



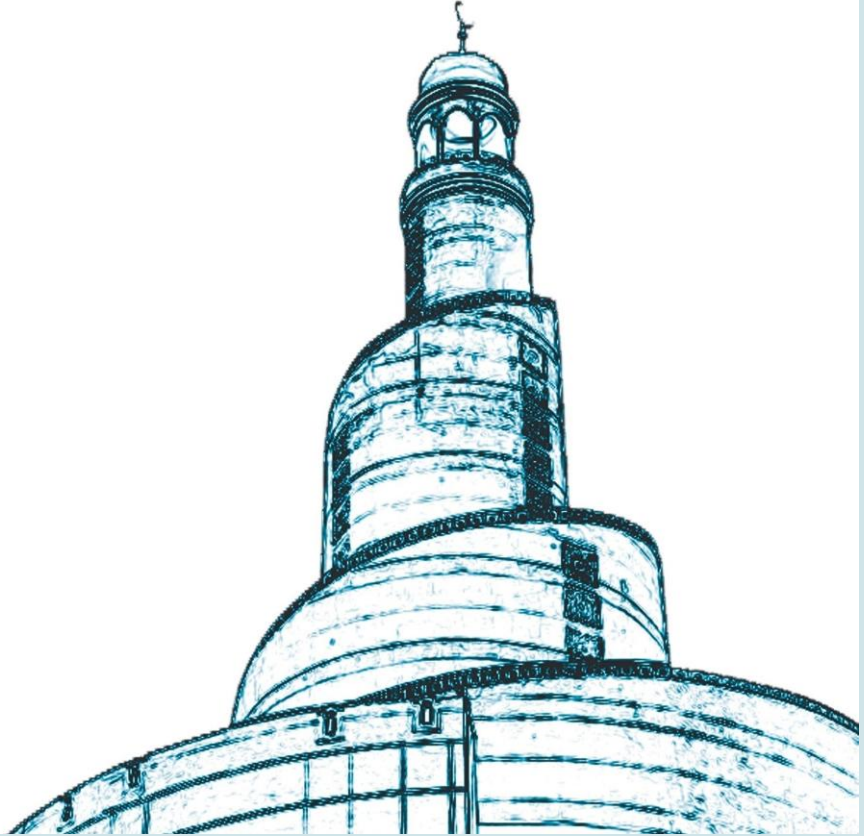
IHYA

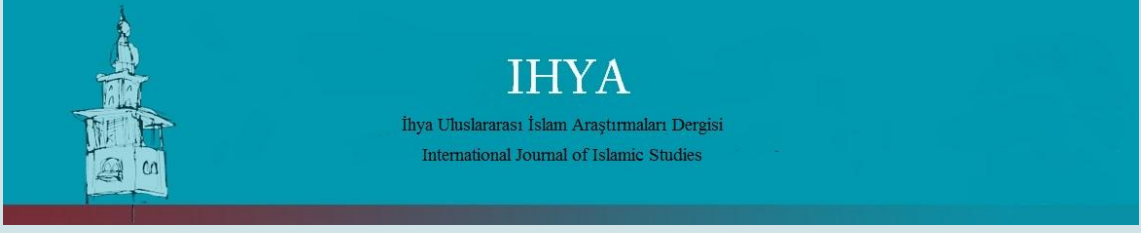
Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi



ISSN: 2149-2344

CİLT: 5 SAYI: 1 BAHAR 2019
VOLUME: 5 ISSUE: 1 SPRING 2019

INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES





Ocak ve Haziran aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, hakemli bir dergi olup,  ve  veri tabanları, tarafından taranmaktadır.

Dergimiz **İSNAD ATIF SİSTEMİ'ni** Esas Almaktadır
(<https://www.isnadsistemi.org>)

Baş Editör | Editor in Chief

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi)

Editörler Kurulu | Editors

Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),
Dr. Öğretim Üyesi Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi)

Arapça Kontrol | Arabic Text Editor

Öğr.Gör. Dr. Ziyad Abdelrohman A.Aziz A.A. ALRAWASHDEH (İstanbul Üniversitesi)

İngilizce Kontrol | English Text Editor

Dr. Öğretim Üyesi Birsan Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi), Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Hidayet IŞIK (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi), Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Dilaver SELVİ (Marmara Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi), Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Saki ÇAKIR (Siirt Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi) Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Şevket TOPAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi), Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi), Doç. Dr. Ali Kumaş (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Ramazan DEMİR (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Ali KAYA (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Mehmet GAYRETLİ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi İbrahim TOZLU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi İlyas YILDIRIM (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Yönetim Yeri | Head Office

İskenderpaşa Mah. Kavalalı Sok. No:1 Fatih İSTANBUL

e-mail

muhayhan02@gmail.com
huseyinokur@yandex.com

Yıl | Year

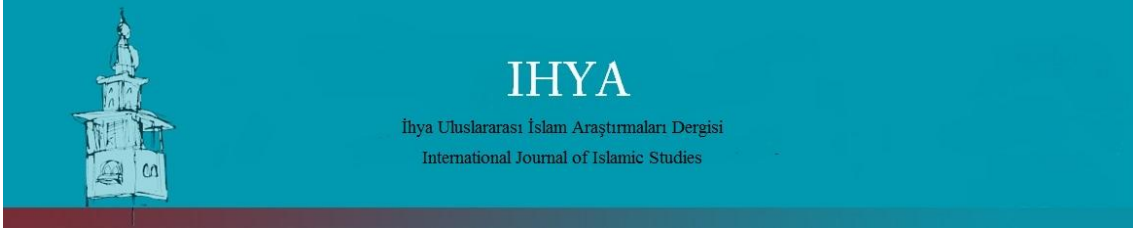
2019

İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | İHYA International Journal of Islamic Studies is a bi-annual peerreviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

OSMANLI KIRAAT EĞİTİMİNDE XIX. YÜZYIL MISIR TARİKİNİN ARKA PLANI: BİYOĞRAFİK BİR İNCELEME THE BACKGROUND OF EGYPT TRADITION IN OTTOMAN QIRAAH EDUCATION IN THE 19TH CENTURY: A BIOGRAPHICAL REVIEW Ahmet GÖKDEMİR	1-27
ARAP DİLİNDE TERÂDÜF (EŞ ANLAMLILIK) OLGUSU THE TARADUF (SYNONYMY) PHENOMENON IN ARABIC LANGUAGE Mahfuz GEYLANİ	28-51
ABDULLAH B. EBÛ DÂVÛD VE ESERLERİ ABDULLAH B. ABU DAWUD AND HIS BOOKS Abdulkadir KARAKUŞ	52-81
ABDURRAHMÂN HÂLİS KERKÛKÎ'NİN (K.S.) TÜRKÇE ŞİİRLERİ VE FARŞÇA RUBÂİLERİ TURKISH POEMS AND PERSIAN QUATRAIN BY ABD AL-RAHMÂN KHÂLİŞ AL- KERKÛKÎ İsa ÇELİK — Ömer NECATÎ	82-133
DÜZENLİ NAMAZ KILMA VE KILMAMA İLE RUH SAĞLIĞI ARASINDAKİ İLİŞKİ THE CONNECTION BETWEEN REGULARLY PERFORMING THE SALAAT AND MENTAL HEALTH Hülya GÖK	134-160
İSLAM HUKUKUNDA AYIPLI MAL SATIŞINDA TÜKETİCİNİN KORUNMASI PROTECTION OF CONSUMER IN THE SALE OF DEFECTIVE GOODS IN ISLAMIC LAW Mustafa KİSBET	161-195
ŞİÂ-İMÂMİYYE'NİN İLÂHÎ İSİM VE SIFÂT ANLAYIŞI SHİÂ-İMÂMİYYAH'S VIEW OF THE DIVINE NAMES AND ATTRIBUTIVES Nezir MAVİŞ	196-217
MUHAŞŞİ SİNAN EFENDİ'NİN "HÂŞİYE 'ALÂ TEFSİRİ'L-KÂDÎ" İSİMLİ ESERİNDE İLMÎ TEFSİRE DAİR YAKLAŞIMLARI THE APPROACHES OF THE MUHAŞŞİ SİNAN EFENDİ TO THE SCIENTIFIC TAFSEER IN HIS WORK "HÂŞİYE 'ALÂ TAFSEER al-QADÎ" Yakup BIYIKOĞLU	218-233
KİTAP DEĞERLENDİRME	
W. Montgomery Watt (1909-2006), <i>İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi</i> , trc. Ümit Hüsrev Yolsal, BilgeSu Yayıncılık, İstanbul 2013 Feyza KETENCİ	234-240
GEZİ NOTLARI	
ALİYA'NIN YADİGÂRI GÜZEL BOSNA Ahmet GÜMÜŞTOP	241-247



**OSMANLI KIRAAT EĞİTİMİNDE XIX. YÜZYIL MISIR
TARİKİNİN ARKA PLANI: BİYOGRAFİK BİR
İNCELEME**

**THE BACKGROUND OF EGYPT TRADITION IN
OTTOMAN QIRAAH EDUCATION IN THE 19TH
CENTURY: A BIOGRAPHICAL REVIEW**

Ahmet GÖKDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
e-mail: ahmedgokdemir81@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0002-5436-0541.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08 Eylül 2018/ 8 September 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Kasım 2018/ 21 November 2018

Yayın Tarihi / Published: 6 Ocak 2019 / 6 January 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak / January

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 1-27

Öz

Makalede XIX. yüzyılda yaşamış Mısır tarikine mensup kurrâların hayatları ele alınmıştır. Adı geçen zatların biyografilerine değinilirken kıraat ilmi haricindeki vasıflarıyla beraber daha çok kıraat ilmine dair hizmetleri ön plana çıkarılmıştır.

Bu konunun seçilmesindeki ana gaye Mısır tarikine mensup XIX. yüzyıl kıraat âlimlerinin biyografileri dikkate alınmak suretiyle; Mısır tarikinin zikri geçen tarihte geçirmiş olduğu süreçlerle alakalı verilere ulaşmaktır. Dolayısıyla makalede, bahsi geçen kişilerin eğitimi, okumuş oldukları eserler ile yazdıkları kitaplara değinilecektir. Nitekim ulaşılan veriler doğrultusunda zikri geçen kıraat ekolünün eğitim tarzı, programları gibi değişik yönleriyle alakalı bilgiler doğrultusunda Mısır tarikinin o dönemdeki durumu açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Bu makale, Osmanlı kıraat ilmi açısından zikre değer bazı şahısların biyografilerinin değişik yönleriyle ele alınması suretiyle; konuyla ilgili yapılacak çalışmalara ışık tutacaktır. Ayrıca çalışma bu haliyle temel kaynakların yanı sıra yardımcı kaynak olarak istifade edilebilecek bir inceleme türü niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Kıraat, Mısır tariki, Kurrâ, 19. Yüzyıl

Abstract

The article deals with the lives of “qurras” (Quran reciters) of Egypt tradition who lived in the nineteenth century. Alongside with the biographies of the mentioned qurra’s, their qualifications in other fields are also addressed but focused mainly on their skills regarding the Qiraah (the science of Quranic recitation).

The main purpose of the article is gathering data about the phases of Egypt tradition -which is one of the two living qiraah traditions in present day- inside the Ottoman qiraah education in the nineteenth century using the biographies of its member scholars lived in the same period of time.

Therefore the education of the mentioned scholars, their studies, and literatures they have benefited from for their self development will also be examined herein. In fact, it is aimed to unveil the situation of Egypt tradition in nineteenth century through various aspects of its style and patterns of education.

This article scrutinizing and revealing the biographies of some remarkable personalities in this field to the core. Illuminating the path for ensuing related studies. It can be utilized as a secondary source suitable for using additionally alongside with primary resources.

Keywords: Ottoman, Qiraah, Egypt, Qurra, 19th Century.

GİRİŞ

Tarik sözcüğü kelime bilgisi açısından yol, yöntem, usûl ve metod anlamlarına gelir. Kıraat ilminde ise Kunbül (ö. 291/903) rivayetinin İbn Mücâhid (ö. 324/936) ile İbn Şenebûzî (ö. 388/998) tariklerindeki gibi,

râviler silsilesinden sonra gelen ve rivayetin sahibine izafe edildiği farklı okuyuşlar anlamındadır.¹ Bunun yanında kıraat eğitim metodu ve müfredatı ile kıraat eğitiminde istifade edilen kaynaklar da tarik sözcüğüyle ifade edilir.² Ayrıca değişik dönemlerde bahsi geçen ilmin çeşitli yönleriyle ilgili farklı usûl ve yöntemler de tarik ismiyle anılmıştır.³

Kıraat eğitimi, Hz. Peygamber'den XIX. yüzyıla kadarki dönemde, tarik ismiyle değişik sınıflandırılmalara tabi tutulmuştur. Tarik adı altında yapılmış gruplandırmalardan biri de tariklerin bölgelere nispet edilmesi suretiyle oluşturulmuştur. Şöyle ki bir bölgede yaygın olarak kullanılan tarik, ismini o bölgeye izafetle alabilmiştir. Mısır tariki de bu türden bir sınıflandırmanın ürünüdür.

İbnü'l-Cezerî'den (ö. 833/1429), Şâtıbiyye tarikine yönelik eğitim alan öğrencileri Hicaz, Yemen, Fas, Cezayir ile Tunus'ta bahsi geçen tariki yaygınlaştırmıştır. Mısır'ın önde gelen kurrâlarından ve Nâsiruddîn et-Tablâvî'nin (ö.?) talebelerinden Şehâzetü'l-Yemenî de (ö. 966/1558)⁴ daha önce Şâtıbiyye tariki diye bilinen eğitim tarzını Mısır'da yaygın hale getirmiştir. Dolayısıyla adı geçen tarik, zamanla yaygınlaşmış olduğu bölgeye izafetle Mısır tariki şeklinde anılmıştır. Bu ekole râvi ve kaynaklarına nispeten Meğâribe tariki de denmiştir.⁵

Bu tarikte İmam Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) *Şâtıbiyye* isimli eseriyle İbnü'l-Cezerî'nin *Dürre'si* asıl kaynak olarak kullanılırken; Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *Teyşîr* adlı eseri ile İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîr*'inden de yardımcı kaynak

¹ İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Yusuf, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Debba' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1:54-55.

² Ali Osman Yüksel, "İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibetü'n-Neşr'i ve Özellikleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-10 (1989-1992): 286-287.

³ Mustafa Atila Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metodları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 97.

⁴ Kendisiyle ilgili kaynaklardan çok fazla bilgi bulunmayan Yemenî, Mısırlı Şafiî fakihlerdendir. Devrin önde gelen âlimlerinden Nâsiruddîn et-Tablâvî'den ders alan Yemenî'nin talebeleri ise oğlu Abdullah ile Seyfüddîn el-Fezâlî'dir. Yemenî ile ilgili bilgi için bk. Mustafa b. Hasen İslambülî, *Mürşidü't-Talebe ilâ Ma'rifet-i Turuki't-Tayyibe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, nr. 29, 68b; Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları* (Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 186.

⁵ Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erib fi idâhi'l-cem'i bi't-takrîb*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrâhim Efendi, nr. 11, 213b-214a. Mısır tarihinin Osmanlı kıraat eğitiminde yaygın hale gelmesi Ali b. Süleyman el-Mansûrî vesilesiyle olmuştur. Osmanlı Mısır tarikinde hem Şeyh Atâullah Mesleği hem de Mutkin Mesleği'nin kıraat icazetlerinin kendisi vasıtasıyla İbnü'l-Cezerî'ye ulaşması bu konuda dile getirilebilecek en büyük delillerdendir. Bahsi geçen zat ve Osmanlı ilim dünyasına etkileri için bk. Ahmet Gökdemir, "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017): 113-148.

olarak istifade edilmiştir.⁶ Bahsi geçen tarikin takrîb programında ise İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibe ve Takrîbü'n-Neşr* isimli eserlerine müracaat edilmiştir.⁷

Aşağıda XIX. yüzyılda yaşamış Mısır tariki kurrâlarının biyografilerinden istifade etmek suretiyle adı geçen tarikin o dönemdeki durumuna değinilecektir. Bu meyanda öncelikle Mısır tarikinin alakalı olduğu diğer tariklerden bahsedilecektir. daha sonra da kendilerinden bahsedilecek zevatın biyografileri, kaynaklardaki malumat nispetinde, dile getirilecektir. Bu manada zikredilecek kurrâdan bazılarının biyografileri kısa bir şekilde verilirken bazılarıyla ilgili daha geniş bilgi verilecektir.

1. XIX. YÜZYIL OSMANLI COĞRAFYASINDA MISIR TARİKİ VE BAHSİ GEÇEN TARİKLE İLİŞKİLİ DİĞER TARİKLER

Tarikler, değişik şekillerde tasnife tabi tutulabilmiştir. Bunlardan ilki kıraatlerin uygulamasına yöneliktir. Bu şekilde tasnife tabi tutulan tariklerin ilki infirâd tarikidir. Bu usûlde, kıraatlerin her birinin imamları ve râvilerinin usûlleri, ayrı ayrı öğretilmek ve sonrasında okutulmak suretiyle hatim yapılır. Bu tarz eğitim uzun zaman alabilir. Kıraatlerin tek tek veya bir arada okutulmasıyla ilgili bir diğer usûl de indirâc usûlüdür. İndirâc usûlünde ise kıraatler ve rivâyetleri bir arada yani bir hatimde okutulur. Osmanlı'da indirâc tarikinde 'aşere eğitimi verilirken zamanla bazı yöntem değişiklikleri söz konusu olabilmıştır. Nitekim daha önce seb'a tarikinde yedi imam ile bunların râvilerinin sıralamasında çok fazla sorunla karşılaşılmamıştır. Ancak 'aşere tarikinde on imamın râvileri, takrîbde ise râvilerin de râvileri olan tarikler devreye girince; indirâc tarikinin uygulanışında önceleri metnin ezberlenmesi yoluyla ders verilirken, sonraları kürrâse denilen ders defteri takibi şeklinde yöntem değişikliğine gidilmiştir. Bu yöntemde her bir tarik ve meslek, kendi usûlünce birtakım kürrâseler hazırlama yoluna gitmiştir.¹¹

⁶ Hocaşâde Ahmed Hilmi, "Ravdatü'l-kurrâ", *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası* 6/148, 275.

⁷ Muhammed Emin er-Rûmî, *Umdetü'l-hullân fi izâhi Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: Âsitâne, ts.), 6.

¹¹ Akdemir, *Kıraat İlmî*, 104. Kütüphanelerde görülen yüz yıl öncesine ait kıraat kürrâseleri denilen eserler, bu durumun örneklerindedir. Örneğin Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi nr. 1558'de bulunan Giridi'ye ait Sûfi mesleğine göre hazırlanmış kürrâse denilen metin ve aynı kütüphanedeki birçok kürrâseyle Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki onlarca kürrâse bu durumun örneklerindedir. Kıraat ilmine verilen değer son zamanlarda azalması, kıraat eğitimi almak isteyen talebe sayısındaki düşüş, kıraat ilminin kaynak metinlerinin ezberlenmesi hususundaki ihmaller; indirâc tarikindeki uygulamaya yönelik böyle bir değişimin nedenleri arasında sayılabilir. Ayrıca kıraat eğitimi taliplilerinin Arapça konusundaki eksiklikleri de bu soruna zemin

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Tariklerle alakalı bir diğer gruplandırılma sistemi, kıraatlerin kendisine nispet edildiği kurrânın sayısına göre oluşturulmuştur. Buna göre Şâtıbî'nin yedi imamla ilgili *Şâtıbiyye* adlı eserini temel alarak gerçekleştirilen eğitim, seb'a tariki olarak isimlendirilirken; İbnü'l-Cezerî'nin on kıraate yönelik *Tahbîr* ve *Dürre* isimli eserlerinin kaynak olarak kullanıldığı ve imamlarla ikişer râvilerinin okutulduğu metod ise 'aşere tariki şeklinde zikredilmektedir. Bu tarike 'aşere-i suğrâ denildiği de olmuştur. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr* ve *Takrîbü'n-Neşr* isimli eserleriyle, bunların manzum hale getirilmiş şekli olan *Tayyibe*¹² adlı eserlerinin okutulduğu programa da takrîb tariki denir ki bu tarike 'aşere-i kübrâ da denilmiştir.¹³ Bu tarihte 'aşerede söz konusu olan imamlar, râvileri ve ravilerin de ravileri söz konusudur. Hocazâde Ahmed Hilmi, *Ravdatü'l-kurrâ* isimli çalışmasında, kendi zamanında kıraat eğitimine rağbetin azalması ve geçim endişesi gibi sebeplerle, talebelerden bir kısmının başka alanlara yönelmesi üzerine, Osmanlı kıraat eğitiminde takrîb tariki üzere kıraat eğitimi alanların sayısının azaldığına işaret etmektedir.¹⁴

Okutulan eserler açısından, tariklere gelince İmam Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî* isimli eserini kaynak edinmek suretiyle kırâ'ât-i seb'ayı, yani imamlar ile râvilerini, usûl ve ferş yönünden takip eden eğitim metodu, Şâtıbiyye tariki olarak isimlendirilmiştir. İbnü'l Cezerî'nin kıraatleri ona tamamladığı *Dürre*'yi kaynak olarak kullanan usûl de Dürre tariki şeklinde zikredilmiştir. Kaynağına izafe edilen tarikler arasında bir de Tayyibe tariki bulunmaktadır. Bu tarihte de İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr* ve *Takrîbü'n-Neşr* isimli eserleri esas alınır. İbnü'l-Cezerî bu iki eseri *Tayyibe* adlı eserinde nazım haline getirmiştir. Bu tarzdaki eğitim metoduna

hazırlamaktadır. Kürrâseler ortaya çıkmadan önceki zamanda kıraat âlimlerinin icâzetnâmelerinde kıraat ilmiyle birlikte dinî ilimlerdeki eğitimlerine de değinilmesi, hayatlarıyla ilgili bilgilere bakıldığında birçoğunun medrese icâzetinin de bulunması ve bununla birlikte halihazırda kürrâse yöntemiyle eğitim verilen kurumlardaki talebelerin Arapça ile ilgili problemlerinin olması zikri geçen düşünceyi destekler mahiyettedir.

¹² Osmanlı dârükkurrâlarında ders kitabı olarak okutulan Tayyibe isimli kitabın ezberletilmesi kıraat eğitiminde teamül haline gelmiştir. Günümüzde değişik İslâm beldelerinde de hala okutulmakta ve ezberletilmektedir. Eserle ilgili geniş bilgi için bk. Yaşar Akaslan, "Bir İlmi Kıraat Klasiği: Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2017): 277-310.

¹³ Yüksel, "İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibetü'n-Neşr'i", 292.

¹⁴ Ahmed Hilmi, "Ravdatü'l-kurrâ", 275. Şu an kıraat eğitiminde 'aşere ve takrîbin bir bütünün parçaları gibi görülüp, 'aşere tarikinden sonra takrîb eğitiminin verilmesi ve 'aşere eğitimi alanların ekserisinin takrîbi de bitirmesi kıraat ilmi açısından bir gelişmedir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki kurrâ sayısına göre oluşturulan tasnifin içinde ele alınan seb'a tariki hâlihazırda tam olarak okutulmayıp, kıraat eğitiminde 'aşere tariki okutulmaktadır.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

ise Tayyibe tariki denir. Bunlardan Tayyibe tariki daha ziyade ‘aşere-i kübrâ da denilen takrîbde kaynak eser olarak kullanılmıştır.¹⁵

2. XIX. YÜZYIL MISIR TARİKİ KURRÂLARI

2. 1. Kirmastîzâde Ahmed Efendi (ö. 1240/1824)

Sultan Selim Camii ve Beylizâde Mektebi muallimi Yûsuf İmamzâde Ahmed Rüşdi Efendi'den Şâtıbiyye ve Dürre tariklerini okuyan Kirmastîzâde Ahmed b. Mehmed; Muhammed Coşkun Efendi'den de Tayyibe tarikine göre kıraat dersi almıştır.¹⁶ Kirmastîzâde, Muhammed Coşkun Efendi'den Zümer sûresine kadar Tayyibe tarikine göre okuması sonrasında kendisinden Kur'ân'ı hatmettiğini, ardından okumuş olduğu ilme dair icâzet talebinde bulunduğunu dile getirmiştir.¹⁷

¹⁸ ile Murad Molla Nakşibendî'dir. Murad Nakşibendî, küçük yaşta Kirmastîzâde'den Âsım kıraati Hafs rivayetine göre Kur'ân okuyup hâfızlık yapmış, daha sonra kendisinden kıraat ilmine dair ders talebinde bulunmuştur.¹⁹ Kirmastîzâde de kendisine Şâtıbiyye ve Dürre tariklerince يوم لا ينفع مال ولا بنون ayetine²⁰ kadar okuttuktan sonra Kur'ân'ı baştan sona hatmettirmiştir.

2.2 Murad Molla Nakşibendî (ö. 1788/1848)

Murad Nakşibendî, 1788'de İstanbul'da Çarşamba semtinde doğmuştur. Kendisi Murad Molla Tekkesi şeyhi Ahıskalı Abdülhalim Efendi'nin oğludur.²²

¹⁵ Mehmet Adıgüzel, “Kıraat İlminde Tarik-Senet Boyutu ve Konu İle İlgili Te'lif Edilen Eserler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI (2001): 249-251. Sayılan tüm bu tarıklara Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî'nin (ö. 1173/1759) *Zübdetü'l-irfân* adlı eserinin temel alındığı Zübde tariki de eklenebilir. Zira Paluvî, *Zübde* isimli eserinde ‘aşere tariki için İmam Şâtıbî ile İbnü'l-Cezerî'nin eserleri başta olmak üzere temel kıraat kaynaklarından istifadeyle Mısır ve İstanbul tarihinin muhtevâsını ortaya koyacak şekilde; ayrıca klasik kıraat kitaplarındaki gibi sûre ve ayet tertibine göre kısaca ve anlaşılması kolay olacak bir biçimde kıraat vecihlerini ele almıştır. Bu tarik Osmanlı'ya has bir tariktir. Konuyla ilgili bk. Mehmet Emin Maşalı, “Osmanlı Dönemi Tefsir Usûlü Çalışmaları”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri (Tebliğler ve Müzakereler)* (İstanbul: y.y., 2011), 293-294; Mustafa Atilla Akdemir, “Kıraat Eğitiminde Tarikler”, *Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur'ân ve Kıraati Sempozyumu* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 171.

¹⁶ Kirmastîzâde Ahmed, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 1869, 3b.

¹⁷ Kirmastîzâde, *İcâzetnâme*, 2b-3a.

¹⁸ Süleyman Kazmaz, *Kazmaz Ailesi'nden Hatıralar* (Ankara: Birlik Matbaacılık, 2004), 350.

¹⁹ Kirmastîzâde, *İcâzetnâme*, 2b.

²⁰ Suarâ 26/88.

²² Mehmed Murad Nakşibendî'nin, isim benzerliği nedeniyle, Murâd-ı Buhârî ve Kazasker Murad Molla ile karıştırıldığı olmuştur. Bu isim benzerliği sebebiyle kütüphane kayıtlarında bazı eserlerin müelliflerine nisbetinde sorun yaşandığı görülür. Konuyla ilgili bk. Hatice Özdil, “Başka İsimlerle Karıştırılan Bir Mesnevî Şârihi, Mehmed Murad Nakşibendî”, *Turkish Studies* 8/12 (2013): 1009-1016.

Semtlerindeki Mehmed Himmet Efendi Mektebi'nde eğitimine başlayan Nakşibendî, yedi yaşında iken hâfızlık programına dahil olmuş,²³ Mâide sûresinde iken Gebze Ahmed Efendi Mektebi'nde eğitimine devam etmiştir. Nakşibendî, Tâha sûresine geldiğinde, hocasının hacca gitmesi üzerine, hocasının talebelerinden Hâce Ahmed Efendi nezâretinde hâfızlık eğitimini sürdürmüştür. On yaşına geldiğinde hâfızlığını nihayete erdiren Nakşibendî, Gebze Ahmed Efendi mektebinde tahsiline devam etmiş, daha sonra ise hocalarından özel ders almak suretiyle eğitimini sürdürmüştür. Bu sırada secâvendler, tecvid ve ilmihal gibi farklı alanlarla ilgili dersler almış, ayrıca Birgivî şerhi gibi değişik kitapları da hocalarından okumuştur.²⁴

Nakşibendî, Hoca Neşet Efendi'nin derslerine de katılmış daha sonra hocasının talebelerinden Süleyman Vehbî Efendi'den *Şevket-i Buhârî* ile Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini ve Abdullah Kaşgarî'nin halifesi Sâlih Afif Efendi'den Fars edebiyatı klasiklerinden bir kısmını okumuştur.²⁵ Bir ara Üsküdar Selimiye Tekkesi şeyhlerinden Nimetullah Nakşibendî'ye intisap eden Nakşibendî; reîsülkurrâ Şeyh Coşkun Efendi'nin Kur'ân ve kıraat derslerine katılmıştır. Şeyh Coşkun'un vefatının ardından reîsülkurrâ Abdullah Efendi ile Hacı Muhammed b. Muhammedü's-Şehîr'den kırâât-i seb'a ve 'aşereye dair ders alan Nakşibendî, Zümer sûresine geldiğinde hocasının vefatı üzerine;²⁶ Eyüp Sultan Camii ve Sultan Ahmed Camii Cuma vaizlarından Abdullah Efendi'den kıraat dersleri almaya devam etmiştir. Nakşibendî, bu esnada 'aşereyi okumuş, ayrıca *Şâtıbiyye* isimli eserden fersü'l-hurûfa kadar gelmiştir.²⁷ Kendisinin kıraat dersi aldığı diğer hocaları Kirmastîzâde Hoca Ahmed ile Benlizâde Muhammed Efendi'dir. Nakşibendî, almış olduğu kıraat eğitimi sonucunda; icazetini de Yavuz Selim Camii'nde hocalarının huzurunda hatim yapmak suretiyle almıştır. Nakşibendî'nin icazet duasını da Kasımpaşalı Şeyh Ahmed Efendi yapmıştır.²⁸

²³ Hatice Özdil, *Tasavvuf Edebiyatı Terminolojisi Açısından Mehmed Murad Nakşibendî ve Şerhleri* (Doktora Tezi, Fatih Üniversitesi, 2013), 10-14.

²⁴ Mehmed Murad Nakşibendî, *Mâ Hazar*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Ârif, nr. 260, 43b.

²⁵ M. Hüdai Şentürk, "Murad Nakşibendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31:188.

²⁶ Nakşibendî, *Mâ Hazar*, 86a-b.

²⁷ Nakşibendî, *Mâ Hazar*, 44b.

²⁸ Özdil, *Murad Nakşibendî ve Şerhleri*, 20-23.

Nakşibendî, babasının vefatının ardından Murad Molla Tekkesi'ne şeyh olmuştur.²⁹ Tekkede *Mesnevî*, *Şifâ-i Şerif*, *Şevket* ve *Sâib-i Tebrizî* divanlarını okutan Nakşibendî; burada kıraat, aruz ve fıkha dair dersler vermek suretiyle tekkesini adeta muhtelif ilimlerle ilgili ders verilen eğitim kurumuna çevirmiştir. Nakşibendi Murad'ın diğer bir vazifesi ise Sultan Ahmed Camii Cuma vaizliğidir. Aynı zamanda Fatih Çarşamba'da bulunan ve kendi ismiyle anılan Molla Murad Kütüphanesi'nin de kurucusu olan³⁰ Nakşibendî'nin değişik konularda telifleri de mevcuttur.³¹ 1848'de vefat eden Nakşibendî, tekkesinin haziresine defnedilmiştir.³²

2.3. Turşucuzâde Ahmed Hıfzî (ö. 1265/1849)

Ahmed b. İbrahim, Sultan Selim Camii birinci imamıdır. *Mürşidü't-talebe* isimli eserin müellifi Yûsuf İmamzâde'den Şâtıbiyye, Dürre ve Tayyibe tarikine göre İsrâ sûresine kadar okuyan Ahmed Hıfzî; eğitimini Muhammed Coşkun Efendi vasıtasıyla devam ettirmek suretiyle Kur'ân'ın tamamını okumuştur. Hıfzî'nin kıraat ilmindeki talebesi ise reîsülkurrâ el-Hâc Yemişçizâde İsmâil Hakkı el-İslâmbulî'dir.³³ Hıfzî, 19 Temmuz 1849'da vefat etmiştir.³⁴

2.4. Ömer b. Ömer (ö. 1267/1851)

Kıraat ilmindeki hocası Kirmastîzâde Ahmed Efendi'dir. Talebeleri ise İsmâil Hakkı Efendi, Fındıklı Dergâhı Şeyhi Mahmud Efendi ile Mehmed Neşet Efendi'dir. Ömer b. Ömer, Yavuz Selim Camii civarındaki Cebecibaşı Camii'ndeki

²⁹ Şentürk, "Murad Nakşibendî", 189.

³⁰ Kütüphaneye ilgili geniş bilgi için bk. İsmâil E. Erünsal, "Murad Molla Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31:188.

³¹ Murad Nakşibendî'nin, *Mesnevî* şerhlerinden birtakım dersleri içeren *Hulâsatü's-şürûh*, Ferîdüddin Attar'ın *Pendnâmesi*'nin şerhi mahiyetinde yazılan *Mâ Hazar*, XIX. yüzyılda meydana gelen birtakım olaylardan bahsedilen *Vekâyi'nâme*, Hz. Ali ve ailesi, tarikat kurucuları ile önde gelen tasavvuf büyüklerinin anlatıldığı *Divân-ı Molla Murad*, müridlerince sohbet ve vaazlarının derlemesinden oluşturulan *Mesmûât* isimli eserlerde olduğu gibi değişik konuları içeren telifleri vardır. Bahsi geçen eserlerle ilgili bk. Adil Erkan, *Mâ-Hazar Adlı Pendnâme Şerhinin Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi, 2010); Murad Nakşibendî, *Vekâyi'nâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emiri, nr. 103, 1a-16a; Murad Nakşibendî, *Divân-ı Molla Murad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3626; Hüdâî Efendi, nr. 1485; Erol Çamyar, *Nakşibendî Mehmed Murâd Divânı* (Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi, 2014); Murad Nakşibendî, *Mesmûât*, İbrâhim Hakkı Konyalı Kütüphanesi, nr. 113.

³² Nakşibendî, *Mâ Hazar*, 44a.

³³ Hamdi İslâmbulî, *İcâzetnâme*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Üsküdarlı, nr. 41, 4a; Mustafa Öcal, "Türkiye'de Kur'ân Eğitim ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler ve Bir İcâzetnâme Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2004): 127.

³⁴ Eğini Muhammed Hulûsi, *Esâmî-i Kurrâ Defteri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafı İnceleme Kurulu Arşivi, nr. 76.

imamlık görevinin yanı sıra Fatih Sultan Mehmed Han Mektebi'nde muallimlik vazifesinde de bulunmuştur.³⁵

2.5. Yemişçizâde İsmâil Hakkı (ö. 1305/1887)

Yavuz Selim Camii birinci imamı ve Hâfız Paşa Mektebi muallimi³⁶ Yemişçizâde'nin, kıraat ilmindeki hocası Turşucuzâde Ahmed Efendi olup,³⁷ talebeleri ise Hâfız Ali Rıza Efendi (ö. 1332/1914),³⁸ Yavuz Selim Camii ve Altunizâde Camii hatibi Hasan Efendi (ö. 1338/1920),³⁹ Geyveli İbrâhim Hakkı Efendi (ö. 1339/1921),⁴⁰ Süleyman Vehbi Efendi (ö. 1334/1916),⁴¹ Üç Mihraplı Camii imamı ve Sultan Gazi Abdülmecîd Han Türbesi şeyhülkurrâsı Dramalı İbrâhim Efendi (ö. 1322/1905)⁴² ile Eğinli Hâfız İbrâhim Hakkı'dır (ö. 1318/1901).⁴³ Yemişçizâde, kıraat eğitiminde seb'a, 'aşere ve Tayyibe tariklerine göre eğitim verirken *Şâtibiyye*, *Teyşîr*, *Dürre*, *Tahbîr* ile *Tayyibetü'n-Neşr*' isimli eserlerden istifade etmiştir.⁴⁴

2.6. Eğinli Hâfız İbrâhim Hakkı (ö. 1318/1901)

sûl, mantık, fıkıh ve Arap dili edebiyatında söz sahibi âlimlerden Eğinli, kıraat ilminde de devrinin önde gelenlerindedir. Eğinli'nin ilim dünyasındaki saygın konuma ulaşmasında, usûl-i fıkıhta "üstâd" diye bilinen Ahmed Şakir Efendi (ö. 1315/1898), Alaaddîn b. es-Seyyid Muhammed Emin b. Ömer Âbidîn (ö. 1306/1888)⁴⁵ gibi hocalarının katkısı büyüktür. Eğinli'nin kıraat ilmindeki yerinde hocası Yemişçizâde İsmâil Efendi'nin⁴⁶ önemli rolü vardır. Zamanının önde gelen âlimlerinin tedrisinden geçen Eğinli, kıraat ve diğer ilimlere dair yüzlerce talebe

³⁵ Kazmaz, *Kazmaz Ailesi*, 350; Eğinî, *Esâmî-i kurrâ*, 91.

³⁶ Sadık Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, (İstanbul: Millî Gazete Yayınları, 1981), 4-5: 464; Süleyman Sürûrî, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihânesi, nr. 129, 5.

³⁷ Sürûrî, *İcâzetnâme*, 5.

³⁸ Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, 78; Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015), 337.

³⁹ Sürûrî, *İcâzetnâme*, 4b-5a.

⁴⁰ Râgıb Mustafa İslambulî, *İcâzetnâme*, Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 4033, 5b.

⁴¹ Yemişçizâde, Süleyman Vehbi'ye seb'a, 'aşere ve takrîb dersleri vermiştir. Bilgi için bk. Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 4-5:464; Râgıb İslambulî, *İcâzetnâme*, 5b.

⁴² Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 2:168.

⁴³ Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, 77; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 308. Yemişçizâde'nin kıraat ilmindeki diğer talebelerinin isimleri için bk. Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, 77-78.

⁴⁴ Hamdi İslambulî, *İcâzetnâme*, 3b-4a.

⁴⁵ Kevserî, *Tahrîru'l-vecîz* (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1360), 31.

⁴⁶ Eğinli, Yemişçizâde'den 'aşere ve takrîb dersleri almıştır. Bk. Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, 77.

yetiştirmek suretiyle dinî ilimlere önemli katkılarda bulunmuştur. Eğinli İbrâhim Hakkı, 1318/1901 yılında vefat etmiştir. Naaşı ise Fatih Camii haziresindedir.⁴⁷

2.7. İsmâil Hakkı b. Ahmed Efendi (İstanbul) (ö. 1322/1905)

İsmâil Hakkı b. Ahmed, 1241/1826 Fatih doğumludur⁴⁸ ve daha ziyade Esirîzâde ismiyle bilinir.⁴⁹ Esirîzâde, Fatih Mektebi muallimlerinden Ömer Efendi'den hâfızlığa başlayıp 1255/1839 senesinde hâfızlıktan icâzet alırken; 1262/1846'da da kıraat ilmine dair icâzet sahibi olmuştur. Ömer b. Ömer, Esirîzâde'nin kıraattteki bir diğer hocasıdır.⁵⁰ Esirîzâde, kıraat ilminin yanı sıra diğer ilimlerle alakalı da ilim tahsilinde bulunmuş, bu meyanda Fatih Dersiâmlarından Evkâf Müffettişi Ali Efendi'den dinî ilimlere dair dersler almıştır.

Eğitimi sonrasında 1257/1841 yılında Yavuz Selim Camii'nde yapılan sınavla devirhânlık⁵¹ vazifesine getirilen Esirîzâde, bu görevi dışında Fatih Mektebi halifeliği ve muallimliği görevinde de bulunmuştur. Ayrıca kendisinin gönüllü olarak Bâb-1 Meşîhât'taki Bâb Mahkemesi'nde vazife aldığı da olmuştur. Bir ara Fatih Camii'nde müezzinlik de yapan Esirîzâde, 1283/1866'da aynı camide şeyhülkurrâlık vazifesine atanmış, daha sonra padişahın iradesiyle reîsülkurrâlık görevine getirilmiştir. Ayrıca Teftîş-i Mesâhif Başkanlığı da yapan⁵² Esirîzâde, görüldüğü üzere kıraat ilmine dair değişik vazifelerde bulunmak suretiyle bu ilme önemli hizmetlerde bulunmuştur.

kıraat ilmine dair bir diğer hizmeti de Rizeli Osman Sabri,⁵³ Kesriyeli Tahri Efendi,⁵⁴ Hüseyin Hüsnü Efendi,⁵⁵ Abdülatif b. Şakir⁵⁶ ve Uluborlulu Ali Kemal⁵⁷ gibi kıraat ilmi açısından önemli şahsiyetleri yetiştirmesidir.

2.8. İbrâhim Hakkı b. Ali (ö. 1322/1905)

⁴⁷ Kevserî, *Tahrîru'l-vecîz*, 33.

⁴⁸ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 2:275.

⁴⁹ Cemaladdin Server Revnakoğlu, *İlm-i Kıraat Mensupları*, Süleymaniye Ktp., Revnakoğlu Blm., nr. 81, 68.

⁵⁰ Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 245.

⁵¹ Devirhân tabiri, Cuma ve bayram namazları öncesinde Kur'an-ı Kerim okuyan kimseler için kullanılır. Bk. Nuri Özcan, "Na't (Musiki)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul : TDV Yayınları, 2006), 32:437.

⁵² Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 2:275.

⁵³ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 4-5:337.

⁵⁴ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 4-5:482.

⁵⁵ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 2:134.

⁵⁶ Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 313.

⁵⁷ Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 335.

İbrâhim Hakkı Efendi, Drama'ya bağlı Karakucak köyünde dünyaya gelmiştir. Kendisi köy imamı ve muallimi Hâfız Ahmed Efendi'den ilk eğitimini aldıktan sonra yine onun yanında hâfızlığını tamamlamıştır. Daha sonra eğitim için İstanbul'a giden İbrâhim Hakkı Efendi, burada Tikveşli Yûsuf Efendi'nin yanında eğitimine devam edip kendisinden icâzet de almıştır. Ayrıca kendisi, Sultan Selim Camii birinci imamı el-Hâc Hâfız İsmâil Efendi'den de kıraat icazetine sahip olmuştur.⁵⁸

Eğitimi sonrasında Üç Mihraplı Mescidi'nde göreve başlayan İbrâhim Hakkı Efendi'nin yapmış olduğu diğer vazifeler; Sultan Abdülmecid Han Türbesi Şeyhülkurrâlığı, Teftîş-i Mesâhif-i Şerife üyeliğiyle Edirne müderrisliğidir.⁵⁹ 1322/1905'te vefat eden İbrâhim Hakkı Efendi'nin kabri Unkapanı Üç Mihraplar Camii haziresindedir.⁶⁰

2.9. Ahmed Şükrü b. Ali (ö. 1327/1909)

Ulemâdan Yakovalı⁶¹ Ali Efendi'nin oğlu Ahmed Şükrü Efendi, 1269/1853'te İstanbul'da doğmuştur. Fatih Camii'nde Debrelî İbrâhim Efendi ile Üsküdarlı Hasan Haşim Efendi'den ilim tahsil edip, sonrasında icâzetini alan Ahmed Şükrü Efendi'nin kıraat ilmindeki hocası ise reîsülkurrâ el-Hâc İsmâil Efendi'dir. Yapmış olduğu vazifeler için kendisine birinci ve ikinci dereceden Mecidi nişanı verilen Ahmed Şükrü Efendi'nin yapmış olduğu vazifeler; Fetvahâne⁶² memurluğu, Mecelle Meclisi fahri katipliği, Teftîş-i Mesâhif-i Şerife

⁵⁸ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 2:168.

⁵⁹ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 2:168-169.

⁶⁰ Revnakoğlu, *İlm-i Kıraat Mensupları*, 11.

⁶¹ Eski bir Osmanlı kazasıdır. Hırvatistan Cumhuriyeti'nde bulunur. Osmanlı kaynaklarında Yakova veya Diyakova şeklinde geçmektedir. Bk. Nenad Moacanin, "Diyakova", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9:454.

⁶² Meşihât makamına dahil bir birim olarak kurulmuştur. Buralarda görev yapacak kimselerin sağlam bir fıkıh bilgisine sahip ve karakterli biri olmasına dikkat edilmiştir. Bk. Ferhat Koca, "Fetvahâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12:495-96.

Meclisi üyeliği,⁶³ Müsevvitler reisliği,⁶⁴ Bilâd-ı Hamse mevleviyeti,⁶⁵ Anadolu kazaskerliği⁶⁶ ile Adliye Nezareti müsteşarlığıdır.⁶⁷

2.10. İbrâhim Edhem b. Hasan (ö. 1328/1910)

1278/1862 senesinde, İstanbul'da, Emin Nûreddin mahallesinde doğan İbrâhim Edhem'in babası Hasan b. Tahir Efendi'dir. Reîsülkurrâ Yemişçizâde İsmâil Efendi'den 'aşere-takrîb icâzeti alan İbrâhim Efendi'nin dinî ilimlerdeki hocası ise Gürcü Numan Efendizâde ile Fetvâ Emîni Esat Efendi'dir. İbrâhim Efendi, eğitimi sonrasında 1308/1891'de dinî ilimlere dair icâzete almaya muvaffak olmuştur.⁶⁸

Yapmış olduğu görevleri sebebiyle dördüncü dereceden Osmanlı ve ikinci dereceden Mecidî nişanıyla⁶⁹ taltîf edilen İbrâhim Efendi'nin görevde bulunduğu vazifeler; Şehzâde Camii imamlığı, Ramazan imamlığı, Mekteb-i Nüvvâb⁷⁰ muâvinliği, İbtidâî Hâriç Bursa müderrisliği, Bilâd-ı Hamse mevleviyeti, Arz Odası⁷¹ imameti ve duacılığıdır. İbrâhim Edhem, 1326/1910 yılında vefat etmiştir.⁷²

2.11. Tâhir b. Abdullah (ö. 1329/1911)

Hacı Abdullah Efendi'nin oğlu Tahir Efendi, 1266/1850'de Kesriye'de doğmuş, Kurşunlu İbtidâî Mektebi'nde eğitime başlamış ve aynı yerde hâfız

⁶³ Kur'an-ı Kerim'lerin incelenmesinden sorumlu meclistir. Geniş bilgi için bk. Murat Akgündüz, "Osmanlılar'da Bâb-ı Meşihat'a Bağlı Tedkik-i Müellefât ve Teftiş-i Mesâhif Meclisleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002): 91.

⁶⁴ Yazılı ve sözlü sorulara cevap için kurulmuş olan fetva odasının başındaki isimdir. Bk. Koca, "Fetvahâne", 496.

⁶⁵ Osmanlı Devleti'nde Haremeyn, Edirne, Bursa, Mısır ve Şam kadılığı görevi için verilen isimdir. Bk. Fahri Unan, "Mevleviyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 467.

⁶⁶ İlk kurulduğu yıllarda ordunun içindeki askerî davalarla ilgilenen kazaskerlik makamı, sonraki yıllarda daha ziyade kadılarla müderrislerin tayinleri ve azilleriyle ilgilenmiştir. Anadolu kazaskerinin görevi de Anadolu ve Arabistan'daki ilmiyeyle ilgilenmektir. Bk. Mehmet İpşirli, "Kazasker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 142.

⁶⁷ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 1: 228-29.

⁶⁸ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 2: 203.

⁶⁹ İbrâhim b. Edhem'e verilen nişanların ifade ettiği anlamlar için bk. İbrâhim Artuk, "Nişan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 154-155.

⁷⁰ Şer'î mahkemelerin kadı ihtiyacını karşılamak üzere şeyhülislâmlık bünyesinde kurulan hukuk medreselerine verilen isimdir. 1908'de Mekteb-i Kudât, daha sonra Medresetü'l-kudât şeklinde anılmıştır. Bk. Mehmet İpşirli, "Medresetü'l-kudât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 343; Diren Çakılcı, "Bir Hukuk Mektebi: Medresetü'l-Kuzât", *Mediterranean Journal of Humanities* 3 (2013): 89.

⁷¹ Topkapı Sarayı'ndaki kabul dairesidir. Geniş bilgi için bk. Semâvi Eyice, "Arz Odası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 445.

⁷² Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 2: 203-204; Çakılcı, "Medresetü'l-Kuzât", 89.

olmuştur. Hâfızlığının ardından Ahmed Paşa Medresesi'nde eğitim gören Tahir Efendi, daha sonra Manastıra gidip burada Hacı İbrâhim Efendi'nin ilim halkasına katılmış, ardından İstanbul'a gelip burada sekiz yıl kadar Hâfız Şâkir Efendi'nin derslerine devam etmiştir. Tahir Efendi'nin kıraat ilminde icâzet aldığı hocası ise Hâfız İsmâil Efendi'dir.⁷³

Eğitiminin ardından memleketine dönen Tahir Efendi, burada Kesriye Rüştiyesi ikinci muallimliği görevinde bulunmuş,⁷⁴ daha sonra görevinden istifa edip halkın isteği ve seçimiyle Kesriye Kazası Bidâyet Mahkemesi azalığı yapmıştır. Tahir Efendi'nin yapmış olduğu diğer vazifeler ise Ahmed Paşa Medresesi müderrisliği ile Kesriye Müftülüğüdür. Kaynaklarda Tahir Efendi'nin görevleri esnasında çok sayıda talebe yetiştirip onlara icâzet verdiği belirtilmektedir.⁷⁵

2.12. Uluborlulu Ali Kemal Efendi (ö. 1331/1913)

Uluborlu'da ibtidâî ve hâfızlık eğitimiyle sarf ve nahve dair dersler alan Ali Kemal Efendi, daha sonra İstanbul'a geçerek Fatih Camii dersiamlarından Urfalı Mehmed Efendi'nin yanında dinî ilimler tahsilinde bulunmuştur. Uluborlu'nun dinî ilimlere dair ders aldığı diğer hocaları ise Filibeli Ahmed Hilmi Efendi ile Gümüşhaneli Ahmed Ziyâeddîn Efendi'dir. Uluborlulu, kıraat eğitimini ise 'aşere-takrîb okuduğu Hâfız İsmâil Hakkı'dan almıştır.⁷⁶ Uluborlulu aynı zamanda hat sanatında da mahirdir.

Yapmış olduğu hizmetler sebebiyle dördüncü dereceden Mecidî ile dördüncü sınıf Osmanlı nişanlarına⁷⁷ layık görülen Uluborlu'nun görevde bulunduğu

⁷³ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 5: 482.

⁷⁴ Kesriye Rüşdiyesi'nde muallim-i sâni olarak görev yapan Tahir Efendi, muallim-i evvelin görevden ayrılması üzerine artan talebe sayısına yeterince cevap veremediği, bir an önce yeni bir muallim-i evvel gönderilmesi ya da kendisinin bu göreve getirilmesi isteğine yönelik Kesriye Maârif Komisyonu'na mektup yazmış, isteğine cevap verilmemesi halinde muallim-i sânilik görevini bırakacağını belirtmiştir. Tahir Efendi'nin görev yaptığı yer ile yapmış olduğu vazife için bk. Mithat Aydın, "II. Abdülhamit döneminde Manastır Vilayetinde Rüşdiye Okullarının Gelişimi", *History Studies* 6 (2014): 64-66.

⁷⁵ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 5: 482.

⁷⁶ Eğinî, *Esâmî-i kurrâ*, 92.

⁷⁷ Osmanlı Devleti'nde iftihar nişanının kaldırılmasından sonra batılı tarzda oluşturulan ilk nişandır. Birden beşe kadar dereceleri vardır. Sahibinin vefatı sonrasında hazineye iade edilir. Bk. İbrâhim Artuk, "Nişan", 155.

vazifeler ise dânişmendlik,⁷⁸ ders vekâleti müfettişliği, üçüncü sınıf katipliği ve Adana mevleviyetidir.⁷⁹

2.13. Süleyman Vehbi Efendi (ö. 1334/1916)

1263/1847'de Bursa Pınarbaşı mahallesinde doğan Süleyman Vehbi Efendi; ilk eğitimini Hoca İshak Efendi'den aldıktan sonra İstanbul Kalenderhane Mektebi muallimlerinden İbrâhim Zühdi Efendi'nin yanında hâfızlığını ikmal etmiştir. Daha sonra reîsülkurrâ Yemişçizâde İsmâil Hakkı Efendi'den kırâât-i seb'â, 'aşere ve takrîb eğitimi alan Vehbi Efendi, 1869 yılında kıraat icazetine sahip olmuştur. Vehbi Efendi'nin kıraat icazetinin yanı sıra Fatih dersiamlarından Ahmed Şakir Efendi'den (Şaşı Hâfız Efendi) dinî ilimlere dair icâzeti de mevcuttur.⁸⁰

Vehbi Efendi, yaptığı hizmetler sebebiyle üçüncü ve dördüncü dereceden Osmanlı Mecîdî rütbelerine layık görülmüştür. Kendisinin yapmış olduğu görevler ise Eyüp Sultan Camii devirhânlığı ve aşırhânlığı,⁸¹ Humbarahane Camii birinci imamlığı, Şehit Mehmed Paşa Kütüphanesi hâfız-ı kütüplüğü,⁸² mektep muallimliği ile Teftiş-i Mesâhif-i Şerife üyeliğidir.⁸³

⁷⁸ Medresede odası bulunan icâzet alma seviyesine gelmiş kimseler için kullanılan terimdir. Kadılık ve müderrislik görevinde bulunan ilim ehli kimseler için de bu tabirin kullanıldığı olmuştur. Bk. Mehmet İpşirli, "Dânişmend" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 464.

⁷⁹ Osmanlı devletinde stratejik açıdan ve nüfus bakımından önem arz eden büyük şehirlere kadılık yapımları için tecrübeli ulemâ gönderilmiş; buralarda görev yapan kadınların makamlarına da "mevleviyet" denilmiştir. Bk. Unan, "Mevleviyet", 467-468; Veli Ertan, "Osmanlı Devleti'nde İlmiye Sınıfının Rütbe ve Payeleri", *Diyanet Dergisi* 26 (1990): 107. Uluborlu'nun hayatı için bk. Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 1: 274-275.

⁸⁰ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 4-5: 464.

⁸¹ Kur'ân'dan bazı yerleri okumakla görevli kimseye verilen isimdir. Bk. Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf İstihlaları Lügatçesi", *Vakıflar Dergisi* 17 (1983): 56.

⁸² Kütüphane vakfiyelerinde "emîn-i kütüb, hâzin, hâzin-i kütüb" şeklinde isimlendirildiği de olmuştur. Hâfız-ı kütüplerin sahip olmaları gereken vasıflar, vazifeleri, görevlendirilme ve görevden alınma şekilleri vakfiyelerce bizzat belirlenmiştir. Vakfiyelerde basiret ehli, her türlü ilme dair eserlere vakıf ve kitap isimleriyle ilgili literatür bilgisine sahip olmaları kendilerinden istenilen vasıflar arasındadır. Hâfız-ı kütübün görevi ise kitapların korunmasını sağlamak, bakımıyla ve ödünç verilmesi işiyle ilgilenmektir. Ayrıca bu kimselerden kütüphaneleri vaktinde açıp kapamaları ile okuyucuya güler yüzle hizmet etmeleri beklenmiştir. Bk. İsmail Erünsal, "Hâfız-ı Kütüb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 94; Mine Bilgili, *Osmanlı Hâfız-ı Kütüpleri* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 23-32; Tüba Çavdar, "Vakıf Kütüphaneleri", *Vakıflar Dergisi Özel Sayısı* (2006): 55.

⁸³ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 4-5: 464-65.

ehbi Efendi'nin kıraate dair üç adet eseri mevcuttur. Bunlardan *Risâle-i râiyye*, 1311/1894 senesinde İstanbul'da basılmıştır.⁸⁴ *Hadâiku takrîbi'l-Kur'ân* ile *Rukûât-ı Kur'âniyye* isimli eserleri ise matbû değildir.⁸⁶

2.14. Rizeli Osman Sabri Efendi (ö. 1335/1917)

Osman Sabri Efendi, 1846'da Rize Yeniköy'de doğmuş; buradaki mektep sonrasında eğitimine hafızlık çalışmasıyla devam etmiş, daha sonra da İstanbul'a geçmiştir. İstanbul'da Baş Kurşunlu Medresesi'nde eğitimini sürdüren Osman Sabri Efendi, Rizeli Laz Hacı Hasan Efendi, Alâiyye'li Abdullah Fehmî Efendi ve Hâfız Şakir Efendi'den dinî ilimleri; Esirîzâde Hâfız İsmâil Efendi ile Geyveli Hâfız İbrâhim Efendi'den ise kıraat ilmini almıştır.

Eğitimi sonrasında sırasıyla Fatih Camii dersiâmlığı, İbtidâ-i hâriç İstanbul Müderrisliği ile Huzur Dersleri muhataplığı gibi çeşitli görevler ifâ eden Sabri Efendi; altın liyakat madalyasıyla mahreç payesine⁸⁸ nail olmuştur. Sabri Efendi, 1914'te Fatih Camii'nde dersle meşgulken vefat etmiştir.⁸⁹

2.15. Eğinli Muhammed Hulûsi Efendi (ö. 1336/1918)

Hacı Şaban Efendi'nin oğlu Muhammed Hulûsi Efendi, 1264/1868 senesinde, Eğin'de⁹⁰ doğmuştur. Hâfızlık eğitimi sonrasında İstanbul'a geçen Muhammed Hulûsi Efendi, burada İbrâhim Hakkı Efendi ile şeyhülislâm

⁸⁴ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i râiyye*'sine, Kur'ân'ın ve kıraat ilminin fazileti ile ilgili bilgi vermekle başlayıp risâleyi yazma sebepleriyle eserine devam eder. Risâlenin yazılma sebebi ilm-i vücûh, kıraat ve tecvid ilminde râ harfine dair bazı meseleleri irdelemektir. Râ ile ilgili meselelerin incelenmesinde ağırlık Verş'in Ezrak tarikinin râ harfiyle alakalı görüşleri üzerinedir. Eserde râ harfiyle ilgili ilk ele alınan mesele ise rânın terkîki meselesidir. Vehbi Efendi, rânın terkîki meselesini incelerken rânın terkîk ile okunduğu yerler ve buna dair örnekleri akıcı ve anlaşılabilir şekilde anlatmış, ayrıca rânın tefhim ile okunduğu yerlere de değinmiştir. Ayrıca râ ile ilgili hususları beyan ederken, zikri geçen hususların tarikler ve mesleklerdeki durumuna da yer vermiştir. Süleyman Vehbi Efendi risâlesini yazarken Nüveyrî'nin *Tayyibe Şerhi, Neşr, Kitâbü'l-Hâdî, Kitâbü'l-Hidâye ve Kitâbü't-Tecrid, İthâf, Zührü'l-erîb ile Zübde* isimli eserlerden istifade etmiştir. Eser 1304/1887 senesinde tamamlanmış, 1311/1894'de ise İstanbul'da basılmıştır. Eserle ilgili geniş bilgi için bk. Süleyman b. Mehmed, *Risâle-i râiyye*, (İstanbul: Osmanlı Matbaası, 1311/1894); Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i râiyye*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, nr. 93839.

⁸⁶ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 4-5:465.

⁸⁸ Mahrec payesi yüksek rütbeli medreselerden ilk olarak kadılığa çıkılan yerler için verilen statüdür. Bu konuma önceleri sadece Sahn medreselerinden mezunlar hak kazanabilirken sonraları Süleymaniye medresesi mezunlarının da bu statüye getirildikleri olmuştur. Bk. Unan, "Mevleviyet", 467.

⁸⁹ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 4-5: 337.

⁹⁰ Eğin, Erzincan'a bağlı bir yerdir. Halihazırdaki ismi Kemaliye'dir. Bilgi için bk. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları* (Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2006), 572.

Bodrumlu Ömer Lütfi Efendi'den dinî ilimler;⁹¹ II. Abdülhamit'in baş imamı Hâfız Reşid Efendi'den ise kıraate dair ders almıştır. Kaynaklarda, Hulûsi Efendi'nin İstanbul tariki İtilâf ve Sofî meslekleriyle Mısır tariki Atâullah mesleğine dair ders aldığı; kendisinin mütevâtir ve şâz kıraatlerde üstad olduğu zikredilir. Hulûsi Efendi'nin kendisi de kıraat dalında Yenişehirli Halil Hilmi Efendi ile Kastamonulu Ziyâeddin Efendi'yi yetiştirmiştir.⁹²

Hulûsi Efendi, Enderûn-u Hümâyûn imamlığı, Ayasofya Camii Şifâ-i Şerîf kürsü şeyhliği, Bayezid Camii dersiâmlığı, Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe üyeliği, Matbaa-i Osmâniye musahhihliği, Meclîs-i Maârif üyeliği ile Huzur dersleri muhatablığı ve baş muhatablığı görevlerinde bulunmuştur. Hulûsi Efendi'nin kıraat ilmi ve diğer ilimlere dair eserleri vardır. Alaka için yazdığı *Şerh-i Alaka'sı*, tasavvufta *Risâle-i Cebriyye'si* ve *Kasîde-i Bürde* için *Mukaddime'si* gibi telifleri eserlerinden bazılarıdır.⁹³ Hulûsi Efendi'nin kıraate dair eseri ise *el-Mecmû 'alâ kırâati't-takrîb*'dir.⁹⁴ Ayrıca kendisinin Osmanlı kurrâsına yönelik *Esâmî-i kurrâ* adlı eseri de mevcuttur.⁹⁵ 1334/ 1918'de vefat eden Hulûsi Efendi'nin kabri Karacaahmet'tedir.⁹⁶

2.16. Hasan Efendi (ö. 1338/1920)

Hasan Sabri b. Mustafa, şeyhu meşâyih-i kurrâdır.⁹⁷ Kendisi Debbağ Yunus Camii imamlığı ile Yavuz Selim ve Altunizâde camilerinde hatiplik vazifesinde bulunmuştur.⁹⁸

⁹¹ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 3: 279; Ebül'ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri* (İstanbul: İsmâil Akgün Matbaası, 1966), 2-3:238; Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 3: 280; Mardin, *Huzûr Dersleri*, 2-3: 239; Tahir Erdoğan Şahin, *Anadolu'nun Akışı İçinde Erzincan Tarihi* (Erzincan: Erzincan Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1987), 2: 271.

⁹² Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 163.

⁹³ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 3: 279.

⁹⁴ Eserde müellifin takrîb okurken çıkarmış olduğu notlar ve suretler bulunmaktadır. Eserin başında kıraat imamları ve usûllerine dair bilgiler mevcut olup sonrasında bazı ayetlerle ilgili vücûhâta dair sûretler vardır. Eser, 1285/1868 senesi Şaban ayında (Kasım 1868) tamamlanmıştır. Eserle ilgili bilgi için bk. Muhammed Hulûsi Eğinî, *el-Mecmû'alâ kırâati't-takrîb*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Üsküdarlı, nr. 52, 7a-187b.

⁹⁵ Muhammed Hulûsi Efendi'nin Osmanlı kurrâsına yönelik *Esâmî-i kurrâ* isimli eseri Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi'nde saklanmakta olup; Osmanlı kurrâsı, kurrânın hocaları ve talebeleri gibi başka hiçbir yerde bulunamayan birçok kıymetli bilgi bu eserde mevcuttur. Bk. Muhammed Hulûsi Eğinli, *Esâmî-i kurrâ*, Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi. Adı geçen eser ile ilgili geniş bilgi için bk. Fatih Çollak, "Reisülkurrâ Müessesesi ve Esâmî-i Kurrâ Defteri", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları 4* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 179-240.

⁹⁶ Mustafa Özel, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002): 125-126.

⁹⁷ Revnakoğlu, *İlm-i Kıraat Mensupları*, 30.

⁹⁸ Sürûrî, *İcâzetnâme*, 4a.

Hasan Efendi'nin kıraat ilmindeki hocası Yemişçizâde İsmâil Hakkı Efendi'dir.⁹⁹ Talebeleri ise Süleyman Sürûri Efendi (ö. 1329/1911),¹⁰⁰ Serezli Ahmed Şükri Efendi (ö. 1932),¹⁰¹ Babadağlı Mehmed Nasuhi Efendi (ö. 1302/1885),¹⁰² Hâfız Raşid Efendi (ö. 1307/1890),¹⁰³ Mehmed Rebiî Efendi (ö. 1310/1893), Batumlu Hâfız İsmâil Hakkı Efendi (ö. 1315/1897), Hâfız Tahsin Efendi (ö. 1316/1898), Hâfız Mustafa Efendi (ö. 1320/1902) ve Hâfız Bekir Efendi'dir (ö. 1324/1906).¹⁰⁴

Hasan Efendi'nin kıraat eğitiminde öncelikli olarak *Şâtıbiyye* ve *Teyisîr* kitapları üzere Âl-i İmrân sûresine kadar kırâât-i seb'a okuttuğu; sonrasında *Dürre* ve *Tahbîr* kitapları doğrultusunda kırâât-i 'aşere dersi verip nihayetinde ise Tayyibe tariki üzere Kur'ân-ı baştan sona hatmettiğinden bahsedilir. Sürûri'nin icâzetnâmesine göre o zamanki kıraat öğretim usûlü bu şekildedir.¹⁰⁵

2.17. Geyveli İbrâhim Hakkı Efendi (ö. 1339/1921)

1262/1846'da Geyve'de doğan İbrâhim Hakkı'nın babası Hüseyin Efendi'dir. İlk eğitimini köyünde alan İbrâhim Hakkı, on iki yaşındayken İstanbul'a gelerek Fatih Tetimme-i Hâmise Medresesi'nde eğitim görmüş, bu arada abileri Fatih Camii İmamı Hâfız Muhammed ve Mehmed Ağa Camii İmamı Hâfız Halil Efendi'nin yanında kalmıştır. Abilerinin yanındayken bir yıl gibi bir zaman zarfında hafızlığını bitiren İbrâhim Hakkı, daha sonra Tophaneli Muhammed Efendi'den tâlim¹⁰⁶ ve tecvid dersleri almıştır.

Yavuz Selim Camii birinci imamı reîsülkurrâ Yemişçizâde İsmâil Efendi'den kıraat ilmine dair icâzet alan¹⁰⁷ İbrâhim Hakkı'nın; kıraat ilmindeki bir diğer hocası Mehmed b. Mustafa Duhanîzâde'dir (ö. 1296/1879).¹⁰⁸ Kendisinin kıraat ilmindeki talebeleri ise İstanbullu Hüseyin Efendi (ö. 1318/1900), Rizeli

⁹⁹ Sürûri, *İcâzetnâme*, 5a.

¹⁰⁰ Sürûri, *İcâzetnâme*, 4b-a.

¹⁰¹ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 1:110-111.

¹⁰² Eğinî, *Esâmî-i kurrâ*, 101; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 285.

¹⁰³ Eğinî, *Esâmî-i kurrâ*, 102.

¹⁰⁴ Eğinî, *Esâmî-i kurrâ*, 101.

¹⁰⁵ Sürûri, *İcâzetnâme*, 4b-5a.

¹⁰⁶ Kur'ân öğretiminin ses eğitimi temelinde sürdürülen bir faaliyet olması, Kur'ân tilâvetinin mevcut Arapça metinleri okumadan farklı birtakım usullerinin olması vs. sebeplerle Kur'ân tilâveti ve öğretiminde fem-i muhsin de denilen ehil bir hocadan ders almak elzemdir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014): 78-81.

¹⁰⁷ Râgıb İslambulî, *İcâzetnâme*, 5b.

¹⁰⁸ Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 116.

Osman Sabri Efendi¹⁰⁹ ile Mustafa Râgıb b. İsmâil Hakkı'dır (ö. 1319/1901).¹¹⁰ İbrâhim Hakkı, hocası Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi'den de¹¹¹ dinî ilimlere dair icazetlidir. Kendisinin hat sanatıyla ilgili de icâzeti vardır.¹¹³

Fatih ve Dolmabahçe camileri birinci imamlığı görevinde bulunan İbrâhim Hakkı Efendi,¹¹⁴ aynı zamanda Fatih dersiâmlarındandır. Daha sonra sırasıyla İbtidâ-î Hâriç ve Hareket-i Hâriç müderrisliği de yapan İbrâhim Hakkı Efendi; dersiâmlık göreviyle birlikte liyakati göz önünde bulundurularak, Teftiş-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyeye Meclisi üyeliğine getirilmiştir. İbrâhim Hakkı Efendi'ye hizmetlerinden ötürü dördüncü dereceden Osmanlı nişanı verilmiştir. Fatih Mirmirân Hasan Paşa Mahallesi'nde ikamet eden İbrâhim Hakkı Efendi, 1337/1921'de vefat etmiştir.¹¹⁵

2.18. İsmâil Hakkı b. Abdurrahman Sûzî (ö. 1339/1921)

1280/1864'te Kastamonu Göl kazasında doğan İsmâil Hakkı Efendi'nin babası Abdurrahman Sûzî Efendi'dir (ö. 1328/1910). Kastamonu Seyit Efendi Medresesi'nde eğitim gören İsmâil Hakkı Efendi, mebus el-Hâc Hâfız Ahmet Mahir Efendi'den de icazetlidir. Eğitimi sonrasında İnebolu Yahya Paşa Camii imamlığında bulunan İsmâil Hakkı Efendi, bu esnada İnebolu Rüştüye Mektebi'nde de hat dersi hocalığı yapmıştır.¹¹⁶ İsmâil Hakkı Efendi, daha sonra İstanbul'a gelerek burada Ayasofya Camii üçüncü imamlığı görevinde de bulunmuştur.

Ayasofya'daki görevi esnasında Eyüp Sultan devirhânbaşısı ve Meclisi Tetkîk-i Müellefât Kurulu üyelerinden el-Hâc Hâfız Süleyman Efendi'den kırâât-i seb'a, 'aşere ile takrîb dersleri alan İsmâil Hakkı Efendi,¹¹⁷ talebesi Mehmed Efendi'ye verdiği icâzetnâmede; Şâtıbiyye ve Dürre tarikine göre (Bu tariklere Osmanlı'da Mısır tariki denmiştir.) kırâât-i seb'a ve 'aşere eğitimini aldığını ve bu

¹⁰⁹ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 5: 337.

¹¹⁰ Râgıb İslambulî, *İcâzetnâme*, 2a-5b, 8a.

¹¹¹ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 2: 215; Atilla Çetin, "Sakarya Meşhurları Üzerine Bir Deneme-Osmanlı Dönemi", *Sakarya İli Tarihi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 2005), 1:681.

¹¹³ Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 116.

¹¹⁴ Ferman Karaçam, "Behçet Necatigil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 478.

¹¹⁵ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 2: 216.

¹¹⁶ Kâmil Tunoğlu-İlyas Kara, *Osmanlı'ya Yön Veren Kastamonulular* (İstanbul: Göksu Ofset, 2006), 74.

¹¹⁷ Hakkı Efendi, takrîb sûretlerine dair yazmış olduğu eserinin başında, Süleyman Efendi'den derse başlama tarihini 4 Rebülevvel 1321 Çarşamba olarak kaydetmiştir. Konuyla ilgili bk. İsmâil Hakkı Kastamonî, *İlmü't-takrîb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 297/1, 1b; 297/5, 83b.

esnada *Teysîr* ve *Tahbîr* kitaplarından istifâde ettiğini dile getirip sonrasında da *Tayyibe* ve *Takrîb* adlı eserler doğrultusunda kıraat okuduğunu ifade etmektedir.¹¹⁸ İsmâil Hakkı Efendi'nin kıraat eğitimi aldığı bir diğer hocası Pirizâde Hatun Camii imamı Mehmed Kâmil Efendi'dir. Hakkı Efendi, Kâmil Efendi'den öncelikle infirâd usûlü üzere kıraat dersleri almış, sonra hocasına kırâât-i seb'a ve 'aşereyi okumuştur. Abdurrahman Sûzî, kıraat eğitiminde edindiği tecrübeler doğrultusunda, yukarıda bahsi geçen talebesi Mehmed Efendi'ye *Şâtıbiyye*, *Dürre* ve *Tahbîr* kitaplarını tam olarak okutmuş, bunun yanında *Tayyibe* ve *Takrîb* isimli kitaplara dair dersler de vermiştir.¹¹⁹

1321/1903 yılında Bayezid Camii hatipliği görevine getirilen Hakkı Efendi, vazifesi esnasında dersiâm ve mukarrir İstanbullu Mehmet Esat Efendi'nin ders halkasına katılıp kendisinden icâzet almıştır. Ayrıca bu zaman zarfında Mekteb-i Sultânî'de Kur'ân-ı Kerîm ve Tecvid muallimliği görevini de üstlenen Hakkı Efendi; Ayasofya'da okutmuş olduğu derslere engel olması sebebiyle bu görevi bırakmıştır. 1325/1909 senesinde V. Mehmed Reşad'ın padişahlığıyla birlikte sultan ikinci imamlığına tayin edilen Hakkı Efendi; daha sonra sultan birinci imamlığına getirilmiştir. 1325/1907 senesinde Ayasofya Camii dersiâmlarından olan Hakkı Efendi, 1334/1916'da Besim Efendi'nin sultan birinci imamlığına atanmasıyla bu görevini bırakmış ve İbtidâ-i Hariç Medresesi müderrisliği görevi yapmıştır. Hakkı Efendi, 3 Mart 1337'de (1921) 57 yaşında iken Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur.¹²⁰

Hakkı Efendi'nin Mısır tariki Şeyh Atâullah mesleğine göre ele alınmış, takrîb suretleri de denilebilecek bir eseri vardır. Bu eser Hakkı Efendi'nin edindiği kıraat müktesebi üzere Şeyh Atâullah mesleğine göre beş cilt halinde ele alınmış olup, hâlihazırda basılmamıştır.¹²¹

¹¹⁸ İsmail Hakkı Kastamonî, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2870, 4b.

¹¹⁹ Kastamonî, *İcâzetnâme*, 3a.

¹²⁰ Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, 2: 283; Nail Tan-Özdemir Tan, *Gurur Kaynağımız Kastamonulular* (Ankara: Brç Basım, 2005), 4: 177-178; Tunoğlu-Kara, *Kastamonulular*, 74-76.

¹²¹ Hakkı Efendi'nin kıraat alanında yazmış olduğu *İlmü't-takrîb* isimli eserde Kur'ân'ın başından başlanıp sonuna kadar takrîb tarihine göre imamlar, ravileri ile ravilerin tarihlerine göre vecihler ele alınmış, okuyuş şekilleri çizimlerle gösterilmiştir. Yazımına 4 Rebîülevvel 1321 yılında başlanılan eser, 6 Receb 1324'te bitirilmiştir. Eserde takrîb tarihinin baştan sona yazılmış olması ve eserin hali hazırda mevcut olması çok önemlidir. Bugün Mısır tariki Şeyh Atâullah mesleği okutulan yerlerdeki kürrâselerle Hakkı Efendi'nin yazmış olduğu kürrâse karşılaştırılmaya tabi tutulmak suretiyle; yaklaşık 110 yıl önce yazılmış kürrâse ile şu an yazılan bir kürrâsenin benzerlikleri ve farklılıkları ortaya çıkarılabilir. Eser için bk. Kastamonî, *İlmü't-takrîb*, nr. 297/1, 1b ve 297/5, 83b.

2.19. Tekirdağlı Ali Rıza Efendi (ö. 1339/1921)

Ali Rıza Efendi, 1851-1852 yıllarında İstanbul/Fatih'te dünyaya gelmiştir. Kendisine Tekirdağlı denmesinin sebebi Tekirdağ'a yerleşmesidir. Küçük yaşta reîsülkurrâ Yemişçizâde İsmâil Hakkı Efendi'nin yanında hâfız olan Ali Rıza Efendi, daha sonra Fındık Hâfız diye de bilinen Mustafa Efendi'den tashîh-i hurûf dersleri almıştır. Kendisinin kıraat ilminde istifade ettiği hocası ise daha ziyade Mustafa Efendi'dir.

Ali Rıza Efendi'nin, harflerin mahreç vs. özelliklerini gözeterek âyetleri mana ve delaletlerine göre okuması, sesinin güzelliği ve hançeresinin güçlülüğü, Kur'ân tilavetinde meşhur olmasının sebepleri arasında gösterilir.¹²² Öyle ki tilâvetinden memnun kalan Tekirdağlılar'ın yoğun isteği üzerine oraya yerleşmiştir. Bu arada Ali Rıza Efendi'den Kur'ân eğitimiyle ilgili ders almak için değişik beldelerden Tekirdağ'a gidenler de olmuştur. Bunların arasında reîsülkurrâ Hâfız Hamdi Varnalı, Hâfız Ömer Aköz, Tekirdağ Müftüsü Hâfız Hüseyin¹²³ ve Mustafa Râgıb b. İsmâil Hakkı¹²⁴ gibi kıraat alanında meşhur birçok kişi vardır. 1921 yılında vefat eden Ali Rıza Efendi, İstanbul Kapısı Kabristanı'na defnedilmiştir.¹²⁵

Sonuç

Kıraat ilminde zaman zaman bu ilmin değişik yönlerini ele alan farklı usûl ve yöntemler uygulanagelmiş, bunların hepsine birden tarik denilmiş ve bunlar çeşitli tasniflere tabi tutulmuşlardır. Bölgelere izâfe edilerek tasnif edilen tariklerden Mısır tariki, Şatıbiyye tarikinin sonradan Mısır bölgesine izâfe edilmesiyle isim değiştirmiş halidir. Ali b. Süleyman el-Mansûrî vasıtasıyla Osmanlı'da da okutulan bu tarik aynı isim adı altında anılmıştır.

XIX. yüzyıl Osmanlı kıraat ilminde Mısır tarikinin indirâc tariki üzere okutulmasında birtakım değişiklikler olmuştur. Şöyle ki önceleri dersler metin ezberleme sûretiyle verilirken, son zamanlarda kürrâse denilen ders defteri takibi şeklindeki metot değişikliğine gidilmiştir. Şöyle ki bu eğitimde her bir tarik ve

¹²² Ali Rıza Sağman, "Ali Rıza Efendi (Hafız Tokadlı yahut Tekirdağlı)", *İstanbul Ansiklopedisi*, haz. Mehmet Koçu (İstanbul: Nurgök Matbaası, 1959), 2: 706; Mahmut Sümer, *Tekirdağ'ın Eski Günleri* (İstanbul: Yeni Hamle Matbaası, 1970), 137-138.

¹²³ Sağman, "Ali Rıza Efendi", 707.

¹²⁴ Râgıb İslambulî, *İcâzetnâme*, 2a-3a, 8a.

¹²⁵ Sağman, "Ali Rıza Efendi", 707.

meslek, kendi usûlünce kürrâseler hazırlama yoluna gitmiştir. Mahdut eserlerin bulunduğu Süleymaniye Kütüphanesi ve diğer kütüphanelerdeki mevcut kürrâseler bu durumun örneklerindedir. Bu yöntem değişikliğinin sebepleri ise kıraat ilmine verilen değerın zamanla azalmaya başlaması, geçim endişesi vs. sebeplerle kıraate gönül veren talebe sayısındaki düşüş, kaynak eserlerin ezberlenmesi hususundaki ihmaller ve kıraat eğitimcileri ile talebelerinin Arapça'ya dair eksiklikleridir. Mısır tariki kurrâlarının icâzetlerinin birçoğunda kıraat ilmi haricinde Arapça ve diğer dinî ilimlere dair ders almaları ile bu ilimlere dair icâzetlere sahip olmalarına dair bilgilerin mevcudiyeti bu düşünceyi desteklemektedir. Şu an kıraat eğitimi verilen kurumlardaki talebelerin birçoğunun Arapça hususundaki eksiklikleri de bu düşünceyi destekleyen diğer bir veridir.

XIX. yüzyıl Osmanlı Mısır tariki tedrisinde kıraat ilmi açısından görülen olumsuz bir diğer durum, yukarıda bahsedilen nedenler dolayısıyla kıraat talebelerinin bir kısmının başka alanlara yönelmesi; bunun sonucunda Osmanlı kıraat eğitiminde takrîb tariki üzere kıraat eğitimi alanların sayısının azalmasıdır. Ancak günümüz Türkiye'sinde Mısır tariki eğitimi verilen yerlerde 'aşere ve takrîbin bir bütünün parçaları gibi görülüp de 'aşere eğitimi alan kişilerin büyük çoğunluğunun takrîb eğitimi de almaları kıraat ilmi açısından olumlu bir gelişmedir.

XIX. yüzyıl Mısır tariki kurrâlarıyla ilgili değinilmesi gereken önemli bir husus, bu âlimlerin bir kısmının biyografilerinde kıraat eğitimi öncesinde tâlim dersi alıp; ders esnasında Kur'ân'ı, Âsım kıraati Hafs rivâyeti üzere okumuş olmalarına dair bilgilerin mevcudiyetidir. Bu uygulama hali hazırda da Mısır tariki okutan hocalardan bir kısmı tarafından devam ettirilmektedir. Bahsi geçen başlıkta dikkat çeken bir başka konu da bu zatların adı geçen tariki hali hazırda olduğu gibi *Zübde*, *Umde* ve *İthâf* gibi kaynaklardan istifâde etmek sûretiyle değil de doğrudan *Şâtıbiyye*, *Dürre* ve *Tayyibe* gibi eserlerden yararlanarak okumalarıdır. Bu durum şu anki haliyle önceki arasında Mısır tarihinin tedris sisteminde değişiklik olduğunu göstermektedir.

Son olarak şuna da değinmek gerekir ki bahsi geçen dönemde kıraat ilmiyle alakalı herhangi bir görevin tevdîsi esnasında liyakat göz önünde bulundurulmuş;

ayrıca herhangi bir kurrâya görev verileceği esnasında kendisi için sınava tabi tutulma söz konusu olabilmıştır. Nitekim İbtidâ-î Hâriç ve Hareket-i Hâriç müderrisliği de yapan İbrâhim Hakkı Efendi'nin dersiâmlık göreviyle birlikte liyakati göz önünde bulundurularak, Teftîş-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi üyeliğine getirilmesi ile Esirizâde Hakkı b. Ahmed'in, Yavuz Selim Camii'nde yapılan sınavla devirhânlık görevine atanması bu durumun örneklerindedir.

Kaynakça

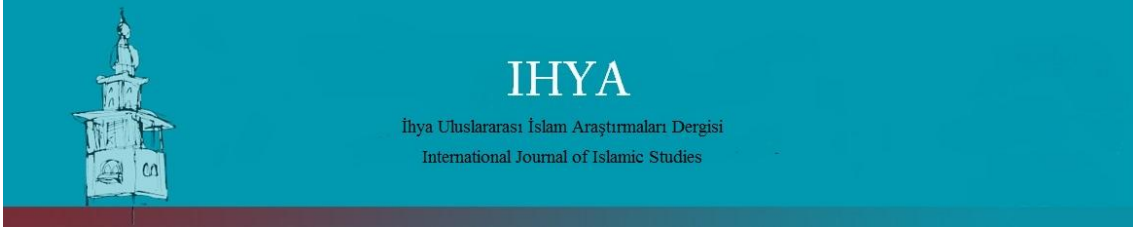
- ADIGÜZEL, Mehmet. “Kıraat İlminde Tarik-Senet Boyutu ve Konu İle İlgili Te’lif Edilen Eserler”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001): 233-257.
- AKASLAN, Yaşar. “Bir İlmi Kıraat Klasığı: Tayyibetü’n-Neşr fi’l-Kırââti’l-‘Aşr”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2017): 277-310.
- AKDEMİR, Mustafa Atilla. “Kıraat Eğitiminde Tarikler”. *Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur’ân ve Kıraati Sempozyumu*. 165-177. Sakarya: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000.
- AKDEMİR, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metodları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- AKGÜNDÜZ, Murat. “Osmanlılar’da Bâb-ı Meşihat’a Bağlı Tedkîk-i Müellefât ve Teftîş-i Mesâhif Meclisleri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002): 89-100.
- AKYÜZ, Abdullah. *Osmanlı Kıraat Âlimleri*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.
- ALBAYRAK, Sadık. *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*. İstanbul: Milli Gazete Yayınları, 1981.
- ARTUK, İbrâhim. “Nişan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33:154-156. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- AYDIN, Mithat. “II. Abdülhamit döneminde Manastır Vilayetinde Rüşdiye Okullarının Gelişimi”. *History Studies* 6 (2014): 51-84.
- BİLGİLİ, Mine. *Osmanlı Hâfız-ı Kütüpleri*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.
- ÇAKILCI, Diren. “Bir Hukuk Mektebi: Medresetü’l-Kuzât”. *Mediterranean Journal of Humanities* 3 (2013): 89-110.
- ÇAMYAR, Erol. *Nakşibendî Mehmed Murâd Dîvânı*. Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi, 2014.
- ÇAVDAR, Tûba. “Vakıf Kütüphaneleri”. *Vakıflar Dergisi Özel Sayısı* (2006): 54-57.
- ÇETİN, Atilla. “Sakarya Meşhurları Üzerine Bir Deneme-Osmanlı Dönemi”. *Sakarya İli Tarihi*. 1. Cilt. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 2005.

