alarak İmam Sâdık’tan nakille “Böyle bir durumda Adem’in bazı parçalarının bazı parçalarıyla nikahlandığı manası çıkar ki bu reddedilmelidir.” şeklinde bir yoruma da yer vermektedir (s.28). Konu ile ilgili rivayetlerin ya senedi açısından ya da delaleti bakımından problemliliğini söyleyen Âmûlî, “Bu rivayetler doğru bile olsa teabbüdi veya fikhî bir mesele değildir ki başka delillerle güçlendirilmek gereksin.” demektedir (s.30).

Kadın-erkek ilişkisinden maksat; daha çoğu hayvanlarda ve cahiliye insanlarında bulunan şehvetin dindirilmesi mi, yoksa kadın ve erkeğin birbirlerine yönelerek sıla-yı rahim havzasını oluşturmaları, meleklerin secde ettiği, pek çok meleğin de kendisine hizmet ettiği varlığın eğitimi ve yetiştirilmesi, Allah’ın halifesinin sırrı olarak yaratılış meselelerinden pek çoğunun çözümlenmesini sağlayacak aklı ilgi, bilgi, sevgi ve esmâî dostluk mudur (s.31)? Kur’ân’da hayvanların şehvî ilgisinden ilâhî ayet diye söz edilmezken, “İnsanlarda kadın-erkeğin birbirine ilgisi bu mazharı taşır.” (er-Rûm 30/21) diyen yazar kadın-erkek ilişkisinin yalnızca nefsânî arzular temelinde anlaşılmasının çirkinliğine işaret etmektedir.

Önsöz’ün sonlarında ise İslâm fakihlerinin nikahta muhayyerlik şartının bâtil sayılması gerektiği şeklindeki görüşleri paylaşarak, bu bağın sıradan akitlerden farkına işaret edilmiştir. Son olarak İslâm’da kadının onurunun korunmasında Allah’ın hakkının olduğu, bu sebeple ne kadının kocasının rızası ne de kadının hoşnutluğu zânînin had cezasını kaldırmaz, tespitinin altı çizilmektedir. Kadının namusunda Allah’ın hakkı vardır. Namus mal değildir, oysaki “Bir kimse bir kimsenin malını çalsa malı çalınan affettiğinde had cezası kalkar.” denilmiştir (s.36).

Kur’ân’da Kadın

Yazar Kur’ân’da kadın konusunu incelemeyi önce bir konunun Kur’ân’dan nasıl araştırılacağına dair bazı tespitlerini paylaşmıştır. Buna göre bir konu Kur’ân’dan okunacağı zaman, bu konu zihnin bir kenarında durmakla beraber

Kur'an'ın tamamını okumayı önermekte ve buna "tertîbî tefsir" demektedir. Bundan sonra asıl konuyu ayrıca ilgili yerlerden okumayı önermektedir ki buna da "konulu tefsir" adını vermektedir. "Bundan sonra Ehl-beyt kanalıyla gelen rivayetler ele alınmalı ve konu ilgili ayetler ve rivayetlerin ışığında aydınlatılmalı." denilmiştir. Cevâdî Âmûlî'ye göre Kur'an hem deneysel hem akli hem de irfânî yolla davasını anlatmaktadır. Kadın mevzuunda da aynı temellendirilmelerin yapıldığı iddia edilmektedir.

Bu bölümde üzerinde yoğunlukla durulan konular, insanın Allah'a ruhuyla muhatap olması, kadınlık ve erkekliğin dünyevî işlerde anlamlı bulunması, cinsiyet ayrımının kulluğa müessiriyetinin olmaması şeklinde sıralanabilir. Kur'an'dan ilgili ayetlerle konu delillendirilmektedir. Bu itibarla Kur'an'ın temel amacının insanoğlunun ruhunu eğitmek olduğu düşüncesi hakimdir. Ruh ise ne erkektir ne de dişidir. Dolayısıyla kadın veya erkek olmak ruh ile değil, bedenle ilgili bir durumdur (s.49). İş taksimi olan ve yürütme meselelerini şerh eden fikhî konularda, hangi işlerin şartının müzekkerlik ve yasağının müenneslik olduğu açıklanmaktadır. Fakat bu durum yürütmeye yönelik işlere bağlıdır. Tefsirî, kelâmî, felsefî ve irfânî konularda ise müzekkerlik ve müenneslikten söz edilmemektedir (s.70).

Meselenin bu noktasında konu insanın yaratılışına getirilir. Kur'an'ın insanların bir erkekle bir kadından yaratıldığını vurgulaması ile tek tek insanların hem erkek hem de kadına dayanan bir bidayetinin olduğu belirtilir. Örneğin melekler Allah'ın katında değerli varlıklardır ve onların da cinsiyetleri yoktur (el-Bakara 2/161; en-Nisâ 4/166; el-Enbiyâ 21/26-27; el-Ahzâb 33/56; ez-Zuhruf 43/19; en-Necm 53/27; Abese 80/15-16).

İnsanın yaratılışı ve hilâfeti ekseninde konu detaylandırılmaktadır. İnsan çamurdan yaratılmış (Sâd 38/71), sonra da ona ilâhî ruh üflenmiştir (el-Hicr 15/29). Yazarın ifadesiyle tüm yaratılış teorilerinde beden ruhtan sonra gelmektedir. Öte yandan Allah her iki cinsin üzerine de yemin etmiştir (el-Leyl 92/3). Zira kadın ve erkek zevcdir, yani birbirinin eşidir. Kur'an'da aynı kelime kullanılmıştır (en-Nisâ 4/1; el-Kıyâme 75/39). Erkek kadının zevci olduğu gibi, kadın da erkeğin zevcidir (s.82).

İnsanın halifeliliğinin şartı bu sebeple cinsiyette aranmamış, kâmil insan olmak yeterli sayılmıştır (el-Bakara 2/30-31). Bedeni bir anlamda tahkir eden yazar, onun insan hakikatinin bütünü olmadığını, hatta onun bir parçası da olmadığını savunmuştur. Çünkü bütün oluşlarda beden alet mesabesindedir. Mesela su

içerken yudumlamak ağız ortamının işi olsa da doymak ve susuzluğun kalkması ruhun işidir. Diğer tüm hislerde de durum aynı şekildedir.

Kur'ân'da üç grup ayetin olduğu ifade edilmektedir. Bunlardan birinci grupta tüm insanlara seslenen “nâs”, “insan” veya “men” /her kim ki anlamında kullanımlar bunu karşılamaktadır. İkinci grup ayetlerde erkeklerden söz edilmekte ve adeta onlara seslenilmektedir. Ancak bu da Arapçanın muhavere kültürü sadedinde kadını da kapsayan bir anlatım tarzıdır. Üçüncü grup ayetlerde ise her iki cinse beraberce seslenilmektedir. “*Erkek olsun, kadın olsun, bir mü'min olarak kim Salih bir amelde bulunursa...*” (en-Nahl 16/97) ayeti örnek olarak verilmiştir.

