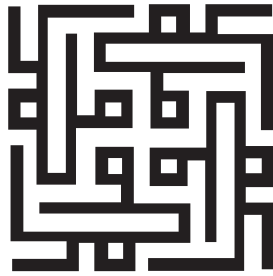



İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ | JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES

ISSN: 1306-7044

Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası  Research Databases veri indeksi, SOBIAD veri tabanı, TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) tarafından taranmaktadır.

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi | Owner on Behalf of Çorum Çağrı Eğitim Foundation
Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication
Murat ERDEM

Baş Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)

Alan Editörleri / Field Editors
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi)
Dr. Hilal Mengüç LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi)
Araş. Gör. Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi)

Arapça Kontrol / Arabic Text Editor
Doç. Dr. Ziyad Abdelrohman A. Aziz A.A. ALRAWASHDEH (İstanbul Üniversitesi)
İngilizce Kontrol / English Text Editor
Doç. Dr. Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

Editörler Kurulu / Editors
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi),
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Nemâ Muhammed Ishak el-BENNÂ (Jordan University),
Doç. Dr. Muhammed Selman ÇALIŞKAN (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi),
Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi), Dr. Hilal Mengüç LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi),
Dr. İdris SÖYLEMEZ (Araştırmacı), Araş. Gör. Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi),

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi),
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi), Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi),
Doç. Dr. Mehmet ALICI (Mardin Artuklu Üniversitesi), Doç. Dr. Muhammed Selman Çalışkan (İstanbul Üniversitesi),
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),
Dr. Öğretim Görevlisi Süleyman YILDIZ (İstanbul Üniversitesi)

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü), Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi),
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi), Doç. Dr. İbrâhîm Muhammed İbrâhîm el-CEVÂRNE (Jordan Yermuk University),
Doç. Dr. Temâm Avde Abdullâh el-ASSÂF (Jordan University)

Yönetim Yeri | Head Office
1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Baba Hasan Alemlî Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL
Tel: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207
e-mail: mehmet_mahfuz@yahoo.com

Baskı | Printing
Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi
Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
2020 ANKARA

İslami İlimler 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. | Journal of Islamic Sciences is a bi-annual peer-reviewed 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

TAKDİM	213
FATİH OĞUZAY	
HZ. PEYGAMBER'İN TARIMA BAKIŞI VE MEDİNE MERKEZLİ TARIMSAL DÜZENLEMELERİ	215
THE PROPHET MUHAMMAD'S VIEW OF AGRICULTURE AND HIS MADINA-BASED AGRICULTURAL REGULATIONS	
HALİL ORTAĞCI	
BİR İNANÇ MERKEZİ VE TARİHİ MEKÂN OLARAK EBÛ KUBEYS DAĞI HAKKINDAKİ RİVAYETLERİN TESPİTİ	243
DETERMINATION OF THE NARRATIONS ABOUT ABÛ QUBAYS MOUNTAIN AS A BELIEF CENTER AND HISTORICAL SITE	
HAKAN TEMİR	
GUMDÂN SARAYI HAKKINDAKİ RİVAYETLERİN TAHLİLİ VE İSLÂM MİMARİSİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİNİN TARTIŞILMASI.....	269
ANALYSIS OF THE RUMORS ABOUT GHUMDÂN PALACE AND DISCUSSING ITS EFFECTS ON ISLAMIC ARCHITECTURE	
AHMET GÖKDEMİR	
AYASOFYA'DA KIRAAT İLMİ VE BURADA GÖREV YAPAN KIRAAT ÂLİMLERİ.....	303
QIRAAT SCIENCE IN HAGIA SOPIA AND SCHOLARS OF QIRAAT WHO WORKED THERE	
AHMET YAZICI	
KUR'ANCILIK EKOLÜ VE NAMAZ	317
QUR'ANIYYUN AND PRAYER	
MEHMET YAŞAR	
MEKKÎ VE MEDENÎ DÖNEMDE CEDELÜ'L-KUR'ÂN	355
JADAL AL-KORAN IN THE MECCAN AND CIVIL PERIOD	
AHMET DAĞ	
KUR'AN-I KERİM'DE TERÂDÜF-TE'KİD İLİŞKİSİ.....	381
THE TE'KİD AND TERÂDÜF RELATIONSHIP IN QURAN	
ENES YILMAZ	
SELEFİYYE'NİN TE'VİL ANLAYIŞINA FARKLI BİR YAKLAŞIM -İBN AKİL ÖRNEĞİ-	401
A DIFFERENT APPROACH TO THE SALAFİYA UNDERSTANDING OF TA'WİL -THE CASE OF IBN AQİL-	
MUSTAFA TEKBAŞ	
V. MEHMED REŞAD DÖNEMİ SARAY VE HARCAMALARINI ELE ALAN BİR ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ: MİKRO OLAN MAKRO DEĞERLENDİRMELER.....	431

AHMET HAMİTOĞLU

التفسير الإشاري الصوفي بين الاعتقاد والانتقاد.....472

İNANÇ VE ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR BAĞLAMINDA SÛFÎ TEFSİR

SUFI QURAN COMMENTARY IN THE CONTEXT OF FAITH AND CRITICAL APPROACHES

EDİTÖRDEN

İslami İlimler Dergisi'nin kıymetli okuyucuları,

Yayın hayatının on beşinci yılını dolduran *İslami İlimler Dergisi*, yeni sayısı ile siz değerli araştırmacı ve okuyucularıyla buluşmanın gururunu yaşamaktadır. Geçen süre içerisinde neşrettiğimiz makale, çeviri, değerlendirme yazıları, İslami ilimler sahasının enginliği kadar görevimizin zorluğunu ve kutsiyetini de tekrar tekrar göstermiş, durmadan yola devam etmenin önemini tebellür ettirmiştir.

İslami İlimler'in bu sayısında dokuz makale ve bir kitap değerlendirme si yer almakta olup bunların sekizi Türkçe, biri ise Arapçadır. İlk makalenin başlığı "Hz. Peygamber'in Tarıma Bakışı ve Medine Merkezli Tarımsal Düzenlemeleri" adını taşımakta olup Fatih OĞUZAY tarafından kaleme alınmıştır. Yazar bu çalışmada Hz. Peygamber'in İslam Devleti'nin temellerini attığı Medine'de uyguladığı tarım politikaları ile tarım ürünlerinin yetiştirilmesinden hasadına, vergi düzeninden arazilerin işletilmesine kadarki geniş sahada yaptığı faaliyetlerine ışık tutmaktadır.

"Bir İnanç Merkezi ve Tarihî Mekân Olarak Ebû Kubeys Dağı Hakkındaki Rivayetlerin Tespiti" başlıklı ikinci makale ise Halil ORTAKÇI'ya aittir. ORTAKÇI bu makalesinde, İslam öncesi dinî bir ziyaret mahalli olan ve hakkında çeşitli rivayetlerin nakledildiği ve darb-ı mesellerin anlatıldığı Mekke yakınındaki Ebû Kubeys Dağı'nın tarihsel süreçte geçirdiği değişimleri ele almaktadır. Dergimizdeki üçüncü makale ise "Gumdân Sarayı Hakkındaki Rivayetlerin Tahlili ve İslâm Mimarîsi Üzerindeki Etkilerinin Tartışılması" başlığını taşımakta olup, Hakan TEMİR tarafından kaleme alınmıştır. Müellif bu çalışmada müsteşrikler tarafından dünyanın ilk gökdeleni olarak kabul edilen ve Yemen'in tarihsel coğrafyasında önemli bir yeri olan Gumdân Sarayı'nı konu edinmektedir. Sarayın inşa edilişi, iç mimarisi, tarihsel süreçteki kullanım amaçları ile yıkılış hikâyesi anlatılmaktadır. Birçok edebî metne de konu olması hasebiyle çalışma "Gumdân Sarayı" üzerinden klasik dönem Arap Edebiyat tarihine de ışık tutmaktadır. Tarihî mirasımızın en kıymetli parçalarından biri olan ve uzun yıllar müze olarak kullanılmasının ardından 24 Temmuz 2020 tarihinde camiye dönüştürülerek yeniden aslı kimliğini ihraz eden Ayasofya Camii'nin kıraat ilmine katkısını gösteren bir makale de bu sayımızda yer almaktadır. Ahmet GÖKDEMİR'in kaleme aldığı "Ayasofya'da Kıraat İlimi ve Burada Görev Yapan Kıraat Âlimleri" adlı bu çalışmada, Osmanlı döneminde, bahis mevzuu camide görev yapan kıraat âlimleri ve verdikleri dersleri konu edinmektedir.

Malum-ı aliniz olduğu üzere son dönemlerde, İslam'ın sadece Kur'an'dan müteşekkil olduğunu iddia eden ve Müslümanların tarihî süreç içerisinde oluşturduğu icma ve kıyasın yanı sıra Kur'an'ın tefsiri mahiyetinde olan hadis müktesebatını da dışarıda tutan bir akım gelişmektedir. Hint alt kıtasında gelişen bu akım ülkemizde de yaygınlık kazanmaya başlamıştır. İslam'ı Kur'an ile sınırlandıran ve herkesin kendisinin Kur'an'dan anladığı ile de milyarlarca İslam üretmeye aday olan bu akımın en önemli iddiası Peygamber'in Kur'an dışında vahiy almadığı iddiasıdır. Bu iddia için de Namaz veri olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla "Kur'ancılık ve Namaz" meselesi önemli bir konudur. Ahmet YAZICI tarafından kaleme alınan beşinci makalemiz "Kur'ancılık Ekolü ve Namaz" başlığı taşımakta olup bu konu ile ilgilidir. Yazar bu makalesinde bahis mevzuu ekolün ortaya çıkış süreci, dinî kaynaklara bakışları ve hadisleri devre dışı bırakan yaklaşımları ile bu yaklaşımlarının en bariz örneklerinden birisini teşkil eden namaz ibadeti hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. Bir sonraki makale ise Mehmet YAŞAR'a ait olup "Mekkî ve Medenî Dönemde Cedelü'l-Kur'ân" adını taşımaktadır. Yazar bu makalesinde Kur'an'ın indiği dönemde gayrimüslim unsurların İslam ve Allah inancı ile ilgili ileri sürdükleri çeşitli fikir ve iddialarına ayetlerin verdiği cevapları Kuran-ı Kerim'in cedel (tartışma) metodu etrafında değerlendirmektedir. Bir sonraki makale ise Ahmet DAĞ tarafından kaleme alınmıştır. DAĞ'ın "Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf-Te'kid İlişkisi" başlığını taşıyan bu makalesi, Kur'an-ı Kerim'de müterâdif kelimelerle nasıl te'kid yapıldığı ve bu konunun kendi içerisindeki kategorileri ele alınmaktadır. Sekizinci makalenin yazarı Enes YILMAZ ise "Selefiyye'nin Te'vil Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım -İbn Akîl Örneği-" başlığını taşımakta olup, son dönemlerde adını sık duymaya başladığımız Selefî Ekolü ve bu ekolün Allah'ın zat ve sıfatları konusundaki te'vil anlayışını İbn Akîl örneği üzerinden ele almaktadır. Arapça makalenin yazarı Ahmet Hamitoğlu ise "التفسير الإشاري الصوفي بين الاعتقاد والانتقاد" başlıklı araştırmasında önde gelen İşarî tefsirler ve bu tefsirlerin ulema nezdinde değeri üzerinde durmaktadır.

Dergimizin bu sayısında bir de kitap kritiği yer almaktadır. "V. Mehmed Reşad Dönemi Saray ve Harcamalarını Ele Alan Bir Eserin Değerlendirilmesi: Mikro Olan Makro Değerlendirmeler" adlı bu değerlendirme yazısı, Sultan V. Mehmed Reşad devri saray harcamaları üzerine kaleme alınmış ve kitaplaştırılmış bir çalışma üzerinde tespit edilen ilmî ve metodolojik hatalara yer vermektedir.

Bu vesileyle gerek dergimizin bu sayısına yazı göndererek katkı sağlayan bilim insanlarına gerekse sayının elinize ulaşmasında emeği bulunan meslektaşlarım ve dostlarıma teşekkür eder, bir sonraki sayıda buluşmak üzere esenlikler dilerim...

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

EDİTÖR

HZ. PEYGAMBER'İN TARIMA BAKIŞI VE MEDİNE MERKEZLİ TARIMSAL DÜZENLEMELERİ

Fatih OĞUZAY*

Öz

Bir tarım kenti olan Medine'ye gerçekleştirilen hicretten sonra, Hz. Peygamber'in tarım alanında yaptığı düzenlemeler araştırmanın konusunu teşkil etmektedir. Medine'de tarım, toplumun gündelik, sosyal, kültürel ve iktisadî hayatında oldukça önemli bir yere sahipti. Bu nedenle Hz. Peygamber, bu alanda da bir takım düzenlemeler yapmış ve mevcut problemlere çözümler getirmişti. Atıl arazilerin tarıma açılması, zirai ortaklıkların tarafları mağdur etmeyecek şekilde düzenlenmesi, suyun kullanımı konusunda yaşanan problemlerin çözülmesi, mahsulün hasat ve satış zamanlarının belirlenmesi, ürünün pazarlanması konusunda gerekli tedbirlerin alınması ve tarım vergilerinin adil bir şekilde tahsili, üzerinde durulan başlıca meseleler arasındaydı. Bu düzenlemeler ile üretici ve tüketicinin korunması amaçlanmış, tarımsal üretim teşvik edilmişti. Bu konularla ilgili verilerin tespiti ve analizi, tartışmaların değerlendirilmesi araştırmanın başlıca metodunu oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in tarıma bakışını ve bu alandaki düzenlemelerini ortaya koyması bakımından önem arz eden bu araştırmanın, Medine döneminin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Peygamber, Medine, Tarım, Tarım Düzenlemeleri.

The Prophet Muhammad's View of Agriculture and His Madina-Based Agricultural Regulations

Abstract

After the migration to Madina, the arrangements made by the Prophet in the agricultural sector constitute the subject of the research. Agriculture had an important place in the daily, social, cultural and economic life of the society in Medina. Therefore, the Prophet made some arrangements in this field and brought solutions to the existing problems. Opening the idle land for agriculture, solving the problems regarding the use of water, determining the harvest and sales time of the crop, taking the necessary measures for the marketing of the product and the fair collection of agricultural taxes were among the main issues. Thus, it was aimed to protect producers and consumers, and agricultural production was encouraged. The main method of the research is the determination and analysis of the data on these issues and the evaluation of the discussions. This research, which is important in terms of revealing the view of the Prophet to agriculture and its arrangements in this field, is intended to contribute to a better understanding of the Medina period.

Keywords: Islamic History, Prophet Muhammad, Madina, Agriculture, Agricultural Arrangements.

Makalenin Geliş Tarihi: 20.05.2020; Makalenin Kabul Tarihi: 19.09.2020

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0003-2339-3815, e-mail: foguzay@comu.edu.tr

Giriş

Hz. Peygamber, hicretten sonra Medine’de köklü düzenlemeler yapma imkânı buldu. Böylece inanç ve ibadet hayatından beşeri ilişkilere, sosyal ve kültürel hayattan ekonomiye, ticaretten, hukuk ve askeriye kadar hemen her alanda bireysel ve sosyal reformlar ile yeni bir toplum inşa etmeye başladı.¹ Bütün bu değişimlerin yaşandığı Medine bir tarım kentiydi ve halkın büyük bir kesimi geçimini tarımla sağlıyordu. Bu nedenle Hz. Peygamber, tarım alanında da bir takım düzenlemeler yapmıştı. Dönemin tarım hayatı, tarım ürünleri ve kültürü² başka bir çalışmanın konusu olduğu için bu araştırma Hz. Peygamber’in tarıma bakışı ve bu alandaki düzenlemelerini konu edinmektedir. Bu düzenlemelerin bilinmesi Hz. Peygamber’in bu alandaki yaklaşımlarının anlaşılmasının yanı sıra dönemin sosyal, kültürel ve iktisadî hayatının anlaşılmasına da katkı sağlayacak niteliktedir. Ayrıca dönemin tarım düzenlemeleri üzerinden Hz. Peygamber’in kalkınma ve toplumsal bütünlüğü inşa etme noktasındaki çabalarını görmek mümkündür.

Hz. Peygamber döneminde tarım konusu, tarih boyunca üzerinde yeterince durulmayan bir mevzu olmuştur. Siyer ve tarih kitaplarında dönemin tarım hayatıyla ilgili konular müstakil olarak ele alınmamaktadır. Hadis eserlerinde ise *sulama* ve *tarım ortaklıkları* gibi bazı konular müstakil başlıklar altında ele alınırken coğrafya ve fıkıh eserlerinde dönemin tarım hayatına dair bir takım verilere yer verilmektedir.³ İslâm dünyasında tarım üzerine batıda yapılan çalışmalar, ana hatlarıyla sonraki dönemleri konu almaktadır.⁴ Arap dünyasında da bu alandaki çalışmalar oldukça sınırlıdır. Ülkemizde ise “Hz. Peygamber Döneminde Tarım Kültürü”,⁵ “Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Tarım ve Toprak Sistemi”,⁶ “İslâm’ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi”,⁷ “Hz. Peygamber Döneminde Tarım Faaliyetleri ve Ekonomiye Katkısı”⁸ gibi ara-

- 1 Bk. Adem Apak, “Hz. Peygamber’in Hicret Sonrası Medine’de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu (Çorum, 20-22 Nisan 2007)*, ed. Mahfuz Söylemez (Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 315-324; Mustafa Safa, “Hicret Sonrası Medine’de Sosyal ve Dini Hayat”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/17 (Ocak 2015): 355-398.
- 2 Hz. Peygamber döneminde tarım konusu için bk. Fatih Oğuzay, *Hz. Peygamber Döneminde Tarım Kültürü* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008).
- 3 Cengiz Kallek, *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi: Harac ve Emval Kitapları* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).
- 4 Örneğin bk. Andrew M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islâmic World; the Diffusion of Crops and Farming Techniques 700-1100* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- 5 Fatih Oğuzay, *Hz. Peygamber Döneminde Tarım Kültürü*.
- 6 Fatih Oğuzay, *Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Tarım ve Toprak Sistemi* (Bursa: Emin Yayınları, 2016).
- 7 Mustafa Demirci, *İslâm’ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi* (İstanbul: Kitabevi, 2003).
- 8 İsmail Pırlanta, “Hz. Peygamber Döneminde Tarım Faaliyetleri ve Ekonomiye Katkısı”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (Ocak-Haziran 2019): 13-43.

tırmalar mevcuttur. Bunlara ilave olarak ihyâ,⁹ iktâ,¹⁰ mevât,¹¹ müzâraa,¹² müsâkât¹³ gibi sözlük ve ansiklopedi maddeleri araştırma esnasında istifade edilen kaynaklar arasındadır.

1. Hz. Peygamber'in Tarıma Bakışı ve Bu Alandaki Düzenlemelerin Mahiyeti

Hz. Peygamber'in tarım politikasının ve bu alandaki düzenlemelerinin bilinmesi dönemin daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki Kur'ân'da, hayat kaynağı olan suyun tarım amaçlı kullanılmasından (el-En'âm 6/99) bahsedilmekte,¹⁴ çeşitli bitkiler ve tarım ürünleri¹⁵ zikredilmektedir. Bunlara ek olarak ayetlerde, tarım arazilerini sulayıp bitkileri canlandıran ırmaklardan bahsedilmesi, önceki dönemlere ait bahçelerin tasvir edilmesi gibi örnekler bir yönüyle tarıma dikkat çekmesi bakımından önemlidir (Abese 80/24-32; el-Bakara 2/266; el-En'âm 6/6, 141; Âl-i İmrân 3/136; et-Tevbe 9/72; Yâsîn 36/55-57; en-Nahl 16/11).

1.1. Hz. Peygamber'in Tarıma Bakışı

Hz. Peygamber, bir yönetici olarak Medine'de tarımın son derece önemli bir yere sahip olduğunun farkındaydı. Bilhassa erzak temininde ve maddi geçimin sağlanmasında tarım kilit bir role sahipti. Zira Medine, Hicaz ve çevresinde tarım yapılan ender şehirlerden biriydi. Halk büyük oranda temel gıda ihtiyacını ve geçimini hurma üretiminden karşılıyordu. Nitekim Hz. Peygamber hicret yolculuğu sonrası Medine'ye ulaştığında onu kendi evlerinde misafir etmek isteyen Medineliler, mallarının ve hurmalıklarının çokluğuna vurgu yapmaktaydılar.¹⁶ Zira çöl ikliminin etkin olduğu Arap Yarımada-

9 Hamza Aktan, "İhyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 7.

10 Mustafa Demirci, "İktâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 43.

11 İbn Manzûr, "Mvât", *Lisânü'l-Arab*, 2: 93.

12 Hüseyin Kayapınar, "Müzâraa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 234.

13 İbn Manzûr, "Sky", *Lisânü'l-Arab*, 14: 394; Hamdi Döndüren, "Müsâkât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 70.

14 Ayrıca bk. Abdullah Kahrman, "Kur'ân'a Göre Su Nîmeti", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Mart 2007): 19-29; İlhami Günay, "Kur'an ve Sünnet Işığında Varlık Evrelerinin Merkez Paydaşı Su", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015): 133-171.

15 Bk. Fahri Kayadibi, "Kuran ve Sünnet'te Bitkilerin Önemi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008): 1-27; Nurettin Turgay, "Kur'an'da Adı Geçen Bitkiler ve Hayvanlar", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu (İstanbul, 15-16 Mayıs 2008)*, ed. Fahri Kayadibi (İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008), 2: 273-291.

16 Nûrüddîn Ali b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ' bi-ahbâri dâri'l-Muşafâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984), 1: 256-257.

si'nda yer alan Medine, hurma üretiminin yapıldığı bir tarım kentiydi.¹⁷ Hz. Peygamber ile birlikte bütün Müslümanların Medine'ye hicret etmeleri ve Mekke'nin fethine kadar İslâm'a girenlere, Medine'ye hicretin emredilmesi¹⁸ şehirde hızlı bir nüfus artışına sebep olmuştu. Dolayısıyla artan nüfusun geçiminin sağlanması öncelik arz etmekteydi.

Muhacirlerin geçim sıkıntılarının giderilmesinde muâhât/kardeşlik sisteminin kurulması etkili olmuştu. Böylece Medineliler, muhacirlerin geçimine yardımcı olacaktı. Bununla birlikte Muhacirler, tarla ve bahçelerinin yarısını kendilerine vermek isteyen Ensar'ın cömert teklifini kabul etmemişlerdi. Onlar, işçilik karşılığında elde edilecek mahsulden pay almayı teklif etmişler, Hz. Peygamber de bunu uygun görmüştü.¹⁹ Görüldüğü üzere hicretten sonra ortaya çıkan ilk geçim problemi büyük oranda tarım üzerinden çözüme kavuşturulmuştu. Hicretin üçüncü yılında Yahudi kabilelerinden Nadîroğulları yaptıkları taşkınlıklar sonucu Medine'den çıkarılıp toprakları Müslümanlara kalıncaya kadar bu uygulama devam ettirildi. Savaş gerçekleşmeden elde edilen bu topraklar nazil olan ayetler (el-Haşr 59/6-10) ile fey hükmüne alındı ve askerlere ganimet olarak dağıtılmadı.²⁰ Tarım arazilerinin ve hurma bahçelerinin yer aldığı şehrin bu kesimi, Hz. Peygamber tarafından ihtiyaç içerisinde bulunan Muhacirler ile Ensar'dan iki kişiye taksim edildi.²¹ Muhacirlere yapılan bu destekten sonra, Ensar'ın tarla ve bahçelerinden aldıkları paylar iade edildi.²²

Bu gelişmelere rağmen, zamanla artan Medine nüfusu için erzak temininin ve geçimin sağlanması hâlâ başlıca meselelerden biriydi. Şehrin en önemli geçim kaynağını oluşturan tarımsal üretim, mevcut şekliyle bu ihtiyacın giderilmesinde yeterli değildi. Bilhassa zaman zaman yaşanan kıtlıklar ve Medinelilerin talepleri ile yapılan yağmur duaları bu durumu ortaya koymaktadır.²³ Hicretin 7. yılına kadar gıda temininde önemli sıkıntıların

17 Bk. Oğuzay, *Hicret Döneminde Tarım Kültürü*, 24-47.

18 Ahmet Önkal, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 462.

19 Buhârî, "Hars ve'l-müzâraa", 5.

20 Bk. Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beirut: Dâru'l İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1969), 4: 335-336; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 23: 273-274.

21 Muhammed İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid Mezîdî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 384; Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Hüseyin Munis (Kahire: Daru's-Şurûk, 1987), 36-37; Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ ve Ömer Enîs et-Tabbâ (Beirut: Müessesetü'l Ma'ârif, 1987), 30.

22 Müslim, "Cihâd", 70-71.

23 Buhârî, "İstiskâ", 1-29; Müslim, "Salâtü'l-istiskâ", 1-17; "İmân", 45; Şehirde yaşanan geçim sıkıntısı için ayrıca bk. Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mekettebü'l-Hancî, 2001), 1: 149-152; Buhârî, "Rikâk", 17.

yaşandığı bilinmektedir. Nitekim Hz. Âişe ve İbn Ömer'in ifadeleriyle Hayber fethedilinceye kadar yeterli gıdayı temin etmek mümkün olmamıştı.²⁴ Hz. Peygamber'in, bu geçim sıkıntısının giderilmesinde tarım alanındaki problemlerin çözülmesini ve çeşitli teşviklerle tarımsal üretimin arttırılmasını etkili yollardan biri olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber, Medine'de en önemli geçim kaynağının hurma olduğuna dikkat çekmekte ve "Hurması bulunan hane halkı aç kalmaz."²⁵ buyurarak Müslümanları geçim temini için tarımsal üretime yönlendirmekteydi. Zira muâhât ve Nadîroğulları uygulamalarında açıkça görüldüğü gibi tarım, Medine'de sayısı artan Müslümanların geçiminde önemli bir yer teşkil etmekteydi. Dolayısıyla tarımın sistemli bir şekilde sürdürülmesi ve geliştirilmesi amacıyla gerekli tedbirlerin alınması ve teşviklerin yapılması etkili bir çözüm arayışıydı. Müslümanlar, bir taraftan dinlerini öğrenmek üzere Hz. Peygamber'in yakınında bulunmaya çalışırken diğer taraftan tarım alanlarındaki çalışmalarını aksatmıyorlardı.²⁶ Hz. Ömer bile Ensar kardeşiyle nöbetleşe olarak bir gün biri, bir gün diğeri Hz. Peygamber'in yanına geliyor ve öğrendiklerini birbirlerine aktarıyorlardı. Böylece bahçedeki işleri de her gün biri devam ettiriyordu.²⁷ Hz. Peygamber bahçelerini sulamak amacıyla hacdan geri kalanları mazur görüyordu.²⁸ Kocasının vefatından sonra iddet dönemi içerisinde bahçesiyle ilgilenmek için evinden çıkan bir hanım sahabi yadırgandığında, kendisine müsaade edilmesini, yapacağı hasatla Müslümanlara fayda sağlamasının yas döneminde evinden çıkması için yeterli bir gerekçe olduğunu ifade etmişti.²⁹ Yine bir yolculuk esnasında Ümmü Ma'bed'in hurmalığını görünce bu emeklerinden dolayı onu takdir etmiş ve Müslümanların yetiştirdiği her bir ağaçtan insanlar hatta hayvanlar istifade ettikçe sahiplerine ecir yazılacağı müjdesini vermişti.³⁰ Bunlara ek olarak "Brinin elinde bir fidan var iken kıyamet kopacak olsa o fidanı diksin."³¹ meâlindeki rivayetler ile ağaç dikme konusundaki ısrarlı tavsiyeleri, Hz. Peygamber'in tarıma bakışını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Tarıma teşvik sadece toprak sahiplerinin geçimlerinin temini için yapılmıyordu. Zira üretilen mahsulün ihtiyaç fazlası pazara sürülüyor ve böylece bütün Medineliler bu üretimden yararlanıyorlardı. Ayrıca Müslümanların

24 Buhârî, "Megâzî", 38.

25 Müslim, "Eşribe", 152; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 42.

26 Buhârî, "İlim", 42.

27 Buhârî, "İlim", 27.

28 Buhârî, "Umre", 4; Müslim, "Hac", 221-222.

29 İbn Mâce, "Talak", 9.

30 Müslim, "Müsâkât", 7-13.

31 Tayâlisî, *Müsned* (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1419/1999), 3: 545; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 11: 34, 55; Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1419/1998), 242.

tarım mahsullerinin zekâtı olarak verecekleri öşür ile sadaka türünden yapacakları yardımlar sayesinde erzak temininde önemli katkılar sağlanmış oluyordu. Zira mahsul sahiplerinin muhtaçlara yardımda bulunmaları Hz. Peygamber'in çokça tavsiye ettiği bir husustu. Hatta imkân sahiplerinin yarım hurma ile dahi olsa tasadduk etmesi teşvik edilmekteydi.³² Mescid-i Nebvî'ye getirilen hurma salkımları, başta Suffe ehli olmak üzere ihtiyaç sahiplerinin gıda temininde önemliydi.³³

Medineli çiftçiler *hâit*³⁴ denilen bahçelerinin etrafını taşlarla çevirerek koruma altına alırlardı. Hicretin ilk günlerinde Medinelilere hitap eden Hz. Peygamber, bahçelerini insanlara kapatmamalarını tavsiye etmiş ve mahsulden istifade eden her bir kimse için kendilerine sevap yazılacağını bildirmişti. Bunun üzerine bahçe sahipleri, duvarlarında birkaç delik açarak mahsullerini ihtiyaç sahiplerinin istifadesine sunmuşlardı.³⁵ Ancak burada kastedilen, kıtlığın ve açlığın etkin olduğu dönemlerdeki acil ihtiyacın karşılanmasıydı. Tarla ve bahçelerin herkesin ortak malı gibi addedilmesi mümkün değildi. Aksi takdirde sermaye ve emek noktasındaki adaletsizlik tarımsal üretime engel teşkil eden bir sürece dönüşürdü. Nitekim bazı rivayetlerde açlık ve ihtiyaç içerisinde bulunan kimselerin bir bahçeye uğradıklarında sahiplerine en az üç defa seslenmeleri, sahiplerine ulaşamadıkları takdirde ise sadece açlıklarını giderecek kadar yemeleri, toplayıp götürmemeleri açıkça ifade edilmektedir.³⁶

İslâm tarihinde toplumun maddi ihtiyaçlarına destek sağlamak üzere ihdas edilen ilk vakıf örneklerinde hurma bahçelerinin vakfedildiği görülmektedir. Uhud günü İslâm'a girip savaşta şehit olan Muhayrîk, kendisine ait yedi bahçeyi, en uygun şekilde kullanacağını düşünerek Hz. Peygamber'e bırakmıştı. O da bunları çeşitli ihtiyaçlar için vakfetmişti. Muhayrîk'ın vakfı olarak da anılan bu bahçeler aynı zamanda Hz. Peygamber'in ilk vakfı olarak değerlendirilmektedir.³⁷ Benzer şekilde Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in Hayber arazisinden kendisine taksim ettiği güzel bir hurma bahçesini ihtiyaç sahipleri için vakfetmişti.³⁸ Ayrıca bahçe sahipleri, *ariyye* denilen yöntemle bir veya birkaç hurma ağacının o yılki mahsulünü ihtiyaç sahibi Müslümanlara

32 Buhârî, "Zekât", 10; Ebû Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. (Beyrut: y.y., 1992), 1-2: 501.

33 Buhârî, "Zekât", 10; Ebû Dâvûd, "Zekât", 16.

34 Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "Hıv", *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 7: 280; bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 431-433.

35 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1-2: 501; Ayrıca bk. Mustafa Asım Köksal, *İslâm Tarihi Hz. Muhammed ve İslâmiyet Medine Devri* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969), 9.

36 İbn Mâce, "Ticârât", 67.

37 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 431-433; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 27-30.

38 Buhârî, "Vesâyâ", 22, 28; Vecdi Akyüz, "Kutsal Metinlerimizde Vakıf Referansları", *Vakıflar Dergisi Özel Sayı* (2006), 24.

bağışlamak suretiyle tarıma dayalı bir yardım kültürü oluşturmuşlardı.³⁹ Bu gibi örneklerde görüldüğü üzere, Medine'de toplumun gıda ihtiyacının karşılanmasında öncelikle tarımdan istifade edildiği anlaşılmaktadır.⁴⁰

Bütün bunlar ortada iken, Müslümanların *sikke* denilen sabanlar ve benzeri tarım aletleri edinerek tamamen toprağa bağlanmalarının doğru olmadığı yönündeki uyarısı nedeniyle⁴¹ Hz. Peygamber'in tarıma karşı olumsuz bir tavır takındığı düşünülemez. Nitekim bizzat sabanla ilgili bir diğer rivayette, Medine'nin harem sınırlarını belirleyip buradaki ağaçların kesilmesini yasaklayan Hz. Peygamber, saban yapımında kullanılan bir ağacı bu yasağın dışında tutmuştu.⁴² Müslümanlar kendi geçimlerini sağlamaları için tarımsal üretime teşvik edilmekle birlikte; kendilerini tamamen bu işe kaptırmamaları noktasında uyarılmaktaydılar. Nitekim Tebuk seferi esnasında bunun en çarpıcı örneklerinden biri yaşanmıştı. Hurmaların olgunlaştığı kurak yaz mevsimine denk gelen bu gazveye katılma konusunda Müslümanlar çok zorlanmışlardı. Olgunlaşan meyveleri ve ağaçların gölgesini terk edip savaşa hazırlanmak bazılarına oldukça ağır gelmişti. Hatta Hz. Peygamber'in açık talimatlarına rağmen, bahçelerini terk edemedikleri için sefere katılmayanlar olmuştu.⁴³ Dolayısıyla yukarıda bahsi geçen saban ile ilgili rivayeti bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Nitekim Karadâvî, "*sünneti anlayabilmek için gerekli ölçüler ve kurallar*"dan biri olarak ele aldığı "*bir konuda gelen bütün hadislerin toplanması*" maddesi altında mezkûr saban rivayetini örnek vermektedir. Ziraat konusundaki bütün rivayetlere bakıldığında Hz. Peygamber'in asla tarıma karşı olumsuz bir tavır takınmadığını ifade etmekte ve bilakis ziraat alanında yapılan teşviklere dikkat çekmektedir. Buhârî'nin bu hadisin bâb başlığında kullandığı "*ziraat aletiyle meşgul olmanın ve emrolunan sınırın aşılmasının sonuçlarından sakındıran hadisler*" ifadesine dikkat çekerek, burada kastedilenin dengelyi aşmamak olduğunu söylemektedir.⁴⁴

1.2. Düzenlemelerin Mahiyeti

Bu alandaki düzenlemeler konusunda ifade edilmesi gereken hususlardan biri Hz. Peygamber'in tamamen yeni bir tarım kültürü inşa etme çabasında olmadığı, mevcut tecrübelerle değer verdiğidir. Örneğin Hz. Peygamber'in, hurma ağaçlarını sallayarak tozlaşmayı sağlayan çiftçileri bunun an-

39 Ya'küb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ĥarâc* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1399/1979), 90; Buhârî, "Buyû", 75, 82-84; "Şîrb ve'l-Müsâkât", 17.

40 Medine Döneminde tarımın maddi katkısı için ayrıca bk. Pırlanta, "Hz. Peygamber Döneminde Tarım Faaliyetleri ve Ekonomiye Katkısı", 13-43.

41 Buhârî, "Hars ve'l-müzâraa", 2.

42 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 15-16.

43 Müslim, "İmân", 45; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4: 125.

44 Bk. Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, trc. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 228-232.

lamsız bir çaba olabileceği noktasında uyardığı bilinmektedir. Ancak hasat zamanında mahsulün azaldığı bilgisi kendisine ulaştırıldığında, çiftçilerin önceki uygulamalarını devam ettirmelerini istemişti. Tarım kültürünün zayıf olduğu Mekke'den gelen, çocukluk yıllarında çobanlık ve gençlik yıllarında ticaretle meşgul olan Hz. Peygamber,⁴⁵ hurma yetiştiriciliği konusunda tecrübeye sahip değildi. Medinelilerin bu uygulamalarının batıl bir inanç olmadığını gördüğünde sürdürülmesini daha doğru bulmuştu.⁴⁶ Yukarıda bahsi geçen kardeşlik anlaşmasında muhacirlere tarım arazileri tahsis edilmemiş; onların Ensar'ın tarla ve bahçelerinde çalışarak mahsulden pay almaları daha doğru bulunmuştu.⁴⁷ Böylece muhacirlerin, Medineli çiftçilerin yüzyıllara dayanan tecrübelerinden istifade etmeleri sağlanmıştı. Benzer şekilde Hz. Peygamber, savaş yoluyla ele geçirilen Hayber arazilerini Müslümanlar arasında taksim ettiği halde "Biz bu hurmalardan daha iyi anlarız." diyerek elde edilecek mahsulün yarısı karşılığında eski topraklarında zirai ortakçı olarak kalmak isteyen Yahudilerin teklifini kabul etmişti. Zira Müslümanlar sayı ve tecrübe bakımından bu toprakları işletecek yeterliliğe henüz sahip değillerdi.⁴⁸ Bu örnekler Hz. Peygamber'in bölge çiftçilerinin tecrübelerine verdiği değeri göstermesi bakımında önem arz etmektedir.

Son olarak ifade etmek gerekir ki Hz. Peygamber'in tarıma verdiği değeri ve bu alana sağladığı katkıları, Müslümanların tarih boyunca bu alandaki çalışmalarından hareketle görmek mümkündür. Onun vefatından hemen sonra, dünyanın en verimli tarım bölgeleri olan Mezopotamya ve Nil vadisi ile Cezîre, Suriye, Filistin, Ürdün gibi toprakları hâkimiyetleri altına alan Müslümanlar, gerekli düzenlemeleri yaparak tarımla yakından ilgilenmişlerdi. Bu alanda atılan adımlarla toplumun refahı ve devletin gelirleri artırılarak İslâm Medeniyetinin inşasına önemli katkılar sağlanmıştı.⁴⁹ Ayrıca Müslümanlar ilmi manada ziraat ve botanikle yakından ilgilenmişler ve bu alanda

45 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 1: 167, 180-184; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 103-104, 107-108.

46 İbn Mâce, "Ruhûn", 15; Ayrıca bk. Muhammed Hamîdullah, *İlk İslâm Devleti*, trc. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, 1992), 26-27; Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 246-247; Mehmet Azimli, "Hicret Sonrasında Medine'de Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2008): 31-32.

47 Buhârî, "Hars ve'l-müzâraa", 5.

48 Müslim, "Müsâkât", 1-6; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 34-37; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1990), 3: 15; Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 2: 410; ayrıca bk. Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1989), 265-266; Nuh Arslantaş, "Sürgünden Sonra Hayber Yahudileri", *Belleten* 72/264 (Ağustos 2008): 436.

49 Bk. Fatih Oğuzay, *Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Tarım ve Toprak Sistemi* (Bursa: Emin Yayınları, 2016).

önemli eserler telif etmişlerdir.⁵⁰ Nitekim bazı araştırmacılar, Müslümanların hem pratikte hem de teoride ortaya koydukları gelişmelerin ziraat tarihi açısından kritik bir öneme sahip olduğunu belirtmektedirler. İslâm'ın yayılması ile gerçekleşen bitki transferleri, kıtaların keşfinden sonra yaşanan en büyük tarımsal gelişme olarak değerlendirilmekte⁵¹ ve tarımın İslâm tarihindeki bu ivmelenmesi *Arap tarım devrimi*,⁵² *İslâm tarım devrimi*⁵³ gibi tabirler ile ifade edilmektedir. Bütün bunlar, Hz. Peygamber'in tarıma bakışının ve bu alandaki düzenlemeler ile yönlendirmelerinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

2. Hz. Peygamber'in Tarım Alanında Yaptığı Düzenlemeler

Hz. Peygamber, arazilerin tarıma açılmasından çeşitli usullerle işletilmesine, suyun adil bir şekilde kullanılmasından tarım ürünlerinin verimli bir şekilde hasat edilmesine, mahsullerin pazarlanmasından gerekli vergilerin ödenmesine kadar pek çok mevzuda düzenlemeler yaparak tarım hayatının daha sistemli ve verimli bir şekilde devam ettirilmesini amaçlamıştır.

2.1. Tarım Arazilerinin Korunmasıyla İlgili Düzenlemeler

Mülkiyet haklarına veya kullanım yetkisine sahip olanlar dışında, başkalarının herhangi bir şekilde tarım arazileri üzerinde hak iddia etmeleri mümkün değildi. Nitekim ihyâ başlığı altında görüleceği üzere Hz. Peygamber, üretim bahanesiyle dahi olsa başkalarının arazilerini sahiplenmeye çalışanları bundan men etmiş ve araziye sahiplerine devretmelerini emretmişti.⁵⁴ Özel mülkiyet konusundaki bu hassasiyet nedeniyle ihtiyaç durumlarında dahi bir bahçeye izinsiz girilmesini doğru görmemiş, bahçe sahibine en az üç defa seslendikten sonra bahçeye girilmesine ve sadece karnını doyuracak kadar yenilmesine izin vermişti.⁵⁵ Buradan anlaşıldığı üzere az miktarda bile olsa, sahibinden izinsiz olarak mahsulden toplanarak götürülmesi yasaklanmıştı. Nitekim tarım arazilerini yabancı unsurlardan korumak amacıyla çiftçiler de

50 Andrew Murray Watson, "Ziraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 449-457; Muhammed Hişâm en-Na'sân, "Tığnerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 90-91; Ahmet Özel, "İbn Bassal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek 1: 588-589; Ahmet Özel, "İbn Haccâc el-İşbîlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek 1: 592-593.

51 Andrew M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islâmic World*, 91-98; Andrew M. Watson, "The Arab Agricultural Revolution and its Diffusion 700-1100", *The Journal of Economy* 34/1 (1974): 10.

52 Watson, "The Arab Agricultural Revolution and its Diffusion 700-1100", 8.

53 Zohor Idrisi, *The Muslim Agricultural Revolution and its Influence on Europa* (Manchester: Foundation for Science Technology and Civilisation Limited, 2005), 2-19.

54 Ebû Dâvûd, "Harâc", 37; İbn Mâce, "Ruhûn", 13; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 16-17; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Ahkkâmü's-sultânîyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, thk. Ahmed Mübarek Bağdâdî (Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1409/1989), 242.

55 İbn Mâce, "Ticârât", 67.

arazilerinin sınırlarını taş duvarlarla çevirmişlerdi. Etrafı duvarlarla çevrili anlamındaki *hâit* ifadesinin Medine’de bahçe manasında kullanıldığından bahsedilmişti. Anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber, bahçe sahiplerini sürekli infaka teşvik ettiği halde özel mülkiyet olan tarım arazilerinin mahremiyetini korumaktaydı.

Tarım alanındaki zararlılardan biri de kuşkusuz evcil hayvanlardı. Bu nedenle hayvan sahipleri ile tarla-bahçe sahipleri arasında zaman zaman tartışmalar yaşanırdı. Hz. Peygamber bu problemi daimi olarak çözmek için, gündüzleri tarım arazilerinin gözetilmesi çiftçilerin sorumluluğunda; geceleri ise hayvanların gözetilmesi sahiplerinin sorumluluğunda olacak şekilde bir kaide belirlemişti.⁵⁶ Buna göre hayvanların gündüz değil de gece tarım arazilerine verdiği zararlar sahipleri tarafından tazmin edilmeliydi. Muhtemelen Hz. Peygamber, bölgenin örfünü de dikkate alarak bütün sorumluluğu tek bir tarafa yüklemeyen bir yöntem geliştirmişti.⁵⁷ Burada ifade edilecek olan bir diğer husus hurma bahçelerinin sınırlarının tespit edilmesinde ağaçların dallarının uzadığı genişliğin⁵⁸ veya belli ölçüde bir mesafenin tayin edilmiş olmasıdır.⁵⁹ Sınır tartışmalarının önüne geçmek, ağaçlarla ilgili işlerin yapılmasına imkân sağlamak ve başkalarının zararlarını engellemek amacıyla belirli bir genişliğin harim olarak tayin edildiği görülmektedir.

1.2 Tarım Alanlarının Genişletilmesiyle İlgili Düzenlemeler

Yukarıda bahsedildiği üzere, hicretten sonra Medine nüfusu hızla artmaya başlamıştı. Dolayısıyla gıda temini ve geçimin sağlanması öncelikli problem olarak ortaya çıkmıştı. Her ne kadar Ensar, tarla ve bahçelerinin gelirlerini muhacirler ile paylaşırsa da mevcut kaynakların taksimi anlamına gelen bu yöntem, sürekli artan nüfus için kalıcı bir çözüm değildi. Bu nedenle atıl arazilerin tarıma açılması önemli geçim temin yollarından biri olarak görülmüştü.

Hz. Peygamber, atıl arazileri tarıma açmak gayesiyle özel mülkiyet altına almak şeklinde İslâm öncesinden itibaren uygulanmakta olan yöntemleri devam ettirmişti. İslâm öncesinde bölgede bir devlet otoritesi veya bağlayıcı bir hukuk sistemi olmadığı için kabileler veya şahıslar arasında toprağın sahiplenilmesi ve sınırların belirlenmesi konusunda anlaşmazlıklar yaşan-

56 Ebû Dâvûd, “İcâre”, 90.

57 Bu konudaki ilmi tartışmalar için bk. Ali Bardakoğlu, “Mukayeseli Hukukta Hayvanın Verdiği Zararın Hukuki Sorumluluğu”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989): 43-60; Ahmet Aydın, “İslam ve Roma Hukukunda Hayvanın Verdiği Zarardan Sorumluluk”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016): 213-239.

58 İbn Mâce, “Rühûn”, 23.

59 Bk. Salim Ögüt, “Harim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 188-190.

maktaydı. Bu nedenle Hz. Peygamber, bir taraftan bu yöntemlerle atıl arazilerin tarıma açılmasını desteklerken diğer taraftan bu uygulamalardaki problemleri bir takım düzenlemelerle ortadan kaldırmıştı.

Daha önce herhangi bir kimsenin veya köy kasaba gibi tüzel kişiliğin mülkiyetine girmemiş bulunan mera, orman, mezarlık veya harman yeri gibi kamu menfaati için ayrılmış olmayan, yani tamamıyla atıl vaziyetteki *mevât/ölü* toprakların⁶⁰ *ihyâ* yöntemiyle tarıma açılması teşvik edilmişti. "Kim ölü bir araziye *ihyâ* ederse o arazi onunundur."⁶¹ ifadesi ile bizzat Hz. Peygamber tarafından bu uygulamanın tanımı ve amacı ortaya konmuştu.

Bununla birlikte bu ilkeyi suistimal ederek yukarıda zikredilen *mevât* araziler dışında *ihyâ* iddiasında bulunmak ancak başkalarının hakkını gasp etmek olarak değerlendirilmiş ve kati bir şekilde yasaklanmıştı.⁶² Örneğin bir defasında Hz. Peygamber, başkasının arazisine hurma dikip bahçe yaparak hak iddia etmek isteyen bir kimseye fidanları sökmelerini, araziye sahibine devretmesini emretmişti.⁶³ Şahısların mülkiyetinde bulunan araziler, yıllarca işlenmese bile başkalarının *ihyâ* bahanesiyle bu topraklar üzerinde sahiplik iddiasında bulunması mümkün değildi. Ancak sahiplerinin terk edip gitmesi veya ölmesi gibi sebeplerle arazinin sonradan atıl hale geldiği biliniyorsa bu durumda toprağın bir başkası tarafından *ihyâ*sı mümkündü.⁶⁴

Hz. Peygamber'in *ihyâ* konusunda aldığı en önemli tedbirlerden biri üretimin sağlanmasına yönelikti. Zira bu uygulamanın gayesi *mevât* arazileri parselleyip karşılıksız bir şekilde insanlara dağıtmaktan ibaret değildi. Amaç toprağı işleyecek gücü ve tecrübesi olan insanlara devrederek tarımsal üretimi arttırmak ve temel gıda ihtiyacı başta olmak üzere toplumun refahına katkı sağlamaktı. İnsanların sadece toprak edinme arzusuyla *mevât* arazileri sahiplenmelerine izin verilmemekteydi. Herhangi bir şekilde *mevât* bir arazi üzerinde sınırlar belirleyip hak iddia eden kimseye bu arazide tarımsal üretime geçmesi için üç yıl süre tanınırdı. Bu süre içerisinde ekin ekme, ağaç dikme ve su temin etme gibi tarımsal bir çalışma yapılmadığı takdirde *ihyâ* iddiasında bulunan kimseler bu topraklar üzerindeki haklarını kaybederlerdi. Yetkililer, üç yıl boyunca araziye imar bahanesiyle işgal eden bu kimselere

60 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 63-67; Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ, *el-Aĥkâmü's-sultânîyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 228; İbn Manzûr, "Mvt", *Lisânü'l-Arab*, 2: 93.

61 Buhârî, "Hars ve'l-müzâraâ", 15; Ebû Dâvûd, "Harâc", 37.

62 İbn Mâce, "Ruhûn", 13; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 16-17; Mâverdî, *el-Aĥkâmü's-sultânîyye*, 242; Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Şakir Zib Feyyaz (Mekke: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.), 2: 638-639.

63 Ebû Dâvûd, "Harâc", 37; İbn Zencûye, *Emvâl*, 2: 642.

64 Refik Yunus Mısrî, *İslâm İktisat Metodolojisi*, trc. Hüseyin Arslan (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1989), 128; Mustafa Demirci, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, 271.

el çektirebilirdi.⁶⁵ Bu faaliyetlerin denetlenerek sistemli bir şekilde sürdürülmesi Hz. Ömer tarafından da oldukça önemsenmişti.⁶⁶

İhyâ'ya benzer şekilde *iktâ'* uygulaması da mevât arazilerin tarıma açılmasında kullanılan yöntemlerden biriydi. Bu uygulamanın ihyâdan en belirgin farkı bizzat devlet başkanı veya yetkili idareciler tarafından arazinin belirli miktarlarda taksim edilip bir amaç veya üretim gayesiyle ilgililere verilmesiydi.⁶⁷ Yani arazinin tarıma açılması ve tarımsal üretime katkı sağlanması yanında çeşitli dinî, siyasî amaçlarla da *iktâ'*lar yapılmaktaydı. Örneğin bir müddet süren kuşatmanın ardından savaşız elde edilen Nadîroğulları topraklarının önemli bir kısmı Hz. Peygamber tarafından ihtiyaç sahipleri arasında taksim edilmişti.⁶⁸ Hz. Peygamber döneminde *iktâ'*ların yaygın olarak heyetler yılında verildiği bilinmekle birlikte⁶⁹ Nadîroğulları'nın arazileriyle ilgili bu uygulamanın İslâm tarihindeki ilk *iktâ'* örneği olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in bazı *iktâ'*ları için tapu belgesi mahiyetinde evrakların düzenlendiği bilinmektedir.⁷⁰

Hz. Peygamber tarafından yapılan *iktâ'*ların temel amaçlarından biri insanları İslâm'a ısındırmak ve tebliğ faaliyetlerine katkı sağlamaktı. Hz. Peygamber, etraftaki kabilelerden heyetlerin Medine'ye geldiği heyetler yılında⁷¹ çeşitli *iktâ'*larda bulunmuştu. Bu uygulamanın farkında olan heyetler de Medine'ye geldiklerinde bir takım arazilerin kendilerine tahsis edilmesini talep ediyorlardı.⁷² Bu uygulama ile bir taraftan muhataplar İslâm'a ısındırılırken diğer taraftan da Müslümanların dünyalık peşinde olmadıkları gösterilmekte ve tebliğ ana gayesi ortaya konulmaktaydı.

1.3 Tarım Arazilerinin İşletilmesiyle İlgili Düzenlemeler

Tarım toplumlarında arazi malikleri, sermaye sahipleri ve işçiler arasında çeşitli zirai ortaklıkların, arazi kiralama ve ücretli işçi tutma gibi işlemlerin uygulandığı bilinmektedir. Medine'de de arazi, sermaye, işçilik ve tohum gibi koşulların karşılanmasına bağlı olarak çeşitli zirai ortaklıklar yapılmakta veya tarım arazileri kiralanarak işletilmekteydi. Hz. Peygamber, zirai hayatın gerekliliği olan bu uygulamaları devam ettirmekle birlikte taraflardan birini

65 Aktan, "İhyâ", 22: 7.

66 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 101; Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 120; Kasım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Muhammed İmâre (Kahire: Dârü's-Şürûk, 1409/1989), 371.

67 Demirci, *Toprak Sistemi*, 226-227; Demirci, "İktâ'", 22: 43.

68 İbn İshâk, *es-Sîre*, 384; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 3: 192; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 27-30; Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 2: 65; Ayrıca bk. Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, 29.

69 Demirci, *Toprak Sistemi*, 225.

70 Buhârî, "Şirb ve'l-müsâkât", 14-15.

71 Bu heyetler için bk. İbn İshâk, *es-Sîre*, 637-665; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 252-309.

72 Demirci, "İktâ'", 22: 43; Mısırlı, *İslâm İktisat Metodolojisi*, 193.

mağdur edecek anlaşmaların sürdürülmesine izin vermemiş, gerekli düzenlemeleri yapmıştı.

Tarım arazisi, tohum ve işçiliğin taraflar arasında karşılanmasına dayalı bir anlaşma olan *müzâraa* yönteminde anlaşmaya bağlı olarak mahsulden alınacak pay çeşitli oranlarda taksim edilmekteydi.⁷³ Tarafların ortaya koyacakları sermaye, işçilik, tohum ve hatta gerekli aletlerin sağlanmasına kadar şartlar konuşulur ve karşılığında elde edilecek mahsulün hangi oranlarda pay edileceği karara bağlanırdı. Müzâraa örfen bilinen bir uygulama olmakla birlikte her ortaklıkta ilgili arazinin verimliliği, su kaynakları ve ekilecek mahsulün cinsi farklılık göstereceğinden bu hususlar dikkate alınarak oranlar belirlenirdi.

Müzâraa tarlalarda yapılan ortaklıklar için kullanılan bir terim olmakla birlikte bilhassa hurmaların sulanması temeline dayanan bahçe ortaklıkları için *müsâkât*⁷⁴ ifadesi kullanılmaktaydı. Anlaşmaya konu olan tarla, bahçe ve sulama dışında tohumun karşılanmasına veya fidan dikilip büyütülmesine göre *mugârese*,⁷⁵ gibi özel isimlerle zirai ortaklıkların yapılması, İslâm öncüsinden itibaren bu uygulamaların yaygın bir şekilde yapıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Yukarıda zikredilen kardeşlik anlaşmasında Medine dönemindeki ilk zirai ortaklık uygulanmıştı. Savaş yoluyla alınan Hayber arazilerinde yaşamlarını sürdürmek isteyen Yahudiler ile de tarım ortaklığı yapılmıştı. Buna göre onlar, artık mülkiyeti Müslümanlara ait olan Hayber arazilerini eskiden olduğu gibi işlemeye devam edecekler ve karşılığında elde edilecek olan mahsulün yarısını alacaklardı.⁷⁶ Ayrıca Medine'de geniş tarım arazilerine sahip olan Râfî' b. Hadîc gibi bazı sahabiler de zirai ortaklıklarla topraklarını işletmekteydiler.⁷⁷

Bu ortaklıklarda, ihtiyaç içerisinde bulunan işçilerin arazi sahipleri veya sermayedarlar tarafından suistimal edilmesi mümkündü. Anlaşıldığı kadarıyla yaşanan en ciddi problem toprak veya sermaye sahibinin araziyi kısımlara ayırarak verimli yerleri kendisine ayırması veya işçiliği karşısında emek

73 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 88-91; Ayrıca bk. Kayapınar, "Müzâraa", 32: 234; Demirci, *Toprak Sistemi*, 320.

74 İbn Manzûr, "Sky", *Lisânü'l-Arab*, 14: 394; Ayrıca bk. Döndüren, "Müsâkât", 32: 70.

75 Fatih Oğuzay, *Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Tarım ve Toprak Sistemi*, 331; Selmân-i Fârîsî'nin, Yahudi Efendisi ile hürriyeti karşılığında yaptığı mugârese anlaşması için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 177-178; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 156.

76 Buhârî, "Hars ve'l-müzâraa", 9, 11; Müslim, "Müsâkât", 1-6; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 34-37; Taberî, *Tarih*, 3: 15; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2: 410.

77 Buhârî, "Hars ve'l-müzâraa", 7, 8; Râfî' b. Hadîc tarım alanındaki rivayetleriyle dikkat çeken çiftçi bir sahabidir. Bk. Abdullah Taha İmamoglu, "Sahabe Rivâyetinde Algıda Seçicilik Unsuru: -Râfî' b. Hadîc Örneği-", İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli - Sahâbe-II, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 175-186.

sahibine daha az verimli bir kesimin mahsulünü vadetmesiydi. Bu uygulamalardaki mağduriyetleri önlemek için Hz. Peygamber, anlaşmaya konu arazinin herhangi bir kısmının mahsulünün, taraflardan birine şart koşulduğu ortaklıkları yasaklamıştı.⁷⁸ Benzer şekilde arazi sahiplerinin su kenarlarını kendileri için ayırmalarına da izin vermemiş, böyle bir şartla zirai ortaklık yapılmasını men etmişti.⁷⁹ Ortaklık anlaşmalarında kâr ve zarar adil bir şekilde paylaşılmalıydı. Arazinin herhangi bir kesiminin mahsulü, taraflardan biri için tahsis edilmeksizin elde edilen mahsul daha önce belirlenen oran dikkate alınarak dörtte bir, üçte bir gibi taksim edilmeliydi. Herhangi bir art niyet veya çıkar amacı olmasa bile arazinin kısımlara ayrılarak bölüşülmesi çeşitli problemlere sebep olabilirdi. Bir tarafın ürünü iyi gelişip güzel mahsul verirken diğer tarafınki zayıf kalabilirdi. Benzer şekilde herhangi bir afet veya tarım zararlıları sadece bir tarafın ürününü telef edebilirdi. Bu düzenlemeler ile zirai ortaklıkların taraflara güven verecek şekilde sürdürülmesi ve tarımsal üretimin desteklenmesi hedeflenmişti.

Mahsulden alınacak belirli bir paya dayalı zirai ortaklıklar dışında kiralama yöntemiyle de tarım arazilerinin işletilmesi mümkündü. Böylece gücünün yettiğinden daha geniş arazilere sahip olanlar arazilerini kiraya verip gelir elde edebilirlerdi. Öte yandan sermaye ve işgücü bakımından imkân olduğu halde yeterli tarım arazisine sahip olmayan kimseler de kiraladıkları arazilerde yapacakları üretim yoluyla kazanç sağlayabilirlerdi. Bunun en önemli sonucu ise verimli arazilerin atıl kalmasının önlenmesi ve gerçekleştirilecek tarımsal faaliyetler ile maddi kazanç sağlanmasıydı.

Kiralama yönteminde toprak sahibi bir üretim dönemi boyunca arazisini belirli bir ücret karşılığında devrederdi. Kiralayan ise ekim, bakım, sulama ve hasat gibi bütün işlemleri kendisi yapardı. Nihayet hasat yapıp mahsul kaldırılınca kiracının arazi üzerindeki hakkı bitmiş olurdu. Herhangi bir afet veya çekirge sürülerinin istilasına gibi bir zarar durumunda arazi sahibinin sorumluluğu söz konusu değildi. Öte yandan arazi sahibinin her hangi bir bahane ile mahsulden pay iddiasında bulunması da mümkün olmazdı.

Hz. Peygamber'in İslâm öncesinden itibaren uygulanmakta olan nakit karşılığı arazi kiralama yöntemine izin verdiği bilinmektedir.⁸⁰ Nitekim Sahîh-i Buhârî'de yer alan "arazinin altın ve gümüş karşılığında kiralınması"⁸¹ bâbı tarım arazilerinin ücret karşılığında kiralandığına işaret etmektedir.⁸² Hz.

78 Buhârî, "Hars ve'l-müzâraa", 7, 12; Müslim, "Buyû", 116; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el- Cevziyye, *et-Ṭuruḳu'l-ḥukmiyye fî siyâseti's-şer'iyye* (Mısır: Matbaatü'l-Âdâb, 1317), 228.

79 Müslim, "Buyû", 96, 116.

80 Buhârî, "Şürût", 7; Buhârî, "Hars ve'l-müzâraa", 19; Müslim, "Buyû", 115.

81 Buhârî, "Hars ve'l-müzâraa", 19.

82 Ayrıca bk. Demirci, *Toprak Sistemi*, 312.

Peygamber, arazilerin nakit karşılığı kiralınmasına müsaade etmekle birlikte arazilerini ekemeyen veya ekmek istemeyenlerin bu arazileri Müslüman kardeşlerine ücretsiz vermelerini tavsiye etmişti.⁸³ Bu uyarılar öncelikle bütün toplumun menfaati için tarım arazilerinin işletilmesini amaçlamaktaydı. Erzak sıkıntısının ve maddi imkânsızlıkların yaşandığı Medine'de arazi kiralamak için nakit temin etmek oldukça zordu. Bu nedenle Hz. Peygamber, işletilemeyen arazilerin ilgililere ücretsiz verilmesini tavsiye etmişti.

Bu tavsiyeler nedeniyle Râfî' b. Hadîc gibi bazı sahabiler, tarım arazilerinin kiralınmasının yasak olduğunu iddia etmişlerdi. Ancak Abdullah b. Ömer, kendi arazilerini Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de kiralamakta olduğunu belirterek Râfî'nin iddiasının doğru olmadığını ifade etmiştir.⁸⁴ Anlaşıldığı kadarıyla bu konuda yapılan vurgular nedeniyle tarım arazilerinin nakit ile kiralınmasının yasaklanmış olduğunu düşünen sadece Râfî' değildi. Zira toprağın kiralınması ilk dönemlerden itibaren tartışılan ve araştırılan bir mesele olmuştu. Tâvus'un ifadeleri bu konuda bir yasağın olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. O, meseleyi Abdullah b. Abbas'a sormuş ve Hz. Peygamber'in arazilerin kiralınmasını yasaklamadığı ancak para karşılığı kiralamaktansa karşılıksız verilmesini tavsiye ettiği cevabını almıştı.⁸⁵ Nitekim Hz. Peygamber, gördüğü bir tarlanın, kiralanıp ekildiğini öğrendiğinde bu arazinin toprağı işleyen kimseye ücretsiz olarak verilmesinin daha hayırlı olacağını ifade etmişti.⁸⁶ Anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in öncelikli amacı üretim maliyetini düşürerek ziraatı teşvik etmektir. Zira Medine nispeten verimli arazilere sahip olmakla birlikte bu arazilerde ziraat yapmak zor ve riskli bir süreçti.⁸⁷ Dolayısıyla İslâm toplumunun menfaati için tarımsal üretimin arttırılarak sürdürülmesi amacıyla bu türden teşvikler önemlidir.

1.4 Tarımda Suyun Kullanımıyla İlgili Düzenlemeler

Medine'de akarsuya rastlanmadığı gibi kuyular da sulama ihtiyacını belli oranlarda karşılamaktaydı.⁸⁸ Çiftçiler tarla ve bahçelerine kuyular kazarak veya uzak kuyulardan taşıyarak su sağlamaya çalışmaktaydılar.⁸⁹ Kuyulardan taşınan sularla yapılan sulama mahsul verimliliği açısından son derece belir-

83 Buhârî, "Hars ve'l-müzâraa", 18.

84 Buhârî, "Hars ve'l-müzâraa", 18; Müslim, "Buyû", 112.

85 Buhârî, "Hars ve'l-müzâraa", 10; Müslim, "Buyû", 121; İbn Mâce, "Ruhûn", 9.

86 Buhârî, "Hibe", 35; Müslim, "Buyû", 122-123.

87 Buhârî, "İstiskâ", 1-29; Müslim, "Salâtü'l-istiskâ", 1-6; Ebû Dâvûd, "İstiskâ", 1-2.

88 Philip K. Hitti, *History of the Arabs From the Earliest Time to the Present*, 10. Baskı (London: Macmillian Education LTD, 1970), 36-37; Hamîdullah, *İlk İslâm Devleti*, 9.

89 Buhârî, "Umre", 4; Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*, nşr. Fehim Muhammed Şeltut (Cidde: Dâru'l-İsfahani, 1973), 1: 146-147, 152-153, 165-169; İbn Vazîh Ahmed b. İshak el-Ya'kûbî, *Kitâbu'l-Büldân*, thk. Juynboll (Leiden: Brill, 1860), 96-97.

leyici olmakla birlikte aynı zamanda en zor işlerden biriydi. Bu nedenle yukarıda ifade edildiği gibi “mahsulün bir kısmının verilmesi karşılığında sulama işlerinin başkalarına yaptırılması” uygulanan başlıca zirai ortaklıklardan biriydi. Sulama gerektiren arazilerin öşürü yarı yarıya indirilmişti. Zira bazen oldukça uzak mesafelerden develerle taşınan sularla bahçelerin sulanması meşakkatli bir işti.⁹⁰ Bütün gayretlere rağmen bilhassa kurak mevsimlerde ürünler telef olduğu gibi hayvanlar için otlak bulmak dahi imkânsız bir hale gelmekteydi.⁹¹ Bu nedenle zaman zaman gelen yağışlar ve akabinde oluşan kısa süreli akıntılar tarım alanlarının sulanmasında oldukça önemliydi.

Yağmur sonrası oluşan bu akıntılar çiftçiler tarafından açılan kanallar ile tarla ve bahçelerin her köşesine ulaştırılmaya çalışılırdı. Akıntıyı kendi tarla veya bahçelerine çeviren yukarıdaki çiftçiler sulamayı yaptıklarında suyu sonraki çiftçiler için salıvermeliydi. Böylece yukarıdan aşağıya doğru bölgedeki çiftçilerin mümkün olduğunca sudan istifade etmesi sağlanmalıydı. Fakat tarla ve bahçeler için yeterli sulama miktarının ne olduğu konusunda net bir ölçüt olmadığı için suyun paylaşılması zaman zaman anlaşmazlıklara sebep olmaktaydı.⁹² Sırayı alan çiftçiler sudan mümkün olduğunca istifade etmeye çalışırlarken, aşağıda bekleyenler ise suyun en kısa sürede kendilerine bırakılmasını istemekteydiler. Bilhassa yağışların az ve oluşan akıntılarının zayıf olduğu dönemlerde bu tartışmaların daha fazla yaşandığı anlaşılmaktadır.⁹³ Bölge tarımında suyun hayati öneminden dolayı, Medine etrafındaki meşhur vadilerde bu türden tartışmaların yaşandığı bilinmektedir.⁹⁴

Sulama konusundaki problemler ve yaşanan tartışmalar kendisine intikal ettiği Hz. Peygamber,⁹⁵ bir takım ölçüler belirleyerek anlaşmazlıkların giderilmesini sağlamıştı. Bilhassa hurma üretiminin yaygın olduğu Medine’de bahçeler için suyun ayak topraklarına ulaşmasını; ekin tarlalarında ise suyun parmaklara kadar yükselmesini ölçü tayin etmişti. Bu seviyeye ulaştıktan sonra diğer çiftçilerin haklarını gözeterek suyun salıverilmesi gerekmektedir.⁹⁶ Bu ölçütler yalnızca Müslümanlar için değil, bütün Medineliler için uygulanmıştı.⁹⁷

90 Buhârî, “Umre”, 4; Müslim, “Hac”, 221-222; “Salât”, 178; Ebû Dâvûd, “Salât”, 128; İbn Mâce, “Ticârât”, 10; Ayrıca bk. Hamîdullah, *İlk İslâm Devleti*, 25.

91 Buhârî, “İstiskâ”, 7.

92 Buhârî, “Salât”, 63; İbn Mâce, “Mukaddime”, 2.

93 Buhârî, “Şirb ve'l-müsâkât”, 6-8.

94 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 18; ayrıca bk. Mustafa Asım Köksal, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Şamil Yayınları, 1987), 8: 243.

95 Buhârî, “Şirb ve'l-müsâkât”, 6-8; İbn Mâce, “Mukaddime”, 2.

96 Buhârî, “Şirb ve'l-müsâkât”, 8; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 18.

97 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 9-10.

1.5 Hasat ve Satışla İlgili Düzenlemeler

Yıl boyu tarla ve bahçelerde zor şartlar altında ortaya konan emeğin karşılığının alınması anlamına gelen hasat, en kritik dönemlerden biriydi. Bununla birlikte bilhassa Medine'de insanların içerisinde buldukları ihtiyaç hali erken hasat kaynaklı kayıplara sebep olabilirdi. Hz. Peygamber bunu önlemek için tedbirler almıştı. Hurmaların *rutab* denilen yenebilecek yaş hurma kıvamına gelmesi hasat için aranan şarttı.⁹⁸ Medine'de hurmalar olgunlaşmaya başladığında bahçe sahipleri ilk mahsulleri Hz. Peygamber'e getirirlerdi. Böylece onun kontrolü ve bereket dualarıyla hasat mevsimi başlardı.⁹⁹

Ayrıca Medine'de tarla ve bahçelerdeki mahsulün henüz olgunlaşmadan satılması uygulanan yöntemlerdendi. Bu uygulamalar ile zaman zaman bahçelerdeki meyveler henüz çeşitli hastalık veya afet risklerini atlatmadan sahipleri tarafından satılmaktaydı. Mal sahibi ile alıcı, tarla veya bahçeden çıkarılacak olan mahsulü tahminen hesaplar ve belirli bir ücret karşılığında satış işlemini gerçekleştirirlerdi. Mal sahibi bu durumda ücretini alır, müşteri ise ekin veya meyvelerin olgunlaşmasından sonra hasadı yapardı. Ancak alış-veriş gerçekleşikten sonra mahsulün, hasat öncesi telef olması durumunda anlaşmazlıklar yaşanırdı.¹⁰⁰ Zira müşteri, mahsulün ücretini peşin ödediği halde çeşitli sebeplerle ürün telef olmakta veya beklenenin altında bir verim gerçekleşebilmekteydi. Bu nedenle hurmaların henüz dalında iken satılabilmesi için muhtemel tarım zararlarını, hastalıkları ve afetleri büyük oranda atlattığı bir dönem sınırı konulmuştu. Aksi halde, henüz sahip olunmayan bir ürünün satılması uygun olmazdı. Rivayetlerde *teşakkuh* veya *izhâ* (*hattâ yezhüve*, *hattâ tüşkaha*, *yebdüve salâhuhu*, *hattâ yetîbe*) kavramlarıyla anlatılan bu dönem hurmaların kızarmaya ve güzel kokmaya başladığı aşama olarak tanımlanmaktadır.¹⁰¹ Bu aşamadan önce hurmaların satışı yasaklanmıştı.

Medine'de sadece hurmalar değil ekinler de bahsi geçen riskleri atlattıktan ve yeterli olgunluğa ulaşmadan satılmaktaydı. Mağduriyetlerin önlenmesi için üzümün kararması, ekinlerin ise sertleşmesi satışın yapılabilmesi için şart koşulmuştu.¹⁰² Ekinlerin bu türden erken satışına *muhâkale*, hurmaların erken satışına *muhabere*, daldaki hurmaların kuru hurma veya yaş üzümün kuru üzüm karşılığında satılmasına *müzâbene* denilmekteydi.¹⁰³ Bu tür satışların sonucu olarak hasat mevsiminde tartışmaların yaşanması nede-

98 Buhârî, "Et'ime, 41; İbn Manzûr, "Rtb" *Lisânü'l-Arab*, 1: 420.

99 Müslim, "Hac", 473.

100 Buhârî, "Buyû", 85,

101 Buhârî, "Buyû", 83, 85-87; Müslim, "Buyû", 50-54.

102 İbn Mâce, "Ticârât", 32.

103 Buhârî, "Buyû", 82; Müslim, "Buyû", 72-76, 83.

niyle Hz. Peygamber, tarım mahsullerinin müzâbene ve muhâkale yöntemi ile satılmasını yasaklamıştı.¹⁰⁴ “Allah (c.c) mahsulü harap ederse, kardeşinizin malını neye karşılık almış olacaksınız?”¹⁰⁵ ifadesiyle böyle bir alışverişin uygun olmayacağını açıkça ilan etmişti.

Erken satış ve erken hasadın önlenmesi dışında mahsulün piyasaya en uygun şekilde arzının da sağlanması gerekmektedir. Zira yaşam şartlarının zor olduğu Medine’de temel gıda maddeleri üzerindeki herhangi bir vurgunculuk büyük sıkıntılara sebep olurdu. Hz. Peygamber, bu konu üzerinde hassasiyetle durmuş ve gerekli tedbirleri almıştı. Bu bağlamda öncelikle satıcıların kendi mülkiyetlerine almadıkları gıda ürünlerini satmaları yasaklanmıştı.¹⁰⁶ Ayrıca müşteri de mahsulü yeterince görmüş ve alışverişini onaylamış olmalıydı. Satılan mahsulün ölçülmesi ve ücretinin buna göre belirlenmesi temel şartlardan biriydi. Hatta hem satıcının hem alıcının ayrı ayrı ölçerek anlaşmaya varmaları en doğru yöntemdi.¹⁰⁷

Tarım mahsullerinin satışında yaşanan en ciddi problemler gereksiz aracıların yol açtığı fiyat artışı ve karaborsacılıktı. Çiftçilerin ürünlerini doğrudan pazara getirdikleri sistem üretici ve tüketici açısından en makul olardı. Ancak hasat mevsimini kazanca çevirmek isteyen bazı tüccarlar üretici ve tüketiciyi zarara uğratmaktaydılar. Üreticiden toptan ve pazar fiyatının altında aldıkları ürünü stoklayarak yüksek fiyattan satışa sunmaktaydılar. Dolayısıyla bir taraftan pazar koşullarını göremeyen üreticiler mağdur edilirken diğer taraftan tüketiciler de mahsulü satma noktasında bir acelesi bulunmayan şehirli tüccarın insafına terk edilmiş olacaktı. Ayrıca bu yöntemle bazı tüccarların tekelleşmesi de ihtimal dâhilindeydi. Hâlbuki mahsulünü getiren çiftçiler pazara indikleri takdirde ortalama uygun bir fiyattan ürünü satıp evlerine ve işlerine dönme arzusunda olacaktı. Bu nedenlerle Hz. Peygamber, mahsul getiren çiftçilerin şehir dışında karşılanmalarını kati bir şekilde yasaklamıştı.¹⁰⁸ Tüketicileri korumak amacıyla çiftçilerin şehirli tüccarlar ile benzer anlaşmalar yapmaları ve şehirde oturanların da çiftçilerin bu tür tekliflerini kabul etmeleri yasaklanmıştı.¹⁰⁹ *İhtikâr* denilen karaborsacılık yöntemiyle ürünün stoklanarak kasıtlı bir şekilde piyasaya sürülmemesi ve böylece fiyatların yükseltilmesi de şiddetle yasaklanmıştı.¹¹⁰

104 Buhârî, “Buyû”, 75, 82, 93.

105 Buhârî, “Buyû”, 87; Müslim, “Müsâkât”, 14-16.

106 Buhârî, “Buyû”, 55; İbn Mâce, “Ticârât”, 37-38.

107 Buhârî, “Buyû”, 51; Müslim, “Buyû”, 42, 55; Ayrıca bk. Mısırlı, *İslâm İktisat Metodolojisi*, 160; Hamîdullah, *İlk İslâm Devleti*, 34.

108 Müslim, “Buyû”, 11-12, 14; İbn Mâce, “Ticârât”, 16.

109 Buhârî, “Buyû”, 69; Müslim, “Buyû”, 11-12; İbn Mâce, “Ticârât”, 15; bk. Cengiz Kallek, *Asr-ı Saâdet’te Yönetim Piyasa İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 185-193.

110 Müslim, “Müsâkât”, 129-130; İbn Mâce, “Ticârât”, 6.

Temel gıda ihtiyacının makul şartlarda karşılanması amacıyla mahsulün pazarlanmasında yasaklanan uygulamalardan biri de anlaşmalı üçüncü şahıslar ile müşteri kızıdırma yöntemi idi. Alışverişlerde *necş* olarak adlandırılan bu hile, Hz. Peygamber tarafından men edilmişti.¹¹¹ Benzer şekilde, bütün ticarete olduğu gibi tarım mahsullerinin satışında da müşterileri etkilemek amacıyla yemin edilmesi yasaklanan fiiller arasındaydı.¹¹²

Tarım mahsullerinin satışı konusunda dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de aynı cins mahsulün birbirleriyle takasının yapılmamasıydı. Hurmayı hurma ile veya arpayı arpa ile takas etmeye izin verilmemişti.¹¹³ Örneğin cinsi daha iyi veya mahsulü daha kaliteli hurmayı kalitesiz veya cinsi değersiz hurmanın iki misliyle takas etmek yasaklanmıştı. Herkes kendi ürününü satıp ücretini aldıktan sonra diğer üründen nakit karşılığı istediği kadar satın alabilirdi.¹¹⁴ Sonrasında bir anlaşmazlığın yaşanmaması ve farklı mahsullerin pazara inmesinin sağlanması açısından bu düzenleme önem arz etmekteydi.

Burada üzerinde durulması gereken bir konu da Hz. Peygamber'in gerekli tedbirleri aldıktan sonra fiyatlara müdahale etmediğidir. Görüldüğü üzere pazarı etkileyecek kasıtlı teşebbüslere asla izin vermemiştir. Fakat bu tedbirlerden sonra herhangi bir şekilde fiyatları sınırlandırarak piyasaya müdahale etmek manasına gelen *narh* uygulamasını doğru bulmamış, fiyatların yükseldiği noktadaki şikâyetleri ise doğal arz-talep dengesiyle oluşan piyasaya müdahale edemeyeceği şeklinde cevaplandırmıştır.¹¹⁵

Bazı Medinelilerin tepkisine rağmen dışarıdan buğday getirip Medine'den hurma satın alan bir tüccara izin vermişti. Şehre buğday getirmesini ve şehirde üretilen hurmayı satın almasını pazar ekonomisine katkısı bakımından yeterli bir sebep olarak görmüştü.¹¹⁶

1.6 Tarım Ürünlerinin Vergilendirilmesiyle İlgili Düzenlemeler

Müslümanların elde ettikleri tarım mahsullerinden sulama gerektirmeyen üretimlerde onda bir (*öşür*) ve sulama gerektiren üretimlerde yirmide

111 Buhârî, "Hiyel", 6; Müslim, "Buyû", 11-13.

112 İbn Mâce, "Ticârât", 3.

113 Buhârî, "Buyû", 74; Müslim, "Müsâkât", 93-99.

114 Buhârî, "Buyû", 89; Müslim, "Müsâkât", 94.

115 İbn Mâce, "Ticârât", 27; Tirmizî, "Büyû", 73; Ayrıca bk. Cengiz Kallek, "Narh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 387-389.

116 Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2: 605; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer, *el-İşâbe fî temyizi's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1412), 3: 237-238; Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, trc. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 2: 281-282.

bir (*nısf-ı öşür*) olarak vermeleri gereken öşür Hz. Peygamber tarafından belirlenmişti.¹¹⁷

Müslümanlar için öşür zamanı hasat dönemi idi. Mahsulün hasat edilmesiyle öşür gerekli hale gelirdi.¹¹⁸ Bölgede henüz hasat edilmemiş mahsulün ağaçlar üzerinde iken veya hasat sonrası harman yerinde iken miktarının tahmin edilmesine *hars* denilmekteydi. Bu işten anlayan kimselere de *hâris* denilirdi. Hasat zamanı geldiğinde tarım mahsullerinin vergisini tahsil için görevlendirilen hârisler mahsullerin miktarını belirleyerek gerekli vergiyi tespit ederlerdi.¹¹⁹ Yukarıda bahsedildiği üzere Hayber halkıyla zirai ortaklık anlaşması yapılmıştı. Hz. Peygamber her hasat mevsiminde hârisler göndererek mahsulün yarı yarıya bölüşülmesini sağlardı.¹²⁰ Hârislerin zamanında gönderilerek tahsilatın yaptırılması, hasada engel olunmaması ve ihtiyaç sahiplerine gıda sağlanması açısından önemliydi. Ancak özellikle mahsul sahiplerinin vergi kaçırma ihtimallerinin olduğu durumlarda henüz hasat mevsimi başlamadan hârislerin gönderilmesi yoluna başvurulurdu.¹²¹ Halkın büyük oranda tarımla uğraştığı Medine’de, hemen herkes hars yapıyordu.¹²² Fakat yapılan görevlendirmelerden de anlaşıldığı üzere bazı kimseler bu işte öne çıkmaktaydılar.

Tarım mahsullerinin vergilendirilmesinde en temel ilkelerden biri de verginin adil bir şekilde tahsil edilmesi idi. Böylece hem mal sahiplerinin hem de vergiden pay alacak olan ihtiyaç sahiplerinin hakları korunmuş olacaktı. Örneğin yapılan anlaşma gereği mahsulü yarı yarıya taksim etmek için Hz. Peygamber tarafından Hayber’e gönderilen Abdullah b. Revâha rüşvet tekliflerine asla prim vermediği gibi yaptığı taksim ile Yahudilerin de takdirini kazanmıştı.¹²³ Vergi tahsilinde insanların mallarının en iyilerinin seçilip alınmamasını emreden Hz. Peygamber, diğer taraftan ise mescide getirilen bazı kalitesiz hurmaları gördüğünde vergi mükelleflerini uyarıyordu.¹²⁴ Mahsulün en güzelini vergi olarak almak mal sahibine eziyet olacağı gibi kalitesiz ürünlerin vergiden sayılarak tahsil edilmesi de ihtiyaç sahiplerinin haklarının gözetilmemesi anlamına geliyordu.

117 Buhârî, “Zekât”, 55; İbn Mâce, “Zekât”, 17.

118 Buhârî, “Zekât”, 57.

119 İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 3: 274.

120 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Muşannef*, nşr. Hâbibürrahman el-’Azamî (Beyrut: el-Meclisü’l-İlmî, 1403/1983), 4: 123; 5: 372; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2: 104; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 3: 274.

121 Ebû Dâvûd, “Zekât”, 15.

122 Buhârî, “Zekât”, 54; Müslim, “Fedâil”, 11.

123 Muvatta’, “Müsâkât”, 1-2.

124 Ebû Dâvûd, “Zekât”, 16.

1.7 Tarım Arazilerinin Statüleriyle İlgili Düzenlemeler

Hz. Peygamber zamanında tarım arazilerinin, statüleri bakımından çeşitli sınıflara ayrıldığı görülmektedir. İnsanların miras, satın alma gibi doğal yollarla sahip olduklarının yanı sıra yönetimin izni veya uygulaması dâhilinde ihyâ, iktâ' veya ganimet yoluyla temlikten sahip oldukları topraklar *mülk* arazileriydi. Sahipleri Müslim veya gayri müslim olsun mülk arazilerinde başkalarının her hangi bir hak iddia etmesi mümkün değildi.¹²⁵ Bu topraklar sahipleri tarafından yıllarca atıl bırakılsa bile başkaları tarafından tarımsal üretim bahanesiyle dahi kullanılamaz veya sahiplenilemezdi.

İhyâ ve iktâ' ile toprağın tarıma açılmasına yönelik çalışmalardan da anlaşıldığı üzere bu dönem toprak statülerinden biri de *mevât* arazilerdi. Hiçbir şahsa veya tüzel kişiliğe ait olmayan, herhangi bir köy kasaba veya topluluğun ortak kullanımında da olmayan yani tamamen atıl vaziyette bulunan araziler bu tabirle ifade edilmekteydi.¹²⁶ Bir zamanlar kullanıldığı halde savaşlar veya göç gibi nedenlerle arazilerin zamanla mevât statüsü alması da mümkündür.¹²⁷

Nadıroğulları'nın Medine'den çıkarılmasından sonra tarım arazileri Müslümanlara kalmıştı. Nazil olan ayetler (el-Haşr 59/6-10) ile savaşız ele geçirilen bu arazilerin ganimet hükmünde olmadığı belirtilmiştir.¹²⁸ Tasarruf yetkisi kendisine bırakılan Hz. Peygamber, yaptığı istişareler sonucu bu arazileri ihtiyaç sahibi Muhacirler ile Ensar'dan iki kişiye taksim etti. İlgili ayetlerden hareketle savaşız ele geçirilen bu tür topraklar için *fey* denilmekteydi.¹²⁹ Kullanım yetkisinin yönetime ait olduğu bu araziler yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi taksim edildikten sonra artık mülk arazi statüsü alabilirdi. Savaşız elde edildiği için arazilerin fey hükmüne alındığı bir diğer uygulama Fedek bölgesinde görülmektedir. Fedek Yahudileri anlaşma yolunu seçmişler ve savaşız teslim olmuşlardı. Ancak onlar arazilerinin yarısının kendilerine, diğer yarısının ise Müslümanlara bırakılmasını talep etmişler ve Müslümanlar da bunu kabul etmişlerdi. Dolayısıyla Fedek arazilerinin savaş gerçekleşmeden Müslümanlara devredilen yarısı¹³⁰ fey arazisiydi. Hz. Peygamber bu

125 İbn Mâce, "Ruhûn", 13; Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 121; ayrıca bk. Oğuzay, *Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Tarım ve Toprak Sistemi*, 270-279.