- ÇOLLAK, Fatih. “Reisülkurrâ Müessesesi ve Esâmi-i Kurrâ Defteri”. *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları I*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- EĞİNÎ, Muhammed Hulûsi. *Esâmî-i Kurrâ Defteri*. 76. Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi.
- EĞİNÎ, Muhammed Hulûsi. *el-Mecmu’alâ kırâati’t-takrîb*. Üsküdarlı, 52:7b-187a. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.
- ERKAN, Adil. *Mâ-Hazar Adlı Pendnâme Şerhinin Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi, 2010.
- ERTAN, Veli. “Osmanlı Devleti’nde İlmiye Sınıfının Rütbe ve Payeleri”. *Diyanet Dergisi* 26 (1990):105-111.
- ERÜNSAL, İsmail. “Hâfız-ı Kütüb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15:94-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- ERÜNSAL, İsmâil. “Murad Molla Kütüphanesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31:188. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- EYİCE, Semâvi. “Arz Odası”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3:445-446. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- GÖKDEMİR, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi, 2017.
- GÖKDEMİR, Ahmet. “Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017): 113-148.
- HOCAZÂDE, Ahmed Hilmi. “Ravdatü’l-kurrâ”. *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası* 6/148: 275.
- İBNÜ’L-CEZERÎ, Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi’l-kirâ’ati’l-‘aşr* Thk. Ali Muhammed Debba’. 1. Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ty.
- İPŞİRLİ, Mehmet. “Dânişmend”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8:464-465. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İPŞİRLİ, Mehmet. “Kazasker”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25:140-143. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İPŞİRLİ, Mehmet. “Medresetü’l-kudât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28-343-344. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- İSLAMBULÎ, Hamdi. *İcâzetnâme*. Üsküdarlı, 41. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.
- İSLAMBULÎ, Mustafa b. Hasen. *Mürşidü't-Talebe ilâ Ma'rifet-i Turuki't-Tayyibe*. Hacı Selim Ağa, 29:5b-76a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İSLAMBULÎ, Râgıb Mustafa. *İcâzetnâme*. 4033. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi.
- KARAÇAM, Ferman. "Behçet Necatigil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:478-480. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- KASTAMONÎ, İsmail Hakkı. *İcâzetnâme*. Yazma Bağışlar, 2780. Süleymaniye Kütüphanesi.
- KASTAMONÎ, İsmâil Hakkı. *İlmü't-takrîb*. Yazma Bağışlar, 297/I;297/V. Süleymaniye Kütüphanesi.
- KAZMAZ, Süleyman. *Kazmaz Ailesi'nden Hatıralar*. Ankara: Birlik Matbaacılık, 2004.
- KEVSERÎ, Zâhid. *Tahrîru'l-vecîz*. Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1360.
- KILIÇ, Mustafa. "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014): 69-106.
- KİRMASÎZÂDE. Ahmed. *İcâzetnâme*. Murad Molla, 1869. Süleymaniye Kütüphanesi.
- KOCA, Ferhat. "Fetvahâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12:495-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- MARDİN, Ebül'ulâ. *Huzûr Dersleri*. 2-3. Cilt. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1966.
- MAŞALI, Mehmet Emin. "Osmanlı Dönemi Tefsir Usûlü Çalışmaları". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri, (Tebliğler ve Müzakereler)*. 293-294. İstanbul: y.y., 2011.
- MOACANIN, Nenad. "Diyakova". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9:454-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- NAKŞİBENDÎ, Murad. *Divân-ı Molla Murad*. Hacı Mahmud Efendi, 3626; Hüdâî Efendi, 1485. Süleymaniye Kütüphanesi.
- NAKŞİBENDÎ, Murad. *Mâ Hazar*. Mehmed Ârif, 260. Süleymaniye Kütüphanesi.
- NAKŞİBENDÎ, Murad. *Mesmûât*. İbrâhim Hakkı Konyalı Kütüphanesi, 113.

- NAKŞİBENDÎ, Murad. *Vekâyi'nâme*. Ali Emiri, 103:1a-16a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- ÖCAL, Mustafa. "Türkiye'de Kur'ân Eğitim ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler ve Bir İcâzetnâme Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2004): 81-140.
- ÖZCAN, Nuri. "Na't (Musiki)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:437. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- ÖZDİL, Hatice. "Başka İsimlerle Karıştırılan Bir Mesnevî Şârihi, Mehmed Murad Nakşibendî". *Turkish Studies* 8/12 (2013): 1009-16.
- ÖZDİL, Hatice. *Tasavvuf Edebiyatı Terminolojisi Açısından Mehmed Murad Nakşibendî ve Şerhleri*. Doktora Tezi, Fatih Üniversitesi, 2013.
- ÖZEL, Mustafa. "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002): 109-148.
- REVNAKOĞLU, Cemalettin Server. *İlm-i Kıraat Mensupları*. Revnakoğlu, 81. Süleymaniye Kütüphanesi.
- RÛMÎ, Muhammed Emin Efendi. *Umdetü'l-hullân fi izâhi Zübdetü'l-'irfân*. İstanbul: Âsitâne, ts.
- RÛMÎ, Muhammed Emin Efendi. *Zühru'l-erîb fi idâhi'l-cem'i bi't-takrîb*. İbrâhim Efendi, 11. Süleymaniye Kütüphanesi.
- SAĞMAN, Ali Rıza. "Ali Rıza Efendi (Hafız Tokadlı yahut Tekirdağlı)". *İstanbul Ansiklopedisi*. Haz. Mehmet Koçu. 2 Cilt. İstanbul: Nurgök Matbaası, 1959.
- SEZEN, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2006.
- SÜMER, Mahmut. *Tekirdağ'ın Eski Günleri*. İstanbul: Yeni Hamle Matbaası, 1970.
- SÜRÛRÎ, Süleyman. *İcâzetnâme*. Galata Mevlevihânesi, 129. Süleymaniye Kütüphanesi.
- ŞAHİN, Tahir Erdoğan. *Anadolu'nun Akışı İçinde Erzincan Tarihi*. 2 Cilt. Erzincan: Erzincan Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1987.
- ŞENTÜRK, M. Hüdei. "Murad Nakşibendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31:188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- TAN, Nail- Tan, Özdemir. *Gurur Kaynağımız Kastamonulular*. 6 Cilt. Ankara: Brc Basım, 2005.

- TUNOĞLU, Kamil-Kara, İlyas. *Osmanlı'ya Yön Veren Kastamonulular*. İstanbul: Göksu Ofset, 2006.
- UNAN, Fahri. "Mevleviyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29:467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- VEHBİ EFENDİ, Süleyman. *Risâle-i râiyye*. 93839. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.
- VEHBİ EFENDİ, Süleyman. *Risâle-i râiyye*, İstanbul: Osmanlı Matbaası, 1311/1894.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin. "Vakıf İstilahları Lügatçesi". *Vakıflar Dergisi* 17 (1983): 55-60.
- YÜKSEL, Ali Osman. "İbnü'l-Cezeri'nin Tayyibetü'n-Neşr'i ve Özellikleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-10 (1989-1992): 275-323.



ARAP DİLİNDE TERÂDÜF (EŞ ANLAMLILIK) OLGUSU
THE TARADUF (SYNONYMY) PHENOMENON IN
ARABIC LANGUAGE

Mahfuz GEYLANİ

Dr., Vâiz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yalova İl Müftülüğü Altınova İlçe Müftülüğü
e-mail: mahfuzokulevi@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0001-6148-4342

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Ağustos 2018/ 8 August 2018 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Aralık 2018/ 24 December 2018

Yayın Tarihi / Published: 6 Ocak 2019 / 6 January 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak / January

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 28-51

Öz

Terâdüf dilsel bir olgu olarak Arap dilinde varlığını etkin bir şekilde sürdürmüştür. Eş anlamlı sözcükler pek çok dilde olduğu gibi Arap dilinde de önemli bir yer tutar. Eş anlamlı sözcükler Arap dilinde azımsanmayacak sayıda bulunmaktadır.

Terâdüf Arap dilinde dil bilginleri arasında tartışma konusu olmuştur. Bu makalede terâdüfün lügavî ve ıstılâhî anlamı, ortaya çıkma sebepleri, bu konuda dil bilginlerinin görüşleri, terâdüfün faydaları, bu konuda telif edilen eserler ve Kur'an da terâdüfün varlığı etrafındaki tartışmalar açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Terâdüf, Lehçe, Arap dili, Kur'an

Abstract

As a linguistic phenomenon, taraduf (synonymy) has effectively sustained its existence in the Arabic language. Synonyms have an important place in Arabic as in many other languages. There is a significant number of synonyms in Arabic.

Taraduf has been a matter of debate among Arabic linguists. The current article tries to explain the lexical and technical meanings of taraduf, reasons for its emergence, opinions of linguists on this subject, benefits of taraduf, works compiled on the subject, and discussions about the existence of taraduf in the Quran.

Keywords: Taraduf, Dialect, Arabic Language, Quran.

GİRİŞ

1. Terâdüfün Tanımı

Terâdüf, sözlükte peş peşe gelmek, birbirini izlemek,¹ bir kimsenin bir başkasının terkine binmesi gibi anlamlara gelir.²

İstilahta ise terâdüf aynı anlamı ifade eden sözcüklerin veya birçok sözcüğün aynı anlamı ifade etmeleri,³ iki veya daha fazla sözcüğün bir tek itibarla

¹ Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Na'îm el-'Araksûs (Beyrût: Mektebetü't-Tahkîkû't-Türâs,1326/2005), 812; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010), 223; Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, Thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), 2: 112-113; Muhammed b. Mûkerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 7: 189; Muhammed Nûreddin el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik* (Beyrut: Dâru'l Fikri'l-Muâsır, 1417/1997), 30; Abdulmuttalip Arpa, *Kur'an'da Ezdad* (Ankara: Yason Yayıncılık, 2014), 51, 52; Nurullah Şentürk, *Arap Dilinde Eşanlamlılık* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014), 7.

² Muhammed Alî et-Tehânevî, *Mevsû'âtu keşşâfi ıstılâhâtî'l-funûni ve'l-'ulûm*, thk. Alî Dahrûc (Lübnân: Mektebetu Lübnân), 1996), 1: 406; Hâkim Mâlik ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa* (Bağdâd: Dâru'l-Hürriyye Li't-Tibâ'a,1980), 49; Ebu'l-Hasan Alî b. İsâ er-Rummânî, "Mukaddime", *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, thk. Fethullâh Sâlih Alî el-Misrî (Mektebetü'l-İskenderiyye, 1407/1967), 6.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

aynı anlamı ifade etmeleri,⁴ müfred sözcüklerin bir tek anlamı ifade etmek üzere peş peşe gelmeleri gibi anlamları ifade eder.⁵

Dil bilginlerinin birçoğu terâdüf için farklı tanımlar yapmışlardır. Bu tanımlardan bazıları şunlardır:

Cürcânî (v. 816/1413) terâdüfünü “Anlamı tek isimleri çok olan sözcüklerdir. Aslan anlamını ifade eden “الأسد” ve “الليث” sözcükleri gibi” şeklinde tanımlarken⁶, Karrâfî'nin (v. 684/1285) tanımı “Terâdüf, “القمح”, “البر” ve “الحنطة” sözcüklerinde olduğu gibi bir tek anlamı ifade eden sözcüklerdir” şeklindedir.⁷

el-Hudarî (v. 1143/1721), “İki müterâdif sözcüğün mefhumlarının aynı olması” şeklinde tarif ederken; el-Gazalî (v. 505/1111), “خمير”, “عقار”, “ليث”, “الأسد”, “السهم” ve “النشاب” gibi bir tek müsemmayı ifade eden sığa ve muhtelif sözcüklerdir” der. Kadı Beyzâvî de (v. 685/1286) “الإنسان” ve “البشر” sözcüklerinde olduğu gibi aynı anlamı ifade eden sözcüklerin peş peşe gelmesi” der. İbn Aşur'a (v. 1284/1868) göre ise terâdüf “müfred bir sözcüğün va'z ile delalet ettiği bir anlamı harf bakımından kendisine muhalif olan bir başka sözcüğün de aynı şekilde bu anlamı ifade etmesine” denir. İbn Aşur'a göre bir tek anlamı ifade eden sözcükler müterâdif

³ el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 33; Şentürk, *Arap Dilinde Eşanlamlılık*, 9; Celalettin Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2000): 149-169; Orhan Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf* (Doktora Tezi, Bozok Üniversitesi, 2016), 3; Mustafa el-Alvanî, “Arap Dilinde Terâdüf (Eşanlamlılık)”, çev. Yrd. Doç. Dr. Galip Yavuz, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996): 231-236.

⁴ Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*, Nşr. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısri (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1419/1998), 315; et-Tehânevî, *Mevsû'âtu keşşâfi istilâhâtî'l-funûni ve'l-ülûm*, 406; el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 35; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 49; Arpa, *Kur'an'da Ezdad*, 51, 52; er-Rummânî, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 7; Muhammed Mücahit Asutay, *Arap Anlam Bilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013), 97; Zeki Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2012): 144-174; Osman Mohamed Gharib, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, *en-Nûr Li'd-Dirâseti'l-Hadariyye ve'l-Fikriyye*, 6/12 (2010): 8-45.

⁵ el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 261; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 54.

⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kâhire: Dârü'l-Fâzile, ts.),167; Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*, 5.

⁷ Muhammed b. Abdurrahmân b. Sâlih eş-Şâyi', *el-Furûku'l-lugaviyye ve eseruhâ fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd, 1414/1993), 124.

sözcüklerdir. Dolayısıyla “السيف” ve “الحسام” sözcüklerinden her biri bir tek anlamı ifade etmeleri sebebiyle eş anlamlıdır.⁸

Terâdüf için yapılan bu tanımlar ile şu özellikteki sözcükler terâdüfün kapsamı dışında tutulmuştur.

a. Tekîd (lafzî veya manevî tekîd) anlamını ifade eden sözcükler.

b. Mecaz olarak bir tek anlamı ifade eden sözcükler.

c. Bir yönüyle mecaz anlamını diğer bir yönüyle de hakiki anlamı (gerçek anlamı) ifade eden sözcükler.

d. “الإنسان قاعد” , “البشر جالس” örneklerinde olduğu gibi sadece bir itibarla her hangi bir anlamı ifade eden cümleler. Bu iki cümle her ne kadar aynı anlamı ifade ediyorlarsa da müfred olma müterâdif sözcüklerde bulunması gereken bir şart olduğundan bu iki cümle terâdüfün kapsamı dışında değerlendirilmiştir.⁹

Arap dilinde terâdüf konusuna ilk değinen dilbilimci Sîbeveyh (v. 180/796)'tir. O, kelimelerin birbiri arasında üç türlü ilişkinin varlığından şu şekilde söz eder:¹⁰

a. Lafızları farklı anlamları farklı lafızlar.

b. Lafızları farklı anlamları aynı lafızlar.

c. Lafızları aynı anlamları farklı lafızlar.

Sîbeveyh lafızları farklı anlamları aynı lafızlar için “ذهب” ve “انطلق” sözcüklerini örnek olarak göstermiştir.¹¹ Sîbeveyh'in bu üçlü tasnifindeki “lafızları aynı anlamları farklı lafızlar” tanımlaması sonraki dönemlerde terâdüf kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır.¹²

Sîbeveyh'in bu taksimi dil bilginleri arasında şöhret bulmuş, terâdüf konusundaki çalışmalarda sonradan gelen dil bilginlerinin eş anlam, zıt anlam ve müşterek gibi konuları ele almalarının başlangıcı sayılmış ayrıca sonradan telif edilen eserlerin de esasını teşkil etmiştir. Öyle ki Asma'î, Ebû Ubeyd (v. 224/838)

⁸ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 124, 125, 33.

⁹ ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 49, 50.

¹⁰ Ebû Bişr Ömer b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1408/1988), 1: 24.

¹¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1: 24.

¹² Arpa, *Kur'an'da Ezdad*, 52; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 25.

ve Muberrred (v. 286/900) gibi bazı dil bilginleri Sîbeveyh'in bu taksimi yaparken kullanmış olduğu ifadenin bir kısmını kendi eserlerine isim yapmışlardır.¹³

Terâdüf sözcüğünü ilk kez Ebu'l-Hasan Alî b. İsâ er-Rummânî (v. 384/994) *el-Elfâzu'l- muterâdifetu'l-mütekâribetu'l-ma'na* adlı eserinde kullanmıştır. Ancak er-Rummânî bu eserinde terâdüf için herhangi bir tanım yapmamış sadece getirmiş olduğu bazı örneklerle terâdüfün çerçevesini çizmiştir.¹⁴ Terâdüf konusunda *Ma'htelefet elfâzuhu ve'ttefeket meânîhi* adıyla müstakil eser veren ilk kişinin ise Asma'î (v. 216/831) olduğu günümüze ulaşan rivayetler arasında yer almıştır.¹⁵

2. Arap Dilinde Terâdüfün Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Faktörler

Dilbilimciler Arap dilinde terâdüfün ortaya çıkmasında etkili olan birtakım sosyal, kültürel ve dilsel faktörlerden bahsetmişlerdir. Bu faktörler kaynaklarda şu şekilde yer alır:

1. Sözcüğün bir anlamı ifade etmek için ilk olarak vaz' edilmiş olması.¹⁶

2. Değişik kabilelerin ve lehçelerin varlığı Arap dilinde terâdüfün ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerden biri olmuştur.¹⁷ Her kabilenin kendine özgü bir lehçesi vardır. Aynı şeyi bir kabile bir isimle isimlendirirken bir başka kabile ise farklı bir isimle isimlendirmiştir.¹⁸ Her kabilenin kendine has bir lehçesinin olması, kullandıkları kelimenin zaman zaman farklılık kazanmasına yol açmıştır. Savaş, göç gibi sosyal hadiseler neticesinde lehçeler arası kelime alışverişleri olmuş, böylelikle aynı dil içinde bir anlama ait çok sayıda kelime ortaya çıkmıştır.

¹³ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 30; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 25; Sıdkî-Seyfî, "Kadiyyetu't-terâdüf beyne'l-isbâti ve'l-inkâr, *Mecelletu'l-Luğati'l-Arabiyye ve Âdâbuhâ*, 3 (1327/2006), 49; Gharib, "et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm", 15, 16.

¹⁴ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 27, 30.

¹⁵ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 27, 30; Ömer Kara, "Arap Dilbilimindeki Terâdüf Literatürünün Furûk Paralelinde Tespit ve Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/11 (2004): 221.

¹⁶ el-Munecid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 79.

¹⁷ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 65; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 152; el-Munecid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 79; el-Munecid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 80; er-Rummânî, "Mukaddime", *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 27; Elbaghdadi, "Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri", 165; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 157; Ömer Acar, "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâkî Lâfzî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2 (2010), 258.

¹⁸ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 62; Divlekçi, "Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu", 154, 155.

Bu bağlamda “البحر” kelimesinin yanısıra “اليم” ; “الجنة” kelimesinin yanısıra “الفردوس” ; “الطريق” ve “السبيل” kelimelerinin yanısıra “الصراط” kelimesi diğer lehçelerden alınmıştır.¹⁹

3. Sözcüklerin kalb, ibdâl ve hazf gibi sebeplerle değişikliğe uğraması.²⁰ Kabilelerin harflerde yapmış oldukları kalb, ibdâl ve tahfif sonucu ortaya çıkan telaffuz farklılığı da terâdüfün ortaya çıkmasında etkili olan faktörler arasında zikredilmiştir. Örneğin “صراط” kelimesinin “سراط” veya “زراط” şeklinde; “سقر” kelimesinin “صقر” şeklinde;²¹ “جذب” kelimesinin “جبد” şeklinde ve “طمس” kelimesinin de “طسم” şeklinde telaffuz edilmesi gibi.²²

4. İtbâ‘ (artılama, tabi etme).²³ “بسن” ve “حسن”; “طشان” ve “عشان” sözcükleri gibi.²⁴

5. Dilde anlam değişmelerinin görülmesi. Kelimeler de dillerin geçirmiş olduğu evrelerden geçerler. Kelimeler bir takım sebep ve kanunlara bağlı olarak kimi zaman olduğu gibi kalırken, kimi zaman da değişim ve sapmalara uğrayarak nesilden nesile süratle intikal ederler. Dilde görülen bu tür lafzi değişmelerin yanısıra bazen hâs olan bir kelime anlam genişlemesi sonucu âmm; âmm bir kelime de anlam daralması sonucu hâs olabilmektedir. Örneğin “منحة” kelimesi “sürü sahibi zengin kişilerin karşılıksız olarak fakirlere sağılmak üzere verdiği emanet hayvanlar” için kullanılırken, sonraları çok kullanılması sonucu mutlak bağış anlamında kullanılır olmuştur.²⁵

Sözcüklerin mecaz anlamında kullanımı da Arap dilinde terâdüfü ortaya çıkaran sebepler arasında sayılmıştır. Mecaz anlamında kullanılan bu sözcükler

¹⁹ Arpa, *Kur'an'da Ezdad*, 53, 54.

²⁰ el-Munecid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 81; eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 69; er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 28; Acar, “Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâkî Lâfzî”, 258.

²¹ el-Munecid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 81; eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 69; Arpa, *Kur'an'da Ezdad*, 56; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 164; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 158.

²² eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 69.

²³ el-Munecid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 86.

²⁴ ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 49.

²⁵ Arpa, *Kur'an'da Ezdad*, 55, 56.

üzerlerinden uzun zaman geçince hakiki anlamında kullanılırlar.²⁶ Zamanla kelimenin sonradan kazandığı anlamın mecaz olduğu unutulur ve gerçek anlamıymış gibi kullanılır. Mecazî anlamda kullanılan bir kelime çoğu zaman beğeni kazanır ve sıkça kullanılmaya başlanır. Böylelikle mecaz ile hakikat ayırt edilemez olur. Örneğin “اللغة” kelimesine “اللسان” ; “العسل” kelimesine ise “النحل” denilmesi gibi.²⁷ Teşbîh ve kinâyenin de mecaz gibi terâdüfün ortaya çıkmasında etkili olduğu yine kaynaklarda yer alır.²⁸ Kabileler arası bazı geçişler sebebiyle bazı sözcükler bir lehçeden veya dilden istiâre yolu ile kullanılmıştır. Bu durum da “البحر” ve “اليم” ; “فردوس” ve “الجنة” ; “الصراط” , “الطريق” ve “السبيل” sözcüklerinde olduğu gibi aynı anlamı ifade eden birçok sözcüğün ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.²⁹

6. Arapların İslâm'dan önce ve İslâm'dan sonra İran ve Rum gibi değişik kavimlerle birlikte bir arada yaşamaları bazı yabancı sözcüklerin Arap dilinde de kullanılmasında etkili olmuştur.³⁰ İslâm'dan önce veya İslâmî dönemle birlikte Araplar, Arap olmayan diğer unsurlarla karışmış bunun sonucunda bu milletlerle konuştukları diller arasında karşılıklı olarak kelime alışverişi olmuştur. Örneğin İbrânîce'de gitme anlamını ifade eden “هلك” kelimesi Arapça'da anlam daralmasına uğramış ve yok olmak anlamını ifade eder hale gelmiştir. Böylelikle bu sözcük “الهلاك” ve “الموت” kelimeleriyle eşanlamlı olmuştur.³¹

7. Sözcüklerin telaffuzundaki kolaylık.³²

8. Peygamberimizin mektuplarında kullanmış olduğu sözcüklerin benzerlerinin Kureyş lehçesinde de olması.³³

9. Bir takım sözcüklerin bazı kabilelerce yaygın olarak kullanılıp diğer kabileler tarafından neredeyse hiç kullanılmaması. Dildeki bu tür farklı

²⁶ İbrâhim Enîs, *Fî'l-lehecâti'l-'Arabiyye* (Kâhire, 2003), 159; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 100; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 166, 167; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 156; Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*, 44; Acar, “Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâkî Lâfzî”, 258.

²⁷ Arpa, *Kur'an'da Ezdad*, 55.

²⁸ Enîs, *Fî'l-lehecâti'l-'Arabiyye*, 159; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 100.

²⁹ Enîs, *Fî'l-lehecâti'l-'Arabiyye*, 157.

³⁰ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 65; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 165; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 155; Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*, 42.

³¹ Arpa, *Kur'an'da Ezdad*, 54.

³² eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 68; Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*, 47.

³³ Enîs, *Fî'l-lehecâti'l-'Arabiyye*, 154.

kullanımların da Arap dilinde terâdüfün ortaya çıkmasında etkili olduğu yine kaynaklarda yer almıştır.³⁴

10. Sıfat anlamını ifade eden bazı sözcüklerin isim halini alması. Arapçada sıfat tamlamalarında sıfat konumunda olan bir takım kelimeler çeşitli sebeplerden ötürü zamanla kullanım alanı değişir ve isim haline gelirler. Böylelikle sıfat anlamını ifade eden kelime isimle eş anlamlı hale gelir.³⁵ Örneğin “الكاتب” ve “الشاعر” gibi sıfat anlamını ifade eden bazı sözcükler üzerlerinden çok zaman geçmesiyle sıfat anlamlarından soyutlanmışlar ve isim olmuşlardır. Bu da terâdüfün ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerden biri olarak kaynaklarda yer almıştır.³⁶

11. Kabilelerin bir müsemmayı farklı adlarla adlandırmaları, kabilelerin de birbirlerinden kelime alışverişleri, bu kelimelerin diğer kabileye geçişinde daha önceden sahip olduğu ince anlam farklarını yitirmesi ve sonuç olarak da tek bir kavramı yansıtan bu kelimelerin tüm kabilelerde ya da örnek dilde yaygınlaşp kullanılması da terâdüfün oluşmasında etkili olmuştur.³⁷

3. Terâdüfün Şartları

Mutekaddimün terâdüf için herhangi bir şart açıklamayıp sadece terâdüfün tanımını yapmakla yetinirken müteahhirün ise terâdüfün tanımını yapmanın ötesinde terâdüf için bazı şartlar da ileri sürmüşlerdir.³⁸ Bunlar şu şekilde açıklanabilir.

a. Anlam Birliği

Eşanlamlı olduğu iddia edilen kelimeler arasında tam bir anlam birliği olmalıdır. Dolayısıyla sözcükler arasında herhangi bir anlam farklılığının olması durumunda bunlar müterâdif sözcükler olarak kabul edilmez.³⁹

³⁴ Enîs, *Fî'l-lehecâti'l-'Arabiyye*, 157.

³⁵ Arpa, *Kur'an'da Ezdad*, 53, er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 27; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 164; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 153; Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*, 40.

³⁶ Enîs, *Fî'l-lehecâti'l-'Arabiyye*, 157.

³⁷ Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000), 99.

³⁸ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 30.

³⁹ Muhammed Süleymân Abdullâh el-Aşker, *Mu'cemu ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1415/1995), 119; el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 35; eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 30; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 60; Enîs, *Fî'l-lehecâti'l-'Arabiyye*, 154; Arpa, *Kur'an'da Ezdad*, 52; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

b. Lehçe Birliği

İki sözcüğün de aynı dil ortamında kullanılmış olması gerekir. Aynı anlamda olup farklı lehçelerden gelmiş olan kelimeler bu kapsamda değerlendirilemez.⁴⁰ Bu açıdan tek bir lehçeyi kullanan kişi iki veya daha fazla sözcüğü kullanma imkânına sahip olmalıdır.⁴¹

c. Aynı Dönemde Kullanılması

Müterâdif olarak kabul edilen her iki sözcüğün de aynı dönemde kullanılması gerekir.⁴² Örneğin aynı anlamı ifade eden iki sözcükten birinin Cahiliyye döneminde diğerinin de Abbasîler döneminde kullanılması durumunda bu iki sözcük eş anlamlı olarak kabul edilemez. Bu husus ‘synechronic’ kelimesiyle ifade edilmiştir.⁴³

d. Lugavi Bir Değişim ve Dönüşüm Olmaması

“الجفل” ve “الجتل” sözcüklerinde olduğu gibi eş anlamlı oldukları iddia edilen kelimeler geçirmiş oldukları ses değişimi sonucu farklılaşmış kelimelerden olmamalıdır.⁴⁴ Çünkü bu durumda bu sözcükler müterâdif sözcükler olarak değil de tek bir sözcük gibi algılanır.⁴⁵ “الجفل” ve “الجتل” sözcüklerinin her biri karınca

Öğretimindeki Yeri”, 163; Şentürk, *Arap Dilinde Eşanlamlılık*, 41; Divlekçi, “Kur’an da Eşanlamlılık Olgusu”, 152; Oğuz, *Kur’an-ı Kerim’de Terâdüf*, 29; Gharib, “et-Terâduf fi’l-Kur’ani’l-Kerim”, 17.

⁴⁰ el-Munecid, *et-Terâdüf fi’l Kur’âni’l-Kerim beyne’n-nazariyyeti ve’t-tatbik*, 35; eş-Şâyi’, *el-Furûku’l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerim*, 30; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-luğa*, 60; Enîs, *Fi’l-lehecâti’l-Arabiyye*, 154; Arpa, *Kur’an’da Ezdad*, 52; Ahmed Muhtâr Ömer, *‘İlmu’d-delâle* (Kâhire: ‘İlmu’l-Kutub, 1998), 227; Şentürk, *Arap Dilinde Eşanlamlılık*, 17; Oğuz, *Kur’an-ı Kerim’de Terâdüf*, 29; Gharib, “et-Terâduf fi’l-Kur’ani’l-Kerim”, 17.

⁴¹ Enîs, *Fi’l-lehecâti’l-Arabiyye*, 155.

⁴² el-Aşker, *Mu’cemu ‘ulumi’l-luğati’l-Arabiyye*, 120; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-luğa*, 60; Enîs, *Fi’l-lehecâti’l-Arabiyye*, 155; Arpa, *Kur’an’da Ezdad*, 52; Şentürk, *Arap Dilinde Eşanlamlılık*, 17; Ömer, *‘İlmu’d-delâle*, 227; Divlekçi, “Kur’an da Eşanlamlılık Olgusu”, 152; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 163; Oğuz, *Kur’an-ı Kerim’de Terâdüf*, 29; Gharib, “et-Terâduf fi’l-Kur’ani’l-Kerim”, 17.

⁴³ el-Munecid, *et-Terâdüf fi’l Kur’âni’l-Kerim beyne’n-nazariyyeti ve’t-tatbik*, 35; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-luğa*, 60; Enîs, *Fi’l-lehecâti’l-Arabiyye*, 155.

⁴⁴ el-Aşker, *Mu’cemu ‘ulumi’l-luğati’l-Arabiyye*, 120; el-Munecid, *et-Terâdüf fi’l Kur’âni’l-Kerim beyne’n-nazariyyeti ve’t-tatbik*, 35; eş-Şâyi’, *el-Furûku’l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerim*, 31; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-luğa*, 67; Enîs, *Fi’l-lehecâti’l-Arabiyye*, 155; Ömer, *‘İlmu’d-delâle*, 227; Arpa, *Kur’an’da Ezdad*, 52; Şentürk, *Arap Dilinde Eşanlamlılık*, 17; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 163; Divlekçi, “Kur’an da Eşanlamlılık Olgusu”, 152; Oğuz, *Kur’an-ı Kerim’de Terâdüf*, 29; Gharib, “et-Terâduf fi’l-Kur’ani’l-Kerim”, 17.

⁴⁵ eş-Şâyi’, *el-Furûku’l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerim*, 31; Enîs, *Fi’l-lehecâti’l-Arabiyye*, 155.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

anlamında olup muhtemelen bunlardan biri diğerinin ses değişimine uğramış şeklidir.⁴⁶

4. Terâdüfün Varlığı Etrafındaki Tartışmalar

Arap dilinde terâdüfün olup olmadığı konusunda iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Dil bilginlerinden bazıları Arap dilinde terâdüfün varlığını kabul ederken diğer bir kısmı da terâdüfün varlığını reddetmişlerdir. Bu konudaki farklı iki görüş şu iki başlık altında ele alınabilir:

a. Terâdüfün Kabul Edenler

Terâdüfün varlığını kabul eden dil bilginlerine göre Arap dilinde “البر”, “القمح”, “الإنسان”, “البشر”, “السيف”, ve “الصارم” gibi örneklerin görülmesi terâdüfün varlığının herhangi delille ispat edilmesine ihtiyaç bırakmaz.⁴⁷ Hatta bazı dilliler terâdüfün zaruretinden bile bahsetmişlerdir. Çünkü onlara göre anlamlar sonsuz kelimeler ise sınırlıdır. Bu bakımdan sonsuz bir anlam âlemini sınırlı bir kelime sayısı ile ifade etmek güç hatta imkânsızdır.⁴⁸ Hanbelî, Hanefî ve Şafîî gibi amelî-fikhî mezheplerin de bu görüşü benimsediği günümüze ulaşan rivayetler arasında yer almıştır. Bu görüşü benimseyenlere göre müterâdif sözcükler isim, fiil ve harfte görülür. “İsim” de terâdüfa “الأسد”, “السبع”, “الليث” ve “الغضنفر” sözcükleri; “fiil” de terâdüfa “فعد”, “جلس”, “مضى”, ve “ذهب” sözcükleri; “harf” teki terâdüfa ise “الى”, “حتى”, “تعم” ve “جير” sözcükleri örnek olarak verilmiştir.⁴⁹

Arap dilinde terâdüfün varlığını kabul eden dil bilginleri şu şekilde sıralanabilir:

1. Sibeveyh (v. 180/796).⁵⁰
2. Kutrub (v. 210/825).⁵¹
3. Ebû Zeyd el-Ensârî (v. 215/830).⁵²

⁴⁶ Arpa, *Kur'an'da Ezdad*, 52; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 152.

⁴⁷ ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 60; Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, 56.

⁴⁸ Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı No: 1, Konya, 1969, 193.

⁴⁹ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 136.

⁵⁰ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 46; Fadime Kavak, “Arap Dilinde Ezdâd Olgusu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/21 (2012): 121-139; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 159; Gharib, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, 19.

⁵¹ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 46; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 159; Gharib, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, 19.

4. el-Asma'î (v. 216/831).⁵³
5. Abdurrahmân b. İsa b. Hammâd el-Hemezânî (v. 320/932).⁵⁴
6. el-İsfahânî (v. 322/934).⁵⁵
7. İbn Haleveyh (v. 370/980).⁵⁶
8. Alî b. İsa er-Rummânî (v. 384/994).⁵⁷
9. İbn Cinnî (v. 392/1002).⁵⁸ İbn Cinnî, dillerin birbirinden farklı oluşlarını terâdüfün ortaya çıkışının sebebi olarak görür⁵⁹ ve terâdüfün Arap dilinin özelliklerinden biri olduğunu iddia eder. Eserinde terâdüf konusunu “باب في تلاقي السجبة، الخليفة، المعاني على اختلاف الأصول و المباني الطبيعية ve السليقة”⁶⁰ bab başlığı altında ele alır. Terâdüf için örnek olarak göstermiştir.⁶¹
10. İbn Seyyide Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâil (v. 408/1018).⁶²
11. İlkiyâ el-Herrâsî (v. 504/1110).⁶³

⁵² Enîs, *Fil-lehecâti'l-'Arabiyye*, 151; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 159; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 167; Gharib, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, 19.

⁵³ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 46; Kavak, “Arap Dilinde Ezdâd Olgusu”, 125; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 159; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 167; Gharib, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, 19.

⁵⁴ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 46; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 167.

⁵⁵ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 46. Tek bir lehçede olması koşuluyla terâdüf kabul eder. İki farklı lehçede olması durumunda ise terâdüfün varlığını inkâr eder. Bkz. Enîs, *Fil-lehecâti'l-'Arabiyye*, 152; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 159.

⁵⁶ ez-Ziyâdî, *et-Terâduf fi'l-luğa*, 47; Enîs, *Fil-lehecâti'l-'Arabiyye*, 151; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 159; Gharib, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, 19.

⁵⁷ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 46; ez-Ziyâdî, *et-Terâduf fi'l-luğa*, 47; Ömer, *İlmu'd-delâle*, 216; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 167; Gharib, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, 19.

⁵⁸ el-Muneccid, *et-Terâduf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 58; ez-Ziyâdî, *et-Terâduf fi'l-luğa*, 47; er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 13; Kavak, “Arap Dilinde Ezdâd Olgusu”, 125; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 159; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 167; el-Alvanî, “Arap Dilinde Terâdüf (Eşanlamlılık)”, 232; Gharib, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, 19.

⁵⁹ el-Muneccid, *et-Terâduf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 70.

⁶⁰ el-Muneccid, *et-Terâduf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 58.

⁶¹ Ömer, *İlmu'd-delâle*, 215.

⁶² eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 46.

⁶³ er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 14; el-Alvanî, “Arap Dilinde Terâdüf (Eşanlamlılık)”, 231.

12. Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1210).⁶⁴

13. İbnu'l-Esîr (v. 637/1239).⁶⁵

14. et-Tâceddîn es-Subkî (v. 771/1370).⁶⁶

15. el-Fîruzâbâdî (v. 817/1415).⁶⁷

Ebû Ali el-Fârisî (v. 377/987) ve el-Muberrred'in (v. 286/900) ise terâdüfû kabul edip etmediği konusunda farklı rivayetler vardır.⁶⁸

b. Terâdüfû Kabul Etmeyenler

Arap dilinde terâdüfûn varlığını kabul edenler gibi reddedenler de olmuştur. Bu görüşte olanlara göre isimde aslolan isimlerin müsemma sayısınca olması ve her ismin bir diğerinde olmayan bir müsemmaya sahip olmasıdır.⁶⁹ Bu görüşte olanlara göre müterâdif olarak görülen sözcükler gerçekte sıfat anlamlarıyla farklılık arz ederler.⁷⁰ Bu görüşü benimseyenlere göre “قعد” ve “جلس” sözcükleri farklı anlamlara sahip olup dildeki kullanımları “قام ثم قعد” ve “كان مضطجعاً” “فجلس” şeklindedir. “قعود” sözcüğü ayakta olan birisi için kullanılırken, “جلوس” sözcüğü ise uzanmış olan birisi için kullanılır.⁷¹

Arap dilinde terâdüfû kabul etmeyen dil bilginlerini ise şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (v. 209/824).⁷²

2. Ebû Hâtim es-Sicistânî (v. 255/869).⁷³

3. İbn Kuteybe (v. 276/889).⁷⁴

4. Sa'leb (v. 291/904).⁷⁵

⁶⁴ er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 14.

⁶⁵ el-Munecid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 57.

⁶⁶ er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 14.

⁶⁷ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 46; er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 13; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 159; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 167; Gharib, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, 19.

⁶⁸ Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, 151; er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 13.

⁶⁹ ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 55; Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*, 29.

⁷⁰ ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 56.

⁷¹ Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, 152; Ömer, *İlmu'd-delâle*, 219.

⁷² eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 96, 97.

⁷³ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 96, 97.

⁷⁴ er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 20.

5. Sâbit b. Ebî Sâbit (v. III/IX. yüzyılın sonları). *el-Fark* isimli bir eser telif etmiştir. Eser, 1393/1973 yılında Muhammed el-Fâsî'nin tahkikiyle basılmıştır.⁷⁶

6. İbn Cerîr et-Taberî (v. 310/923). ﴿ وما أدراك ما سقرٌ لا تبقي ولا تذرُ ﴾ “Sekar’ın ne olduğunu sen nerden bileceksin. Geride bir şey koymaz, bir şey bırakmaz” (Müddessir, 74/27, 28) âyetinde “تبقي” ve “تذرُ” sözcüklerinin farklı anlamlar ifade ettiğini iddia ederek Kur’an da terâdüfün varlığını inkâr edenlerin görüşüne meyletmiştir.⁷⁷

7. Hakim et-Tirmizî (v. 320/932). *el-Furûk ve men’u’t-terâduf* isimli bir eser telif etmiştir.⁷⁸

8. Ebubekir Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî (v. 328/940).⁷⁹

9. İbn Dürüsteveyh (v. 347/958).⁸⁰

10. Hattâbî (v. 388/998). “العلم” ve “الجهل” ; “الحمد” ve “الشكر” ; “البخل” ve “الشح” ; “النعمة” ve “الصفة” ; “اقعد” ve “اجلس” ; “بلى” ve “تعم” sözcükleri arasında küçük anlam farklılıklarının olduğunu iddia etmiştir.⁸¹

11. İbn Fâris (v. 395/1004).⁸² Ona göre kılıcın bir tek ismi var o da (السيف) sözcüğüdür. Diğer sözcükler ise onun sıfatıdır.⁸³ النوم, الهجوع, الرقاد, المضى, الذهاب, الانطلاق

⁷⁵ el-Munecid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 39; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 47; Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-'Arabiyye*, 151; er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 15; el-Askerî, “Mukaddime”, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrâhim Selîm (Kâhire: Dârü'l-İlmi ve's-Sekkâfe, 1418/1997), 6; Ömer, *İlmu'd-delâle*, 218; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 159; Gharib, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, 20.

⁷⁶ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-lugaviyye ve eseruhâ fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 97. Eser ayrıca 1988 yılında Hâtim Sâlih Dâmin'in tahkikiyle de basılmıştır.

⁷⁷ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-lugaviyye ve eseruhâ fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 195.

⁷⁸ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-lugaviyye ve eseruhâ fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 98.

⁷⁹ el-Munecid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 40; er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 17.

⁸⁰ el-Munecid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 44; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 47; er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 18; Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, 193; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 159; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 160; Acar, “Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâki Lâfzî”, 248; Gharib, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, 20.

⁸¹ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-lugaviyye ve eseruhâ fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 202.

⁸² el-Munecid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 42; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 47; Ömer, *İlmu'd-delâle*; 218; Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-'Arabiyye*, 151; Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmu'd-delâle*, 218; er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 16; el-Askerî, “Mukaddime”, *el-Furûku'l-lugaviyye*, 6; Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, 193; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 159; Elbaghdadi,

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

ve الكأس، الكوب، القح sözcükleri arasında anlam farklılıklarının olduğunu iddia etmiştir.⁸⁴

12. er-Râgıb el-İsfahânî (v. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği). Arap dilinde terâdüfün özellikle de Kur'an sözcükleri arasında terâdüfün varlığını reddetmiştir.⁸⁵

13. Ebû Hilâl el-Askerî (v. 400/1009'den sonra).⁸⁶ *el-Furûk fi'l-luğa* adlı eserinin başında Arap dilinde terâdüfün olmadığını iddia etmiş⁸⁷ ve bu konudaki görüşünü şu şekilde delillendirmiştir:

“Bir sözcüğün iki farklı anlamı ifade etmesi caiz olmadığı gibi iki sözcüğün de aynı anlamı ifade etmesi caiz değildir. Çünkü bu husus sözcüklerin sayısını daha da artırır bu da her hangi bir fayda sağlamaz.”⁸⁸

14. Zemahşerî (v. 538/1144). { لا ترى فيها عوجًا ولا أمتًا } “Orada hiçbir çukur hiçbir tümsek görmeyeceksin” (Tâhâ, 20/107) âyetinde “عوجًا” ve “أمتًا” sözcüklerinin farklı anlamlar ifade ettiğini söylemiştir.⁸⁹

15. İbnu'l-'Arabî (v. 638/1240).⁹⁰

17. İbn Teymiyye (v. 728/1328). Ona göre Arap dilinde müterâdif sözcükler az bulunur. Kur'an da ise ya nadirdir ya da yok hükmündedir. { لکن جعلنا منكم شرعةً } “Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk” (Mâ'ide, 5/48) âyetinde

“Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 160; Gharib, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, 20.

⁸³ Ömer, *İlmu'd-delâle*, 218.

⁸⁴ Ömer, *İlmu'd-delâle*, 219.

⁸⁵ er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 19; eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 190; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 160.

⁸⁶ ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 47; er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 18; el-Askerî, “Mukaddime”, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 6; Ömer, *İlmu'd-delâle*, 218; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 160; el-Alvanî, “Arap Dilinde Terâdüf (Eşanlamlılık)”, 232; Acar, “Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâkî Lâfzî”, 249.

⁸⁷ ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 82; el-Munecid, *et-Terâdüf fi'l Kur'ani'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 48.

⁸⁸ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 108; Ömer, *İlmu'd-delâle*, 219.

⁸⁹ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 198.

⁹⁰ ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 47; er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 14; Divlekçi, “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”, 159; Elbaghdadi, “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”, 160; Gharib, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, 20.

geçen “شرعة” ve “مناهجاً” sözcüklerinin aynı anlamı ifade ettiğini söyleyen kişinin bu ifadesinde hata ettiğini söylemiştir.⁹¹

18. Zerkeşî (v. 794/1392). *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* adlı eserinde Arap dilinde terâdüfün olmadığı görüşünü savunmuştur. Bazı Kur’an âyetlerini delil göstererek müterâdif gibi gözüken “السبيل” ve “الطريق” ; “الحسد” ve “الحقد” ; “الشح” ve “البخل” ; “الخوف” ve “الخشية” ; “جاء” ve “أتى” ; “قعود” ve “جلوس” ; “التمام” ve “الكمال” sözcükleri arasında bazı anlam farklılıklarının olduğunu iddia etmiştir. Suyutî, *el-İtkân* adlı eserinde Zerkeşî’nin bu görüşüne yer vermiştir.⁹²

19. Suyutî (v. 911/1505). Ona göre “الخشية” ve “الخوف” ; “الشح” ve “البخل” ; “السبيل” ve “الطريق” ; “القعود” ve “الجلوس” gibi sözcükler her ne kadar müterâdif sözcükler gibi görülse de aralarında küçük anlam farklılıkları vardır.⁹³

Terâdüfün kabul etmeyenlerin bu görüşlerini ispat etmek için getirmiş oldukları deliller ise şu şekilde sıralanabilir:

1. Müterâdif sözcüklerin “و” atıf harfiyle birbirinin üzerine atfedilmesi sözcükler arasında anlam farklılığının olduğunu gösterir. Çünkü atıf muğayereti (zıtlığı) gerektirir. Müterâdif sözcüklerin birbirleri üzerine “و” atıf harfiyle atfedilmesi Arap dilinde çokça görülen bir durumdur. Bu durum iki sözcüğün de anlamlarının farklı olduğunu gösterir. Bilakis bu durumda atfın herhangi bir faydası olmaz.⁹⁴

2. Terâdüfün olması durumunda bilinen bir kelimenin tanımlanması gibi bir durum ortaya çıkar ki bu da muhaldir.⁹⁵

3. Bir ismi muhafaza etmedeki külfet iki ismi muhafaza etmekten daha hafiftir.⁹⁶

4. Arap dilinde terâdüfün olmadığı göstergelerinden birisi de her ismin bir diğer ismin sahip olmadığı bir müsemmâya sahip olmasıdır. Aslolan her müsemmâ için bir tek sözcüğün kullanılmasıdır. Dolayısıyla isimler müsemmâ sayısındadır.⁹⁷

⁹¹ eş-Şâyi‘, *el-Furûku’l-luğaviyye ve eseruhâ fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 181, 183.

⁹² eş-Şâyi‘, *el-Furûku’l-luğaviyye ve eseruhâ fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 204, 205.

⁹³ eş-Şâyi‘, *el-Furûku’l-luğaviyye ve eseruhâ fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 206.

⁹⁴ eş-Şâyi‘, *el-Furûku’l-luğaviyye ve eseruhâ fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 86.

⁹⁵ Oğuz, *Kur’an-ı Kerim’de Terâdüf*, 38.

⁹⁶ Oğuz, *Kur’an-ı Kerim’de Terâdüf*, 38.

⁹⁷ eş-Şâyi‘, *el-Furûku’l-luğaviyye ve eseruhâ fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 139, 140.

5. Sözcüklerin müterâdîf gibi görülmeleri ya sıfat anlamını ifade etmeleri sebebiyledir veyahut sözcüklerin yapısından kaynaklanmaktadır. Bu durumda şu ihtimaller ortaya çıkar:

a. Ya “الإنسان” ve “الناطق” örneklerinde olduğu gibi sözcüklerden biri isim anlamını diğeri ise sıfat anlamını ifade eder.

b. Veya “الكاتب” ve “المنشي” örneklerinde olduğu gibi iki sözcük arasında sıfat anlamını ifade etmekten kaynaklanan bir farklılık söz konusudur.

c. Ya da “الجلوس” ve “العود” örneklerinde olduğu gibi önceki halin değişikliği kastedilir.⁹⁸

5. Terâdüfün Faydaları (Kabul Edenlere Göre)

Terâdüf dilsel bir olgu olarak Arap dilinde varlığını etkin bir şekilde hissettirmiş, dilin gelişim ve zenginleşmesi noktasında önemli bir rol üstlenmiştir.⁹⁹ Terâdüfün Arap dilinde birçok faydayı temin ettiği görülmektedir. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

a. Arap dili farklı ifadelerin kullanılmasına imkân sağlayan bir dildir. Araplar aynı sözcüğün tekrar tekrar kullanılmasını hoş görmezler.¹⁰⁰ Bu açıdan terâdüf kişiye meramını değişik sözcüklerle ifade etme fırsatını verir.¹⁰¹

b. Sözün daha belîğ bir şekilde söylenmesine vesile olur.¹⁰²

c. Bir başka sözcüğün telaffuzunun daha kolay ve fasîh olmasından dolayı tercih edilmesine olanak sağlar.¹⁰³

d. Bedi‘ ve cinas gibi sanatların kullanılmasını sağlar.¹⁰⁴

e. Farklı sözcüklerle tekîd ve mübalağa yapma imkânını verir.¹⁰⁵

⁹⁸ eş-Şâyi‘, *el-Furûku’l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsiri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 141.

⁹⁹ Arpa, *Kur’an’da Ezdad*, 56.

¹⁰⁰ el-Muneccid, *et-Terâdüf fi’l Kur’âni’l-Kerîm beyne’n-nazariyyeti ve’t-tatbik*, 91; Sıdkî-Seyfî, “Kadiyyetu’t-terâdüf beyne’l-isbâti ve’l-inkâr”, 66.

¹⁰¹ el-Muneccid, *et-Terâdüf fi’l Kur’âni’l-Kerîm beyne’n-nazariyyeti ve’t-tatbik*, 91; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-luğa*, 57; Oğuz, *Kur’an-ı Kerim’de Terâdüf*, 50.

¹⁰² ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-luğa*, 57; Sıdkî-Seyfî, “Kadiyyetu’t-terâdüf beyne’l-isbâti ve’l-inkâr”, 64.

¹⁰³ ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-luğa*, 57; el-Muneccid, *et-Terâdüf fi’l Kur’âni’l-Kerîm beyne’n-nazariyyeti ve’t-tatbik*, 90, 91; Sıdkî-Seyfî, “Kadiyyetu’t-terâdüf beyne’l-isbâti ve’l-inkâr”, 66.

¹⁰⁴ el-Muneccid, *et-Terâdüf fi’l Kur’âni’l-Kerîm beyne’n-nazariyyeti ve’t-tatbik*, 90; Şentürk, *Arap Dilinde Eşanlamlılık*, 30.

6. Terâdüf Konusunda Yazılan Eserler ve Müellifleri

Mutekaddimûn ve muteahhirûn dil bilginlerinden bazıları terâdüf konusuna özel bir ihtimam göstermişlerdir. Bu durum kendilerini terâdüf konusunda çeşitli eserler yazmaya sevk etmiştir.¹⁰⁶ Terâdüf ile ilgili eserler ilk olarak risaleler ve küçük kitaplar şeklinde başlamıştır. Asma'î ve Ebû Zeyd el-Ensârî'nin yağmur ve sütün anlamını ifade eden kelimeler ile ilgili telif ettikleri risaleler bu türden sayılabilir.¹⁰⁷ Asma'î'nin Hârûn Reşîd'in yanında taşın 70 ismini ezberlemekle iftihar ettiği,¹⁰⁸ Fîrûzâbâdî'nin de balın isimleriyle ilgili bir eser telif ettiği yine günümüze ulaşan rivayetler arasında yer alır.¹⁰⁹ Yine İbn Haleveyh'in aslanın isimleriyle ilgili bir eser, yılanın isimleri hakkında ise bir başka eser telif ettiği kaynaklarda yer alır. İbn Haleveyh bu konuda şöyle der:

“Aslan için 500 isim, yılan için ise 200 isim topladım.”¹¹⁰

Terâdüfe dair ilk müstakil eserin Asma'î tarafından telif edildiği söylenir. Daha sonraki zamanlarda ise bu konuda pek çok eser telif edilmiştir.¹¹¹ Terâdüf konusunda yazılan belli başlı eserler ve müellifleri şu şekildedir:

1. *Mâ'htalafat elfâzuhu ve't tafakat ma'ânîhi*, Asma'î.¹¹² Eser, 43 sahifeden ibaret olup hicrî 1370/1951 yılında Dımaşk'ta basılmış olan yazma nüshasından alınmıştır. Dr. Ramazan Abduttevvâb, Muzaffer Sultan'ın bu eseri 1964 yılında Dımaşk'ta bastırıldığını söyler.¹¹³

¹⁰⁵ el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 91; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 57; Şentürk, *Arap Dilinde Eşanlamlılık*, 31; Sıdkî-Seyfî, “Kadiyyetu't-terâdüf beyne'l-isbâti ve'l-inkâr”, 66.

¹⁰⁶ el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 17.

¹⁰⁷ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 73.

¹⁰⁸ ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 46; Abdulcelil Candan, “Kur'an Neden Arapça İndirildi”, *Ekev Akademi Dergisi* 10/26 (2006): 33-50; el-Alvanî, “Arap Dilinde Teradüf (Eşanlamlılık)”, 231.

¹⁰⁹ Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-'Arabiyye*, 152.

¹¹⁰ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 73; Ömer, *İlmü'd-delâle*, 217; el-Alvanî, “Arap Dilinde Teradüf (Eşanlamlılık)”, 232.

¹¹¹ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 73.

¹¹² el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 18; er-Rummânî, “Mukaddime”, *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 8; el-Asma'î, Abdülmelik b. Karîb, *Mâ'htalafat elfâzuhu ve't tafakat ma'ânîhi*, thk. Mâcid Hasan ez-Zehebî (Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 29; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 158; Şentürk, *Arap Dilinde Eşanlamlılık*, 18; Sıdkî-Seyfî, “Kadiyyetu't-terâdüf beyne'l-isbâti ve'l-inkâr”, 50, 51; Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*, 13.

¹¹³ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 73, 74.

2. *el-Elfâzu'l-muterâdifetu'l-mutekâribetu'l-ma'nâ*, er-Rummânî (v. 384/994), Ebu'l-Hasan Alî b. İsâ.¹¹⁴ er-Rummânî bu eserini 242 fasıl (bölüm) şeklinde ele almıştır.¹¹⁵

3. *er-Ravdu'l-meslûf fimâ lehu ismâni ila'l-ulûf*, Fîruzâbâdî.¹¹⁶

4. *Terkîku'l 'asel li tesfîki'l-'asel*, Fîruzâbâdî.¹¹⁷ Fîruzâbâdî bu eserinde balın 80 kadar ismini zikretmiştir.¹¹⁸

5. *el-Elfâzu'l-Kitâbiyye*, el-Hemezânî, Abdurrahmân b. İsâ.¹¹⁹

6. *Tezkîretu'l-huffâz fî ba'zi'l-muterâdifi mine'l elfâz*, Sa'îd b. Sa'd b. Nebhân el-Hadramî.¹²⁰

7. *Nec'etu'r-râid ve şir'atu'l-vârid fi'l-muterâdifi ve'l-mutevâridi*, el-Yâzicî, İbrâhim el-Yâzicî el-Lubnânî.¹²¹

8. *Mu'cemu'l-ma'ânî lil muterâdifi ve'l-mutevâridi ve'n-nâkidi esmâun ve ef'âhun ve edevâtun ve ta'âbîre*, Necîb İskender.¹²²

9. *Ma'htalafat esmâuhu min kelâmi'l-Arap*, Ebu'l-Fazl el-Abbâs b. el-Ferec,¹²³

10. *el-Muterâdifât*, Abdulcevâd Abdul'âl Abdullâh el-Ensârî.¹²⁴

¹¹⁴ el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 20; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 54, 162; Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmu'd-delâle*, Sıdkî-Seyfî, "Kadiyyetu't-terâdüf beyne'l-isbâti ve'l-inkâr", 51; Gharib, "et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm", 16.

¹¹⁵ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 73.

¹¹⁶ er-Rummânî, "Mukaddime", *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 8; el-Askerî, "Mukaddime", *el-Furûku'l-luğaviyye*, 6; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 53; Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmu'd-delâle*, 217; Şentürk, *Arap Dilinde Eşanlamlılık*, 18; Candan, "Kur'an Neden Arapça İndirildi", 44; el-Alvanî, "Arap Dilinde Terâdüf (Eşanlamlılık)", 231; Gharib, "et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm", 17.

¹¹⁷ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 75; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 162; Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*, 3.

¹¹⁸ Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-'Arabiyye*, 152; Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*, 3; Gharib, "et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm", 17.

¹¹⁹ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 77; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 54; Ömer, *İlmu'd-delâle*, 109; er-Rummânî, "Mukaddime", *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 8.

¹²⁰ el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 26.

¹²¹ el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 20, 25; er-Rummânî, "Mukaddime", *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*, 9; Şentürk, *Arap Dilinde Eşanlamlılık*, 19.

¹²² el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 26.

¹²³ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 79.

¹²⁴ el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 26.

11. *el-Elfâzu'l-muhtelifa fi'l-ma'âni'l-mu'telifa*, İbn Mâlik et-Tâî el-Ceyyânî.¹²⁵

12. *Esmâu'd-devâhi 'inde'l-'Arap*, Muberrred.¹²⁶

13. *Kitâbu'l-elfâz*, İbnu's-Sikkît.¹²⁷

7. Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf

Dil bilginlerinin büyük çoğunluğu terâdüfün Arap dilinde varlığını her ne kadar kabul etse de Kur'an-ı Kerim'in fesahatın zirve noktasına ulaştığını gerekçe göstererek terâdüfün Kur'an-ı Kerim'de söz konusunu olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre Kur'an-ı Kerim'deki her kelime olması gereken yerde zikredilmiş, bir kelimenin başka bir kelimenin yerine kullanılması bir yana bir harfin bir başka harfin yerine kullanılması dahi uygun değildir.¹²⁸ Bu görüşü benimseyenler görüşlerini bir takım delillere dayandırmışlardır. Naklî delil bağlamında şu iki âyeti ve hadîsi delil olarak göstermişlerdir:¹²⁹

a. *{ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قَل لَّمْ تُوْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْلَمْنَا }* “Bedeviler iman ettik dediler. Deki iman etmediniz. Fakat boyun eğdik deyin.” (Hucurât, 49/14), *{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا }* “Ey iman edenler! “rainâ” (bizi gözet) demeyin, “unzurnâ” (bize bak) deyin.” (Bakara, 2/104).

b. Berâ b. 'Azîb (v. 71/690) Resulullâh (s.a.v.)'den uykudan önce okuyacağı bir dua öğretmesini talep etmiş ve bu isteği yerine getirilmiştir. Resulullâh (s.a.v.) kendisine öğrettiği duanın içerisinde şu cümle de geçer: *أَمَنْتُ بَكْتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ* “... Bize inzal buyurduğun kitâba ve bize gönderdiğin Peygambere iman ettim.” Daha sonra Peygamberimiz (s.a.v.) Berâ b. 'Azîb'in bu duayı ezberleyip ezberlemediğini kontrol etmek için duayı kendisine tekrar ettirir. Bera b. 'Azîb'in “nebiyyike” kelimesinin yerine “resûlike” kelimesini koyarak “ *أَمَنْتُ بَكْتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَ بِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ* ” demesi üzerine Peygamberimiz (s.a.v.), duanın sonunda tashih ederek *لا, وَ بِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ* “Hayır, ve bi' nebiyyikellezi erselte diyerek oku” buyurmuş ve “resûlike” kelimesinin yerine “nebiyyike” kelimesini söylemesini

¹²⁵ el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*, 23; Gharib, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, 16.

¹²⁶ ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa*, 46.

¹²⁷ Ömer, *'İlmu'd-delâle*, 109.

¹²⁸ eŞ-Şâyi', *el-Furûku'l-luġaviyye ve eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 177.

¹²⁹ eŞ-Şâyi', *el-Furûku'l-luġaviyye ve eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 178, 179.

kendisinden istemiştir.¹³⁰ Bu görüşte olanlara göre Peygamberimiz (s.a.v.) burada “تبی” ve “رسول” sözcükleri arasındaki anlam farklılığına dikkat etmiştir.¹³¹

Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Râgıb el-İsfahânî, İbn Atiyye el-Endelûsî, ez-Zamehşerî, İbn Teymiyye, İbn Kesîr, el-Hattâbî, el-Kurtûbî ve ez-Zerkeşî gibi âlimler ise Kur’an’da terâdüfün söz konusu olmadığını iddia etmişlerdir. el-İsfahânî *Mufredât elfâzu’l-Kur’an* adlı eserinde Kur’an sözcükleri arasındaki ince farkları ele almıştır. Yine Hakim et-Tirmizî *el-Furûk ve men’u’t-terâduf* isimli eserinde birbirine yakın anlamda olan Kur’an sözcükleri arasındaki farka dikkat çekmiştir. Ayrıca bu eserin içeriğine yakın *Tahsîlu nezâiri’l-Kur’an* adlı bir eser de telif etmiştir.¹³²

Çoğunluğun bu görüşüne karşın dil bilginlerinden bazıları da terâdüfün Arap dilinde olduğu gibi Kur’an-ı Kerim’de de varlığını kabul etmişlerdir. Bu görüşte olan dil bilginlerine göre Kur’an terâdüfü kendisinde barındıran Arapça ile nazil olmuş ve ahru’f’s-seba, tekîd, müteşâbih ve tefsîr (açıklama, beyan etme) gibi hususlar terâdüfün ortaya çıkmasında etkili olmuştur.¹³³ İbnu’l-Esîr (v. 637/1239), İbnu’l-‘Arabî (v. 638/1240), Ebû Bekr el-Huseynî ve Subhî es-Sâlih (v. 1926/1986) gibi âlimler Kur’an’da terâdüfün varlığını kabul etmişlerdir. İbnu’l-‘Arabî, ﴿ وَإِن تَغْفُوا ﴾ “Ama affeder, hoş görüp vazgeçer ve bağışlarsanız şüphe yok ki Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir” (Teğâbun, 64/14) âyetinde geçen “العفو”, “الصفح” ve “المغفرة” sözcüklerinin aynı anlamı ifade ettiklerini söylemiştir.¹³⁴

Kur’an-ı Kerim’de terâdüfe örnek olarak gösterilen âyetlerden bazıları da şunlardır:

a. ﴿ أَمْ يَحْسِبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ ﴾ “Yoksa onların sırlarını ve gizli konuşmalarını duymadığımızı mı sanıyorlar. Hayır, öyle değil, yanlarındaki elçilerimiz (melekler) yazmaktadırlar” (Zuhrûf, 43/80).

b. ﴿ قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ ﴾ “Yakub, ben tasa ve üzüntümü ancak Allah’a arz ederim” dedi (Yûsuf, 12/86).

¹³⁰ Buhârî, Vudû, 75; Müslim, Zikir, 56.

¹³¹ eş-Şâyi’, *el-Furûku’l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 180.

¹³² Gharib, “et-Terâduf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, 24.

¹³³ el-Muneccid, *et-Terâduf fi’l Kur’âni’l-Kerîm beyne’n-nazariyyeti ve’t-tatbik*, 120.

¹³⁴ eş-Şâyi’, *el-Furûku’l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 165, 166, 167, 168, 170.

Birinci âyette geçen “السر” ve “النجوي” ve ikinci âyette geçen “البت” ve “الحن” sözcüklerinin müterâdif sözcükler olduğu söylenmiştir.¹³⁵

Ancak Kur'an da terâdüfün varlığını kabul edenler müterâdif sözcüklerden birinin diğerinin yerine kullanılmasının caiz olup olmadığı konusunda ise ihtilafa düşmüşlerdir. Dil bilginlerinden bazıları bunu caiz görürken diğer bir kısmı ise bunun caiz olmadığını söylemişlerdir.¹³⁶

8. Kur'an-ı Kerim'de Geçen Bazı Müterâdif (Eş Anımlı) Sözcükler

Kur'an-ı Kerim'de müteradif kabul edilen bazı kelimeler şunlardır:¹³⁷

1. (الشكر-الحمد) : Şükür, Hamd
2. (الشك-الريب) : Şek, Şüphe
3. (القسم-الحلف) : Kasem, Yemin
4. (المنهاج-الشرعة) : Yol, Yöntem
5. (الخشوع-الخشوع) : Tevazu, Alçak Gönüllülük
6. (البخل-الشح) : Cimrilik
7. (التمام-الكمال) : Tam olma, Eksiksizlik
8. (الطريق-السبيل) : Yol
9. (الخشية-الخوف) : Korku
10. (اليأس-القنوط) : Ümitsizlik
11. (التلاوة-القراءة) : Kıraat
12. (فرّ-أبق-هرب) : Kaçmak
13. (القعود-الجلوس) : Oturmak
14. (بلى-نعم) : Evet

Sonuç

Terâdüf dilsel bir olgu olarak Arap dilinde varlığını etkin bir şekilde hissettirmiş, dilin gelişim ve zenginleşmesi noktasında önemli bir rol üstlenmiştir. Eş anlamlı sözcükler pek çok dilde olduğu gibi Arap dilinde de azımsanmayacak sayıda bulunmaktadır.

¹³⁵ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 164.

¹³⁶ ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luğa*, 56.

¹³⁷ eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 213.

Arap dilinde terâdüf konusuna ilk değinen dilbilimci Sîbeveyh olmuştur. Sîbeveyh “lafızları farklı anlamları aynı lafızlar” için “ذهب” ve “انطلق” sözcüklerini örnek olarak sunmuştur. Sîbeveyh’in bu taksimi dil bilginleri arasında şöhret bulmuş, terâdüf konusundaki çalışmalarda sonradan gelen dil bilginlerinin eş anlam, zıt anlam ve müşterek gibi konuları ele almalarında etkili olmuş ayrıca sonradan telîf edilen eserlerin de esasını teşkil etmiştir.

Arap dilinde terâdüf konusu etrafındaki tartışmaların neticesinde iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Dil bilginlerinden bazıları terâdüfün varlığını kabul ederken diğer bir kısmı da terâdüfün varlığını reddetmişlerdir.

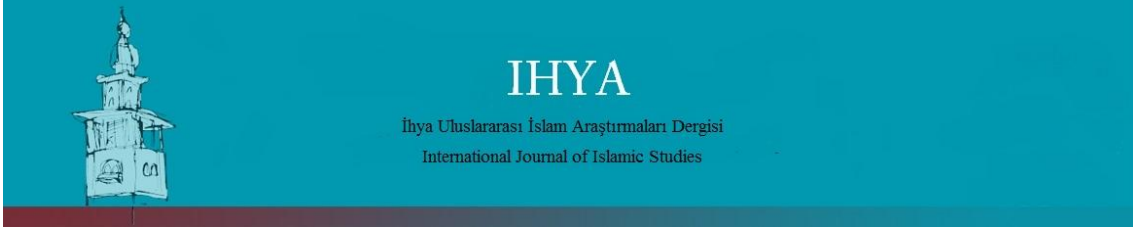
Dil bilginlerinin büyük çoğunluğu terâdüfün Arap dilinde varlığını her ne kadar kabul etse de Kur’an-ı Kerim’in fesahatın zirve noktasına ulaştığını gerekçe göstererek terâdüfün Kur’an-ı Kerim’de söz konusunu olmadığını iddia etmişlerdir. Çoğunluğun bu görüşüne karşın dil bilginlerinden bazıları da terâdüfün Arap dilinde olduğu gibi Kur’an-ı Kerim’de de varlığını kabul etmişlerdir. Bu görüşte olan dil bilginlerine göre Kur’an-ı Kerim terâdüfü kendisinde barındıran Arapça ile nazil olmuştur. Kur’an-ı Kerim’de terâdüfün varlığını kabul edenler ahrufu’s-seb’a, tekîd, müteşâbih ve tefsîr gibi hususların terâdüfte etkili olduğunu söylemişlerdir.

Terâdüfle ilgili eserler ilk olarak risâleler ve küçük kitaplar şeklinde başlamıştır. Terâdüfe dair ilk müstakil eserin ise Asma’î tarafından telif edildiği söylenir. Daha sonraki zamanlarda ise bu konuda pek çok eser telif edilmiştir.

Kaynakça

- ACAR, Ömer. “Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâkî Lâfzî”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51/2 (2010): 241-270.
- ALVANÎ, Mustafa. “Arap Dilinde Teradüf (Eşanlamlılık)”, çev. Yrd. Doç. Dr. Galip Yavuz, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (1996): 231-236.
- ARPA, Abdulmuttalip. *Kur'an'da Ezdad*. Ankara: Yason Yayıncılık, 2014.
- ASKERÎ, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. Thk. Muhammed İbrâhim Selîm. Kâhire: Dârü'l-İlmi ve's-Sekâfe, 1418/1997.
- ASUTAY, Muhammet Mücahit. *Arap Anlam Bilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013.
- ASMA'Î, Abdulmelik b. Kureyb. *Mâ'htalafat elfâzuhu ve't tafakat ma'ânîhi*. Thk. Mâcid Hasan ez-Zehabî. Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.
- AŞKER, Muhammed Süleyman Abdullah. *Mu'cemu 'ulumi'l-luğati'l-'Arabiyye*. Beyrût: Muessesetur-Risâle, 1415/1995.
- CANDAN, Abdulcelil. “Kur'an Neden Arapça İndirildi”. *Ekev Akademi Dergisi* 26 (2006): 33-50.
- CÜRCÂNÎ, Muhammed Seyyid Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rifât*. Thk. Muhammed Sıddîk el Minşavî, Kâhire: Dârü'l-Fâzile, ts.
- DİVLEKÇİ, Celalettin. “Kur'an da Eşanlamlılık Olgusu”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2000): 149-169.
- ELBAGHDADÎ, Zeki. “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2012): 144-174.
- FERÂHİDÎ, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. Thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdudîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmusu'l-muhît*. Thk. Muhammed Na'im el-'Araksûsî. Beyrût: Mektebetü't-Tahkîkû't-Turâs, 1326/2005.
- GHARİB, Osman Mohamed, “et-Terâduf fi'l-Kur'ani'l-Kerîm”, *en-Nûr Li'd-Dirâseti'l-Hadariyye ve'l-Fikriyye*, 6/12 (2010): 8-45.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1999.

- KARA, Ömer. “Arap Dilbilimindeki Terâdüf Literatürünün Furuk Paralelinde Tespit ve Tahlili”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/11 (2004): 219-253.
- KAVAK, Fadime. “Arap Dilinde Ezdâd Olgusu”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012): 121-139.
- KEFEVÎ, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyât mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*. Nşr. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1419/1998.
- MUNECCİD, Muhammed Nüreddin. *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*. Beyrut: Dârü'l Fikri'l-Muâsır, 1417/1997.
- RÂZÎ, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1431/2010.
- RUMMÂNÎ, Ebu'l-Hasan Alî b. İsâ. *el-Elfâzu'l-muterâdife el-mutekâribetu'l-ma'nâ*. Thk. Fethullâh Sâlih Alî el-Mısrî, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1407/1967.
- SIDKÎ, Hâmid-SEYFÎ, Tîbe. “Kadiyyetu't-terâdüf beyne'l-ısbâti ve'l-inkâr”. *Mecelletu'l-luğati'l-Arabiyye ve âdâbuhâ*. s. 3, 1327/2006.
- SÎBEVEYH, Ebû Bişr Ömer b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988.
- ŞÂYÎ, Muhammed b. Abdurrahmân b. Sâlih. *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1414/1993.
- ŞENTÜRK, Nurullah. *Arap Dilinde Eşanlamlılık*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014.
- ŞİMŞEK, Mehmet Ali. *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Alî. *Mevsû'âtu keşşâfi istilâhâti'l-funûni ve'l-ülûm*. Thk. Alî Dahrûc, Lübnân: Mektebetu Lübnân, 1996.
- OĞUZ, Orhan. *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*, Doktora Tezi, Bozok Üniversitesi, 2016.
- ÖMER, Ahmed Muhtâr. *İlmu'd-delâle*. Kâhire: 'İlmu'l-Kutub, 1998.
- ZİYÂDÎ, Hâkim Mâlik. *et-Terâdüf fi'l-luğa*. Bağdâd: Dârü'l-Hürriyye Li't-Tibâa, ts..



ABDULLAH B. EBÛ DÂVÛD VE ESERLERİ

ABDULLAH B. ABU DAWUD AND HIS BOOKS

Abdulkadir KARAKUŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, e-mail:
akarakus@siirt.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-2387-2402

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 2 Aralık 2018/ 2 December 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Aralık / 11 December 2018

Yayın Tarihi / Published: 6 Ocak 2019 / 6 January 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak / January

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 52-81

Öz

Tefsir ve Kur'an tarihi konusunda eser veren önemli isimlerinden birisi olan İbn Ebû Dâvûd, sadece bu alanlarda değil, İslâmî ilimlerin hemen hemen her dalında bilgi sahibi olan ilk dönem ilim adamlarımızdan bir tanesidir. Kur'an tarihine dair mühim kaynaklardan olan, Kitâbü'l-Mesâhif ismiyle kaleme alınan pek çok eser içerisinde, elimize ulaşan tek nüsha İbn Ebû Dâvûd'un eseridir. Bu eserler Kur'an'ın Mushaf haline geliş sürecini tüm detaylarıyla gözler önüne seren kitaplardır. Özellikle İbn Ebû Dâvûd'un Kitâbü'l-Mesâhif'inde Kur'an'ın yazılması, cemedilmesi, istinsahı gibi konuların yanında sahabenin ve tabiinin özel Mushaf'larından bahsedilmektedir. Ayrıca o günün insanının Kur'an ile olan münasebetleri, Kur'an algıları gibi pek çok konular bu kitaplarda gözler önüne serilmektedir. Biz de bu makalemizde bu eserin müellifi, Abdullah b. Ebû Dâvûd'u, onun hayatını, ilmî kişiliğini, kendisini yetiştiren hocalarını, yetiştirdiği öğrencilerini ve eserlerini tanıtmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an Tarihi, Kıraat, İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü'l-Mesâhif.

Abstract

Ibn Abu Dawud, one of the important figures who wrote about the history of Qur'an and exegesis, is one of the first scholars of our age who has knowledge in almost every branch of Islamic sciences and gives important books in these fields. One of the most important sources on the history of the Qur'an is the book of Ibn Abu Dawud, the only copy of the book which was written by the name of Kitab al-Masahif. These works are the books that reveal all the details of the process of Qur'an becoming Mushaf. Especially in Ibn Abu Dawud's Kitab al-Masahif, have been mentioned Qur'an's writing, collecting, copying as well as the special Mushaf of the sahaba and tabiin.. In this article, we will try to introduce Abu Dawud, his life, his scientific personality, his teachers, his students and his books.

Keywords: Exegesis, History of the Qur'an, Qiraah, Ibn Abu Dawud, Kitab al-Masahif.

GİRİŞ

1. Hayatı

1.1. Doğumu ve Çocukluğu

İsmi, Abdullah b. Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd¹ b. Amr b. İmrân'dır.² Künyesi ise, Ebû Bekir b. Ebû Dâvûd'dur. Ailesi Yemen'de Arapların iki ana kolundan biri olan Kahtânîler'e³ mensup Ezd⁴ kabilesinden olduğundan dolayı Ezdî⁵ ve doğduğu yere nispeten de Sicistânî nisbesiyle meşhurdur.⁶

İbn Ebû Dâvûd 230/844 yılında dünyaya geldi. Doğum yeri ile ilgili kaynaklarımızda ifade edilen Sicistân,⁷ Sistân⁸ ve İsfehân gibi yerler⁹ aslında aynı yerlerdir. İbn Ebû Dâvûd da meşhur adıyla Sicistân'da doğmuştur.¹⁰ Sicistân, pek çok muhaddisin ve ilim erbabının yetiştiği önemli bir ilim ve irfan merkezidir.¹¹ Sicistân'da doğan Abdullah b. Ebû Dâvûd, bugün İran sınırları içerisinde tarihi bir şehir olan Nişâbur'da¹² büyümüştür.

¹ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist* (Beirut: Dâru'l-ma'rifeti Beirut, 1417/1997), 284; Kays Âli Kays, *el-İrâniyyûn ve'l-edebü'l-Arabî (Ricâli ulûmi'l-Kur'ân)* (b.y.: Müessesetü'l-buhûs ve't-tahkîkâtî's-sekâfiyye ts), 1: 118.

² Kays Âli Kays, *el-İrâniyyûn ve'l-edebü'l-Arabî*, 1: 118.

³ Kahtânîler hakkında bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Kahtân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 201-202.

⁴ Ezd kabilesi hakkında fazla bilgi için bk. Hüseyin Algül, "Ezd, Benî Ezd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 22: 46-47.

⁵ Kays Âli Kays, *el-İrâniyyûn ve'l-edebü'l-Arabî*, 1: 118.

⁶ Kays Âli Kays, *el-İrâniyyûn ve'l-edebü'l-Arabî*, 1: 119; Âdil Nevbahtî, *Mu'cemü'l-müfessirîn* (Beirut 1983), 1: 309; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 284; Ali Yardım, "İbn Ebû Dâvûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 429.

⁷ Sicistân: Asıl adı Esbehân/İsfehân olan büyük bir yerleşim yeridir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1995), 3: 190; Basra'nın köylerinden bir tanesidir. Bk. İbn Hallikân el-Bermekî, *Vefeyâtü'l-â'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sadr, 1994), 2: 405.

⁸ İbn Ebî Dâvûd, *Müsnedü Âişe*, nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ, 1405/1985), neşredenin girişi, 9; Kays Âli Kays, *el-İrâniyyûn ve'l-edebü'l-Arabî*, 1: 119; C. E. Bosworth, "Sistân", *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 9: 546.

⁹ Kays Âli Kays, *el-İrâniyyûn ve'l-edebü'l-Arabî*, 1: 119; Âdil Nevbahtî, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1: 309.

¹⁰ İbn Ebî Dâvûd, *Müsnedü Âişe*, neşredenin girişi, 6; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 16: 341; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle 1405/1985), 13: 221-222; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-ma'rifeti lî't-tibâa ve'n-neşr, 1963), 2: 433; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (b.y.: Dâru'l-İlim lî'l-Melâyîn 2002), 4: 91.

¹¹ İbn Ebî Dâvûd, *Müsnedü Âişe*, neşredenin girişi, 9; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3: 190.

¹² Nişabur hakkında bilgi edinmek için bk. Osman Gazi Özgüdenli, "Nişâbur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 149-151.

Abdullah, Sünen sahibi Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'âs'ın¹³ (ö. 275/889) oğludur.¹⁴ Ailesinin ilmî bir geleneğe sahip olması, Abdullah'ın daha çocukluğundan itibaren ilmî faaliyetler içerisinde olmasına zemin hazırlamıştır.¹⁵ Çok zeki olan Abdullah ilk hadis dersini de, 241/855 yılında Muhammed b. Eslem'den¹⁶ (ö. 242/856) almış; “babası da oğlunun ilk dersine böyle önemli bir âlimin rehberliğinde başlamasından dolayı memnuniyetini belirtmiştir.”¹⁷

1.2. Gençliği ve İlim Öğrenmek İçin Yaptığı Seyahatler

İbn Ebû Dâvûd babasıyla birlikte o günün seçkin ilim merkezlerine uzun seyahatler yapmıştır.¹⁸ Bu seyahatlerinde Horasan, Cibâl,¹⁹ İsfahan, Fâris, Basra, Bağdat, Kûfe, Medine, Mekke, Mısır, Şam, Cezîre gibi bölgeleri dolaşmış ve bütün bu yerlerden pek çok tecrübe, edinmiş ve çok miktarda hadis kaydetmiştir.²⁰ Bağdat'a yerleşerek orada ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür.²¹

Hatîb Bağdâdî²² (ö. 463/1071) diyor ki, “Ebû Bekir b. Ebû Dâvûd babası ile birlikte Sicistan'dan çıkıp doğu ile batı arasındaki birçok şehri dolaştı. Horasan, Cibâl, İsfahân, Basra, Bağdat, Kûfe, Mekke, Medine, Şam, Cezîre, Sugûr,²³ İran ve Mısır şehirlerinden birçoğuna uğrayıp, birçok âlimden dinleyerek ve yazarak ilim aldı. Bağdat'ı vatan edinip oraya yerleşti. Birçok ilmî sahada kitaplar yazdı. Fıkıh ilminde derin âlim olup, hadis ilminde de hafız idi. Yüz binden fazla hadis

¹³ Büyük hadis âlimlerinden Kütüb-i Sitte adı verilen meşhur altı hadis kitabından birinin sahibi bk. Yaşar Kandemir, “Ebû Dâvûd es-Sicistânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 119-121.

¹⁴ Ali Yardım, “İbn Ebû Dâvûd”, 19: 429.

¹⁵ Âdil Nevbahtî, *Mu'cemül-müfessirîn*, 1: 309.

¹⁶ Tûs şehrinin zahit muhaddisidir. Bk. Raşit Küçük, “Muhammed b. Eslem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 527-528.

¹⁷ Ali Yardım, “İbn Ebû Dâvûd”, 19: 429.

¹⁸ Bk. Zehebî, *Mizânü'l-îtidâl*, 2: 433; Kays Âli Kays, *el-Îrâniyyûn ve'l-edebü'l-Arabî*, 1: 119.

¹⁹ Cibâl; Irak'ta Acem toprakları olarak bilinen İsfahan'dan; Zencan, Kazvin, Hemedan, Dinever, Karmîsîn ve rey'e kadar uzanan geniş toprakların arasında kalan bir beldenin özel ismidir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-Büldân*, 2: 99.

²⁰ Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye ts.), 1: 236; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (Beyrut ts.), 2: 51; Âdil Nevbahtî, *Mu'cemül-müfessirîn*, 1: 309; Muhammed ez-Zühaylî, *Merciu'l-ulûmi'l-İslâmiyye: Ta'rîfuhâ, Târihuhâ, Eimmetuhâ, Ulemâuhâ, Mesâdiruhâ, Kütübühâ* (Dımeşk: Dâru't-türâs, ts.), 254.

²¹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2: 52.

²² Bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, “Hatîb el-Bagdâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 452-460.

²³ Sugûr: İslâm devletlerinin gayri müslim devletlerle sınır teşkil eden müstahkem şehir ve kalelerin bulunduğu uç bölgeleri. Bk. Casim Avcı, “Sugûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 473-474.

ezberlemişti.”²⁴ Hâsılı Abdullah’ın gençliği ilim tahsiliyle ve ilim öğrenmek gayesiyle yapmış olduğu seyahatlerle geçmiştir.

1.3. Hocaları ve Öğrencileri

İbn Ebû Dâvûd, bu seyahatlerinde Fellâs’tan²⁵ (ö.249/864) ve Bündâr lakabıyla bilinen Muhammed b. Beşşâr’dan²⁶ (ö. 252/866) dersler aldı. Buhara’da ise, Müslim²⁷ (ö. 261/875) ve Tirmizî²⁸ (ö. 279/892) gibi muhaddislerin hocası olan Buharalı Ali b. Haşrem el-Mervezî’den,²⁹ hadis öğrendi. Bağdat’ta hadis hafızı, ensab ilmiyle temayüz etmiş ve aynı zamanda tarihçi ve iyi bir fakih olan İbn Ebû Hayseme’den³⁰ (ö. 279/892-93) ilim tahsil etti. Rey’de, hadis âlimi ve hadis tenkitçisi olan Ebû Zür’a er-Râzî’nin³¹ (ö. 264/878) rahle-i tedrisinde bulundu. Nişâburlu olan ve pek çok ilim merkezinde eğitim görüp dersler veren ve devrinin en seçkin hadis hafızlarından birisi olan Zühli’ye³² (ö. 258/872) de öğrencilik yaptı. Hârûn b. İshak gibi âlimlerden de hadis tahsil etti.³³ Daha sonra da Bağdat’a yerleşerek ilmî faaliyetlerini burada yürüttü.³⁴

İbn Ebû Dâvûd’un bu yolculukları çok zor şartlarda ve kısıtlı imkânlarla yaptığının ve ilmini delillere dayandırdığına şu rivayet örnektir: Ali b. Muhammed b. Hasen el-Harbî şöyle anlatıyor: “Ebû Hüseyin Ali b. Yahyâ el-Vâsîtî (ö. 373/983) Medine camiinde, İbn Ebû Davud’un kendisi için söylediği şu şiiri okudu:

إذا تشاجر أهل العلم في خبر	فليطلب البعض من بعض أصولهم
إخراجك الأصل فعل الصادقين فإن	لم تخرج الأصل لم تسلك سبيلهم
فاصدغ بعلم ولا تردد نصيحتهم	وأظهر أصولك إن الفرع متهم

²⁴ Bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11: 136.