Kur'ân'da örnek kadınlara da değinen yazar, Kur'ân'ın tehlike gördüğü hususlarla daha çok ilgilendiğini, kadınların da bu konulardan birisi olduğunu ifade etmiştir. Ayetlerin nüzul günlerinde kadının saygınlığının kalmamış olduğunun altı çizilmektedir (s.105). Bu bağlamda verilen örneklerden en çarpıcısı şüphesiz Hz. Yusuf ile Hz. Meryem'in karşılaştırmalı olarak anlatıldığı bölümdür. Kur'ân'da Yusuf için “Rabbinin burhanını görmese o da ona meyledecekti.” denilirken (Yusuf 12/24), Meryem hakkında “(Meryem) şöyle dedi: ‘Ben senden Allah’a sığınırım. Eğer Allah’tan korkuyorsan (bana dokunma).’” (Meryem 19/18)

Bazı lokal örneklerle zaman zaman kadının erkeğe üstünlüğü de iddia edilmektedir. Yazar, Hz. Meryem'in annesinin -doğan bebeğin kız olması üzerine- “erkek kız gibi değil” benzetmesini bu minvalde anlamıştır. Ayeti tersinden anlayanlar olsa da yazar aslında bu temsili doğrudan bir benzetme olarak görmüş ve manası “Erkek asla bu kız çocuğu gibi olamaz.” demektir, yorumunu yapmıştır (Âl-i İmrân 3/36). İlâhi dinlerin yerleşmesindeki rolleriyle öne çıkan üç kadın olarak tavsif edilen Musa'nın annesi, kız kardeşi ve Firavun'un karısı çok değerlidir. Kız kardeşi sütanne bulma teklifinde bulunurken, Firavun'un karısı da evlat edilme teklifinde bulunmuştu (el-Kasas 28/9, 12).

Kur'ân'da zikredilen iyi ve kötü kadın-erkek tiplerini esasen kendi cinslerine örnek olsunlar diye değil, insanların tamamına örnek olsunlar diye zikredilmiştir. Mesela Tahrîm Sûresi'nde bahsi geçen dört kadın buna misaldir. “Allah inkâr edenler hususunda Nuh'un karısını misal verdi...” (et-Tahrîm 66/10); “Allah inananlar hakkında Firavun'un karısını misal verdi...” (et-Tahrîm 66/11) O da “Rabbim cennetin içinde katında bana bir ev yap.” derken cenneti değil, Rabbini istediğini ihsas ettiriyor, denmektedir. Yazar Meryem'in kerametlerini Zekeriyya'nın mucizesi veya İsa'nın irhâsı olarak değerlendiren

Mutezile'ye karşı çıkmaktadır. Ona göre Meryem'in kerametleri Zekeriyya'nın Allah'tan Yahya'yı dilemesine vesile olmuştur (s.125). Meryem'in sıddıka olmasının sebebi başkalarının kabulde zorlanacağı şeyleri ayet ve alamet istemeden kabul etmesindedir (s.128). Oysa Zekeriyya alamet istemişti (Âl-i İmrân 3/41).

Ancak teşrîi vahiy erkeklere verilmiştir. Çünkü risalet uygulama ve icra ister, hükümleri açıklama, savaş ve barışa liderlik, malların tanzimi ve dağıtılması vs. erkeklere verilmiştir (Yusuf 12/109; el-Enbiyâ 21/7). Kadınların üstünlüğü ise burada aranmamalıdır. Kadın yalnız İslâm kültüründe değil, diğer geçmiş vahiy kültürlerinde de çok mühim bir konuma sahiptir. Kur'an'da anlatılan misaller bunun örneği sayılmıştır.

İrfanda Kadın

Bu başlık altında yine tekraren erkeklik ve dişiliğin icrâi meselelerde önemli olduğu, öte yandan insanın Allah'a kul olmasına, hilafet makamına ve ahiret süreçlerindeki ahvali açısından cinsiyetsiz olarak telakki edilmesine vurgu yapılmıştır. Kemalleri kazanma türlerinde akıl yolu, gönül yolu, pratik akıl, teorik akıl gibi tasnifler yapan Cevâdî Âmûlî, kadının bu tasnifteki konumunu yüceltmiş ve onun kemale ermede daha avantajlı olduğunu savunmuştur.

İbrahim'in "Batanları sevmem..." demesi gönül yoluyla akıl yolunu birleştirmesindedir (s.168). İlâhî marifetlere ulaşmanın yolu; akıl ve gönül yolu olmak üzere ikidir. Akıl yolu belli bir dönem insanın önünü açarken, gönül yolu beşikten mezara kadar devam eder. Kadında gönül yolu güçlüdür. Kadının öğüt alma tarafı daha güçlüdür (s.170). Buna mukabil kadının bedeni daha zayıftır. Ancak bedenin salâbeti değil, selameti önemlidir. Örneğin daha güçlü kolları olan, daha iyi düşünür demek değildir. Bazı erkeklerin kalp hastası diye tarif edilmesi söz konusudur, böyle bir tarif kadına yapılmamıştır (el-Ahzâb 33/32) (s.174). "Kadında da teberrec hastalığı olabilir." denmektedir. Allah, nefis terbiyesi yolunda kadınları daha donanımlı yaratmıştır. Kadının gönül yönü, kolay ağlaması buna delil gösterilmiştir (s.183).

İrfan açısından kadının konumunda anneliği de önemli bir vurgu olarak dikkat çekmektedir. Otuz ay boyunca anne iki kişiyi de korur ve besler (kendisi ve yavrusu). Baba nutfe temelinde helal yemekle görevliyken, anne için bu süre 30 aydır (s.182). Bir diğer örnek "haml" ile "himl" arasındaki fark olarak açıklanmaktadır (el-Hac 22/2; Fâtır 35/18). Erkek sırtında yük taşır, kadın

karnında. Bu yüklerin keyfiyeti kadın ve erkek için ayrı ayrı tanzim edilmiştir. Konunun sonunda kadının iffetinin onun cemalinin bir çeşit zekâtı olduğu belirtilmektedir (s.184). Nübüvvet ve risaletin kaynağının velayet olduğu, velayette ise kadınla erkeğin arasında bir fark bulunmadığı ifade edilmektedir. Yazar burada yine ilâhî isimlerle bağlantı kurarak kadının ilâhî isimlerin mazharı olma noktasındaki etkinliğine dikkat çekmektedir. Bu sebeple erkeği cezp ettiği, oysa erkeğin edilgen olduğu söylenir. Ayrıca kadın Allah'ın yaratıcılık mazharı olduğundan, rahimde ceninin oluşumunda rol sahibidir (s.202).

Bölümün sonunda kadınların irfânî makamlarına işaretle Şamlı Râbiâ adında bir kadının faziletlerini anlatmış, meşhur Rabiâ el-Adeviyye'nin de adından ayrıca zikretmiştir.

Burhanda Kadın

Bu bahiste yazar erkek ve dişiliğin suretle değil, maddeyle ilgili bir şey olduğunu beyanla söze başlamıştır. Aklın yol göstericiliği açısından yaratılışa kadın ve erkek arasında bir farkın gözetilmediği belirtilmektedir. Neticede insan ahseni'l-mahlûkîn olduğu için Allah da ahsenü'l-hâlıkîndir (el-Mü'minûn 23/12-13). Bu da gösterir ki bu durum işin madde kısmıyla ilgili değildir çünkü bu gelişim aşamaları hayvanlarda da vardır. Soyut ruh meleklerde de vardır. Oysa insan türâb, tîn, hame-i mesnûn, sâlsâli ke'l-fahhâr aşamalarından geçmiş, meleklerle öğretmen olmuştur. İşte böyle bir insan, yaratılmışların en güzeli olmuştur (s.220).