126 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 63-67; Ebû Ya'lâ, *el-Aĥkâmü's-sultânîyye*, 228.

127 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 57-58.

128 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4: 335-336; Ĥaberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, 23: 273-274.

129 İbn İshâk, *es-Sîre*, 384; Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 36-37; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 30; Ayrıca bk. Mustafa Fayda, "Fey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 511-513.

130 Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, 2. Baskı (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 83, 85; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 41; Ĥaberî, *Târîh*, 3: 19-20; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1: 181-182.

arazilerin gelirlerini devletin çeşitli ihtiyaçları ile muhtaçlar için ayırmıştı.¹³¹ Görüldüğü üzere fey arazilerinde yetki yönetime aitti. Maslahat gereği bu arazileri ihtiyaç sahiplerine taksim edip temlikten devredebilir veya mülkiyeti kimseye devredilmeksizin gelirleri çeşitli ihtiyaçlar için kullanılabilirdi.

Yapılan antlaşma gereği belirli bir vergi karşılığında, temel hak ve hürriyetleri garanti edilerek, İslâm hâkimiyetinde yaşamaları sağlanan gayri müslimlerin kendi mülkiyetlerinde olan topraklar ise *sulh* arazilerini teşkil ediyordu. Anlaşma gereği Fedek halkına bırakılan topraklar bunun en güzel örneğini teşkil eder. Antlaşmayı bozmadıkları müddetçe temel hak ve hürriyetleri gibi onların topraklarına da dokunulamazdı.

Ele alınması gereken bir diğer toprak statüsü *ganimet* arazileridir. Savaş yoluyla elde edilen topraklar ganimet hükmündeydi. Diğer ganimet mallarında olduğu gibi beşte dördü savaşa katılan askerler arasında taksim edilirdi. Nitekim Hz. Peygamber, Hayber'in fethinden sonra buradaki arazileri taksim ederek askerler arasında dağıtmıştı.¹³² Ancak Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi sonrası böyle bir uygulamada bulunmaması ve Hz. Ömer'in savaşa ele geçirilen toprakları da ganimet hükmünden çıkararak fey hükmüne alması gibi örnekler nedeniyle toprakların ganimet statüsü konusunda bazı tartışmalar söz konusudur. Bununla birlikte Mekke'nin savaş yoluyla fethe edilmediği ve diğer şehirlere örnek teşkil etmeyecek bir takım ayrıcalıklara sahip olduğu da göz ardı edilmemelidir.¹³³ Hz. Ömer'in yeni uygulamasının ise devletin, ümmetin, askerlerin ve gayri müslimlerin haklarını ilgilendiren pek çok farklı sebebi mevcuttur.¹³⁴ Ayrıca ilk örnekte bahsedildiği üzere Hz. Peygamber ganimet arazisi hükmünü Hayber'de uygulamıştır. Ganimet statüsünde değerlendirilen araziler devlet başkanı veya yetkililer tarafından taksim edilip askerlere verildikten sonra mülk arazi statüsüne geçmiş olurdu.

Hz. Peygamber döneminde arazilerin *vakıf* statüsünden bahsetmek de mümkündür. Yukarıda ilk vakıf arazileri olarak değerlendirilen Muhayrîk'ın yedi bahçesine işaret edilmişti. Ayrıca Hayber fethinden sonra taksimattan kendisine güzel bir bahçe düşen Hz. Ömer, bu hissesini tasadduk etmek istediğinde, Hz. Peygamber'in tavsiyesi ile mülkiyetini vakfederek her yıl elde edilecek menfaatinin ihtiyaç sahiplerine tasadduk edilmesi kararını almış-

131 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 30; Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 81.

132 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 107-108; İbn Zencûye, *Emvâl*, 1: 187-190; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1: 181-182.

133 Ebû Ya'lâ, *el-Aĥkâmü's-sultâniyye*, 187-189; İbn Zencûye, *Emvâl*, 1: 200-202.

134 Oğuzay, "Hz. Ömer Döneminde Tarım ve Toprak Sistemi", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu (Sivas, 2-3 Kasım 2017)*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018), 2: 142-143.

tı.¹³⁵ Bu uygulamada vakfa konu olan ve vakfın gelir kaynaklarını sağlayan bir tarım arazisiydi.

Bu konuda son olarak üzerinde durulması gereken Hz. Peygamber zamanında arazilerin harac statüsünün olup olmadığı meselesidir. Hz. Ömer zamanında savaş yoluyla alınan arazilerin ganimet olarak askerler arasında taksim edilmeyip belirli bir vergi karşılığında eski sahiplerine bırakılması ile harac kavramı ortaya çıkmıştı. Burada belli sayıdaki askerler yerine bütün müslümanların ve İslâm hâkimiyetine alınan gayri müslimlerin genel menfaati esas alınmıştı.¹³⁶ Bu hususta bazı iddialar olmakla birlikte Hz. Peygamber döneminde gayri müslimlerin toprak mahsullerinden harac adı altında bir vergi alınmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu konudaki araştırmasında Fayda, ilgili iddiaları¹³⁷ değerlendirmekte ve harac vergisinin ilk defa Hz. Ömer döneminde uygulandığını ortaya koymaktadır. Bu hususta örnek gösterilen Hayber arazileri savaş yoluyla fethedildiği için topraklar ganimet olarak taksim edilmişti. Böylece mülkiyeti Müslümanlara geçen araziler üzerinde eski sahipleri ile vergi değil zirai ortaklık anlaşması yapılmıştı. Bununla birlikte Necran ve Bahreyn gibi bölgelerdeki gayri müslimlerden alınan vergilerin belirlenmesinde tarım arazileri ve mahsullerinin dikkate alınmış olması olağandır. Ancak bilinen manada harac vergisinin uygulanması Hz. Ömer döneminde başlamıştır. Nitekim Hz. Ömer bu uygulamayı yürürlüğe koyarken Hz. Peygamber bir uygulamasını değil fey ayetlerini referans almıştır.¹³⁸

Sonuç

Mekke'deki baskıların dayanılmaz bir hal alması ve Medinelilerin Hz. Peygamber ile bütün inananları şehirlerine davet etmeleriyle gerçekleşen hicret sonrasında Medine, müslümanların yeni yurdu olmuştu. Hz. Peygamber'in, dini tebliğ etme ve hayatın her alanında evrensel değerleri ortaya koyma imkânı bulduğu bu şehir bir tarım kentiydi. Ancak buradaki tarımsal üretim halkın geçimini kolaylıkla sağlayacak bir yeterliliğe ulaşmıyordu. Buna ek olarak hicret ile başlayan nüfus artışı, Medine'de geçim sıkıntısının artmasına sebep olmuştu. Hz. Peygamber, mevcut gıda probleminin çözülmesinde ve geçim zorluklarının aşılmasında tarımdan yararlanma yoluna gitmiştir.

135 Buhârî, "Vesâyâ", 22, 28; Nazif Öztürk, *Elmalı Gözüyle Vakıflar* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 125-126; Akyüz, "Kutsal Metinlerimizde Vakıf Referansları", 24.

136 Hz. Ömer'in bu uygulaması ve harac kavramının ortaya çıkışı ile ilgili bk. Oğuzay, "Hz. Ömer Döneminde Tarım ve Toprak Sistemi", 2: 130-137, 142-143.

137 Örneğin bk. Salih Tuğ, "İslâm'da Vergi Hukukunun Tekevvünü", *İslâm Medeniyeti* 1/1 (1967): 29-30.

138 Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, 74-92.

Muhacirlerin maddi problemlerine destek olmak amacıyla, Medinelilerin tarım mahsullerini cömert bir şekilde onlarla paylaşmaları yeterli bir çözüm değildi. Zira bu yöntem, yeterli olmayan mevcut kaynakların bölüşülmesi anlamına geliyordu. Bu nedenle geçim problemini çözmek için en etkili yöntem tarım arazilerini genişleterek, tarım alanında düzenlemeler ve teşvikler yaparak zirai üretimi arttırmaktı.

Temel hak ve hürriyetler, çalışma, üretim, dürüstlük, adalet gibi evrensel değerler Medine tarım toplumunda belirgin bir şekilde hayata geçirilmiştir. Müslümanlar başkalarına muhtaç olmadan yaşamlarını sürdürebilmeleri için tarımsal üretime teşvik edilmiştir. Bu şekilde hem kendilerine hem de ihtiyaç sahiplerine faydalı olmaları amaçlanmıştır. Hz. Peygamber, mevcut kaynaklardan elde edilen gelirlerin de ihtiyaç sahipleri ile paylaşılması konusunda Müslümanları teşvik etmekteydi. Böylece tarım mahsullerinin paylaşılması üzerinden sosyal yardımlaşma ve dayanışma kültürü geliştirilmiştir.

Tarım arazilerinin ihyâ ve iktâ' yöntemleriyle sahiplenilmesinden bahçe ve tarlaların sulanmasına kadar yaşanan tartışmalar dikkatle ele alınmış ve sistematik olarak problemlere çözüm üretilmiştir. Gıda temin etmek ve toplumun refahına katkı sağlamak amacıyla arazilerin tarıma açılması hedeflenmiş, tarımsal üretim teşvik edilmiştir. Çiftçileri, toprak sahiplerini veya işçileri mağdur eden cahiliye tarzı tarım ortaklıkları gözden geçirilmiş, taraflardan birini mağdur edecek, hak ettiklerinden daha az pay almalarına veya riski tek başlarına üstlenmelerine sebep olacak anlaşmalara müsaade edilmemiştir.

Halkın gıda temininde sıkıntılara sebep olan, üretici veya tüketiciyi mağdur ederek bazı kimselere haksız kazanç sağlayan alış veriş yöntemleri ile karaborsacılık kati bir şekilde yasaklanmıştır. Temel gıda maddelerini oluşturan tarım mahsullerinin doğal bir arz-talep dengesi içerisinde pazarlanması için gerekli tedbirler alınmıştır.

Suyun kullanım hakkı konusunda yaşanan tartışmalar sistemli bir şekilde çözüme kavuşturulmuş, mahsulün ne zaman hasat edilmesi gerektiğinden satışının ne zaman yapılabileceğine kadar detaylar belirlenmiştir. Tarımsal üretimin artırılması, halkın gıda ihtiyacının en uygun şekilde temin edilmesi, toprak sahipleri ile üretici ve tüketicinin korunması amaçlanmıştır. Böylece tarım faaliyetlerine katılımı dolayısıyla da üretimi arttıran bir tarım sistemi geliştirilmiştir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Ĥımyerî. *el-Muşannef*. Nşr. Ĥabîbürrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- Ahmed b. Ĥanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Ĥanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir - Hamza Ahmed ez-Zeyn. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1416/1995.
- Aktan, Hamza. "İhyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 7-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Akyüz, Vecdi. "Kutsal Metinlerimizde Vakıf Referansları". *Vakıflar Dergisi* Özel Sayı (2006): 20-25.
- Apak, Adem. "Hz. Peygamber'in Hicret Sonrası Medine'de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine". *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu (Çorum, 20-22 Nisan 2007)*. Ed. Mahfuz Söylemez. 315-324. Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- Arslantaş, Nuh. "Sürgünden Sonra Hayber Yahudileri". *Bellekten* 72/264 (2008): 431-474.
- Aydın, Ahmet. "İslam ve Roma Hukukunda Hayvanın Verdiği Zarardan Sorumluluk". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016): 213-239.
- Azimli, Mehmet. "Hicret Sonrasında Medine'de Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2008): 19-37.
- Bardakoğlu, Ali. "Mukayeseli Hukukta Hayvanın Verdiği Zararın Hukuki Sorumluluğu". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989): 43-60.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Fütûhu'l-büldân*. Thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ - Ömer Enîs et-Tabbâ. Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cû'fî. *Şahîhu'l-Buĥârî*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cû'fî. *el-Edebü'l-Müfred*. Thk. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1419/1998.
- Demirci, Mustafa. "İktâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 43-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Demirci, Mustafa. *İslâmın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Döndüren, Hamdi. "Müsâkât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, ts.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî. *Kitâbü'l-Emvâl*. Thk. Muhammed İmâre. Kahire: Dârü's-Şürûk, 1409/1989.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ. *el-Aĥkâmü's-sultânîyye*. Thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Ebû Yûsuf, Ya'küb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Ĥarâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Fayda, Mustafa. *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*. İstanbul: İFAV, 2006.
- Fayda, Mustafa. "Fey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Günay, İlhami. "Kur'ân ve Sünnet Işığında Varlık Evrelerinin Merkez Paydaşı Su", *Ulu-dağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015): 133-171.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybani. *et-Târîh*. Thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 2. Baskı. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Hamîdullah, Muhammed. *İlk İslâm Devleti*. Trc. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 1992.
- Hitti, Philip K.. *History of the Arabs From the Earliest Time to the Present*. 10. Baskı. London: Macmillian Education LTD, 1970.
- Idrisi, Zohor. *The Muslim Agricultural Revolution and its Influence on Europa*. Manchester: Foundation for Science Technology and Civilisation Limited, 2005.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1412.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1412.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1992.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Yesâr. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Ahmed Ferîd Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed el-Cevziyye. *et-Turuğu'l-hükmiyye fî siyâseti's-şer'iyye*. Mısır: Matbaatü'l-Âdâb, 1317.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmadüddîn İsmâîl b. Ömer el-Kureşî ed-Dimaşkî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Muhammed Nâsîrüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Ma'arif, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. "Hvç", *Lisânü'l-Arab*. 7: 279-280. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. "Mvt", *Lisânü'l-Arab*. 2: 90-94. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. "Rçb", *Lisânü'l-Arab*. 1: 419-420. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. "Skç", *Lisânü'l-Arab*. 14: 390-394. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*. Nşr. Fehim Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-İsfahânî, 1973.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Ezdî. *Kitâbü'l-Emvâl*. Thk. Şakir Zib Feyyaz. 3 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. Thk. Ebu'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*. Thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Yemenî. *Muvaţta'*. Thk. Hâni'l-Hâc. 2 Cilt. y.y.: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- İmamoğlu, Abdullah Taha. "Sahabe Rivâyetinde Algıda Seçicilik Unsuru: -Râfî' b. Hadîc Örneği-". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli - Sahâbe-II Sempozyumu (Sakarya, 25-26 Nisan 2015)*. 175-186. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Kahraman, Abdullah. "Kur'ân'a Göre Su Nimetri". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Mart 2007): 19-29.
- Kallek, Cengiz. *Asr-ı Saâdet'te Yönetim Piyasa İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Kallek, Cengiz. *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi: Harac ve Emval Kitapları*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kallek, Cengiz. "Narh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 387-389. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. Trc. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015.
- Kayadibi, Fahri. "Kur'ân ve Sünnet'te Bitkilerin Önemi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008): 1-27.
- Kayapınar, Hüseyin. "Müzâraa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kettâni, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtîbu'l-idâriyye*. Trc. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Köksal, Mustafa Asım. *İslâm Tarihi Hz. Muhammed ve İslâmiyet Medine Devri*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969.
- Köksal, Mustafa Asım. *İslâm Tarihi*. 18 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınları, 1987.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmü's-sultânîyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*. thk. Ahmed Mübarek Bağdâdî. Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1409/1989.
- Mısrî, Refik Yunus. *İslâm İktisat Metodolojisi*. Trc. Hüseyin Arslan. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1989.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Şahîhu Müslim*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1421/2000.
- Oğuzay, Fatih. *Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Tarım ve Toprak Sistemi*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Oğuzay, Fatih. "Hz. Ömer Döneminde Tarım ve Toprak Sistemi". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu (Sivas, 2-3 Kasım 2017)*. ed. Ali Aksu. 2: 93-143. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018.
- Oğuzay, Fatih. *Hz. Peygamber Döneminde Tarım Kültürü*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.
- Öğüt, Salim. "Harim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 188-190. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Önkal, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 458-462. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Öztürk, Nazif. *Elmalılı Gözüyle Vakıflar*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Safa, Mustafa. "Hicret Sonrası Medine'de Sosyal ve Dini Hayat". *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/17 (2015): 355-398.

- Semhûdî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî. *Vefâ'ü'l-vefâ' bi-aḥbâri dâri'l-Muştafâ*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî. *Târîḫü't-Ṭaberî*. Thk. Muhammed Ebû'l Fazl İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1990.
- Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsned*. Thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr , 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Ma'arif, ts.
- Tuğ, Salih. "İslâm'da Vergi Hukukunun Tekevvünü". *İslâm Medeniyeti* 1/1 (1967): 25-30.
- Turgay, Nurettin. "Kur'an'da Adı Geçen Bitkiler ve Hayvanlar". *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu (İstanbul, 15-16 Mayıs 2008)*. Ed. Fahri Kayadibi. 2: 273-291. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008.
- Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islâmic World; the Diffusion of Crops and Farming Techniques 700-1100*. Cambridge: Cambridge Universty Press, 1985.
- Watson, Andrew M. "The Arab Agricultural Revolution and its Diffusion 700-1100". *The Journal of Economic History* 34/1 (1974): 8-35.
- Watson, Andrew M. "Ziraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 449-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ya'kûbî, İbn Vazîh Ahmed b. İshak. *Kitâbü'l-büldân*. Thk. T. G. J. Juynboll. Leiden: Brill, 1860.
- Yahyâ b. Âdem, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleymân el-Kureşî el-Kûfî. *Kitâbü'l-Ḥarâc*. Thk. Hüseyin Munis. Kahire: Daru's-Şurûk, 1987.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.

BİR İNANÇ MERKEZİ VE TARİHÎ MEKÂN OLARAK EBÛ KUBEYS DAĞI HAKKINDAKİ RİVAYETLERİN TESPİTİ

Halil ORTAKCI*

Öz

İslâm öncesinden itibaren hacıların Mekke'de ziyaret ettikleri yerlerden biri de Kâbe'ye en yakın dağ olan Ebû Kubeys'tir. Halk tarafından ziyaretgâh edinilmesi ve üzerinde çeşitli tarihî hadiselerin meydana gelmesi sebebiyle bu dağ hakkındaki birçok rivayet, kaynaklarda yer almaktadır. Bu çalışmada 1980'li yıllarda yıkılıp yerine saray inşa edilen Ebû Kubeys ile ilgili söz konusu dağın rivayetler tespit edilerek dağın bir inanç merkezi ve tarihî mekân olarak önemi ortaya konulacaktır. Ayrıca bu yerin coğrafi yapısı, isimlendirilmesi, mesellere konu olması, rasat merkezi olarak kullanılması ve üzerine inşa edilen ribat, mescit, zâviye gibi yapılar hakkında bilgiler verilecektir. Böylece Ebû Kubeys'in İslâm kültür ve medeniyeti açısından önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mekke, Dağ, Ebû Kubeys, İnanç Merkezi, Tarihî Mekân

Determination of the Narrations about Abū Qubays Mountain as a Belief Center And Historical Site

Abstract

Abū Qubays is the closest mountain to the Ka'ba and the one of the most visited places in Mecca since pre-Islamic times. This mountain has been visited by the people/pilgrims and many historical events have occurred on it. Therefore, many narrations about this place exist in the literature. In this study, these scattered narrations related to Abū Qubays, which was demolished in 1980s and a palace was built, will be identified and the importance of the mountain as a belief center and historical place will be revealed. Further information will be provided about the geographical structure of the mountain, how it is being named and subjected to parables as well as its utilization as a center of observation and the structures like ribat, mosque and zaviye built on it. Thus, why the mountain is so important in Islamic culture and civilization will be better understood.

Keywords: Mecca, Mountain, Abū Qubays, Faith Center, Historical Site

Makalenin Geliş Tarihi: 10.06.2020; Makalenin Kabul Tarihi: 04.10.2020

*Arş. Gör. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0003-1459-843X; e-mail: halilortakci@hotmail.com

Giriş

Üç semavî dinin ilk vahiylerinin indiği dağlar, tarih boyunca farklı milletler tarafından inanç-kült merkezleri olarak görülmüştür. Yunanistan'da Athos; Suriye'de Hermon; Mısır'da Sina; Filistin'de Tabor dağları buna misal olarak verilebilir.¹ Diğer milletlerde olduğu gibi Câhiliye döneminden itibaren Araplarda dağlar, inanç merkezi olmanın yanı sıra kültürün de önemli ögesi olmuştur. Bu, İmruu'l-Kays'ın meşhur kasidesinin ikinci dizesinde görülür.² Şiirde geçen ed-Dehûl ve Havmel'in iki ayrı dağ olduğu söylenir.³ Güney Arabistan yazıtlarındaysa dağlar bir kült merkezi olarak geçmektedir. Örneğin Ja 2864⁴ künyeli yazıtta Şhrrm (شحررم) adlı dağın üzerine inşa edilen bir tapınaktan bahsedilmektedir. Buna ek olarak Mekke'de vahyin geldiği Nur ve hac esnasında üzerinde vakfe yapılan Arafât dağları, İslâm kültüründe mühim bir yere sahiptir.

Bugün bütün gelişmiş ülkelerde tarihî mekânların korunmasına yönelik katı yasalar vardır. Ancak Mekke'ye gidenler dağlar başta olmak üzere topografyanın -dolayısıyla siyer coğrafyasının- yerle bir edildiğini görmektedir. Şehirde yok edilen tarihî mekânlardan biri de Kâbe'ye en yakın dağ olarak bilinen Ebû Kubeys'tir. Burası, tıraşlanarak üzerine bir saray inşa edilmiştir. 2016 yılında umre ibadetini ifâ etmek için Mekke'ye gidip dağın geldiği hali gördüğümde, tarihte birçok hadiseye şahitlik eden bu yer ile ilgili bilgileri derleyerek İslâm kültür ve medeniyetinde Ebû Kubeys'in önemini ortaya koyan bir çalışma yapmaya karar verdim. Dolayısıyla bu makale, Ebû Kubeys etrafında şekillenen, çoğu abartılı rivayet ve inançları açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışmada Ebû Kubeys'in Câhiliye'den itibaren halk tarafından kutsiyet atfedilen ve üzerinde tarihî hadiselerin yaşandığı önemli bir yer olduğu ortaya konulacaktır. Ayrıca buranın coğrafi yapısı, isimlendirilmesi, mesellere konu edilmesi, rasat merkezi olarak kullanımı ve üzerine inşa edilen yapılar hakkında bilgiler verilecektir.

1 Shahar Arzy vd., "Vahiyler Niçin Hep Dağlarda Geldi? Mistik Tecrübelerin Bilişsel Nörobilim ile İlişkisi", çev. Ali Kuşat vd., *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2012), 89.

2 قفا نيك من ذكرى حبيب ومزل بسقط اللوى بين الدخول فحؤمل
"Siz ikiniz durun da sevgilinin ve onun ed-Dehûl-Havmel arasında bulunan Sikti'l-Livâ'daki evinin hatırasına ağlayalım."

3 Farîk el-Sahra, "Cevletü beyne'd-dehûli ve havmel - Cebelü's-Şâķib" (Erişim 18 Haziran 2020).

4 http://dasi.cnr.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=763801054&recId=9141

1. Coğrafi Yapısı

Mekke'nin -Ku'aykîân ile birlikte- iki büyük dağından biri olarak bilinen Ebû Kubeys, şehirdeki Handeme ve Süveydâ adlı dağlara kadar uzanır.⁵ 460 m. yüksekliğinde olan⁶ Ebû Kubeys, Kâbe'nin 100 metre doğusunda; Ku'aykîân ise batısında yer alır.⁷ Ahşebân olarak adlandırılan bu iki dağ, Kâbe'nin de içinde bulunduğu Bathâ vadisinin bir kısmını hilal gibi çevreler.⁸

Beyaza yakın koyu bir renkte olan Ebû Kubeys, konum olarak Kâbe'ye en yakın dağdır. Safâ Tepesi, buranın bir uzantısı iken 1955 yılında Ebû Kubeys'le arasındaki bağlantı koparılmıştır. Dağa; Şi'bü Ömer, Şi'bü Ali ve Şi'bü Ecyâd-i Sağîr taraflarından giden yollar vardı.⁹ Konumu ve yükseltisi sebebiyle Mekkeliler, "Ebû Kubeys'e çıkan Tâif'i görür." derdi.¹⁰ Üzerindeyse Ebû Yezîd adlı meşhur bir kaya vardı.¹¹

1980'li yıllarda tıraşlanan Ebû Kubeys'in yapılan imar planları çerçevesinde kalan kısımlarına yönelik de yıkım çalışmaları devam etmiştir. Ancak 'Jeoloji Araştırması'nın' raporlarında dağın Safâ Kapısı tarafında Zemzem'in ana kaynağının yer aldığı ve burası yıkıldığı takdirde pınarın zarar göreceği anlaşılmıştır. Bundan dolayı da Ebû Kubeys'in tamamen yıkılması imkânsız hale gelmiştir.¹²

Mekke'de Ebû Kubeys ve diğer dağların yıkılarak üzerine imar faaliyetlerinde bulunulmasının temel sebeplerinden birinin ekonomik kaygılar olduğu söylenebilir. 1981 yılında Makky'nin yazdığı doktora tezinde bulunan bir grafikte harem çevresindeki dağlarla birlikte Kâbe'ye yakınlığı sebebiyle Ebû Kubeys'in arazi değerinin oldukça yüksek olduğu görülmektedir.¹³

5 Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Aḥmed el-Ezrakî, *Aḥbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*, thk. Ruşdî Şâlih Melḥas (Beyrut: Dâru'l-Endelus, ts.), 2/266.

6 Rubin Uri, "Abū Qubays", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 2008), 1/50.

7 Abdullah A. Boks, "Ebûkubey's", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/280.

8 Ekrem Zıya el-Ömerî, *es-Sîratü'n-nebeviyyeti's-şahiha muḥâveletün li-tatbîki kavâ'id-i di'l-muḥaddisîn fî nakdi rivâyâti's-sîrati'n-nebeviyye* (Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1994), 1/77; Halil Aldemir, "İslâm Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'an Daveti Açısından Değerlendirilmesi", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplum* (İstanbul, 2011), 281.

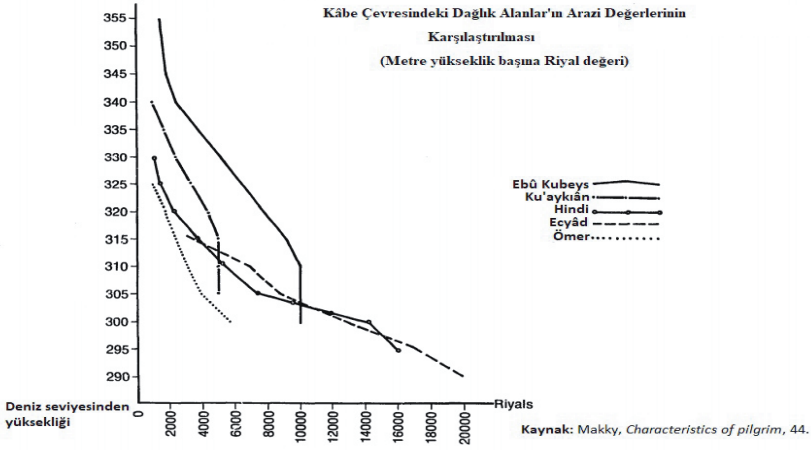
9 Kâtib Merâkeşî, *el-İstibşâr fî 'acâibi'l-Emsâr* (Bağdat: Dâru's-Şüûni's-Sekâfe, 1986), 5.

10 Âtik b. Gays el-Bilâdî, *Me'âlimü Mekke et-tarihiyye ve'l-eseriyye* (Mekke: Dâru Mekke, 1980) 20-21.

11 Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî, *Aḥbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve ḥadîsih*, thk. Abdülmelik Abdullah Dehîş (Beyrut: Dâru Hıdr, 1993), 4/22.

12 Anwar Al Sadat, "Zamzam springs prevent the demolition of Mt. Abu Qubais", *Arab News* (10 Mayıs 2013).

13 Ghazey Abdul Wahed Makky, *Characteristics of pilgrim accommodations in Mecca and ecommendations for improvements* (Michigan: Michigan State University, Department of Geography, Doktora Tezi, 1981) 44.



(Kaynak: Makky, *Characteristics of pilgrim*, 44)

1980 yılında Kral Halid b. Abdülaziz tarafından Ebû Kubeys'in üstündeki 240.000 m² alana kraliyet sarayı inşa edilmeye başlanmıştır. Kral Fahd zamanında müstemilatına bazı eklemelerle inşaat tamamlanmıştır. Bu saray, Ramazan ayının son on gününde kralların ikamet etmeleri için kullanılmaktadır. Ayrıca burada 2005 yılında "Üçüncü Olağanüstü İslâm Zirvesi" yapılmış; 2006'da Irak'taki siyasî durum görüşülerek "Mekke Vesîkası" imzalanmış; 2008'de "Uluslararası İslâm Diyalog Konferansı" düzenlenmiştir.¹⁴

2. İsimlendirilmesi

Dağın; Cürhüm,¹⁵ Mezhic veya İyâd¹⁶ kabilesine mensup olan Ebû Kubeys adlı kişiden dolayı bu ismi aldığına inanılır.¹⁷ Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), bu adamın Ebû Kubeys b. Şâmih olduğunu, amcasının kızıyla Amr b. Madâd arasındaki ilişkiyi ifşa etmesi üzerine iki sevgilinin ayrılmak zorunda kaldıklarını aktarmaktadır. Onun naklettiğine göre ayrılık sebebiyle üzülen Amr, Ebû Kubeys'i öldürmek üzere yemin etmiştir. O da korkarak bu dağa kaçmış¹⁸ ve bir bina inşa etmiştir.¹⁹

14 Deynâ Abdülhalık, "Tu'rafû 'alâ 'Kaşri's-Şafâ'. muşirru ikâmeti'l-melik bi'l-'aşri'l-evâhîr ve yuhtağanü kumamü Mekke", *el-Vaţan* (31 Mayıs 2019).

15 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî Bağdâdî Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/81.

16 Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz b. Muhammed el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 1/401.

17 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Cibâlû ve'l-emkine ve'l-miyâh*, *thk. Ahmed Abdüttevâb 'Avz* (Kahire: Dâru'l-Fazile, 1999), 27.

18 el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/80-81.

19 Zemahşerî, *el-Cibâlû ve'l-emkine ve'l-miyâh*, 27.

Diğer rivayetlerdeyse Hacerülesved'in veya ilk ateşin buradan alınması (iktibası) sebebiyle bu ismi aldığı aktarılmaktadır.²⁰ Ancak Câhiz, Ebû Kubeys adının son Lahmî kralı Ebû Kâbûs'tan geldiği görüşündedir.²¹ Ezrakî ise Mekkeliler arasında Ebû Kubeys b. Şâmih rivayetinin daha meşhur olduğunu ifade etmektedir.²² Nevevî de bu rivayeti doğru kabul etmektedir.²³

Atâ b. Ebî Rebâh, bu dağ ile ilgili Mekkelilerden bazılarının "Ebû Kubeys, İbrahim el-Kabîsî'nin mescididir. O, ilk geldiğinde burada ikamet etmiştir. Bundan dolayı da dağ, onun ismiyle adlandırılmıştır." dediğini nakletmektedir.²⁴ Nuh Tufanı esnasında Ebû Kubeys'in Hacerülesved'i sakladığına inanılması sebebiyle Câhiliye döneminde el-emîn olarak adlandırıldığı da rivayet edilmektedir.²⁵ Ebû Kubeys isminin kökeniyle ilgili söz konusu efsanevî rivayetler, halk tarafından kutsal kabul edilmesiyle yakın ilişkilidir.

3. Kutsiyet Atfeden Rivayetler

İnsanın mekâna kutsallık atfetmesinin sebebi, doğuştan gelen barınma ihtiyacı ve inanma duygusudur. Kur'an'da bu yönelim, Kâbe'den başlayarak harem bölgesi, Sina Dağı ve Aksa Mescidi vb. birçok yeri tarif ederken net bir şekilde ortaya konulmuştur. Ayetlerde aşkın varlığın yer, gök ve dağlara tecelli ettiğinin belirtilmesi, mü'minin çevreye bakışını doğrudan etkiler.²⁶ Diğer dinlerde de belirli bir mekânın mukaddes kabul edilerek diğer yerlerden ayrıştırılmasına yönelik inanç ve uygulamalar vardır.²⁷ Mübarek kabul edilen yerler içerisindeyse üzerindeyken insanın kendisini yaratıcıya yakın hissettiği dağlar, ayrı bir öneme sahiptir.²⁸ Zira bu yerler birer mekân olarak "zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsalla tarihseli birbirine bağlar."²⁹

İslâm öncesinden itibaren Araplarda dağlara kutsiyet atfetme geleneği yaygındır. Çünkü çölde yaşayan Araplar için dağlar, bir kült merkezi olmanın

20 el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/80-81.

21 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî el-Câhiz, *Kitâbü'l-ḥayvân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/223.

22 Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 2/266.

23 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-lügât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/108.

24 Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî, *Aḥbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve ḥadîsîh*, thk. Abdülmelik Abdullah Dehîş (Beyrut: Dâru Hıdır, 1993), 3/389.

25 Zemahşerî, *el-Cibâlû ve'l-emkine ve'l-miyâh*, 27.

26 Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", *Milel ve Nihal* 3/1-2 (Aralık 2005), 54-55.

27 Salim Ögüt, "Harem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/127.

28 Ömer Faruk Harman, "Dağ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/400.

29 İlyas Uçar, *Mekânın Üretimi -Hz. Muhammed Dönemi Medine'de Gündelik Hayat* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 46.

yanı sıra fırtınalar³⁰ ve saldırılar esnasında sığınak olup tehlikelere karşı da gözetleme kulesi işlevine sahipti.³¹

Arapların dağlara tehannüs için gitmeleri, kutsal dağ inancıyla ilişkilendirilebilir. Bu durumun İslâm'dan sonra da devam ettiği bir gerçektir. Zira Kur'an'da (bk. "el-Kasas 28/38; el-Mü'min 40/36") dağlar yaratıcının aşkınlığının ve büyüklüğünün göstergesi olmuştur.³²

Her ne kadar Kur'an'da ismi geçmese de geleneksel olarak Müslümanların kutsal kabul ettikleri dağlardan biri de Kâbe'ye en yakın dağ olan Ebû Kubeys'tir. Kaynaklarda bu dağın faziletiyle ilgili çok sayıda rivayet ve efsane yer almaktadır. Bu aktarımların büyük bir kısmının halk inancının ötesine geçmediği bir gerçektir. Bununla birlikte harem sınırları içerisinde yer alması ve Kâbe'ye olan yakınlığı sebebiyle en faziletli dağ olduğuna³³ yönelik bir takım yüceltici rivayet ve inançların ortaya çıktığı da düşünülebilir. Çünkü Ebû Kubeys'in Allah Rasûlü'nün (s) daha fazla vakit geçirmesi sebebiyle Hira Dağı'ndan dahi üstün olduğuna yönelik inançlar vardır.³⁴ Ayrıca Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşa ederken özellikle Sînâ, Beytü Makdis, Cudi ve Lübnan dağlarıyla birlikte Ebû Kubeys'ten aldığı taşları kullandığına yönelik söyleniler,³⁵ buraya yüklenen kutsiyetin derecesini göstermektedir. Ancak çalışmada söz konusu rivayetlerin tartışılması ve çürütülmesinden ziyade ortadan kaybolan bu dağ ile ilgili nakillerin bir araya getirilerek İslâm rivayet geleneğinde Ebû Kubeys'in önemini ortaya konulması hedeflenmektedir. Bu dağın kutsallığına yönelik inançlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Yeryüzünün İlk Dağı: Rivayetlere göre Ebû Kubeys, dünyada yaratılan ilk dağdır. Yeryüzündeki diğer bütün dağlar ise onun bir uzantısıdır.³⁶ Bu aktarımların Kâbe'nin yeryüzündeki ilk ev olduğuna yönelik ayetten³⁷ mülhem olduğu³⁸ düşünülebilir.

- 30 Tebük Gazvesi sırasında meydana gelen fırtınada Müslümanlardan bir kişi fırtına sebebiyle Tayy Dağları'na sığınmak zorunda kalmıştı. bkz. Ümit Eskin, *Risalet Görevinin Başlangıcından Vefatına Kadar Hz. Peygamber'in Hayatında Hediye* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 109.
- 31 Ayrıca Câhiliye döneminde efendilerinden kaçan köleler dağlara sığınır ve burada eşkıyalık faaliyetlerinde bulunurlardı. bkz. Hakan Temir, "İslâm'dan Önce Arap Yarımadasındaki Sa'âlik Grupları -Arap Kargaları Taifesinin Örnekleri-", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (25 Haziran 2018), 151.
- 32 Harman, "Dağ", 8/401.
- 33 Salâh Abbas Hasan es-Sûdânî, *el-Hayâtü'l-ictimâ'iyye fî'l-Hicâz kable'l-İslâm* (Amman: Merkezü'l-Kitâbi'l-Akademi, 2016), 19.
- 34 İbn Zahrâ, *el-Câmi'u'l-laîff fi fağli Mekke ve ehlihâ ve binâi'l-beyti's-şerîf*, thk. Ali Ömer (yy.: Mektebetü'l-Şekafeti'd-Dîniyye, 2003), 297.
- 35 Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*, thk. Berand Ratke vd. (yy.: İsa el-Bâbi el-Halebî, 1982), 1/153.
- 36 el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/20.
- 37 Âl-i İmrân, 3/96.
- 38 Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. (Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1986), 3/60.

2. Peygamber Mezarı: Ebû Kubeys'in peygamberlerin defnedildiği kutsal bir dağ olduğuna yönelik inançlar vardır. Rivayete göre Hz. Âdem, oğulları tarafından Ebû Kubeys'te kazılan kenz adlı mağaraya defnedilmiştir. Tufan esnasında Hz. Nuh'un onu buradan alarak tabutla birlikte gemiye götürdüğü, gemi karaya oturduğundaysa gelip tekrar bu mağaraya gömdüğü kaynaklarda geçmektedir.³⁹ Ayrıca burada Hz. Havva ve Hz. Şî't'in de mezarının yer aldığına inanılır.⁴⁰

3. Hacerülesved: Rivayete göre Nuh Tufanı'nın akabinde Cennet'ten geldiğine inanılan Hacerülesved, Ebû Kubeys Dağı'nda kalmıştır. Hz. İbrahim, oğlu İsmail'le birlikte Kâbe'nin temellerini yükseltirken Ebû Kubeys'ten, Hacerülesved'in kendisinde olduğuna yönelik bir ses gelmişti. Hz. İsmail de tavafın başlangıç ve bitiş noktasını belirlemek için bu taşı aşağı indirmişti.⁴¹ Başka bir rivayetteyse Tufan sırasında Allah'ın Hacerülesved'i bu dağa emanet ettiği ve "Evimi yapacak olan dostumu (Hz. İbrahim) gördüğün zaman taşı ona ver." dediği aktarılmaktadır. Rivayete göre Hz. İbrahim ve oğlu bu taşın üzerine Kâbe'yi inşa etmiştir.⁴²

İbn Sa'd, Hacerülesved'in Hz. Âdem tarafından Ebû Kubeys'e yerleştirildiğini, karanlık gecelerde ay gibi parlayarak Mekkelileri aydınlattığını aktarmaktadır. Onun aktardığına göre Câhiliye döneminde hayızlı ve cünüp olanlar Ebû Kubeys'e çıkar ve bu taşla dokunarak üzerlerindeki manevî pislikten kurtulduklarına inanırlardı. Bundan dolayı da taş kararmıştı. Ayrıca İbn Sa'd, Hacerülesved'in Hz. Peygamber'in bi'setinden dört sene önce Kureyşliler tarafından Ebû Kubeys'ten indirilerek Kâbe'ye yerleştirildiğini nakletmektedir.⁴³ Ancak Amr b. Luhay'dan önce bu kutsal taşın Ebû Kubeys'ten indirildiği de söylenmektedir. Bundan dolayı da Amr, Kâbe'ye putları yerleştirmek için kendince bir dayanak bulmuştur.⁴⁴

4. Hz. İbrahim'in Çağrısı: Hacc Sûresi 27. ayette bahsedilen Hz. İbrahim'in insanları hacca davet ettiği mekânın Ebû Kubeys olduğu aktarılır. Ancak Ezrakî, bu rivayetin doğru olmadığını nakleder.⁴⁵

39 el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 1/71.

40 Muhammed b. Ahmed b. Ali et-Taķî el-Fâsî, *Şifâü'l-garâm bi aĥbâri'l-beledi'l-ĥarâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/365.

41 Ezrakî, *Aĥbâru Mekke*, 2/266.

42 Ezrakî, *Aĥbâru Mekke*, 1/65.

43 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Baĥdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk.: Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/31.

44 F. E. Peters, *The hajj: the Muslim pilgrimage to Mecca and the holy places* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 13.

45 Ezrakî, *Aĥbâru Mekke*, 2/101.

5. Âtike'nin Rüyası: Bedir Savaşı'ndan önce Âtike bnt. Abdülmuttalib'in bir rüya gördüğü nakledilir. O, rüyasında Mekke'ye gelen bir atlının önce Kâbe'ye geldiğini sonra da Ebû Kubeys'e çıktığını görmüştür. Gelen bu atlı, bir veya iki gece içerisinde savaş çıkacağını haber vermiş; Ebû Kubeys üzerinden bir kayayı Kâbe'nin üzerine doğru yuvarlayarak Beyt'in yıkılmasına sebep olmuştur.⁴⁶

6. Müşriklerin Mucize Beklentisi: Mekkeli müşriklerden bir grubun Allah Rasûlü'ne (s) gelip "Eğer doğru söylüyorsan, haydi biz buradayken yarısı Kuaykân Dağı'nın diğer yarısıysa Ebû Kubeys'in üstüne gelecek şekilde ayı ikiye yar da görelim." dediği ve bunun üzerine ayın bir parçası Ebû Kubeys'in üzerine gelmek üzere ikiye ayrıldığı rivayet edilmektedir.⁴⁷

7. Dua ve Toplanma Yeri: Ebû Kubeys, hacılar tarafından kutsal bir yer olarak kabul edildiği⁴⁸ için burada yapılan duaların kabul edileceğine inanılır.⁴⁹ Abdülmuttalib'in Hz. Peygamber'i Ebû Kubeys Dağı'na götürerek yağmur duası yaptığı ve hemen sonra yağmur yağdığı rivayet edilir. Aktarıldığına göre Abdülmuttalib burada şöyle dua etmiştir: "Allahım! Üzerimizdeki üzüntüyü kaldır. Dostlarına yardım et. Senin ilmin kendindedir. Sen ki biz kullarına haremının hatırına istemeden nimet verensin. Kuraklık sebebiyle deve ve davarlar birer birer öldüler. Onlar hallerini sana şikâyet ediyorlar. Allahım bizi duy; bol ve faydalı yağmur yağdır beldemize."⁵⁰

Araplar, Ebû Kubeys'in baş ağrısına şifa olduğuna inandıkları için koyun kellesi yiyorlardı. Bundan dolayı dağın üzeri küçükbaş hayvan kafatasıyla doluydu.⁵¹ Ayrıca burası Câhiliye'den itibaren Arapların inzivaya çekildikleri ve hakkında birçok mitoloji ve hikâye ürettikleri bir yer olmuştur. Hatta "Câhiliye Arapları haclarını tamamlamak ve dileklerini ilahlara arz etmek için bu dağın üzerine çıkarlardı."⁵²

46 Ebû'l-Hasan Mukatil b Süleyman b Beşir Mukatil b Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. (Beirut: Dâru lhyâi't-Türâs, 1423), 2/106; Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beirut: Dâru't-Türâs, 1967), 2/428.

47 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Muhammed Ravâs Kal'acî (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 279.

48 Muhammed b. Ahmed b. ez-Ziya Muhammed el-Kuraşî İbnü'z-Ziyâ, *Târîhu Mekketi'l-Müşerrefe ve'l-Mescidi'l-Harâm ve'l-Medîneti's-Şerîfe ve'l-Kabrü's-Şerîf*, thk. Alâ' İbrahim-Ey-yemen Nasr (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 195.

49 Aşir Örenç, "Hadisler Çerçevesinde Mekke Şehri ve Fazileti", *Tarih Okulu Dergisi (TOD) = Journal of History School (JOHS) [Tarih Okulu]* 22 (2015), 107.

50 Ebû Sa'd el-Âbî, *Nesru'd-dür fî'l-muhâdarât*, thk. Halid Abdülgani (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 4/26.

51 Kazvînî, *Âsâru'l-bilâd ve ahhâru'l-'ibâd*, 71.

52 Emrah Dindî, "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (15 Haziran 2017), 584, 605.

8. Dâbbetü'l-arz: Kıyamet alameti olarak bilinen Dâbbetü'l-Arz isimli yaratığın başı gökte ayakları yerde olarak Ebû Kubeys dağında ortaya çıkacağına inanılır.⁵³

4. Tarihî Mekân

Rasûlullah'ın (s) "*Uhud Dağı bizi sever biz de onu severiz.*"⁵⁴ sözünden de anlaşılacağı üzere önemli olayların meydana geldiği yerlerin hatırası, mekâna ruh atfedilerek canlı tutulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda hadiselerin zuhur ettiği yerler; olayların şahididirler. Bazı haberlere göre de ahirette gördüklerine şahadet edeceklerdir. Bu açıdan bakıldığında Ebû Kubeys'in de tarih boyunca Kâbe'de meydana gelen birçok hadiseye şahitlik ettiği bir gerçektir. Kaynaklarda Ebû Kubeys'te meydana geldiği haber verilen hadiseler şunlardır:

1. Cürhüm'ün Yerleşmesi: Hz. Hacer'in zezemi bulmasından sonra Cürhüm kabilesinin Şâm taraflarına göç için yol alırken Ebû Kubeys'in üzerinde kuşların daire çizdiğini görerek su ümidiyle geldikleri⁵⁵ ve bu dağın üstünde durup suyun yerini tespit ettikleri rivayet edilir.⁵⁶

2. Fil Hadisesi: Ebû Kubeys, fil ordusu geldiğinde Mekkelilerin sığındığı bir yer olmuştur. Abdülmuttalib ile birlikte Hakîm b. Hizâm ve Kureys'in önde gelenleri buraya çıkararak olan biteni izlemişlerdir.⁵⁷

3. Hilfu'l-Fudûl: Kur'an'da ebter olarak isimlendirilen⁵⁸ Âs b. Vâil, Câhiliye döneminde Yemen'den gelen bir tüccarın mallarını alıp parasını ödemediği. Bunun üzerine adam, Ebû Kubeys'e çıkararak zulme uğradığına ve yardıma ihtiyaç duyduğuna yönelik bir şiir inşâd etti. Hadiselere şahit olan Zübeyr b. Abdülmuttalib, Abdullah b. Cüd'an'a giderek Hilfu'l-Fudûl'ü kurmaya ikna etti. Sonra da Yemenlinin Âs b. Vâil'den hakkını almasını sağladılar.⁵⁹

53 Kemalüddin Muhammed b. Musa b. İsa ed-Dümeyrî, *Hayâtü'l-hayvâni'l-kübra* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 1/451.

54 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Müsnedü's-şâhîh el-muhtasar bi nakli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Rasûlillâh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1374-75/1955-56), 2/1011.

55 Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik el-'İsâmî, *Semtu'n-nücûm el-'avâlî fi enbâi'l-evâil ve't-tevâlî*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Ma'ûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/187.

56 Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf Salihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-eş-Şeyh Ali Muhammed Ma'ûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/151.

57 Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2002), 15/308.

58 Mustafa Fayda, "Âs b. Vâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/449.

59 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *er-Resâ'ilü's-siyâsiyye* (Beyrut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, ty.), 414-416.

4. Davet: Hz. Peygamber, akrabalarını uyarmasına yönelik ayet inince Ebû Kubeys'in üstüne çıkararak Mekke eşrâfını yanına çağırarak "Ey Abdümenâfoğulları şüphesiz ben bir uyarıcıyım." diye bağırarak tebliğde bulunmuştu. Bunun üzerine toplanan Mekkeliler ondan birçok mucize getirmesini istemişlerdi. Onların talep ettikleri mucizelerden biri de Ebû Kubeys'in üzerinde bulunan Hz. Peygamber'in ayağının altındaki kayanın altına çevrilmesidir.⁶⁰

5. Boykot: İslâm'ın Mekke döneminde Müslümanlara yönelik müşriklerin boykotu esnasında Hâşimoğullarının sığındığı mahalle olan Şi'bü Ebî Tâlib, Ebû Kubeys'in arka tarafında yer alıyordu.⁶¹

6. Hicret:

- Müşriklerin Hz. Peygamber'i hicret esnasında bu dağa doğru gitmelerini sağlayarak burada katletmek için plan yaptıkları aktarılmaktadır.⁶²

- Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ederken kendisine verilen emanetleri Hz. Ali'ye bırakmıştı. O da Ebû Kubeys'e çıkararak sahiplerinin gelip alması için bir duyuru yapmıştı.⁶³

- Hz. Peygamber, hicret için yola çıktıktan sonra Mekkelilerin Ebû Kubeys'ten bir kişinin Sa'd b. Mu'âz ve Sa'd b. Ubâde'nin Müslüman olması durumunda Mekke'nin Hz. Muhammed'in eline geçeceğini söylediği rivayet edilir.⁶⁴

7. Kaza Umresi: Hudeybiye'den sonraki yıl Müslümanların yaptıkları umre esnasında Mekkeli müşriklerin anlaşma gereği üç gün boyunca Ebû Kubeys'in üstünde konakladıkları bilinmektedir.⁶⁵

8. Fetih: Hz. Ebû Bekr'in âmâ babası Ebû Kûhâfe, en küçük oğlundan olan kız torunu ile birlikte Mekke'nin fethi esnasında bu dağa çıkmıştı. O, torununa gördüğü manzarayı anlatmasını istemiş ve böylece olan biten hakkında bilgi sahibi olmuştu.⁶⁶

60 Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), 2/40.

61 İbrahim b. Ömer b. Hasan er-Ribât b. Ali b. Ebî Bekr el-Bukâ'î, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (yy.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.), 19/4.

62 Halil Aldemir, "Alauddin Çelebi el-Amasi'nin Yasin Suresi Tefsirinin İncelenmesi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 1 Cilt (Amasya, 2017), 180.

63 Abdul Aziz Ash-Shanâwi, *The Ministers around the Prophet* (Riyad: Darussalam, 2004), 82.

64 eş-Şâmî, *Sübülül-hüdâ ve'r-raşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd*, 3/254-255.

65 Mühahit Çolak-Murat Çınar, "İslâm Hukukunda Kolaylaştırma İlkesinin Haccın Rükünlerinde Günümüz Uygulaması", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/3 (27 Aralık 2018), 61.

66 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, thk. Mustafa es-Sakâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafız eş-Şelebî (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 2/405; Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi şahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 16/187.

9. Veda Haccı: Vedâ Haccı esnasında Hz. Peygamber, Ebû Kubeys'e çıkararak "İnsanlara hac ibadetini duyur; gerek yaya olarak gerekse yorgun argın develer üzerinde uzak yollardan gelerek sana ulaşsınlar. (Hac, 22/27)"⁶⁷ ayetinin gereği olarak "Ey insanlar, Rabbinizin beytini haccediniz." diyerek hac ibadetini duyurmuştur.⁶⁸

10. Üveys el-Karanî: Üveys el-Karanî'nin Sıffin ve Dımaşk'ın yanı sıra Ebû Kubeys Dağı'nda öldüğü de rivayet edilir.⁶⁹ Üveys'in Ebû Kubeys'le birlikte anılması bununla sınırlı değildir. Hz. Ömer, vefat ettiği yıl hac mevsiminde Ebû Kubeys'e çıkararak Yemenli hacılara Üveys el-Karanî'nin aralarında olup olmadığını sormuş ve onun Arafât'ta olduğunu öğrenmişti.⁷⁰

11. Evliya Çelebi, Hz. Hasan'ın evinin Ebû Kubeys'te yer aldığını aktarmaktadır.⁷¹ Ancak biz bu rivayeti diğer İslam tarihi kaynaklarında tespit edemedik.

11. Kâbe Muhasarası: Yezîd döneminde Abdullah b. Zübeyr, Mekke'de hilafet iddiasıyla öne çıkmıştı. Bunun üzerine Medine'de Harre Vak'ası'nda çok kişinin ölmesine sebep olan Müslim b. Ukbe liderliğindeki Yezîd'in ordusu Mekke'ye doğru yola çıktı. Yolculuk esnasında Müslim'in hastalanıp ölmesi üzerine Husayn b. Nümeyr, ordunun başına geçti.⁷² Abdullah b. Zübeyr de kendisini emniyete almak için Kâbe'ye sığınmak zorunda kaldı. Bunun üzerine Emevî ordusu Ebû Kubeys üzerine çocuk kafası büyüklüğünde taş atan bir mancınık yerleştirerek Kâbe'yi hedef aldı. Buradan atılan taşlardan korunmak isteyen Abdullah b. Zübeyr taraftarları ahşaptan büyük kalkanlar ve kulübeler yapmışlardı. Fakat Ebû Kubeys'ten atılan bu taşlar, Kâbe'nin duvarlarına isabet ederek hasar almasına neden olmuştu. Bu hadise esnasında Ebû Kubeys'in üzerine ikinci vaktinden sonra yıldırım isabet ettiği ve on sekiz Şamlı askerle birlikte mancınığın yandığına yönelik abartılı bir rivayet bulunmaktadır.⁷³ Aktarılan habere göre yanan mancınığın yerine hemen yenisi yapılarak bu dağa yerleştirilmiştir. Kuşatmaysa Yezîd'in ölüm haberi

67 Ayetin meâli, Diyanet İşleri Başkanlığı Meâli'nden iktibas edilmiştir. (Kaynak: <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Hac-suresi/2620/25-37-ayet-tefsiri>)

68 Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b Ömer b Muhammed Zemaşeri, *Tefsirü'l-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1407), 3/152.

69 Muḥammed b. Hibbân b. Aḥmed el-Bustî İbn Hibbân, *es-Şikâtu li ibni Hibbân*, thk. Muḥammed 'Abdulmu'îd (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, ts.), 4/52.

70 Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve aḥbârü'l-'ibâd*, 71.

71 Evliya Çelebi, *Seyahatname* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1985), 9/183.

72 Hasan Onat, "Husayn b. Nümeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/413.

73 Hicrî 732 yılında Zilhicce ayının sonunda Ebû Kubeys'in üstüne yıldırım düştüğü ve bundan dolayı bir kişinin öldüğü de rivayet edilir. et-Taḳî el-Fâsî, *Şifâü'l-garâm bi aḥbâri'l-beledi'l-ḥarâm*, 2/321.

sonrasında kaldırılmıştır.⁷⁴ Abdülmelik b. Mervân dönemindeyse Haccâc b. Yusuf, Abdullah b. Zübeyr'in kontrolündeki Kâbe'yi bir kez daha kuşattı. O, bu sefer için Ebû Kubeys'e mancınık kurarak Kâbe'nin çevresine konuşlanan muhalifleri hedef aldı.⁷⁵

317/930 yılında Zilhicce'nin sekizinci gününde (terviye günü) "Bahrein Karmatîleri'nin en güçlü lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî" Harem'e bir baskın tertip etmişti. O, Kâbe'ye ait kapıyı kırıp içeride bulunan kıymetli eşyaları yağmalamıştı. Bununla yetinmeyen el-Cennâbî, sonrasında altınoluğu çalmak için Kâbe'nin çatısına çıktığında Ebû Kubeys'in üzerinde konuşlanan Hüzeyl kabilesine mensup okçular tarafından hedef alınarak aşağı inmesi sağlanmıştı.⁷⁶ 1670 yılındaysa "Ahmet Paşa kethüdası Hasan Paşa" Harameyn'de düzen ve otoriteyi sağlamak üzere görevlendirilmişti. Ancak o, bu vazifeyi yerine getirirken şeriflerle sorun yaşamıştı. Bunun üzerine Osmanlı karşıtı şerifler Ebû Kubeys Dağı ve Mekke'deki yedi minarenin üzerine çıkarak hacılara ateş açmış ve iki yüz kişi katledilmiş; yedi yüz kişi de yaralanmıştı.⁷⁷ Bu rivayetlerden dağın Kâbe güvenliği için stratejik bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır.

12. Zemaşerî Ebû Kubeys'te: Ünlü müfessir Zemaşerî'nin Ebû Kubeys Dağı'na çıkarak Araplara şöyle dediği rivayet edilir: "Atalarınızın dilini gelin benden öğrenin."⁷⁸

5. Mesellerle Ebû Kubeys

Ebû Kubeys, Kâbe'nin yakınında olması sebebiyle birçok mesele konu olmuştur. Bu dağ, Allah yolunda infak etme, kelâmî tartışmalar, fetvalar, dilde lahn gibi birçok konuda örnek verilen bir yerdir.

1. İnfak:

- Hz. Peygamber'in ilmin fazileti hususunda Ebû Kubeys'i örnek verdiği nakledilmektedir. Rivayete göre o, şöyle demiştir:

"Allah'tan başkası için ilim talep eden kimse dünyadan ilim kendisini mahrum etmiş bir şekilde ayrılır. Allah için ilim talep eden kimseyse gündüzleri oruçlu, geceleri namazla geçiren gibi sevap alır. Kişi için ilimden bir bâb öğrenmek, Ebû Kubeys, ağırlığınca altını infak etmesinden daha hayırlıdır."⁷⁹

74 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/197-203, 216.

75 el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 2/338.

76 Nasuhi Ünal Karaaslan, "Hüzeyl (Benî Hüzeyl)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/72.

77 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 9/151.

78 Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, "Zemaşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 236.

79 Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Muhammed b. Abdullah Ebû Hâmid Cemâlüddin el-Habeşî el-Vesâbî, *Neşru tay et-ta'rif fi fağli hamleti'l-'ilmi's-şerif ve'r-red 'alâ mâkâthüm es-sehîf* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1997), 56.

- Mücâhid'in şöyle dediği nakledilir: "Allah için Ebû Kubeys ağırlığında altın infak etsem bu israf olmaz. Fakat Allah'a isyan yolunda harcayacağım az bir miktar altın israf olur."⁸⁰

- Sahabeden İbn Ebî Nüvâs, Abdullah b. Ömer'e "Keşke Ebû Kubeys ağırlığına altınım olsaydı." demişti. Bunun üzerine İbn Ömer, ona bu kadar altınla ne yapacağını sormuştu. İbn Ebî Nüvâs, "Onun (altınların) üstünde öldürdüm." diyerek İbn Ömer'i güldürmüştü.⁸¹

2. Fıkıh: 460 m rakıma sahip olan Ebû Kubeys Dağı'nın üzerinde kılınan namazın Kâbe'nin seviyesinden yüksekte olması sebebiyle câiz olup olmadığı fakihler tarafından cevaplanan bir soru olmuştur. Buna göre Kâbe, arzdan arşa kadar olduğu için bu dağda kılınan namaz geçerlidir.⁸² Zira İbn Cüreyc, Atâ b. Ebî Rebâh'a Ebû Kubeys'in üzerinde imam ile birlikte namaz kılan kimsenin fikhî durumunu sormuş; Atâ da bu namazın câiz olduğunu söylemişti.⁸³

3. Dil: Ebû Kubeys, Arap dilinde lahn hususundaki şu örnekte zikredilmektedir:

Adamın biri Ebû Hanîfe'ye gelerek şöyle bir soru sordu: "Bir kişi eline taş alsın ve bununla karşısındakinin başına vurarak öldürse onun hakkında ne hüküm verirsin? Hayır. Şayet ona bir taşla değil Ebû Kubeys'le dahi vursa böyledir."⁸⁴

Ebû Hanîfe'nin burada lahn olarak değerlendirilen kullanımı "لا، ولو ضربه) (بأبا قبيس)" ibaresinde أبأبا قبيس yerine أبأبا قبيس demesidir.⁸⁵

4. Kelâm:

- Mutezilî alimlerden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, müşebbihe olmakla itham edilen Hişâm b. el-Hakem'le⁸⁶ Ebû Kubeys'in yanında karşılaşmıştı. el-Allâf'ın Hişâm'a şöyle dediği rivayet edilir: "Kendisine ibadet edilen Allah mı daha büyük yoksa bu dağ (Ebû Kubeys) mı?" Hişâm, Ebû Kubeys'e işaret ederek şöyle demiştir: "Bu dağ ondan daha büyüktür."⁸⁷

80 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 17/498.

81 el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/96.

82 Muammer Arangül, "Küre Bir Dünyada İstikbâl-i Kiblenin İmkânı Üzerine", *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 835.

83 el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/289.

84 el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/81.

85 Mehmet Nafi Arslan, "Klasik Arap Edebiyatında 'Lahn' Konulu Rivayetler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (27 Eylül 2018), 435.

86 Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 154.

87 Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-firak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1977), 48.

- Şeyh Müfîd, muharrik bir unsur olmadan cisimlerin hareketinin mümkün olup olmadığı sorusuna Ebû Kubeys Dağı üzerinden cevap vermiştir. Ona göre şayet bu mümkün olsaydı Ebû Kubeys, havada dururdu.⁸⁸

6. Eğlence

Emevîler döneminde Ebû Kubeys, insanların geceleri şarkıcılar eşliğinde toplanıp eğlendikleri bir yer olmuştur. İsbahânî, gece vakti burada toplanan şarkıcılara Ma'bed adlı kişinin şarkı söylediğini aktarmaktadır. Bundan dolayı da Mekke emîri şehirden şarkıcıları sürmek istemişti.⁸⁹ Aynı şekilde Abdullah b. Zübeyr, bir gece şarkı sesi duyup Ebû Kubeys'e gelmişti. Güzel sesin geldiği yere doğru gidip arkadaşlarının burada olduğunu görmüş ve şarkıyı söyleyen kişinin İbn Ebî Süreyc olduğunu öğrenmişti.⁹⁰ Başka bir rivayetteyse Said (Ebû Mesud) el-Hüzelî adlı kişinin Ebû Kubeys'te taş işlediği ve Mekkeli gençlerin her günün sonunda onu bu dağdan alıp şehrin ortasındaki Bathâ adlı yere götürerek şarkı söyledikleri aktarılmaktadır.⁹¹

7. Rasat Merkezi

Ebû Kubeys, Ramazan'ın başlangıcı ve bitişini tespit etmek için hilâlin gözleendiği yerlerden biridir. Dağa çıkan Mekke kadıları, hilâlin görünüp görünmediği hususunda gözlem yapan bilginlerle istişare ederdi.⁹² Mekânın bu işlevi sebebiyle Mısırlı Selefi alimlerden "Muhammed b. Abdirezzâk b. Hamza el-Mısrî el-Ezherî el-Mekkî" (ö. 1972) Ebû Kubeys'in üstüne bir rasathane kurmaya teşebbüs etmişse de girişiminden sonuç alamamıştır.⁹³

8. Üzerine İnşa Edilen Yapılar

1. Ribat: İbn Cübeyr, Mekke'yi ziyaret ettiğinde Ebû Kubeys'in üzerinde içerisinde insanlar tarafından kutsal görülen bir mescidin yer aldığı bir ribatın varlığından bahsetmektedir. O, bu dağın üstünde Mekke emîrliği yapan İsa Ebû Mükessir'in kireçten yaptırdığı kalenin kalıntılarını haber vermekte-

88 Halil İbrahim Bulut, "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 3/3 (2003), 292.

89 Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/262.

90 el-İsfahânî, *el-Egânî*, 1/258.

91 Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Ferec el-İsfahânî *el-Egânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/70; İrfan Aycan, "İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/ (1998), 191.

92 Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Fâsî el-Mekkî, *el-İkdü's-şemîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/291.

93 Mustafa Genç, "Muhammed b. Abdirezzâk Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-2/294.

dir. Bu kaleyi Selahaddin Eyyûbî döneminde hac emîri olarak görevlendirilen Taştekin el-‘Irâkî, İsa’nın muhalefeti sebebiyle -1176 yılında- yıktırmıştır.⁹⁴

2. Mescid: Ebû Kubeys’in üstünde Mescidü Bilâl adlı meşhur bir cami bulunuyordu. Söz konusu ibadethanenin Bilal-i Habeşî’nin fetihten sonra Mekke’de ezanı bu dağdan okuması sebebiyle onun adına nispet edildiği aktarılsa da bu doğru değildir.⁹⁵ Ebû Kubeys’in üzerine inşa edilen bu caminin bir diğer adı Mescidü İbrahim’dir. Bu bina, İbrahim adlı -Hz. İbrahim değil- kişiye nispet edilmektedir.⁹⁶ Ne zaman yapıldığı bilinmeyen fakat oldukça eski tarihli bu mescid, 1841 senesinde Hint asıllı biri tarafından yeniden inşa edilmiş; 1980’lerde dağın yıkılışına kadar mevcudiyetini sürdürmüştür.⁹⁷

3. Zâviye: Ebû Kubeys’in sûfiler için önemli bir toplanma yeri olduğu bilinmektedir. Örneğin Hallâc, dört yüz talebesiyle beraber Mekke’ye gelerek Ebû Kubeys Dağı’nın üstünde yemek vermişti.⁹⁸ Evliya Çelebi ise burada Şeyh İsmail Celvetî ve Abdullah Celvetî tekkesinin yer aldığını haber vermektedir.⁹⁹ Buna ek olarak Muhammed b. Ali es-Senûsî de 1837 yılında buraya bir zaviye açmıştı. Bundan dolayı da Senûsiyye tarikatı Mekke ve Medine civarında yaşayan bedevîler arasında oldukça yayıldı.¹⁰⁰ Halid-i Bağdadî’nin intisaphlarından biri olan Abdullah Mekki’nin Ebû Kubeys Dağı’nda bir tekkesi olduğu ve burada faaliyette bulunduğu da bilinmektedir.¹⁰¹ Yine aynı şekilde XIX. asırda Endonezyalı Ahmed Hatib Sambasî adlı Nakşî şeyhinin Ebû Kubeys Dağı’nda bir zaviyesi bulunuyordu. Bundan dolayı dağ, Endonezyalı hacıların uğrak noktası olmuştu.¹⁰² Ebû Kubeys’te bulunan bir diğer zâviye, Şeyh Bâbekî’ye ait etrafında evler bulunan binadır.¹⁰³ Osmanlı arşiv kayıtlarında da burada Nakşî-Hâlidî dergâhı olduğundan bahsedilmektedir.¹⁰⁴ Hatta ha-

94 Ebû'l-Hüseyn Muhammed b Ahmed İbn Cübeyr, *Rihletu İbn Cübeyr* (Beirut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, 1964), 76.

95 el-Bilâdî, *Me'âlimü Mekke et-tarihîyye ve'l-eserîyye*, 11.

96 Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Müşîru'l-'azmi's-sâkin ilâ eşrafi'l-emâkin*, thk. Merzuk Ali İbrahim (Dâru'r-Râye, 1995), 2/330.

97 Boks, "Ebûkubeyr", 10/281.

98 Ebû'l-Mugîs el-Hüseyn b. Mansûr el-Beyzâvî Mansûr, *Dîvanu Mansûri Hallac* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), 33; Taha Abdülbaki es-Sürûr, *el-Hüseyn b. Mansûr el-Hallâc* (Lübnan: Dâru'l-Kalem, ty.) 40.

99 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 9/183.

100 Mustafa Çabuk, "Senusilik ve İşgalcilere Karşı Kuzey Afrika'da Osmanlı- Senusi İş Birliği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/1 (21 Nisan 2019), 222.

101 Cevat Ekici, "Eynesil'de Bir Halidî Şeyhi: Hacı Mustafa Eren", *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu -I (25-27 Ekim 2013)*, ed. Mehmet Fatsa (Giresun İl Özel İdaresi Kültür Serisi-2, 2013), 53.

102 İsmail Hakkı Göksoy, "Endonezya'da Tasavvufî Hareketler ve Bazı Özellikleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 80.

103 Abdullah el-Gâzî el-Mekkî, *İfâdetü'l-enâm* (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2009), 3/532.

104 bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV.)* (111-75).

rap hale gelen bu dergâhların tamir ve inşası için çalışılmış,¹⁰⁵ görev yapan seyhlerle de maaş bağlanmıştı.¹⁰⁶

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada Ebû Kubeys ile ilgili rivayetler bir araya getirilerek dağın Câhiliye'den itibaren bir inanç merkezi olduğu ortaya konulmuştur. Kutsal Safâ Tepesi'ne bitişik olması sebebiyle halk tarafından kült merkezi olarak görülen bu yer, yıkılışına kadar umre ve hacca giden ziyaretçilerin uğrak noktalarından biri olmayı sürdürmüştür. Kâbe'ye yakınlığından mütevellid hakkında yeryüzünün ilk dağı olduğu vb. birçok mit üretilmiştir.

Dağın üzerinde meydana gelen tarihî hadiselerle bakıldığında Ebû Kubeys'in Mekke açısından önemli bir tarihî mekân olduğu ortaya çıkmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in (s) Mekkelileri İslâm'a davet etmek için buraya çıktığına yönelik haber, Siyer açısından dağın mühim bir yere sahip olduğuna işaret etmektedir. Hz. İbrahim'in insanları buradan hacca davet ettiği, Câhiliye döneminde Âs b. Vâil tarafından haksızlığa uğrayan Yemenli tüccarın dağa çıkarak zulme uğradığını haykırması ve nihayet Zemahşerî'nin Araplara söz konusu yerden meydan okuması, Ebû Kubeys'in duyuru yapmak için gidilen bir yer olduğunu da göstermektedir.

Ebû Kubeys, Kâbe'yi ele geçirmek veya güvenliğini sağlamak isteyenler için askerî bir üsttür. Tarihte Kâbe'yi ele geçirmek isteyen güçler, bu mekânı aktif bir şekilde kullanmışlardır.

Ebû Kubeys, kültürün ayrılmaz bir parçası olarak mesellere de konu olmuştur. Ayrıca bu dağ, hilâlin izlenmesi için bir rasat merkezi olarak kullanılmıştır. Buna ek olarak Emevîler döneminde mekânda eğlence amaçlı insanların toplanıp kasideler okuduğu söylenebilir. Fakat bu durum, Mekke valileri tarafından pek de hoş karşılanmamıştır. Üzerineyse ribat, mescid ve zâviyeler inşa edilmiştir. 1980 yılında burası tıraşlanarak üstüne büyük bir saray inşa edilmiştir. Böylece dağ, tarihî mekân olma hüviyetini yitirmiştir.

Tarihî mekânların muhafazası, günümüzde üzerinde durulan bir konudur. Ancak bugün İslâm'ın doğduğu Mekke ve civarındaki İslâm'ın kültürel mirası olan yerlere aynı önemin verilmediği bir gerçektir. Yıkılan bir eserin yerine yenisi aslına benzetilmek suretiyle yapılabilir. Ancak değiştirilen tarihî topografyayı eski haline getirmek neredeyse imkânsızdır. Bugün İstanbul'da Eyüp'e ve Haliç'e bakan Pierre Loti Tepesi'nin yıkılıp üstüne büyük bir bina inşa edilmesi, kimse tarafından kabul görmeyeceği gibi tahayyül dahi edilemez. Hal böyleyken İslâm'ın merkezinin geçmişten gelen tarihî dokusunun/

105 bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı* (33-87).

106 bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âlî Evrak Odası (BEO)* (37-2718).

topografyasının aşama aşama bozulması, Müslümanların kültürel mirasına karşı işlenen vicdanî bir suçtur. Ebû Kubeys bunun sadece tikel bir örneğidir.

Mekke’de ihramlıyken yeşile veya bir canlıya zarar vermek dahi yasakken Kur’an’da Allah’ın şiarlarından olduğu buyrulan Safâ Tepesi’nin bağlantılı olduğu Ebû Kubeys’in yok edilmesi, her şeyden önce inanca saygısızlıktır. Mekke şehriyle ilintili zengin bir tarihe sahip olduğunu düşündüğümüzde, dağın ortadan kaldırılmasının kültür perspektifinden de tasvip edilebilir bir yanı bulunmamaktadır. Esasında Ebû Kubeys’in yıkılışı; geçmişin bilgisinin yok edilmesi, Siyer coğrafyasının -dolayısıyla Hz. Peygamber’in hayatının- izlerinin Mekke’den silinmesi, Müslümanların tarihsel birikimlerinin ortadan kaybolmasıdır. Üzerine inşa edilen yapının kamusal kullanıma ait bir hastane, üniversite veya kütüphane olmayıp kraliyet sarayı olması, sorgulanması gereken bir diğer husustur. Buradan da anlaşılacağı üzere Mekke’deki imar politikalarının kültür temelli değil, ekonomik çıkar ve mezhebsel ideoloji odaklı olduğu açıktır.

Tarih boyunca buraya hükmedenler kendilerini “hâdimü’l-harameyn” (Mekke ve Medine’nin hizmetkârı) olarak vasıflandırmışlardır. Dolayısıyla İslâm’ın merkezleri olan Mekke ve Medine, herhangi bir zümre veya ideolojiye ait değildir. Müslümanların ortak mirasıdır. Harameyn’in tarihî dokusuna/topografyasına yönelik politikalar oluşturulurken bu göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça

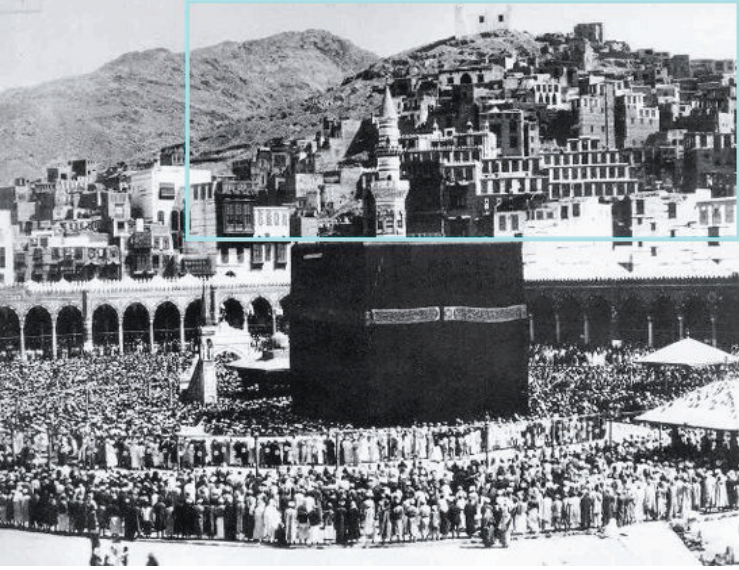
- ABDÜLHALİK, Deynâ. "Tu'rafû 'alâ 'Kaşri's-Şafâ'. muķirru ikâmeti'l-melik bi'l-'aşri'l-evâhir ve yuhtağanü ĳumamü Mekke". *el-Vađan*. 31 Mayıs 2019. Erişim 18 Haziran 2020. <https://www.elwatannews.com/news/details/4182888>
- ABU HUZAIFA. "Mount Abu Qubais". *Islamiclandmarks*. Erişim 27 Haziran 2020. <https://www.İslâmiclandmarks.com/makkah-other/mount-abu-qubays>
- AL SADAT, Anwar. "Zamzam springs prevent the demolition of Mt. Abu Qubais". *Arab News*. 10 Mayıs 2013. Erişim 17 Haziran 2020. <https://www.arabnews.com/news/451080>
- AL-AHSA, Mohammed Al-Khalifah. "Mescidü Bilâl A'lâ Cebeli Ebî ĳubeys". *Twitter*. 10 Temmuz 2020. Erişim 25 Haziran 2020. <https://twitter.com/desertlover79/status/1016651758326689793/photo/1>
- ALDEMİR, Halil. "Alauddin ĳelebi el-Amasi'nin Yasin Suresi Tefsirinin İncelenmesi". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 175-186. Amasya, 2017.
- ". "İslâm Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'an Daveti Açısından Değerlendirilmesi". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*. 279-302. İstanbul, 2011.
- ARANGÜL, Muammer. "Küre Bir Dünyada İstikbâl-i Kıblenin İmkânı Üzerine". *Bilim-name* 2019/37 (30 Nisan 2019), 815-856.
- ARSLAN, Mehmet Nafi. "Klasik Arap Edebiyatında 'Lahn' Konulu Rivayetler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (27 Eylül 2018), 421-447.
- ARZY, Şahar vd. "Vahiyler Niçin Hep Dağlarda Geldi? Mistik Tecrübelerin Bilişsel Nörobilim ile İlişkisi, çev. Ali Kuşat-M. Mücahid Atik-Yasin Yaylagül-Olaf Blanke". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2012), 89-99.
- ASH-SHANÂWİ, Abdul Aziz. *The Ministers around the Prophet*. Riyad: Darussalam, 2004.
- AYCAN, İrfan. "İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/ (1998), 155-194.
- 'AYDERÛS, Hamid. "İnsâniyyetü'n-Nebî bi Ma'riği 'es-Selâm 'aleyke' bi Mekke". *Al-jazeera*. 12 Ekim 2013. Erişim 25 Haziran 2020. <https://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2013/10/12/%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A8%D9%8A-%D8%A8%D9%85%D8%B9%D8%B1-%D8%B6-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%B9%D9%84%D9%8A%D9%83-%D8%A8%D9%85%D9%83%D8%A9>
- BAĞDÂDİ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *el-Farĳ beyne'l-fıraĳ*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâĳi'l-Cedîde, 1977.
- BEKRÎ, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz b. Muhammed el-. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. 2 Cilt Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- BİLÂDİ, Âtik b. Gays el-. *Me'âlimü Mekke et-tarihîyye ve'l-eserîyye*. Mekke: Dâru Mekke, 1980.
- BOKS, Abdullah A. "Ebûkubey's". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/280-281. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- EL-BUKÂÎ, İbrahim b. Ömer b. Hasan er-Ribât b. Ali b. Ebî Bekr. *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. yy.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.

- BULUT, Halil İbrahim. "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 3/3 (2003), 275-292.
- BUSTÎ İbn Hıbbân, Muḥammed b. Hıbbân b. Aḥmed el-. *es-Şiḳâtu li ibni Hıbbân*. thk. Muḥammed Abdulmuid. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, ts.
- CÂHİZ, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *er-Resâ'ilü's-siyâsiyye*. 1 Cilt. Beyrut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, ty.
- , *Kitâbü'l-ḥayvân*. 7 Cilt Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2003.
- ÇABUK, Mustafa. "Senusilik Ve İşgalcilere Karşı Kuzey Afrika'da Osmanlı- Senusi İş Birliği". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/1 (21 Nisan 2019), 221-256.
- ÇELEBİ, Evliya, *Seyahatname*. 9 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1985.
- ÇOLAK, Mücahit - Çinar, Murat. "İslâm Hukukunda Kolaylaştırma İlkesinin Haccın Rükünlerinde Günümüz Uygulaması". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/3 (27 Aralık 2018), 49-67.
- DEVÂDÂRÎ, Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-. *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*, thk. Berand Ratke vd. 9 Cilt. yy.: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1982.
- DİNDİ, Emrah. "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (15 Haziran 2017), 577-638.
- ED-DÜMEYRÎ, Kemalüddin Muhammed b. Musa b. İsa. *Ḥayâtü'l-ḥayvânî'l-kübra*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ty.
- EBÛ SA'D EL-ÂBÎ. *Nesru'd-dür fi'l-muhâdarât*, thk. Halid Abdülgani. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2004.
- EKİCİ, Cevat. "Eynesil'de Bir Halidî Şeyhi: Hacı Mustafa Eren". *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu -I (25-27 Ekim 2013)*. ed. Mehmet Fatsa. 502-516. Giresun İl Özel İdaresi Kültür Serisi-2, 2013.
- ESKİN, Ümit. "Risalet Görevinin Başlangıcından Vefatına Kadar Hz. Peygamber'in Hayatında Hediye". İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- EZRAKÎ, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Abdullah b. Ahmed. *Aḥbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*. thk. Ruşdî Şâlih Melḥas. Beyrut: Dâru'l-Endelus, ts.
- FÂKİHÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-. *Aḥbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve ḥadîşih*. thk. Abdülmelik Abdullah Dehîş. Beyrut: Dâru Hıdr, 1993.
- FÂSÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ali et-Taḳî el-. *Şifâü'l-garâm bi aḥbâri'l-beledi'l-ḥarâm*. 2 Cilt Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2000.
- FAYDA, Mustafa. "Âs b. Vâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- GENÇ, Mustafa. "Muhammed b. Abdirrezzâk Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- GÖKSOY, İsmail Hakkı. "Endonezya'da Tasavvufî Hareketler ve Bazı Özellikleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 75-115.
- HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî Bağdâdî Rûmî el-. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- HARMAN, Ömer Faruk. "Dağ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/400-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- EL-'ISÂMÎ, Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik. *Semṭu'n-nücûm el-'avâlî fi enbâi'l-evâil ve't-tevâlî*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud-Ali Muhammed Ma'ûz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1988.

- İBN CÜBEYR, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b Ahmed. *Rihletu İbn Cübeyr*. 1 Cilt. Beyrut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, 1964.
- İBN HİBBÂN, Ebû Hâtım Muhammed. *el-İhsân fî takrîbi şahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnavut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-nebeviyye, thk. Mustafa es-Sakâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafız eş-Şelebî*. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İBN ZAHİRA. *el-Câmi'u'l-laţîf fî fağli Mekke ve ehlihâ ve binâi'l-beyti's-şerîf*. thk. Ali Ömer. yy.: Mektebetü'ş-Şekafeti'd-Dîniyye, 2003.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Müşîru'l-'azmi's-sâkin ilâ eşrafî'l-emâkin, thk. Merzuk Ali İbrahim*. 2 Cilt. Dâru'r-Râye, 1995.
- İBNÜ'Z-ZİYÂ, Muhammed b. Ahmed b. ez-Zıya Muhammed el-Kuraşî. *Târîhu Mekketi'l-Müşerreffe ve'l-Mescidi'l-Harâm ve'l-Medîneti's-Şerife ve'l-Kabrü's-Şerîf, thk. Alâ' İbrahim-Eymen Nasr*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- EL-İSBEHÂNÎ, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Delâilü'n-nübüvve, thk. Muhammed Ravâs Kal'acî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- EL-İSBEHÂNÎ, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Ferec. *el-Egânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- KARAASLAN, Nasuhi Ünal. "Hüzeyl (Benî Hüzeyl)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/70-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- KAZVİNÎ, Ebû Yahya Zekerıyya b. Muhammed b. Mahmud. *Âsârü'l-bilâd ve ahbâru'l-'ibâd*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ty.
- MAKKY, Ghazey Abdul Wahed. "Characteristics of pilgrim accommodations in Mecca and ecommendations for improvements". Michigan: Michigan State University, Department of Geography, Doktora Tezi, 1981.
- MANSÛR, Ebû'l-Mugîs el-Hüseyin b. Mansûr el-Beyzâvî. *Dîvanu Mansûri Hallac*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- EL-MEKKÎ, Abdullah el-Gâzî. *'İfâdetü'l-enâm*. 7 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2009.
- EL-MEKKÎ, Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Fâsî. *el-'İkdü's-semîn fî târîhi'l-beledi'l-emîn, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed 'Atâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- MERÂKEŞÎ. *el-İstibşâr fî 'acâibi'l-Emşâr*. Bağdat: Dâru's-Şüûni's-Sekâfe, 1986.
- MESCİD-i HARAM. Googleearth, 26 Haziran 2020. earth.google.com
- EL-MEVİLÎ, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.
- MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-şahîh el-muhtasar bi nakli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Rasûlillâh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1374-75/1955-56.
- EN-NEVEVÎ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-lügât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- NÜVEYRÎ, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed en-. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2002.