²⁵ Devrinin Basra’daki en önemli hadis ve tefsir âlimidir. Bk. Selman Başaran, “Fellâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 309.

²⁶ Basra’nın en tanınmış muhaddislerinden biridir. Bk. Müctebâ Uğur, “Bündâr, Muhammed b. Beşşâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 488-489.

²⁷ Bk. M. Yaşar Kandemir, “Müslim b. Haccâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 93-94.

²⁸ Bk. M. Yaşar Kandemir, “Tirmizî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 202-204.

²⁹ Bk. Ali Osman Koçkuzu, “Firebrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 132.

³⁰ Bk. Abdullah Aydın, “İbn Ebû Hayseme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 434.

³¹ Bk. M. Yaşar Kandemir, “Ebû Zür’a er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 274-275.

³² Bk. M. Emin Özafşar, “Zühli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 34: 543.

³³ Bk. Ali Yardım, “İbn Ebû Dâvûd”, 19: 429.

³⁴ Kays Âli Kays, *el-Îrâniyyûn ve’l-edebü’l-Arabî*, 1: 119.

İlim ehli olanlar bir haberle ilgili münazaraya tutuştığında, taraflardan biri diğerinden asıllarını talep etsin.

Aslı ortaya koyman, sadıkların işidir. Aslı ortaya çıkarmazsan, onların yoluna girmiş sayılmazsın.

İlme kulak ver! Onların nasihatlerini reddetme! Kendi usulünü de ortaya koy; zira itham teferruat sayılan hususlardan gelir.

Sonra sözüne devam ederek, Ebû Zer Abd b. Ahmed el-Herevî'nin³⁵ (ö. 434/1043) Mekke'den kendisine yazdığı mektubunda, Ebû Hafs b. Şâhîn'in³⁶ (ö. 385/996) anlattıklarını şu şekilde ifade etti: Ebû Bekir b. Ebû Dâvûd'dan işittim. O diyordu ki: "Ben, ilim öğrenmek için Kûfe'ye gittiğimde yanımda sâdece bir dirhem vardı. Onunla 30 müd³⁷ bakla satın aldım. Her gün ondan bir miktarını yiyor ve Ebû Saîd el-Eşec'den³⁸ (ö. 257/871) de bin hadis yazıyordum. Bir ay tamamlanınca, otuz bin hadis yazmışım."³⁹

Başta babası Ebû Dâvûd olmak üzere yüzlerce şeyhten hadis yazan Abdullah'a, o devrin önde gelen âlimleri de öğrencilik yapmıştır. Kendisi gibi Sicistânlı olan hadis ve fıkıh âlimi İbn Hibbân,⁴⁰ (ö. 354/965) Tûs ve Şâş şehirlerinde kadılık görevlerinde bulunmuş olan Horasanlı muhaddis Hâkim el-Kebîr,⁴¹ (ö. 378/988) İsfahanlı hadis hafızı İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî,⁴² (ö. 381/991) Bağdatlı kıraat âlimi ve muhaddis Dârekutnî,⁴³ (ö. 385/995) Bağdatlı hadis

³⁵ Bk. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Zer el-Herevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 269-270.

³⁶ Bk. Ali Osman Koçkuzu, "İbn Şâhîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 367-369.

³⁷ Eski bir hacim ölçüsü birimidir. Sözlükte "elleri öne doğru uzatmak" anlamındaki medd kökünden türeyen müd (med) kelimesi "öne uzatılarak birleştirilmiş iki avucun aldığı tahıl miktarı" manasına gelir. Her yöreye göre değişen miktarları ifade etmesi sebebiyle çok farklı ölçülerle ifade edilmektedir. Günümüz ölçüleriyle sabit bir sayı vermek çok zordur. Fazla bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Müd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 457-459.

³⁸ Bk. Ali Yardım, "Eşec el-Kindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 461-462.

³⁹ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 223; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11: 136; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2: 52.

⁴⁰ Bk. M. Ali Sönmez, "İbn Hibbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 63-64.

⁴¹ Bk. M. Ali Sönmez, "Hâkim el-Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 188.

⁴² Bk. Ali Osman Koçkuzu, "İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 137-138.

⁴³ Bk. İ. Lütfi Çakan, "Dârekutnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 488.

hafızlarından Ebû Hafs b. Şâhîn ve Malîkî fakihlerinden, güvenilir bir hadis hafızı olan Ebû Bekir el-Ebherî⁴⁴ (ö. 375/986) gibi âlimler bunlardan birkaç tanesidir.⁴⁵

1.4. İlmi Kişiliği

Abdullah b. Ebû Dâvûd, hadis âlimlerinin önde gelenlerinden biridir. Bu ilmin yanında tefsir, fıkıh ve kıraat ilmiyle de temayüz etmiştir.⁴⁶ Devrin sultanı tarafından hadis okutmak üzere kendisine mescitte özel kürsü tahsis edilmiştir.⁴⁷ 280/893 yılında Batı İran'ın önemli şehirlerinden Hemedan'da⁴⁸ bölgenin bütün âlimleri kendisinden hadis yazmıştır. Sicistan/İsfahan'a gittiğinde yanında hadis kitapları olmadığı halde ezberinden otuz bin hadis yazdırıldığı, daha sonra yapılan karşılaştırmalarda sadece üç hadiste yanlışlığı,⁴⁹ gözlerini kaybettikten sonra da talebelerine hadisleri ezberinden yazdırıldığı, ancak oğlu Ebû Ma'mer'in, elindeki nüshadan ona hangi hadisi okuyacağını hatırlattığı belirtilmektedir.⁵⁰

Hanbelî mezhebinin imamı Ahmed b. Hanbel'in⁵¹ (ö. 241/855) oğlu ve İbn Ebû Dâvûd'un önde gelen talebesi olan Ebû'l-Fadl Sâlih b. Ahmed⁵² (ö. 266/880) şöyle anlatıyor: "Ebû Bekir Abdullah b. Süleymân (yani İbn Ebû Dâvûd) Irak âlimlerinin imamı, en üstünü idi. O, birçok şehirleri dolaşarak ilim öğrendi. Zamanının sultanı onun için bir kürsü tahsis etti, faziletinin ve ilminin çokluğundan dolayı İbn Ebû Dâvûd'dan hadis öğrendi. O, 285/898-899 senesinde Hemedan'a gelmişti. Bu şehirde bulunan âlimlerin hepsi ondan yazarak ilim öğrendiler. Onun zamanında Irak'ta bulunan bütün âlimler, onu ilimde senet, vesika kabul ettiler. Bu hususta onun derecesine kimse ulaşamamıştı."⁵³

⁴⁴ Bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 433; Muhammed Süveysî, "Ebherî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 74-75.

⁴⁵ Bk. Ali Yardım, "İbn Ebû Dâvûd", 19: 429.

⁴⁶ Bk. *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakati'l-Kurrâ*, nşr.G. Bergstraesser, Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351/1932, 1: 420; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11: 136; Âdil Nevbahtî, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1: 309.

⁴⁷ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 224; *Tehzîbü't-tehzîb*, 7: 440.

⁴⁸ Bk. Tahsin Yazıcı, "Hemedan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 183-185.

⁴⁹ Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 237; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 223-224; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 435; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11: 136.

⁵⁰ Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 237; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 436.

⁵¹ Bk. M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 75-80.

⁵² Bk. Ferhat Koca, "Sâlih b. Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 36.

⁵³ Bk. Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 237; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 436.

Abdullah b. İbrâhîm b. Şâzân⁵⁴ (ö. 260/874) diyor ki, “İbn Ebû Dâvûd Sicistân’a gelmişti. Oradakiler ondan, kendilerine hadis öğretmesini istediler. O da: ‘Benim yanımda bir yazılı kitap yoktur’ dedi. Onlar da: ‘İbn Ebû Davud’un kitaba ne ihtiyacı vardır?’ diye hayretlerini bildirdiler. Bunun üzerine onlara dedi ki: “Bana bir yer gösteriniz. Ben de size, ezberimde bulunan otuz bin civarındaki hadisi yazdırayım.”⁵⁵

Hadis hafızı ve kıraat âlimi Dârekutnî⁵⁶ (ö. 385/995), Abdullah’ın sika bir râvî olduğunu ifade etmekle beraber, hadisler hakkında değerlendirme yaptığı zaman yanıldığını söylemektedir.⁵⁷ Kendisi bir hadis hafızı ve münekkit olan İbn Ady⁵⁸ (ö. 365/976) bu ithamla ilgili olarak, eğer eserine başkalarınca tenkit edilen râvîleri de almak gibi bir geleneği olmasaydı, İbn Ebû Dâvûd gibi güvenilir birine kitabında yer vermeyeceğini söylemiştir. Ebû Dâvûd’un oğlu hakkında yalancı demesinin sebebi hakkında bir bilgisi olmadığını da ilave etmiştir.⁵⁹ Buradan anladığımız kadarıyla İbn Ebû Dâvûd’u babası yalancılıkla itham etmiş fakat İbn Ady, İbn Ebû Dâvûd’un güvenilir bir râvî olduğunu vurgulamıştır. Ancak ona yapılan bu tür yersiz bazı ithamlardan dolayı bir prensip olarak kitabında onun ismine yer vermiştir. Böylece ona yapılan ithamlardan bahsedip, o iddiaların asılsız olduğunu beyan ederek onu temize çıkarmıştır.

Babasının onun hakkında, “Oğlum Abdullah yalancıdır” dediği kaydedilmektedir.⁶⁰ Ancak Zehebî,⁶¹ (ö. 748/1348) sika ve büyük hadis hâfızlarından biri olarak kabul ettiği İbn Ebû Dâvûd hakkında babasının böyle bir şey söylemesine ihtimal vermediğini söylemiştir. Muhtemelen bu ithamın hadis rivayetiyle ilgili olamayacağını, bu sözün gençlik yıllarında günlük olaylarla ilgili

⁵⁴ Bk. Ali Toksarı, “İbn Şâzân el-Bağdâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 369-370.

⁵⁵ Bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11: 136; Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü’l-Müfessirîn*, 1: 238; Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 13: 223.

⁵⁶ Bk. İ. Lütü Çakan, “Dârekutnî”, 8: 488-490.

⁵⁷ Bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11: 136; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2: 433.

⁵⁸ Bk. Selman Başaran, “İbn Adî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 296-298.

⁵⁹ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2: 433.

⁶⁰ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 2: 405; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2: 433.

⁶¹ Bk. Tayyar Altıkulaç, “Zehebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 180-188.

olarak sarf edilmiş olabileceğini ifade etmektedir. İbn Cerîr et-Taberî⁶² (ö. 310/923) ve devrin önde gelen muhaddislerinden İbn Sâid el-Hâşimî⁶³ (ö. 318/930) gibi bazı akranlarının ve muhaliflerinin onu haksız yere suçladıklarını belirtmektedir.⁶⁴ Hadis hâfızı ve Hanbelî fakihlerinden Ebû Muhammed el-Hallâl,⁶⁵ (ö. 311/923) İbn Ebû Dâvûd'un babasından daha güçlü bir hâfızaya sahip olduğunu belirterek⁶⁶ onu savunmakta ve ithamların asılsız olduğunu belirtmektedir.

Abdullah b. Ebû Dâvûd'un şöhretini çekemeyenler onu yıpratmaya ve küçük düşürmeye çalışmışlardır. Yaşadığı ve yetiştiği çevrede mühim şahsiyetlerin Hz. Ali düşmanlığıyla damgalanma iftirasından o da kendisini kurtaramamıştır. Kendisine "Hz. Ali düşmanıdır" şeklinde iftira edilmiştir. Özellikle bu iftirayı bir türlü içine sindiremeyen İbn Ebû Dâvûd, aralarında kırgınlık olan herkese hakkını helâl ettiğini ancak kendisini Hz. Ali düşmanı olarak gösterenleri asla affetmeyeceğini de ifade etmiştir.⁶⁷

İlmî gelişmenin ve tekâmülün önündeki en önemli engellerden birisi olan kendi fikrinde olmayanları dışlama, çekememezlik ve iftira her çağın önde gelen problemlerindedir. Günümüz dâhil olmak üzere tarihin her safhasında ilim erbabına bu tür yaftalar yapıştırılmaya çalışılmıştır. Bu tür ithamlar karşısında, doğruluğunu araştırıp emin olmadan bir hükme varmanın haksızlık olacağını bize tarihî gerçekler öğretmektedir.

1.5. Vefatı

Selef akidesine bağlı zahit bir âlim olan İbn Ebû Dâvûd 18 Zilhicce 316/1 Şubat 929'da Bağdat'ın⁶⁸ Rusâfe semtinde vefat etti. Bir öğle namazından sonra dört ayrı yerde cenaze namazı kılındı. Bâbülbustân Kabristanı'na defnedildi.⁶⁹

⁶² Bk. Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 314-315.

⁶³ Bk. Abdullah Aydın, "İbn Sâid el-Hâşimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 302.

⁶⁴ Bk. Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11: 136; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 229-231; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 434.

⁶⁵ Bk. Şükrü Özen, "Hallâl, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 382-383.

⁶⁶ Bk. Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 237; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 435.

⁶⁷ Bk. Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11: 136; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 434.

⁶⁸ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 284; Âdil Nevbahtî, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1: 309

⁶⁹ Bk. Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11: 136; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 2: 405.

Muhammed b. Abdullah eş-Şuhayr diyor ki, “İbn-i Ebû Dâvûd, âlim, zahit ve takva sahibi bir kimse idi. Haram ve şüpheli işlerden çok sakınırdı. Çok ibadet ederdi. Vefat ettiği günün öğle namazı sonrası üç yüz bin civarında Müslüman cenaze namazını kıldı.⁷⁰ Abdüla'lâ, Muhammed ve Ebû Ma'mer Ubeydullah adında üç oğlu ve en büyüğünün ismi Fâtımâ olan beş tane de kızı vardı. Vefatı esnasında seksen yedi yaşındaydı. Ayrı ayrı cemaatler hâlinde, seksen kere cenaze namazı kılındı.”⁷¹

2. Eserleri

2.1. *Kur'an Tarihi Ve Kıraate Dair Eserleri*

2.1.1. *Kitâbü'l-Mesâhif*

İbn Ebû Dâvûd'un bu eseri, Kur'an tarihine dair yazılmış değerli kaynaklardandır. Bu kitap, Kur'an'ın vahyedilmeye başladığı andan itibaren onun derlenmesi, yazılması ve kayıt altına alınması sürecini, daha sonraki dönemlerde yapılan derlemeleri, derlenen Mushafların çoğaltılıp İslâm beldelerine gönderilmesi meselelerini, yazı tekniği, yazı malzemesi, sahabenin ve sonrakilerin özel Mushafları gibi çok önemli konuları bu günün araştırmacılarının dikkatine sunan değerli bir mirastır. Bu eser, o dönemi anlamamıza ve günümüz idrakine sunmamıza yardımcı olacak seviyede bir çalışmadır.

Kitâbü'l-Mesâhif ve İhtilâfü'l-Mesâhif⁷² gibi adlarla o güne ışık tutan pek çok çalışma yapılmış⁷³ ancak bunlardan İbn Ebû Dâvûd'un bu kitabı dışında Mushaflar konusunda yazılan eserlerden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.⁷⁴

Kur'an tarihi ve ilk Mushaflar hakkında yazılan en eski kaynaklardan biri olan İbn Ebû Dâvûd'un Kitâbü'l-Mesâhifi, aynı adı taşıyan eserler içinde günümüze ulaşan tek kitap olmasının yanında sonraki müelliflerin kaynakları

⁷⁰ Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, 11: 136; Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 238; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 231; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 436; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2: 52.

⁷¹ Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, 11: 136; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 231; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 436; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2: 52.

⁷² Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye ait İhtilâfü'l-Mesâhif isimli bir kitap kaynaklarımızda mevcuttur. Bk. Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 216.

⁷³ En meşhur üç Mesâhif kitabı, İbn Ebû Dâvûd (ö. 316/929), İbn Enbârî (ö. 327/938-939) ve İbn Eşte el-İsbahânî'ye (ö. 360/970-971) ait olanlardır. Bk. Arthur Jeffery, “Kur'an Tarihi”, trc. Alpaslan Sarı – M. Kemal Atik, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2008): 163.

⁷⁴ İbn Ebi Davûd, *Kitâbü'l-Mesâhif* (nşr. A. Jeffery). (Leiden: E. J. Brill, 1355/1937) (neşredenin girişi), 3-12; Tayyar Altıkulaç, “Kitâbü'l-Mesâhif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 110.

arasında yer alması bakımından da önem arz etmektedir. Ebû Şâme *el-Mürşidü'l-vecîz*'de, Zehebi *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'da, Ebü'l-Fida İbn Kesir *Fedâilü'l-Kur'ân*'da, İbn Hacer el-Askalânî *Fethu'l-Bârî*, *Tehzîbü't-Tehzîb* ve *Ta'likü't-Ta'lik*'te, Suyûti *el-İtkân*, *ed-Dürrü'l-mensûr* ve *el-Müzhir*'de, Kastallânî *Letâifü'l-İşârât* ve Şevkânî *Neylü'l-evtâr*'da bu eserden yararlanan müelliflerden sadece bazılarıdır.⁷⁵

Diyanet İslâm Ansiklopedisinde Tayyar Altıkulaç, bu eserin menşei hakkında şunları söylemektedir: “Eser önce birinci varakı eksik olan Darü'l-kütübi'z-Zahirîyye nüshası esas alınarak Arthur Jeffery tarafından neşredilmiştir. Naşir kitaba yazdığı Arapça mukaddimede Kur'an tarihiyle ilgili olarak tartışmaya açık iddialar ileri sürmüştür. İngilizce mukaddimede ise aynı iddiaları tekrarladıktan sonra genellikle şaz kıraatler olarak bilinen ve Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b. Ali b. Ebû Tâlib, Ebû Mûsâ el-Eş' arî, Abdullah b. Abbâs gibi sahabilere isnat edilen okuyuşları onların özel Mushaflarında yazılı metinler olarak algılamak suretiyle, bunlardan her birinden gerek İbn Ebû Dâvûd'un bu eserinde gerekse diğer bazı eserlerde rivayet edilen okuyuşlar için "Codex of İbn Mes'ud, Codex of Ubai b. Ka'b... (İbn Mes'ûd'un nüshası, Übey b. Ka'b'ın nüshası...) gibi başlıklar altında sure sure farklı okuyuşlarının listesini vermiş, ayrıca tabiin neslinden Katâde b. Diâme, Mücâhid b. Cebr, Talha b. Musarrif gibi isimlerin farklı okuyuşlarını aynı usulle zikretmiştir. Bu mukaddimelerden anlaşıldığına göre Arthur Jeffery, Hz. Osman'ın Mushaf nüshaları üzerinde metin tenkidi kapısını zorlamayı amaçlamakta ve bugün elde bulunan Kur'an metninde değişiklikler meydana geldiği yolundaki görüşünü dile getirmeye çalışmaktadır. *Kitâbü'l-Mesâhif*, daha sonra Muhibbüddin Abdüssübhân Vâiz tarafından yine Darü'l-kütübi'z-Zahirîyye nüshası esas alınarak tahkik edilmiş, eksik olan birinci varakı Chester Beatty Kütüphanesi'ndeki nüshadan tamamlanarak iki cilt halinde yayımlanmıştır. Naşir kitaba yazdığı mukaddimede Arthur Jeffery'nin görüşlerini ağır bir dille eleştirmiş ayrıca *Kitâbü'l-Mesâhif*'te adları zikredilen 899 râvînin kısa biyografilerini alfabetik sıraya göre kitaba eklemiş, bunlardan künyesiyle anılanlara ve kadın râvîlere bu bölümün sonunda yer vermiştir.”⁷⁶

⁷⁵ Tayyar Altıkulaç, “Kitâbü'l-Mesâhif”, 26: 111.

⁷⁶ Tayyar Altıkulaç, “Kitâbü'l-Mesâhif”, 26: 111.

Tarihsel süreç içerisinde, Hz. Osman tarafından Mushaf nüshalarının çoğaltılıp belli başlı merkezlere gönderildikten sonra herkesin bu nüshaları esas alması istenmiş, nüshalara aykırı olan okuyuşlar yasaklanmış ve bu yeni oluşturulan Mushafların hattına uymayanların yakılması emredilmiştir. Sahabe arasında bu tasarruf kabul görerek bazı Mushaflar yakılmış veya imha edilmişse de, ahurfü's-seb'a⁷⁷ ruhsatı kapsamında başlangıçtan itibaren bazı sahabiler tarafından tercih edilen farklı okuyuşlar daha sonraki nesillere şaz kıraatler olarak intikal etmiştir. Gerek Hz. Osman'ın nüshaları arasındaki farklar, gerekse ahurfü's-seb'a okuyuşlarına dair bazı rivayetler, ilk asırlardan itibaren çeşitli adlar altında yazılan özellikle Kitâbü'l-Mesâhif ve İhtilâfü'l-Mesâhif gibi adlarla anılan eserlere konu olmuştur.⁷⁸

Bu kitap İbn Ebû Dâvûd'un, Hz. Osman zamanında çoğaltılıp çeşitli merkezlere gönderilen resmi Mushaf'ı ve bazı sahabilerin kendilerine ait özel Mushaflarını konu alan, Kur'an tarihi ile ilgili bir eserdir. Buradaki tarihten kastedilen, bir tarih ve bir süreç inşa etmekten ziyade zaten yaşanmış olan gerçekleri ortaya koymaktır. Bu eser, semâvî kitapların sonuncusu olan Kur'an'ın yazılması süreci, cemedilip çoğaltılması aşamaları ve onunla ilgili tarihi süreç içerisinde meydana gelen olayları konu edinip günümüze aktaran bir kitap olması sebebiyle değerini katlamaktadır.

Bu eserdeki rivayetlerden yola çıkarak, Kur'an tarihinin meydana geliş sürecini ve Kur'an ilimleri içerisinde çok önemli bir konuma sahip olan Kur'an kıraatlerinin menşeyini daha anlamlı bir şekilde ortaya koymak mümkün olacaktır.

Kitâbü'l-Mesâhif beş cüzden meydana gelmektedir.

Birinci cüzde;

a- Rasûlullah'a vahiy kâtipliği yapanlar bâbı

b- Mushaflar yazılmasının emredilmesi bâbı

Kur'an'ın yazılması

c- Kur'an'ın cem'i bâbı

⁷⁷ Ahurfü's-seb'a: Kur'an'ın "el-kırâe bi'l-ma'nâ" yani eş anlamlı kelimeleri birbirinin yerine koyarak alternatifli okunması demektir. Fazla bilgi için bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 41. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 111.

⁷⁸ Tayyar Altıkulaç, "Kitâbü'l-Mesâhif" 26: 110.

Ebûbekir es-Siddîk'in (ra) Rasûlullah'tan (sa) sonra Kur'an'ı bir Mushaf'ta toplaması

Ali b. Ebî Talib'in (ra) Kur'an'ı bir Mushaf'ta cemetmesi

Ömer b. Hattâb'ın (ra) Kur'an'ı bir Mushaf'ta cemetmesi

Mushafların toplanması hususunda insanların Osman ile birlikteliği

Abdullah b Mes'ûd'un (Mushafların birleştirilmesine) hoş bakmaması

Abdullah b. Mes'ûd'un Osman'ın (ra) Mushafları cemetmesine rıza göstermesi

Osman'ın (ra) Mushafları cemetmesi gibi konu başlıkları vardır.

İkinci cüzde;

a- Mushaf'taki farklı ayetlerin haberleri bâbı

b- Mushaf-ı Osmânî bâbı

Mushaflardaki Arapça gramer hataları ile ilgili ihtilaflar

Osman'ın (ra) diğer Mushafları yok etmesi

Osman'ın (ra) yazdırdığı Mushaflar

Osman'ın (ra) kendi Mushaf'ı dışındaki Mushaflar ile kıraati serbest bırakması

Osman'ın (ra) Mushafları yazarken örnek aldığı imam Mushaf: Osman'ın Mushaf'ı

c- İmam Mushaflardan çoğaltılan değişik şehirlerdeki Mushafların farklılığı bâbı

d- Haccâc b. Yûsuf'un Mushaf'a yazdıkları bâbı

e- Sahabe Mushaflarının farklılıkları bâbı

Ömer b. Hattâb'ın (ra) Mushaf'ı

Ali b. Ebû Tâlib'in (ra) Mushaf'ı

Übey b. Ka'b'ın (ra) Mushaf'ı

Abdullah b. Mes'ûd'un (ra) Mushaf'ı

Abdullah b. Abbâs'ın (ra) Mushaf'ı gibi konu başlıkları bulunmaktadır.

Üçüncü cüzde;

Abdullah b. Zübeyr'in Mushafı

Abdullah b. Amr b. Âs'ın Mushafı

Nebî'nin (sa) eşi Âişe'nin Mushafı

Nebî'nin (sa) eşi hafsâ'nın Mushafı

Nebî'nin (sa) eşi ümmü seleme'nin Mushafı

Tabiînden Ubeyd b. Umeyr el-Leysi'nin Mushafı

Atâ b. Ebû Rebâh'ın Mushafı

İkrime'nin Mushafı

Mücâhid'in Mushafı

Saîd b. Cübeyr'in Mushafı

Esved b. Yezîd ve Alkame b. Kays'ın Mushafı

Muhammed b. Ebû Mûsâ Şâmî

Hittân b. Abdullah er-Rakkâşî Basrî'nin Mushafı

Sâlih b. Keysân Medîni'nin Mushafı

Talha b. Musarrif el-Eyyâmî'nin Mushafı

Süleymân b. Mihrân el-A'meş'in Mushafı

a- Rasûlullah'tan (sa) Kur'an hakkında rivayet edilenler onun Mushafı gibidir bâbı

b- Mushafların yazılışındaki ihtilaflar bâbı

Mushaf yazarlarının üzerinde ittifak ettiği hususlar

Kur'an'da nûn harfinin لا ن şeklinde yazıldığı on yer

Mushaflardaki yazım kurallarına uymayan yazılar

Haccâc'ın Osman Mushafında yaptığı değişiklikler bâbı

c- Mushafların cüzlere bölünmesi bâbı gibi konu başlıkları mevcuttur.

Dördüncü cüzde;

a- Mushafların yazılması bâbı

Mushafların yazılmasından ücret alınması

Mushafların yazımından ücret almanın keraheti

Hristiyan bir kişinin Mushaf yazması

Cünüp birinin Mushaf yazması

Mushafların aceleyle yazılması

Mushafların kitapçıklara yazılması

İlmin Mushaflar gibi yazılması

Mushafları yazmaya kimin daha fazla hak sahibi olduğu

Mushaflara hürmet göstermek

Mushafları küçük parçalara yazmak

Mushafların ezberden yazılması

Sure başlarının ve sayılarının yazılması

Mushaflara onarlı parçaları gösteren bölümlerin yazılması

b- Mushafların noktalanması bâbı

Mushafların noktalanmasına ruhsat verilmesi

Mushafların noktalanması karşılığında ücret alınması

Ayet başlarına üç nokta konulması

Mushafların noktalanması nasıl yapıldı

Arap dili yazım kuralları dışındaki harflerin Kur'an'da bulunması

Mushafların altınla yazılması

Mushafların altınla süslenmesi

Mushafların süslenmesine izin verilmesi

Mushaflara güzel koku sürülmesi

Mushaf'a mushafçık denir mi?

Sureye kısa veya hafif demek

Kısa sure denilmesine izin verilmesi

Mushaflar yazıldıktan sonra kontrol edilmesi

Mushafların kontrolü karşılığında ücret alınması

Mushafların satılması ve alınması gibi konu başlıkları bulunmaktadır.

Beşinci cüzde;

Kölenin Mushaf satanlara ücretle kiralanması

a- Mushafların yazılmasında mükâfatı Allah'tan bekleme bâbı

Mushaf'ın Mushaf'la değiştirilmesi

Mushaf miras olur mu?

Mushafların satılmasına değil de alınmasına izin verilmesi

Mushafların satışına da izin verilmesi

Rehin alınmış Mushaf'ı okumak

b- Mushafların asılması bâbı

Kibleye konulan Mushaf

Küfür diyarına Mushaf'la yolculuğa çıkmak

Kâfirin kabıyla birlikte Mushaf'ı tutması

Hayızlı ve cünüp olanların Mushaf'ı kabıyla tutması

Zekerine dokunan kişi Mushaf'a el sürebilir mi?

Abdesti olmayan kimsenin Mushaf'a dokunması

Abdesti olmayanın Mushaf'a dokunmasına izin verilmesi

Müstehâzanın Mushaf'a dokunması

Çarşaf üzerine konulan Mushaf

Mushaf'ın yere konulması

Kârî Mushaf'tan okuyarak imamlık yapabilir mi?

Mushaf'tan okuyarak imamlık yapmaya izin verilmesi

Nafile namaz kılan bir kişinin (kıraatte) takıldığı zaman Mushaf'a bakması

Mushafların miras bırakılmasının fazileti

Rehin Mushaf'tan okuma

İhtiyaç fazlası Mushaf'ın yakılması gibi konu başlıkları mevcuttur.

Yukarıda ayrıntılı bir şekilde verdiğimiz konuları ihtiva eden bu kitap Kur'an Tarihi araştırmacılarının en önde gelen kaynaklarından bir tanesidir. Bu eserdeki rivayetler ayrıntılarıyla ve bir bütünlük içerisinde incelediğinde görülecektir ki, bir biriyle çelişkili gibi görünen rivayetler dahi, o günün anlayışını yansıtan bir bütünün parçalarıdır. Yoksa parçacı bir yaklaşımla rivayetlerin

seçilerek alınıp eleştiriye tabi tutulması doğru sonuçlara ulaşmamıza engel olacaktır.

2.1.2. *el-Kırâât*

İbn Ebû Dâvûd'un kiraate dair eserlerinden bir tanesidir.⁷⁹ Elimize ulaşmış herhangi bir nüshası mevcut değildir. Ancak İbn Ebû Ya'lâ, Hatîb el-Bağdâdî,⁸⁰ Dâvûdî,⁸¹ Zehebî,⁸² İbn Bedrân, ve Ziriklî⁸³ İbn Ebû Dâvûd'un bu kitabından bahsetmişlerdir.⁸⁴

2.1.3. *Şerîatü'l-Makârî (Kârî)*

İbn Ebû Dâvûd'un kiraate dair bir diğer günümüze kadar ulaşmamış eseridir. Zehebî⁸⁵ ve İbn Nedîm⁸⁶ eserlerinde bu kitaptan *Şerîatü'l-makârî* ve Dâvûdî⁸⁷ ise *Şerîatü'l-kârî* ismiyle bahsetmişlerdir.

2.2. *Tefsire Dair Eserleri*

2.2.1. *et-Tefsîr*

İbn Ebû Dâvûd'un günümüze kadar ulaşamayan ve yüz yirmi bin hadis ihtiva ettiği rivayet edilen kitabıdır.⁸⁸ Hatîb el-Bağdâdî,⁸⁹ Dâvûdî,⁹⁰ Ziriklî⁹¹ ve İbn Nedîm⁹² bu kitabı eserinde zikretmişlerdir.

2.2.2. *Şerîatü't-Tefsîr*

İbn Nedîm ve Dâvûdî⁹³ kitaplarında İbn Ebû Dâvûd'un bu eserinden aynı isimle bahsetmişlerdir.⁹⁴ Bu kitaptan eş-Şerîa adıyla bahsedenler de olmuştur.⁹⁵ Ancak elimizde herhangi bir nüshası mevcut değildir.

⁷⁹ Zühaylî, *Merciu'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, 59-60.

⁸⁰ Bk. Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11: 136.

⁸¹ Bk. Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 237.

⁸² Bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 223.

⁸³ Bk. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 4: 91.

⁸⁴ Hikmet Beşîr Yâsîn, "Kısmü'l-kırâât", *İstidrâkât târihi't-türâsi'l-Arabî* (Cidde 1422), 1: 84.

⁸⁵ Bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 223.

⁸⁶ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 284.

⁸⁷ Bk. Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 237.

⁸⁸ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 223; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 435.

⁸⁹ Bk. Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11: 136.

⁹⁰ Bk. Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 237.

⁹¹ Bk. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 4: 91.

⁹² Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 284.

⁹³ Bk. Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 237.

⁹⁴ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 284.

⁹⁵ Bk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen b. Süleymân – Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, *Mu'cemü'l-musannefâtîl-vâride fî fethi'l-bârî*, er-Riyad 1412/1991, 255.

2.3. Kur'an İlimlerine Dair Eserleri

2.3.1. en-Nâsihu ve'l-Mensûh

İbn Ebû Dâvûd'un neshe dair olan ve yine günümüze ulaşamayan bir eseridir.⁹⁶ Hatîb el-Bağdâdî,⁹⁷ Dâvûdî,⁹⁸ Zehebî,⁹⁹ İbn Nedîm¹⁰⁰ ve Ziriklî¹⁰¹ eserlerinde bu kitaptan bahsetmişlerdir.

2.3.2. Fedâilü'l-Kur'ân

İbn Nedîm¹⁰² ve Dâvûdî¹⁰³ kitaplarında İbn Ebû Dâvûd'un, günümüze kadar ulaşamayan bu eserinden aynı isimle bahsetmişlerdir.¹⁰⁴

2.3.3. Nazmü'l-Kur'ân

İbn Nedîm¹⁰⁵ ve Dâvûdî¹⁰⁶ kitaplarında İbn Ebû Dâvûd'un, yine günümüze kadar ulaşamayan bu eserinden aynı isimle bahsetmişlerdir.¹⁰⁷

2.4. Hadise Dair Eserleri

2.4.1. el-Müsned fi'l-Hadîs

İbn Ebû Dâvûd'un *Müsnedü Âişe* isimli Urve b. Zübeyr'in, teyzesi Hz. Âişe'den rivayet ettiği yüz iki hadisi ihtiva eden eseri, Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin tarafından, Küveyt'te 1405/1985 yılında yayınlanmıştır. Kitabın baş tarafında neşredene ait açıklamalardan oluşan bir giriş bölümü mevcuttur.¹⁰⁸ Hatîb el-Bağdâdî,¹⁰⁹ Dâvûdî¹¹⁰ ve Ziriklî¹¹¹ eserinde bu kitaptan bahsetmişlerdir.

2.4.2. es-Sünen fi'l-Hadîs

⁹⁶ Zühaylî, *Merciu'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, 59-60; Hikmet Beşîr Yâsîn, "Kismü'l-kırâât", 2: 186-187.

⁹⁷ Bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11: 136.

⁹⁸ Bk. Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 237.

⁹⁹ Bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 223.

¹⁰⁰ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 284.

¹⁰¹ Bk. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 4: 91.

¹⁰² Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 284.

¹⁰³ Bk. Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 237.

¹⁰⁴ Hikmet Beşîr Yâsîn, "Kismü'l-kırâât", 2: 186-187.

¹⁰⁵ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 284.

¹⁰⁶ Bk. Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 237.

¹⁰⁷ Hikmet Beşîr Yâsîn, "Kismü'l-kırâât", 2: 186-187.

¹⁰⁸ Bk. İbn Ebî Dâvûd, *Müsnedü Âişe* nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ, 1405/1985).

¹⁰⁹ Bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11: 136.

¹¹⁰ Bk. Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 237.

¹¹¹ Bk. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 4: 91.

Ferrâ, İbn Ebû Dâvûd'un Kitâbü's-Sünne ismiyle bir kitabının olduğunu söylemiştir. İbn Teymiyye, Hatîb el-Bağdâdî,¹¹² Dâvûdî,¹¹³ Zehebî¹¹⁴ ve Ziriklî¹¹⁵ de bu kitabı eserinde zikretmişlerdir.¹¹⁶ İbn Ebû Dâvûd'a ait Kitâbü's-sünen ismiyle bir eserinden de bahsedilir;¹¹⁷ Bu eser es-Sünen simiyle¹¹⁸ de maruftur. Ancak elimize ulaşmış bir nüshası henüz mevcut değildir.

2.4.3. *Kitâbü'l-Mesâbih*

İbn Nedîm,¹¹⁹ Dâvûdî¹²⁰ ve İbn Hallikân¹²¹ kitaplarında İbn Ebû Dâvûd'un bu eserinden **Kitâbü'l-mesâbih** ismiyle bahsetmişlerdir. Bu eser el-Mesâbih olarak da kaynaklarda yer alır.¹²² Bu kitap da günümüze kadar ulaşamayanlardandır.

2.5. *İtikada Dair Eserleri*

2.5.1. *Kitâbü'l-Ba's*

Eserin orijinal ismi, “**Keyfiyyetü'l-ba's ve'n-nüşûr**” şeklindedir. Bu kitap, ahiret hayatına dair seksen hadis ihtiva etmektedir. Bu eseri Ebû'l-Vefâ Mustafa el-Merâgî, “**Lübâbü'l-bahs fî şerhi kitâbi'l-ba's**” adıyla şerh ederek 1374/1954 tarihinde Kahire'de yayımlamıştır.¹²³ “Yine aynı eser daha sonra Muhammed Saîd b. Besyûnî (Beyrut 1407/1987),¹²⁴ Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî (Beyrut 1408/1988) ve hemen hiçbir emek sarf edilmeden, hatta hadislerin kaynakları bile gösterilmeden “**el-Ba's ve'n-nüşûr**” adıyla Abdurrahman Hasan Mahmûd (Kahire 1410/1989) tarafından neşredilmiştir.”¹²⁵ Eser kendinden sonra gelen müelliflerin de gündeminde olmuştur.¹²⁶

¹¹² Bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11: 136.

¹¹³ Bk. Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 237.

¹¹⁴ Bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 223.

¹¹⁵ Bk. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 4: 91.

¹¹⁶ Muhammed Ebû Bekir b. Ali, “Kısmü'l-akide” *İstidrâkât alâ târihi't-türâsi'l-Arabî* (Cidde 1422), 3: 98.

¹¹⁷ Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakati'l-Kurrâ*, 1: 420.

¹¹⁸ Zühaylî, *Merciu'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, 59-60.

¹¹⁹ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 284.

¹²⁰ Bk. Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 237.

¹²¹ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2: 405.

¹²² Zühaylî, *Merciu'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, 59-60.

¹²³ Bk. Ebû Ubeyde – Ebû Huzeyfe, *Mu'cemü'l-musannefât*, 94.

¹²⁴ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Ba's*, nşr. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1407/1987).

¹²⁵ İbn a. Dâvûd al-Sijistânî (a. Bakr 'Al. b. Sul. b. al-Ash'ath al-Hanbalî), *al-Ba'th wa'l-nushûr*, éd. 'Ar. H. Mahmûd, Le Caire: Maktabat 'Alâm al-Fikr, 1410/1989; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Ba's*, nşr.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

2.5.2. *Kasîdetü'l-İmâm el-Hâfız Ebû Bekir Abdullah b. Süleymân b. Eş'as b. Ebû Dâvûd*

Kasîdetü'l-imâm el-Hâfız Ebû Bekir Abdillâh b. Süleymân b. Eş'as b. Ebû Dâvûd isimli bu kaside, otuz üç beyitten oluşan, akaide dair bir manzumedir.

Müellif bu manzumesinde kendisinin, babasının ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin ve o günün âlimlerinin görüşleriyle o günün ilim ehli arasında söz konusu olan meselelerle ilgili görüşlerini ortaya koymuştur.¹²⁷

Eser aynı konudaki bazı risâlelerle birlikte Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd tarafından (Riyad 1408/1987), ayrıca **Manzûme fi'l-akîde** adıyla Mecmûatü'r-resâil içerisinde 1340/1921-1922 yılında Kahire'de yayımlanmıştır.¹²⁸

Seffârîni bu manzumeyi **Levâihu'l-envâri's-seniyye ve levâkihu'l-efkâri's-sünniyye şerhu kasîdeti İbn Ebî Dâvûd el-hâiyye fi akîdeti ehli'l-âsâri's-selefiyye** adıyla şerh etmiştir.¹²⁹

Beyitlerin sonu ح (hâ) harfiyle bittiği için kaside-i hâiyye olarak da isimlendirilen bu kaside¹³⁰ tercümesiyle beraber aşağıdadır.

المنظومة الحانية

Hâ Kasidesi

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ *Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...*

وَلَا تَكُ بِدُعِيَا لَعَلَّكَ تُفْلِحُ *تَمَسَّكَ بِحَبْلِ اللَّهِ وَاتَّبَعَ الْهُدَى*

Allah'ın ipini sımsıkı tut ve hidayete tabi ol.

Bidatçı olma ki kurtulasın!

أَنْتَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ تَنْجُو وَتَرْبِحُ *وَدِينَ بِكِتَابِ اللَّهِ وَالسُّنَنِ الَّتِي*

Allah'ın Kitabını ve Rasulullah'dan gelen sünneti din edin.

Ebû İshak el-Huveynî (Beirut 1408/1988), neşredenin girişi, 5-15; Tayyar Altıkulaç, "Kitâbü'l-Mesâhif", 26: 110.

¹²⁶ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 284; Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 237.

¹²⁷ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2: 54.

¹²⁸ Tayyar Altıkulaç, "Kitâbü'l-Mesâhif", 26: 111.

¹²⁹ Bk. Seffârîni, *Levâihu'l-envâri's-seniyye ve levâkihu'l-efkâri's-sünniyye şerhu kasîdeti İbn Ebî Dâvûd el-hâiyye fi akîdeti ehli'l-âsâri's-selefiyye* nşr. Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Busayrî (Riyad: Mektebetü'r-Râşid, 1415/1994).

¹³⁰ Kasidenin orijinal metni için bk. Abdürrezzâk b. Abdülmuhsin el-Bedr, *et-Tuhfetü's-seniyye şerhu manzûmeti'bnî Ebî Dâvûd el-Hâiyye* (b.y.: Metâbiu edvâil-müntedi ts.), 9; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2: 53-54.

(Ancak bu durumda) kurtulur ve kazanırsın!

وَقُلْ: غَيْرُ مَخْلُوقٍ كَلَامٌ مَلِيكِنَا بِذَلِكَ دَانَ الْأَتَّقِيَاءُ وَأَفْصَحُوا

De ki: Yaradılmış değildir Melikimizin kelamı

Takva sahipleri bunu yol edindi ve bunu açıkça belli ettiler.

وَلَا تَعْلُ فِي الْقُرْآنِ بِالْوَقْفِ قَائِلًا كَمَا قَالَ أَتْبَاعُ لَجْهَمٍ وَأَسْجَحُوا

Kur'an(ın yaratıldığı) hakkında susanların görüşünü savunarak yoldan çıkma,

Cehmiyeye tabi olanların yaptığı gibi ki onlar çok gevşektir.

وَلَا تَعْلُ الْقُرْآنُ خَلْقٌ قَرَأْتُهُ فَإِنَّ كَلَامَ اللَّهِ بِاللَّفْظِ يُوضَحُ

Kur'an'ın ve kıraatinin yaratıldığını söyleme,

Zira Allah'ın kelamı lafız olarak açığa çıkar.

وَقُلْ يَتَجَلَّى اللَّهُ لِلْخَلْقِ جَهْرَةً كَمَا الْبُذُرُ لَا يَخْفَى وَرَبُّكَ أَوْضَحُ

De ki: Allah kullarına açıkça tecelli edecektir,

Tıpkı on dördündeki ay gibi açıkça görünecektir.

وَلَيْسَ بِمَوْلُودٍ وَلَيْسَ بِوَالِدٍ وَلَيْسَ لَهُ شَيْءٌ تَعَالَى الْمُسْتَحُ

Allah doğmamıştır ve de doğurmamıştır,

O'nun benzeri yoktur, yücedir ve her türlü noksanlıktan münezzehtir.

وَقَدْ يُنْكِرُ الْجَهْمِيُّ هَذَا وَعِنْدَنَا بِمِصْدَاقِ مَا قُلْنَا حَدِيثٌ مُصْرَحُ

Cehmî olan bunu inkar edebilir ama bizde

Bu söylediğimizi doğrulayan açıklayıcı söz vardır!

رَوَاهُ جَرِيرٌ عَنْ مَقَالِ مُحَمَّدٍ قُلْ مِثْلَ مَا قَدْ قَالَ فِي ذَاكَ تَنْجَحُ

Cerir bunu Muhammed'in sözü diye rivayet etti.

Sen de bu hususta onun dediğini söyle ki kurtuluşa eresin.

وَقَدْ يُنْكِرُ الْجَهْمِيُّ أَيْضًا يَمِينَهُ وَكَلَّمْنَا يَدِيَهُ بِالْفَوَاضِلِ تَنْصَحُ

Cehmî Allah'ın sağ elini de yok sayabilir,

O her iki eliyle nimetlerini verirken.

وَقُلْ: يَنْزِلُ الْجَبَّارُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ بِأَلَا كَيْفِ جَلَّ الْوَاحِدُ الْمُتَمَدِّحُ

De ki: Cebbâr (olan Allah) her gece iner,

“Nasıl (iner)” demeksizin (bunu tasdik ederiz), o her türlü methe layık, tek ve şanı yücedir.

إِلَى طَبَقِ الدُّنْيَا يَمُنُّ بِفَضْلِهِ فَتُفْرَجُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَتُفْتَحُ

Dünyanın (yakın) katmanlarına iner, lütfundan verir.

Semanın kapıları aralanır ve açılır!

يَقُولُ: أَلَا مُسْتَغْفِرٌ يَلْقَى غَافِرًا وَمُسْتَمْتِحٌ خَيْرًا وَرِزْقًا قِيمَتِحُ

*(Allah) der ki: Yok mu mağfiret dileyen? Affediciyle karşılaşır,
Hayır dileyen, rızık isteyen? Ona (iyilik ve bol rızık) verilecektir!*

رَوَى ذَلِكَ قَوْمٌ لَا يُرَدُّ حَدِيثُهُمْ أَلَا حَابٌ قَوْمٌ كَدَّبُوهُمْ وَفُتِحُوا

Yalanlanamayacak (sayıda olan) bir grup bunu aktardı,

Dikkat edin! Ne yazık ki, birileri aldandı ve onları yalanladı da kınandılar.

وَقُلْ: إِنَّ خَيْرَ النَّاسِ بَعْدَ مُحَمَّدٍ وَزَيْرَاهُ قَدْ مَاتَ ثُمَّ عُثْمَانُ الْأَرْجَحُ

De ki: Muhammed'den sonra insanların en hayırlıları,

*Onun önceki iki halifesi (Ebû Bekir ve Ömer) sonra en geçerli görüşe göre
Osman'dır.*

وَرَابِعُهُمْ خَيْرُ النَّبِيِّينَ بَعْدَهُمْ عَلِيٌّ حَلِيفُ الْخَيْرِ بِالْخَيْرِ مُنْجِحُ

Dördüncüleri ise, kendilerinden sonrakilerin en hayırlısıdır,

Ali, iyiliği severdi (ve) yaptığı iyilikler onu başarılı kıldı!

وَأِنَّهُمْ وَالرَّهْطُ لَا رَيْبَ فِيهِمْ عَلَى نُجْبِ الْفُرْدُوسِ فِي الْخُلْدِ تَسْرِحُ

Onların değerli bir topluluk olduğu hususunda şüphe yoktur.

Onlar ebedi âlemde yüce firdevslerde geziniyorlar!

سَعِيدٌ وَسَعْدٌ وَابْنُ عَوْفٍ وَطَلْحَةُ وَعَامِرٌ فَهْرٌ وَالرُّبَيْزُ الْمَمْدَحُ

Saîd, Sa'd, İbn Avf, Talha,

Fihrlilerin Amir'i ve övülmüş Zübeyr...

وَقُلْ: خَيْرٌ قَوْلٍ فِي الصَّحَابَةِ كُلِّهِمْ وَلَا تَكُ طَعَانًا تَعِيبُ وَتَجْرَحُ

Ashabın tümü hakkında en hayırlı sözü söyle,

Onları kınama, onları ayıplama ve onlara kötü söz söyleme!

نَطَقَ الْوَحْيُ الْمُبِينُ بِفَضْلِهِمْ وَفِي الْفَتْحِ أَيُّ فِي الصَّحَابَةِ تَمْدَحُ

Halbuki apaçık vahiy onların faziletini dile getirir.

Ve Fetih (suresin)de ashabı metheden ayetler vardır!

وَبِالْقَدَرِ الْمَقْدُورِ أَيْقُنْ فَإِنَّهُ
دِعَامَةُ عَقْدِ الدِّينِ وَالِدِّينِ أَفِيحُ

Mukadderat(a gelince); buna yakinen inan

Zira o, dinin temelidir ve din çok geniştir.

وَلَا تُنْكِرَنَّ جَهْلًا كَبِيرًا وَمُنْكَرًا
وَلَا الْحَوْضَ وَالْمِيزَانَ إِنَّكَ تُنْصَحُ

Nekir ve Münker'i cahilce inkar etme,

Havzu ve mizanı... Şüphesiz sana nasihat edilmektedir!

وَقُلْ: يُخْرِجُ اللَّهُ الْعَظِيمُ بِفَضْلِهِ
مِنَ النَّارِ أَجْسَادًا مِنَ الْفَحْمِ تُطْرَحُ

De ki: Azim olan Allah, lütfuyla çıkarmaktadır.

Ateşten kömür gibi olmuş cesetleri, atıldıkları kor ateşten.

النَّهْرَ فِي الْوَرْدُوسِ تَحْيَا بِمَائِهِ
كَحَبَّةِ حَمَلِ السَّيْلِ إِذْ جَاءَ يَطْفَحُ

Firdevs'teki nehirler ki onun suları ile canlanacaklar,

Geldiğinde her şeyi alıp götüren bir selin önündeki tohum gibi...

وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ لِلْخَلْقِ شَافِعٌ
وَقُلْ فِي عَذَابِ الْقَدْرِ: حَقٌّ مُؤْصَحٌ

Şüphesiz Rasulullah halkın şefahtisidir.

Kabir azabı hakkında; apaçık gerçektir, de.

وَلَا تُكْفِرَنَّ أَهْلَ الصَّلَاةِ وَإِنْ عَصَوْا
فَكُلُّهُمْ يَعْصِي وَذُو الْعَرْشِ يَصْفَحُ

Ehli namazı, günahkar olsa bile tekfir etme,

Hepsi günahkâr olsalar da, Arş'in sahibi (olan Allah) onları affediyor.

وَلَا تَعْتَقِدْ رَأْيَ الْخَوَارِجِ إِنَّهُ
مَقَالٌ لِمَنْ يَهْوَاهُ يَزِيدِي وَيُفْصَحُ

Haricilerin inandığı gibi inanma, çünkü bu (inanç),

Yalnızca hevâ ehli için söylenmiştir. Öldürücü ve rezil edicidir!

وَلَا تَكُ مُرْجِيًّا لِعُوبًا بِدِينِهِ
أَلَا إِنَّمَا الْمُرْجِيُّ بِالْدِينِ يَمْرَحُ

Diniyle oynayan Mürcie'den de olma,

Şüphesiz ki, Mürcî dinle alay etmektedir.

وَقُلْ: إِنَّمَا الْإِيمَانُ قَوْلٌ وَنِيَّةٌ
وَفِعْلٌ عَلَى قَوْلِ النَّبِيِّ مُصْرَحٌ

De ki: İman; söz ve niyetten oluşmaktadır,

Ve amelden... Rasulullah'ın (sa) açık ifadesine göre.

وَيَنْقُصُ طَوْرًا بِالْمَعَاصِي وَتَارَةً بِطَاعَتِهِ يَنْمَى وَفِي الْوِزْنِ يَرْجَحُ

İsyan ile kimi zaman (iman) azalır ve bazen de,

İtaatle çoğalır ve mizanda ağır basar.

وَدَغَّ عَنْكَ آرَاءَ الرِّجَالِ وَقَوْلُهُمْ فَقَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ أَزْكَى وَأَشْرَحُ

İnsanların görüş ve sözlerini bırak.

Zira Rasulullah'ın sözleri, daha faydalı ve daha açıklayıcıdır.

وَلَا تَكُ مِنْ قَوْمٍ تَلَّهَوْا بِدِينِهِمْ فَتَنْطَعُنُ فِي أَهْلِ الْحَدِيثِ وَتَقْدَحُ

Dinlerini hafife alanlardan olma.

Hadis ehline karşı çıkan ve onları kötü görenlerden olma.

مَا اعْتَقَدْتُ الدَّهْرَ يَا صَاحِبَ هَذِهِ فَأَنْتَ عَلَى خَيْرٍ تَبَيُّتُ وَتُصْبِحُ

Ey okuyucu! Eğer buna zaman durdukça inanırsan

Gecen ve gündüzün hayırla geçer.

İbn Ebû Dâvûd akaide dair olan bu beyitlerde, Allah'a ve Resulüne tabi olmanın önemi, bidatlerden kaçınma, Kur'an'ın mahlûk olmadığı, Cehmiyye mezhebine mensup olmanın zararları, ru'yetullah'ın mutlaka gerçekleşeceği, Allah'ın sıfatları konusu, Allah'ın eli meselesi ve Cehmiyye'nin bu konudaki tutumunu ele almıştır. Dört halifenin faziletleri, sahabenin faziletleri, kader, Münker-nekir melekleri, havz-mizan, cehennemden çıkıp cennete girmenin mutlaka gerçekleşeceği, Rasulullah'ın şefaati, kabir azabı, ehli-i kıblenin tekfir edilemeyeceği, Haricîlerin ve Mürcie mezhebi mensuplarının hevâlarına uymaları gibi konuları gündeme taşımıştır. İman amel ilişkisi, imanın artıp eksileceği ve ehli hadise saldırmanın hoş olmadığı gibi o günlerde itikâden çok yoğun bir şekilde tartışılan konuları şiir tadında işlemiştir.

2.6. Fıkha Dair Eserleri

2.6.1. Kitâbü't-Tahâre

İbn Ebû Dâvûd'un Kitâbü't-Tahâre isimli bir kitabı olduğu kaynaklarımızda mevcuttur.¹³¹ Ancak bu kitabın da elimizde mevcut bir nüshası yoktur.

3. Sonuç

Abdullah b. Ebû Dâvûd meşhur Sünen sahibi Ebû Dâvûd'un oğludur. Babasının da büyük bir âlim olması sebebiyle devrin en önde gelen hocalarından ders almış ve devrinin seçkin ilim adamları arasında yerini almıştır. İsfahan'da doğumuyla başlayan hayatı pek çok faydalı eserler bırakarak Bağdat'ta son bulmuştur.

Kaynaklarımızda onun pek çok eserler verdiğinden bahsedilir. Bunlardan günümüze kadar ulaşıp ilim ehlinin istifadesine sunulmuş olanları olduğu gibi, tarihin akışı içerisinde kaybolup gitmiş veya dünyanın bir köşesinde kendilerini keşfedip ortaya çıkaracak dikkatli araştırmacıları bekleyenler de vardır.

Kur'an tarihi ve kıraatler, tefsir, Kur'an ilimleri, hadis, itikat ve fıkha dair pek çok eserinden en önemlisi ve kendisine nispet edilerek de anılanı, Kitâbü'l-Mesâhif isimli kitabıdır. Kaynaklarımızda Kitâbü'l-Mesâhif veya İhtilâfü'l-Mesâhif ismiyle pek çok kitaptan bahsedilir. Ancak bunlardan İbn Ebû Dâvûd'un elimizdeki Kitâbü'l-Mesâhif'i haricinde hiçbir tanesi günümüze ulaşmamıştır.

İbn Ebû Dâvûd'un Kitâbü'l-Mesâhif'i, Kur'an tarihi ile alakalı ilk dönemlere ait elimizdeki tek eser olması münasebetiyle Kur'an tarihinin başlıca kaynaklarından. Yine aynı konuda yazılan el-Kırâât ve Şerîatü'l-Kârî isimli eserleri maalesef günümüze kadar ulaşmamıştır.

Tefsire dair yazılan et-Tefsîr ve Şerîatü't-Tefsîr isimli eserleri de teessürle belirtmeli ki elimizde değildir.

Kur'an ilimleri alanında yazılan en-Nâsihu ve'l-Mensûh, Fedâilü'l-Kur'an ve Nazmü'l-Kur'an isimli eserleri de akıp giden zaman içerisinde kaybolmuştur.

Hadisle ilgili kaleme aldığı eserlerinden es-Sünen ve Kitâbü'l-Mesâbîh elimizde olmasa da Müsned-i Âişe ismiyle de meşhur olan el-Müsned fi'l-Hadis isimli eseri günümüze kadar ulaşmış ve tahkikli olarak basımı yapılmıştır.

¹³¹ Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Mu'cemü'l-müfehres ve tecridü'l-esânidi'l-kütübi'l-meşhûre ve'l-eczâi'l-mensûre*, thk. Muhammed Şekûr (Beyrut 1418/1998), 59-60; Muhammed Ebû Bekir b. Ali, "Kısmü'l-akîde" *İstidrâkât alâ târihi't-türâsi'l-Arabî*, 3: 99.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

İtikada dair olan Kitâbü'l-Ba's ve Manzûmetü'l-Hâiyye isimli eserleri de elimizde mevcut bulunan iki mühim eseridir.

Fıkıh alanında var olduğu belirtilen Kitâbü't-Tahâre isimli eseri de diğer pek çok eseri gibi günümüze kadar ulaşamamış kitaplardandır.

Günümüze kadar ulaşamayan kitaplarından önemli bir kısmı belki de tamamı, günümüz imkânlarının eskiye oranla daha fazla olması ve gayretli ilim adamlarımızın sayısının artması sayesinde gün yüzüne çıkacak ve ilim hayatının istifadesine sunulacaktır diye umut ediyoruz.

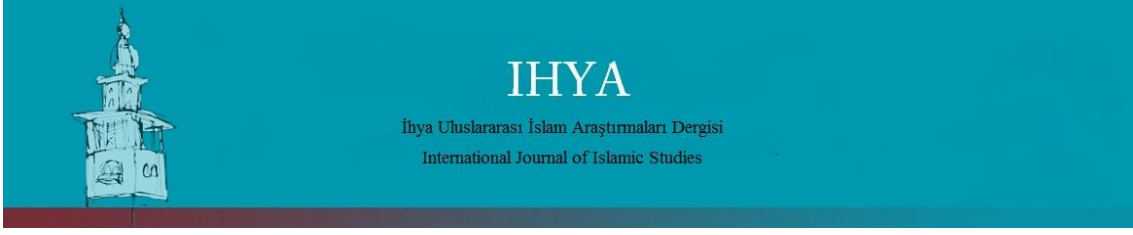
Kaynakça

- ALGÜL, Hüseyin. “Ezd, Benî Ezd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 46-47. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- ALTIKULAÇ, Tayyar, “Kitâbü'l-Mesâhif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 110. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- ALTIKULAÇ, Tayyar. “Zehebî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 180-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- ASKALÂNÎ, İbn Hacer. *Mu'cemül-müfehres ve tecrîdü'l-esânîdi'l-kütübi'l-meşhûre ve'l-eczâi'l-mensûre*. Thk. Muhammed Şekûr. Beyrut 1418/1998.
- AVCI, Casim. “Sugûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 473-474. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- AYDINLI, Abdullah. “İbn Ebû Hayseme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 434. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- AYDINLI, Abdullah. “İbn Sâid el-Hâşimî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 302. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- BAŞARAN, Selman. “Fellâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 309. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- BAŞARAN, Selman. “İbn Adî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 296-298. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- BEDR, Abdürrezzâk b. Abdülmuhsin, *et-Tuhfetü's-seniyye şerhu manzûmeti'bni Ebî Dâvûd el-Hâiyye*, b.y.: Metâbiu edvâi'l-müntedî, ts.
- BOSWORTH, C. E. “Sîstân”. *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. 9: 546-547. Leiden: E. J. Brill, 1996).
- ÇAKAN, İ. Lütfi. “Dârekutnî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 488. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- DÂVÛDÎ, Şemsüddîn. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. 41. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- EBÛ BEKİR B. ALÎ, Muhammed. “Kısmü'l-akîde”. *İstidrâkât alâ târîhi't-türâsi'l-Arabî*. Cidde 1422.
- FAYDA, Mustafa. “Kahtân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 201-202. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

- FAYDA, Mustafa. “Taberî, Muhammed b. Cerîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 314-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- HAMEVÎ, Yâkût. *Mu’cemü’l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- HATÎB el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî. 1422/2002.
- HİKMET Beşîr Yâsîn. “Kısmü’l-kırâât”. *İstidrâkât târîhi’t-türâsi’l-Arabî*. Cidde 1422.
- İBN A. DÂWÛD al-Sijistânî (a. Bakr ‘Al. b. Sul. b. al-Ash’ath al-Hanbalî). *al-Ba’th wa’l-nushûr*. ed. ‘Ar. H. Mahmûd. Le Caire: Maktabat ‘Alâm al-Fikr, 1410/1989.
- İBN EBÎ DÂVÛD. *Kitâbü’l-Ba’s*. Nşr. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1407/1987.
- İBN EBÎ DÂVÛD. *Kitâbü’l-Ba’s*. Nşr. Ebû İshak el-Huveynî. Beyrut 1408/1988.
- İBN EBÎ DAVÛD. *Kitâbü’l-Mesâhif*. Nşr. A. Jeffery. Leiden: E. J. Brill, 1355/1937.
- İBN EBÎ DÂVÛD. *Müsnedü Âişe*. Nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin. Kuveyt: Mektebetü Dâri’l-Aksâ, 1405/1985.
- İBN EBÎ YA’LÂ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*. Thk. Muhammed Hâmid. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-ma’rife, ts.
- İBN HALLİKÂN, el-Bermekî. *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâü ebnâi’z-zamân*. Thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1994.
- İBNÜ’L-CEZERÎ, Şemsüddîn. *Gâyetü’n-Nihâye fi Tabakati’l-Kurrâ*. Nşr.G. Bergstraesser. 3 Cilt. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351/1932.
- İBNÜ’N-NEDÎM. *Fihrist*. Beyrut: Dâru’l-ma’rifeti Beyrut, 1417/1997.
- JEFFERY, Arthur. “Kur’an Tarihi”. Trc. Alpaslan Sarı – M. Kemal Atik. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2008): 163-184.
- KALLEK, Cengiz. “Müd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 457-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- KANDEMİR, M. Yaşar. “Ahmed b. Hanbel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 75-80. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- KANDEMİR, Yaşar. “Ebû Dâvûd es-Sicistânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 119-121. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

- KANDEMİR, M. Yaşar. “Ebû Zer el-Herevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 269-270. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- KANDEMİR, M. Yaşar. “Ebû Zür’a er-Râzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 274-275. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- KANDEMİR, M. Yaşar. “Hatîb el-Bağdâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 452-460. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- KANDEMİR, M. Yaşar. “Müslim b. Haccâc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- KANDEMİR, M. Yaşar. “Tirmizî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 202-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- KAYS, Âli Kays, *el-Îrâniyyûn ve’l-edebü’l-Arabî (Ricâlü ulûmi’l-Kur’ân)*. b.y.: Müessesetü’l-buhûs ve’t-tahkîkâtî’s-sekâfiyye ts.
- KOCA, Ferhat. “Sâlih b. Ahmed b. Hanbel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- KOÇKUZU, Ali Osman. “Firebrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 132. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- KOÇKUZU, Ali Osman. “İbn Şâhin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 367-369. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- KOÇKUZU, Ali Osman. “İbnü’l-Mukrî el-İsfehânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 137-138. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- KÜÇÜK, Raşit. “Muhammed b. Eslem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- MEŞHÛR B. HASEN B. SÜLEYMÂN, Ebû Ubeyde. – Râid b. Sabrî, Ebû Huzeyfe. *Mu’cemü’l-musannefâtîl-vâride fî fethi’l-bârî*. er-Riyad 1412/1991.
- NEVBAHTÎ, Âdil. *Mu’cemü’l-müfessirîn*. Beyrut 1983.
- ÖZAFŞAR, M. Emin, “Zühli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34: 543. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- ÖZEN, Şükrü. “Hallâl, Ebû Bekir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 382-383. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, “Nişâbur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- SEFFÂRÎNÎ, Muhammed b. Ahmed b. Sâlim. *Levâihu'l-envâri's-seniyye ve levâkihu'l-efkâri's-sünniyye şerhu kasîdeti İbn Ebî Dâvûd el-hâiyye fî akîdeti ehli'l-âsâri's-selefiyye*. Nşr. Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Busayrî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Râşid, 1415/1994.
- SÖNMEZ, M. Ali. "Hâkim el-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 188. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- SÖNMEZ, M. Ali. "İbn Hibbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 63-64. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- SÜVEYSÎ, Muhammed. "Ebherî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 74-75. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- TOKSARI, Ali. "İbn Şâzân el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 369-370. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- UĞUR, Müctebâ, "Bündâr. Muhammed b. Beşşâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 488-489. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- YARDIM, Ali. "Eşec el-Kindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 461-462. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- YARDIM, Ali. "İbn Ebû Dâvûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 429. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- YAZICI, Tahsin. "Hemedan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 183-185. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife li't-tibâa ve'n-neşr, 1963.
- ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- ZİRİKLÎ, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-ilim li'l-Melâyîn, 2002.
- ZÜHAYLÎ, Muhammed. *Merciu'l-ulûmi'l-İslâmiyye: Ta'rîfuhâ, Târihuhâ, Eimmetuhâ, Ulemâuhâ, Mesâdiruhâ, Kütübühâ*. Dimeşk: Dâru't-türâs, ts



**ABDURRAHMÂN HÂLİS KERKÛKÎ'NİN (K.S.) TÜRKÇE
ŞİİRLERİ VE FARŞA RUBÂİLERİ**

**TURKISH POEMS AND PERSIAN QUATRAIN BY ABD
AL-RAHMÂN KHÂLİŞ AL-KERKÛKÎ**

Yazarlar:

1- İsa ÇELİK

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı
Öğretim Üyesi

e-mail: isacelik@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003- 0051-1807

2- Ömer NECATÎ

Araştırmacı

e-mail: ebuomar@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1182-2301

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02 Eylül 2018/ 2 September 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Kasım 2018 / 19 November 2018

Yayın Tarihi / Published: 6 Ocak 2019 / 6 January 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak / January

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 82-133

Öz

Abdurrahmân Hâlis Kerkûkî'nin (v. 1275/1858) Dîvân'ında yer alan Türkçe şiirler, dîvân edebiyâtının en güzîde örneklerindedir. İlâhî aşkı en güzel şekilde anlatan bu şiirler, edebî sanatlarla doludur. Dîvân'da on tane Türkçe şiir ve beş tane Farsça rubaî mevcuttur. Farsça ve Türkçe şiirleri ihtiva eden Dîvân, *Kitâbü'l-Meârif fî Şerh-i Mesnevî-i Şerîf* adlı eserle birlikte basılmıştır. Abdurrahmân Hâlis'in kaleme aldığı *Kitâbü'l-Meârif fî Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (v. 672/1273) Mesnevî'sinin ilk on sekiz beytinin Farsça manzum şerhidir. Hâlis, Kadiriyye Tarîkatının Hâlisiyye şûbesini tesis etmiştir. Bu çalışmamız, Abdurrahmân Hâlis'in Türkçe şiirlerinin ve Farsça rubâilerinin tercümesini içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikat, Hâlisiyye, Abdurrahmân Hâlis el-Kerkûkî, Türkçe Şiir, Farsça Rubâi

Abstract

The Turkish poems in Khalis's Divan is the most beautiful examples of the divan literature. These poems describe the love of God in the most beautiful way and filled with literary arts. There are ten Turkish poems and five Persian quatrain in Divan. Divan, containing Persian and Turkish poems, was published along with Kitab al-Mearif Fi Şerh-i Mathnawi Sharif by Abd al-Rahman Khalis al-Kirkuki (1275/1858), is a Persian poetic commentary on the first eighteen couplets of Rumi's (672/1273) Mathnawi Ma'nawi. Khalis is the founder of Qadiriyya-Khalisiyya branch. This study included Khalis's Turkish poems and Persian quatrain.

Keywords: Sufism, Religious Order, Abd al-Rahman Khalis al-Kerkuki, Khalisiyya, Turkish Poem, Persian Quatrain.

GİRİŞ

Büyük mutasavvıf edîp Ziyâüddîn Abdurrahmân Hâlis (k.s.), H. 1212 yılında, Kerkûk'te doğmuş 1275 yılında aynı yerde vefât etmiştir. Kâdiriyye tarîkatı kollarından biri olan "Hâlisiyye" şubesinin kurucusudur. Bu velî hakkında yapılan çalışmalar, bizi daha fazla araştırma yapmaya sevketmiş, Halisiyye kolunun usûl ve âdâbını bu şubenin velilerini, Abdurrahmân Hâlis'in (k.s.) tasavvufî düşüncelerini kendi eserlerinden daha fazla örnekler vererek yeni akademik çalışmalara mehâz olabilecek bir çalışmanın vücûda getirilmesine sebep olmuştur.¹

Kadiriyye Tarîkatı:

¹ Bu sahada daha önce yapılmış akademik çalışmaların yanında, Ömer Necâtî'nin basıma hazırlanmış olan, "Eş-Şeyh es-Seyyid Dede Osman Avnî Baba Rehavî (k.s.), Tasavvuf Edebiyatı, Haydârîzâde İbrâhîm Efendi'nin Bir Makâlesi, Kitabu'l-Meârif fî Şerh-i Mesnevî-i Şerîf Tercümesi, Behcetü'l-Esrâr Tercümesi ve Metni" adlı eserlerinden de önemli ölçüde istifâde ettik.

Kâdiriyye Tarikatının pîri, Gavsü'l-Âzam, Muhyi'd-Dîn Abdülkâdir Geylânî (k.s.), hicret-i Nebeviyye'nin 470/1077 senesi Ramazan ayının ilk gecesi, İran'ın Geylân Eyâleti'nin Neyf Beldesi'nde, kadem-nihâde-i âlem-i vücûd, dünyâyâ zînet-bahşâ, şeref-bahş-i makâm-ı şühûd olmuşlardır. Şu cümle ile, Onun (k.s.) doğum ve vefâtına târih düşürülmüştür:

“Câe fi'l-aşk ve mâte fi'l-kemâl” (Aşk ile geldi, kemâl ile vefât etti) “Aşk”, ebced hesabıyla doğum târihi olan 470 yılını, “kemâl”, ise şerefli ömürleri olan 91 yılı göstermektedir.² Şerefli soyları, baba tarafından Hz. Hasan'a (r.a.), anne tarafından Hz. Hüseyin'e (r.a.) ulaşır. Bu sebepten hem şerîf hem de seyyiddir. Hz. Pir (k.s.) Vesîle Kasidesi'nde şu mısrayı terennüm eder: “Ceddim Rasûlullah'tır.”³ O (k.s.), uzuna yakın orta boylu, geniş sadırlı, nahîfü'l-beden, açık alınlı, buğday benizli idi. Saçları, omuzlarına erişecek kadar uzundu. Sesleri heybetli idi.⁴

O (k.s.), anne ve babasını, şöyle tavsif eder: “Peygamber'e (a.s.) uyduğum, anama, babama iyilik ettiğim için, Allah (c.c.), beni bu işlere ehil kıldı. Babam zengindi, dünyalığı vardı. Fakat ona karşı bir yeterlik duygusuna sahipti. Annem de ona uydu. Yaptığı her işe razı oldu. Hiçbir zaman, babamın yaptığına itiraz etmedi. Babam ve annem, ehl-i dîn olup dâima iyilik ederlerdi. Kalplerinde, halka karşı bir şefkat duygusu vardı. Üzerimde gördüğünüz iyilik, onlardandır. Allah'ın (c.c.) ve Peygamber'in (a.s.) huzuruna, onlarla birlikte varacağım. Onları, ben götüreceğim. Her hayrım ve bulunduğum nimet, onların sâyesinde oluyor.”⁵

O (k.s.), Bağdat'ta bütün ilimleri tedris etmiş, bu ilimlerde yed-i tûlâ sahibi olmuş, tasavvuf yolunun sonuna ulaşmış, sayısız irşad ehli ve âlim yetiştirmiştir. O (k.s.), tasavvuf yolunun en büyük bir pîri olmanın yanında, zamanının en kâmil müderrisi, fıkıh, hadîs ve tefsîr âlimi idiler. Onun (k.s.) bu mümtâz mevkîsini, pek çok ulemâ ve evliyâ dile getirmiştir.⁶ Onun (k.s.) kasîdeleri, serâpâ, hakîkat zevkleri ile doludur. “Ben, hakîkaten varlığın kutuplarının kutbuyum, diğer bütün

² Sâdık Vicdânî, Tomâr-ı Turûk-ı Âliyyeden Silsilenâme-i Kâdiriyye, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1338-1340), 7.

³ İsmâil Bin Muhammed Sa'îd el-Kâdirî, el-Füyûzâtü'r-Rabbâniyye fi'l-Mâsir ve'l-Evrâdi'l-Kâdiriyye, (Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi-Mısır, ts.) 45.

⁴ Sâdık Vicdânî, Turûk-ı Tomâr-ı Âliyyeden Silsilenâme-i Kâdiriyye, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1338-1340), 20.

⁵ Seyyid Abdülkâdir Geylânî, el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzu'r-Rahmânî, (Cize, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1988), 61.Meclis, 278.

⁶ Ömer Necâtî. Eş-Şeyh es-Seyyid Dede Osman Avnî Baba Rehavî (k.s.), Ankara: 2000, 5.

kutuplar üzerinde izzet ve hürmetim vardır. Şiddet ve zorluklarda bize tevessül et! Sana himmetimle yardımcı olayım.”⁷

Şâir Nâbî, o yüce velîyi şöyle vasıflandırır: “Hz. Pîr’in (k.s.) mânevi tasarrufunun sırası geldiğinin haberi, semâların üzerinden verilmekte. O Zât’ın (k.s.) devletinin dâiresi, semâlara sığdırılmaz. Onun (k.s.) yücelik tasarrufunun kutlu ayağı, Allah (c.c.) dostlarının cümlesinin boynunda bir övünç kaynağıdır. Muhyiddîn İbnü’l-Arabî (k.s.), *‘el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye’* adlı eserinde, Mushâf-ı Şerif içindeki ‘ve hüve’l- kâhiru’ âyet-i celîlesinin mânasında, Hz. Pîr’e (k.s.) bir işâret bulunduğunu yazdı. O’nu (k.s.) “Abdülkâdir” diye isimlendirdiler. O (k.s.) feleği tasarrufu altına aldı. Öldükten sonra da hayatında olduğu gibi, onun himmetinin eseri tasarruf ederek imdâda yetişir. Yardım istenirse muhakkak imdada yetişir. Kâmillerin içinde, Hazret-i Şeyh’in özelliği budur. Kutbiyyet, gavsıyyet ve ferdiyet makamlarının üçünün de kendisinde cem olmasıyla, onun yücelik otağı üç sütûn üzerinde durmaktadır. Onun (k.s.) hatırlanması ile bedendeki tüyler bile tâze hayat bulur. Onun şevketi, şerefi, şanı başkasına benzemez. Ey Nâbî! Hz. Pîr (k.s.) eğer bir nazâr eyleyse, dünyâya ve âhirete ait işlerinin hepsi tamam olur.”⁸

Hz. Pîr (k.s.), bütün işlerini, Rasûlullah’ın (a.s.) emri ile, O’na (a.s.) danışarak yapar ondan (a.s.) aldığı ilhamla hareket ederdi. İhlâs ve takvâ sahibiydi. Her an Rasûlullah (a.s.) ile beraber idi. Bütün hâl ve hareketleri, Rasûlullah’a (a.s.) benzerdi. Rasûlullah’ın (a.s.) her haliyle hâllenmiş idi. O (k.s.),

⁷ Kâdirî, *el-Füyûzâtü’r-Rabbâniyye.*, 45.

⁸ “Ser-i bâmında sipihrin çalunur nevbet-i Şeyh

Çerha küncide değil dâire-i devlet-i Şeyh

Fahrdr gerdenine cümle-i ehllullahın

Kadem-i meymenet-i enduhde-i izzet-i Şeyh

Şeyh İbnül Arabî yazdı Fütûhâtında

Mushaf içre “ve hüvel kâhir” imiş âyet-i Şeyh

Nâmını eylediler tesmiye Abdülkâdir

Eyledi zir-i tasarruf, feleği Hazret-i Şeyh

Hâl-i mevtinde dahî hâl-i hayatında gibi

İder imdâd-ı tasarruf eser-i himmet-i Şeyh

İstiâne idicek lâbud irer imdâde

Kümmelîn içre budur şöhret-i hâsiyyet-i Şeyh

Cem-i kutbiyyet ü ferdiyyet ü gavsıyyet ile

Si sütûn üzre durup bârgeh-i rif’at-i Şeyh

Yâd-ı ismiyle bulur mû-yi beden taze hayât

Benzemez âhara şan u şeref u şevket-i Şeyh

Dünyevî uhrevî âmalın olur cümle tamam

Nâbiyâ yek nazâr eyleyse eğer Hazret-i Şeyh.” (Fâilâtün/Fâilâtün/Fâilâtün/Fâilün) (Nabî, Yusuf b. Abdillâh Ruhâvî. *Dîvân-ı Nâbî*, (İstanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbâası, 1392), 21; Necâtî. *Eş-Şeyh es-Seyyid Dede Osman Avnî*, 6.)

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

sayısız irşâd ehli yetiştirmişti. Kendisinden sonra, yüce Kâdiriyye yolunun kâmil müridleri de sayısız irşâd ehli yetiştirdiler ve kıyâmete kadar yetiştirmeye devâm edeceklerdir. Bu, Hz. Pir'e (k.s.) Allah Teâlâ'nın bir lutfudur. Onun (k.s.) sohbetlerinde, gayr-ı müslimler, doğru yolu bulup imân etmiş, mü'minler yüce mertebelere ulaşmışlardır. Bütün hayâtı, ilim ve irşâd ile geçmiştir. O'nun (k.s.) ahlâkı, Resulullah'ın (a.s.) ahlâkına tam olarak mutâbık olmuştur. Yaşantısı, Kur'an ve Sünnettî. Kendisinden zuhûr eden kerâmetler kadar, başka hiçbir veliden kerâmet zuhûr ettiği duyulmamıştır. Hayâtına ve menkîbelerine dâir pek çok eser kaleme alınmıştır. Ancak onun (k.s.) hayâtı ve ilmi, ciltlerce eserin ihâta edemeyeceği kadar geniş ve şumullü, mânevi ahvâli, hiçbir kalemin îzâhına kâdir olamayacağı kadar yücedir. O'nu (k.s.) lâıyık ile anlayabilmenin belki de anahtarı olabilecek şu mâlumatla kalbleri mutmain olan biz mü'minler, Rabbimiz Sübhânehu ve Teâlâ'nın, O'nu (k.s.), Zât-ı Akdesi'ne vuslata, vâsita ve vesîle kılıp bize doğru yolu gösterdiği için ne kadar bahtiyâriz.⁹

O (k.s.), Bağdat'ta mânevî bir işâretle ile "benim bu ayağım bütün evliyânın boynu üzerindedir" diyerek yüce mevkîsini izhâr buyurmuştur. *Behcetü'l-Esrâr* tercümesinde, yüce Rufâiyye yolunun pîri olan Ahmed er-Rufâî Hazretleri'nin (k.s.), Bağdat'tan kilometrelerce uzakta keşif yolu ile bu kelâmı işitip 'başımın üstüne' diyerek boynunu eğmesi vâkıası şöyle anlatılır:

"İsnâd-ı sahîh ile bazı ashâb-ı Şeyh Ahmed er-Rufâî'den mervîdir ki: bir gün makâmında câlis iken inhifâd-ı rakabe idüp 'alâ re'si' buyurdular. Sebebinden pürsân olanlara, elân Şeyh Abdülkâdir'den Bağdat'ta 'kademî hâzihî alâ rakabeti külli veliyyillâh kelâmı sâdır oldu' deyu inâre-i kânûn-i cevâb itmişler, tahkîk-i târih olundukta hengâm-ı şeyhe mutâbık gelmiştir."¹⁰

Hz. Abdülkâdir Geylânî'nin (k.s.) isimleri meşhûr olan çocukları şunlardır: eş-Şeyh es-Seyyid Abdülvehhâb, eş-Şeyh es-Seyyid Abdürrezzâk, eş-Şeyh es-Seyyid Şemsü'd-Dîn, eş-Şeyh es-Seyyid Seyfü'd-Dîn, eş-Şeyh es-Seyyid Ebu Bekir Abdülazîz, eş-Şeyh es-Seyyid Şerafü'd-Dîn Îsâ, eş-Şeyh es-Seyyid Fâzıl Abdülcebbâr, eş-Şeyh es-Seyyid İbrâhîm, eş-Şeyh es-Seyyid Muhammed, eş-Şeyh

⁹ Necâtî. Eş-Şeyh es-Seyyid Dede Osman Avnî, 7.

¹⁰ Abdurrahmân Hâlis Talebânî el-Kerkûkî. *Behcetü'l-Esrâr Tercümesi*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1302), 20; Ömer Necâtî, *Behcetü'l-Esrâr Tercümesi Metni*, (Ankara: 2000), 29.

es-Seyyid Abdullah, eş-Şeyh es-Seyyid Yahyâ el-Fakîh, eş-Şeyh es-Seyyid Mûsâ, es-Seyyide Fâtıma¹¹

Hz. Pîr'in (k.s.) meşhûr olan çocuklarının hepsi âlim, fakîh ve muhaddis idiler. Mübârek babalarından ve devrin en önde gelen ulemâsından ilim ahz eden bu zevât-ı kirâm, hayatları boyunca, Hz. Pîr'in (k.s.) yüce tasavvuf yolunu neşrederken O'nun (k.s.), ilim mîrasının da lâıyıkı vech ile temsilcisi olup fıkıh ve hadîs ilminde, zamanlarının ileri gelen ulemâsı arasında yer aldılar. İnsanlara, fıkıh ve hadîs ilmi öğrettiler. Tasavvuf tarihçileri, Kâdiriyye yolunun ekseriyetle Hz. Pîr'in (k.s.) çocukları vasıtası ile yayıldığını ifâde etmektedirler.

Kâdiriyye Tarîkatı Şubeleri:

Kâdiriyye kollarının ekserisi, Hz. Pîr'in (k.s.) çocukları vasıtası ile Gavsü'l-Âzam'a (k.s.) ulaşmaktadır. Bu âlim ve mutasavvıf zâtların varlığı, Kâdiriyye yolunun, zâhir ve bâtın ilimlerinin en üst seviyede tedris edildiği ilahî bir medrese olduğunu, vâzıh bir şekilde göstermektedir. Hüseyin Vassâf'ın "*Sefîne-i Evliyâ*" ve Sâdık Vicedânî'nin "*Tomâr*" adlı eserlerinden elde ettiğimiz mâlûmata göre, Hz. Abdülkâdir Geylanî'nin (k.s.) çocuklarının her birinden ayrı ayrı kolların teessüs ettiği anlaşılmaktadır.¹²

Eşrefoğlu Abdullah Rûmî'nin (k.s.) kurduğu Eşrefiyye şube-i Kâdiriyyesi, Seyyid Şemsü'd-Din'e (k.s.); Mustafâ Müştâk Kâdirî'ye (k.s.) mensûb olan Müştâkiyye şubesi, Seyyid Abdülvehhâb'a (k.s.); Muhammed Garîbullah el-Hindî'ye (k.s.) mensûb olan Garîbiyye şubesi, Seyyid Abdürrezzâk'a (k.s.); Muhammed Hilâlü'r-Râm el-Hamedânî'ye mensûb olan Hilâliyye kolu, Seyyid Muhammed Şemsü'd-Dîn Geylânî'ye (k.s.); İsmâil er-Rûmî'ye mensûb olan İsmâiliyye kolu, Seyyid Abdürrezzâk'a (k.s.) dayanmaktadır.

Hz. Pîr'in (k.s.) yolunu devam ettiren mübârek çocuklarının dışında pek çok halîfesi de mevcuttur. Biz buraya, Şuûbât-ı Kâdiriyye ile ilgili olan birkaçını almakla iktifâ ediyoruz: eş-Şeyh Cemâluddîn Ebu Muhammed Yûnus el-Kassâr (k.s.), eş-Şeyh İsâ (k.s.), eş-Şeyh Abdullah el-Esedî (k.s.), eş-Şeyh Ebu Sa'îd Ebu-l-Hayr (k.s.).

¹¹ Vicedânî, *Turûk-ı Tomâr*, 35.