İrfanda kadın bölümünde kadının gönül yolunu daha iyi bildiği vurgulanırken, bu bölümde de “Güdüleri bağlamanın yolu onları ta'til etmek değil, tâdil etmektir.” denilmiş ve “akla arzu ve güdüleri önlemesi, bu cehalet ve şehvet âsisinin dizlerini bağlaması nedeniyle akıl denmektedir.” tespiti paylaşılmıştır. Bu manada peygamberlere karşı gelen tüm yalancı peygamberlerin erkek olduğu hatırlatılarak, kadının bu konumda da erdeminin altı çizilmektedir.

Erkeğin teorik akılda üstünlüğüne, kadının da pratik akılda üstünlüğüne işaret eden yazar, “Yakîn, cezm, zan, vehim, hayal vs. teorik aklın pozisyonları; niyet, azim, ihlas, irade, sevgi, tevellâ, teberrâ, takva, adalet vs. pratik aklın parçalarıdır.” derken faziletin ölçüsünün ikinci grupta arandığını da belirtmektedir. Mesela hakkın karşısında teslim olmamak cesaret değil, tehevürdür (boyun eğmemek, dik başlılık). Oysa Belkıs “Süleyman'la birlikte alemlerin Rabbi'ne teslim oldum.” demiştir (Süleyman'a teslim oldum dememiştir.) (en-Neml 27/44).

Bu başlık altında kadınların hukukuna dair bazı meselelere de işaret edildiğini görüyoruz. Bunları da şu şekilde özetleyebiliriz: Kadınların mirastan payının eksik olması, önemli bir husus olarak görülmemiştir. Çünkü mal sahibi olmak, erdem sahibi olmak demek değildir. Âmûlî'ye göre şahitlikte iki kadının bir erkeğe karşılık şahit olması; kadının aklının eksikliğinden değil, hafızasının zayıflığındandır. Burada teorik akıl, pratik akıl ayrımına da zımnen bir gönderme vardır. (s.282). Kadının Cuma namazına gitmeyişi azimet esasıyla değil, ruhsat esasıyla teamül kazanmıştır (s.302). Erkeğin kavvam oluşu mutlak değildir, kocalık görevi sadededendir. Yoksa normalde böyle bir şey yoktur. Görev beyanı olup erdem belirtisi değildir veya kadın için noksanlık alameti değildir (s.311). “Onlarla iyilikle (maruf) ile geçinin.” buyrulur. Maruf; resmiyet kazanan, aklın resmen tanıdığı, vahiy ve şeriat sahibi katında resmen tanınan şey demektir (s.314). Kur’ân’da bir dizi değer biçmeler bedenle ilgilidir. Diyet ve miras meselesi de böyledir. Fakat eğitim-öğretim meseleleri böyle değildir (s.341). Zina eden kadını affetmemek, erkeği affetmek, hırsız kadını affetmek, erkeği affetmemek cahiliye adetlerindedir (s.344-45). Cevâdî Âmûlî bölümün sonunda aklı üstünlükleri ve çeşitli şecaat ve kabiliyetleriyle öne çıkmış bazı hanımlardan da bahsetmiştir.

Şüphelerin ve karşıt rivayetlerin çözümü

Kısmen diğer bölümlerden alıntı ve tekrarların olduğu bu son bölümde kadın konusuyla alakalı olarak Kur’ân’da, Şii kaynaklı birtakım rivayetlerde ve siyer tarihinde tartışmalı bazı konulara, belli bir sıra gözetmeden kısa kısa cevaplar verilmiştir. Bu minvalde bu son bölüme kısa bir girişin yapıldığını görüyoruz. Burada manevî kemallere erişmede cinsiyetin etkisizliği ifade edilmiştir. Ardından kitabın temel maksadına ve mesajına uygun olmasa da yazarın Cemel Savaşı’ndaki tutumu sebebiyle Hz. Aişe’yi yergiye varan bir başlıkla andığını görüyoruz. Devam eden başlıklarda ise daha çok hukukî içerikli şu hususlar konu edilmektedir: Kadının mirastan eksik pay alması, şahitliği ve unutkanlığı ile ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi, bazı tekliflerin kadına yüklenmemesinin hikmeti, kadın ve erkeğin arasındaki farklılıkların hikmeti, erkeğin dünyevî umurda kayyum oluşunun anlamı, kadının kadı olamamasının gerekçeleri, kadının diyetiyle erkeğin diyetinin eşit olmamasının sebepleri, kadının seyyide olması durumunda hakkındaki hukukî muamelelerin detayları, kadının hicabının altındaki hikmet.

Celâl ve Cemâl Aynasında Kadın isimli bu eser, her ne kadar kadın konusuna daha çok Şii-tasavvufî bir çizgide bakış yapsa da konuya duyarlı araştırmacılar için genel manada ufuk açan tespit, temsil ve teklifler de içermektedir.

Geleceğimizde İslâm Var (L'İslam habite notre avenir)

Roger Garaudy, Türk Edebiyatı Vakfı, çev. Cemal Aydın, 2014, İstanbul, 260 sayfa.

*Tamer YILDIRIM**

1913'te doğan, uzun yıllar Marksist bir çevre içinde bulunan, 1982 yılında İslâm'ı seçen ve 2012 yılında ölen Roger Garaudy, 50'den fazla kitap yazmıştır ve bunların 30'a yakını Türkçeye çevrilmiştir. Fakat Müslüman olmadan yazdıklarının konusu ve içeriği büyük ölçüde genelde siyaset felsefesi özelde ise Marksizm ile ilgili olmuştur. Elimizdeki eser onun "Medeniyetler Diyaloğu" serisi için oluşturulmuştur. Bu alandaki ilk eserini *Medeniyetler Diyaloğu (Pour un dialogue des civilisations)* adıyla 1977'de neşretmiş, bu düşüncesini şekillendirmek için 1981'de *Geleceğimizde İslâm Var (L'İslam habite notre avenir)* adlı eseri yazmıştır. Bu konu ile ilgili bir diğer eseri de *Yaşayanlara Çağrı*'dır. Garaudy'nin eserlerinin Müslüman kültür veya düşünceyi bilen kişilere katkısı sınırlı olacaktır, bunu kendisi de kabul etmekte ve şöyle demektedir: "Benim kitabım Müslümanlar için değildir. Bunu Müslümanlara akıl vermek için değil, kendi vatandaşlarıma İslâm'ı duyurmak için yazdım. Hepsinin özü ise, İslâm bizim geleceğimizdir." Ancak bu durum daha ziyade onun İslâm ile ilgili yazdığı kitaplar için geçerlidir. Marksist düşünce ile ilgili eserleri bunun dışında tutmamız gerekir.