- ONAT, Hasan. "Husayn b. Nümejr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- OSMANLI ARŞİVİ (BOA). *Yıldız Perakende Evrakı Başkıtabet Dairesi Maruzatı (Y.PRK BŞK)*. 33-87, 2.
- . *Bâb-ı Âlf Evrak Odası (BEO)*. 37-2718, 2.
- . *Mütenevvî Maruzat Evrakı (Y.MTV)*. 111-75, 10.
- ÖĞÜT, Salim. "Harem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/127-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- EL-ÖMERÎ, Ekrem Zıya. *es-Sîratü'n-nebeviyyeti's-şahîha muhâveletün li-tatbîki kavâ'id-i'l-muhaddisin fi nakdi rivâyâti's-sîrati'n-nebeviyye*. 2 Cilt. Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 6. Basım, 1994.
- ÖRENÇ, Aşir. "Hadisler Çerçevesinde Mekke Şehri ve Fazileti". *Tarih Okulu Dergisi (TOD) = Journal of History School (JOHS) [Tarih Okulu]* 22 (2015), 83-112.
- ÖZ, Mustafa. "Hişâm b. Hakem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- ÖZTÜRK, Mustafa - M. Suat Mertoğlu. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- PETERS, F. E. *The hajj: the Muslim pilgrimage to Mecca and the holy places*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- EL-SAHRA, Farîk. "Cevletü beyne'd-dehûli ve havmel - Cebelü's-Şâkib". Erişim 18 Haziran 2020. <http://alsahra.org/?p=8583>
- SİDDİQUÎ, Waseem Ahmed. "Place of Miracle Spilting Moon". World's Largest Islamic Picture Gallery. *Ahlan*. Erişim 26 Haziran 2020. <https://www.ahlanpk.org/moon-split.htm>
- SÛDÂNÎ, Salâh Abbas Hasan es-. *el-Hayâtü'l-ictimâ'iyye fi'l-Hicâz kable'l-İslâm*. Amman: Merkezü'l-Kitâbi'l-Akademi, 2016.
- SÜLEYMAN, Ebû'l-Hasan Mukatil b Süleyman b Beşir Mukatil b. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- ES-SÛNNÎ. "Şuverun li-Cibâli Mekke". *Ahlalhdeeth*, 11 Kasım 2019. <https://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=266901>
- ES-SÛRÛR, Taha Abdülbaki. *el-Hüseyn b. Manşûr el-Hallâc*. Lübnan: Dâru'l-Kalem, ty.
- EŞ-ŞÂMÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf Salihî. *Sübü'lü'l-hüdâ ve'r-raşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-eş-Şeyh Ali Muhammed Ma'ûz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- ET-TABERÎ, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut : Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- . *Tarîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967.
- TEMİR, Hakan. "İslâm'dan Önce Arap Yarımadasındaki Sa'âlik Grupları -Arap Karğaları Taifesinin Örnekleri-". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (25 Haziran 2018), 139-158.
- UÇAR, İlyas. *Mekânın Üretimi -Hz. Muhammed Dönemi Medine'de Gündelik Hayat*. 1 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- URÎ, Rubin. "Abû Qubays". *The Encyclopaedia of Islam* (Third Edition). 1/50-52. Leiden: E.J. Brill, 2008.

- VESÂBÎ, Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Muhammed b. Abdullah Ebû Hâmid Cemâlüddin el-Habeşî el-. *Neşru tay et-ta'rîf fî fağli ħamleti'l-'ilmi's-şerîf ve'r-red 'alâ mâķâthüm es-seĥîf*. 1 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1997.
- YAVUZ, Ömer Faruk. "Kur'an'da Kutsal Mekan, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri". *Milel ve Nihal* 3/1-2 (Aralık 2005), 385-403.
- ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *Tefsirü'l-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhî't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1407.
- , Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Cibâlû ve'l-emkine ve'l-miyâh, thk. Ahmed Abdüttevâb 'Avz*. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1999.



Ek-1: Ebû Kubeys Dağı'nı ve üzerindeki mescidi gösteren bir fotoğraf¹⁰⁷



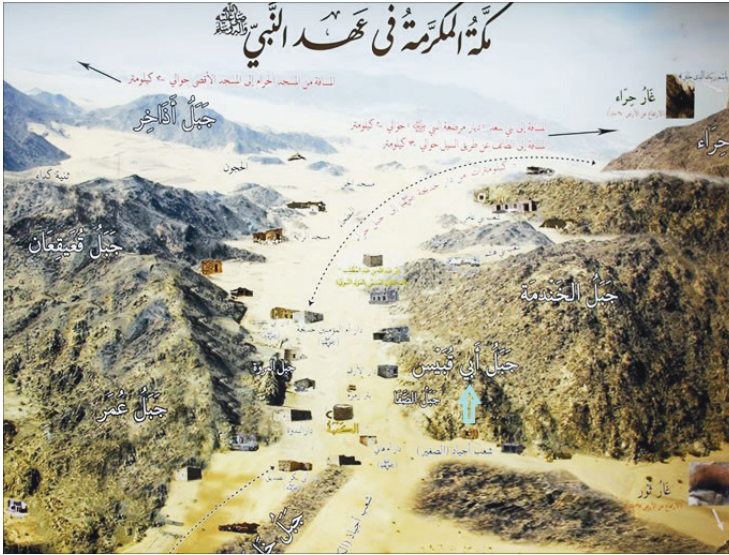
Ek-2: Ebû Kubeys'in üstünde yer alan Mescidü Bilâl'i gösteren 1970'lerde çekilmiş bir fotoğraf¹⁰⁸

107 Waseem Ahmed Siddiqui, "Place of Miracle Spilting Moon", World's Largest Islamic Picture Gallery, *Ahlan* (Erişim 26 Haziran 2020).

108 Mohammed Al-Khalifah Al-Ahsa, "Mescidü Bilâl a'lâ Cebeli Ebî Kubeys", *Twitter* (10 Temmuz 2020).



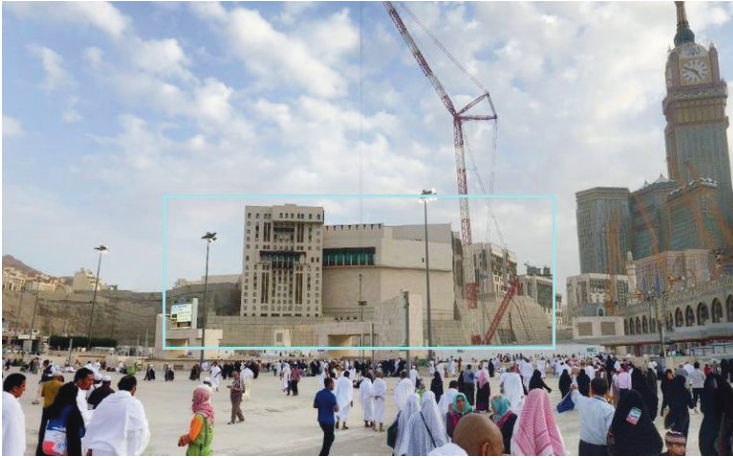
Ek-3: Kral Suud'un Harem'i genişletme çalışmaları sırasında Ebû Kubey's'i ve ona bitişik olan Safâ tepesini gösteren fotoğraf¹⁰⁹



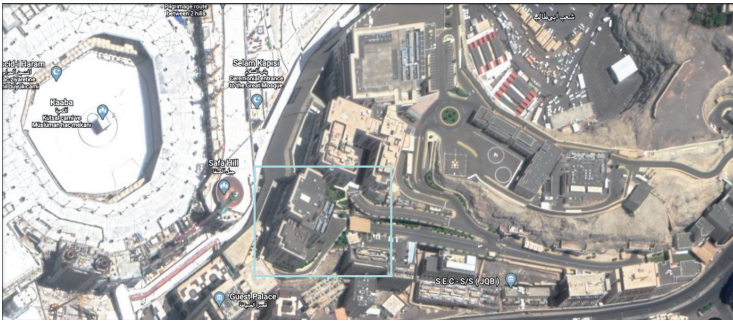
Ek-4: Mekke'de "es-Selâm aleyke" adlı müzede bulunan Hz. Peygamber döneminde Mekke'deki önemli yerleri ve Ebû Kubey's'i de içine alan dağları gösteren harita¹¹⁰

109 es-Sünnî, "Şuverun li-Cibâli Mekke", *AhlalHdeeth*, 11 Kasım 2019.

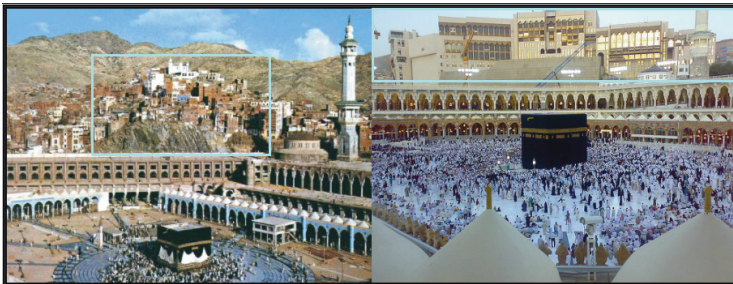
110 Hamid Ayderûs, "İnsâniyyetü'n-Nebî bi Ma'riđi 'es-Selâm 'aleyke' bi Mekke", *Aljazeera* (12 Ekim 2013).



Ek-5: Ebû Kubeys'in yerine inşa edilen Safâ Sarayı¹¹¹



Ek-6: Günümüzde Ebû Kubeys'in (Safâ Sarayı'nın) bulunduğu yer¹¹²



Ek-7: Ebû Kubeys'in eski ve yeni hali¹¹³

111 Abu Huzaifa, "Mount Abu Qubais", *Islamiclandmarks* (Erişim 27 Haziran 2020).

112 *Mescid-i Haram* (Googleearth, 26 Haziran 2020).

113 Siddiqui, "Place of Miracle Spilting Moon".

GUMDÂN SARAYI HAKKINDAKİ RİVAYETLERİN TAHLİLİ VE İSLÂM MİMARÎSİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİNİN TARTIŞILMASI

Hakan TEMİR*

Öz

Yemen'in San'a şehrinde inşa edilen Gumdân Sarayı, Arap mimarî eserlerinin en eski ve ilginç olanıdır. İslam coğrafyacılarının yirmi katlı bir bina olarak tarif ettiği saray, müsteşrikler tarafından dünyanın ilk gökdeleni kabul edilir. Mimarî özellikleri ve kullanım amaçlarıyla bu başyapıt diğerlerinden ayrılır. Yemen tarihiyle özdeşleşen Gumdân, rivayetlerde Sebe ve Himyer krallarının idarî merkezi olduğu kadar dinî ayinlerin yapıldığı kutsal mekândır. Sarayı oluşturan unsurlar arasında su saatinin ve gökyüzü hareketlerinin daha rahat gözlemlenebildiği mekânların bulunması, fennî alanda da bir takım çalışmalarına ev sahipliği yaptığına işaret etmektedir. Çok amaçlı olduğu düşünülen bu yapının İslâmiyet'in ortaya çıktığı dönemlerde yıkılmasıyla tarihî değeri bir kenara bırakılmış ve her geçen gün izleri silinmiştir. Sarayı oluşturan malzemeler, zamanla başka yapılarda kullanıldığından geriye bir takım hurafe ve mitolojik anlatımlar kalmıştır. Hatta bu anlatılar yapının gerçek mahiyeti üzerinde şüpheler uyandırmıştır. İşte bu yüzden Gumdân'a dair bilgiler yeniden ele alınmalı ve günümüzde her geçen gün ilerleme kaydedilen arkeolojik çalışmaların verileri de dikkate alınarak sarayın esas mahiyeti ortaya çıkartılmalıdır. Böylelikle yapının gerçek özellikleri belirginleşeceği gibi İslâm mimarisini üzerinde muhtemel etkileri tartışmaya açılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gumdân, Saray, Yemen, San'a, Gökdelen

Analysis of the Rumors About Ghumdân Palace and Discussing its Effects on Islamic Architecture

Abstract

Gumdân Palace, which was built in Sana city of Yemen, is the oldest and the most interesting of Arab architectural works. Islamic geographers claim that the palace has 20 floors. The palace, which was accepted by the orientalist as the first skyscraper in the world, differs from other palaces with its architectural features and intended use. Gumdân that identified with the history of Yemen, was considered the administrative center of the Sebe and Himyer kings and was perceived as a sacred place for religious rites. Besides, the fact that there are places where the water clock and sky movements can be more easily observed among the elements constituting the palace shows that it is hosting the studies in the field of science. The historical value of this structure, which was thought to be multi-purpose, was demolished in the periods when Islam emerged and its traces were erased day by day. When the materials forming the palace were transferred to other structures in the historical process, there

* Dr. Öğretim Üyesi, Tokat Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, h.temir@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0002-4142-6310

were some superstitions and mythological narratives. In fact, these narratives aroused great doubts about the truths about the structure. That is why, historical information about Gumdân should be reconsidered and the main situation of the palace should be revealed by taking into consideration the data of the archaeological works that have been progressing. By doing this, the real features of the structure will become clear and its possible effects on Islamic architecture will be discussed.

Keywords: Ghumdan, Palace, Yemen, San'a, Skyscraper.

Makalenin Geliş Tarihi: 12.05.2020; Makalenin Kabul Tarihi: 08.08.2020

Giriş

İslâm'dan önce Araplar, dinî ve ahlakî alanda yozlaştıklarından câhil olarak nitelendirilir ve her alanda geri kaldıkları düşünülür. Zannedilenin aksine tarım, ticaret, mimarî gibi alanlarda ilerleme sağlayan Araplar, İslâm'dan önce birçok kültür hazinesini arkalarında bırakmışlardır. Özellikle “*Saraylar Memleketi*” (Biladü'l-kusûr) olarak tarif edilen Yemen'de çok sayıda saray inşa etmişlerdir. Başta Gumdân olmak üzere Nâit, Selhîn, Beynûn, Zafâr Sarayları (Zî Yezen Sarayı, Riddân Sarayı, Şuhtân Sarayı, Kevkebân Sarayı) Şa'b Sarayı (Halk Sarayı), Anka Sarayı, Mevkel Sarayı, Cevf bölgesindeki Râfin ve Muîn Sarayları, Abs topraklarındaki Hekr ve Ehcar Sarayı, Ebrehe b. Sabâh'ın eniştesinin yaptırdığı Dorum Sarayı, Zî Şân'daki A'mâd Sarayı ve Me'rib Sarayı gibi birçok önemli eseri arkalarında bırakmışlardır. Bu saraylar içerisinde mimarî anlamda hayranlık uyandıran ve şöhreti Arap Yarımadasını aşan Gumdân'dır.¹ Makrizî'nin ifadesiyle dünyanın otuz harikasından birisidir.²

Arap mimarisinin başyapıtlarından Gumdân, birçok mimarî tarzı barındırır. Lakin bu devasa yapının izleri her geçen gün yok olmuş ve gerçek anlatıların yerini mitolojik anlatımlar almaya başlamıştır. Dolayısıyla bu makalede öncelikle saraydan geriye kalan doğru anlatılardan ve arkeolojik kazılardan hareketle yapının varlığı tescil edilecek, sonrasında yapının bânîsî ve inşa edilme amaçları tespit edilmeye çalışılacaktır. Yapının varlığı ortaya konulduğunda yapının özellikleri, yıkılma nedenleri ve yıkıldıktan sonra kalıntılarının korunmasında niçin hassas davranılmadığı gibi merak edilen hususlar biraz daha netleşecektir. Böylelikle bu yapıda elde edilen mimarî tecrübenin İslâm kültür medeniyetine ne ölçüde sirayet ettiği konusunda bazı yargılara

1 Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Ya'kûb el-Hemdânî, *el-İklîl*, (San'a: Dâru'l-Kelime, trz), 8/3, 21.

2 Ebû Muhammed Takiyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrizî, *Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-ḥıtaṭ ve'l-âsâr*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/58.

ulaşılacaktır. Zira bu kadim tecrübenin gerek mimarî gerekse edebî alanlarda yansımalarının olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.

1. Kavramlar

Arapça bir sözcük olan Gumdân (غمدان) kelimesinin hangi kökten türediği hususunda farklı aktarımlar bulunmaktadır. Kelimenin Arapçanın çok eski zamanlarına ait olmasından ve zaman içerisinde değişimler geçirmesinden dolayı asıl manayı tespit etmek güçleşmiştir. Nitekim Sebelilerden kalma Müsned hatlarda San'û «صنعو» olarak belirtilen yer San'a şehri, burada yer alan «غ ن د ن» «غندن» veya «غندان» kastedilen yapı ise Gumdân Sarayıdır.³ Kelimenin aslının Gundan olduğu ancak telaffuzunun zor olması sebebiyle Gumdân'a dönüştüğü veya tam tersi kelimenin aslının Gumdân olduğu ve müsned metinlerde yanlışlıkla yazıldığı düşünülmektedir. Benzer problem kelimenin Arapça harekelemesinde ve Türkçe çevirisinde de söz konusu olduğundan Gumdân, Gamdân, Gımdân veya Gamadân şeklinde telaffuzlarla karşılaşmaktadır.⁴

Yâkût el-Hamevî, kelimenin kökeni ve manasıyla alakalı görüşleri kısaca ele alarak bir neticeye ulaşmaya çalışmıştır. Yaptığı araştırmalarda iki farklı görüşe rastlamıştır. Birincisinde lügat âlimlerinden İbn Muzaffer, Gumdân kelimesinin askerlerin başı veya başkomutan manasına gelen Umdân (عمدان) 'dan türediğini iddia ederken, Ezherî onun görüşünü doğru bulmayarak kelimenin aslının Gumdân olduğunu ve burasının Yemen'deki bir dağın üzerinde Seyf Zî Yezen ailesinin oturması için tahsis edildiğini söylemiştir.⁵ Ezherî'nin görüşünü önemseyen Hamevî, Umdân kelimesinin bilinçli bir tercih olmadığını sadece noktanın bulunmadığı dönemde bu şekilde yazıldığını doğrusunun Gumdân olduğunu düşünür.⁶ Aynı şekilde Hemdânî de Câhiliyenin son zamanlarında kullanılan ismin Gumdân olduğunu ve Arap şiirinde Gumdân ifadesinin yer aldığını belirtir.⁷ Dolayısıyla en doğru okunuş Gumdân şeklindedir.

Gumdân, eski dilde kullanılan bir kelime olduğundan manasını belirlemek zordur. Lügatlarda *g-m-d* kelimesi kılıcın kını, örtü veya kuyudaki su manalarına gelir.⁸ Kelimenin kök anlamını dikkate alan Hamevî, birçok kat-

3 Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 4. Baskı (Lübnân: Dâru's-Sakî, 1422/2001) 4/94.

4 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh Ezrakî, *Ahbâru Mekke vemâ câe fihâ mine'l-Âsar*, thk. Rüşdi Salih. (Beyrût: Dâru'l-Endülüs, trz), 149.

5 Şihabüddin Yâkut b. Abdullâh Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*. 2. Baskı (Beyrût: Dâru's-Sâdr, 1995), 4/153.

6 Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/210.

7 Hemdânî, *İklîl*, 8/3.

8 Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, (Kuveyt: Matbaatü Hukumatü Kuveyt, 1395/1975), 8/469.

tan oluşan sarayın altındaki ev ve arsaları örttüğünden bu isimle anıldığını düşünür.⁹ Aynı şekilde Sâm b. Nûh'un açtığı söylenen kuyuların burada bulunmasından dolayı onların şöhretinden etkilenererek Gumdân kelimesi türemiş olabilir. Belki de hem sarayın devasa gölgesini hem de yakınlardaki kuyuları ifade etmek için bu isim özellikle seçilmiştir.

2. Gumdân Sarayının Varlığını Gösteren Kanıtlar

Yapıya verilen anlamın dahi tam olarak tespit edilememesi, saray hakkında birçok abartılı rivayetin bulunması ve sarayın gerçeğe uygun krokisinin çizilememesi Gumdân'ın varlığına dair büyük şüphe uyandırmakta, onun bir faraziye ya da Arap efsanesi olduğunu akla getirmektedir. Fakat tarihî kayıtlar, Arap şiirinin tasvirleri, arkeolojik buluntular ve saraya dair kalıntılar, düşünülenin aksine, yapının var olduğunu gösterir. Üstelik tarihî kaynaklarla günümüzde yapılan arkeolojik çalışmalar birçok noktada uyumludur. Bu sebeple sarayı tanıtmaya başlamadan varlığını gösteren delilleri sıralamak gerekir.

Gumdân, erken dönem İslâm kaynaklarının birçoğunda geçmektedir. İbn İshâk'ın (ö. 151/768) ve İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *Siyer*'lerinde, Taberî'nin (ö. 310/923) *Târih*'inde adından söz edilir ve Hz. Peygamber'in hayatıyla bir şekilde ilişkilendirilir. Rivayete göre Hz. Peygamber'in doğumundan iki yıl sonra vuku bulan bir savaşta, Seyf b. Zî Yezzen Habeşliler'e karşı başarı sağladığında onu tebrik etmek ve yaptığı işin ne kadar hayırlı olduğunu dile getirmek için aralarında Abdülmuttalib b. Hişâm, Ümeyye b. Abdişşems ve Huveylid b. Kureys'in bulunduğu bir heyet saraya gitmişlerdi.¹⁰ Siyasî mahiyette olduğu anlaşılan Kureys heyetinin bu ziyareti *Delâilü'n-nübüvve* kitapları tarafından detaylandırılınca Gumdân sarayı, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin müjdelendiği bir mekâna dönüşmüştür.¹¹

Gumdân Sarayı Yemen'deki yerleşim alanlarına hâkim bir noktada kurulması sebebiyle İslâm coğrafyacılarının yakından ilgilenmesine sebep olmuştur. İbn Hurdâzbih (ö. 300/912), Mes'ûdî (ö. 345/956), Hemdânî (ö. 360/971), İbnü'l-Fakîh (ö. 365/976), Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) ve Kazvîni (ö. 682/1283) gibi meşhur coğrafyacıların bazıları mekânın enkazını bizzat görmüş veya saray hakkındaki rivayetleri toplayarak eserlerinde bahsetmişlerdir. Coğrafyacılar arasında San'a'ya giderek enkazı inceleyen Yemenli tarihçi Hemdânî'nin şahitliği dikkate değerdir. Karşılaştığı yıkıntıyı

9 Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/210.

10 Ezrakî, *Ahbâru Mekte*, 149.

11 Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifeti ahvâl*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 2/9.

bir dağa benzeten Hemdânî mevcut halini ayrıntılı bir şekilde anlatır.¹² Aynı şekilde Mes'ûdî ve Bekrî de kendi döneminde dağ gibi büyük bir enkazının olduğundan bahsederler.¹³

Câhiliye dönemine ait olduğu iddia edilen şiirlerin konuları arasında Gumdân da bulunur. Saray, devasa yapısı ve yarımada üzerindeki etkisiyle şairlerin ilham kaynağı olmayı başarmıştır. Ticaret için sık sık Yemen'e giden ve Bahreyn'de sekiz yıl kalan Ümeyye b. Ebî Salt ile Alkame b. Zî Ceden yaşadıkları dönemde Himyer krallarının mekânı olan bu saraya atıfta bulunmuşlardır.¹⁴ Ümeyye b. Ebî's-Salt veya babasına atfedilen şu şiirde Gumdân ustaca anlatılmıştır:

*İntikam alanlar Zî Yezen oğlu gibi alsınlar, Düşman üzerine deniz yoluyla yönelip,
İntikam almak için tuzaklar kurdu, ...
Oturmuş olduğun Gumdân sarayında, Tacını giy, içeceğini afiyetle iç.
Düşmanların darmadağın oldular, Bugün giysinin ucunu salıp rahatla.*¹⁵

Gumdân sarayının en gerçekçi şahidi eski Arap alfabesi (Müsned hattı) ile taşlar üzerine nakşedilen yazıtlardır. Zira Sebelilerin (m.ö 2500- 150 civarı) çeşitli amaçlarla inşa ettikleri binalar üzerine nakışlarda Gumdân sarayına atıflar yapılmıştır.¹⁶ Arabistan'daki yazıtların inceleyen CSAI (Corpus of South Arabian Inscriptions) veri tabanında yaptığımız araştırmada günümüze kadar ulaşan yazıtlardan beş tanesinin bu saraydan bahsettiğini tespit ettik. Bunlardan dört tanesi Me'rib'de bir tanesi ise Naîf Sarayı'na ait olup, en eskileri Nâmî 12 nakşı olduğu anlaşılmaktadır.

Yemen'in eski başkentlerinden Me'rib'teki antik Avam/Üm Tapınağı (Mahrem Belkıs) tapınağına ait Nâmî 12 nakşı Sebe meliki Şa'r 'Vatar/Şa'rem Evtar (شعرم أوتر) dönemine temasta bulunur. Bu nakışta Şa'r 'Vatar Sebe meliki olduğundan, Selhîn ve Gumdân saraylarına sahip olduğundan haber verilir. Taş, miladî ikinci asır olarak tarihlendirilse de¹⁷ daha önceye ait olduğu söylenebilir.

12 Hemdânî, *el-İklîl*, 8, 12. San'a'yı dolaşan Hemdânî gözlemleriyle sınırlı kalmamış, Yemen'in büyük tarihçilerinden Ubeyd b. Şerriyye'nin nakillerini toplayarak kitabında bunları zikretmiştir. Bkz. Hemdânî, *el-İklîl*, 8/19.

13 Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zeheb*, thk. Müfid Muhammed, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 2/256; Ebü Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz el-Bekrî el-Endülüsi, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 1/171.

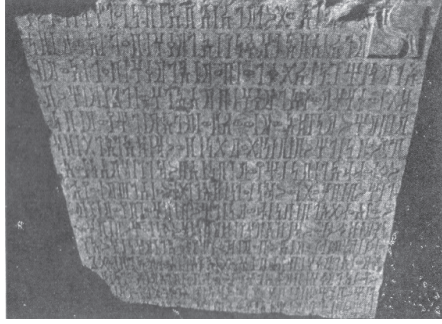
14 O. Löfgren, "Ghumdân, *The Encyclopaedia of Islam EP*, (Leiden: Brill, 1991), 2/1096.

15 Ebü Muhammed Abdümelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Saka, (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 1/66; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 149; Ebü'l-Kâsım Ubeydul-lâh b. Hurdâzbih, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, (Beyrût: Dâru's-Sâdir, 1889), 136.

فَأَشْرَبَ هَبْنِيًّا عَلَيْكَ التَّاجَ مُرْتَفَعًا ... فِي رَأْسِ عُغْمَدَانَ دَارًا مِنْكَ مَخْلَافًا
وَأَشْرَبَ هَبْنِيًّا فَقَدْ شَالَتَ نَعَامَهُمْ ... وَأَسْبَلُ الْيَوْمَ فِي بُرْدِكَ إِسْبَالًا

16 Yusuf Muhammed Abdullah, "Gumdân", *Mevsuatü'l-Yemeniyye* 2. Baskı (San'a: Matbaatü Yemen, 1423/2003), 3/2235.

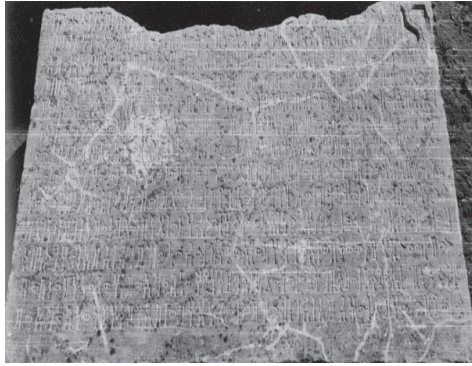
17 Enver Muhammed Yahya Hâyır, *el-Kasru fî Yemeni'l-kadîm beyne'l-haber ve'l-aser*. (Yüksek Lisans Tezi: Câmîatü San'a, 1970), 90.



Resim 1 (Nâmî 12 Nakşı): Me'rib Mahrem Belkıs'ta Sebelilere ait taş. (Şan'â', al-Kuhâlî koleksiyonu)¹⁸

Yazıtın ortalarında Almakah hizmetkârı ve Sebe' kralı Şa'r 'Vatar'ın büyük bir özveri ile çalışması sebebiyle kendisine lütuflarda bulunulduğundan ve Almakah'ın, Avvâm/Ûm efendisinin, kendisine yetki verdiğinden bahsedilir. 22. Satırında ise Almakah'ın verdiği yetkiyle Şa'r Vatar'ın Selhîn ve Gumdân saraylarına sahip olduğu dile getirilir. Yazıttan anlaşıldığı kadarıyla Şa'r 'Vatar, Melik-i Sebe ve Zü Reydân unvanlarına sahipti. Aynı şekilde onun Selhîn ve Gumdân Saraylarının melikidir.¹⁹ Selhîn, o zamanlar Yemen'deki (Melik-i Sebe ve Zi'ridan; Yani Sebe ve Himyeri'nin Meliki) ünvanlı Sebe meliklerinin karargâhıydı.²⁰

Mahrem Belkıs'ta bulunan bir diğer yazıt, Müsned hattıyla işlenmiş ve Sebelilere ait bir olduğu tespit edilen ja 574 nakşidir.



Resim 2 (Ja 574): Me'rib Mahrem Belkıs'ta Ûm mabesinde bir yazıt. (Me'rib)²¹

18 <http://dasi.cnr.it/index.php?id=30&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=65620453&recl-d=5939&mark=05939%2C001%2C002>

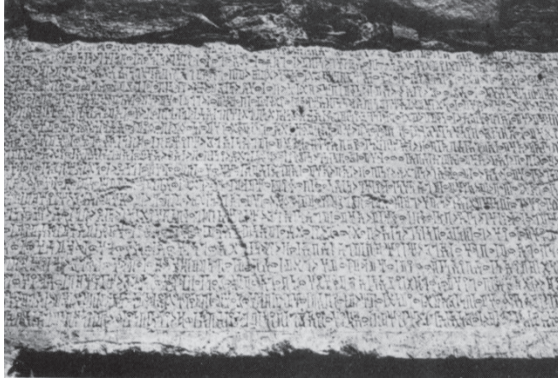
19 Abdullah, "Gumdân", 3/2235.

20 Abdullah, "Gumdân", 3/2234

21 <http://dasi.cnr.it/index.php?id=30&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=870022373&recl-d=5978&mark=05978%2C007%2C017>

Yazıtta Sebe ve Zü Reydân kralı İl Şerah Yahdub (الشرح يحضب) ve kardeşi Ya'zel Beyyîn'in birlikte Yemen'i yönettiklerinden, onlar kendileriyle birlikte hareket eden ordularıyla, Habeşliler ve onların mütteliklerine savaş açtıklarından bahsedilir. Kırsal bir alanda iki ordu karşılaşan taraflar, Aksumlular ve Gumdânlılardan oluşan yirmi beş askeri birlikten ibaret olduğu dile getirilir. Yazıtın 7, 10 ve 12. satırlarında Gumdân ismi zikredilir. Bu yazıt Gumdân sarayının askeri bir üst ve Me'rib için bir kalkan olarak inşa edildiğini gösterdiği gibi stratejik önemine de vurgu yapar. Aynı zamanda geçmiş dönemlerde Gumdân ve Selhîn saraylarının istila edildiğini doğrular.²²

Me'rib'teki Mahrem Belkis'a ait ja 577 yazıtı da aynı şekilde Sebe Meliki İl Şerah Yahdub'tan bahseder. Miladî 3. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen nakış Sebelilere aittir ve Müsned hattıyla işlenmiştir.²³



Resim 3 (ja 577): Me'rib Mahrem Belkis'ta Üm mabedinde bir yazıt. (Me'rib)²⁴

Yazıtta Selhîn ve Gumdân/Gundan, iki tapınak ve kraliyet sarayı olduğu dile getirilir. Yine Me'rib, San'a ve el-Beydâ şehirlerinin kaleleri sayesinde kendilerine karşı yürütülen tüm savaşlardan güvenli bir şekilde hayatlarını devam ettirdiği vurgulanır. Avâm/üm tapınağının ilahı Almakah'nın iki hizmetçisi, Sebe' ve Zü-Reydân'ın iki kralı, İl Şerah Yahdub ve kardeşi Ya'zel Beyyîn ordularıyla düşmanları dize getirdiği ve bölgeyi koruduğu dile getirilir. Selhîn ve Gumdân saraylarının birlikte zikredilmesi sebepsiz değildir. İkisi birlikte Me'rib'teki ilahı korumak adına yapılmış kalkanlar olarak görülmektedir.²⁵

22 Abdullah, "Gumdân", 3/2235.

23 Fethi Abdülaziz el-Haddâd, "Evdâa'l-mulûkû fî düveli cenûbü şibhi cezîreti'l-Arab kable'l-İslâm", *Mecelletü'l-ilmîyye lil ittihadî'l-'âm* 5/1 (2005): 96.

24 http://dasi.cnr.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=508002145&recId=9044

25 Abdullah, "Gumdân", 3/2235.

Yemen'in Raydâ bölgesindeki Nâit sarayına ait Müsned hattıyla işlenmiş bir diğer nakış CIH 293 taş yazıtı üzerinde bulunmaktadır. 22*70 cm ölçülerindeki taşın ait olduğu dönem tam olarak tespit edilememekle birlikte Sebelilere ait olduğu düşünülmektedir.

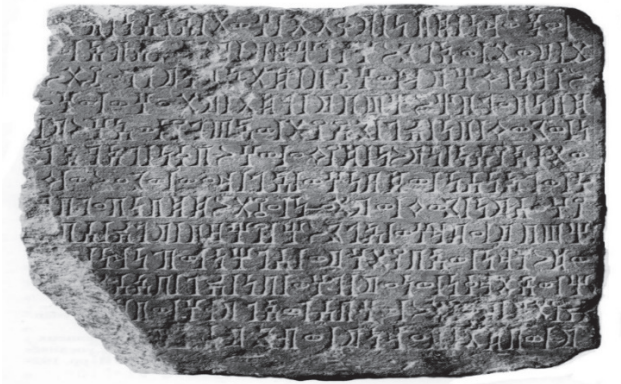


... | П1ħX | ◦ШУУУУ | ШШП◦ | ШШ◦НН | НН | 1
 ħX | 1◦П | ЪX8◦ | ШШП◦ | ШXЪП | X1◦П | ◦ШУУУУ | ШШП◦ | ◦ШУУУУ 2
 1◦ | НПШШН | ШШ | ШШП◦ | ◦УУУУ1ħ | ШШП◦ | ННП1 | 1◦П | ЪX8◦ | ШШ... 3
 ... | 1ħ8◦ | ◦НН | НН | ШШУУ | П1ħX◦ | ННЪ | ЪX8◦ | ◦ШУУУУУ | НННН. 4

Resim 4 (CIH 293): Yemen'in Raydâ bölgesindeki Nâit sarayına ait bir taş.
 (İstanbul, Şark Müzesi, 7498)²⁶

Yazıtta Nâit sarayı ve Cebelü Riyâm'ın Gumdân kralı ve Almahak'ın verdiği yetkiyle kendilerini düşmanlarından koruyabileceği ifade edilir. Böylelikle Gumdân'ın idari mekanizmadaki yüksek konumuna işaret edilir. Diğer sarayların kendisine bağlı olduğuna işaret edilir.

Son olarak Me'rib'te bulunan ve milattân sonra ikinci yüzyılın ortalarına ait olduğu düşünülen CIH 429 yazıtı da Müsned hattıyla işlenmiştir.



Resim 5 (CIH 429): Me'rib'te bulunan bir taş (Paris, Louvre Müzesi, AO 7383)²⁷

26 <http://dasi.cnr.it/index.php?id=30&prjId=1&corId=0&collId=0&navId=870022373&recId=3898&mark=03898%2C003%2C006>

27 <http://dasi.cnr.it/index.php?id=30&prjId=1&corId=0&collId=0&navId=547876327&recId=3979&mark=03979%2C010%2C009>

Yazıtta Sebe ve Zü Reydân kralı il Şerah Yahdub'un Selhîn ve Gumdân saraylarındaki kutsal evin (beyti) hizmetçisi olduğundan; onları tüm zararlara ve yaramazlıklara karşı koruduğundan bahsedilir. Belki de yazıtlarda Selhîn'den sonra Gumdân'nın zikredilmesi tekrar manasına gelebilir. Çünkü o, Selhîn'den sonra ikinci sırada bulunur. Bu, Hemdânî'nin *İklil* kitabının sekizinci bölümde zikrettiği şu rivayete yakındır: "*Şüphesiz ki melikler zaman zaman San'a'daki sarayda ikamet ederlerdi.*"²⁸

Arap kültürün kaybolan öğelerini tespit etmede yazıtlar kadar kaya resimleri de tarihî vesika hüviyetindedir. Kaya resmi yönünden zengin bir coğrafya olan Arap Yarımadası bu özelliğiyle dünyanın en zengin dört bölgesinden birisi kabul edilir. İşte bu resimlerden birisi de Gumdân'a ait olduğu düşünülmektedir.



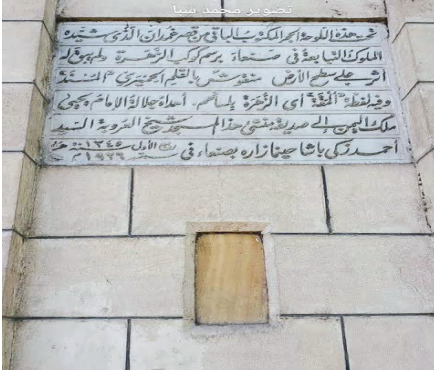
Resim 6: San'a şehrinin 15 km doğusundaki Havlân bölgesinde tespit edilen kaya resmi²⁹

Gumdân'ın varlığını gösteren başka kanıtlar da mevcuttur. Bunlar içerisinde Mısırlı âlim ve edip Ahmed Zeki Paşa'nın yaptırdığı cami duvarında yer alan bir taş dikkat çekicidir. Tarihî kalıntılara önem veren Ahmed Zeki Paşa, Yemen'den dönerken nadir bulunan eserleri de beraberinde İskenderiyye'ye getirmişti. 1920'li yıllarda Mısır'da kendi adıyla inşa ettirirken bu nadir eserlerden Gumdân'a ait olan taşı caminin müstemilatına katmayı düşündü. Caminin mihrabının arkasındaki kible duvarına 3.30 metre yükseklikte, 30*19 cm ebatlarındaki bu sarı taşı yerleştirdi. Taşın üzerine Fârisî Dîvan hattıyla "*Bu levhanın altında Tebabia kralları tarafından San'a da yaptırılan Gumdân sarayından kalan en son kitabe yer almaktadır.*" ibaresini yazdırdı.³⁰

28 Abdullah, "Gumdân", 3/2235.

29 Hâyır, *el-Kasru fî Yemeni'l-kadîm*, 272.

30 Ribâb Adil Hasan Salih, "Mescid-i Ahmed Zeki Paşa", *Mecelletü İttihadi'l-Âm li'l-Asâriyyi-ne'l-Arab* 15/1 (Şubat 2014): 58, 59, 67.



۰۱۴۲ | ۱۳۳۳ | ۲۲۲
 ۰۲۲ | ۱۳۳۳ | ۱۳۳۰
 ۱۰۰ | ۲۲۲ | ۱۳۳ | ۰۲
 ۱۳۳ | ۱۳۳ | ۲۲۲ | ۱۰۰
 ۱۳۳ | ۲۲۲ | ۱۰۰ | ۱۳۳
 ۱۳۳ | ۲۲۲ | ۱۰۰ | ۱۳۳
 ۱۳۳ | ۲۲۲ | ۱۰۰ | ۱۳۳
 ۱۳۳ | ۲۲۲ | ۱۰۰ | ۱۳۳
 ۱۳۳ | ۲۲۲ | ۱۰۰ | ۱۳۳

Resim 7: sağdaki Ahmed Zeki Paşa Camii mihrap duvarındaki Farisi yazı ve soldaki Gumdân'a ait müsned hattıyla yazılmış taşın büyülmüş hali.³¹

Bahse konu müsned hattıyla yazılı sarı taşın Gumdân sarayına ait olduğu anlaşılır. Taş üzerinde yer alan yazıda saraydan ve Almakah'tan bahisler bulunur. Netice itibariyle Gumdân'ın varlığına dair rivayetler, hakkında söylenen şiirler, arkeolojik çalışmalar ve tarihi kalıntılar sarayın bir hurafe olmadığını, aksine, gerçekten imar edilmiş bir yapı olduğunu göstermektedir.

3. Sarayın Konumu

Gumdân, İslâmî kaynaklarda eski adıyla Ezâl (ازال),³² günümüzde ise San'a olarak bilinen Yemen'deki antik şehrin sınırları içerisinde inşa edilmiştir.³³ Sarayın yıkılmasından uzun zaman geçtiğinden mevkiini³⁴ rivayetler ışığında belirlemek durumundayız. Gumdân, öncelikle, şehrin etrafına yapılan surların içerisinde yer alır. Hemdânî, Naim'in güneyinde Nukum Dağının eteklerinde Gumdân taşlık arazisinde kurulduğunu söyler.³⁵ Başka bir rivayette Nukum ve 'Aybân dağları arasına inşa edilmiştir.³⁶ Yemen Ansiklopedisi'nin verileri San'a'nın bitişiğinde Benî Cürre'nin (بني جرة) mabetlerinin bulunduğu Kenin (جبل كنين) dağının yakınlarında olduğuna işaret eder.³⁷ Bu tariflerin tamamı sarayın surların içerisinde olduğuna delalet etmektedir ve daha özel belirlemeler yapmak için diğer tarihî yapıların konumlarından hareket etmek gerekir. Yemen'i işgal ettikten sonra San'a'ya Kulleys (Kalis) adında bü-

31 <http://www.alharf28.com/p-32081>

32 Hemdânî, *İklil*, 8/3. Bu isim Ka'b el-Ahbâr'ın Tevrat'tan naklettiği haberler arasında değerlendirilir. Bkz. Cevât Alî, *el-Mufassal*, 6/222.

33 Esmehân Saîd Cerv, "Nemüzeç min fenni'l-imâret fi Yemeni'l-kadîm", *Mecelletü Ulümü'l-İctimaiyye ve'l-İnsâniyye* 1 (Temmuz 1996): 46.

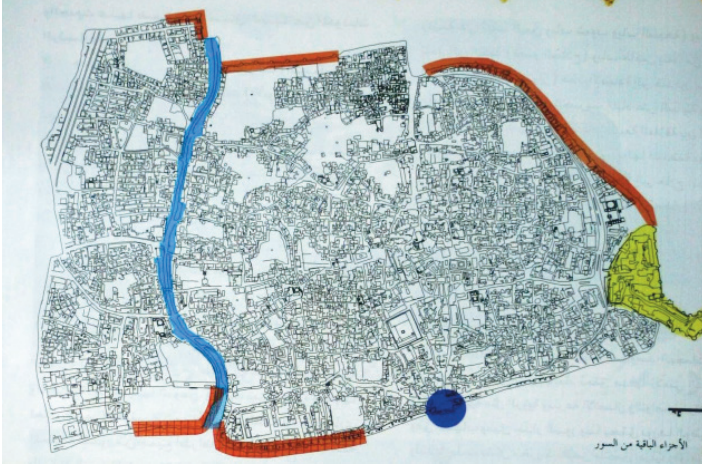
34 İslâm'ın ilk yıllarında yıkılması, üzerinden çok zaman geçmeden kalıntılarının yok edilmesi ve saraya dair var olduğu düşünülen planların kaybolması sebebiyle yerini ancak rivayetlerle belirlemek zorundayız.

35 Hemdânî, *el-İklil*, 8/19; Abdullah, "Gumdân", 3/2235.

36 Löfgren, "Ghumdân, 1096.

37 Abdullah, "Gumdân", 3/2235.

yük bir kilise yaptıran Ebrehe'nin inşa ettirdiği yapı Gumdân'ın yakınlarındadır.³⁸ Kalıntısı günümüze kadar ulaşan kilisenin saraya uzaklığı 300 metredir. Gumdân'a 500 metre uzaklıkta bulunan bir diğer yapı Hz. Peygamber'in Yemen'e atadığı valisi Bâzân'ın (ö. 10/632) yaptırdığı Câmîü'l-kebîr (San'a Ulu Câmii)'dir. Bu veriler ışığında Gumdân, aşağıda yer alan planda kırmızı renk tonuyla gösterilen surların arasında bulunduğu ve yuvarlak koyu mavi tonla belirtilen konumda yer aldığı tahmin edilmektedir.



Resim 8: San'a şehrini kuşatan surları ve Gumdân Sarayını gösteren plan³⁹

Sarayın yerini kabataslak belirledikten sonra inşa edildiği arsanın günümüzdeki durumundan bahsedebiliriz. Saray şehir duvarının batı yakasındaki kayalıklar üzerine inşa edilmiştir. Araştırmacılar, tarihî verilerden hareketle saray yıkıldıktan sonra uzun süre enkazının varlığını koruduğu, bu yüzden atıl bir mekân olarak devam ettiğini bildirirler. Bir müddet harabe olarak kalan sarayın arsası daha sonra imara açılmış ve son zamanlarda üzerine başka yapılar inşa edilmiştir. Sarayın bulunduğu arsanın bir bölümü 1983-1989 yılları arasında yapımı tamamlanan Kasrû's-Silâh'a (قصر السلاح) tahsis edilmiştir. Gumdân'ın büyük bir yapı olduğunu düşündüğümüzde yapının arsasının geniş bir alanı kapsadığını söyleyebiliriz. Bu yüzden San'a Ulu Camii'sine (Camiü'l-Kebîr) kadar yayılmış olması muhtemeldir. Zira sarayın kuyularının Ulu Camii'nin su ihtiyacını karşılaması bu ihtimali güçlendirmektedir.⁴⁰

38 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh Ezrakî, *Ahbâru Mekke vemâ cæe fihâ mine'l-Â'sar*, thk. Rüşdi Salih. (Beyrût: Dâru'l-Endülüs, trz), 136.

39 Hâyır, *el-Kasru ff Yemeni'l-kadîm*, 282.

40 Abdullah, "Gumdân", 3/2237.

4. Sarayı Yaptıran Kişi

Arap mimarî tarihinin en ihtişamlı eserlerinden Gumdân Sarayı'nın enkazı her geçen gün eriyip gitmiştir. Bu sebeple yapının müstemilatı arasında olabileceğini düşündüğümüz sarayı imar ettiren kişinin bilgilerini içeren taş bize ulaşmamıştır. Ayrıca zaman içerisinde sarayı restore ettiren kişilerin isimlerinin yer aldığı kitabeler de kayıptır. Herhangi bir kitabeye ulaşamadığımızdan bu konuda tarihî verilere bakmak durumundayız. Ancak sarayın üzerinden çok uzun süre geçtiğinden şifahî yollarla gelen rivayetlerin doğruluğundan emin olamayız. Çünkü zaman itibariyle birbirine yakın olmayan tarihleri işaret eden birçok rivayet aktarılmıştır. Bunları alfabetik olarak beş maddede toplayabiliriz:

a. Sâm b. Nûh: Herhangi bir rivayete dayanmadan, yerel anlayışın etkisinde kalarak, tarihçiler ve coğrafyacılar Gumdân'ı ilk inşa edenin Sâm b. Nûh olduğunu zikrederler. Hiçbir kaynak belirtmeden İbn Rüste (ö. 300) San'a'yı ilk inşa edenin Sâm b. Nuh,⁴¹ Makdisî (ö. 355/966)⁴² ve Bekrî (ö. 487) de Gumdân b. Sâm b. Nuh olduğunu bildirmiştir.⁴³ Hemdânî (ö. 334) de San'a'da Sâm kuyularının (bi'rü Sâm) bulunduğunu doğrularak⁴⁴ tarihçilerin San'a'daki Gumdân sarayını yaptıran ve onun kuyularını kazdıran kişinin Sâm b. Nûh olabileceğini rivayet etmiş; ancak kendisi bu iddiaya çok fazla itibar etmemiştir.⁴⁵ Nüveyrî ise muhtemelen kişileri karıştırarak Hâm b. Nûh zamanında yapıldığından haber vermiştir.⁴⁶ Anlaşılan bazı kaynaklar, Gumdân'ı Tufan sonrasına yani Arap tarihinin başlangıcına kadar götürme telaşı içerisinde olmuşlardır. Sarayın milattan en az dört bin yıl önce yapıldığına işaret eden bu rivayetlerin gerçeklik payı tartışılabilir. Çünkü yapının bu kadar uzun süre ayakta kalması çok zordur. Muhtemelen şehrin kuruluşuna dair yerel inanışların ve Arap taassubunun etkisiyle böyle bir iddia gündeme getirilmiştir.

b. Hz. Süleymân: Yâkût el-Hamevî, Gumdân'ın Hz. Süleyman (as) tarafından Belkis için yaptırılan üç saraydan birisi olduğuna dair rivayetlerin dolaştığını söylemiştir.⁴⁷ İbnü'l-Fakîh de Süleyman b. Dâvud'un inşa ettirdiğini, hatta bu işi yapması için Hz. Süleyman'ın şeytana emir vererek Sana'da

41 İbn Rüste, *el-A'âku'n-nefise*, 111.

42 Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, (Bûrsaid: Mektebetü Sakafetü'd-Diniyye, trz.), 4/101.

43 Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz Bekrî el-Endülüsî, *Mu'cem mâ ista'cem min esmâ'l-bilâ-dî ve mevâdî*, (Beyrût: Âlimü'l-Kütüb, 1403), 3/843.

44 Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Ya'kûb el-Hemdânî, *Sıfatü cezîretü'l-Arab*, (Leiden: Brill, 1884), 195.

45 Hemdânî, *İklîl*, 8/4; Abdullah, "Gumdân", 3/2234.

46 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 1/384.

47 Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/210.

Selhîn, Beynûn ve Gumdân saraylarını yaptırdığını bildirmiştir.⁴⁸ Bununla da yetinmeyerek şu şiiri nakledip, yapının mucizevi özelliğine dikkat çekerek bir peygamber tarafından yapıldığını doğrulamak istemiştir:

*Gumdân ve Selhîn'den sonra,
Beynûn'un aynısını insanlar yapabilir mi?*

Başka rivayetlere göre Hz. Süleymân Sebe kraliçesiyle evlendikten sonra cinlere Yemen'de üç saray yapmalarını emretti. Onlar da Gumdân, Selhîn ve Beynûn saraylarını inşa ettiler.⁴⁹ Bu rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Süleyman'ın Mescid-i Aksâ'yı imar ettirmesi ve Sebe kraliçesi Belkıs ile olan münasebeti Araplar üzerinde derin etkiler yaratmış olduğundan efsanevî anlatımlar türemiştir. Özellikle de Arap Yarımadasında yapılan kıymetli yapıların Hz. Süleymân ile ilişkilendirilmesi bir anane haline dönüşmüştür.

c. İl Şerah b. Yahdub: Eski yazıtların ve İslâmî kaynakların birçoğuna göre Gumdân'ı yaptıran kişi Şerah Yahdub (شرح يحضب), Leyeşrah b. Yahsub (إلى شرح بن يحضب),⁵⁰ İl Şerah Yahdub (إلى شرح بن يحضب),⁵¹ İl Şerah Yahsub (إلى شرح بن يحضب)'tur.⁵² Yemen'in meşhur tarihçilerinden Neşvân b. Saîd el-Himyerî Şerah b. Yahsub'un oğlunun Amr Zî Gumdân olduğunu söyleyip, onun Himyer soyundan geldiğini gösterir uzun bir şecere zikrederek sarayı ilk imar eden kişinin Şerah b. Yahsub olduğunu iddia etmiştir.⁵⁴ Coğrafyacılar da benzer görüştedirler. Nitekim sarayın enkazını inceleyen Hemedânî ve Kazvinî⁵⁵ tarihi rivayetlere de dayanarak Gumdân'ı yaptıran kişi olarak İl Şerah Yahdub'u gösterir.⁵⁶ Aynı görüşteki Hamevî, İbnü'l-Kelbî'den aldığı efsanevî anlatımı da ilave eder. Rivayete göre Leyeşrah b. Yahsub San'a'da bir saray inşa etmek istediğinde

48 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî, *el-Buldân*, thk. Yusûf el-Hâdî (Beyrût: 'Âlimü'l-Kütüb, 1416/1996), 93

49 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Kisasü'l-Enbiyâ*, thk. Mustafa Abdülvahid, (Kâhire: Matbaatü Dârü't-Te'lif, 1388/1988), 2/297. Bu konudaki rivayetler çelişkili ve tutarsızdır. Bazıları cinlerin bazıları ise şeytanların inşa ettiğini iddia ederler. Bkz. Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 2/277.

50 Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/210.

51 Hemedânî, *el-İklîl*, 8/19

52 Neşvân b. Saîd el-Himyerî, *Mulûk-ü Himyer ve akyâlü'l-Yemen*, thk. Ali b. İsmâîl el-Mu'ted-İsmâîl b. Ahmed el-Cerâfî (Beyrût: Dârü'l-Avde, 1978), 168.

53 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/66; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *es-S'iretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvahid, (Lübnân: Dârü'l-Ma'rife, 1395/1976), 46.

54 Neşvân el-Himyerî'nin bahsettiği nesep silsilesi şöyledir: İl Şerah b. Yahdub b. es-Suvâr b. Abdüşems b. Vâil b. Gavs b. Ceydân b. Katan b. Arîb b. Züheyr b. Eymen b. Hemeysa' b. Himyer'dir. Bkz. Neşvân el-Himyerî, *Mulûk-ü Himyer*, 168.

55 Ebü Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvinî, *Âsarü'l-bilâd ve aḥbârü'l-'ibâd*, (Beyrût: Daru's-Sadr, trz), 51.

56 Hemedânî, *Sifatü cezîretü'l-Arab*, 240; Cevât Alî, *el-Mufassal*, 4/94; Abdullah, "Gumdân", 3/2234.

dönemindeki meşhur ustaları ve mimarları davet etti. Binayı yapmak üzere temeller üzerine ip çektiğinde çaylak kuşu gelip, ipi alarak Gumdân sarayının yapıldığı yere taşıdı. Bunun üzerine Leyeşrah “*işte sarayın asıl yeri burasıdır.*” diyerek sarayı inşaaya başladı.⁵⁷ Cevad Ali ve sarayın kalıntılarını inceleyen arkeolog İryânî bu anlatının uzun süredir dilden dile anlatılan güzel bir hikâyeden başka bir şey olmadığını düşünür.⁵⁸ Bununla birlikte Cevad Ali, İl Şerh Yahdub çok meşhur bir kral olduğundan,⁵⁹ İslâmî döneme kadar ismi yaşatıldığından ve tedvin döneminde telif edilen eserlerde adı yer aldığından bahseder. Fakat ona nispet edilen şiirler ve meşhur kraliçe Belkis onun kızı olarak tanıtılması tahayyül ve temenniden ibaret olabilir.⁶⁰

Efsanevî anlatımlar bir tarafa bırakılırsa günümüze intikal eden yazıtlarda Şerah Yahdub ile Gumdân’ın birlikte zikredilmesi, tarihî rivayetlerin ve coğrafyacıların tespitlerinin bu durumu desteklemesi, binayı yapanın Şerah Yahdub olduğunu güçlendirir. Yine Hemdânî’nin San’a surunu Şa’r ‘Vatar’ın,⁶¹ Gumdân Sarayını ise Şerah Yahdub’un yaptırdığını bildirmesi arkeolojik kazılarla bir bütünlük arz eder. Lakin Sebe krallığında iki tane Şerah Yahdub’un olması sarayın yapılış tarihini tespit etmeyi zorlaştırır.

Tarihçilerin bir kısmına göre Hemdânî’nin kastettiği kişi Şerah Yahdub’dan birincisidir. Hemdânî *el-İklîl* kitabının ikinci bölümünde de sarayın I. İl Şerah Yahdub ve oğlu Amr Yanbar zamanında yapıldığını gösterir kanıt sunar. O, I. İl Şerah Yahdub ile II. Şerah Yahdub’un farklı olduklarını ortaya koyan şecereler sunarak I. İl Şerah Yahdub’un Himyerlilerin bir kolu olan Benî Sevvâr’dan; II. İl Şerah Yahdub’un ise Benî Cürre’den olduğunu söyler. Hatta I. İl Şerah Yahdub’un oğlu Gumdân’a nispet edilerek Amr Yanbar Zû Gumdân şeklinde anılmasının sarayın onun zamanında yapıldığını gösteren kanıt olarak değerlendirir.⁶² Neşvân el-Himyerî ve Cevad Ali de benzer görüştedir.⁶³ Ayrıca eski Yemen yazıtlarından adından sıkça bahsedilen bu kişi Şa’r ‘Vatar’dan önce gelmiştir. Bu yüzden saray milattan önce ikinci asrın sonu birinci asrın başlarında yapılmış olmalıdır.⁶⁴ Ancak son dönemde yapılan çalışmalar sarayı yapan Şerah Yahdub es-Sanî olduğuna işaret eder.⁶⁵ Buna göre saray milâdî I. asırda inşa edilmiştir.⁶⁶

57 Hamevî, *Mu’cemu’l-buldân*, 4/210.

58 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 4/73; Mutahhar Ali el-İryânî, “Gumdân evvelü nâtihat sehâbi fî’l-‘âlem”, *Mecelletü Turâsi’l-Arabî* 58/1 (Ocak 1995): 94.

59 Cevad Ali, *Mufasssal*, 4/94.

60 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/24; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 4/73.

61 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/19.

62 Neşvân el-Himyerî, *Mulûk-ü Himyer*, 168; İryânî, “Gumdân”, 95.

63 Cevât Ali, *el-Mufasssal*, 6/192.

64 Löfgren, “Ghumdân, 1096; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 2/79.

65 Hâyır, *el-Kasru fî Yemeni’l-kadîm*, 91.

66 Tevfik Berrû, *Târihü’l-Arabî’l-Kadîm*, 2. Baskı (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1422/2001), 94.

d. Ya'rub b. Kahtân: Vehb b. Münebbih, Gumdân'ı ilk inşa edenin Ya'rub b. Kahtân olduğunu düşünür. Hatta Ya'rub binayı yaptıktan sonra Arap kabilelerinin etrafında toplayarak Arapları bir araya getirmeyi başarmıştı.⁶⁷ Süheylî de Ya'rub yaptıktan sonra sarayın müstemilatına ilavelerde bulunduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ Daha sonra saray Vâil b. Himyer b. Sebe işgal edilmiş ve bundan sonra Himyer meliklerinin ikametgâhına dönüşmüştür.⁶⁹ Bu rivayet Yemen'in tarihini ve Güney Araplarını şerefli göstermek için bilinçli bir şekilde uydurulmuş olabilir.

e. Hevze b. Ali: Saray Arap kabile krallarından Hevze b. Ali ile ilişkilendirilse de onun bu sarayı yaptırmadığı bilinmektedir.⁷⁰ O, sadece iktidara geldiğinde sarayı krallık merkezi olarak kullanmıştır.

Netice olarak sarayın kim tarafından ve ne zaman yapıldığı tam olarak belirlenemese de Sebe kralları tarafından özellikle de İl Şerah Yahdub tarafından inşa edildiği görüşü ağırlık kazanmaktadır.⁷¹ Bu dönem Yemen'in tütsü ticaretiyle zenginleştiği ve tüm yerlerin diğer krallıklar tarafından ele geçirildiği sürece denk gelir.⁷² Büyük ihtimalle ticaretle zenginleşen Sebeliler, bir güç ve iktidar anıtı olarak Gumdân'ı inşa edip, kraliyetlerini güçlendirmeyi hedeflediler.

5. Sarayın Yapılış Amacı

Gumdân hakkındaki rivayetler, burasının bir saray olmanın ötesinde birçok işin yapıldığı kolektif bir mekân olduğuna işaret eder. Esasında Gumdân tarzı asırlara meydan okuyan ve etkisi her dönem hissedilen büyük yapıların çok fonksiyonlu oldukları bir gerçektir. Yapının özelliklerinden anlaşıldığı kadarıyla Gumdân öncelikle idarî bir merkez olarak planlanmıştır. Kraliyet sarayı olarak hizmet vermesi güvenlik tedbirlerinin artmasını zorunlu hale getirdiğinden askerî üs olmasını beraberinde getirmiştir. Yemen krallarının yetkilerini tanrıdan aldıklarına inanmaları yapıya dinî mekânların tahsisini de gerekli hale getirmiştir. Yemenlilerin gök cisimlerine merakı ve sarayın gökyüzüne yakın olması bir takım fennî çalışmaların yapılmasına da müsaa-

67 İbn Hişam, *et-Ticân*, 64.

68 Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî, *Ravdû'l-Unûffî Tefsîri's-Sîreti'n-Nebevî li İbn Hişam*, thk. Abdurrahman el-Vekîl (Beyrût: Dâru İhyâ'ü't-Turâsi'l-Arabî, 1412), 1/306.

69 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beyrût: Dâru'l-Fîkr, 1407/1986), 2/178.

70 İbn Hişam, *es-Sîre*, 1/39.

71 İbnü'l-Fakîh, *Buldân*, 212; Hemdânî, *İklîl*, 8/17-24; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 4/94.

72 The Geography of Strabon, *Geography*, English Translation By Horace Leonard Jones, (New York: William Heinemann Ltd, trz), 16/311; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, 113; Hamvî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 4/60

Gumdân'ın yapım tarihi tam olarak kestirilemediğinden ilk yapılış amacını tespit etmek zordur.⁷³ Gumdân'a dair tarihî rivayetlerin netleştiği bu dönemde burasının Sebe krallarının ikametgâhı olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. İbnü'l-Fakîh'in tasvirinden anlaşıldığı kadarıyla Gumdân krallar için yapılan sarayların en ilginçiydi.⁷⁴ Bir dönem Benî Cürre (بنی جرّة) kabilesinin krallarının burada ikamet etmişlerdi. Sebelilerden kalma kitabelerdeki nakışlar da aynı şekilde Me'rib'teki Selhîn ve San'a'daki Gumdân saraylarının kralların ikamet yeri olduklarına işaret ederler. Nitekim Şerah Yahdub her iki sarayda da kalmıştır.⁷⁵

Yemen coğrafyasını dolaşan ve Gumdân sarayının kalıntılarını gören meşhur coğrafyacı Kazvînî, Sebelilerden sonra Himyerlilerdeki Tübbâ' (çoğulu Tebâbia) krallarının da idare binası olduğunu söylemiştir.⁷⁶ Tarihî rivayetler Kazvînî'nin görüşünü destekler niteliktedir. Çünkü adları bilinen Himyer krallarından Vâil b. Himyer,⁷⁷ Meâfir b. Ya'fur b. Seksek b. Vâil b. Himyer,⁷⁸ Bârân b. Avf b. Himyer, oğlu Âmir Zî Riyâş,⁷⁹ Râiş Zâ Mersed'in burada hüküm sürmüşlerdir.⁸⁰

Sebeliler döneminde idarî merkez olan Gumdân Sarayı, Selhîn'den sonra ikinci mekân olarak tarif edilse dahi aslında her ikisi birbirini tamamlayan tek bir yapı gibiydiler. Yani Gumdân, Selhîn'in San'a'daki uzantısından başka bir şey değildi. Müsned hatlarla nakşedilen yazılar da Selhîn'in önce zikredilmesi bunu doğrular. Sebe krallığının asıl karargâhı Me'rib, sonrasında Sana'ydı. Çünkü San'a stratejik konumuyla kralların uğrak mekânı olmuştu. Kuzey istikametinden gelebilecek Arap bedevîlerinin saldırılarının veya batı yönünden ilerleyecek olan Habeş tehdidinin önlediği hâkim bir noktadaydı. Aynı zamanda Me'rib'e yakındı ve San'a elden giderse Me'rib de yok olabilirdi. Diğer taraftan Merib'de korunması gereken bir baraj ve kutsal ilah Almakah putunun evi vardı. İşte bu sebeplerden dolayı San'a, Yemen üzerine yapılacak saldırılara karşı kalkan durumundaydı. Yemen yazıtlarında geçtiği üzere (JA 616/17 ve ja 577) Gumdân yakınlarında birkaç savaş olmuş ve Gumdân sayesinde düşmanın ilerlemesine mani olunmuştur. Bu hadiseler Gumdân'ın o dönemdeki stratejik önemini göstermekte yeterlidir.⁸¹ Sarayın yeri bu kadar önemli olduğundan burada bir askerî üs olmasına dikkat edil-

73 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 4/94

74 İbnü'l-Fakîh, *Buldân*, 212.

75 Abdullah, "Gumdân", 3/2235.

76 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 458; Kazvînî, *Âsârü'l-bilâd*, 51.

77 Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik Hasan b. Eyyub İbn Hişam, *et-Ticân fî mulûki Himyer*, 2. Baskı (San'a: Merkezu'd-Derâsât ve'l-Ebhâsi'l-Yemeniyye, 1347/1928), 64.

78 İbn Hişam, *et-Ticân*, 73.

79 İbn Hişam, *et-Ticân*, 68.

80 İbn Hişam, *et-Ticân*, 91.

81 Hâyır, *el-Kasru fî Yemeni'l-kadîm*, 91.

miş ve güçlü bir ordu konuşlandırılmıştır. Yine savaş ve ihtilal hareketlerine sahne olan sarayın muhalifleri etkisiz hale getirmek için hapishanelere sahip olduğu rivayet edilir.⁸²

Sarayın devlet işlerini ikame etmek için yapıldığı kadar dinî vecibeleri yerine getirmek için de inşa edildiği rivayet edilir.⁸³ Başta Mes'ûdî, Bekrî ve Şehristânî (ö. 548) olmak üzere binayı değerlendiren âlimler, sarayın Sebe krallarından Dahhâk lakaplı Seksek b. Vâil b. Himyer b. Sebe tarafından Zühre (Venüs) adındaki ilah adına yapıldığını söylerler. Hz. Osman'ın binayı yıkmasını da bu putla ilişkilendirirler.⁸⁴ İbn Haldûn ve Kalkaşendî ise Gumdân sarayının gezegenlerin isimlerini ve onların ruhaniyetini yansıtmaları için yapılan yedi evden biri olduğunu düşünürler. Bununla da yetinmeyerek insanların buraya hac için geldiğini söylerler.⁸⁵ Cevad Ali de burasının yıldızlar için inşa edilen yedi evden birisi olduğu ve Dahhâk'ın burayı Zühre putu adına inşa ettirdiği kanaatindedir.⁸⁶ Karmatîler'in ileri gelenlerinden Ali b. Fadl (293/906'te) San'a'yı işgal ettiğinde Gumdân'ı yeniden inşa etmek istemesi dikkate değer bir hamledir.⁸⁷ Çünkü yedi sayısına önem veren Karmatî doktrinini yedi tapınaktan birisini canlandırmak istemiş olması muhtemeldir.

Sebelilerden kalan kitabelerde Ay ve Güneş tanrılarından bahsedilmesi, Gumdân'ın çok yönlü mimarî yapısı ve Heraklitos'un Zühre hakkındaki anlatımı yapının dinî amaçlara hizmet edebileceğini göstermektedir. Heraklitos'un belirttiğine göre "Behram yani rüzgâr, Zühre (Venüs) ile ilişki kurunca tabiat bu ilişkiden doğdu. Zühre bir olma ve birleşmenin, Behram da ayrılma ve ihtilafın sebebidir. Birleşmek ayrılmanın zıddıdır. Bu sebeple tabiat, birleşme noksanlaşma, birlik ve ayrılık olmak üzere zıtlıklar ihtiva eder."⁸⁸ Gumdân'ın dört bir yanında bulunan aslan figürü Venüs'ü simgelerken aslanın arka kısmından giren rüzgârın oluşturduğu kükreme sesi rüzgâr ve Venüs'ün buluşmasını simgelemek için özel tasvir edilmiş olabilir.

Tanrılar panteonunun bir şubesi olduğu düşünülen Gumdân sarayında başka dinî figürlerin de olduğu rivayet edilir. İbn Habîb'in rivayetine göre

82 Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn b. Mahmûd Zirikli, *el-A'lâm*, 15. Baskı (Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, trz.), 7/259.

83 Tefvîk Berrû, *Târihü'l-Arabî'l-Kadîm*, 2. Baskı (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1422/2001), 80.

84 Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 2/255; Ebü'l-Feth Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Kahire: Müessesetü Halebî, trz.), 3/78; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Tefsîr-i kebîr mefâtihi'l-gayb*, (Beyrût: Dâru İhyau Turâs, 1420), 2/346; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 1/171.

85 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Tarihü İbn Haldûn*, thk. Halil Şahhâde, 2. Baskı (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 4/284; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*. (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trz.), 5/38.

86 Cevât Alî, *el-Mufassal*, 6/221

87 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/12.

88 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2/166.

Himyerlilerin tapmış olduğu Nesr putu Yemen'in büyük saraylarından Gumdân'a yerleştirilmişti.⁸⁹ Yemen halkı bu puta saygı duyar ve tazimde bulunurlardı.⁹⁰ Ebrehe'nin Yemen valisi olduktan sonra San'a'daki sarayların bazı bölümlerini yıktırması ve Gumdân sarayı yakınlarında Kulleys kilisesini inşa etmesi⁹¹ bununla ilişkilendirilebilir. Zira Ebrehe önce oradaki dinî yapıyı tahrip etmiş ardından kendi inancının yayılmasına imkân sağlayacak yeni bir mekân tesis etmişti. Belki de putperest mabedi yıkmanın vermiş olduğu muzafferiyet duygusu onu Kâbe'yi yıkma konusunda cesaretlendirmişti.

Gumdân'ın yüksek katlı bir bina ve çatısının şeffaf tavana sahip olması gökyüzü hareketlerine önem veren Sebeliler de birtakım astronomik ve astrolojik gözlemlerin yapıldığına işaret olabilir. İryânî'nin ifadesiyle burası "belki de uzun boylu bir astronomik gözlemevi olarak kullanıldı, bilim adamları yüksekliğinin kırk metreden az olmadığını tahmin ettikleri bu yapı tam da bu iş için uygundu."⁹² Binanın yapılış amacı astronomi ile doğrudan ilişkili olmasa da yapının özelliklerinden faydalanılmış olduğunu düşünmekteyiz.

6. Yapının Mimarî Özellikleri

Gumdân, Yemen'de yapılan sarayların en eskilerinden birisidir.⁹³ Dış görünüş itibariyle bir güç anıtı, özgürlüğü ifade eden gökdelen, zafer mesajı ileten askerî üs ve putlara ev sahipliği yapan Arap tapınağı olarak tarif edilir. Ancak İslâm'ın ilk dönemlerde yıkılan yapının, en erken, hicretten iki-üç asır sonra bölgeyi dolaşan coğrafyacılar tarafından anlatılmasından dolayı sarayın iç ve dış özelliklerini eksiksiz bir şekilde ortaya çıkarmak mümkün değildir. Dolayısıyla hakkındaki tüm rivayetleri bir araya getirerek yapıyla ilgili genel bir anlatıma ulaşmaktan başka çare yoktur.

Gumdân'ın tek bir bina olabileceği gibi yapılar topluluğu içerisine yapılmış yüksek bir bina ve etrafında yer alan birkaç binadan ibaret olması muhtemeldir. Çünkü saray arsasının genişliği ve uzunluğu konusunda insanlar ihtilafa düşerek, bazıları her bir tarafının bin metreyi aştığını, bazıları da daha fazla olduğunu iddia etmişlerdir.⁹⁴ Doğrusu çok amaçlı olduğu düşünülen yapının farklı bölümlerinin olması gerekir. Daha önce sarayın konumunda da belirtildiği üzere Gumdân şehrin yüksek bir bölgesine inşa edilmiştir. Hâkim noktada olduğu anlaşılan sarayın birkaç giriş kapısı vardır. Sarayın

89 Ebû Cafer Muhammed b. Habîb İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, thk. Elisa Lichtenstadter, (Beyrût: yy. trz), 317; Cevât Alî, *el-Mufassal*, 11/264.

90 Muhammed İbrahim Feyûmî, *Târihü'l-fikri'd-dîni'l-câhilî*, (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1415/1994), 424.

91 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 136.

92 İryânî, "Gumdân", 97.

93 Hemdânî, *Sıfatü cezîretü'l-Arab*, 203.

94 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/12.

hemen girişinde binaya ferahlık katmak ve vakti takip etmek için bir su saati bulunduğundan haber verilir.⁹⁵ Sarayın avlusu zengin bahçeler ve akıp giden suyollarıyla süslenmiştir. Sarayın avlusunun bir tarafında “dâlefe” olarak isimlendirilen uzun boylu palmyeler yetiştirilmekteydi.⁹⁶

Gumdân sarayının en bariz özelliği çok katlı olmasıdır. Philip Hitti ve İr-yânî'nin dünyanın ilk gökdeleni olarak tanıttığı⁹⁷ yapının yüksekliği ve kat sayısı üzerinde ihtilaflar bulunmaktadır. İbnü'l-Fakîh ve Yâkût el-Hamevî'nin anlatımına göre yedi kattan oluşan sarayın her bir katı 40 zirâ' (Zira bir dirsek yani 50 cm civarındadır) yani 20 metredir.⁹⁸ Buna göre binanın boyu 140 metre civarındadır. Hemdânî ve Bekrî, bu kadar yükseklikteki bir tavanın ayakta durmasının imkânsızlığına değindikten sonra binanın 20 katlı ve her katın 10 zirâ' (yaklaşık 5 metre civarında) toplamda 200 zirâ' (100 metre) olduğunu söylerler.⁹⁹ En üstte kralların istişare mekânı olarak tasarlanan yüksekliği 12 zirâ' (6 metre) ve tavanı mermerden yapılmış meclis hesaba katıldığında tahmin edilenden daha yüksek bir yapı olduğu anlaşılır.¹⁰⁰ Saray üzerinde yapılan araştırmalardan çıkan sonuca göre burası en az 40 metre yüksekliğindeydi.¹⁰¹ Ancak mühendislik açısından bu yükseklikteki duvarları ayakta durdurmak kolay olmadığından araştırmacılar şöyle açıklama yapmıştır: “En alt katın sert, kuvvetli taşlardan oluştuğunu söylemek mümkündür. Altta kalan her bir sıra bir santimetreden daha fazla bir miktarda çıkıntı yapmıştır. Bu durum tabanına büyük bir sağlamlık katar. Buna ek olarak rivayetlerden bilindiğine göre yukarıdaki katlar, şüphesiz sert taşlardan daha hafif olan mermerden inşa edilmiştir.”¹⁰²

Sarayın yüksekliğine yoğunlaşan Dellû'nın ifadesiyle “bu projeyi gerçekleştiren toplum, büyük bir mimari alt yapıya sahip olduğu kadar sanat ve teknik yönünden de bir hayli uzmanlaşmıştı. Sarayın buraya yapılacağını bilmesi, seçtiği yerin yüksek olması ve bu noktadan denizin görülmesi sarayın savaş için gelen düşmanlara karşı doğal bir güvence olarak kullanıldığını gösterir. Daha sonra etrafına bir sur çekilmesiyle güvenlik hassasiyeti daha da artırılmıştır. Yapının duvarlarına gösterilen sanatsal özenden dolayı sarayın içerisinde yaşayan, çalışan veya orada bulunan insanların yazın rahat bir

95 Abdullah Alî el-Kemîm, *Hâza hüve târîhü'l-Yemen*, (Kâhire: Mektebetü Medbûlâ, 2009), 1/518.

96 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/13, 20; Abdullah, “Gumdân”, 3/2236.

97 Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 95. Ayrıca bkz. Gerard Peet, “Origins of the Skyscrapers”, *CTBUH Journal*, 2011/1 (Rotterdam: Rotterdam University of Applied Sciences): 21.

98 İbnü'l-Fakîh, *Buldân*, 93; Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/210.

99 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/18; Bekrî, *Mu'cem*, 3/1002; Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 51.

100 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/19.

101 Abdullah, “Gumdân”, 3/2235.

102 Abdullah, “Gumdân”, 3/2236.

hava teneffüs ettikleri anlaşılmaktadır. Aynı şekilde kışın da güzel bir sığınma mekânı olarak tasarlanmıştır. Çünkü büyük taşlar hem katların ağırlığını taşır hem de doğal yalıtım vazifesi görür. Kışın sıcaklığı yazın soğuğu koruyarak rahat bir ortam sağlar. Projeyi çizen kişinin dikkat ettiği hususlardan birisi katların yüksekliğini 10 zira olmasıdır. Yani yaklaşık 5 metre tavan yüksekliğinin olması havalandırmanın doğal çalışmasını sağlar.”¹⁰³

Yükseklik itibarıyla çok büyük bir bina olarak tarif edilen Gumdân'ın gölgesi de aynı şekilde dikkat çekicidir. Rivayete göre güneşli bir günde gölgesi 3 mil (4.5 kilometre) uzaklıktaki Aybân'a/Ayneyn'a ulaşmaktadır.¹⁰⁴ Bu gölge boyu, abartılı ihtimalini taşıdığı kadar sarayın söylenildiği gibi yüksek olduğuna işaret olabilir. İbn Rüste'nin Gumdân'dan geriye kalan kısma çıkan birisinin San'a'nın tamamını kuş bakışı izlediğini söylemesi asıl yapının yüksek olduğunu doğrular.¹⁰⁵ Böylesi yüksek bir yapıda katlar arası irtibatı sağlayan merdiven sistemi açıkça belirtilmemekle birlikte oval tarzda bir çıkış ünitesinin olduğu düşünülmektedir.¹⁰⁶

Kaynaklarda sarayın genel özellikleri tarif edilirken en alt tabakada “cubur” denilen büyük, siyah, sert, düzgün taşlardan yararlanıldığı belirtilir.¹⁰⁷ En üstlerin ise mermerden olduğu söylenir. Bu taşlar sıralı bir şekilde o bölgede çok fazlaydı. Katlar arasındaki tonajı hafifletmek adına her kat arasına değerli taşlara benzeyen akik veya buna benzeyen taşlar ile süsleme yapılmıştı.¹⁰⁸ Taşlar büyük bir ustalıkla işlendiği için tek bir yapı görünümü arz etmekteydi. Taşlar arası bağlantı demir ve kurşundan kazıklarla sağlamlaştırılmıştı.¹⁰⁹ Yemen dağlarında bol bulunan granitler ile büyük duvarlar örülmüştü.¹¹⁰

Binanın son katında kralların oturmak ve devlet işlerini istişare için kullandıkları bir meclis bulunmaktaydı.¹¹¹ Burasının yekpare şeffaf bir mermer ile örtüldüğü¹¹² ya da bir tavan ve sekiz mermer parçasından oluşan bir

103 Burhaneddin Dellû, *Ceziretü'l-Arab Kable'l-İslâm: et-Tarihü'l-İktisadi - el-İctimai - es-Sekafi - ve's-Siyasî*, (Beyrût: Darü'l-Farabi, 2001), 321.

104 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/19; Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/174, 210; Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 51.

105 İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, 111.

106 Dellû, *Ceziretü'l-Arab Kable'l-İslâm*, 321.

107 Hemdânî, *el-İklîl*, 8, 12.

108 Abdullah, “Gumdân”, 3/2236.

109 Halil Ortakçı, *İslamiyet'in Doğuşuna Kadar Himyerîler*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014), 54. Ayrıca bkz. Halil Ortakçı, “Himyerîler”, *İslâm Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2 (Aralık 2017): 92-124.

110 Dellû, *Ceziretü'l-Arab Kable'l-İslâm*, 321.

111 Muhammed b. Habîb el-Hâşimî, *Kitabu'l-Münemmak fi ahbari Kureys*, thk. Hurşit Ahmed Faruk, (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1985), 427; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 318; Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/210;

112 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/19; Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/210; İbnü'l-Fakîh, *Buldân*, 93; Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 51.

kubbe altında yer aldığı söylenir.¹¹³ Tavanda gündüz ışığından faydalanma hususunda ileri bir teknoloji kullanmış ve şeffaf mermer kullanarak harika bir aydınlatma sistemi sağlamıştı.¹¹⁴ Odada oturan kişi yarı saydam mermer sayesinde gökyüzünde uçan çaylak ve kargayı birbirinden ayırabilirdi.¹¹⁵ Sarayın gece aydınlatmasına da çok önem verilmişti. Geceleri odada kandiller (ışıklar) yakarlardı. Biraz abartılı da olsa bu ışıklar, Sana'a'nın 50 kilometre kuzeyinde yüksek dağların başından görüldüğü söylenir. Aydınlatma odalarında yanan kandiller sabaha kadar sarayı aydınlattığı ve uzaktan görenlere şimşek çakıyor etkisi bıraktığı da rivayet edilir.¹¹⁶

Kare yapıda olduğu anlaşılan sarayın¹¹⁷ dört cephesi bulunmaktaydı ve her bir cephesi beyaz, sarı, kırmızı ve yeşil olmak üzere farklı renkte taşlarla inşa edilmişti.¹¹⁸ Her bir köşesinde aslana benzeyen pirinç, bakır¹¹⁹ veya tunçtan heykel konulmuştu.¹²⁰ Ayakları avlunun içerisinde yerde, göğsü ve kafası saraydan dışarı çıkardı. Ağzından karnının sonuna kadar boşluk ve boşluk içerisinde nakışlar vardı. Rüzgâr estiğinde aslan kükremesi gibi ses çıkarırdı.¹²¹ İçerisinde kandiller yanardı ve kafası acayip görünürdü.¹²² Aslanın başının içerisinde 12 zira' büyüklüğünde bir oda mevcuttu. Odanın Sabâ, dübür, kuzey ve güney kapısı olmak üzere dört kapısı bulunuyordu. Her kapının yanında içi boş bakırdan bir aslan heykeli vardı. Rüzgâr estiğinde aslan kükremesi gibi ses gelirdi.¹²³ Sac ve abanoz ağacından yapılmış çardağa benzer yerler bulunmaktaydı. Her birisinin içerisinde mermerden oturma yerleri dekore edilmişti.¹²⁴ Tüm bu anlatımlar Hemdânî'nin saray hakkında naklettiği şiirde özetlenmektedir:

Gumdân sarayının halkından sonra, ki onlar tefekkür eden kalbin şifasıdır.

Bu ray gökyüzünün göğsüne doğru yükselir, 20 tavanı vardır ve hiçbiri diğerinden farklı değildir.

Gökyüzüne o kadar yükselir ki başına bulutlardan sarık sarmıştır, üzerini örten mermerden kemeri vardır.

Taşlar birbirine o kadar sağlan binmiş ki sanki aralarında katran var, içerisindeki odalarda mermer ve ahşap işlemler var.

113 İryânî, "Gumdân", 96.

114 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/19; Dellû, *Ceziretü'l-Arab Kable'l-İslâm*, 321.

115 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/18.

116 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/18; İbnü'l-Fakîh, *Buldân*, 93.

117 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 1/384.

118 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/19; İbnü'l-Fakîh, *Buldân*, 93; Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/210.

119 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/19.

120 İbnü'l-Fakîh, *Buldân*, 93.

121 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/19; Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/210; Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 51.

122 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/15-25

123 Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 51.

124 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/20

Her köşede uçan bir kartalın kafası var, ya da bakırdan kükreyen bir aslan başı var. Sarayın içerisinde bir kattâra var (düşüşe bağlı hesap yapan alet), düştüğünde gündüz vaktinin saatlerini hesaplamaya yarar.

Sürü sürü kuşlar gelir üzerine konar, içindeki sular kanallardan akar ve sesler çıkar. İçerisindeki su gözlerinden içmeyle bitmez, Tepesinde de çok güzel bir manzara var. Mermerden o kadar güzel girişler var ki, Girmek isteyenler zorluk yaşamaz.¹²⁵

Şiirler vasıtasıyla gelen rivayetler de dikkate alındığında sarayın özellikleri kabataslak ortaya çıkmaktadır. Bu makul tasvirlerle, sarayın uzunluğunun bulutlara kadar olduğu, yıldızlara sohbet ettiği, gölgesinin Nukum ve Ayban arasında güneş ışınlarını kapatacak kadar uzun bir alana yayıldığı,¹²⁶ sarayın tepesinde yanan ateşin geceleri insanlar tarafından üç günlük mesafeden görülebildiği gibi mitolojik anlatımlar zarar vermez. Diğer taraftan çok yüksek olduğu anlaşılan sarayın harika özellikleri vardır ki, hayret uyandırıcı bu mimarî yapıda bir araya gelmişlerdir.¹²⁷ Netice itibariyle yapının aşağıdaki görsele benzediği tahmin edilmektedir.



Resim 9: Var olan bilgilerden hareketle Gumdân'ın tahmini çizimi¹²⁸

Şimdilik elimizde bulunan bu tahmini çizimle yetinmek durumundayız. Asıl çizimlere ulaşmak için ise arkeolojik kazılara ihtiyaç vardır. Zira eski Ye-

125 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/13.

من بعد غمدان المنيف وأهله وهو الشفاء لقلب من يتفكر
يسمو إلى كبد السماء مصعداً عشرون سقفاً سمكها لا يقصر
ومن السحاب معصب بعمامة ومن الرخام منلق ومؤزر
متلاحقاً بالقطر منه صخرة والجزع بين حرابه والمرمر
وبكل ركن رأس نسر طائر أو رأس ليث من نحاس يزأر
متضمناً في صدره قطارة لحساب أجزاء النهار تقطر
والطير واقفة عليه وفودها ومياهه قناتها تتهدر
ينوع عين لا يصرود شربها وبرأسه من فوق ذلك منخر
برخامة مبهومة فمتى ترد أربابه مدخولة لا يعسر

126 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/19

127 Abdullah, "Gumdân", 3/2236.

128 Hâyrî, *el-Kasru fî Yemeni'l-kadîm*, 278.

menliler bir binayı inşa etmek istediklerinde binanın inşasına başlamadan önce, binaya dâhil olan en belirgin yerine bir taş yerleştirerek bu taş üzerine binanın planını çizmeyi gelenek haline getirmişlerdi. Buna rağmen saray hakkında ilk çalışmayı başlatan İryânî yaptığı araştırmada böyle bir nakşa (taşa) ulaşmamıştır. Fakat o, bu taşın yerin altında bir yerde olduğundan –şüpheye yer vermeyecek kadar- emindir.¹²⁹ Bu yüzden sarayın enkazında yapılacak yeni çalışmalarla daha gerçekçi çizimlere ulaşılabilir.