¹² Hüseyin Vassaf. *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr: Silsile-i Tarîkat-ı Âliyye-i Kâdiriyye*. Süleymâniye Kütüphanesi. Yazma Bağışlar 2305-2309, 1: 51-189.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Şeyhu'l-Ekber Muhyî'd-Dîn İbnü'l-Arabî'ye (k.s.) mensûp olan Ekberîyye kolu, Yûnus el-Kassâr (k.s.) vasıtası ile Hz. Pîr'e (k.s.) ulaşmaktadır. İmam Abdullah el-Yâfi'nin (k.s.) tesis ettiği Yâfiyye kolu, Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabi (k.s.) ve onun (k.s.) mürşîdi Yûnus el-Kassâr (k.s.) vasıtası ile Hz. Pîr'e (k.s.) ulaşmaktadır. Abdulgânî Nablûsî'ye (k.s.) mensûp Gâniyye kolu da yine Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabi (k.s.) ve O'nun (k.s.) mürşîdi Yûnus el-Kassâr (k.s.) vasıtası ile Hz. Pîr'e (k.s.) ulaşmaktadır. Onun (k.s.) şubesine, "Ekberîyye-i Gâniyye-i Nablûsiyye" denilmiştir. Muhammed Samâdî Dîmeşkî'ye (k.s.) mensûp olan Samadiyye kolu, eş-Şeyh Ebu Sa'îd Ebu'l-Hayr (k.s.) vasıtası ile Hz. Pîr'e (k.s.) ulaşmaktadır. Hulefâ-i Hz. Pîr'den (k.s.), Abdullah el-Esedî'nin (k.s.) tesis ettiği Esediyye ve yine hulefa-i Hz. Pîr'den (k.s.), Şeyh İsa'nın (k.s.) tesis ettiği İseviyye kolları da mezkûr kaynaklarda zikredilmektedir.¹³

Kadiriyye Tarîkatı Halisiyye Şubesi:

Bu çalışmamızın konusu olan, "Türkçe Şiirler" in sâhibi, Ziyâü'd-Din Abdurrahmân Hâlis el-Kerkûkî'nin (k.s.) tesis buyurdukları, "Hâlisiyye" şûbe-i Kâdiriyyesi de Hz. Pîr'in (k.s.) evlâdlarından Seyyid Abdürrezzâk'a (k.s.) dayanmaktadır.

Hacı Ömer Hüdâyi Baba'nın (k.s.) hulefâsından, İzûlu Muhammed Emîn'in (k.s.) Arapça yazılı bir icâzetnâmesinde, bu husus şöyle belgelendirilmiştir:

"Ey kardeşler! Bilin ki: Şeyhim ve mürşîdim, Şeyh Ebu'l-Ahmed el-Hâc Ömer Hüdâyi el-Kövenkî el-Harpûtî et-Tâlebânî'nin bana tevhîdi telkin ettiği ve mütekaddim meşâyihin kisvesini giydirdiği gibi ben de Mustafa bin Ömer bin Halil'e, şeyhimiz ve mürşîdimiz, ilmi ile âmil âlim el-Fazıl el-Hâc Ömer el-Hüdâyî'nin (kuddise sirrahu'l-âli) emri ile kelime-i tevhîdi telkin ettim ve meşâyih hırkasını giydirdim. Hüdâyî (k.s.) dedi ki: Ben, Şeyh Ziyâü'd-Din Tâcül-Ârifin Rehavî'nin elinden kelime-i tevhîdi ahz ettim ve meşâyih hırkasını giydim.

Osman Ziyâü'd-Dîn der ki: Ben, asrında kutbu'd-devâir olan eş-Şeyh Abdurrahmân Tâlebânî'nin elinden, zikri ahz ettim ve hırkayı giydim, o da eş-Şeyh Ahmed Tâlebânî'nin elinden, o da eş-Şeyh Mahmud el-Kâdirî ez-Zenginî'nin elinden, o da eş-Şeyh Ahmed Ziyâü'd-Dîn Hindî Lahûrî'nin elinden, o da eş-Şeyh Muhammed b. Hüseyin el-Ezmirânî'nin elinden, O da eş-Şeyh Abdürrezzâk el-

¹³ Vicdânî, Turûk-ı Tomâr, 42-43.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Hamevî'nin elinden, o da eş-Şeyh Abdurrahman Haselânî'nin elinden, o da, eş-Şeyh Burhanu'd-Dîn Zenginî'nin elinden, O da, eş-Şeyh Nuru'd-Dîn Şâmî'nin elinden, O da, eş-Şeyh Muhammed Ma'sûm el-Medenî'nin elinden, o da eş-Şeyh Osman el-Geylânî'nin elinden, O da, Cemâlül'Irak eş-Şeyh es-Seyyid Abdurrezzâk Geylânî'nin elinden, o da, es-Seyyid Hazret-i Gavsül-Âzam ve İmamü'l-Efham ve Mürşidül-Aktâb, Sâkinu'l-Bağdâd Abdülkâdir Geylânî'nin elinden zikri ahz etti ve hırkayı giydi.”¹⁴

Bu silsilenâmede adı geçen Tâcü'l-Ârifin Şeyh Osman Ziyau'd-Dîn Rehavî (k.s), Abdurrahmân Hâlis Hazretleri'nin halifelerinden olup Urfa'da Halilü'r-Rahmân dergâhında yetmiş yıl irşâd vazîfesini edâdan sonra aynı yerde 1883 yılında defnedilmiştir. Hâlisiyye kolunun Anadolu'ya giriş kapısıdır. Silsilenâmedeki “Osman Ziyau'd-Dîn der ki: Ben, asrında kutbu'd-devâir olan eş-Şeyh Abdurrahmân Tâlebânî'nin elinden, zikri ahz ettim ve hırkayı giydim” ibâresi, onun (k.s.) Abdurrâhman Hâlis (k.s) ile münâsebetini açıkça belirtmektedir.

Yine silsilenâmede, “şeyhimiz ve mürşidimiz, ilmi ile âmil âlim el-Fâzıl el-Hâc Ömer el-Hüdâyî der ki: Ben, Şeyh Ziyau'd-Din Tâcü'l-Ârifin Rehavî'nin elinden kelime-i tevhîdi ahz ettim ve meşâyih hırkasını giydim.” ibâresi ile kendisine işâret edilen Kövenkli Hacı Ömer Hüdâyî Baba (k.s.), Hâlisiyye kolunun Anadolu'da intişârını sağlayan evliyanın büyüklerindedir. Onun Dîvânı hulefâ-i kirâmından Muharrem Sırrî'nin elyazması ile günümüze kadar gelmiştir. Bu Dîvân, tasavvufî hakikatleri içeren ilahî aşk ile dolu manzûmeleri ihtivâ etmektedir ve Dîvânın önemli bir kısmında tasavvuf yoluna girenler için nasihatler içeren manzûmeler yer almaktadır. Hacı Ömer Hüdâyî'nin (k.s.) irşâd ile geçen mübarek ömürleri, Hicri 1322 Miladi 1905 yılında Kurban Bayramı günü Kövenk Köyünde hitama erip, rûh-i pür futûhları cennet-i ulyâya pervâz eylemiştir. Kabirleri Elazığ'ın Kövenk Köyünde ziyaret edilmektedir.

Kabir taşında yer alan ifadelerin sadeleştirilmiş hali şu şekildedir: “Hakikat ilmine vâkıf olan meşhûr pîr, Hazret-i Şeyh Ömer Baba'nın aydınlık kabri budur. Eğer feyzyâb olmak dilersen hiçbir şüphe taşımadan samîmi bir kalble ziyâret et. Ona bir Fâtîha hediye eden maksadına ulaşır. Onu rahmetle anıp da her kim ki

¹⁴ Muhammed Emîn İzûlî, İcâzetnâme, Muharrem Ayı 1909, Elâzığ Kövenk Hacı Ömer Hüdâyî Baba Külliyesinde.

ondan yardım isterse, şeyhin himmeti ulaşır ve Mevlâ, o kişiye yardım eder. Ne yazık ki, öğrencileri onun zikir halkasından ayrı düştü. Onun ayrılığı ile yanan gönüllerdeki ateş, onu ziyâret etmekle söner. İki gözüme dolan kanla, onun vefâtına tarih düşürerek dedim ki, ‘Ya Rabbî! Ömer Baba’nın mekânı cennet-i ulyâ olsun’ Sene 1322.”¹⁵

Onun manzûm vasiyyetnâmesi, Hâlisiyye kolunun usûl ve âdâbını çok veciz bir şekilde dile getirir. Vasiyyetnâmenin giriş bölümünde, besmele, hamdele ve salveleden sonra Rasûlullah’ın (a.s.) medh-i şerifi ile terennümsâz olup Kâdirî yoluna girenlerin yapması gerekenleri anlatır: Ahmed-i Hindî el-Lahûrî’nin (k.s.) “Zikreden kişinin her gecenin son üçte birinde uyanması gerekir” emrini hatırlatarak şöyle devam eder. “Her gecenin son üçte birinde huzur ile uyan. Hakk’a yakın olmaya niyet ederek sünnet ve âdâb üzere abdestini al. Aşk ile tevhîd kelimesini söyleyerek abdestini tamamla. Tenhâ bir yerde zikretmeye niyet et. Allah’tan başkasını kalbinden çıkarıp kendi varlığını da unutarak huzura gir ve on iki rek’at teheccüd namazı kıl. Hakk’a niyâz et. Teheccüd mümkün olmazsa, iki rek’at kılarak Hakk’a kulluk et. Dua ederek Allah Teâlâ’dan afvını iste ki o seni affetsin.”¹⁶ Hacı Ömer Hüdâyî Baba (k.s.) burada teheccüd namazının sâlik için ehemmiyetini belirtiyor ki bütün velîler, sâliklere teheccüd namazının önemini vurgulamışlardır. Teheccüd namazının kılınmadığı durumlarda yapılması gerekeni îzâh buyurarak diyor ki: “Bunu da yapamazsan sakın kederlenip de terk etme. Sabah namazından önce ya da sonra kibleye karşı dur. Namaza durur gibi otur. Kalbinden Allah’tan başkasını çıkararak rûhunu yüceliklere ulaştır. ‘Ey gafûr olan Allahım!’ diyerek yirmi beş kere ‘estağfirullah’ oku. Sıdk ile ve dikkatlice bir Fatihâ üç ihlâs, üç salavât-ı şerîfe oku. O safâ denizi Mustafâ’nın pâk rûhuna,

¹⁵ “Budur kabr-i müniri ol Cenâb-ı Hazret-i Şeyhin
Hakikat ilmüne vâkıf şehîr-i pîr Ömer Baba
Ziyaret kıl hulûs ile dilersen feyzyâb olmak
Olur, maksuduna nâil iden bir fatiha ihdâ
İdüp rahmetle yâd anı iderse her kim istimdâd
Ulaşır himmeti şeyhin muin olur ana Mevlâ
Dirîğa halka-i zikrinden ayrılmış müridânı
Fırâkıyla yanan diller ziyâretle olur itfâ
Dedim tarih vefâtına dü çeşmime dolan kanla
Mukîm-i cennet-i ulyâ ola yâ Rab, Ömer Baba”

Sene 1322” (Necâtî, Eş-Şeyh es-Seyyid Dede Osman Avnî, 21.)

¹⁶ Hacı Ömer Hüdâyî Baba Kövengî (k.s.) Vasiyyetnâmesi, Elazığ Kövenk’te Hacı Ömer Hüdâyî Baba Külliyesinde; Mustafa Hayri Öğüt Kütüphanesi Elyazmaları Arşivinden; Necâtî. Eş-Şeyh es-Seyyid Dede Osman Avnî Baba Rehavî (k.s.), 22-24.

âline, ashabına ve pîrimiz Abdülkâdir Geylânî'nin rûhuna bağışla. Hüdâyî'nin hayâlini kalbine nakşet. Sıdk ile onun iki kaşının arasına bak, teveccüh et. Onunla diz dize oturuyormuş gibi düşün. Onun rûhâniyyetinden yardım iste ki himmetlerinden feyzini alasın. Yarım saat veya bir saat böylece dur, otur. Şeyhin huzurunda kusur etme yani kalb gözünle şeyhe bak. Onun cemâlini kalbinde hâzır bul. Can u gönülden şeyhe nazar et. Bu bağlıktan usanıp da geri kalma. Şeyhin kemâli sana aksederse onun yüzünde cemâl nûrunu görürsün. Çalış ki pîrinde fâni olasın. Bu râbîta birinci mertebedir. Bu sırra ulaşmak büyük nimettir. İkinci mertebe Rasûlullah'ta (a.s.) yok olmaktır. Üçüncü mertebe de Allah'ta (c.c.) yok olmaktır. Kim ki benliğini yok etti, o bu mertebelere erişir.”¹⁷ Bu bölümde tasavvufun ana rûkûnlerinden olan râbîtanın yapılış şeklini izâh eden şeyhimiz, mürşid-i kâmile kalben teveccühün bu yolun birinci adımı olduğunu söyler. Sâlikin yani Allah Teâlâ'ya yakın olma yoluna girmiş kişinin duyduğu muhabbetten dolayı, kendi varlığını şeyhinin varlığında eritmesine fenâ fi's-şeyh denir ki bu yolun ilk basamağı budur. Sevgilinin varlığından başka varlıkları, kendi varlığını bile gönül âleminden silip atmak o sevgilide fenâ bulmak yâni yok olmaktır.¹⁸

Rasûlullah'ın (a.s.) muhabbetinde yok olmak yani fenâ fi'r-rasûl için bu birinci aşamayı geçmek lazımdır. Son aşama ise fenâ fillâh, Allah Teâlâ'nın muhabbetinde yok olmaktır. Bütün bu mânevî hazînelerin anahtarı gerçekten ehl-i kemâl olup tasavvuf yolunun bütün merhalelerini geçerek kendi varlığından geçmiş, her ânı Allah Teâlâ'nın yakınlığı ile dolu olan, kalbinde onun sevgisinden ve mehâbetinden başka bir şey taşımayan, kalbi her an Allah Teâlâ'nın tecellîlerine muntazır mürşid-i kâmilin kalbine teveccüh etmektir. Yöneliş onun cesedine değil bir ayna misâli olup Allah Teâlâ'nın tecellî nûrlarını yansıtan kalbinedir. O aynaya yönelen sâlikin kalbi de aynadan yansıyan tecellî nûrlarından payını alır ve gittikçe olgunlaşır. Onun sîmasını hayâl etmek, onunla diz dize oturduğunu düşünmek sadece zihnin başka şeylerden alâkasını kesip o sîmanın sâhibi olan kudsî rûha yönelmek içindir. Yoksa bütün bu tecellîler, yansımalar, aynaya benzetilen kâmilin kalb âlemi hayâl ve târif edilemez. Maksad o kalb âlemi ile irtibât kurmanın zihinsel bir yolunu bulmaktır ki râbîta bunun için asıl olmuştur. Tek problem râbîta edilen kalbin, o yüce işe ehil olup olmadığı

¹⁷ Hacı Ömer Hüdâyî Baba Kövengî (k.s.) Vasiyetnâmesi; Necâtî. Dede Osman Avnî, 22-24.

¹⁸ Hacı Ömer Hüdâyî Baba Kövengî (k.s.) Vasiyetnâmesi; Necâtî. Dede Osman Avnî, 22-24.

meselesidir ki Allah Teâlâ'nın kendisine vuslata giriş kapısı ve sebep olarak halk ettiği râbîta konusunda yardımını istemek, doğru yolu göstermesini ağlayarak niyâz etmek gerekir.

Hacı Ömer Hüdâyî Baba (k.s.), râbîta konusunu bitirdikten sonra şöyle devam eder: 'Eğer benliğin gitmezse, fenâ yani yok olma halini bulamazsan bu demektir ki sen henüz varlık dağını delemedin ve Allah Teâlâ ile yakın olamadın. Bu defâ büyüklerin ruhlarından yardım iste ki kalbinde bir muhabbet yolu açılsın. Yürekte 'âh' ederek huzûr ile 'estağfirullah el-azîm' söyle. Yürekte ağlayarak yarım saat kadar bu temiz işi icrâ et. Eğer şeyhinde fânî olursan bütün olgunluğu sana akseder. Bu da olmazsa yâni benliğinden henüz kurtulamamışsan, 'Allah, Allah' diye zikret. Hangi halde olursan ol bu zikri dilinden hiç bırakma. Gönülden Mevlâ'nın huzuruna git. Eğer ihlâs ile bu zikre devam edersen sana feyz kapısı açılır. Ey gözümün nûru! Eğer yokluk gelirse istediğin şeyi yani Hak yakınlığını elde etmiş olursun. Sen kendini fânî ve yok, Hakk'ı ise mevcûd bulursan, bütün vücûdun zikrederse, enâniyetin, benliğin tamamen sönüp giderse bundan sonra her ân tevhîde devam et. Tâ ki sende likâ yani Hakk'a vuslat hâli hâsıl olsun ey yâr!'

Hacı Ömer Hüdâyî Baba (k.s.), burada tevbe ve istiğfara ve Allah Teâlâ'nın zikrine devamla benliğin yok olmasını ve benliğin sönüp gitmesinden sonra da her an kelime-i tevhîd zikrine devam edilmesiyle Hakk'a vuslatın gerçekleşeceğini ifâde eder. Devamla der ki: "İnsanlara karışma, gıybet etme, bu dünyadaki keşmekeşliklerden tamamen uzaklaş, kimseye ilişme ve bütün herkese ve her şeye hüsn-i zan ile bak. Bedbîn olma, niçin böyle oldu diye söyleme. Bütün olanlar baştanbaşa Cenâb-ı Hakk'ın emriyle yerli yerince olmuştur. Ey Hakk'ın tâlibi! Bizim usûlümüz budur. Bu usûl ile giden Hakk yolcusu muhakkak maksadına ulaşır.' Sâlikin bu dünyâ yaşantısında takınması gereken tavrı izâhtan sonra, vefât eden Allah dostlarının ziyâreti hususunda bize ışık tutacak yeni bir bahse geçer ve der ki: 'Ben öldükten sonra himmet dilersen, ziyâret etmek için kabrime gel. Sağ yanıma otur. Boş durma ey cân! Başını kalbinin üstüne eğ. İki gözünü yumup seyrân eyle. Gönül gözü ile sen beni görürsün. O an dersini alırsın, Hüdâ'nın feyzi gelir mesrûr olusun. Hakk tecellî eyler, onu bulursun.' Şeyhimiz Hacı Ömer Hüdâyî (k.s.) vasiyyetnâmenin son bölümünde buyuruyor ki: 'Kimseye karışma,

sözüne uyma. Kabahati kendi özüne ara bul. Hüdâyî zikri böyle tertîb etti. Kardeşlere vasiyyet eyledi gitti. Hakikat böyledir. Bundan şüphe etme. Metod budur. Bu metoda uy. Bu metodun dışına çıkma. Cân u gönülden bir yalvarışla, Hakk'tan muradını iste. Hakikat yoluna gir, yoldan çıkma. Ey yâr! Hakk'ın rahmetine ilticâ et. İsteğin yerine gelir. Bunu inkâr etme. Allah ile beraber olma sarayına girersin. Rânâ güllerini kalbinde derersin. Hakk'ın aşkı ile yan, tâ ki yok olasın. Benliğin gitsin ve sen Hakk'ı bulasın.”¹⁹

Hâlisiyye kolunun usûl ve âdâbını çok açık bir şekilde ifâde buyuran Hüdâyî Baba (k.s.), Hakk yolcularına, hiçbir yoruma ihtiyaç bırakmayacak şekilde bu büyük kapının anahtarını vermiş tasavvufun asıl gâyesinin nefs-i emmârenin ahlâk-ı zemîmesinin ahlâk-ı hamîdeye tebdîli yâni Rasûlullah'ın (a.s.) ahlâkı ile ahlaklanmak olduğunu, bunun için de varlık, benlik ve enâniyyetin Hakkın muhabbetinde eritilmesini, kalb âleminde yaşanacak olan bu süreçte mânevi bir rehber mesâbesinde olan mürşid-i kâmilin rûhâniyyetinden de istimdât edilerek ledünnî ilmin düğümlerinin çözülmesini tavsiye etmektedir.²⁰

Hâlisiyye,²¹ tasavvufun gerçek anlamda yaşandığı ilâhî aşkın ve feyzin mecrâsı, tasavvufta bir mekteb-i âdâb, dünyâ ve ahiret saâdeti için lâzım olan zikir ve tecellî ekolüdür.

¹⁹ Hacı Ömer Hüdâyî Baba Kövengi (k.s.) Vasiyetnâmesi; Necâtî. Dede Osman Avnî, 22-24.

²⁰ Hacı Ömer Hüdâyî Baba'nın Vasiyetnâmesi; Necâtî. Dede Osman Avnî, 22-24.

²¹ “Gazel:

“Behişt-i evliyâdır Hâlisiyye
Çerâğ-ı asfiyâdır Hâlisiyye
Yakınlık burcuna ermiş girenler
Gülistân-ı rızadır Hâlisiyye
Fenâfillah bekâbillâh bulanlar
Bilir, râh-ı necâdır Hâlisiyye
Revâdır kim kavuştursun Hüdâ'ya
Tarîk-ı Mustafâ'dır Hâlisiyye
Muhabbet menba'î dense sezâdır
Gönüllerde safâdır Hâlisiyye
Tarîk-i Hak nümâdır, ârif olan
Demez Hak'tan cüdâdır Hâlisiyye
Muazzam bir nevâdır âlem içre
Davûdî bir sadâdır Hâlisiyye
Muhibbânı ibâdâta yönelten
Şerefbaş-ı likâdır Hâlisiyye
Hacı Ömer Hüdâyî reh-nümâsı
Tarîk-ı muntehâdır Hâlisiyye
Dede Osman Rehavî'den açılmış
Nazargâh-ı Hüdâdır Hâlisiyye
Binâ kılmış “Ziyâüddin”, bu râhı
Necâtî'ye atâdır Hâlisiyye.” (Necâtî. Tasavvuf Edebiyatı, (Ankara: 2000), 20.)

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Osmanlı Şeyhu'l-İslamlarından Haydârîzâde İbrâhîm Efendi'nin *Tasavvuf Cerîdesi*'nde, kaleme aldığı makâle, Hâlis'in (k.s.) biyografisini yansıtmaktadır:²² "Şeyh Ahmed Tâlebânî'nin oğlu olan Abdurrahmân Hâlis Hazretleri, H. 1212 târihinde, Kerkûk'te Kasabası'nda, madde âleminin şerefini artırmış, 63 yıl yaşadıktan sonra değerli bir misâfiri olarak bulunduğu şu geçici dünyâya 1275 târihinde vedâ ederek, yüce cennetlere giriş kapısı olarak kabul ettikleri, hakîkat feyizlerinin yeri olan dergâhında toprağa verilmiştir.

Bu tasavvuf yolu silsilesinin kurucusu, Abdurrahmân Hâlis Hazretleri'nin şerefli cedleri, Tâlebânî Şeyh Mahmûd Hazretleridir ki; yaşadığı asrın kutuplarından olan Hintli Şeyh Ahmed'den feyz almış, tasavvuf yolunun tanınmış büyüklerindedir. Adı geçen aile, aslen 'Zengine' aşîreti reislerinden buldukları halde Kerkûk'e bağlı 'Tâlebân' köyünde oturmuş olduklarından dolayı 'Tâlebânî' şöhretiyle tanınmışlardır.

Şeyh Abdurrahmân Hazretleri, nûru bütün âleme yayılan Hazret-i Muhammed'e (s.a.v.) ait özelliklerden, tam anlamıyla pay sahibi olan kâmil ve âriflerden olması sebebiyle, sûfilerin yüksek ve derin düşüncelerine daldıkları zaman, gayretinin büyüklüğü ve mânevî halleri o kadar yücelirdi ki, lâhut âlemine ait hakikatleri anlatan lisanları: 'Ben öyle bir kuşum ki benim ötüşüm, her akşam

"Tasavvuf terk-i dâvadır demişler
Dahî ketmân-ı mânâdır demişler
Tasavvuf terk-i kıl u kâle derler
Heman vecd ü simâ ü hâle derler
Tasavvuf hıfz-ı evkâta demişler
Tasavvuf terk-i tamâta demişler
Tasavvuf bâbıdır bezl ü atânın
Tasavvuf beytidir mihr ü vefânın
Tasavvuf bir hidâyettir Hüda'dan
Bunu ben söylemedim bil hevâdan
Tasavvuf terk-i evtândır demişler
Tasavvuf hicr-i ihvândır demişler
Tasavvuf dâim olmaktır murâkib
Olup irte gice hâlin muhâsib
Tasavvuf kalbi Hakk'a bağlamaktır
Yüreğin aşk oduyla dağlamaktır
Tasavvuf bilmedir etvâr-ı kalbi
Eritüp koymaya kalbinde kalbi
Tasavvuf yâr olup bâr olmamaktır
Gül ü gülzâr olup hâr olmamaktır
Düşüben aşk oduna bitekellûf

Yanup, küll-i küll olmaktır tasavvuf." (*Cerîde-i Tasavvuf*, 33: 6; Necâtî. *Tasavvuf Edebiyatı*, 12.)

²² İbrahim Haydarîzâde "Terâcim-i Ahvâl-i Sûfiyye", *Tasavvuf Cerîdesi*, (13 Rebiulevvel 1329/14 Mart 1911), 4: 4-5; Ömer Necâtî, *Haydârîzâde İbrâhîm Efendi'nin Bir Makâlesi*, Ankara 1985.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

ve seher vakti arşın dâmından gelir’ diyerek, âriflere yakışan bir övünme ile şakır, bir olgunluk derecesine ve bir yüce makama yükselirdi.

Dostları ile bir mecliste sohbet esnâsında dahî, o kadar hoşgörülü, tatlı dilli, düzgün ve açık lisanlı olur, fikir ve vicdân hürriyetine o kadar sâhip bulunurdu ki: ‘Ey Urff! İyi ve kötü insanlarla öyle yaşa ki öldükten sonra, Müslüman seni zemzemle yıkasın, Hintli ise seni yaksın’ ahlâk kuralını benimsediği her hâl ve davranışından anlaşılırdı.

Her sabah ve akşam, hakikat yolunun dergâhının sofrasında, ihsânlardan kısmetini alan birkaç yüz fakîrin arasında, Müslümân olmayan milletlerden dahî, birçok ihtiyaç sahibi bulunurdu. Hattâ bir gün o fakîrlerin arasında bulunan bir Mecûsi gezginin, kendisine ait dinî töreni, dergâhın içinde yerine getirdiği, şeyhin bazı bağlıları tarafından görülerek, hakkında, dergâhtan kovma ve azarlama gibi bir işe girişilmişse de Şeyh Abdurrahmân Hazretleri buna engel olmuştur.

“İfâdelerimiz çeşitli, senin hüsnün ise tektir. Hepsi, bu cemale işâret ediyor.” Hele soyluluk ve el açıklığına: “Nazar sahiplerinin yanında, Hz. Süleymân’ın mülkü hiçtir, belki Süleymân, mülkten âzâde olan kişidir” sözlerine tam uygun olup, onun yanında dünya ile ilgili mal ve süslerin zerre kadar üstünlüğü ve değeri yoktu. Çok kereler, iyilik ve bağış eteğini arayıp bulma ümîdi ile, yüksek huzurlarına yüz süren ihtiyaç sahiplerine verecek para bulunmadığı zamanlar, dünyaya ilgisine sebep olarak gördüğü elbiseden bile vazgeçerek bağış buyururlardı. Bulduğu Hakk’ı bilme yolunun süslenme sebebi ve belki de tamamlayıcısı olan şiir sanatında da son derece güçlü idi.

Şiirlerinin toplandığı, ‘Hâlis Dîvânî’ adlı kitabın okunup incelenmesinden de anlaşılacağı gibi, şiir sanatında en çok, ‘Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’, ‘Nur Ali’ ve ‘Mağribî’ gibi tasavvuf ehli şairlerin en büyüklerinin tuttıkları yola bağlı kalmayı daha çok tercih etmiş olduklarından dolayı, inciler saçan şiirleri baştanbaşa hakîkatin manevî hazzı ile doludur. Bereket ve mutluluk sebebi olsun diye o nefis şiirlerinden birkaç mısra aşağıda verilmiştir.

“Her nereye baksam, gerçek maksadım senin yüzündür,

Fakat gözyaşı ile dolu iki gözümde senin hâyâlından başka bir şey bulamam.

Hangi toprağa, ibâdet maksâdıyla alnımı koysam,

Taptığım ve maksadım sen, varlığım ve secde ettiğim sensin,

İster Mescîd-i Aksâ'da, isterse, deyr-i ruhbanda olayım."²³

Bağdat'taki tekkesinde dünyadan göçen ve Osmanlıca'da 'Nefî', Farsça'da 'Fırdevsî' ve 'Kânî' gibi usta şâirlerin şiir sanatındaki güç ve kuvvetlerini, eserlerinde hakkı ile göstermeyi başarmış olan meşhûr şâir Şeyh Rızâ Efendi, Abdurrahmân Hâlis Hazretleri'nin şerefli oğullarındandır.

Hazret-i Pîr'in güzel söz söyleme sanatı, rahmetli Şeyh Rızâ Efendi'ye geçtiği gibi, fazîlet ve irşâd makamı da hâlâ hayatta olan ve soyu temiz çocuklarının yaşça ve fazîletçe büyüğü ve en olgunu olan Şeyh Alî Efendi Hazretleri'ne nasîp olmuştur. Allah Teâlâ, onun uzun ömrü ile Müslümânları faydalandırsın. 'Muhakkak bu yavru da o aslandıdır.' Şiir söyleyişindeki âşıklara ait incelik ve hoşgörülü güzelliği ile, edebiyatçıları, gerçekten kendisine âşık etmiş olan ikinci oğlu rahmetli Şeyh Abdulkâdir Efendi, Hazret-i Pîr'in, dünyâ işlerine karşı hoşgörüsünün biricik temsilcisidir dense yeri vardır.

Kısaca sözü, insanlık kitâbının hangi sayfasına getirirsek, Şeyh Abdurrahmân Hazretleri'nin sıfatlanmış oldukları ahlâkla ilgili fazîletlerini, hakkı ile açıklayabilmek imkânsız olması nedeniyle, kendilerinin hakikat âleminin ne kadar büyük bir kâmil eri olduğunu anlayabilmek için, zamanın âlimlerinin en ileri gelenlerinden ve edebiyatçıların en büyüklerinden olan, Berzençli Kâdı Hüseyin'in, Abdurrahmân Hâlis Hazretleri hakkında görüş ve duygularını açıklayıcı olmak üzere, Kerkük'ten Süleymâniye'ye yazıp, düşüncelerini güzel ve noksansız bir şekilde dile getirdiği mektûbunun aşağıdaki paragrafını burada nakletmek istiyorum: "Gördüğümüzü Gördük! Tekkenin baş köşesinde bir pîr oturuyordu. Dervişlik makâmında sanki bir emîr idi. Cemâlinde bir ışık saçılmış, yanındakiler o nûrla aydınlanmışlardı. O, baştan ayağa, Zühre Yıldızı gibi nûrdur, sanki bütün sürûrun özü odur. Derdi olan, eğer yüzünü görse, can ü gönülden sevince gark olur.

²³ "Beher câ binigerem rû-yi tû bâşed ayn maksûdem

Neyâyed cüz hayâlet der dü çeşm-i girye âlûdem

Beher hâkî ki ez behr-i ibâdet men cebîn sûdem"

"Tûyî ma'bûd u maksûdem tûyî mevcûd u mescûdem

Eger der mescidi'l-Aksâ ve ger der deyr-i ruhbânem." Bu beşlik, Abdurrahmân Hâlis'in (k.s.), Mağribî'nin bir gazeline yaptığı tahminin beşliklerinden birisi olduğundan Hâlis'e (k.s.) ait olan kısım ilk üç mısradır. Son iki mısra, Mağribî'nindir; (Abdurrahmân Hâlis Talebânî el-Kerkükî, Kitabu'l-Meârif fi Şerh-i Mesnevî-i Şerif-Divân, (İstanbul: Rıza Efendi Basımhânesi, 1284), 37-38; Necâtî, Kitabu'l-Meârif, 37.)

Ay, elinde kadeh, kapısında kara gözlerinden saçılan ışıktan beslenir. Bugün dost düşmân nezdinde ortaya çıktı ki, tâliplerin şeyhidir O.”²⁴

Abdurrahmân Hâlis Kerkûkî'nin Dîvânı, Celâlû'd-Dîn-i Rûmî'nin Mesnevî'sinin ilk 18 beytinin şerhi ile birlikte *Kitabu'l-Meârif fî Şerh-i Mesnevî-i Şerîf* adı altında basılmıştır. Eserin birinci bölümünü oluşturan 18 beyit şerhi, Farsça nazmen yazılmıştır. “Talebânî'nin şerhi yer yer Mesnevî'deki kelimelerin sembolize ettiği unsurları açıklar ve beyitlerde kastedilen derin anlamları aynı ahenkte ve derinlikte manzum bir biçimde şerh eder.”²⁵ Şerhe bir dibâce ile başlanmıştır. Hz. Şârih (k.s.) dibâcesinde, besmele, hamdele ve salveleden sonra kendi ahvâl-i seniyyelerini belirtmiş, 18 beyit şerhinin yazılma sebebini şöyle îzâh etmişlerdir.²⁶ Dibâcenin akabinde inşâ edilen mukaddime şerhte îzâh buyurulan

²⁴ İbrahim Haydarîzâde “Terâcim-i Ahvâl-i Sûfiyye”, *Tasavvuf Cerîdesi*, (13 Rebiulevvel 1329/14 Mart 1911), 4: 4-5.

²⁵ Mehmet Saki Çakır. Abdurrahman Halis Talebânî Kerkûkî ve Kitâbu'l-Meârif fî Şerh-i Mesnevî-i Şerîf Eseri, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 9, sayı 44, Haziran 2016, 1349.

²⁶ “Dibâce: Bismillâhirrahmânirrahîm. Hamd, kuds ve azametinin idrâkından bilginlerin akıllarının âciz kaldığı Allah'a mahsûstur. Salât ve selâm, yaratılışlarının gayesi Allah Teâlâ'ya kulluk olan bütün insanlara ve cinlere gönderilmiş efendimiz Muhammed'in ve tertemiz olan âilesinin üzerine olsun ki onlar, Resûlullah'ın sohbetinin ve ünsiyetinin bereketinden güzel ahlâkı kendilerinde topladılar. En güzel ses, âriflerin bülbüllerinin en güzel şakıyanlarının, aslı vatanlarına duydukları özlem ve şevkin sırrından, beyân ilminin gül bahçesinde çıkardıkları sestir. En hoş nevâ, Allah Teâlâ'nın birlik sıfatının bahçesinde kanat çırpın o saf ruhların işaretlerindedir.

Övgü o pâdişaha hamd o şahlar şahına mahsustur ki âlemin bütün zerrelere baştanbaşa onun güzellik ve azamet sıfatının nûrundan parlamakta ve onun varlık nûrlarının parıltıları, her zerrede ışık saçmaktadır: “Allah, arzın ve semâvâtın nûrudur.” Ve onun birlik âyetlerinin şimşekleri, yaratılmışların hakikatlerinin levhalarında çakmaktadır. Şiir: “Onun için her şeyde bir âyet vardır. O âyetler, onun vâhid olduğuna delalet eder.”

Âlim olan o Allah ki kendi kendine nazar buyurdu, mutlak birliğini ve sonsuz tecelli yerindeki kemâl sıfatını ve güzel isimlerini olduğu gibi müşâhade etti ki: “Allah kendisinden başka ilâh olmadığına şahiddir.” Kâdir olan o Allah, kendisine has rahmeti sebebiyle hiçbir şeyi, yaratılanların şekil perdelerinin varlığı ile mahrûm ve perdeli bırakmadı ki: “Rahmetim her şeyi kuşatmıştır.” Sonsuz salât ve selâm, Allah Teâlâ'nın Mukaddes Zâtı'nın nûrunun tecelli yeri ve Allah Teâlâ'nın bütün sıfat ve isimlerinin aynası olan, peygamberlerin sonuncusu Muhammed Mustafâ sallelahu aleyhi ve sellem ve âilesinin ve kendisine tabi olanların ve onun safında yer alanların üzerine olsun ki, her biri Resûlullah ile yüz yüze olduklarından velâyet ayları, nübüvvet güneşinin ışığından nurlarını alıp kemâl derecesine ulaşılar ve velâyet bayrağını yükselttiler. Bundan sonra bil ki: Kerkûk'ün Tâlibân beldesinden Yüce Kâdiriyye yolunun hizmetçisi Şeyh Mahmud'un oğlu Şeyh Ahmed'in oğlu işlerini Allah Teâlâ'ya havâle eden kendi nefsinin her şeyden aşağıda gören, Allah Teâlâ'nın lutf, kerem ve rahmetine muhtaç Abdurrahmân Hâlis, ezel meclisinden dünya hayatına, dünya hayatından âhiret hayatına kadar, kalbinde dervişlerin muhabbet ateşini, başında onların mevlâsının sevdâsını taşımakta, onların risâle ve kitaplarından manevi bilgiler araştırıp mânâlarından istifâde etmekte idi. Ve evliyâların sultânı Hazret-i Gavsü'l-Âzam Muhyî'd-Dîn Abdu'l-Kâdir Cîlî'nin (Allah Teâlâ sırrını mukaddes kılın ve ondan razı olsun) dergâhındaki dervişlerinin gönüllerinin yönelmesi bereketi ile mârifetler ortaya çıktı. O mânâlar, lafız tesbihlerinden şimşekler gibi parladı, yüz gösterdi. Hazret-i Gavsü'l-Âzam Muhyî'd-Dîn Abdu'l-Kâdir Cîlî'nin (Allah Teâlâ sırrını mukaddes kılın ve ondan razı olsun) kudsîlik kokusu taşıyan sözleri, onun manevi derecesinin yüceliğinden ve her durumda mülk ve melekût âlemindeki tasarrufundan haber veriyor. Şiir: “Evvilkilerin güneşi battı kayboldu, bizim güneşimiz ebedi olarak yüce felekler üzerinde kalacak ve batmayacak.” 1250 (hicri, kameri) yılının bahâr mevsiminde dervişlerin cenneti andıran meclislerinde Mesnevî-i

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

tasavvufî inceliklerin bir zübdesi gibidir.²⁷ “Şiirlerinin hemen hepsi istisnasız olarak tasavvufî mahiyette olup edebî sanat bakımından büyük bir kıymet

Mânevî’den söz geçti ki, o Mesnevî’nin, Farsça’da Kur’ân olduğunu şöyle buyurdular. “Mevlâna’nın Mesnevî-i Mânevî’si, Farsça’da Kur’ândır. Ben o yüce şahsiyetin peygamber olduğunu söylemiyorum, fakat kitap sahibidir.” Ve her biri bu fakir ve hakire emrettiler ki, herkes mârifetlerin gül bahçesinden o gülü dersin, o kokuyu alsın ve himmetlerinin bereketi, o gül yaprağı ve o temiz dikişli külâh sebebiyle sana ulaşsın. Eğer onun bâkir mânâları, gizlilik köşesinden açıklık sahasına çıkarsa, ibrişim üzerinde dizilmiş, mânâları kapalı düğümler gibi olan o beyitlere manzûm şerh yazmaya uygun vakit görüldü. Her ne kadar benim mevkî ve gücümün derecesi bu büyük ve bu şerefli işe başlamak için kusurlu ve eksikli görüldü ise de, onların emrine uyarak ve işaretlerine itâat ederek yine onların himmetiyle dirâyetim ölçüsünde Mesnevî’nin birinci cildinin evvelindeki 18 beyti şerh ettim ve başlamadan önce bir mukaddime yazdım. O mukaddime, neyin yanıp yakılmasını, ilâhî feyizlerin coşkunluğunu anlatmaktadır. Başarı Allah’dandır.” (Kerkûkî, Kitâbu’l-Meârif, 2-5; Necâtî, Kitâbu’l-Meârif, 2-3)

²⁷ “Kitâbu’l-Maârif fi Şerh-i Mesnevî-i Şerîf’in Mukaddimesi: Bismillâhirrahmânirrahîm. Yâr, ezelden biz ve bensiz Zât’ı ile var idi. Aşk, kendi Zât-ı Akdesine tecellî ediyordu. Onun Zâtı’nın aşığı ve mâşuku yine kendisi idi. Onun Zât’ı üzerinde onun Zâtı’ndan başkası tecellî sâhibi değildi. Aşk, onun kendi güzelliği ile vardı. Bakışı sürekli olarak kendi Zâtı’na idi. Onun Zâtı’na, kendi Zâtı’ndan başkası istekli değildi. Güzelliğine kendi Zâtı’ndan başkası râğbet edici değildi. Bilinmekliğini istemenin gayretinden bir nevâ icad buyurdu. Bu âhengin bir perdesini kudsî nefhası ile demsâz kıldı. O perdenin sadâsını ortaya çıkarınca, âlem yokluk uykusundan uyandı. Her iki âlem, o tek bir sestem meydana gelen bir tecellîdir. Bütün bu fitne ve kavga, o tecellîden zuhûr etmiştir. Âlemin bütün zerrelere baştanbaşa her biri diğer bir misline tutuldu. Renk ile renksiz demsâz olunca bu ve o, yekdiğerinden ayırt edilir oldu. Renksiz olanın tecellîsi, onlara bir renk verdi. Her biri kendi yeteneklerine uygunluk üzere oldu. Renk, renksizin cazbesi ile doldu. Cihanda bazan barış bazan savaş oldu. Onların yokluk renginin karanlığı vaktâ ki ortaya çıktı. Görünmeyen varlığın rengini bilmediler. Gerçi renksiz olan, bâtında kendine çekicidir. Lâkin renk, zâhir olan rengi ister. Pek çok yetenekleri sebebiyle yerlerinde duramayıp her biri kendi işinde hayrân kalmıştır. Her biri hareketlerinde ve duruşlarında hayrân olup kendilerine cebri seçtiler. Biz hepimiz bu rengin ve her yönü üzerimize yokluk seddi olan bu kalenin mahpûsuyuz. Bu dünyâdan olan göz, akıl ve benliğimiz bu ve onun rengine tutkun olarak gezerler. Biz o aydınlığı kör gibi inkâr ederiz. Yokluk karanlıklarından başka bir şey görmüyoruz. Değirmen taşı gibi dönüyoruz. Can suyunun kudretinden ve “Şîm” den habersiziz. Benliğimizin kibrinden yün misâli benlik perdesi dokuyoruz ve kendimizi beğenmemiz sebebiyle gaflet içindeyiz. Biz hep “ne kadar ve nasıl” kaydı ile mahpûsuz, “Nasil, nice sorularının olmadığı makama” giden yolu nasıl, nerede arayacağız. Biz imkân kayıtları içindeyiz. Mutlak şâh tarafına giden yoldan uzağız. Bizim için benlik tuzağını yırtmaya yüceliklere kanat çırpmaya bir kuvvet yoktur. Her biri kendi hâlinde hayrân olup biri geri gelmekte, diğeri ileri gitmektedir. İmkân karanlığı varlığın hicâbı oldu. Varlık, akıl yolu için ayak bağı oldu. Biz hepimiz, benliğimizin arzularına hapsolmuşuz. Benliğimizin tuzağının halkasına ayağımız bağlanmış. Bizim zevkimiz, fikir yürütüşümüz, aklımız, gözümüz, kulağımız, bu mahpûsatın bendidirler ve hislerinden dolayı hayrân olup o sırdan mahrûm kaldılar. Bir kişiden başkası için ki o ezeli yardım, merd kulu için bu zincir ve kaydı keser. Ayıplardan pâk eyler. Sırdan imkân perdesini yırtar. Yokluk karanlığından uzak eyler ve ezeli tecellîlerden nurlandırır. Onun damlası denize ulaşır veya ki deniz onun damlasında hâsıl olur. Onun zerresi güneş ile karşı karşıya gelir. Güneş onun için nûr ve aydınlık saçır. Onun “parça”sı, rabbimizin yardımı ile “bütün” olur. Onun yolunun dikenleri baştanbaşa gül olur. Ne zaman ki parça, kendi bütününe ulaştı. Parçanın şekil ve sıfatından kurtuldu. Bütünün hükmü her bir parçaya olgunluk ve istikâmet verir ki o, Allahu Tealâ’nın hükmü ile bütüne ulaşır. Enbiyâ ve evliyânın cânı gibi ki onların işi ve sözü mukaddes feyz iledir. Şüphesiz onlar, kendi asıllarına ulaştılar. Her biri kendi bütünleri sebebiyle kâmil oldular. Lâkin bu tene bağlı olmakla mahpûs oldukları için “vâ firkatâ” nârasını vuruyorlar. İmkân çizgisi araya perde olarak girince cân, bütüne ulaşmaktan âciz kalır. Gerçi imkân çizgisi kıdem nûru ile mahvolmuştur lâkin rakamda kalmıştır. İmkân rengi hesabda kaldığı için renksizin yüzü üzerinde perde oldu. Bütün daima kendi parçası için çekicidir. Parça da sürekli olarak bütünü ister. Yani her bir parça ki bütününden ayrılmıştır, kendi aslı yönüne doğru “vâ hasretâ” içindedir. Özellikle bir parça ki onun için bütün gerektir, bütün kendi vaslından ona bir cilve gösterir. Onun aşkının ateşi cânâ düşer. Varlık ve benlik evini vîran eder. Onun gözyaşı dökmesine ve ağlayıp sızlamasına sebep olur. Her an onu dertli ve gamlı yapar. Bu bütün sevinçli olmak, kavuşmak, ayrılık, gam, her an ortaya çıkan

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

taşımakla beraber manevi tesiri itibarıyla halk kitleleri arasında geniş bir yankı uyandırmıştır.”²⁸

Şiirlerini ekseriyetle Farsça olarak yazan Abdurrahmân Hâlis'in (k.s.) Türkçe şiirleri de dîvân edebiyâtının güzîde örneklerini teşkil eder. Farsça olarak yazdığı şiirler; gazelleri, rubâileri ve Nûr Alî'ye, Mağribî'ye, Kassâb'a ve Hâfız'a yapılmış Muhammesleri içermektedir. Farsça şiirleri şekil ve muhtevâ bakımından tasavvuf edebiyâtının şaheserleri arasındadır.²⁹

Türkçe kaleme aldığı şiirleri içinde bir Muhammes sekiz gazel ve üç tane de Fuzulî'nin şiirlerine tahmîs vardır. Dîvânda toplam beş rubâî bulunmaktadır.³⁰

aşkın işlerindedir. Her yerde bir renge kendini gösterir. Âşık, gam ve sevgilinin güzelliğini verir. Her nerede bir coşkunluk ve taşkınlık ortaya çıktı ise orada baş gösteren aşk neşesidir. Meydeki heyecanı, neydeki iniltiyi aşk yaptı. Ölülerini, baştanbaşa diri yapan da aşktır. Aşkı şerh ve beyân etmeyi bilmiyorum. Ben ki hayrânım onun şerhini nasıl söyleyeyim. Bu ayrılık, hicrân, gam ve derdin, bu hasretin, aşk ateşinin, bu nevânın şerhini, bu sadânın ve neyin tesirinin iniltisinin, bu meyin coşkunluğunun şerhini nasıl söyleyeyim. Eğer ders okumak istiyorsan git Mevlânâ Celâleddin'den sor! Bunlar, kendi ayrılık ve aşk hallerinden işârettir. Kendi kavuşma ve ayrılığının misalleridir. Bu hikâye neyin dilinden senin ve benim hakkımda anlatılmıştır.” (Kerkükî, Kitâbu'l-Meârif, 6-10; Necâtî, Kitabu'l-Meârif, 4-5)

²⁸ İsa Çelik. Kâdiriyye Tarikatı Hâlisiyye Şubesinin Kurucusu Şeyh Abdurrahmân Hâlis Kerkükî, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sayı 38, Erzurum 2008, 165.

²⁹ Dîvânda bulunan Farsça gazellerden üçünün tercümesi: “Ey birâder! Sen bir an benlik gözünü ucub ve kibir perdesinden pak eyle! Vücûd nûrunun her yerde olduğunu gör. O nûr, her der u dîvardan sana aksetmiştir. Gözünü aç ve ondan başkasının varlık sahibi olmadığını gör! Enfûs u ektarda, rû-yi şâhid-i ezelden başkası mütecellî değildir. Onun cilvesi birbiri ardınca gelir amma onda tevvehhüm'ü-tekarrur yoktur. O, mezâhirde öyle cilvegendir ki kesret-i âsardan yüzlercesi 'bir' oldu. Bu sebepten oldu ki vahdet-i vücûd bizim gözümüze ziyade göründü. Yoksa Hâlis'in gözünde binlerce sayılı şeyler 'bir'den başka değildir.” (Kerkükî, Kitâbu'l-Meârif, 27; Necâtî, Kitabu'l-Meârif, 19.)

“Yâ Rab! Ne vakit sahrâ-yı Necef'e müteveccih olsam Necef'in Seyyidi'nin dergâhında murâdımı bulurum. Necef'in âlemâra olan âftâbı doğmadan varlık karanlıklarından kurtulmak zordur. Eğer bir kişi Necef deryâsının suyunun feyzinden bir cur'a bulursa Hızır gibi hayat-ı câvidanda kalır. O başa can feda olsun ki aşk sevdâsı sebebiyle zevk u temennâ-yı Necef'ten bir an bile hâli değildir. Necef'in muallâ dergâhının toprağına baş koyan matlûbundan nasıl mahrûm olur? Ey Hâlis! Pây-i sahrâ-i Necef'te Alî'nin (k.v.) yakınlığı ile şeydâ ve hayrette olduğun o an, ne sevinçli andır.” (Kerkükî, Kitâbu'l-Meârif, 28; Necâtî, Kitabu'l-Meârif, 20);

“Ey Sevgili! Senin aşkının gamından, bütün gece tâ sehere kadar nâle ve feryâd ediyor, ciğer kanımı içiyorum. Kâfidir ki senin ayrılık çölünde şeydâ oldum. Her taş gönülde mecnûnluğuma tesir etti. Ey Cânân! Beni miskîn eyleyen o cevrinin şerhi ve beyânı ikiyüz senede sona ermez. Tâ ki vîrâne gönlümde senin gam hazinen makam tuttu, gerçekten gönül yakut ve güherden daha mülevven oldu. Ey ârif-i hoşyâr! ‘Sefer der vatan’ ol. Seferin sıkıntısını çekmezsen hazine bulunmaz. Hâlis, senin aşkından rusvâ-yı cihân oldu ve henüz senin sevdâ-yı lübbünden gayrı başta hiçbir şey taşıyor.” (Kerkükî, Kitâbu'l-Meârif, 29; Necâtî, Kitabu'l-Meârif, 22.)

³⁰ “Ya Rab! Senin hazretinden başkasına bir yol yoktur, senin dergâhından başka sığınılacak dergâh yoktur, her ne kadar benim günahım kaf dağı kadar olsa da senin rahmetin ve ihsanının önünde saman çöpü kadar değildir.” şeklinde tercüme ettiğimiz rubâî, dîvânın 46. ve 57. sayfalarında bir kelime farkı ile mükerrerdir. 46. sayfadaki rubâînin 4. mısrasında kullanılan “neval” kelimesinin yerine, 57. sayfada aynı rubâînin 4. mısrasında “atâ” kelimesi kullanılmıştır. Tamlamalar “pîş-i nevâl-i rahmet” ve “pîş-i atâ-yı rahmet” şeklindedir. (Kerkükî, Kitabu'l-Meârif, 46-57; Necâtî, Kitabu'l-Meârif, 44-45.); Ziyâüddin Abdurrahmân Hâlis (k.s.), Türkçe şiirlerinde, “fe'ilâtün (fâ'ilâtün)/ fe'ilâtün/ fe'ilâtün/ fe'ilün (fa'lün), mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün, fâ'ilâtün/fâ'ilâtün /fâ'ilâtün /fâ'ilün” vezinlerini kullanmıştır.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Mezkûr eserinin 26. Sayfasında “ve lehû min kelâm-ı Şeyhu’s-Şüyûh Şeyh Abdurrahmân Kuddise sırrahu” ibâresi ile başlayan Dîvân, Farsça, Arapça ve Türkçe şiirleri içermektedir.³¹

Tasavvufun inceliklerine işaret eden, ilahî cezbe ve aşkı dile getiren bu şiirler, edebî sanatlarla memlûdur. Mutasavvıf şairlerin âdeti vechile, bu şiirlerdeki mânevî unsurları, insan aklının tasavvur edebilmesi için, bazı ıstılâhlar kullanılmıştır. Şiirler okunurken, bu ıstılâhların anlamlarının dikkate alınması zarûreti vardır.³²

Hazret-i Abdülkâdir Geylânî’nin (k.s.) menâkıb-ı âlîlerini içeren Arapça *Behçetü’l-Esrâr* kitabını Türkçe’ye çeviren Hâlis, 19. yüzyıl Türk edebiyâtının

³¹ “Ya ğazâle’l-Hay ya zabye’l-livâ! Gözlerinin hicrinden kalbim püryân oldu. Âşıkları hevâ ile cehlen ayıplayan, eğer hevâyı bilseydin ayıplamayı bırakırdın. Ey visâli ile ihsanda bulunan, ihsân eyle! Muhakkak ki aşkın şiddetli ateşinden cismim eridi. Âşıklar için tâat menzili, geceleyn inleme, seherde âh u nevâdır. Cânânın câh u istiğnâsı için, onun küyinde yüzlerce binevâ düşse ne gam! Ey Hâlis! Aşk derdinden olan hâtrâtın, tabibler indinde nasıl devâ kabul eder!”; Bu gazelin ilk üç beyti Arapça kalan üç beyti farsçadır; (Kerkûkî, Kitâbu’l-Meârif, 56; Necâtî, Kitabu’l-Meârif, 54)

³² “Gayb ilimlerinin gizli mânaları, izzet perdesi ile örtülü bulunduğu binâen, tasavvuf yolunda gidenlerin kudsî sırlarını akıllara telkin edebilmek ve yaklaştırabilmek için, sûfiyye hazerâtı, hislerle anlaşılabilen şeylere delâlet eden ve bilinen lafızlar ile gizli mânalar arasında tenâsübe riâyetle husûsi işaretleri tedvîn eylemişlerdir. Aşağıdaki kavramlar, Şemsüddîn-i Tebrizî, Mahmûd Şebüsterî, Hâfız Şirazî gibi eâzım-ı sûfiyyenin kudsî eserlerindeki aslî maksadın anlaşılmasına hizmet etmesi cihetinden, sûfiyye kitaplarından iktibâs edilmiştir.

Bâzu: Sâlikin ilahî cezbelerden kuvvet bulması

Bülbül: Âşık

Büt: Seyr ü sülûkun müntehası olan yüce matlûb, yüce maksad

Cevgân: Kaza ve kader

Çeşm: Murâkabât-ı İlâhiyyeye nazar

Dest: Vahdâniyetin âsârından tecelli eden tasarrufât-ı ulviye

Destâr: Âsâr-ı sun’-ı ilahîye

Deyr: Halveti talep etmek

Ebrû: Makam-ı kurb ile talibin maksadı

Gamze: İstiğnâ, serzeniş

Gül: Şâhed-ı hakîki

Gülistân: Müşâhede mahalli

Harâbât: Tevhîd-i mahz, beşerî özelliklerden kurtuluş.”

Kalem: Kaza ve kaderin cereyân ahkâmı

Küy: Teslim ve inkıyâd

Meyhâne: Dergâh, aşkın pazarı, aşkın pazarında aşkı best ve neşr eylemek

Müjgân: Vârid-i kahr

Nefs: Ehl-i îmânın sebep-i câvidanisi olan rûh-i kudsiyan

Pir-i Mugan: Mürşîd-i kâmil

Reftâr: Rıf’at ve ulvî mertebeler

Ruh: Tecellî-i Cemâl-i İlâhî

Sireşk: Âsar-ı hüzn

Şarap: Aşk ve muhabbet

Zühd: Mâsivâyâ muhabbeti terk etmek

Zülf: Tecellî-i Celâl-i İlâhî

Zünnâr: Hizmeti akd ü iltizâm etmek

(Ceride-i Tasavvuf, 31, 4-6, Necâtî, Kitabu’l-Meârif, 84)

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

güzîde örneklerinden birini ortaya koymuştur. Abdurrahmân Hâlis Kerkûkî'nin (k.s.) nesirde kullandığı Türkçe edebî üslûbunu, onun bu eserinde müşâhede etmek mümkündür. Eserin giriş kısmının sâdeleştirilmiş hâli aşağıda verilmiştir:

“Bu kitap Allah’a ulaşan kâmil velîlerin başı, âriflerin önderi, Abdülkâdir Geylânî'nin (Allah aziz sırrını mukaddes kılsın) fazîlet ve üstünlüklerini anlatan ‘Behcetü'l-Esrâr’ adlı eserin, Allah’a giden yolcuların önderi ve ariflerin özü Ahmed el-Kâdirî'nin oğlu Abdurrahmân Hâlis’in lisânından tercümesidir. (Allah ikisinin de sırlarını mukaddes kılsın.) Bismillâhirrahmânirrahîm. Hiçbir ölçü ile ölçülemeyecek kadar çok hamd ü sena, kullarına çok ihsân edici olan yaratıcı Allah Teâlâ Hazretleri'ne lâyıktır ki, o Allah (c.c.), âlemlerin övücü kerem sâhibi Hz. Muhammed'in (a.s.) varlığını ‘*Sen olmasaydın, Sen olmasaydın*’ felekleri yaratmazdım’ kaftanı ile kâinâtın yaratılışına gizli bir sebep kılmış, peygamber olarak gönderiliş kandilinin nûru ile alçaklık alâmeti olan Allah’a (c.c.) ortak koşma bozukluklarının karanlığının aydınlanmasına vâsita yapıp, peygamberlik kandilinin ışığının devamlılığını, aydınlık sıfatlı âlimlerin ve makâmı yüce kâmillerin varlığına bağlamıştır.

Binlerce dua ve selâm, makâm-ı sîdretü'l-müntehâ olan Hz. Muhammed (s.a.v.) üzerine saçılınsın ki, İslâm dininin kıyâmete kadar ebedî kalmasını ve mahşer günü, günahkâr ümmetlerin afv ve mağfiretini, daha dünyâyâ gelir gelmez iki cihanın en önemli arzusu sayıp, ‘ümmetim ümmetim!’ diyerek hâcetleri yerine getirici olan Allah Teâlâ’ya arz etmiştir. Ve Rasûlullah’ın (a.s.) ashâbına da çok dualar ola ki, ‘ashâbım yıldızlar gibidir, hangisine uyarmanız doğru yolu bulursunuz’ övgüsüne nâil olmuşlar, her iki âlemde de mutluluğu bulmuşlardır. Besmele, Allah’a hamd ve Rasûlullah’a (s.a.v.) salevattan sonra bil ki: Mahmud el Kâdirî'nin oğlu, Ahmed’in oğlu, el-Mufevviz billâh ile lakaplanmış, mahlası ‘Hâlis’ olan bu fakîr, hakîr, hâli perişan Abdurrahmân, 1231 senesi Rebîü'l-Evvel ayında şu şekilde sözünü beyân eder ki: Cenab-ı Nûr Ali Bahş (k.s.) tarafından Hazret-i Kutbu'r-Rabbânî Gavsü's-Semedânî Abdülkâdir Geylânî'nin (k.s.) yüce menkıbeleri hakkında yazmış olduğu, gönüller açan ‘Behce’ adlı eserinin üstün özelliklerinin kolay anlaşılabilir, saf gönüllü sâdıkların edeb elde etmek için kerâmetlerin lezîz özsuyundan irfân kâsesi ile içip Kâdirî Hânedânı hakkındaki bağlılık ve arzu kuvvetinin günbegün artması ve gelen aşk ateşinin alevlerinin inatçı nefsin

kötülüklerini yakması düşüncesi ile kadri yüce babam ariflerin önderi Cenâb-ı Ahmed Hazretleri tarafından, Arapça lisanının anber kokulu elbisesini, Türkçe'nin altın tellerle işlenmiş elbisesine tebdil edilerek tercümesinin yapılması, bu güçsüz omuzlarıma yüklenip tarafıma verildi. Beni bu işe mecbûr eden ol velînin şerefli emirlerine boyun eğerek ve kudsî nefeslerinin bereketine dayanarak sermayemin kıtlığı ile birlikte bu eserin tercümesine başladım. Başarı Allah'tandır.”³³

‘Behcetü'l-Esrâr Tercümesi’ adlı eser, alelâde bir tercüme değil, her satırında edebî sanatların zerâfet ve dekâikini görebileceğimiz ve ancak kudretli ve gönül ehli bir edîbin dilinden zuhûr edebilecek üslûbun hâkim olduğu güzîde bir edebiyat nümûnesidir.³⁴

Şiirleri izah ederken belki de alışılmışın dışında bir yol izleyerek bazı tasavvufî terimleri sadeleştirmeden olduğu gibi bıraktık. “Mâna, şairin kalbindedir” sözü gereğince, alelâde şiirlerin dahî mânâsı tam olarak ortaya koyulamazken, Abdurrahmân Hâlis (k.s.) gibi bir pîr-i azamın, ilâhi hakikatleri terennüm eden edebî sanatlarla dolu eşâr-ı âliyyelerini ve yüce mânevî hallerini anlatan akvâl-i seniyyelerini kelimelerin dar kalıplarına sığdırmaya gönlümüz razı olmadı. Onları okuyucunun manevi derecesine göre alacağı hazza bırakmayı daha anlamlı bulduk.

Abdurrahman Hâlis Kerkûkî'nin (k.s.) Türkçe Şiirleri:

³³ Kerkûkî. Behcetü'l-Esrâr, 2-3; Necâtî, Behcetü'l-Esrâr, 1-2.

³⁴ “Bazı Meşâyihın, O Hazretin zuhûrunu ve ‘Bu ayağım bütün evliyânın boynu üzerindedir’ sözünün ondan sâdır olacağını önceden haber vermeleri bahsi: Dakika-sincân-ı ehbâr-ı evliyâ, şeyh-i kibâr ve mürşîd-i büzürkvâr, mâlikiyyül mezheb, Zeynü'd-Din Ebu'l Hasan Ali İbnü Ebi Muhammed bin Abdillâh bin Ebi Bekir bin Ebi Tâlib el Mağribî el-Havâsiri'den ki mevlîdi ve mahâl-i terbiyesi Kâhire-i Mısır ve Künyesi İbnü'l-'Alâ idi, rivâyet eylemiştir ki: Şeyh-i Müşarunileyh Hazretleri buyurmuş kim bâzı meşâyih ve fukahâ ki biri Şeyh Ebûbekir Şiblî'dir ki menşei belde-i hüdüdiyyedir, buyurmuşlar ki: ‘bir gün Şeyh Ebûbekir Havâzin Hazretleri, meclisinde bâzı evliyâların zikrin ederken evâhir-i kelâmı, zaman-ı müstakbelde acemden Abdülkâdir nâmında bir kimesne zuhûr edüp meskeni Bağdat olarak o denlü bârigâh-ı ehadiyyete mütekarrib ve Cenâb-ı Risâlet-meâb sallallahu aleyhi ve sellem manzûr ve müntesib ola ki ‘Bu ayağım, bütün evliyânın boynu üzerindedir’ tekellümüne taraf-ı Rabb-i Celîl'den me'mûr olup eyyâm-ı saâdetinde kâin âmme-yi evliyâ emrine inkıyâd ederler’ deyu buyurmuşlardır. (Kerkûkî. Behcetü'l-Esrâr Tercümesi, 4-8; Necâtî, Behcetü'l-Esrâr, 4-9.)

“Bir cemâat-i nücûm-ı hüdü ve e'lâm-i pişvâ kaddesellahu Teâlâ esrârahum, o meclis-i behişt eniste, üstâd-ı hikemâmûz Cenâb-ı Abdülkâdir den sebekhân-ı ilm-i ledün ü mecmûadan mezâyâ-yı emrîkün olmakta iken, neş'e-i sahbâ-yı sâğâr-ı tecelliden nâşi bâlâ-yı minberde Cenâb-ı Gavsiyyetpenâh'dan na'râ-i ‘kademî hâzihî alâ rakabet-i küll-i veliyyillâh’ sâha-i pîra-yı sudûr olmakla, fi'l-Fevr Şeyh Hîti kim emâme-i sübha-i huzzâr-ı meşâyih idi, yerinden pürtâb-ı şevk olarak mânende-i duâ-yı müstecâb bâlâ-yı minbere suüd idüp kadem-i mübârek-i cenâb-ı Şeyhi kim ğubârı mütemennâ-yı efsur-i pâdişâhâne idi, kürsî-i rakabesi iderek zeyl-i saâdetmeâblerine teşebbüs eyledikte, kâffe-i evliyâ bu tarik-ı tetâbi' ile zemzeme-i sübh-ı ‘tellâhi lekad âserakellahu aleynâ’ olarak kerden-i itâatlerin zir-i pâ-yi çerhsâ-yi Hazret-i Şeyh'e best eylediler.” (Kerkûkî. Behcetü'l-Esrâr Tercümesi, 11; Necâtî, Behcetü'l-Esrâr, 11-12.)

1. ‘Acabâ dehre salan şûr-i kıyâmet bu mudur
2. Nigârâ! Mülk-i cismim kenz-i ‘aşkıncün harâb ettim
3. ‘Aşk olup rûz-i ezelden sâkî-i peymânemiz
4. Bu kimdir şevketiyle rahş-ı nâz üzre süvâr olmuş
5. Safâ-yı kalbe hüsn-i âlem ârâdan cilâ göster
6. Hûblar rûyinde hüsnün âşikâr eylemiş
7. Şâh-ı iklim-i velâyettir gürûh-ı Kâdirî
8. Vuslat-ı yâr isteyen hicrâna katlanmak gerek
9. Buhâr-ı âteş-i gamla gönül mir’ât-ı jenk oldu
10. Âteş-i ‘aşkın fûrûzan olsa âşık nâr olur
11. Böyle mahmûrum ki bilmem bâde-i hamrâ nedir
12. Hayli müddettir gam-ı âh-ı nedâmet bekleriz³⁵

1. MUHAMMES

‘Acabâ dehre salan şûr-i kıyâmet bu mudur

‘Âleme şu’le viren ‘ârız u kâmet bu mudur

Mest idüp câzib-i erbâb-ı kerâmet bu mudur

‘Acabâ gönlümü sayd eyleyen âfet bu mudur

Beni mecrûh u perîşân iden âfet bu mudur

Perde-i rûyin açup cilve virür ‘âşıkına

Gizli söyleşmek ile sırr diyor ‘âşıkına

İtürüp gamze-i şehlâsı urur ‘âşıkına

Gülüp aldatmağile gör ne kılur ‘âşıkına

Âh Hallâk-ı ezel viridiği ‘âdet bu mudur.³⁶

³⁵ Türkçe Şiirlerden on tanesi, Abdurrahmân Hâlis’in (k.s.) Dîvânı’nda yer almaktadır. “Vuslat-ı yâr isteyen hicrâna katlanmak gerek” ve “Buhâr-ı âteş-i gamla gönül mir’ât-ı jenk oldu” mısraları ile başlayan şiirler, Dîvân’da bulunmamaktadır. Bu şiirler, Kerkük Şairleri adlı eserden alınmıştır. Terzibaşı bu eserinde, adı geçen şiirlerin Dîvân’da bulunmadığını bir yazma mecmûâdan alındığını ifade etmektedir; Ata Terzibaşı, Kerkük Şairleri, (Kerkük: Cumhuriyet Matbaası, 1968), 2: 66-68.

³⁶ Kerkükî, Kitabu’l-Mearif, 57; fe’ilâtün (fâ’ilâtün)/ fe’ilâtün/ fe’ilâtün/ fe’ilün (fa’lün).

Açıklaması:

Acaba dünyayı tutan kıyamet gürültüsü bu mudur
Alemi aydınlatan yüz ve boy bu mudur
Kerâmet sâhiplerini mest ederek cezbeden bu mudur
Acabâ gönlümü avlayan güzel bu mudur
Beni yaralı ve perîşân eden güzel bu mudur

Cemâlinin perdesini açıp âşıkına cilve verir
Gizli söyleşmekle âşığına sırr verir
Edâlı bakışı, âşığını mahvederek vurur
Gülüp aldatmakla bak âşığına neler yapar
Ah! Ezelî Yaratıcı'nın verdiği âdet bu mudur

2. GAZEL

*Nigârâ! Mülk-i cismim kenz-i aşkınçün harâb ettim
Anı cânım yerine kalbde nâib-i menâb ettim*

*Derûn-i sînemi pâk eyledim ağyâr nakşından
Gönül kâşânesin 'aşk-ı râhınçün müstetâb ettim*

*Beyâbân-ı talebde pertev-i hüsnün şuâ'ından
Tenim baştanbaşa cevvalé-i mevc-i serâb ettim*

*Şarâb-ı nâbe ger meyl eylesem ma'zûr tut zâhid
Ki ben meyhanede pîr-i mugâna intisâb ettim*

*Cihânın gülşenine gelmemiş hüsnün gibi bir gül
Anınçün 'âlem içre 'aşk-ı hüsnün intihâb ettim*

Cenâb-ı sakf-ı gerdûne ulaşıa himmetim nola

Ki ‘ömrüm sarf-ı râh-ı bir şeh-i ‘âlicenâp ettim

Medâris içre Hâlis görmedim ben ‘aşk sevdâsın

*Anıñçün ‘ilmimi meyhânedede rehn-i şarâb ettim.*³⁷

Açıklaması:

Ey Sevgili! Beden ülkemi aşkının hazinesi için harâb ettim

Onu, kalbimde canımın yerine koydum

³⁷ Kerkûkî, Kitabu'l-Meârif, 57-58; Necâtî, Kitabu'l-Meârif,60; Şiir, mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün veznindedir; Cerîde-i Tasavvufun Başmuharriri Şeyh Safvet bu gazeli tahmîs etmiştir:

“Muhabbet âleminde kendi kendimden hicâb ettim
Açıldım cism ü cân ü kalbime bir bir itâb ettim
Tarik-i aşkta bünyâd-ı hestîyi türâb ettim
Nigârâ mülk-i cismim kenz-i ‘askıñçün harâb ettim
Anı cânım yerine kalbde nâib-i menâb ettim
Açıldı perde-i zulmet nigârın tâb-ı rahşından
Gönül kandı tecellâ-yı cemâl-i feyz-i bahşından
Tecerrüd eyledim yekser cihânın arş ü ferşinden
Derûn-i sinemi pâk eyledim ağıâr nakşından
Gönül kâşânesin aşk-ı ruhıñçün müstetâb ettim
Fenâ-yı aşka irdim cezbe-i vaslın simâından
Serâpâ gark-ı nûr oldum hicâbın irtifâından
Tutuştum serteser berk-i cemâlin iltimâından
Beyâbân-ı talebde pertev-i hüsnün şuaından
Tenim baştanbaşa cevvalâ-i mevc-i serâb ettim
Şuûn-i hilkatî sertâbeser makdûr tut zâhid
Bu âlemde harâbat ehlini mağfûr tut zâhid
Beni ol zümre-i mestânede mecbûr tut zâhid
Şarâb-ı nâbe ger meyl eylesem ma'zûr tut zâhid
Ki ben meyhânedede pîr-i muğâna intisâb ettim
Bahâristan-ı dehri kapladı âvâze-i gulgul
Ki yoktur ravzâ-i imkânda zülfün gibi sünbül
Gülistân üzre aksin gördü şeydâ oldu hep bülbül
Cihânın gülşenine gelmemiş hüsnün gibi bir gül
Anıñçün âlem içre ‘aşk-ı hüsnün intihâb ettim
Tutarsa âlem-i imkânı sıyt u şöretim nola
Tasarrufta teâli itse feyz ü kuvvetim nola
Rumûz-ı arş ü ferşe vâkîf olsa fikretim nola
Hubâb-ı sakfı gerdûne ulaşıa himmetim nola
Ki ‘ömrüm sarf-ı râh-ı bir Şeh-i ‘âli Cenâb ettim
Hakîkatten Cenâb-ı Pîrim sundukta sahbâsın
Bitirdi suhfe-i hâtırda kıyl ü kal kavgasın
Gözetme onda Safvet zevk-i ruhânî temaşâsın
Medâris içre Hâlis görmedim ben ‘aşk sevdâsın.”
Anıñçün ilmimi meyhânedede rehn-i şarâb ettim. (Şeyh Saffet, *Cerîde-i Tasavvuf* (Edebiyât-ı Sûfiyye), 2
Recep 1329/15: 8; Necâtî, Kitabu'l-Meârif, 82.)

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Derûnumu, senden gayrısının nakışlarından temizledim
Gönlümü, aşkının gamı için hoş eyledim
Talep çölünde, hüsnünün parlaklığının şu'âsından
Vücudumu, baştanbaşa hareketli serap dalgası yaptım
Ey Zâhid! Allahu Teâla'nın feyzi'ne meyledersem beni mâzur gör
Ki ben dergâhta, bir kâmil mürşide intisâb ettim
Cihânın gül bahçesine, senin hüsnün gibi bir gül gelmemiş
Onun için bu âlemde güzelliğinin aşkını seçtim
Himmetim, feleklerin çatısındaki damlalara kadar ulaşıya ne çıkar
Ki ömrümü, katı yüce bir Pâdişahın yolunda sarf ettim
Ey Hâlis! Medreseler içinde aşk arzusunu görmedim
Onun için ilmimi, dergâhta Allah Teâlâ'nın feyzine karşılık rehin bıraktım.

3. GAZEL

'Aşk olup rûz-i ezelden sâki-i peymânemiz

'Âlemi kaugâya salmış na'ra-i mestânemiz

'Âlem-i candan şarâb-ı vasıldan mest olmuşuz

Sırr-ı vahdettir hemîşe bâde-i meyhânemiz

Mazhar-ı nûr-i cemâlin kiblemdir 'âşıklara

Ol cemâlin pertevinden ka'bedir büthânemiz

Matla'-ı her zerreden tâbân olup ol âfitâb

'Aşk çeşmiyle temâşâ eyleriz cânânemiz

Rind ü rüsvâ-yı kalender meşreb olduk 'aşktan

'Âlemi baştanbaşa tutmuş bizim efsânemiz

*Şem u gül çünkü mazharlardır ol cânâneye
Gönlümüz bülbül olup canlar olup pervânemiz*

*Dâm-ı zülfün dane-i hâlin olup zincîrimiz
Yoksa yoktur âlem-i dünyâda âb ü dânemiz*

*Nice yıllardır ki Hâlis hicr ile zulmettedir
Şimdi feyz-i vasıldan rûşen olup kâşânemiz.³⁸*

Açıklaması:

Ezel gününden beri gönül kadehimizi dolduran aşktır
Mest oluşumuzun haykırışı âlemi kavgaya tutuşturmuştur
Gönül âleminde Hakk'a vuslat şarabından mest olmuşuz
Dergâhımızın feyzi, her zaman vahdet sırrıdır
Cemâlinin nûrunun zuhur ettiği yer âşıkların kiblesidir
O cemâlin ışığından kalbimiz, Ka'be olmuştur.
O güneş her zerreden doğup parlamıştır
Biz, o padişahın evi olan gönlümüzü aşk gözü ile seyrederiz
Aşk yüzünden rind ve kalender meşrep olduk
Bizim akıl almaz hikâyemiz, âlemi baştanbaşa tutmuştur
Şem' ve gül, o güzel'in zuhur ettiği yerlerdir
Bizim gönlümüz bülbüldür, canlar da pervânemizdir
Zülfün tuzağı ve benlerinin dâneleri, zincîrimiz olmuştur
Bunlardan başka, yeryüzünde rızığımız yoktur
Nice yıllardır ki Hâlis, ayrılık ve zulmet içindedir
Şimdi gönül sarayımız Hakk'a vuslat feyzinden parlamıştır.

4. GAZEL

³⁸ Kerkükî, Kitabu'l-Mearif, 58; fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilün.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

*Bu kimdir şevketiyle rahş-ı nâz üzre süvâr olmuş
Sanursın cilvesinden kim kıyâmet âşikâr olmuş*

*Külâhın kiç koyup perçemlerin ruhsâra dağıtmış
Gül üzre sümbülüstandan acep bir nevbâhâr olmuş*

*Kaddi bir servdir kim gülşen-i hüsne safâ virmiş
Ana erbâb-ı aşkın gözyaşından cüybâr olmuş*

*Alup meydân-ı hüsnü tavk-ı sancâk-ı melâhatle
Sipâh-i hûblar üzre emîr-i namdâr olmuş*

*Seni Hâlis ne tenhâ sûz-i aşkın kalb-i dâğ itmiş
Bu âteş içre çok erbâb-ı himmet dâğdâr olmuş.³⁹*

Açıklaması:

Bu kimdir, heybetiyle gösterişli bir naz atı üzerine binmiş
Cilvesinden sanırsın ki kıyamet âşikâr olmuş
Külâhını eğri koyup perçemlerini yanağına dağıtmış
Gül üzerindeki sümbül bahçesinde hayret verici bir ilkbahar olmuş
Boyu bir servdir ki güzelliğin gül bahçesine safâ vermiş
Aşk ehlinin ona olan gözyaşından ırmak oluşmuş
Güzel yüzlülüğün sancağının kudreti ile hüsn meydanına çıkıp,
Güzel askerler gibi namlı bir kumandan olmuş
Ey Hâlis! Aşkın ateşi sadece seni kederlendirmemiş
Bu ateş içinde çok himmet ehli eleme boğulmuş.

5. GAZEL

³⁹ Kerkükî, Kitabu'l-Meârif, 60; mefâ'îlün/mefâ'îlün/mefâ'îlün/mefâ'îlün.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Safâ-yı kalbe hüsn-i 'âlem ârâdan cilâ göster
Cefâ-yı derd-i hicre nûr-ı vaslından devâ göster

Cemâlin saykalinden sil ğubâr-ı dîde-i kalbin
Visâlin görmeye âyine-i gîtî nümâ göster

Vefâdâ ben ezelden itmişim peyvendini mîsâk
Kerem kıl sen inâyet kûşesinden bir vefâ göster

Kemâl-i sırr-ı hüsnün devr ider zerrât-ı âlemde
Bize ol sırrı görmekçün likâdan bir ziyâ göster

Harâbât ehlinin bezminde câm-ı vasldan cânâ
Bu gamlı müflise bir cür'adan nûr-ı likâ göster

Vücûdum lücce-i esrâr-ı aşkından fenâ görmüş
Likânın pertevinden ol fenâdan bir bekâ göster

Aritmiş bûte-i aşkında Hâlis kalbinin misin
Haber virmek için iksîr-i nazardan kimyâ göster.⁴⁰

Açıklaması:

Kalb safasına, âlemi süsleyen güzelliğinden cilâ göster
Ayrılık derdinin cefasına, kavuşma nûrundan devâ göster
Kalb gözünün tozunu, cemâlinin cilâ vericisinden sil
Vuslatını görmeye, cihâmı gösteren bir ayna yap
Vefâ konusunda, ben ezelden yemîn akdi yapmışım
Sen de inâyet köşesinden kerem kıl bir vefâ göster

⁴⁰ Kerkükî, Kitabu'l-Meârif, 60; mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Güzelliğinin olgun sırrı, âlemin zerrelerinde dolaşır
O sırrı görmek için bize vuslatından bir ziyâ göster
Ey Sevgili! Harâbat ehlinin meclisinde vuslat kadehinden
Bu gamlı müflise aşk şarabının bir damlasından vuslat nûrunu göster
Varlığım aşkının sırlarının çokluğundan fena buldu
Sana vuslatın parlaklığı ile o fenâdan bir bekâ göster
Hâlis, aşkının potasında kalbinin madenini arıtmış
Haber vermek için, onu arıtan nazardan bir ilim ver.

6. GAZEL

*Hûblar rûyinde hüsnün âşikâr eylemiş
Âşıkın çeşminden öz hüsnün temâşâ eylemiş*

*Rûyin üzre zülf-i meşkînin selâsil bağlayıp
‘Âlemi divâne-i zincîr-i sevdâ eylemiş*

*Mevkûb-ı hüsnün sığınmaz ‘âlem-i âfâkta
Ben acep kaldım gönülde nîce me’vâ eylemiş*

*Mâh-veşler sûretinden gösterir ruhsârını
Her bakan ‘âşıkları mecnûnu u rüsvâ eylemiş*

*‘Aşk sevdâsında Hâlis ilm ü aklından geçip
Âferîn olsun bu kânûna ki inşâ eylemiş.⁴¹*

Açıklaması:

Hüsnünü, güzellerin yüzünde âşikâr eylemiş
Âşıkın gözünden kendi öz hüsnünü seyretmiş

⁴¹ Kerkükî, Kitabu'l-Mearif, 61; fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilün.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Yanağının üzerinde misk kokulu zülfünü zincir yapıp
Âlemi sevdâ zincirinin divânesi eylemiş
Güzelliğinin kâfilesi ufuklara sığmaz
Ben hayrette kaldım gönülde nasıl yurt edinmiş
Cemâlini ay yüzlülerin sûretinden gösterir
Her bakan âşıkları mecnûn ve rüsvâ eylemiş
Aşk hevesinde Hâlis ilim ve aklından geçip
Bu kâideye aferin olsun ki inşa eylemiş.

7. GAZEL

*Şâh-ı iklîm-i velâyettir gürûh-ı Kâdirî
Râh-ı aşkıta, zü'l-kerâmettir gürûh-ı Kâdirî*

*Cümle erbâb-ı tarîkat bülbül-i şûrîdedir
Anlara bâğ-ı letâfettir gürûh-ı Kâdirî*

*Dâmenin tutmuş bular Sultân Abdülkâdir'in
Mazhar-ı lutf u hidâyettir gürûh-ı Kâdirî*

*Gavs-ı Muhyiddîn ihyâ eylemiş dîn-i nebîyi
Revnâk-ı dîn-i risâlettir gürûh-ı Kâdirî*

*Küntü kenzen kapısını men aref miftâh ile
Feth iden şâh-ı velâyettir gürûh-ı Kâdirî*

*Dâhil ol var ol gürûha bî-teemmül Hâlisâ
Sâhib-i emn ü emânettir gürûh-ı Kâdirî.⁴²*

⁴² Kerkükî, Kitabu'l-Mearif, 64; fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilün.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Açıklaması:

Kâdirî topluluğu, velayet ülkesinin şahıdır
Kâdirî topluluğu, aşk yolunda keramet sahibidir
Cümle tarikat ehli, hâli perişan bülbüllerdir
Kâdirî topluluğu, onlar için hoş bir bağıdır
Bunlar, Sultan Abdülkadir'in eteğini tutmuşlar
Kâdirî topluluğu, hidayet lutfuna erişmişlerdir
Gavs Muhyiddin, Nebi'nin (s.a.v.) dînini ihyâ eylemiş
Kâdirî topluluğu, risâlet dîninin parıltısıdır
'Küntü kenzen' kapısını, 'Men aref' anahtarı ile
Açan, velâyetin şahıdır, Kâdirî topluluğu
Ey Hâlis! Hiç düşünmeden o topluluğa var dâhil ol
Kâdirî topluluğu, emîndir ve emânete sahiptir.

8. GAZEL

*Vuslat-ı yâr isteyen hicrâne katlanmak gerek
Merhem-i yâr isteyen peykâne katlanmak gerek*

*Her kim ister aşk meydanında erlik göstere
Başını top eyleyüp cevâne katlanmak gerek*

*Gün gibi çekmek gerek her dem bulutlar kahrını
Ay gibi bedr olmaya noksâne katlanmak gerek*

*İster isen bir Züleyha, tal'at ile yâr ola
Yûsuf-ı Mısrî gibi zindâne katlanmak gerek*

İster isen Hâlisâ kâmunca ola her işin

*Yar-ı tab-ı cahil-i nâdâne katlanmak gerek.*⁴³

Açıklaması:

Sevgiliye kavuşmayı isteyen ayrılığa katlanması gerekir

Yarasına merhem isteyen okun temrenine katlanması gerekir

Her kim aşk meydanında erlik göstermek isterse

Başını top eyleyip oyunda topa vurulan çomağa katlanması gerekir

Her zaman gün gibi bulutların kahrını çekmek gerekir

Ayın on dördü gibi olmak için noksâna katlanmak gerekir

Ey Hâlis! Her işinin arzu ettiğin gibi olmasını istersen

Bilmeyen, cahil tabiatlı yâre katlanmak gerekir.

9. GAZEL

Buhâr-ı âteş-i gamla gönül mir'âtı jenk oldu

Hayâl-i tîr-i müjgânın dile zahm-ı Frenk oldu

Cebîninde nedir çîn-i sitem ey Rüstem-i âlem

Boyanmış gamzeler kana acep kimlerle cenk oldu

Nice tozlar kopardı rûzgâr-ı fitne-i âlem

Açılmaz çeşm-i giryânım cihan başıma teng oldu

Nedir sende bu şerm u mestlik ey gözleri şehîlâ

Kızarmış gül ruh-ı lâlin şerâb-ı lâle renk oldu

Ricâlar eyleyup kılsa niyâz-ı bûs-ı ruhsârın

*Terahhüm eylemez Hâlis, dil-i dildâr senk oldu.*⁴⁴

Açıklaması:

⁴³ Terzibaşı, Kerkük Şairleri, 2: 66; fâ'latün/ fâ'ilatün/ fâ'ilatün/ fâ'ilün.

⁴⁴ Terzibaşı, Kerkük Şairleri, 2: 68; mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün.