Esere takdim yazan Ali Merad, Garaudy'nin 70'li yıllardan itibaren düşüncesinin değişmeye başladığını ve büyük bir tutkuyla, bütün bir insanlık için Umut Projesi'ni destekleyip uygulanır hâle getirebilecek şeyleri aramaya koyulduğunu belirtir ve şöyle devam eder: "Böyle bir proje mecburen insanın

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tameryildir@hotmail.com

insanla ve halkların da birbirleriyle uzlaşmasıyla (*Medeniyetler Diyalogu* adlı eserini bu maksatla kaleme almıştır.) ve de insanın tabiatla barışmasıyla gerçekleştirilebilir.” (s.11-12)

Garaudy'ye göre tarihin kaçırılmış fırsatlarının ve Batılı insanın kaybedilmiş boyutlarının da ötesinde Batılıların vazifesi, Batı'nın intihara götüren monoloğuna son vermek için Doğu ve Batı medeniyetlerinin diyalogunu yeniden kurmak olmalıdır. Bu noktada İslâm önemli bir yerde durmaktadır. Çünkü Garaudy için “İslâm, aşkınlığın ve toplumun çok önemli iki boyutunu barındıran birbirinden ayrılmaz ilâhî ve beşeri dünya inşa etme projesini, bilimlere ve sanatlara, her insana ve her topluma yükleyen Allah, dünya ve insan görüşüdür. İslâm'ın birleştirici bir yönü de vardır. Şöyle ki Hz. Muhammed hiçbir zaman yeni bir din tebliğ ettiğini iddia etmemiş, o sadece Hz. İbrahim'in modelini verdiği Allah inancını, yeniden arı ve duru haliyle sunduğunu belirtmiştir.” (s.20-24) Yani Hz. Muhammed, dönemi düşünüldüğünde, Hz. İsa'nın asıl mesajını Yunanlaşmış ilahiyatçıların akıl oyunları ve anlaşılmaz lafazanlıkları yüzünden algılayamayan Hristiyanlara, Hz. İbrahim'in o ilk saf dinini hatırlatıyordu. İnsanların hiyerarşilerini, zenginliklerini ve bilgeliklerini göreceleştiren hâl ve hareketlerinde kendini gösteren ve ilâhî hikmeti gerçekleştirmeye yönelen o arı duru iman aşlıanıyordu (s. 34). Genel olarak bakıldığında zaten Kur'an, Kitab-ı Mukaddes'te adları geçen peygamberleri aynı Allah'ın elçileri olarak kabul ve tasdik ediyordu. “Kur'an'a göre daha önce Hz. Musa'nın kanunları vahiy eseri idi, Hz. İsa'nın İncil'i de Allah kelamıydı. O vahiylerin ve peygamberi bildirilerin her biri, mesaj sonradan bozulup tahrif edilse bile, aynı ilâhî hakikatin bir halkasıdır. Bir Müslüman Hz. İbrahim'i de Hz. Musa'yı da Hz. İsa'yı da hürmetle yâd eder. Hatta İslâm âleminde Hz. Meryem adını taşıyan camiler bile vardır. Bugün şayet İslâm, geçmişi içinde donup kalmaz da ataların ocağına sadık kalmanın o ocağın küllerine sarılmak değil, aksine alevini ileri taşımak olduğunu ve bir nehrin ancak denize doğru akarak kaynağına sadık kalabileceğini hatırlayarak, çağımızın problemlerini Medine Toplumu'nun ruhundan hareketle çözmesini bilirse işte o zaman sadece Müslümanlar için yepyeni bir ufuk açılmaz, artık pozitivist bilimcilik ve Batılı bireycilikle kısırlaştırılmayan, aksine Medine'nin “Peygamberi Toplumu'nun daha önce yeşerttiği temel değerlerle beslenen bir sosyalizmin de ufku açılır, böylece o ‘aşkınlık ve toplum’ bütünlüğü bir umut alevi gibi parıldar.” (s.40) Bu ifadelerden ve diğer eserlerindeki pek çok değerlendirmesinden, Garaudy'nin sosyalist düşünceden tam olarak ayrıldığını rahatça anlayabiliriz. Yani Garaudy her ne kadar 1982'de yani bu eserin basımından bir yıl sonra İslâm'ı

seçmiş ise de bu tam olarak İslâm'ın kendisini ortaya koyduğu şekilde değil, Garaudy'nin anladığı şekilde olmuştur. Fakat bu onun İslâm'a verdiği değerde bir değişiklik oluşturacak şekilde değildir. Onun hem bu eserinde hem de Müslüman olduktan sonra yazdığı eserlerde İslâm farklı medeniyetlerde birleştiriciliği oluşturacak niteliği kendisinde bulunduran bir din olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Garaudy'ye göre İslâm, daha kültürü gelişip serpilmeden önce, bir medeniyet yenilenmesi ve yeni bir dünya gençliğinin boy atması için gerekli şartları oluşturmuştu. Öncelikle üç kıtanın zenginlik ve kültürlerinin birbiriyle kucaklaşacağı dünya çapında ticari ve kültürel bir saha meydana getirdi: Eski Yunan ve Roma Avrupası'nın, İran'dan Hindistan'a ve Çin'e kadar derin Asya'nın ve İskenderiye'nin bütün sufi hareketleri ve felsefeleri kadar bütün bilimlerinde buluşma noktası hâline geldiği, Afrika'nın kültür ve zenginlikleriyle kucaklaştığı bir saha inşa edilmiştir (s.56). Bu noktada Batı dünyasıyla İslâm arasında bir ayırım yaparak olayı şöyle ifade eder: "İslâm mutasavvıflarıyla birlikte bizler, Platoncu aşk anlayışından tamamen uzağız. Yani, bedenlerin güzelliğine olan aşktan ruhların güzelliğine duyulan aşka geçen, sonra da bizzat güzelliğe, hayrın güzelliğine doğru yol alan Platon'un *Phaedrus* veya *Şölen* adlı eserlerinde sözü edilen aşktan çok uzağız. Her şeyden önce İslâm, bu ruh ve beden ikiliğini benimsemez." (s. 65) Garaudy'nin dinî anlayışının değişmesi, bu şekilde duyuş ve hissedişinin niteliğinde de farklılaşma olmasını gerektirmiştir.

Kavram ve fiillerin farklı değerlendirilmesi kendisini pek çok farklı unsurda göstermektedir. Bunlar çok farklı örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır fakat biz burada bazılarına değineceğiz. Konunun kendisini çok açık bir şekilde ortaya koyduğu kavramlardan biri insan kavramıdır. Garaudy'ye göre, Sokrates, tabiatı ve tanrı düşüncesini işe karıştırmadan sadece insanı alıp onunla ilgileniyordu. Kur'ani bakış açısı içerisindeyse insan, sadece tabiatın ve bu tabiatın dünya ölçeğindeki dengelerinden sorumlu Allah'ın yeryüzündeki halifesi (Bakara, 2/30) değildir fakat aynı zamanda onun imanı, kendi davranışlarının ve içinde bulunduğu toplumun kanunlarının da temelidir. O yüzden ne ekonomi ne bilim ne de sanatlar kendilerine ilâhî ve beşerî hedeflerini belirleyen imandan ayrılabilirler. Bütün boyutlarıyla hayat, kendi birlik ve bütünlüğünü Allah'ta bulur (Hadid, 57/3). Tasavvufun temel özelliği, Allah hakkındaki bu Kur'ani bakış açısından hareketle insanı, bütün boyutlarını cem ederek ve hepsini de aynı merkeze bağlayarak bir bütün hâline getirmek, yani kemale erdirmektir. İhtirasları ve dıştan gelen ayartmalar yüzünden bir o yana bir bu yana yalpalayan insan, sürekli olarak çokluk içinde kaybolma tehdidi altındadır. Tasavvuf bu