7. Gumdân'ın Yıkılışı

Gumdân Sarayı'nın yıkılışı Yemen'in yönetimini uzun süre üstlenen me-liklerin tarih sahnesinden silinmesiyle aynı dönemlere denk gelir. Bu siyasî boşluk ve değişen şartlarla birlikte Gumdân'a ihtiyaç kalmadığı gibi sarayın varlığı yeni sistem için tehlike unsuru olarak görüldüğünden yıkılması zaruri hale gelmişti. İlaveten, İslâmiyetin ortaya çıkışına yakın bir dönemde artan siyasî buhranlar yapının da adım adım yok olmasına sebebiyet vermişti. Belirtilen süreçte sırasıyla Himyer, Habeş, İran ve İslâm hâkimiyeti baş gösterdiğinden sarayın yıkılışında hepsinin payı bulunmaktadır ve yıkım muhtemelen bir anda değil de aşama aşama gerçekleşmiştir. Hatta kimi zaman yıkılan yerler restore edilerek saraydan istifade edilmeye çalışılmıştır. Nitekim yapının yıkılışına ait farklı rivayetlerin olması bunu doğrulamaktadır. Bu rivayetleri Habeşlilerin Yemen'i istilası, Hz. Peygamber dönemindeki siyasî olaylar ve Hz. Osman'ın hilafetindeki gelişmeler olmak üzere üç grupta toplayabiliriz.

Gumdân'ın bilinen ilk tahribatı Habeşlilerin Yemen'i istilası zamanına denk düşer. Himyer krallarından Zü Nüvâs'ın Yahudiliği benimsemekle sonra kendi halkına zulmetmesi üzerine Habeşliler Yemen'e gelerek onunla savaştı ve Yemen'deki hâkimiyeti ele geçirdiler. Askerî alanda kazandıkları başarıları sağlamlaştırmak için bir takım siyasî hamleler yaparak eski düzene ait binaları yıkmaya başladılar. İbn Hişâm, Eryat'ın yıktığı kaleler arasında Beynûn, Selhîn ve Gumdân'ı zikreder ve Zû Cedan'ın söylediği şiiri de bu konuda kanıt olarak gösterir:

Sana haber verdikleri Gumdân kalesi dahi buna mani olamaz,

Yüksek dağın başında yüce bir yerde ruhban mevziini inşâ ettiler.¹³⁰

Ezrakî'ye göre Habeşliler Zü Nüvâs'ı yendiklerinde Yemen topraklarına girdiler ve San'a'ya ulaştıklarında Gumdân'ı yakıp yıktılar. Gumdân saraylarının en büyüğüydü. Onun yanı başına Kulleys kilisesini yaptılar.¹³¹ Taberî de

129 İryânî, "Gumdân", 99.

130 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/39.

وغمدان الذي حدثت عنه ... بنوه مسمكا في رأس نيق

131 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 138.

benzer görüştedir ve onun rivayetine göre Zû Nüvâs, Zâtülaber mevkiinde Habeş ordusuyla karşılaştı, yapılan savaşta ordusu yenildi. Himyer Krallığı'nın simgelerinden Selhîn, Beynûn ve Gumdân sarayları da yerle bir edildi.¹³² Habeşlilerin Himyer saraylarını yıkması sebepsiz değildi; çünkü bu saraylar Yemen işgaline direnenlerin kaldığı yerlerdi. Hemdânî de sarayın 525 yılında Habeşlilerin Yemen'i işgal ettikleri sırada yıkıldığını bildirir. Bu istila hareketinde yıkılan saraylar Selhîn, Beynûn ve Gumdân'dır. 'Alkame b. Zî Ceden'in aşağıdaki şiiri de bunu desteklemektedir:

Görmedin mi her şey helak olmuş, Beynûn boş kalmış sanki hiç yapılmamış.

Görmedin mi her şey helak olmuş, Selhîn de boş kalmış sanki bir devenin sırtı.

Görmedin mi Benî Utat'ı solgun, Üzerlerine kumlu rüzgârlar esiyor.

*Himyer sarayları hakkında hiçbir şey duymadın mı? Tüm Himyer'in yaşadığı yerler bozuldu.*¹³³

Anlaşılan o ki, Habeş ordusunun komutanı Eryât, Yemen'i işgal ettikten sonra yönetim için tehlikeli gördüğü askerî, idarî ve dinî merkezleri tahrip etmiştir. Gumdân bu üç özelliği de taşıdığından yıkılması öncelik taşıyan yapılar arasında yer almıştır. O, sarayın tamamından ziyade dinî ve askerî işlerin yürütüldüğü bölümlerini yıktırılmış veya başka bir rivayete göre yak-tırılmıştır.¹³⁴ Buradan çıkan süs ve ziynet eşyalarını Ebrehe'nin Kulleys kilisesinde kullandığı da söylenir.¹³⁵ Eryât'tan idareyi devralan Ebrehe'nin Kulleys/Kalîs kilisesini inşa etmesi¹³⁶ dinî anlamda hoşgörü içerisinde olmadıklarını gösterir. Ebrehe'nin kiliseyi Gumdân sarayı yakınlarına inşa ettirmesi Gumdân'ın bundan sonraki süreçte putperest mabedi olmaktan çıkarıldığına işaret olabilir. Yapıyı tamamen ortadan kaldırmayan Ebrehe, idarî işlerin yönetildiği kısmı ayakta bırakarak kendisi kullandı ve fil hadisesinden kaçarak burada öldü.¹³⁷

Ebrehe'nin ölümüyle Yemen'in iktidarını ele geçiren oğlu Mesrûk bölgede barış ve sükûneti sağlayamadığından Himyer soyundan gelen Seyf b. Zî Yezzen harekete geçti. Civar kabilelerden topladığı ordu ve İran Kisrası I. Hüsrev'in yolladığı sayıları 800 ila 3600 civarında olduğu söylenen ordunun desteğiyle Mesrûk öldürülerek Habeş istilası sonlandırıldı. Habeşlilerin ko-

132 Taberî, 2/125; Nuh Arslantaş, "Zü Nüvâs", *DİA*, (İstanbul: 2013), 44/512

133 Hemdani, 8, 56.

أو ما رأيت وكل شيء هالك ... بينون خاوية كأن لم تعمر
أو ما رأيت وكل شيء هالك ... سلحين خاوية كظهر الابدبر
أو ما رأيت بني عطاء ناهيا ... قد أصبحت تسقي عليهم صرصر
أو ما سمعت بحمير وقصورها ... أمست معطلة مساكن حمير

134 Abdullah, "Gumdân", 3/2237.

135 İryânî, "Gumdân", 99.

136 Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/395.

137 İbn Hişam, *et-Ticân*, 141; Löfgren, "Ghumdân", 1096.

vulmasının ardından İran ordusu komutanı Vehriz İran'a yıllık vergi vermek koşuluyla Seyf b. Zî Yezen'i Gumdân sarayına oturttu.¹³⁸ Böylelikle Gumdân idarî mekân olma hüviyetini tekrar elde etti. Seyf iktidara geçtikten birkaç yıl sonra Habeşliler tarafından öldürüldüğünde Sâasanîler duruma müdahale ederek Vehriz'i bölgeye vali olarak atadılar.

Gumdân'da Vehriz'le başlayan Sâasanî iktidarı, sırasıyla Merzübân, Teynücân, Hürre ve Bâzân'ın valiliği döneminde etkisini sürdürdü. Bu sıralarda sadece idarî bir merkez olarak devam ettiği anlaşılan saray büyük tahribatlara uğramadı. Sarayın yanı başındaki kilise ise atıl halde kaldı. 7. (628) yılda Hz. Peygamber'in gönderdiği mektupla Müslüman olan Bâzân, Gumdân'da kalmaya devam etti ve onun ölümüyle bu idarî merkez Şehr b. Bazân'a intikal etti. Sarayın içerisinde putların bulunmasından veya İslâm için tehlike arz etmesinden dolayı sahâbe tarafından tahrip edildiği düşünülmektedir.¹³⁹

Valilerin iktidarının ardından Gumdân İslâm düşmanlarının, bozguncuların idaresine geçeceği ve Kur'an-ı Kerim'de sarayın yıkılmasına dair işaretler bulunduğu iddia edilir. Bu yüzden Tevbe Sûresi'ndeki "*Kurmuş oldukları binaları, (ölüp de) kalpleri paramparça olmadıkça yüreklerinde sürekli bir kuşku olarak kalmaya devam edecektir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*"¹⁴⁰ ayeti ile Şuarâ Sûresindeki "*Siz boş şeylerle uğraşarak her yüksek yere bir anıt mı dikersiniz?*"¹⁴¹ ayetlerinin Gumdân için indiği iddia edilir. İşte bu ayetler inmesiyle Hz. Peygamber'in, Ferme b. Müseyk'e bir mektup yazarak Gumdân'ı yıkmasını emrettiği söylenir.¹⁴² Lakin sarayın yıkımı bu ayetlerden ziyade Esved el-Ansî'nin buraya yerleşmesiyle izah edilir.

Hz. Peygamber döneminde bir kısmı tahrip olduğu düşünülen sarayın taşları yine onun emriyle inşa edilen camiinin yapımında kullanılmıştır. Zira günümüzde Gumdân arsası ile Ulu Camii arası 500 metredir.¹⁴³ Bu yakınlıktan dolayı Ulu Camii yapılırken sarayının kapılarının bir kısmı caminin inşası sırasında kullanılmış ve hâlâ bazı taşlar caminin müstemilatı arasında yer almaktadır.¹⁴⁴

138 İbn Haldûn, *Tarih*, 2/74.

139 Bkz. Hemdânî, *el-İklîl*, 8/21

140 Tevbe, 9/110.

141 Şuarâ, 41/128.

142 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/21.

143 Abdullah, "Gumdân", 3/2237.

144 Surların yakınındaki cami, büyük bir cami olup taş ve kireç sıvadan yapılmıştır. Bölge fakihlerinin ifadesine göre bu mescit, Allah Elçisi'nin döneminde onun emriyle yapılmıştır. Mescidin mihrab bölümünde peygamberlerden birinin kabri vardır. Bu yüzden burası eskiden, mescit yapılmadan önce de kutsal görülmekteydi. Bu mescidin yapımını Peygamberimizin sahabelerinden biri üstlenmiştir. Ebû Alf Ahmed b. Ömer b. Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, (Leiden: Brill, trz.), 110.



Resim 10: Soldan sağa doğru San'a Ulu Camii'nin Bronz İşlemeli kapısı ve camii sütunlarında yer alan müsned hatları¹⁴⁵

Hız. Peygamber döneminde tamamen yıkılmadığı anlaşılan saray idarî bir merkez olarak devam etmiştir. Hız. Peygamber Veda Haccı'ndan döndüğü sırada Yemen'de irtidat eden Esved el-Ansî civar kabilelerin de desteğini alarak San'a'ya yürüyüp vali Şehr b. Bazân'ı öldürerek onun eşi Azâd ile evlendi. Bu ihtilal hareketinin meydana geldiği 10. (632) yılda "Yemen'in Rabbi" unvanıyla peygamberliğini ilan ederek Gumdân'ı hareketinin idarî binası olarak seçti. Bundan böyle Gumdân sarayında yaşamaya başladı. Esved'in hamleleri karşısında Hız. Peygamber, bölgedeki valilerine ve yerel liderlere yazdığı mektuplarla Esved ile savaşarak ne surette olursa olsun ortadan kaldırılmasını istedi. Nihayet bölgenin ileri gelenleri bir araya gelip, Azâd ile de anlaşarak Gumdân'da sarhoş halde geceleyen Esved üzerine bir suikast tertip ettiler. Sarayın en üst katında sarhoş halde yatan Esved'e ulaşmak isteyen suikastçıların duvarı kırdıkları ya da pencereden içeri sızdıkları rivayet edilir. Süharî'nin bildirdiğine göre Kays b. Mekşûh onu öldürdüğünde sahâbeden Ferve b. Müseyk'e Gumdân'ın tepesinden dışarıda bekleyen taraftarlara çağrısı yapmasını söyledi.¹⁴⁶ Ferve'nin çağrısıyla Abs kabilesi toplandı ve sarayın tepesindeki yangını görenler sarayın etrafına gelmeye başladılar.¹⁴⁷ Kays, Esved'in kesik başını önlerine atarken Gumdân'daki yangın devam ediyordu.¹⁴⁸

Esved'in öldürülmesi sırasında Gumdân'ın büyük bir yangın geçirdiği ve tahribata uğradığı anlaşılmaktadır. Ancak sarayın bu ihtida hareketi sonu-

145 Hâyır, *el-Kasru fî Yemeni'l-kadîm*, 277.

146 Ebû Münzir Seleme b. Müslim es-Suhârî, *el-Ensâb*, thk. İhsan en-Nas, 4. Baskı (yy, 1427/2006), 254.

147 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/21; İbnü'l-Fakîh, *Buldân*, 93; Löfgren, "Ghumdân, 1096.

148 Suhârî, *el-Ensâb*, 336; Abdullah, "Gumdân", 3/2237.

cunda da tamamen yıkılmayarak Hz. Osman'ın hilafetine kadar ayakta kaldığı rivayet edilir.¹⁴⁹ Hatta Hz. Osman'ın burayı yıktırmasıyla ölümü ilişkilendirilerek saraya efsanevî bir hava katılır. İbnü'l-Fakîh'in bahsettiği üzere sarayın dışa yansıyan bir kısmına ahşap bir tahta üzerine dökme kurşunla "Ey Gumdân rahat ol, seni yıkan kişi öldürülecektir." yazısı kazanmıştı ve Hz. Osman burayı yıktığından dolayı öldürülmüştü.¹⁵⁰ Hatta Hz. Osman yıktıktan sonra yazıdan haberdar olunca yeniden yaptırmak istediği; fakat yanındakilerin "dünyanın parasını harcansa dahi aynısını bir daha kimsenin yapmaya güç yetiremeyeceği" söylendiğinde bundan vazgeçtiği de söylenir.¹⁵¹

Bu tür mitolojik anlatımlar yapıların önemini vurgulamak için uydurulmuş olabilir. Diğer taraftan yapının Hz. Osman dönemine kadar kaldığı ve haklı gerekçelerle yıkıldığı anlaşılmaktadır. Zira yapı, Hz. Ömer döneminde gündeme geldiğinde onun "Gumdân yıkılmadıkça Arapların işleri yolunda gitmeyecektir." dediği söylenir.¹⁵² Hz. Ömer'in halifelіği döneminde, Müslümanlardan birinin cesedi burada bulunmuştu. Cinayetin faili olarak tespit edilen yedi kişi Hz. Ömer'in emriyle öldürüldükten sonra ve o şöyle demiştir: "Bu cinayete San'â halkının tümü teşebbüs etseydi, bundan dolayı, onların tümünü öldürtürdüm."¹⁵³

Hz. Ömer'in de belirttiği üzere İslâm aleyhtarlarının toplandığı bir mekân olan Gumdân'ın yıkılması gerekliydi. Hz. Osman döneminde de San'a da devam eden dinî ve idarî düzensizliklerin önüne geçebilmek adına saray yıkılmış olmalıdır. Saraydaki putları dikkate alanlar Hz. Osmân'ın sarayı yıkmamasını Zühre putuyla ilişkilendirirler.¹⁵⁴ Yine Hz. Osman'ın Hz. Ömer'in sözüne itibar ederek idarî kaygılar sebebiyle yıktırdığı da söylenir.¹⁵⁵ Hz. Osman yıktırana kadar idarî bir merkez olarak varlığını devam ettirmiştir.¹⁵⁶

Sarayın yıkılmasıyla bölgede yaşayan halk ayakta kalan duvarları bozup taşlarını ev yapımında kullanmışlardır.¹⁵⁷ Hemdanî'nin inceleme yaptığı dönemde arta kalan kısım büyük bir tepeyi andıran devasa bir yapı iken enkaz zamanla ortadan kalkmıştır. Hatta taşların bir kısmıyla köprü de yapıldığı rivayet edilir. Nitekim taş taşımak amacıyla gelenlerin kalenin içerisinde yer alan kuyulardan su ihtiyaçlarını karşıladıkları bildirilir.¹⁵⁸

149 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/19.

150 İbnü'l-Fakîh, *Buldân*, 93; İryânî, "Gumdân", 98. Kitabenin müsned hattı ile bir mermer parçası üzerinde yazıldığı da söylenir. Bkz. İryânî, "Gumdân", 98.

151 Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/211.

152 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 1/385.

153 İbn Rüste, *el-A'îlâku'n-nefise*, 111.

154 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2/346; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 1/171.

155 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/12.

156 Hemdânî, *el-İklîl*, 8/15.

157 İryânî, "Gumdân", 98.

158 İbn Rüste, *el-A'îlâku'n-nefise*, 111.

8. İslâm Mimarisi Üzerindeki Etkileri

Saray türü yapılar, işlevleri gereği birbirine benzeseler de her milletin kendine has mimarî tarz ve üslubunun olduğu bir gerçektir. Şu bir gerçek ki, toplumlar yapılar inşa ederken kendi kültür ve inançları çerçevesinde eserler meydana getirirler. İşte bundan dolayı eski Arapların kadim tecrübesinin bir sonucu olan Gumdân Sarayının mimarî özelliklerinin İslâm mimarîsine sirayet edip etmediği merak konusudur.

Gumdân Sarayının İslâm mimarisinde etki ettiğine ilk işaret Yemen Ansiklopedisi'ndedir. Buradaki iddiaya göre sarayın girişindeki su saati daha sonra kurulan meşhur İslâm şehirlerinden Fas, Merrakeş, Dımaşk vb. şehirlerin mimari eserlerinde kullanılmıştır.¹⁵⁹ Eski bir ölçüm birimi olan su saatlerinin m.ö. 16. yüzyılda Bâbil ve Mısır'da kullanıldığı bilindiğinden¹⁶⁰ saatleri Araplara özgü kılmak doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Diğer taraftan erken Arap mimarî içerisinde yer alan bu tür saatlerin sonraki yapılara sirayet etmiş olabileceği ihtimaller arasındadır.

Gumdân sarayının İslâm mimarisine etkilediğine dair en ciddi iddia Nuha N. N. Khoury tarafından öne sürülmüştür. O, Arap krallığının gurur kaynağı haline dönüşen ve medeniyet sembolü haline gelen İslâm öncesi Güney Arap yapılarının izlerinin İslâm mimarisine sirayet ettiğini düşünür. Bunun en somut örneği ise Kubbetü's-Sahra'dır. Kubbetü's-Sahra'nın üstün fiziksel niteliklerinin Gumdân'a benzediğini ve tarihî bağlamın da bu iddiaya uygun düştüğünü iddia eden müellif aradaki benzerlikleri sıralar. Ona göre Gumdân ve Kubbetü's-Sahra birer güç anıtıdır. Her ikisi de özgürlüğü ifade eden ve bir zafer mesajı gönderen Arap mâbedleridir. Saray aristokrasisindeki seçkin grubun hükümlerlik sembolleridir.¹⁶¹

Araplar üzerinde derin etki bırakan yapının İslâm devletindeki siyasî havanın değişmesiyle tekrar gündeme geldiğini iddia eden Khoury işe buradan başlar. Emevî halifesi Abdülmelik döneminde inşa edilen Kubbetü's-Sahra'nın yapılma nedenini siyasî çekişmelerle izah eder. Muhaliflerinin Kureyşliler olması karşısında Emevîlerin millî kimlik arayışına düştükleri ve çıkış yolu olarak kadim Arap kimliğiyle İslâm'ı birleştiren bir formül bulmaya yönelindiklerini düşünerek iddialarına şöyle devam eder:

“Muhaliflerin saldırıları karşısında Emevîler'in Arap kimliklerini ve eski Kureyşî aristokrasiden daha baskın olan Yemen aristokrasinin ön plana

159 Abdullah, “Gumdân”, 3/2236.

160 Harrison J. Cowan, *Time And Its Measurement: From the Stone Age to The Nuclear Age*, (Ohio: The World Publishing Company, trz), 58.

161 Nuha N. N. Khoury, “The Dome of the Rock, the Ka'ba, and Ghumdan: Arab Myths and Umayyad Monuments”, *Muqarnas* Vol. 10 (1993): 62.

çıkarak hükmetme haklarını vurgulamaları gerekiyordu. Bu mesajı düşmanlarına anladıkları bir dilde iletilmesi gerekiyordu. Bu amaçla öncelikle krallık sisteminin benzeri olan saltanat sistemine geçildi. Fakat bu sistemin adının duyulmasıyla Emevî karşıtları Emevileri, kendilerinden önce gelenlerin halife olmasına karşın onları kral olmakla suçladılar. İkinci mesaj ise Gumdân gibi antik hanedan türbelerinin imgelerini yansıtan ve İslam halifeliğine yeni soluk getiren Emevî hanedan rejimine geçişi gösteren Kubbetü's-Sahra'nın inşasıydı. Nitekim Ubeyd b. Şeriyye'nin eski Arap krallıkları hakkında Muaviye'ye sunduğu kitabının sonlarında Himyer yönetiminin, Hz. Muhammed aracılığıyla yeni hanedanlığa katıldığına dair bir not olduğu iddia edilir. Bu ifadeden hareketle Muaviye, kendisini eski Sebe-Himyeri krallığının varisi ve Peygamber tarafından başlatılan yeni Arap sürecini devam etmek için seçilen bir seçkin grubun üyesi olarak tanımlamıştır.¹⁶²

Khoury bu iddiasını desteklemek için Emevîlerin Yemen tarihi hakkında malumat sahibi olduklarını ve İsrâiliyata yöneldiklerini gösterir kanıtlar sunar. İsrâiliyyât'ın en önemli rivayetçilerinden Ka'b el-Ahbâr'ın Emevilere sirayet ettiğini ve Şam'ın türbe kenti seçilmesinde belirleyici bir etkisi olduğunu düşünür. Ka'b el-Ahbar'da olduğu gibi, İslâm'dan önce Arap tarihiyle ilgili konularda genellikle nihai otorite olduğu söylenen Yemenli tarihçi Vehb b. Münebbih (ö. Yaklaşık 732) de Emevilerle çağdaştır. Benzer şekilde, İslam öncesi Arap tarihini Emevî halifesi Muaviye'ye anlatan Ubeyd b. Şeriyye el-Cürhümî (ö. 686) de Yemenlidir.¹⁶³

Yemen tarihine önem veren Muaviye'nin 680 yılında ölümünden sonra ve 691'de Kubbetü's-Sahra'nın tamamlanmasından hemen önceki yıllarda, kabile konfederasyonlarının yeniden şekillendirilmesi ve şecerelerine müdahale edilerek Yemen soyu üzerinde oynamalar yapılması sebepsiz değildi. Sonraları Emevî aleyhtarı Hz. Ali'nin çocukları ve peygamber torunlarını desteklemek için çeşitli grupların bir dizi isyanı (en önemlisi İbnü'l-Zübeyr'in) karşısında Emeviler yalnız kalmış ve güce ihtiyaç duymuşlardı. Daha önce hâkim oldukları bölgelerdeki hamiyetleri kaybolmuş ve bir müddet sonra yeniden kazanılmıştı. Yönetim ise Süfyânî kolundan Mervânî koluna geçmişti. İşte bu hadiselerden başarıyla çıkan Emevî hanedan üyeleri istikrar düzelince, Kubbetü's-Sahra'yı inşa ederek hâkimiyetlerini pekiştirmek istemişlerdir. Abdümelik'in Araplaştırılmış yönetimin hâkim olduğu ve hükümetin merkezileştirildiği bir dizi reform başlatması da aynı gayedendi.

Khoury, hâkimiyetlerini güçlendirmek adına Kubbetü's-Sahra'nın inşasına başlayan Emevîlerin kubbe süslemeleri ve mozaiklerde de Arap tarihi-

162 Khoury, *The Dome of the Rock, the Ka'ba, and Ghumdan*, 61.

163 Khoury, *The Dome of the Rock, the Ka'ba, and Ghumdan*, 59.

ne dair imgeler bulunduğunu iddia eder. Mozaikler özellikle Arap imajını yansıtmak için tasarlanmıştır ve buradaki taşlar Arap tarihindeki taşlarla ilgilidir. Nitekim “*Kitâbü't-Tîcân*”da hanedan idaresinin sembolü olan Tac’ın, sadece isimler de değil, kitap başlıkları düzenlemelerinde de her idarecinin adı yazılı olduğu yerlerde de taş giymiş kral manasına gelen kelimelerle yazılması güçlü birer işarettir.¹⁶⁴

Khoury’nin iddialarının bir kısmı tarihî realiteye uymakla birlikte Ya’kûbî’nin Abdülmelik’in Kâbe’ye alternatif olarak Kubbetü’s-Sahra’yı inşa ettirdiği suçlamasını ciddiye alması iddialarını gölgelemektedir. Çünkü Kâbe’ye alternatif olması Şîf tarihçi Ya’kûbî’nin Emevîleri yermek için bilinçli bir şekilde seçtiği düşünülür. Ayrıca Emevîlerin kurduğu devletin Himyerlerin devamı niteliğindeki Arap-İslâm devleti olduğu iddiasını doğrulayacak hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Muaviye’nin Arap kültürüne meraklı olmasından dolayı Yemenli tarihçileri sarayında ağırladığı gerçektir.¹⁶⁵ Bu hamleyi meşruiyet sorununu aşmaya yönelik adım olarak görmemek gerekir.

Gumdân’ın fiziksel özellikleriyle Kubbetü’s-Sahra’nın benzer olduğu iddiası kısmen doğru olabilir. Çünkü iki yapının da yükseklikleri gözden kaçmaz. Kubbetü’s-Sahra’nın 30 metre yüksekliğinde, 20.44 metre çapındaki kubbesi¹⁶⁶ Gumdân’a benzemektedir. Yine her iki eserin de yapı malzemesi mermer gibi sağlam taşlarla inşa edilmesi bir benzerlik olarak kabul edilebilir. Kubbetü’s-Sahra’nın duvarlarının kalınlığının 1.30 metre yüksekliğinin 9.50 metre olması da kısmen Gumdân’ı anımsatır. Ancak Kubbetü’s-Sahra sekizgen, Gumdân kare yapıda olmasıyla iki yapı birbirinden uzaklaşır. Sekizgen yapılar Suriye mimarisindeki kiliselere has özellikler arasında yer aldığından bu şekildeki yapıların Gumdân ile bağlantısını sağlamak zordur.

Kubbetü’s-Sahra’nın mimarî özelliklerinde İslâm öncesi Arap mimarîsinin izleri aranacaksa bu iş için Gumdân Sarayından ziyade Kudüs’e yakın bölgelerdeki yapıtlara yönelmek gerekir. Çünkü İslâm’dan önce Yemen kadar Hîre bölgesi de *saraylar memleketi* olarak bilinirdi ve burada saray, kilise, ribat tarzı birçok yapı inşa edilmişti. Hîre saraylarının mimarî üslubu yakından incelendiğinde Kubbetü’s-Sahra ile ortak noktaları hemen göze çarpar. Nitekim İbn Battûta, Havernak Sarayı’nın yapıldığı coğrafyayı tarif ederken burada büyük kubbelerin olduğunu dile getirmiştir.¹⁶⁷ Mozaik süslemeleri ve

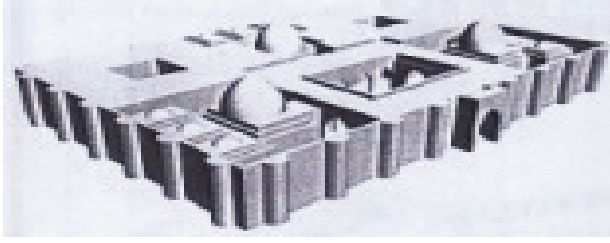
164 Khoury, *The Dome of the Rock, the Ka’ba, and Ghumdan*, 57-65.

165 Ebû Abdullah Şemseddin ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, (Beyrût: Dâru'l-İhyâ, trz.), 1/42; Mehmet Emin Özafşar- Mahmut Demir, “Vehb b. Münebbih”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/608.

166 Yapı hakkında detaylı bilgi için bkz. Fatih Erkoçoğlu, “Abdülmelik b. Mervân ve Dönemi”, (Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi, 2006), 466.

167 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Battûta, *er-Rihle*, (Ribât: Memleketü Ma’rib, 1417), 2/7.

gösterişli yapısıyla dikkatleri üzerine çeker. İsmi Havernak ile birlikte zikredilen Sedîr/Sudeyr Sarayı'nın ise üç kubbeden oluşan taş bir yapıt olduğu bilinmektedir.¹⁶⁸ Şayet bir etkiden bahsedilecekse bu kubbelerin İslâm mimarisi üzerinde etkileri tartışılabilir. Ayrıca Hîre bölgesinde Hristiyanların inşa ettiği Deyr'ler de birer mimarî örnekleriydi.¹⁶⁹



Resim 11: Sedîr Sarayı'nın gösterir prototip çizim.¹⁷⁰

Sonuç

Cahiliye döneminin sanatsal faaliyetlerini araştıranların karşılaştığı zorlukların başında güvenilir ve yeterli bilgiye ulaşamama problemi gelmektedir. İslâm diniyle yeni bir sürece giren Araplar, geçmişte kazandıkları tecrübeleri yansıtmak yerine yeni dinin anlaşılması için gayret göstermişlerdir. Bu yüzden İslâm'dan önce Arapların mimarî çalışmaları, süsleme sanatının incelikleri, el işi sanatlarında kaydettikleri aşamaları; müzik, şarkı ve raks alanlarında ulaştıkları seviyeler gölgede kalmıştır. Gumdân gibi nice büyük saraylar, mabetler, sanatsal açıdan estetik duran heykeller, yazıtlar, taşlara kazınan nakış ve resimler yerle bir olmuştur.

Cahiliye dönemine ait Arapların kültür varlıklarının büyük bir kısmının kaybolmasına rağmen bazı kitapların satır aralarında Gumdân'a dair bilgiler yarı efsanevî tarzda işlenmiştir. Sarayın yüksekliğinin 140 metre civarında olması, uzunluğunun bulutlara kadar yükselmesi, yıldızlarla sohbet etmesi, gölgesinin 4.5 km öteye gitmesi, ilk inşasının Arapların medeniyet sahasına çıktığı Hz. Nûh'un oğlu Sâm'a kadar götürülmesi, arsanın belirlenmesinde çaylak kuşunun rehberlik etmesi gibi tasvirler birer mitoloji olsa da yapının gerçekliğine bir zarar vermezler. Bu tarzdaki rivayetlerin yerel inanışlardan beslendiğini fark etmek zor değildir. Diğer taraftan günümüze kadar ulaşan kitabeler, kaya resimleri, cahiliye şiirleri ve coğrafya kitaplarında Gumdân tüm detaylarıyla olmasa da genel hatlarla incelenmiştir. İslâmî kaynaklar içerisinde özellikle Hemdânî'nin *el-İklîl* kitabı bu konuda iyi bir rehberdir.

168 Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 3/201.

169 Belâzurî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/29.

170 Kâdat Mûsâ Razûkî- Şazî Abbas Hasan, "el-Fidâü'l-mî'mârî fî memleketi'l-Hîre ve hükümü's-Sâsanî", *Mecelletü'l-Hendese* 6/17 (2011): 303.

Gumdân'ın varlığı tarihî kaynaklar ve arkeolojik materyaller ile sabit olduğundan, doğal olarak, bu büyük yapının İslâm kültürüne katkısı tartışmaya açılmıştır. Elbette Arapların İslâm'dan önce mimarî tarzda tecrübe sahibi olmaları ileride yapacakları binaların yapımını kolaylaştıracağı kadar mimarî üsluplarının zenginleşmesinde etki edecektir. İşte bu etkileşimin farkında olan Khoury, tarihî olayların seyrinin ve yapının dış cephesinin gösterişli tarzın bir neticesi olarak Kubbetü's-Sahra'nın Gumdân'dan etkilendiğini iddia etmiştir. İki yapının da dış cephesinin gösterişli olması aralarında benzerliğin olduğuna işaret gibi görünse de saray tarzı yapılar veya mabetler vermek istediği mesajı dışa yansıttığından süslemeleri olmaları gayet doğaldır. Kubbetü's-Sahra'ya nakşedilen taç işlemlerinin Yemen krallarına atfen yapıldığını söylemek şuan itibariyle kişisel bir değerlendirmeden öteye gitmez. Tarihî olaylar noktasında ise Khoury'nin sınırlı veya taraflı rivayetlerden yola çıktığı anlaşılmaktadır.

Kubbetü's-sahra İslâm mimarisinin bilinen ilk kubbeli yapısıdır. Gumdân'ın tepesinde şeffaf bir tavanın olması iki yapının zirvedeki ihtişama yoğunlaştığı şeklinde yorumlanabilir. Fakat bu sadece şekle bakarak yapılan basit bir çıkarımdan öteye gitmez. Diğer taraftan Gumdân bir güç anıtı olduğundan yüksekliğiyle meşhur olmuştur. İşte bu noktadan bakıldığında Gumdân'ın erken İslâm mimarisinin genelinde görmek zordur. Çünkü ilk dönemde yapılan yapılar sade ve yükseltisi fazla olmayan eserlerdir. Camiî ve Mescid gibi mabetler ise Kâbe modeline göre inşa edildiğinden benzer yapıdadır. Mesela Hz. Peygamber döneminde San'a şehrinde inşa edilen Ulu Camii, Gumdân'a 500 metre mesafede olmasına rağmen yapı itibariyle Kâbe'yi anımsatır. Sonraki dönemde ise yapılar zenginleşerek önceki çevre kültürlerin etkisi ve muhtemelen geçmişte elde edilen mimarî birikimle gösterişli binalar yapılmıştır.

Kaynakça

- Abdullah, Yusuf Muhammed. "Gumdân". *Mevsuatü'l-Yemeniyye* 2. Baskı. San'a: Matbaatü Yemen, 1423/2003.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz el-Endülüsî (ö. 487/1094). *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz el-Endülüsî (ö. 487/1094). *Mu'cem mâ ista'cem min esmâi'l-bilâdî ve mevâdî*. 3. baskı. Beyrût: Âlimü'l-Kütüb, 1403.
- Berrû, Tevfîk, *Târihü'l-Arabî'l-Kadîm*. 2. Baskı (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1422/2001).
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 458/1066). *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifeti ahvâl*. (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 2/9.
- Cevad Ali. *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 4. Baskı. Lübnân: Dâru's-Sakî, 1422/2001.
- Dellû, Burhaneddin. *Ceziretü'l-Arab Kable'l-İslâm: et-Tarihü'l-İktisadi - el-İctimai - es-Sekafi - ve's-Siyasî*. Beyrût: Darü'l-Farabi, 2001.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh (ö.250/864). *Ahbâru Mekke vemâ câe fihâ mine'l-Âsar*. thk. Rüşdi Salih. Beyrût: Dâru'l-Endülüs, trz.
- Feyûmî, Muhammed İbrahim. *Târihü'l-fikri'd-dîni'l-câhilî*. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1415/1994.
- Hâyır, Enver Muhammed Yahya. *el-Kasru fî Yemeni'l-kadîm beyne'l-haber ve'l-aser*. Yüksek Lisans Tezi: Câmîatü San'a, 1970.
- Hemdânî, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Ya'küb (ö. 360/971). *Sıfatü cezîretü'l-Arab*. Leiden: Brill, 1884.
- Hemdânî, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Ya'küb (ö. 360/971). *el-İklîl*. San'a: Dâru'l-Kelime, trz.
- Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- İbn Battûta, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (ö. 770/1368). *er-Rihle*. Ribât: Memleketü Ma'rib, 1417.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ümeyye el-Hâşimî (ö.245/860). *Kitâbü'l-Muhabber*. thk. Elisa Lichtenstadter. Beyrût: yy. trz.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ümeyye el-Hâşimî (ö.245/860). *Kitabu'l-Mü-nemmak fî ahbari Kureys*. thk. Hurşit Ahmed Faruk. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 732/808). *Tarihü İbn Haldûn*. thk. Halil Şahhâde, 2. Baskı (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1408/1988).
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö. 218/833). *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa Saka. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1375/1955.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik (ö. 218/833). *et-Ticân fî Mulûki Himyer*. 2. Baskı. San'a: Merkezu'd-Derâsât ve'l-Ebhâsi'l-Yemeniyye, 1347/1928.
- İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh (ö. 300/912-13). *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1889.
- İbn Rüste, Ebû Alî Ahmed b. Ömer ö. 300/913). *el-A'lâku'n-neffise*. Leiden: Brill, trz.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî (ö. 365/976). *el-Buldân*. thk. Yusûf el-Hâdî. Beyrût: 'Âlimü'l-Kütüb, 1416/1996.
- İryânî, Mutahhar Ali, "Gumdân evvelü nâtihat sehâbi fî'l- 'âlem", *Mecelletü Turâsi'l-Arabî* 58/1 (Ocak 1995)

- Kalkaşendî, Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Ali (ö. 821/1418). *Subhu'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trz.
- Kazvîni, Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 682/1283). *Âşârü'l-bilâd ve aḥbârü'l-ibâd*. Beyrût: Daru's-Sadr, trz.
- Khoury, Nuha N. N., "The Dome of the Rock, the Ka'ba, and Ghumdan: Arab Myths and Umayyad Monuments", *Muqarnas* Vol. 10. 1993.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takiyyüddîn Ahmed b. Ali (ö. 845/1442). *Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-ḥıtaṭ ve'l-âşâr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî (ö. 345/956). *Mürûcü'z-zehab*. thk. Müfid Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (ö. 355/966). *el-Bed' ve't-târîḥ*. Bûrsaid: Mektebetü Sa-kafetü'd-Diniyye, trz.
- Neşvân el-Himyerî, Saîd (ö. 573/1178). *Mulûk-ü Himyer ve akyâlül-Yemen*. thk. Ali b. İsmâil el-Mu'ted- İsmâil b. Ahmed el-Cerâfi. Beyrût: Dâru'l-Avde, 1978.
- Ortakçı, Halil. *İslamiyet'in Doğuşuna Kadar Himyerîler*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.
- Ortakçı, Halil, "Himyerîler", *İslâm Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2 (Aralık 2017).
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1210). *Tefsîr-i kebîr mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru İhyau Turâs, 1420.
- Suhârî, Ebû Münzir Seleme b. Müslim b. İbrahim (ö.511/1117). *el-Ensâb*. thk. İhsan en-Nas. 4. Baskı. yy, 1427/2006.
- Süheyli, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî (ö. 581/1185). *Ravdû'l-Unûf fî Tefsîri's-Sîreti'n-Nebevî li İbn Hişâm*. thk. Abdurrahman el-Vekîl. 1-7. Cilt. Beyrût: Dâru İhyâü't-Turâsi'l-Arabî, 1412.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Abdilkerîm b. Ahmed (ö. 548/1153). *el-Milel ve'n-Nihal*. Kahire: Müessesetü Halebî, trz.
- Yâkut el-Hamevî, Şihabüddin Yâkut b. Abdullah (ö. 626/1229). *Mu'cemu'l-buldân*. 2. Baskı. Beyrût: Dâru's-Sâdr, 1995.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed (ö. 1205/1791). *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*. Kuveyt: Matbaatü Hukumatü Kuveyt, 1395/1975.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*. 15. Baskı. Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, trz.

AYASOFYA'DA KIRAÂT İLMİ VE BURADA GÖREV YAPAN KIRAÂT ÂLİMLERİ

Ahmet GÖKDEMİR*

Öz

Makalenin konusu, Ayasofya camisindeki kıraat dersleri ile burada görev yapan kıraat âlimleridir. Konu ele alınırken sırasıyla Ayasofya Camii, bu mekânda yürütülen kıraat ilmi faaliyetleri, mezkûr mahalde görevli kıraat âlimleri ve bunların kıraate dair kaleme aldıkları eserlerine değinilecektir. Buradaki amaç, Osmanlı'nın tarihi öneme sahip mekanlarından Ayasofya'da Kur'ân ve kıraat eğitimiyle bu mekânda vazifede bulunmuş kıraat âlimlerinin durumlarını açığa çıkarmaktır.

Çalışmadaki bilgiler, daha ziyade konuyla alakalı makale ve maddeler ile kıraat âlimlerinin hayatlarından bahseden biyografik kaynaklardan elde edilmiştir. Konu ele alınırken ortak noktaları olan hususların aynı başlıklar altında toplanması suretiyle, makalenin alt başlıkları oluşturulmuştur. Buralardaki söz konusu verilerden birtakım sonuçlara ulaşılmıştır. Buna göre Osmanlı'da Sultan Fatih'ten itibaren Ayasofya'da kıraat ilminin önemsendiği gerek camide gerek külliye'deki mektepte gerekse de kütüphanede Kur'ân ve kıraat eğitiminin devam ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca camide görevli imamlarda kurrâ özelliğinin arandığı, camideki vâiz, hatip ve kürsü şeyhlerinin yanı sıra medresedeki müderrislerle kütüphanedeki hâfiz-ı kütüblerden bazılarının, devrinin önde gelen kıraat âlimleri olduğu kanısına varılmıştır. Yine mezkûr âlimlerden bir kısmının kıraat alanında bazılarının da diğer şer'î ilimlerde eser sahibi olduğu neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, kıraat, tecvid, kurrâ, Ayasofya.

Qiraat Science in Hagia Sopia and Scholars of Qiraat Who Worked There

Absract

The subject of the article is the recitation science (Qirāah) in Hagia Sophia, and the recitation scholars (qurrās) working here. While dealing with the subject; Hagia Sophia, the science of recitation in Hagia Sophia, the scholars of recitation and the works written by those scholars will be outlined respectively in broad strokes. The purpose of the study is revealing the status of Qur'ân and Qirāah education in Hagia Sophia, one the most prominent spots for the Ottoman Empire, and the role of recitation scholars who served here.

The information of the study mainly gathered from papers and articles related to the subject and biographical sources that refers to the lives of recitation scholars. While dealing with the subject; Sub-titles of the article were formed by gathering the topics meet on a common ground under the same headings. In the titles;

* Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, ORCID ID: 0000-0002-5436-0541, e-mail: ahmetgokdemir81@hotmail.com

Some conclusions have been reached from the aforementioned data as well. According to this, it was concluded that the study of qirāah had been dwelled on deliberately in Hagia Sophia since the time of Sultan Fâtih in the Ottoman Empire, and that the teaching of the Qurʾān and the recitation had continued both in the mosque, the school and the library. In addition, it was concluded that the imams serving in the mosque were sought to have the qualification of qurrā, next to the preachers, orators and pulpit sheikhs in mosque the lecturers in the madrasa and some of the hâfiz-i kutubs in the library were prominent qirāah scholars of their time. It has also been concluded that some of the scholars have works in the field of recitation and some of them in other religious sciences as well.

Keywords: Qurʾān, Qirāah, Tajweed, Qurrā, Hagia Sophia.

Makalenin Geliş Tarihi: 09.08.2020; Makalenin Kabul Tarihi: 10.10.2020

Giriş

Ayasofya; İstanbul'daki en büyük kilise konumundayken, Fatih Sultan Mehmed'in (1444-1446, 1451-1481), şehrin en önemli camisine çevirdiği ve sonrasında çevresinde külliye'nin oluştuğu mabettir. Zamanla fethedilen diğer beldelerdeki kiliselerden en büyüğünün camiye çevrilmesiyle bu camilerin Ayasofya ismiyle anılması şeklinde bir gelenek oluşmuştur.¹

Ayasofya'nın ilk binası İlkçağ'a (IV. yüzyıla) kadar uzanmaktadır. Ancak mabedin bugünkü halinin açılış tarihi milâdî 537'dir. Yapı, zaman zaman tahrip olmuşsa da Bizans ve Türk devrinde dışarıdan yapılan payandalar yardımıyla bugüne kadar gelmiştir. Fatih, bu eseri camiye çevirdikten sonra yanına -her ne kadar sonraları buradaki eğitim değişikliğe uğramış olsa da- bir medrese yaptırmıştır.² Bu medreseye baş müderris olarak da Molla Hüsrev atanmıştır. Ali Kuşçu'nun da ders verdiği mezkûr medreseye, II. Bayezid zamanında bir kat daha eklenmiş ve böylece buranın öğretim kadrosu da genişlemiştir.³

Bahsi geçen padişahlar Ayasofya vakıflarına büyük katkı sunmuşlardır. Sultan I. Mahmud'un (1730-1754) Ayasofya'ya dair vakfiyesi ise özellikle yaptırmış olduğu imarethane ile kütüphanenin ihyası içindir.⁴ Nitekim Aya-

- 1 Semavi Eyice, "Ayasofya", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/206.
- 2 Semavi Eyice, "Ayasofya", 4/206-207.
- 3 Hayrullah Cengiz, "Ayasofya Camii ve Vakıfları", *Din ve Hayat* (2017), 48-49. Medrese ile ilgili geniş bilgi için bk. Semavi Eyice, "Ayasofya Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/214-215.
- 4 Cengiz, "Ayasofya Camii ve Vakıfları", 51. I. Mahmud tarafından Ayasofya'nın çevresinde şadırvan, aşhâne-imâret, kütüphane ve sıbyan mektebi inşa ettirilmiştir. Konuyla ilgili bk. Semavi Eyice, "Ayasofya Mektebi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/216-217.

sofya Kütüphanesi, zamanla 4000 kitaptan oluşan değerli bir koleksiyona sahip olmuştur. Kütüphanedeki eserler, 1968 yılında Süleymaniye Kütüphanesi'ne intikal ettirilmiştir.⁵

Ayasofya ilgili genel bilgiler verildikten sonra aşağıda sırasıyla Ayasofya'da Kur'ân ve kıraat eğitimine dair verilen dersler; Ayasofya'da görev yapan kıraat âlimleri ile bu âlimlerin yazmış oldukları kıraat ve tecvid ilmiyle alakalı eserlere değinilecektir.

1. Ayasofya Camii'nde Kıraat Dersleri

Fatih Sultan Mehmed, vakfiyesinde, Ayasofya Camii imamının aynı zamanda reîsülhuffâzlık vazifesini de üstlenmesini ve bunun için de yevmiyesine ilave tahsiste bulunulmasını istemiştir. Burada görev yapacak imamdan mezkûr vazifesi için kıraat ilmini bilmesi ve hâfızlığının çok iyi derecede olması beklenmiştir. Bununla birlikte vakfiyede, Kur'ân'ı bakmadan okuyabilme ve tecvidi iyi bilme vasıflarını hâiz dokuz hâfızın yanı sıra doğruluk ve dürüstlüğüyle bilinen yirmi kurrâ hâfızın her gün öğleden sonra Ayasofya'da cüz okumaları için istihdam edilmesi istenmiştir.⁶

Seyahatnâme'ye göre Ayasofya'nın kible tarafında bulunan ve Makâm-ı Sovukpençere denilen yerde Kur'ân dersleri verilmiştir. Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre Ayasofya'nın hünkâr kapısının iç tarafında gönle şifa bir yer olup burada fetih sonrasında tefsir dersleri yapılmıştır. Ayrıca bahsi geçen yerde Kur'ân tilâvetinde bulunanlara, bir kerecik olsun besmele çekenlere dahi, "diğer ilim dallarında da ilerlesin" şeklinde dua edilmiştir. *Seyahatnâme*'nin müellifi Evliya Çelebi'nin hocası Evliya Mehmed Efendi de burada öğrencilerine 'aşere-takrîb dersleri vermiştir.⁷

5 İsmail E. Erünsal, "Ayasofya Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/ 212-213. Bu kütüphanede çok sayıda kıraat yazması mevcuttur. Bu eserler; resmî'l-mushâf, tecvid, idgam, harfler vs. kıraat ilminin değişik yönlerine daırdır. Konuyla ilgili bkz. Yûsuf b. Güvendik, *Risâle fî resmî'l-hat*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 414), 25; İbnü'l-Cezerî, *Hidâyetü'l-meherre fî tetimmeti'l-kırâati'l-'aşere*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 39); Ebû Bekir Ahmed İbnü'l-Cezerî, *el-İ'lâm fî ahkâmî'l-idğâm*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 59), 59b-61a; Hayreddin, *Umdetü'l-irfân fî vasfî hurûfî'l-Kur'ân*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4796), 1b-31a; *Risâle fî beyâni esbâbi ihtilâfî'r-rusûmî'l-Osmâniyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 397), 37b-83b; *Risâle fî beyâni'l-mühimmât li'l-küttâb fi'l-mesâhifi'l-Osmâniyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 397), 85b-130b.

6 Konuyla ilgili bilgi için bk. Abdullah İkinci, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Ayasofya* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 67.

7 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Robert Dankoff-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2011), 1/63. Evliya Mehmed Efendi'nin asıl adı Mehmed b. Ca'fer b. İlyas'tır. Hâfızlık sonrasında şer'î ilimlere dair dersler alan Mehmed Efendi, kıraat ilmini Osmanlı'ya İstanbul tarikini kazandıran Ahmed el-Mesyerî'den tahsil etmiş; kendisi de Reîsülkurrâ Yûsuf Efendi ile Şa'ban Efendi'yi yetiştirmiştir. Mehmed Efendi, bir ara padi-

Ayasofya Kütüphanesi'nde de Kur'ân kıraatine yönelik eğitim verilmiştir. Şöyle ki bahsi geçen kütüphanede düzenli dersler yapılmış; bu bağlamda kütüphanede görevli dersiâm, muhaddis ve şeyhülkurrâlar, sistemli bir şekilde, belirli günlerde talebelere ders vermiştir. Zaman zaman görevli hâfız-ı kütüb, kütüphane hocası ve diğer görevlilere, Padişah I. Mahmud tarafından değişik vesilelerle hediyeler verilmiş; mezkûr dersleri takip eden öğrencilere de vakfiyede yevmiye tayininde bulunulmuştur. Vakfiyeye göre kütüphanenin dershanesinde ferâiz dersi alan beş öğrenci ile hadis, ulûm-u nâfia' ve kıraat dersine giren on talebeye günlük üçer akçe yevmiye tayin edilmiştir.⁸

Ayasofya'da Kur'ân eğitimi verilen diğer bir mekân, Ayasofya Mektebi'dir.⁹ Buradaki eğitime yönelik faaliyetler için vakfiyede mektepte muallimin yanı sıra yardımcısı konumundaki halife ile temizlik ve koruma işleriyle meşgul olacak kayyım atamasının yapılması istenmiştir.¹⁰

2. Kıraat Âlimlerinin Ayasofya'da Yapmış Oldukları Görevler

Bu başlıkta Ayasofya'da kürsü şeyhliği, hatiplik ve vaizlik, dersiâmlık, müfessirlik, müderrislik ve imamlık gibi değişik vazifeler icra eden Osmanlı kıraat âlimleri ile bunların yapmış oldukları görevlere değinilecektir.

2.1. Kürsü Şeyhliği, Hatiplik ve Vaizlik

Ayasofya külliyesinde irşada yönelik oluşturulan vazifeler kürsü şeyhliği, hatiplik ve vaizliktir. Bu bağlamda Eğinli Muhammed Hulusi Efendi (ö.

şah imamlığı da yapmıştır. Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 194-195; Ahmet Gökdemir, *Evlîya Çelebi'nin Gözüyle Osmanlı'da Kur'ân Kültürü* (İstanbul: Kitâbî, 2018), 23-24. Evliya Çelebi de Evliya Mehmed Efendi'nin talebelerindendir. Seyahatnâme'de geçtiği üzere kendisi Evliya Mehmed Efendi'nin riyasetinde hâfızlığını tamamlamış; sonrasında seb'a tarikine göre dersler almıştır. Bk. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4/80-81. Ayasofya'da kıraat dersi alanlardan bir diğeri, Mustafa b. Hasan İslambulî'dir (ö. 1145/1733). O, Ayasofya Camii'nde Çelebi İmam Muhammed Efendi'den Tayyibe ve on dört kıraat eğitimini tamamlayıp sonrasında icâzet almıştır. Bk. Mustafa b. Hasan İslambulî, *Mürşidü't-talebe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 29), 75a-76a. Ömer b. Halil Boluvî (ö. 1260/1844) de Ayasofya Camii'nde kıraat dersi verenlerdendir. Boluvî, Fehmi b. Hasan Vidinî ile Hasan b. Ali Vidinî'den kıraat tahsili sonrasında elli sene kadar Ayasofya'da kıraat dersleri vermiştir. Boluvî, aynı zamanda zamanının reîsülkurrâsıdır. Konuyla alakalı bk. Ahmed Niyazi İslambulî, *İcâzet li Müezzinzâde* (Konya: Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 8237), 5b.

8 Said Öztürk, "Bir Yazma Eser Kütüphanesi: Sultan I. Mahmud'un Ayasofya Kütüphanesi ve Kütüphane Vakfı", *I. Ulusal İslam Elyazmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (İstanbul: Ebru Matbaacılık, 2009), 156-168.

9 Osmanlı sıbyan mekteplerinin yapısı, işleyişi, müfredatı, eğitim-öğretim kadrosu vs. sıbyan mekteplerinin değişik yönleriyle alakalı geniş bilgi için bk. Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kur'ân Eğitim Merkezleri: Dârulkurrâlar ve Sıbyan Mektepleri", *Edebali İslamiyat Dergisi* 2 (2017), 53-58.

10 Konuyla ilgili bk. Serhat Açıkgöz, *Fatih Devri Ayasofya Vakfiyesine Göre Ayasofya Vakfı'nın İstanbul'un İnşa Edilmesindeki Önemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 77.

1336/1918), Ayasofya Camii'nde görev yapan kiraat âlimlerindedir. Eğinli, Sûfî Mesleği üzere kiraat-ı seb'a, 'aşere ve takrîb okuyarak icâzetini almıştır. Eğinli İtilaf Mesleği üzere 'aşere ve takrîb, Mâhir ve Kabâkubî tarikleri doğrultusunda da şâz kiraatleri okumuştur. Şer'î ilimlere dair icâzeti olan Eğinli, Teftîşi Mesâhif-i Şerîfe Meclisi azalığı, Dâru'l-Muallimât müdürlüğü, Huzur dersleri baş muhataplığı vs. değişik kurumlarda görev almıştır. Eğinli'nin Ayasofya'daki vazifesi ise Ayasofya Camii Şifâ-i Şerîf kürsü şeyhliğidir.¹¹ Eğinli'nin kiraat ilminde çok sayıda talebesi bulunmaktadır.¹²

Kürsü şeyhliğinde olduğu gibi hatiplik ve vaizlik de Ayasofya'da insanları irşada yönelik görevlerdendir. Bu bağlamda Ayasofya Hatibi İbrahim Efendi, mezkûr mahalde hatiplik hizmeti verenlerdendir. İbrahim Efendi, Ahmed el-Mesyerî'nin (ö. 1006/1598) talebelerindedir.¹³ Ayasofya'da hatiplik yapan kiraat âlimlerinden bir diğeri, Hamdullah Hayreddin'dir (ö. 983/1575). O, kırk sene kadar Ayasofya'da hatiplik ve tedrisle meşgul olmuş daha sonra Edirne Selimiye Dârülkurrâsı'na ilk şeyhülkurrâ olarak tayin edilmiştir. Burada iki yıl kadar kiraat dersleri veren Hamdullah b. Hayreddin, 70 yaşında vefat etmiştir.¹⁴ Şaban Efendi de (ö. 1097/1686) Hamdullah Efendi gibi Ayasofya'da hatiplik yapan kiraat âlimlerindedir. Şaban Efendi, Ahmed el-Mesyerî'nin talebelerinden Muhammed Bebâî'de hafızlık yapmış; diğer talebeleri Evliya Mehmed Efendi (ö. 1045/1636) ile Dersiam Mehmed Efendi'den de kiraat dersleri almıştır. Değişik yerlerde görev yapan Şaban Efendi'nin vazifede bulunduğu yerlerden biri de Ayasofya'dır.¹⁵

- 11 Cuma günleri namaz sonrası vaaz edilmesi silsilesinin son halkasıdır. Bu görevi yapanlar aynı zamanda birer tekke şeyhi olduklarından mezkûr vazifeye bu isim verilmiştir. Kürsü şeyhleri; selâtin camilerinde bu görevi yaptıktan sonra bahsi geçen vazifeye getirilmişlerdir. Bu âlimler, Arapça okunan hutbeleri Türkçe vaazla halka açıklamışlardır. Şeyhülislam tarafından bu vazifeye atananlara vakıf tarafından oldukça dolgun ücret ödenmiş ve bu kişiler protokolde de en önlerde yer almışlardır. Kürsü şeyhlerinin padişahlarla sefere katılıp onlarla yol boyunca sohbet ettikleri de olmuştur. Bk. Mehmet İpşirli, "Ayasofya Kürsü Şeyhliği", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/224.
- 12 Eğinî Muhammed Hulusi, *el-Mecmû'a 'alâ kirââtî't-takrîb*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Üsküdarlı, 52), 187a; Eğinî Muhammed Hulusi, *Esâmî-i Kurrâ Defteri* (Diyanet İşleri Başkanlığı, Mushafı İnceleme Kurulu Arşivi), 28; Ebü'l-Ula Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966), 2-3/238; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Medrese Yay., 1980), 3/279; Mustafa Özel, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 125-126; Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tarihi Kurrâları*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 261-263.
- 13 Akyüz, *Osmanlı Kiraat Âlimleri*, 12.
- 14 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaay-i Âmire, 1333), 1/274-275; Kehhâle, *Mu'cemül-Müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/653; Cemil Akpınar, "Hatîb-i Ayasofya", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/452.
- 15 Şaban Efendi, Fatih Camii'nde de Beydâvî ve Buhârî dersleri vermiştir. Bk. Şeyhi Mehmed Efendi, *Vekâyü'l-fudalâ*, haz. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 1/582; Mustafa b. Hasen, *Mürşidü't talebe*, 65b-66a.

Muhyiddîn Mehmed (Urcunzâde) (ö. 948/1541), Ayasofya hatiplerindedir. Urcunzâde, babası gibi kıraat ilmine hâkim biri olup diğerk şer'î ilimlere de vâkıftır. Eğitimi sonrasında Beyazıt ve Ayasofya camilerinde hatiplik yapan Urcunzâde, Dâvûdî bir sesiyle bilinmiştir.¹⁶ Ayasofya hatiplerinden Mahmud Efendi ise hoş sohbet bir tabiata sahiptir. O, tecvid ve kıraatte mâhir olmasının yanı sıra ileri derecede mûsikî bilgisine sahiptir. Daha önce bazı selâtin camilerinde hatiplik görevi yapan Mahmud Efendi, daha sonra sırasıyla Süleymaniye Dârülkurrâsı muallimliği ve Ayasofya hatipliği vazifelerinde bulunmuştur.¹⁷ Ayasofya-i Kebîr'de hatiplik görevi alanlardan biri de Kavgacızâde Süleyman Efendi (ö.1292/1875)'den takrîb tariki okuyarak icâzet alan Hafız Kâmil Efendi (ö. ?)'dir.

Ayasofya Camii'nde vaizlik görevinde bulunmuş kıraat âlimlerine gelince bunlardan en meşhuru Süleyman Fâzıl Efendi'dir (ö. 1134/1722). O, aynı zamanda Amcazâde Hüseyin Paşa'nın yaptırdığı dârulhadiste ilk muhaddis olarak görev yapmıştır. Fâzıl Efendi'nin dâd harfine dair bir risâlesi mevcuttur.¹⁸ O, bir ara konuyla ilgili tartışmalara dahil olup görevden uzaklaştırılsa da daha sonra görevine dönüp Ayasofya vaizliği ve muallimliği yapmıştır.¹⁹ Feyzullah Şükrî b. Mustafa Efendi (ö. 1229/1814) de Ayasofya'da vaizlik yapan âlimlerdendir. Feyzullah Efendi, döneminin en meşhur kurrâ ve vaizlerinden olup aynı zamanda devrinin reîsülkurrâsıdır.²⁰ Ayasofya'nın kıraat ehli vaizlerinden bir diğeri Şeyh Abdurrahmân Merzifonî'dir (ö. 971/1564). O, değişik hocalardan medrese ilimleri tahsilinde bulunmuş, Ebussuûd Efendi'den de tefsir icâzeti almıştır. Tahsili sonrasında Fatih ve Ayasofya camilerinde vaizlik, muhaddislik ve müderrislik vazifeleri gören Merzifonî, güzel sesi ve tilâvetinin yanı sıra iyi derecede tecvid bilgisine sahip olup tefsir sahasında devrinin önde gelenlerindedir.²¹

16 Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 514; Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Numâniyye*, trc. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yay., 2007), 363; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996), 4/1108.

17 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/912; Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 2/460-461; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İFAV, 2005), 2/866.

18 Eser için bk. Süleyman Fazıl Efendi, *İrşâdü'l-'ibâd ilâ tashihi'd-dâd*, Süleymaniye Ktp, Hacı Ahmed Paşa Blm. nr. 338, vr. 105b-109b.

19 Şeyhi, *Vekâyiü'l-fudâlâ*, 3/679; Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü's-şekâik fi hakki ehli'l-hakâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 262; Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*, 118-119; İbrahimHatipoğlu, "Süleyman Fâzıl Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 38/86-87.

20 Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 2/536; Revnakoğlu, *İlm-i Kıraat Mensupları*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, 81), 35.

21 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/82-83.

2.2. Dersiâmlık, Müfessirlik, Müderrislik

Dersiâmlık, Ayasofya vakfiyesi'nde mevcut görev tanımlarındandır. İsmail Hakkı b. Abdurrahman Sûzî (ö. 1339/1921), Ayasofya dersiamlarının meşhurlarındandır. Sûzî'nin Ayasofya Camii'ndeki vazifeleri, Ayasofya Camii üçüncü imamlığı ile dersiâmlığıdır. Meclîs-i Huffâz azası Hâfız Süleyman Efendi'den 'aşere-takrîb eğitimi alan Sûzî, Beyazıt dersiamlarından İstanbullu Mehmed Efendi'den şer'î ilimler tahsili sonrasında icâzet almıştır. Kıraat alanında talebe de yetiştiren Sûzî'nin takrîb tarikine göre vücûhâtlara dair eseri vardır.²² Ayasofya'da dersiâm olarak vazife alanlardan bir diğeri ise Bursa müderrislerinden Boyabathlı Muhammed Efendi'dir (ö. ?).²³

Ayasofya'da tefsir dersleri de önemsenmiştir. Nitekim birazdan bahsedileceği üzere bu derslere padişahın katıldığı da olmuştur. Kıraat âlimlerinden olup da Ayasofya'da müfessirlik vazifesinde bulunanların en önemli Yûsufendizâde Abdullah Hilmi Efendi'dir (ö. 1167/1754). O, Ayasofya I. Mahmud Kütüphanesi'nde müfessir olarak görev yapmıştır.²⁴ Kendisi Ali b. Süleyman'dan Arap diline dair ders almış olup onun vefatının ardından Sultan Ahmed Camii şeyhülkurrâlığı ile reîsülkurrâlığa tayin edilmiştir.²⁵ Ayrıca kendisi, hâfız-ı kütüblük ile vaizlik vazifelerinde de bulunmuştur.²⁶ Yûsufendizâde, kıraat ve diğer şer'î ilimlerin yanı sıra sülûs ve nesih hattına yönelik dersler almıştır.²⁷ Ayasofya'nın bir diğer müfessiri, Molla Niksârî Muhammed b. İbrahim'dir (ö. 901/1496). O, hâfız olup kıraat ilmine ileri derecede vâkıftır. Aklî ve naklî ilimlerde otorite olan Niksârî, Molla Yegân ve Yûsuf Bâlî'den şer'î ilimler Fethullah Şirvânî'den de astronomi ve mantık ilimlerine dair dersler almıştır. Kastamonu İsmail Bey Medresesi'nde müderrislik yapan Niksârî, daha sonra padişahın çağrısıyla İstanbul'a gelmiş, burada Fatih ve Ayasofya camilerinde tefsir dersleri vermiştir ve bu esnada Kur'ân'ı baştan sona tefsir etmiştir. Derslerine padişahın da katıldığı olmuştur.²⁸

- 22 İsmail Hakkı Sûzî için bk. İsmail Hakkı b. Abdurrahman Sûzî Kastamonî, *İlmü't-takrîb*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 297), 1/1a-5/83a; Kastamonî İsmail Hakkı, *İcâzet*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2870), 3a; Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*, 265-267; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 2/283; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 164; Nail Tan-Özdemir Tan, *Gurur Kaynağımız Kastamonulular* (Ankara: y.y., 2005), 4/177-178; Kamil Tunoglu-İlyas Kara, *Osmanlı'ya Yön Veren Kastamonulular* (İstanbul: y.y., 2006), 74-75.
- 23 Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 231.
- 24 Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn Efendi, *Tuhfe-i hattâtîn*, nşr. İbnülemin Mahmud Kemal (Ankara: Türk Tarih Encümeni, 1928), 281.
- 25 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, 3/678.
- 26 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/66-67; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/364; Murâdî, *Silkü'd-dürer* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988), 3/88.
- 27 Müstakimzâde, *Tuhfe-i hattâtîn*, 281-282.
- 28 Müellifle ilgili geniş bilgi için bk Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951), 2/218; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4/1106; Hasan Gökbulut, "Niksârî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/122;

Ayasofya'da eğitimle ilgili bir diğer önemli vazife müderrisliktir. Muhyiddîn Muhammed b. Hatîb Kâsım (ö. 940/1534), Ayasofya Medresesi açıldığı anda buranın ilk müderrisi olarak görev almıştır. Kıraat, tefsir, tarih, hadis vs. şer'î ilimlerin yanı sıra cifr, mûsikî ve hesap ilimlerinde de behresi olan Muhyiddîn Efendi, değişik medreselerde vazifede bulunmuştur. Muhyiddîn Efendi, bir ara Şehzade Ahmed'in hocalığını da yapmıştır.²⁹ Ayasofya'da müderrislik yapanlardan bir diğeri Abdurrahman b. Mustafa'dır (ö. 976/1569). Abdurrahman Efendi, Konya'da doğup yine orada eğitimini devam ettirmiştir. O, kıraat ve tecvid ilimlerine hâkim olmasının yanında mûsikî ilminde de oldukça mahirdir. Bursa Molla Hüsrev Medresesi'nde ve değişik medreselerde görev yapan Abdurrahman Efendi, daha sonra Ayasofya müderrisliği görevine getirilmiştir.³⁰ Abdullah Ahıskavî (ö. 1227/1812) de Ayasofya müderrislerindedir. O, babasından tecvid, Kur'ân-ı Kerîm ve alet ilimleri tahsil etmiştir. Ahıskavî, Kars, Erzurum, Diyarbakır ve Mısır'daki ilim tahsili sonrasında Ayasofya medresesinde tedriste bulunmuş ve ömrünün sonuna kadar bu göreve devam etmiştir.³¹ Burada Ayasofya Camii müderrisliğinde bulunmuş Ebûbekir Lütfi b. Ömer'e (ö. ?) de değinmek gerekir ki o, aynı zamanda fetvahâne ve başka kurumlarda da görev yapmış bu esnada birçok talebe yetiştirmiş ve çeşitli nişan ve rütbelere taltif edilmiştir. Ebûbekir Efendi, Sinop'ta dünyaya gelmiş, ibtidâî mektebindeyken hâfızlığını tamamlamış; daha sonra kıraat ve diğer şer'î ilimlerden icâzet almıştır.³²

Ayasofya külliyesindeki eğitim-öğretime dair Ayasofya Mektebi muallimliğine de değinmek gerekir. Zira bu mektepte Kur'ân eğitimine yönelik dersler verilmiş, buna göreve dair vakfiyede vazife tayinlerinde bulunulmuştur. Hasırcılar imamı Mustafa b. Zeynelabidin (ö. 1135/1723), burada görev yapan kıraat âlimlerindedir. O, Kocaeli asıllıdır. İstanbul'a gelerek burada Kur'ân ilimlerine dair eğitim alan Mustafa Efendi, hat sanatında da icâzet sahibidir. Hasırcılar Ocağı'nda imamlık yapan Mustafa Efendi, daha sonra buradaki görevini bırakıp Zülüflüler Ocağı'nda kurrâlık ve hat muallimliği vazifesinde bulunmuştur. Daha sonra birçok mektepte hat muallimliği görevine getirilen

Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 2/621-622; Hasan Gökbulut, *Muhyiddîn Muhammed b. İbrahim'in (ö. 1494m.) Hayatı ve Duhân Süresi Tefsirinin Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993); Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 177-178.

29 Muhyiddîn Efendi ile ilgili geniş bilgi için bk. Ali Turgut, "Muhyiddin Mehmed: Hatibzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/ 84; Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 398-399; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, tah. Mahmud Abdülkadir Arnavut (İstanbul: İrcica, 2010), 3/223; Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Numâniyye*, 294; Ziriklî Hayreddîn, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l- Melâyîn, 2002), 7/6.

30 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/121-122; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 187; Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniler* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 113.

31 Bursalı *Osmanlı Müellifleri*, 1/370-372; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 234.

32 Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ Defteri*, 47; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 2/27-28.

Mustafa Efendi'nin mezkûr vazifeyi yaptığı mekteplerden biri de Ayasofya-i Kebîr Yeni Mektebi'dir.³³

2.3. İmamlık

Ladikli Sultan İmamı Ali Efendi (ö. 1103/1692), kıraat ehli olup Ayasofya'da imamlık yapanlardandır. İstanbul'daki eğitiminin ardından Ayasofya Camii'ne imam olarak atanan Ali Efendi, daha sonra değişik camilerde imamlık ve hatiplik görevlerinin akabinde Ayasofya'ya hatip olarak atanmıştır. Ali Efendi, bir ara sultan ikinci imamlığı, sultan imamlığı ve Sultan Ahmed Medresesi müderrisliği de yapmıştır.³⁴ Hacı Hüseyin Efendi (ö. 1128/1716) de şeyhülkurrâ olup Ayasofya'da imamlık vazifesinde bulunanlardandır.³⁵ Burada imamlık yapanlardan bir diğeri Hâfız Mustafa Efendi'dir (ö. ?). Mustafa Efendi'nin Ayasofya'daki görevi ise üçüncü imam vekilligidir.³⁶ Bu görevle ilgili Yûsuf b. Güvendik'e (ö. ?) de değinmek gerekir ki kendisi, Molla Gürânî'nin talebelerinden olup burada mezkûr görevi yürütenlerdendir.³⁷

3. Kıraat Alanında Eser Yazmış Olanlar

Ayasofya Camii imamlarından Yûsuf b. Güvendik, Hz. Osman mushafından bir nüsha kaleme almayı düşünmüş buna hazırlık mahiyetinde resmü'l-mushâf alanında eser yazmıştır. Eser, Kur'ân tarihi ile alakalı bazı hususlarla Kur'ân yazısına dairdir.³⁸ Ayasofya'daki görevlilerden bahsi geçen alanla ilgili eser yazarlardan bir diğeri Şaban Efendi'dir. Müellif, eserini, Osmanlıca kaleme alınmıştır. Eser, *Risâle fî 'ilmi't-tecvîd, Güzide ve Tecvîd-i Şaban Efendi* isimleriyle bilinir.³⁹ Hamdullah Efendi de kıraat ve tecvide dair eser yazan Ayasofya görevlilerindedir. Onun eserleri kıraat ve tecvide dairdir. Bu eserler daha ziyade Kur'ân'da okunması zor kelimelerle hâfızların nağme yapmak için tilâvet hususunda dikkat etmemeleri sebebiyle onların hatalarını gün yüzüne çıkarmanın yanı sıra kıraat imamlarının okuyuşlarına dairdir.⁴⁰ Ayasofya'da vazifede bulunup da eser yazan kıraatçilerden Feyzullah b. Mustafa Efendi'nin (ö. 1229/1814) ise Kur'ân'ın faziletlerinden bahseden *el-Vesf-letü'n-nâfia* isimli bir eseri vardır.⁴¹

33 Müstakimzâde, *Tuhfe-i hattâtîn*, 529-530; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 207.

34 Şeyhî, *Vekâyî*, 2765-66; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/252; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 203.

35 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/704.

36 Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ Defteri*, 30.

37 Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 11.

38 Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 11; Yûsuf b. Güvendik, *Risâle fî resmi'l-hatt*, 2a-25b.

39 Eserle ilgili bk. Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 69.

40 Eserlerle ilgili bk. Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 54-56; Akpınar, "Hatîb-i Ayasofya", 16/452.

41 Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/824.

Ayasofya'daki görevlilerden bazıları da kıraat derslerinde edindikleri notlar aracılığıyla birtakım eserler ortaya koymuşlardır. Örneğin Eğinli Muhammed Hulusi'nin takrîb okurken edindiği notlar ve suretlerden müteşekkil el-*Mecmû'a 'alâ kırâati't-takrîb* isimli bir eseri vardır.⁴² Takrîb ilmine dair eseri olan âlimlerden bir diğeri İsmail Hakkı Sûzî'dir. Sûzî de Eğinli gibi eserini derslerde aldığı notlar ve çıkardığı suretlerden oluşturmuştur.⁴³

Sonuç

Ayasofya, İstanbul'daki en büyük kilise iken Fatih Sultan Mehmed'in fetih sonrasında camiye çevirdiği ve zamanla etrafında külliyeinin oluştuğu mabedin adıdır. Tarihi İlkçağ'a kadar giden Ayasofya, Bizans ve Osmanlı devirlerindeki iyileştirmelerle bugüne kadar gelebilmiştir. Ayasofya, Osmanlı zamanında ibadet mekânı olarak kullanılmasının yanı sıra aynı zamanda bir eğitim-öğretim kurumu, aşevi-imârethâne, kütüphâne hizmeti de vermiştir. Buradaki hizmetlerin devamı için zengin vakıflar tahsis edilmiş, Molla Hüseyin, Ali Kuşçu gibi âlimler istihdam edilmiştir. Osmanlı kıraat âlimleri de mezkûr yapıda büyük emekleri olan ilim erbâbındandır. Bu bağlamda makalede Ayasofya'da verilen Kur'ân ve kıraat eğitimi ile burada görev yapan kıraat âlimlerine değinilmiş, sonrasında da bunlar tarafından yazılan kıraat eserleri ele alınmıştır.

Ayasofya'da kıraat ilmine ehemmiyet verilmiştir. Nitekim Fatih'in vakfesinde geçen Ayasofya Camii'nin imamının reîsülhuffâzlık vazifesini de üstlenmesi ve bu görev için seçilecek kişinin kıraat ilmine vâkıf ve iyi derecede hâfızlığa sahip olması şartı ile hâfızlığı iyi derecede olup tecvid ilmine de vâkıf dokuz hâfız ile günlük cüz okuyacak yirmi kurrânın istihdamı, bu ilmin önemsendiğine dair önemli bilgilerdir.

Ayasofya'da Kur'ân ve kıraat dersleri ihmal edilmemiştir. Metinde de geçtiği üzere asrının kurrâsı olarak bilinen Evliya Mehmed Efendi, Ayasofya'nın kible tarafında bulunan ve Makâm-ı Sovukpençere denilen yerde talebelerine 'aşere-takrîb dersleri vermiştir. Ayasofya Camii'nde kıraat dersleri verenlerden bir diğeri Ömer b. Halil Boluvî'dir. Boluvî, elli sene kadar camide bu görevi sürdürmüştür. Ayasofya Külliyesi içinde kıraat dersi verilen bir diğer yer kütüphanesidir. Nitekim bahsi geçen mekânda dersiâm ve muhaddisle birlikte şeyhülkurrâ da istihdam edilmiş ve bu kişi, haftanın belli günlerinde talebelerine kıraat dersleri vermiştir. Ayasofya'da Kur'ân eğitimiyle alakalı değinilmesi gereken diğer bir mekân, külliyeeye dahil olan mekteptir. Burada

42 Eğinî, *el-Mecmû'a 'alâ kırâati't-takrîb*, 187a.

43 İsmail Hakkı b. Abdurrahman Sûzî Kastamonî, *'İlmü't-takrîb*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 297), 1/ 1a-5/ 83a.

da muallim ve kendisine yardımcı konumundaki halife görevlendirilmiş, bu kişilerden Müslümanların çocuklarına Kur'ân öğretmeleri istenmiştir.

Ayasofya'da görev yapan kıraat âlimleri zengin bir ilmî birikime sahiptir. Nitekim makaledeki verilere bakıldığında, bu kişilerin, kıraatin yanı sıra diğer şer'i ilimlerde de icâzet sahibi oldukları görülecektir. Ayrıca Molla Niksârî Muhammed b. İbrahim ile Muhyiddîn Muhammed b. Hatîb gibi Ayasofya'da vazifede bulunmuş bir kısım kıraat âlimleri; astronomi, mantık, cifr ve hesap ilimlerinde de behresi olan kişilerdir. Bununla beraber Yûsufefendizâde Abdullah Hilmi ve Hasırcılar İmamı Mustafa b. Zeynelabidîn gibi kıraat âlimleri hat sanatında; Muhyiddîn Muhammed, Abdurrahmân b. Mustafa, Mahmud Efendi gibi kıraatçiler de mûsikî de söz sahibidirler. Tüm bu veriler, Ayasofya'da görev yapan kıraat ehli kişilerin sahip oldukları ilmi birikimin yanı sıra sanatsal yeteneklerini göstermesi açısından önemlidir. Yine bunlardan bazılarının çeşitli nişan ve rütbelerle taltif edilmeleri de kendileri açısından değinilmesi gereken önemli bir husustur.

Bahsi geçen âlimler Ayasofya'da değişik görevlerde bulunmuşlardır. Örneğin Ladikli Sultan İmamı Ali Efendi, Yûsuf b. Güvendik gibi kıraat âlimleri Ayasofya Camii'nde imamlık yaparken; İbrahim Efendi, Hamdullah Efendi, Süleyman Fâzıl Efendi gibi bir kısım kıraat âlimleri Ayasofya'da vaizlik ve hatiplik; Eğinli Muhammed Hulusi gibi bazıları da Şifâ-i Şerîf kürsü şeyhliği görevlerinde bulunmuşlardır. Yine kıraat ehli kimselerden İsmail Hakkı b. Sûzî, Boyabatlı Muhammed Efendi gibi kıraat âlimlerinden bazıları dersiâmlik yaparken bu kişilerden Yûsufefendizâde ise Ayasofya Kütüphanesi'nde hâfız-ı kütüblük vazifesini icra eylemiştir. Ayrıca Muhyiddîn Muhammed, Abdurrahman Efendi, Abdullah Ahıskavî gibi kıraatçiler de Ayasofya Medresesi'nde müderrislik vazifelerinde bulunmuşlardır.

Ayasofya'ya görevli tayininde bulunulurken burada vazifelendirilecek kimselerde görev tecrübesi vasfı aranmıştır. Nitekim yapılan incelemelerde burada görev yapan kıraat âlimlerinin daha önce birtakım vazifelerde bulduktan sonra bu göreve atandığı tespit edilmiştir. Örneğin Ayasofya kürsü şeyhlerinden Eğinli Muhammed Hulusi, daha önce Teftîşi Mesâhif-i Şerife Meclisi azalığı, Dâru'l-Muallimât müdürlüğü, Huzur dersleri baş muhataplığı vs. değişik kurumlarda görev almış; daha sonra bu göreve getirilmiştir. Yine Ayasofya Medresesi müderrislerinden Abdurrahman Efendi, Bursa Molla Hüsrev Medresesi'nin yanı sıra değişik medreselerde vazife yapması sonrasında mezkûr medreseye müderris olarak atanmıştır.

Ayasofya'da görev yapan kıraat ehli kimselerin göze çarpan bir diğer özelliği, bu kişilerin Anadolu'nun değişik yörelerine mensup olup ilmi birikiminin yanı sıra yetenekleri sayesinde bu göreve gelmiş olmalarıdır. Nitekim

makaledeki bilgiler dikkatlice incelendiğinde, görülecektir ki söz konusu âlimler, değişik yörelerde ikamet etmekte iken birikimleri vesilesiyle mezkûr görevlere atanmışlardır.

Ayasofya'da görev yapmış kıraat âlimlerinin eserlerine gelince bunlar; resmü'l-mushâf, tilâvette dikkat edilmesi gereken hususlar, tecvid, takrîb vücûhâtı ile Kur'ân'ın faziletlerine dairdir. Bu yapıda vazife almış kıraat âlimlerinin bazılarının mezkûr ilmin dışında diğer ilimlerle alakalı da çok sayıda eseri mevcuttur.

Kaynakça

- Açıkgöz, Serhat. *Fatih Devri Ayasofya Vakfiyesine Göre Ayasofya Vakfı'nın İstanbul'un İnşa Edilmesindeki Önemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. 3. Cilt. İstanbul: Medrese Yay., 1980.
- Akpınar, Cemil. "Hatîb-i Ayasofya". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 16/452. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, Haz. Abdülkadir Özcan. 1. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kiraat Âlimleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn*, 1. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. 2. Cilt. İstanbul: İFAV, 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*. 2. Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 1. Cilt. İstanbul: Matbaay-i Âmire, 1333.
- Cengiz, Hayrullah. "Ayasofya Camii ve Vakıfları". *Din ve Hayat* (2017), 46-53.
- Çelebi, Evliya. *Seyahatnâme*. Haz. Robert Dankoff-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. 1. Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2011.
- Ebü'l-Ula Mardin. *Huzur Dersleri*. 2-3. Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.
- Eğini, Muhammed Hulusi. *Esâmî-i Kurrâ Defteri*. (Diyanet İşleri Başkanlığı, Mushaf-ları İnceleme Kurulu Arşivi), 28.
- Eğini, Muhammed Hulusi. *el-Mecmû'a 'alâ kırâati't-takrîb*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Üsküdarlı, 52.
- Erünsal, İsmail E. "Ayasofya Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, 4/ 212-213.
- Eyice, Semavi. "Ayasofya". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 4/206-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Eyice, Semavi. "Ayasofya Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 4/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Eyice, Semavi. "Ayasofya Mektebi". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 4/216-217. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Fazıl Efendi, *İrşâdü'l-'ibâd ilâ tashihi'd-dâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Ahmed Paşa, 338, 105b-109b.
- Fındıklılı İsmet Efendi. *Tekmiletü's-şekâik fi hakki ehli'l-hakâik*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Gökbulut, Hasan. *Muhyiddîn Muhammed b. İbrahim'in (ö. 1494m.) Hayatı ve Duhân Sûresi Tefsirinin Tahkîki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Gökbulut, Hasan. "Niksârî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 33:122. Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. İstanbul: Ravza Yay., 2108.
- Gökdemir, Ahmet. *Evliya Çelebi'nin Gözüyle Osmanlı'da Kur'an Kültürü*. İstanbul: Kitâbî, 2018.
- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kur'an Eğitim Merkezleri: Dârulkurrâlar ve Sıbyan Mektepleri". *Edebali İslâmiyât Dergisi 2* (2017), 43-60.
- Güvendik, Yûsuf b. *Risâle fi resmî'l-hatt*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 414, 2a-25b.
- Hayreddin, Hamdullah. *Umdetü'l-'irfân fi vasfi hurûfi'l-Kur'an*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4796, 1b-31a.