Gam ateşinin buharı ile gönül paslı bir ayna oldu
Kirpiklerinin okunun hayali gönle Frenk yarası oldu
Alnında nedir bu sitem kıvrımları ey cihan pehlivânı
Gamzeler kana boyanmış acabâ kimlerle cenk oldu
Âlemin fitnesinin rüzgârı nice tozlar kopardı
Ağlayan gözlerim açılmaz cihan başıma dar oldu
Ey gözleri güzel! Nedir sendeki bu utanma ve kendinden geçiş
Kırmızı gül yanakların kızarmış, kırmızı şaraba renk oldu
Yanağını öpme niyazı ile ricâlar eylesen
Ey Hâlis! Merhamet eylemez, sevgilinin gönlü taş oldu.

FUZÛLÎ'NİN GAZELLERİNE TAHMİSLER

10. MUHAMMES

“Âteş-i aşkın fîrûzân olsa âşık nâr olur

Hüsnünü âyine-i dilde gören hûşyâr olur

Her zaman gördükçe âşık gözlerin humâr olur

“Hüsnün oldukça füzûn, aşk ehli artık zâr olur

Hüsn ne miktar olursa aşk ol mîkdâr olur”

Cilve-i hüsnün gören âşıktır vü divânedir

Kâbe vü puthaneyi fark eylemez etvârdan

Zâhidâ men eyleme şeydâları dîdârdan

“Cennet için men’ eden âşıkları didârdan

Bilmemiş kim cenneti âşıkların dîdâr olur”

Bilmemiş vâiz ne mazhârdır olur aşk ehlinin

Yoksa her lahzâ salardı ehl-i aşka mislinin

Düşmese sevdâya bilmez kadr-i zevk-i vaslının

“Zâhid-i bî-hod ne bilsin zevkini aşk ehlinin

Bir aceb meydır mahabbet kim içen hüşyâr olur”

*Aşk ilminden olur esrârdan âşık fehîm
Ateş-i aşk içre toprak olmasa olmaz selîm
Eyleme âşıkların derdine dermân Ey Kerîm
“Aşk derdinden olur âşık mizâc-ı müstakîm
Âşıkın derdine dermân etseler bîmâr olur”*

*Âşık-ı rüsvâ çeker sevdâ-yı aşkın cevri
Lezzet-i didârı bilmez çekmeyenler hicri
Lücce-i aşkında Hâlis zâyî’ etti ilmîni
“Aşk sevdâsına sarf eyler Fuzûlî ömrünü
Bilmezem bu hâb-ı gafletden kaçan bîdâr olur.”⁴⁵*

Açıklaması:

Aşkın ateşi parlarsa âşık ateş olur yanar
Güzelliğini gönül aynasında görenin akli başına gelir
Âşık, her ne zaman güzelliğini görse gözleri mest olup kendinden geçer
Senin güzelliğin arttıkça âşıkların ağlayıp inlemeleri daha çok artar
Güzellik ne kadar olursa aşk da o kadar olur

Güzelliğinin tecellisini kapıdan ve duvardan görenler
Tavır ve hallerinden Ka’be ile büthaneyi fark edemez
Ey Zâhid! Çılgın âşıkları sevgilinin cemâlinden men etme
Cennet için âşıkları sevgilinin cemâlinden men eden
Bilmemiş ki âşıkların cenneti bizzat sevgilinin cemâlidir

Vaaz eden kişi aşk ehlinin neye mazhar olduğunu bilmemiş

⁴⁵ Kerkükî, Kitabu’l-Meârif, 59-60; fâ’ilâtün/ fâ’ilâtün/ fâ’ilâtün/ fâ’ilün.

Eğer bilseydi her an kendini bütünüyle aşk ehline salardı
Sevdâya düşmeyen vuslat zevkinin değerini bilmez
Kendinden geçmiş zâhid aşk ehlinin zevkini ne bilsin
Muhabbet öyle acâib bir şaraptır ki onu içenin aklı başına gelir

Âşık, aşk ilmi sayesinde sırlara karşı ziyade anlayışlı olur
Toprak, aşk ateşi içinde olmasa ayıp ve kusurlardan beri olamaz
Ey hekim! Âşıkların derdine derman eyleme
Âşığın mizacı, aşk derdi ile sağlıklı bir yapıya kavuşur
Âşığın derdine derman etseler âşık hasta olur

Aşk arzusunun cefasını, halkın diline düşmüş âşık çeker
Ayrılığını çekmeyenler sevgilinin cemalinin lezzetini bilemez
Hâlis, aşkın uçsuz bucaksız denizinde ilmini kaybetti
Fuzûlî ömrünü aşk arzusu için sarf etti
Bu gaflet uykusundan ne zaman uyanır bilmem.

11. MUHAMMES

*“Öyle mahmûrum ki bilmem bâde-i hamrâ nedir
Cân nedir kendim neyim ibdâ-yı mâ inşâ nedir
Tâ ki medhûş olmuşam ben bilmezem uhrâ nedir
“Öyle sermestem ki idrâk etmezem dünyâ nedir
Ben kimim sâkî olan kimdir mey-i sahbâ nedir”*

*Mürğ-ı ruha zülf-i leylâdan yine dâm isterim
Çeşm-i mestinden safâ-yı kalb için câm isterim
Bilmezem ben kâmımı ger tab'ımı râm isterim
“Gerçi canândan dil-i şeydâ için kâm isterim
Sorsa canân bilmezem kâm-ı dil-i şeydâ nedir”*

*Aşkdan müstazhar eyler âşıkâ fikr-i visâl
Fark kılmaz sadmet ü izz ü cemâl ile celâl
Âşık-ı şeydâya yeğdir lezzeti hicr ü visâl
“Vasldan çün âşıkı müstağnî eyler bir hayâl
Âşıkâ ma’şûktan herdem bu istiğnâ nedir”*

*Vahdet içre kesret ü varlık gören ârif değil
Lezzet-i cânân için tâat kılan ârif değil
İlm-i hikmetle riyazâtlı olan ârif değil
“Hikmet-i dünya vü mâ fihâ bilen ârif değil
Ârif oldur bilmeye dünyâ vü mâ fihâ nedir”*

*Hâlisâ sît ü figânın doldurupdür âlemi
Nâle-i dilsûz-i zârın titretüpdür âlemi
Âteş-i âhın serâser yandırüpdür âlemi
“Âh u efgânın Fuzûlî incudüpdür âlemi
Ger belâ-yı aşkta hoşnûd isen kavgâ nedir”⁴⁶*

Açıklaması:

Öyle kendimden geçmişim ki, ilahî feyz nedir bilmem

Can nedir, kendim neyim, ibda ma inşa’ nedir bilmem

Öyle şaşırılmışım ki, uhrâ nedir bilmem

Öyle mest olmuşum ki, dünyâ nedir idrak edemem

Ben kimim, aşk şarâbını bana sunan kimdir, aşk şarâbı nedir bilmem

Can kuşuna, sevgilinin zülfünden yine tuzak isterim

Kalb safası için, mahmûr gözlerinden muhabbet kadehi isterim

⁴⁶ Kerkükî, Kitabu'l-Meârif, 62; fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilün.

Her ne kadar nefsimi ona râm etmek istiyorsam da gönlümün arzusu nedir
bilmiyorum

Sevgiliden çılgın gönlümün arzusunu yerine getirmesini istiyorum,
Ancak sevgili, çılgın gönlün arzusu nedir diye soracak olsa bilemem

Kavuşma fikri, âşığa aşkından dolayı gelir
Âşık için, zillet ve izzet, cemâl ve celâl arasında fark yoktur
Çılgın âşık, vuslat ayrılığının lezzetini tercih eder
Sevgilinin hayali, âşığı sevgiliye kavuşmaktan müstağni kılar
Her zaman âşığa, sevgiliden bu istiğna nedir

Vahdet âleminde çokluk ve varlığı gören ârif değildir
Cennet nimetleri için ibâdet yapan ârif değildir
Hikmet ilmi ile meşgul olan ârif değildir
Dünya ve içindekilerin hikmetini bilen de ârif değildir
Ârif odur ki, dünya ve içindekiler nedir bilmeye

Ey Hâlis! Âh u feryâd edişin âlemi doldurur
Ağlayan yanık gönlünün inleyişi âlemi titretir
Âhının ateşi baştan başa âlemi yandırır
Ey Fuzûli! Ah edişin ve inleyişin âlemi mest etmektedir
Aşkın kerbelâsında bulunmaktan hoşnud isen bu kavga nedir.

12. MUHAMMES

Hayli müddettir gam-ı âh-ı nedâmet bekleriz
Hânedân-ı aşkıta künc-i selâmet bekleriz
Şâm-ı firkatte düşüp subh-i kıyâmet bekleriz
Nice yıllardır ser-i kûy-i melâmet bekleriz
Leşker-i sultân-ı irfânız velâyet bekleriz

*Bahr-ı aşkında gönül emvâceden itme hazer
‘Âşkta her kimse baştan geçmese bulmaz zafer
Bağlarınız meyhânedeyse sevdâ-yı hüsnünde kemer
Sâkin-i hâk-i der-i meyhâneyiz şâm u seher
İrtifa’-ı kadr için bâb-ı sa’âdet bekleriz*

*Râhat olmaz gîceler gamdan dili-i meklûbumuz
Kan döküp sahrâ-yı gamda dîde-i meskûbumuz
Zevk-i ‘aşk-ı yârdan gayrı değil mahbûbumuz
Cîfe-i dünyâ değil kerkes gibi matlûbumuz
Bir bölük ankâlarınız kâf-ı kanâ’at bekleriz*

*Şükrulillâh mahrem olduk mahzen-i esrârdan
Rûşen oldu dide-i giryânımız didârdan
Uyku görmez çeşmimiz sevdâ-yı ‘aşk-ı yârdan
Hâb görmez çeşmimiz endîşe-i ağyârdan
Pâsbân-ı genc-i esrâr-ı muhabbet bekleriz*

*Kays idüp sahrâya saldı gayret-i ‘aşkın bizi
Mest-i şeydâ eylemiştir şiddet-i şevkin bizi
Dûr idüp zevk-i cihandan lezzet-i zevkin bizi
Sûret-i dîvar ediptir hayret-i ‘aşkın bizi
Gayr-i seyr-i bâğ ider biz künc-i mihnet bekleriz*

*‘Âşıkız envâr-ı hüsnün mazhar-ı dilde görüp
Mesken-i me’lûfumuzdan hüsnünü seyre gelüp
Tâlibân-ı genc-i ‘aşkız cevher-i cândan geçüp
Kârvân-ı râh-ı tecridiz hatar havfın çeküp*

Gâhi mecnûn gâhi biz devr ile nevbet bekleriz

*Sanma zâhid bî-eserdir dîde-i giryânımız
‘Âştan hâli değildir sîne-i büryânımız
Âteş-i ‘aşk ile yanmış hâtır-ı nâlânımız
Sanmanız kim gîceler bî-hûdedir efgânımız
Mülk-i ‘aşk içre hisâr-ı istikâmet bekleriz*

*Berk-ı hüsnünden nigârâ şu’le dünyâyı tutup
Şöhret-i âvâz-ı ‘aşkın kûh u sahrâyı tutup
Hâlis-i şeydâ tarîk-ı ‘aşkta kanlar içup
Yattılar Ferhâd ü Mecnûn mest-i cam-ı aşk olup
Ey Fuzûlî biz olar yattıkça nevbet bekleriz.⁴⁷*

Açıklaması:

Hayli müddettir pişmanlık âhının gamını bekleriz
Aşk hânedanında selâmet köşesini bekleriz
Ayrılık gecesine düşüp kıyâmet sabahını bekleriz
Nice yıllardır ayıplanma yerinin başında bekleriz
İrfan padişâhının askeriyiz vilayeti bekleriz

Ey gönül! Aşk denizinde dalgalardan sakınma
Aşkta, başından geçmeyen hiç kimse zafer bulmaz
Dergâhta, güzelliğinin sevdası için kemer bağlarız
Gece gündüz, dergâhın kapısının toprağında otururuz
Değerimizin artması için padişah sarayının kapısında bekleriz

Acı çeken gönlümüz, geceleri gam yüzünden rahat bulmaz

⁴⁷ Kerkükî, Kitabu'l-Mearif, 63; fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilün.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Yaş akıtan gözlerimiz, gam sahrasında kan döker
Mahbûbumuz, sevgilinin aşkının zevkinden başka bir şey değildir
Akbaba gibi, dünya leşini istemeyiz
Bir bölük anka kuşuyuz, kanaat kâfını bekleriz

Allah'a (c.c.) şükürler olsun, sırlar hazinesine mahrem olduk
Ağlayan gözlerimiz, dost yüzünü görmekten dolayı aydınlandı
Sevgilinin aşkının arzusundan gözümüz fani olan hiçbir şeyi görmez
Düşmanlarımızı düşünmekten gözümüze uyku girmez
Aşk sırlarının gizlendiği hazinenin bekçisiyiz, hazineyi bekleriz

Senin aşkının gayreti, bizi 'Kays' gibi âşık edip sahrâya saldı
Senin şevkinin şiddeti, bizi kendimizden geçirip çılgın bir âşık yaptı
Senin zevkinin lezzeti, bizi dünyanın lezzetinden uzaklaştırdı
Senin aşkının hayreti ile donakalıp duvardaki resimlere döndük
Başkaları, bağ içinde gezip dolaşır biz sıkıntı köşesinde bekleriz

Güzelliğinin nûrlarını kalbimizdeki tecelligâhında görüp âşık olduk
Ünsiyet evimiz olan gönlümüzde güzelliğini seyredip âşık olduk
Can cevherinden geçerek aşk hazinesinin talep edicileri olduk
Dünya alâkalarından soyunma yolunun kervanınız
Yol tehlikesi korkusundan bazen Mecnûn bazan ben, nöbetleşerek kervânı
bekleriz

Ey Zâhid! Sanma ki, ağlayan gözlerimiz, bir şeye delâlet etmez
Yanan sînemiz, aşktan boş değildir
İnleyen gönlümüz, aşk ateşi ile yanmıştır
Sanmayın ki geceler boyunca olan haykırışımız boşunadır

Biz aşk ülkesindeki doğruluk kalesini bekleriz, çıkardığımız ses bu yüzdendir.

Ey Sevgili! Güzelliğinin şimşeginin aydınlığı dünyayı tuttu
Aşkının sadasının ünü, yerleri gökleri tuttu
Tutkun âşık Hâlis, aşk yolunda kanlar içiyor
Ferhad ile Mecnûn, aşk kadehinden sarhoş olup yattılar
Ey Fuzûli! Onlar yattıkça, aşk sohbetinin toplantısını biz bekleriz.

Abdurrahmân Hâlis Kerkûkî'nin Dîvân'ında bulunan Farsça rubailerin tercümesi:

*Eğer bir gönül sahibi isen gönül kâbesini tavaf eyle
Mâna kâbesi gönüldür, sen onu toprak sanma
Yürüyerek bin hac yapsan
Bir nefes bir biçare gönlü ele getirmene erişmez.⁴⁸*

*Ey her tefikaya teveccüh eden
Gönül gözün her şeye yöneliyor
Gönlünü tefrikadan beri kıl
Yek bir dildâr ara ki yek bir dile sahip olasın.⁴⁹*

*Eyvâh! Azîz ömrün elliyi aştı
Vakit sermayesi câh endişesi ile geçti
Daha ne zamana kadar gaflet uykusundan uyanmayacaksın
Uyan! Sonunda bir dem saltanatın geçti.⁵⁰*

Ey padişah ey münezzeh ey settâr!

⁴⁸ Kerkükî, Kitabu'l-Meârif, 46.

⁴⁹ Kerkükî, Kitabu'l-Meârif, 56.

⁵⁰ Kerkükî, Kitabu'l-Meârif, 56.

*Senin vasfın konusunda dem vurmaya bizim ne gücümüz var
Bu hiçbir şey katre, bu mahdût olan
Nasıl hadsiz olan deryâya hudût koysun.*⁵¹

*Ya Rab! Senin hazretinden başkasına bir yol yoktur
Senin dergâhından başka sığınılacak dergâh yoktur
Her ne kadar benim günâhım kaf dağı kadar olsa da
Senin rahmetin ve ihsanının önünde saman çöpü kadar değildir.*⁵²

Sonuç

Abdurrahmân Hâlis Kerkûkî, XIX. yüzyılda yaşamış yüce Kadiriyye yolunda Hâlisiyye şubesini tesis etmiştir. Kudretli bir edîb olan bu kutsal gönüllü velî, aşk ehlidir. O (k.s.) esas itibârı ile zikir ve tecelli ekolünün temsilcisi olmasına rağmen, bunun yanında Ahmed el-Bedevî, Râbi'atü'l-Adeviyye, Şems-i Tebrîzî ve Celâle'd-Dîn-i Rûmî gibi büyük mutasavvıfların meşrebi olan aşk yolu da kendisinde hakkıyla tecelli etmiştir. Onun aşk yolunun ne büyük bir merd-i kâmilî olduğunu şiirlerinde görmek mümkündür: "Her nereye baksam, gerçek maksadım senin yüzündür, fakat gözyaşı ile dolu iki gözümde senin hâyâlından başka bir şey bulamam. Hangi toprağa ibâdet maksâdıyla alnımı koysam, taptığım ve maksâdım sen, varlığım ve secde ettiğim sensin." Mesnevî'nin ilk onsekiz beytine nazmen yazdığı Farsça şerh diğer şerhlere göre daha sâde ve anlaşılır olması cihetiyle Mesnevî şârihleri arasında haklı bir şöhrete sâhiptir. Bu şerhe de ilâhî aşkın terennüm edilişi diyebiliriz. Türkçe, Farsça ve Arapça'ya son derece hâkim olan ve her üç dilde de şiirleri bulunan bu yüce velînin tesis ettiği yol, âlem-i İslam'ın bütün beldelerine ulaşmış, Hakk'a vuslat arzusu taşıyan herkes için, külfetsiz, sâde ve fitrata uygun prensipleri ile câzibe ekolü haline gelmiştir. Onun dergâhı, tasavvuf edebiyâtının da neşv ü nemâ bulduğu bir kültür merkezi olmuş, bu dergâhtan pek çok mutasavvıf edîb yetişmiştir ve günümüzde de yetişmektedir

⁵¹ Kerkükî, Kitabu'l-Meârif, 57.

⁵² Kerkükî, Kitabu'l-Meârif, 57.

Kaynakça

ÇAKIR, Mehmet Saki. *Abdurrahman Halis Talebânî Kerkûkî ve Kitâbu'l-Meârif fî Şerh-i Mesnevî-i Şerîf Eseri*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 9/44, Haziran 2016.

ÇELİK, İsa. *Kâdiriyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesinin Kurucusu Şeyh Abdurrahmân Hâlis Kerkûkî, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 38, Erzurum: 2008.

GEYLÂNÎ, Seyyid Abdülkâdir. *el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzu'r-Rahmânî*. Cize Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1988.

Hacı Ömer Hüdâyî Baba Kövengî (k.s.) Vasiyyetnâmesi, Elâzığ Kövenk'te Hacı Ömer Hüdâyî Baba Külliyesinde; Mustafa Hayri Öğüt Kütüphanesi Elyazmaları Arşivinden.

HÜSEYİN EDİRNEVÎ, *Behcetü'l-Esrâr Tercümesi*, Abdülkerim Efendi Matbâası, İstanbul 1868.

HÜSEYİN VASSAF. *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr: Silsile-i Tarîkât-ı Âliyye-i Kâdiriyye*. Süleymâniye Kütüphanesi. Yazma Bağışlar 2305-2309.

İBRAHİM HAYDARİZÂDE. "Terâcim-i Ahvâl-i Sûfiyye". *Tasavvuf Cerîdesi*, (13 Rebiulevvel 1329/14 Mart 1911), 4: 4-5; Haydârîzâde İbrâhîm Efendi'nin Bir Makâlesi. *Cerîde-i Tasavvuf*, 4: 4-5, haz., Ömer Necâtî. Ankara: 1985.

İZÜLÎ, Muhammed Emîn. *İcâzetnâme*. Muharrem Ayı 1909. Elâzığ Kövenk Hacı Ömer Hüdâyî Baba Külliyesinde.

el-KÂDİRÎ, İsmâil b. Muhammed Sa'îd. *El-Füyûzâtü'r-Rabbâniyye fî Evrâdi'l- Kâdiriyye*. Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi bi-Mısır: ts.

el-KERKÛKÎ, Abdurrahmân Hâlis Talebânî. *Behcetü'l-Esrâr Tercümesi*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1302; Ömer Necâtî, *Behcetü'l-Esrâr Tercümesi Metni*, Ankara: 2000.

-----, *Kitabu'l-Meârif fî Şerh-i Mesnevî-i Şerîf-Dîvân*. İstanbul: Rıza Efendi Basımhânesi, 1284; Ömer Necâtî, *Kitabu'l-Meârif fî Şerh-i Mesnevî-i Şerîf Tercümesi*, Ankara: 1985.

NABÎ, Yusuf b. Abdillâh Ruhâvî. *Dîvân-ı Nâbî*, Şeyh Yahyâ Efendi Matbâası, İstanbul: 1392.

NECÂTÎ, Ömer. *Eş-Şeyh es-Seyyid Dede Osman Avnî Baba Rehavî (k.s.)*, Ankara: 2000.

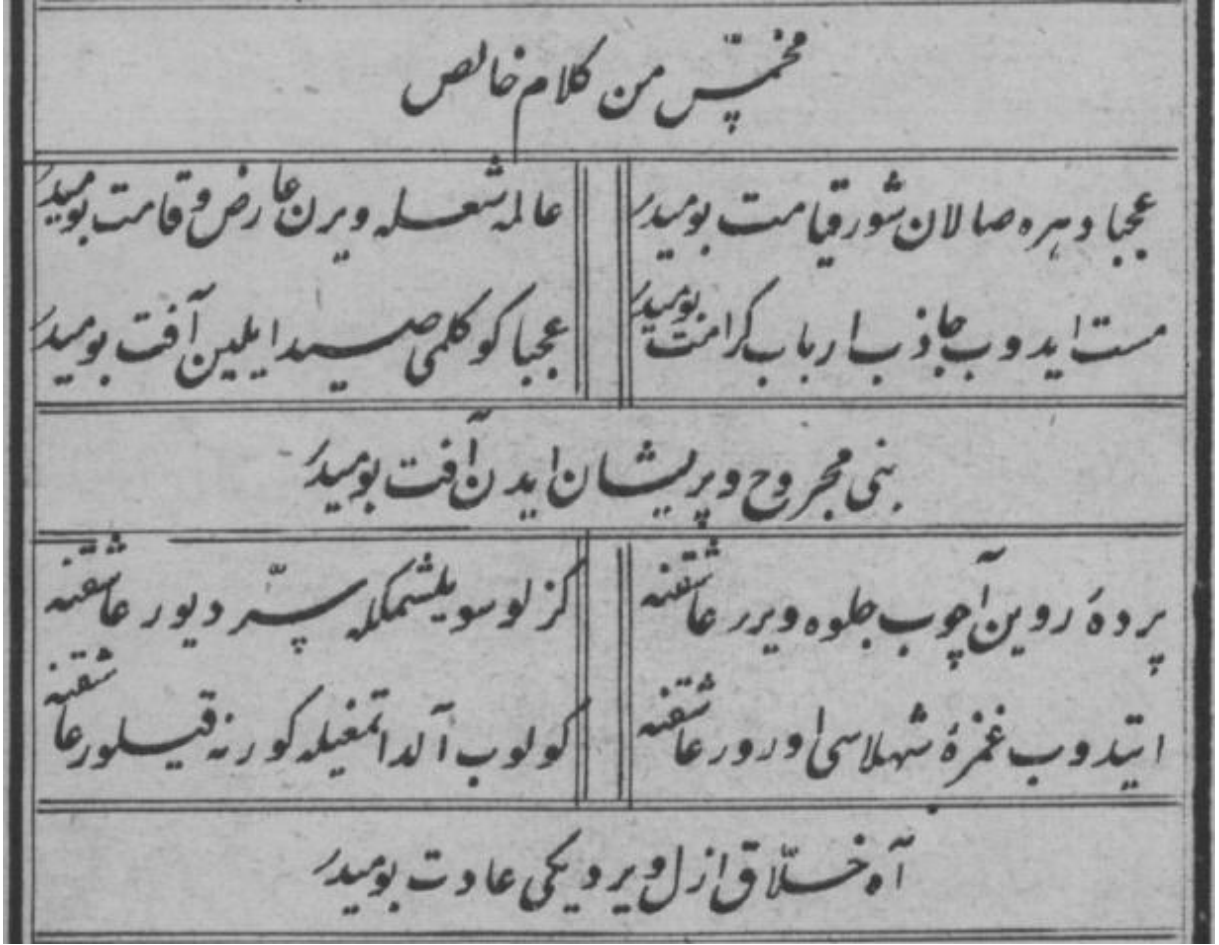
----- . *Tasavvuf Edebiyatı*, Ankara 2000.

SÂDIK VİCDÂNÎ, *Turûk-ı Tomâr-ı Âliyyeden Silsilenâme-i Kâdiriyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1338-1340.

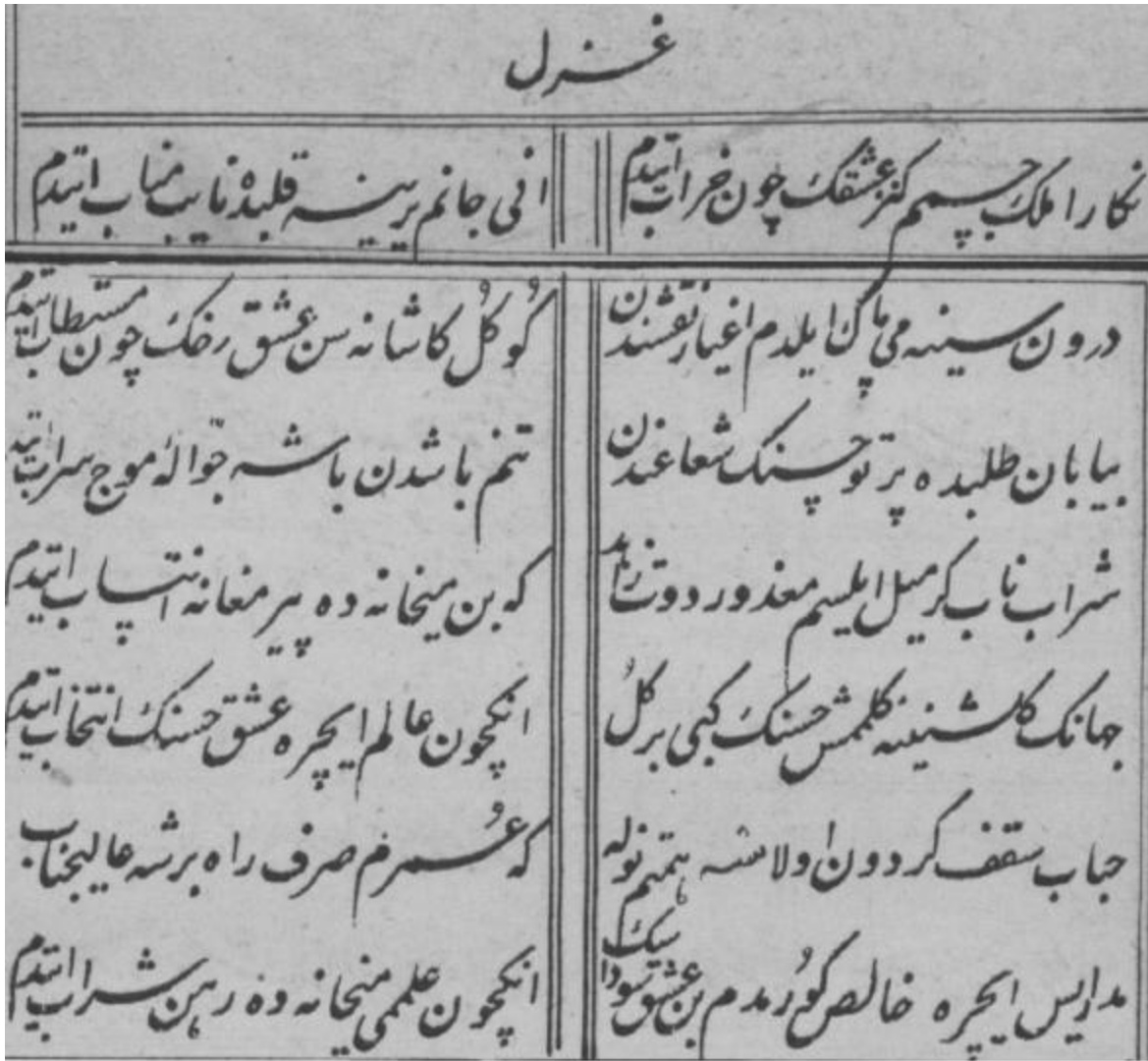
et-TÂDİFÎ, Muhammed b. Yahya. *Kalâidü'l-Cevâhir*. Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.

TERZİBAŞI, Ata. *Kerkük Şairleri*. Kerkük: Cumhuriyet Matbaası, 1968.

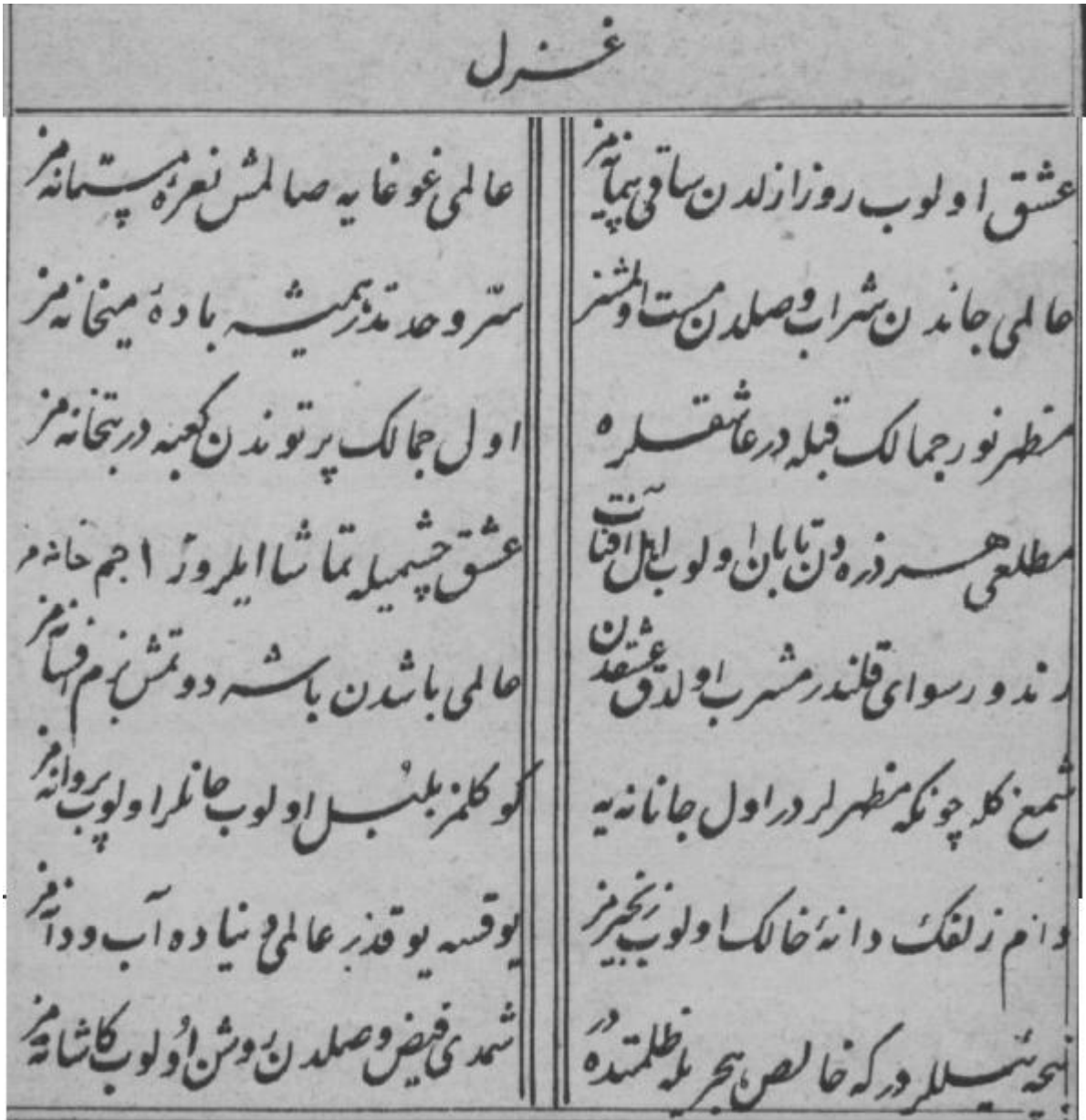
Ek- 1: Dîvân'da bulunan Türkçe şiirler:



(Dîvân, 57)



(Dîvân, 57-58)



(Dîvân, 58)

Ek- 2. Kerkûk'te Abdurrahmân Hâlis (k.s.) Türbesi

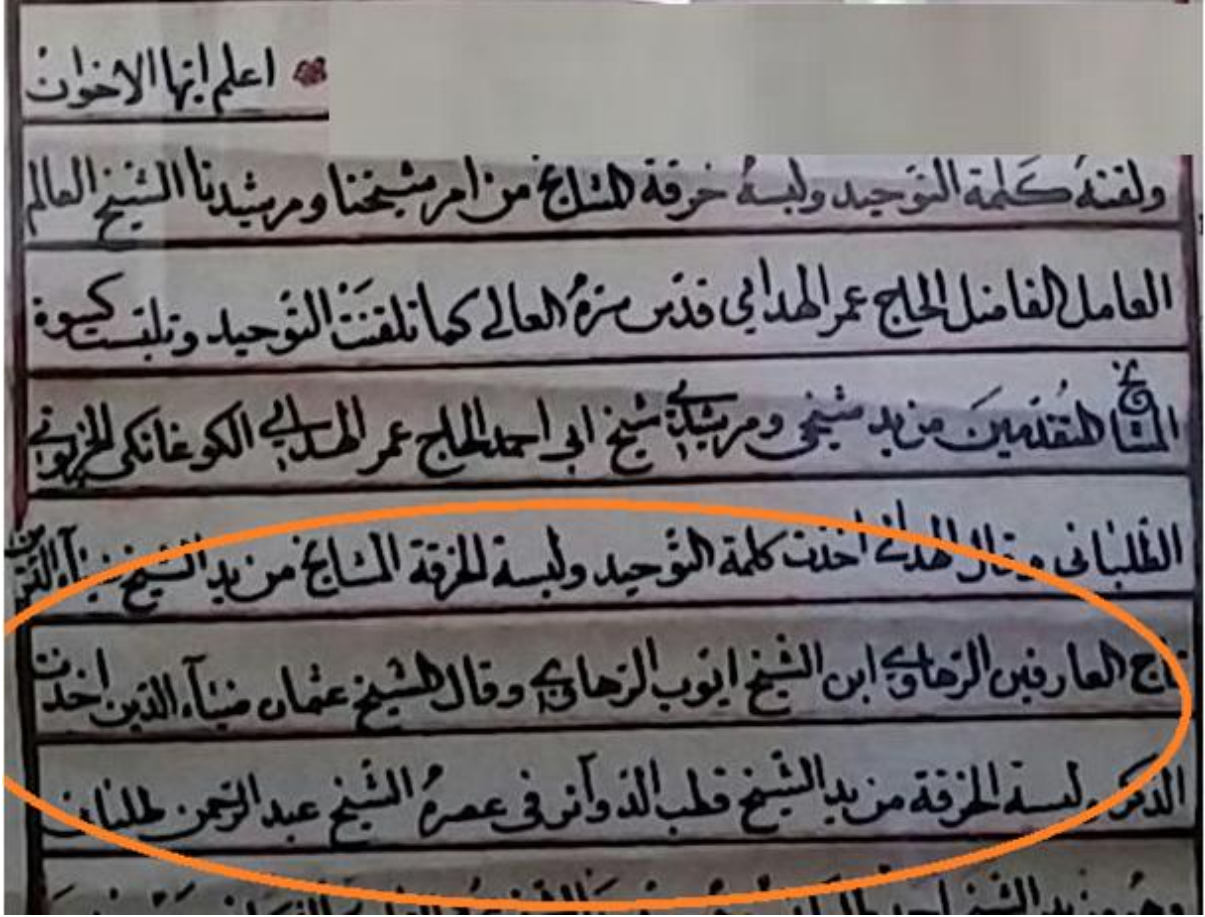


Ek- 3: Dede Osman Avni Baba'nın (k.s.) kabri-i şeriflerinin ayakucu dikmesi.



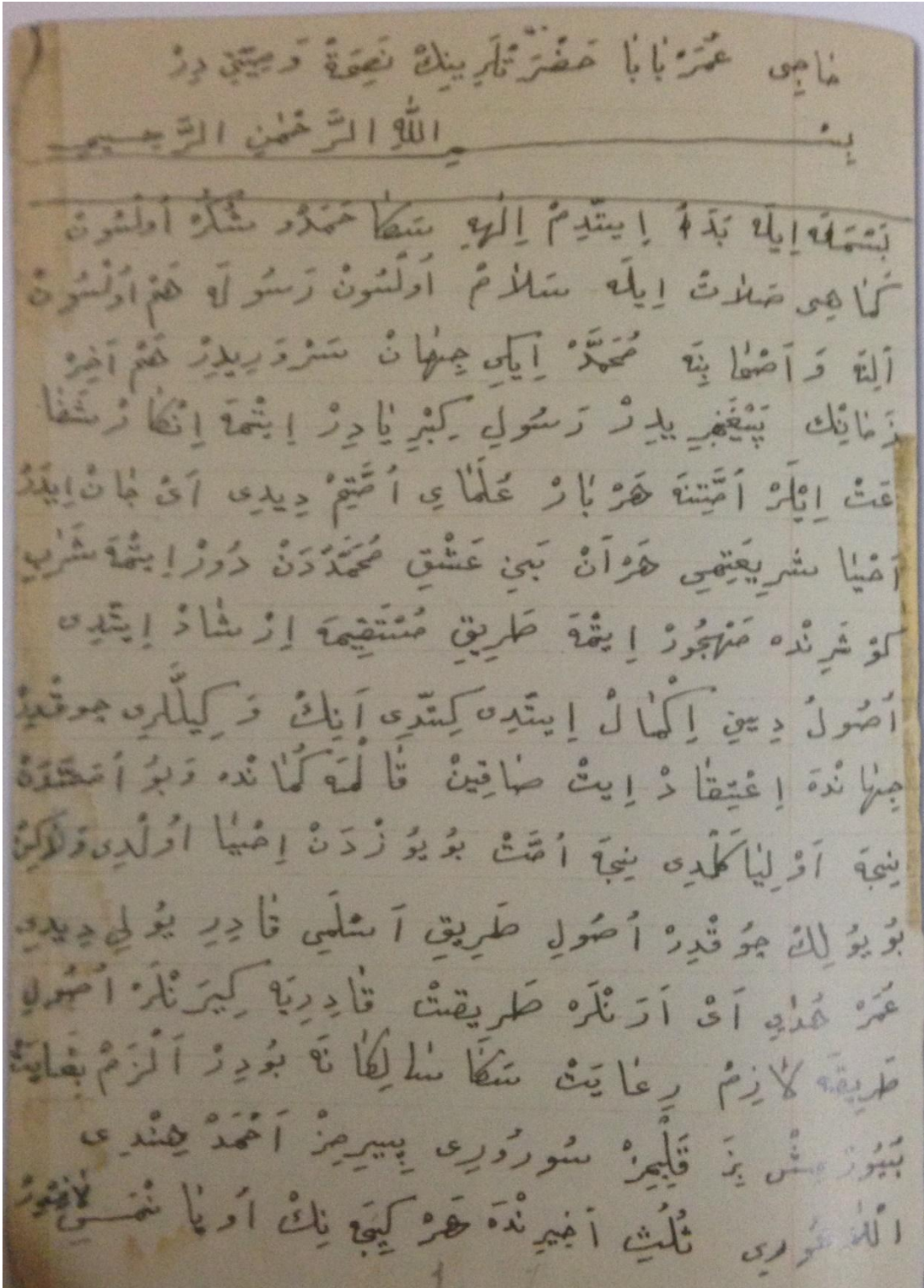
(Ömer Necâtî Arşivinden)

Ek- 4: İzûlu Muhammed Emîn'in icâzetnâmesinde silsile-i Hâlisiyye bölümü

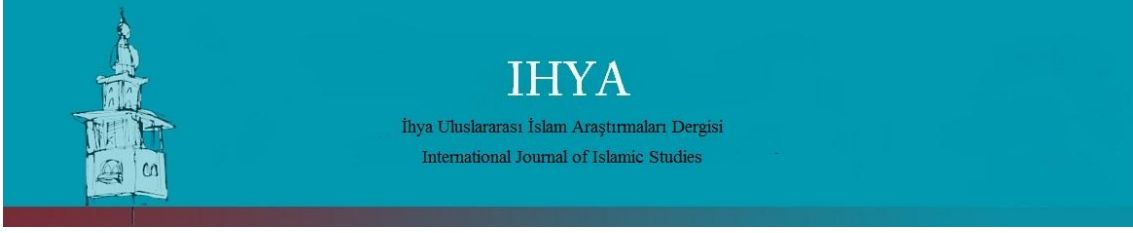


(Elazığ Kövenk'de Hacı Ömer Hüdâyî Baba Külliyesinde)

Ek- 6: (Hacı Ömer Hüdâyî Baba Kövengî (k.s.) Vasiyetnâmesi, 1



(Elazığ Kövenk'te Hacı Ömer Hüdâyî Baba Külliyesinde; Mustafa Hayri Öğüt Kütüphanesi, Elyazmaları Arşivinden)



DÜZENLİ NAMAZ KILMA VE KILMAMA İLE RUH SAĞLIĞI ARASINDAKİ İLİŞKİ*

THE CONNECTION BETWEEN REGULARLY PERFORMING THE SALAAT AND MENTAL HEALTH

Hülya GÖK

M.E.B. Öğretmen, İstanbul.
e-mail: hulyagok@gmail.com.tr
ORCID ID: 0000-0001-7750-7553

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Kasım 2018/ 15 November 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Aralık / 13 December 2018

Yayın Tarihi / Published: 6 Ocak 2019 / 6 January 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak / January

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 134-160

* Bu çalışma, Prof. Dr. Mustafa Bilici danışmanlığında “Düzenli Namaz Kılanlarda ve Kılmayanlarda Ruh Sağlığı Sürekliliği, Affetme, Alçakgönüllülük ve Tinsel Deneyim Düzeyinin Karşılaştırılması” ana başlığıyla hazırlanan oy çokluğu ile 15/09/2017 tarihinde kabul edilen yüksek lisans tez çalışmasından hareketle hazırlanmıştır

Öz

Bu çalışma, “Düzenli Namaz Kılma ve Kılmama ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki”nin incelenmesi amacını taşımaktadır. Araştırmanın çalışma grubu 312 kadın ve 288 erkekten oluşan benzer sosyodemografik özelliklerden oluşan 600 bireydir. Araştırmada sosyodemografik özellikleri belirlemek ve araştırma kapsamında incelenmek üzere konuyla ilgili sorulardan oluşan bir form ve ruh sağlığı sürekliliği ölçeği kullanılmıştır.

Farklı iki grup arasındaki ilişkilerin anlamlı olup olmadığı, bağımsız grup T test ile yapılmıştır. İki'den fazla grupların karşılaştırılmasında, tek yönlü, varyans analizi kullanılmıştır. Farkların hangi gruplar arasında olduğunu belirlemede, Scheffe testi uygulanmıştır. İki sürekli değişken arasındaki ilişkinin derecesini belirleme de ise Pearson korelasyon katsayılarından ve ANOVA'dan yararlanılmıştır.

Düzenli namaz kılma ve kılmama ile ruh sağlığı arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Buna göre düzenli namaz kılan bireylerin diğerlerine oranla daha çok ruh sağlığı sürekliliğine sahip bireyler olduğu görülmüştür. Bu karşılaştırma alandaki bilgi birikimine katkıda bulunmayı ve insanların din ile olan ilişkilerini psikoloji biliminin verileri ile daha anlaşılır kılmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Düzenli namaz kılma, namaz kılmama, ruh sağlığı, dini başa çıkma tutumu, kişilik

Abstract

This study aims to examine the “Connection Between Performing the Salaat Regularly or Not Performing it and Mental Health”. The workgroup of the research consists of 600 individuals -312 of whom are women and 288 of whom are men- having similar sociodemographic features. In the research, in order to specify and examine the sociodemographic features within the scope of the research, a form with questions regarding the subject matter and the scales of Continuity of Mental Health have been used.

Whether the connection between the two different groups is significant or not has been measured via Independent Samples T test. In the comparison of groups more than two, one-way analysis of variance was applied. Scheffe Test was applied. In determining the degree of connection between the two continuous variables, Pearson correlation coefficient and ANOVA were used. Significant connections have been found between regularly performing the salaah or not performing the Salaah. Accordingly, it has been understood that those who perform the salaah regularly have better mental health continuity compared to the others.

Key Words: Regularly performing the salaah, not performing the salaah, mental health, religious coping attitude, personality

GİRİŞ

İnsanlık tarihinde bireylerin ve toplumların karşılaştıkları sorunların üstesinden gelebilmek için biriktirdikleri, ürettikleri, potansiyellerindeki tüm bilgileri kullanmaya çalıştıklarını görmekteyiz.

İnsanoğlu birikimlerini bazen doğa yardımıyla icat etmiş, keşfetmiş bazen de ilk

insanla gündemine giren dinler ve ritüeller vasıtasıyla çözmeye çalışarak ta gerek kendisiyle gerekse diğerleri ve doğa ile kurduğu iletişim ve etkileşimlerde yaşadıklarını, dini anlam sistemlerinden hareketle anlamaya gayret etmiştir. Çok eskiden beri din, toplumun hayatta kalması, istikrarı ve işleyişi konularında çok önemli görevler üstlenmiş ve belirli dönemlerde dini kurumlar toplumun her alanında yol gösterici olmuştur.¹

Bu dini anlam sistemleri değişik biçimlerde ve birbirinden farklı Tanrı tasavvurları ve beklentileriyle oluşan inançları, uygulanan ibadet ve ritüelleri barındırmaktadırlar. Dinlere has inanç ve ibadetlerin İslam dininde de elbette diğer dinlerden ayırıcı vasıflarıyla mevcut bulunduğunu ve icra edildiğini ve icra edilen en temel ibadetlerden biri olarak da namaz ibadetini zikredebiliriz.

Namaz farsça bir kelime olup, Arapça salât kelimesinin karşılığıdır. Lügatte dua, istiğfar, övgü anlamlarına gelen salât, dini bir kavram olarak İslam'ın 5 temel esaslarından biri olup, belli eylemler ve rükünleri bulunan özel bir ibadet türüdür. Namaz içinde zikir, tesbih, dua, kıyam, rüku, secde gibi alt ibadetleri toplayan ve amellerin Allah'a en sevimli olanı olarak bildirilmiş aynı zamanda inanan insanın miracı (yükselişi) olarak kabul edilmiştir. Çünkü namaz, insana devamlı olarak Allah'ı hatırlatır, kalplere sorumluluk duygusunun yerleşmesini sağlar, kötülük ve günahlar ile kişinin arasında bir perde olarak insanın maddi ve manevi temizliğinin de vasıtasıdır.² Namaz ibadeti gerek kainatın ibadet modeli olması, gerekse dua, istiğfar tesbih gibi çeşitli ibadetlerle iç içe olması, itikaf, oruç ve haccın bir yanını içermesi ve bütün ibadetlerle iç içe olması yönünden diğer ibadetlere göre daha kapsamlıdır.³

Namazdaki bedensel hareketler, okunan ayetler ve söylenen sözler duadan farklı ve ayrı bir anlama sahiptir. Çünkü Allah ile kurulan özel bir diyalogu ifade eder. Namazda düşünce, duygu ve davranış bütünleşmesi yaşanır. Zihinde var olan Allah ile ilgili inanç ve düşünceler, Allah'ın her şeyi yaratan, her şeyden üstün, her şeyi yapmaya gücü yeten, her yönüyle mükemmel bir varlık olduğu inancı, duygulara ve hareketlere, tüm benliğe yansır. Bu nedenle namaz, insanın Allah'ın kulu olduğunu kabul ederek, bu bilinçle O'nunla diyalog kurmasının,

¹ Zeki Aslantürk ve Tayfun Amman, *Sosyoloji*, (İstanbul: Çamlıca Yay 2013), 320, 321.

² İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 514.

³ Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, (İstanbul: İz Yay., 1995), 1: 14.

konuşmasının hazzını duyarak, heyecanını yaşayarak, duygu ve düşüncelerini sözlerine ve hareketlerine aktararak, Allah'ın huzurundaki ruh-beden bütünleşmesi halidir. Hz. Peygamber'in namaz ibadetini "mü'minin miracı" olarak nitelendirmesi, mü'minin namaz kılariken Allah ile olan diyalogunun ulaştığı noktayı göstermesi açısından son derece anlamlı ve önemlidir.⁴

Namazdaki lisani ibadet olan okumalar bir bakıma bir söz söyleme bir konuşmadır. Şöyleki tesbih, Kur'an-ı Kerim okuma ve dua etme kişinin hem kendisine ve hem de başkalarına karşı lisaniyla Allah'ın her türlü eksik, kusur ve noksanlardan münezzehe olup, yücelerin yücesi olduğunu beyan etmek ve bu suretle kişinin kendisine O'nun yasaklarını tebliğ edip, tekrarlamak, hatırlamak hatırlatmak, kendisi ve başkası için istek ve dileklerini ona arz etmektir. Bu yönüyle iman ilk defa harfler ve kelimelerle, kelime-i şehadet halinde dilde ifadelenir. Hemen sonra namazda okumalar ve davranışlar bütünü olarak bedende hareket halinde tecelli eder. Namaz, kelime-i şehadetin hareket haline dönüşmüş olan bir tefsiri ve bir izahıdır. En mühim tamamlayıcısıdır. Namazın bitmesiyle lisani ibadet olan okumalar da son bulup bitmektedir. Halbuki namazdaki hareket ve davranışlar tarz ve şekil değiştirerek birbirini tamamlar mahiyette çeşitli diğer ibadetler, birtakım emir ve yasaklar halinde son nefese kadar ömür boyu devam edip gitmektedir.⁵ Aslında ve özetle namaz selam verdikten sonra başlayan ve devam eden bir ömrü içermektedir.

Namazın kişinin iç disiplini ile alakası da son derece önemlidir. İnsanın içinde devamlı olarak fikirler, istekler, hatıralar, dünyevi hayatıyla ya da inandığı üzere uhrevi hayatıyla ilgili tasarılar, sevgiler, nefretler, dostluklar, düşmanlıklar veya öfke gibi duygular bir nehir gibi dalgalanarak akıp gider. Bu akış ise çoğu kere insanın iradesinin kontrolünde değildir. Yani bu zihni duygusal akış bir nizam içerisinde değildir çoğu zaman. İşte olgun bir insan olabilmek için her şeyden önce iç âlemimizden gelen olumsuz istek ve arzularımızı uzaklaştırmak ya da yönetebilmek için bir mücadele vermemiz gerekmektedir. İnsanın iç hakimiyeti ise iradesinin gücüne bağlıdır. İradenin içimizdeki kuvvetli ya da zayıf arzu ve isteklere, ihtiraslara, şehvetlere dizgin vurup vuramayacağı ise namaz gibi bir

⁴ Hüseyin Peker, *Namaz Psikolojisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 16-17.

⁵ Ali Murat Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1994), 80, 82-83.

tatbikatta ortaya çıkabilir. İşte bu tatbikat, bir nevi tâlim ve terbiye çalışmaları namazla yapılabilir.⁶ Çünkü namaz mü'minin hayatında bir denge unsurudur. Her gün belirli vakitlerde eda edilen bu ibadet, kişiyi disipline ve düzenli bir hayata alıştıırır. Kişiyi ruhen arındırıp yüceltmesi yanında namazdan önce abdestin beden, elbise ve namaz mahalliyle ilgili temizlik şartı gereği, maddi temizliğe vesile olduğu, ayrıca vücudun çeşitli organlarının hareket etmesine, eklemlerin bükülmesine ve kasların gerilip gevşemesine imkân sağlayarak vücuda zindelik verdiği de göz ardı edilmemelidir.⁷ Bu nedenle namaz kılma ibadetinin; ruh sağlığına ve kişisel özelliklere katkılarını değerlendirmek oldukça anlamlı olacaktır.

Yapılan literatür taraması ve ulaşılan araştırmalar göstermektedir ki yerel alan yazınında direkt olarak düzenli namaz kılma deneyimi ile ruh sağlığı sürekliliği arasındaki ilişkiyi inceleyen Türkçe çalışmalar sınırlıdır. Ulusal ve uluslararası çalışmalar genelde namaz, dua, oruç gibi faktörleri içeren konular dindarlık olgusu kapsamında ele alınmıştır. Dindarlık (camiye gitme, namaz kılma, dua etme, hacca gitme, zekât verme, oruç tutma, Kur'an okuma, dini ritüelleri yapma, kiliseye gitme, ayine katılma vb.) ve dini başa çıkma tutumları ile ruh sağlığı ilişkisi üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında ise dindarlık ve dindarlık biçimleri ya da dinin emirlerini icra etme ile ruhsal, psikolojik ve fiziksel sağlık ilişkisi ile kişilik özellikleri arasında genelde pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu ortaya konmuştur.

Bu noktadan hareketle psikolojik sağlığın göstergelerinden ve olumlu kişilik özelliklerinden sayılan ruh sağlığı sürekliliğinin bireyin düzenli olarak kıldığı namazla etkileşim içinde olabileceği akla gelmektedir. Diğer yandan Müslümanlar için Allah merhametli, şefkatli, affedici, güçlü bir destek olarak her an hazır, gören ve gözeten bir sevgi, bir bağlanma unsuru olarak görüldüğünden ve namazla da bu bağın sürekli kuruluyor olması, bireyin psikolojik sağlığına ve kişilik özelliklerine farklı din ve inançlardaki korku yönelimli bir Tanrı algısından daha fazla katkılar sağlayabilir.

⁶ Süleyman Akif Emre, *Namazın Hayati Özellikleri*, (Konya: Kitap Dünyası Yay. 2006), 17-19.

⁷ M. Kamil Yaşaroğlu, "Namaz", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı 2006), 32: 357.

Bunlara istinaden hassaten düzenli namaz kılma ile ruh sağlığı ilişkisini araştırmak anlamlı olacaktır.

Aşağıda bu çalışma kapsamında cevaplanmaya çalışılan araştırma soruları ve test edilen hipotezler yer almaktadır. Bu araştırma soruları genel olarak çalışmamız için yol gösterici ve yönlendirici niteliktedir.

Problem ve Hipotezler:

Problem 1: Düzenli olarak namaz kılma deneyimi yaşayan bireylerin bu deneyim ile ruh sağlığı süreklilikleri arasında bir ilişki var mıdır?

Hipotez 1: Düzenli olarak namaz kılma deneyimi yaşayan bireylerin bu deneyimleri ile ruh sağlığı süreklilikleri arasında olumlu bir ilişki vardır.

Problem 2: Düzenli olarak namaz kılma deneyimini yaşamayan bireylerin ruh sağlığı süreklilikleri arasında bir ilişki var mıdır?

Hipotez 2: Düzenli olarak namaz kılma deneyimi yaşamayan bireylerin ruh sağlığı süreklilikleri arasında olumsuz bir ilişki vardır.

Problem 3: Düzenli olarak namaz kılma deneyimi yaşayan bireyler ile bu deneyimi yaşamayan bireylerin ruh sağlığı süreklilikleri düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma var mıdır?

Hipotez 3: Düzenli olarak namaz kılma deneyimi yaşayan bireyler ile bu deneyimi yaşamayan bireylerin ruh sağlığı süreklilikleri düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma vardır.

Problem 4: Düzenli namaz deneyimi yaşayan bireylerin namaz kılma sebepleri ile ruh sağlığı süreklilikleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Hipotez 4: Düzenli namaz kılma deneyimi yaşayan bireylerin aşağıdaki ifadelerden herhangi birisi sebebiyle namaz kılıyor olma durumunun ruh sağlığı süreklilikleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

“Manevi olarak ihtiyaç duyduğum için namaz kılıyorum”

“Allah’ın rızasını kazanmak ve iyi bir kul olmak için namaz kılıyorum” ifadelerinden herhangi biriyle namaz kılıyor olma durumlarının ruh sağlığı sürekliliklerine farklı düzeylerde etkileri vardır.

Problem 5: Hiç namaz kılma deneyimi yaşamayan bireylerin ruh sağlığı süreklilikleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Hipotez 5: Hiç namaz kılma deneyimi yaşamayan bireylerin bu deneyimi yaşamakla ruh sağlığı süreklilikleri düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın çalışma grubu 312 kadın ve 288 erkekten oluşan benzer sosyodemografik özelliklerden oluşan 600 bireydir. Araştırmada sosyodemografik özellikleri belirlemek ve araştırma kapsamında incelenmek üzere konuyla ilgili sorulardan oluşan bir form ve ruh sağlığı sürekliliği ölçeği kullanılmıştır.

Araştırmanın amacına uygun olarak hazırlanan anket formları Ocak 2017 tarihinde dağıtılmaya başlanıp bireylere sunulmuştur. Uygulamada deneklerin gönüllü olmaları ön planda tutulmuş, uygulamanın sağlıklı olması için gerekli olan açıklamalar yapılmıştır. 650 kişiye dağıtılan anket formlarından işaretleme hataları, birden fazla şıkkın işaretlenmesi gibi sebepler dolayısıyla 600 ü değerlendirmeye alınmıştır. Yapılan araştırmaya göre anketimize katılan bireylerin 333'ü düzenli namaz kılmaktayken, 267'si düzenli namaz kılmamaktadır. Düzenli namaz kılmayanlar grubunda aldığımız ancak hiç namaz kılmadığını belirten bireyler ise 177 kişi olarak tespit edilmiştir. Araştırmamıza konu olan düzenli namaz kılmanın ölçütü ise İslam dininde sabah, öğlen, ikindi, akşam ve yatsı vakitleri olarak belirlenen günde beş vakit namaz kılmayı içermektedir. Bunun yanı sıra düzensiz namaz kılma ölçütü ise, beş vakite riayet etmeden arada bir kaza ya da nafile namaz kılanları Cuma ve bayram namazları ile hiç namaz kılmayanları kapsamaktadır.

Bilgisayar ortamına aktarılan verilerin analizi SPSS paket programı yardımıyla yapılmıştır. Ölçeği oluşturan maddeleri faktörleştirmede temel bileşenler analiz tekniği (principle component analysis) kullanılmıştır. Maddeler arasındaki iç tutarlılığı belirlemek için ise, iç tutarlılık analizinden yararlanılmıştır.

Farklı iki grup arasındaki ilişkilerin anlamlı olup olmadığı, bağımsız grup T test ile yapılmıştır. İki'den fazla grupların karşılaştırmasında, tek yönlü, varyans analizi kullanılmıştır. Farkların hangi gruplar arasında olduğunu belirlemede, Scheffe testi uygulanmıştır. İki sürekli değişken arasındaki ilişkinin derecesini

belirleme de ise Pearson korelasyon katsayılarından ve ANOVA'dan yararlanılmıştır.

Düzenli namaz kılma ve kılmama ile ruh sağlığı arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Buna göre düzenli namaz kılan bireylerin diğerlerine oranla daha çok ruh sağlığı sürekliliğine sahip bireyler olduğu görülmüştür. Çalışmada veri toplamak amacıyla Ruh Sağlığı Sürekliliği Ölçeği kullanılmıştır.

Ruh Sağlığı Ölçeği:

Ruh Sağlığı Ölçeği Keyes C. L. Tarafından geliştirilmiş ve Ahmet Akın ve İbrahim Demirci tarafından da Türkçeye uyarlanarak, geçerlik ve güvenilirliği yapıldı, Türkçe formu elde edilmiştir.⁸

Ruh sağlığı sürekliliği ölçeği 14 maddelik, 6'li likert ölçek tipli ve 2 alt ölçekten oluşan bir ölçme aracıdır. Ruhsal sağlığı ölçmek için kullanılan "Kişisel İyilik" ve "Dışsal İyilik" alt ölçek gruplarına ayrılmıştır.

Ölçeğin alt testleri için Cronbach alfa iç tutarlılık güvenilirlik katsayı değerleri sırasıyla kişisel iyilik için, 0.890, dışsal iyilik için 0.926 ve ölçeğin toplam puanı için 0.902 olarak bulunmuştur.

Ruh sağlığı sürekliliği ölçeğini değerlendirmek amacıyla yapılan bir seri Doğrulayıcı Faktör Analizi sonucunda ölçeğin 14 madde kişisel iyilik ve dışsal iyilik olmak üzere faktör yükleri aşağıdaki gibidir.

Tablo 1: Ruh Sağlığı Sürekliliği Ölçeği Faktör Analizi

Faktör Analizi		
	Alt Faktörler	
	Kişisel İyilik	Dışsal İyilik
Toplumun benim gibi insanlar için daha iyi bir yer haline geldiğini hissettim.		0.909
Yaşamımın bir yönü ve amacı olduğunu hissettim.	0.903	

⁸ Ahmet Akın ve İbrahim Demirci, "Ruh Sağlığı Sürekliliği Kısa Formu'nun Geçerliliği ve Güvenirliği", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 48/1, (2015): 49-64.

Mutlu hissettim.	0.882	
Kişiliğimin birçok yönünü sevdiğimi hissettim.	0.872	
Yaşadığım deneyimlerin beni gelişmeye ve daha iyi bir insan olmaya zorladığını hissettim.		0.847
Diğer insanlarla sıcak ve güvene dayalı bir ilişkim olduğunu hissettim.		0.832
Düşüncelerime ya da fikir ve görüşlerimi ifade edişime güvendiğimi hissettim.	0.824	
Toplumun çalışma şeklinin, bana anlamlı geldiğini hissettim.		0.719
Günlük hayatın sorumluluklarını yerine getirmekte başarılı olduğumu hissettim.		0.357
İnsanların temelde iyi olduğunu hissettim.		0.436
Memnun hissettim.	0.372	
Bir topluluğa ait olduğumu hissettim.		0.627
Yaşamla ilgilendiğimi hissettim.	0.569	
Topluma katkıda bulunmak için önemli bir şeyler yaptığımı hissettim.		0.449

Araştırmanın Bulguları ve Yorum

Bireylerin namaz kılma durumlarıyla ruh sağlığı arasındaki ilişki demografik özellikler de dikkate alınarak incelenmiştir. Burada elde edilen bilgilerle bireylerin düzenli namaz kılma ya da kılmamalarının bireyin ruh sağlığı düzeylerine etkisi olup olmadığının cevabını arayacağız.

Araştırmamıza katılan kişi sayısı 600'dür. Ölçeklere ve sorularımıza cevap verenlerin 312'si kadın, 288'i erkektir. Buna göre cevap verenlerin %52'si kadındır, %48'i erkektir.

Bireylerin %46'sı evli, %47,2'si bekâr ve %6,8'i diğeri medeni duruma sahip bireylerdir. Yaşları ise minimum 18 maksimum 67 dir. Bireylerin yaş ortalamaları 32,14 olarak tespit edilmiştir.

Bireylerin doğum yerlerini incelediğimizde büyük çoğunluk şehir ve büyükşehirde doğmuştur. Sırasıyla %9,8'i köyde, %14,3'ü kasabada %31,2'si şehirde, %42,2'si büyükşehirlerde ve %2,5'i yurtdışında doğmuşlardır.

Bireylerin tahsil durumunu da incelediğimizde sırasıyla %4,5'i ilköğretim mezunu, %10'u ortaöğretim mezunu, %34,5'i lise mezunu, %40,5'i lisans mezunu ve %10,5'i yüksek lisans ve üzeri derecelerdeki mezunlardır.

Bireye düzenli namaz kılmaya başlama yaşlarını sorduğumuzda da 266 kişi yok olarak işaretlemiştir, bu 266 kişi düzenli namaz kılmayan bireylerdir. Bunun dışında 64 kişi 7-12, 100 kişi 13-18, 96 kişi 19-25, 62 kişi 26-40 ve 12 kişi de 40 ve üstü yaşlarda düzenli namaz kılmaya başlamışlardır.

Araştırmamıza katılan bireylere namazla ilgili yönettiğimiz sorulara verilen cevapları incelediğimizde ise, "Namaz kılınan bir ortamda mı yetiştiniz?" sorusuna 334 kişi evet, 266 kişi hayır cevabını vermiştir. "Namazda okuduğunuz sure ve ayetlerin anlamlarını biliyor musunuz?" sorusuna ise 287 kişi evet, 313 kişi hayır cevabını vermiştir. "Namaz vaktini kaçırmadan mı kılarırsınız?" sorusuna da 242 kişi evet, 358 kişi hayır olarak cevaplamıştır.

Düzenli namaz kılan bireylerin namaz kılma sebeplerini incelediğimizde ise Allah'ın emri olduğu için namaz kılan birey sayısı 335, manevi olarak ihtiyaç duyduğu için namaz kılanların sayısı 41, günahlardan alıkoyduğuna inandığı için namaz kılanların sayısı 170, kulluğun göstergesi olduklarına inandıkları için namaz kılanların sayısı 166, çevresindeki insanların namaz kılması sebebiyle namaz kılanların sayısı 72 ve Allah'ın rızasını kazanmak ve iyi bir kul olmak için namaz kılanların sayısı da 263 tür. Bu sebeplere verilen cevaplardan hareketle bireyler en çok Allah'ın emri olduğu ve Allah'ın rızasını kazanmak ve iyi bir kul olmak için namaz kılmaktadırlar. Bireyin namaz kılma durumlarını araştırmak adına sorulan soruları incelediğimizde, "Düzenli namaz kılarım." ifadesine 333 kişi "Evet", 267 kişi "Hayır" cevabını vermiştir. "Nafile namaz (ışrak, duha, evvabin, teheccüd) kılarım." ifadesine 319 kişi "Evet", 281 kişi "Hayır" cevabını vermiştir. "Kaza namazı kılarım." ifadesine 229 kişi "Evet", 371 kişi "Hayır" cevabını

vermiştir. “Cuma namazı kılarım.” ifadesine 248 kişi ”Evet”, 352 kişi “Hayır” cevabını vermiştir. “Yılda iki kez bayram namazı kılarım.” İfadesine 248 kişi “Evet”, 352 “Hayır” cevabını vermiştir. “Hiçbir zaman namaz kılmam.” ifadesine de 177 kişi “Evet”, 423 kişi “Hayır” cevabını vermiştir.

Tablo 2: Ruh Sağlığı Ölçeği Soruları Arasındaki İlişkiye Ait Pearson Momentler Korelasyon Analizi Sonuçlar

Korelasyon														
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
1		178*	315*	209*	126*	839*	274*	574*	927*	297*	693*	729*	714*	800*
		*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
					.002									
2			267*	174*	515*	223*	173*	199*	202*	145*	242*	271*	263*	274*
			*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
3				256*	218*	309*	255*	306*	308*	242*	288*	305*	282*	297*
				*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
4					137*	261*	358*	295*	209*	337*	250*	285*	171*	271*
					*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
					.001									

5							165*	180*	151*	114*	156*	173*	181*	154*	195*
							*	*	*	*	*	*	*	*	*
6								311*	656*	808*	332*	746*	722*	719*	909*
								*	*	*	*	*	*	*	*
7									331*	272*	423*	293*	341*	230*	311*
									*	*	*	*	*	*	*
8										579*	303*	516*	537*	510*	626*
										*	*	*	*	*	*
9											269*	678*	702*	700*	816*
											*	*	*	*	*
10												367*	318*	371*	309*
												*	*	*	*
11													739*	717*	720*
													*	*	*

duyduğum için namaz kılıyorum.	Evet	41	54.7561	11.73836	3.133	018	0.
	Hayır	559	47.4741	14.5348	3.766		
Allah'ın rızasını kazanmak ve iyi bir kul olmak için namaz kılıyorum.	Evet	263	57.2814	10.62461	16.913	000	0.
	Hayır	337	40.7062	12.82459	17.307		

Tablo 4: Bireyin namazda okuduğu sure ve ayetlerin anlamlarını biliyor olması ruh sağlığı sürekliliği ilişkisi

Independent Samples T Test						
Namazda okuduğunuz sure ve ayetlerin anlamlarını biliyor musunuz?		N	Ortalama	Standart Sapma	t	p
Ruh sağlığı ölçeği	Evet	287	57.14634	11.4033	18.71	0.000
	H	31	39.	11.		
	ayır	3	55911	5915		

Yukarıdaki sonuca göre bireyin namazda okuduğu sure ve ayetlerin anlamlarını biliyor olması ortalamaya göre ruh sağlığı düzeyini arttırıcı etkiye sahiptir

Tablo 5: Hiçbir Zaman Namaz Kılmama Durumu İle Ruh Sağlığı Ölçeği Arasındaki İlişki

Independent Samples T Test

Hiçbir zaman namaz kılmam		N	Ortalama	Standart Sapma	t	P
Ruh sağlığı Ölçeği	Evet	177	35.9605	8.67360	-15.583	0.000

		4	52.	13.		
	ayır	23	9976	41632		

Yapılan T testi sonucunda bireyin hiçbir zaman namaz kılmaması durumuyla bireyin ruh sağlığı sorularına verdiği cevaplarla aralarında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır($p<0.05$). Öte yandan bireyin hiçbir zaman namaz kılmama durumlarıyla ruh sağlığı alt ölçeklerine verilen cevaplar arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını anlamak amacıyla yapılan T testi sonucunda;

Tablo 6: Hiçbir Zaman Namaz Kılmama Durumu İle Ruh Sağlığı Alt Ölçekleri

	Hiçbir zaman namaz kılmam		N	Ortalama	Standart Sapma	t	p
Ruh Sağlığı	Kişisel iyilik	Evet	177	15.0791	4.66667	13.919	.000
		Hayır	423	22.6501	6.57516		
	Dışsal iyilik	Evet	177	20.8814	5.18110	15.136	.000
		Hayır	423	30.3475	7.61358		

Bireyin hiçbir zaman namaz kılmaması durumuyla, bireyin alt ölçeklere verilen cevaplar arasında anlamlı bir ilişki olduğu varsayımında bulunabiliriz.($p<0.05$)

Tablo 7: Düzenli Namaz Kılan Bireylerle Düzenli Namaz Kılmayan Bireylerin Ortalamalar Cinsinden Ölçeklerle ve Alt Ölçeklerle Karşılaştırılması

	Düzenli Namaz Kılanlar	Düzenli Namaz Kılmayanlar
Ruh Sağlığı Ölçeği	57.6396	35.9139

Kişisel İyilik	24.5946	15.2060
Dışsal İyilik	33.0450	20.7079

Bireylerin anketimizde bulunan sorulara verdikleri cevapların düzenli namaz kılma ya da kılmama kırılımına göre karşılaştırdığımızda, düzenli namaz kılan bireylerin “Ruh Sağlığı” ölçeklerine göre ortalamalar cinsinden daha yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Alt ölçeklere baktığımızda ise düzenli namaz kılan bireylerde kişisel iyilik ve dışsal iyilik ölçek ortalamaları kılmayanlara göre daha yüksektir diyebiliriz. Buradan hareketle düzenli namaz kılan bireylerin ruh sağlığı süreklilikleri düzeyleri daha yüksektir kanaatine varabiliriz.

Tablo 8: Düzenli Namaz Kılan Bireylerle Hiç Namaz Kılmayan Bireylerin Ortalamalar Cinsinden Ölçeklerle ve Alt Ölçeklerle Karşılaştırılması

	Düzenli Namaz Kılanlar	p	t	Hiç Namaz Kılmayanlar	p	t
Ruh Sağlığı Ölçeği	57.6396	0.000	28.298	35.9605	0.037	-15.583
Kişisel İyilik	24.5946	0.000	21.980	15.0791	0.000	-13.919
Dışsal İyilik	33.045	0.000	27.517	20.8814	0.000	-15.136

Bireylerin anketimizde bulunan sorulara verdikleri cevapların düzenli namaz kılma ya da kılmama kırılımına göre karşılaştırdığımızda, hiç namaz kılmayan bireylerin “Ruh Sağlığı” ölçeklerinin ortalamalar cinsinden daha düşük olduğunu söyleyebiliriz. Alt ölçeklere baktığımızda ise düzenli namaz kılan bireylerde kişisel iyilik, dışsal iyilik ölçek ortalamaları kılmayanlara göre daha yüksektir kanaatine varabiliriz.

Düzenli Namaz Kılma/Kılmama Ve Alt Ölçekler Arasındaki Regresyon Analizi:

Bireyin düzenli namaz kılıyor olmasının bireyin ruh sağlığı üzerinde etkilerini anlayabilmek amacıyla yapılan regresyon Analizinin sonuçları aşağıdaki gibidir;

Tablo 9: Regresyon istatistikleri

Regresyon İstatistikleri	
R	0.986
R²	0.971
Düzeltilmiş R²	0.971
Standart Hata	0.851
N	600

Yapılan Anova testi sonucunda p değeri 0,05 ten küçük bir değer çıktığı için değişkenler arasında anlamlı bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz.

Tartışma

Literatür çalışmalarında aktardığımız bilgilere göre araştırmamıza katılan birey sayısının ortalamasının üzerinde olduğu görülmüştür. Bu bize araştırma konusuna duyulan ilginin de yüksek düzeyde olduğunu göstermektedir.

Araştırma bulgularımıza göre cinsiyet farklılığı ile bireyin düzenli namaz kılması ya da kılmaması arasında anlamlı bir ilişki yoktur. Ancak literatürde ki benzer araştırmalarda kadınların erkeklere oranla dini konulara daha çok ilgi duyduğu tespitler arasındayken bizim araştırmamızda böyle bir değerlendirme sonucuna ulaşılmamıştır.

Araştırma bulgularımızdan bir diğeri ise eğitim düzeyleri ile düzenli namaz kılma ve kılmama arasındaki ilişkidir. Tahsil düzeylerinin farklılaşması durumuyla bireylerin düzenli namaz kılmaları ya da kılmamaları arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.(p<0.05) Şöyle ki; yüksek lisans ve üzeri tahsil durumuna sahip olan bireyler dışında ki her tahsil düzeyine sahip olan bireylerde düzenli

namaz kılan kişiler çoğunluktadır. Dini bir konuda yapılan literatür çalışmalarına baktığımızda örneklem guruplarının daha çok lise ve üniversite öğrencilerinden seçildiği ve özellikle imam hatip ve ilahiyat öğrencilerinin diğer okul türleri ile kıyaslandığı görülmüştür. Ancak biz araştırmamızda benzer sosyodemografik özelliklere sahip bireylere ulaşırken okul ya da tahsil düzeyi ayırımına gitmeyecek bir örneklem gurubu oluşturduk. Bu yönüyle de çalışmamız salt psikolojik verilere odaklı bir çalışma olma özelliğindedir.

Bireylerin medeni durumları ile düzenli namaz kılma arasında araştırma bulgularımızda anlamlı bir ilişki görülmüştür.($p<0.05$) Şöyle ki oranlar bazında değerlendirdiğimizde daha çok bekâr bireylerin düzenli namaz kılma eğiliminde olduğunu ve her 3 medeni durum için de namaz kılan bireylerin çoğunlukta olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum elbette ki çoğunluğu Müslüman olan bir toplum için oldukça doğal kabul edilmektedir.

Düzenli namaz kılmaya başlayan insanların çoğunlukla 13-18 ve 19-25 yaş aralarında düzenli namaz kılmaya başladıkları sonucuna ulaşılmıştır. İslam dininde namaz kılma bireye ergenlik ile birlikte farz kılınmıştır. Araştırma sonucu bu durumu destekler niteliktedir.

Araştırma problemlerimiz arasında yer alan “bireylerin namaz kılma sebepleri ile ruh sağlığı arasında anlamlı bir ilişki vardır” hipotezimiz açısından değerlendirdiğimizde ise; “ Bireylerin manevi olarak ihtiyaç duyduğu için” namaz kılmaları ile “Allah’ın rızasını kazanmak ve iyi bir kul olmak için” namaz kılıyor olmalarıyla ruh sağlığı sürekliliği durumu arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.($p<0.05$) Ortalamalar cinsinden incelediğimizde “manevi olarak ihtiyaç duydukları için” namaz kılan bireylerde ve “Allah’ın rızasını kazanmak ve iyi bir kul olmak için” namaz kılan bireylerde ruh sağlığı ölçeği ortalaması daha yüksektir.

Yine araştırma sonuca göre bireylerin “namazda okuduğu sure ve ayetlerin anlamlarını biliyor” olmaları durumunda ruh sağlığı düzeyleri artış göstermektedir.

Manevi olarak namaz kılma ihtiyacı bireyin aynı zamanda dini başa çıkma tutumlarından biri olarak değerlendirildiğinde ruh sağlığını olumlu etkilediği görülmektedir.

Bireyin “Allah’ın rızasını kazanmak ve iyi bir kul olmak için” namaz kıyıyor olma durumu ile ruh sağlığı ölçeklerinde anlamlı bir ilişkinin bulunması da yine bize, varoluşsal anlamını dini referanslar ile oluşturan bireyin bu anlam bulma halinin ruh sağlığını olumlu yönde etkilediğini göstermektedir. Literatür araştırma sonuçlarıyla kıyasladığımızda din ve dini ritüeller bireyin yaşantısında baş etme tutumu olarak olumlu yönde bir etki göstermektedir.

Araştırmaya katılan bireylerin ruh sağlığı sürekliliği ortalamalarının düzenli namaz kılma değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini değerlendirdiğimizde ise grup ortalamaları arasındaki fark istatistiksel açıdan anlamlı bulunmuştur.($p<0.05$). Düzenli namaz kılan bireylerin kişisel iyilik ortalamaları kılmayanlara göre daha yüksektir, yine aynı şekilde düzenli namaz kılan bireylerin dışsal iyilik ortalamaları kılmayanlara göre daha fazladır. Buradan hareketle düzenli namaz kılan bireylerin kılmayan insanlara göre ruh sağlığı eşikleri daha yüksektir diyebiliriz. Özellikle namaz ibadeti içindeki dualar, teslimiyet ve Allah’a güvenme, dayanma ve yardım bekleme pratiğinin bireylerin ruh sağlığına olumlu katkıları olduğunu düşündürmektedir.

Sonuç

Ruh sağlığı sürekliliği ile ilgili olarak literatürdeki araştırma sonuçlarını değerlendirdiğimizde şu bulgulara ulaştık.

Ciddi kişisel problemlerle uğraşan bireylerin dini idrak ve uygulamalarını araştırma konusu yapan akademik bölümler dünyada artıştadır. Afrika Amerikalılarının sıkıntılarla baş etmede duanın kullanımı üzere 1344 kişi üzerinde yapılan bir araştırmada, özetle şu bulguya ulaşılmıştır: insanlar yaygın bir biçimde baş etme tutumu olarak dini kullanmaktadırlar.”⁹

Yapıcı’nın aktardığına göre, din ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi konu edinen empirik araştırmaları yöntem ve sonuçları itibariyle değerlendiren Batston ve Ventise göre ruh sağlığını hastalık belirtilerinin olmamasına bağlayan çalışmalarda dindar bireylerin dindar olmayanlara oranla zihinsel ve ruhsal açıdan daha sağlıklı olduğu tespit edilmiştir.¹⁰

⁹ Christopher G. Ellison and Robert Joseph Taylor, “Turning to prayer: Social and Stuational Antecedents of Religious Coping among African Americans”, *Review of Religious Research*, 38/2 (Dec. 1999): 111-131.

¹⁰ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 49.

Park'a göre ruh sağlığı ile dindarlık ilişkisi kapsamında yapılan çalışmalarda aralarında yüksek derecede pozitif ilişkiler tespit edilmiştir. Dindarlığı yüksek olan bireylerin umut, iyimserlik, minnettarlık ve tutkuda daha yüksek pozitif psikolojik ve fizyolojik seviyelerde oldukları tespit edilmiştir. Makaleye göre Amy Ai ve meslektaşı, dindarlığın umut ile olan ilişkisinin daha yoğun olduğunu tespit etmişlerdir.¹¹

Saygılı'nın aktardığına göre; Amerika'da dört bin yaşlı birey üzerine yapılan bir araştırmaya göre, uzun süre düzenli olarak dini ibadetlere katılanların, katılmayanlara oranla daha az depresyona girdikleri tespit edilmiştir.¹²

Koenig, 2000 yılından önce bu alanda yapılan çalışmaların %71'inde din, ruh ve beden sağlığı arasında olumlu bir ilişkiyi ortaya çıkardığını belirtmektedir. Bu analize göre: dindarlık seviyesi yüksek olan kişilerin daha az depresyona girdikleri, depresyonu olan kişilerin de daha hızlı iyileştikleri, dindarlarda intihar olaylarının daha az görüldüğü, dindarların daha az kaygılarının olduğu, dindarların daha az uyuşturucu madde kullandıkları, dindarların psikolojik açıdan daha iyi bir durumda, daha ümitli ve iyimser oldukları ve aynı zamanda hayatta daha fazla amaç ve anlam buldukları, yine evliliklerinde daha mutlu oldukları ve eşleriyle iyi geçindikleri ve daha fazla sosyal destek aldıkları görülmüştür. Koenig'in aktardığına göre yapılan araştırmalar dinin sadece ruh sağlığına değil, aynı zamanda beden sağlığına da önemli katkılar sağladığını göstermektedir. Ona göre 2000 yılından önce bu alanda yapılan araştırma sonuçları şu şekildedir: Dini inanç ve ibadetlerin (ritüel, uygulama) bağımsızlık sistemini güçlendirdiğini; kanser hastalığına ilişkin ölüm oranlarını düşürdüğü, daha az kalp hastalıkları ve daha iyi kardiyolojik sonuçların olduğunu; daha düşük kan basıncı olduğunu; daha düşük kolesterol olduğunu, daha az sigara içtiklerini; daha fazla egzersiz yaptıklarını; daha iyi uyku düzenine sahip olduklarını ortaya koymuştur. Ayrıca dindarlıkla yaşam süresi arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmaların %75'inde dindarlık seviyeleri daha yüksek olan kişilerin diğerlerine oranla daha uzun süre

¹¹ Crystal L. Park, "Religiousness/Spirituality and Health: A Meaning Systems Perspective" J. Behav Med, January 1/2007, (April 2007): s.8.

¹² Sefa Saygılı, *Strese Son*, (İstanbul: TÜRDAV Yay. 2001), 231.

yaşadıkları bulunmuştur.¹³ Koenig'in aktardığı bu bilgiler ışığında şu sonuca varabiliriz ki çoğunlukla araştırmalar dindarlıkla ruh ve beden sağlığı arasında pozitif bir ilişki olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Yapıcı'ya göre kendi acizyetlerinin, çaresizliklerinin, güçsüzlüklerinin şuuruna vararak Allah'ın yardım ve desteğini isteyen dua ile O'na yönelen bireylerin stres, depresyon ve umutsuzlukla daha rahat baş edebildikleri, intihar olasılıklarının daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Eğer Allah'ın varlığını iç dünyada hissetme ve kişisel dua davranışı bireysel dindarlık kavramı içerisinde değerlendirilecek olursa, bu tür bir dindarlık, yaşayanların ruhsal açıdan daha sağlıklı oldukları öne sürülebilir.¹⁴

Ekşi tarafından yapılan bir araştırmada ise imam hatip lisesi öğrencileri ile genel lise öğrencilerinin kişilik özellikleri karşılaştırılmış ve genel lise öğrencilerine göre daha dindar oldukları varsayılan imam hatip lisesi öğrencilerinin, genel lise öğrencilerine göre daha sebatlı, uyum gösteren, otokontrol sahibi, düzenli ve başarıma kişilik özelliklerine sahip oldukları tespit edilmiştir.¹⁵ Yine Kınter tarafından üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada, "gençlerin dini inançlara bağlılık dereceleri, ibadetlerini yerine getirme ve dinin etkisini günlük yaşamlarında hissetme düzeyleri ile depresif duygulanım düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Benzer şekilde öznel dindarlık algıları ile depresif duygulanım düzeyleri arasında da anlamlılık seviyesine ulaşan bir ilişki görülmemiş, sadece dindarlık değişkenleri ile depresif duygulanım düzeyi arasında anlamlılık derecesine ulaşmayan negatif yönde hafif bir eğilim olduğu tespit edilmiştir".¹⁶ Arıcı tarafından ergenlerle yapılan bir araştırmada ise ruh sağlığını korumada önemli fonksiyon olan "başa çıkma faktörü" ile dini

¹³ Koenig, Religion, Sprituality and Medicine, "Research Fin Dings And Impications For Clinical Practice." *Southern Medical Journal*. 97 (2012): 1194-1200.