hareketi tersine çevirir. Bu birlik, bu kendi merkezini bulma, topluluk içindeki en yoğun ve en canlı faaliyetin birinci şartıdır. Tasavvuf dünyadan el etek çekmeye davet etmez, feragate sevk eder. İşte bu da salih amelde bulunmaya imkân verir. Yani insan artık bencil çıkarları veya ihtirasları doğrultusunda değil de herkesin hayrı yolunda faaliyet gösterir. Bu İslâmi anlayış ile Spinoza arasında, yani herkesin hayrı yolunda faaliyet ile *Ahlaktan Teolojik-Politik İncelemeye* geçmek arasındaki benzerlikten öte bir şey, belki de dolaylı bir kan bağı bulunmaktadır. Spinoza bunu, Arapça yazan Yahudi filozof İbn Meymun (1135-1203) aracılığıyla, İslâm geleneğinden, özellikle de Farabi'nin (872-950) *El-Medinet'ül-Fadıla* eserinden almıştır. Tarihe baktığımızda Rönesans'tan bu yana Batı toplumunda insan, yalnızlığa ve diğer insanlar karşısında tek başınalığa mahkûm edilmiştir. Ama Garaudy'ye göre İslâm, siyasetle dinin sahte ikiliğini (birbirinden tamamen bağımsız iki apayrı alan oluşunu) reddettiği, (insanın iki boyutu arasındaki ilişkiler demek olan) siyaset ile din arasındaki ilişkileri, (iki tarihi kurum arasındaki ilişkiler demek olan) Kilise ile Devlet arasındaki ilişkilerle karıştırmamıza mani olduğu ve Tanrı ile toplumu ayrılmaz şekilde birbirine bağladığı için, bizim bizzat Hristiyanlığı yeniden canlandırmamıza ve sosyal dokunun parçalanması krizini alt etmemize yardım edebilir (s. 69-80).

Bu noktada Garaudy'nin ayrıca hukuk ile ilgili görüşleri de önemlidir ve bu görüşleri Müslüman olduktan sonra yazdığı eserlerde de değişmemiştir. Ona göre ümmet, bir insan hakları bildirisini değil de insanın vazifelerini belirleyen vahyi temel alarak kurulmuştur. Mezheplerin bazıları Kur'an'ın lafzına harfi harfine sarılıp onunla yetindikleri iddiasındadır, sanki her yerde ve her devirde Kur'an'dan ayrıntılı kanunlar çıkarıp yürürlüğe koymak mümkünmüş gibi. İslâm'ın aşkın prensiplerine dayalı bir hukuk, bugün bize nasıl bir yardımda bulunabilir? Gerçi Hristiyanlık da aşkın prensiplerini dillendiriyor idiye de din ile siyaset arasındaki ilişkiler, Greklerin felsefi düalizmi yüzünden lekelendiği ve Roma İmparatorluğu'nun istibdatçı yapılarıyla tahrife uğradığı için, İmparator Konstantin'den ve İznik Konsili'nden başlayarak günümüze kadar sürekli bozulmuştur. 60'lardan beri çok sayıda Hıristiyanda görülen kurtarıcı teşebbüsler, bugün İslâmi proje üzerinde yapıcı bir tefekkürle zenginleştirilebilir. Batılılarda, bin yıla yakın bir süre Batı kültürünü geliştiren bu İslâm medeniyetinin devletler hukuku üzerindeki tesirini kabul etmemeleri için, çok sıklıkla Müslümanlara yamadıkları fanatizmden çok daha fazla bir fanatizm olsa gerektir. Kur'an'da bütün halklar ve bütün zamanlar için geçerli ayrıntılı bir kanunlar bütünü bulunabildiğini tasavvur etmek, kesinlikle dar görüşlü ve İslâm'ın geleceği

açısından da öldürücü bir yorumdur. Bizzat Kur'an, Allah'ın halka her mesajını o halkın ve o zamanın dil ve kültüründe aktarabilen bir peygamber gönderdiğini durmadan hatırlatır: "Her çağa özgün bir mesaj vardır." (Ra'd, 13/18). Gerçekten de söz konusu olan her zaman aynı vahiydir fakat bu vahyi o ülkenin ve o dönemin ruhuna ve şartlarına uygun bir tarzda tatbik etme sorumluluğu insana düşer (s. 90-99).

Garaudy'nin özellikle değindiği bir konu da İslâm'ın ilim ile ilişkisinin mahiyetidir. Ona göre "İslâm ilminin şu veya bu buluşunun (ki bu buluşlar, falan veya filan Eski Yunan ve Batılı bilgine gülünç bir biçimde atfedilmiştir) tartışma götürmez önceliği de bir yana, İslâm ilminin asıl etkisi, Helenizm ile modernlik arasında basit bir halka olmaktan veya halihazırdaki Batı bilimini hazırlamış olmaktan çok daha fazla bir şeydir: İslâm ilmi, modern denilen bilimin hiç de arkeolojisi (tarih öncesi) olmayan bir bilgi anlayışıdır. Bizim mazimize değil, istikbalimize ait bir hikmettir o. Çünkü İslâm ilminin, tarihte neler ortaya koyduğuna bakmakla yetinmeyip, asıl ruhunu kavrayabilirsek o anlayış, şu an maruz kaldığımız bilimcilikten yakamızı kurtarmamıza da yardım edebilir. Bilimcilik, bilimi koparmıştır. Bilim insanının gelişip olgunlaşmasını sağlaması gereken asıl boyutunu da budamıştır. Sonuçta, bilimin yegâne mutlak değer olduğunu iddia etmiştir ve bu mutlak değer adına, etkinliğin dışındaki her türlü meseleye, kudret ve büyüme dışındaki her türlü değere insanımız artık sırtını dönmektedir." (s.110-111). Bu noktada Garaudy İslâm'ın hangi noktada farklılaştığına da değinir. Ona göre "Kur'an'ın yanı sıra tabiat da yine Allah tarafından yazılmış yaratılışın Kur'an'ıdır. Astronomların göğü kadar, coğrafyacıların dünyası da zatını hiç kimsenin olduğu gibi göremeyeceği Allah'ın bizler için bir tezahürü, bir tecellisi, Allah'ın bir ayeti, sembolik bir imgesidir. Tabiat, Descartes fiziğinde görüldüğü gibi, anlamdan yoksun bir şey değildir. Nitekim Descartes fiziğinde her gerçek varlık, saf bir miktara indirgenmiş, hayvan dahi bir makineden ibaret görülmüştür ki bu kavram kısa zaman sonra insana da uygulanacaktır. Astronomiden coğrafyaya, matematikten tıba İslâm ilimlerinin hiçbirinde ele alınıp incelenen gerçek varlık, kökenleri ve gayesi hakkındaki tefekkürden koparılıp ayrılmamıştır. Kılı kırk yaran gözlem ve hesaplamalardan uzaklaşmak şöyle dursun, aksine tam bir birlik ve bütünlük içinde gerçekleştirilen İslâm ilmi, bilimi bilgelikten asla ayırmayarak, Batı bilimine (olgulardan ziyade teorilerle ilgilenen Greklerin metoduyla bağları kopartarak) deney metodunu ve modern matematik metotlarını öğretmiştir." (s.121).