- Hatipoğlu, İbrahim. "Süleyman Fâzıl Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 38. Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- İbnü'l-Cezerî. *Hidâyetü'l-mehera fî tetimmeti'l-kırâati'l-aşere*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 39.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû Bekir Ahmed. *el-İ'lâm fî ahkâmi'l-idğâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 59, 59b-61a.
- İkinci, Abdullah. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Ayasofya*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- İslambulî, Ahmed Niyazi. *İcâzet li Müezzinzâde*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 8237.
- İslambulî, Mustafa b. Hasen. *Mürşidü't-talebe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 29.
- İpşirli, Mehmet. "Ayasofya Kürsü Şeyhliği". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 4/224. İstanbul 1991.
- Kastamonî, İsmail Hakkı. *İcâzet*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2870.
- Kâtip Çelebi. *Süllemü'l-vüsûl*. Tah. Mahmud Abdülkadir Arnavut. 3. Cilt. İstanbul: İrcica, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 1. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Mecdî, Mehmed Efendi. *Hadâiku's-şakâik*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Murâdî, *Silkü'd-dürer*. 3. Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988.
- Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn Efendi, *Tuhfe-i hattâtîn*, nşr. İbnülemin Mahmud Kemal. Ankara: Türk Tarih Encümeni, 1928.
- Öngören, Reşat. *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özel, Mustafa. "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 109-148.
- Öztürk, Said. "Bir Yazma Eser Kütüphanesi: Sultan I. Mahmud'un Ayasofya Kütüphanesi ve Kütüphane Vakfı". *I. Ulusal İslam Elyazmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 156-168. İstanbul: Ebru Matbaacılık, 2009.
- Revnakoğlu, Cemâleddîn Server. *İlm-i Kıraat Mensupları*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, 81.
- Risâle fî beyâni esbâbi ihtilâfi'r-rusûmi'l-Osmâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 397, 37b-83b.
- Risâle fî beyâni'l-mühimmât li'l-küttâb fi'l-mesâhifi'l-Osmâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 397, 85b-130b.
- Sûzî, İsmail Hakkı b. Abdurrahman Kastamonî. *İlmü't-takrîb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 297, 1/1a-5/83a.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. 1. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996.
- Şeyhî, Mehmed Efendi. *Vekâyü'l-fudalâ*. Haz. Abdülkadir Özcan. 3. Cilt. İstanbul: Çağrı Yay., 1989.
- Tan, Nail-Tan, Özdemir. *Gurur Kaynağımız Kastamonulular*. Ankara: y.y., 2005.
- Taşköprüzâde. *eş-Şekâiku'n-Numâniyye*. Ter. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yay., 2007.
- Tunoğlu, Kâmil-Kara, İlyas. *Osmanlı'ya Yön Veren Kastamonulular*. İstanbul: y.y., 2006.
- Turgut, Ali. "Muhyiddîn Mehmed: Hatibzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 31: 84. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zirikî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 7. Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

KUR'ANCILIK EKOLÜ VE NAMAZ

Ahmet YAZICI*

Öz

Kur'ancılık ekolü, kökeni hakkında bazı ihtilaflar olmakla birlikte modern döneme özgü bir harekettir. Ortak vasıf olarak Kur'an'ı tek ve yeter kaynak kabul eden ekol, sünnete, mezheplere ve gelenek olarak isimlendirilen dini mükte-sebata mesafeli yaklaşmaktadır. Bazı âyetlerin literal anlamından hareketle, Kur'an'ın her şeyi kapsadığını iddia eden ekol mensupları, metin merkezci bir anlayışla her şeyi Kur'an'dan çıkarmaya tevessül etmekte ve bu bağlamda te'vil kapısını sonuna kadar açmaktadır. Bu duruma verilebilecek en güzel örneklerden birisi de namazdır. Kur'an'da bütün peygamberlere emredildiği bildirilen, fakat detayları belirtilmeyen namazın uygulaması Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabittir. Ancak sünnete ve geleneğe mesafeli duran ekol mensuplarının namaz hakkında farklı yorum ve yaklaşımları mevcuttur. İşte bu çalışma, Kur'ancılık ekolü mensuplarının namaza bakışını tahlil etmekte ve bu ibadet özelinde onların Kur'an anlayışları hakkında tespitlerde bulunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kavramlar: Tefsir, Kur'ancılık, Sünnet, Gelenek, Namaz.

Qur'aniyyun and Prayer

Abstract

The Qur'anî School is a modern approach. However, there are some conflicts about its origin and roots. This school, which accepts the Qur'an as a complete and qualified source, distants itself from the Sunnah, islâmîc schools and the various traditional and religious sects. The followers of this school, claim that the Qur'an covers everything on its own, based on the literal meaning of some qur'anic verses. Hereby, they encourage to use the Qur'an as the only main source. In this context, they open all doors to use ta'wîl (esoteric interpretation). One of the subjects addressed by this school is the most important worship of islâm; Prayer. All prophets (Pbu Them) are ordered to perform the prayer. However, in the Quran, the practice of the prayer whose details are not specified, is fixed by the sunnah of the Prophet (PbuH). The followers of the school, who are distant from the Sunnah of the Prophet (PbuH) and the tradition, have different comments and approaches about the prayer. This study analyzes the views and approaches of the followers of the Qur'anî School towards the prayer and aims to determine their understanding of the Qur'an regarding this worship.

Keywords: Tafsîr, Qur'anî, Sunnah, Tradition, Prayer.

Makalenin Geliş Tarihi: 17.06.2020; Makalenin Kabul Tarihi: 27.09.2020

* Dr. Öğretim Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, ORCID ID: 0000-0002-9439-1115, e-mail: ahmethamzat@gmail.com

Giriş

On dört asırlık bir geçmişe sahip olan İslâm medeniyeti birçok badireler atlattmıştır. 1095'te Kudüs'ün işgali, 1258'de Bağdat'ın düşüşü gibi sancılı dönemler geçirmiş olsa da sadece askeri alanla sınırlı olan bu başarısızlıkları telafi etmiş, tarihi yazan ve yöneten başat bir rol olarak varlığını devam ettirmiştir. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ise, yaklaşık bin yıldır dünya tarihini domine eden Müslüman devletlerin güçlerini kaybetmeye başlaması ve İslâm topraklarının peyderpey emperyalistlerin kontrolüne geçmesiyle, Müslümanlar tarihinin en büyük medeniyet krizini yaşamaya başlamışlardır. Halen de bu sürecin devam ettiğini söylemek mümkündür. İlk etapta askeri, akabinde siyasi, iktisadi ve kültürel yozlaşmayı beraberinde getiren bu süreç, şanlı bir tarihin öznesi olan Müslümanları, aynı tarihin nesnesi konumuna düşürmüş ve bu durum Müslümanların zihin dünyasında ciddi kırılma ve dönüşümlere sebep olmuştur. Her hâlükârda tek bir sebebe irca edilemeyecek kadar tahripkâr olan bu kriz, hâl çaresi bağlamında gerek âlim gerek aydın kesimlerde birçok cereyanın teşekkül etmesine sebep olmuştur.¹

On dokuzuncu yüzyılda Müslümanların aleyhine cereyan eden bu gelişmeler, o güne kadar İslâm'ın bâtil bir din olduğu iddiasını temellendirmede acizyet yaşayan Oryantalistler için bulunmaz bir fırsat olmuştur. Bu meyanda, ünlü Fransız oryantalist Ernest Renan 1883 yılında Sorbon'da verdiği bir konferansta Müslümanların geri kalmışlığının sebebini "İslâm mânî-i terakkîdir/İslam gelişmeye engeldir" sözüyle temellendirmeye çalışmıştır. Renan'ın bu iddiası, İslâm dünyasında ciddi bir reaksiyona sebep olmuş, reddiye bağlamında birçok yazı kaleme alınmıştır.² İşte çalışma konumuz Kur'âniyyûn/Kur'ancılık³ hareketi/ekolü de böyle bir vasatta ve aşağı yukarı aynı tarihlerde ortaya çıkmış ve çözümün yeniden Kur'an'a dönüşle mümkün olduğunu, diğer bir deyişle kurtuluşun, Kur'an'ı yeniden hayatın merkezine

- 1 Ehl-i Hadîs, Ehl-i Kur'an, Selefilik, İslâmcılık, Turancılık ve Osmanlıcılık, Halifeliğin kaldırılmasıyla Hindistan'da teşekkül eden Hilâfet hareketi, Müslim Lig, Pakistan'da Mevdu-dî'nin kurduğu Cemaat-i İslâmî ve ülkemizde Millî Görüş hareketi bu bâbda zikredilebilir.
- 2 Ayrıntılı bilgi için bkz: Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (1996), 1-94.
- 3 Bu ekolün/hareketin isimlendirilmesi bazında farklı telakkiler mevcuttur. Hint alt kıtasında ve Mısır'da daha ziyade Kur'âniyyûn ve Ehlul-Kur'an tabirleri kullanılırken ülkemizde Meâlcilik, Kur'ancılık, Kur'an'a dönüş, Kur'an İslâmî, Kur'an bize yeter söylemi, indirilen din vb. tabirler kullanılmaktadır. Biz çalışmamızda çoğunlukla Kur'ancılık tabirini kullanacak bazen yerelliği de göz önünde bulunduracağız. Kavramın Türkiye'deki kullanımları hakkında detaylı bilgi için bkz: Ercan Şen, "1980 Sonrası Dergilerde 'Kur'ancılık' ve 'Mealcilik' Tartışmaları", *"Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Me-seleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 3/259-278.

olarak ve Kur'an dışındaki her şeyi de saf dışı bırakarak gerçekleşeceğini savunmuştur.

İlk olarak Hint alt kıtasında temayüz eden Kur'âniyyûn ekolünün kurucu akıllı Seyyid Ahmed Han'dır (ö. 1898).⁴ O, Hindistan'daki Müslümanların bir kısmının Yahudiler gibi dışa dönük ve şekilci, diğerlerinin de Katolikler gibi içe yöneldiklerini ifade ederek, her iki anlayışın da Müslümanların gerçek İslâm'a olan imanlarını zedelediğini ve dinî pratiklerini yozlaştırdığını ileri sürmüştür. Ahmed Han, etkisinde kaldığı batı aklından mülhem,⁵ İslâm'ı akılla uzlaştırıp rasyonalize etmek, mucizeleri reddedip natüralist felsefeyi savunmak, geçmiş ulemanın görüşlerinden ibaret kabul ettiği geleneği reddetmek ve modern ilimlerle uzlaşacak bir söylem geliştirilmesinin zaruretiyi savunmak gibi uç fikirler ortaya koymuş ve en nihâyetinde Hindistan'ın bir Luther'e ihtiyacı olduğunu⁶ iddia etmiştir.⁷

Her ne kadar kendisi hayattayken bu hareket böyle bir isimle tesmiye edilmemiş olsa da onun görüşleri, vefatından dört yıl sonra Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tarafından "*Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'an*" adıyla kurumsallaştırılan ve nizami bir harekete dönüşen Kur'âniyyûn ekolünün temel karakteristiğini oluşturmuştur.⁸ Bu ekolün mensupları, sünneti ve hadisleri inkâr etmeleri sebebiyle münkirîn-i hadîs, Kur'an'ı tek kaynak kabul etmeleri sebebiyle Kur'ânî, hareketin kurumsal ilk liderine nispetle Çekrâlevî, Ahmed Han'ın

4 Mazharuddin Siddîkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat - Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 89.

5 Seyyid Ahmed Han'ın Doğu Hindistan şirketinde çalışması, 1857 Hindistan ayaklanmasında İngilizlerin tarafını tutması, İngiliz Kraliçesinden bazı nişanlar alması ve 1875'te açtığı Aligarh Kolejinde Thomas W. Arnold, Joseph Horowitz gibi oryantalistlere dersler verdirmesi gibi sebepler onun Batı aklından etkilendiğinin önemli işaretleridir.(Mustafa Öz, "Seyyid Ahmed Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989); Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (Klasik Yayınları, 2019), 216-218.)

6 Seyyid Ahmed Han'ın temellerini attığı Kur'âniyyûn hareketinin "öze dönüş, Kur'an'a dönüş, sadece Kur'an" gibi sloganlarıyla, dini pratikleri işlevsizleştirip Batı'daki seküler din anlayışının temellerini atan Protestanlık hareketinin "sola scriptura/sadece kutsal kitap ve "ad fontes/kaynaklara doğru" sloganlarının birbirine benzerliği dikkat çekmektedir. Aynı şekilde Muhammed Abduh da Protestanlık hareketini "ıslah", onun lideri Luther'i de "muslih" olarak vasıflandırmaktadır.(Muhammed İmâre (ed.), *el-A'malü'l-kamile li-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh* (Beyrut-Kahire: Daru's-Şurûk, 1993), 3/292-293.

7 Öz, "Seyyid Ahmed Han".

8 Söz konusu hareketin sünneti inkâr yaklaşımı, İslam'ın ilk asırlarında ortaya çıkan Hâricî ve Mu'tezilî anlayışlarla benzerlikler arz etse de, yapılan çalışmalar, gerek haricilerin, gerek mu'tezilîlerin sünnete yaklaşımlarıyla, Kur'âniyyûn hareketinin sünnet algısının esaslı farklılıklar içerdiğini ortaya koymaktadır. İlgili çalışmalar için bkz: Hüseyin Hamsu, *Mutezile ve Hadis*, 3. Bs (Ankara: Otto, 2018), 105-165; M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım*, 15. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 117-147; Mûsâ Carullah Bigiyef, *Kur'an ve Sünnet İlişkinde Farklı Bir Yaklaşım: Kitabü's-Sünne*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 4.

natüralist görüşleri sebebiyle neyçirî/tabiatçı ve hareketin velût şahsiyeti Gulam Ahmed Pervîz'e (ö. 1985) nispetle Pervîzî adlarıyla anılmıştır.⁹

20. yüzyıl boyunca, Hint Alt kıtasında, Abdullah Çekrâlevî, Ahmedud-din Amritsârî (ö. 1936), Hâfız Eslem Cerâcpûrî (ö. 1955), İnâyetullah Han el-Meşrikî (ö. 1963) ve Gulâm Ahmed Pervîz gibi önde gelen şahsiyetlerle etkisini günümüze kadar devam ettiren Kur'âniyyûn ekolü, aynı dönemde, Arap dünyasının modernist fikirler açısından münbit ülkesi Mısır'da Muhammed Tevfik Sıdkî, Muhammed Ebû Zeyd (ö. 1930)¹⁰, Ferit Vecdi (ö. 1954), Ali Abdurrâzık (ö. 1966), Mahmûd Ebu Reyze (ö. 1970), Reşad Halife (ö. 1990), Ahmed Subhî Mansûr ve Cemal el-Benna gibi şahıslar tarafından farklı tonlarda seslendirilmiştir.¹¹ Suriye'de bu hareketin mensupları arasında Mühendis Muhammed Şehrûr, Sâmir İslâmbûlî, Niyazi İzzuddîn, Adnan Rufâî ve Ali Mansur Keyâlî gibi isimler sayılabilir.¹²

Tespit edebildiğimiz kadarıyla fiili olarak Kur'ancılık, Arap dünyasının gündemine, ilk defa 1906 yılında Reşid Rıza'nın uhdesindeki Menâr dergisinde, Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1920) tarafından yayınlanan "*el-İslâmu hüve'l-Kur'ânu vahdeh*" isimli makale ile girmiştir.¹³ Makalede kendisi gibi düşünenleri "*nahnü'l-Kur'âniyyûn*" diye isimlendiren Tevfik Sıdkî, bazı âyetlerle¹⁴ istidlal ederek dinin tek kaynağının Kur'an olduğunu ve Sünnetin hiçbir şekilde kaynak değeri taşımadığını iddia etmiştir.¹⁵ Ciddi bir tartışmanın başladığı bu konuya, Reşid Rıza'nın Sünnet'in kaynak olduğunu savunan cihetten taraf olmasıyla Tevfik Sıdkî geri adım atmış ve "*Kelimetü insâf ve i'tirâf*" isimli bir sayfalık özür yazısıyla tartışma son bulmuştur.¹⁶ Yazısında

9 Birışık Abdülhamit, *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 299.

10 Muhammed Ebu Zeyd'in görüşleri hakkında bkz: Recep Orhan Özel, "Kur'âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili: Muhammed Ebu Zeyd (H. 1349/M. 1930) Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2019), 55-81.

11 Mısırlı Kur'ancıların görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz: Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (Klasik Yayınları, 2019), 219-224; Cemal b. Muhammed b. Ahmed Hâcîr, *el-Kur'âniyyûne'l-Arab ve mevkıfuhum mine't-tefsir: dirâse nakdiyye*. (Cidde: Daru't-Tefsir, 2015), 99-124.

12 Suriyeli Kur'ancıların görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz: Hâcîr, *el-Kur'âniyyûne'l-Arab ve mevkıfuhum mine't-tefsir: dirâse nakdiyye.*, 125-134.

13 Kur'ancılık hareketinin sünnete bakışını iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi hem teoride hem de pratikte sünneti reddedenler. Burada kastımız da budur. İkincisi ise teoride kabul edip pratikte belli şartlara bağlayarak işlevsiz hale getirenler. Muhammed Abduh'u bu kategoride saymak mümkündür.

14 el-En'am, 6/38; el-Hicr, 15/9; en-Nahl, 16/89.

15 Muhammed Tevfik Sıdkî, "el-İslâmu hüve'l-Kur'ânu vahdeh", *el- Menar*, ed. Muhammed Reşid Rızâ 9/7 (1906): 515-525.

16 1906 yılının Recep sayısında yayınlanan ilk makalesinde kendisini Tora Hapishanesinde doktor olarak takdim eden Muhammed Tevfik Sıdkî, kanaatinin bu şekilde olduğunu ve için ehli olanların kendisine yol göstermesini salık vermiştir. Onun bu çağrısına Ezher hocalarından Tâhâ el-Bişrî aynı derginin Ramazan sayısında "*Usûlü'l-İslam*" ve Şevval sayısında "*ed-Dîn ve'l-Akl*" olmak üzere iki makale ile cevap vermiştir. Sıdkî, Zilhicce sayı-

Reşid Rıza tarafından kendisine yapılan reddiyenin yeterli olduğunu, ameli sünnetin dinde hüccet olduğu noktasında aşırıya gittiğini, Kur'an'da yer almasa bile sahabenin vacip olarak anladığı ve gelmiş geçmiş bütün Müslümanların en küçük bir ihtilafa düşmeksizin kabul ettiği ameli ve itikâdi hükümlerin bağlayıcı olduğunu itiraf etmiştir.¹⁷

Günümüz Arap dünyasında Kur'ancılık ekolünün en önemli mümes-sili Mısırlı Ahmed Subhî Mansur'dur.¹⁸ Yazdığı kitaplar ve yönetimindeki "ahl-alquran.com" isimli internet sitesiyle bu ekolün liderliğini yapan Ahmed Subhî, diğer Kur'ancılar gibi sünneti reddetmekte ve dinde tek kaynak olarak Kur'an'ı kabul etmektedir.¹⁹

Dinin doğru pratiklerini elde edip Müslümanları ataletten kurtarmaya mebni bir hareket olarak ortaya çıkan Kur'ancılık hareketi, gelinen noktada İslâm'ı modern çağın gereklerine uygun tarzda yorumlamaya matuf bir anlayışa evrilmiş görünmektedir. Herhangi bir usul anlayışı olmayan ve dolayısıyla homojen bir yapı arz etmeyen bu hareketin nereye varacağı hususunda ise bir şey söylemek şimdilik mümkün görünmemektedir.

Mazisi bir asrı aşan Kur'ancılık hareketinin tarihsel serencamına ve önemli mümessillerine dair aktardığımız bu muhtasar bilgilerden sonra şimdi de bu hareketin ülkemizdeki yansımalarına temas etmek istiyoruz.

1. Türkiye'de Kur'ancılık Ekolü

Batılı devletlerin hiçbir zaman bilfiil sömürge haline getiremediği Osmanlı devleti, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde dramatik bir şekilde tarih sahnesinden çekilmiştir. Onun yerine ikame edilen yeni devletin yönünü tamamen Batı'ya çevirmesi ve eğitim dâhil dini olan her şeyin kontrol altına alınması, hem fikriyat hem de neşriyat açısından sönük bir dönem geçirilmesine sebep olmuştur. Ancak çok partili hayata geçişle beraber gelen görece özgür-

sında bu iki makaleye "el-İslâmu hüve'l-Kuranu vahdeh red lired" yazısıyla cevap vermiştir. Ancak Sıdkî'nin ilk makalesindeki görüşlerini savunduğu bu uzun yazısının hemen devamında Reşid Rıza tarafından "el-Menâr" başlığıyla ve tartışmanın daha fazla uzamaması adına sünnetin kaynak olduğuna dair beş sayfalık bir değerlendirme yazısı yayınlanmıştır. Bir sonraki yılın Safer sayısında Sıdkî'nin özür dilediği "Kelimetü insâf ve itirâf" yazısıyla Menâr dergisi özelinde devam eden bu tartışma son bulmuştur.

17 Muhammed Tevfik Sıdkî, "Kelimetü insâf ve itirâf", ed. Muhammed Reşid Rızâ, *el- Menâr* 10/2 (1907), 140.

18 1985 yılında uç görüşlerinden dolayı Ezher Üniversitesindeki görevine son verilen Ahmed Subhî Mansur, hakkında açılan davalar sebebiyle birkaç kez tutuklanmıştır. 90'lı yıllarda parti kurarak siyasete de adım atmış olan Ahmed Subhî, şu anda Amerika'da yaşamakta ve Kuzey Virginia Eyaletinde kurduğu Uluslararası Kur'an Merkezi (IQC) aracılığıyla ve yönetimindeki "ahl-alquran.com" isimli internet siteyle görüşlerini yaymaya devam etmektedir. (Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 221.)

19 Bu konudaki görüşleri için bkz: Ahmed Subhî Mansûr, *el-Kur'an ve kefâ masdaran li't-teş-rîi'l-İslâmî*. (Beyrut: Müessesetü'l-İntişari'l-Arabi, 2005).

lük yılları, Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*, Nurettin Topçu'nun *Hareket* ve Sezai Karakoç'un *Diriliş* dergisi gibi aksiyoner dergilerle İslâmî cemahta ciddi bir hareketlenmeye sebep olmuştur.

İşte böyle bir vasatta, 1980'li yıllarda yayın hayatına giren Kalem, Kelime, Aylık ve halen devam eden İktibas gibi dergiler etrafında kümelenen ve adına "*Meâlciler*" denilen teşekkülü, Kur'ancuların Türkiye'deki ilk nüvesi olarak kabul etmek mümkündür. Bu dergilerin yazar kadrolarına baktığımızda, içlerinde İslâmî ilimlerde behresi olanların yanı sıra farklı alanlarda yetkinliği olanlar da mevcuttur. Dinin tek kaynağının Kur'an olduğu, Kur'an İslâm'ına dönülmesi gerektiği, Kur'an'ın her şeyi içerdiği, Kur'an'ın açık ve anlaşılır olduğu, Kur'an'ı anlamak için uzman olmak gerekmediği, geleneğin Kur'an'ı anlamaya engel olduğu, Sünnet ve Hadis'in kaynak olmadığı, Kur'an'ı anlamak için meâl okunmasının gerektiği gibi vurguların sık sık yer aldığı bu dergilerin, meâllerin gün be gün arttığı günümüz Türkiye'sinde kısmen etkili olduğunu söylemek mümkündür.²⁰

Kuşkusuz bu dergilerden en radikal 1988-89 döneminde yayınlanan ve toplamda 24 sayı çıkaran Kalem Dergisi'dir. İkinci yılında derginin Yazı İşleri Müdürü olan Lütfi Altınsu'nun son sayıda "*ne yapmak istedik*" başlığı altında dile getirdiği şu ifadeler, derginin varoluş gayesini ifade etmesi açısından kritik önemi haizdir: "*Bir yanda modernizmin diğer yanda tarih ve geleneğin getirdiği akli ve yaşam karışıklığı içinde vahyin pırlıltısını görebilen bir avuç insanın yapabileceği şey, din adına ve fakat Kur'an'a dayanmayan her şeyi inkâr edip yeniden ve Kur'an'dan başlamak olacaktır.*"²¹

Kur'ancılık hareketinin, yine aynı dönemlerde, sivil bir çaba olan Meâlciler'in yanı sıra akademik camiadan da ciddi bir karşılık bulduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Hüseyin Atay, Süleyman Ateş ve Yaşar Nuri Öztürk (ö. 2016) gibi Türkiye'nin İlahiyat alanındaki meşhur simaları sayılabilir. Aralarında hem usûl hem de fûrû açıdan farklılıklar olmakla birlikte her üçünü de Kur'an İslâm'ı potasında bir araya getirmek mümkündür. Yine aynı şekilde her üçü de belli şartlar muvacehesinde sünneti dinde kaynak olarak kabul etmektedir.

Kur'ancılık ekolünün ya da ülkemizdeki yaygın kullanımıyla Kur'an İslâm'ı söyleminin Türkiye'de zirve yaptığı dönem, 2000'li yıllar ve sonrasında tekabül etmektedir. Akademik camiadan veya sivil platformlardan birçok kişi veya vakıf/dernek tarafından farklı tonlarda seslendirilen bu söylem, gerek televizyon gerek sosyal medya iletişim kanalları vasıtasıyla daha geniş

20 Bu dergiler hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Şen, "1980 Sonrası Dergilerde 'Kur'ancılık' ve 'Mealcilik' Tartışmaları".

21 Lütfi Altınsu, "Ne Yapmak İstedik", *Kalem* 19-24 (1989), 18.

kitlelere ulaşma imkânı bulmuştur. Söz konusu söylem sahipleri içerisinde Süleymaniye Vakfı bünyesinde kurduğu bir ekiple çalışmalarını sürdüren Abdülaziz Bayındır, Akabe vakfı bünyesinde faaliyet gösteren Mustafa İslamoğlu ve Bayraktar Bayraklı gibi İslâmî gelenekten gelenlerin yanı sıra Edip Yüksel, Ferec Hüdür, Muhammed Nur Doğan, Hakkı Yılmaz, İhsan Eliaçık, Caner Taslaman ve Emre Dorman gibi gelenek dışından gelen kimseler de bulunmaktadır.

Kur'ancılık ekolü ilk etapta din anlayışını, dine bakışı, dinin kaynaklarına yaklaşımı resmeden bir mahiyet arz etse de en nihâyetinde bu söylemin bigâne kalamayacağı husus, dini pratiklerdir. Aynı şekilde söylemin sahipleri tarafından dile getirilen *“Kur'an her şeyi açıklayan/Mübîn'dir”, “Kur'an dinde mütevâtir tek kaynaktır”, “Kur'an bize yeter”, “Kur'an anlaşılacak için indirilmiştir, dolayısıyla herhangi bir ilave açıklamaya ihtiyaç duymamaktadır”* gibi sloganik ifadeler ilk bakışta kulağa hoş gibi gelse de kanaatimizce bu söylem hakkında yapılacak leh ve aleyhte yorumlar, söylemin dini pratiklere bakışı ortaya konulduktan sonra yapılmalıdır. Biz de bu amaçla tarihçesine dair yaptığımız bu kısa bilgilendirmeden sonra söz konusu söylem sahiplerinin İslâm'ın en temel pratiği olan namaz ibadeti hakkındaki yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışacağız. Ancak bunu yapmadan önce namazın İslâm, Cahiliye ve Yahudilik'teki konumuna dair muhtasar bir bilgilendirme yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

2. Bir İbadet Şekli Olarak Namaz

Kur'an'ı Kerim'de namazla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilendirilen âyetler incelendiğinde²², şekil ve mahiyeti belli olmamak kaydı ile namazın bütün peygamberlere ve dolayısıyla bütün insanlığa emredilen müşterek bir ibadet olduğu görülmektedir. Bütün şeriatlarda yer alan namaz ibadeti, önemine binaen Allah tarafından kendilerine büyük bir mükâfat verilerek cennete varis kılınan muttaki müminlerin sıfatlarından biri olarak zikredilirken,²³ aynı zamanda namazı terk etmek de cehenneme girme sebeplerinden biri olarak sayılır.²⁴ Kur'an'da namaz hakkında verilen bilgileri değerlendirdiğimizde, Hz. Âdem'le başlayan²⁵ ve insanlıkla yaşıt olan bu ibadetin o günden bu güne nasıl bir değişim geçirdiği hakkında net bir şey söylemek

22 Kur'an'ı Kerim'de “salat” kelimesi başta olmak üzere “kıyam”, (el-Bakara, 2/238; el-Müz-zemmil, 73/2, 20) “rükû”, (el-Bakara, 2/43, 125; Ali İmran, 3/43, el-Hacc, 22/26, 77) “secde”, (el-Bakara, 2/125; Ali İmran, 3/43, el-Hacc, 22/26,77) “tesbih” (er-Rûm, 30/17) ve “zikir” (el-Ankebût, 29/45) gibi kavramlar namaz ibadeti bağlamında kullanılmaktadır.

23 el-Bakara, 2/3-5, 177, 277; en-Nisâ, 4/162; el-Mâide, 5/12; el-Enfâl, 8/2-4; Tevbe, 9/71-72; er-Ra'd, 13/22-24; el-Mü'minûn, 23/1-11; el-Lokmân, 31/4-5.

24 el-Müddessir, 74/38-43.

25 el-Meryem, 19/59.

mümkün gözükmemektedir. Ancak, nesih teorisini, şeriatların neshi bağlamında işletirsek, hakkında nesih olamayacağına ittifak edilen itikâdi alanın dışında kalan namaz için bir değişimden söz edilebilir.

Kur'an'da namazın önemini bildiren âyetlerin, nasıl eda edileceğine dair âyetlerden daha fazla olduğu bir vakıadır. Kur'an'da namazın edasıyla alakalı zikredilen şartlar, temizlik, rükû, secde, kible, belirli vakitte kılmak, ne söyleyeceğini bilecek kadar ayık olmak şeklinde özetlenebilir. Ancak gelenekten tevarüs eden ve üzerinde ittifak edilen namazın bunları da kapsamakla birlikte, şartları, rükünleri, vacipleri ve sünnetleriyle çok daha fazla detay içerdiği herkesin malumudur. Namaz ile alakalı hükümleri içeren fıkıh kitaplarına baktığımızda, üzerinde ittifak edildiği halde Kur'an'da yer almayan kısımların Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla sabit olduğu görülmektedir.²⁶

Yukarıda, Kur'an söylemi sahiplerinin aralarında farklılıklar olmakla birlikte genel anlamda sünnetin teşri fonksiyonuna karşı, selbi bir yaklaşım sergilediklerine temas etmiştik. Sünnete karşı olumsuz bir tavır ortaya koyan söz konusu söylem sahiplerinin karşı karşıya kaldıkları en önemli meselelerden biri, büyük oranda Hz. Peygamber'in uygulamasıyla şekillenen namaz ibadetidir. Bu noktada temel iki eğilimden bahsetmek mümkündür:

a) Hâlihazırdaki namazı kabul etmeyip sırf Kur'an'dan hareketle yeni namaz formları oluşturmak, namazın iki, üç veya dört vakit olduğunu iddia etmek, namazda kibleye yönelmeyi gerekli görmemek, bütün namazların iki rek'at olduğunu iddia etmek, namazdaki secde sayılarını artırmak, vb. görüşleri sürenler.

b) Mevcut bilinen namazı kabul etmekle birlikte, onu belli bir zamana tahsis etmek, zorlama te'villerle Kur'an'dan delillendirmeye çalışmak, namazın cahiliye toplumunda bilinen bir ibadet olduğunu ve onun devamı olduğunu söylemek, namazın Yahudi kültüründen alındığını savunmak, vb. iddialar ortaya atanlar.

Burada yeri gelmişken temas etmek istediğimiz diğer bir husus da şudur ki Kur'ancuların bir kısmı tarafından iddia edilen namazın İslâm öncesi kültürlerden nakledildiği veya etkilendiği iddiası orijinal bir görüş değildir. İslâm Ansiklopedisinin "salât" maddesini yazan oryantalist A. J. Wensinck, bir kısmı kendisine, bir kısmı başka oryantalistlere ait olmak üzere namaz hakkında -İslâm kaynaklarıyla uyumlu olmayan- bir takım iddialarda bulunmuştur. Çoğunlukla Şafî mezhebinin görüşlerini esas alarak "salât" maddesini kaleme alan Wensinck'in, birçoğu İslâmî literatüre cehaletini -veya art

26 Kur'an'da ve sünnette yer alan namazla alakalı hükümler hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Abdurrahman Ensari, "Namaz Âyetleri Bağlamında Kur'an-Sünnet İlişkinine Dair Bir Tartışma", *EKEV Akademi Dergisi*, 76 (2018), 15-34.

niyetini- izhar eden iddialarını zikrederek konuyu uzatmak niyetinde değiliz. Çalışma konumuzla alakalı bir iki iddiayı zikredip merak edenleri ilgili maddeye havale ediyoruz. Wensinck, söz konusu maddede İslâm'daki namaz ile Yahudi ve Hıristiyan dini ayinleri arasında benzerliklerin dikkate değer olduğunu söylemektedir. Yine günde beş vakit namaz nazariyesinin hangi devirde yerleştiğinin kati şekilde tespit edilemeyeceğini, Goldziher'in bu noktada İran tesirine başvurduğunu ifade etmektedir.²⁷ Delil zikretmeksizin bu ifadeleri kullanan Wensinck'in, masumane bir niyetle bu maddeyi kaleme aldığı kanaatinde değiliz. Çünkü İslâm'ı semavi bir din, Hz. Muhammed'i de ilahi vahye muhatap bir elçi kabul etmeyen oryantalistlerin, İslâmî ritüellerle Mekke ve çevresindeki kültürler arasında irtibatlar tespit etmeye çalışmaları varoluşsal amaçlarıyla birebir aynılık arz etmektedir.

Gerek Kur'ancuların ortaya koydukları görüşlerin, gerek oryantalist iddiaların zihni arka planını tespit edebilmek adına, çalışmamızın bu kısmında, vahyin de ilk muhatapları olan Cahiliye Arapları ile Yahudilik'teki ibadet anlayışına muhtasar bir şekilde temas etmek istiyoruz.

2.1. Cahiliyede Namaz

Milattan önce iki binli yıllarda yaşayan ve oğlu İsmail ile birlikte Kâbe'yi inşa eden Hz. İbrâhim'in, zürriyetinden Müslüman bir nesil çıkarması ve onlara dinlerini öğretecek bir peygamber göndermesi için Rabbine niyazda bulunduğunu Kur'an bize haber vermektedir.²⁸ Ateşe atılma hadisesinden sonra Harran bölgesinden hicret eden Hz. İbrâhim, zaman zaman Kâbe'yi ve oğlu Hz. İsmâil'i ziyaret etse de hayatının büyük çoğunluğunu Filistin bölgesinde geçirmiş ve orada vefat etmiştir. Kabri de bugün Batı Şeria sınırları içerisinde yer alan el-Halil/Hebron şehrinde yer almaktadır.²⁹ Hz. İbrâhim'in soyundan birçok peygamber gönderilmiştir. Hz. Yûsuf, Hz. Mûsâ, Hz. Süleyman, Hz. Dâvûd ve Hz. İsrâ'ın soyundandır ve hepsi de İsrâiloğullarına peygamber olarak gönderilmişlerdir. Kur'an'da zikri çokça geçen İsrâiloğulları da Hz. İbrâhim'in torunu Hz. Ya'kûb'un on iki oğlundan türeyen milletlere verilen isimdir.³⁰ Peygamberler şehri Kudüs'ün dinler tarihi açısından önemi de Benî İsrâil'e gönderilen birçok peygambere ev sahipliği yapmasındandır.

Allah Teâlâ, yukarıda zikri geçen Hz. İbrâhim'in duasına, son peygamber Hz. Muhammed'i, Hz. İsmâil'in soyundan göndererek, takriben iki bin beş

27 A. J. Wensinck, "Salât", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.), 10/112-113.

28 el-Bakara, 2/128, 129.

29 Ömer Faruk Harman, "İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 21/266-272.

30 Ömer Faruk Harman, "İsrâil (Benî İsrâil)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001).

yüz yıl sonra icabet etmiştir. Kur'an'ın ifadesiyle Yahudilerin inkârına ve hasedine sebep olan bu takdir³¹, Kâbe'yi ve Mekke'yi kıyamete kadar geçerli olacak son semavî dinin merkezi yapmıştır.

Hız. İbrâhim'den Hız. Peygamber'e kadar geçen yirmi beş asırlık süreçte Mekke ve çevresindeki dini yapının nasıl cereyan ettiğini kesin hatlarıyla tespit etmek mümkün değildir. Ancak Hız. Peygamber zamanında katı bir putperest anlayışa sahip olan cahiliye Araplarının en azından ciddi bir değişim geçirdiğini söylemek mümkündür. Çalışma konumuz olan namaz ibadeti açısından değerlendirecek olursak, Kur'an'ı Kerim Meryem sûresinde³², Hız. İbrâhim ve oğlu Hız. İsmail'in ehline namazı emrettiğini beyan etmekte, yine aynı şekilde onların neslinden gelecek bir kısım insanların da namazı terk edeceklerini haber vermektedir. Her ne kadar Hız. İbrâhim'e emredilen namazın Hız. Peygamber tarafından fiilen uygulanan namaz olduğunu söyleyecek bir veriye sahip olamasak da, bu âyetlerden hareketle Mekke bölgesinde namazın tarihini milattan önce iki binli yıllara kadar götürmek mümkündür.³³ Öte yandan, Hız. Peygamber'in yaşadığı dönemde, namaz diye isimlendirilen bir ibadetin varlığı âyetle sabittir. Ancak mevcudiyeti âyetle sabit olmuş olsa da, mahiyeti ve bu ibadetin Hız. Peygamber tarafından bilfiil uygulanan namaz ile benzerliği tartışmalıdır.³⁴ Cahiliye toplumunda müsemması salât/namaz olan bir ibadetin varlığına dair elimizdeki en önemli delil ise Enfâl sûresi'nde geçen şu âyet-i kerimedir:

وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ

*Onların (müşriklerin) Beytullah yanındaki salâtları mukâ/ıslık çalmak ve tasdiye/el çırpımdan ibarettir. Ey müşrikler! İnkâr etmekte olduğunuz şeylerden dolayı şimdi tadın bakalım azabı!*³⁵

Görüldüğü gibi bu âyeti kerime cahiliye toplumunda “mukâ” ve “tasdiye”den müteşekkil bir ibadet şeklinin olduğunu ve bu ibadetin Beytullah'ta yapıldığını bizzat “salât” kelimesini kullanarak haber vermektedir. Âyetin hem manasını hem de geçtiği bağlamı göz önünde bulundurduğumuzda, salâtlarından bahsedilen müşriklerin zem konumunda olduklarını görmekteyiz. Şöyle ki bir önceki âyette, Kâbe'yi ziyaret etmek isteyen müminleri

31 el-Bakara, 2/89.

32 el-Meryem, 19/55, 59.

33 M. Mahfuz Söylemez tarafından kaleme alınan “Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı? isimli kitap, müsemmasından da anlaşıldığı gibi konuyu detaylı şekilde inceleyen bir çalışmadır. Detaylı bilgi için bkz: Mehmet Mahfuz Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı?* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018).

34 Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*. (İstanbul: Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, t.y.), 15: 501; Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, 6. Bs (Ankara Okulu Yayınları, 2019), 89-99; İsrail Balcı, *Hız. Peygamber ve Namaz*, 6. Bs (Ankara Okulu Yayınları, 2018), 18-23, 42, 150.

35 el- Enfâl, 8/35.

geri çeviren müşrikler yerilmekte, onların Mescid-i Haramı yönetmeye layık olmadıkları vurgulanmaktadır. Aynı şekilde onların salâtının da “mukâ” ve “tasdiye” den ibaret olduğu bildirilerek yapmış oldukları bu ibadetin makbul bir amel olmadığı âyetin devamından anlaşılmaktadır.

Âyette zem edilen bir ibadet formu olan salâtın mahiyetini bilebilmek için, öncelikle onu oluşturan “mukâ” ve “tasdiye” kavramlarının hangi anlama geldiklerini tespit etmek gerekir. Sözlükte sırasıyla “ıslık çalmak” ve “el çırpma” anlamlarına gelen³⁶ bu iki kelimenin, âyet bağlamında hangi manada kullanıldıklarına dair müfessirlerinden şu görüşler nakledilmektedir.

İbn Abbas (ö. 68/687-88) bu âyet hakkında şöyle demiştir: Kureyşliler Kâbe'yi çıplak olarak tavaf eder, ıslık çalar ve el çırparlardı. Bu âyet onların bu çirkin işlerini anlatmaktadır.³⁷ Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713) ise, “tasdiye”-yi Kureyş'in insanları Beytullah'tan men etmesi şeklinde anlamlandırmış ve âyetin tefsirinde şu açıklamayı yapmıştır: Kureyşliler tavaf esnasında Hz. Peygamber'in karşısına çıkıp ıslık çalar, el çırpma ve onunla alay ederlerdi. Bunun üzerine bu âyeti kerime indi.³⁸ İbn Kesîr (ö. 774/1373), başta Abdullah İbn Ömer (ö. 73/693) olmak üzere Mücâhid (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723), Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713), Katâde (ö. 117/735) gibi birçok sahâbî ve tabiîn müfessirinin “mukâ” kelimesine ıslık çalma, “tasdiye” kelimesine ise; el çırpma, alkış tutma anlamını verdiklerini nakletmektedir.³⁹ Âyet hakkındaki yorumları “*Târîhu's-salâti fi'l-İslâm*” isimli çalışmasında tahlil eden Cevad Ali de âyetteki “mukâ” ve “tasdiye”nin eğlence kabilinden hareketler olduğunu, bunların saygı, ihtiram ve tazim içeren namazla mukayese edilemeyeceğini belirtmektedir.⁴⁰

Yaptığımız bu nakillerden anlaşıldığı üzere, söz konusu âyette “salât” kavramı ile ilişkilendirilen “mukâ” ve “tasdiye” kavramları, müfessirler tarafından çoğunlukla ıslık çalıp ses çıkarma şeklinde icra edilen bir ibadet formu olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla Enfâl sûresi 35. âyetinde yer alan “salât” kavramından hareketle cahiliye toplumunda Hz. Peygamber'in namazına benzer bir ibadet formunun olduğunu söylemek isabetli bir yaklaşım değildir. Nitekim cahiliye Araçlarının namaz anlayışına dair önemli bir çalışması bulunan Mahfuz Söylemez de konu hakkında yaptığı detaylı tahlillerden

36 Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidi Halil b Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*. (Beirut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988), 5/519; Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*., 5/141.

37 Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selame (Riyad: Daru Taybe, 1997), 4/52.

38 Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vilü ayi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Daru Hicr, 2001), 11/164.

39 İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, 4/50-53.

40 Cevad Ali, *Târîhu's-salâti fi'l-İslâm* (Bağdat, ts.), 10-11.

sonra aynı minvalde kanaat beyan etmiştir.⁴¹ Enfâl sûresi 35. âyetin makale boyutunda ele alındığı diğer bir çalışmada da böyle bir benzerliğin olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.⁴²

Hız. Peygamber'in namazına benzer bir ibadet şeklinin cahiliye toplumunda var olduğunu savunanların bir diğer delili ise, Zeyd b. Amr, Ebû Zer el-Ğifarî, Kuss b. Saide gibi bir kısım şahısların İslâm öncesi dönemde namaz kıldıklarına dair kaynaklarda yer alan bazı rivayetlerdir.⁴³ Çalışmasında söz konusu rivayetleri hem sened hem de metin tenkidi açısından değerlendiren Söylemez, anılan şahısların ibadet kastıyla yapmış oldukları bir kısım ritüellerin İslâm'ın emretmiş olduğu namazdan farklı olduğu kanaatine varmıştır.⁴⁴

Burada son olarak vurgulamak istediğimiz husus şudur: Namazın, ilk vahyin inzalinin akabinde bizzat Cebrail tarafından Hız. Peygamber'e öğretildiği hususunda siyer kaynakları neredeyse ittifak halindedir. Konuyu "*Cebrail'in Hız. Peygamber'e Abdesti ve Namazı Öğretmesi*" başlığı altında ele alan İbn Hişâm, Hız. Peygamber Mekke'nin yukarı bölgesinde iken Cebrail'in kendisine geldiğini, yerden fıskıran bir pınardan abdest aldığını, ardından Hız. Peygamber'in de onun gibi abdest aldığını, sonra Cebrail'in namaz kıldığını, Hız. Peygamber'in de onun gibi namaz kıldığını ve Cebrail'in oradan ayrıldığını, bunun ardından Hız. Peygamber'in eve gelerek Hız. Hatic'e'ye bu namazı öğrettiğini nakletmektedir.⁴⁵ İbn Hişâm'ın naklettiği bu rivâyetin benzeri, Belâzürî⁴⁶ ve Taberî⁴⁷ gibi farklı siyer kaynaklarında da geçmektedir.⁴⁸ Yine İbn Hişâm bir sonraki bab başlığında Cebrail'in Hız. Peygamber'e namaz vakitlerini öğretmesinden bahseden rivâyeti nakletmektedir.⁴⁹ Aynı şekilde Abdul-

41 Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı?*, 53-69.

42 Mehmet Yaşar, "Enfâl 35. Âyeti Çerçevesinde Câhiliye'de Mukâ, Tasdiye ve Salât", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (2017), 173-206.

43 Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, 89-96; Balcı, *Hız. Peygamber ve Namaz*, 18-20.

44 İlgili rivayetleri tahlil eden Söylemez, bu rivayetlerin anılan iddia için yeterli delil olamayacakları kanaatine varmıştır ki biz de müellifin bu kanaatine katılmaktayız. Hem tekrara düşmemek, hem çalışmamızın hacmini artırmamak hem de ana konumuzdan uzaklaşmak adına ilgili rivayetleri çalışmamızda değerlendirmeyi uygun görmedik. (Bkz: Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı?*, 21-34.)

45 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sakkâ v.dğr (Mısır: Mektebetu Mustafâ, 1955), 1/244; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibî İbn İshak, *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978), 136; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* (Kahire: Dâr-u'l-Hadîs, 2006), 1/203.

46 Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr (Riyad: Dâr-u'l-Fikr, 1996), 1/111.

47 Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberi, *Tarihü't-Taberi : Tarihü'l-ümem ve'l-müluk* (Beyrut: Dâr-u't-turâs, 1987), 2/304.

48 Konu hakkında detaylı bilgi için bkz: Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı?*, 75-78.

49 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/245.

lah ibn Mes'ud'dan⁵⁰ merfu olarak nakledilen ve Hz. Peygamber'in namaz kılma-
mayı bizzat Cebrail'den öğrendiğini ifade eden rivâyetler, İslam'daki namaz
ve abdestin Hz. Peygamber tarafından –cahiliyedeki bazı ibadet şekillerine
kısmen benzerlikler arz etse de- daha önce bilinmediğine delalet etmekte-
dir. Nitekim el-Bakara 238-239. âyetlerde “*Namazlara ve orta namaza devam
edin. Allah'a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın. Eğer korku halinde iseniz,
yaya olarak veya binek üzerinde namaz kılın. Fakat güvenliğe çıktığınızda, bil-
mediğiniz şeyleri size öğreten Allah'ın öğrettiği gibi ibadetinizi ifa edin!*” buy-
rularak namazda vahyin etkisine işaret edilmiştir.

2.2. Yahudilikte Namaz

Çerçeve bir ibadet olarak bütün peygamberlere ve geçmiş ümmetlere farz
kılınan namazın, Yahudilere de emredilen bir ibadet olduğunu söyleyebiliriz.
Bakara ve Mâide sûrelerinde yer alan bazı âyetlerde ise bizzat İsrâiloğulları
namazla sorumlu tutulmuşlardır.⁵¹ Diğer taraftan Meryem sûresinde İsrâilo-
ğullarına gönderilen pek çok peygamberin ismi zikredilip Allah'ın âyetlerini
duyunca secdeye kapandıkları, onlardan sonra gelen nesillerin ise nefisleri-
ne uyup namazı terk ettikleri bildirilmektedir.⁵² Ancak Kur'an'da, İsrâiloğul-
ları bağlamında zikredilen “*salât*” kavramından kastedilen ibadetin mahiyeti
hakkında herhangi bir beyan bulunmamaktadır. Dolayısıyla Yahudilikteki
ibadet anlayışını ortaya koyarak, “*salât*” kavramıyla kastedilen ibadet şekli-
nin tespit edilmesi önem arz etmektedir.⁵³

Yahudilik'te bütün Tevrat emirlerini de kapsayacak şekilde ve bilhassa
ibadet manasında, ruhu saflaştırma ve disiplin altına alma vurgusuna sahip
olan İbrânîce “*avoda*” kelimesi kullanılmıştır.⁵⁴ Bunun yanında günlük iba-
detler için “*tefila*”, dua ve yakarma anlamında “*bakaşah*” ve ibadet etme an-
lamına gelen “*şevah*” terimleri de kullanılmaktadır.⁵⁵ Tevrat'ta yer alan bilgi-
lere göre, eski İsrâil toplumunda ibadetin temelini kurban kültü oluşturmuş,

50 Buhârî, “Bedu'l-Halk”, 6.

51 el-Bakara, 2/83; el-Maide, 5/12.

52 el-Meryem, 19/58-59.

53 Yahudilerin ibadet anlayışını ele alan birçok çalışma mevcuttur. Ancak Şinasi Gündüz ta-
rafından kaleme alınan “Namaz ve Yahudilikteki Günlük ibadet” isimli çalışma, hem içerik
hem de İslam'daki namaz ibadetinin Yahudi menşeli olduğu iddialarını tahlil etmesi açı-
sından ayrı bir öneme sahiptir. İlgili çalışmalar için bkz: Hayrullah Örs, *Mûsâ ve Yahudilik*
(İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 468 s.: 332-340; Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döne-
minde Yahudiler* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi
(KURAMER), 2016), 380-386; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: Türkiye Diyanet
Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008), 279-286; Şinasi Gündüz, “Namaz ve Ya-
hudilikteki Günlük İbadet”, *İslami İlimler Dergisi* 13/2 (2018): 215-238.

54 Gürkan, *Yahudilik*, 2008, 271.

55 Freeman T., “What is Tefillah? A Labor of the Heart”,

https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1452805/jewish/Tefillah.htm. (Gündüz,
“Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet”, 220'den naklen).

bilhassa İbrâî ataları döneminde ibadet ferdi tarzda, Tanrı'ya sunulan adak, takdime ve dua şeklinde yerine getirilmiştir.⁵⁶ Muhtevasında zaman zaman farklılıklar olmakla birlikte, Mâbet merkezli olarak icra edilen Kurban, Yahudiliğin en kadim ve en önemli ibadetidir.⁵⁷ Hz. Mûsâ zamanında Mısır'dan çıkan İsrâiloğulları, çölde geçirdikleri kırk yıl boyunca kurbanlarını, konakladıkları yerde inşa ettikleri seyyar Çadır Mabetlerde icra etmişlerdir.⁵⁸ Mabet merkezli ibadet anlayışı Süleyman Mâbedi'nin yıkılışına kadar önemini korumuş, sürgün döneminde ise Mâbet'ten uzak kalan Yahudilerin⁵⁹ ibadet anlayışında esaslı değişiklikler olmuştur.⁶⁰

Eski İsrâil dininde "Mâbet", "Kurban" ve "Kohenlik" uygulaması merkezi konuma sahipken, Birinci Mâbed'in yıkılmasıyla başlayan sürgün ve sonrası dönemde, hediye ve kurban takdimi ortadan kalkmış ve onun yerine günümüzde de varlığını sürdüren namaz getirilmiştir.⁶¹ Bu dönemde Yahudi dini hayatı sinagog, Tevrat ve rabbiler⁶² etrafında gelişme göstermiştir. Mâbet'te Kohenler⁶³ aracılığıyla yerine getirilen kurban ibadetinin yerini, sinagoglarda rabbiler eşliğinde icra edilen Tevrat çalışması (Talmud Tora) ve kalbin

56 Gürkan, *Yahudilik*, 2008, 271.

57 Sabâh Nâci Eş-Şeyhalî, "Yahudi İbadetleri Namaz: Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılımlı Şekilleri", çev. Mustafa Ölmez, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 655.

58 Ahmet Güç, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/207-212; Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/187-197; Baki Adam, "Sinagog", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 37/222-224.

59 Hz. Süleyman tarafından bu günkü Mescid-i Aksa sınırları üzerinde inşa edilen Mâbet (MÖ. 971-931), ilki Babil hükümdarı Buhtunnasr (II. Nebukadnezar) tarafından (MÖ. 586), ikincisi Roma komutanı Titus tarafından (MS. 70) olmak üzere iki defa yıkılmıştır. Bu iki yıkımın ardından Yahudiler Mâbed'e alternatif olarak sinagoglar inşa etmişlerdir. Ancak Mâbet merkezli icra edilen kurban ibadeti ya askıya alınmış ya da yerine başka bir uygulama ihdas edilmiştir. Yahudilerdeki günlük üç vakit ibadet bu bağlamda zikredilebilir. Geleneksel Yahudiler, kurban ibadetinin yerine getirilebilmesi için Mesih'in ortaya çıkıp Nil'den Fırat'a kadar olan vadedilmiş toprakları ele geçirmesini ve günümüzde üzerinde Kubbetü's-Sahrâ bulunan Moriya tepesinde Süleyman Mâbedi'nin yeniden inşa etmesini gerekli görürler. Siyonizm ve Mesih beklentisi bu inanışla alakalı ortaya çıkmış hareketlerdir.(Gürkan, *Yahudilik*, 2008, 279.)

60 Güç, "Yahudilik", 43: 207-212; Gürkan, "Yahudilik", 2013, 43: 187-197.

61 Hasan Zaza, *el-Fikrû'd-dînî'l-İsrâîlî etvâruhu ve mezahibuhu* (Me'hedü'l-buhusi ve'd-Dirasati'l-'arabiyye, 1971), 168.

62 Rabbiler: Eski Ahid'i ve yahudi sözlük geleneğini yorumlamak ve yeni hükümler çıkarmak suretiyle her konuda yahudi halkına rehberlik ve hâkimlik eden, ayrıca yahudi din akademilerine başkanlık yapan Tevrat âlimleri ve yorumlayıcılarından oluşan sınıf. (Salime Leyla Gürkan, "Rabbâniyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 34/377.

63 Kohenler, Ya'kûb'un on iki oğlundan Levi soyuna bağlı bulunan Hz. Hârûn'un soyundan gelen, İsrâil erkeklerinin oluşturduğu din adamı sınıfını ifade etmektedir. Kohenler, İsrâiloğullarına Tevrat kurallarını öğretmenin yanı sıra yerleşik hayata geçmeden önceki dönemlerde toplanma çadırında, Kudüs Mâbedi inşa edildikten sonra da Mâbed'de icra edilen ibadet ve bilhassa kurban ritüelini yerine getirmekle yükümlü olmuşlardır. (Gürkan, "Rabbâniyyûn", 34/376.)

ibadeti kabul edilen dua/tefila almıştır.⁶⁴ Tapınağın yeniden inşa edildiği İkinci Tapınak Döneminde Kudüs'e dönen Yazıcı Ezra (MÖ. 458) ve başkanlığındaki dini heyet bir dizi düzenlemeye gitmiş ve bunun bir parçası olarak günlük ibadetlere ve bu ibadetlerde okunması gereken şükür dualarına ilişkin düzenlemeler ortaya çıkmıştır.⁶⁵ Tapınakta icra edilen günlük kurban törenlerinin sayısına karşılık Ezra tarafından geliştirilen sabah ibadeti “şaharit”, öğlen ibadeti “minha” ve akşam ibadeti “arvit”, Yahudi bilginler arasında tartışmalıdır.⁶⁶ Her ne kadar tartışılan bir konu olsa da Ezra tarafından günlük ibadete ilişkin ihdas edilen bu ritüeller (şaharit, minha ve arvit) o tarihten itibaren Yahudilikte dini hayatın bir parçası olmuştur.

Yahudi kutsal metinleri incelendiğinde ibadetlerin mahiyeti ile alakalı belirgin ifadelerin olmadığı söylenebilir. Tapınak öncesi dönemin kutsal metinlerinde “Tanrınız Rabbe kulluk edeceksiniz”⁶⁷ ve “Bütün yüreğinizle Tanrıya ibadet edin”⁶⁸ gibi genel emirler yer almakla birlikte ünlü Yahudi bilgin İbn Meymûn/Maimonides'in (ö. 1204) de vurguladığı gibi Tanrı'ya yönelik yapılacak olan ibadetin sayısı, şekli ya da zamanı Torah'da belirlenmemiştir.⁶⁹ Bununla birlikte Yahudi kutsal kitabından bu dönemde Tanrıya yakarmak için elleri açma, kendini yere atma ve başını dizleri arasına koyma gibi düzenli olmayan bazı münferit ibadet biçimlerinin var olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁰ Birinci tapınak döneminde günlük ibadetin esasını, tapınakta gerçekleştirilen kanlı kurban törenleri oluşturmakla birlikte dönemin kutsal metinlerinde Tanrının huzurunda eğilmek, diz çökmek ve secde etmekten bahseden “Gelin Rabbin önünde eğilelim, diz çökelim”⁷¹ gibi birtakım ifadelerle de rastlanılır.⁷²

Tapınak sonrası döneme bakıldığında Talmud öğretilerine dayalı Rabbinik⁷³ gelenek doğrultusunda ayakta icra edilen günlük üç dua ibadeti esna-

64 Gürkan, *Yahudilik*, 2008, 279.

65 Gündüz, “Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet”, 223.

66 Maimonides, *Mishna Torah*, “hilkot tofila”, 1:5-8. (‘den naklen)

67 Çıkış 23:25.

68 Yasanın Tekrarı 11:13.

69 Maimonides, *Mishna Torah*, “hilkot tofila”, 1:1 (İngilizceye çeviri Eliyahu Touger, http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/920161/jewish/Tefilah-and-BirkatKohanim-Chapter-One.htm)(Gündüz, “Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet”, 221'den naklen.)

70 Gündüz, “Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet”, 221.

71 Mezmurlar, 95:6.

72 Gündüz, “Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet”, 222.

73 II-VI. yüzyıllar arasında gerçekleştirilen Talmud çalışmaları çerçevesinde ortaya çıkmış, bu tarihten itibaren Yahudiliğin geçerli mezhebi olmuştur. Rabbinik Yahudiliğe göre Şifahî Tora olmadan Yazılı Tora anlaşılabilir. Yahudi dinî hukuku her şeyden önce Yazılı Tora üzerine temellendiği gibi Şifahî Tora üzerine de temellenir. Günümüzde Rabbinik Yahudilik üç büyük mezhep halinde devam etmektedir; bunlar Ortodoks, muhafazakâr ve reformist akımlardır. Ömer Faruk Harman, “Yahudilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/214.

sında paralel olarak sallanma ve zaman zaman eğilme ritüeli bulunmaktadır.⁷⁴ Ellerin ve ayakların açılıp yüzükoyun yere uzanmak şeklinde icra edilen tam secde hareketi, düzenli ibadette yer almayı sadece Yom Kipur'da uygulanmaktadır.⁷⁵ Ayrıca yeni yıl gününde başın kol üzerine konulması şeklinde icra edilen bir çeşit secdeye de yer verilmektedir. Günlük ibadete hazırlık anlamında zorunlu bir taharet uygulamasının olmadığı, ancak sabah kalkıldığında, sabah duasına (şaharit) hazırlık babında, ellerin bileklere kadar yikanması şeklinde isteğe bağlı bir ritüelin olduğu görülmektedir.⁷⁶

Hicretten sonra Hz. Peygamber ile etkileşimde bulunan Medineli Yahudilerin dini hayatlarına baktığımızda, kaynaklarda onların günlük ibadetlerinin icrasına dair pek fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Hicaz bölgesi Yahudilerinin Rabbinik geleneğe mensup olduklarını⁷⁷ göz önünde bulunduracak olursak Talmud öğretilerini esas alan Rabbinik Yahudilerin yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ayakta icra edilen günlük ibadet esnasında okudukları dualara paralel olarak sallanma ve eğilme gibi hareketler yaptıkları söylenebilir. Diğer taraftan Medine dönemindeki Yahudileri konu edinen bir çalışmada ise, secdenin İslâmî dönemde Yahudiler arasında olmadığına işaret edilmektedir.⁷⁸

Bu başlık altında verdiğimiz bilgilerden hareketle söyleyecek olursak Yahudilikteki günlük ibadetler, büyük oranda Mâbed'in yıkılışından sonra Yahudi din adamları tarafından ihdas edilen beşeri tasarruflardır. Müslümanların günlük ibadeti namaz ise, siyer kaynaklarının ittifakıyla Hz. Peygamber'e bizzat Cebrâil tarafından öğretilmiştir. Hz. Peygamber'in hadisleri de bunu doğrulamaktadır. Dolayısıyla bunca rivâyeti göz ardı ederek vahye muhatap bir peygamberin beşer müdahalesi açık olan Yahudi ibadetlerini taklit ettiği iddiası tutarlı bir yaklaşım değildir. Diğer taraftan Medine'deki Yahudilerin Müslümanların namazını alay ve eğlence konusu yaptıklarını haber veren âyet-i kerime de böyle bir benzerliğin olmadığı tezini desteklemektedir. Şayet Müslümanların namazına benzer bir ibadet şekli kendilerinde olsaydı, onu alay ve eğlence konusu yapmazlardı. Çünkü böyle bir tutum aynı zamanda kendi ibadet biçimleriyle de alay etmek anlamına gelirdi. Aynı şekilde hicretten on yedi ay sonra gerçekleşen kıblenin tahvilinden sonra Yahudilerin ciddi bir tepki verdiğini bizzat Kur'an haber vermektedir.⁷⁹ Ancak hiçbir zaman bu eleştirilerin içerisinde *"Bizimle aynı namazı kılıyorlar, fakat aynı kibleye dönmekten istinkâf ediyorlar"* şeklinde bir ifade bulunmamaktadır. Eğer

74 Gündüz, "Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet", 226.

75 Gürkan, *Yahudilik*, 2008, 283.

76 Gündüz, "Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet", 226.

77 Gündüz, "Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet", 227.

78 Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 385.

79 el-Bakara, 2/142, 145.

onlarda da benzer bir ibadet olsaydı kuşkusuz bu durum kiblelerini değiştiren Müslümanlara yöneltilecek en mantıklı eleştiri olurdu.⁸⁰

Burada son olarak temas etmek istediğimiz bir husus da uzun süre İslâm egemenliği altında yaşayan Yahudilerin İslâm ibadet anlayışından etkilendiği gerçeğidir.⁸¹ Bu konuda müstakil bir çalışma kaleme alan Gündüz'ün de isabetle kaydettiği gibi, gerek Karâî Yahudiliğinde⁸² gerekse ana gövdeyi oluşturan Rabbinik Yahudilikte hem günlük ibadet şekillerinde hem de bu ibadetlere hazırlık aşamalarında daha önceki dönemlerde olmayan bir takım düzenlemeler ortaya çıkmıştır. Yüzün, ellerin ve ayakların yıkanması, ibadette dizlere doğru tam eğilme ve secdeye varma gibi rükünler içeren bu düzenlemeler, her ne kadar Yahudi geleneği içerisinde referansla temellendirilmeye çalışılsa da İslâm'ın etkisi açık bir şekilde hissedilmektedir.⁸³

3. Kur'ancılık Hareketine Göre Namaz ve Mahiyeti

Kuşkusuz bütün dinler, mensuplarını hem itikâdi hem de ameli olarak birlik ve bütünlük içerisinde tutmak gibi bir gayeyi içinde barındırır. Bunu gerçekleştirmenin en önemli yollarından bir tanesi de dini pratiklerdir. İslâm açısından söyleyecek olursak namaz ibadeti bu birlikteliği sağlayan bir fonksiyona sahiptir. Örneğin her yıl Hac ibadeti esnasında dünyanın farklı bölgelerinden gelen milyonlarca Müslümanın Kâbe'deki görüntüsü, inananlar arasında var olan ameli birlikteliğin bariz bir göstergesidir. Aynı şekilde farklı İslâm beldelerini ziyaret eden Müslümanların o beldelerdeki mescitlere gidip namazlarını –özellikle Cuma- cemaatle birlikte eda edebilmeleri de bu birlikteliğin başka bir tezahürüdür.⁸⁴

Sayısı iki milyara yaklaşan Müslümanların kahir ekseriyetinin, ameli birlikteliğin önemli bir göstergesi olan namazın vakit, rek'at ve uygulama noktasında ittifak halinde olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşılık Müslümanları

80 Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı?*, 39.

81 Gürkan, *Yahudilik*, 2008, 63-65.

82 Geleneksel Yahudiliğe karşı Anan ben David tarafından sadece yazılı Tevrat'ın dinde kaynak olduğunu savunan bir Yahudi mezhebi. Bu mezhep Abbâsi egemenliğindeki Irak'ta milâdî 8. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Önceleri Anan'a nisbetle Ananiler (Anâniyye/Ananiyyim) diye adlandırılan bu grubun sözlü Tevrat'ı ve Rabbânî otoriteyi reddetmek suretiyle bir nevi Tevrat'a dönüş hareketinin öncülüğünü yapmasında İslâm'ın da etkisinin bulunduğu kabul edilmektedir. Kutsal Kitap vurgusuyla öne çıkan mezhep bu yönüyle Protestanlık ve Kur'ancılık hareketine benzemektedir. (Mustafa Sinanoğlu, "Karâîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24/424; Gürkan, "Yahudilik", 2013, 43/192.)

83 Gündüz, "Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet", 227-233.

84 Bu noktada kendi tecrübelerimizi de aktarmakta fayda mülahaza ediyoruz. Gerek Mısır, Fas, Tunus gibi Arap ülkelerine, gerek İtalya, İspanya gibi Mağribli Müslümanların yoğun olarak yaşadığı Avrupa ülkelerine yaptığımız seyahatlerde ibadet için gittiğimiz mescitlerde gerek vakit namazlarında gerek Cuma namazlarında herhangi bir ihtilaf yaşamadığımızı belirtmeliyiz.

içine düştüğü buhrandan çıkarmak gibi ulvi bir gayeyi vazife edinmiş Kur'an-cılık hareketinin namaz anlayışına göz attığımızda, ortaya çıkan manzara, bu birlikteği sağlamaktan ziyade parçalamak gibi menfi bir durum arz etmektedir. Bu sebeple çalışmamızın bundan sonraki kısmında Kur'ancılık hareketinin namaz anlayışını Hint alt kıtası, Mısır ve Türkiye olmak üzere üç başlıkta ele alacağız.

3.1. Hint Alt Kıtası Kur'âniyyûn Ekolüne Göre Namaz ve Mahiyeti

Kur'âniyyûn ekolünün kurucu aklı Ahmed Han, ibadetlerin katı bir şekilde dini vazifelere hasredilmemesini, aksine insanda yaratılan tüm güçlerin geliştirilmesini de kucaklayacak bir olgu olarak algılanması gerektiğini söyler. Bu bağlamda ilim öğrenmeyi, geliştirilmesi gereken yeteneklerin ilki olarak zikreder.⁸⁵ Modernistlerin de genel bakış açısını yansıtan bu durum, mukarrer/muayyen usul ve esaslara sahip olmayan Kur'âniyyûn ekolünün, namaz ibadetinin mahiyeti hakkında farklı telakkilerde bulunmasına sebep olmuştur.

1902 yılında kurduğu "Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'ân" adıyla ilk defa nizâmî bir kurum çatısı altında ekolün faaliyetlerini yürüten Abdullah Çekrâlevî, sünneti inkâr etmesine rağmen büyük çoğunluğu sünnet kaynaklı olan namazın vakit ve rek'atlarını olduğu gibi kabul etmiş, ancak bunların sünnetle değil Kur'an ile sabit olduğu noktasında bir kısım âyetlerde zorlama te'villere başvurmuştur. Bu meyanda "Gündüzün iki ucunda ve gecenin de ilk saatlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri giderir. Bu, öğüt almak isteyenlere bir hatırlatmadır."⁸⁶ âyetiyle istidlal ederek beş vakit namazın, "Gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a hamdolsun."⁸⁷ âyetiyle de rek'atların Kur'an'da beyan edildiğini iddia etmiştir. Abdest âyetinden⁸⁸ abdestin vacip olduğu hükmünü çıkaran Çekrâlevî, ayakların yıkanmasının farz olduğunu söyleyerek mestler üzerine meshi caiz görmemiştir. Aynı şekilde sünnetle beyan edilen kan çıkması ve benzeri şeylerle abdestin bozulacağı hükmünü de kabul etmemiştir.⁸⁹ Namaz için ezan okunması şartını Kur'an'da yer almadığı gerekçesiyle küfür telakki eden Çekrâlevî'ye göre kılınamayan namazların kazası olmaz. Ayrıca namazların cem edilmesi diye

85 J.M.S Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2000), 100.

86 el-Hûd, 11/114.

87 el-Fâtır, 35/1. Çekrâlevî bu âyeti şu şekilde yorumlamaktadır: "Ey gök ve yer ahali! Beş vakit namazınızda Allah'ın rızasına nail olmak için Elhamdülillah'ı okuyun. O Allah, altı rüknü [kıyam, rükû', rükûdan kalkma, sücûd, secdeler arasında oturma ve son oturuş] bulunan namazlarınızı alıp götürmek için melek elçilerini gönderir. Her rüknün hakkı, Allah'ın kitabına göre bazen iki, bazen üç, bazen de dört defa eda edilmesidir." (Hadim Hüseyin İlahibahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübühathum havle's-sünne*. (Taif: Mektebetü's-Sıddik, 2000), 367-368.

88 Maide, 5/6.

89 İlahibahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübühathum havle's-sünne*, 366-368.

bir şey de söz konusu değildir. Kişi namazda unutarak bir rüknü terk ederse hatırladığında yapmalıdır. Sehv secdesi diye bir şey de yoktur.⁹⁰

Namaz esnasında kibleye dönülmesini vacip kabul eden Çekrâlevî, her tekbirde ellerin kulağa kadar kaldırılmasını gerekli görür. Ona göre bu şekilde elleri kaldırmak suçu ikrar ve günahı itirafa işaretler. Kıyam esnasında kalbin yanında sağ elin sol elin üzerine konulması gerektiğini söyler ve buna “Korkudan (açılan) kollarını kendine çek.”⁹¹ âyetini delil getirir. Kur’an’da yer almadığından hareketle hiçbir mescidin diğerinden daha efdal olmadığını söyler ve bu bâbda zikredilen hadisleri reddeder. Ona göre namaza başlarken tekbir esnasında şu ifade okunur: “وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ”⁹² Fâtiha ve Kur’an dışında hiçbir şeyin namazda okunmasını kabul etmeyen Çekrâlevî’nin namazdan çıkış selamı şu âyettir:⁹³ “سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ”⁹⁴

1914 yılında ölen Çekrâlevî’nin taraftarları 1916 yılına kadar yukarıda özetlediğimiz şekilde namazlarını kılmaya devam etmişlerdir. Anılan tarihte Haşmet Ali hocası Çekrâlevî’nin görüşlerinin özeti olan “*Salâtu’l-Kur’an*” isimli bir kitapçık yayınlamıştır. Bu kitapçığın ciddi tenkitlere maruz kalması ve bu tenkitlere cevaplar verilememesi neticesinde Çekrâlevî’nin talebesi Muhammed Ramazan, namaz ve muhtevasını yeniden gözden geçirerek “*Salâtu’l-Kur’ân kemâ ‘alleme’r-Rahmân/ Rahman’ın Öğrettiği Kur’an’daki Namaz*” adlı eseri kaleme almıştır ki Çekrâlevî mensuplarının güncel uygulaması da buna göredir. Bu eserde namazla alakalı hususlar şu şekilde özetlenmiştir.⁹⁵

1. Farz namazlar üç vakittir. Bunlar; sabah, öğle ve yatsı namazlarıdır. İkinci ve akşam namazlarını ise isteyen kılabilir.

2. Bütün namazlar iki rek’attır. İkinden fazla rek’atlı namazlar insanların tayini ile oluşmuştur.

90 Birişik, *Hind Altkatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 333-334.

91 el-Kasas, 28/32.

92 el-Hacc, 22/62.

93 el-En’am, 6/54.

94 İlahibahş, *el-Kur’âniyyûn ve şübühathum havle’s-sünne*, 369.

95 Kur’âniyyûn hakkında kapsamlı bir araştırma sahibi olan Hadim Hüseyin İlahibahş, bizzat kendisinin Lahor’da Çekrâlevî’lerin merkezinde kıldıkları namazı şu şekilde tavsif etmektedir: İmam öne geçmeden aralarında duruyor. Kiraate “رَبِّ أَدْعُنِي مُدْخَلٌ صَدَقَ” (İsrâ, 15/80) âyetiyle başlıyor. Sonra “إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا” diyerek tekbir alıyor. Daha sonra Muhammed Ramazan tarafından belirlenen âyetleri okumaya başlıyor. Sonra yine tahrime tekbiri gibi tekbir alıp rükûya gidiyor. Orada üç âyet okuyor. Sonra ayağa kalkmadan direk secdeye gidiyor. Secdede beş farklı âyet okuyor ve bu şekilde bir rek’atı bitiriyor. Diğer rek’atı da birincisi gibi kılıyor. Namaz ikinci rek’atın secdesinin bitmesiyle sona eriyor. İmam her şeyi sesli okuyor. (İlahibahş, *el-Kur’âniyyun ve şübühathum havle’s-sünne*, 372-373.

3. Başlama tekbiri şu âyettir: “إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا”⁹⁶

4. Rükûdan kalkmak Kur’an’ın öğretisine muhaliftir. Rükûdan direk secdeye gidilmelidir.

5. Her rek’at için sadece bir tane secde vardır.

6. Secdedeki zikir bitince namaz da sona erer.⁹⁷

Kur’âniyyûn ekolünün velût müelliflerinden Hoca Ahmeduddîn Amritsârî de, sabah ve yatsı olmak üzere sadece iki vakit namazın farz olduğunu iddia etmektedir. Namazı Allah ile konuşmak şeklinde anlayan Amritsarî, bu sebeptendir ki namaz kılariken kibleye dönmeyi gerekli görmemektedir. Ona göre namazda doğuya da batıya da dönmek caizdir. Namazların rek’atları hakkında herhangi bir sınırlamada bulunmayan Amritsarî şu açıklamayı yapar. “Dört rek’at kılan da isabet etmiştir, huşu ile bir rek’at kılan da.” Vefatından sonra öğrencileri arasında namazların sayıları hususunda ihtilaflar ortaya çıksa da günümüzde ona bağlı olanlar ve yine onun 1926’da kurduğu “Ümmet-i Müslime” cemiyetine mensup olanlar namazları beş vakit olarak eda etmektedirler.⁹⁸

Kur’âniyyûn ekolünün namaz hususunda aşırı görüş serd eden müntesiplerinden birisi de Seyyid Refiuddin Multanî’dir. Farz olan namazların tehecüd, sabah, öğlen ve akşam olmak üzere dört vakit olduğunu söyleyen Multanî, “Doğu da batı da Allah’ındır”⁹⁹ âyetiyle istidlal ederek tehecüd ve sabah namazlarında güneşin doğduğu tarafa, öğlen ve akşam namazlarında ise güneşin battığı tarafa yönelmenin doğru olacağı kanaatindedir. “Düşünüp öğüt alınız diye biz her şeyi çift yarattık.”¹⁰⁰ Âyetinden hareketle ikinci namazını kabul etmeyen Multanî, her namazın iki rek’at olduğunu, birinci rek’atta üç secde, ikinci rek’atın da dört secdeyle eda edileceğini söyler. Bu bilgileri kitabından aktardığımız İlahibahş bu gurubun artık günümüzde olmadığını söylemektedir.¹⁰¹

Namaz hakkında görüş dile getiren ekol mensuplarından bir tanesi de Haksar hareketinin kurucusu olarak da bilinen İnâyetullah Han el-Meşrîkî’dir. O beş vakit namazı kabul etmekle birlikte, bunun belli bir zamana mahsus olduğunu iddia eder. Namaz hakkında özellikle “salât” kelimesini kullanmayı tercih eden Meşrîkî, bu kelimenin Kur’an’daki kullanımlarını inceleyenlerin, bunun her gün beş defa eda edilen namaz olmadığını görecek-

96 en-Nisa, 4/34.

97 İlahibahş, *el-Kur’âniyyûn ve şübühatuhum havle’s-sünne*, 371-372.

98 İlahibahş, *el-Kur’âniyyûn ve şübühatuhum havle’s-sünne*, 373-375.

99 el-Bakara, 2/115.

100 ez-Zâriyât, 51/49.

101 İlahibahş, *el-Kur’âniyyun ve şübühatuhum havle’s-sünne*, 375-377.

lerini ileri sürer. Ona göre Allah'ın "salât"ı emretmekteki amacı, o dönemde insanları eğitmektir. Nasıl ki askerler belli vakitlerde bir meydanda toplanıp kendilerine bazı kurallar öğretiliyor ve birtakım hareketler yaptırılıyorsa, aynı maksat namaz için de geçerlidir. Mescitte toplanma, safları düzgün tutma, vakte riâyet ve sessizlik, hep bu eğitime işarettir. Meşrikî, Ankebût sûresinin 29/45. âyeti üzerinde çokça durmakta ve bu âyetten hareketle "salât" emrinin kötülükten alıkoymaya mebni bir sebep olduğunu vurgulayarak hedefin gerçekleştiği durumlarda sebebin tekerrür etmesine gerek olmadığı imasında bulunmaktadır. Meşrikî'nin şu ifadeleri ise onun namaz hakkındaki görüşünü net bir şekilde ortaya koymaktadır: "Allah'ı zikretmek zamanla sınırlı değildir. Onun her daim zikredilmesi gerekir. Bu takdirde Allah'ın zikri yanında namazın ne sözü ne de lüzumu kalır."¹⁰²

3.2. Mısır Kur'âniyyûn/Ehli Kur'an Ekolüne Göre Namaz ve Mahiyeti

Daha önce de işaret edildiği üzere Mısır'da Kur'ancılık fikrini ilk dile getiren Muhammed Tefvik Sıdkî'dir. O Kur'an'ın tek kaynak olduğu görüşünü namaz ve zekât ibadetleri üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Özetle o şöyle demektedir:

"Dinde vacip olduğunda ittifak edilen şeylerin hepsi Kur'an'da mevcuttur. Çok az mesele bundan istisnadır. Mesela namazların rek'at sayıları gibi. Hiçbir şüphem yoktur ki namazların kaç rek'at olduklarına dair malumat Hz. Peygamber'den mütevatir olarak bize gelmiştir. Zaten bunda ihtilaf yoktur. Mesele, Kur'an'da yer almadığı halde, Hz. Peygamber'in bizzat yapmış ve emretmiş olduğu söz ve fiillerin, mütevatir olarak bize ulaşmış olsa da her zaman ve zeminde yerine getirilmesinin vacip olup olmayacağıdır. Benim şahsi kanaatim bu tür hususların vacip olmadığı yönündedir. Çünkü muhtemeldir ki Hz. Peygamber bu tür hususları şiddetle tavsiye etmek veya Kur'an'ın diğer hükümlerine hazırlık babında Arap toplumunun adetlerine uygun olduğu için yapmış olabilir. Dolayısıyla başka toplumlar Kur'an'dan kendi durumlarına uygun hükümler çıkarabilirler."¹⁰³

Sıdkî, klasik sünnet anlayışına taban tabana zıt bu ifadelerinden sonra namazların rek'atlarını hakkında kanaatini beyan etmektedir. O korku namazının zikredildiği Nisa 102. âyetle¹⁰⁴ istidlal ederek namazın asgari rek'at sayısının iki olduğunu, bundan az olmamak veya aşırıya kaçmamak kaydıyla kişinin istediği kadar kılabileceğini söylemiştir.¹⁰⁵ Hz. Peygamber'in farklı

102 Bırışık, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 354.

103 Sıdkî, "el-İslâmu hüve'l-Kur'ânu vahdeh", 517.

104 "(Ey Muhammed!) Cephede sen de onların (mü'minlerin) arasında bulunup da onlara namaz kıldırдыңın vakit, içlerinden bir kısmı seninle beraber namaza dursun. Silâhlarını da yanlarına alsınlar. Bunlar secdeye vardıklarında (bir rek'at kıldıklarında) arkanıza (düşman karşısına) geçsinler. Sonra o namaz kılmamış olan diğer kısım gelsin, sizinle beraber kılınlar ve ihtiyatlı bulunsunlar, silâhlarını yanlarına alsınlar..."

105 Burada Sıdkî'nin verdiği örnek ile tartıştığı hükmün çelişkili olduğu düşünülebilir. Bu işkâli giderme noktasında şunu söyleyebiliriz. Burada Sıdkî'nin temel tezi şudur: Dinde va-

vakitlerde en az iki olmak kaydıyla farklı rek'atlar kılmasını da bu iddiasına diğer bir delil olarak zikretmiş, namazların vakitleri ile alakalı olarak ise herhangi bir şey söylememiştir.¹⁰⁶

Hâlihazırda Mısırlı Kur'ancıların önderi kabul edilen Ahmed Subhî Mansûr ise, beş vakit namazın İslâm'da var olduğunu ve bunun Hz. İbrâhim'den beri tevarüs eden bir ibadet olduğunu söylemektedir. Kur'an'da "salat" kelimesinin elif-lamlı olarak "es-salât" şeklinde marife gelmesinin buna işaret ettiğini söyleyen Mansûr, Kur'an'da namazların rek'atları ve vakitleri hakkında bilgi verilmemesinin Kur'an'ın bir üslubu olduğunu, çünkü Arapların bildiği bir husus hakkında tekrar açıklamaya gerek duyulmadığını ifade etmektedir. Aynı şekilde Cuma namazının da cahiliyede var olduğunu, Arapların bu namazı ticarete çevirdiğini, bu yüzden Kur'an'ın Cuma namazı esnasında ticareti yasaklayan hükümlerinin nazil olduğunu ifade etmektedir. Buna karşın abdest, taharet, gusül ve teyemmümün Kur'an'da açıkça zikredildiğini; zira bunların daha önce bilinmediğini söylemektedir. Arapların kıldığı namazlardaki sıkıntının şekli yani biçimsel olmayıp manasında olduğunu, bu yüzden Kur'an'daki namaz vurgusunun "ikametü's-salat" terkihiyle ifade edildiğini, çünkü bu terkihin namazı hakıyla eda etmek manasına geldiğini belirtmektedir.¹⁰⁷ Bunun yanında Ahmed Subhî, ezandaki şahadet cümlelerinin ve namazda okunan tahiyyât duasının Abbasiler zamanında dine sokulduğunu iddia etmektedir.¹⁰⁸ Yine o namazlarda kadınların erkeklere imamlik yapabileceğini çünkü Kur'an'da bunu nehyeden bir âyet olmadığını söylemekte, kaynaklarda böyle bir bilgi bulunmamasını ise o zamanki Arap toplumunun örf anlayışıyla açıklamaktadır.¹⁰⁹

Mansûr'un görüşleri bu minvalde olmasına rağmen onun yönetimindeki *ahl-alquran.com* isimli internet sitesinde namaz hakkında uç görüşlerin dilendirildiğini görmekteyiz. Örneğin adı geçen sitede Zeyd Ali el-Mehdi tarafından kaleme alınan bir makalede namazın beş vakit olduğu reddedilmekte ve tamamen Kur'an âyetlerinden tahliller yapılarak farz olan namazın günde

cip olduğunda ittifak edilen her şey Kur'an'da mevcuttur. Ancak yine onun ifadesiyle namazların rek'at sayıları dinde ittifak edilen bir husus olmasına rağmen birebir Kur'an'da yoktur. O zaman Sıdkî'ye göre yapılacak olan şey Kur'an'ı asıl alıp diğerini te'vil etmektir. Diğer taraftan Sıdkî'nin asıl tartıştığı mesele Kur'an'da yer almayı mütevatir sünnetle günümüze gelen hükümlerin durumudur. Sıdkî, rek'at sayılarını Kur'an'dan çıkardığı için bu konu o kısma dâhil değildir.