¹⁴ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 311.

¹⁵ Halil Ekşi, "Din Eğitimi, Gençlik ve Kişilik", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay. 2002), 153-182.

¹⁶ Kınter, Nurten "Gençlikte Din ve Depresyon: Üniversiteli gençler üzerinde Ampirik Bir Araştırma", *Ekev Akademi Dergisi*, 18/60, (2014): 246.

pratiklerden birisi olan “dua etme” ritüeli arasında pozitif bir ilişki tespit edilmiştir.¹⁷

Tiliouine'nin aktardığına göre Pakistan'da yaklaşık 1000 müslüman üzerinde yapılan araştırmada, “dindarlıkla” “kişinin kendini iyi hissetmesi” arasında pozitif bir ilişkinin bulunduğu ortaya kondu. Tiliouine'ye göre Cezayir'de yapılan bir araştırmada, “dindarlığın” fiziksel ve ruhsal sağlıkla, mutlulukla, yaşam memnuniyetiyle ve iyimserlikle güçlü bir şekilde pozitif; kötümserlik ve anksiyete ile ise negatif ilişkili olduğu saptandı. Yine Tiliouine'nin aktardığına göre Townsend ve arkadaşları ise çok daha ilgi çekici bir bulguya ulaştılar. Onlara göre İslami temelli psikoterapi sıradan psikoterapiye oranla anksiyete ve depresyonda çok daha hızlı bir iyileştirme gücüne sahiptir.¹⁸

Din, ibadet ve maneviyatın insan üzerindeki iyileştirici gücünden yola çıkarak yaptığı araştırmalarda son yıllarda din ve maneviyat konularına duyulan ilginin arttığını müşahade etmekte olduklarını belirten Merter'e göre; Amerikan Psikoloji Derneği APA'nın bir araştırmasında, Amerikalı psikologlar terapiye gelen kişilerin kişisel yaşantılarını %60 oranında dini terimlerle ifade ettiklerini ve %72'sinin ise psikoterapi sürecinin herhangi bir döneminde manevi ya da dinsel konulara eğildikleri tespit edilmiştir. Merter'e göre, insanlardaki aşkın olan güç ile temasa geçme gerilimi ya da metafiziği yaşayamama geriliminin etkisiyle, bireyler aşkınlık boyutu olmayan ve insanı olduğundan çok daha basite indirgeyen psikolojik yaklaşımlardan hazzetmedikleri içinde manevi ve dinsel konulara yönelmiş olabilirler. Ona göre insanın aslının karanlık ve kötü olduğu, içinde yaşadığımız güncel bilincin var olabilecek en üst düzey bilinç durumu olduğu yönündeki görüşler artık rağbet görmüyor. Söz gelimi, varoluşçu terapi uygulayan bir terapistin ölüm, anlam, özgürlük, yalnızlık, ölüm sonrası gibi son soruları cevaplandırma girişiminde din sınırına yaklaşmaması ve o sınırı zorlamaması mümkün değildir.¹⁹

¹⁷ Asude Arıcı, “Ergenlerde Dini Başaçıkma Yöntemi Olarak Dua”, Ed. Hayati Hökelekli, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, (İstanbul: Dem Yay. 2006), 529-557.

¹⁸ Habib Tiliouine, Robert Cummins, “İslamic Religiosity, Subjective, Well-Being And Health” *Mental Health Religion Culture*, 12/1 (2009): 55-74.

¹⁹ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, (İstanbul: Kaknüs Yay. İstanbul, 2007), 412-413.

Göcen'in 2010 yılında İstanbul'da yaşayan 611 yetişkin bireyin katılımıyla yaptığı araştırma sonuçlarına göre, dini yönelim, hayatın anlamı, bireysel gelişim, kendini kabul düzeyi ile ilişki ve etkileşim halindedir. Bireyin dini yönelimi azaldıkça hayatın anlamlılığı, kendini kabulü ve bireysel gelişimi de azalmaktadır. Namazı bir şükür ifadesi olarak ele alırsak, Göcen'in yaptığı çalışma oldukça dikkat çekici bir hale gelir. Çünkü bireyler şükürü içselleştirerek sürekli şükrettiklerinde psikolojik iyi olma halleri de artmaktadır. Yani psikolojik iyi olma ve motivasyonel şükür ile durumsal şükür arasında pozitif bir ilişki ve etkileşim vardır.²⁰

Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan ve ölçek olarak Allport'un iç güdümlü-dış güdümlü eğilim ölçeğinin kullanıldığı bir araştırmada, kendini gerçekleştirmeyle iç güdümlü dindarlık değerleri arasında pozitif bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Kendini gerçekleştirme kişiliğinin bir yönü olarak olumlu ruh sağlığını temsil etmektedir.²¹

Yapılan araştırmalar göstermektedir ki; dinler ahlaki seviyeyi yükseltebilmektedir. Dindarlar davranışlarını daha iyi kontrol edebilmekte, daha disiplinli ve sorumlu bir hayat yaşayabilmektedirler. Dinler müntesiplerindeki bencillik, kin, nefret, öfke ve kıskançlık vb. olumsuz duygu ve düşüncelerin gelişimini törpülerken, yardımsever, suç işlemekten kaçınan, fiziksel ve sosyal çevresiyle uyumlu, toplum huzurunu bozmayan davranışları teşvik etmektedirler. Altun'a göre dini pratikler depresyon, kaygı, korku, öfke, aşağılık duygusu, yabancılaşma vb. gibi ruh sağlığını tehdit eden duygular üzerinde hafifletici etkiye sahiptir. Psikoterapi sürecinde, hastanın Tanrı ile kurduğu içsel temasın, terapist ile kurulan ilişki gibi olumlu bir fonksiyon icra ettiği bildirilmektedir.²²

Aktardığımız araştırma sonuçlarına istinaden “manevi olarak ihtiyaç duyduğum için namaz kılıyorum” ya da “iyi bir kul olmak için namaz kılıyorum” sebeplerinden biri ya da bir kaçının farkındalığıyla kılınan bir namazın, duanın ve şükürün kişinin ruh sağlığı üzerinde olumlu etkilerini gösterebiliriz.

²⁰ Gülüşan Göcen, *Şükür, Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 246-247.

²¹ Halil Apaydın, “Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/2, (2010): 64-65.

²² Rıza Altun, “Dindarlık ve Depresyon İlişkisi”, *İnternasyonal Journal Of Humanities And Education*, 1/1, (2015): 37-38.

Ruh sağlığı ve dini ibadetleri yerine getirme/ dindarlık ile ilgili literatürdeki araştırma sonuçları ve bizim elde ettiğimiz sonuçlar uyumlu görünmektedir.

Düzenli namaz kılan bireylerin ruh sağlığı sürekliliği düzeyleri daha yüksektir kanaatine varabiliriz ki araştırma bulgularımız alan yazınındaki bulgularla uyumlu görünmektedir.

Alan yazınındaki bilgiler ve bulgularda “namaz kılmanın” bireyin anlam dünyasına olumlu etkilerde bulunarak; karşılaştığı zorluklarda ona yol göstererek, stres ve öfkesini kontrol ederek diğerini anlama affetme, tevazu göstererek saygı duyma ve insanı Allah için sevebilmesine katkılar sağlamaktadır. Bu katkı bireyin ruh sağlığına olumlu etkiler sağlayarak bireyi psikolojik iyiliğe daha fazla yaklaştırmada oldukça önemli roller üstlenmektedir.

Öte taraftan namaz kılmanın bu tür olumlu etkilerinin “farkındalık” ile alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Şöyle ki; kendini Allah’a karşı sorumlu hisseden bireyler İslam dininin hassaten üzerinde durduğu affedici, alçakgönüllü, tevazu sahibi olma, kendi dışındaki bireyleri anlama ve onlara odaklanmada, kendi davranış ve tutumlarını değerlendirerek, nefis muhasebesiyle iç görü kazanmasında, insanlara sevgi, şefkat ve merhamet gösterip iyiliklerde bulunması gibi tüm eylem ve davranışlarında Allah’a iyi bir kul olma ve O’nun rızasını kazanacak derecede iyi bir insan olmayı hedeflemesinde “farkındalık” düzeylerinin etkileri olduğu hipotezimizde uygulamalı çalışmamızın sonuçlarında doğrulanmıştır.

Yine psikolojik açıdan ruh sağlığı sürekliliğinin bireyin hayatı anlamlandırması ve hayatın zorluklarında onu güçlü kılan doğaüstü bir gücün her daim yanında olduğu bilinci de bireyin ruh sağlığına olumlu etkilerde bulunurken hiç namaz kılmayanlarda bu desteğin yokluğu bu bireylerin diğerlerine oranla ruh sağlığı eşiklerinin düşüklüğünü göstermiştir.

Alan yazınında özellikle din, dindarlık ve ibadetler ile ilgili çalışmaların genelde din psikolojisi sahasında yapılmasının psikoloji sahası için bir eksiklik olduğunu düşünmekteyiz.

Zira insan duygu, düşünce, davranış ve tutumları ile iç içe geçmiş olan din ve ibadetlerin salt din psikolojisi açısından değil, psikolojide kullanılan ölçme araç ve yöntemleri ile daha sık incelenmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Kaynakça

- AKIN Ahmet ve İbrahim Demirci, “Ruh Sağlığı Sürekliliği Kısa Formu’nun Geçerliliği ve Güvenirliği”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 48/1, (2015): 49-64.
- AKİF, Emre, Süleyman, Namazın Hayati Özellikleri, Konya: Kitap Dünyası Yay. 2006.
- AKYÜZ, Vecdi, Mukayeseli İbadetler İlmihali, İstanbul: İz Yay. 1995.
- ALTUN, Rıza “Dindarlık ve Depresyon İlişkisi”, *İnternasyonal Journal Of Humanities And Education*, 1/1, (2015): 37-38.
- AMMAN, Tayfun ve Aslantürk, Zeki, Sosyoloji, İstanbul: Çamlıca Yay. 2013.
- APAYDIN, Halil “Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/2, (2010): 64-65.
- ARICI, Asude, “Ergenlerde Dini Başaçıkma Yöntemi Olarak Dua”, Ed. Hayati Hökelekli, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, (İstanbul: Dem Yay. 2006), 529-557.
- DARYAL, Ali Murat, Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 1994.
- EKŞİ, Halil “Din Eğitimi, Gençlik ve Kişilik”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay. 2002), 153-182.
- ELLİSON, Christopher G. and Robert Joseph Taylor, “Turning to prayer: Social and Stuational Antecedents of Religious Coping among African Americans”, *Review of Religious Research*, 38/2 (Dec. 1999): 111-131.
- EMRE, Süleyman Akif, Namazın Hayati Özellikleri, Konya: Kitap Dünyası Yay. 2006.
- GÖCEN, Gülüşan, Şükür, Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü, İstanbul: Dem Yay., 2014.
- KARAGÖZ, İsmail, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- KIMTER, Nurten, “Gençlikte Din ve Depresyon: Üniversiteli gençler üzerinde Ampirik Bir Araştırma”, *Ekev Akademi Dergisi*, 18/60, (2014): 246.

KOENİĞ, Religion, Sprituality and Medicine, “Research Fin Dings And Impications For Clinical Practice.” *Southern Medical Journal*. 97 (2012): 1194-1200.

MERTER, Mustafa, Dokuz Yüz Katlı İnsan, İstanbul: Kaknüs Yay., 2007.

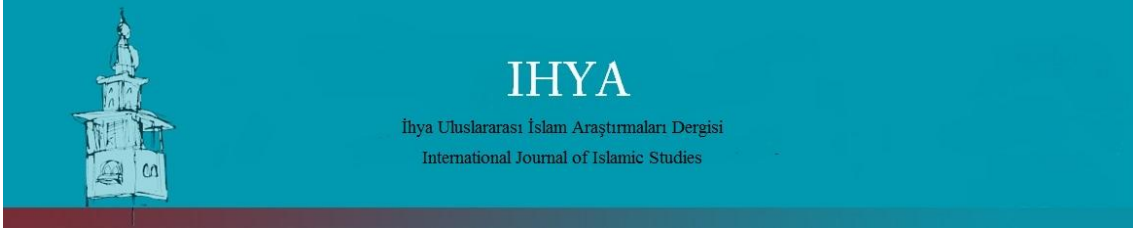
PEKER, Hüseyin, Namaz Psikolojisi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

SAYGILI, Sefa, Strese Son, İstanbul: Türdav Yay. 2001.

TİLİOUİNE, Habib, Robert Cummins, “İslamic Religiosity, Subjective, Well-Being And Health” *Mental Health Religion Culture*, 12/1 (2009): 55-74.

YAPICI, Asım, Ruh Sağlığı ve Din, Adana: Karahan Kitabevi, 2007.

YAŞAROĞLU, M. Kamil, “Namaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32:357, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006..



İSLAM HUKUKUNDA AYIPLI MAL SATIŞINDA TÜKETİCİNİN KORUNMASI*

PROTECTION OF CONSUMER IN THE SALE OF DEFECTIVE GOODS IN ISLAMIC LAW

Mustafa KİSBET

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana
Bilim Dalı

e-mail: mkisbet@kastamonu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-9201-2778

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18 Eylül 2018/ 18 September 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Aralık / 8 December 2018

Yayın Tarihi / Published: 6 Ocak 2019 / 6 January 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak / January

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 161-195

* Bu makale Prof. Dr. Hayrettin Karaman'ın danışmanlığında hazırlanan ve 02 Ocak 1998 tarihinde oy birliği ile kabul edilen "İslam Hukukunda Tüketicinin Korunması Açısından Ayıp Muhayyerliği" adlı yüksek lisans tezinin ilgili bölümlerinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Öz

Tüketici ve tüketicinin korunması kavramları, İslâm Hukuku ve diğer hukuk sistemlerinde 19. yy'dan itibaren görülmeye başlamıştır. Fıkıhta, alım-satım, kira gibi ticari ilişkilerde müşteriye akdin getireceği zararlardan korumayı amaçlayan çeşitli hükümler mevcuttur. Bu hükümler, tüketicinin korunmasına yönelik çalışmalarda da yol gösterici olabilecek niteliktedir.

İslâm hukukunda, alıcıyı akit sonucunda uğrayacağı zararlardan korumayı amaçlayan hükümlerin başında muhayyerlikler gelir. Ayıp muhayyerliği de alıcının satın aldığı maldaki bir kusur sebebiyle malı satıcıya geriverip ödediği bedelin tamamını eğer malın geri verilmesi mümkün değilse kusurun bedele düşen kısmını geri almasını mümkün kılan haktır.

Malın değerini düşüren veya maksada uygun düşmeyen özellik olan ayıp, hak sahibine akdi kabul veya red, malın iadesinin mümkün olmadığı durumlarda ise bedelden ayıp karşılığında indirim haklarını verir.

İslam hukukunda satıcının, maldaki ayıplardan ibra edilmesi, geçerli görülmesine rağmen kapsamı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Ayıplardan ibra ve müşterinin ayıplı malda oluşturduğu yeni bir ayıp satıcıya iadesine engeldir.

Ayıp muhayyerliği alıcının ayıba rızası olduğunu gösteren durumlarda düşmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Alışveriş, Ayıp Muhayyerliği, Ayıp, Tüketicinin Korunması

Abstract

The concepts of consumer and consumer protection find their genesis in Islamic and other law systems since 19th century. In Fiqh, there are various provisions to protect buyer in from losses that may emerge from the contract commercial relations such as purchase and sale or rent. Those provisions can be guiding in the studies for consumer protection.

In Islamic law, the first provision to protect the buyer from losses as a result of contracts is right of option. Option of defect is a right for the buyer to return the purchased goods to the seller and accepting whole amount or if returning of the goods is not possible, then receiving the portion which equals to the defect cost.

A defect, as a feature that reduce the value of goods and that does not fit for purpose grants the rightholder the right to accept or reject the contract. In case of impossibility of return of goods, a discount is made on the amount in return for the defect.

In Islamic law, even though releasing the seller from defects of goods is valid, there are different views on its scope. Release from defects and additional defects caused by the buyer prevents returning goods to the seller.

Khiyar al -'Aib (option of defect) forfeits in cases where the consent of the buyer to the defect is observed.

Keywords: Islamic Law, Sale, Khiyar al -'Aib, Defective, Consumer Protection.

GİRİŞ

Tüketicinin korunması, kapitalizmin bir sonucu olan sanayileşme ile birlikte üretim ve tüketim kavramlarının bir neticesi olarak birkaç asır önce ortaya çıkmış ve günümüz modern hukuk sistemlerinde önem kazanarak gelişmeye devam edegelmiş bir konudur. Günümüz borçlar hukuku alanı İslâm hukukunda da canlılığını sürdürmektedir. Bu sebeple tüketicinin korunmasının İslam Hukuku açısından ele alınması gerekmektedir.

İslâm hukukunda alıcı ve satıcı arasındaki ilişkileri düzenleyen hükümlerden tüketicinin korunması ile ilgili prensiplere ulaşmak mümkündür. Bu düzenlemelerden biri de alıcının, satın aldığı malın ayıplı (kusurlu) çıkması durumunda bu malı satıcıya iade edip ödediği bedeli geri almasına imkân tanıyan ayıp muhayyerliğidir. Ayıp muhayyerliği, İslam hukukunda tüketicinin korunmasına dair çalışmalarda en önemli hareket noktalarından biridir.

Bu araştırmada; Kâsânî'nin *Bedâiu's-sanâi'si*, İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr'i*, İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr'ı*, Şirbînî'nin *Muğni'l-muhtâc'ı*, İbn Kudâme'nin *el-Muğni'si*, Derdîr'in *eş-Şerhu's-sağîr'i*, İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid'i* gibi, İslâm hukuk mezheplerinin görüşlerini almak için kullanılan eserlere sıkça başvurulmuştur. Ayrıca muasır çalışmalardan, Abdussettâr Ebû Ğudde'nin *el-Hıyâru ve eseruhû fi'l-ukûd*, Abdullah Tayyar'ın *Hıyâru'l-meclis ve'l-ayb* adlı müstakil eserlerinden de faydalanılmıştır.

Makale giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında ayrıntıya girilmeden, tüketici, tüketim kavramları ve İslâm'da tüketicinin korunması ile ilgili bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde ayıp ve ayıp muhayyerliği kavramları, ayıp muhayyerliğinin delilleri ve akde etkisi üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde alıcı yani tüketicinin ayıp muhayyerliğinden yararlanması için gerekli şartlar üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde ise, ayıp muhayyerliğinin tüketiciye getirdiği haklar ve bu hakların kullanılması incelenmiştir. Dördüncü bölümde ise bu muhayyerlik hakkının düşmesi ele alınmıştır.

Ayıp muhayyerliği sadece tüketici için değil ara satıcılar gibi bütün alıcılar için eşit hakları getirdiğinden çalışmada alıcı, müşteri ve tüketici kavramları birbirlerinin yerine kullanılmıştır.

1. Tüketim ve Tüketici Kavramları

Tüketim kavramı (istihlak) genel anlamda; çeşitli ihtiyaçların ve isteklerin karşılanması amacıyla iktisadi varlıkların kullanılmasıdır. Günümüz iktisadında ise, tüketmek, tüketilen mallar ve harcama anlamlarında kullanılmaktadır.¹

Tüketim, yapılaş gayesi açısından üretim ve nihai tüketim olarak ikiye ayrılır.² Petrolden benzin üretilmesi birincisine, araçlarda kullanımı ikincisine örnektir.

XX. yy. da ortaya çıkan tüketici, (المستهلك, consumer) kavramı, çeşitli iktisadi varlıkları tüketen tekil veya çoğul ekonomik birimlerdir. Buna göre her tüketici alıcı olsa da her alıcı tüketici değildir. Tüketici, bir malı nihai tüketim amacıyla satın alan kimsedir.³

2. Tüketicinin Korunması

2.1. Tüketicinin Korunmasını Gerektiren Sebepler

Günümüzde satıcı konumunda olan tarafın, alıcı konumundaki tüketiciden kat kat güçlenmesi sonucunda alıcı-satıcı dengesi, alıcı aleyhine bozulmaktadır. Bugün malın son alıcısı olan tüketicinin karşısında dev firmalar ve bunların uzantılarının temsil ettiği satıcılar bulunmaktadır. İşte tüketicinin korunmasında temel amaç, güçlü olan satıcıya karşı güçsüz olan tüketicinin korunmasıdır.⁴

Tüketicinin korunmasını gerektiren sebeplerin başında üretim şekli ve teknolojiye gelişmeler gelmektedir. Artık üretilen mallarda sadelik yerini karmaşıklığa bıraktığından, ayıplarını ortaya çıkarmak zorlaşmıştır. İkinci bir sebep de tüketim toplumu denilen ve harcamalarını kontrol edemeyip ihtiyaçtan çok amaç için tüketim yaptırılan insanların ortaya çıkmasıdır. Reklam ve pazarlama tekniklerindeki gelişmeler ile tüketicinin iradesi sakatlanıp sağlıklı karar vermesi engellenmektedir. Kapitalist sistemin doğurduğu tekelleşme de

¹ Necat Berberoğlu, *İktisada Giriş* (Ankara: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1987), 1: 21; Hüseyin Arslan, *İslamda Tüketici Hakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 31.

² Celal Yeniçeri, *İslam Açısından Tüketim-Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996), 45.

³ Berberoğlu, *İktisada Giriş*, 1: 21; İ. Yılmaz Aslan, *Tüketici Hukuku ve İlgili Mevzuat* (Bursa: Etkin Kitabevi, 1996), 3, 4.

⁴ Bilge Öztan, *İmalatçının Sorumluluğu* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1982), 12; Aslan, *Tüketici hukuku*, 9.

tüketici aleyhine sonuçlar doğurmaktadır. Bütün bunların üzerine tüketiciyi esas almayan klasik yasaların yetersizliği de eklenmektedir.⁵

2.2. İslâm Hukukunda Tüketicinin Korunması İle İrtibatlandırılabilir Bazı Hükümler

Diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi içinde bulunduğumuz asra gelene kadar İslâm hukukunda da tüketicinin korunmasına yönelik özel düzenlemelere rastlanmamaktadır. İslam'daki bazı hukuki düzenleme, uygulama ve İslam dinine özgü bazı prensiplerden hareketle tüketicinin korunması ile ilgili birtakım sonuçlara ulaşmak mümkündür.⁶

2.2.1. Akit öncesinde

İslam'daki ihtikâr ve iddihâr (stokçuluk) yasağı fiyatların haksız ve gereksizce artışının önüne geçmek içindir. Her iki durumda da maslahat ve sedd-i zerâî gerekçeleri ile idarenin müdahalesi mümkündür.⁷

Yine İslam hukukuna göre üretilen malın, dinen tüketimi serbest olan mallardan ve tüketim amacına uygun olarak sağlam ve kullanışlı olarak üretilmesi gerekmektedir.⁸ Ayrıca dinin, nefsin, neslin, aklın ve malın korunması *zarurî* maslahatlardan olduğundan malın bunlara zarar verecek şekilde kalitesizce üretilmesi, caiz olmayıp, tüketimini de engellemek gerekir. İslam hukukuna göre akit konusunun hukuki tasarrufa uygun olması akdin sıhhat şartlarındandır. Tüketilmesi haram olan malın, tüketim amacıyla üretimi ve satışı da haram olmaktadır.⁹ Örneğin alkollü içkiler ve domuz eti gibi gayr-i müteakvim (iktisaden değersiz) malları satın alan tüketici, tüketmese bile parasını boşa harcamış olacaktır.

⁵ Bk. Aslan, *Tüketici hukuku*, 12-17; Öztan, *İmalatçının Sorumluluğu*, 6-11; Haluk Tandoğan, *Tüketicilerin Korunması ve Sözleşme Özgürlüğünün Bu Açıdan Sınırlandırılması* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1977), 10-12.

⁶ Bu hükümlerin pazar öncesi (üretim), pazar ve pazar sonrası olarak üç başlık altında da incelenmiştir. Bk. Yeniçeri, *Tüketicinin korunması*, 119 vd.

⁷ Bk. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 291-293; Arslan, *Tüketici hakları*, 102 vd. Cengiz Kallek, "İhtikâr", *D. İ. A.* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 561.

⁸ Yeniçeri, *Tüketicinin korunması*, 121, 122.

⁹ Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986), 3: 182; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku: Borçlar Hukuku (Muamelat)* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 2: 182.

İslam hukuku, bazı akitleri sonucu tüketici için zarar doğurabileceği için yasaklamış ve geçersiz görmüştür. Örneğin ğararlı¹⁰ satış, özellikleri belirsiz olan malın satımı, neceş yani alıcı gibi görünüp fiyat kızıştırma, ürünün pazar dışında satın alınıp pazara sürülmesi gibi akitler bunlardandır.¹¹ Satın aldığı malı teslim almadan (kabz etmeden) satmak da topluma zarar verici bir tasarruf olarak görülmüştür.¹²

Hz. Peygamberin, malın veya bedelin kusurunun gizlenerek yapıldığı akitin bu fiilleri işleyen tarafa günah ve bereketsizlik getireceğini¹³ yeminin doğru olsa bile bereketi azalttığını¹⁴ belirtmesi, bugün tüketicinin aldatıcı reklamlardan korunması olarak uygulanan ilke ile bağdaştırılabilir.

İslam tarihinde kökü Hz. Peygamber devrine dayanan çarşı ve pazarların denetlenmesini yapan hisbe teşkilâtı, tüketicinin korunması ile irtibatlandırılabilir idari bir kurumdur. Bu vazifeyi yapan kimseye “*muhtesib*” denilir. Muhtesibin ölçü ve tartı aletlerinin, fiyatların, kusurlu veya sağlığa zararlı malların denetimini yapmak gibi görevleri vardır.¹⁵

Hanefî ve Mâlikî hukukçularının toplumun maslahatı gerekçesiyle kabul ettiği, tüketim maddelerine, mal ve hizmetlere idare tarafından üst veya alt sınır veyahut tek fiyat tayin edilmesi olan “*narh veya tes'îr*” de tüketiciyi koruma tedbiri olarak görülebilir.¹⁶

2.2.2. Akit Sonrasında

İslam hukukunda alıcıya tanınan muhayyerlikler, tüketicinin korunması ile doğrudan ilgili olup tüketiciye çeşitli haklar getirmektedir. Muhayyerliklerin birçok çeşidi olup,¹⁷ başlıcaları şunlardır:¹⁸

¹⁰ Ğarar, mebi veya akit açısından helak olması da olmaması da muhtemel olan, sonucu belirsiz ve kapalı, olması veya özellikleri bilinmeyen şey anlamlarına gelir. Havadaki kuşun satılması ğarara örnektir. Sıddik Muhammed Emin Dârîr, *el-Ğararu ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Hartum: Matbaatü's-Sukâfe, 1967), 27 vd.

¹¹ Arslan, *Tüketici hakları*, 100, 101; Döndüren, *Ticaret ilmihali*, 228-230.

¹² Bk. Mustafa Kisbet, *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015), 288 s.: 199, 210, 221.

¹³ Bk. 1.1.2. Maldaki Ayıbi Bildirmenin Gerekliliği.

¹⁴ Buhârî, “Buyû”, 26; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 6.

¹⁵ Ramazan Ali es-Seyyid Şirinbâsî, *Himâyetü'l-müstehlik fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Kahire: Matbaatü'l-Emane, 1984), 80; Arslan, *Tüketici hakları*, 89-91. Hisbe kavramı ve tarihi gelişimi için bk. Hayreddin Karaman, *İslamın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1993), 2: 689 vd.

¹⁶ Döndüren, *Ticaret ilmihali*, 283 vd.

¹⁷ Örneğin muhayyerlikler, Hanbelîlere göre 8, Şâfiîlere göre 16, Hanefîlere göre ise, 17 çeşide kadar çıkmaktadır. Bk. Şemsüddin Hatîb Muhammed b Ahmed Kâhirî Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti*

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

a. Şart Muhayyerliği: Bazı akitlerde belli bir süre içinde, tarafların her ikisinin veya birinin akdi kabul veya feshedip geri vermek arasında muhayyer olmalarıdır.

b. Tayin muhayyerliği: Akdi yapan tarafların, kıyemî (standart olmayan) birkaç tane maldan, alıcının istediğini seçmesi veya satıcının istediğini teslim etmesi üzerinde anlaşmaya varmalarıdır.

c. Vasıf muhayyerliği: Satıcının, alıcı tarafından istenilen bir özelliğin bulunduğunu söyleyerek sattığı malın, bu özelliği bulundurmadığının ortaya çıkması durumunda gerçekleşen muhayyerliktir. Müşteri, satışı feshetmek veya istenilen bedelle kabul etmek arasında serbesttir.

d. Görme muhayyerliği: Hanefilerce tanınmış olup, müşterinin bir malı görmeden satın alması durumunda, malı görünce akdi fesih veya kabul etme serbestliğidir.

Vasıf ve görme muhayyerliklerinde akdin feshi için malın ayıplı olması gerekmez.

Çalışmamızın konusu olan ayıp muhayyerliği ise, İslâm hukukuna ait bir kavram olup, mal veya bedelde bilinmeyen bir kusurun ortaya çıkması durumunda, bu kusuru bilmeyen alıcı yahut satıcıya, akdi fesih veya kabul etme hakkını tanıyan seçimlik bir haktır.

1. Ayıp ve Ayıp Muhayyerliği

1.1. Ayıp

Ayıp (العيب) sözlükte, kusur, eksiklik, leke anlamlarına gelirken¹⁹ hukuki olarak farklı şekillerde tarif edilmiştir. Ayıp, Hanefilere göre “ tüccarın örfünde malın değerini -az veya çok- düşüren şey” veya “yaratılış itibariyle sağlam olan

meani elfazi'l-Minhâc (Beirut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 2: 43; Mansur b Yunus Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1982), 3: 198 vd; Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşkî İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr: şerhi Tenviri'l-epsâr* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1992), 5: 565, 566; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, 3. Bs (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1989), 4: 519-522. Şunu da hatırlatmak gerekir ki, her muhayyerlik her akitte geçerli olmaz.

¹⁸ Bk. *Mecelle*, m. 300, 316, 61, 320; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4: 566; Karaman, *Mukayeseli İ. H.*, 2: 290; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 530, 531; Döndüren, *Ticaret ilmihali*, 271, 274. Bu muhayyerliklere tüketicinin korunması açısından bakış için bk. Yeniçeri, *Tüketicinin korunması*, 137 vd.

¹⁹ Ebû Nasr İsmail b Hammâd Cevheri, “Ayb”, *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sihâhi'l-arabiyye* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1990), 1: 190; Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzûr, “Ayb”, *Lisânü'l-Arab*, ; (Beirut: Dâru Sâdr, t.y.), 1: 233; Mecdüddîn Muhammed b. Yakub (817/1474) Fîrûzâbâdî, “Ayb”, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991), 1: 261, 262.

şeyde bulunmayan özelliştir”²⁰. Şâfiilere göre “malın kıymetini azaltan, bedeli eksilten ve akitten beklenen maksadı engelleyen şey” veya “genellikle, örfe göre mebîde bulunmaması gereken, kötülenmiş özelliştir”.²¹ Mâlikîlere göre ayıp “malda âdeten bulunan ve sağlamlığı azaltan şeydir”.²² Hanbelîlere göre ise “tüccarın örfünde malın değerini düşürmeyi gerektiren noksanlığa” ayıp denir.²³

Maldaki kusurun değeri düşürmesine örnek olarak binilmek için alınan hayvanın huysuz çıkması, kusurun akitten beklenen maksadı engellemesine örnek olarak elbisenin müşterinin bedenine dar gelmesi, tasarrufa engel olmasına örnek olarak da satın alınan arazinin üzerinde üçüncü bir şahsın irtifak hakkının bulunması gösterilebilir.

Bazı kusurların mezheplere göre ayıp sayılıp sayılmamasındaki sebep, örf ve adet izafiliğidir. Bir kusurun ayıp olarak tespiti hususunda, yazılı kaynaklardan çok içinde bulunulan yer ve zamandaki bilirkişilere başvurmak daha doğru olacaktır.²⁴

1.1.1. Maldaki Ayıbı Bildirmenin Gerekliği

Hem satıcı hem de üçüncü kişiler satılan maldaki kusurları akitten önce veya sonra alıcıya bildirmelidirler, aksi halde günahkâr olurlar. Üstelik satıcı dışındaki kişiler de maldaki ayıp sebebiyle zarar görecektir. Bununla beraber Şâfiilere göre, maldaki kusurlar ayıp muhayyerliğinin gerçekleşmesine sebep olmayacak kadar önemsiz ise, bunları müşteriye bildirmek

²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.), 8: 99; Ali b. Ebî Bekr Merğînânî (593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedi* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 3: 357; Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizade, *Mecmaü'l-Enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (İstanbul: Edâ Neşriyat, 1991), 2: 41; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 3. Mecelle'de ayıp, satım akdinde “ehil ve erbabı arasında malın değerine noksanlık getiren kusur” (m. 338), kira akdinde ise, “menfaatin tamamen fevt veya muhtel olmasına sebep olan şey” (m. 514) olarak tarif edilmiştir.

²¹ Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 51; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Ramlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1976), 4: 33, 34; Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, *el-Vasit fi'l-mezheb* (Kahire: Dârü's-Selam, 1997), 3: 119, 120.

²² Ebû'l-Berekat Ahmed b. Muhammed Derdir, *eş-Şerhu's-sağîr alâ akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-imâm Mâlik* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1991), 3: 152.

²³ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî İbn-i Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dârü'l-Fikr, 1992), 4: 263.

²⁴ Örneğin, tasriye Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî mezhebi hukukçularına göre ayıptır, Hanefîlere göre ise, ayıp değildir. Diğer örnekler için bk. Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn-i Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 4. Bs (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 1: 337-339.

gerekmez ve bu davranış tedlîs (gizleme) sayılmaz.²⁵ Maldaki kusuru bildirmenin gerekliliğine dair hadisler şunlardır:

1. “Müslüman, müslümanın kardeşidir. Bir Müslüman kardeşine kusurlu bir şeyi satacak olursa, kusurunu ona açıklamadan satması helal değildir.”²⁶

2. Ebû Sibâ’dan (ra.): Vâsile b. el-Eskâ’nın (ra.) memleketinden bir deve satın almıştım. Deveyle yola çıkınca, Vâsile elbisesini sürükleyerek bize yetiştirdi ve “Deveyi satın mı aldın?” diye sordu. Ben de “evet” dedim. Bana “ devede ne (kusur) olduğu sana açıklandı mı?” dedi. Ben: “Bu deve görüldüğü kadarıyla sağlam ve sağlıklı” dedim. Bana, deveyi yolculuk için mi yoksa eti için mi satın aldığımı sordu. Vâsile’ye, deveyle hacca gideceğimi söyleyince bana devenin tırnağında çatlak olduğunu söyledi. Bunun üzerine satıcı Vâsile’ye sitem ederek: “Allah seni ıslah etsin!” (yani alışverişimi bozdun) dedi. Vâsile de satıcıya karşılık olarak “Ben Hz. Rasûlullâh’ın (sav.) - Bir kimsenin bir şey satıp da, o maldaki (kusurları) açıklamaması helal değildir. Bunu bilen kimsenin de bu kusurları açıklamaması helal olmaz- buyurduğunu işittim” dedi.”²⁷

3. Ebû Hureyre’den (ra.): Hz. Peygamber (sav.) buğday satan bir kişinin yanından geçer, elini bu kişinin buğday yığınına daldırır ve alt kısımda bir ıslaklık fark eder. Mal sahibinden bu ıslaklığın sebebini sorduğunda, buğdayların yağmurdan ıslandığı cevabını alır. Bunun üzerine şöyle buyurur: “Onu (ıslak kısmı), insanların görmesi için üste koysaydın ya! Bizi aldatan bizden değildir.”²⁸

4. Hakîm b. Hizâm’dan (ra.): “Alıcı ve satıcı birbirinden ayrılmadıkça serbesttirler. Eğer doğru söylerler ve (malın durumunu) açıklarlarsa kendileri için alışverişlerinde bereket hâsıl olur. Fakat yalan söylerler ve (malın durumunu) gizlerlerse, bereketleri yok olur.”²⁹

5. Abdulmecîd b. Vehb’den (ra.): *Addâ b. Hâlid b. Hevze, bana Hz. Peygamber’in kendisine şunu yazdığını gösterdi: “Bu Addâ b. Hâlid’in Allah’ın*

²⁵ İbn-i Kudâme, *Muğnî*, 4: 257; Takıyyuddin Ali b. Abdülkâfi Sübkî, *Tekmiletü’l-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb* (Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, t.y.), 11: 298, 304; Ramlî, *Nihâye*, 4: 71; İbn-i Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 5: 47. Şafililere göre önemsiz kusurların bildirilmesi gerekmez. Abdussettâr Ebû Ğudde, *el-Hıyâru ve eseruhû fi’l-ukûd*, 2. Bs (Kuveyt, 1985), 2: 353.

²⁶ İbn-i Mâce, “Ticârât”, 45; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Havlânî Şevkânî, *Neylül-evtâr şerhu Mülteka’l-ahbâr min ehâdîsi seyyidi’l-ahyâr* (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebi, t.y.), 4: 239.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul #Tunis: Çağrı Yayınları #Dâru Sahnûn, 1992), 3: 491.

²⁸ Hanbel, *Müsned*, 3: 466, 4: 45; Müslim, “İman”, 43; Tirmizî, “Buyû”.

²⁹ Buhârî, “Buyû”, 19; Müslim, “Buyû”, 11.

Rasûlu Muhammed'den satın aldığıdır (bir köle veya cariye satın almıştı). Bunda hastalık, kötü ahlak ve ğâile³⁰ yoktur. Müslüman'ın satışı, müslümanın lehinedir.”³¹

1.1.2. Ayıbın Gizlenerek Yapıldığı Satışın Hükümü

İslam hukukçularına göre musarrât hadisi, hileli bir satışın kazaen geçerli olduğunu göstermektedir. Fakat satıcı diyaneten günahkârdır ve mesuldür. Alıcının, ayıbın varlığını akitten sonra öğrenip razı olması da durumu değiştirmez.³² Musarraât hadisi şudur:

Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (sas.) şöyle buyurmuştur: “Deve ve koyunları çok süt veriyor sanılsınlar diye sütlerini sağmayıp biriktirmeyin! Her kim memesinde sütün toplandığı bir koyun satın alır ve onu sağdıktan sonra onun musarrât (sütü çok sanılsın diye sağılmamış) olduğunu görürse, iki şıktan birini seçmekte serbesttir: O koyunu dilerse (koyunu) alıkoyar, dilerse bir sa‘ (ölçek) hurmayla geri verir.”³³

Bu hadiste Hz. Peygamber hileyi yasaklamış; fakat bu haliyle satışı geçerli görüp müşteriye muhayyerlik hakkı da tanımıştır.³⁴

1.1.3. Ayıbı İspat Yolları

Satın aldığı malda ayıp olduğunu iddia eden ve ayıp muhayyerliğinin sağladığı haklardan faydalanmak isteyen alıcının, bu ayıbın varlığını ispatlaması gerekir. Çünkü herhangi bir eşyanın kusursuz ve ayıpsız olması asıldır. Ayıp ise, arızı bir özelliktir.³⁵

Ayıp, fıkıh kitaplarında farkına varılması açısından üç çeşide ayrılır. Bunlar, görülebilen ayıp, gizli ayıp ve gözlem ile anlaşılabilen ayıplardır. Bu ayıp

³⁰ Ğâile, kölelerde görülebilen ve değerini düşüren zinâkarlık, kaçma ve hırsızlık gibi ahlak kusurlarına denir. Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed Bâberti, *el-Inâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Abdürrezzak Galip el-Mehdi, 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 4: 355.

³¹ Müslim, “Ticârât”, 47; Tirmizî, “Buyû”, 8; İbn-i Mâce, “Ticârât”, 47. Buhârî'nin rivayetinde ise, aksine alıcı Hz. Peygamber (s.a.v.), satıcı ise, Addâ b. Hâlid'dir. Buhârî, “Buyû”, 19.

³² Ebû Bekr Alaeddîn b Mes'ûd b Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 5: 405; Ebû Ğudde, *el-Hiyâru ve eseruhû*, 2: 414, 415. Bk. I. Bölüm, Satışın Hukukun Geçerli Olması.

³³ Buhârî, “Buyû”, 64, 65; Müslim, “Buyû”, 7. Ayrıca bk. Nesâî, “Buyû”, 14; Hanbel, *Müsned*, 2: 242, 465; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 46; Muvatta, “Buyû”, 45; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 4: 241-247.

³⁴ İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 257, 258; Sübkî, *Tekmilatü'l-Mecmu'*, 11: 200.

³⁵ Bardakoğlu, “Ayıp”, *D.İ.A.*, IV, 247.

çeşitleri ve İslam yargılama hukukunun genel ilkeleri göz önünde tutulduğunda, ayıbı ispat yolları da şu beş yolla olabilir:³⁶

1. Satıcının ikrarı: Satıcı, kusurun akitten önce malda mevcut olduğunu veya müşteriye teslimden önce mal kendi yanındayken meydana geldiğini ikrar ederse ayıp sabit olur.

2. Satıcının yeminden kaçınması: İslam muhakeme usulünde özel bir yeri olan yeminden kaçınma (nükûl), davacının delil getiremediği durumlarda davalıya yemin teklifi üzerine yeminden kaçınmasıdır. Bu durumda alıcı haklı sayılır.³⁷

3. Görülebilen, açık ayıplarda gözlem: Maldaki kırık, çatlak, pas gibi özellikler hâkimin görmesi ile anlaşılır. Artık muhakeme ayıba satıcının mı alıcının mı sebep olduğunun tespiti için yapılır.

4. Gizli ve görünemeyen ayıplarda bilirkişilerin raporu: Açıkça ve kolaylıkla fark edilemeyen ve gizli (batını) denilen ayıplar, doktor, veteriner, usta gibi uzman olan bilirkişilerin ihbarı ile tespit edilir. Örneğin hayvandaki bir hastalık, otomobilin kilometre sayacında oynanarak yeni gösterilmesi, üretim hatası gibi ayıplar böyledir. Ayıbın varlığına karar verecek bilirkişilerin, o konuda uzman ve adil (sözüne güvenilir) olmaları gerekmektedir.

5. Şahitlik: Bazı ayıpların anlaşılması kolay olduğu halde muhakeme sırasında ortaya çıkmayıp herhangi bir zamanda görülebilir. Örneğin elektrikli bir cihazdan bazen gelen ses gibi ayıplar, o an olayın farkına varanların şahitliği ile ispat edilir.

Maldaki bir özelliğin ayıp kabul edilmesi ve akde etkisinin tespiti ile ilgili konular şer'î değil örfidir. İslâm hukukçularının, ayıplara dair verdikleri örneklerde yaşadıkları yer ve zamanın örfünden hareket ettiklerinden, hangi özelliklerin ayıp sayılıp-sayılmayacağına farklı görüşler ortaya çıkmıştır.³⁸

³⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 412, 413; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 29-31; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, thk. Abdürrezzâk Gâlip el-Mehdi (Beirut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 6: 384, 385; Hoca Eminefendizade Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Dersaadet, 1330), 1: 550; Abdullah b Muhammed Tayyar, *Hıyâru'l-meclis ve'l-ayb fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979), 133; Ebû Ğudde, *el-Hıyâru ve eseruhü*, 2: 395, 396; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 560, 561.

³⁷ Hanefî hukukçularının, yeminin şekline dair görüşlerinin değerlendirmeleri için bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 414; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6: 380 vd.

³⁸ Ayıp örnekleri için bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 406-408; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6: 357-362; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 50-52; Ramlî, *Nihâye*, 4: 27-33; İbn-i Rüşd, *Bidâye*, 1: 337-340; Derdîr, *Şerhu's-sağîr*, 3: 152-161; İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 263, 264.

Nitekim bir özellik, bir bölgede veya zaman diliminde malın değerini düşürürken, diğer bir yer veya zamanda değeri düşürmeyip artırabilir.

Şu halde, maldaki bir kusurun asli bir özellik olup olmadığı ve buna göre ayıp sayılıp sayılmayacağı, o malın ne ölçüde değerini düşüreceği gibi hususların belirlenmesi için uzman bilirkişilere başvurulması gerekmektedir.³⁹ Bilirkişilere başvuru örfü başvurmanın manasını taşır, çünkü bilirkişilerin sözü *has örf* sayılır.⁴⁰ Bilirkişilerin akdin yapıldığı bölgeden seçilmesi önem kazanmaktadır.

1.2. Ayıp Muhayyerliği

Ayıp muhayyerliği, “ayıp sebebiyle muhayyerliği”⁴¹ ifade etmektedir. Arapçada hıyâr, kelime olarak dilediğini seçmek, ayıp ise, kusur, eksiklik anlamında kullanılır. İslam hukuk literatüründe bu muhayyerlik çoğunlukla “ayıp muhayyerliği (خيار العيب)”, bazen de “ayıp sebebiyle red (الرد بالعيب)”⁴², “noksanlık muhayyerliği (خيار النقيصة)”⁴³ kavramları ile ifade edilmektedir.

Ayıp muhayyerliği, Hanefilere göre şu şekilde tanımlanmıştır: “Bey-i mutlak⁴⁴ ile satılan bir malın ayb-ı kadîmi tebeyyün ettikte müşteri muhayyerdir; dilerse geri verir ve dilerse semen-i müsemmâ üzerinden kabul eder, yoksa malı alıyup da ayıbı için pahasını tenkîs edemez; İşte buna hıyâr-ı ayb denir.”⁴⁵ Şâfiilere göre ise, “örfün ya da uyulması gereken şartın gerektirdiği veya hile ile aldatılma sebebiyle yitirilmiş olan maksadın yok olmasına bağlı olan bir muhayyerliktir.”⁴⁶ Mâlikîlere göre, “alıcının, mebûi satın aldığı kimseye miktardaki eksiklikten değil de olması gerektiği durumundaki eksiklik sebebiyle malı geri verme hakkına sahip olmasıdır.”⁴⁷ Hanbelîlere göre ise, “malın bizzat kendisindeki

³⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 412; Tayyar, *Hıyâru'l-meclis ve'l-ayb*, 134, 135. Nitekim, *Mecelle*'de ayıbın tarifi yapılırken “ehil ve erbabi arasında malın değerine noksanlık getiren kusur” kaydı bulunmaktadır. *Mecelle*, m. 338.

⁴⁰ Hususi örf (örf-i hâs), herhangi bir bölge, ülke veya topluluğa has bir örfdür. Meselâ tüccar ve çiftçilerin örfü hususi örfdür. Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: İFAV, 1988), 88.

⁴¹ “Yani kusur sebebiyle muhayyerlik demektir”. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6: 354.

⁴² Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmu'*, 11: 204.

⁴³ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 50; Ramlî, *Nihâye*, 4: 25.

⁴⁴ Satıcının satılan maldaki ayıplardan sorumluluğunun düşürülmediği yani ibra edilmediği satışır. Karaman, *Anahatlarıyla İ. H.*, 3: 117.

⁴⁵ *Mecelle*, m. 337; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1986), 6: 70.

⁴⁶ İbn-i Hacer el-Mekkî Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 5: 609; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 50.

⁴⁷ Ebû Abdullah Muhammed et-Tünusî (894/1489) Rassa, *Şerhu Hudûdi'l-imâmi'l-ekber* (Rabat: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 373; Ebû Abdullah Muhammed b Abdullah el-Mâlikî Haraşî, *el-Haraşî ala muhtasari sîdi Halil* (Beirut: Dâru Sâdır, t.y.), 6: 125.

noksanlıktan ya da satılan malın kıymetini azaltmayıp artırsa bile tüccara göre değerini düşüren bir eksiklikten doğan muhayyerliktir.”⁴⁸ Muasır İslâm hukukçuları da şöyle tanımlarlar: “Mal veya bedelde akit sırasında akit yapanın bilmediği bir kusur olduğunda, iki taraftan her birinin akdi feshetme veya geçerli kılma yetkisine sahip bulunmasına denir.”⁴⁹

Bu tanımlardan, “ayıbın tüccara göre bedelin noksanlığını gerektiren durum” olduğu ortak sonucunu çıkarabiliriz.

Bu kavram, mevzu (mer’i) hukukun borçlar hukuku, taşınır satımı bölümünde, satıcının satılanı teslim ve mülkiyeti geçirme borçları başlığı altında incelenen, “satıcının ayıba karşı tekeffül borcu” olarak yer almaktadır.⁵⁰

1.2.1. Ayıp Muhayyerliğinin Gerçekleşme Durumu ve Dayanakları

Ayıp muhayyerliği, normal bir akdin gereği olarak, şart koşmadan gerçekleşmektedir. Çünkü bir şeyi satın alan kişi onu sağlam kabul etmektedir. Eşyada asıl olan sağlamlıktır, sözle ifade edilmemiş olsa bile satın alınan şeyin sağlam olması gereklidir. Şart ve tayin muhayyerliklerinin oluşması için şart koşulması gereklidir. Kanundan kaynaklanan ayıp muhayyerliği ayıbın anlaşılması ile derhal sabit olur ve görme muhayyerliğine benzer.⁵¹

Ayıp muhayyerliği sadece satım akdine mahsus olmayıp, muâvazalı olan evlilikte mehir, boşanmada muhâlaa', kasten öldürmede sulh bedellerinde, kiralamada ve kısımette de (hisse paylaşılması) gerçekleşirken, karşılıksız

⁴⁸ Buhûti, *Keşşâf*, 3: 215.

⁴⁹ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 261. Zuhaylî, *age.*, IV, 261.

⁵⁰ Türk Borçlar Kanununda, ayba tekeffül hükümleri satım (194-207,215), eser (m.359-363) ve kira (m.249-251) sözleşmeleri bakımından düzenlenmiştir. 4077 Sayılı Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun'da ise, 4. (ayıplı maldan) ve 4A (ayıplı hizmetten) maddelerinde ayrıntılı olarak düzenlenmiştir. Bk Turgut Öz, “Tüketicinin korunması hakkında kanunda ayıba karşı tekeffül sistemi”, *Türkiye Hukuk*, 2015, erişim: 21 Mart 2018. <http://www.turkiyehukuk.org/tuketicinin-korunmasi-hakkinda-kanunda-ayiba-karsi-tekefful-sistemi/>.

Doktrinde ise, “satılan şeyin, satıcının zikrettiği vasıfları taşımamasından veya bu şeyin değerini akit gereğince ondan beklenen yararları azaltan ya da kaldıran eksiklikler bulunmasından satıcının sorumlu olmasıdır” şeklinde tanımlanmıştır. Cevdet Yavuz, *Türk Borçlar Hukuku: Özel Hükümler*, 3. Bs (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1990), 1: 83; Cevdet Yavuz, “Satıcının Ayba Karşı Tekeffül Borcunun Tanımı, Hukuki Niteliği, Özellikleri ve Bu Borcu, Düzenleyen Kanuni Hükümlerin Uygulama Alanı”, *Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul*, Prof. D. Yaşar Karayalçın'a 65. Yaş Armağanı/9 (t.y.): 509-512.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 406; Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b Mahmûd Mavsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 2: 18; Rassa, *Şerhu Hudûd*, 373. Kâsânî, *age.*, V, 406; Mavsîlî, *age.*, II, 18; Rassa, *age.*, 373. Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, III, 117.

sadaka ve hibede bulunmaz. Muhayyerliğin teşekkülü açısından, akdi yapanın vekil veya asil olması arasında bir fark yoktur.⁵²

Ayıp muhayyerliğinin meşruiyetine dair çeşitli deliller gösterilmiş olup, bunların çoğunu hadisler oluşturmaktadır. Bu delillerden bir kısmı, müslümanların birbirlerine karşı iyi davranmasını gerekli kılan nassların genelidir. Konu ile ilgili özel nasslar ise, satıcının hatta alıcı ve satıcı dışındaki diğer şahısların, maldaki bildiği ayıpları müşteriye söylemesini gerektirmektedir.

a. Bu muhayyerliğe delil gösterilen ayetlerin, ortak özelliği malların haksız ve batıl olarak yenilmesini yasaklamasıdır.

“Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin” (el-Bakara 2/188).

“Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı, bâtıl (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin” (en-Nisâ 4/29).

Ayıbın gizlenerek satışı da karşılıklı rıza ile olmayan bir ticarettir.⁵³

b. Ayıp muhayyerliğine dayanak olarak gösterilen hadisler de şunlardır:

Hz. Ayşe'den (ra.): Bir kişi köle satın almıştı. Köle bir müddet bu kişinin yanında kaldıktan sonra, müşteri kölenin bir kusurunun farkına vardı. Müşterinin şikâyeti üzerine Hz. Peygamber (sav.) köleyi satıcıya iade ettirdi. Satıcı: “*Ya Rasûlallâh; ama o kölemden (çalıştırarak) faydalandı*” diye itiraz etti. Bunun üzerine Rasûlullâh (sav.) şöyle buyurdu: “Menfaat, tazminat karşılığındadır.”⁵⁴

Musarrât hadisi: “Develerin ve koyunların sütünü çok sanılsın diye sağmayıp biriktirmeyin! Her kim memesinde sütün toplandığı bir koyun satın alır ve onu sağdıktan sonra musarrât (sütü çok sanılsın diye sağılmamış) olduğunu görürse, iki şıktan birini seçmekte serbesttir: Dilerse alıkoyar, dilerse bir sa‘ (ölçek) hurmayla geri verir.”⁵⁵

⁵² İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 3; İbn-i Rüşd, *Bidâye*, 1: 336; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 57.

⁵³ Ebû'l-Velid Muhammed b Ahmed el-Kurtubi el-Cedd İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeşhedât* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2: 99. İbn-i Rüşd, Ebu'l-Velid, el-Cedd, *el-Mukaddimât*, c. I-III, Beyrut, Dâru'l-Ğarbu'l-İslam, 1988, II, 99.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, “Buyû” 71. Benzer rivayetler için bk. İbn-i Mâce, “Ticârât”, 43; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 4: 240-241.

⁵⁵ Buhârî, “Buyû”, 64, 65; Müslim, “Buyû”, 7. Kâsânî'ye göre, ayıp muhayyerliğinin meşruluğunda asıl delil, *musarrât hadisidir; fakat* Hanefî ve Mâlikîlerin geneli tasriyeyi ayıp, bu hadisi de delil kabul etmezler. Bk. Mustafa Kisbet, *İslam Hukukunda Tüketicinin Korunması: Ayıp Muhayyerliği* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015), 66.

Bu hadiste muhayyerlik açıkça meşru kılınmıştır. Ayrıca çalışmamızın “Maldaki Kusuru Bildirmenin Gerekliliği” bölümünde geçen hadisler de ayıp muhayyerliğinin varlığına da delil gösterilmektedir.

Tasriyeyi (koyunun sütünü sağmayıp biriktirerek çok gösterme) ayıp kabul edenlere göre, kıyas yolu ile diğer ayıplar da muhayyerliğe yol açar. Hatta tasriye ayıp sayılmasa bile, yine de muhayyerlik gerçekleşecektir. Çünkü ayıp olmayan tasriyeyi, gizleme ile muhayyerlik gerçekleşmişse, ayıp olan şeyi gizlemekle zaten gerçekleşecektir.⁵⁶

1.2.2. Akitte Ayıp Muhayyerliği İle Beraber Ortaya Çıkan Hükümler

Satım akdinde ayıp muhayyerliği oluşunca, her iki taraf için de satım akdi hukuken geçerli olmakla beraber müşteri için mala malik olma, akdin bağlayıcılığının kalkması ve akdi kabul veya fesih arasında muhayyerlik haklarını doğurur.

a. Satışın Hukuken Geçerli Olması: Eğer ayıplı malın satışının batıl veya fasit kabul edilseydi, akit hukuken geçersiz olacağından, satışı kabul hakkı veren ayıp muhayyerliği de olmayacaktır. Nitekim musarrât hadisi, tasrie olsa bile satışın sahih olduğunu göstermektedir.

b. Tüketici İçin Mülkiyetin Oluşması: Mal ayıplı da olsa müşteri için mülkiyeti derhal sabit olur. Sağlamlık şartı, şart muhayyerliğinde olduğu gibi “sebepe şartı” olmadığından akdin inikadına veya görme muhayyerliğinde olduğu gibi “hüküm şartı” olmayıp akdin tamamlanmasına etki etmez. Ayıp muhayyerliği sadece akdin bağlayıcılığını engeller.⁵⁷

c. Satışın Bağlayıcı Olmaması: Kusurlu bir mal satışında müşteri mala, satıcı da bedele malik olur; fakat sağlamlık şartının yitirilmiş olması, akdin niteliğinde bir değişiklik meydana getirir. Bu değişiklik de satım akdinin, iradesi sakatlanan müşteri için gayr-i lâzım olmasıdır.⁵⁸

Ayıp muhayyerliği, akdi malın kabzından önce gayr-i lâzım, kabzından sonra feshi kabil hale getirmektedir. Satış kabz ile tamamlandığından, müşterinin

⁵⁶ İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 256; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 63; Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmu'*, 11: 204.

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 405; Abdürrezzâk Ahmed Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'n-Nehdatü'l-Arabiyye, t.y.), 4: 252; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4: 557.

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 405, 406; Ali Bardakoğlu, “Fesih”, *D. İ. A.* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 429.

kabzdan önce malı geri vermesi veya satışı reddetmesi akdin kendiliğinden bozulmasıdır (infisah). Kabzdan sonra ise, akit tamamlandığından karşılıklı rıza veya mahkeme kararı karinesi olmaksızın feshedilemez. Kazâ yoluyla fesihte, hâkimin görevi genellikle fesih sebebinin varlığı ve haklılığını araştırmaktır.⁵⁹

d. Tüketici için satışı aynen kabul veya reddetmek arasında muhayyerliğin gerçekleşmesi: Malın ayıbı hakkında bilgi verilmeden satılması ile alıcı için muhayyerlik hakkı doğmaktadır. Çünkü yararlanmanın tazminat karşılığında olduğunu belirten hadis ve musarrât hadisi, Hz. Peygamberin, kusurlu olan akit konusunu satıcıya iade ettirdiğini göstermektedir. Yine müşteriye ayıplı malla beraber satışı kabule mecbur bırakmak, ödediği bedelin haksız yere yenilmesine göz yummak demektir ki, bu da haramdır.⁶⁰

Ancak bu muhayyerliğin getirdiği haklar hakkında çoğunluk İslâm hukukçuları ile Hanbelîler arasında görüş ayrılığı vardır.

Hanefî, Şâfiî ve genel olarak Mâlikîlere göre, müşteri, malı satıcıya geri verip bedeli geri istemek veya ayıbın karşılığını almadan malı tutmak arasında serbesttir. Malın iadesinin mümkün olduğu durumlarda ise; ancak satıcı kabul ederse bedelden kesinti yapılabilir. Çoğunluğu oluşturan hukukçuların, ayıp karşılığında kesinti yapılmasında müşterinin tek başına karar veremeyeceğine dair gerekçeleri satıcının rızasının sakatlanmasıdır. Satıcı, malın elinden çıkmasına; ancak istediği bedelin verilmesi şartıyla razı olmuştur. Alıcının ayıp karşılığında bedelden kesinti yapması, satıcıyı razı olmadığı bir akde zorlamaktır.⁶¹

Hanbelîler ise, müşteriye, satıcı razı olmasa da ayıp karşılığında bedelden indirim hakkı tanımışlardır. Alıcı ister ayıplı malı geri verir ve ödediği bedeli geri alır, isterse malı elinde tutup ayıbın karşılığını bedelden düşer. Hanbelîler bu görüşlerine dair iki gerekçe ileri sürmüşlerdir:⁶²

⁵⁹ Senhûrî, *Masâdir*, 4: 433; Bardakoğlu, "Fesih", 12: 433.

⁶⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 8: 106; Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 406; Bâberti, *Inâye*, 4: 355; İbn Rüşd, *Mukaddimât*, 2: 99.

⁶¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 6: 355, 356; *el-Fetavâ'l-Hindiyye = Fetavâ-yı Alemgiriyye* (Beirut: Dâru Sâdır, 1991), 2: 66; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 54; Ramlî, *Nihâye*, 4: 25; İbn-i Rüşd, *Bidâye*, 1: 344, 349.

⁶² İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 259, 260; Buhûtî, *Keşşâf*, 3: 218.

- İslam hukukunda akdin feshi değil, icrası yani hükümlerin devam ettirilmesi esastır. Satış, ayıp sebebiyle feshedilmemelidir. Malda ayıbın çıkması, müşterinin razı olduğu bedelin eksilmesini gerektirir. Gereken kesinti yapıp akit devam ettirilir.

- Ayıp, malın bir bölümünün yitirilmesidir. Örneğin on ölçek diye satın alınan ürünün dokuz ölçek çıkması ile ayıplı mal satışı birbirine benzemektedir. Böyle bir durumda, nasıl ki eksik olan bir ölçeğin talep edilmesi veya iskonto hakkı doğuyorsa bedelden ayıp karşılığında da iskonto hakkı vardır.

Konu ile ilgili delillere bakıldığında çoğunluğun görüşü daha isabetli görünmektedir. Çünkü ayıbın ortaya çıkması akdin durumunu değiştirmektedir. Ayrıca satıcı ayıbın karşılığında daha az bir maliyetle ayıbı izale edip malı tekrar satabilir.

2. Tüketicinin Ayıp Muhayyerliğinden Yararlanabilmesi İçin Gerekli Şartlar

2.1. Ayıpta Aranan Şartlar

a. Ayıbın malın değerini düşürmesi ve beklenen maksadı ortadan kaldırması: Maldaki eksiklik veya fazlalık değerini düşürüyorsa ayıp sayılır. Ayıbın değere etkisinde örf belirleyici olmaktadır. Fıkıh kitaplarında ayıp kabul edilen özelliklerde,⁶³ içinde bulunulan bölge ve zamanda ki örften hareket edildiğinden, bir yer veya zamanda ayıp sayılan bir özellik başka bir yer ve zamanda ayıp sayılmaktan çıkmış ve verilen örneklerde ciddi farklılıklar ortaya çıkmıştır.⁶⁴

Şâfiî hukukçulara göre, müşterinin meşru ve haklı gayesini engelleyen özellikler de ayıp kabul edilir. Örneğin kurban için alınan koyunun kulağının kesik çıkması, kurban edilmesine engeldir ve koyun ayıplı sayılır.⁶⁵ Malda belirli bir

⁶³ Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 406, 408; İbn-i Rüşd, *Bidâye*, 1: 337-340; İbn-i Kudâme, *Muğnî*, 4: 263, 264; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6: 357-362; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 50-52; Derdîr, *Şerhu's-sağîr*, 3: 152-161; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 7-15.

⁶⁴ Senhûrî, *Masâdir*, 4: 248; Karaman, *Mukayeseli İ. H.*, 2: 297.

⁶⁵ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 52, 53; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 5: 619, 620. Hanefiler de bazı durumlarda müşterinin haklı gayesini engelleyen özellikleri ayıp kabul etmişlerdir. Bk. İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 7.

özelliğın bulunmasının şart koşulduğu vasıf muhayyerliğı de böyle durumlarda tüketici lehine hak doğurur.⁶⁶

b. Ayıbın teslimden önce var olup, feshe kadar varlığını sürdürmesi: Satılan mal, teslim zamanına kadar satıcının tazmininde olduğundan maldaki ayıp, alıcıya tesliminden önce ortaya çıkmış olmalıdır. Ayıp, teslimden önce mevcut (kadîm) olmalıdır, teslimden sonra oluşmuş (hâdis) olmamalıdır.⁶⁷

Ayıbın, teslimden sonra da varlığını sürdürmesi gerekir. Mal satıcının elindeyken oluşan ayıp, malın iadesine kadar devam ederse ayıp muhayyerliğı doğar. Bir başka ifade ile yok olması veya kaldırılması kuvvetle muhtemel olan ayıp sebebiyle alıcının muhayyerliğı yoktur.⁶⁸

c. Ayıbın benzeri mallarda nadiren ortaya çıkması: Bir özelliğın ayıp sayılabilmesi için alışılmadık bir durum olmalı, emsal mallarda seyrek görülmelidir. Örneğın buğdaydaki toprak genellikle rastlanılan miktarda ise, ayıp değildir.⁶⁹ Bir başka deyişle düşük kalite, ayıp değildir.

d. Ayıbın kolaylıkla giderilecek türden olmaması: Basit bir şekilde yok edilebilecek bir kusur, ayıp muhayyerliğıne sebebiyet vermez. Örneğın yıkamakla temizlenen bir leke ayıp değildir. Önemli olan malın değerinin azalmaması ve alıcının meşru gayesinin engellenmemesidir. Meselâ, yıkamanın zarar vermeyeceğı kumaşta bulunan bir miktar pislik ayıp sayılmaz.⁷⁰

2.2. Tüketicide Aranan Şartlar

a. Tüketicinin satıcıyı ibrâ etmemesi: Maldaki ayıbın tüketici adına muhayyerlik meydana getirebilmesi için, müşterinin, satıcıyı maldaki ayıplardan ibrâ etmemesi yani sorumluluğunu kaldırmaması gerekir. İbra, satıcı veya alıcının sözlü veya yazılı teklifi ile olabilir. İbra ayıp muhayyerliğini düşürür.⁷¹ Ancak fukahânın ibrânın hukuki kapsamı hakkında görüş ayrılıkları vardır.

⁶⁶ İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 265, 266.

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 408; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 5: 621, 622; İbn-i Rüşd, *Bidâye*, 1: 340. Hâdis ayıp, teslimden önceki bir sebebe dayanıyorsa alıcının muhayyerlik hakkı vardır. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 52.

⁶⁸ *el-Fetavâ'l-Hindiyye*, 2: 69; İbn-i Rüşd, *Bidâye*, 1: 338.

⁶⁹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 51, 52; Ramlî, *Nihâye*, 4: 27; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 66.

⁷⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6: 355; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 50; Ali el-Bedri Ahmed Şerkâvî, *el-Hiyârât fi'l-bey'* (Esyut: Câmîatü'l-Evsat, 1990), 156.

⁷¹ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 410; İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 279; Ramlî, *Nihâye*, 4: 38. Malikiler, bu tasarrufu satım akdine yakınlığı sebebiyle "beyu'l-berâe" şeklinde de isimlendirilmiştir. İbn-i Rüşd, *Bidâye*, 1: 353. İbn-i Rüşd, *age.*, III, 353.

Hanefilere göre, kural olarak gizli veya açık, satıcı tarafından akit sırasında bildirilsin veya bildirilmesin, müşterinin satıcıyı her türlü ayıptan ibrâ etmesi geçerlidir. Çünkü ibrâ bir ıskattır. Bunun için karşı tarafın kabulüne de ihtiyaç yoktur. Ayrıca ıskat edilen şey hakkındaki bilgisizlik anlaşmazlığa götürmez ve ıskatı iptal etmez.⁷² İbranın akde kadarki ayıpları kapsadığı hakkında Hanefilerde görüş ayrılığı yoktur. Akit ile teslim arasında oluşan ayıplar ise, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre ibrâ kapsamına girer, İmam Muhammed ve İmam Züfer'e göre ise, girmez.

Şâfiiler, satıcıyı ayıplardan ibrâ etmeyi sadece hayvanlarda ve satıcının bilmediği ayıplardan yapılırsa geçerli görürler. Taşınır ve taşınmaz eşyadaki ayıplardan mutlak ibrâ geçerli değildir. Canlılarda da görünür veya satıcının bilip de söylemediği gizli ayıplardan ibrâ yapılamaz. Ancak gerek hayvan dışındaki satışlarda, gerekse görünür veya satıcının söylemediği gizli ayıplardan ibrâ ile satış yapıldığında, şart geçersiz olup akit sahihtir.⁷³ Şâfiilerin görüşlerine nakli delili şudur:

“Abdullah b. Ömer, 800 dirheme ibrâ şartıyla kölesini satmıştı. Bir müddet sonra, kölesini sattığı kişi İbn Ömer'e gelerek: “*Kölede bana söylemediğin bir hastalık var*” dedi. Bunun üzerine Hz. Osman'a başvurular. Alıcı: “*Bana hastalığını söylemediği köleyi sattı*” dedi. İbn Ömer: “Onu (ayıplardan) ibrâ şartıyla sattım” dedi. Hz. Osman, İbn Ömer'in köleyi satarken bildiği bir hastalık olmadığına dair yemin etmesini istedi. İbn Ömer yemin etmekten çekinince sattığı köleyi ona iade ettirdi. Daha sonra bu köle İbn Ömer'in yanında kaldığı sırada iyileşti ve İbn Ömer köleyi 1.500 dirheme başkasına sattı.”⁷⁴

Bu olayda Hz. Osman'ın, İbn Ömer'in yemin etmesine hükmetmesi, ibrânın; ancak bilinmeyen ayıplardan geçerli olacağını göstermektedir. Şâfiilerin mantıki gerekçeleri ise, canlı bünyesinin değişken olduğundan, gizli ayıplardan ibrâyâ ihtiyaç duyulmasıdır. Cansızlarda mevcut ayıpların tespiti ve müşterinin ikaz edilerek tedbir alması mümkündür.⁷⁵

⁷² Serahsî, *Mebûsât*, 8: 91; Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 410; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 42, 43.

⁷³ Ebû Abdullâh Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1990), 8: 150; Ebû Zekeriyâ b. Şerefüddîn Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn* (Beyrut: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1976), 4: 37.

⁷⁴ *Muvatta*, “Buyû”, 4.

⁷⁵ Şâfiî, *Ümm*, 8: 150; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 53; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 5: 627.

Mâlikî mezhebinde, satıcıyı ayıplardan ibrâ konusundaki en meşhur görüş sadece kölede ve satıcının bilmediği ayıplardan ibrâ geçerlidir.⁷⁶

Hanbelî mezhebinde, ayıplardan ibrâ konusunda üç görüş olup birincisine göre, sadece müşterinin bilgisi dâhilinde olan ayıplardan, ikincisine göre satış anında satıcının bilmediği ayıplardan, üçüncüsüne göre de canlı cansız her çeşit maldaki bilinmeyen ayıplarda geçerlidir.⁷⁷

Görüldüğü gibi mutlak olarak yapılan ibrânın geçerli olduğunu ve bilinen bilinmeyen her çeşit ayıptan ibra yapılabileceğini söyleyen Hanefiler, bilinmeyen haklardan ibrâ yapılabileceğine dair rivayetlere⁷⁸ ve ibranın hukuken bir ıskat olduğu için meçhul hakların ıskat edilebileceğini gerekçe gösterirler.⁷⁹ İbrânın, bazı ayıpları kapsadığı görüşündeki Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler ise, gerekçe olarak İbn Ömer hadisini, ibrânın mutlaklığının ğarara yol açacağını, ibrânın hukuken ıskat değil temlik anlamı taşıdığını göstermişlerdir.⁸⁰

Gerek delillerin karşılaştırılmasından gerekse zayıf olan tüketicinin korunması ilkesinden çıkan sonuç, ibrânın sınırlı olduğunun kabul edilmesidir.⁸¹

b. Tüketicinin ayıbın varlığını bilmemiş olması: Tüketicinin, akit veya malın teslimi sırasında ayıbın varlığına dair bilgisi olmasına rağmen satın alması, ayıba dolaylı yoldan rızasını gösterir.⁸² Alıcı maldaki kusuru ayıp değil zannıyla alır da teslimden sonra ayıp olduğu öğrenirse muhayyerlik için doğru söylediğine dair yemin etmesi ve ayıbın sadece uzmanlar tarafından anlaşılabilir özellikte olması aranır.⁸³

Şâfiilere göre müşteri, satın aldığı malın ayıplı olduğunu fark eder etmez teamülde uygun olduğu şekliyle zaman geçirmeden satıcıya geri vermelidir. Eğer

⁷⁶ Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef et-Tüçibî Bâcî, *el-Müntekâ şerhi Muvattai Mâlik*, thk. Muhammed Abdülkadir ve Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1993), 4: 179-181; İbn-i Rüşd, *Bidâye*, 1: 353; Abdüsselâm b Saîd Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1905), 4: 349, 350.

⁷⁷ İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 279, 280.

⁷⁸ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 7.

⁷⁹ Serahsî, *Mabsût*; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*; Fahreddin Osman b Ali Zeylâî, *Tebynü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, 1313), 1: 43.

⁸⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Mâverdi, *el-Hâvil-kebir fi fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî ve hüve şerhu muhtasari'l-Müzenî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 5: 272; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 53; İbn-i Rüşd, *Bidâye*, 1: 353.

⁸¹ İbrâ şartı ile ilgili olarak tarafların görüş ve delileri için bk. Kisbet, *Tüketicinin korunması*, 88 vd.

⁸² Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 410; Merġinânî, *Hidâye*, 3: 40; İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 252-258. Hanefilerin bu konudaki farklı görüşleri ve değerlendirmeleri için bk. İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 5, 6.

⁸³ Ebü'l-Abbas Şehabüddin Ahmed İbn Hacer Heytemî, *el-Fetava'l-kübra'l-fıkhiyye*, 2 c. (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.); Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*; Şeyhizade, *Mecmaü'l-enhur*, 2: 40.

haklı bir sebep veya özür olmaksızın iadeyi geciktirirse muhayyerlik hakkını düşürmüş olur. Çünkü geri verme hakkı şufa hakkına benzemektedir.⁸⁴ Diğer İslâm hukukçularına göre geri verme hakkı kısas hakkı gibidir, derhal kullanılması gerekmez.⁸⁵ Bu görüş tüketicinin korunması açısından tercihe şayandır. Çünkü tüketici, maldan ayıplı haliyle faydalanma hakkında araştırma yapmayı isteyebilir. Bu durumda ise, zamana ihtiyaç vardır. Bununla beraber piyasadaki teamüllere göre belirlenecek bir süre ile suistimallerin ve satıcının zarar görmesinin önüne geçilmiş olur.

3. Ayıplı Mal Satımında Tüketici Hakları

İslâm hukukçularının, ayıp muhayyerliğinin getirdiği hakların kullanımı hususunda iki görüşü öne çıkar. Birincisi alıcının, akdi ve ayıplı malı aynen kabul etmek veya geri vermek arasında muhayyerliğidir. Geri verme mümkün değilse bedelden ayıp karşılığı kesinti yapılabilir. Bu Hanefî Şâfiî ve Mâlikîlerin görüşüdür.⁸⁶ İkincisi ise, Hanbelîlerin görüşü olan malı geri vermek veya geri vermesi mümkün olsa bile alıkoyup ayıbın karşılığını istemek arasında muhayyerliktir.⁸⁷

3.1. Akdin Aynen Kabulü

Ayıplı mal satışında tüketici için ortaya çıkan ilk hak, satışı aynen kabul etmektir. Çünkü muhayyerlik bir haktır ve ayıp sebebiyle satışın feshi, bir zorunluluk değildir. Müşteri, her ne kadar mal ayıplı da olsa kendince yararlı bir alışveriş yapmış olabilir. Öyle ki, müşterinin akde onay vermesine, satıcının itirazı sonucu değiştirmez.⁸⁸ Müşteri ayıba razı olunca, sakatlanmış iradesi sebebiyle kendisine tanınan muhayyerliğin dayanağı kalmaz.

3.2. Akdin Feshi ve Malın Geri Verilmesi

⁸⁴ Ancak, malın iadesi mümkün olmayıp ayıba mukabil bedelden kesinti yapılması hakkına sahip ise, bu hakkı derhal kullanılmayabilir Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 56; Ramli, *Nihâye*, 4: 47-50.

⁸⁵ İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 258.

⁸⁶ Mavsîlî, *İhtiyâr*, 2: 328; *el-Fetavâ'l-Hindiyye*, 2: 66, 69; Ramli, *Nihâye*, 4: 25. İmam Mâlik'in, gayrimenkullerdeki ayıbın az olması halinde iade edilemeyeceği; fakat ayıp karşılığı bedelden kesinti isteyebileceği şeklinde bir görüşü daha vardır. İbn-i Rüşd, *Bidâye*, 1: 344 vd.

⁸⁷ İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 258-260; Buhâtî, *Keşşâf*, 3: 218.

⁸⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 428; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6: 355; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 54; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 5; İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 257.

Fesih, bir akdin veya hukuki bağın iradi olarak ortadan kaldırılmasıdır⁸⁹ ve müşterinin ayıplı malı alması sebebiyle uğradığı zarar, akit feshedilerek giderilmektedir. Ayıp muhayyerliği, ayıbın ortaya çıkması veya bilinmesine bağlı olmadığı gibi fesih yetkisinin dayanağı da maldaki ayıbın mevcudiyetidir, farkına varılması değildir.

Ayıplı malın satıcıya iadesinin bazı şartları vardır. Tarafları korumak için gerekli görülen bu şartların bir kısmı ayıp ve ayıplı mal, diğer bir kısmı da müşteri ile ilgilidir.

a. Geri Verilecek Malın Alındığı Zamandaki Durumunun Değişmemesi: Ayıp sebebiyle geri verilecek olan malın, tüketici tarafından nasıl bir halde teslim alınmış ise, iade anında o hal üzerinde kalması gerekmektedir. Satın alınan malda, teslimden sonra müşterinin etkisiyle hâdis (yeni) bir ayıp veya artış oluşmamalıdır. Örneğin, alıcı başka biri ile mal üzerinde ortaklık kurmuşsa, satın alınan mal geri verilemez. Çünkü ortaklık bir ayıp sayılır. Fakat hâdis ayıbın oluşumuna satıcı sebep olmuşsa alıcı malı geri verebilir.⁹⁰

b. Feshin, Akit Tamamlandıktan Sonra Yapılmış Olması: Her ne kadar bedel ve mebûin mülkiyetleri akdin yapılması ile taraflara intikal etmiş olsa da akit malın teslim alınmasıyla tamamlanır. İslam hukukunda akit, tamamlanmadan yani akit konusu kabzedilmeden feshedilemez yani tefrik edilemez. Fıkıhta, tamamlanmamış bir akdin kısmen veya tamamen feshedilmesi “tefrîk-i safka” kavramı içinde ele alınır. Kural olarak safka (akit), tamamlanmadan tefrik edilemez yani bölünemez.⁹¹ Ancak satıcının rızası varsa teslimden önce fesih olabilir.

Örneğin malın tesliminden önce bir kısmında ayıp olduğunu fark eden alıcı, satıcı razı olmadan tek taraflı irade ile ayıplı kısımda kısmi fesih yapamaz. Fakat malın tesliminden sonra satış tamamlandığından kısmi fesih yapılabilir. Bunun tek şartı malın zarar görmeden, iktisadi olarak kayba uğramadan bölünebilmesidir. Örneğin müşteri, ölçülen ve tartılanların veya bir çift

⁸⁹ Bardakoğlu, “Fesih”, 12: 427, 431.

⁹⁰ İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 16; İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 260, 261; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 58.

⁹¹ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 424.

ayakkabının ayıplı olanını iade edip diğerini alıkoyamaz. Fakat tek satışla aldığı iki gömleğin birini iade edebilir.⁹²

Hanbelilere göre ise, ister malın tamamını iade edip ödediği bedeli geri alır, isterse tamamını elinde tutup ayıbın karşılığını talep eder.

c. Satışın Feshi İle İlgili Şartlar: Hanefilere göre satıcının zarar görmemesi için fesih teslimden önce yapılacaksa satıcının bilgilendirilmesi, teslimden sonra yapılacaksa satıcının rızası veya mahkeme kararı gerekmektedir. Çünkü ayıp muhayyerliği akdin tamamlanmasına engel olmaz, tamamlanmış bir akit ya karşılıklı rıza veya mahkeme kararı ile bozulabilir.⁹³ Şâfiî ve Hanbelilere göre fesih için, malın ne tesliminden önce ne de sonra satıcının bilgisi, rızası veya hâkimin hükmü şarttır.⁹⁴

Akdi feshedip malı geri vermenin hukuki sonucu, ayıp muhayyerliği ve buna bağlı hakların sona ermesidir. Çoğunluk İslam hukukçularına göre fesih, akdi tamamen bitirmektedir. Fakat Hanefilere göre, fesih mahkeme kararı ile değil de malın tesliminden sonra iki tarafın rızası ile yapılmışsa akdi yapanlar için fesih iken başkaları için ise, satış sayılır.⁹⁵

3.3. Ödenen Bedelden İndirim Yapılması

İslam hukukunda genel görüş müşterinin, ayıp muhayyerliği ile kendisine tanınan malı geri verme hakkını kullanmadığı durumlarda ikincil hak olarak, ödediği bedelden ayıba karşılık gelen miktarı (erş) satıcıdan isteme hakkı olduğudur. Ancak Hanbelilere göre, müşteri dilerse malı geri verip ödediği bedeli ister, dilerse de bedelden ayıp sebebiyle indirim yapılması hakkını kullanır.

a. *Ödenen Bedelden İndirim Yapılmasının Engelleri:* Bu konudaki genel kural, malın satıcıya iadesine imkân tanıyan bir tür ayıbın eğer mal alıcının elinde iken oluşur ise, satıcıya iadesine engel olmasıdır.⁹⁶

Fıkıh kitaplarında, malın iadesinin engelleri tabii, hukuki ve akdi olarak sınıflandırılır.⁹⁷

⁹² Serahsi, *Mebisât*, 8: 72; Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 424, 428; Bilmen, *Kamus*, 6: 75.

⁹³ Merğînânî, *Hidâye*, 3: 33; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 580; Bilmen, *Kamus*, 6: 71.

⁹⁴ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 49; İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 127, 167, 266.

⁹⁵ Bardakoğlu, "Fesih", 12: 434, 435. Bu içtihadın sonucu ayıplı malın iki defa satılmasında görülür. Eğer ayıplı mal ikinci satıcıya mahkeme kararı ile iade edilmiş ise, ikinci satıcının bu malı birinci satıcıya iade hakkı vardır. Ancak ikinci satıcı, ayıplı malı sattığı alıcıdan malın iadesini rızasıyla kabul etmişse, bu malı ilk satıcıya iade edemez. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6: 374 vd.

⁹⁶ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 59.

1. Tabii Engel: Satın alınan mebiin kabzdan sonra ölümü, yok olması veya telef olmasıdır. Bu durumda müşterinin, ödediği bedelden ayıba karşılık gelen miktarı geri alma hakkı vardır.⁹⁸

Mâlikîlere göre, satış sırasında kasıtlı olarak gizlenmiş (müdelles) bir ayıp sebebiyle mebûi helak olur veya hâdis bir ayıp oluşursa, alıcı malı iade edip ödediği bedelin tümünü satıcıdan geri isteyebilir.⁹⁹ Hanbelîlere göre de akitte tedlîs varsa ve mal her ne sebeple olursa olsun helak olmuşsa müşteri bedelin tümünü satıcıdan geri isteyebilir. Tedlîs yoksa ayıbın karşılığını ister.¹⁰⁰

2. Hukuki engel: Teslimden sonra malda oluşan semereler yani artışlardır. Engel, şerî (hukuki) olduğundan, taraflar razı olsa dahi mal bu ayıp yani semere sebebiyle iade edilemez.¹⁰¹ Burada amaç taraflardan herhangi birinin zarara uğramasını engellemektir.¹⁰²

Ayıp sebebiyle iadeye engel olan ve olmayan fazlalıklar hakkında İslâm hukukçularının farklı görüşleri bulunmaktadır.

* Ayıplı malı iadeye engel olan artışlar: Bunlardan ilki, kumaştaki boya, dikiş ve arsadaki bina gibi mala bitişik ve ondan kaynaklanmayan artışlar bu sınıfa girer. Hanefîlere göre, bunları maldan ayırmanın güçlüğü (veya imkânsızlığı) ve satışı konu olmamaları sebebiyle feshe de konu olamazlar. Artışlar, satıcı için faiz hükmünde olacağından taraflar razı olsalar dahi hâkim akdi feshedemez.¹⁰³ Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise, mala bitişik artışlar asıla (mala) tâbidir ve feshe engel değildir.¹⁰⁴

İkincisi ise, yavru, meyve, süt gibi maldan ayrı; fakat ondan doğmuş artışlardır. Hanefîlere göre, bunlar mebûin tesliminden sonra oluşmuşsa, malın ayıp sebebiyle iadesine engeldir. Çünkü tâbi (artışlar) ayrı tutularak yalnızca

⁹⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 429, 430; İbn-i Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5: 22-24; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b Şeref el-Mürî Nevevi, *Ravdatu't-talibîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 3: 130; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 571.

⁹⁸ Mebûi müşterinin teslim almasından önce telef olmuşsa akit münfesihi olduğundan, satıcı bedelin tümünü geri vermelidir. Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 419; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6: 370-372; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 54. Malın teslimini ile fesih arasındaki zararlar müşteriye aittir. Bilmen, *Kamus*, 6: 71.

⁹⁹ Haraşî, *el-Haraşî ala muhtasari sîdî Halîl*, 6: 142, 143; Ahmed b. Muhammed Sâvî (1241/1825), *Hâşiyetü's-Sâvî ale'd-Derdîr* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1991), 3: 177.

¹⁰⁰ İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 260-263.