Bilim konusuna geniş bir şekilde değinen Garaudy bunu niçin yaptığını şu şekilde açıklamıştır: “Orta Çağ’ı Grek ve Roma kültürü ile Rönesans’ta ortaya çıkan kültür arasında bir parantez (dünyanın hiçbir yerinde hiçbir fikir ve ilim yapılmadığı çağ) olarak gören Batı “benmerkezciliği” (yani bilim ve fikirde her ne yapılmışsa Batı tarafından yapılmıştır iddiası) yüzünden derinlemesine saptırılmış bir bakış açısını değiştirmenin şart olduğunu gözler önüne sermek. Bazen “demir çağı” adı da verilen “karanlık” bir dönemin ardından Rönesans, Grek medeniyetinin belge ve bilgilerine hiç de öyle doğrudan ve dolaysız bir şekilde mirasçı olmuş değildir. Ne Hristiyanlık Helen dehasının bir uzantısıdır, ne de Saint Thomas, Aristoteles’in halefidir. Hz. İsa dünyaya gelmeden üç asır önce Arşimet’in ölümüyle birlikte askıya alınan ilimlerin gelişim seyrini Galileo de yeniden başlatmamıştır. Dolayısıyla Batı’nın bilim, teknik ve sanatta her şeyi sadece ve sadece Batı yapmıştır iddiası tam bir yutturmacadır. Yalancı bir rüya gibi kurtulunması gereken ve Avrupa’yı dünyanın merkezi gösteren birinci efsane işte budur. İslâm medeniyeti, bin sene boyunca geçmişi zenginleştirdi ve geleceği hazırladı. Bin sene boyu üstlenip yüklediği bir kültürü İspanya ve Sicilya yoluyla Avrupa’ya aktardı. İslâm kültürü, Müslümanların eserlerinin Latince tercüme yoluyla Batı’yı etkiledi (s. 133-136).

Fakat bu gibi durumların sürekli olarak Batı tarafından diğerleri için olumsuz bir şekilde değerlendirilmesi Doğu-Batı ilişkilerini de olumsuz yönde etkilemiştir. Yani Batı tarafından dayatılan bu büyüme tarzı ve kültür şekli, diğer gelişme ve üretme şekillerini bugüne kadar durdurdu ve engelledi. Garaudy için bu durum, kendisinde oldukça kötü bir durumu bulundurmaktadır. Garaudy’nin ifadeleriyle söyleyecek olursak “Bu durum bizi ve biz ile birlikte gezegenimizi iflasın ve kaosu eşiğine getirdi. O yüzden artık başka hayat tarzlarını düşünmeye ve yaşamaya girişmek için üç dünyanın bilgeliği ve dinlerini inceleyip araştırmanın tam vaktidir.” (s.82) Biz her ne kadar İslâm temelinde bu konuları ele aldığımız da bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Garaudy medeniyetlerden ziyade “Batılı olmayan kültürler diyalogu”nu kastetmiştir dersek -sadece İslâm medeniyetini değil- daha doğru olur.

Sonuç olarak eser Müslümanların hoşuna gidecek pek çok değerlendirmeyi kendisinde buldursa da Garaudy’nin konuları kimi yerlerde çok yüzeysel ele aldığını ve ele alınan konunun çok farklı şekillerde değerlendirilebileceğini unutmamak gerekir. Fakat bu durum Garaudy için bir sorun teşkil etmemektedir. Çünkü başta da belirttiğimiz gibi Garaudy akademik bir eser yazma ya da Müslümanlara Müslümanların tarihlerini öğretme amacıyla değil, Batılılara bu

konuda bilgi verme amacındadır. Yine de eser, medeniyetlerin farklı bir şekilde birbirleriyle diyalogunun olabileceğini belirtmesi açısından önemlidir.

et-Tefâsîrü'l-muhtasara: itticâhâtuhâ ve menâhicuhâ

Muhammed b. Râşid b. Muhammed el-Bereke

Riyad: Camiatü'l-Melik Suud, Kürsiyyü'l-Kur'âni'l-Kerim ve 'Ulumih, 1436, 987 s.

*Zakir DEMİR**

İslâmî ilimlerin birçok alanında daha önce yazılmış olan geniş eserlerin ihtisar edilerek yeniden düzenlendiğine çokça rastlanır. Bunun dışında ilk başta kısa ve veciz olarak yazılan eserler de bulunur. Terimbilim açısından konuya bakılacak olursa “muhtasar” veya “ihtisar” terimlerini tefsir ve diğer ilimlerle “müşterek aslı terim”; “et-tefsîru'l-muhtasar” terimini ise tefsir ilminin aslı terimleri içerisinde mütalaa etmek mümkündür. İlk dönem müfessirleri, tefsirlerini yazarken daha çok “müşkil” ya da manası kapalı olan kelimeler üzerine yoğunlaştıkları için tefsirlerinin kısa ve vecîz olduğu bilinmektedir. Daha sonraki dönemlerde ise kelimeler, fıkıh, tasavvuf gibi disiplinlerde tartışılan ve bu ilimlerde yaygın olarak kullanılan terimlerle tefsir yazmışlardır.

Günümüz araştırmacılarında, kısa ve özlü tefsir yazımına yönelik bir eğilimin olduğunu söylememiz mümkündür. Bu sebeple tefsir ilmi başta olmak üzere tüm İslâmî ilimlerde sayıları gittikçe artış gösteren muhtasar eserlerin şekil ve içerik bakımından tanıtılması, son derece bâkir bir alan olarak karşımızda durmaktadır. Türkiye’de TDV İslâm Ansiklopedisinin “muhtasar” maddesi pek çok alandaki eserlerin tanıtımı için iyi bir başlangıç olmuştur. Aşağıda tanıtımını yapacağımız, doktora tezi temelli eser de bu alanda dikkate değer bir eserdir. Eserin tanıtımına geçmeden önce alana dair Muhammed b. Râşid el-Bereke’den önce ve sonra ihtisar meselesini nazârî olarak ele alan çalışmalardan bazılarını ismen şöyle sıralamak mümkündür.

1- Ali b. Sa’îd b. Muhammed el-’ Amri, *el-İhtisar fi’t-tefsir: dirase nazariyye ve dirase tatbikiyye ala muhtasaray: İbn Ebu Zemenin li-tefsiri Yahya b. Sellam ve’l-*

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zakirdemir56@hotmail.com

Begavi li-tefsiri's-Sa' lebi, Camiatü'l-Melik Suud Kürsiyyü'l-Kur'âni'l-Kerim ve 'Ulumih, Riyâd 1436, 333 s.¹

2- 'Abdullah b. 'Abdül'aziz el-Mudeymîg, *Muhtasaru Tefsiri Yahya b. Sellâm li-Muhammed b. Ebu Zemenîn min eveeli'l-kitâb ilâ âhiri sureti Âl-i İmrân tahkîken ve diraseten* (daş. Prof. Dr. Nâsır b. Süleymân el-' Umer), Câmi' atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye Külliyyetü Usûli'd-Din, Riyâd 1410/1989.

3- 'Abdülganî Ahmed Cebr Müzhir, "Kavâ' idu'l-ihtisârî'l-menheci fi't-te'lif", *Mecellütü'l-Bühûsü'l-İslâmiyye*, 1421/2000, sayı: 59, s. 337-376.

4- İsmail Durmuş, Abdulhamit Birişık, Mehmet Efendioğlu, Eyyüp Said Kaya, İlyas Çelebi, Casım Avcı, "Muhtasar", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 57-64.