106 Sıdkî, "el-İslâmü hüve'l-Kur'ânu vahdeh", 515-525.

107 http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=18860 (erişim tarihi: 12.05.2020)

108 http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=19086 (erişim tarihi: 12.05.2020)

109 http://www.ahl-alquran.com/arabic/printpage.php?doc_type=1&doc_id=19053 (erişim tarihi: 12.05.2020)

üç vakit olduğu ileri sürülmektedir.¹¹⁰ Yine aynı sitede Samir İslâmbûlî isimli kişi tarafından telif edilen bir başka makalede ise beş vakit namaz kabul edilerek şu görüşler ileri sürülmüştür. *“Namazın beş vakit olduğu Kur'an âyetlerinden anlaşılmaktadır. Kur'an'da namazın kıyam, rükû, secde ve taharet şartları belirtilmiştir. Nisa sûresi 102. âyet namazın asgari iki rek'at olduğu beyan etmektedir. Dolayısıyla namaz hakkında Hz. Peygamber'den gelen uygulama sadece bazı vakitlerin ikiden fazla olduğu şeklindedir. Bu da mütevatir sünnetle bize kadar gelmiştir ki bu durum, Kur'an dışında müstakil bir hüküm koymak sayılmaz. Hal böyle iken, namazı örnek vererek sünnetin de hüküm kaynağı olduğunu söyleyenler hata etmişlerdir. Sünnet tabidir. Kur'an'a ek bir hüküm getiremez. Umumunu tahsis edemez. Mutlak'ını takyid edemez. Farz Kur'an'ın farz kıldığı, haram onun yasakladığı, helal de onun helal dediğidir. Bugün namaz diye bilinen ibadet şekli ise Hz. İbrâhim'den beri bilinmekte ve mütevatir olarak nakledilmektedir.”*¹¹¹

Yine aynı sitede Mustafa Fehmi tarafından *“namaz, şekli bir ibadet midir yoksa Allah ile özgün bir bağ mıdır”* başlığıyla kaleme alınan makalede *“salat”, “ikame”* ve *“vakt”* kelimelerinin lügavi anlamlarından hareketle keyfiyeti belli olmayan bir namaz tasavvurundan bahsedilmektedir.¹¹² Aynı minvalde bir başka yazı da *“ikâmu's-salât”* başlığı ile Mahmut Dwikat tarafından kaleme alınmıştır. O bu hususta şöyle demektedir: *“Hakiki iman zikrullah ifade eden bazı sözcükleri dil ile tekrarlamak değildir. Namaz olarak bilinen belli hareketleri yapmak da değildir. Hakiki iman kişinin amellerine yansıyan imandır. Bu da, Allah ile kul arasında ikame edilen bir bağ/sıla ile (إقامة الصلاة مع الله) gerçekleşir.”*¹¹³

3.2. Türkiye'deki “Kur'ancılık/Kur'an İslâm'ı” Ekolüne Göre Namaz ve Mahiyeti

3.2.1. Meâlciler

Türkiye'de Kur'ancılık ekolünün sivil inisiyatif olarak ilk defa Kalem, Kelime, Aylık, İktibas vb. dergiler etrafında cereyan ettiğine daha önce temas etmiştik. Bir grup entelektüel tarafından söz konusu dergilerde kaleme alınan yazılarla dillendirilen bu söylemin dini pratikler hususunda geride durmayı bir ilke olarak benimsediğini söylemek mümkündür. Nitekim yayın hayatı iki

110 http://www.ahl-alquran.com/arabic/printpage.php?doc_type=1&doc_id=8344 (erişim tarihi: 11.05.2020)

111 http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=882 (erişim tarihi: 11.05.2020)

112 http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=4317 (erişim tarihi: 11.05.2020)

113 http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=6108 (erişim tarihi: 12.05.2020)

yıl süren Kalem dergisinin son sayısında bu ilkesel yaklaşımın sebebi bağlamında şu ifadelere yer verilmiştir:

"Derginin çıktığı zaman zarfında türban, intifada, Afganistan ve şimdilerde demir perde gibi güncel bazı olaylar vardı. Okuyucularımızın bazılarının taleplerine rağmen biz ısrarla bu konulara girmemeye çalıştık... Çünkü İslâmî gerekliliklerin anlaşılabilmesi ve yaşanabilmesi yolunda bugüne değin oldukça yaya kalmış bir toplumda La ilahe illa Allah'ın Kur'ânî anlamının anlaşılmadığı, Kur'an'ın temel öğretisinin, sunduğu yaşam tarzının ve mücadele metodunun anlaşılmadığı bir toplumda, Kur'an'da Resullerin örnekliğinde bir temel olarak görülmemiş bir konunun bir mücadele odağı haline gelmesinin yanlış olduğu kanaatindeydik."¹¹⁴

3.2.2. Hüseyin Atay

Türkiye akademyasında "Kur'an İslâmî" söylemini ilk defa dile getiren Hüseyin Atay'dır. O, 1960'lı yıllardan itibaren kaleme aldığı eserlerle kendisinden sonrakilere ciddi manada tesir etmiştir. Nitekim talebesi Düzgün'ün ifadesiyle *"Kur'an'a dönüşü sistematik ve tutarlı bir şekilde işleme ve bunun öncüsü olma onuru Hüseyin Atay'a aittir."¹¹⁵*

Onun Kur'an vurgusunun temelinde din ve din kültürü ayrımı yatmaktadır. Ona göre din ilâhîdir; o da Kur'an'dır. Allah yapısıdır. Tenkit edilemez. Hz. Peygamber'in sünneti ve hadisleri ise onun uygulamasıdır. Din kültürü ise bunun dışındaki geleneğin tamamıdır. Gelenek ise zamana, şartlara, ilme, tekniğe göre değişebilir. Zira kültür, tarihsel bir kesitte yaşayan insanların ihtiyaçlarına göre Kur'an'dan çıkardıkları hükümlerdir. İnsanlar, şartlar, ihtiyaçlar değiştikçe, çıkarılan hükümler, anlayışlar ve fikirler de değişebilmektedir. Dolayısıyla kültür insan yapısıdır ve tenkit edilebilir. O halde dine ve Kur'an'a uymak zorunlu, din kültürüne uymak ise zorunlu değildir.¹¹⁶

Atay'ın söyleminde öne çıkan diğer bir vurgu da kolaylık prensibidir. Din ile hayatın birbirine uyumlu olmasını dinin ana gayesi olarak gören Atay, hayat şartları ile dinin hükümleri arasında çatışma olması durumunda dini hükümlerin gözden geçirilmesi gerektiğini ve bunun yolunun da Kur'an'ın emrettiği, Hz. Peygamber'in öğütlediği ve müçtehit imamların tatbik ettiği metot olduğunu söylemekte ve şöyle demektedir: *"O hâlde yapılacak ilk iş, Kur'an'a gitmektir. Çünkü dinin aslı ve ana kaynağı Kur'an'dır. Hadîs onun uygulanmasının örneğidir. Bunu yapabilmek için önce din ile din kültürünü birbirinden ayırma ihtiyacı vardır."¹¹⁷* Bunu yaparken akla büyük önem veren Atay, akli ve vahyi Allah'ın insana verdiği iki ilim kaynağı olarak vafeder. Ona

114 Altınsu, "Ne Yapmak İstedik", 18.

115 Şaban Ali Düzgün, "Hüseyin Atay", *Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed. Çağfer Karadaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 283.

116 Hüseyin Atay, *İslam'ı Yeniden Anlamak* (Atay yayınları, 2015), 90-91.

117 Atay, *İslam'ı Yeniden Anlamak*, 89.

göre akıl, sözsüz ve lafızsız vahiydir. Kur'an'ın ve hadis-i şeriflerin dışında kalan meselelerin hükmünü öğrenmek için tek kaynak akıldır. Akıl, Kur'an gibi hüküm verir ve verdiği hüküm Kur'an'ınki gibi meşrudur, şeriat sayılır.¹¹⁸

Din tasavvurunu ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız Atay'ın dikkat çeken bir özelliği de, teorik olarak ortaya koyduğu fikirlerini pratik hükümler üzerinde örneklendirmesidir. Çalışma konumuz namaz ibadeti de bu bağlamda değindiği konular arasındadır.

Namazın şekil açısından belirlenmiş ve günde beş vakit yapılması gereken farz bir ibadet olduğuna vurgu yapan Atay, her farzın bir hikmet ve felsefesi olduğunu, bu bağlamda namazın hikmet ve felsefesinin de kişiyi kötülüklerden uzaklaştırmak olduğunu söyler. O namazın bizzat gaye olmadığını, insanı eğitime vasıtası olduğunu belirtir ve namazın gaye olması durumunda eğitim vasıtası olmaktan çıkacağını, dolayısıyla kul ile Allah arasında bir bağ olma vasfını kaybedeceğini söyler.¹¹⁹

Atay, farz namazların dışında kılınan nafil ve sünnet namazlarla ilgili rivayetlerin şüpheli olduklarını, ancak herhangi bir yer ve zamana bağlı olmamak şartıyla nafil namaz kılmanın caiz olduğunu söylemektedir. Atay'a göre işi olmayanlar veya vakti ve mekânı müsait olanlar oturarak veya ayakta nafil ve sünnet namaz kılabilirler. Hatta böyle yapmaları onların kötü düşüncelere dalmamaları açısından daha iyidir. İlk zamanlardaki Müslümanların yapacak fazla işleri bulunmadığından, boş zamanlarını nafil namaz kılarak değerlendirmişlerdir. Ancak günümüzde Müslümanların ilim öğrenmek, üretim yapmak gibi farz olan daha mühim işleri yapmaları, onlara daha çok sevap kazandırır ve fayda sağlar.¹²⁰

3.2.3. Yaşar Nuri Öztürk

Kur'an İslâmı söylemini akademik camiada en etkili bir şekilde dillendiren kişi Yaşar Nuri Öztürk'tür. Doksanlı yıllarda laik kesimin din hocası edasıyla ve o cenahın gücünü de arkasına alarak televizyon ve gazetelerde Kur'an'a dönüş vurgusuyla dikkat çeken Öztürk, söylemin geniş halk kitleleri tarafından bilinirliğini sağlamış ve bu söylemin en popüler şahsiyeti olmuştur. Kaleme aldığı eserler, gazete yazıları ve konferanslarla geleneksel İslam anlayışına karşı amansız bir mücadeleye girişen Öztürk, toplumun bir kesimi tarafından dinsizlik olarak addedilen laikliği İslam'ın onayladığı bir sistem olarak nazara vermiştir. Hadislere ve geleneğe karşı keskin söylemiyle öne çıkan Öztürk, dine uzak elit kesimlerden büyük ilgi görmüş, buna karşın din-dar kesimden ise gittikçe uzaklaşan bir görüntü çizmiştir.

118 Atay, *İslam'ı Yeniden Anlamak*, 69-70.

119 Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III* (Ankara: Atay Yayınları, 1997), 231-232.

120 Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, 195-196, 232-233.

Din adına hüküm yetkisinin sadece Allah'a ait olduğunu, dinî içerik ve çerçevenin Kur'an'la belirlendiğini, dolayısıyla Kur'an dışında kaynak aramanın şirk olduğunu ifade eden Öztürk, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tebliğcisi olduğunu ve hiçbir şekilde onun dışında bir şey söylemediğini iddia etmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra binlerce yalan hadis uydurulduğunu söyleyen Öztürk, Hz. Peygamber'e nispet edilen bir söz veya fiilin Kur'an'daki buyruklarla çelişmesi yahut Kur'an'da olmayan bir hüküm ortaya koyması durumunda o söz veya fiilin uydurma olduğunu, aksini kabul etmenin ise şirk olduğunu savunmaktadır. Bu görüşünü "Hz. Peygamber'in sünnetine 'evet' Hz. Peygamber'e isnad edilen yalanlara 'hayır!'" sözünü sloganlaştıran Öztürk, geleneğin çerçevesini çizdiği din anlayışını anonim şirket olarak tasvir etmekte ve geleneğin Kur'an ile iletişime engel olduğunu iddia etmektedir.¹²¹

Namazla alakalı düşüncelerini *Kur'an'daki İslam* kitabında dile getiren Öztürk'ün söz konusu görüşleri özetle şöyledir: Namaz, Kur'an'da vakti belirlenmiş farz bir ibadettir. Ancak vakitleri geniş ve esnek olarak verilmiştir. Kur'an'da beş vakit namaz yoktur. Hûd sûresi 114. ve İsrâ sûresi 78. âyetlerdeki hitap Hz. Peygamber'e yöneliktir; asla ümmete teşmil edilemez. Ümmete farz kılınan namazlar üç vakittir. Salâtü'l-Fecr (Nûr, 24/58), Salâtü'l-İşa (Nûr, 24/58) ve Salâtü'l-Vüstâ (Bakara 2/238). Bunların dışındakiler nafilidir ve kılınmaları tercihe bağlıdır. Mükked sünnet denilen ve bugün farzlaştırılan namazlar bu üç vakte ilave edilenlerdir. Sabah namazı bellidir. İşa namazı akşam veya yatsı adıyla kılınabilir. Zaten Hz. Peygamber bunları cem etmiştir. Vüstâ namazı öğlen veya ikinci olabilir. Hz. Peygamber bu ikisini cem ederek bunlardan herhangi birinin kılınabileceğini göstermiştir. Kur'an'da salâtın şekli ile alakalı bilgi çok azdır. Çünkü namaz ibadeti şekilden ziyade ruh, samimiyet ve şuur meselesidir. Namazda kibleye yönelmek namazın sıhhat ve kabulüyle değil, cemaatin birlik ve ahengini sağlamakla alakalıdır (Bakara, 2/115, 142). Salâtın en mükemmel şekli, fıkıh kitaplarında yazılan şekildir. Ancak şartlar elvermiyorsa müminin yapacağı her türlü dua salât kavramı içine girer. Şekline ise yapan kişi karar verir. Hâlihazırda bilinen namazın en mükemmel şekil olduğunu kabul etmekle birlikte, farklı şekillerde salât edenlerin icraatı da Kur'an'a aykırı değildir. Çünkü namazın şekli içtihadîdir. Ancak Hz. Peygamber tarafından yapılanı en mükemmel olanıdır. Kur'an'da salâtın rek'at sayısından bahsedilmemektedir. Çünkü rek'at sayıları da içtihadîdir. Büyük oranda Hz. Peygamber tarafından belirlenmiştir. Kur'an'da namaz kılarken Kur'an okunması gerektiğine dair bir beyan yoktur. Arapçayı iyi okuyamayanlar isterlerse Kur'an'ın tercümesiyle veya içlerinden gelen yakarış cümleleriyle Salât ederler. "Kur'an'ın tercümesiyle ibadet olmaz" iddiası dinsel ve bilimsel dayanaktan uzak siyasal bir söylemdir. Geleneksel fi-

121 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam* (İstanbul: Yeni Boyut, 2018), 7-8.

kıh koyduğu kurallarla namazı icra edilemez bir şekilde sokmuştur. Bu yozlaştırma ve kurallara boğma süreci Emevîler tarafından başlatılmış ve artarak bugüne kadar gelmiştir. Bugünkü teravih namazı İslam dışı bir uydurmadır. Kur'an'da böyle bir namaz yoktur. Hz. Ömer zamanında başlatıldığına ihtimal vermiyoruz. Onun aracılığıyla pazarlanan yalanlardan biridir.¹²²

3.2.4. Edip Yüksel

Türkiye'de Kur'ancılık ekolü denilince kuşkusuz akla gelen ilk isim Edip Yüksel'dir. Gençlik yıllarında gelenekçi bir kimliğe sahip olan Edip Yüksel, 12 Eylül darbesinden önce Akıncılar Derneği bünyesinde siyasi faaliyetlerde bulunmuş, darbeden sonra siyasi görüşleri nedeniyle bir süre cezaevinde tutuklu kalmıştır. Yüksel, Amerika'da yaşayan ve "Kur'an'da 19 Mucizesi" teziyle bilinen Mısırlı Kur'ancı Reşad Halife (ö. 1990)'nin görüşlerinden etkilenmiş ve 1986 yılından itibaren sünneti reddeden ve dini sadece Kur'an'dan ibaret sayan görüşlerini dillendirmeye başlamıştır. Türkiye'deki Kur'ancılık ekolü içerisinde sünneti tümünden inkâr eden ilk kişi olma özelliğine sahip olan Yüksel, Reşad Halife'nin daveti üzerine 1989 yılında Amerika'ya göç etmiştir. Yazdığı kitaplar, internet siteleri¹²³ ve sosyal medya ortamında paylaştığı videolarla Kur'ancılık fikrini yaymaya devam etmektedir.¹²⁴

"Kuran, tüm Kuran, başka şey değil sadece Kuran" cümlesiyle din anlayışını ortaya koyan Edip Yüksel, sıhhatine herhangi bir değer atfetmeksizin Hadis ve Sünnet'in kaynak değerini tümüyle inkâr etmektedir. Her şeyin Kur'an'da açık bir şekilde ifade edildiğini, dolayısıyla tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlere gerek olmadığını savunan Yüksel, bütün dini pratikleri Kur'an'dan hareketle temellendirmeye çalışmaktadır.¹²⁵ Yüksel'in namaz ile alakalı görüşleri ise şöyledir:

Namaz kılmak için abdestli olmak gereklidir (4:43; 5:6). Abdest, sadece cinsel ilişki ve tuvalet ihtiyacını gidermekle bozular. Gaz kaçırmak, vücuttan kan akması veya kadının adet görmesi abdesti bozmaz (5:6; 2:222). Su bulunmazsa, namaza zihinsel olarak hazırlanmak için temiz bir zemine dokunularak yüzler ve eller meshedilir (5:6). Namaz için örtünmek şart değildir. Odasında tek başına veya eşiyile beraber namaz kılan bir kişi, dilerse çıplı çıplak namaz kılabilir. Kuran, namazların rek'at sayıları hakkında bilgi verme-

122 Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, 404-415.

123 114 Hareketi Derneği, www.19.org, www.yuksel.org, www.kurandakidin.com. Kur'ancılık Ekolünün savunulduğu İngilizce yayın yapan bazı siteler için bkz: www.free-minds.org; www.quranalone.com; www.21stcenturyislam.info; www.quranaloneislam.net.

124 Edip Yüksel, *Mesaj: Kur'an Çevirisi*. (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016), 22-24. Ayrıca Yüksel'in kendi Kaleme aldığı biyografisi için bkz: Edip Yüksel, *Norşin'den Arizona'ya Sıradan Bir Adamın Sıra Dışı Öyküsü*, 3. Bs (Ozan Yayıncılık, 2017).

125 Yüksel, *Mesaj*, 14-18.

mektedir. Ancak tehlike ve korku gibi olağanüstü hallerde kısaltılması öğütlenen namaz bir rek'at olduğuna göre, normal koşullarda kılınan namaz, en az iki rek'at olmalıdır (4:101-103). Bugünkü mevcut rek'at sayıları, daha sonraları uydurulan detaylardan biridir. Ancak namazı secdeden sonra tekrarlamakta bir beis yoktur. Namaza ayakta başlanır (2:238; 3:39; 4:102) ve özel durumlar hariç hareket edilmez (2:239). Namazda eğilerek yere kapanmalı (rüku ve secde) ve böylece Allah'a teslimiyet fiziksel olarak da bildirilmelidir (3:43; 4:102; 22:26; 38:24; 48:29). Herhangi bir korku durumunda ayakta durma ve eğilerek yere kapanma şartı aranmaz (2:239). Namazda sadece Allah'ı anmalı, övmeli, yüceltmeli, tesbih etmeli ve sadece O'ndan yardım istenmelidir (1:1-7; 20:14; 17:111; 29:45; 2:45). Fatiha, Allah'ı muhatap alan bir dua niteliğinde olup okunması uygundur (62:9-11; 4:101-103). Otururken "tahiyyât" duası okunmamalı; zira bu dua, Muhammed Peygamber sanki her şeye nazır ve hazır bir tanrıymış gibi bir hitap içermekte ve Allah'tan başkalarını anmaktadır. İlla bir şey okunmak dilenirse, Allah'ın birliğine şahadet getirilebilir veya herhangi bir dua yapılabilir. Kur'an'da Sabah (Fecr: 24:58; 11:114) Akşam (İşa: 24:58; 17:78; 11:114; 38:32) ve öğle vaktinde kılınan Orta (Vusta: 2:238) namazı olmak üzere üç vakit namaz mevcuttur. Ancak eğer kişi Kur'an'dan beş vakit namaz anlıyorsa beş vakit kılmalıdır. Namazları cem etmek, kaçırılmış namazları kaza etmek, namazları yolculuk anında kısaltmak, sünnet ve nafil namazlar eklemek, kadınların namazda imamlık yapmasını yasaklamak gibi bir kısım kurallar ve inançlar mezhepler yoluyla Muhammed Peygamber'den daha sonra dine sokulan bidatlerdir.¹²⁶

3.2.5. Süleymaniye Vakfı: Abdülaziz Bayındır

Ülkemizde Kur'an İslâmî söylemini benimseyen kişiler içerisinde zikredilenlerden¹²⁷ birisi de çalışmalarını Süleymaniye Vakfı bünyesinde kurduğu bir ekiple yürüten Abdülaziz Bayındır'dır. Genelde grup halinde sunumlar yapan Abdülaziz Bayındır, emekli bir akademisyen olup ekibi içerisinde ilahiyat alanında ihtisas yapmış kimseler olduğu gibi örneğin tıp gibi farklı alanlarda ihtisas yapmış kimseler de mevcuttur. Bu ekip, çalışmalarını, vakıf merkezinde en az üç kişilik gruplar tarafından icra edilen seminerler, Süleymaniye Vakfı Yayınlarından çıkan kitaplar, Kitap ve Hikmet Dergisi ve sosyal medya üzerinden paylaşılan video ve yazılarla gerçekleştirmektedir.¹²⁸

126 Yüksel, *Mesaj*, 562-566; <https://www.youtube.com/watch?v=vz2pzl7h4nQ&t=1179s> (erişim tarihi: 01.06.2020)

127 Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 222; Kaşif Hamdi Okur, "Kur'an İslam'ı Söyleminin Fıkıh Usulü Açısından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Murteza Bedir v.dğr. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 357.

128 <https://www.suleymaniyevakfi.org/>, Youtube'de yayın yapan Fitrat Tv.

Abdülaziz Bayındır'ın din tasavvuruna baktığımızda özetle şunları söylemek mümkündür. Ona göre Kur'an'ın açıklanmaya ihtiyacı yoktur. Çünkü birçok âyette Kur'an'ın Allah tarafından muhkem kılınıp açıklandığı bizlere bildirilmektedir. Eğer Allah'ın ayetlerini Allah'tan başkası açıklamaya kalkarsa kendisini Allah'ın yerine koymuş olur. Dolayısıyla hiç kimsenin onu açıklamak gibi bir görevi ve yetkisi olamaz. Hz. Peygamber'in tebyini de onun tebliğinden ibarettir. Bu bağlamda Allah Rasûlünün vazifesi muhkem ve müteşâbih ayetleri alıp ilgili bağlantıları oluşturarak Allah'ın yapmış olduğu açıklamayı bize bildirmektir.¹²⁹ Biz de o açıklamalara nasıl ulaşacağımızı öğreniriz ve o yoldan gideriz. Dolayısıyla bize düşen, Yüce Allah'ın yapmış olduğu açıklamalara bir usul çerçevesinde ulaşma gayreti göstermektir.¹³⁰

Söylem ve eylem olarak Kur'ancılık ekolüne yakın duran Abdülaziz Bayındır ve ekibi, bu ismin müsemmasında zikredilmeyi ise kabul etmemektedir. Nitekim ekibiyle birlikte "*Kur'ancılık Tehlikesi*" adıyla yayınladıkları videoda¹³¹ kendilerinin de Kur'ancı ekol içerisinde değerlendirildiklerini, söz konusu videonun da bu yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için kayda alındığını belirtmektedirler. Videoda Kur'ancılar genel hatlarıyla tarif edilerek bu kişilerin Kur'an anlayışları eleştirilmekte, gerekçe olarak da herhangi bir metot sahip olmadıkları ve sübjektif oldukları gösterilmektedir. Buna karşın Al-i İmrân sûresi 7. ve Fussilet sûresi 3. âyetleri delil getirilerek Kur'an'ı anlama faaliyetinin bir metot çerçevesinde ve Arapçayı ve ilgili konuyu bilenlerden oluşan en az üç kişilik bir ekip dâhilinde yapılması gerektiği ifade edilmektedir. Kanaatimizce vakıf merkezinde icra edilen seminerlerde sürekli üç kişilik bir ekiple çıkılmasının sebebi de bu anlayışın tezahürüdür.

Bayındır ve ekibinin çalışma konumuz olan namaz ibadetine yaklaşımlarına göz attığımızda ise, bu noktada birçok telifatın olduğunu söylemek mümkündür.¹³² Özellikle namaz vakitleri¹³³ konusunda Abdülaziz Bayındır'ın

129 Bayındır ve ekibinin hadis ve sünnet anlayışı da bu görüşleri ile paralellik arz etmektedir. Onlar Sünneti genel olarak klasik hadis usulü çerçevesinde kabul etmekte, Kur'an'ın açık bir kitap olduğundan hareketle sünnetin yeni bir hüküm koyma yetkisinin olmadığını, hadis ve sünnetin apaçık olan Kur'an'ın tebliği ve uygulaması olduğunu kabul etmektedirler. Bu bağlamda Kur'an'a muhalif kabul ettikleri hadisleri de sahih olarak değerlendirmemektedirler.

130 <https://www.suleymaniyevakfi.org/kuran-dersleri/3-ali-imran-suresi-7-ayet.html> (erişim tarihi 02.06.2020); <https://www.suleymaniyevakfi.org/kuran-arastirmalari/kurana-gore-resulullahin-tebyin-gorevinin-anlami.html>.

131 <https://www.youtube.com/watch?v=Hy-3PDdoVwM>, (erişim tarihi: 01.06.2020)

132 Yahya Şenol - Enes Alimoğlu, *İnsanlık Tarihi Boyunca O Namaz* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016); Zeki Bayraktar, *Kur'an ve Sünnet Ama Hangi Sünnet?* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016), 370 s./283-347; Fatih Orum, "Âyet ve Rivâyetlerin Reddettiği Bir İddia: 'Salât'tan Bihaber Ahfâd-ı Peygamber!'", *Kitap ve Hikmet* 4 (2014), 16-22; Vedat Yılmaz, "Herkesin Bildiği Namaz", *Kitap ve Hikmet* 4 (2014), 38-42; Zeki Bayraktar, "Kur'an'ın İçinde Resimli Namaz Hocası Aramak", *Kitap ve Hikmet* 2 (2014), 23-29.

133 Daha ziyade sahur vaktinin tespitinde ortaya çıkan tartışma sebebiyle gündeme gelen bu

zaman zaman ülke gündemini de meşgul eden açıklamaları herkesin malumudur.¹³⁴ Diğer kaynaklardan faydalanmakla birlikte genel görüşü yansıttığı kanaatle Zeki Bayraktar'ın "Kur'an'ın İçinde Resimli Namaz Hocası Aramak" isimli makalesi¹³⁵ özelinde söz konusu gurubun namaza bakışını tahlil etmeye çalışacağız. Geleneksel algının aksine namazın şekil ve uygulama kısmında gelenekteki anlamıyla sünnetin fonksiyonunu kabul etmeyen Bayraktar, Kur'an eksenli bir bakışa sahip olan saygıdeğer bir âlim olarak tavsif ettiği Hayri Kırbasoğlu'nun "Herkesçe bilinen bir gerçektir ki namaz, zekât, hac, oruç vb. ibadetlerden tutun, ceza, miras, evlenme vb. hukuki konulara kadar pek çok konuda Kur'an temel ilkeler vermekle birlikte genelde tafsilata girmemiştir" şeklindeki ifadelerini eleştirmekte ve namaz ahkâmının bütünüyle Kur'an'da beyan edildiğini iddia etmektedir. Namazın vakitleri, şartları ve rükünlerini ispat hususunda bir kısım ayetleri¹³⁶ delil getiren Bayraktar, rek'at sayıları ve kılınma biçiminin ise önceki Resullerin ortak tatbikatından elde edildiğini ifade etmektedir. Bu meyanda namazın ilk peygamber Hz. Âdem'den beri var olan ve kıyamete kadar devam edecek olan mütevatir bir ibadet olduğunu, cahiliyede bu ibadetin bilinip uygulandığını, Hz. Peygamber'in bisetten önce de namaz kıldığını, aynı şekilde Yahudilerin de namaz ibadetini bildiklerini ve uyguladıklarını, hatta kıblenin tahvilinden önce Medine'deki Yahudilerin Hz. Peygamber'in arkasında namaz kılmış olabileceklerini söylemektedir. Bayraktar'a göre önceki ümmetlerin namazı ile bizim namazımız arasındaki tek fark, kıblenin tahvilidir.¹³⁷

Süleymaniye Vakfı Yayınlarından çıkan ve namaz konusunun müstakil olarak ele alındığı diğer bir eserde¹³⁸ ise namazların önceki peygamberlerden tevarüs eden mütevatir uygulamayla bilinmekte olduğu kabul edilmekle birlikte, Kur'an'ın her şeyi açıklayan bir kitap olduğu görüşünden mütevellit olsa gerek namazların vakti, namazın şartları, erkânı ve hatta tesbihatı da

konu, esasında sabah namazının vaktinin başlangıcı ile alakalıdır.

134 <https://www.suleymaniyevakfi.org/ramazan-ve-oruc/namaz-ve-oruc-vakitlerisadece-muslim-olanlar-icin.html>. (erişim tarihi: 03.06.2020); <https://www.suleymaniyevakfi.org/kuran-arastirmalari/kuranda-namaz-vakitleri.html>. (erişim tarihi: 03.06.2020); <https://www.suleymaniyevakfi.org/namaz/zikir-ve-namaz.html>. (erişim tarihi: 03.06.2020).

135 Bayraktar, "Kur'an'ın İçinde Resimli Namaz Hocası Aramak", 23-29.

136 Bayraktar bunu yaparken aşırı tevillerde bulunmaktadır. Örneğin Al-i İmran sûresi 191. âyeti son oturuşa delil getirmektedir ki biz müellifin istidlal cihetini anlamakta zorlandığımızı belirtmeliyiz. (Bayraktar, "Kur'an'ın İçinde Resimli Namaz Hocası Aramak", 26.) İlgili âyetin meali şu şekildedir: Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yattarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşüncüler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!

137 Bayraktar, "Kur'an'ın İçinde Resimli Namaz Hocası Aramak"; Bayraktar, *Kur'an ve Sünnet Ama Hangi Sünnet?*, 283-347.

138 Şenol - Alimoğlu, *İnsanlık Tarihi Boyunca O Namaz*.

Kur'an'dan delillerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda rek'at sayılarıyla alakalı şu çıkarım zikre değerdir:

“Nisa sûresi 101 ve 102. ayetlerde ifade edildiği gibi korku halinde namaz bir rek'attır. Demek ki yolculuk durumunda tam bir namaz iki rek'attır. Hûd 114. ve İsrâ 78. âyetlere göre günün ilk namazı öğle, son namazı sabahtır. O zaman Bakara sûresi 238. âyette bahsedilen orta namaz akşam namazıdır. Orta namaz akşam namazı olduğuna göre hem yeri/vaktinin hem de rek'at sayısının orta olması lazımdır. Buna göre orta namaz üç rek'at olmalıdır. Üç rakanın orta olabilmesi için dörde ihtiyaç vardır. O zaman diğer namazlardan en az biri dört rek'atlı olmalıdır. Sonuç olarak namazlardan sadece bir tanesi üç rek'at, en az bir tanesi iki rek'at, yine bir tanesi de dört rek'at olmalıdır. Zaten uygulama da böyledir. Dört rek'attan fazla namaz yoktur.”¹³⁹

Yukarıda da değindiğimiz gibi Kur'ancılık hareketini metotsuz ve indi olmakla itham eden Bayındır ve ekibinin naklettiğimiz bu yorumla aynı vartaya düştüklerini söylemek mümkündür. Aynı şekilde Sübhaneke duasını okumak, son oturuş, Tahiyât okumak, Salli-Bârik dualarını okumak, Rabbena duasını okumak, selam vermek, sehiv secdesi yapmak gibi namazla alakalı bir kısım hususlarda ayetlerden değil de sünnetten kaynaklar vermesi müellifin içine düştüğü bir tezat olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁰

Sonuç

Hint alt kıtası, Mısır ve ülkemizdeki Kur'ancılık ekolü mensuplarının namaz ibadetinin mahiyetine dair serd ettikleri görüşlerin tespit ve tahlilini ana hatlarıyla ele aldığımız bu çalışmada varmış olduğumuz sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür;

1- On dokuzuncu yüzyıl, Müslümanlar için talihsiz bir zaman dilimidir. Çünkü dünya tarihindeki hâkimiyetlerini kaybeden ve yöneten konumundan yönetilen konumuna düşen Müslümanlar, hala aşılamayan büyük bir medeniyet krizinin içine düşmüşlerdir. Hâl çaresi bağlamında birçok fikrî ve siyasî cereyanın teşekkül ettiği bu dönem, çalışma konumuz Kur'ancılık ekolünün de ortaya çıktığı dönem olarak dikkat çekmektedir.

2- Batı etkisinin bütün yönleriyle hissedildiği bir zaman diliminde neşvünema bulan Kur'ancılık ekolünün söylem ve hareket tarzının ortaçağ Avrupasında kiliseye başkaldıran Protestan anlayışın temel umdeleriyle benzerlikler arz etmesi bu ekolün bilerek veya bilmeyerek batıdan etkilenmiş olduğunu söylemeye imkân vermektedir. Nitekim Seyyid Ahmed Han ve Abduh'un Luther referansları bu bağlamda önemlidir. Ayrıca bu ekolün ilk

139 Şenol - Alimoğlu, *İnsanlık Tarihi Boyunca O Namaz*, 35-37.

140 Şenol - Alimoğlu, *İnsanlık Tarihi Boyunca O Namaz*, 82-89.

olarak Hint alt kıtası ve aynı tarihlerde Mısır'da ortaya çıkmasıyla, anılan bu ülkelerin emperyalistler tarafından işgal edilen ilk İslam toprakları olması arasında bir alanın varlığı da aşikârdır.

3- Ülkemizde Kur'ancılık ekolü farklı tonlarda dile getirilmiştir. Meâlcilik, Kur'an İslâm'ı, Kur'an'a dönüş, Kur'an bize yeter, indirilen din vb. tabirlerle ifade edilen söz konusu ekol, hiçbir zaman fiili sömürge haline getirilemeyen ülkemizde Hint alt kıtası ve Mısır'a nispetle daha geç dönemde karşılık bulmuştur. Ancak iki binli yıllardan sonra özellikle iletişim vasıtalarının yaygınlaşmasıyla ciddi taraftar bulduğunu söylemek mümkündür.

4- Kur'ancılık ekolü, her ne kadar kökeni hakkında bazı ihtilaflar olup düşümleri İslam'ın ilk asırlarına kadar götürülse de, modern döneme özgü bir harekettir. Belli usûl ve esaslar dâhilinde hareket etmediği içindir ki, müntesipleri arasında ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Ekol, ortak vasıf olarak Kur'an'ı tek ve yeter kaynak kabul etmekte, bu meyanda sünneti, mezhepleri ve gelenek olarak isimlendirilen dini müktesebatı reddetmektedir. Bir kısım âyetlerin literal anlamından hareketle, Kur'an'ın her şeyi kapsadığını iddia eden ekol mensupları, metin merkezci bir anlayış geliştirerek her şeyi Kur'an'dan çıkarmaya tevessül etmişler ve te'vil kapısını sonuna kadar açmışlardır.

5- Çalışmamızın genelinde de görüldüğü üzere söz konusu ekol sahiplerini, sünnetin kaynak değerini ibtidaen reddedenler ve ilkesel olarak kabul etmekle birlikte kaynaklık değerine haiz sünnetin sınırlı olduğunu -Kur'an'a muvafık olması şartıyla- iddia edenler olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Haddizatında bu ikinci kategoride yer alan söylem sahiplerinin, namaz gibi fiili mütevatir kategorisinde yer alan hususlarda sünneti ve geleneği dikkate aldıklarını söylemek mümkündür.

6- Salât/Namaz, Kur'an'da bütün peygamberlere emredilen çerçeve bir ibadettir. Kur'an'da birçok ayette namazın önemi beyan edilirken, nasıl eda edileceğine dair malumat oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla peygamberler vasıtasıyla bütün insanlara emredilen salâtın şekil ve şartları açısından mübhem bırakılması, bizi, salâtın Hz. Âdem'den günümüze kadar zaman ve zemine bağlı olarak bir kısım değişiklikler geçirmiş olabileceği kanaatine sevk etmektedir. Bu takdirde salâtın uygulamasıyla alakalı bir kısım hükümlerin bizzat peygamberler eliyle inananlara aktarılması doğaldır. Nitekim kıldığımız salâtın/namazın şekil ve uygulamasıyla alakalı birçok hükmün Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabit olması da bu kanaatimizi pekiştirmektedir.

7- Bugün namaz diye bilinen ibadet formununun on dört asırdır herhangi bir değişikliğe uğramadan bizzat Hz. Peygamber tarafından eda edildiği şek-

liyle günümüze ulaştığı, herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Dünyadaki Müslüman nüfusun kahir ekseriyetinin –Kâbe örneğinde de görüldüğü üzere– aynı şekilde namaz kılması bunun en büyük ispatıdır. Dolayısıyla bir kısım Kur'ancılar tarafından, Allah Resulüne aidiyetinde şüphe olmayan namaz için Kur'an'ı öne sürerek farklı formlar oluşturmaya çalışmak isabetli bir yaklaşım değildir.

8- Namazın uygulamasıyla alakalı bazı hükümlerin Hz. Peygamber'e aidiyetini kabul etmeyen bir kısım ekol mensuplarının namazın Hz. İbrâhim'den beri Mekke ve çevresinde bilindiği, dolayısıyla şekil ve biçim olarak namazın cahiliyye toplumunda var olduğu ve Hz. Peygamber tarafından oradan alınıp devam ettirildiği iddiası sağlam delillere dayanmamaktadır. Hem Enfâl sûresi 35. âyet, hem Hz. Peygamber'in hadisleri hem de yapılan araştırmalar bu iddiayı reddetmektedir.

9- Aynı şekilde, Hz. Peygamber'in namazı Yahudilerden aldığı iddiası da mesnetsizdir. Yapılan çalışmalar ortaya koymuştur ki namaz, hiçbir şekilde başka bir din veya gelenekten tasarruf edilerek alınmış bir ibadet değildir. Son birkaç yüzyıldır oryantalistler tarafından dillendirilen, namazın köken olarak İslâm öncesi Ortadoğu kaynaklı dinlerde –Yahudi, Hıristiyan, Pers- var olduğu iddiası doğru değildir. Hakikat bunun tam tersidir. Evet, Müslümanlarla Yahudilerin etkileşim içerisinde oldukları bir vakiadır. Ancak namaz konusunda etkilenen ve bu etkileşimden sonra ibadetlerinde namazı andıran ritüellere yer vermeye başlayan Yahudilerdir. Hakikat bu minvalde olmasına rağmen bazı ekol mensuplarının sünnetin kaynak değerini reddetme pahasına oryantalistlerle aynı söylem birlikteliğine düşerek Hz. Peygamber'in namazı Yahudileri taklit ederek aldığı iddiası, tam bir acizyet durumudur.

10- Kur'an'da namaz vakitlerine zımnen işaret edilmektedir. Ancak bu işaret zannîdir, kesinlikle katiyet ifade etmemektedir. Aynı şekilde korku namazından bahseden âyet¹⁴¹ hariç namazların rek'at sayıları hakkında Kur'an'da herhangi bir bilgi de mevcut değildir. Buna karşın, bilinen namaz formunu kabul edip her şeyin Kur'an'da açıklandığını iddia eden bazı Kur'ancıların, namazla alakalı bütün detayları Kur'an'dan temellendirmeye çalışmaları, özünde metin merkezci olan ekol mensuplarını aşırı yorumlara düşmekten kurtaramamıştır. Günde kaç vakit namaz olduğuna dair yorumlar, namazların vakitleriyle alakalı ihtilaf edilen hususlar ve namazların rek'at sayılarıyla alakalı yapılan çıkarımlar bu bapta zikredilebilir. Ancak Hüseyin Atay gibi, namazı olduğu gibi kabul edip bu noktada sünnetin fonksiyonunu kabul eden söylem sahiplerinin olduğu da vurgulanmalıdır.

Kuşkusuz namaz, İslâm toplumunun en gözde ibadetidir. İster vaktinde eda etmiş olsun, ister etmemiş olsun asgari düzeyde kendisini Müslüman kabul eden herkesin namaz ile bir ilişkisi mevcuttur. Kimisi huşu ile kılamaktan, kimisi bazen kılamamaktan kimisi de cumadan cumaya kılmaktan yakınsa da herkesin namaza karşı büyük bir saygısı vardır. Ancak söz konusu ekol sahiplerinin Müslümanları bir araya getiren ve eylem birlikteliğine hazırlayan böyle önemli bir ibadet hakkında bile bu denli ihtilafa düşmeleri; bunu sosyal medya, TV ve diğer iletişim kanallarında aleni bir şekilde dile getirmeleri zaten hâlihazırda namazla alakası çok kuvvetli olmayan lakin bundan muzdarip olan ümmetin namaza bakışını daha da karmaşık hale getirecek veya en azından onun namazına müspet bir katkı sağlamayacaktır.

Gelinen noktada bir kez daha vurgulamak gerekir ki, Müslümanları içirisine düştükleri buhrandan çıkarıp yeniden maddi ve manevi kalkınmalarını temin etmek gibi ulvî bir maksada mebni ortaya çıkan Kur'ancılık ekolünün, şiar-ı İslâm'dan sayılan ve Müslümanların manevi sigortası kabul edilen namaz ibadeti hakkında herhangi bir ittifakları yoktur. Bu bağlamda, cahiliyye adetlerinden Yahudi tefilasına, aydınlanmadan oryantalizme, te'vilden tahrife bir kısım referanslarla vakit/şekil/mahiyet açısından namaz ibadetini temellendirmeye çalışmaları, söz konusu ekol sahiplerinin ilkesiz ve tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde bu söylem sahiplerinin ümmetin selameti için çabaladıklarına dair hüsnü zannımızı muhafaza etmeye çalışsak da bir ibadet özelinde dahi bu şekilde ihtilafa düşmeleri neye niyet neye kısmet babında tam bir fiyaskodur. Çünkü doğru hedefe ulaşmak için halis niyet kâfi değildir. Bununla birlikte doğru bir düşünce yapısı ve sağlam bir usul anlayışı da olmazsa olmazdır.

Sonuç olarak söyleyecek olursak; Kur'ancılık ekolünün en büyük handikabı usulsüzlüktür. Kur'an ile mümin arasındaki bütün engelleri kaldırmayı amaçlayan bu ekol mensupları, bizzat Kur'an'ın mübeyyin ve üsve-i hasene olarak takdim ettiği Hz. Peygamber'i ve ondan tevarüs eden geleneği göz ardı etmekte tereddüt etmemiş, bunun yerine metin merkezci bir anlayışla yeni Kur'anlar ihdas etmekten geri durmamıştır. Özellikle iletişim imkânlarının gün be gün gelişip yaygınlaştığı günümüz dünyasında ittifak edilen dini pratiklerin bu şekilde bilgi kirliliğine sebep olacak tarzda tartışılması, modern aklın tasallutundaki Müslüman zihin yapısı için ciddi sakıncalar barındırmaktadır.

Kaynakça

- Adam, Baki. "Sinagog". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/222-224. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidi Halil b. *Kitâbü'l-'ayn*. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemi li'l-Matbuat, 1988.
- Ali, Cevad. *Târîhu's-salâti fi'l-İslâm*. Bağdat, ts.
- Altınsu, Lütfi. "Ne Yapmak İstedik". *Kalem* 19-24 (1989), 18.
- Arslantaş, Nuh. *Hız Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2016.
- Atay, Hüseyin. *İslam'ı Yeniden Anlamak*. Atay yayınları, 4. Basım, 2015.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*. Ankara: Atay Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân Ansiklopedisi*. 30 Cilt. İstanbul: Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı (KUBA), ts.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*. Ankara Okulu Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Balci, İsrail. *Hız Peygamber ve Namaz*. Ankara Okulu Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Baljon, J.M.S. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Basım, 2000.
- Bayraktar, Zeki. *Kur'an ve Sünnet Ama Hangi Sünnet?* İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Bayraktar, Zeki. "Kur'an'ın İçinde Resimli Namaz Hocası Aramak". *Kitap ve Hikmet 2* (2014), 23-29.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî el-. *Ensâbu'l-Eş-râf*. thk. Suheyl Zekkâr. 13 Cilt. Riyad: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kur'an ve Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitabı's-Sünne*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Birişik, Abdülhamit. *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. Klasik Yayınları, 8. Basım, 2019.
- Cündioğlu, Düccane. "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi 2* (1996), 1-94.
- Düzgün, Şaban Ali. "Hüseyin Atay". *Çağdaş İslam Düşünürleri*. ed. Çağfer Karadaş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Ensari, Abdurrahman. "Namaz Âyetleri Bağlamında Kur'ân-Sünnet İlişkisine Dair Bir Tartışma". *EKEV Akademi Dergisi 76* (2018), 15-34.
- Eş-Şeyhâlî, Sabâh Nâci. "Yahudi İbadetleri Namaz: Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılınış Şekilleri". çev. Mustafa Ölmez. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi 18/2* (2018), 651-666. <https://doi.org/10.33420/marife.430989>
- Güç, Ahmet. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/207-212. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Gündüz, Şinasi. "Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet". *İslami İlimler Dergisi 13/2* (2018), 215-238.
- Gürkan, Salime Leyla. "Rabbâniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/376-377. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.

- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/187-197. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Hâcîr, Cemal b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kur'âniyyûne'l-Arab ve mevkıfuhum mine't-tefsir : dirâse nakdiyye*. Cidde: Daru't-Tefsir, 2015.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto, 3. Basım, 2018.
- Harman, Ömer Faruk. "İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/266-272. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Harman, Ömer Faruk. "İsrâil (Benî İsrâil)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/193-195. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Harman, Ömer Faruk. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/212-218. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Siretu'n-Nebeviyye*. thk. Mustafâ es-Sakkâ v.dğr. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafâ, 2. Basım, 1955.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî. *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1978.
- İlahibahş, Hadim Hüseyin. *el-Kur'âniyyun ve şübühatuhum havle's-sünne*. Taif: Mektebetü's-Sıddik, 2000.
- İmâre, Muhammed (ed.). *el-A'malü'l-kamile li-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. 5 Cilt. Beyrut-Kahire: Daru's-Şurûk, 1993.
- Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer İbn. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selame. 8 Cilt. Riyad: Daru Taybe, 1997.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet : Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 15. Basım, 2018.
- Mansûr, Ahmed Subhî. *el-Kur'an ve kefâ masdaran li't-teşrii'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'l-İntişari'l-Arabi, 2005.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Kur'ân İslam'ı Söyleminin Fıkıh Usûlü Açısından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)". *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Murteza Bedir vd. 353-377. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Orum, Fatih. "Âyet ve Rivâyetlerin Reddettiği Bir İddia: 'Salât'tan Bihaber Ahfâd-ı Peygamber!'" *Kitap ve Hikmet* 4 (2014), 16-22.
- Örs, Hayrullah. *Musa ve Yahudilik*. İstanbul : Remzi Kitabevi, 2015.
- Öz, Mustafa. "Seyyid Ahmed Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/73-75. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Özel, Recep Orhan. "Kur'âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili: Muhammed Ebu Zeyd (H. 1349/M. 1930) Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2019), 55-81.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'daki İslam*. İstanbul: Yeni Boyut, 49. Basım, 2018.
- Sıddıkî, Mazharuddin. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*. çev. Murat Fırat - Göksel Korkmaz. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. "el-İslâmü hüve'l-Kur'ânu vahdeh". ed. Muhammed Reşîd Rızâ. *el-Menar* 9/7 (1906), 515-525.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. "Kelimetü insâf ve itirâf". ed. Muhammed Reşîd Rızâ. *el-Menâr* 10/2 (1907), 140.
- Sinanoglu, Mustafa. "Karâilîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/424-426. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.

- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı?* İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- Şen, Ercan. "1980 Sonrası Dergilerde 'Kur'ancılık' ve 'Mealcilik' Tartışmaları". *"Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*. ed. Lütfi Sunar. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Şenol, Yahya - Alimoğlu, Enes. *İnsanlık Tarihi Boyunca O Namaz*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid. *Tarihü't-Taberi : Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-turâs, 1987.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr. *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Daru Hicr, 2001.
- Wensinck, A. J. "Salât". *İslam Ansiklopedisi*. 10/111-123. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.
- Yaşar, Mehmet. "Enfâl 35. Âyeti Çerçevesinde Câhiliye'de Mukâ, Tasdiye ve Salât". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (2017), 173-206.
- Yılmaz, Vedat. "Herkesin Bildiği Namaz". *Kitap ve Hikmet* 4 (2014), 38-42.
- Yüksel, Edip. *Mesaj: Kur'an Çevirisi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016.
- Yüksel, Edip. *Norşin'den Arizona'ya Sıradan Bir Adamın Sıradışı Öyküsü*. Ozan Yayıncılık, 3. Basım, 2017.
- Zaza, Hasan. *el-Fikrû'd-dînî'l-İsrâîlî etvâruhu ve mezahibuhu*. Me'hedü'l-buhusi ve'd-Dirasati'l-'arabiyye, 1971.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

MEKKÎ VE MEDENÎ DÖNEMDE CEDELÜ'L-KUR'ÂN

Mehmet YAŞAR*

Öz

Kur'an'ın cedel eksenli âyetlerinin anlaşılması, tartışmada dikkate aldığı ilke ve yöntemlerin neler olduğunun bilinmesi açısından önemlidir. Bu araştırma, Kur'an'ın cedel anlayışını yansıtmak üzerine kuruludur. Bu çalışmada öncelikle cedelü'l-Kur'ân mefhumu irdelenecek ardından da konuyla ilgili âyetler Kur'ân, muhatap ve Peygamber temelinde incelenecektir. Bu süreçte Mekkî ve Medenî dönem temel alınacak ve örnekler üzerinden Kur'an'ın cedel üslubu, tartışmada göz önünde bulundurduğu soyut-somut faktörler, gözettiği ilkeler yer yer muhataplarıyla mukayeseli bir şekilde irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Cedelü'l-Kur'ân, Mekkî, Medenî, Muhatap, Peygamber

Jadal Al-Koran in the Meccan and Civil Period

Abstract

Understanding the verses of the Koran on the axis of jadal is important in terms of knowing which principles and procedures are taken into account in the discussion. This research is based on reflecting the jadal understanding of the Koran. In this study, firstly the concept of jadal al-Koran will be examined and then the verses related to the subject will be examined on the basis of the Koran, the addressee and the Prophet. In this process, the Meccan and the Civil period will be taken as a basis and the jadal style of the Koran, the abstract-concrete elements it takes into account in the discussion and the principles it follows in the discussion will be examined in comparison with its interlocutors.

Keywords: Jadal al-Koran, Meccan, Civil, İnterlocutor, Prophet

Makalenin Geliş Tarihi: 01.09.2020; Makalenin Kabul Tarihi: 22.10.2020

Giriş

İnsanların doğru yolu bulması için Allah tarafından peygamberler gönderilmiş ve muhatapların durumlarını da dikkate alacak şekilde bir üslûp belirlenmiştir. İslâmî tebliğin üslûbu ve davet yöntemi; Kur'ân, muhatap ve Peygamber faktörü çerçevesinde şekillenmiştir.

Kur'an'ın indiği dönemde muhataplar tekdüze değildi. Mekkî dönem ile Medenî dönemin muhatap kitleleri arasında kültür, inanç ve kişilik bakımın-

* Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı, Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: mehmetyasar1985@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3520-5973

dan farklılıklar mevcuttu.¹ Söz gelimi Mekke’de putlar merkezî bir yere sahipti. Bununla beraber inanç dünyaları bozulmuş olsa da bir Allah inancı vardı. Sosyal yaşamda tevhidî düşünceye zarar veren ritüeller mevcuttu.

Medenî dönemde ise bambaşka bir durum hâkimdi. Bu dönemde muhatap kitlenin çeşitliliğini münafık, yahudi ve hristiyanların oluşturduğu inanç grupları mevcuttu. İnanç bakımından putlar merkezî bir yere sahip değildiler. Medenî dönemin muhatap kitlesi, müşriklere oranla Allah, nübüvvet ve âhiret gibi konularda daha çok bilgi sahibiydi. Dolayısıyla vahyin indiği dönemdeki muhatapların çeşitliliği davet açısından önemli bir konu olmuştur. Bu sebeple de Kur’ân, önceki kitapların aksine toptan değil, parça parça muhatapların sorularına cevap şeklinde yahut mesajlarını doğrudan vererek nâzil oldu. Kur’ân, bezen de olay ve hadiseler bağlamında muhataplarla iletişim kurdu. Onlarla gerçekleşen diyalog, öne sürülen deliller muhatapların anladığı şekilde gerçekleşti.² Onların ikna edilmesi için mesajlar net, anlaşılır ve Arap dilinin tüm zenginliklerini barındıracak şekilde iletildi. Vahyi aktarmakla görevlendirilen Hz. Muhammed’in konumu da İslamî davetin iletilmesinde göz önünde bulundurulacak faktörlerden biri olmuştur.

Bu çalışmamızda, Kur’ân, Peygamber ve muhatap faktörlerinden hareketle “cedelü’l Kur’ân” konusunu irdelleyeceğiz. Diğer bir ifade ile Kur’an’ın muhataplarına seslenirken hangi argümanları göz önünde bulundurduğu, ikna süreçlerinde muhataplarının inanç ve kişiliklerini ne denli önemseydiği, iddia ve itirazlara nasıl bir tavır takındığı vb. meseleleri cedelü’l-Kur’ân bağlamında ele alacağız. Ayrıca Kur’an’ın anlatım tarzını muhataplarının üslûbuyla mukayese edecek ve farklılaştığı konulara eğileceğiz. Bu bağlamda çalışmamızı, Mekkî ve Medenî dönemin muhataplarıyla gerçekleşen tartışmalara yoğunlaştıracğız.

1. Cedel Ekseni Bazı İfadelerin Tahlili

Cedel, “şiddetli husumet”, “muhatabına galip gelmek”, “bir şeyi sağlam yapmak örneğin sağlam ip sarmak gibi”³, “birini yere fırlatmak”⁴ vb. anlam-

1 Bu konuda bk. Veysel Gengil, “Mekke Müşriklerini Mâtürîdî’nin Gözüyle Okumak”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (2018), 201-202.

2 Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısıriyyetü’l-âmmeh li’l-kitâb, 1394/1974), 2/60.

3 İp sarıldıkça güçlendiği gibi tartışan kişilerin sözleri ve tartışmaları artıp şiddetlenir. Bu sebeple de iki anlam birbirine benzemektedir. Bu konuda bk. Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî, *Hilyetü’l-fukahâ’*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: eş-Şeriketü’l-Müttehîde li’t-Tevzî’, 1983), 24.

4 Bu anlam, cedel mefhumuyla uyumludur. Zira tartışan kişi, muhatabının fasit gördüğü görüşlerini deliller çerçevesinde etkisiz kılıp onu yenmeye çalışır. Öte yandan Hz. Peygamber’in ifadelerinde mezkûr kelimenin lugavî anlamına rastlamak mümkündür. Söz gelimi Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *أنا خاتم النبيين في أم الكتاب وإن آدم لمُنجدل في طيبته* “Ebû

lara gelir. Çok tartışan, tartışmada güçlü olan kişiye “رَجُلٌ جَدَلٌ”⁵; güçlü erkeğe de “عَلَامٌ جَادِلٌ” denmiştir.⁶ Terim anlamıyla cedel: Kişinin hasmının fasit görünüşünü reddedip, galip gelmek için delil ikame etmesidir.⁷ Yahut “Tartışan iki kişinin bakış açıklarını, savunmacı ve zıt ibarelerle yansıtmaya ya da onun yerine geçen işaret ve delâlet yoluyla izhar etmesidir.”⁸

Cedel ifadesi mantık, kelim ve felsefe ilimlerine de konu olmuştur. “Felsefe ve kelâmı farklı tarifleri bulunmakla beraber genellikle, “bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı” diye tanımlanır.”⁹ Cedelin mihverini ise istikrâ ve kıyas oluşturur.¹⁰ Cedel hak ve batıl üzerine olabilir. Hak üzerine olursa övülen; batıl üzerine olursa yerilen cedel olur.¹¹

Tartışmaya konu olan bir diğer ifade ise hüccettir. Hüccet; burhan, delil ve muhatabın görüşlerine karşı galip gelme gibi çeşitli anlamlara şâmil bir ifadedir. حَجَّةٌ يَحُجُّهَا حَجَّاءٌ ifadesi, muhatabın delilini çürütmek anlamındadır. Hadiste geçen فَحَّحَ آدَمُ مَوْسَى kelimesi de bu anlamdadır; yani “Adem Mûsâ’yı ilzam etti”.¹² Hüccetin hüccet olarak isimlendirilmesinin nedeni, tartışan kişinin davasını ispatlayarak amacına ulaşmak istemesi nedeniyle.¹³

Tartışma anlamında kullanılan münâzara ifadesinin de cedel ifadesine yakın bir anlamı olduğu görülür. Münâzara; mücadele ve muhaseme demektir. Münâzara نِزَارٌ kelimesinden alınmış olup, iki kişi arasında bakışma ve düşünme anlamlarına gelir.¹⁴ Cüveynî’ye göre (ö. 478/1085) münâzara ve cidâlin müştak olduğu kelimeler farklı olsalar da anlam açısından aralarında bir fark

Muhammed Muhyiddîn Yûsuf b. Abdîrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-İzâh li-kavânîni'l-istilâh fi'l-cedel ve'l-münâzara*, nşr. Mahmûd b. Muhammed es-Seyyid ed-Dügaym (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991), 55; Kazvîni, *Hilyetü'l-fukahâ'*, 24; İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), 11/105.

5 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beirut: Mektebetü'l-hilâl, 1408/1988), 6/79.

6 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Dâru'l-fîkr, 1979), 1/434; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/105.

7 Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısrî (Beirut: Müessesetü'r-risâle, ts.), 722; Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 353; Nâsihuddîn Abdurrahmân b. Necm İbnü'l-Hanbelî, *İstihrâcü'l-cedel mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Zâhir Avvâd el-Elmaî (b.y.: y.y., 1400), 8.

8 Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî el-Kâfiyye fi'l-cedel, nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979), 21.

9 Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Ağustos 2020).

10 İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh *eş-Şifâ' el-Mantık (5): el-Burhan*, thk. Ebü'l-Alâ Affî (Kahire: el-Matbaatü'l-emîriyye 1956), 55.

11 Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 3/48.

12 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2:228.

13 Kazvîni, *Hilyetü'l-fukahâ'*, 24.

14 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/228.

yoktur.¹⁵ Bu durumda ikisi aynı anlama gelmektedir. Münâzara karşılıklı olarak doğruya ulaşmak için basiretle yapılan düşünme olarak da yorumlanmıştır.¹⁶ Bazı âlimlere göre ise münazarada tartışılan konuda doğruya ulaşma amacı güdülürken cidâlde hak-batıl fark etmeksizin hasmı ilzam etmek hâkimdir.¹⁷ Kur'an'a baktığımızda "iki yerde cedel, iki yerde cidâl, yirmi altı yerde mücâdele kökünden türeyen değişik şekiller kullanılmıştır. Tartışmada başvuru ve "delil" anlamına gelen hüccet, sultan, burhan gibi kelimeler altmış yerde geçmektedir."¹⁸

Şu bir gerçek ki, her ne kadar mezkûr ifadelerin arasında bazı farklılıklar olsa da birbirlerinin yerine kullanıldığı da görülmektedir. Söz gelimi "*Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikayette bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir*"¹⁹ âyeti buna örnektir. Ayetteki تَجَادَلُK ifadesini, İmam Mukâtil'in (ö. 150/767), تَكَلَّمَ "seninle konuşuyor"²⁰ şeklinde, Begavî'nin (ö. 516/1122) ise تَخَاوَرُكَ "seninle kavga ediyor, konuşuyor." ibareleriyle tefsir etmesi²¹ dediğimizi desteklemektedir. Dolayısıyla Kur'ân ifadelerini tek bir anlama hapsetmek mümkün değildir.²²

Cedelü'l-Kur'ân ifadesi ise şu anlama gelmektedir: "Kur'an'ın muhaliflere karşı hakkın izharı ve hüccetin ikamesi için ortaya koyduğu tartışma şekilleridir."²³ Tanımdan da anlaşıldığı üzere Kur'an'ın birçok âyeti muhaliflerin iddialarına cevap vermiş ve delillerle iddialarını çürütmüştür. Bunu yaparken de kendine has bir yöntemi takip etmiştir. Bu yönüyle Kur'an'ın cedel yöntemini felsefecilerin, kelâmcıların, mantıkçıların cedel mantığıyla bir tutmak doğru değildir. Zira Kur'ân; tevhid, âlemin yoktan yaratılması, tekrar diriliş, Allah Teâlâ'nın birliği, elçilerin gönderilişinin tasdiki gibi konularda sayısız hüccetlerle doludur. Müttekellimûn ve diğerlerinin bu konularda sundukları hiçbir delil olmasın ki, Kur'an'da onun en güzel ifadeyle, en açık beyanla ve en kapsamlı anlamla sunulmuş hali bulunmasın.²⁴ Bu sebeple de Kur'an'ın cedel yöntemi belli kalıplara ve mantık kurallarına hasredilmeyecek derin-

15 Cüveynî el-Kâfiye fi'l-cedel, 20.

16 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422), 1983.

17 Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Tertîbü'l-'ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed (Beyrut: Dârü'l-beşâir el-İslâmiyye, 1988),142; Muhammed Ebû Zehre, *Tarihü'l-cedel* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1934), 5.

18 Yavuz, "Cedel".

19 Mücâdele 58/1.

20 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1423), 4/257.

21 Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, nşr. Abdürrezzâk Mehdî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 5/39.

22 Ziyad Alrawashdeh, "Kur'ân'da Cehâlet Kavramının Anlam Alanı", *İslâmî İlimler Dergisi*, 16/1 (2019), 2.

23 Abdullah b. Yusuf b. İsâ, *el-Mukaddimatü'l-esasiyye fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Britanya: Merkezü'l-Bühûs el-İslâmiyye, 2001), 397.

24 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/145.

liktedir. Zira Kur'an'ın üslûbunun mantık ilkelerini aşan bir derinliği vardır. Kur'an bir mantık kitabı olmanın ötesinde insanları hidayete erdiren akla, duyguya ve vicdana hitap eden bir kitaptır.²⁵ Kur'an'ın bazı kıyas çeşitlerini yahut münâzara şekillerini kullandığına dair değerlendirmeler ise, Müslümanlar tarafından istidlale dayalı okumalar neticesinde ortaya çıkmıştır.²⁶

Şunu da ifade etmek gerekir ki; cedel üzerine yapılan çalışmaların çoğu fıkıh ve kelim eksenli olup, muhalifin görüşlerini ele alıp reddetmek üzerine kuruludur. Bu tür çalışmalarda, Kur'an'ın cedel anlayışını ortaya çıkarmaktan ziyade, kişinin savunduğu düşüncüyü ispatlayıp muhalifi susturma anlayışı belirgindir. Bununla beraber yer yer âyetlere atıfta bulunma ve Kur'an'ın cedel yönteminden istifade edildiği de anlaşılmaktadır.²⁷ Öte yandan Cedelü'l-Kur'ân üzerine yapılan çalışmaların ise az olduğu görülmektedir. İbnü'l-Hanbelî'nin, (ö. 634/1236) "*İstihrâcü'l-cedel mine'l-Şur'âni'l-Kerîm'i, Tûfî'nin* (ö. 716/1316) "*Alemü'l-cezel fi 'ilmi'l-cedel'i* ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) eserinde "cedelü'l-Kur'ân" başlığı altında bazı özet bilgiler vermesi buna örnektir.

2. Kur'an'ın Cedel Anlayışı

Kur'an'ın birçok âyeti, tartışmanın zararlarını konu edinirken; bazı âyetlerde de tartışmanın teşvik edildiği görülmektedir. Bu durum âyetlerin tekdüze olmadığını göstermektedir.²⁸ Ayetlerin yeknesak olmayışı, tartışmanın dini boyutunu incelemeyi gerektirmiştir. Nitekim İslam âlimleri de Kur'an'da caiz olan ve olmayan cedele dair değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Konuyla ilgili İbnü'l-Hanbelî "*Rabbînin yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış.*"²⁹ "*İçlerinden haksızlığa sapanlar dışında Ehl-i kitap'la mücadelenizi sadece en güzel yolla sürdürün.*"³⁰; "*Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a yakın kadının sözünü Allah işitmiştir.*"³¹ âyetler haricinde Kur'an'da cedel ifadelerinin geçtiği yerlerde tartışmanın

25 Ali AbdülFettah el-Mağribî, *el-Fireku'l-Kelâmîyyetü'l-İslamiyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995), 52.

26 Mağribî, *el-Fireku'l-Kelâmîyyetü'l-İslamiyye*, 52.

27 Bu konuda yazılmış bazı çalışmalar şu şekildedir: "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü'l-Cedel'i* (Nesefî, vr. 111^a), Kâ'bî'nin *el-Cedel ve âdâbü ehlih'i* (İbnü'n-Nedîm, 219), Ebû İshak el-İsferâyînî'nin *Edebü'l-cedel'i* (Sübkî, IV, 261), Cüveynî'nin *el-Kâfiye fi'l-cedel'i* (Kahire 1399), Gazzâlî'nin *el-Müntehal fi 'ilmi'l-cedel'i* (Abdurrahman Bedevî, 32), Fahreddin er-Râzî'nin *Keşfü'l-esrâr'ı* (İbn Haldûn, I, 410), Âmidî'nin *Şerhu Cedeli's-şerîfi* (Sübkî, VIII, 307), İbn Teymiyye'nin *Tenbihü'r-recülü'l-gâfil 'alâ temvîhi'l-cedeli'l-bâtılı* (*Keşfü'z-zunûn*, I, 487) "Yavuz, "Cedel".

28 Bu konuda bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Şakir (Beirut: Dârü'l-Âfâki'l-cedîde ts.), 1/24.

29 Nahl 16/125.

30 Ankebût 29/46.

31 Mücâdele 58/1.

nehyedildiğini belirtir.³² Bu durum cedel mefhumunun Kur'an'da sadece olumsuzluk üzerine kurulmadığını göstermektedir. Bu sebeple de Kur'an'da mevcut olan cedel anlayışının ortaya çıkarılması, onun tartışma yönetiminin anlaşılması adına önemlidir. Zâhir Avvâd'a göre Kur'an'ın tartışmayı konu edinen âyetlerine bakıldığında üç çeşit cedelden bahsedildiği görülmektedir:

Birincisi, peygamberlerin ve salihlerin diliyle muhatapların itirazlarının reddedildiği cedeldir. Bu tartışma biçiminde doğruyu gösterme çabası hâkimdir.

İkincisi, iletişimin hâkim olduğu tartışmalardır. Buradaki amaç, öğüt ve irşatla muhatapları doğruya yönlendirmektir. Hz. İbrahim'in ölümlerini diriltmesi ile ilgili Allah'la arasındaki diyalog, Havle'nin Hz. Peygamber ile tartışması, meleklerin Allah ile konuşmaları bu türdendir.

Üçüncüsü, kâfirlerin batıl üzerine yaptıkları cedeldir. Kur'an, kâfirlerin iddia ve itirazlarına cevaplar vermiştir. Bu kısımda hak ile batılın tartışması hâkimdir.³³

Kanaatimizce Kur'an'ın tartışmaya konu olan âyetlerini iki şekilde değerlendirmek mümkündür:

Birincisi, hakikate ulaşmak için müminler arasında cereyan eden tartışmalardır. Bu tartışmaların şiddeti bazı âyetlerde artıp kimi âyetlerde eksilse de netice itibariyle niyet hakikate ulaşmak üzerinedir. Havle'nin Hz. Peygamber ile, Hz. Mûsâ'nın Hârûn ve Hızır'la, tartışması buna örnektir. Bu türden tartışmaların özelliği inananlar arasında gerçekleşmesidir.

İkincisi, hak ile batılın tartışmasıdır. Muhatabın kişiliği, iddiaları, konumu gibi etkenler bu tür tartışmaların üslûbunu ve içeriğini belirler. Söz gelimi bazı âyetlerde görülen üslûp farklılıkları, muhatapların ve gönderilen elçilerin kişilik ve yöntemleriyle ilgilidir. Bu tartışmanın özelliği inananlarla inanmayanlar arasında gerçekleşmesidir. Bunun haricindeki tartışmaya konu olmayıp iletişimin hâkim olduğu âyetleri ise tartışma cihetinde değerlendirmek doğru değildir. Bununla beraber Kur'an muhataplarıyla iletişim kurarken bazı ilkeler çerçevesinde hareket etmiştir. Muhatapların konularına ve davete verdikleri tepkilere göre farklı tartışma yöntemleri sergilemiştir. Sıradaki başlık altında Kur'an'ın müşrik, yahudi, hristiyan ve münafıklarla yaptığı bazı tartışmaları ele alıp Kur'an'ın cedel anlayışını yansıtmaya çalışacağız.

32 İbnü'l-Hanbelî, *İstihrâcü'l-cedel mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 52.

33 Zâhir Avvâd el-Elmaî, *Menâhicü'l-cedel fi'l-Çur'âni'l-Kerîm* (b.y.: y.y., 1399), 25.

3. Mekkî Dönemde Cedelü'l-Kur'ân

Kur'an'ın indiği dönemde muhatapların çoğunluğunu müşrikler topluluğu temsil etmekteydi. Müşriklerin özellikle de içlerinde nüfuz sahibi olan kişilerin varlığı ve bunların davet üzerindeki etkisi inkâr edilemeyecek boyuttaydı. Bu durum İslamî davetin sağlıklı bir şekilde iletilmesi ve muhatapların ikna edilmesi için çok çeşitli argümanların kullanılmasını gerekli kılmıştır. Bu sebeple de bu dönemde İslam'a karşı çıkanlarla yapılan tartışmaların her biri Mekkî dönemin üslûbuna uygun bir şekilde gerçekleşmiştir. Zira "Mekkî âyetlerin üslûpları Mekke devrine ait özellikler taşırlarken; Medenî âyetler de yine Medîne devrine ait üslûp özellikleri taşımaktadırlar."³⁴

3.1. Müşrikler

Hz. Peygamber, müşriklerin ilâhlarını açıkça eleştirmeden önce müşrikler onu hedef almamışlardı. Ancak Hz. Peygamber "*Sen, sana buyurulanı açıkça duyur, müşriklere aldırış etme!*"³⁵ âyeti nâzil olduktan sonra, onların yanlışlarını dile getirmeye başladığında ve ilâhlarını ayıpladığında müşriklere karşı çeşitli mücadelelere girmek zorunda kalmıştır.³⁶ Bunun neticesinde müşrikler farklı şekillerde Hz. Peygamber'e eziyet etmiştir. Hz. Peygamber'in davetini farklı gerekçelerle inkâr etmeleri, davetini sönük göstermek ve mesajı gölgelemek için iftira etmeleri, konuyu saptırmaya çalışmaları bu şekillerden sadece bir kaçıdır. Kur'ân ise müşriklerin iftira ve iddialarına karşı dikkate aldığı temel ilke; onlara hakikatin sağlıklı bir şekilde iletilmesi ve gereksiz polemiklerden kaçınmaktır. Bu sebeple de putlara sövmekten nehyedildiler. Kur'ân, "*Allah'tan başkasına tapanlara hakaret etmeyin; sonra onlar da bilgisizlik yüzünden sınırı aşarak Allah'a hakaret ederler.*"³⁷ buyurarak Müslümanlara bu davranışlarını terk etmelerini istemiştir.³⁸ Aslında bu yöntem İslam dininin amacının daha büyük kötülöklere sebebiyet vermek olmadığını, davetin sağlıklı ve mümkün merteye polemiklerden uzak bir şekilde muhataba iletilmesini gaye edindiğini göstermektedir.

Bu sebeple de Kur'ân muhataplarına hakaret etmeden, kişiliklerine saldırmadan mesajlarını iletmıştır. "*De ki: "Göklerden ve yerden size rızık veren*

34 Murat Sülün, "Vahy, Nübüvvet ve Kur'an'ın Vahyediliş Aşamaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12 (1993-1994), 132.

35 Hicr 15/94

36 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî, *es-Sîretü'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, thk, Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî (Kahire, Mektebetü Mustafa el- Babî el-Halebî, 1955), 1/262.

37 En'âm 6/108.

38 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, nşr, Abdürrezzak Mehdî (Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1412), 2/65; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'iz-tenzil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407), 2/56.

kimdir?" De ki: "Allah'tır. O halde biz veya siz, iki taraftan biri ya doğru yoldadır yahut açık bir sapkınlık içindedir."³⁹ âyeti buna örnektir. Kur'an'ı indiren, kulların yaratıcısı Allah, hak ve batılın ne olduğunu çok iyi bilmesine rağmen iletişimi ön planda tutmuş ve tarafsız bir şekilde ilmin, delilin desteklediği konuda karar kılınmasına çağrı yapmıştır.⁴⁰ Öyle ki Hz. Peygamber'e 'yalnızca ben hak üzerineyim' demesi istenmedi, bilakis 'benim ve sizin yöntemleriniz çelişmektedir. Bu yönelişlerden sadece biri hidayettir', demesi istenildi. Böylelikle muhatapların düşünmesi talep edildi. Zira onlar Hz. Muhammed'in batıl üzerine olamayacağını çok iyi biliyorlardı.⁴¹ Bu yöntemin insanların ikna edilmesi üzerindeki tesiri büyüktür. Bununla beraber müşriklerle gerçekleşen cedelde Kur'an'ın bazı yöntemleri takip ettiği görülmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

3.1.1. Akıl ve Mantığa Davet

Kur'an muhalifleriyle tartışmalarında düşünmeye sürekli çağrı yapmış, muhataplarını bu noktadan etkilemeye çalışmıştır. Böylelikle benimsedikleri inançların doğrularla çeliştiğini göstermiştir. Söz gelimi Kur'an'ın, putlara tapınmanın doğru olmadığını izah ederken mantık ve akıl ilkelerini ön plana çıkardığı görülür. Müşriklerin: "Tanrıları tek tanrıya mı indiriyor? Bu gerçekten şaşılacak bir şey!"⁴² şeklindeki mezkûr iddialarına karşı Kur'an, şöyle cevap vermiştir: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın Rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehdir."⁴³ Bu âyette âlimlerin hulfî kıyas⁴⁴ şeklinde ifade ettikleri yöntem dikkat çekmektedir.⁴⁵ Hulfî kıyas: "İspatlanmak istenen görüşün karşıt halinin mümkün olmadığını ispatlama üzerine kurulu olan kıyastır."⁴⁶ Hulfî kıyas yöntemi bu ayette belirgindir. Buna göre müşriklerin savundukları birçok ilâh düşüncesinin imkânsız olduğu belirtilerek onların yanlış düşünceleri çürütülmüştür. Böylelikle tek ilâha tapınmanın zorunlu olduğu ve doğru olan düşüncenin bu olduğu ispatlanmıştır. Zira müşriklerin sandığı gibi yeryüzü ve gökyüzünü ayakta tutan birden fazla tanrı olsaydı, bunların irade ve istekleri birbiriyle çelişecek ve bunun neticesinde zıt kararlar alabileceklerdi. Ve böylece yeryüzünün dengesi bo-

39 Sebe' 34/24.

40 Muhammed Saïd Ramazân el-Bûtî, Edebü'l-hivar (b.y.: y.y., ts.), 20.

41 Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî* (b.y.: Metabiu ahbari'l-yevm, 1997), 6/3859.

42 Sâd 38/5

43 Enbiyâ 21/22

44 Kıyâs-ı hulfî "Bir şeyin nakîzini ibtâl ile matlûbu intâc eden kıyâstır." Ali Sedâd, *Mizânu'l-ukul Mantık ve Metodoloji*, çev. İbrahim Çapak vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 378.

45 Muhammed Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ* (b.y.: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.), 270.

46 Mağribi, *el-Fireku'l-Kelâmîyyetü'l-İslamiyye*, 52.

zulacaktı. Yeryüzünün dengesi bozulmadığına göre durum onların sandığı gibi değildir. Yani gerçek, onların iddia ettiklerinin aksinedir. Bu durumda yeryüzünün hâkimi tektir.⁴⁷

Kur'ân onların ikrar ettiği gerçeklerden hareketle yaratıcının tek olduğunu ve tevhidin zorunlu bir gerçek olduğunu şu ifadelerle muhataplarına ispatlamıştır: “Şayet o inkârcılara, “Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı yasalarına boyun eğdiren kimdir?” diye soracak olsan, hiç tereddütsüz “Allah’tır” derler. O halde haktan nasıl yüz çevirirler? Kullarından rızkı dilediğine bol bol, dilediğine de ölçülü veren Allah’tır. Allah her şeyi hakkıyla bilir. Yine onlara, “Göklerden su indirip de onunla ölü toprağa hayat veren kimdir?” diye soran, hiç tereddütsüz “Allah’tır” derler. De ki: “Hamd Allah’a mahsustur; ama onların çoğu akıllarını kullanmazlar.”⁴⁸ Anlaşıldığı üzere müşrikler göklerin ve yerin yaratıcısının Allah olduğunu ikrar ediyorlardı. Aslında bu ikrar, Allah inancını tam yansıtmaktan acizdir. Bunu kabul eden bir kimsenin aynı şekilde “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin ki, sakınabilesiniz.”⁴⁹âyetinin gereğini yerine getirmesi zorunludur. Yani gökyüzü, yeryüzü ve tüm insanların yaratıcısı olan bir kimseye şirk koşulması akıl işi değildir. Bu durumda Kur'ân onların kabul ettiği gerçekler üzerinden tartışmış ve onların çelişkilerini göstermiştir.⁵⁰ Bu cedel üslûbu son derece etkilidir. Zira tartışma muhatabın kabul ettiği doğrular ve hakikatler üzerinden gerçekleşmiştir.

Kur'ân, ölümlerin tekrar dirilişi meselesinde de mantığa ve akla davet edici bir cedel tarzını dikkate almıştır. Söz gelimi Kur'ân, “Diyorlar ki: “Sahi biz, ölüp de toprak ve kemik yığını haline gelmişken mi, yeniden mi diriltilecekmisiz?”⁵¹ müşriklerin bu sorularına şu şekilde cevap vermiştir: “De ki: “İster taş olun ister demir; isterse canlanmasını aklınızın almadığı herhangi bir yarattık!” Bu defa da “Bizi tekrar hayata kim döndürecek?” diyecekler. “Sizi birinci defa yaratan” de. Sonunda onlar, sana alaylı bir tarzda başlarını sallayacak ve “Ne zamanmış o?” diye soracaklar. De ki: “Yakın olduğunu sanıyorum.”⁵² Bu âyetlerde “kıyasü'l iade ala'l- ibtidâ” (tekrar hayata döndürülüşün ilk yaratılışa kıyas edilmesi)⁵³ durumu mevcuttur.⁵⁴ Yani sizi yoktan var eden, sizi

47 Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 270.

48 Ankebût 29/61-63.

49 Bakara 2/21.

50 Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *'Alemü'l-cezel fî 'ilmi'l-cedel*, nşr. W. Heinrichs (Wiesbaden, 1987), 127.

51 Mü'minûn 23/82.

52 İsrâ 17/50-51.

53 Ayrıca Kur'an, tekrar yaratılış göklerin ve yerin yaratılması, yeryüzünün ölümünün ardından canlanması, yeşil ağaçtan ateşin çıkması ile de kıyaslamıştır. Bu konuda bk. Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/62.

54 Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/62; Tûfî, *'Alemü'l-cezel fî 'ilmi'l-cedel*, 152.

diriltmeye de kadirdir.⁵⁵ Böylelikle tekrar yaratılışın garipsenecek bir durum olmadığı gerçekçi ve etkileyici ifadelerle izah edilmiştir. Onlar tekrar dirilmeyi kendi acizlik ve zayıflıklarıyla kıyasladıkları için ölümden sonra dirilmeyi uzak görmüşlerdir. Oysa her şeye gücü yeten Allah hakkında bir çaresizlik mümkün değildir.⁵⁶ Kaldı ki bir şeyi bir defa yapan kişi aynı şeyi ikinci defa yapmaya kadirdir.⁵⁷

Dikkat edilirse Kur'ân akli yoracak tarzda uzun uzun açıklamalara girmediği gibi meseleyi derinlemesine de ele almamıştır. Bilakis var olan bir gerçeklik üzerinden cevap vermiştir. Başka bir deyişle Kur'ân, bizzat Allah'ın kudretinin canlı örnekleri üzerinden cevap vermiştir.

Kur'ân müşriklerin keyfi olarak yasakladıkları yahut helal kabul ettikleri şeylerde de akla ve mantığa davet ederek tartışmıştır. Şu âyetler bunu apaçık yansıtmaktadır: *“Koyundan iki, keçiden iki olmak üzere sekiz eş... De ki: “O, bunlardan iki erkeği mi, iki dişi mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerindeki yavrularını mı haram kıldı? Eğer doğruysanız bana bilerek söyleyin. Ve deveden iki, sığırdan iki... De ki: “O, bunlardan iki erkeği mi, iki dişi mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerindeki yavruları mı haram kıldı? Yoksa Allah'ın size böyle buyurduğuna şahit mi oldunuz?” Bilgisizce insanları saptırmak için Allah hakkında yalan uydurandan daha zalimi kimdir! Allah o zalimler topluluğunu asla doğru yola iletmez.”*⁵⁸ Bu âyetlerde müşriklerin bazen erkek kimi zaman da dişi bazı hayvanların etlerini haram kılmalarının (Sâibe, Bahîre, Vasîle vd.) dayanağı olmadığı, bir dizi sorular üzerinden ifade edilerek müşriklerin iddiaları çürütülmektedir.

Kur'ân, mezkûr hayvanların haram kılınabilmesi için zâtî bir vasfın bunu zorunlu kılması gerektiğini beyan etmektedir.⁵⁹ Bazı hayvanların haram kılınmasının illeti nedir, erkeklik cihetiyle mi yoksa dişilik cihetiyle mi haram kılınmışlar yahut illet her iki cinsi mi kapsamaktadır ya da illeti bilinmediği için taabbüdî bir ibadetten dolayı mı hayvanlar haram kılınmıştır? O halde *“Yoksa Allah'ın size böyle buyurduğuna şahit mi oldunuz?”* ifadesiyle, Allah katından vahiyle bunun desteklenmesi gerekmektedir. Bu durumda bahsi geçen hayvanların haram kabul edilebilmesi için mezkûr gerekçelerden birinin olması gerekir. Bu da ya tüm erkek cinslerin haramlığını yahut tüm dişilerin haramlığını veya her iki cinsin de haramlığını gerektirir. Zira illet bunu zorunlu kılmaktadır. Oysa mevcut görüşleri destekleyen bir illet mevcut değil-

55 Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/62; Tûfî, *'Alemü'l-cezel fî 'ilmi'l-cedel*, 152.

56 Tûfî, *'Alemü'l-cezel fî 'ilmi'l-cedel*, 152.

57 Veysel Gengil, “Kur'ân'ın Çift Kutuplu Anlatım Üslubu”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4/11 (2019), 68.

58 En'âm 6/143-144.

59 Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 273.

dir. Aynı şekilde âyette geçen hayvanların haram olduğunu ifade eden bir vahiy de yoktur. Çünkü Hz. Resûlullah'tan önce kendilerine bir peygamber gönderilmemiştir. Bu durumda mezkûr cinslerin haramlığının dayanağı olmadığı ve Allah'a iftira ettikleri ispatlanmış olmaktadır.⁶⁰ İslam âlimleri Kur'an'ın meseleyi bu şekilde ele almasını ve müşriklerin delillerini çürütmesini cedel yöntemlerinden biri olan "sebr ve taksim" yöntemi ile ifade etmektedir. Sebr ve taksim: "Terim olarak bir konuda muhtemel seçenekleri belirleyip (hasr) ardından birer birer eleyerek (hazf) tek bir seçenek bırakma yöntemini ifade eder."⁶¹ Kur'an, müşriklerin bazı hayvanları haram kılmalarına dair bazı ihtimalleri zikretmiş (hasr), ardından da ihtimalleri çürüterek (hazf) onların görüşlerinin doğru olmadığını ve bir temele dayanmadığını ortaya koymuştur.⁶²

3.1.2. Emsâlü'l-Kur'an'la Etkileme

Kur'an'ın kimi mesajları meseller üzerinden verilmektedir. Meseller Kur'an'ın ikna metotlarından biridir. "Emsâlü'l-Kur'an" tabiri; "Tefsir usulü ve Kur'an ilimlerinde Kur'an-ı Kerim'deki meseller ve bunlardan bahseden ilim için kullanılmaktadır."⁶³ Kur'an'ın meselleri Cedelü'l-Kur'an'ın bünyesinde yer alan önemli bir yere sahip olması hasebiyle bu konunun örnekler üzerinden incelenmesi, müşriklerle yapılan tartışmalarda Kur'an'ın takip ettiği cedel yönteminin anlaşılmasına ışık tutacaktır. Konuyla ilgili birçok örnek zikretmek mümkündür. Şu âyet buna örnektir: "*Allah size kendinizden bir örnek veriyor: Elinizin altında bulunan hizmetçileriniz arasında size verdiğimiz rızıklarda, sizinle eşit haklara sahip ve birbirinizden çekindiğiniz gibi kendilerinden çekindiğiniz ortaklarınız var mı? İşte aklını kullanacak kimseler için âyetlerimizi böyle açıklıyoruz.*"⁶⁴ Kur'an'ın bu meseli, kâfirlerin görüşlerini reddetmiş ve yanlışlarını etkileyici bir sahneyle sunmuştur.⁶⁵

Kur'an'ın yukarıdaki meseline baktığımızda açık bir kıyaslama ve etkileyici bir üslûp görülmektedir. Buna göre müşrikler, küçümsedikleri için mallarını eşit bir şekilde kendi köleleriyle paylaşmazken, nasıl olur da Allah'ı, yarattığı kullarıyla eşit görmekte-dirler? Oysa tüm yaratılmışlar Allah Teâlâ'nın kuludur, Allah'ın kullarını ilâhlık makamına getirmek fasit bir hükümdür. Böylece mezkûr örnekle Allah'a ortak koşan müşriklerin yanlışları

60 Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/63;Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 273.

61 Tuncay Başoğlu, "Sebr ve Taksim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erşim 15 Mart 2020).

62 Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/63;Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 273.