¹⁰¹ Merğînânî, *Hidâye*, 3: 41; İbn-i Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5: 18.

¹⁰² Bardakoğlu, "Fesih", 12: 434.

¹⁰³ Serahsî, *Mebûit*, 8: 103; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6: 365, 366.

¹⁰⁴ İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 258; Ramlî, *Nihâye*, 4: 67.

asılda (mal) fesih yapılamaz. Aksi halde bu fazlalıklar taraflar için faiz olur.¹⁰⁵ Şâfiî ve Hanbelilere göre bu artışlar müşterinin olup, malın iadesine engel değildir Çünkü “*menfaat, tazminat karşılığındadır*”¹⁰⁶ hadisi, malın tazmin sorumlusu olan müşterinin semerelerine de sahip olduğunu göstermektedir.¹⁰⁷

* Ayıplı malı iadeye engel olmayan artışlar ise, maldan doğan ve ona bitişik veya ayrı olan bir takım semerelerdir. Örneğin, irileşme, şişmanlama, büyüme gibi gelişme süreci ile ilgili artışlar malın ayıp sebebiyle iadesine herhangi bir etki yapmaz. Yavru, meyve ve süt gibi artışlar, akitten sonra ve teslimden önce (mal satıcının tazmin sorumluluğu altında iken) oluşmuşsa iadeye engel olmaz. Müşteri, mebû bu semerelerle kabul veya iade edebilir. Teslimden sonra asıl malda veya semerede fark edilen ayıp sebebiyle sadece biri iade yapılabilir. Ayıplı değer takdirinde ise, malın akit, semerenin ise, kabz zamanındaki değeri esas alınır.¹⁰⁸

Kabzdan sonra oluşan, maldan ayrısı; fakat maldan doğmamış gelir ve kazanç gibi artışlar ayıp sebebiyle iadeye engel olmaz. Akit, sadece mebû hususunda feshedilir, bu semereler ise, mal müşterinin tazmininde iken elde edildiğinden ona aittir. Mal, semereleri ile kabzedildikten sonra maldaki ayıbın farkına varılır; fakat semereler de bu sırada helak olmuş ise, ayıp sebebiyle iadede, helak sebepleri belirleyici olmaktadır.¹⁰⁹

3. Akdi Engel (Hâdis Ayıp): Malın, teslimden sonra tüketici, üçüncü bir şahıs veya mal canlı ise, malın kendi fiiliyle veya semâvî bir afet sebebiyle ayıplanması olup iadeye engeldir. Çünkü mebûin hâdis bir ayıpla iadesi satıcıya zarar verir. Fakat satıcı hâdis ayıpla geri almaya razı olursa, müşterinin malı tutup kadîm ayıba karşılık bedel isteme hakkı da yoktur.¹¹⁰

Hâdis ayıp sebebi ile iade konusunda bir ölçü de kadîm ayıpla beraber maldan faydalanmanın mümkün olup olmamasıdır. Eğer maldan o kusurla beraber faydalanılması mümkün değil ise, mal satıcıya iade edilip bedelin tamamı geri istenir. Fakat o kusurla beraber maldan faydalanması mümkün ise, ödenen

¹⁰⁵ Serahsî, *Mebsût*, 8: 104; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6: 367, 368; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 18, 19.

¹⁰⁶ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 71; İbn-i Mâce, *Ticârât*, 43; Tirmizî, “Buyû”, 53; Nesâî, “Buyû”, 15.

¹⁰⁷ Mâverdî, *Hâvi*, 5: 239; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 62; İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 258, 259.

¹⁰⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 422, 423; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6: 367. Kâsânî, *age.*, V, 422, 423; İbnü'l-Hümâm, *age.*, VI, 367.

¹⁰⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 423, 424; Ramlî, *Nihâye*, 4: 67, 68; İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 258.

¹¹⁰ Merğînânî, *Hidâye*, 3: 41; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 18; Mâverdî, *Hâvi*, 5: 262, 263; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 58; Dirdâr, *Şerhu's-sağîr*, 3: 174, 175.

bedelden sadece kadîm olan ayıbın karşılığı istenir. Mebûdeki hâdis ayıp yok olunca, mal kadîm ayıp sebebiyle geri verilebilir.¹¹¹

b. Ödenen Bedelden Yapılacak İndirim Miktarının Tespiti: Bedelden ayıp karşılığı yapılacak indirimin oranı, malın ayıpsız ve ayıplı haliyle bilirkişilerce takdir edilen değerleri arasındaki farkın, malın ayıpsız değerine oranıdır.¹¹²

Örneğin, müşteri 60 liraya aldığı ve bir top kumaşı kestikten sonra kadîm ayıbın farkına varmış olsun. Bilirkişiler, mala sağlamken 60, ayıplıyken 45 lira değer biçse, aradaki fark olan 15 lira, oran da (15/60) 1/4'tür. Müşteri 60 liranın 1/4'ü olan 15 lirayı geri alır. Şayet bilirkişiler mala sağlamken 50, ayıplıyken 40 lira değer biçse, fark olan 10 lira oran da (10/50) 1/5'tir. Bu durumda müşteri 60 liranın 1/5'i olan 12 lirayı geri alır.¹¹³

Bu işlemler yapılırken malın akit anındaki değeri esas alınır. Eğer bilirkişiler farklı oranlarda değerlendirmeler yaparlarsa bunların ortalaması alınır. Tüketicinin hâdis bir ayıba sebep olduğu malı, satıcı kadîm ayıp sebebiyle geri almayı kabul etmişse hâdis ayıbın karşılığı hesaplanarak satıcıya ödenir.¹¹⁴

4. Ayıplı Mal Satımında Tüketici Haklarının Sona Ermesi ve İntikali

Ayıp muhayyerliği öncelikle müşterinin bu muhayyerliğin sağladığı hakları kullanması ile düşer. Müşterinin mala ayıplı haliyle rızası, ayıbın yok olması gibi durumlarda da muhayyerlik biter.

4.1. Ayıp Muhayyerliğinin Getirdiği Hakların Kullanımı

Bu hakların kullanımını iki şekilde gerçekleştirir:

a. Malın ayıp sebebiyle geri verilmesi: Mal ayıp sebebi ile iade edildiğinde alıcı, bedelden o ana kadar ödediğini geri alır varsa kalan borçları da düşer.

b. Bedelden kesinti yapılması: Alıcının, ayıplı malın satıcıya iadesinin mümkün olmadığı durumlarda, ödediği veya ödeyeceği bedelden ayıba denk düşen miktarı düşürülür.

Müşteri bu iki hakkın kullanımını ile artık o ayıp ile ilgili olarak başka bir talepte bulunamaz. Fakat malda ayıp muhayyerliğini gerektiren bir başka ayıp

¹¹¹ *Mecelle*, m. 347; Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 420, 421; Bilmen, *Kamus*, 6: 73.

¹¹² Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 432; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 55; Rassa, *Şerhu Hudûd*, 379; İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 260; Haydar, *Şerhi Mecelle*, 1: 569-571.

¹¹³ Bilmen, *Kamus*, 6: 73.

¹¹⁴ Ayıp ve değer kaybı hesapları için bk. Kisbet, *Tüketicinin korunması*, 127-130.

bulunması durumunda, bu ayıp da önceki ayıp gibi yeniden hukuki işlemlere tâbi olur. Ayrıca müşteri, ayıp sebebiyle gördüğü zararı da satıcıya veya üreticiye tazmin ettirebilir.

4.2. Ayıp Muhayyerliğinin Düşmesi

4.2.1. Tüketicinin Tasarrufları İle Ayıp Muhayyerliğinin Düşmesi

a. Ayıbın Varlığını Öğrendikten Sonra Rızılı Olmak:

Maldaki ayıbın varlığını öğrendikten sonra, bu ayıba rızılı olmak ayıp muhayyerliğini düşürür. Çünkü bu muhayyerlik alıcının ayıp sebebiyle zarar görmesinin engellenmesi için tanınmıştır, ayıba rızılı zarara da rızılıdır. Ancak sonradan ortaya çıkan bir ayıp sebebiyle yeniden muhayyerlik doğar.¹¹⁵ Ayıba rızılı üç şekilde ortaya çıkar:

aa. Maldaki ayıba açıkça rızılı göstermek (kavli rızılı): Alıcının, satın aldığı maldaki ayıbı öğrendikten sonra “ayıba rızılı oldum, ayıp muhayyerliğini düşürdüm, bu haliyle akde onay verdim, akdi geçerli kıldım” gibi sözleri açıkça ayıba rızılı olduğunu gösterir.

ab. Maldaki ayıba dolaylı yoldan rızılı olmak (fiili rızılı): Ayıba delaleten rızılı olmak, alıcının ayıbın varlığını öğrendikten sonra, bu ayıba rızılı olduğunu gösteren işlemler yapmasıyla olur.

Bu tasarrufların ilki, *malı kullanmaya, tüketmeye, gelir elde etmeye ve ondan faydalanmaya yönelik tasarruflardır*. Alınan bir ayakkabının mutad olarak giyilmesi gibi.

İkinci gruptakiler ise, itlaf yani maldan faydalanma amacı taşımayan, yok etmeye yönelik olan tasarruflardır. Giysinin yırtılması, parçalanması bunlara örnektir.

Alıcının, malı yeme, içme ve yırtılıncaya kadar elbiseyi kullanma gibi normal yollarla tüketmesi, Ebû Hanife'ye göre muhayyerliği düşürürken Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre bu şekilde kullanımdan sonra ayıbı fark eden müşterinin ayıp muhayyerliği vardır ve ayıbın karşılığını satıcıdan geri ister.¹¹⁶

¹¹⁵ İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 32; İbn-i Kudâme, *Muğni*, 4: 255.

¹¹⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6: 370, 371; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 22, 24, 34.

ac. Satın alınan malı mülkünden çıkarma: Alıcı satın aldığı malın tamamı veya bir kısmı üzerinde satım, sulh, selem, hibe gibi temlik akitlerinden birini yaptıktan sonra ayıbın farkına varsa artık malı aldığı satıcıya iade edemeyeceğinden muhayyerliği düşer.¹¹⁷

b. Ayıp Muhayyerliğinin Açıkça Düşürülmesi ve Satıcının İbrâ Edilmesi

Muhayyerlik, alıcının hakkı olduğundan ister hakkını kullanır, isterse bu hakkını karşılıksız ıskat edebilir. Müşterinin, akit mevzuu dışında bir şey karşılığında hakkından vazgeçmesi, Hanefî ve Hanbelîlere göre geçerlidir. Şâfiîler ise, muhayyerliğin mütekavvim bir mal olmadığından hareketle böyle bir karşılığı caiz görmezler.¹¹⁸

4.2.2. Malın Geri Verilmesinden Önce Ayıbın Yok Olması

Ayıplı malın iadesinden önce ayıp yok olursa ayıp muhayyerliği kendiliğinden düşer ve satış tüketici için bağlayıcı hale gelir. Bunun gibi, mebî satıcının elinde iken oluşan; fakat teslimden önce yok olması veya kaldırılması muhtemel olan ayıp da iade hakkı doğurmaz. Bu ayıbın, mal müşterinin elindeyken de ortaya çıkması gerekir.¹¹⁹

Şâfiî mezhebindeki bir görüşe göre satıcı, müşteriye zarar vermemek şartıyla ayıbı kısa zamanda izale sözü verirse bu taahhüdü ayıbın yok olması hükmüne girer ve ayıp muhayyerliğini düşürür. Örneğin, içinde tohum olan bir arazi satılsa ve satıcı kısa zamanda bu tohumları temizleyeceğini taahhüt etse müşteri, bu tohumlar sebebiyle akdi feshedemez.¹²⁰

4.2.3. Maslahat Sebebi İle Ayıp Muhayyerliğinin Düşmesi

Bazen, mal ayıplı olsa da alıcı kendince kârlı bir alışveriş yaptığından, akdin feshedilmemesini kendisi için daha yararlı bulmuş olabilir. Ayıplı malı piyasada değerinden de ucuza satın alması buna örnektir. Şâfiîlere göre malın rayiç fiyatından ucuza satın alındığı bir akit, aşağıdaki durumlarla yapılmışsa ayıp muhayyerliğini düşürür.¹²¹

¹¹⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 471, 418; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6: 369, 370.

¹¹⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 431; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6: 357; Buhûtî, *Keşşâf*, 3: 220; Ebû Ğudde, *el-Hiyâru ve eseruhû*, 2: 459.

¹¹⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 408.

¹²⁰ Heytemî, *Fetevâ*, 4: 244; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 56.

¹²¹ Abdülhamid Şirvânî, *Hâşiye alâ-Tuhfetü'l-muhtâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 5: 210, 211.

a. Müşteri iflas etmiş ise: Çünkü müşterinin iflastan önce değerinden daha az fiyata aldığı ayıplı mal, iflastan sonra satıcıya geri verilirse satıcı kayırlmış ve diğer alacaklılar arasındaki adalet yitirilmiş olur.

b. Alıcı veli ise: Veli, müvellisi için değerinden daha az bedelle ayıplı malı satın almışsa velinin ayıp muhayyerliği yoktur. Çünkü bu malın geri verilmesi, müvelli için zararlı olduğundan geçerli değildir.

c. Alıcı vekil ise: Vekil, müvekkili için, rayiç değerinin altında bir fiyattan ayıplı bir mal satın almış ve müvekkili de malı o haliyle kabul etmiş ise, vekil malı ayıp sebebiyle geri veremez.

d. Alıcı mukârada (mudârebe)¹²² akdinde işçi (amil) ise: Emeğini ortaya koyan işçi, ayıplı malı ayıplı değerinden daha ucuza almış ve de sermaye sahibi bu akde onay vermişse artık işçi malı ayıp sebebiyle satıcıya geri veremez.

4.3. Ayıp Muhayyerliğinin Varise İntikali

Fıkıh mezheplerinin çoğu, ayıp muhayyerliğinin vârislere intikal etmesini kural olarak benimsemiştir. Fakat bu intikalin hangi yolla olduğu hakkında görüş farklılığı vardır.

Hanefilere göre, miras yoluyla mallar intikal eder, hakların ise; ancak mala dâhil ise, intikali mümkündür. Ayıp muhayyerliği mala dâhil olmayıp, varis için yeniden oluşmaktadır. Bu sebeple intikali miras değil, halefiyet yolu ile olmaktadır. Diğer mezheplere göre ise, intikal, miras yoluyla gerçekleşmektedir.¹²³

Sonuç

İslâm hukukunda, ürünün piyasaya arz edildiği pazar aşaması ve sonrasında, tüketicinin korunması ile alakalı düzenlemelerde temel alınabilecek çeşitli hukukî hükümler mevcuttur. Tüketicinin kusurlu bir mal satın aldığı anda, bu malı geri verebilmesi için meşru görülen ayıp muhayyerliği de bunlardan biridir.

Ayıp muhayyerliği alıcı, konumunda olan bütün kişiler için geçerli olduğundan sadece tüketici değil, nihai satıcı ve ara satıcılar da ayıp

¹²² Sermayenin tamamının ortaklardan birine, işletme ve çalıştırmanın değerine ait olduğu şirket çeşididir. Bir zarar olursa sermaye sahibine aittir. Karaman, *Anahatlarıyla İ. H.*, 3: 280.

¹²³ *el-Fetavâ'l-Hindiyye*, 2: 66; Haydar, *Şerhi Mecelle*, 1: 551, 552; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 201.

muhayyerliğinin getirdiği haklardan yararlanabilirler. Bu muhayyerlik, genellikle müşteri için sabit olan bir hak olmakla birlikte bedel ayıplı olduğunda satıcı için de aynı hakları getirmektedir.

Ayıp; bir malın insanlar arasındaki değerini azaltan özelliktir. Bunun için bir kusurun ayıp sayılmasında esas ölçü bölge örfüdür. Bu kusurun, ayıp olduğunun takdiri ve malın değerini ne kadar düşürdüğünün tespiti için de bilirkişilere başvurulur. Bilirkişilerin isabetli karar verebilmeleri için akdin yapıldığı bölgeden seçilmesi önemlidir.

Malın ayıplı olduğunun söylenmeden satışı, satıcıya uhrevi sorumluluk yüklemektedir. Bunun yanında ayıbın farkına varıldığında aldatılan tarafa akdi kabul veya red arasında seçme hakkı getirmektedir. İşte bu hak ayıp muhayyerliğidir. Ayıp muhayyerliğinin taraflarca şart koşulmasına gerek yoktur. Çünkü mutlak bir satım akdi bedelin ve malın sağlam olmasının gerektirmektedir. Ayrıca konu ile ilgili hadisler de bu muhayyerliğin, kanundan kaynaklanan bir hak olduğunu göstermektedir.

Kendisi için ayıp muhayyerliği gerçekleşen tüketicinin ilk hakkı, ayıplı malı iade edip karşılığında ödediği bedeli geri almaktır. Eğer mal, tüketme, hâdis ayıp ve bazı fazlalıkların oluşması gibi sebeplerle geri verilemeyecek durumda ise, alıcı ödediği bedelden kadim ayıba denk düşen miktarı geri ister. Hanbelî hukukçuları malı geri vermenin mümkün olduğu durumlarda da bedelden kesinti yapılabileceğine dair görüş belirtmişlerdir. Ancak bu görüş satıcıya haksızlık yapılmasına sebep olabilir.

Ayıp muhayyerliğinin oluşması için ayıbın malın değerini düşürmesi, tüketicinin bu ayıbın varlığını bilmemesi ve satıcının maldaki ayıplardan sorumluluğunu kaldırmamış olması (ibra) gerekir. Maldaki ayıplardan ibrânın kapsamı hakkında, İslâm hukukçularının çeşitli görüşleri vardır. Tüketicinin korunması açısından, bu kapsamın sınırlı olduğunu kabul eden görüşlerin tercih edilmesi gerekir.

Tüketici, satıcıdan ayıp sebebi ile gördüğü zararın tazminini de talep edebilir.

Ayıp muhayyerliğinin düşmesi, getirdiği hakların kullanılması haricinde, tüketicinin maldaki ayıba rızası veya muhayyerliğini düşürmesi ile de olur. Rıza

sözle olabildiği gibi ayıbın varlığını öğrendikten sonra çeşitli tasarruflar yapmakla da gerçekleşir. Ayıp muhayyerliği mala bağlı olarak hak sahibinin mirasçılarına intikal eder.

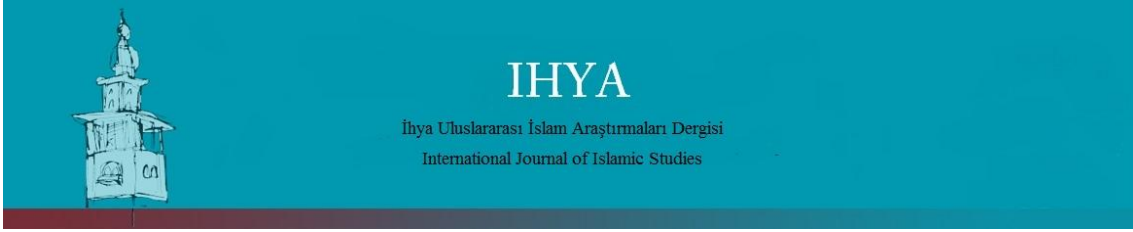
Kaynakça

- ARSLAN, Hüseyin. *İslamda Tüketici Hakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- ASLAN, İ. Yılmaz. *Tüketici Hukuku ve İlgili Mevzuat*. Bursa: Etkin Kitabevi, 1996.
- ATAR, Fahreddin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: İFAV, 1988.
- BÂBERTİ, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed. *el-Inâye fî şerhi'l-Hidâye*. Thk. Abdürrezzak Galip el-Mehdi. 2. Bs, 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.
- BÂCÎ, Ebül-Velid Süleyman b. Halef et-Tücîbî. *el-Müntekâ şerhi Muvattai Mâlik*. Thk. Muhammed Abdülkadir - ve Ahmed Atâ. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübu'l-Arabî, 1993.
- BARDAKOĞLU, Ali. "Fesih". *D. İ. A.* 12: 427, 436. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- BERBEROĞLU, Necat. *İktisada Giriş*. Ankara: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1987.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1986.
- BUHÛTÎ, Mansur b Yunus. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1982.
- CEVHERİ, Ebû Nasr İsmail b Hammâd. "Ayb". *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sihâhi'l-arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1990.
- DÂRİR, Sıddik Muhammed Emin. *el-Ğararu ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Hartum: Matbaatü's-Sukâfe, 1967.
- DERDİR, Ebül-Berekat Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu's-sağîr alâ akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-imâm Mâlik*. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1991.
- DÖNDÜREN, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- EBÛ ĞUDDE, Abdussettâr. *el-Hıyâru ve eseruhû fi'l-ukûd*. 2. Bs, 2 Cilt. Kuveyt, 1985.
- el-Fetavâ'l-Hindîyye = Fetavâ-yı Alemgiriyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1991.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub. "Ayb". *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b Muhammed. *el-Vasit fi'l-mezheb*. 4 Cilt. Kahire: Dârü's-Selam, 1997.

- HANBEL, Ahmed b. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul #Tunis: Çağrı Yayınları #Dâru Sahnûn, 1992.
- HARAŞÎ, Ebû Abdullah Muhammed b Abdullah el-Mâlikî. *el-Haraşî ala muhtasari sîdi Halil*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- HAYDAR, Hoca Eminefendizade Ali. *Dürerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Dersâdet, 1330.
- HEYTEMÎ, Ebü'l-Abbas Şehabüddin Ahmed İbn Hacer. *el-Fetava'l-kübra'l-fikhiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- HEYTEMÎ, İbn-i Hacer el-Mekkî. *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İBN-İ ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr: şerhi Tenviri'l-ebşâr*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.
- İBN-İ KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 12 Cilt. Riyad: Dârü'l-Fikr, 1992.
- İBN RÜŞD, Ebü'l-Velid Muhammed b Ahmed el-Kurtubi el-Cedd. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhedât*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4. Bs, 2 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Fethü'l-kadîr*. Thk. Abdürrezzâk Gâlip el-Mehdi. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.
- KALLEK, Cengiz. "İhtikâr". *D. İ. A.* 21: 560-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- KARAMAN, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986.
- *İslamın Işığında Günün Meseleleri*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1993.
- *Mukayeseli İslam Hukuku: Borçlar Hukuku (Muamelat)*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- KÂSÂNÎ, Ebû Bekr Alaeddîn b Mes'ûd b Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâî fî tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- KİSBET, Mustafa. *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015.
- *İslam Hukukunda Tüketicinin Korunması: Ayıp Muhayyerliği*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015.

- MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrerem el-Ensârî İbn. "Ayb". *Lisânü'l-Arab*.
; Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâm
eş-Şâfî ve hüve şerhu muhtasari'l-Müzenî*. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-
İlmiyye, 1994.
- MAVSÎLÎ, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*.
5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.
- MERĞİNÂNÎ, Ali b. Ebî Bekr, (593/1197). *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî*. 4
Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- NEVEVÎ, Ebü Zekeriyâ b. Şerefüddîn. *Minhâcu't-tâlibîn*. 8 Cilt. Beyrut:
Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1976.
- , *Ravdatu't-talibîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- ÖZ, Turgut. "Tüketicinin Korunması Hakkında Kanunda Ayıba Karşı Tekeffül
Sistemi". *Türkiye Hukuk*. 2015. [http://www.turkiyehukuk.org/tuketicinin-
korunmasi-hakkinda-kanunda-ayiba-karsi-tekefful-sistemi/](http://www.turkiyehukuk.org/tuketicinin-korunmasi-hakkinda-kanunda-ayiba-karsi-tekefful-sistemi/).
- ÖZTAN, Bilge. *İmalatçının Sorumluluğu*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1982.
- RAMLÎ, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-
Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1976.
- RASSA, Ebü Abdullah Muhammed et-Tûnusî (894/1489). *Şerhu Hudûdi'l-imâmi'l-
ekber*. Rabat: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- SAHNÛN, Abdüsselâm b Saîd Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut:
Dâru Sâdır, 1905.
- SÂVÎ, Ahmed b. Muhammed, (1241/1825). *Hâşiyetü's-Sâvî ale'd-Derdîr*. 6 Cilt.
Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1991.
- SENHÛRÎ, Abdürrezzâk Ahmed. *Masâdiru'l-hakk fî'l-fıkhi'l-İslâmî*. 6 Cilt. Kahire:
Dâru'n-Nehdatü'l-Arabiyye, t.y.
- SERAHSÎ, Ebü Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-
Ma'rife, t.y.
- SÛBKÎ, Takıyyuddin Ali b. Abdülkâfî. *Tekmiletü'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 23
Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, t.y.
- ŞÂFÎÎ, Ebü Abdullâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Thk. Rifat Fevzi
Abdulmuttalib. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1990.
- ŞERKÂVÎ, Ali el-Bedri Ahmed. *el-Hıyârât fî'l-bey'*. Esiyut: Câmiatü'l-Evsat, 1990.

- ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Havlânî. *Neylü'l-evtâr şerhu Mülteka'l-ahbâr min ehâdisi seyyidi'l-ahyâr*. 8 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, t.y.
- ŞEYHİZADE, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecmaü'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. İstanbul: Edâ Neşriyat, 1991.
- ŞİRBİNÎ, Şemsüddîn Hatîb Muhammed b Ahmed Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meani elfazi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.
- ŞİRİNBAŞI, Ramazan Ali es-Seyyid. *Himâyetü'l-müstehlik fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Kahire: Matbaatü'l-Emane, 1984.
- ŞİRVÂNÎ, Abdülhamid. *Hâşiye alâ-Tuhfetü'l-muhtâc*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- TANDOĞAN, Haluk. *Tüketicilerin Korunması ve Sözleşme Özgürlüğünün Bu Açıdan Sınırlandırılması*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1977.
- TAYYAR, Abdullah b Muhammed. *Hıyâru'l-meclis ve'l-ayb fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979.
- YAVUZ, Cevdet. "Satıcının Ayba Karşı Tekeffül Borcunun Tanımı, Hukuki Niteliği, Özellikleri ve Bu Borcu, Düzenleyen Kanuni Hükümlerin Uygulama Alanı". *Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul*. Prof. D. Yaşar Karayalçın'a 65. Yaş Armağanı, 9 (t.y.): 503-545.
- , *Türk Borçlar Hukuku: Özel Hükümler*. 3. Bs, 2 Cilt. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1990.
- YENİÇERİ, Celal. *İslam Açısından Tüketim-Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996.
- ZEYLÂÎ, Fahreddin Osman b Ali. *Tebynü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, 1313.
- ZUHAYLÎ, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhû*. 3. Bs, 9 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1989.



ŞİÂ-İMÂMÎYYE’NİN İLÂHÎ İSİM VE SIFÂT ANLAYIŞI*

SHİÂ-İMÂMÎYYAH’S VIEW OF THE DIVINE NAMES AND ATTRIBUTIVES

Nezir MAVİŞ

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Denizli

e-mail: nezirmavis@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9762-9849

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 4 Aralık 2018/ 4 December 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Aralık / 8 December 2018

Yayın Tarihi / Published: 6 Ocak 2019 / 6 January 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak / January

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 196-217

* Bu makale 19.07.2018 tarihinde YYÜ İlahiyât Fakültesi, Kelâm ABD’de savunulan “*İmâmet Doktrininin Şîa-İmâmîyye İnançlarının Şekillenmesindeki Etkisi*” adlı Doktora tezinin ikinci bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Öz

İslâm inanç esaslarının temeli olan Allah'a imanın çerçevesi ilâhî isim ve sıfâtlara bakış tarzıyla şekillenmiştir. Bu konuda ortaya konulan ifrât ve tefrît derecesindeki yorum ve değerlendirmeler teşbih ve tecsime kapı aralamış, Allah'ın isim ve sıfâtlarının nefyine yol açmıştır. Böylece tevhîd inancıyla uyuşmayan anlayışların doğmasına zemin hazırlanmıştır. Konunun hassasiyeti nedeniyle el-esmâ ve's-sıfât, erken İslâmî dönemlerden itibaren tartışılmalı gelen hususların başında yer almıştır. Kelâmî fırkaların ana hatlarının şekillenmesinde etkili olan bu hususta söz söyleyen ekollerden biri de İmâmîyye'dir. İmâmîyye'nin ilâhî isim ve sıfât anlayışının ele alındığı bu makalede, söz konusu fırkanın bu çerçevede ortaya koyduğu zât-sıfât özdeşliği anlayışı ve haberî sıfâtları imamlara atfetmesi irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İmâmîyye, el-esmâ ve's-sıfât, zât-sıfât özdeşliği, haberî sıfâtlar.

Abstract

The outline of faith in God, which is the base for Islâmic principles of faith, has arisen from the point of view on the divine names and attributives. Commentaries and interpretations on this subject reaching up to extravagancy (ifrâd) and understatement (tafrîd) have made way for similitude and embodiment and have led to the negation of the names and attributes of God. Thus, the ground for the emergence of understandings inconvenient to tawhîd belief has, thereby, been prepared. Due to the delicacy of the subject, al-asmâ wa's-sifât, has been one of the main issues discussed since early Islâmic periods. One of the cults that speak on this subject, which has been effective in shaping the main lines of the kalâmî sects, is Imâmîyyah. In this article, which deals with the conception of the divine names and attributives of Imâmîyyah are examined Imâmîyyah's understanding of identification of the entity and attributives, and its attributions of khabarî attributives to the imams.

Keywords: Imâmîyyah, al-asmâ wa's-sifât, identification of the entity and attributives, khabarî attributives.

GİRİŞ

İslâm inancı tevhîd ilkesine dayanmaktadır. Sahîh bir tevhîd inancı Allah'a ilişkin doğru bir imanla mümkündür. Bu da ilâhî isim ve sıfât anlayışıyla sıkıca irtibatlıdır. Taşdığı bu önem nedeniyle Allah'ın isim ve sıfâtları konusu, tevhîd anlayışının temel çerçevesini şekillendiren ve erken İslâmî dönemden itibaren üzerinde en çok durulan hususlardan olmuştur.

Bazı fırkalar ilâhî isim ve sıfâtları birbiriyle bağlantılı bir şekilde ele alırken bazıları ise bu irtibatı gözetmemiştir. Bu çerçevede tartışma konusu yapılan temel husus, Allah'ın sıfâtlarının zâtı ile ilişkisidir. Mu'tezile ve İmâmîyye

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

gibi bazı fırkalar, Allah'ın zâtından ayrı bir takım ilâhî sıfâtlar kabul etmenin ta'addüd-ü kudemâ düşüncesine yol açacağı endişesiyle zât-sıfât özdeşliği anlayışını benimsemiştir. Bu anlayışın ilâhî sıfâtların nefyine yol açtığını söyleyen Sünnî kelâmcılar ise Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtı ile birlikte var olan, zâtının ne aynı ne gayrı ezeli manalar olduğu görüşünü ortaya koymuşlardır.

Makalemizde İmâmîyye'nin eski ve yeni kaynaklarından yararlanılmıştır. İmâmî müelliflerce başvuru olan önemli bir kaynak olan Saffâr'ın (ö. 290/903) *Beşâiru'd-derecât*'ı ile Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Kitâbu'l-i'tikâdât* adlı eseri, yararlandığımız başlıca kaynaklardır. İmâmî düşüncede *ahbârî** geleneğin son geleneğin temsilcisi sayılan Şeyh Sadûk bu eserinde İmâmîyye inançlarını nas ve tayin düşüncesi temelinde, genel hatlarıyla ve derli toplu şekilde ele almıştır. Onun öğrencisi Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) ise hocasının rivayetler temelinde ve öz olarak aktardığı İmâmîyye inançlarını aklî izahlarla destekleyerek sunduğu *Evâilu'l-makâlât* adlı eseri de müracaat ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Rızâ el-Muzaffer'in *Akâidü'l-İmâmîyye*'si, başvurduğumuz çağdaş İmâmî kaynaklar arasındadır.

Çokça faydalandığımız Sünnî kaynakların başında Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Kitâbu'l-esmâ ve's-sıfât* adlı eseri gelmektedir. Çağdaş bir çalışma olan Emân el-Câmî'nin *es-Şifâtu'l-ilâhîyye* adlı kitabı da yararlandığımız kaynaklardır.

Yaptığımız kaynak taramasında, İmâmîyye'nin ilâhî isim ve sıfâtlara bakışını konu alan her hangi bir doktora tezine rastlayamadık. Bu da dikkate alındığında İmâmîyye'nin Allah'ın isim ve sıfâtlarına bakışını inceleyen bu makale, bu açıdan büyük önem taşımaktadır.

1. İsim Müsemmâ Ayrılığı

Sahîh bir iman için ilâhî isim ve sıfâtlara ilişkin doğru bir bilgi ve anlayışın bulunması elzemdir. Allah'ın isim ve sıfâtlarının anlamları ve bunların zât-ı ilâhî

* *Ahbârîlik*, içtihat yapmayı yasaklayarak *Uşûlu'l-kâfi* (Kuleynî), *men-lâ-Yahzuruhu'l-fakih* (Şeyh Sadûk), *el-İstibşâr* ve *Tehzîbü'l-ahkâm* (Ebû Ca'fer et-Ṭûsî)'dan oluşan *Kütüb-i erbaa*'da geçen haberleri doğru kabul edip senetlerinin araştırılmasına gerek duymayan Şii-İmâmî ekoldür (Muşafâ 'Abdulkerîm el-Haṭîb, *Mu'cemu'l-muštalahât ve'l-elkâbi't-târihiyye*, [Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1992], 20). *Usûlîlik* ise Şeyh Müfid'le başlayan İmâmîyye geleneğinde dinî hükümlerin aklî istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan ekoldür (Tarik Ramazan, Şiâ'da "Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 7-1 [2014]: 251-252).

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

ile ilişkisi hususundaki tartışmalar neticesinde farklı mezhebî düşünceler gelişmiştir.

Kur’ân’da “sıfât” kelimesi geçmemektedir. Fakat müşriklerin Allah’a ilişkin olumsuz sözlerini nefyetmek bağlamında on üç yerde “وصف” fiilinin çekimli halleri, bir yerde de masdar hali bulunmaktadır.¹ Ayetlerde Allah’ın ‘alîm, murîd, kâdir, hâlık, râzık, muhyî ve mumît gibi sıfât anlamı da içeren birçok ismi yer almaktadır. Yüz on üç sûrenin başındaki “Besmele”, Allah, Rahmân ve Rahîm isimlerini içermekte, birçok ayette Allah’ın diğer isimlerinden de söz edilmektedir.

“En güzel isimler Allah’ındır. O’na o güzel isimleriyle dua edin ve O’nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasına çarptırılacaktır.” (el-A’râf, 7/180) ayeti, ilâhî isim ve sıfâtlara dair sahîh bir anlayışın önemini vurgulamaktadır.

İmâmîyye’nin bu konuya ilişkin anlayış çerçevesini imamlara nisbet ettiği rivayetler oluşturmaktadır. Ca’fer es-Sâdık’tan (ö. 148/765) aktarılan bir rivayette, “Allah’ın isimleri gayrullah’tır. Allah hariç, kendisine bir isim verilen her şey mahlûktur. İsimleri O’nun gayrı, kendisi de isimlerinin gayrı olduğu halde Allah bu isimlerle adlandırılır.” denilerek Allah’ın zâtı ile isimleri arasında hakiki bir bağ bulunmadığı vurgulanmaktadır. Yine Ca’fer’e nisbet edilen bir diğer rivayette manası olmaksızın isme tapmak “küfre düşmek”; isim ve manaya tapmak “şirk koşmak” ve isim olmaksızın manaya tapmak ise “*tevhîd*” olarak nitelenmektedir.²

Bir diğer yönden İmâmîyye, tüm ilâhî isimleri birleştirmekte ve Allah’ın zâtıyla isimleri arasındaki irtibatını koparmaktadır. ‘Âmilî’nin (ö. 1104/1693) *Vesâilu’ş-Şîa* adlı kitabında ‘Alî’ye nisbetle aktarılan, “İsimler tek olup müsemmâya delalet ederler.” rivayetinde bu husus ortaya konulmaktadır. Ca’fer es-Sâdık’a atfedilen şu rivayette ise Allah’ın isimlerinin çokluğu *ta’addüd-ü kudemâ* olarak değerlendirilmektedir: “Allah’ın doksan dokuz ismi vardır. Şayet isim müsemmânın kendisi olsaydı, bu isimlerden her birinin bir ilâh olması

¹ Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu’cemu’l-mufehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1945), 751.

² Muhammed b. Ya’kûb el-Kuleynî, *Uşûlu’l-kâfi*, (Beyrut: Dâru’t-Te’âruf li’l-Matbû’ât, 1990), 1: 165-166.

gerekirdi. Fakat bu isimler Allah'ın kendileriyle ifade edildiği, O'nun gayrı olan lafızlardır.”³

Zât-isim ilişkisiyle ilgili fikir ayrılıkları, “ليس كمثلہ شيء” “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.” (eş-Şûrâ, 42/11) ayetinde de işaret edildiği üzere hiçbir şeye benzemeyen zât-ı ilâhînin insana ait bir dildeki bazı lafızlarla adlandırılma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Yani insanî veya maddî bir boyutu bulunan lafızların, hiçbir şeye benzemeyen Allah'ın zâtı ile nasıl ilişkilendirileceği hususu, bu konudaki temel sorunu oluşturmaktadır.

İnsanların doğrudan duyularla kavramaları mümkün olmayan Allah'ı müşâhede âleminin tabirleriyle kavramak ve anlatmak zorunda olduklarına dikkat çeken Mâturîdî (ö. 333/944), bu durumun teşbîhe kapı araladığını söyleyerek söz konusu soruna işaret etmiştir. Müfessire göre Allah'tan her türlü maddî boyutu nefyeden kesin naslar bu hususta imdada yetişmiş, böylece bu kapının açılma imkânı ortadan kaldırılmıştır.⁴ Râzî (ö. 606/1210) Resûlullah'ın, Rabbinden O'nun mahiyetini sorması üzerine İhlâs Sûresi'nin indirildiğine dair görüşlere yer vermektedir. *Esâsu't-takdîs* adlı kitabının bir bölümünü bu hususa ayıran müellif, bu sûrenin Allah'ı her tür maddî unsurdan tenzîh ettiğini vurgulamaktadır. Zât-ı ilâhînin cevher, cisim, mekân ve terkîp içermediğini belirten müellif, O'nun hiçbir şeye muhtaç olmadığını, eşsiz olduğunu kozmik, aklî ve mantıkî delillerle ortaya koymaktadır.⁵

Gerçekten de “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.” (eş-Şûrâ, 42/11) ayeti ve İhlâs Sûresi, adeta bir tevhîd manifestosudur. Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden eş-Şûrâ, 42/11. ayet, O'nu “semî” ve “basîr” olarak nitelerken Allah'ın birliği ve eşsizliğini vurgulayan İhlâs Sûresi ise O'ndan her türlü *teşbîh* ve *tecsîmi* nefyetmektedir. Zât-isim ilişkisinde teşbîhe gidebilecek tüm yolları kapatan bu kesin naslar karşısında *antropomorfik* bir tanrı anlayışının gelişmemesi namına ifrât derecesine varan

³ Muhammed İbnu'l-Hasan el-Hürr el-Âmilî. *el-Fuşûlu'l-muhimme fi uşûli'l-ümme*, (b.y. Muessesetu Me'ârifî'l-İmam er-Rızâ, 1963), 1: 206-207.

⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, (İskenderiye: Daru'l-Câmi'ati'l-Misriyye, ts.), 93.

⁵ Ebû 'Abdullah Faḥrüdîn Muhammed b. 'Omer b. Huseyn et-Taberistânî er- Râzî, *Esâsu't-takdîs*, (Kâhire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 19-21.

yorumlara girişen İmâmîyye'nin bu çabasının, ilâhî isim ve sıfâtların nefyedilmesi tarzında bir tefrîte yol açabileceği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber, Allah'ın doksan dokuz ismi olduğunu belirttiği bir hadisinde, Allah'ın (zâtının) bir olduğunu da sözlerine eklemiştir.⁶ Bu sayının Allah'ın başka isimlerinin bulunmadığı anlamına gelmediğine, aksine hiçbir kayıtla sınırlı olmayan Allah'ın sonsuz isimlerinin olduğuna dikkat çeken Beyhakî, doksan dokuz sayısının, Allah'ın en meşhur ve anlamı en açık isimlerinin adedi olduğunu söylemektedir.⁷

Sünnî düşüncede ilâhî isim ve sıfâtlar arasında sıkı bir irtibat kurulmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre ilâhî isimlerin ispatı aynı zamanda Allah'ın sıfâtlarının da ispatı anlamına gelmektedir.⁸ Allah'a ibadet edip O'na hiçbir şeyi ortak koşmamayı emreden, *واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا* (en-Nisâ, 4/36) gibi nasları isim ve müsemmânın bir olduğuna delil getiren Pezdevî (ö. 493/1100), bu ayetlerde "Allah"ı birleme, O'na ibadet ve ta'zîmde bulunmanın emredildiğine dikkat çekmektedir. İsmi müsemmâ ile irtibatının koparılması halinde bu nasların anlamını yitireceğini söyleyen müellif, müsemmânın tasavvurunun isme dayandığını belirtmektedir.⁹ İbnu'l-Kayyım (ö. 751/1350) da Allah'ın isimlerinin O'nun hem zâtına hem de sıfâtlarına delâlet ettiğine vurgu yapmaktadır. Allah'ın sıfâtlarının O'nun isimlerinden türediğini belirten müellif, ilâhî isimlerin, anlamı olmayan lafızlar olması halinde Kur'an'ın bunları "en güzel isimler" vasfıyla zikredip Allah'ın övgü ve kemâline delil getirmesinin bir anlamının olmayacağını söyleyerek bu isim ve sıfâtların anlamlarını nefyetmeyi en büyük ilhâd (küfür) olarak nitelemektedir.¹⁰ İsim-sıfât ilişkisine açıklık getiren müellif, Allah'ın isimlerinin "mütâbakât (eşitlik)", "tazammun (başka bir şey içerme)" ve "lüzûm (gerektirme)" özelliğine dikkat çekmektedir. Ona göre Allah'ın her bir ismi, O'nun zâtına ve bu isminden türeyen bir sıfâtına delâlet ettiği gibi aynı zamanda Allah'ın diğer sıfâtlarına da delâlet etmektedir. Mesela, O'nun "Semî" ismi, bir yandan

⁶ Bk. Buhârî, "Da'avât", 98.

⁷ Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn İbn 'Alî b. Mûsâ el- Beyhakî, *Kitâbu'l-esmâ ve's-sıfât*, (b.y., Mektebetu's-Sevâdî, 1991), 1: 27.

⁸ Beyhakî, *Kitâbu'l-esmâ*, 1: 276.

⁹ Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed el-Huseyn b. 'Abdulkerim el- Pezdevî, *Uşûlu'd-dîn*, (Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 2013), 94.

¹⁰ Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir ed-Dımişkî İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn - beyne menâzilu İyyâke na'budû ve İyyâke nesta'în-*, (Riyad: Dâru's-Sami'î, 2011), 226.

Allah'ın hem zâtına hem sem'ine mütâbık bir şekilde delâlet ederken; öbür yandan tazammun olarak da O'nun yalnızca zâtına ve sem'ine delâlet etmekte ve aynı zamanda Allah'ın "Hây" ismi ve "hayat" sıfâtının varlığını da gerektirmektedir (iltizâm). "Allah" isminin diğer ilâhî isimlerden farkını da belirten müellif, bu ismin zât-ı ilâhînin diğer tüm isim ve sıfâtlarına delâlet eden şemsiye bir isim mahiyetinde olduğunu ifade etmektedir.¹¹

Allah'ın isimlerini O'nun sıfâtlarının kaynağı olarak gören Ehl-i Sünnet'in, buradan hareketle isim ve müsemma irtibatını zorunlu gördüğü; dolayısıyla bu isimlerin Arapça lafızlarının içerdiği manalar çerçevesinde tefsir edilmesini gerekli gördüğü ve bunların anlamlarını yok saymayı ise iman karşıtı lafızlarla nitelediği görülmektedir. Allah'ın isimlerine ilişkin bu anlayış naslarla temellendirilmektedir. Bu temellendirmeyi, Allah'a *Esmâü'l-ğüsna* vasıtasıyla duâ edilmesini isteyen ve bu isimleri çarpıtanların ilâhî azapla karşılaşacağı tehdidinde bulunan el-A'râf, 7/180. ayette görebilmekteyiz.

Birçok ayette zât-ı ilâhîden -zat lafzını açıklamaksızın- söz edilmektedir. "Allah" lafzının geçtiği, *الله لا إله إلا هو الحي القيوم* "Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır." (el-Bakara, 2/255) gibi naslarda bu isim, Allah'ın zâtı için özel ad (âlem) olarak kullanılmaktadır. Allah'ın, "Allah", "Rahmân" ve diğer tüm isimleri de O'nun zâtına delalet ettiği gibi aynı zamanda kemâl sıfâtlarına da işaret etmektedir.¹²

İnsanî özelliklerin belirli, sonlu ve geçici olmasına karşın mutlak, sonsuz ve kadim olan Allah'ın sıfâtlarının insana ait lafızlarla ifade edilmesi, anlamlarının da insan tahayyülüyle sınırlandırılmasının zorunluluğu, zât-isim ilişkisinde farklı yorumlara yol açmıştır. Allah'ın isimlerinin *mute'âl* (aşkın) olan zât-ı ilâhî ile irtibatlandırılmasını tevhîd inancı açısından sakıncalı gören İmâmîyye'nin, sıfâtlar konusunda da aynı yöntemi sürdürüp onların da Allah'ın isimleri gibi O'nun zâtıyla bir bağlantısının bulunmadığını söylemesi gerekirken zât-sıfât özdeşliği düşüncesini benimsemesi, yöntemsel bir çelişki içine düştüğünü göstermektedir.

¹¹ İbnu'l-Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 233-236.

¹² Muhammed Emân b. 'Alî el- Câmî, *es-Şifâtu'l-ilâhîyye -fi'l-kitâb ve's-sunneti'n-nebevîyye-*, 3. Baskı (Acmân: Mektebetu'l-Furkân, 2002), 89-90.

2. Zât-Sıfât Özdeşliği

Her türlü maddî nitelikten berî olan Allah'ın bilinmesi, O'nun sıfâtlarına ilişkin doğru bir bilgi ve imanla mümkündür. Ancak aşkın varlığın insanî bazı lafız ve manalarla nitelenmesi, farklı görüş ve yorumları da beraberinde getirmektedir.

İlâhî sıfâtların Allah'ın zâtının aynı olduğunu söyleyerek onları zâtla özdeşleştiren İmâmîyye, bu düşüncesini imamlara nisbet ettiği rivayetlere dayandırmaktadır. Sıfâtı, “mevsûfa has, faydalı bir manayı haber veren, söz veya konuşmaya delâlet eden veya yazı ile ortaya konulan şey” olarak tanımlayan Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Kur'ân, Resûlullah ve imamların diliyle nitelenmesi dışında, Allah'a herhangi bir isim ve sıfât verilmesinin câiz olmadığını söylemektedir.¹³

Ca'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) aktarılan, “Malûm değil ilim Allah'ın zâtıdır. Mesmû' değil sem' O'nun zâtıdır. Mubsar değil basar O'nun zâtıdır. Makdûr değil kudret O'nun zâtıdır. Allah eşyayı yarattığında ilim ma'lûma, sem' mesmû'a, basar mabsûra ve kudret de makdûra taallûk eder.”¹⁴ rivayeti zât-sıfât özdeşliğini ifade etmektedir. Yine Ca'fer'e nisbetle aktarılan, “Kim Allah'ın ezelde bir sem' ile semî', bir basar ile basîr, bir ilim ile 'âlim ve bir kudret ile kâdir olduğunu söyler ve bunu din edinirse, o müşriktir ve bizim velâyetimizden bir şey üzere değildir. Şüphesiz Allah allâme, semî'a, basîra ve kâdira bir zâttır.” rivayetinde ise söz konusu özdeşliği reddedenler, teşbîhe düşmek ve şirk koşmakla itham edilmektedir.¹⁵

Es'arî'nin (ö. 324/935-36) “Sıfâtlar, Allah'ın ne aynı ne de gayrı olan, ezeli ve ebedî manalardır.” şeklindeki görüşünü eleştiren Şeyh Müfid,¹⁶ Allah'ı “hay bi-nefsihi, kâdir li-nefsihi ve 'âlim li-nefsihi” olarak nitelemektedir. Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtının gayrı olarak düşünülmemeyeceğini belirten müellif, bu hususta *Ahvâl teorisi*'nin* de kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir.

¹³ Ebû 'Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Bağdâdî eş-Şeyh el-Müfid, *Evâilu'l-makâlât*, (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992), 52-57.

¹⁴ Kuleynî, *Uşûlu'l-kâfi*, 1: 159; Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Alî b. el-Huseyn İbn Bâbeveyh el-Kummî eş-Şeyh es-Sadûk, *Kitâbu't-tevhîd*, 4. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1927), 139.

¹⁵ Şeyh Sadûk, *Kitâbu't-tevhîd*, 143-144.

¹⁶ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-makâlât*, 52-57.

* Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/923) ait olan bu teoriye göre cevher-ârâz, varlık-yokluk arasında üçüncü bir kavram olan “hâller”, cevherden ayrı olarak var olamayan zihni, itibari nitelik ve durumlardır. Sıfâtların hem zihin hem de haricte var olduğu (Sıfâtiye) görüşü ile onların, varlık anlamı taşımayan isimler olduğu (Mu'attıla) görüşünü uzlaştırmak isteyen müellife göre hâller Allah'ın zâtına zaid sayılmadığı için tevhid ilkesi zedelenmemekte, zâta bağlı olarak düşünülebildikleri için de sıfâtlar reddedilmemiş olmaktadır (Muhammed 'Alî et-Tahânevî, *Mevsûa'tu keşşâfi işlâhâti'l-funûn ve'l-u'lûm*, [Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996], 1: 211-212).

İmâmîyye'nin, tüm hakiki sıfâtların (zâtî ve subûtî) anlamının özellikle "ilim" sıfâtına dönük olduğu düşüncesinde hemfikir olduğunu belirten müellife göre bu sıfat da zât üzerine zaid bir mana değildir. Zihinde ve lügatte onu ziyade olarak düşündüren histir. Çünkü ilmin zât üzerine zaid olması kadîm varlık için imkânsızdır. Dolayısıyla Allah'ın sıfâtları zât üzerine zaid anlamlar değil "dilsel ve itibarî manalar" ifade etmektedir. Zât-sıfât özdeşliği düşüncesini örneklerle destekleyen Şeyh Müfid'e göre Allah'ın semî' sıfâtı "işitme" anlamında değil hiçbir sesin O'ndan gizli kalmaması manasındadır. Allah'ın diğer tüm hakikî sıfâtları da O'nun her şeyi bilmesi anlamında, "ilim" sıfâtına dönüktür.¹⁷

İmâmîyye'ye göre sıfâtların zât üzerine zaid olması ta'addüd-ü kudemâyı doğurmaktadır. Bu da Allah'a şirk koşmak veya Allah'ın bu sıfâtlardan oluştuğunu kabul etmek demektir.¹⁸ İmâmîler bu teoriyi 'Alî b. Ebû Tâlib'e nisbet ettikleri şu rivayete dayandırmaktadırlar: "Allah'ı birlemenin en mükemmel düzeyi ihlâstır. İhlâsın en mükemmel düzeyi ise her bir sıfâtın mevsuftan ve mevsufun da bu sıfâtlardan başka olduğuna tanıklık edip bunları Allah'tan nefyetmektir."¹⁹ Bu rivayeti zât-sıfât özdeşliği düşüncesine delil getiren Zencânî'ye göre Allah'a sıfât atfetmek, O'na bir şey katmak; O'na bir şey katmak ise O'nu ikilemek ve cüzlere ayırmak manasındadır ki bu da Allah'ı bilmemek demektir.²⁰ Allah'ın var olan tüm kemâlâtı kendinde topladığı için, bu mükemmelliği ifade eden lafızlarla nitelenip isimlendirildiğini belirten Tabatabaî'ye göre ilâhî isimlerin Allah'ın bazı sıfâtlarından alınan zâtlar olmadığı gerçeği, bunların zât-ı ilâhînin zât ve sıfâtlarından ayrı birer mefhûm olduğunu göstermektedir. Allah'ın zâtî sıfâtları ile varlıklar arasında -zatının dışında- bir nisbetin de bulunduğunu belirten müellife göre zât-ı ilâhînin her türlü nisbetten beri olması, *fiilî sıfâtlar* denilen halk, rızık, rahmet, kerem, lutf, i'âde, bedâ, ihyâ, imâte, ba's ve haşr gibi fiillerin zât-ı ilâhî ile ilişkisinin keyfiyetini gündeme getirmektedir. Ona göre bunun cevabı zât-ı ilâhînin

¹⁷ Ebû 'Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Bağdâdî eş-Şeyh el-Müfid, *Mes'elelun fi'l-irâde*, (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfîyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992), 16.

¹⁸ Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmîyye*. 2. Baskı (Necef: y.y. 1951), 26; Zencânî, *Akâidü'l-İmâmîyye*, 2: 110.

¹⁹ "Nehcü'l-belâğâ", (Lübnan: ed-Dâru'l-İslâmîyye, 1993), 36-37.

²⁰ İbrahim el-Müsevî en-Necefî ez-Zencânî, *Akâidü'l-İmâmîyye el-İsnâa'sherîyye*, 5. Baskı (Kum: İntişârâtü Hazret-i Mehdî, 1982), 2: 110.

bu fiillerle alakasının, Allah'ın bir şeyi yarattığında "Hâlık", rızık verdiğinde "Râzık" olarak isimlendirildiği bir haysiyyet (itibarî) ilişkisi olduğu şeklindedir.²¹

Zât-sıfât ilişkisini geçici, itibarî ve mecazî bir alaka olarak tasvir eden İmâmîyye'ye göre ilim, kudret, sem', basar ve idrâk gibi tüm hakikî (subûtî) sıfâtlar Allah'ın zâtına dönüktür. Yine hâlık, râzık, muhyî ve mümît gibi izâfî (fiilî) sıfâtlar da "râzıkîyyet", "musavvirîyyet" gibi tek bir izâfete dönüktür. Tüm selbî sıfâtlar da cevherîyyet ve ârâzîyyetin nefyini içeren imkânı selbetmeye, yani "kemâlîyyet" sıfâtına dönüktür.²²

Allah'ın sıfâtlarının O'nun zâtının aynı olduğuna vurgu yapan çağdaş İmâmî müelliflerden Muzaffer'e göre Allah'ın varlığı, zâtının varlığından başka bir şey olmadığı gibi kudreti O'nun hayatı, hayatı da kudretidir. Öyleyse ilâhî sıfâtlar farklı anlamlar içerseler de gerçekte birdirler. Farklı isimlerle ifade edilmeleri ise "mecâzî"dir.²³ Bu düşüncesini ta'addüd-ü kudemâ fikrine dayandıran müellife göre sıfâtların var olma bakımından farklı olmaları, onların zât gibi "kadîm" oldukları problemini doğurmaktadır.²⁴

Eş'arî (ö. 324/935-36), Şia'dan bir topluluğun (İmâmîyye'nin) tevhîd konusuna bakışının, Mu'tezile'nin bu husustaki anlayışıyla örtüştüğünü söylemektedir.²⁵ Eş'arî'nin bu ifadesini açıklayan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) konuya ilişkin açıklaması, tevhid konusuna bakışı Mu'tezilenin bakışıyla örtüşen İmâmîyye'nin bu husustaki anlayışını özetler mahiyettedir. Gazzâlî'nin anlatımıyla Allah'ın 'âlim, hay, kâdir ve mürîd olduğunu söyleyen Mu'tezile, "ilm"i sıfât olarak değil "kudret" anlamında zât için bir "hâl" olarak değerlendirmektedir. Allah'ın zâtı için ilmin var olmasının O'nda "âlimîyyet" denilen bir "hâl" gerektirdiğini ve bunun da sıfât olmadığını söyleyen Mu'tezile, diğer sıfâtları da buna kıyaslamaktadır. Eş'arî'nin bu anlayışı sırf bir heves olarak nitelediğini belirten müellif, onun ilmin kendisini "hâl" olarak nitelediğini ve zâtın sıfât üzere

²¹ Muhammed Huseyn et-Tabataba'î, *er-Risâletü'l-tevhîdiyye*, 2. Baskı (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 2007), 28-29.

²² Muhammed b. Ebûzzer en-Nirâkî, *Câmî'û'l-efkâr ve nâkızu'l-enzâr*, (Tahran: İntişarâtu Hikmet, 1961), 1: 146-147; Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmîyye*, 25-26.

²³ Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Bidâyetü'l-me'ârifî'l-ilâhîyye fî şerhi 'akâidü'l-İmâmîyye*, 10. Baskı (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 2002), 1: 74.

²⁴ Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmîyye*, 25.

²⁵ Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'il el- Eş'arî, *Maqâlâtu'l-İslâmîyyîn*, Gözden Geçirilmiş 4. Baskı, (Beirut: en-Neşerâtu'l-İslâmîyye, 2005), 156.

olmaması halinde Allah'ın 'âlim olmasının bir anlam taşımayacağına dikkat çektiğini hatırlatmaktadır.²⁶

İkisinin de ta'addüd-ü kudemâ'ya düşmekten kaçınmayı amaçladıkları anlaşılabilir. Mu'tezile ve İmâmîyye'nin birleştikleri nokta zât-sıfât özdeşliğidir. İlâhî sıfâtları "hâl" olarak gören Mu'tezile ile onları zâtın nitelendiği itibârî ve mecâzî dilsel ifadeler olarak niteleyen İmâmîyye, aynı şeyi farklı şekillerde ifade etmektedir.

Ta'addüd-ü kudemâ düşüncesini reddeden Sünnî kelâmcılar, Allah'ın zâtına zaid ezeli sıfâtlar kabul etmenin tevhîd inancıyla uyuşmadığı fikrine karşı çıkmışlardır. Bu konuya değinerek Allah'tan başka bir şeyi ezeli olmakla nitelemenin bâtil olduğunu belirten Neseî, birbirinin gayrı olan iki şeyden her birinin varlığının ötekini varlığına bağlı olduğuna dikkat çekmektedir. Bu durumun Allah'ın zâtı ve sıfâtları açısından geçersiz olduğunu hatırlatan müellif, O'nun sıfâtlarının zatından ayrı düşünülmesinin mümkün olmadığı gibi bu ikisinin özdeşleştirilmesinin de imkânsız olduğunu söylemektedir.²⁷ Allah'ın sıfâtlarını bir özde birleştirmenin mümkün olmadığına değinen Şehristânî'ye (ö. 548/1153) göre bu aklen de mümkün değildir. Bir zâtın ispatının ilim, kudret, irâde ve hayat hükmü ile câiz olmasının, cevher ve âraz hükmünün tek hakikatte sabit olmasını gerektirdiğini belirten müellif, bunun ilim için kudret ve renk için varlık hükmünün sabit olması, yani "zıtların birleşmesi" gibi olanaksız bir duruma yol açacağına dikkat çekmektedir.²⁸

Allah'ın isim ve sıfâtları, zâtının aynı olmadığı gibi zâtla irtibatı yönüyle O'nun gayrı da değildir. Bu sıfatlar mana açısından zât-ı ilâhî ile aynı anlamda olmadığı gibi haricî varlık açısından da O'nun zâtının gayrı da değildir. Bu hususa değinen çağdaş Sünnî müelliflerden Emân el-Câmî, Allah'ın isimlerinin O'nun sıfâtlarını da içerdiği konusunun, aklî ve naklî delillerle ortaya konulduğunu hatırlatmaktadır. İlâhî sıfâtlardan biriyle istiâze yapan veya yemin eden, aslında

²⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el- Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-îtikâd*, (Beyrut: Dâru Kuteybiye, 2003), 99.

²⁷ Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Mu'temid el-Mâturîdî en-Neseî, *et-Temhid fî uşûli'd-dîn*, (Kâhire: el-Mektebetu'n-Nûriyye), 46-47.

²⁸ Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. 'Abdulkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-ikdâm fî ilmi'l-keîlâm*, (Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Diniyye, 2009), 188.

Allah'a sığınmış ve O'na yemin etmiş olacağına dikkat çeken müellife göre bu da Allah'ın zâtı ile sıfatlarının arasını ayırmanın gerekmediğini göstermektedir.²⁹

Sahih bir imanın, ilâhî isim ve sıfatlara ilişkin doğru bir anlayış gerektirmesi, Allah'ın isim ve sıfatlarının O'nun zâtıyla ilişkisi konusunda doğru bir anlayışa sahip olmanın önemini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Ehl-i sünnetin, Allah'ın isimlerinin O'nun sıfatlarının kaynağı olduğu düşüncesinin mâkul, metodik ve naslarla da uyumlu bir yapıda olduğu anlaşılmaktadır. Zira naslarda Allah'ın “Hay”, “Âlim”, “Kâdir” gibi isimlerinden söz edildiği dikkate alındığında bu isimlerin hayat, ilim ve kudret sıfatlarını içerdiği, apaçık ortadadır. Allah'ın sıfatlarının, O'nun zâtıyla birlikte var olan, ancak zâtının ne aynı ve ne de gayrı olan, ezeli ve ebedî manalar olarak tanımlanmasıyla da ilâhî isim ve sıfat anlayışı bütüncül bir sistem çerçevesinde naslarla da uyumlu bir şekilde temellendirmiş olmaktadır.

Allah'ın isimlerinin O'nun zâtıyla irtibatını itibarî bir ilişki olarak niteleyen İmâmîyye hayat, ilim, sem', basar gibi tüm hakikî (subutî) sıfatları “ilim” özünde birleştirip ilmi de Allah'ın zâtıyla özdeşleştirmektedir. Kadîmlerin çokluğu (ta'addüd-ü kudemâ) düşüncesine kapı aralamadan zât-ı ilâhîyi kesretten tenzih etmek amacını güden bu anlayış ilâhî sıfatların nefyi gibi bir sakıncalı bir duruma yol açmaktadır.

3. Haberî Sıfatları İmamlara Atfetme

İspatı Allah ya da Resûlullah'tan gelen bir habere dayanan الوجه (yüz), اليد (el), العين (göz), الغضب (öfke), الرضى (rıza), الفرح (sevinç), القدم (ayak), الإستواء (istivâ etmek), النزول (inmek), المجيء (gelmek) ve الضحك (gülmek) sıfatlarına “haberî sıfatlar” denilmektedir.³⁰

Erken dönem İmâmî muhaddislerinden Saffâr'ın, ayetlerde geçen “vechullah” ifadesinin imamlara işaret ettiğine dair açtığı bölümde aktardığı rivayetlerde bu sıfat, Allah'tan insanlara gelen ve bir nebî veya vasî tarafından onlara öğretilen din olarak açıklanmaktadır. Bu rivayetlerin birinde Muhammed el-Bâkır'a şu sözler nisbet edilmektedir:

²⁹ Câmî, *es-Sıfâtu'l-ilâhîyye*, 341-343.

³⁰ Câmî, *es-Sıfâtu'l-ilâhîyye*, 207-208.

Vallâhi biz, kıyamet gününde Allah'ın farz kılmış olduğu itaatimiz ve velâyetimizle gelenlerin helâk olmayacağını söylediği *كل شيء هالك إلا وجهه* ("O'nun [Allah'ın] zâtından başka her şey yok olacaktır." [28/Kasas, 88]) ayetindeki "vechullah"ız. Bizden hiç kimse, kıyamet gününe kadar yerine sonraki (imam) geçmeden ölmez."³¹

Ca'fer es-Sâdık'ın, el-Kasas, 28/88. ayetinin, "Allah'ın vechi dışındaki her şeyin yok olacağı" şeklinde anlaşılmasına şaşırıldığını beliren bir diğer rivayette onun şöyle söylediği ifade edilmektedir: "Sübhanallâh! Büyük bir söz söylemişler. Bu ayette Allah, kendisinden gelen vech dışındaki her şeyin yok olacağını ifade etmiştir. Biz, Allah'tan gelen vechullah'ız."³²

Kummî (ö. 307/919), el-Kasas, 28/88. ayetindeki "vechullah" ibâresini Muhammed el-Bâkır'ın yukarıdaki sözüyle açıklamaktadır.³³ Aynı rivayete atıfta bulunan Kâşânî (ö. 1090/1679) de Allah'tan gelen vechi şöyle tanımlamaktadır: "Kulları Allah'a ve O'nun mârifetine ileten bir nebî, vasî veya kâmil bir akıldır. Çünkü vech, kendisiyle yönelinen şeydir. Allah da kullarına ancak bir nebî, vasî veya kâmil bir akıl ile yönelerek onlara hitap eder."³⁴ 28/Kasas, 88. ayetin yorumuna dair bir bölüm ayıran Şeyh Sadûk'un burada aktardığı birçok rivayette de "vechullah" ibaresi imamlara nisbet edilmektedir.³⁵ Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bir diğer rivayet konuya ilişkin haberlerin özeti mahiyetindedir. Bu rivayete göre "vechullah"ı Allah'ın dinî olarak açıklayan Ca'fer, Resûlullah ve Emîrül-mü'minîn'i "dinullah, vechullah, kullar üzerindeki 'aynullah, Allah'ın kendileri vasıtasıyla onlarla konuştuğu lisânullah ve yarattıkları üzerindeki yedullahlar"; kendilerini de "Allah'tan gelen vechullahlar" olarak nitelemektedir.³⁶

Dikkat çeken hususlardan biri de İmâmîyye'nin, haberî sıfâtların imamlara nisbet edilmesini ibadetlerin kabul şartı olarak sunmasıdır. Allah'tan gelen bir imama uymaksızın, O'na ibadet edenlerin durumu, anlamında bir bölüm açmış

³¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh es-Saffâr, *Beşâiru'd-derecât*, (Beyrut: Şeriketu'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2010), 97.

³² Saffâr, *Beşâiru'd-derecât*, 98.

³³ 'Ali b. İbrahim Ebu'l-Hasen el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, (Kum: Muessesetu'l-İmam el-Mehdî, 2013), 2: 770.

³⁴ el-Mevlâ Muhsin el-Feyz el- Kâşânî, *Tefsîru's-şâfi*, 3. Baskı (Tahran: Mektebetu's-Sadr, 1963), 4: 108.

³⁵ Şeyh Saduk, *Kitâbu't-tevhîd*, 149-153.

³⁶ Şeyh Sadûk, *Kitâbu't-tevhîd*, 151.

olan Kuleynî, burada İmamlara nisbetle birçok rivayet aktarmaktadır. Bu rivayetlerin birinde, *ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله* “Kim, Allah’tan bir yol gösterme olmaksızın kendi nefsinin arzusuna uyandan daha sapıktır.” (el-Kasas, 28/50) ayetinin on iki imama uymaksızın kendi görüşünü din edinenlere hitap ettiği belirtilerek İmâmet Doktrinini benimsemeyenler “sapkın” olarak nitelenmektedir.³⁷ Şeyh Sadûk’un aktardığı rivayetlerde imamların, “Vallahi, Allah’ın, onu tanımaksızın hiçbir ameli kabul etmediği Esmâ’ül-hüsnâ biziz.” dedikleri belirtilerek Allah’ın isimlerinin imamlara atfedilmesi, ibadetlerin kabulü için gerekli bir şart şeklinde tasvir edilmektedir. Müellifin ‘Alî’ye atfettiği bir rivayette onun bu hususta şöyle söylediği ifade edilmektedir: “Ben ‘ilmullah’ım, ben kavrayan kalbullah’ım, ben konuşan lisânullah’ım, ben gören ‘aynullah’ım, ben cenbullah’ım ve ben yedullah’ım.”³⁸

Cenbullah’ın manası anlamında açtığı müstakil bölüm başlığı altında, ‘Alî ve diğer imamların kendilerini bu sıfâtle nitelediklerini belirten rivayetler sıralayan Şeyh Sadûk, ‘Alî’ye nisbet ettiği “kavrayan kalbullah” ifadesini, “Allah’ın ilmi için bir hazne kıldığı ve O’nun itaatine yönelten kalbi” olarak açıklamaktadır. ‘Alî’nin Allah’ın kulu olduğu gibi kalbinin de Allah’a ait ve yaratılmış bir kalp olduğunu, açıklamasına ekleyen müellif, bu nisbeti ‘abdullâh, beytullah, cennetullah ve nârullah izâfetlerindeki anlam ilişkisiyle kıyaslamaktadır. Yine “aynullah” izâfetine de “Allah’ın dinini koruyan” anlamını vererek bunu da ‘Alî’ye atfetmektedir.³⁹

İmâmî müellifler haberî sıfâtların yanında, Kur’ân’da bulunmayan bazı nitelermeleri de imamlara nisbet etmektedirler. Ayetlerde geçen “hablullah”, “ürvetullah” ve Kur’ân’da bulunmayan “lisânullah” ile “bâbü’l-hitte” gibi ibâreleri de ‘Alî’ye nisbet eden rivayetler, Şeyh Sadûk’un *Kitâbu’t-tevhîd* adlı eserinde yer almaktadır. Ca’fer es-Sâdık’a nisbet edilen bir diğer rivayette ise ‘Alî’nin kendisini “hâdî”, “mühtedî”, “hablullahi’l-metîn”, “ürvetullahi’l-vuşkâ”, “takvâ kelimesi”, “yedullah” “aynullah” ve “lisânullah” ve olarak nitelediği belirtilmektedir. Rivayetin devamında ‘Alî’nin, *إن تقول نفس ياحسرتا على ما فرطت في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين*

³⁷ Kuleynî, *Uşûlu’l-kâfi*, 1: 437.

³⁸ Şeyh Sadûk, *Kitâbu’t-tevhîd*, 151-152)

³⁹ Şeyh Sadûk, *Kitâbu’t-tevhîd*, 165.

‘Allah’ın yanında, işlediğim kusurlardan dolayı vay hâlime!’ (ez-Zümer, 39/56) ayetinde belirtilen “cenbullah”ın kendisi olduğunu ifade ettiği söylenmektedir.⁴⁰

Aynı haberî sıfâtın bazı yerlerde imamlara atfedilip bazı yerlerde ise onlara atfedilmemesi, dikkat çeken hususlardandır. “Gemi, inkâr edilen kimseye (Hz. Nûh’a) bir mükâfat olarak gözetimimiz altında yüzüyordu.” (el-Kamer, 54/14) ayetine, “Gemi, bizim ‘korumamız altında’ yol aldı.” anlamını veren Şeyh Sadûk’un, önceki rivayetlerde “aynullah” sıfâtını imamlara nisbet etmesine karşın buradaki “أعيننا” izâfetini ise Allah ile ilişkilendirdiği görülmektedir.⁴¹ Yine müellifin aktardığı önceki rivayetlerde “yedullah” ibaresi imamlara atfedilirken bir başka yerde aktardığı rivayetlerde ise bu ibare, “Allah’ın gücü veya nimeti” olarak yorumlanmaktadır.⁴²

Çağdaş İmâmî müelliflerden Muhammed Sened ise imamlara nisbet edilen “yedullah” ifadesini “Cebrail” olarak açıklamaktadır. Müellife göre bunun anlamı Cebrail’in zât-ı ilâhîden bir parça olması değil ilâhî kudretin icrâ vasıtası olan, Allah’a yakın meleklerden biri olduğudur. Ona göre Cebrail’in bu rolü, gazaba uğrayan kavimlere gönderilen ilâhî azabın vasıtası olmasında ortaya çıkmaktadır. “Ayn”ın denetleme ve gözetleme aracı olması anlamından hareket eden Sened, Allah’a bir organ nisbet etme anlamı taşımayan “aynullah”ın, O’nun her şeyi kendisi vasıtasıyla gözetlediği “yüce bir varlık” olduğu anlamını taşıdığını, başka bu ibarenin küçük büyük her şeyin bilgisinin kaydedildiği *Kitâb-ı Mübîn* veya *Levh-i Mahfûz* olduğunu söylemektedir.⁴³

Konuya ilişkin İmâmî rivayetlerde bulunan “kalbullah” ve “lisânullah” izâfetlerinin naslarda geçmemekte, “cenbullah” ifadesi ise ez-Zümer, 39/56. ayette yer almaktadır. Bu ayetin bir önceki ayetle birlikte ele alınmasıyla konu açıklığa kavuşmaktadır. (ez-Zümer, 36/55) ayetinin meâli sonraki ayetle birlikte şöyledir: “Farkında olmadan azap size ansızın gelmeden önce Rabbinizden size indirilenin en güzeline uyun ki, kişi Allah’ın yanında, ‘İşlediğim kusurlardan dolayı vay hâlime! Gerçekten ben alay edenlerden idim.’ demesin.”

⁴⁰ Şeyh Sadûk, *Kitâbu’t-tevhîd*, 164-165.

⁴¹ Şeyh Sadûk, *Kitâbu’t-tevhîd*, 164.

⁴² Şeyh Sadûk, *Kitâbu’t-tevhîd*, 153-154.

⁴³ Sened, Muhammed el-Bahrânî, *Maķāmatu’n-nebî ve’n-nubuuvve*, (b.y. ts.), 45-47.

Müfessirler ayette geçen “cenbullah” izâfetindeki “جنب” kelimesine “Allah’ın zâtı veya emri” anlamını vermektedirler.⁴⁴ Bu durum, bu izâfetin Allah’la ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim müfessirlerin ifade ettikleri üzere öncesindeki ayetle birlikte bu ayet, ahirette azapla karşılaşmış Allah’ın buyruklarını yerine getirmedeki kusurlarından dolayı pişman olmazdan önce, kişinin bu hususlara dikkat etmesi gerektiğine yönelik genel bir uyarı yapmaktadır.⁴⁵

Zât-sıfât ödeşliği inancı gibi haberî sıfâtların imamlara nisbet edilmesi de naslarla temellendirilmesi mümkün görünmemektedir. Allah’ın zâtına ve sıfâtlarına ilişkin bu tarz bir anlayışın tevhîd inancı açısından bazı sakıncalı durumla içerdiği açıktır. Zirâ, akâid metinlerinde, “Allah’ı beşerî bir mana ile niteleyen kişi dinden çıkar.”⁴⁶ hükmü bulunmaktadır. Yine, Allah bazı sıfâtlarla nitelemeden önce O’nun bu sıfâtlarla muttasıf olmadığını söyleyen kişi de dinden çıkar. Çünkü bu söz, birleyenlerin Allah’ı birlemesinden önce O’nun bir olmadığı anlamını içermektedir.⁴⁷

Ebû Ya’lâ İbnu’l-Ferrâ (ö. 458/1066), Ebû Hureyre’den aktarılan bir hadis çerçevesinde Allah’ın sıfâtlarının birleştirilemeyeceğine vurgu yapmaktadır. Söz konusu hadise göre إنه كان سميعا بصيرا “Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.” (4/Nisâ, 58) ayetini okuyan Hz. Peygamber bir parmağıyla gözünü, diğer parmağıyla da kulağını işaret etmiştir. Burada Resûlullah’ın eliyle gözüne ve kulağına işaret etmesinin, ayetteki semî’ ve basîr sıfatlarının birer organa işaret ettiği anlamını taşımadığını belirten müellif, organ isimlerinin anılmasının herhangi bir övgü anlamı içermediğini hatırlatan müellif, söz konusu ayette semî’ ve basîr nitelemelerinin Allah için bir medih (övgü) olarak kullanıldığına dikkat çekmektedir. Kadîm varlığa organ nisbet etmenin imkânsızlığına değinen Ferrâ, Hz. Peygamber’in eliyle gözüne ve kulağına işaret etmesinin sebebinin, Allah’ın görülebilen her şeyi görüp duyulabilen her şeyi de işittiği hususunu, görme ve

⁴⁴ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te’vilâtu ehl-i’s-sunne*, (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2004), 4: 318; Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmî li-ahkâmî’l-Kur’ân*, (Kahire: Dâru’l-Kutubî’l-Mısriyye Kurtubî, 1950), 15: 371.

⁴⁵ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Tefsîru’t-Taberî -min kitâbihi câmi’u’l-beyân ‘ante’vil-i âyi’l-Kur’ân-*, (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1994), 6: 397-398; Mâturîdî, *Te’vilâtu ehl-i’s-sunne* 4: 317-318.

⁴⁶ Ebû Ca’fer et-Tahâvî el-Hanefî, *el-‘Akîdetu’t-Tahâvîyye -Beyânu ‘akîdeti ehl-i’s-sunne ve’l-cemâa’-*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, ts.), 13.

⁴⁷ ‘Abdulvahid b. ‘Abdulazîz İbnu’l-Hâris et-Temîmî, *İtikâdu’l-imâmi’l-menbel Ebî ‘Abdillah Ahmed İbn Hanbel*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-İlmîyye, 2001), 14.

işitme mahalli olan göz ve kulağa işaret etmek suretiyle tahkik etmek olarak açıklamaktadır. Ona göre söz konusu ayet ve Resûlullah'ın bu ayeti açıklarken kullandığı bedensel dil, aynı zamanda bu iki sıfatın “alim” sıfatında birleştirilemeyeceğini de göstermektedir. Allah'ı özel bir mana olarak semî sıfatıyla niteleyip buna zaid bir faydaya binaen de O'nu “alim” olarak nitelemenin doğru bir anlayış olmadığını belirten müellif, böyle olması halinde Hz. Peygamber'in, gözüne ve kulağına değil ilmin mahalli olan kalbine işaret etmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.⁴⁸

Eş'arî ve Mâturîdî ekolleri (genel itibariyle), ilim ifade etmeyen âhâd hadîslere, delâletleri kesin olmayan ayetlere dayanması ve zâhirlerine hamledilmesinin teccîme kapı aralaması nedeniyle haberî sıfatlara şerîata uygun aklî anlamlar verme yolunu seçmişlerdir.⁴⁹ Haberî sıfatları olduğu gibi Allah'a nisbet etmenin teşbîhe kapı araladığını belirten müteahhirîn dönem Sünnî kelâmcılara göre bu konudaki sahîh anlayış, bu sıfatları Arapça'daki manaları çerçevesinde te'vîl etmektir. Buna göre “vech”e, Allah'ın zâtı (varlığı); “yedeyn”e, kudreti ve “ayn”a da eşyayı görmesi (basar) anlamı verilmesi, bu husustaki sahîh anlayıştır.⁵⁰

Allah'ın göklerin ve yerin nûru olduğunu belirten ayet (en-Nûr, 24/35), haberî sıfatların gerçek anlamlarıyla Allah'a nisbetinin sakıncalarını açıkça ortaya koymaktadır. Bu ayetteki “nûr” kelimesine gerçek manasının verilmesi halinde Allah'ın Güneş, Ay ve ateşten çıkararak etrafa yayılan bir ışık olduğu sonucuna ulaşılmaktadır ki, bu sahîh bir anlam değildir. Burada takip edilecek yöntem, “nûr” sıfatını, Allah'ın göklerin ve yerin münevveri (aydınlatıcısı) olduğu, göklerle yer halkının O'nunla hidâyete erdiği veya bu ikisinin maslahâtinin Allah'ın elinde olduğu şekilde te'vîl etmektir.⁵¹

⁴⁸ Ebû Ya'lâ Muhammed İbnu'l-Hüseyn İbn Muhammed İbnu'l-Ferrâ, *İbâlu't-te'vîlât li-ahbâri's-sıfât*, Kuveyt: Dâru İlf, 337-338.

⁴⁹ Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Ubeydullah ez-Zâgûnî, *el-İzâh fi uşûli'd-dîn*, (Riyad: Merkezu el-Melik Faysal, 2003), 52-53.

⁵⁰ Bk. Beyhakî, *el-İtikâd ve'l-hidâye*, 62; Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 67; Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn*, 110; Ebu'l-Me'âlî Rüknu'ddîn 'Abdulmelik b. 'Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Nisâbüri el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâi'il-edille fi uşûli'l-itikâd*, (Mısır: Mektebetu'l-Hâncî 1950), 155; Amlf, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, (İskenderiye: Münşeâtü'l-Meârif, 1929), 109-112.

⁵¹ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 67.

İlâhî sıfatların aynileştirilmesine ve nefyine yol açtığı için, zât-sıfât özdeşliği düşüncesi Sünnî kelamcılarca şiddetle eleştirilmiştir. Haberî sıfatların imamlara nisbet edilmesi ise Allah'a aidiyeti naslarla ortaya konulan bazı nitelermelerin insanlara atfedilmesi anlamını içermektedir ki bu anlayışın naslarla temellendirilmesi olanağı bulunmamaktadır.

İmâmîyye'nin, haberî sıfatları imamlara nisbet etmesi gibi bu anlayışı ibadetlerin kabul şartı olarak sunması da naslarla uyuşmayan bir düşüncedir. Çünkü "Allah" lafzına muzâf olarak gelmeleri, bu sıfatların zât-ı ilâhî ile ilişkili olduğunu göstermektedir. Yine ibadetlerin kabul nnnşartının da İslâm'ın temeli olan tevhîd inancı, yani Allah'ın varlığına, birliğine ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna inanmak olduğu, naslarla ortaya konulmuş bir husustur.

Sonuç

İlâhî isim ve sıfât anlayışını "ta'addüd-ü kudemâ"dan kaçınma düşüncesi üzerine bina eden İmâmîyye, buradan hareketle Allah'ın isimlerini birleştirmiş ve onların zât-ı ilâhî ile irtibatını itibarî, mecazî ve dilsel bir alakaya indirgemıştır. Hayat, ilim, kudret, sem' ve basar gibi tüm hakiki sıfatların da "ilim" özünde birleştirilip ilmin de zât-ı ilâhî ile aynileştirildiği bu düşüncede, Allah'ın sıfatlarının zâtı ile özdeş olduğu görüşü benimsenmiştir.

Haberî sıfatlar konusunda ise tamamen kendine has bir yorum getiren İmâmîyye, bu sıfatları çeşitli şekillerde te'vil ederek imamlara nisbet etmesi, naslarla uyuşmayan bir düşüncedir. Sünnî düşüncede bu sıfatlar hem selef hem de halef yöntemi kullanılarak değerlendirilmiştir. Halef yönteminde haberî sıfatlar Allah'ın ilim, irade ve kudreti çerçevesinde te'vil edilirken imâmeti peygamberlik makamı ve nübüvvetin uzantısı mahiyetinde sunan İmâmîyye, imâmete ve imama atfettiği bu önemin bir yansıması olarak haberî sıfatları imamlara nisbet etmiştir.

Vechullah, 'aynullah, yedullah ve benzeri diğer tüm haberî sıfatları imamların çeşitli özellikleri ve görevleriyle ilişkilendiren İmâmî müelliflerin, bunu "abdullah" ve "beytullah" gibi izâfetlerle kıyaslayarak temellendirmeye çalışmaları *kıyâs-ı ma'a'l-fârik* cinsinden bir karşılaştırmadır. Çünkü bu izafetlerdeki "abd" ve "beyt" gibi isimlerle Allah'ın zâtı arasında bir ilişki kurmak olanaksız iken haberî sıfatlarda belirtilen hususların ise O'nun zâtı ve sıfatlarıyla ilişkili olduğu, naslardan ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, Allah ile bağlantılı bir şekilde

yorumlanması gereken haberî sıfatların imamlara nisbet edilmesi, naslarla temellendirilmekten uzak ve tevhîd inancı açısından da sakıncalı bir anlayış mahiyetindedir.

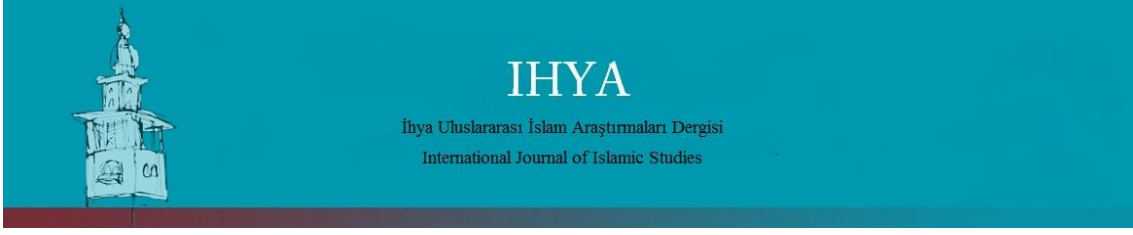
Zât-sıfat özdeşliği düşüncesi Allah'ın sıfatlarının nefyine yol açarak kemâl sıfatlarla donanmış faâl bir yaratıcıyı, isim ve sıfatlarından soyutlanmış bir tanrı derecesine indirgemektedir. Haberî sıfatların imamlara atfedilmesi ise Allah'a ait olduğu naslarla sabit olan bazı nitelermelerin insanlara nisbet edilmesi anlamına gelmektedir. Bir yandan, birden çok kadîm unsurun var olduğu düşüncesine yol açmamak amacıyla Allah'ın sıfatlarını O'nun zâtıyla aynileştiren İmâmîyye'nin, diğer yandan Allah'a ait olduğu naslarla sabit olan haberî sıfatları imamlara atfetmesi, metodolojik bir çelişki görünümündedir. Allah'ın sıfatlarının bir kısmının zâtıyla birleştirilmesi, diğer bir kısmının ise bazı insanlara atfedilmesi tezadını içeren bu anlayış, İmâmîyye'nin Allah'ı hakkıyla birleme amacını gerçekleştirmekten uzak görünmektedir.