5- Nidâl Habîb es-Sâ' idî, et-Tefâsiru'l-muhtasara-dirâse fi'l-menhec (Celâleyn ve Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerim li-Şubber ünmüzece), *Mecelletü'l-Üstâz*, 1434/2013, sayı: 204, s. 203-234.

Tanıtımını yapacağımız bu kitap giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, önemi, planı, metodu, konuyu seçme sebebi gibi girizgâh kabilinden konular ele alınmıştır. Yazar, mukaddimesinde kitabının doktora tezi olarak sunulduğu gibi basıldığını, herhangi bir güncelleme veya ilavelerde bulunmadığını ifade etmektedir (s.5). Birinci bölümün başlığını "et-Tefâsîrî'l-Muhtasara" (Muhtasar Tefsirler) şeklinde isimlendirmiş ve bu bölüm başlığını da kendi içerisinde altı fasla ayırarak zikretmiştir. Birinci fasılda "et-tefâsîrî'l-muhtasara" ve bununla ilintili diğer terimlerin ta'rifine, bir tefsirin muhtasar olduğuna hükmetmek için kurallara, muhtasar tefsir ile Kur'ân kelimelerinin tefsiri arasındaki farkına yer vermiştir. İkinci fasılda matbu', mahtût ve mefkûd olan muhtasar tefsirlerin bibliyografyasına; üçüncü fasılda "et-tefâsîrî'l-muhtasara"da takip edilen ihtisar metotlarına; dördüncü fasılda "muhtasar tefsirlerin" Mushaf'ın kenarlarında basımına, Süyûtî (ö. 911/1505), Muhammed 'Alî es-Sâbûnî, Muhammed Kerîm Râcih, Salah el-Hâlidî gibi tek bir muhtasarın birden fazla tefsiri ihtisar etmesine yer vermiştir. Ayrıca bu fasılda Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Sâlih Ahmed Rızâ tarafından telif edilen *Muhtasaru Tefsiri't Taberî* gibi birden fazla müellifin beraber ihtisar etmesini ve muhtasarın

¹ Bu kitapta teorik bilgiler olarak addedilen "ihtisâr" teriminin mefhûmu, ihtisar eksenli görüşler, ihtisar sebepleri, çeşitleri, şartları, faydaları, eksiklikleri, kitapları ve ihtisar yapanların tasnifleri ele alınmaktadır. Pratikte ise kitabın adından da anlaşılacağı üzere sadece iki kitap ele alınmıştır.

asıl metne katkısını konu edinmiştir. Beşinci fasılda mutekaddimûn ile mu'âsırların muhtasarlarının mukayesesine; altıncı fasılda ise kimileri tarafından muhtasar olarak addedilse bile muhtasar değil de “asıl metin” olarak şöhret kazanan tefsirlerin bibliyografyasına yer vermiştir. İlerleyen sayfalarda altıncı faslın önemine binaen tekrar temas edilecektir.

İkinci bölümde “bir başka tefsirin muhtasarı olan tefsirlerin” metotları ele alınmıştır. Bu bölüm başlığı da kendi içerisinde iki fasla ayrılmıştır. Birinci fasılda İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Kurtubî (ö. 671/1273), Hâzin (ö. 741/1341), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Şevkânî (ö. 1250/1834) olmak üzere “birden fazla muhtasarı bulunan” 5 tane tefsire; ikinci fasılda gerek klasik gerekse modern dönemde “tek bir muhtasarı” bulunan tefsirlere yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise ibtidâen bir başka ifadeyle “muhteva” yönüyle muhtasar tefsirleri konu edinmiştir. Bu bölüm başlığını da kendi içerisinde iki fasla ayırmıştır. Birinci fasılda mutekaddimûn müfessirlerden Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*'i, Ebü'l-Meâlî Mu'inüddin Muhammed el-Îcî'nin (ö. 905/1500) *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Şur'ân*'ı ve Mahallî (ö. 864/1459) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tefsîrü'l-Celâleyn*'i konu edinmiş, ayrıca modern dönemde gerek birtakım komisyon ve editör çalışmaları olarak gerekse de ferdi olarak yapılan muhtasar tefsir addedilebilecek olanlara yer vermiştir. Sonuç bölümünde ise ulaştığı neticeleri maddelemiş ve bazı önerilerde bulunmuştur.

Muhammed el-Bereke'ye göre “et-tefsîru'l-muhtasar” terimi “Kur'ân-ı Kerîm'in manalarını az lafız ve vecîz ibarelerle açıklamak (بيان معاني القرآن الكريم) (بعبارة وجيزة وألفاظ قليلة) demektir. Bu tanıma göre kelîmâtü'l-Kur'ân, irâbu'l-Kur'ân ve garîbu'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimleri eserleri tüm âyetleri konu edinmemeleri yönüyle “et-tefsîru'l-muhtasar” terimi içerisinde mütalaa edilemez (s.34-36). Ona göre muhtasar tefsirler temelde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi muhteva yönünden muhtasar olan tefsirler (مختصرة بذاتها/ابتداء) olup bu türün “muhtasar” olarak addedilmesi birtakım subjektif değerlere göredir. el-Bereke, bir tefsirin muhteva yönünden muhtasar olup olmadığı meselesi için - Celâleyn tefsiri gibi harf sayısında dahi Kur'ân'ın metni muvazenesinde olup - muhtasar olduğu hususunda ittîfak/icmâ olan tefsirleri ölçüt olarak ele almayı teklif eder (s.32). Bu tür tefsirlerde, okuyucuyu tekrara boğmamak adına genellikle çok sayıda rumuz kullanılır (s. 71-74). İkincisi bir başka tefsirin muhtasarı olan tefsirlerdir (مختصرة من غيرها) (s.27). Ona göre bu ikinci türün muhtasar olarak isimlendirilmesi asıl metne göre (nisbî) olup tek ölçütü, bir başka eserin ihtisarı olup olmadığına teyit edilmesidir (s.30). el-Bereke, tespit ettiği muhtasar tefsirlerin bibliyografyasına yer

verir. Ekteki tabloda üst sütunlarda tespit ettiği, alt sütunlarda ise tanıtımını ve metodunu ele aldığı tefsirlerin nicelik analizi yer almaktadır.

Muhammed el-Bereke'nin Tespit Ettiği ve Tanıtımını Ele Aldığı Muhtasar Tefsirlerin Nicelik Analizi				
		Matbu (Basılı)	Mahtût (Yazma)	Mefkûd (Kayıp)
Muhteva Yönünden Muhtasar Tefsirler	Tespit Ettiği	27	4	6
	Ele Aldığı	7	0	0
Bir Tefsirin Muhtasarı Olan Tefsirler	Tespit Ettiği	41	32	30
	Ele Aldığı	35	0	0

Ekteki tabloda açıkça görüleceği üzere el-Bereke gerek muhteva gerekse de nisbi olarak muhtasar addedilen tüm tefsirleri ele almamıştır. Çalışmasında ayrıca tamamlanmamış veya orijinal metin olarak meşhur olduğu hâlde vakiada muhtasar olan tefsirlerin metot ve tanıtımını da ele almamıştır.