63 Bedrettin Çetiner, "Mesel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Eylül 2020).

64 Rûm 30/28.

65 Cüveynî, *el-Kâfiye fî'l-cedel*, 560.

gösterilmektedir.⁶⁶ Bu örnek aynı zamanda Allah Teâlâ'nın vahdaniyetinin hiçbir şekilde paylaşılamayacağını ve mutlak otorite sahibi olanın sadece Allah olduğunun ifadesidir.⁶⁷ Bu sebeple de âyet, meselenin daha iyi anlaşılması için istifhamla başlamıştır. Zira üslûp haber şeklinde gelseydi, haberin yalanlanma ihtimali mümkün olurdu. Ama istifhamla gelen soruda muhatap cevap verme, itiraz etme ihtiyacı içerisine girmektedir. Anlam; 'madem sizin şerikiniz yoktur, neden Allah'a şerik kıldınız?' şeklindedir.⁶⁸

3.1.3. Hz. Muhammed'in Konumunu Netleştirme

İslam'ın yayılmasından endişe eden müşrikler, Hz. Peygamber'in davetini ilan etmesinden sonra onu yalnız bırakmak için farklı eziyetlere maruz bıraktılar.⁶⁹ Bu eziyetlerden biri, vahyin, hac maksadıyla Mekke'ye gelen insanlara ulaştırılmasını engellemek için Hz. Peygamber'i kötü gösterme girişimleridir. Müşrikler, İslam'ın yayılmasını engellemeye dönük etkili bir karar almak için toplandılar. Velîd'in tavsiyesi üzerine müşrikler; Muhammed'in sihirbaz olduğunu, baba ile oğlunun, kişi ile kardeşinin arasını ayırdığını belirtme noktasında karar aldılar.⁷⁰ Dikkat edilirse müşrikler sadece Kur'an'ı değil, Hz. Peygamber'in şahsını da hedef almışlardı.⁷¹ Bu da onların cedelde bulunabilecek delile sahip olmadıklarını ortaya koyduğu gibi inkâr politikasını güttüklerini de göstermektedir. Kur'an Velîd'in iftiralарını ve o esnadaki halini şu şekilde tasvir etmektedir: "*Sonra baktı. Sonra kaşlarını çattı, suratını astı. En sonunda sırtını dönüp gitti ve kibrine yenildi. "Bu" dedi, "Olsa olsa eskilerden nakledilmiş bir sihirdir."*"⁷² Dikkat edilirse Kur'an, Velîd'in iddialarına cevap verirken durumu son derece etkili bir biçimde sahnelemektedir. Kur'an, öyle bir anlatım tarzıyla olayın perde arkasını yansıtmıştır ki okuyucu, iddiaların Velîd'in kendisi tarafından bile kabul görmediğini açık bir şekilde anlamaktadır. Sahnenin tasviri, şahsın içinde bulunduğu acıklı durumu etkileyici bir şekilde resmetmektedir. Ayrıca "*Yarattığım o şahsı tek başına bana bırak! Kendisine geniş bir servet ve gözü önünde duran oğullar verdiğim; Önüne nimetleri serdikçe serdiğim, arkasından daha fazla vermeme bekleyen kişiyi!*"⁷³ âyetleri de dikkat çekicidir. Zira Allah'ın, kendi-

66 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *Tefsiru Abdürrezzak*, nşr, Mahmut Muhammed Abduh (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye,1419), 3/187; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Ettafeyyîş (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964/1384), 14/123.

67 Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 18/11395.

68 Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 18/11395.

69 Siyer kitapları bu eziyetlere geniş bir yer ayırmıştır. Bu konuda bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/267.

70 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*,1/267.

71 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/75.

72 Müddessir 74/21-25.

73 Müddessir 74/11-15.

sini nimetlendirdiği halde bunu inkâr eden ve Allah'ın âyetlerini insan sözü olarak değerlendiren bu şahsa açık bir tehdit vardır.⁷⁴ Bununla beraber âyetler, Kur'an'ın sihir olmadığını açıklamakta, Velîd'in sahip olduğu zenginliğin Allah tarafından bahşedildiğini ve onun, bu durumu göz göre göre inkâr edip nankörlük yaptığını vurgulamaktadır.⁷⁵

Zikrettiğimiz sahneye baktığımızda müşriklerin, Allah'ın âyetlerinin tartışılmasını istemedikleri için doğrudan mesajın kaynağını ve taşıyıcısını töhmet altında bırakarak tebliğe engel olmak istedikleri görülmektedir. Başka bir ifadeyle onlar, mesajın halka ulaşmasına engel olmak istemişlerdir. Muhataplara ulaşacaksa da mesajın yanlış ulaşmasını arzulamışlardır. Kur'ân ise bu toplantılarını açığa çıkarmış, kin ve nefretlerini ortaya dökmüştür. Bu manzaranın diğer muhatapların ikna edilmesine katkı sağladığı açıktır. Zira sihirbaz dedikleri kişinin; zulme ve haksızlığa uğrayan, iftiraya maruz kalan kişi olarak bilinmesine sebep olmuşlardır.

Öte yandan müşriklerin Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı nitelendirdikleri sıfatlar sadece sihir ile sınırlı değildir. Müşrikler Hz. Peygamber'i "*Cinlere kapılmış bir şairin sözleriyle tanrılarımızı mı bırakacağız!*" derler."⁷⁶ âyetinde de olduğu gibi başka sıfatlarla da kötülemişlerdir.⁷⁷ Hz. Peygamber'in kişiliğini tahkir edip, sözlerinin bir değeri olmadığını ifade etmeye çalışsalar da "el-emin" sıfatını verdikleri kişiyi küçük düşürme gayretleri büyük bir çelişkidir. Oysa "*Düşünmediler mi ki yıllarca beraber oldukları o peygamberde delilikten eser yoktur; o ancak kesin bir uyarıcıdır.*"⁷⁸; "*Yine de ki: "Allah (öyle) dileseydi ne ben onu size okuyabilirdim ne de siz onu anlayabilirdiniz; o gelmeden aranızda uzun bir süre yaşadım, siz aklınızı kullanıp düşünmez misiniz?"*"⁷⁹ âyetlerinin de ifadesiyle bu konuda yanlış yaptıklarını düşünüp tefekkür etmeleri istenmiştir.⁸⁰ Şayet Hz. Peygamber bu Kur'an'ı kendisi uydursaydı kırk yıl boyunca beklemesine gerek kalmadan uydururdu. Kaldı ki Hz. Peygamber'in kırk yaşına kadar ne bir şiiri ne bir hutbesi mevcuttu.⁸¹ Hem kim buna cesaret edebilir ki "*Allah hakkında yalan uyduran veya O'nun âyetlerini ya-*

74 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 19/70; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr İsmail b. Ömer Kureşî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, nşr, Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1419), 8/275.

75 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü'l-fikr,1420), 10/328.

76 Sâffât 37/36.

77 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî Ebû Cafer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr, Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Müessesetü'r-risâle, 2000/1420), 21/34.

78 A'râf 7/184.

79 Yûnus 10/16.

80 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-hakîm (Tefsîrü'l-Menâr)* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye-tü'l-âmmeh, 1990), 9/381.

81 Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 3/620; Şa'râvî, *Tefsîru eş-Şa'râvî*, 16/9695.

lanlayandan daha zalim kimse var mıdır? Günah yoluna sapanların kurtuluşu yoktur.”⁸² Hz. Peygamber’in Allah’a iftira etmesi nasıl düşünülebilir?⁸³ Kaldı ki onlar, Hz. Peygamber’de deliliğin en küçük bir emaresinin bulunmadığını da yakinen biliyorlardı.

Bu sebeple de Kur’ân; Hz. Peygamber’in sözü edilen özelliklerde olmadığını ispatlamak için bizzat onların Muhammed hakkında sahip oldukları bilgileri delil göstermiştir. Aynı zamanda Kur’ân, “*Nûn. Kaleme ve onunla yazdıklarına ant olsun ki sen -Rabbinin nimeti sayesinde- asla deli değilsin.*”⁸⁴ mezkûr ifadelerle böyle bir durumun mümkün olmadığını ifade etmiştir. Böylelikle Kur’ân, hikmetle mücadelenin örnekliğini vermiş, söylenilenin ilimle desteklenmesinin önemini göstermiş ve hakikati belirginleştirmiştir.⁸⁵

3.1.4. Yaşanmış Tarih ve Kıyamet Sahneleri Üzerinden Muhataplara Sesleniş

Müşrikler ölümden sonra dirilmeyi inkâr etmiş⁸⁶, kendilerine söylenilenin bir benzerinin önceki atalarına da söylenildiğini ama bunun aslının olmadığını iddia etmişlerdi. Hatta böylelikle Hz. İbrahim’i bile töhmet altında bırakmışlardı.⁸⁷ Kur’ân onların bu iddialarını yalanlamış⁸⁸ ve görüşlerinin tutarsızlığını yaşanmış tarih üzerinden, somut delillerle ispatlamıştır: “*De ki: “Yeryüzünde dolaşın da günahkârların sonu nice oldu, görün!”*”⁸⁹ Zira Şam, Hicaz ve Yemen’de yaşamış olan önceki kavimlerin nasıl helak olduğunu gösteren tarihî birçok kalıntıya ulaşabilirlerdi. Sözü edilen kavimler, Kur’an’ın ifadesiyle onların benzeri davranışları sergiledikleri için helak olmuşlardı. Bundan ibret alıp aynı davranışı bırakmaları teşvik edildi.⁹⁰ Nitekim فَانظُرُوا ifadesindeki “fe” harfi tertip ve takip anlamındadır. Yani yeryüzünde gezmenin amacı ibret için olmalıdır; tedebbür için bu yürüyüş yapılmalıdır. Aynı zamanda bu düşünme, eyleme geçmelidir. Zira öncekilerin helak olmasının sebebi yaptıkları davranışlardan dolayı ise aynı davranışları sergileyenlerin de helak olacağı ortadadır.⁹¹ Böylece Kur’ân, hem tarihe vurgu yapmış hem de tarihî bilgiden nasıl istifade edileceğini göstermiştir.

82 Yûnus 10/17.

83 İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/222.

84 Kalem, 48/1-2.

85 Şa'râvî, *Tefsîru eş-Şa'râvî*, 4/2472.

86 Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, nşr, Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422), 4/268.

87 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (b.y.:Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.), 10/5479.

88 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 4/268.

89 Neml, 69.

90 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb. et-Tefsîrû'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 25/105; Muhammed İzzet Derzeve, *et-Tefsîrû'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1383), 5/454.

91 Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 10/5480.

Kur'ân, muhataplarını kıyamet sahneleri üzerinden de ikna etmeye çalışmıştır. Bu üslûp tamamen gaybî bir alanı kapsamaktadır. Bu yönüyle son derece özgün ve etkileyicidir. Bir kişinin kendisini bekleyen gerçekleri önceden bilmesi başlı başına büyük bir meseledir. Böylece muhatap kendisi hakkında dile getirilen iddiaların doğruluğundan emin olmasa da korkuya kapılacaktır. Kur'ân sadece kıyamete dair bilgileri aktarmakla kalmamış bunu bazı sahneler şeklinde ele alarak etkileyiciliği en üst düzeye çıkarmıştır. “*Cehennem neredeyse öfkesinden çatlayacak! Oraya her bir grup atıldıkça, muhafızları onlara, “Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?” diye sorarlar. Şöyle cevap verirler: “Evet, doğrusu bize bir uyarıcı (peygamber) gelmişti; fakat biz onu yalancılıkla itham etmiş ve ‘Allah hiçbir şey göndermemiştir; siz gerçekten büyük bir sapkınlık içindesiniz!’ demiştik.” “Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli cehennemin mahkûmları arasında olmazdık!” diye de ilâve ederler.*”⁹² Görüldüğü üzere kıyamete dair birçok sahneye yer veren Kur'ân, muhataplarını çepeçevre kuşatmıştır. Bu cedel şekli, Kur'an'ın yöntemlerinden biridir. Âlimler bunu “iscal” olarak isimlendirmişlerdir. İscal; “Hitap edilen şeylerin meydana geleceğini muhataba tescil etmek için kullanılan ifadelerdir.”⁹³ Mezkûr âyetlerde kıyamet sahneleri sunulmuş ve bunların kesinlikle gerçekleşeceği kıyamet sahneleri üzerinden ifade edilmiştir. Cehenneme giren kişilerin suçlarına dair ayrıntılar, pişmanlıklar ve acıklı sahneler sunulmuştur. Bu şekil üzere olan hitaplarda şüphe içerisinde olanların ve inkâr edenlerin korkup düşünmeleri teşvik edilmektedir. Zira kendileri gibi inanmayan insanların mezkûr sahneleri, onların korkmaları ve iman etmeleri için önemli bir sebeptir.⁹⁴ Bu gerçekleri okuyan muhatap, kendisini bekleyen sonun ne olacağını açıkça anlayacak ve bu durum onun davranışları üzerinde etkili olabilecektir. Geçmiş, şimdi ve geleceğin Rabbi, tüm zamanlar üzerinden mesajını vermektedir. Kıyamet sahneleri tam da müşriklerin içerisinde buldukları manzarayı tasvir etmektedir. Bu yönüyle gerçekleşmesi kesin o konuşmaların sahiplerinin kendilerinin olup olmayacağı onların iradesine bağlıdır. Artık ya mesajı alacaklar ya da vakti gelince fayda vermeyen pişmanlıkları ile baş başa kalacaklardır. Kıyamette bu pişmanlığın bir faydası olmayacaktır. Zira artık görünmez âlem, herkesçe bilinir duruma gelecektir. Dünyada görülmediği için inanç boyutunu teşkil eden mekân ve zaman artık inanmayı gerektirecek bir tarzı yansıtmayacaktır.⁹⁵

92 Mülk, 67/8-10.

93 Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/65.

94 Ahmet Bedevi, *Min belâğati'l-Kur'ân* (Kahire: Nahdatu Mısır, 2005), 282.

95 Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1415/1995), 8/235.

3.1.5. Aksâmü'l-Kur'ân'la Etkileme

Aksâm, “yemin” anlamındaki kasemin çoğuludur. İslam öncesi Arap geleneklerinde yemin çok yaygındı. Kur'an Araplar'ın diliyle nâzil olduğu için bu uygulamayı devam ettirmiştir.⁹⁶ Arap dilinde yemin etmek bir şeyi te'kid içindir.⁹⁷ Dolayısıyla her şeye yemin edilmez. “Bilakis yemin cümlesi, müte-kellimin yüce gördüğü, değerli bulduğu, kutsadığı bir varlık üzerine icra edil-melidir.”⁹⁸ Kur'an'ın yeminlerine bakıldığında bu apaçık bir şekilde görülür. Allah'ın isimleri üzerine yemin edilmesi bu gerçeği göstermektedir.⁹⁹ Müş-riklerin, Hz. Peygamber'in haber verdiği âhirete dair bilgilerin gerçek olup olmadığını sormaları buna örnektir. “*Sahi bu doğru mu?*” Diye sana soruyor-lar. De ki: “*Elbette! Rabbime yemin ederim ki bu söylenenler kuşku götürmez bir gerçektir. Siz de bunları önleyemeyeceksiniz!*”¹⁰⁰ “Kur'an, Hz. Peygamber'e “Rabbi adına” yemin etmek suretiyle, cevap cümlesini pekiştirip anlamını güçlendirerek onun hak olduğunu ifade etmesini istemiştir.”¹⁰¹ Âyetin üslû-bu; son derece etkileyicidir. Bu sözlü üslûba jest ve mimikleri de dâhil ettiğ-i-nizde ilk muhatapların dehşete kapılmaması nerdeyse imkansızdır Sorulan soruya Hz. Peygamber cevap vermekte ve bunu yeminle teyit etmektedir. Sözü tahrif etmeden mesajı açıklayan bu üslûp; muhatabın inanması için ikna edici argümanları içermektedir.

3.1.6. Tehaddî

Müşrikler, Kur'an'ın öncekilerin masalı olduğunu iddia ederek¹⁰² hakikati yalanlamışlardır. Kur'ân ise müşriklere karşı kendi i'câzını yansıtırıcı tadrî-cî bir tehaddîde bulunmuştur. Günümüze kadar devam eden bu tehaddî¹⁰³ muhatapların iddialarının dayanıksızlığının ispatı mahiyetindedir. Kur'ân tadrîcî bir şekilde onlara meydan okumuştur. Öncelikle Kur'an'ın benzerini getirmeleri için çağrı yapılmış, buna güç yetiremediklerinde Kur'an'ın ben-zeri on sûre getirmeleri istenilmiştir. Buna da güçleri yetmeyince tek bir

96 Celal Kırcı, “Aksâmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2020).

97 Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/64.

98 Kutbettin Ekinci, “Kur'an'da Allah'ın Zatı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözü'nün Maksadı Açısından Anlamak”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016), 87.

99 Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/53.

100 Yûnus, 10/53.

101 Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/54.

102 “Kendilerine âyetlerimiz okunduğunda, “Duyduk duyduk! İstese elbette bunun benzerini biz de söyleriz, bu eskilerin masallarından başka bir şey değil” dediler.” Enfâl 8/31; “Kendisine âyetlerimiz okunduğunda: “Öncekilerin masalları” der.” Kalem, 68; “Onlara, “Rabbiniz ne indirdi?” diye sorulduğunda “eskilerin masallarını!” diye cevap verirler.” Nahl, 24; “Kendisine âyetlerimiz okunduğunda: “Öncekilerin masalları” der.” Mutaffifin, 13.

103 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk, Abdurrahman Halife (b.y.: Mektebetü's-selam el- Alemiyye, ts.), 3/9-13.

sûre getirmeleri talep edilerek tüm Araplar'a meydan okunmuştur.¹⁰⁴ Aslında tehdidî, Kur'an'ın Allah'ın apaçık kelamı olduğunun en büyük delilleri arasındadır. Kibirli, inatçı ve edebiyatta bir o kadar da güçlü olan müşrik topluluğun Kur'an'ın bu çağrısını görmezden gelmeleri ve girişimde bulunmamaları acizliklerini ispatlamıştır. Zira iddialarında samimi olsaydılar Kur'an'ın benzerini getirerek Hz. Muhammed'in tüm iddialarını çürütürlerdi.¹⁰⁵ Ancak tehdidî âyetleri, müşriklerin Peygamber'i yalancılıkla suçlamalarının gerçeği yansıtmadığını ispatlamaktadır. İddia sahibi iddiasını ispatlamakla yükümlüdür. Ki bunu yapmaları için açık bir çağrı yapılmıştır. Madem buna güç yetiremeyecekler, bu durumda gerçeğe uymaları kendi menfaatlerine olacaktır.¹⁰⁶ Ancak müşrikler böyle davranmadılar. Bilakis hakkı talep etmek yerine kibirli davranarak vahiyden yüz çevirdiler.¹⁰⁷

4. Medenî Dönemde Cedelü'l-Kur'ân

Medenî dönem birçok açıdan Mekkî dönemden farklılaşmaktadır. Medenî dönemde Kur'an'ın mücadele ettiği kitlenin ağırlıklı olarak Ehl-i kitap ve münafıklardan olması Medenî dönemi, Mekkî dönemden ayıran önemli noktalardan biridir. Zira siyer eserleri Hz. Peygamber'in Mekkî dönemde Ehl-i kitap ile olan mücadelelerine dair kayda değer bir şey zikretmemiştir. Onlarla yapılan cedel Medenî dönemde gerçekleşmiştir.¹⁰⁸ Bu durum vahyin üslûbunu ve önceliklerini etkilemiştir. Bu sebeple de Ehl-i kitap ile olan cedel, müşriklerle cereyan eden tartışmalardan birçok açıdan farklılık arz etmiştir. Aynı şekilde zahiren Müslüman görünüp kalpleri küfür üzere olan münafıklarla gerçekleşen tartışmalarda da Kur'an'ın etkileyici bir cedel yöntemi uyguladığı görülür. Aşağıda Kur'an'ın bu yöntemini âyetler ışığında irdeleyeceğiz.

4.1. Ehl-i Kitap

Kur'an Ehl-i kitap'la tartışmalarında hakikatleri apaçık bir şekilde beyan etmiştir. Kur'ân; onların bile bile hakkı batılla karıştırdıklarını,¹⁰⁹ kitapları elleriyle yazıp, tahrif ettiklerini¹¹⁰, metinleri te'vil edip Allah'a iftira ettiklerini¹¹¹, çoğu bilgiyi gizlediklerini haber vermiştir.¹¹² Yine Kur'ân, onların Allah'a iftira edip "ateş bize ancak sayılı günler dokunacaktır"¹¹³ dediklerini, Allah'ın onlarla çeşitli konularda nasıl ahitleştiğini ve bu ahitlerini nasıl bozduklarını

104 Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 8/4683.

105 Ebû Zehre, *Tarîhu'l-cedel*, 46.

106 Tûfî, *'Alemü'l-cezel fi 'ilmi'l-cedel*, 94.

107 Ebû Zehre, *Tarîhu'l-cedel*, 48.

108 Ebû Zehre, *Tarîhu'l-cedel*, 48.

109 Âl-i İmrân, 3/71.

110 Bakara 2/79.

111 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*,

112 Maide 5/15.

113 Âl-i İmrân, 3/24.

aktarmıştır.¹¹⁴ Kur'an, peygamberleri inkâr ettiklerini, arzularına uymayan peygamber öğretilerini görmezden geldiklerini, hatta elçileri öldürdüklerini belirtmiştir.¹¹⁵ Rahip ve papazlarını Rabler edindiklerini, Üzeyir ve İsâ'nın Allah'ın çocukları olduklarını söyleyerek Allah'a iftira attıklarını ve Hz. İbrahim'in kendi dinleri üzerinde olduğunu iddia ederek yalan söylediklerini haber vermiştir. Allah, onların iddia ve iftiralarına ise ilmî çerçevede karşılık vermiştir.¹¹⁶ Kur'an mezkûr özelliklere sahip bu kişileri İslam'a davet ederken dikkate aldığı yöntemlerden bazıları şunlardır:

4.1.1. Doğru Bilgiye Vurgu

Kur'an'ın Ehl-i kitap'la tartışmasında takip ettiği etkileyici yöntemlerden birisi akıl ile bilgiyi ön plana çıkarması ve bunu tarihî verilerle güçlü bir şekilde sunmasıdır. Söz gelimi Kur'an, hristiyanların Hz. İsâ hakkındaki Allah'ın oğlu olduğuna dair görüşlerini "*Allah nezdinde İsâ'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona "ol" dedi ve oluverdi.*"¹¹⁷ âyetiyle çürütmüştür. Zira Hz. İsâ'nın babasız dünyaya gelmesi o'nun ilah olmasını gerekli kılıyorsa, babasız ve annesiz dünyaya gelen Hz. Âdem'in ilâhlığı daha bir gerekli olmalıdır. Oysa bunu dile getiren hiç kimse yoktur. Bu durumda onların Hz. İsâ hakkındaki anlayışlarını değiştirmeleri gerekmektedir. Zira bu mantığa göre İsâ da ilâh değildir, Âdem gibi bir beşerdir.¹¹⁸

Aynı şekilde Kur'an, Yahudilerin "*Allah hiçbir insana hiçbir şey indirmedir*" mezkûr iddialarını, "*Öyleyse Mûsâ'nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği kitabı kim indirdi?*" *Siz onu kâğıtlara yazıp (istediğinizi) açıklıyor, çoğunu da gizliyorsunuz.*"¹¹⁹ âyetiyle cevap vererek içinde buldukları çelişkiyi haber vermiştir. Bu cedelde âlimlerin ifade ettiği hulfî kıyas yöntemi mevcuttur. Çünkü mezkûr âyetle onların iddialarının gerçeği yansıtmadığı ortaya konulmakta ve bilgi sahibi oldukları bir meselede yalan söyledikleri ispatlanmaktadır.¹²⁰ Yahudiler "*Allah hiçbir insana hiçbir şey indirmedi*" öncülünün doğru olduğu üzerinden hareket ederek beşer bir insana Allah'ın bir Kitap indirmediğini iddia ettiler ve onun üzerinden Hz. Muhammed'in peygamberliğinin yalan olduğunu savundular. Ancak Kur'an, yahudilerin öncüllerinin (beşer Peygamber'e kitap indirilmemiştir) doğru olmadığını,

114 Bakara 2/84-85.

115 Bakara 2/87.

116 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'î't-tenzil*, 1/371; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/79.

117 Âl-i İmrân 3/59.

118 Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 270.

119 En'âm 6/91.

120 Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, nşr, Adil Ahmed (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 2/297; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 4/580;

yahudilerin Hz. Mûsâ'ya Tevrat'ın indirildiğini bildiklerini haber vermiştir. Beşer olan Hz. Mûsâ'ya kitap indirildiğine göre beşer olan Hz. Muhammed'e neden Kitap indirilmesin? Değil mi ki beşer olduğu halde Hz. Mûsâ'ya kitap indirilmiştir; bu durumda "bazı insanlara kitap indirilebilir" önermesinin doğruluğu ortadadır. Böylelikle Hz. Muhammed'e kitap indirildiği ispatlanmaktadır.¹²¹ Kaldı ki onlar Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu çok iyi biliyorlardı.¹²²

Kur'ân, Ehl-i kitap'ın Hz. İbrahim hakkındaki iddialarını da geçersiz hale getirmiştir. Hem Yahudiler hem de Hristiyanlar Hz. İbrahim'in kendi dinlerinden olduğunu, İslam dininden uzak olduğunu iddia ediyorlardı. Onlara göre hak olan kendi takip ettikleri yol idi. ¹²³ Şöyle diyorlardı: "Onlar, "Yahudi veya hristiyan olun ki doğru yolu bulasınız" dediler. De ki: "Hayır! Biz, Hanîf olan İbrâhim'in dinine uyarız. O, müşriklerden değildi."¹²⁴ Bu iddialara mukabil Kur'ân şöyle denilmesini emretti: "Hayır! Biz, Hanîf olan İbrâhim'in dinine uyarız. O, müşriklerden değildi." Kur'ân Hz. İbrahim'in müşriklerden olmadığını belirtmek suretiyle onların iddialarına men' ve muaraza¹²⁵ yöntemiyle karşılık vermiştir Böylelikle Kur'ân, onların hidayet üzere olduklarına dair iddialarını mezkûr ifadesiyle reddetmiştir. Aynı şekilde "O, müşriklerden değildi" cümlesi, Hz. İbrahim'in, zannettikleri gibi kendi dinleri üzerine olmadığını, bilakis İslam dinine mensup olduğunu belirterek iddialarını çürütmüştür.¹²⁶ Zikrettiğimiz tartışmadan anlaşıldığı üzere Kur'ân akıl ve mantık ilkeleri açısından tartışmada galip geldiği gibi, tarihsel bilgiyi de yerinde kullanarak muhataplarını ilzam etmiştir.

4.1.2. Müşterek Söze Çağrı

Kur'ân'ın, Ehl-i kitap'la olan tartışmasında ortak söze çağrısı¹²⁷ da dikkat çekmektedir: Kur'ân ortak söz etrafında birleşmeye çağrı yaparak doğruya

121 Muhammed el-Emin eş-Şinkîfî, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 95.

122 Celil Kiraz, "Hz. Muhammed (SAV)'in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelenmesi (Te-bşîrât)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 232.

123 Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, nşr; Mecdî Baslûm (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1426/2005), 2/394; İbnü'l-Cevzî, *Zâ-dü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 1/291.

124 Bakara 2/135.

125 "Engelleme (men'): Öne sürülen iddiaya delil isteyerek veya delilin öncüllerine itiraz ederek muârızı reddetmektir"; "İddiaya karşı koyma (muâraza): Öne sürülen iddianın zıddının doğruluğunu kanıtlamak suretiyle doğrudan doğruya iddiayı çürütmektir." Yusuf Şevki Yavuz, "Münâzara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Ağustos 2020).

126 Tûfî, *'Alemü'l-cezel fî 'ilmi'l-cedel*, 102.

127 "De ki: "Ey Ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze gelin: Yalnız Allah'a tapalım, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah'ı bırakıp da içimizden bazıları diğer bazıları Rab edinmesin." Eğer yine yüz çevirirlerse, "Şahit olun ki biz Müslümanlarız" deyin" Âl-i İmrân 3/64.

irşat etmek istemiştir. Böylelikle muhatapların hakikati bulmalarını teşvik ederek, davet metodunda muhataplarla doğru bir iletişim kurmaya özen göstermiştir. Böylelikle her iki kesimin de hakikat ekseninde buluşmalarına imkan tanımıştır.¹²⁸ Bu çağrı; Üzeyir ve İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunun inkâr edilmesi ve tevhide bağlılıktır. Ayrıca Allah'ın hükmetmediği konularda rahiplere bir şeyi haram veya helal kılma yetkisi vermemektir.¹²⁹ Bu çağrı aynı zamanda tüm peygamberlerin davet ettiği Allah'ın uluhiyet ve rubûbiyetine imandır. Zira bu davet; dinin ruhu ve özüdür.¹³⁰

Kur'ân bu çağrıya uymayan kesimle çeşitli tartışmalarda bulunmuştur. Bunlardan biri de iman meselesidir. Yahudilere iman etmeleri talep edildiğinde, onlar şu şekilde itiraz etmişlerdir: *“Biz sadece bize indirilene inanırız” derler ve ondan başkasını inkâr ederler.*¹³¹ Yani *“Biz Allah'ın sana bir şey indirdiğine inanmıyoruz. Allah sadece bize indirmiştir. Ve bize indirilene tabi oluyoruz”* iddiasında bulunmuşlardır. Kur'ân bunun üzerine iki şekilde cevap vermiştir.

Birincisi, onları şu âyetle ilzam etmiştir: *“Halbuki o Kur'ân, kendi ellerinde bulunan Tevrat'ı doğrulayıcı olarak gelmiş hak kitaptır.”* Yani *“Muhammed'in getirdiği Kitap elinizdekinin bir benzeridir ve elinizdeki tasdik etmektedir. Bu durumda her ikisine de iman etmeniz zorunludur.”*¹³²

İkincisi, Yahudilerin delillerini şu âyetle nakz¹³³ etmiştir: *“Şayet siz gerçekten inanıyor idiyse daha önce Allah'ın peygamberlerini neden öldürüyorsunuz?”* Yani size indirilene inanıyorsanız neden peygamberleri öldürüyorsunuz? Zira size indirilen Tevrat'ta peygamberlere muhalefet etmeyip iman etmekle emrolunmuşunuz. Bu durumda iddianızı ispatlayamıyorsunuz.” Bu itiraza *“Biz sadece bize indirilen peygamberlere iman ettik”* demek suretiyle itiraz edememeleri için Kur'ân, *“Ant olsun Mûsâ size apaçık mucizeler getirmişti. Sonra onun ardından haksızlıkla buzağı putunu edindiniz.”*¹³⁴ buyurarak Musa'nın getirdiği tevhid düşüncesini bırakarak buzağıya taptıklarını açığa çıkarmış, yalancı olduklarını belirterek yahudilerin iddialarını çürütmüştür.¹³⁵ Aslında peygamberleri öldürenler dönemin muhatapları değildi, ancak atalarının yaptıkları cürümlere razı oldukları için fiil kendilerine de isnat

128 Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, Edebü'l-hivar, 20.

129 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'zi't-tenzil*, 1/371

130 Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 3/2268.

131 Bakara 2/91.

132 Tûfî, *Alemü'l-cezel fî 'ilmi'l-cedel*, 99.

133 Nakz, *“Gösterilen delillerin öncüllerine itiraz etmeden yeni bir delille onu çürütmek.”* *Yavuz, “Münazara”*.

134 Bakara 2/92.

135 Tûfî, *Alemü'l-cezel fî 'ilmi'l-cedel*, 99.

edilmiştir.¹³⁶ Böylelikle Kur'ân yanlış tarih algılarını ortaya çıkarmakla kalmamış, atalarının yolunu terk etmelerinin gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

Ayrıca Kur'ân onların samimi olmadıklarını ortaya çıkarmak için hissi ve somut cecele davet etmiştir. *"Kendilerine kitaptan bir pay verilmiş olanlara baksana, aralarında hakem olması için Allah'ın kitabına çağrılıyorlar da içlerinden bir grup yüz çevirip gerisin geri gidiyor."*¹³⁷ bu âyet, onların Allah Teâlâ'nın buyruklarına ne denli uzak olduklarını somutlaştırmakta ve hidâyeti arzulamadıklarını net bir şekilde ortaya çıkarmaktadır.¹³⁸ Kur'ân, *"De ki: "Ey Ehl-i kitap! Siz Tevrat'ı, İncil'i ve Rabbinizden size indirileni (Kur'an'ı) doğru dürüst uygulamadıkça tuttuğunuz yol yol değildir"*¹³⁹ mezkûr ifadeyle Ehl-i kitap'ın Tevrat ve İncil'in hükümlerini tatbik etmedikleri sürece söylemlerinin bir gerçekliğinin olmadığını belirtmiştir. Tevrat ve İncil'in hükmü ise Muhammed'e ve getirdiklerine imandır.¹⁴⁰ Böylelikle atalarına müjdeleyen Peygamber'e, atalarının torunları olarak iman etmeleri istenmiştir. Şayet iman ederlerse bu imanlarının karşılığı olarak büyük nimetlere erişecekleri vurgulanmıştır.¹⁴¹

Görüldüğü üzere Kur'ân onları soyut/sözlü cedelden somut cecele davet etmiştir. Aslında bu tablo son derece etkileyici bir iletişim yöntemidir. Zira kendi bilgisine güvenen, hakikati arzulayan bir kişi ne olursa olsun delilden kaçamaz. Çünkü delil aleyhine olursa hakkı öğrenmiş olur, lehine olursa doğruluğu kanıtlanacaktır.

4.2. Münafıklar

Mekkî dönemde Kur'an'ın öğretilerine itiraz edip Hz. Peygamber'e eziyet eden bir diğer grup münafıklardı. İman etmediği halde iman ettiklerini söyledikleri için onlarla gerçekleşen cedel, münafıkların kişiliklerine uygun gerçekleşmiştir. Bir münafık için en büyük tehlike gizlediklerinin açığa çıkarılmasıdır. İşte Kur'ân, münafıkların gizlediklerini, kendi aralarında konuştuklarını, sinsiliklerini ortaya çıkarmıştır. *"Münafıklar, kendileri aleyhine olmak üzere kalplerindeki ortaya çıkaracak bir sûrenin indirilmesinden endişe ediyorlar. De ki: "Alay edin bakalım! Allah mutlaka o çekindiğiniz şeyi ortaya çıkaracaktır."*¹⁴² Bu âyet onların yaşadıkları korkuyu gözler önüne sermektedir. Münafıklar kendi aralarında gizlice konuşuyor, konuştukları konuların Allah

136 Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 2/353

137 Âl-i İmrân 3/23

138 Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 2/292

139 Mâide 5/68.

140 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 1/569.

141 Maide 5/65-66.

142 Tevbe, 9/64.

tarafından ortaya çıkarılmamasını arzuluyorlardı.¹⁴³ Münafıkların açıktan düşmanlık yapmamaları ama sinsice, kin ve nefretle yaşamaları onlara karşı yapılan mücadeleyi de farklı kılmıştır. Kur'ân onların bu şahsiyetsiz duruşlarını çeşitli âyetlerle ortaya koymuş, gizlediklerini tek tek açığa çıkarmıştır. Öyle ki Tevbe sûresi onların düşmanlıklarını, gizlediklerini gözler önüne serdiği için "Fâdıha" olarak isimlendirilmiştir.¹⁴⁴ Zira onların tutumları Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara eziyete kadar gitmiştir. Şu âyet bu durumu etkili bir biçimde göstermektedir: "Onlardan peygamberi inciten ve "O her söylenene kulak veriyor" diyenler var. De ki: "O sizin için hayırlı olana kulak veriyor"¹⁴⁵ Âyetten de anlaşıldığı üzere münafıklar, Hz. Peygamber'in her söyleyene inandığını, hemen etkilendiğini ve ona göre davrandığını iddia ederek o'na eziyet ediyorlardı. Bunu da "هُوَ أُذُنٌ" şeklinde ifade ediyorlardı. Kur'ân, أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ ifadesiyle onların kullandığı aynı kelimelerle cevap vermiştir. Âlimler bu cedel çeşidini "el-kavlu bi'l-mûcib" şeklinde ifade etmişlerdir.¹⁴⁶el-kavlu bi'l-mûcib: "Muhalifin görüşünü, konuşmasının mânasından hareketle reddetmek"¹⁴⁷; "söz sahibinin, muhatabın kelimelerini tersi bir mânâda kullanması"¹⁴⁸ gibi anlamlara gelir. Mezkûr âyetle Allah, münafıkların aynı kelimelerini farklı bir anlamda kullanarak itiraz etmiş ve Hz. Peygamber'in onların sandığı gibi her şeyi dinlemediğini, hayır olan şeyleri dinlediğini ve sadece hakikatin onun tasarrufları üzerinde etkisi olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁹ Bu tartışma yöntemi son derece etkileyicidir. Zira âyetin münafıkların kullandığı ifadeyi kullanması başlangıçta münafıkları destekler gibi görünüp onları mutlu etse de âyetin devamı mutluluklarını üzüntüye çevirmiş ve yaşadıkları acılı tabloyu daha da derinleştirmiştir.¹⁵⁰ Bu yönüyle tartışma hem muhatabın iddiasını çürütmüş hem de gerçekleri ortaya çıkarmıştır.

Sonuç

Bu araştırmamızda Kur'an'ın cedel anlayışını çok boyutlu bir şekilde ele aldık. Çalışmamızda vardığımız sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Kur'an'ın cedel anlayışı ikna üzerine kuruludur. Bu sebeple de tartışmada muhatabın şahsiyetini, kişiliğini kötileyici mesajlardan çoğunlukla uzak du-

143 Mücadele 58/8.

144 Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 2/313.

145 Tevbe 9/61.

146 Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 10/243; İbnü'l-Hanbelî, *İstihrâcü'l-cedel mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 116.

147 Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/64.

148 Hasan Uçar, "Arap Dili Belâgatında el-Kavlu Bi'l-Mûcib ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Uygulamaları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 175.

149 Şa'râvî, *Tefsîru eş-Şa'râvî*, 9/5248-5249.

150 Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/64.

rumuştur. Çok kaba ve sert üslûplara rağmen mesaja odaklanılmış, mesele-
nin şahsileştirilmesine imkân verilmemiştir.

Kur'ân, muhatabı ikna etmek için soyut-somut birçok ikna yöntemlerini göz önünde bulundurmuştur. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın cedel anlayışını sadece akıl ve mantık ilkeleri ile sınırlamak doğru değildir. Zira Kur'an'ın tartışma yönteminde duygu, vicdan, kalp, merhamet, sevgi, korkutma gibi şeyler etkileyici bir şekilde sunulmuştur. Aynı şekilde Kur'an'da geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman mefhumları tevhidî düşünceyi desteklemek için etkileyici sahnelerle ele alınmıştır. Ayrıca tartışmada Allah'ın Elçi'sinin konumu son derece netleştirilmiştir. Bu konuda en ufak bir kuşku bile bırakılmamıştır. Kendisine yönelik iftira ve dezenformasyon kampanyaları başarısızlıkla sonuçlandırılmıştır. Zira Kur'ân meselenin hak-batıl mücadelesinin dışına itilmesine müsaade etmeyerek muhatapların zihin dünyalarında Allah'ın Elçi'sine dair en ufak bir kuşku kalmamasını önemsemiştir.

Kur'ân, muhatapların durumlarını, şartlarını ve problemlerini dikkate alıcı bir şekilde mücadele etmiştir. Mekkî dönemde mesajlarını uluhiyet düşüncesi üzerine kurmuştur. Uluhiyete zarar veren düşünce, ritüel ve yaşam biçimlerinin tamamına savaş açmıştır. Ve bu konuda muhataplarını akla, mantığa uymaya davet etmiştir. Bu dönemde gerçekleşen tartışmalara baktığımızda mesajların, muhatapların problemleri ekseninde gerçekleştiği (tevhid, tekrar dirilme, tevhide zarar veren bazı Cahiliye uygulamaları vb.) görülmektedir.

Kur'an'ın Ehl-i kitap ile cereyan eden tartışmalarında ise bazı farklılıkların olduğu anlaşılmıştır. Kur'an'ın gerek kaynaklarını gerekse kötü anlayışlarını hedef alması son derece etkili bir tartışma yöntemi olmuştur. Kur'ân Ehl-i kitap'ın elindeki tüm bilgilere savaş açmamıştır. Başka bir ifadeyle o, hakikatlere vurgu yaparak tahrife savaş açmıştır. Buradan hareketle Kur'ân, kendilerine gönderilen tüm elçilerin de yaratıcısının Allah olduğunu belirtmiş, Hz. Muhammed'in önceki peygamberlerden biri olduğunu vurgulamış, Ehl-i kitap'ın da ya ataları gibi helak olacaklarını yahut iman edip doğru yola irşat olacaklarını vurgulamıştır.

Cedelü'l-Kur'an'ın Münafıklara yansıyan yönünde ise farklı bir görüntü hâkimdir. Münafıklar Mekkeli müşrikler gibi açıktan savaşmadıkları gibi Ehl-i kitap'ın beklentileri içerisinde de değillerdi. Ayrıca bu kesim, kendisini gizliyor, açıktan düşmanlıktan sakınıyordu. Bu sebeple de bunlarla açıktan bir tartışmadan ziyade Allah'ın gizlediklerini açığa çıkarması şeklinde bir cedel üslûbu hâkimdir.

Kaynakça

- Alrawashdeh, Ziyad. "Kur'ân'da Cehâlet Kavramının Anlam Alanı". *İslâmî İlimler Dergisi* 16/1 (2019), 7-31.
- Başoğlu, Tuncay. "Sebr ve Taksim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erşim 15 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sebr-ve-taksim>
- Bedevi, Ahmet. *Min belâğati'l-Kur'ân*. Kahire: Nahdatu Mısır, 2005.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. nşr. Abdürrezzâk Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Edebü'l-hivar*. b.y.: y.y., ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. et-Ta'rîfât. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422.
- Cüveynî, Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Kâfiye fi'l-cedel*. nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979.
- Çetiner, Bedrettin. "Mesel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesel#3-tefsir>
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el- Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît*. Sıdkî Muhammed Cemil. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1420.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed. *Zehretü't-tefâsîr*. b.y.: Dârü'l-fıkr el-Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*. b.y.: Dârü'l-fıkr el-Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Tarîhu'l-cedel*. Kahire: Dârü'l-fıkrî'l-Arabî, 1934.
- Ekinci, Kutbettin. "Kur'an'da Allah'ın Zatı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözün Maksadı Açısından Anlamak", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016), 85-102.
- Elmaî, Zâhir Avvâd. *Menâhicü'l-cedel fi'l-Çur'âni'l-Kerîm*. b.y.: y.y., 1399.
- Gengil, Veysel. "Kur'ân'ın Çift Kutuplu Anlatım Üslubu". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/11 (2019), 60-78.
- Gengil, Veysel. "Mekke Müşriklerini Mâtürîdî'nin Gözüyle Okumak". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (2018), 201-222.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. nşr. Mehdî el-Mahzûmî -İbrâhim es-Sâmerrâî. Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1408/1988.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Abdurrahman Halife. b.y: Mektebetü's-selam el-Alemîyye. ts.
- İbn Hazm, el-Endelüsî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Şakir. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-cedîde ts.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyârî. *es-Sîretü'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*. thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhâfiz eş-Şelebî. Kahire: Mektebetü Mustafa el- Babî el-Halebî, 1955.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Miftâhu dâri's-sa'âde*. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer Kureşî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *İbn Sînâ, eş-Şifâ' el-Mantık (5): el-Burhan*. thk. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: el-Matbaatü'l-emîriyye 1956.

- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Abdürrezzak Mehdî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1412.
- İbnü'l-Cevzî, Muhyiddîn Yûsuf b. Abdurrahmân. *el-Îzâh li-kavânîni'l-istilâh fi'l-cedel ve'l-münâzara*. nşr. Mahmûd b. Muhammed es-Seyyid ed-Dügaym. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991.
- İbnü'l-Hanbelî, Nâsıhuddîn Abdurrahmân b. Necm. *İstihrâcû'l-cedel mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. nşr. Zâhir Avvâd el-Elmaî. b.y.: y.y., 1400.
- İsâ, Abdullah b. Yusuf. *el-Mukaddimatü'l-esasiyye fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Britanya: Merkezü'l-Bühûs el-İslâmiyye, 2001.
- Kâsımî, Cemâleddin. Kavâ'idü't-tahdîs. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l- İlmiyye, ts.
- Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*. nşr. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1418.
- Kazvîni, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî. *Hilyetü'l-fukahâ'*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: eş-Şeriketü'l-Müttehide li't-Tevzî', 1983.
- Kazvîni, *Mu'cemü mekâyisi'l-lugâ*. nşr. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: Dârü'l-fikr, 1979.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.
- Kırca, Celal. "Aksâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aksamul-kuran>
- Kiraz, Celil. "Hz. Muhammed (SAV)'in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelmesi (Te-bşîrât)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/ 1 (2001), 231-260.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. nşr. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Etfafeyiş Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısrıyye, 1964/1384.
- Mağribi, Ali AbdülFettah. el-Mağribi, *el-Fireku'l-Kelâmîyyetü'l-İslamiyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. nşr. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Merâgî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrû'l-Merâgî*. Kahire: Mektebetü Mustafa el- Babî el-Halebî, 1946.
- Mukâtil, Süleymân b. Beşîr Ezdî Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1423.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1418.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Rızâ, Reşîd. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîrû'l-Menâr)*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-âmme, 1990.
- Saçaklızâde, Mehmed Efendi. Tertîbü'l-'ulûm. nşr. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dârü'l-beşâir el-İslâmiyye, 1988.
- San'ânî, Ebü Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *Tefsîru Abdürrezzak*. nşr. Mahmut Muhammed Abduh. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Sedâd, Ali. *Mîzânu'l-ukul Mantık ve Metodoloji*. çev. İbrahim Çapak vd.. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Sülün, Murat. "Vahy, Nübüvvet ve Kur'an'ın Vahyediliş Aşamaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 99-149
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1394/1974.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsiru eş-Şa'râvî*. Metabiu ahbari'l-yevm, 1997.
- Şinkîfî, Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Şinkîfî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî. *Edvâ'ü'l-beyan fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1415/1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyan 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Müessesetü'r-risâle, 2000/1420.
- Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *'Alemü'l-cezel fî 'ilmi'l-cedel*, nşr. W. Heinrichs. Wiesbaden, 1987.
- Uçar, Hasan. "Arap Dili Belâgatında el-Kavlu Bi'l-Mûcib ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Uygulamaları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 35 (2013), 171-187.
- Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. nşr. Adil Ahmed, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cedel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cedel>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Münâzara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/munazara#1>
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâ-mizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

KUR'AN-I KERİM'DE TERÂDÜF-TE'KÎD İLİŞKİSİ

Ahmet DAĞ*

Öz

İki veya daha fazla kelimenin aynı anlamı ifade etmesine terâdüf, bir kelime veya cümleyi lafız yahut anlamca pekiştiren öğelere te'kîd denilmektedir. Bir anlam için birden fazla kelimenin bulunmasının birçok hikmet ve faydası bulunmaktadır. Sözü etkili kılması ve pekiştirici öge olması bu faydalardan birisidir. Arap dilinde bir anlamı vurgulamanın birçok yöntemi vardır. Bunlardan bir de eş anlamlı kelimeleri kullanmak suretiyle yapılan vurgu çeşididir. Kur'an-ı Kerim'de bulunan eş anlamlı kelimeler beş farklı üslûp ile varid olmaktadır. Birbirinden farklı bu kullanım şekilleri şunlardır: 1. Peşpeşe, atıfsız gelen müterâdif kelimeler, 2. Kendi müterâdifine atfedilen sözcükler, 3. Bir kelimenin kendi müterâdifi için "hâl-i müekkide" formatında kullanıldığı üslûp, 4. Benzer ayet ve bağlamlarda (lafzî müteşabih ayetlerde) gelen eş anlamlılar, 5. Farklı ayet ve farklı bağlamlarda varid olan eş anlamlı kelimeler. Bu beş kategoriden ilk üçünün doğrudan te'kîd ile ilişkisi bulunmaktadır. Bu makalede, Kur'an-ı Kerim'de müterâdif kelimelerle nasıl te'kîd yapıldığı ve bu konunun kendi içerisindeki kategorileri örneklerle beraber ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Lafız, Mana, Terâdüf, Te'kîd

The Te'kîd and Terâdüf Relationship in Quran

Abstract

Two or more words expressing the same meaning is called *terâdüf*, linguistic items that reinforce a word or sentence verbally or semantically are called *te'kîd*. The existence of more than one word for a meaning has many wisdom and benefits. Making the word effective and be a reinforcing item is one of these benefits. There are many ways to emphasize a meaning in the Arabic language. One of them is the type of emphasis made by means of using synonymous words. The synonyms found in the Qur'an are being used in five different styles. These usage patterns differing from each other are these: 1. Synonyms coming one after another and strengthening each other, 2. The words attributed to their own synonyms, 3. The style in which a word is used for its own synonym in the former of strengthening state, 4. Synonyms from similar verses and contexts (word similarity in the verses), 5. Synonyms which exist in different verses and different contexts. The first three of these five categories are directly related to "Te'kîd". In this article, we discussed how to make Te'kîd with synonym words in the Quran and the categories within this subject with examples.

Keywords: Qur'an, word, acception, synonyms, confirmation

Makalenin Geliş Tarihi: 12.07.2020; Makalenin Kabul Tarihi: 05.09.2020

* Dr., Diyanet İşler Başkanlığı (Van Özalp İlçe Müftüsü), ORCID ID: 0000 0001 7923 2434, e-mail: ahmetdag65@hotmail.com

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de müterâdif kelimeler beş farklı üslûp ile kullanılmaktadır. Üslûptan kastımız, bu sözcüklerin kullanıldığı format, şekil ve istimal/kullanım keyfiyetidir. Bu şekilleri kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür.

1. Te'kîd-i lafzî üslubu: Kur'an'da bazı eş anlamlı kelimeler birbiri ardınca kullanılarak ikinci sözcük birincisini te'kîd etmektedir.

2. Atıf üslubu: Kur'an-ı Kerim'de müterâdif kelimelerin atıf edatı ile birbirine bağlanması şeklinde kullanımlar mevcuttur.

3. "Hâl-i müekkide" üslubu: Kur'an-ı Kerim'de bulunan müterâdif kelimelerin kullanım üslûplarından biri de hâl-i müekkide olarak kullanılmasıdır. Bu tür örnekleri incelediğimizde; müterâdif kelimelerden birincisinin fiil, ikincisinin ise kendi müradifinin failine hâl olarak kullanıldığını görürüz.

4. Lafzî müteşabih ayetlerde geçen müterâdifler: Kur'an'daki tekrarlardan dolayı bazı ayetler lafzî açıdan benzerlik arz etmektedir. Bu tür ayetler "lafzî müteşabih ayetler" diye adlandırılmaktadır.¹ Bu tür ayetlerde bir mana bir lafızla anlatıldıktan sonra müteşabih ayette ise aynı mana farklı bir lafız ile anlatılmaktadır. Kur'an, kullandığı tabir ve ifadeler arasında bazen değişiklik yapar. Anlattığı konu aynı olsa bile bunu farklı lafızlar ile verir. Bu farklılık bazen bir, bazen de daha fazla kelimedede gerçekleşir. İşte tam bu noktada müterâdif kelimeler de konunun bir parçası olmaktadır. Zira Kur'an, manası aynı olan ifadeler arasındaki değişikliği bazen müterâdif kelimeler ile gerçekleştirir. Mesela "ölümün gelmesi" manası Kur'an'da birkaç yerde geçmektedir. Bu mana aşağıdaki ayetlerde görüldüğü üzere Kur'an'da üç farklı fiil ile tekrarlanmıştır:

² إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ / Sizden birine ölüm geldiği zaman...

³ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ / Sizden birine ölüm geldiği zaman...

⁴ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ / Sizden birine ölüm gelme(den önce)...

5. Kur'an'da geçen müterâdiflerin büyük çoğunluğunu teşkil eden beşinci kısım ise farklı ayet ve bağlamlarda geçen ve aynı anlama gelen kelimelerdir. Örneğin "korku" ortak anlamında birleşen sekiz (الخشية - الخوف - الرعب - الرهب), öfke anlamını taşıyan üç (السخط - الغضب - الغيظ), adalet anlamına gelen iki (العدل - القسط) farklı kelime bulunmaktadır.

1 Kirmanî, Muhammed b. Hamza, *el-Burhan fî Tevcihi'l-Müteşabihî'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.

2 Bakara, 2/180.

3 Enam, 6/61.

4 Münafikûn, 63/10.

Yukarıda saydığımız maddelerden sadece ilk üçü konumuzu ilgilendirdiğinden bu maddeler ayrı başlıklar altında ele alınacak, dördüncü ve beşinci maddelerle ilgili daha fazla detaya girilmeyecektir.

1. Te'kîd-i Lafzî Şeklinde Gelen Müterâdifler

Nahivde te'kîd: İ'rab bakımından önündeki ögeye uyan tâbi'ler (tevâbi') sıfat, te'kîd, bedel, nesak atfı ve beyan atfı olmak üzere beş kategoriden meydana gelir. Nahivde te'kîd, tâbi olduğu unsuru lafız veya mana yönünden pekiştirir; onun zâhiri ve hakikati üzere bulunduğunu vurgulayıp muhatabın zihnine yerleştirir ve mecazi mana gibi hakikati dışındaki anlayışları önler. Te'kîd, lafzî te'kîd ve mânevî te'kîd şeklinde ikiye ayrılır.⁵

Lafzî te'kîd, lafzın kendisinin veya eş anlamlısının tekrar edilmesi suretiyle hem lafzın hem anlamın pekiştirildiği kategoridir. Bu te'kîd üslûbuna pekiştirilen ögede muhtemel şüphe, yanılma ve ihtimalleri önlemek, muhatabı uyarmak, korkutmak, teşvik etmek, tekrardan haz duymak gibi amaçlar için başvurulur. “جاء المعلم المعلم” *Öğretmen öğretmen geldi* (uyarma), “والسابقون”⁶ “كلاً سوف تعلمون ثم كلاً سوف تعلمون” *Öne geçenler öne geçenler* (teşvik), “كلاً سوف تعلمون ثم كلاً سوف تعلمون” *Hayır hayır ileride bileceksiniz. Hayır hayır ileride bileceksiniz.* (tehdit) gibi. Türkçe'de “kalem malem”, Arapça'da “atşân natşân, hasen besen kasen” gibi “itbâ” adı verilen eklemeli pekiştirmeler de lafız te'kîdindedir. Art arda tekrarlanan iki kelime veya ifadenin gerçekte (lafzî) te'kîd olmadığı halde bu izlenimi vermesine “ihâm-ı te'kîd” denir.

Manevî te'kîd, pekiştirici öge olarak kullanılan sınırlı sayıdaki نفس، عين، كلاً، جميع، عامة kelimelerle yapılan te'kîddir. Pekiştirilecek ögenin zâhiri üzere bulunduğunu muhatabın zihnine yerleştirmek, onunla ilgili mecazî yorum, anlayış ve ihtimalleri önlemek amacıyla yapılır.⁸

Arapçada müterâdif kelimelerin bir arada, atıfsız bir şekilde te'kîd-i lafzî formatında kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanım şeklinin Kur'an-ı Kerim'de de birkaç örneği mevcuttur. Bu sebeple Ulûmu'l-Kur'an türü eserlerde te'kîd, lafzi ve manevi olmak üzere iki kısma ayrıldıktan sonra lafzi kısım, “bir lafzın veya müradifinin tekrarlanması” şeklinde tanımlanmakta ve bu konuda şu örnekler zikredilmektedir: “فُجَاجَا حَرْجَا”⁹ “صَيِّقًا حَرْجَا”¹⁰ Bu ve benzeri örnekleri aşağıda detaylı bir şekilde ele alacağız. Bu kullanım şekli yani

5 Durmuş, İsmail, “Te'kîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40/365-368.

6 Vakıa, 56/10.

7 Tekasür, 102/3-4.

8 Durmuş, “Te'kîd”, 40/365-368.

9 Enbiya, 20/31.

10 En'am, 6/125.

bir lafzın, mürâdifi tarafından te'kîd edilmesi, terâdüfün varlığını savunanlar tarafından bir kanıt olarak kullanılmaktadır.¹¹

1.1.Kur'an'da Bulunan Te'kîd-i Lafzi Örnekleri

Enam 125. Ayet (صَيِّقًا حَرَجًا)

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ صَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

"Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de sap-tırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkar. Allah, inan-mayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir."¹²

İ'rab açısından حرج kelimesini değerlendirildiğinde birden fazla ihtimalin ortaya çıktığı görülür. Bazı âlimlere göre iki i'rab ihtimali vardır. Birinci ihtimale göre حرجا kelimesi kendinden önceki kelimenin sıfatı da olabilir, tekrarlanmış mef'ûlün bihi de olabilir. İkinci ihtimal يَجْعَلُ fiili dönüştürme ifade ettiği takdirde söz konusu olur. Bu durumda يَجْعَلُ fiili üç mef'ûl almış gibi görünse de aslında iki mef'ûl almıştır ve üçüncüsü ikincisinin tekrarı olmuş olur ki buna benzer örnekler çoktur. Aynı i'raba sahip kelimelerin tekrarlan-masına şu örneği verebiliriz: *ظَنَنْتُ زَيْدًا كَاتِبًا شَاعِرًا فَقِيهَا.* Bu örnekte de görüldü-ğü gibi cümlede bulunan *ظَنَنْتُ* fiili iki mef'ûl ile müteaddi olmasına rağmen cümlede dört tane mef'ûlün bih mevcuttur. Bunun izahı şudur: Son iki mef'ûl müstakil olarak fiile bağlanan mef'ûller olmayıp sadece ikinci mef'ûlün tek-rarı mahiyetindedir. Aynı durum söz konusu ayette de mevcuttur.¹³

İmam Suyutî, Zerkeşî gibi âlimler حرجا kelimesinin –"ra" harfi kesra ile okunduğunda- önceki kelimenin te'kidi olduğunu belirtmişlerdir. Bu âlimler konu ile ilgili detay vermemişlerdir. Biz bu görüşün daha isabetli olduğunu dü-şünüyoruz. Zira حرجا kelimesi kesra ile okunduğunda sıfatı müşebbehe olur ve "çok dar" anlamını ifade eder. Aynı şekilde صَيِّقًا kelimesi de sıfatı müşebbehedir ve o da şeddeli olduğundan dolayı "çok dar" anlamını ifade eder. Bu durum adeta صَيِّقًا kelimesinin tekrarlanması ile yapılan lafzi te'kîd mesabesindedir.¹⁴

11 Zerkeşî, Bedrudin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, (Kahire: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 2006), 2/358; Suyûtî, Abdurrah-man b. Ebubekir Celalettin, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, (Lübnan: Daru'l-Fikr, 1996), 2/846; Mahmut es-Seyyid eş-Şeyhûn, *Esraru't-Tekrâr fi Lugati'l-Kur'an*, (Kahire: y.y., ts.), 21; Kara, Ömer, "el-Furûku'l-Lugaviyyeye Giriş III", *Dilbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/4, (Aralık 2004), 121.

12 Enam, 6/125.

13 es-Semin el-Halebî, Ahmet b. Yusuf, *ed-Durru'l-Mesûn fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknûn*, thk. Ah-met Muhammed Harrat, (Dımaşk: y.y., ts.), 5/143-144.

14 İbn Haleveyh, Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmet, *el-Hucce fi Kıraati's-Seb'*, (Beyrut: Da-ru's-Şurûk, 1401), s.149; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/860; Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/472; Beydavî, Na-sirdin Ebu Said Abdullah, *Envaru't-Tenzil*, (Beyrut: Daru Sadır, 2004), 2/181; İbn Aşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşri, 1984), 5/193.

Buna göre حرجا kelimesinin i'rabı ile ilgili üç ihtimal söz konusudur: 1- sıfat, 2- mef'ûlün bih, 3- te'kîd-i lafzî. Her üç durumda da حرجا kelimesi, bir önceki kelimenin manasını güçlendirdiğinden dolayı aslında mana açısından her hangi bir farklılık söz konusu değildir. Bu sebeple de حرجا kelimesi bütün ihtimallerde te'kîd ifade eder.

Enbiya 31. Ayet (فجاجة سُبُلًا)

وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ

"Onları sarsmasın diye yere de sabit dağlar yerleştirdik ve (varacakları yere) yol bulabilsinler diye ondan geçitler, yollar meydana getirdik"¹⁵

Yukarıda zikredilen (فجاجة سُبُلًا) sözcüklerinin lugavî anlamlarını incelediğimizde iki kelimenin *açıklık* ve *genişlik* anlamını ifade etmeleri noktasında birleştiklerini görmekteyiz. Bu nokta dikkate alındığı takdirde söz konusu iki kelimenin eş anlamlı kabul edilmesi daha makul görülmektedir. Bu durum "فِجَاجًا سُبُلًا" ifadesinin te'kîd-i lafzi kabul edilmesinin en mantıklı gerekçesi olarak ön plana çıkmaktadır. Nitekim Ulumu'l-Kur'an türü kaynaklarda bu ifade te'kîd-i lafziye örnek olarak gösterilmekte ve te'kîd-i lafzinin, lafzın tekrarı veya mürâdifin tekrarı ile gerçekleştiği belirtilmektedir.¹⁶

Fatır 27. Ayet (وَعَرَابِيْبٌ سُودٌ)

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَابِيْبٌ سُودٌ

Görmedin mi Allah gökten su indirdi de, onunla renkleri çeşit çeşit meyveler çıkardık. Dağlardan (geçen) beyaz, kırmızı, değişik renklerde ve siyah yollar (yaratık).¹⁷

Veya

Görmüyor musun ki, Allah gökten su indirdi. Biz onunla türlü türlü ürünler çıkardık. Dağlarda da beyaz, kırmızı (birbirinden farklı) çeşitli renklerde yollar (katmanlar) var, siyah taşlar da var.¹⁸

Ayet-i Kerimede zikredilen "عَرَابِيْبٌ" kelimesinin manası, nereye atfedileceği ve "وَعَرَابِيْبٌ سُودٌ" ifadesinin nasıl bir yapı olduğu konusundaki ihtilaflar neticesinde ayete farklı mealler verildiği için yukarıda iki farklı meal arz ettik. Birinci meale göre "عَرَابِيْبٌ" kelimesine siyah manası verilip "بَيَضٌ" kelimesine atfedilmiştir. İkinci meale göre "عَرَابِيْبٌ" kelimesine siyah taş manası verilip

15 Enbiya, 21/31.

16 Zerkeşi, *el-Burhan*, 2/472; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/860.

17 Fatır, 35/27. (meal: Süleyman Ateş)

18 Fatır, 35/27 (Diyabet mealî).

“وَعَرَابِيْبُ” kelimesine atfedilmiştir. Birinci yaklaşım esas alındığı takdirde “وَعَرَابِيْبُ” ifadesi bu makalenin kapsamına girmektedir.¹⁹

Simsiyah, koyu siyah, Taif bölgesinde yetişen en iyi siyah üzüm çeşidi ve sacını siyaha boyayan yaşlı adam gibi anlamlarda kullanılan “وَعَرَابِيْبُ” sözcüğü, “غَرَابِيْبُ” kelimesinin çoğuludur. Hangi kökten türediği sabit olmamakla beraber siyahlık ortak noktasından dolayı karga anlamına gelen “غَرَاب” lafzından alınmış olabileceği düşünülmektedir.²⁰ Aynı şekilde siyahlık anlamına gelen “سود”, “أسود” kelimesinin çoğuludur.

Ayet-i kerimede “وَعَرَابِيْبُ سُدُودٌ” şeklinde geçen yapıyı te’kîd olarak kabul edenlere göre bu ayette siyah anlamına gelen iki kelime, peş peşe gelmek suretiyle siyahlık manasını vurgulamaktadır. Bu görüş sahipleri “وَعَرَابِيْبُ سُدُودٌ” ifadesinin te’kîd-i lafzi olduğunu belirtmişlerdir.²¹ Zemahşerî (ö.538/1144), Arapların koyu siyah manasını ifade etmek için yukarıdaki ifadeyi daha çok “أسود غريب” şeklinde kullandıklarını ve bu sebeple te’kîd eden kelimenin “وَعَرَابِيْبُ” olduğunu belirtmiştir. “Te’kîd müekkedden önce gelmez” itirazına karşı Zemahşerî şu cevabı vermektedir: “وَعَرَابِيْبُ” kelimesi aslında ma kablinde mahzûf olan “سود” kelimesini tekîd eder. Ma ba’di ise ma kablini tefsir eder. Böylece takdir-i kelim şöyle olur: “سود غرابيب سود” Başka bir görüşe göre “سود”-nahiv açısından “وَعَرَابِيْبُ” kelimesinden bedeldir.²²

Başka bir görüşe göre “سود”-nahiv açısından “وَعَرَابِيْبُ” kelimesinden bedeldir. Âlimler bu iki kelimenin i’rabının ne olduğu konusunda ihtilaf etmiş olsalar da bu iki kelimenin birlerinin manalarını te’kit ettiği noktasında ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla teknik olarak te’kîd yoksa bile, mana açısından te’kîd vardır.²³

2. Bir Kelimenin Te’kîd Amacı İle Müradifine Atfedilmesi

Arap dilinde bir kelimenin eş anlamlısına atfedilmesi oldukça yaygın bir kullanımdır. Bu kullanımın temelde iki hedefinin olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Bu iki gaye şunlardır:

- Sözü te’kîd etmek, vurgulamak,²⁴
- Söze güzellik katmak.²⁵

19 Elmalı başta olmak üzere çoğu meallerde birinci görüş tercih edilmektedir.

20 İbn Aşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 12/302.

21 Zamahşerî, Mahmud b. Ömer Carullah, *el-Keşşaf*, (Beyrut: y.y., 1407), 3/609; Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/472; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/860; Fadıl Salih es-Samerraî, *Meâni'n-Nahv*, (Ürdün: Darü'l-Fikr, 2000), 5/151.

22 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/609.

23 Beydavî, *Envaru't-Tenzil*, II, 665; İbn Aşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/193.

24 Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-Vafî*, (Kahire: Daru'l-Maarif, 1998) 3/565.

25 İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dimaşkî, *El-Lûbab fi Ulûmi'l-Kitab*, (Beyrut: y.y., 1998), 10/488.

Bu konu ile ilgili kaynaklarda birçok örnek yer almaktadır. Bu örnekler arasında en çok zikredilen şu iki cümledir:

.الصمت والسكوت عن غير السداد سداد. / (konuşmanın) isabetli olmadığı yerde susmak ve sesiz kalmak isabetlidir.

.يعود البغي والطغيان وبألا على صاحبه. / Zulüm ve haksızlığın kötü sonuçları sahibine geri döner.

Birinci cümlede “الصمت والسكوت” eş anlamlı oldukları halde biri diğerine atfedilmektedir. İkinci cümlede “البغي والطغيان” kelimeleri arasında da aynı ilişki söz konusudur.²⁶

Arap dilinde bir şeyin kendi zatına atfedilmesi, temel bir kaide olan “العطف المغايرة / Atıf mugayereti/farklılığı gerektirir.” prensibine aykırı görülmektedir. Fakat bu kaide daha çok gereksiz tekrar ve atıfları önlemek içindir. Aksi takdirde tekrarda bir fayda varsa bu caizdir. Ancak bu tekrarın farklı lafızlarla olması şart koşulmaktadır. Dolayısıyla bu kaidenin yerini bulması için lafızların farklı olması yeterli görülmektedir.²⁷ Bu sebeple kaynaklarda benzer manaların farklı lafızlarla tekrarlanması uygun olduğu “حسن العطف / (aynı anlama gelen) farklı lafızların birbirine atfedilmesi güzeldir (sözü güzelleştirir.)” ifadesiyle formüleştirmektedir.²⁸

2.1. Atıf İle Yapılan Te'kid Örnekleri

Yusuf 86. Ayet (البَّتْ و الحزن)

.قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ. / Yakub, “Ben tasa ve üzüntümü ancak Allah'a arz ederim. Ben Allah tarafından sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim” dedi.²⁹

Bu ayet-i kerimede Yakup (a.s)'ın iki evladından ayrılmasının verdiği büyük üzüntü ifade edilmiştir. Bu anlam ifade edilirken üzüntü anlamını ifade eden “حزن” kelimesi, yine aynı anlamı ifade eden “بَتْ” kelimesine atfedilmiştir.

Yukarıdaki ayette geçen البَّتْ kelimesi (بَتْ - بَيْتٌ) fiilinin mastarıdır. Saçmak, yaymak, dağıtmak gibi manalara gelir. Bu kelimenin asıl konulduğu mana “كثرة التفريق / çok dağılmak” şeklinde ifade edilir. Yani birkaç unsurun birbirinden ayrılacak suretiyle etrafa yayılmış ve saçılmış olmasını ifade eder. بَيْتٌ. Haberi yaydı. بَتْ الخَيْرِ. Çekirgeler yerde yayıldı. الجراد في الأرض.

26 Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-Vafi*, 3/565.

27 Fatih Ulugöl, “Belagat ilminde fasıl ve vasıl”, *Nüşa Dergisi* 49 (2019), 166.

28 İbn Âdil, *El-Lübab fi Ulûmi'l-Kitab*, 11/488.

29 Yusuf, 12/86.

30 Ebu Hilal, Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed Basıl, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015), 298.

“şiddetli hüzün” anlamını da ifade etmesi “yaymak, saçmak” anlamı ile bağlantılıdır. Zira çok hüznülü kişi hüznünü etrafına yayar ve hüznünü gizleyemez. Bundan dolayı şöyle bir ifade kullanılır: *أَبَيْتُكَ* Ben sana hüznümü izhar ettim. Bu kelimenin Kur’an-ı Kerim’de birkaç farklı kullanımı mevcuttur.³¹

• *بَثَّ مِنْهُمَا رَجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً...:* İkisinden birçok erkekler ve kadınlar (meydana getirip) yayan...³²

• *فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا:* Hepsi dağılıp/saçılıp toz duman haline geldiği (zaman)³³

• *وَزَرَابِيٌّ مَبْثُوثَةٌ:* Serilmiş nefis döşemeler.³⁴

İbn Faris’in *el-Mekayis*’te bildirdiğine göre “حزن” maddesi aslı itibari ile bir şeyde bulunan zorluk ve meşakkati bildirir. “Kolay”ın zıddını ifade eder. Bu manadan dolayı zor arazi ve sarp topraklar da bu kelime ile ifade edilir.³⁵ Bu kelimenin ifade ettiği diğer bir anlam da “üzüntü”dür. Bu anlam da asıl anlam ile bağlantılıdır. Zira üzüntü kişide bir takım zorluklar ve sıkıntılar meydana getirir.³⁶

Kur’an-ı Kerim’de bu kelime aşağıdaki örneklerde olduğu gibi üzüntü anlamında kullanılmıştır.

• *فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* Onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.

• *قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ* Biz çok iyi biliyoruz ki söyledikleri elbette seni incitiyor.³⁷

• *قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ* Doğrusu onu götürmeniz beni üzer dedi.³⁸

İki kelimenin lugavî anlamlarını ve Kur’an’daki kullanımlarını zikrettikten sonra konunun terâdüf yönünü ve el-furuku’l-lugaviyye açısından nasıl değerlendirildiğini ele alacağız.

Hz. Yakup (a.s)’a isnat edilen “إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ” ayetinde “hüzün” kelimesinin eşanlamlısına atfedilmesi tamamen te’kîd maksatlı mıdır? Yoksa

31 İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmet el- Ensarî, *Lisanu’l- Arap*, (Beyrut: y.y, ts.), 2/114; ez-Zebidî, Ebu’l-Feyz Murteza Muhammed b. Muhammed, *Tacü’l- Arus min Cevahiri’l-Kamus*, thk. Komisyon, (b.y: Daru’l-Hidaye, ts.),5/160.

32 Nisa, 4/1.

33 Vakıa, 56/6.

34 Gaşiye, 88/16.

35 İbn Faris, Ebu’l-Huseyn Ahmet b. Faris, *Mekayisu’l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (b.y.: y.y,1979), 2/54.

36 er-Ragıp el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fi Garibi’l-Kur’an*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî, (İstanbul: y.y., 1986.), 231.

37 Enam, 6/33.

38 Yusuf,12/13.

iki kelime eş anlamlı olmayıp birbirlerinden farklı anlamlar mı ifade etmektedir? Eğer iki farklı anlam ifade ediyorlarsa bu fark/farklar nelerdir?

“Hüzün” kelimesi üzüntü anlamında kullanılmıştır. Bu ayette asıl üzerinde durulması gereken kelime “بث” kelimesidir. Kaynaklara baktığımız zaman bu kelime için birkaç farklı görüş olduğunu görürüz. Bu görüşleri ve bu görüşler muvacehesinde ayetten anlaşılan manaları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. «بث» : İnsanı düşüncelere daldıran başka bir ifade ile insanın fikir ve düşüncesini kaplamış gam,³⁹ (buna göre ayetten anlaşılan manayı şöyle ifade edebiliriz: *Fikrimi kaplamış olan gamımı ve hüznümü Allah'a arz ediyorum.*)

2. İnsanın benliğini tamamen saran şiddetli hüzün,⁴⁰ (*Benliğimi kaplamış olan gamımı ve hüznümü Allah'a arz ediyorum.*)

3. Şiddetinden dolayı insanın gizleyemeyip açığa vurduğu hüzün anlamına gelir.⁴¹ (*Açığa vurduğum gamımı ve hüznümü Allah'a arz ediyorum.*)

Bazı dil bilginleri ise bu iki kelimeyi müterâdif kabul etmektedirler. Onlara göre bu kullanım şekli Arap dilinde bir te'kid üslubudur. Başka bir ifade ile Arap dilinde bir kelimeyi müterâdifine atfetmek vakidir ve bu atıf, ilgili manayı vurgulama maksadına yöneliktir. Bu görüşe göre ayette Hz. Yakup'un üzüntüsü vurgulanmıştır. Bu durumda “atıf farklılığı gerektirir” deyip iki kelimedeki farklı anlamlar aramak gereksizdir. Zira bu bir te'kid çeşididir. Araplar, lafızları farklı, manaları benzer kelimeleri birbirine atfederler. Bu Arap dilinde vurgu maksatlı bir üslûptur.⁴²

“Af” Manası İle İlgili Kelimeler (الضُّحُ - العَفْوُ - المَغْفِرَةُ)

Kur'an-ı Kerim'de “affetmek” paydasında birleşen mezkûr üç kelime birçok yerde bir birlerine atfedilmektedir. Söz konusu atfın üç farklı şekilde yapıldığı görülmektedir.

• Her üç kelimenin atıf edatıyla peş peşe sıralanması: *وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفُرُوا: أَنَا اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ*⁴³ : *Ama affeder, hoş görüp vazgeçer ve bağışlarsanız şüphe yok ki Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*

• “Mağfiret” in “afv” sözcüğüne atfedilmesi: *وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا*⁴⁴ : *Bizi affet, bizi bağışla, bize acı.*

39 er-Ragıp el-İsfehanî, *el-Müfredat*, 107.

40 Es-Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffaz*, 1/157.

41 بث maddesi için bkz: İbn Faris, *el-Mekayis*, 1/172; es-Semîn el-Halebî, *a.g.e.* a.y; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, 2/114; ez-Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, 5/160;

42 İbn İbn Hişam, *Muğni'l-Lebîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, (Kahire: Daru't-Turas, 2009). 2/20; Muhammed b. Ali es-Sabban, *Haşiyetu's-Sabbân ala Şerhi'l-Eş-mûnî*, (Beyrut: y.y., 1997), 3/135; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 3/565.

43 Tegabun, 64/14.

44 Bakara, 2/286.

•“Safaha”nın “afv” sözcüğüne atfedilmesi: ⁴⁵ فَأَعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ : *Siz simdilik, Allah onlar hakkındaki emrini getirinceye kadar affedin, hoşgörün.*

Söz konusu üç kelime, günahı cezalandırmama manasında birleşmekle beraber detaylarda bazı farklılıklara sahiptirler. Üç kelimeyi birbirinden ayıran farkları şu şekilde özetleyebiliriz:

1.“Safh” sözcüğü, birinin günahını affettikten sonra onu kınamayı ve sözlü olarak ona eziyet etmeyi de terk etmektir. Nitekim bazen bir suçlu bağışlanır ve suçundan dolayı cezalandırılmaz. Ancak işlediği günah sürekli hatırlatılır ve kınanmaya devam edilir. “Safh” ile ifade edilen bağışlama, kınamanın da terk edildiği bir bağışlama şeklidir.

2.“Afv” sadece affetmeyi, yani günahı cezalandırmamayı ifade eder. Kınama terk edilmemiş olabilir.

3.“Mağfiret” kelimesi diğer iki kelimeden farklı olarak “örtme” manasını da ifade eder. Buna göre birini mağfiret etmek, onun günahını bağışlayıp başkasının duymaması için setretmek demektir.⁴⁶

Yukarıda zikredilen farklar ve bu kelimelerin Kur’an’da birbirlerine atfedilmiş olması, kelimelerin anlam açısından birbirlerinden farklı olduğuna delalet edebildiği gibi “bağışlama” manasının bu atf ile güçlü bir şekilde te’kîd edildiğini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla “وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ”⁴⁷ / “الله غَفُورٌ رَحِيمٌ”⁴⁷ / “Ama affeder, hoş görüp vazgeçer ve bağışlarsanız şüphe yok ki Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” gibi ayetler değerlendirilirken bu farklar göz ardı edilmemeli ve bununla beraber atf ile yapılan te’kîd de kabul edilmelidir.

Taha 112. Ayet (الظلم و الهضم)

Kim de inanmış olarak salih ameller işlerse, o, ne zulme uğramaktan korkar, ne yoksun bırakılmaktan.⁴⁸

Furûk kaynaklarında iki kelime arasındaki farklar şu şekilde izah edilir: “ظلم” kelimesi, bir hakkın tamamının veya bir kısmının verilmemesinde kullanılırken, “هضم” ise bir hakkın eksik verilmesinde kullanılır. Buna göre ayetteki söz konusu iki kelimenin tefsiri şu şekildedir: “أَي لا يمنع حقه ولا بعض حقه”⁴⁹ / *Yani ne haklarından ne de haklarının bir kısmından mahrum bırakılırlar.*⁴⁹

Arap söz geleneğinde bir mananın farklı lafızlarla tekrarlanması vakidir. Bir mananın farklı lafızlarla peş peşe tekrarlanması, muhatabın zihninde

45 Bakara, 2/109.

46 “صفح”, “غفر”, “عفو” maddeleri için bkz: el-İsfehânî, *el-Müfredat*, 486, 574, 609.

47 Tegabün, 64/14.

48 Taha, 20/112.

49 Ebu Hilal, *el-Furûk*, 260.

manayı yerleştirmek ve te'kîd maksatlarına mebnidir. Bazı kaynaklarda “ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا” ifadesi de bu bağlamda ele alınır.⁵⁰

Bakara 157. Ayet (الصلوات و الرحمة)

.أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة. / *İşte Rableri katından bir rahmet ve merhamet onlarındır.*⁵¹

Ayet-i kerimede “rahmet” kelimesi “salavat” kelimesine atfedilmiştir. Birkaç farklı anlamda kullanılan “salavat” kelimesi burada rahmet anlamında kullanılmıştır. Zira “salavat”, isnat edilene göre farklı bir mana ifade eder. “Salat” kelimesinin manası ile ilgili âlimlerin görüşü şu şekildedir: “Salat” kelimesi isnat edildiği kişiye veya makama göre manası değişmektedir. Buna göre “salat” kelimesi: Allah’a isnat edildiğinde “**rahmet**”, Meleklerle isnat edildiğinde “**istiğfar**”, İnsanlara isnat edildiğinde “**dua**” veya “**ibadet**”, Hayvanlara isnat edildiğinde “**tesbîh**” manasını ifade eder.⁵²

Yukarıdaki ayet-i kerimede “salat”, Allah’a isnaden kullanıldığı için rahmet manasını ifade eder. Bu şekilde değerlendirildiği takdirde aynı anlama gelen iki kelime birbirine atfedilmiş olmaktadır.

“Rahmet” kelimesinin “salavat” kelimesine atfedilmesi ile ilgili görüşleri şu şekilde sıralayabiliriz.

1. Bu ayeti kerimede “salavat” kelimesi ile “rahmet” kelimesi aynı anlamı ifade ederler. Te'kîd maksadı ile birbirine atfedilmiştir. Buna göre sanki şöyle denilmiş gibidir: “رحمة بعد رحمة”⁵³

2. Başka bir görüşe göre de her iki kelime aynı anlamı ifade etmez. Çünkü aynı anlama gelen iki kelimenin birbirine atfedilmesi söz konusu değildir. Bu görüşü savunan âlimlere göre “salavat” kelimesi burada “الثناء” anlamında kullanılmıştır. “mağfiret” ve “ta’zim” anlamını tercih eden âlimler de olmuştur.⁵⁴

3. Furûk sahasının önemli âlimlerinden er-Ragîb el-İsfehanî söz konusu ayette geçen “salavat” kelimesinin “tezkiye” anlamını ifade ettiğini belirtir. Buna göre iki kelime arasında terâdüf değil tebâyün vardır.⁵⁵

50 Kettânî, Ebu Abdullah Muahammed bin Hasan el-Kettânî et-Tabîb, *Kitabu't-Teşbihat min Eşari Ehli Endülüs*, (Beyrut: y.y., 1981), 137.

51 Bakara, 2/157.

52 İbn Manzur, *Lisanü'l-Arap*, 14/414; İbn Âdil, *El-Lübab fi Ulûmi'l-Kitab*, 15/561 ve 3/82.

53 Beğavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Mealimu't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemrî, (b.y.: Daru Tayyibe, 1997), 1/170.

54 Alûsî, Şihabuddin Mahmud bin Abdullah, *Ruhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve Sebi'l-Mesânî*, Beyrut: y.y., 1415), 1/421.

55 er-Ragîb el-İsfehanî, *el-Müfredat*, 490.

Taha 107. Ayet (عوجا ولا أمتا)

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا (501) فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا (601) لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا (701) (Ey Muhammed!) Sana dağların (kıyamet günündeki) halini soruyorlar. De ki: "Rabbim onları toz edip savuracak." ﴿105﴾ "Onların yerlerini dümdüz, boş bir alan halinde bırakacaktır." ﴿106﴾ "Orada hiçbir çukur, hiçbir tümsek göremeyeceksin."⁵⁶

Ayet-i Kerime'de zikredilen "عوجا" ve "أمتا" kelimelerine her ne kadar "çukur" ve "tümsek" manası verilmiş olsa da bazı âlimler bu iki kelimeyi te'kîd maksadı ile birbirine atfedilen müterâdif kelimelerden sayarlar.⁵⁷ İbn Faris (h.395), El-Halil bin Ahmed(h.175)'in bu iki kelimeyi eş anlamlılardan saydığını nakleder. Bu durumda bu atıf te'kîd ifade eder.⁵⁸

İki kelime eğrilik manasında ortak olmakla beraber bu eğriliğin keyfiyeti noktasında ayrılırlar. İki kelime arasındaki temel farklar şunlardır:

- "عوجا" manevî eğriliği ifade ederken, "أمتا" maddi eğriliği ifade eder.⁵⁹
- "عوجا" kelimesi dik olan bir nesnenin eğriliğini, tümsekleri ifade ederken, "أمتا" ise aşağı doğru olan eğriliği ifade eder.⁶⁰

Yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında ve iki kelimenin Arap dilindeki anlamları dikkate alınarak âyet, "Orada artık ne bir kıvrım ne de bir tümsek görürsün" şeklinde tercüme edilebileceği gibi, âyete "Orada artık iniş-yokuş / eğrilik-yumruluk / eğrilik-pürüz göremezsin" manaları da verilebilir.⁶¹

Nisa 112. Ayet (حَطِيئَةٌ أَوْ إِثْمًا)

Kim bir hata işler veya bir günah kazanır da sonra onu bir suçsuzun üzerine atarsa, şüphesiz iftira etmiş, apaçık bir günah yüklenmiş olur.⁶²

Ayet-i kerimede (حَطِيئَةٌ) kelimesi (أَوْ) atıf edatı ile atfedilmiştir. Ünlü nahiv âlimlerinden İbn Malik (ö. 672/1274) bu ayeti delil göstererek (أَوْ) edatının hususiyetlerinden birinin de aynı anlama gelen kelimelerin birbirine atfedilmesi olduğunu ve böyle bir atfın maksadının da te'kîd olduğunu belirtmiştir.⁶³ Ancak çoğu dil bilgini bu hususiyetin sadece "vav" edatına ait olduğuna kaildirler.⁶⁴

56 Taha, 20/105-107.

57 Suyûtî, *el-İtkan*, 560.

58 İbn Faris, *el-Makayis*, 1/137.