Kaynakça

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1945.
- ÂMİLÎ, Muhammed İbnu'l-Hasan el-Hürr. *el-Fuşûlu'l-muhimme fi uşûli'l-ümme*. Thk. Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Kâinî. 3 Cilt. b.y. Muessesetu Me'ârifî'l-İmam er-Rızâ, 1963.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed. *Uşûlu'd-dîn*. İstanbul: Daru'l-Fünûn, 1928.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn İbn 'Alî b. Mûsâ. *Kitâbu'l-esmâ ve's-şifât*. 2 Cilt. b.y. Mektebetu's-Sevâdî, 1991.
- _____. *el-İtikâd ve'l-hidâye ilâ sebili'r-reşâd*. Riyad: Dâru'l-Fazîle, 1999.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâ'îl. *Saḥîhu'l-Buḥârî*. Şam-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- CÂMÎ, M. Emân b. 'Alî. *es-Şifâtu'l-ilâhîyye -fi'l-kitâb ve's-sunneti'n-nebevîyye-*. 3. Baskı. Acmân: Mektebetu'l-Furqân, 2002.
- CÜVEYNÎ, Ebu'l-Me'âlî Rüknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdullah b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbûrî. *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*. İskenderiye: Münşeâtü'l-Meârif, 1929.
- _____. *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd-*. Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1950.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl. *Maḳâlâtu'l-İslâmîyyîn*. Gözden Geçirilmiş 4. Baskı. Beyrut: en-Neşerâtu'l-İslâmîyye, 2005.
- İBNU'L-FERRÂ, Ebû Ya'lâ Muhammed İbnu'l-Hüseyn İbn Muhammed. *İbtâlu't-te'vîlât li-ahbâri's-şifât*. (Birleştirilmiş) 2 Cilt. Kuveyt: Dâru İlâf.
- İBNU'L-HÂRİS, 'Abdulvahid b. 'Abdulazîz et-Temîmî. *İtikâdu'l-imâmi'l-menbel Ebî 'Abdillah Ahmed İbn Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmîyye, 2001.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru Kuteybiye, 2003.
- HATÎB, Mustafâ 'Abdulkerîm. *Mu'cemu'l-muştalahât ve'l-elkâbi't-târiḥîyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1992.
- İBNU'L-KAYYIM, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir ed-Dımişkî el-Cevzîyye. *Medâricu's-sâlikîn -beyne menâzilu iyyâke na'budû ve iyyâke nesta'în-*. (Birleştirilmiş) 6 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 2011.

- KÂŞÂNÎ, el-Mevlâ Muhsin el-Feyz. *Tefsîru's-şâfi*. 5 Cilt. 3. Baskı. Tahran: Mektebetu's-Sadr, 1963.
- KULEYNÎ, Muhammed b. Ya'kûb. *Uşûlu'l-kâfi*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 1990.
- KUMMÎ, Ebu'l-Hasen 'Alî b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. 3 Cilt. Kum: Muessesetu'l-İmam el-Mehdî, 2013.
- KURTUBÎ, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî , *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1950).
- MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sunne*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2004.
- _____. *Kitâbu't-tevhîd*. İskenderiye: Daru'l-Câmî'ati'l-Mısriyye, ts.
- MUZAFFER, Muhammed Rıdâ. *Bidâyetü'l-me'ârifi'l-ilâhîyye fî şerhi 'akâidi'l-İmâmîyye*. 2 Cilt. 10. Baskı. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 2002.
- _____. *'Akâidiu'l-İmâmîyye*. 2. Baskı. Necef: y.y., 1951.
- Nehcü'l-belâgâ*. Lübnan: ed-Dâru'l-İslâmîyye, 1993.
- NESEFÎ, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid el-Mâturîdî. *Bahru'l-kelem*. Genişletilmiş 2. Baskı. Şâm: Mektebetu Dâru'l-Ferfûr, 2000.
- _____. *et-Temhîd fi uşûli'd-dîn*. Kâhire: el-Mektebetu'n-Nûriyye, 2006.
- PEZDEVÎ, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed el-Huseyn b. 'Abdulkerîm. *Uşûlu'd-dîn*. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezherîyye, 2013.
- RAMAZAN, Tarik. "Şiâ'da Uşûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (2014): 251-252.
- RÂZÎ, Ebû 'Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. 'Omer b. Huseyn et-Taberistânî. *Esâsu't-takdîs*. Kâhire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezherîyye, ts.
- SAFFÂR, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh. *Beşâiru'd-derecât*. (Birleştirilmiş) 10 Cilt. Beyrut: Şeriketu'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2010.
- SEBZEVÂRÎ, Abdul'alâ el-Müsevî. *et-Tevhîd fi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kâtib el-'Arabî, 2011.
- SENEDE, Muhammed el-Bahrânî. *Maqâmatu'n-nebî ve'n-nubuuvve*. b.y. ts.

- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. 'Abdulkerîm b. Ahmed. *Nihâyetu'l-ikdâm fi'l-İlmi'l-keîâm*. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dinîyye, 2009.
- ŞEYH MÜFİD, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Bağdâdî. *Evâilu'l-makâlât*. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfîyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992.
- _____. *Mes'eletun fi'l-irâde*. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li- Elfîyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992.
- ŞEYH SADÛK, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Alî b. el- Huseyn İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Kitâbu'l-i'tikâdât*. Kum: Peyâm-i İmam Hâdî, 1971.
- _____. *Kitâbu't-tevhîd*. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1927.
- TABATABA'Î, Muhammed Huseyn. *er-Risâletü't-tevhîdîyye*. 2. Baskı. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 2007.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Tefsîru't-Taberî -min kitâbihi câmi'u'l-beyân 'an-te'vîl-i âyi'l-Kur'ân-*. 7 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1994.
- TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer el-Hanefî. *el-'Aķîdetu't-Taĥâvîyye -Beyânu 'akîdeti ehl-i's-sunne ve'l-cemâa'-*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, ts.
- ZÂĠÛNÎ, Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Ubeydullah. *el-İzâh fi uşûli'd-dîn*. Riyad: Merkezu el-Melik Faysal, 2003.
- ZENCÂNÎ, İbrahim el-Mûsevî en-Necefî. *'Akâidu'l-İmâmîyye el-İsnâa'sherîyye*. 2 Cilt. 5. Baskı. Kum: İntişârâtu Ĥazret-i Mehdî, 1982.



**MUHAŞŞÎ SİNAN EFENDİ'NİN “HÂŞİYE ‘ALÂ
TEFSİRİ’L-KÂDÎ” İSİMLİ ESERİNDE İLMÎ TEFSİRE
DAİR YAKLAŞIMLARI***

**THE APPROACHES OF THE MUHAŞŞÎ SİNAN EFENDİ
TO THE SCIENTIFIC TAFSEER IN HIS WORK “HAŞİYE
‘ALÂ TAFSEER al-QADÎ”**

Yakup BIYIKOĞLU

Dr. Öğretim Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir
Anabilim Dalı

e-mail: ybiyikoglu@nku.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-0759-8634

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Kasım 2018/ November 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Aralık / 13 December 2018

Yayın Tarihi / Published: 6 Ocak 2019 / 6 January 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak / January

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 218-233

* Bu makale, 21-23 Nisan 2017 tarihleri arasında Amasya’da gerçekleşen *Uluslararası Amasya Alimleri* ana başlıklı sempozyumunda sunulan “*Muhaşşî Sinan Efendi ve Hâşiye ‘alâ Tefsiri’l-Kâdî*” başlıklı tebliğin Muhaşşî Sinan’ın hayatı, ilmi kişiliği ve *Hâşiye*’sinin şekilsel özelliklerine dair bilgilerin yeniden gözden geçirilmiş, genişletilmiş ve düzenlenmiş halidir.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Öz

Muhaşşî Sinan Efendî (ö. 986/1578), Kâdî Beyzâvî'nin “*Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*” adlı tefsirine yaptığı hâşiye nedeniyle “Muhaşşî” lakabıyla şöhret bulmuştur. Muhaşşî Sinan “*Hâşiye 'ala Tefsiri'l-Kâdî*” isimli hâşiyesinde yer yer ilmî yaklaşımlarda bulunmuştur. Kendi dönemine kadar gelmiş ilmî/bilimsel verileri kullanmıştır. Şöyle ki, Kur'ân'da kozmolojik, astronomik, coğrafik ve biyolojik meselelerden bahseden ayetleri ilmî tefsire tabi tutmuştur. Sonuç olarak, Muhaşşî Sinan XVI. Yüz yılda Beyzâvî'nin tefsiri üzerine yazdığı hâşiyesinde, ayetleri şerh ederken ilmî tefsir bağlamında bir takım bilimsel izahlarda bulunur. Bu çalışma ile onun yaşadığı dönemdeki Osmanlı bilim anlayışında hangi bilimsel bulguların olduğu ve bunların ilmî tefsir bağlamında hâşiyesine yansımaları görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Muhaşşî Sinan Efendi, Osmanlı Müfessirleri, Tefsir, Hâşiye, İlmî Tefsir.

Abstract

Muhaşşî Sinan Efendi (d. 986/1578), due to his hâşiye/postscript on Qadi Beydawi's commentary “Anwar al-tanzil wa asrar al-tawil”, was became famous with the nickname “Muhaşşî”. Muhaşşî Sinan has made some scientific approaches in his “Hâşiye ala tafseer al-Qadi”. Thus, he has used scientific data which came to his period. Thus, in the Qur'an, the verses about cosmological, astronomical, geographic and biological issues are subjected to scientific commentary. As a result, Muhaşşî Sinan in XVI. century while commenting the verses in the context of scientific Tafseer in his postscript to Baydawi, has some scientific explanations. In this study, the scientific findings of Ottoman conception of science in the period which he lived and their reflections in the context of scientific commentary to his hâşiye will be seen.

Keywords: Muhaşşî Sinan Efendi, Ottoman Commentators, Tafseer, Hâşiye, Scientific Commentary.

GİRİŞ

Kâdî Beyzâvî'nin tefsirine pek çok hâşiye ve talikler yazılmıştır. En çok ilgi gösterilen hâşiyelerden biri, XVI. yy. Osmanlı dönemi âlimlerinden Muhaşşî Sinan Efendî'ye (ö. 986/1578) aittir. Arapça olarak telif edilen Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edilen hâşiye, dönemin âlimleri tarafından takdirle karşılanmıştır.¹ Hâşiye, XVI. Yüzyılda yazılmış olup daha sonraki dönemlere etkisi bağlamında tefsir başta olmak üzere İslâmî ilimler açısından

¹Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997, 399; Muhaşşî Sinan'ın Hayatı ilmî kişiliği ve Eserleri konusunda geniş malumat için bk. Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 437-439; Eyüp Sâid Kaya, “Sinan Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 37: 228-229.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

büyük önem arz etmiştir. Dolayısıyla dönemin bilimsel bilgi yapısını ve bunun ilmî/bilimsel tefsire yansımalarını görmek adına hâşiyeyi tahlil etmeyi dikkat-i değer gördük.

Çalışmamızda yöntem olarak Muhaşşî Sinan'ın hâşiyesinde Beyzâvî tefsirinden yaptığı alıntılarını bizzat yerinde tespit etmeye çalışacağız. Alıntılarını ise Arapça olarak tırnak içinde vermeye çalışacağız. Hâşiyesinin hacimli oluşu nedeniyle bütün ilmî tefsir yaklaşımlarından ziyade, konumuz için önem arz eden kısımları örneklem olarak sunacağız. Yine bu hususta Muhaşşî Sinan'ın ilmi tefsirine dair müracaat ettiği konularda konunun tavzihi için ilgili kaynaklara başvurmayla çalışacağız. Sonuç olarak ilmî tefsire dair hâşiyesine yansıttığı konulara dair tefsir metodu çalışmamızın temel noktası olacaktır.

1.Hayati ve İlmî Kişiliği

Bir metnin değerlendirilmesi için o metnin yazıldığı zaman mekân büyük önem arz etmektedir. Özellikle çalışmamızın temel noktası Muhaşşî Sinan'ın hâşiyesinde ilmî tefsire yaklaşımını resmetmek olunca, eserine bağlamında naklettiği konular ışığında dönemin bilimsel olguları bir nebze de olsa görülebilecektir. Dolayısıyla yazarımızın hayatı, yaşadığı dönem ve ilmî faaliyetleri hakkında bilgi vermek önem arz etmektedir.

1.1.Hayati

Tam ismi Sinanüddin Yusuf b. Hüsamiddin b. İlyas el-Amasî er-Rûmî el-Hanefî'dir. Doğum yerine atfen Muhaşşî Sinan el-Amasî, Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) "*Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*" adlı tefsirine yaptığı hâşiyeye nedeniyle "Muhaşşî" lakabıyla şöhret bulmuştur.² Muhaşşî Sinan Efendi 893/1488'de Amasya sancağının Sonusa nahiyesinde doğmuştur.³ Doksan üç yaşında iken Fatih Sultan Mehmet Han Camiinde Cuma namazı sonrasında felç geçirmiş üç gün sonra⁴, Safer ayı 986/1578'de İstanbul'da vefat etmiştir.⁵

² İsmail Paşa, Bağdatlı, *Hediyetü'l-arifîn*, (İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, 1955), 2: 564; Ömer Sa'düddin Efendi Müstakimzâde, *Tuhfetü hattâtîn*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 589; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, (Beyrût: Dâru İhyâi tûrasi'l-Arabiyye, ts.), 8: 289.

³ Nev'izâde Atâî, *Zeyl-i şekâik-i nu'maniyye*, nşr. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 248. Sonusa, bugün Tokat'ın Erbaa ilçesine bağlı Uluköy'dür. Bk. Eyüp Sâid Kaya, "Sinan Efendi", 37: 228.

⁴ Müstakimzâde, *Tuhfe*, 589.

⁵ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, (Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1967), 2: 191; Atâî, *Zeyl-i şekâik*, 250; Edirnevî, *Tabakâtül-müfessirîn*, 400; E. Said Kaya, "Sinan Efendi", 229.

Yaşamı boyunca üç Osmanlı Padişahı görmüş olup⁶ vefatından sonra Fatih'te kayınpederi tarafından yaptırılan önceki ismi Sarı Gürüz, şimdiki ismi Sarı Güzel Camisinin avlusunda medfûn olduğu kayıtlarda geçmektedir.⁷

1.2. İlmî Kişiliği ve Eserleri

Tahsil hayatının temel bilgilerini Halvetî şeyhlerinden Habib el-Karamanî'nin halifesi olan babası Hüsameddin Efendi ile Amasya'da Küçük Ağa Medrese hocalarından Emîr Kulu Şemseddin Efendi ve Hüseyniye Medresesi hocalarından Taşköprülü Müslihuddin Efendi'den aldı. Hüsni hat hocası olan Hamdullah Efendi refakatinde⁸ Amasya'dan Bursa'ya oradan da İstanbul'a gelerek Sahn-ı Seman medresesinde Muhyiddin el-Fenârî'nin ilmî hizmetine girmiştir.⁹ Taşköprizâde Müslihiddin Efendi başta olmak üzere İstanbul'da çeşitli âlimlerden ders gördükten sonra, ilmî liyakatinden emin olduğu Zenbilli Ali Efendi'den icazetname alıp Kanûnî'nin hocası Hayreddin Efendi'ye Mülâzım (icazetli talebe) olmuştur. Son olarak da müderrislik payesine yükselmiştir.¹⁰

Sinan Efendi ilk tedrisât görevine 928/1522 yılında 25 akçe maaşla Gelibolu'da Sarıca Paşa medresesinde başlamıştır. Edirne ve İstanbul'daki muhtelif Sahn-ı Semân medreselerindeki görevine 946/1539'a kadar devam etmiştir.¹¹ Böylece sırasıyla Bağdat, Şam, Edirne, İstanbul kadılık görevlerinde bulunmuştur.¹²

Eserlerinden tespit ettiklerimiz şöyle sıralanabilir:

a- *Hâşiye 'ala Tefsiri'l-Kâdî (mine-l-Mâide ile'l-Kehf)*¹³

b- *Ta'lika 'ala Tefsiri'l-Mülk ve'l-Müddesir ve'l-Kâmer*¹⁴

⁶ Sinan Efendi, Kânunî (1520-1566), II. Selim (1566-1574) ve Sultan III. Murad'ın (1574-1595) saltanatının başlarına kadar yaşamıştır.

⁷ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-ı âmire, 1925), 2: 54.

⁸ Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 589.

⁹ Atâî, *Zeyl-i şekâik-i nu'maniyye*, 248; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 438; Kaya, "Sinan Efendi", 229.

¹⁰ Bursalı, *Osmanlı müellifleri*, 2: 54; İmâm Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimesşkî, *Şezerâtü'z-zehab*, (Beyrût: Dâru ibn Kesîr, 1993), 10: 604; Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, 437; Kaya, "Sinan Efendi", 229.

¹¹ Otuz akçe ile Edirne Taşlık Medresesi'nde, 938/1531'de kırk akçe ile İstanbul Davut Paşa Medresesi'nde müderrislik görevleri için bk. Atâî, *Zeyl-i şekâik-i nu'maniyye*, 249.

¹² Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, 437-438; Kaya, "Sinan Efendi", 229.

¹³ Bu eser Mâide Sûresinden başlayıp Kehf Sûresine kadar sûreleri içerse de En'âm Sûresinden başlayıp Kur'ân'ın sonuna kadar ki sûreleri ihtiva ettiği de söylenir. Hâşiye'ye Sinan Efendi'nin başladığına, devamının ise âlimler tarafından tamamlandığına dair bilgilerde mevcuttur. Bkz. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 400.

c- *Şerhu Kitabi'l-Kerahiyye ve'l-Vesâya mine'l-Hidâye*¹⁵

d- *Ta'likât 'ala Şerhi't-Telvîh*

e- *Ta'likât 'ala Şerhi Tecridi'l-Kelâm*

f- *Ta'likât 'ala Şerhi'l-Mevâkıf*¹⁶

g- *Ta'likât 'alâ Şerhi'l-Miftah*

h- *Şerhu 'alâ Hizbi'l-İmam Ali*.¹⁷

2. Hâşiye 'Alâ Tefsîri'l-Kâdî Adlı Eseri

2.1. Hâşiye Hakkında Genel Bilgi

Muhaşşî Sinan'a ait olan "*Hâşiye 'ala Tefsiri'l-Kâdî*" isimli eserinin pek çok nüshası vardır. Bunlardan en fazla bilineni, En'âm Sûresinden başlayıp Kehf Sûresinde biten nüshadır. Ancak hâşiyenin otuza kadar ve daha az sûreyi ihtiva eden nüshaları da bulunmaktadır.¹⁸

Osmanlı âlimleri arasında İbn Kemâl (ö. 940/1534) ve Ebû Su'ûd (ö. 982/1574) tefsirleriyle, Sadî Çelebi (ö. 945/1539) ise Kâdî tefsirine yazdığı hâşiyesiyle şöhret kazanmışsa da, Muhaşşî Sinan Efendi de bu hâşiyesiyle şöhret bulmuş ve müfessirler arasında mümtaz yerini almıştır.¹⁹ Kânuni'ye ithaf olarak yazdığı bu hâşiye beğenilmesi nedeniyle, müellifin "Muhaşşî" unvanını almasına neden olmuştur.

¹⁴Bağdatlı, *Hediyyetü'l-arifîn*, 564; Ömer Nasuhi Bilmen, (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974), 2: 666. Bu risaleler, bazı kaynaklarda ayrı bir çalışma olarak gösterilse de asıl hâşiyesinde mevcut bu üç sûrenin hâşiyesi mevcuttur.

¹⁵ Kehlâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 8: 289. Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa kitaplığı, 621 numaralı koleksiyonda mevcuttur.

¹⁶Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf* adlı eserinde "halâ/boşluk" kavramına dair zikrettiği mesele hakkında Süleymaniye Kütüphanesinde Hâlet Efendi, 802 numarada kaleme aldığı hâşiyeleri bulunmaktadır. Bk. Kaya, "Sinan Efendi", 229.

¹⁷Helmuth Ritter, "Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar", *Türkiyat Mecmuası*, 2, (İstanbul: 1946): 43; Yine eserleri için bk. Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, 439.

¹⁸Bk. Bu esere müteallik Süleymaniye Kütüphanesine kayıtlı, Amcazâde olan 44 numaralı hâşiye, Araf, Enfâl ve Tevbe Sûresini ihtiva etmektedir. Yine Hacı Selim Ağa'da 115-116 numarada kayıtlı Enfâl-Tîn arası 17 sûreyi; Ayosofya'da 318 numarada kayıtlı En'âm-Âdiyât arası 23 sûreyi ve en uzun olarak da Çorlulu Ali Paşa'da 54 no da kayıtlı olan ise, En'âm-Âdiyât arası 30 Sûreyi ihtiva etmektedir.

¹⁹Ataî, *Zeyl-i şekâik-i nu'maniyye*, 250; Carl Brockelmann, *GAL*, Leiden: 1943), 1: 531.

Süleymaniye Kütüphanesi kataloğuna kayıtlı yazma hâşiyelerden tespit edebildiğimiz kadarıyla toplam 30 nüsha bulunmaktadır.²⁰ Bunlardan başka Kılıç Ali Paşa'da 208 numaralı ve Nuri Osmaniye'de 496-500 de kayıtlı nüshalar da vardır. İsim benzerliği nedeniyle diğer müellifler üzerinde kayıtlı tasnif edilen hâşiyelerde mevcuttur. Süleymaniye Kütüphanesi'nde tefsir hâşiyesine ait bir hayli nüshası olmakla beraber, Çorlulu Ali Paşa'da 54 numarada kayıtlı nüshanın en bilinen olduğu söylenebilir. Yine Fatih'teki 501 numaralı nüsha ise en çok sûreyi muhtevi hâşiyeler arasında yer almaktadır. Bu makalede, Beyzâvî hâşiyelerinden Çorlulu Ali Paşa'da 54 numarada kayıtlı olanı nüshada geçen ilmî tefsire dair izahların tahlilini yapmaya çalışacağız.

2.2. Hâşiyenin Şekilsel Yapısı

“Hâşiyeye ‘alâ Tefsiri’l-Kâdî” aslı yazma eser, ileri derece güve tahribatlı ve 707 adet varaklar halinde nesih yazıyla ve orta kalınlıkta yazılmıştır. Cilt kapağı 247x145, 170x85 mm. ebadında, mıklebi kopmuş, yıpranma nedeniyle şirazesini dağılmış siyah meşin kaplı bir cilttir. Sayfa yaprakları arasında kopan ipliklerden kaynaklı olarak yer yer siyah büyük lekeler bulunmaktadır. Varaklardaki lekeler ve bazı bozuk kısımlar, Enfâl sûresinin bir kısmına kadar devam etmekte olup Tevbe sûresi sonrası sayfalar sağlamlığını korumaktadır. Enfâl ve Tevbe sûrelerine ait varaklarda derkenarlar bulunmaktadır. Sayfalar, cetvel hizası olmayıp 25 cm boyundadır. Marj için bırakılan kenarlar geniştir. Yer yer bu kısımlarda derkenar bağlamında ibareler bulunmaktadır. Sayfalar, sarıya dönük renkte olup başta beş, sonda dört adet numarısız boş yaprak bulunmaktadır. Hattı ise rahatlıkla okunabilen nesih yazı çeşidi üzere yazılmıştır. Hâşiyenin ön kısmındaki boş yapraklarda sûrelerin fihristi ile birlikte eser ve müellifin ismi bulunmaktadır.

Varakların hat durumuna gelince, ana başlıktaki mevcut sûre isimlerinde, konu başlıkları için belirtilen “وبعد” ve “قوله” kelimelerinin yazımında ve mukaddimedeki fasıla şeklinde konan noktalar için kırmızı renkli mürekkep; hana metinde ise tamamen siyah mürekkep kullanılmıştır. Muhaşşî Sinan, Beyzâvî tefsirinden alıntı yaptığı ana kısımları herhangi bir işaretle belirtmeksizin “قوله”

²⁰ Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: Çorlulu Ali Paşa'da (2), Damat İbrahim Paşa'da (2), Fatih'te (13), Hüsnü Paşa'da (1), Hacı Mahmud Efendi'de (1), Laleli'de (1), Şehid Ali Paşa'da (4), Yozgat'ta (3), Reşid Efendi'de (1), Ömer İşbilir'de (1) ve Yazma Bağışlar'da (1).

dan sonra doğrudan metnin içine dâhil etmiştir. Bu durum da Beyzâvî'nin tefsir metniyle hâşiyenin ayırt edilmesini zorlaştırmaktadır. Ayrıca hâşiyede iki sûre arasında belirli boşluk bırakılarak sûre isimleri yazılmıştır. Şekilsel olarak ilk boş yaprakların üçüncüsünde sûrelerin fihristleri bulunmaktadır. Fihrist kısmında belirtildiği üzere, hâşiyesi yapılan sûre numaraları, 6-18, 54, 67, 73-74 ve 93-100 şeklinde sıralanmaktadır. Bu sayfa sonrasında eser ve müellifin ismi şu şekilde belirtilir:

حاشية العلامة أستاذ عصره ووحيد زمانه المولى سنان أفندي عليه رحمة الله الباري.

Muhaşşî Sinân, hâşiyesine dair muhteva olarak hacimli ve zengin mukaddime yazmış olup burada edebî bir üslup ile belîğ cümleler kullanır. Önce besmele, sonra Allah'a hamd/övgü ve “وبعد” den sonrada eserinin yazılış gayesine dair bilgiler verir. Mukaddimesinin, bilgi içeriği olarak önemli konuları muhtevi olduğu rahatlıkla söylenebilir.²¹

3. Hâşiyе'sinde İlmî Tefsir Bağlamında Verdiği Bilgiler

Muhaşşî Sinan Efendi, çok fazla olmasa da yer yer hâşiyesinde “ilmî/bilimsel tefsir”²² örnekleri görmek mümkündür. O, ayetlerin bilimsel/ilmî yönlerinden ziyade, dilsel açıklamalara ağırlıklı yer vermektedir. Aynı zamanda bir hayli tefsir ve Kur'an ilimlerine dair bilgileri de eserine derç eder. Bizim çalışmamızın konusu gereği ilmî tefsire dair açıklamalarını kevnî ayetler ve felsefî bilgiyle izah ettiği ayetler şeklinde iki kategoride mütalaa edebiliriz.

3.1. Kevnî Ayetlere Dayalı İlmî Açıklamalarda Bulunması

Muhaşşî Sinan, kevnî ayetler bağlamında, En'âm Sûresi 1. ayetteki yerin ve göğün yaratılmasıyla ilgili olarak birtakım açıklamalarda bulunur. Şöyle ki ona göre, (مثلون) ifadesi Allah'ın (cc) sözünde latif bir iktibâs olup, bu sözcükte daha önce geçtiği üzere adet/sayı anlamı vardır. Yani yeryüzünün, yedi adet olduğu bu

²¹ Mukaddimesinin muhtevası konusunda geniş geniş malumat için bk. Yakup Bıykoğlu, “Muhaşşî Sinan Efendi ve ‘Hâşiyе ‘Ala Tefsiri’l-Kâdî İsimli Eserindeki Tefsir Metodu”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, (Amasya, 21-23 Nisan 2017), (Amasya: Amasya Üniversitesi Rektörlüğü Bilimsel Araştırmalar, 2017), 213-214.

²² İlmî (Bilimsel tefsir) ile ilgili pek çok tanımlamalar yapılmıştır. Emin el-Hûlî, Bilimsel tefsiri: “Kur'an metinlerinin yorumlanmasında ilmî istilahları hâkim kılan ve muhtelif ilimleri ve felsefî görüşleri ondan çıkarmaya çalışan tefsir” şeklinde tanımlar. Emin el-Hûlî, “Tefsir ve Tefsir'de Edebî Tefsir Metodu”, trc. Mevlüt Güngör, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2/6, (Ankara: 1988): 37-38. Bu tür tefsir ise, Kur'an'da çeşitli ilmî keşiflere, icatlara ve sonuçlara işaretlerin olması fikrinden zuhur etmiştir. Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, (ys.: Müessesetü't-tarihî'l-'Arabî, ts.) 2: 321.

ifadeden anlaşılmaktadır. Sonra bu hususta ilmî açıklamalar yaparak şöyle der: Burada murat yedi gökte olduğu gibi, aynı zamanda yer için de yedi iklim kastedilmektedir. Yine galaksi içindeki yedi yıldız hareketli olup her bir özel yıldızın etkisiyle yedi iklim özelliği meydana getirir. Bu yıldızlara has kapsam alanı olup bu itibarla yedi iklim oluşur. Buradan hareketle Muhaşşî Sinan, Beyzâvî'nin tefsirindeki “*lienne tabakâtiha muhtelifetün/مختلفة طبقاتها*” ifadesinden²³ yola çıkarak “muhtelifetün” lafzının, mütefâsıla (ayrı ayrı) anlamında kullanıldığını kaydeder. Zira burada hakiki anlamda kullanılan muhtelif, bizzat ayrı ayrı anlamına gelir. Buradan hareketle fasılalara ayrılarak, “ilk sema yeşil zümrütten, ikincisi kırmızı yakuttan, üçüncüsü [?]²⁴, dördüncüsü beyaz gümüşten, beşincisi kırmızı altından, altıncısı sarı yakuttan, yedincisi ise inci parlayan nurdan oluşmaktaydı” der. Devamında iklimlerden ve bunların insan üzerindeki tesirinden bahseder.²⁵

İklim, Grekçe asıllı bir kelime olup Arapça kelime olarak ele alındığında “klima” anlamına gelir. Daha sonra iklim, anlam değişimine uğrayarak bölge anlamına gelecek şekilde kullanılmaya başlamıştır. Dünyanın yedi iklime ayrılması düşüncesi, Batlamyus’a (ö. 168 [?]) izafe edilir. Ancak bu görüşün İranlılara ait olduğu da kaynaklarda belirtilmektedir. İslâm coğrafyasının iklim teorisiyle tanışması, Halife Mansûr (ö. 158/775) dönemine rastlar. Zira bu dönemde bazı coğrafya kitapları Sanskritçe’den Arapçaya çevrilmiştir. Çevrildiği andan itibaren de İslam dünyasında ilgi çekmeye başlamıştır.²⁶ Mezopotamya, Orta ve Kuzey Asya mitlerinde yedi rakamına ait temsili söylemler görülmekle beraber²⁷, İslâm coğrafyasında da yedi rakamı kabul görmüş ve kendisine değer atfedilmiştir. Kelamcı Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413) “*Allah, yedi kat göğü ve yerden de bir o kadarını yaratandır...*”²⁸ ayetini zikrederek yerin de yedi tabaka olduğunu söyler. Bu yedi tabakayı aynı zamanda yedi iklim şeklinde yorumlama cihetine

²³ Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Beyrût: Dâru İhâi Turasi'l Arabî, ts.), 2: 153.

²⁴ Muhaşşî Sinan, “üçüncü” şeklinde işaret koyar. Ancak mahiyeti hakkında hâşiyesinde bilgi vermez.

²⁵ Muhaşşî Sinan Efendi, *Hâşiyetü 'alâ tefsiri'l-Kâdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 54, 5a.

²⁶ Mustafa Ak, “İklim”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 28.

²⁷ Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 53-54.

²⁸ et-Talak 65/12.

gider.²⁹ Yukarda da görüldüğü üzere Muhaşşî Sinan yer ve göğe dair hususu izah ederken iklim konusuna değinmeyi ihmal etmez.

Yeri gelmiş iken bu hususu biraz açacak olursak iklim, insanların fiziksel ve ruhsal yapısı üzerinde yaşanan coğrafyanın etkisi olduğu fikrine dayanır. Aristoteles'ten Montesquieu'ya kadar pek çok düşünür bu hususa dikkat çekmiştir. Dünyanın farklı mekânlarındaki elementler, bitkiler, hayvanlar ve insanlara dair farklılıkları tespit eden araştırmacılar, bunun altında yatan nedenleri aramışlardır. Aslında bu bölgelere ayırma eylemi coğrafyanın/bölgelerin insanlar üzerindeki etkisini tanımlama çabasının bir sonucudur.³⁰ Özetle belirtilecek olursa yeryüzünün belli bölgelere ayrılması, sınıflandırılma çabasının fikrinsel köklerini geniş coğrafyaya yayılan Hint, İran ve Yunan düşüncesinde bulmak mümkündür.

O, daha sonra bu konuyla ilgili olarak Eş'arî'lerin dediği gibi cevher, araz bağlamında izahatlar da bulduktan sonra el-Cürcânî'nin "Mevâkîf" adlı eserinde olduğu üzere fasılalar konusunda açıklamalarda bulunur. Şöyle ki, Eş'arîler'e göre kısaca cisimler ferd-i cevherlerden (tek cevher) mürekkeptir. Hakikatte cisimler ihtilaf etmeksizin (farklı olmaksızın) böyledir. İki veya üç parçadan oluşan şey, ne cevher-i ferd ne de cisimdir. Cismin hakikatine dahil olan arazların oluşumunun cevherlere benzemesini iddia edenin sözünde olduğu gibi. Böylece cevherlerin hepsinin arazları içermesi durumu böyledir.³¹

Yine insanın yaratılışı (halk) ile ilgili olarak En'âm sûresindeki (هو الذي خلقكم من طين) ayetiyle³² ilgili olarak Muhaşşî Sinan, öncelikle insanın töz olarak topraktan yaratıldığını, ibtidâî yaratılışının bundan olduğunu söyler. Sonra da nutfeden (sperm) ve hayız kanından yaratıldığını belirtir. Zira bunların da içeriği hayvani ve nebati gıdalardan oluşur. Bunun benzeri baba sulbündeki ve ana rahmindeki hallere Hûd sûresinde de işaret edildiği üzere³³, hayvanların da toprağın bitirdiklerinden beslendiği belirtilmektedir.³⁴

²⁹Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, trc. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1: 98.

³⁰ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine-II*, trc. Fehmi Baldaş, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 2: 44-45, 185; bunlar için bk. Goody J., *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, trc. Koray Değirmenci, (Ankara: Dost Kitabevi, 2001), 16.

³¹ Muhaşşî Sinan Efendi, *Hâşiyetü 'alâ tefsiri'l-Kâdî*, 5a; krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, II, 760.

³² el-En'âm 6/2.

³³ Hûd 11/6.

³⁴ Muhaşşî Sinan Efendi, *Hâşiyetü 'alâ tefsiri'l-Kâdî*, 8a.

Yine biyolojik yaklaşım olarak “istikrar” kelimesinden hareketle “İstikrârün fî'l-eslâb/الإستقرار في الاصلاب” ibaresinin izahında spermin rahime yerleşmesine dair İbn Abbas'tan naklettiği bir rivayetle (استيداع) kelimesini kullanılır. Bunu ism-i mekân olarak nakleder. İlk nutfe/sperm babanın sulbünde uzun süre kalmaz. Tıpkı zikredildiği üzere ceninin sürekli olarak rahimde kalmaması gibi. Bu kavram, mastar olarak düşünüldüğünde, bundan anlaşılan, bir kişiden nakledilmeyen şey olur. Bu husus, spermin başka yerden nakil olarak değil de babanın sulbünde hasıl olması ilmî gerçeği teyit etmektedir.³⁵

Muhaşşî Sinan, tıp-deva konusunda Tin sûresi 1. Ayetten hareketle bazı tefsirlerden nakillerde incir ve zeytinin muhtevasında pek çok faydaların olduğunu söyler. Yine bu konuda isim vererek Ali b. Musa'nın zikrettiği üzere zeytinyağının ağız kokusunu giderdiğini, saçların sağlıklı uzamasında faydalı olduğuna dikkat çeker. Ayrıca zeytinyağı sürmenin felç hastalıklarına iyi geldiğini; incir meyvesinde de on bir faydanın olduğunu söyler. Yine zeytinin bizzat kendisi yanında yağıyla birlikte kullanıldığında şifa özelliği taşıdığını, ağız bölgesini hoş yapıp yara ve çatlaklara iyi geldiğini söyler.³⁶

Muhaşşî Sinan, coğrafya bilgisi olarak vakit belirleme hususunda (فالق) ayetinin ibaresinden³⁷ yola çıkarak ufukta belirginleşen sabah çizgisinden bahseder.³⁸ Şöyle ki ona göre karanlık sabahtan meydana gelir. Bu hususta iki vecih ortaya konmaktadır:

Birincisi, gecenin devamında süregelen uzun sabah. Bu, yalancı sabah/fecr olarak isimlendirilir. İkincisi, gündüzün beyaz ve sarı renkten ayrıldığı muteriz ikinci sadık fecirdir. Bu ise sabah karanlığının parlaması; habere itibar ile sabahın karanlıklarıyla eş değerdir. Zira bu vakit, gecenin sonundan kalan hareketli an olarak nitelenir.³⁹

Muhaşşî Sinan diğer müfessirler gibi hâşiyesinde yıldızlarla ilgili ilmî yaklaşımlarda bulunur. Şöyle ki o, Mülk sûresi 5. ayette yıldızların ortaya çıkışının süs özelliğinde zuhur ettiğini söyler. Böylece feleklerin üzerindeki dünya seması uzağındaki yıldızların birbirlerini örtmesiyle tabii bir manzara ortaya çıkar.

³⁵ Muhaşşî Sinan Efendi, *Hâşiyetü 'alâ tefsiri'l-Kâdî*, 45b

³⁶ Muhaşşî Sinan Efendi, *Hâşiyetü 'alâ tefsiri'l-Kâdî*, 694a.

³⁷ el-En'âm 6/96.

³⁸ Bk. Beyzavî, *Envâru't-tenzîl*, 2: 174.

³⁹ Muhaşşî Sinan Efendi, *Hâşiyetü 'alâ tefsiri'l-Kâdî*, 44b.

Böylece en yakın feleklerin üzerinde olan bu yıldızlar geceleri (dünya semasını) aydınlatır. Ancak bunlar, aynı hizada ve eşit uzaklıkta olmadığından yaydıkları ışık farklılaşır.⁴⁰

Yine bu hususta Muhaşşî Sinan, selefe dair açıklamaları da nazar-ı dikkate alarak ayetlerden hareketle⁴¹ Beyzâvî'ye göre "ışınların parçalanmasının (inkidâd)"⁴², ışınların yayılmasının, ışınların birbiri üzerinde bina edilmesinin caiz olduğunu söyler. Ona göre burada dünya semasındaki ışınların yıldızlardan kaynaklı olmasına dair bir istiâre yoktur. Diğer semalardaki ışınların mevcut (dünyadaki) ışınların yayılmasından kaynaklı olduğuna dair delil bulunmadığını söyler. Velhasıl ona göre havada şuleler yaratılmış ve yıldızlar-gezegenler bunlarla aydınlatılmaktadır.⁴³

Görüldüğü üzere müellif burada dönemin bilgileri ekseninde kısmi de olsa coğrafik, biyolojik, deva ve astronomik ilmî verileri hâşiyesinde sunar. İlgili ayetlerin tefsirinde dönemin ilmî verilerini kullanarak açıklamalarda bulunur.

3.2. Felsefî Bilgiye Dair Hususları Ele Alması

Muhaşşî Sinan, felsefî bir açıklama olarak, Müddessir sûresi 30. Ayetten hareketle nefisin bozulma halleri için "İhtilâlü'n-nüfûsi'l-beşeriyeti/ اختلال النفوس البشرية" şeklindeki Beyzâvî ibaresini⁴⁴ izah ederken küfür akidelerinin fesadı ve amellerin butlan olması konusunda on iki hayvani kuvvetten bahseder. Buna göre bunların onu, zâhir ve bâtın olarak havas içindir. Burada bâtınî bağlamda şehvet ve gazap tek kuvvet sayılmıştır. Bu ise onların fail olmalarından ötürüdür. Havas-ı müdrike de ikinciye meydana getirir. Bu da kuvve-yi hareket olarak vuku bulur. Kişideki yedi tabiata gelince; gıda alma, uyuma, doğum, hazmetme, câzibe, koklama ve dürtülerdir. İlk üçü hizmet, son dört ise hizmet eden şeklinde tasvir edilmiştir. Son olarak bu kuvvelerin ispatının felsefe usûlü üzerine bina edildiğini söyler. Burada muhtar fâilin nefyi nedeniyle, Allah kelâmının benzerlerinden ayrı tutmak gerektiğine dikkat çeker.⁴⁵

⁴⁰ Muhaşşî Sinan Efendi, *Hâşiyetü 'alâ tefsiri'l-Kâdi*, 659b-660a.

⁴¹ es-Saffât 37/10, el-Mülk 67/5.

⁴² Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-te'vil*, 5: 229.

⁴³ Muhaşşî Sinan Efendi, *Hâşiyetü 'alâ tefsiri'l-Kâdi*, 660a.

⁴⁴ Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 5: 261.

⁴⁵ Muhaşşî Sinan Efendi, *Hâşiyetü 'alâ tefsiri'l-Kâdi*, 680b.

Muhaşşî Sinan bu şekilde haşiyesinde felsefî-kelâmî açılımlarda bulunup bu hususta katkı sağlayacak bilgiler sunar. Ancak hâşiyesinin tamamında kelâm, dinî ilimler ve aklî düşünce üzerinde temayüz etmiş Sa'dü'dîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Celâleddin Devvânî (ö. 908/1502) ve İbn Kemâl Paşazade (ö. 940/1534) gibi âlimleri⁴⁶ kaynak gösterse de burada olduğu gibi bazen felsefî ve kelâmî düşünceye dair hususlarda kaynak belirtme cihetine gitmez.

3.3. İlmî Tefsire Dair Bazı Konulara Değınmesi

Muhaşşî Sinan, farklı hususlarda da detay verme cihetine gider. “Yus'adü fihî herîfen/ يُصعد فيه سبعین خريفا” ibaresinin⁴⁷ fiili damme ile meçhul okuduğuna değınır. Şöyle ki, tef'îl kalıbında (تصعيد) Velîd'in, merdivenle yükseltilmesi gibi, “dağda yükseltildi” anlamı verilir. (سبعین خريفا) terkibi yetmiş yıl demektir. Bilindiğı üzere güz, senenin sonudur. Bu dönemde meyveler toplanır ve olgunlaşır. Bunun için “خريف” olarak isimlendirilmiştir. Buradan hareketle, insanın ömrünün sonlarına gelmesi de güz gibidir. Bu durumda meyveler toplandığında (mahsul olarak) kötü bir durum ortaya çıkmaz. Aynı zamanda güzün aklın fesadı şeklinde kullanması da olumsuzluk bildirmez. Binaen aleyh, meyveler olgunlaştığı zaman toplanmazsa fesada uğrar/bozulurlar. Dolayısıyla tahsilat olmayınca aklın fesada uğraması şeklinde söylenmesi yanlış olmaz. Burada sözün sadece bir veçhi yoktur. Musannif Beyzâvî'ye göre de insan ömrünün sonunda böyle olur.⁴⁸ Sonra Muhaşşî Sinan (بيهي) kelimesinde düşme devrilme olduğunu belirtip, bir şeyin sanki yukardan aşağı istikamete inmesi şeklinde bir durumun olduğunu söyler. Böylece beden ile alakalı olarak yetmiş yıl iniş çıkışa dair bir kaydın olduğu hususunu da ilave eder.⁴⁹

Yine Tîn sûresi 4. ayette insanın en güzel yaratılması konusunda⁵⁰ felsefi ve tasavvufî görüşlere dayanarak açıklamalar da bulunur. Felsefecilere göre insanın, küçük bir âlem olduğunu söyler. Binaenaleyh öz olarak bütün mahlûkatta olanın insanda bulunduğunu, başka bir deyişle insanın âlemin özeti olduğunu söyler. Bu şekilde insanın diğer mümkinâta denk olması, kâinatta benzer şeyleri kendinde

⁴⁶ Bunlar için bk. Muhaşşî Sinân Efendi, *Hâşiyetü 'alâ tefsiri'l-Kâdi*, 28b, 29a-b, 31b, 36a-b, 37b, 38a, 38b, 39a-b, 40b, 49b, 63b, vd.

⁴⁷ Beyzavî, *Envâru't-tenzil*, 5: 260.

⁴⁸ Muhaşşî Sinân Efendi, *Hâşiyetü 'alâ tefsiri'l-Kâdi*, 678b-679a.

⁴⁹ Muhaşşî Sinân Efendi, *Hâşiyetü 'alâ tefsiri'l-Kâdi*, 679a.

⁵⁰ et-Tîn 95/4.

bulunmasını ifade eder. Şöyle ki tasavvur edilecek olursa insan başının göklerin çatısı, duyuların da yıldızlara denk geldiğini söyler.⁵¹

İnsanoğlunun kelimeleri/isimleri söyleyen olduğunu⁵², şaşırtıcı bir durumla temiz olmayan sudan yaratıldığını ve acayip bir fitrata sahip olduğunu⁵³; aynı zamanda insanın yaratılış olarak türünün ‘alak türünden olduğunu belirtir. Burada ona göre insan cins isim olduğundan çoğul ve tek olarak nitelenmesi müsavidir.⁵⁴

Görüldüğü üzere Muhaşşî Sinan, Beyzavî'nin tefsirinin izahında dilsel açıklamalara dayalı verileri ağırlıklı olarak ortaya koyarken, ilmî tefsire dair döneme ait verileri kullanmayı da ihmal etmez. Böylece onun, dinî ve aklî düşünceye ait ilimlerle hâşiyesini ne denli zenginleştirdiği rahatlıkla görülür.

Sonuç

Muhaşşî Sinan Efendi'nin önemli eserlerinden biri olan “*Hâşiyetü ‘alâ tefsiri’l-Kâdi*” adlı hâşiyesi dönemin ilmiye sınıfı ve siyasî nazarında büyük öneme sahiptir. Binaenaleyh bu eserin takdimiyle Sinan Efendi, dönemin devlet yönetiminden Muhaşşî lakabını almıştır. Elbette ki bu eser, özellikle dilsel ve kelâma dair izahlarla dolu olması, diğer konular açısından muhtevasının zenginliği aynı dönemde yazılan diğer hâşiyelerden farklılık arz etmiştir. Zira o hâşiyesini, Fatih Sultan Mehmet Han döneminde kurulan Sahn-ı Seman medreselerinin zirvede olduğu XVI. yüzyılda Kânunî Sultan Süleyman döneminde yazmış olup, dönemin dinî ve aklî ilimlere dair müktesebatı ustaca eserine yansıtmıştır.

İlmî (Bilimsel) tefsî bakımından incelediğimiz Muhaşşî Sinan'ın hâşiyesinde alanla ilgili zengin malzemenin olduğu rahatlıkla görülür. Özellikle o, dönemin ilmî algısına dayalı malzemeyi eserine nakleder. Muhaşşî Sinan, Beyzâvî tefsiri üzerinden kevnî ayetleri açıklarken, yerin ve göğün yaratılmasıyla ilgili birtakım açıklamalarda bulunur. Özellikle onun, bu konuyla ilgili olarak coğrafyanın insan üzerinde etkisine dair iklim konusunu ele alışıyla, kökleri kadim bilime dayanan meseleyi dönemin İslam bilim anlayışı içinde değerlendirmesi önemlidir. Yine bu meyanda yaratılışın özü olarak tıp ve biyoloji ilmine dair konulara, aynı zamanda

⁵¹ Muhaşşî Sinân Efendi, *Hâşiyetü ‘alâ tefsiri’l-Kâdi*, 695a.

⁵² el-Bakara 2/31.

⁵³ Muhaşşî Sinân Efendi, *Hâşiyetü ‘alâ tefsiri’l-Kâdi*, 696b.

⁵⁴ Muhaşşî Sinân Efendi, *Hâşiyetü ‘alâ tefsiri’l-Kâdi*, 697a.

bazı gıdaların sağlık açısından önemine değinmesi de bir zenginliktir. Aynı zamanda ilgili ayetleri verirken yıldızların ışık yayması ve ufukta vaktin belirlenmesi hususunda coğrafik ve astronomik bilgiler vermesi dikkat-i değerdir. Velhasıl hâşiyesinde ele aldığı ayetlerin yorumlarına dair felsefi, kelimî ve aklî düşünceye dayalı diğer konuları işleyiş tarzı bu alandaki maharetini gözler önüne sermektedir.

Son olarak belirtecek olursak yazıldığı dönem açısından Muhaşşî Sinan'ın hâşiyesi, bu alanda ortaya konan ilmî veriler, çağın bilimsel faaliyetlerinin raporu mahiyeti taşır. Zira geniş hacimli hâşiyesinde, kevnî ve akla hitap eden ayetleri izah ile dönemin ilmî müktesebatını gereğince eserine aktarmıştır. Buradan hareketle hâşiyesinde inceleyip ele aldığımız örnekler, XVI. Yüzyıldaki Osmanlı dönemi İslâmî ilimlere yansıyan döneme ait bilimsel faaliyetlerinin resmini ortaya koymak adına önem arz etmektedir. Dolayısıyla Muhaşşî Sinan'ın "*Hâşîye 'ala tefsiri'l-Kâdî*" isimli eserinin ilmî tefsir alanına sağladığı katkı, Beyzâvî tefsiri üzerinden yazdığı şerh/haşiyenin satır aralarında ustaca serdettiği ilmî verilerden rahatlıkla görülebilir.

Kaynakça

- AK, Mustafa. "İklim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 28, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- BIYIKOĞLU, Yakup. "Muhaşşî Sinan Efendi ve 'Hâşiye 'Ala Tefsiri'l-Kâdî' İsimli Eserindeki Tefsir Metodu". *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu*. (Amasya, 21-23 Nisan 2017). 207-222. Amasya: Amasya Üniversitesi Rektörlüğü Bilimsel Araştırmalar, 2017.
- BAĞDATLI, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-arifîn*. 2 cilt, İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, 1955.
- BEYZÂVÎ, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*. 5 cilt, Beyrût: Dâru İhâi Turasi'l Arabî, ts.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. 2 cilt, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974.
- BROCKELMANN, Carl. *GAL*. Leiden: 1943.
- BURSALI, Mehmet Tahir. *Osmanlı müellifleri*. 2 cilt, İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1925.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. 3 cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- DEMİR, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- DİMEŞKÎ, İmâm Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb*. 10 cilt, Beyrût: Dâru ibn Kesîr, 1993.
- EDİRNEVÎ, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- ELİADE Mircea, *İmgeler ve Simgeler*. Trc. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- GOODY J. *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*. Trc. Koray Değirmenci. Ankara: Dost Kitabevi, 2001.
- HÛLÎ, Emin, "Tefsir ve Tefsir'de Edebî Tefsir Metodu". Trc. Mevlüt Güngör. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/6 (Ankara: 1994): 37-38.
- KATİP ÇELEBÎ. *Keşfu'z-zunûn*. 2 cilt. Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1967.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. 15 cilt, Beyrût: Dâru ihyâi türasi'l-Arabiyye, ts.

- KAYA, Eyüp Sâid. “Sinan Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 228-229, İstanbul TDV Ansiklopedisi, 2008.
- MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhü Üzerine-II*. Trc. Fehmi Baldaş. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- MUHAŞŞÎ, Sinan Efendi. *Hâşiyetü ‘alâ tefsiri’l-Kâdi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 54.
- MÜSTAKİMZÂDE, Ömer Sa’düddîn Efendi. *Tuhfetü hattâtîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- NEV’İZÂDE, Atâî. *Zeyl-i Şekâik-i mu’maniyye*. Nşr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- RİTTER, Helmuth. “Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar”. *Türkiyat Mecmuası* 2, (İstanbul: 1946): 43.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. 3 cilt, ys: Müessesetü’t-tarihi’l-‘Arabî, ts.

W. Montgomery Watt (1909-2006), *İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, trc. Ümit Hüsrev Yolsal, BilgeSu Yayıncılık, İstanbul 2013, ISBN: 9789944795494, İçindekiler: 1 s. + Metin: 100 s. + Ek: 10 s. + Dizin: 5 s.

Ortaçağ dönemi için söylenebilecek en önemli olaylardan biri hiç şüphesiz İslâm dininin Hıristiyanlıkla karşılaşmasıdır. Bu karşılaşmanın kültürel, ekonomik, siyasi, entelektüel ve daha birçok etkileşimi beraberinde getirmesi oldukça tabiidir. Bugün dahi düşünce algımızı oluşturan düşünsel mayalanmanın büyük bir kısmı bu etkileşimin bir yansımasıdır. Koskoca bir medeniyeti etkileyen düşüncelerin tarihsel serüvenine ışık tutması bakımından son derece önemli olan bu dönem, başka bir ifadeyle Hicaz dışında da İslam'ın hüviyet kazanma meselesidir. Söz konusu dönemin "post-hicaz" olarak tarihsel süreçte isimlendirilmesi ise daha sonra tüm dünyada muhtelif biçimlerde yankı bulacak müsemmasının bir nevi habercisidir.

Akademik oryantalizmin en önemli temsilcilerinden biri olan W. Montgomery Watt, özellikle İslam tarihinin ilk dönemleriyle ilgili yaptığı eserlerle tanınan yetkin bir araştırmacıdır. Fakat Watt'ın 1980 sonrasında İslam'a bakış açısında oluşan değişiklik, 80 sonrası yazdığı eserlerini okuyan okuyucusunun çelişkiye düşmesine yol açabilir. Bir asra yakın yaşamının yarıdan fazlasını ilmî araştırmalara ayırmış olan Montgomery Watt'ın İslam tarihi hakkındaki çalışmaları bir din olarak İslam'a görece ılımlı düşüncelerle başlamıştır. Ancak bu çalışmaların seyri takip edildiğinde 1980 senesinden sonra, yaklaşımında belirgin değişiklikler fark edilir. Watt hayatının son dönemlerinde bu ikinci çizgisini daha da belirginleştirip, İslam'ı Hıristiyanlık için bir tehdit olarak görür ve hatta İslamofobinin taşıyıcıları arasına katılır.

İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi adlı elimizdeki bu eser, Watt'ın 1970'de misafir profesör olarak bir dizi konferans vermek için gittiği College de France'de, İslam'ın Avrupa üzerindeki etkisini konu alan konferanslarının düzenlenmiş halidir. Eser, Türkiye'de ilk kez 1986'da Hulusi Yavuz tarafından eserin orijinal dili olan İngilizcesi üzerinden Türkçeye 'İslam'ın Avrupa'ya Tesiri'

başlığı ile çevrilmiştir. Elimizdeki eser ise 2013 yılında Ümit Hüsrev Yolsal tarafından tercüme edilmiştir.

Altı bölümden oluşan bu esere, İslam dünyasının Ortaçağ Avrupası'na olan etkisine ve Avrupa'nın da buna yanıtının önemini içeren değerlendirme girişimlerinin şimdiye kadar bulunmadığı iddiası ile başlayan Watt, amacının bu etkileşime kapsamlı bir görüş sunmak olduğunu ve bunu yaparken Ortaçağ Avrupa tarihçisinin bakış açısı ile değil, İslamcı bir bakış açısı ile ortaya koyduğunu en başta dile getirmektedir(s. 10). Bu doğrultuda kitabın temel iddiası, İslam'ın Avrupa'yı yalnızca bilimler sahasında değil, aynı zamanda Avrupa'yı kendine ilişkin yeni bir imge oluşturması için de harekete geçirdiğini ve Avrupa'nın pek çok konuda İslam'a borçlu olduğunu göstermektedir.

Watt, Hz. Muhammed (sav)'in 622 yılında Medine'ye göç etmesinden sonra Müslümanların yaptığı tüm baskınları Kuran'ın "*Tanrının yolunda savaşma*" diye adlandırdığı için cesaretlendirdiğini söyler. Arapça karşılığı ile cihat olan bu ifade; Hıristiyanları, Haçlı Seferlerinde dini coşkuya sebep olan sloganlardan farklı bir mahiyete sahiptir. Batı'da genelde savaş anlayışı ile bilinse de cihadın nefis terbiyesinden toplumsal görev ve sorumlulukları yerine getirmeye kadar pek çok anlamı vardır. Fakat savaşa gelince, ancak cihadın "*harb, gazâ ve kütâl*" anlamında fiilî bir savaş şeklinde uygulanabilmesi için meşru bir savaşın olması gerekir. Zamanla bu anlayışla Hz. Muhammed (sav) Arabistan'ın büyük bir kısmını kapsayan, kabilelerden ve kabile parçalarından oluşan büyük bir -Watt'ın tabiriyle- konfederasyon kurdu. Çevre kabileler İslam'ı benimseyip bu konfederasyona katılarak Müslümanlardan gelebilecek saldırıları garanti altına aldı. Burada önemli bir husus vardır ki, '*cihad anlayışı*' çevre kabilelerdeki yalnızca paganlara İslam ve kılıç arasında seçim şansı sunmuştur. Tek Tanrılı olduğu kabul edilen dinlerin müntesiplerine uygulanan muamele farklıdır. Zamanla büyüyen ve birbirine saldıramayan bu konfederasyona artık yeni ve uzak hedefler gerekti. Çünkü eskiden yakın çevrelerine baskınla boşalan enerjileri artık topraklarını cihad anlayışıyla genişletmelerini kaçınılmaz kıldı. Mevcut durum böyle gelişirken artık Arabistan dışındaki fetihlerde cihat yeni anlam kazandı. Cihadın anlamı onların dinini değiştirmek değil, onlara zimmî statüsü verip vergi dahilinde koruma altına almak oldu. Bu faaliyetin mevcut topraklarda bir takım avantaj ve dezavantajlara sahip olması muhtemeldir. Hatta 7. yüzyılın sonlarında

kimi Müslüman liderler zimmîlerden alınan kelle vergisini azalttığı ve bütçeyi bozduğu için ihtidayı fiili olarak desteklemediği söz konusudur. (s. 19).

Araplar, Arabistan'ın dışına ilk defa çıktıklarında Bizans orduları karşısında çeşitli zaferler kazandı ve hızla daha önce ticaret münasebetiyle ilişki içerisinde oldukları Suriye, Irak ve Mısır'ı fethettiler. Hatta 680 yılına gelindiğinde artık tarih sahnesinde, Konstantinopolis'i karadan ve denizden tehdit edebilen Araplar var idi. Arapların Irak'a, Suriye'ye, Mısır'a yayılışında bir diğer önemli bir husus vardı ki o da onların büyük düşünce merkezlerini de bu fetihlerle sınırlarına katması idi. Fethedilen yeni yerlerde Hristiyan okulları, Müslümanların "yabancı bilimler" diye tanımladıkları bilimlerini (Yunan Felsefesi, tıp, gökbilim vb.) üzerine çalışmaya çoktan başlamıştı . Hatta Klasik Yunan yapıtlarının birçoğunun da Süryaniceye çevrilmiş olması söz konusu idi. Araplar ile bu yerlerde, mevcut kadim uygarlıkların bin yıllar boyunca değerli olduğu için korunan her neyi varsa, onun Arapça ifade edilmesi de söz konusu oldu. Aslında bu 800 yılından önce çoktan başlamıştı. Fakat çeviri işi ilk defa Halife Me'mûn (813-833) tarafından hak ettiği biçimde yürütüldü. Çevirilerin çoğu Farsça, Süryanice, Yunanca ve Sanskritçe eserlerden yapıldı ve çevrilen yazarlar içinde Pisagor, Platon, Aristoteles, Hipokrat ve Sokrates gibi Antik Yunan döneminin ünlü simalarının yer aldığı bilinmektedir.

Romalılar, Yunan topraklarını imparatorluklarına kattıklarında bir Latin şairinin kaydettiği gibi sonuç şöyle geçmişti tarihi kaynaklarına: "Esir Yunanistan acımasız fatihini esir almıştı." Bunun açıklaması şudur: Latince bazı çeviriler söz konusu olsa da Yunanca eğitim dili olarak özgürlüğünü muhafaza etti. Yunanistan'ın esaretinden bahsedebiliriz ama birçok bilimin yüzyıllardır taşıyıcısı olan Yunancanın esareti söz konusu değil. Aynı şekilde Araplar da fetihlerde dilini muhafaza etti. Hatta müellife göre onlar, daha yüksek bir kültür düzeyinde olmalarına karşın Roma imparatorluğu halklarının önemli bir kısmına kendi dillerini ve bakış açılarını dayattılar. (s. 23) Yine müellif, bunun altta yatan sebebi olarak Arapların Tanrıya tapmanın en üst ve en saf biçimi olduğunu düşündükleri İslam'ın temsilcisi olmalarından kaynaklı olduğunu ve bunu bağıra çağıra değil, sessizce ve sürekli dile getirdikleri aşırı gururlarının ve özgüvenlerinin katkısı olarak gördü.

Çeviri faaliyetleri ile İslam kültürünün rüştünü, yaklaşık 10. Yüzyılın ortasında ispatladığı ve en azından 17. Yüzyıla kadar yüksek bir düzeyde kaldığı söylenebilir (s. 26). Bilginler *rihle* adı verilen ilim yolculuklarına çıkmaya başlayarak artık İslam'ın güçlü olduğu her yerde İslam kültürünün etkisini görmeyi mümkündür kıldı. Bu kültürel etki öyle kuvvetli bir şekilde gittiği topraklarda yankı buldu ki; mesela Emevi İspanya, Bağdat'taki Abbasi halifesini tanımasa da Müslüman doğu ile kültürel bağı korudu.

İkinci bölümde ticaret ve teknoloji üzerinde duran Watt, ticaretin İslam toplumdaki eşkâlini ele alarak şunu söyler: İslam dini her şeyden önce çölün ve köylülerin değil, tüccarların diniydi (s. 31). Mekke diğer Hicaz şehirlerinden farklı olarak iki önemli özelliğe sahipti. Merkezinde Kabe olduğundan dolayı ibadet merkezi olması ve bir diğeri de ticaretin Mekke'de gelişmiş ve yaygın olması idi. Kurak iklimi hasebiyle tarıma elverişsiz olması, büyük panayırlara ev sahipliği yapması, çevre kabilelerin yanı sıra Habeşistan, Bizans, Sasani ve Gassanilerle ticari ilişkiler içinde olması da Mekke'nin önemini artırmaktadır. Ayrıca bulunduğu jeopolitik konum itibari ile adeta ticaretin mihenk taşı olan Mekke; Kızıldeniz ve Basra Körfezi'ni birbirine bağlayan yolun ortasında idi. Fakat bunun yanında söz konusu dönemde ümmi bir toplum olan Mekke; hesap, işlem ve ölçüm gerektiren meselelerle henüz hemhal olmamıştı. Buna rağmen karşılaştıkları yenilikleri özümseyip daha da ileri taşımaları önemlidir. Mesela 800 yılında Harun Reşid döneminde kurulmuş olan ilk kağıt fabrikası, İspanya ve Sicilya'ya yayıldı. Fakat 14. Yüzyıla gelindiğinde Avrupa'da kağıt fabrikalarının olduğuna dair bir kayıt görülmez. Hatta Watt'a göre Çinlilerin kullandıkları pusulayı yabancılardan gördüğü söylenmekte ve o yabancılardan da Araplar olduğu rahatlıkla söylenebilir. Gereğini ise Çinlilerin 9. Yüzyılda Basra Körfezi ve Kızıldeniz'de yaptığı ticaretler olarak gösterse de bu biraz bulanık bir ihtimaldir.

Arapların Avrupa ile olan belirli kalıptaki ticaretine gelince bunu biz ancak 10. Yüzyılın ikinci yarısında müşahede etmekteyiz. Bunun sebebi olarak Akdeniz boyunca mal nakliyatının İtalyanların elinde olması verilebilir. Fakat daha sonra İspanya ve Sicilya'daki siyasi mevcudiyetle sadece ticaretin değil kültürün de yavaşça Batı Avrupa'ya doğru ilerlemesini sağlandı. Hatta Watt'ın bu konuda oldukça büyük iddiası vardır. Ona göre Batı Avrupa, Bizans İmparatorluğuyla ilişki içinde olsa da, kültürü Bizanslılardan daha çok Araplardan devraldı (s. 51).

Buna sebep olarak Arapların -yazarının ifadesiyle- “*zevкли yaşam*”ı ve ona eşlik eden edebiyatının Batı Avrupa’ya etkisi verilebilir. Bu sayede Avrupa’nın hayal gücü ve özellikle de Latin insanların şiir yeteneğinin harekete geçtiği söylenebilir. Bu Arapçanın Latinceye çok daha fazla yorum olanağına ve dil zenginliğine sahip olması sebebiyledir. Bu sebeple yüzyıllardır edebiyatla hemhal olan Arapların, Avrupalıların atalarına ilham vermesi tabiidir.

Bilimlere gelince, çevrilen ilk eserlerin Arapların pratik ilgi alanlarına giren konularda olduğu bilinir. Çünkü yeni yerlerde namaz kılarken yüzlerini Kâbe’ye dönmeleri gereken Araplar için gökbilimini, oruç vaktini hesap etmek için matematiği vs. bilmeleri artık zaruri idi. Felsefeye gelince, onu da Tanrı bilimsel tartışmaların zemininde teorik olarak kullandılar. Dahası birinci çeviri döneminden sonra ise birçok ilimde -özellikle tıpta- artık Yunanlıları aşan şahıslar görmekteyiz. Buna delil olarak bugün Batı’nın ‘logaritma’ diye kullandıkları terimin *Alghoarismus* diye bildikleri *Harezmi*’den türemiş olması verilebilir. Bu ve buna benzer örneklerin sayısı uzayıp gider. Dahası Araplar arasından çıkan İbn Sina ile Farabi gibi pek çok muhtelif bilimlere öncülük etmiş kimseleri de görmekteyiz ki bugün dahi başta felsefe olmak üzere birçok düşünce onların çağları aşan düşünceleri üzerinden temellendirilmektedir. 12. yüzyıla gelindiğinde ise İspanya’dan çıkan İbn Bace, İbn Arabi gibi hem kurucu hem üretici düşünürlerin fikirlerinin bugün hala konuşuluyor ve tartışılıyor olması, onların büyüklüklerini açıkça göstermektedir. Hatta Watt’a göre bu sebeple Arap deneyiminin, Arap düşüncesinin ve Arap yazınının kapsamı tam anlaşılınca, Avrupa biliminin ve felsefesinin Araplar olmasaydı geliştikleri denli gelişemeyeceği görülecektir. Araplar yalnızca Yunan düşüncesinin aktarıcıları değildirler, aynı zamanda öğrendikleri disiplinleri hem canlı tutan hem de onların sınırlarını genişleten gerçek taşıyıcılarıdır (S 71).

İslam bilginlerinin Yunan felsefi geleneklerini -özellikle Aristo’nun çalışmalarını- canlandırmak için büyük çaplı bir programa girişmiş olmaları; Avrupa’nın Ortaçağını, İslam Dünyasının felsefe ve bilimde altın çağ olarak yaşamasını sağladı. Çünkü Arapların yaptığı çeviri faaliyeti normal çeviriden çok daha farklı metotlarla işledi. Onlar, Kuran’ın getirdiği öğretiler ışığında ve sahip oldukları zengin dil çerçevesinde söz konusu çalışmaları Arapçaya çevirip yeniden üzerlerinde düşünmeye başladılar. Bunun en güzel örneğini de Kindi ve ekibinde

görmekteyiz. Onlar Plotinus ve daha birçok düşünürü birebir çeviri şeklinde değil; sahip oldukları dini düşüncelerin ve zengin dilin ışığında yeniden yorumlayıp verdikleri anlamlar ile beraber yazıya geçirdi. Bu konuda en bilinen örnek *eidōs*¹ kavramının Arapçanın zengin dilini tam karşılayamaması verilebilir.

Arapların Avrupa'ya olan etkisine Haçlı Seferleri de örnek olarak verilebilir. Çünkü bu sefere katılan Hıristiyanların Doğu'nun çekici yönlerini evlerine döndüklerinde taklit edecek olmaları normaldir. Ama asıl maddi ve manevi - özellikle düşünsel anlamda- Arap kültürünün Avrupa'ya etkisi İspanya ve Sicilya'daki Arap mevcudiyeti aracılığıyla. Fakat Watt'a göre, askeri başarılar söz konusu olmasaydı bile muhtemelen Avrupalılar, Arap bilimini yine de araştıracaktı (s 91). Yine de derin bir İncil'in tahakkümü altında olan Ortaçağ Avrupası'nı bu denli etkilemiş olmak önemlidir ve bu başarı -genel çerçevede ele alınırsa- kılıç gücü ile değil, daha çok kalem gücü ile olmuştur. İslam; beşeri, ekonomik, siyasi, kültürel ve manevi her alanla ilgili bir görüşü olan sosyal hayata dönük bir dindir. Hristiyanlık ve Budizm gibi yalnızca 'ilahi' olanla ilgilenen ve gerisini Sezar'a bırakan, öteki dünyaya dönük bir din değildir.²

İslam Düşüncesini konu alan birçok kitapta İslam'ın gittiği coğrafyalara tesiri ve bu tesirin sonuçları üzerinde durulmaktadır. Şüphesiz İslam dünyasındaki tüm kırılmalar İslam'ın komşu topraklarını mevcut topraklarına dahil etme süreci ile paralel ilerlemiştir. Bu meyanda bu konular, İslami düşüncenin tarihsel seyrini anlamaya ışık tutan en önemli meselelerdir.

Konferans çözümlerinin bir araya getirilmesi genelde yazarların sıkça kullandığı bir yöntemdir. Burada konferansların birbirleriyle ilişkisi ve birbirini tamamlayıcı nitelikte olması okuyucunun bütün hakkında fikir sahibi olmasını kolaylaştırır. Fakat bütüne sistematik olarak ulaşmak bu eserde pek mümkün değildir. Ancak kitap, konuyla alakalı farklı kitaplar ile okunup desteklenirse meselenin derinliğine daha hakim olunabilir. Ayrıca yazar, –başta belirttiğimiz-

¹ 'Aristo, Yunanca *eidōs* sözcüğünü hem 'biçim' – 'varlık biçim ve maddeden müteşekkildir'deki gibi – hem de 'türler' – 'insan hayvan cinsine dahil bir türdür'deki gibi – anlamında kullanmıştır. Ama Arapçada da bunlar için iki ayrı sözcük vardır ('biçim' *suret*, 'türler' ise *nev'i*). Sonuç olarak, Arapça tercümanlar *eidōs* sözcüğü ile her karşılaştıklarında Aristo'nun hangi kavramı kastettiğini çözmek zorunda kaldılar. Bazen ne demek istediği açıktı ama bazen de değildi.'; Adamson, Peter 'Arabic translators did far more than just preserve Greek philosophy'

² İsmail Raci el-Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi: İstanbul, Bilimevi Basın Yayın, 2018, s.37

iddiasını kitap boyunca sürdürür. Fakat bunu destekler mahiyette olabilecek örneklere tarihsel sırası ile değinilmesi okuyucu tarafından konunun daha sistemli ele alınmasını mümkün kılabilirdi. Son olarak, kitabın sonunda her kitapta rastlanılmayacak bir literatür -Arapçadan türetilen İngilizce sözcükleri- verilmesi yazarın iddiasını desteklemesi açısından güzel bir kanıt niteliğindedir. Ezcümle elimizdeki bu kitap, İslam tarihi ve düşüncesi adına araştırma yapacaklar için kayda değer bir mahiyete sahip olmakla beraber benzeri çalışmalar için aydınlatıcı bir niteliğe sahiptir.

Feyza KETENCİ

ALİYA'NIN YADİGÂRI GÜZEL BOSNA

Ahmet GÜMÜŞTOP

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi, e-mail: a.gumustop@gmail.com

Geçen yaz Ağustos ayı içerisinde Balkanlara bir gezi yapmayı planlamıştım. Bunun için bir tur programına dâhil olmayı düşündüm. Başlangıçta her şey planladığımız gibi ilerlerken tur şirketi ile aracı vize şirketi arasında sorunlar yaşanınca tura katılmamız sıkıntıya girdi. Bu durumda önümde iki yol vardı, ya geziyi erteleyecektim ya da bireysel bir gezi planlayacaktım. Ben, yola çıkmak isteyen için yol her zaman açıktır düsturunca, Bismillah deyip hazırlıklara başladım. Vizem olmadığı için karayolu kullanamayacaktım. Bu durumda Bosna'ya direk uçmaya karar verdim.

Uçağımız Saraybosna'ya indiğinde ikindi sularıydı. Pasaport kontrolünde görevli polis memuru Almanya'ya gitme niyetim olup olmadığını sorguladı. Sanırım tek başına sırt çantalı bir turist, polisleri biraz tedirgin ediyor. Memuru, Avrupa'ya kaçış planım olmadığına ikna ettikten sonra ülkeye giriş yapmış oldum. Havaalanından şehir merkezine gitmek için bir otobüse bindim, otobüsten *Başçarşı* yakınlarında indim. Biraz araştırma ile kalacağım pansiyona ulaştım. Kalacak yer olarak farklı kültürlerden insanları, gezginleri tanıyabilmek için pansiyonları tercih ettim. Tabi bu tercihte fiyatlarının daha uygun olması da etkili oldu. Yeri gelmişken belirteyim, seyahate birkaç kişi ile çıkıyorsanız günlük ev kiralamayı da düşünebilirsiniz.

Pansiyona yerleştikten sonra dışarıya çıktım ve yol üstünde gördüğüm *Bekir Baba Camisi*'ne gittim. Yakın tarihte yeniden inşa edilmiş olan cami, haziresi ve avlusunda yer alan kalıntılarla tarihi dokusunu kısmen yaşıyor. Namaz sonrası imamla biraz sohbet edip, bir kaç tavsiye aldım. Bu esnada benimle birlikte imama soru sormak isteyen iki Türk arkadaşla tanıştım. Onlarla birlikte merkeze doğru yürümeye başladık. Yürüyüşümüz esnasında tarihi dokunun ve modern yapıların içi içe geçmiş olduğunu fark ettim. Bu dönem farklılığı cadde

üzerinde sembolik bir sınırla da birbirinden ayrılmış. Saraybosna'nın kalbi olan *Başçarşı* civarında gezerken Bursa Ulu Cami civarında geziyormuş hissine kapılıyoruz. Burada da Osmanlı geleneğinde gördüğümüz merkezde bir cami ve onun etrafına yerleştirilen yapı ve kurumlarla oluşturulan şehir planlaması göze çarpıyor. Burada merkez nokta *Hüsrev Bey Cami ve Külliyesi*. Gazi Hüsrev Bey Saraybosna'ya büyük emek vermiş bir asker ve yönetici. Kendisi de Balkanların ekmeğiyle, suyuyla büyümüş; günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde yer alan Serez doğumlu. Anne tarafından Sultan Beyazıt'ın torunu olan Hüsrev Bey, babasının ölümü üzerine ki, o zaman henüz altı yaşındadır, annesi ile birlikte İstanbul'a gider. Eğitimini sarayda alır, askeri ve idari birçok görevler üstlenir ve 1521 de Bosna Sancakbeyliği görevine atanır. Arada farklı görevler üstlenmekle birlikte vefatına kadar (1541) uzun yıllar Bosna'ya hizmet eden Gazi Hüsrev Bey, Saraybosna'nın bir şehir kimliği kazanmasında büyük rol oynar. Merkezde bir tur attıktan sonra Saraybosna'nın simgelerinden olan *Başçarşı Sebili*'ne uğruyoruz. Üç tarafı dükkânlarla çevrili olan ahşap sebilde fotoğraf çektiğimiz buranın olmazsa olmazı... Sebil faslından sonra çorba içmek için bir yere oturuyoruz. Yöresel lezzetlerden olan Begova çorbası gayet doyurucu ve damak tadımıza uygun. Arkadaşlarla bir süre sohbet ettikten sonra ikinci gün kaldığım yerden gezmeye devam ederim düşüncesiyle pansiyona geçiyorum. Pansiyon'da tanıştığım iki Alman gezginle birlikte yarın için *Mostar* planı yapıyoruz. Mostar yaklaşık yüz otuz kilometre. Ulaşım için otobüs ve tren alternatifleri var. Fakat ben gezginlere tabi oluyorum ve onların usulüne göre hareket ederek araçlara misafir olma yolunu seçiyoruz. Karı-koca iki doktor bizi araçlarına misafir ediyor. Türk olduğumu öğrenen Enver Bey ismimi soruyor. Adımın Ahmet olduğunu öğrenince heyecanla arkaya doğru dönüyor ve "Benim oğlumun adı da Ahmet" diyor. Bunu söylerken gözlerinin içindeki mutluluğu görmek ayrıca keyif veriyor. Güzel bir muhabbet eşliğinde geçen yolculuğumuzun ardından bizi yazlık evlerinde ağırlamak istiyorlar. İlk anda kabul etmek istemesek de ısrarlarına dayanamıyoruz ve yol kenarındaki evlerinin bahçesine geçiyoruz. Ev yapımı Boşnak böreğinin tadına bakmak burada nasip oluyor. Enver Beye ve eşine yürekten teşekkür ettikten sonra Mostar'ı keşfe çıkıyoruz. Unutmadan, Saraybosna Mostar arasında seyahat ederken çok güzel manzaralara şahit olacağınızı da belirtiyim.

Mostar denince ilk akla gelen tabii ki de köprüsü... Köprüye doğru yürüyoruz. Saraybosna da olduğu gibi burada da ciddi bir turist yoğunluğu göze çarpıyor. Mostar köprüsü üzerine söylenen onca sözü, yazılan onca şiiri doğrular nitelikte bütün güzelliğiyle karşımızda duruyor... Üstad Rasim Özdenören bir yazısında Mostar'daki kavisin mimarın sevdiğinin yüzünde gördüğü kavisten mülhem olabileceğini belirtir. Kim bilir belki de öyledir. Nice emekler, nice gayretler sonucu inşa edilmiş bir köprü. Aslında Mostar üç farklı dönemin izlerini taşıyor. Osmanlı yadigârı eski köprü, savaşta Hırvat topçusunun atışıyla yıkılan mahzun köprü ve şimdi karşımızda süzülen, her şeye rağmen barışı ve huzuru simgeleyen yeni köprü. Avusturyalı R. Michael, Mostar'ı seyre dalınca şu cümleler dökülmüştü dilinden "Taş kesilmiş bir hilal. Bütün dünyada bir benzeri yok!" Gerçekten de her haliyle güzel olan Hilalin köprü de hayat buluşunu izlemek de ayrı bir keyif veriyor. Mostar köprüsünü izlemeye doyum olmaz diyerek, şehrin geri kalanını gezmeye koyuluyoruz. Köprü'nün etrafında yer alan hediyelik eşya dükkânları gayet renkli ve canlı. Birlikte köprüye çok yakın olan Osmanlı yadigârı *Karagöz Bey Camisi*'ne gidiyoruz. Cami girişindeki görevli turistlerin ücrete tabii olduğunu söyleyince şaşırıyorum. Tepkimi dile getiriyorum ama nafile, namaz kılacaksan buyur kıl diyor ama arkadaşlarınız ücret ödemedi camiiye giremez. Bu duruma biraz üzülüyorum açıkçası. Oysa camiiye birlikte girebilsek, caminin manevi atmosferini görseler bir iki güzel söz söyleme imkânımız olsa, fena mı olur. Bu duygularla namazımı kılıp camiden ayrılıyorum. Biraz daha dolaştıktan sonra başka bir camiiye uğruyoruz. Bu camide aynı uygulama yok. Camiiye birlikte giriyoruz. İmamla sohbet etme imkânı da buluyoruz. "İsterseniz minareye de çıkabilirsiniz" diyor. Bu teklif çok hoşumuza gidiyor ve minareye çıkarak Mostar'ı yukardan izlemenin keyfini yaşıyoruz. Minareden etrafa bakınca en çok dikkatimizi çeken şey karşımızdaki tepeye dikilmiş olan devasa metal haç oluyor. Bu tepe Mostar köprüsünü bombalayan Hırvat topçusunun bulunduğu tepe ve bu haç Mostar köprüsünün yeniden inşasından sonra Hırvatlar tarafından buraya dikilmiş.

Camiden çıktıktan sonra yol arkadaşlarımdan ayrılıyorum. Onlar Karadağ istikametine devam edecek ben ise tren ile Saraybosna'ya döneceğim. Tren vaktine kadar *Blagay Tekkesi*'ne gidip gelmem mümkün görünmüyor. Bireysel gezilerin olumsuz yanı da bu. Sizi gezdiren özel bir araç olmadığı için planlarınızı toplu

taşıma araçlarının saatlerine göre yapıyorsunuz. Kalan vaktimi değerlendirmek için Mostar'da kısa bir tur atıyorum. Dolaşırken savaş zamanından izler taşıyan bazı binalar dikkatimi çekiyor. Bu yapılar “bu coğrafyada büyük bir savaş yaşandı” dercesine karşımızda duruyor.

Akşam serinliğinde tren yolculuğum başlıyor. Hava karardığı için manzarayı pek izleyemesem de rahat bir yolculuk yaparak tekrar Saraybosna'ya ulaşıyorum. Ertesi gün Saraybosna'daki ilk durağım *Umut Tüneli* oluyor. Savaşın seyrini değiştiren tünel. Tüneli gezerken sesli anlatımları dinleyerek, videoları izleyerek savaş günlerine gidiyorum. Ortaokul çağlarımda Bosna savaşı ile ilgili radyodan dinlediğim yardım çağrıları aklıma düşüyor. Son yüzyılın gördüğü en büyük soykırımlardan biri. İnsanlığın sınıfta kaldığı bir imtihan. Rabbim bir daha böyle bir acıyı kimselere yaşatmasın diyerek ayrılıyorum Tünel'den. Sonraki durağım Bilge Kral Aliya'nın mezarı ve *Kovaçi Şehitliği*. “Vefatımdan sonra beni arkadaşlarıma yanına şehitliğe defnedin” diye vasiyet etmişti büyük komutan. Gezi boyunca Aliya'yı hakkıyla tanımak için hatıratından bölümler okuyorum. Gençlik yılları, mahkumiyeti, sabır ve metanet, özgürlük ve kararlılık ve ülkesi için ortaya koyduğu büyük fedakarlıklar... Aliya dünyaya şöyle haykırıyordu: “Yemin ediyoruz ki köle olmayacağız!” Gerçekten de yemine sadık kaldı ve ülkesini özgürlüğe taşıdı. Ondan öğreneceğimiz çok şey var. Hayatı boyunca Aliya'nın yanında omuz omuza mücadele eden ve inançları ve vatanları uğruna şehadete yürüyen tüm kahramanlar şehitlikte de bir ve beraberler. Bilge krala ve tüm şehitlere fatihalar okuyarak şehitlikten ayrılıyorum.

Dönüş yolunda şehrin hoşgörüsünün simgesi olan *Saraybosna Katedrali*'nin önünden geçiyorum. Şehirdeki Katoliklerin merkezi olarak kabul edilen yapı, 1889'da Paris'teki Notre Dame Katedrali'nden esinlenerek yapılmış. Zihnimde gezip gördüklerimin değerlendirmesini yaparak günümü tamamlıyorum.

Cuma günü öncelikle I. Dünya savaşının başlamasına sebep olan suikastın gerçekleştiği *Latin Köprüsü*'ne uğruyorum. Avusturya Macaristan prensi Ferdinand ve eşi bu köprüde Sırp suikastçının kurşunlarına hedef oluyor ve bu olay dünya tarihinde dönüm noktası olacak bir savaşı başlatıyordu. Latin Köprüsü'nün çaprazında *Milli Kütüphane* bizi selamlıyor. Yapı, kentin Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun yönetiminde olduğu 1896 yılında belediye binası olarak kullanılmaya başlanmış. Bosna savaşından önce kütüphane olarak hizmet

veren ülkenin hafızası durumundaki yapı, savaş esnasında açılan top ateşi sonucu tahrip oluyor ve yanıyor. 2014 yılında yeniden ihya edilen yapı zarif mimarisiyle dikkat çekiyor. Saraybosna da Cuma namazı kılmak da nasip oluyor. Cuma namazı için daha önce gitmeye niyetlendiğim *Hünkar Camisi*'ne geçiyorum. Bu cami Osmanlı İmparatorluğu tarafından fetihten sonra yapılan ilk cami. Avlusu ve haziresi ile çok huzurlu bir atmosferi var.

Cuma namazından sonra Bosna'ya özgü Cevapi Köftesinin de tadına bakarak Bosna gezimi tamamlamış oluyorum. Ecdadın izlerini her adımda görebildiğim, yakın tarihte yaşadıkları acıların izlerini farkedebildiğim, kardeşlik duygularımızı gözlerde ve gönüllerde hissedebildiğim Bosna Hersek'e en yakın zamanda tekrar gelebilmek dileğiyle veda ediyorum.



Gazi Hüseyin Bey Camisinin içinden bir görünüş (1 Ağustos 2018)



Mostar Köprüsü ve arka planda Koski Mehmet Paşa Cami (2 Ağustos 2018)



Saraybosna Kovaçi Şehitliği (3 Ağustos 2018)



Saraybosna Umut Tüneli (3 Ağustos 2018)