Muhammed el-Bereke, çalışmasında müfessirin mukaddime, hâtime veya başka kitaplarında tefsirinin “bir başka tefsirin muhtasarı” olduğunu tasrih ettiği altı tefsirden; müfessirin tasrih etmediği hâlde başka tefsirlerle ilişkilendirilen sekiz eserden söz eder. Konunun önemine binaen sözü edilen tefsirleri ve ilişkilendirilen tefsirleri aşağıda tablo haline getirdik.

Müellifin "Muhtasar" Olduğunu Tasrih Etmediği veya Tasrih Ettiği Hâlde Müstakil Bir Tefsir Olarak Meşhur Olan Tefsirler		
Sayı	Müfessirin ve Tefsirin İsmi	İlişkilendirilen Tefsir ve Müellifin Adı
1	Hâzin (ö.741), Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl	el-Begavî (ö. 516/1122), Me'âlimü't-tenzîl
2	Nizâmeddin en-Nisâbü'rî (ö.730/1329), Garâ'ibü'l-Kur'ân regâibü'l-furkân	Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210), Mefâtihü'l-ğayb

3	Ebü Zeyd es-Seâlibî (ö. 875/1471), el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Şur'ân	İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), el-Muharrerü'l-veciz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz
4	Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), ed-Dürrü'l-mensûr	Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), Tercümânü'l-Kur'ân
5	Ahmed b. Muhammed es-Sâvî (ö. 1241/1825), Hâşiyetü's-Sâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn	Süleyman el-Cemel (ö. 1204/1790), el-Fütühâtî'l-İlâhiyye
6	eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), Fethu'l-kadîr	Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), ed-Dürrü'l-mensûr
1	Hûd b. Muhakkem el-Huvvâri (ö. 280/893), Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz	Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815), Tefsîru Yahyâ b. Sellâm
2	el-Begavî (ö. 516/1122), Me'âlimü't-tenzîl	es-Sa'lebi (ö. 427/1035), el-Keşf ve'l-beyân
3	Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr	Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), el-Muğnî fî tefsîri'l-Şur'ân
4	Nâsirüddin el-Beyzâvî (ö. 685/1286), Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl	ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), el-Keşşâf 'an hâkâ'iki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vücûhi't-te'vîl
5	Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Medârikü't-tenzîl ve hâkâ'iku't-te'vîl	ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), el-Keşşâf 'an hâkâ'iki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vücûhi't-te'vîl
6	Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr (ö. 774/1373), Tefsîrü'l-Şur'âni'l-'azîm	Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö.310/923), Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân
7	eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), Fethu'l-kadîr	Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö.671/1273), el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân
8	Sıddık Hasan Han Kannucî (ö.1307/1890), Fethu'l-beyân fî maqâsidi'l-Şur'ân	eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), Fethu'l-kadîr

el-Bereke, tabloda yer alan on altı tefsirin başka tefsirlerle ilişkilendirilmesine binaen dört tane âmilden söz edilebileceğini ifade eder: (a) İhtisar teriminin mefhûmuna yaklaşım, (b) Müfessirin ilişkilendirilen tefsire dayandığını sarahaten ifade etmesi ve ondan çok fazla nakilde bulunmuş olması, (c) Müfessirin ilişkilendirilen tefsiri kapalı bir üslupla ifade etmesi nedeniyle onun muhtasarı olup olmadığının ihtimalli olması, (d) Te'lifte ihtisarın ayıp olarak addedilmesi (s.107-129).

Sonuç adına şunları söyleyebiliriz

1- el-Bereke, muhteva bakımından muhtasar addedilen tefsirlerden 7, nisbî olarak muhtasar sayılanlardan 35 olmak üzere 42 tefsirin tanıtımı ve metodunu ele almıştır.

2- Muhtasar tefsirleri muhteva (et-tefsîru'l-muhtasar ibtidâen) ve nisbî (et-tefsîru'l-muhtasar min gayrihâ) olarak ikiye ayırması ve çalışmasını ana hatlarıyla bu anlayışın üzerine kurması yönüyle başarılı olduğu söylenebilir.

3- Çalışmada, tamamlanmamış ya da sadece bazı cüzleri veya ahkâma münhasır yazılan muhtasar tefsirlerin metotları ve tanıtımları ele alınmamıştır. el-Bereke'nin eksik bıraktığı bu hususlar ihtisar geleneğinde yeni yapılacak çalışmalarla, projelerle tamamlanabilir.

4- Yüksek lisans veya doktora tezlerinde araştırmacıların bulgu, yorumlama, değerlendirme ve ulaştıkları yeni sentezlerini objektif bir bakış açısıyla ortaya koymaları ve mezhebî aidiyetlerini ve ideolojilerini tezlerine yansıtılmaları beklenmektedir. Muhammed el-Bereke'nin Mu'tezile, Zeydiyye, Şîa, Havâric, İbadiyye ve Gulat-I Şîa gibi fırkaların tefsirlerini ve dolayısıyla ihtisarlarını ele almamış olması ve bunları ehl-i bidat olarak addetmesi ile ideojisini tezine açıkça yansıttığı görülmektedir. Çalışmanın bu hâliyle de -en azından Ehl-i Sünnet tefsir ihtisar geleneğinde- araştırma yapmak isteyenlere yol haritası çizme konusunda başarılı olduğunu söyleyebiliriz.

5- Türkiye'de ilahiyât alanında ihtisar geleneğini konu edinen herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Muhammed el-Bereke'nin doktora tezi olarak hazırladığı bu çalışması, tefsir alanında muhtasar tefsirlerin metotlarını tanıma babından önemli bir çalışma olup gerek tefsir gerekse diğer İslâmî ilimlerde ihtisar geleneğini konu edinecek çalışmalar için bir mukaddime mesabesinde olduğunu ifade edebiliriz.

6- Tefsir ilminde ihtisar geleneğini konu edinen bu çalışmanın, tekrarlara girmemesi ve muhteva yönünden “efrâdını, câmi’, ağyârını mâni” olması beklenirken yer yer gereksiz uzatmalar ve tekrarlardan kurtulamadığı görölmektedir.

7- el-Bereke, bu çalışmasını son derece sade bir üslupla hazırlamıştır.

YAYIN ESASLARI

- * *Usûl İslam Araştırmaları* uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- * Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- * Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek yazılar, <http://www.usuldergisi.com/myk> internet adresindeki “Makale Yazım Kılavuzu”na uygun yazılmış olmalıdır.
- * Dergiye gönderilecek makaleler 7500 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerdeki özlükler 200 kelimeyi, anahtar kelimeler 5 kelimeyi geçmemelidir.
- * Dergiye yayın kabulü sadece Usûl Makale Takip Sistemi (MTS) yoluyla yapılmaktadır. MTS’de doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- * Dergiye gönderilen yazılar önce Yayın Kurulu tarafından, gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayımlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- * Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- * Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak *Usûl İslam Araştırmaları*’na aittir.

Editorial Guidelines

- * *Usûl Islamic Studies* is an international, refereed, scientific, and an academic journal
- * The journal is published biannually in April and October.
- * The language of publication is Turkish and English
- * The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- * The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Writing Manual” which can be found via: <http://www.usuldergisi.com/myk>
- * The articles that are sent for publication must not exceed; 7500 words for journal articles and 1500 words for review articles. The abstracts of the article must not exceed 200 words with up to 5 keywords.
- * The applications for all publications must be made through the Usûl Publication Portal (MTS). All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- * The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Publication Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- * The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- * The copyrights of the published articles belong to Usûl Islamic Studies Journal indefinitely.