59 Semîn el-Halebî, *el-Umde*, 3/135-136.

60 Semîn el-Halebî, *el-Umde*, 1/113.

61 Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 3/252-254.

62 Nisa, 4/112.

63 el-Üşmûnî, *Şerhü'l-Üşmûnî Ala Elfiyeti İbn Malik*, 2/382.

64 İbn Hişam Muğni'l-Lebîb, 467; Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-Vafî*, 3/565.

1.3.Hâl-i Müekkide Şeklinde Gelen Müterâdifler

Kur'an-ı Kerim'de bulunan müterâdif kelimelerin kullanım üslûplarından biri de hâl-i müekkidedir. Buna dair örnekleri incelediğimizde; müterâdif kelimelerden birincisinin fiil, ikincisinin ise kendi müradifinin failine hâl olarak kullanıldığını görürüz.

Arap dilinde hâl konusunun terâdüf meselesi ile doğrudan bir ilgisi olmamakla beraber hâl-i müekkide kısmının terâdüf meselesi ile kesiştiği bir nokta vardır. Hâl-i müekkide, cümle içinde geçen bir mananın te'kîd amaçlı ve hâl formatında tekrarlanması esasına dayanmaktadır. Bu yapı bazen eş anlamlı kelimeler kullanılmak suretiyle de oluşturulur. Konu ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de tespit edebildiğimiz örnekler dikkat edildiğinde bunların tamamen aynı yapı olduğu görülür. Çünkü bu örneklerin tamamında hâl kendi amilini te'kîd etmektedir. Bu örnekleri aşağıda detaylı bir şekilde ele alacağız.

1.3.1. Kur'an'da Bulunan Hâl-i Müekkide Örnekleri

Neml 19. Ayet (فْتَبَسَّمْ ضَاحِكًا)

فَتَبَسَّمْ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ

(Süleyman) onun sözünden dolayı gülümsedi ve dedi ki: Ey Rabbim! Beni, gerek bana gerekse ana babama verdiğin nimete şükretmeye ve hoşnut olacağın iyi işler yapmaya muvaffak kıl. Rahmetinle, beni iyi kulların arasına kat.⁶⁵

“ضحك” : Sevinçten dolayı yüzün genişlemesi ve yine aynı sebepten dolayı dişlerin görünmesi anlamına gelmektedir. “ضحك” maddesinin temel anlamı “sevinçten dolayı gülmek” olsa da gerek bu madde gerek bu kelimeden türemiş bazı kalıpların farklı anlamlarda da kullanıldığı görülür. Mesela gülme sırasında görünen veya ortaya çıkan dişlere “ضواحك” denilmektedir. Ayrıca mastar olarak kullanılan “ضَحِكَ” kelimesi, alay etme, istihza ve eğlenmek gibi anlamlarda kullanılmıştır. “من” harf-i ceri ile kullanılınca da çoğunlukla istihza anlamındaki gülme kastedilir: “ضحك منه” Onunla alay etti. İnsanlarla alay eden ve bunu çokça yaptığı için kendisinde bu hal adeta karakter halini alan kişilere “رجل ضحكة” denilir. Ancak “ضحكة” şeklinde yani “ha” harfi cezimli kullanıldığında ise “kendisi ile alay edilen” anlamına gelmektedir. Ayrıca “طريق ضحوك” açık belli yol, “ضحك الغدير” su birikintisinin parıldayıp ışıldaması anlamına gelmektedir.⁶⁶

65 Neml, 27/19.

66 Ragıp el-İsfehâni, *el-Müfredat*, 501.

Kur'an-ı Kerim, kelimeyi temel anlamına uygun kullanmakla beraber farklı anlamlarda da kullandığını görmekteyiz. Kelimenin Kur'an'da kullanıldığı bağlamları şu şekilde sıralayabiliriz:

Sevinç

“وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ * صَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ” *O gün bir takım yüzler parlak, güleç ve sevinçlidir.*⁶⁷

“فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا” *Öyleyse az gülüp çok ağlasınlar*⁶⁸

“فَتَبَسَّمْ صَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا” *Onun sözünden dolayı gülümsedi.*⁶⁹

İstihza

“فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِحْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ” *İşte siz onları alaya aldınız; sonunda onlar (ile alay etmeniz) size beni yâdetmeyi unutturdu, siz onlara gülüyordunuz.*⁷⁰

“فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَضْحَكُونَ” *Onlara âyetlerimizi getirince, bunlara gülüvermişlerdi.*⁷¹

“وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ” *Gülüyorsunuz da ağlamıyorsunuz.*⁷²

Taacüp

“وَأَمْرًا لَهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ” *İbrahim'in karısı ayakta idi. (Bu sözleri duyunca) güldü.*⁷³ er-Ragıp el-İsfehânî bu ayette geçen “ضحكت” kelimesini “hayız oldu” anlamını çıkaran müfessirlerin olduğunu ve bu yaklaşımın doğru olmadığını ifade etmektedir. Zira bu kelimenin ifade ettiği anlamlar arasında “hayız olma” anlamının olmadığını belirtmektedir.⁷⁴

“بسم”: Gülmenin başlangıcı, sessiz gülme anlamlarına gelmektedir. Bu maddeden türeyen “تَبَسَّمَ” ve “إِتْسَمَ” kalıpları aynı anlamı ifade etmektedir. Tebessüm kelimesi hiçbir anlam değişimine uğramadan dilimize de geçmiştir. Dolayısıyla tebessüm veya ibtisam ile ifade edilen gülme şekli, yüzde gülme mimiklerinin ortaya çıkmasıdır. Aslında gülmenin dereceleri var ve bu derecelerin birincisi ve ilki tebessümdür.⁷⁵

67 Abese, 80/38-39.

68 Tevbe, 9/82.

69 Neml, 27/19.

70 Muminun, 23/110.

71 Zuhruf, 43/47.

72 Necm, 53/60.

73 Hud, 11/71.

74 Ragıp el-İsfehani, *el-Müfredat*, 501.

75 Asmaî, Abdu'l-Melik b. Kurayb, *Ma'htelefet Elfazuhu ve'ttefakat meânihi*, thk. Macit Hasan ez-Zebidî, (Dîmeşk: y.y., 1987), s.70; İbn Faris, *el-Mekayis*, 1/249; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, 12/50; Râzî, Zeynuddin Muhammed b. Ebubekir, *Muhtaru's-Sıhah*, thk. Hamza Fethullah, (Beirut: Muessesetu'r-Risale, 2001), 73.

Bu iki kelime arasındaki fark açıktır. Nitekim “tebessüm”, “dahk” kelimesinden daha sessiz gülmeyi ifade eder. Bu durumda “فَتَبَسَّ ضَاحِكًا” ifadesi nasıl bir anlam ifade eder? Konu ile ilgili görüşler şu şekildedir:

1.Süleyman (a.s) öyle bir tebessüm etti ki adeta onun tebessümü, tebessüm sınırlarını geçip gülme derecesine ulaştı.⁷⁶

2.Tebessümün sevinç, kızgınlık gibi birçok sebebi olabilir. Nitekim Araplarda “تَبَسُّمُ الْغَضَبَانِ” ifadesi çok kullanılan bir ifadedir. Ayette “فَتَبَسَّ ضَاحِكًا” ifadesi ile Hz. Süleyman'ın kızgınlıktan veya başka bir sebepten değil; sevinçten güldüğünü belirtmek ve bu anlamda oluşacak bir anlam karışıklığını bertaraf etmek için tebessüm kelimesi te'kid edilmiştir.⁷⁷

3. “ضَاحِكًا” kelimesi taaccüp anlamını ifade eder. Böylece bu ifadeden, “hayret ile tebessüm etti” anlamı çıkmaktadır.⁷⁸

Neml 10. Ayet (وَلَّى مَدْبِرًا)

وَأَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيْ الْمُرْسَلُونَ

“Değneğini at.” (Mûsâ değneğini attı.) Onu yılanmış gibi hareket eder görünce, dönüp ardına bakmadan kaçtı. (Allah, şöyle dedi): “Ey Mûsâ, korkma! Benim katımda peygamberler korkmazlar.”⁷⁹

“التولية والإدبار” kelimeleri ile ilgili sözlüklerde yapılan lugavî tahlilden anlaşıldığı gibi iki kelimenin eş anlamlılık açısından birleştikleri ortak nokta “yüz çevirme” manasıdır. Eş anlamlıların art arda gelmesi ise çoğunlukla te'kid maksatlı yapılıdır. Dolayısıyla burada yüz çevirmenin şiddeti vurgulanmış olur. Aslında bu iki kelimenin beraber kullanılması Arap dilinde söz konusu manayı vurgulayan bir tabirdir. Bunu destekleyen deliller şunlardır:

1.el-İsfehanî (h.IV y.y), “وَلَا دَبْرَهُ” kavramının savaşa hezimete uğramak, askerlerin dağılması, kaçması anlamlarını ifade ettiğini belirtir.⁸⁰

2.el-Ferra (ö.207/822), “وَلَّى مُدْبِرًا” ifadesini “ولم يعقب ولم يلتفت” kelimeleriyle tefsir eder.⁸¹

Bu iki bilgi birleştirilerek şu şekilde yorumlanabilir: Arap dilinde “التولية والإدبار” kelimelerinin beraber kullanılması vurgulu bir anlatım olup şiddetle

76 Semn el-Halebi, *Umde*, 1/191.

77 Semn el-Halebi, *ed-Durru'l-Mesûn*, 8/590.

78 Zemahşerî , *el-Keşşaf*, III, 357; Ebu'l-Berekat en-Neseî, *Medariku't-Tenzil ve Hakai-ku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedivi, (Beyrut: Duru İbn Kesir, 1999), 2/598.

79 Neml, 27/10.

80 er-Ragıp el-İsfehani, *el-Müfredat*, 885.

81 Ferra, *el-Meani'l-Kuran*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr – Abdülfettâh İsmâil Şelebî, (Beyrut: y.y., 1980), 2/287.

yüz çevirmek, arkasına bakmadan kaçmak, gerisin geriye dönmek gibi anlamlarda kullanılır. Bu sebeple bu ifadenin geçtiği “⁸² بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْبِرِينَ ⁸³ ثُمَّ وَلَيْتُمْ مُدْبِرِينَ ⁸⁴ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ⁸⁵ فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ” gibi ayetlere mana verirken iki kelimeyi birbirinden bağımsız düşünüp anlam vermenin ve iki kelime arasında fark aramanın doğru olmadığını düşünmekteyiz. Zira bu, bir tabir olduğundan dolayı tabiri oluşturan unsurlar ayrı ayrı ele alınmamalıdır.

Meryem 33. Ayet (ويوم أبعث حيا)

*Doğduğum gün, öleceğim gün ve diriltileceğim gün bana selâm (esenlik verilmiştir).*⁸⁶

Kaynaklarda şöyle bir yorum yapılmıştır: “بعث” kelimesinin kullanımlarını incelediğimizde iki kısma ayrıldığını görürüz. Bunlardan birincisi beşerîdir. Mesela çökmüş bir devenin veya yatan bir insanın kaldırılması gibi. İkincisi ilahîdir ki bu da iki kısma ayrılır. Birincisi sadece Allah’a has olan yaratmayı ve yoktan var etmeyi ifade eder. İkincisi ise diriltmektir ki Allah (c.c.) bu yetkiyi Hz. İsa gibi bazı has kullarına da vermiştir.⁸⁷

“حَيَّ ve حَيٌّ / حَيَاةً / حَيَّانٌ” Temelde yaşamak, hayat sahibi olmak ve diri olmak anlamlarında kullanılır. Ayrıca hayat, mevcut dünyevi yaşam; hayvanlarda ve bitkilerdeki büyüme kabiliyeti; algılama kabiliyeti; düşünebilme kabiliyeti; acı veya kederden kurtulma; sonraki dünyada ebedi yaşam gibi anlamlarda kullanılır.⁸⁸

“وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا” ayetinde zikredilen söz konusu iki kelimenin -yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında- farklarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. “حَيَّ” kelimesinin kök anlamında diri olma ve hayat sahibi olma ve dirilme varken, “بعث” maddesinde bu anlam yoktur.⁸⁹

2. “بعث” maddesinin asıl anlamı kaldırmak ve sevk etmektir. Bu anlam “حَيَّ” kelimesinin anlamları arasında mevcut değildir.

İki kelime arasındaki bu temel farkları esas aldığımız takdirde “وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا” ifadesine şu şekilde anlam vermenin daha uygun olacağını düşünmekteyiz.⁹⁰

82 Tevbe, 9/25.

83 Enbiya, 21/57.

84 Neml, 27/80; Rum, 30/52

85 Saffat, 37/90.

86 Meryem, 19/33.

87 es-Semin el-Halebi, *Umde*, 1/132; er-Ragıp el-İsfehani, *el-Müfredat*, 132.

88 İbn Faris, *el-Mekayis*, 2/122; ez-Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, 37/506; es-Semin el-Halebi, *Umde*, 1/477; er-Ragıp el-İsfehani, *el-Müfredat*, 268.

89 İbn Faris, *el-Mekayis*, 2/122.

90 İbn Faris, *el-Mekayis*, 1/266.

• *Diri olarak sevk edileceğim gün...* (veya)

• *Diri olarak kaldırılıp sevk edileceğim gün...*

Bakara 60. Ayet (ولا تعثوا في الأرض مفسدين)

“ولا تعثوا في الأرض مفسدين” *Yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın.*⁹¹

Ayet-i kerimede bozgunculuk manası hâl-i müekkide formatında tekrarlanmış ve bu tekrar eş anlamlı kelimelerle sağlanmıştır. Cümle, Kur'an'da beş ayrı yerde; Hz. Musa Hz. Salih ve üç yerde de Hz. Şuayb'ın diliyle zikredilmiştir. Böylece İsrailoğulları,⁹² Semud Kavmi,⁹³ Medyen⁹⁴ ve Eyke⁹⁵ halkları bu cümle ile uyarılmışlardır. Burada bizi ilgilendiren asıl mesele “ıfsat” anlamını taşıyan “تعثوا” ile “مفسدين” kelimeleri arasındaki farklardır.

Lügatlerde “أشد الفساد” / “bozgunculüğün en şiddetlisi” ifadesi ile karşılık bulan⁹⁶ “عشو/عشي” fiilinin hem vavî hem de yaî versiyonu vardır. Her iki versiyonun da anlamı aynı olup yaî kullanımın Hicaz'a ait olduğu ve daha fasih olduğu nakledilmiştir.⁹⁷ “فسد” sözcüğü, itidalin dışına çıkma, kötü, bozuk, çürük, uygunsuz, adaletsiz, ahlakı bozuk, faziletten yoksun gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁹⁸

Kur'an-i Kerim'in (ولا تعثوا في الأرض مفسدين) ayetinde zikredilen “مفسدين” lafzı, nahiv kaynaklarında hâl-i müekkide örnekleri arasında zikredilmiştir. Cümlede sahibu'l-hâl “تعثوا” fiilinin faili olan “vav”dır. Amil ise fiilin kendisidir. Böylece nahiv âlimleri iki kelimeyi eş anlamlı kabul etmişlerdir.⁹⁹

Sonuç

Kur'an-ı kerim'de bulunan müterâdif Kelimeler incelendiğinde Terâdüf ile te'kîd arasında ciddi bir ilişki olduğu görülmektedir. Kur'an'daki bazı ifade şekillerinde müterâdif kelimeler pekiştirici unsur olarak kullanılmakta ve bu da üç farklı yöntem ile yapılmaktadır.

Birincisi; müterâdif kelimelerin bir arada, atıfsız bir şekilde te'kîd-i lafzî formatında kullanıldığı yöntemdir. Bu kullanım şeklinin Kur'an-ı Kerim'de de birkaç örneği mevcuttur. Bu sebeple Ulûmu'l-Kur'an türü eserlerde te'kîd, lafzi ve manevi olmak üzere iki kısma ayrıldıktan sonra lafzi kısım, “bir lafzın

91 Bakara, 2/60; A'raf, 7/74; Hûd, 11/85; Şuara, 26/183; Ankebut, 29/36.

92 Bakara, 2/60.

93 A'raf, 7/74.

94 Hûd, 11/85; Ankebut, 29/36.

95 Şuara, 26/183.

96 İbn Faris, *elMekayis*, 4/230.

97 İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, I, 517.

98 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, 3/335; *ez-Zebîdî, Tacu'l-Arûs*, 8/496.

99 Ebu İshak eş-Şatbî, *el-Mekasidu's-Şafiye*, (Mekke: y.y., 2007), 3/485.

veya müradifinin tekrarlanması” şeklinde tanımlanmakta ve “ فُجَاجَا سُبَلَا ” “ ضَيِّقًا حَرْجَا ” gibi ifadeleri te’kîd-i lafzi kategorisinde değerlendirmişlerdir.

Müterâdif kelimelerle yapılan te’kîdin ikinci yöntemi ise bir kelimenin kendi eş anlamlısına atfedilmesi şeklindedir. Arap dilinde bir kelimenin eş anlamlısına atfedilmesi oldukça yaygın bir kullanımdır. Bu kullanımın temelinde iki hedefinin olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Bu iki gaye; sözü te’kîd etmek, vurgulamak, ve söze güzellik katmaktır. Arap dilinde bir şeyin kendi zatına atfedilmesi, temel bir kaide olan “العطف يقتضي المغايرة” / *Atıf mugayereti/farklılığı gerektirir.*” prensibine aykırı görülmektedir. Fakat bu kaide daha çok gereksiz tekrar ve atıfları önlemek içindir. Aksi takdirde tekrarda bir faide varsa bu caizdir. Ancak bu tekrarın farklı lafızlarla olması şart koşulmaktadır. Dolayısıyla bu kaidenin yerini bulması için lafızların farklı olması yeterli görülmektedir. Bu sebeple kaynaklarda benzer manaların farklı lafızlarla tekrarlanmasının caiz olduğu “حسن العطف لاختلاف اللفظين” / *(aynı anlama gelen) farklı lafızların birbirine atfedilmesi güzeldir(sözü güzelleştirir.)*” ifadeyle formüleştirilmektedir.

Kur’an-ı Kerim’de bulunan müterâdif kelimelerin kullanım üslûplarından üçüncüsü hâl-i müekkidedir. Konu ile ilgili örnekleri incelediğimizde; müterâdif kelimelerden birincisinin fiil, ikincisinin ise kendi müradifinin failine hâl olarak kullanıldığını görürüz. Hâl-i müekkide, cümle içinde geçen bir mananın te’kîd amaçlı ve hâl formatında tekrarlanması esasına dayanmaktadır. Bu yapı bazen eş anlamlı kelimeler kullanılmak suretiyle de oluşturulur. Konu ile ilgili yukarıda geçen örneklere dikkat ettiğimizde hepsinin tamamen aynı yapıda olduğunu görüyoruz. Çünkü bu örneklerin tamamında hâl, kendi amilini te’kîd etmektedir.

Kaynakça

- Abdulmuhsin bin Hamd. *Ayatü Müteşabihatü'l-Elfaz fi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Riyad: y.y., 2002.
- Alûsî, Şihabuddin Mahmud bin Abdullah. *Ruhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve Sebi'l-Mesânî*. Beyrut: y.y., 1415.
- Asmaî, Abdu'l-Melik b. Kurayb. *Ma'htelefet Elfazuhu ve'ttefakat meânîhi*. thk. Macit Hasan ez-Zebidî. Dîmeşk: y.y., 1987.
- Beydavî, Nasiruddin Ebu Abdullah. *Envaru't-Tenzil*. thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnavut. Beyrut: Daru Sadır, 2004.
- Beğavî, el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Mealimu't-Tenzil*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. b.y.: Daru Tayyibe, 1997.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *Tacu'l-Luga ve's-Sihahu'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Zekeriya Yusuf. Beyrut: y.y., 1990.
- Durmuş, İsmail. "Te'kid", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/365-368.
- Ebu Hafs, Ömer bin Ali bin Adil ed-Dimeşkî el-Hanbelî. *el-Lubâb fi Ulûmi'l-Kitap*. thk: Şeyh Ali ve Şeyh Adil. Lübnan: y.y., 1998.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahrü'l-Muhit*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1420.
- Ebu Hilal, Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî. *el-Furûku'l-lugaviyye*. thk. Muhammed Basıl. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015.
- Ebu İshak eş-Şatîbî. *el-Mekasidu's-Şafiye*. Mekke: y.y., 2007.
- Ebu'l-Berekat en-Nesefî. *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedivi. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1999.
- Ferra, Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad. *el-Meani'l-Kuran*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, M. Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Beyrut: y.y., 1980.
- Firuzabadi, Muhammed b. Yakup. *Kamusu'l-Muhit*. thk. Komisyon. Dîmeşk: y.y., 1997.
- Halil b. Ahmet el-Ferahidî. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzumî, İbrahim es-Samraî. Beyrut: y.y., 1988.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-Vâfi*. Kahire: Darul Maarif 15. Baskı, 1998.
- Hazın, Alauddin Ali bin Muhammed bin İbrahim el-Bağdadî. *Lubabu't-Te'vîl fi Maani't-Tenzil*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmi, 1979.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dîmeşkî. *El-Lubâb fi Ulûmi'l-Kitap*. Beyrut: y.y., 1998.
- İbn Akil, Abdullah b. Abdurrahman. *Şerhu İbni Akil*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. Kahire: y.y., 1980.
- İbn Aşur, Muhammed. *et-Tahrir ve't-Tenvir*. Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşri, 1984.
- İbn Düreyd, Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-Luga*. thk. Remzi Munir. Beyrut: y.y., 1987.
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmet b. Faris. *Mekayisu'l-Luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: y.y., 1979.
- İbn Hişam, Muhammed. *Muğni'l-Lebîb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit Kahire: Daru't-Turas, 2009.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmet el-Ensârî. *Lisanu'l-Arap*. Beyrut: y.y., ts.
- Kara, Ömer. "el-Furûku'l-Lugaviyye'ye Giriş III", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, http://isamveri.org/pdfdrgr/D03296/2004_4/2004_4_KARAO.pdf

- Kettânî, Ebu Abdullah Muhammed bin Hasan el-Kettânî et-Tabîb. *Kitabu't-Teşbihat min Eşari Ehli Endülüs*. Beyrut: y.y., 1981.
- Kirmanî, Muhammed b. Hamza. *el-Burhan fi Tevcihi'l-Müteşabihi'l-Kur'an*. thk. Abdulkadir el-Ata. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Komisyon, *Kur'an Yolu*, Ankara: DİB yayınları, 2014.
- Kudame b. Cafer. *Cevâhiru'l-Elfâz*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. Beyrut: y.y., 1985.
- Mahmut es-Seyyid eş-Şeyhûn. *Esraru't-Tekrâr fi Lugati'l-Kur'an*, Kahire: y.y., ts.
- Muhammed b. Ali es-Sabban. *Haşiyetu's-Sabbân ala Şerhi'l-Eşmûnî*. Beyrut: y.y., 1997.
- Ragıp el-İsfehanî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredat fi Garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan ed-Davudî. Beyrut: Darul Kalem, 1412.
- Râzî, Zeynuddin Muhammed b. Ebubekir. *Muhtaru's-Sihah*. thk. Hamza Fethullah. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2001.
- Sağânî, Hasan bin Muhammed. *el-Ubabu'z-Zahir ve'l-Lubabu'l-Fahir*. thk. Muhammed Hasan. Bağdat: Matbaatü'l-Me'ârif, 1977
- Samerraî, Fadıl Salih. *et-Ta'bîru'l-Kur'anî*. Ürdün: Darü'l-Fikr, 2006.
- Samerraî, Fadıl Salih. *Kur'an Kelimelerinin Sırlı Dünyası*. trc: Osman Ertuğrul. İstanbul: Cantaş Yayın, 2015.
- Samerraî, Fadıl Salih. *Meâni'n-Nahv*. Ürdün: Darü'l-Fikr, 2000.
- Semin el-Halebî, Ahmet b. Yusuf. *ed-Durru'l-Mesûn fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknûn*. thk. Ahmet Muhammed Harrat. Dımaşk: Daru'l-Kalem, ts.
- Semin el-Halebî. *el-Umde*, thk. Muhammed Basıl. Beyrut: Daru'l-Kutbi'l-İlmiyye, 1996.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebubekir Celalettin. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Said el-Mendub. Lübnan: Daru'l-Fikr, 1996.
- Şatıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa. *el-Mekasidu's-Şafiye*. thk. Komisyon, Mekke: y.y., 2007.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camiu'l-Beyan fi Te'vîli'l-Kur'an*. thk: Ahmet Muhammed Şakir. Kahire: Daru'l-Hicr, 2001.
- Ulugöl, Fatih. "Belagat İlminde Fasıl ve Vasıl". *Nüşa* 49 (2019), 155-185.
- Üşmûnî, Nuruddin. *Şerhü'l-Üşmûnî Ala Elfiyeti İbn Malik*. Beyrut: y.y., 1998.
- Zebidî, Ebu'l-Feyz Murteza Muhammed b. Muhammed. *Tacü'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*. thk. Komisyon. Beyrut: Daru'l-Hiday, ts.
- Zeccac, Ebu İshak İbrahim b. es-Seri b. es-Sehl. *Meani'l-Kur'an ve İrabuhu*. thk: Abdulcelil Abduh. Beyrut: y.y., 1988.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer Carullah. *el-Keşşaf*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyatî. Kahire: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 2006.

SELEFİYYE’NİN TE’VİL ANLAYIŞINA FARKLI BİR YAKLAŞIM

-İbn Akîl Örneği-

Enes YILMAZ*

Öz

Kelâm ilminde te’vil meselesi, ilk dönemlerden itibaren Müslümanların gündemini meşgul eden ve çokça tartışılan konular arasında olagelmıştır. Özellikle Allah Teâlâ’nın insanlara kendisini tanıtmak için zikrettiği ve zâhirî üzere alındığında O’nun eli, yüzü, gözü, inmesi, çıkması gibi yaratılmış varlıklara ait organlara, vasıflara benzeyen haberî sıfatların anlaşılması ve te’vil edilmesi hususunda mezhepler farklı tavırlar takınmıştır. Bir grup bu nasları literal anlamda alarak Allah’ı sonradan yaratılmış varlıklara benzetmiş O’nun da insanlarınkine benzer organlara ve vasıflara sahip olduğunu savunmuştur. Diğer bir grup ise teşbih ifade eden bu nasların Allah’ın şanına yakışır bir şekilde te’vil edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Kendilerine Selefiyye adı verilen kişiler ise haberî sıfatları teşbihe düşmeden aynı zamanda herhangi bir tefsir ve te’vil yapmadan naslarda geçtiği şekilde kabul etmeyi ve bu konuda tevakkuf edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Her ne kadar haberî sıfatlar söz konusu olduğunda bu grubun tevakkuf metodunu benimsediği ve adı geçen nasların te’viline tamamen karşı olduğu şeklinde genel bir kanaat olsa da bu makalede Selefiyye’nin tamamen te’vile karşı olup olmadığı, bu gruba mensup olduğu söylenen âlimlerin te’vil yapıp yapmadığı ve onların te’vil karşıtlığının asıl sebeplerinin neler olduğuna ilişkin bazı cevaplar aranmıştır. Öte yandan hicri V. asırla birlikte Selefiyye’ye mensup kabul edilen aynı zamanda kelâm yöntemini kısmen benimseyip haberî sıfatları te’vil eden ılımlı bir akım gelişmiştir. Selefi/Hanbeli bir âlim olan ve bu akıma mensup kabul edilen İbn Akîl de müteşâbih olan haberî sıfatların muhkemlere döndürülmek suretiyle anlaşılması gerektiğini savunmuş ve kendisi de bu sıfatları te’vil etmiştir. Ayrıca bu makalede hem Selefiyye’nin te’vile tamamen karşı olmadığı şeklindeki görüşümüze örnek olması açısından hem de te’vil ve diğer konulardaki düşünceleriyle kendisinden sonraki birçok kişiyi etkileyen İbn Akîl’in görüşlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Te’vil, Haberî Sıfatlar, Selefiyye, İbn Akîl.

A Different Approach to the Salafiya Understanding of Ta’wîl

-The Case of Ibn Aqîl-

Abstract

* Araş. Gör, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, ORCID ID: 0000-0003-0133-3686, e-mail: enesyilmaz@istanbul.edu.tr

The issue of ta'wîl (allegory) is one of the most discussed topics keeping Kalâm scholars engaged with it from past to present. Especially when phrases in Qur'an that describe Allah were taken exoterically, scholars took different attitudes in understanding and interpretation of these khabarî attributes that resemble qualities of the creatures, such as His hand, face, eye and so on. By taking these verses literally, some groups claimed that Allah is like created beings and defended that He possessed organs and similar attributions of humans. Meanwhile, other groups argued that these anthropomorphic verses should be interpreted in accordance with the glory of Allah. On the other hand, Salafiya took the position that these khabarî attributes should be accepted as they are without making any further analogy, a stance of "no comment", i.e. *tawaqquf*. The common idea is that Salafî scholarship is against the interpretation of these issues following that tendency, however, this article will examine further whether this approach is true or not, examining some Salafî scholars and their approach to ta'wîl. Focusing on an eminent later Salafî scholar, Ibn 'Âqil, in the fifth century after hijra, this study analyses his approach to ta'wîl while revealing an influential moderate movement that adopted the Kalâm method in the interpretation of khabarî attributes.

Keywords: Kalâm, Ta'wîl, Khabarî attributes, Salafiyya, Ibn 'Âqil.

Makalenin Geliş Tarihi: 17.17.2020; Makalenin Kabul Tarihi: 01.10.2020

Giriş

İnsanoğlu ilk dönemlerden itibaren yüce bir varlığa inanma ihtiyacı hissetmiştir. Sözü edilen ihtiyaç insanlarda ortak olsa da inanılan Tanrılar zaman, mekân, şartlara ve toplumdaki topluma değişkenlik göstermiştir. Bazı toplumlar görüp dokunabildiği, hissedebildiği canlı varlıkları Tanrı kabul ederek onlara ibadet etmiş, kimileri de aşkın bir Tanrı inancına sahip olmuşlardır.

Allah Teâlâ da ilk insandan itibaren birçok kitap ve peygamber göndererek insanların inanması gereken gerçek Tanrının nasıl ve hangi vasıflara sahip olması gerektiğini onlara bildirmiştir. Her ne zaman insanlar Allah hakkında veya dini hususlarda batıl ve sapık akidelere yönelseler derhal bir peygamber gönderilerek onların bu yanlış inançları düzeltilmeye çalışılmıştır.

Bu açıdan Kur'an'ın üzerinde en çok durduğu konulardan birini tevhid meselesi oluşturmaktadır. Kur'an'ın ilk muhatapları olan insanlar her ne kadar Allah'ın varlığına inansalar da¹ Allah Teâlâ'nın sahip olduğu birtakım vasıfları putlara vermişler ve O'nun birliği hususunda batıl inançlara sahip olmuşlardır. Allah Teâlâ peygamber göndererek hitapta bulunduğu insanlara

1 Müşrik Arapların Allah'ın varlığına inandıklarına dair âyetler için bakınız: Yunus 10/31, el-Ankebût 29/61, Lokmân 31/25, ez-Zuhruf 43/9, ez-Zuhruf 43/87.

inanılan ve ibadet edilen putların gerçek anlamda Tanrı vasfına sahip olamayacaklarını, ibadet edilmeye layık olmadıklarını, gerçek anlamda Tanrı olabilmek için sahip olunması gereken vasıfların neler olduğunu ve inanılmaya, ibadet edilmeye layık olanın kendisi olduğunu onlara bildirmişdir.

Kur'an, Allah'a ait olan birtakım sıfatları putlara vermek suretiyle onlara inanan ve ibadet eden topluma bu sıfatların gerçek sahibi, inanılmaya ve ibadet edilmeye en layık olan Allah Teâlâ'yı tanıtırken o toplumun anlayabileceği tarzda hitapta bulunmuş, teşbih, mecaz gibi dil unsurlarından yararlanmış ve somuttan soyuta, bilinenden bilinmeyene doğru bir yöntem izlemiştir. Bu yapılırken zâhiri üzere alındığında İslâm'ın tenzih anlayışına aykırı görülen birtakım sıfatlar doğrudan Allah Teâlâ için kullanılmıştır. Mesela el, yüz, göz, ayak gibi insanlarda bulunan organlar ile yine gitmek, gelmek, inmek gibi mahlûkatın fiillerine benzer birtakım vasıflar Allah Teâlâ'yı tanıtmak için naslarda yer almıştır. Naslarda yer alan bu ifadelerin doğru anlaşılabilmesi için Kur'ân-ı Kerîm'de ispat-tenzih dengesine son derece önem verilmiş, Allah Teâlâ'yı tanıtırken mahlûkatın özelliklerini çağrıştıran ifadelerin yanında O'nun sonradan yaratılmışların özelliklerine benzerliği de nefyedilmiştir.²

Allah Teâlâ'nın insanlara kendisini tanıtmak için zikretmiş olduğu ve haberî sıfatlar adı verilen bu vasıfların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda ihtilaf meydana gelmiş ve üç görüş ortaya çıkmıştır. Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye gibi gruplar, naslarda yer alan bu ifadeleri zâhirî üzere alarak Allah Teâlâ'nın da bizim gibi eli, ayağı, yüzü, gözü olduğu veya insanların gidip gelmesine benzer şekilde O'nun da gidip geldiğini iddia etmişlerdir. Bu görüşün tam karşısında bulunan Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhebine mensup olanlar ise tenzih anlayışından hareketle Allah Teâlâ'nın hiçbir şekilde mahlûkata benzemeyeceğini, naslarda yer alan bu ifadelerin sonradan yaratılmışlığa delâlet ettiğini iddia ederek Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde yer alan bu sıfatların aklın ışığında te'vil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Başka bir grup ise naslarda yer alan bu ifadeleri teşbihe düşmeden aynı zamanda herhangi bir te'vil de yapmadan olduğu gibi kabul etmek ve bu konuda tevakkuf edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Haberî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili zikredilen üçüncü tavrın Selefiyye tarafından benimsendiği söylenmektedir. Onların te'vile karşı oldukları ve bu nasları olduğu gibi kabul ettikleri ifade edilmektedir.³ Hatta

- 2 Bu hususta Şûrâ sûresinin 11. âyeti örnek olarak verilebilir. Nitekim âyette hem Allah Teâlâ'nın işiten ve gören olduğu hem de O'nun hiçbir şeye benzemediği ifade edilmektedir.
- 3 Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş* (Ankara, Damla Yayınevi: 2014), 115.; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul, Rağbet Yayınları: 2016), 135.; İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları* (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 2020), 208.

bu gruba mensup kabul edilen âlimler tarafından Selefiyye'nin tevakkuf konusunda icma ettikleri belirtilmektedir.⁴ Selefiyye'nin haberî sıfatlara karşı tutumu olarak zikredilen bu durumun tetkik edilmesi gerekmektedir. Çünkü bu gruba mensup olduğu söylenen âlimlerin de zaman zaman te'vil yaptıkları görülmektedir.

Özellikle hicri V. asırla birlikte Selefiyye içerisinde kelâm yöntemini kısmen benimseyip haberî sıfatları te'vil eden ılımlı bir akım bulunmaktadır. Kadî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) ile başlatılan ve İbnü'l-ferî ile (ö. 597/1201) daha da belirgin hale gelen bu akıma mensup kabul edilen İbn Akîl (ö. 513/1119) de zâhirî üzere alındığında teşbihe götürecektir ifadelerin aklın ışığında te'vil edilmesi gerektiğini savunmakta ve kendisi de eserlerinde zaman zaman bu sıfatları te'vil etmektedir. Makalede meselenin bu yönüne odaklanarak selef metodunun tam olarak nasıl anlaşılması gerektiği konusu mercek altına alınacaktır.

Selefiyye'nin haberî sıfatlara yaklaşımını inceleyeceğimiz makalemizde bu gruba mensup kabul edilen bütün âlimlerin görüşlerinin incelenmesi makalenin sınırlarını aşacağından sadece Selefiyye'nin öncüsü sayılan isimlerin haberî sıfatlarla ilgili yapmış oldukları te'vil örnekleri ele alınacaktır. Özellikle Selefiyye'nin te'vile tamamen karşı olmadığı şeklindeki düşüncemize delil teşkil edecek olan, İbn Akîl'in haberî sıfatlarla ilgili görüşlerine yer verilecektir.

1. Selefiyye'nin Haberî Sıfatlara Karşı Tutumu

Haberî sıfatların te'vili meselesi söz konusu olduğunda Ehl-i sünnet'in iki yol izlediği söylenmektedir. Bunlardan birincisi müteahhir Eş'arî ve Mâtürîdîlerin benimsemiş oldukları te'vil yolu, ikincisi ise Selefiyye'nin takip etmiş olduğu tefvîz yoludur.

Sözlükte "kişinin kendisine ait tasarruf ve idare hakkını başkasına vermesi"⁵ anlamına gelen tefvîz kelimesi İslâmî ilim dalları arasında farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Fıkıhta sözlük anlamına uygun olarak "kişinin daha çok nikâh ve talâkla ilgili hususlarda kendine ait hukukî bir yetkiyi başkasının kullanmasına izin vermesi"⁶ şeklinde bir mâna ifade eden bu kavram kelâm literatüründe ise insanların iradeli olarak yaptıkları fillerin meydana gelmesinin

4 Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (y.y.: Dar-u Hicr, 1409), 209.

5 Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1957), 648.; Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensari er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, 2010) 7 / 210.

6 Abdussamet Bakkaloğlu, "Tefvîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Nisan 2020).

Allah tarafından tamamen onlara havale edildiği şeklindeki anlayışa “tefviz”, bu görüşte olanlara da “müfevvida” denilmektedir. Tefvîz kelimesi ayrıca bazı aşırı Şîî fırkaları tarafından savunulan âlemin yaratılışı ve idaresinin, âhirette insanlara mükâfat ve ceza uygulanması işinin Hz. Peygamber, Hz. Ali ve imamlara havale edildiği şeklindeki düşünceye isim olarak da verilmektedir.⁷

Tefvîz kelimesi haberî sıfatlar söz konusu olduğunda ise Selef âlimlerinin müteşâbih nasların mahiyet ve keyfiyeti hakkında yorum yapmadan meselenin iç yüzünü Allah'a havale (tefvîz) etmelerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Nitekim onların naslarda yer alan ve zâhirî üzere alındığında Allah'ın sonradan yaratılmışların sıfatlarına ve vasıflarına benzeyen ifadelerin hakiki mânada Allah için söz konusu olmayacağını benimsedikleri ve bu sıfatlara mecazi anlamlar da vermek istemedikleri; herhangi bir yorum/te'vil yapmadan meselenin iç yüzünü Allah'a tefvîz (havale) ettikleri belirtilmektedir.⁸

Selefiyye âlimlerinin tefvîz görüşünü savundukları ifade edilse de bu gruba kimlerin dahil olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Selefiyye'nin sahâbe ve tâbiûnu içine aldığı husunda ittifak bulunmakla birlikte bunların dışındakilerin Selef kapsamına girip girmediği hususu kişiden kişiye değişmektedir.⁹ Hatta bazı müellifler tarafından Selefiyye'nin özel bir grup veya mezhep olmadığı sadece nasların yorumlanması ve şer'î hükümlerin çıkarılması sırasında gözetilmesi gereken bir yaklaşım tarzı olduğu da ifade edilmektedir.¹⁰ Makalemizde ise Selefiyye'ye mensup kişiler derken daha çok -ileride isimleri sayılacağı ve görüşlerine de yer verileceği üzere- Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi isimler kastedilecektir.¹¹

Kaynaklarda Selefiyye âlimlerinin müteşâbih âyet ve hadisleri zâhiri üzere kabul ederek, tenzih inancını muhafaza ettikleri; teşbihi,¹² tahrifi,¹³ tem-

- 7 Mustafa Öz, “Müfevvida”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Nisan 2020); Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 308.
- 8 Osman Oral, “Kelâmi Düşüncede Haberî Sifat Problemi”, *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/14 (2017), 208.
- 9 Yuşa Yaşar, “Selefiyye”, *Kelâm Tarihi*, ed: Ramazan Yıldırım, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 197.
- 10 Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye Merheletün Zemeniyyetün Mübareketün La Mezhebün İslamiyyun*, (Dımaşk: Daru'l-Fıkr, 1998), s. 221.;
- 11 Nitekim akaid konularında Hz. Peygamber ve ashabının yolunu izleyen tâbiîn mezhep imamları, fukaha ve muhaddilerin Selefiyye'den olduğu belirtilmektedir. Yaşar, “Selefiyye”, 199.
- 12 Teşbih: Zat ve sıfatlar açısından Allah ile yaratılmışlar arasında benzerlik kurma anlamında bir terim.
- 13 Tahrif: Bu terim daha çok önceki kutsal kitapların metninin veya anlamının bozulması karşılığında kullanılmakla birlikte burada Kur'an âyetlerinin anlamını bozma olarak kullanılmaktadır.

sili,¹⁴ ta'tili,¹⁵ te'vili,¹⁶ ve tefsiri¹⁷ ve reddedip âyet ve hadislerin mânalarını Allah'a havale ettikleri belirtilmektedir. Selef anlayışına sahip kişilerin, haberî sıfatlar konusunda varid olan âyet ve hadislere bir şey ilave etmeden onları ispat etmenin ve onlara iman etmenin gerektiğini savundukları ifade edilmektedir.¹⁸

Tefvîz görüşünde olduğu söylenen Selef âlimleri arasında Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Evzâ'î (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814), İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) v.b. gibi isimler sayılmıştır.¹⁹ Hatta fıkhi konularda akılcılığıyla bilinen Ebû Hanîfe'nin haberî sıfatlar söz konusu olduğunda tefvîz yolunu benimsediği ifade edilmiştir.²⁰ Mesela o, haberî sıfatlardan "yed" sıfatı hakkında şunları söylemektedir: "Elden maksat Allah'ın kudreti veya nimetidir denilemez. Çünkü bu tür te'villerde Allah'ın sıfatlarını iptal vardır. Bu ise Kaderiyye ve Mu'tezile'nin görüşüdür. Fakat Allah'ın eli keyfiyetsiz olarak sıfatıdır"²¹ diyerek "yed" in te'vil edilmesine karşı çıktığı ve bu konuda tefvîz yolunu benimsediği söylenmiştir.

- 14 Temsil: Benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Her ne kadar teşbihle aralarında farklılık bulunsa da burada teşbihe benzer bir mânâda yani Allah'ı yaratıkla benzetme anlamında kullanılmaktadır.
- 15 Ta'til: Allah'ın zatını sıfatlarından soyutlama anlamındadır.
- 16 Te'vil: naslarda yer alan bir lafzı delile dayanarak aslı mânasından alıp taşıdığı muhtemel mânalardan birine hamletmek anlamındadır.
- 17 Tefsir: Bu kavram Kur'an-ı Kerim âyetlerini açıklamayı ve yorumlamayı ifade etmek için kullanılmakla birlikte burada te'vile benzer bir anlamda kullanılmaktadır.
- 18 Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, Esâsü't-takdîs, thk. Ahmed Hicazi es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l Külliyyatî'l-Ezheriyye, 1986), 236.; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Zemmü't-te'vil*, thk. Muhammed b. Hamid b. Abdulvehhab (İskenderiyye: Dâru'l-Basire, t.y.), 12.; Ebu Abdillah Fahrudin Muhammed b. El-Hadır b. Muhammed el-Harrani, *Mecmuû Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mücme' el-Melik Fehd Li-Taba'ati'l-Mushafi's-Sherif, 1995), 5/50,101, 4/355,515.; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buharî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah İbn Baz (Kahire: Dâru'l- Kutubi's-Selefiyye, t.y.), 13/ 407.; İmam Zeynuddin Mer'i b. Yusuf el-Hanbeli el-Makdisî, *Ekâvîlu's-Sikât fi Te'vili'l-Esmai ve's-Sıfatı ve'l-Ayati'l-Muhkemâti ve'l-Müteşâbihat*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985), 60.; Ahmed b. Abdurrahman b. Osman el-Kadi, *Mezhebu Ehli't-Tefviz fi Nususi's-Sıfat*, (Riyad: Dâru'l-'Asima, 2003), 24.; Bu konudaki daha geniş bilgi için bakınız: Osman Bodur, *Müteşâbih Hadislerin Yorumu*, (İstanbul: Rağbet Yayıncılık, 2016), 113-114.
- 19 Tefvîz görüşünü savunan isimler sadece bunlarla sınırlı kalmamakta hem bu mezhebe hem de başka mezhep taraftarlarına bu görüş savunulmaktadır. Ayrıca bknz: Yaşar, "Selefiyye", 199.; Enes Yılmaz, *Selefiyye'nin Te'vil Anlayışı İbn Akil Örneği*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 64-68.
- 20 Fatih Tok, "Ebu Hanîfe'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2012), 100.
- 21 Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Alim ve'l-Müteallim*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2001), 63.

Selef âlimlerinin tefvîz görüşünde olduğuna dair zikredilen ve Selefiyye'nin te'vile karşı olduğu söylenirken dayanılan, temel ilke haline gelmiş en önemli delillerden biri de İmam Mâlik'in istivâ hakkında soru soran birine "İstivâ ma'lûm, keyfiyeti meçhul, ona iman etmek vacip, bu konuda soru sormak bid'attir."²² şeklinde verdiği cevap kabul edilmektedir. Aynı şekilde İmam Mâlik'in "Sahâbe ve tâbiîn diğer konularda konuşmalarına rağmen, müteşâbih naslarla ilgili konuşmamışlardır. O halde bu naslar hakkında konuşmak batıldır"²³ diyerek müteşâbih naslar hakkında konuşmanın caiz olmadığını ve bu konuda tevakkuf edilmesi gerektiğini savunduğu belirtilmektedir. Yine kendisine sıfat ve rü'yeti içeren naslar hakkında nasıl bir yol izlenmesi gerektiği sorulduğunda "bu nasları keyfiyet beyan etmeksizin olduğu gibi kabul edin"²⁴ şeklinde cevap verdiği rivayet edilmektedir. İmam Mâlik'in bu ifadelerinden hareketle Selefiyye'nin haberî sıfatlar hususunda tefvîz görüşünde oldukları ve bu sıfatların te'viline karşı oldukları belirtilmektedir. Ayrıca Selefiyye'nin önderlerinden kabul edilen Ahmed b. Hanbel, haberî sıfatlardan sayılan yed, vech, nefis, gazap ve rızanın Allah'ın zatına mahsus sıfatlar olduğunu ve bunlara mecazi anlamlar vermenin doğru olmayacağını, çünkü bunların insanlar tarafından anlaşılabilir ma'kul te'villerinin bulunmadığını savunduğu ifade edilmektedir.²⁵

Selefiyye'ye mensup âlimlerin yukarıdaki ifadelerinden hareketle birçok müellif tarafından bu gruba mensup âlimlerin hepsinin âyet ve hadislerde yer alan müteşâbih ifadelerin zâhiri üzere alınmasını, teşbihe düşmeden aynı zamanda herhangi bir tefsir ve te'vil de yapmadan naslarda yer aldığı şekliyle olduğu gibi iman edilmesi, bunların mahiyet ve keyfiyetlerini Allah'a havale (tefvîz) etmek gerektiğini savundukları ifade edilmiştir. Ayrıca Selefiyye'nin haberî sıfatlar konusunda tefvîz görüşünde olduğunu ifade eden müellifler tarafından onların bu hususta icma ettikleri ve farklı görüşe sahip kimselerin bulunmadığı da söylenmiştir. Mesela bu grubun önderlerinden sayılan Ahmed b. Hanbel "Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa'dan olan bir mü'minin özelliği, cennetliklerin rablerini göreceklere ifade eden hadislerde olduğu

22 Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed ed-Haşidi (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993), 2/ 305.; İbn Kudâme, *Zemmü't-Te'vil*, thk. Muhammed b. Hamid b. Abdulvehhab, 15. Son dönem âlimlerinden olan Nasr Hamid Ebu Zeyd İmam Mâlik'e atfedilen bu sözün birçok açıdan çelişki barındırdığını ifade etmektedir. Nasr Hâmid Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 9/1-2-3-4 (1996). 28.

23 Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1983), 1/ 217.

24 el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnavut, 1/ 171.; İbn Kudâme, *Zemmü't-Te'vil*, thk. Muhammed b. Hamid b. Abdulvehhab, 26.

25 Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Nisan 2020); Ferhat Koca, *İslâm Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüz Motivasyonları*, (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 27.

gibi bilmediği hususları Allah'a havale (tefvîz) etmek, onları tasdik etmek ve benzetme yapmamaktır. Bütün beldelerdeki ulemânın üzerinde birleştiği görüş budur."²⁶ diyerek Selefiyye'nin haberî sıfatların tefvîz edilmesi gerektiği hususunda icmâ ettiğini belirtmiştir.

Selef âlimleri Allah'ın Kur'an'da zatına nispet ettiği sıfatları olduğu gibi kabul etmek gerektiğini, bu sıfatlar hakkında yapılacak herhangi bir te'vilin kişiyi ta'tile sevk edeceğini belirtmişlerdir. Ayrıca onlar Kur'an-ı Kerim'de te'vil yapmanın yasaklandığını, Hz. Peygamber'in Âl-i İmrân sûresi 7. âyeti okuyup ardından "Müteşâbihata tabi olanları gördüğünüz zaman işte onlar Allah'ın 'kalplerinde eğrilik olanlar' diye vasıflandırdığı kimselerdir onlardan sakının"²⁷ diyerek insanları müteşâbihata tabi olanlardan sakındırdığını belirterek te'vile karşı çıkmışlardır. Yine Hz. Ömer'in Abdullah b. Subayğ isimli bir kişiyi müteşâbih naslar hakkında soru sorduğu için dövüp sonra da sürgün ettiğini aynı şekilde Hz. Ali'nin de müteşâbihlerle ilgili soru soran birine "Eğer mü'minlerin emiri olsaydım senin boynunu vurdurdum" demesi²⁸ ayrıca te'vilin zan ifade etmesi, Allah'ın sıfatları hususunda ise zanna dayanarak hüküm vermenin caiz olmadığını²⁹ savunarak haberî sıfatların te'vil edilmesine karşı çıkmışlardır.

Buraya kadar verilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere Selef âlimlerinin âyet ve hadislerde yer alan müteşâbih ifadeleri zahirleri üzere kabul etmekle birlikte mânalarını Allah'a havale (tefvîz) ettikleri, teşbihe düşmeden aynı zamanda tefsir ve te'vil de yapmadan bu nasları olduğu şekliyle kabul etmenin gerektiğini savundukları ifade edilmektedir. Fakat Selefiyye'ye atfedilen bu görüşler kabul edildiği takdirde birtakım sorular gündeme gelmektedir. Gerçekten Selef âlimleri haberî sıfatlarla veya daha genel manâsıyla müteşâbihlerle ilgili yapılan te'villere tamamen karşı olup bu nasları te'vil/yorum yapmadan olduğu gibi kabul etmişlerdir midir? Yoksa onların te'vil karşıtlığı mutlak anlamda bir karşıtlık değil de sadece belli mezheplere karşı bir tavır olup kendileri de zaman zaman haberî sıfatları te'vile tabi tutmuşlar mıdır? Selefiyye'nin te'vil karşıtlığının asıl sebepleri nelerdir? Bu gibi soruların cevaplanması Selefin te'vil anlayışının doğru bir şekilde ortaya konması açısından önem arz etmektedir.

26 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, 209.

27 Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cufi el-Buharî, *el-Cami'u's-Sahîh*, thk. Heyet (Dimeşk: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2015), "Tefsir", 3/1.

28 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-kelâm*, (İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2017), 88.

29 Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehrîstânî, *el-Milel ne'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beirut: Dâr-u Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 93.

1.1. Selefiyye'ye Mensup Âlimlerin Te'viline Dair Bazı Örnekler

Daha önce ifade edildiği üzere birçok müellif tarafından Selefiyye'nin haberî sıfatları zahiri üzere kabul ederek naslarda yer alan bu ifadelerin keyfiyet ve mahiyeti hakkında yorum yapmadıkları ve meselenin iç yüzünü Allah'a havale (tefvîz) ettikleri, bu sıfatlar hakkında yapılacak te'vil ve tefsir gibi faaliyetlere tamamen karşı oldukları ifade edilmektedir. Hatta Selefiyye'nin bu konuda ittifak ettikleri ve farklı görüşe sahip kimselerin bulunmadığı da iddia edilmektedir. Fakat bizzat bu gruba mensup kabul edilen kişilerin eserleri, görüşleri ve diğer kaynaklar dikkatli bir şekilde incelendiğinde ileri sürülen bu görüşün doğru olmadığı görülmektedir.

Öncelikle ifade etmek gerekirse Selefiyye'nin haberî sıfatlarla ilgili mesele "Allah'ın eli vardır. Fakat bu bizim elimiz gibi değil, bu O'nun keyfiyetsiz sıfatıdır."³⁰ şeklindeki sözlerinden ve düşüncelerinden hareketle bile onların te'vile karşı olmadıklarını söylemek mümkündür. Çünkü bu ifadelerden onların haberî sıfatları zâhirî/hakiki mânaları üzere almadıkları ifade edilebilir.³¹ Buradan hareketle de onların müteşâbih ifadeleri tafsilî olarak yapmasalar bile icmâlî te'vil yaptıkları söylenebilir.³² Bu kanaati destekleyecek tarzda Râzî şu ifadelerle yer vermektedir: "Rahman arşa istivâ etti"³³ âyetiyle ilgili "Eğer bir kimse Allah Teâlâ'nın mekân ve cihetten münezzehe olduğuna kesin olarak hükmediyorsa aynı şekilde O'nun bu âyetteki istivâdan muradının oturmak olmadığına da hükmetmiş olur. İşte bu da bir te'vildir."³⁴ diyerek Selefiyye'nin haberî sıfatları zâhiri üzere kabul etmemelerinin de bir nevi te'vil olduğunu belirtmektedir.

Selefiyye'nin haberî sıfatları te'vil ameliyesinin sadece icmâlî te'ville sınırlı kalmadığını aynı şekilde bu gruba mensup kabul edilen kişiler tarafından tafsilî olarak te'vil yapıldığını da görmekteyiz. Özellikle te'vil karşıtlığıyla bilinen ve Selefiyye'nin sembol ismi olan Ahmed b. Hanbel bazı haberî sıfatları tafsilî olarak te'vil etmektedir. Mesela Allah'ın peygamberlerle ve müminlerle birlikte olduğunu bildiren âyetlerdeki "maiyyet" kavramını mecazi mânada alarak birçok âyeti te'vil etmektedir. Örnek vermek gerekirse *وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ* "Allah sabredenlerle beraberdir"³⁵ âyetini "düşmanlarına karşı

30 Daha önce geçtiği üzere Ebu Hanife'nin yed sıfatı ile ilgili açıklamalarına bakılabilir.

31 Selefin haberî sıfatları mecazın karşıtı olan hakikat anlamında kabul etmediklerine dair bakınız: Sabri Erdem, "Haberî Sıfatlar ve Anlambilim", *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/15 (2003), 112.

32 Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 118.; Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 261.; Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları 2015), 258.; Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1999), 136.

33 Tâhâ 20/4

34 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Lütfullah Cebeci vd., (Ankara: Akçağ Yayınları, 1989), 15/ 425.

35 el-Bakara 2/249

yardım etme hususunda”; اِنِّي مَعَكُمْ “Ben ikinizle beraberim”³⁶ âyetinde geçen birlikteliği “ikinizi kollayıp savunmak konusunda” şeklinde; وَهُوَ مَعَهُمْ “Onlarla beraberdir”³⁷ âyetindeki birlikteliği ise “onlar hakkındaki bilgisiyle beraberdir” şeklinde te’vil etmektedir.³⁸ Aynı şekilde “Melekler saf saf dizilmiş beklerken Rabbin geldiği vakit” âyetini ise “Rabbinin emri geldiği vakit” diyerek Allah’ın gelmesini O’nun emrinin gelmesi olarak te’vil yapmaktadır.³⁹

Ayrıca Ahmed b. Hanbel Allah’ın yedi kat ötede olduğunu bildiren âyetlerle O’nun insana şah damarından daha yakın olduğunu bildiren âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda şunları söylemektedir: “O, her şeyi bilir, hiçbir şey O’ndan gizli kalmaz. O yedinci kat gökyüzünden ötede, Arş üzerinde ve nur, ateş ve karanlıktan ibaret perdelerle perdelenmesine rağmen her şeyi tamamen bilir. Eğer bir bid’atçı ve muhalif “Biz ona şah damarından daha yakınız”⁴⁰, “...nerede olurlarsa olsunlar Allah onlarla beraberdir”⁴¹ gibi Kur’an’da buna benzer müteşâbihleri delil olarak ileri sürerse ona şöyle de: “Bu âyetlerle sadece bilgi kastedilmiştir.”⁴² diyerek âyette geçen Allah’ın insanlarla birlikte olmasını “bilgi bakımından beraber” şeklinde te’vil etmektedir.⁴³

Yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü üzere Selefiyye âlimlerinin öncü isimlerinden sayılan ve daha çok te’vil karşıtlığıyla bilinen Ahmed b. Hanbel’in de bazı sıfatlar te’vil taraftarı ettiği görülmektedir. Selefiyye’ye mensup kabul edilen âlimler tarafından müteşâbih ifadelerin tafsilî olarak te’vili sadece onunla sınırlı kalmamakta aynı şekilde birçok kişi tarafından da tafsilî olarak te’vili yapılmaktadır. Mesela tefvîz görüşü anlatılırken bahsettiğimiz üzere daha çok haberî sıfatlardan istivâ hakkında yaptığı açıklamayla bilinen İmam Mâlik’in de bazen tafsilî olarak te’vil yaptığı görülmektedir. Mesela o اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ “Allah göklerin ve yerin nurudur.”⁴⁴ âyetinde geçen Allah’ın nurunu, hidayeti şeklinde te’vil etmekte⁴⁵ ve “Allah dünya se-

36 Tâhâ 20/46

37 en-Nisâ 4/108

38 Yapılan diğer te’vil örnekleri için bakınız: Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfehânî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, (Medine: Mektebet’ul-Ğuraba el-Eseriyye, 1994), 158.

39 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*, (Kahire: Mektebetü’l-Hanici, t.y.) 2/ 132.

40 Kâf 50/16

41 el-Hadîd 57/4

42 Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hamid el-Faki (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, t.y.), 1/ 28-29.

43 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *er-Red ale’l Cehmiyye ve’z-Zenâdika*, thk. Sabri b. Selâme Şahin (Riyad: Dârus’-Sebât, 2003), 70-71.

44 en-Nûr 24/35

45 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (y.y., Dâru’l-Hicr, t.y.) 17/ 296.; Ebü’l-Fida’ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Ku-

masına iner" şeklindeki hadiste geçen Allah'ın inmesini "O'nun emrinin inmesi" şeklinde te'vil ettiği rivayet edilmektedir.⁴⁶

Yine Selefiyye içerisinde tefvîz görüşünde olduğu söylenen Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) de bazı âyetleri tafsilî olarak te'vil ettiği görülmektedir. Nitekim ona *وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ* "Nerede olsanız O sizinle beraberdir"⁴⁷ âyetinin mânası hakkında sorulmuş, Süfyân da "Allah, ilmi ile sizinle beraberdir" şeklinde yorumlayarak buradaki birlikteliği Allah'ın "ilmi ile beraber olması" şeklinde açıklamıştır.⁴⁸ Kasas sûresinde geçen *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ* "Onun ve-chi dışında her şey helak olacaktır"⁴⁹ "vech" kelimesini ise "Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olan ameller" şeklinde te'vil etmiştir.⁵⁰ Aynı şekilde haberî sıfatlardan olan ve *تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا* "Gözetimimiz altında yüzüyordu"⁵¹ âyetinde geçen "ayn" kelimesini ise "emir" olarak te'vil yapmıştır.⁵² Tefvîz görüşünde olduğu söylenen Şâfiî (ö. 204) ise *وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ* âyetinde geçen "vechullah"dan maksadın "Allah'ın sizi yönelttiği yön" yani kible mânasına geldiğini söyleyerek âyette geçen vechi kible olarak te'vil etmiştir.⁵³

Yukarıda belirtildiği üzere İmam Şâfiî bazı âyetleri te'vil etmekle kalmamış aynı zamanda Allah'ın kitabında veya Peygamberinin lisaniyle açıkça bildirilen konularda ihtilaf etmenin caiz olmadığını, ancak nassın kastının tam olarak anlaşılabilmesi ve anlamın kapalı olması durumunda te'vilin yapılabileceğini belirtmiştir.⁵⁴ Şâfiî'nin müteşâbih ifadelerin te'vilini bazı şartlara bağlaması, bu şartlar gerçekleştiğinde te'vili caiz görmesi, yine lafzın anlamının kapalı olması durumunda te'vil yapılabileceğini söylemesinden hareketle hem onun hem de Selefiyye'nin te'vile tamamen karşı olmadığını ve yukarıda örnekleriyle de belirttiğimiz üzere onların da kısmen dahi olsa âyet ve hadisleri tafsilî olarak te'vil ettiklerini söyleyebiliriz.

reysî el-Busrâvî ed-Dimeşki eş-Şafiî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selame (Riyad: Dâr-u Tibe, 1999), 6/ 57.

46 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Heyet (Mağrib: Vuzarat Umumu'l-Evkaf ve Şuunu'l-İslamiyye, 1307), 7/ 143.

47 el-Hadîd 57/4

48 Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Riyad: Dâru'l-Me'arif es-Suudiyye, t.y.), 30.

49 Kasas 28/88

50 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah İbn Baz, 13/ 389.

51 el-Kamer 54/14

52 Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, 22/ 126.

53 el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed ed-Haşidi, 2/ 107.

54 Ahmet Erkol, "Nassın Anlaşılmasında Te'vil ve Müteşâbih Sorunu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2006), 204.

Selefiyye'ye mensup kabul edilen âlimlerin haberî sıfatlarla ilgili verdiğimiz görüşlerinden ve açıklamalarından da anlaşılacağı üzere⁵⁵ günümüze kadar birçok müellif tarafından söylenen ve hakkında genel kabul oluşmuş diyebileceğimiz "Selefiyye, haberî sıfatların te'viline tamamen karşıdır" şeklindeki yaygın kanaat doğruyu pek yansıtmamaktadır. Nitekim verdiğimiz örneklerde de görüldüğü gibi onlar da zaman zaman karşı çıktıkları Cehmiyye-Mu'tezile mezhebine mensup kişilerin yaptıkları gibi haberî sıfatların tamamını olmasa da bazılarını tafsilî olarak te'vil etmektedirler.

Sözü edilen duruma rağmen kaynaklarda Selefiyye'nin haberî sıfatların te'vil edilmesine tamamen karşı olduğu ileri sürülmektedir. Birçok müellif tarafından ifade edilen ve genel kabul gören Selefiyye'nin te'vile karşı olduğu ifadesi nasıl anlaşılmalıdır? Selefiyye'nin te'vil'e karşı olması mutlak anlamda bir karşıtlık mı yoksa sadece belli mezhep mensuplarının yaptıkları te'villerle mi ilişkilidir? Bu gibi soruların cevaplanması Selefiyye'nin te'vile ilişkin tutumunun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Selefiyye'nin te'vil karşıtlığının mutlak anlamda bir karşıtlık mı yoksa belli mezhep mensuplarının yaptıkları te'vile mi karşı oldukları şeklindeki sorunun cevabını bizzat yine Selef âlimlerden kabul edilen kişilerin eserlerine ve ifadelerine bakarak görebilmek mümkündür. Nitekim Beyhakî (ö. 458/1066)⁵⁶ ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328)⁵⁷ Ahmed b. Hanbel'in te'vil karşıtlığının mutlak anlamda bir karşıtlık olmadığını sadece Cehmiyye ve Mu'tezile mezhebine ait te'villere karşı çıktığını ifade etmektedirler.⁵⁸ Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in Cehmiyye'ye reddiye olarak yazdığı kitaptan hareketle de onun te'vil karşıtlığının mutlak olmadığını ifade edebiliriz. Çünkü o, yazmış olduğu *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde Cehmiyye'nin yapmış olduğu te'villere karşı çıkmakta fakat aynı eserde kendisi te'vil yapmaktadır. Bu da onun te'vil karşıtlığının mutlak olmadığını ve Cehmiyye mezhebine muhalefetten kaynaklandığını göstermektedir.

Selefiyye'nin te'vile mutlak anlamda karşı olmadığı, onların te'vil antipatisinin Cehmiyye ve Mu'tezile mezheplerine muhalefetten kaynaklandığını destekleyecek ifadelere Selefilîği sistematik hale getirmesiyle bilinen İbn Teymiyye'nin açıklamalarında da görmek mümkündür. Nitekim o, Selefin ve kendisinin haberî sıfatlarla ilgili izah ve yorumlarını mutlak sahih tefsir olarak görmekle birlikte özellikle Cehmiyye-Mu'tezile gibi mezheplerin bu sıfatlar hakkındaki yorumlarını ise te'vil olarak değerlendirmekte ve bu mezhep

55 Bu konudaki diğer örnekler için bakınız: Yılmaz, *Selefiyye'nin Te'vil Anlayışı İbn Akil Örneği*, 70-76.

56 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed ed-Hasîdi, 1/ 573.

57 İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, 13/ 295.

58 Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Te'vil Üzerine", *Marife*, 9/3 (2009), 102.

mensuplarını Allah'ın bilgisi dâhilinde olan müteşâbihi kurcalamakla itham etmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel ve diğer selef âlimlerinin Kur'an'da mâna yönünden anlaşılmaz hiçbir âyetin bulunmadığını ifade ettiklerini, onların sadece Cehmiyye'ye ait te'villeri yasak sayıp reddettiklerini belirtmektedir.⁵⁹ Bu durum ise hem onun hem de Selef âlimlerinin te'vil karşıtlığının "mutlak" olmadığını sadece zındıklıkla itham edilen Cehmiyye-Mu'tezile gibi kendileri dışında kalan mezheplerin yapmış oldukları te'villere karşı olduklarını göstermektedir.

Aynı şekilde İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve el-Kasrî (ö. 608-1211/1212) gibi âlimler de onların ta'tile götürmeyen, teşbihi anımsatmayan, tevhid ve tenzih ilkelerine dikkat edilerek yapılacak te'vile karşı olmadıklarını ifade etmişlerdir.⁶⁰ Bu iki âlimin yapmış olduğu bu yorumdan hareketle ve daha önce Şâfiî'nin müteşâbihlerin te'vili ile ilgili söylediklerine bakılacak olursa belirtilen şartları taşıması halinde yapılacak te'vile Selefiyye'nin karşı olmadığını söyleyebiliriz. Bu da onların te'vil karşıtlığının mutlak anlamda olmadığını açıkça göstermektedir.

Selefiyye'nin te'vile tamamen karşı olmadığı, bu gruba mensup kabul edilen âlimlerin de zaman zaman te'vil yaptıklarını ifade ettikten sonra bu görüşümüze delil olması açısından esas olarak inceleyeceğimiz İbn Akîl'in haberî sıfatlarla ilgili görüşlerine geçebiliriz.

2. İbn Akîl'in Haberî Sıfatlara Yaklaşımı

Hicri IV ve V. asırla birlikte Selefiyye içerisinde kelâm yöntemini kısmen benimseyip haberî sıfatları te'vil eden bir akım ortaya çıkmıştır. Özellikle Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) ile başladığı söylenen bu akım İbn Akîl ile devam ettirilmiş, İbnü'l-Cevzî'yle birlikte belirgin hale gelmiştir.

Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Selef metodunu nazar ve istidlâle dayanan kelâm yöntemiyle uzlaştırmış ve Selef içerisinde bazı kelâm terimlerini ilk defa kullanmaya başlayan kişi olmuştur. Ayrıca cedel ilmiyle de meşgul olmuş ve Mu'tezile'nin usûl-i hamsesini Selef görüşüne göre yeniden yorumlamıştır.

Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın öğrencisi olan İbn Akîl de hocasının görüşlerinden çokça etkilenmiş ve mensup olduğu ifade edilen Selefî/Hanbeli mezhebinin hilafına birçok görüş ileri sürmüştür. İbn Akîl naslarda yer alan mü-

59 İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, 13/ 295.; Öztürk, "Selefilik ve Te'vil Üzerine", 98.

60 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Müşkilü'l-hadis ve Beyânüh*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 4,5,44.; Ebû Muhammed Abdülcelîl b. Mûsâ b. Abdilcelîl el-Ensârî el-Endelüsî el-Kasrî, *Şerhu Müşkilü'l-hadis ev Tenbîhü'l-efhâm fî müşkili hadisi aleyhisselam*, thk. Muhammed Fethi en-Nadi (Mansur: Dâru'l-Kelime, 2011), 24.; Bodur, *Müteşâbih Hadislerin Yorumu*, 117.

teşâbih ifadeleri aklın ışığında anlamaya çalışmış ve zaman zaman haberî sıfatları te'vil etmiştir. İbn Akîl'in haberî sıfatlarla ilgili yapmış olduğu te'vil örneklerine geçmeden önce onun akıl-nakil, muhkem-müteşâbih ve te'ville ilgili görüşlerinin verilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz.

2.1. İbn Akîl'de Akıl-Nakil, Muhkem-Müteşâbih

İbn Akîl insanlar tarafından bilinmeleri bakımından dini hükümleri nakil olmaksızın sadece akıl yürütme yoluyla bilinebilenler, sadece nakil yoluyla bilinebilenler ve hem akıl hem de nakil yoluyla bilinebilenler şeklinde üç kısma ayırmaktadır.⁶¹ Tevhid ve nübüvvet konularının ispatında sadece akıl yetkili gören İbn Akîl mütekellimlerin metodu olan nazar ve istidlâle başvurmayı da her mükellef için vacip kabul ettiği belirtilmektedir. Nitekim İbn Teymiyye de bu konudaki düşüncelerinden dolayı İbn Akîl'i Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) ve Kelvezânî (ö. 510/1116) ile birlikte Allah'ın varlığı bilgisine ulaşma hususunda nazar ve istidlâli yeterli gören Mu'tezile mezhebiyle aynı safta değerlendirmektedir.⁶²

Akla çok fazla önem veren birisi olmakla birlikte İbn Akîl onu dinde tek otorite olarak da kabul etmemektedir.⁶³ O akıl ve vahyin aynı kaynaktan geldiğini ifade etmekte ve bu ikisi arasında uyumun bulunduğunu, başka bir ifade ile vahye ait bilgi alanında akla ters düşecek herhangi bir şeyin bulunmadığını belirtmektedir. Akıl ve vahyi Allah'ın insana bahsettiği bir lütuf olarak gören ve her ikisinin birlikte kullanılması gerektiğini savunan İbn Akîl, insanın her ikisini de kullanarak doğruya ulaşabileceğini, ikisinden birini reddetmenin insanı yanlışla sürükleyeceğini savunmaktadır.⁶⁴

İbn Akîl muhkem ve müteşâbihi ise usûl ve fûrû açısından ayrı ayrı ele almaktadır. Muhkemi "tek başına anlaşılabilen, anlaşılması için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, lafzından hükmü zahir olduğu için mânasında ve hükmünde ümmetin ittifak ettiği şeyler" şeklinde tanımlayan İbn Akîl müteşâbihi ise tek başına anlaşılmayan, anlaşılması için başkasına ihtiyaç duyan, maksadı gizli ve mânası benzer olduğu için üzerinde ihtilaf meydana gelen şeyler şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁵

61 Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkh*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999), 1/ 64.

62 İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'r-Resaili'l-Kübra*, (Kahire: Matbaatü'l-Amireti's-Şerkiyye, 1905), 2/ 331.

63 İbn Akîl, *el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkh*, 1/ 82,203.; İbn Akîl, *Kitabu'l-Fünûn*, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1970), 2/ 510-511.

64 İbn Akîl'in akıl-nakil ilişkisine dair daha geniş bilgi için bakınız: Hatice Kübra İmamoğlu, *Ebû'l-Vefâ İbn Akîl'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 52-70.

65 İbn Akîl, *el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkh*, 4/ 5.

Muhkeme *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"⁶⁶ âyetini örnek olarak getiren İbn Akîl bu âyetin sarıh bir nas olduğu için teşbihi ortadan kaldırdığını ve naslarda geçen "elim", "gözüm" gibi ifadelerin de gerçek anlamda organ olmasının nefyedildiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* "De ki: O Allah tektir."⁶⁷ âyetinin muhkem âyetlerden olduğunu ve Allah'ın benzerinin ve ortağının olmasını ortadan kaldırdığını savunmaktadır.

Müteşâbihlere ise *وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي* "Ona ruhumdan üflediğim zaman"⁶⁸, *وَلِتُضْمَعَ عَلَى عَيْنِي* "Gözetimimizde yetiştirilmesi için"⁶⁹ "Ellerimle yarattığıma"⁶⁹, *ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ* "Sonra arşa istivâ etti"⁷¹ gibi âyetleri örnek olarak getiren İbn Akîl, bu âyetlerin zahirlerinin teşbih ifade ettiğini ve Allah'ın sonradan yaratılmış varlıklarda olduğu gibi organlarının bulunduğu fikrini vehmettiğini belirtmektedir. Muhkem ve müteşâbih âyetlerle ilgili bu açıklamalardan sonra İbn Akîl müteşâbihlerin anlaşılması hususunda ihtilafın ortaya çıktığını, bir grubun bunların tefsiri/yorumu hakkında sükût ettiğini, kimisinin bu nasları te'vil ettiğini, bazılarının da zâhiri üzere hamledilmesi gerektiğini savunduğunu ve teşbihe düştüğünü ifade etmektedir.⁷²

İbn Akîl müteşâbih âyetlerin üzerinde ittifak edilen muhkem âyetlere ircâ edilmesini usûl açısından gerekli görmektedir.⁷³ Bu konuda Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetini de zikreden İbn Akîl *"أُمُّ الْكِتَابِ"* ifadesinde geçen bir şeyin anası ile o şeyin aslının kastedildiğini, muhkemlerin de asıl olarak isimlendirildiğini; müteşâbihlerin fer' konumunda bulunduğunu söylemektedir. Nasıl ki fer' konumunda bulunan çocuk babaya, meyve ağaca ircâ ediliyorsa yine aynı şekilde fer' konumunda bulunan ve üzerinde ihtilaf olan müteşâbihlerin de hükmü hakkında ittifak edilen, asıl olan muhkeme ircâ edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Ayrıca İbn Akîl, teşbih ifade eden müteşâbihlerin muhkemlere ircâ edilmesi suretiyle âyetlerdeki teşbih ortadan kalktıktan sonra yine bu ifadelerle ilgili bir tereddüt olması halinde âlimlere göre bu konuda iki mezhebin görüşünün doğru olduğunu ve bunlardan herhangi birine yönelmekte bir sakıncanın olmadığını belirtmektedir. Bu görüşlerden birincisi teşbih inancına düşmeyen aynı zamanda bu ifadeleri te'vil de etmeyen Selefiyye'nin yolu diyebileceğimiz görüş, diğeri ise "O'nun iştmesi ve görmesinden maksat iştisi-

66 eş-Şûrâ 42/11

67 el-İhlas 112/1

68 el-Hicr 15/29

69 es-Sâd 38/75

70 Tâhâ 20/39

71 Yunus 10/3

72 İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkıh*, 4/ 5. Teşbihi ve müteşâbihliği ortadan kaldıran diğer muhkem âyetler için bakınız: İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkıh*, 4/ 6-7.

73 İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkıh*, 4/ 8.

lenleri ve görülenleri idrak etmesidir” şeklinde haberî sıfatları te’vil edenlerin benimsemiş olduğu yoldur.⁷⁴ İbn Akîl’in bu ifadelerinden hareketle onun tefvîz ve te’vil metodundan her ikisini de doğru kabul ettiği ve bunlardan birine yönelmekte herhangi bir sakınca görmediği söylenebilir.

Nitekim o, müteşâbih naslarla ilgili tutulacak şu iki yolun doğru ve mükâfat kazandıracığını ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, akli delil ve kitabın nasları teşbihi gerektirdiği halde Allah Teâlâ’dan teşbihi nefyedenlerin ve Allah’ın bilgisini kendisine has kıldığı müteşâbihlere olduğu gibi iman edip teslim olanların yoludur. Bu konuda tutulabilecek ikinci yolu ise bu nasları hükme uygun şekilde, muhkeme döndürerek te’vil edenlerin benimsemiş oldukları metot⁷⁵ şeklinde açıklayan İbn Akîl, müteşâbih ifadelerle te’vil ve tefsir yapılmadan bilâ keyf inanılmasını da akli izahlar çerçevesinde te’villerinin yapılmasını da makul karşılamakta ve doğru bulmaktadır.

İbn Akîl’in hem tefvîz hem de te’vili doğru kabul edip savunması bazı âlimler tarafından çelişkili bulunup eleştirilmiştir. Nitekim İbn Teymiyye İbn Akîl’in *el-İntisâr li Ashâbil-Hadîs* adlı eserinde Selefiyye’nin haberî sıfatlar konusundaki görüşünü savunduğunu, te’vili reddedip bu sıfatları olduğu gibi kabul ettiğini, hatta bu sıfatlarla ilgili yapılan te’villeri haram saydığını ifade etmiştir. Ona göre İbn Akîl *el-Vâdih fî Usûli’l-Fıkh* kitabında ise te’vilin zorunluluğunu savunmuş *Zemmu’t-Teşbih ve İsbâtu’t-Tenzih* adlı eserinde ise Mu’tezileye uyararak haberî sıfatları te’vil etmiştir.⁷⁶ Ayrıca onun bu şekilde bir tavrı benimsemesinin nedeni olarak hakkında çıkarılan ölüm kararının etkili olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Akîl ölüm korkusundan dolayı beş yıl boyunca gizlenmek zorunda kalmış sonrasında Ebû Ca’fer Camii’ne gelerek kalabalık cemaatin huzurunda önceki görüşlerinden tövbe ettiğini açıklayarak öldürülmekten kurtulmuştur. Üzerindeki bu baskı dikkate alındığında onun tövbesinin samimiyeti ve görüşlerini gizleyip gizlemediği konusu pek açık değildir. Onun yaptığı tövbeden sonra Mu’tezile’ye reddiyeler yazdığı ifade edildiği gibi aynı şekilde i’tizalî görüşlerinden dönmediği ve ölünceye kadar bu düşünceleri muhafaza ettiği de belirtilmiştir.⁷⁷

Âl-i İmrân 7. âyette müteşâbihlerin peşine düşenlerin kınanması ve te’vil yapmanın yasaklanması hususunu da ele alan İbn Akîl âyette kalplerinde eğrilik bulunan kişilerin ya da başka bir ifadeyle sahibinin “zeyğ” ile isimlendirilmesine neden olan te’vilin; ihtilaf ve tenakuzu gerektirecek bir şeye ham-

74 İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli’l-Fıkh*, 4/ 13.

75 İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli’l-Fıkh*, 4/ 13.

76 İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, 5/ 397.; İbn Teymiyye, *Der’ü Te’aruzi’l-Âkl ve’n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, (Suud: Camiatu el-İmam Muahmmmed b. Suud el-İslamiyye 1991), 9/ 160.

77 Ebû’l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdulkadir Arnaut, (Dimeşk-Beyrut: Dâr-u İbn Kesir 1986), 6/ 60.

letmek şeklinde ya da âyetin birinci kısmını nakzetime yönelik bir teşbih çeşidinden muhkem âyetleri nefyetmeye götürecek bir te'vil faaliyeti olduğunu belirtmektedir. Ona göre böyle bir te'vil faaliyeti, kişinin zaiğ “رائع” yani kalbinde eğrilik bulunan kişi olarak isimlendirilmesine neden olmaktadır.⁷⁸ Buradan hareketle onun muhkemi nefyetmeyecek aynı zamanda ihtilafa ve çelişkiye neden olmayacak te'vil faaliyetini “zeyğ” kapsamında değerlendirmedigini ve yapılacak te'vili uygun gördüğünü söyleyebiliriz.

Zehebî te'vil konusunda İbn Akîl'in Mu'tezile'den etkilendiğini hatta ashabının onu engellemek istemelerine rağmen onun derslere devam ettiğine dair şunları söylemektedir: “Onlar (Ashâbı) kendisini Mu'tezile'nin meclislerine gitmekten nehyediyorken o, bunda ısrar ediyordu. Sonunda onların tuzaklarına düştü ve nasları te'vil etme cesaretini gösterdi”⁷⁹ diyerek İbn Akîl'in te'vil görüşünü Mu'tezile'den aldığını belirtmektedir. Onun Mu'tezile'den etkilenerek haberî sıfatları aklın ışığında uygun bir şekilde te'vil etme metodu, Müteahhir Selefiyye içinde kendisinden sonra gelen Sadaka b. el-Hüseyn (ö. 573/1177) ve İbnü'l-Cevzi gibi âlimler tarafından sürdürülmüştür. Selefiyye içerisinde bu te'vilci kesimi temsil eden grup te'vile karşı olduğu söylenen diğer grup tarafından Mu'tezile'ye tabi olmakla suçlanmış ve kullandıkları bu metot Selefin yoluna aykırı olduğu için reddedilmiştir.⁸⁰

İbn Akîl'in kelâm yöntemini benimsemesinde ve haberî sıfatlar konusunda te'vil yolunu tutmasında gençlik yıllarında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) görüşlerine uyan İbnü'l-Velîd ve İbnü't-Tebbân gibi Mu'tezili âlimlerden ders alması, Cüveynî ve Gazzâlî gibi kelâm âlimleriyle görüşüp derslerine katılması, eserlerinde kelâmî konulara yer veren âlimlerden Kâdı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya öğrencilik yapması gibi sebeplerin etkili olduğunu kaydetmek gerekir. Ayrıca o, dünya işlerinde olduğu gibi dini konularda da tefekkür ve istidlâlde bulunmanın farz olduğunu dile getirerek geçmiş âlimlerin görüşlerini taklit etmeyi eleştirmiş,⁸¹ teşbih ve tescîm ifade eden haberî vâhidleri aklın ışığında te'vil etmek gerektiğini savunmuştur.⁸²

78 İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh*, 4/ 13.

79 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut ve Heyet (y.y., Müessesetü'r-Risale, 1985), 19/ 447.

80 Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 248.

81 Bu konuda özellikle şu sözü manidardır: “Delile tabi olmak vaciptir, Ahmed b. Hanbel'e değil.” Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin (Riyad: Mektebetü 'Ubeykan, 2005), 1/ 348.

82 Yusuf Şevki Yavuz, “Ebü'l-Vefâ İbn Akîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Nisan 2020).

Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere Mu'tezile'nin görüşlerinden etkilenererek naslarda yer alan ve zâhiri üzere alındığında teşbih ifade eden haberî sıfatları te'vil yoluna giden İbn Akîl, Selefiyye içerisinde teşbih hareketini temsil eden İbn Hâmid'e (ö. 403/1012)⁸³ karşı kelâm yönteminden yararlanmış bir âlim olmaktadır.⁸⁴ Müteşâbihlerin muhkeme ircâ edilmesi suretiyle anlaşılması gerektiğini savunan İbn Akîl havastan sayılan âlimlerin de bu sıfatları te'vil etmeleri gerektiğini belirtmiştir. Her ne kadar onun bu görüşlerinden tövbe edip döndüğü ifade edilse de İbn Akîl'in haberî sıfatlar konusundaki bu düşünceleri kendisinden sonra gelen birçok kişiyi etkilemiş ve Selefiyye içerisinde te'vilci bir grubun oluşmasını sağlamıştır.

İbn Akîl'in akıl-nakil, muhkem-müteşâbih ve te'ville ilgili yukarıda vermiş olduğumuz görüşlerinden sonra, onun haberî sıfatlarla ilgili görüşlerine ve yapmış olduğu te'vil örneklerine geçebiliriz.

2.2. İbn Akîl'de Te'vil Örnekleri

2.2.1. Vech

Vech kelimesi lügatte "yüz, çehre, üslup, yol, rıza, yönelmek, ön, cihet, zat, kible" gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁵ Bu kelime Kur'an-ı Kerîm'de bazen Allah ismine, bazen Rab ismine, bazen de zamire muzaf olarak kullanılmaktadır.

وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

"Doğu da, Batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz işte Allah'ın vechi oradadır. Şüphesiz Allah lütfu geniş olandır, bilendir."⁸⁶

وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

"Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin vechi bâki kalacaktır."⁸⁷

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

"O'nun vechinden başka herşey yok olacaktır."⁸⁸

Zâhiri üzere alındığında Allah'ın mahlûkatın yüzüne benzer bir organının olduğunu vehmettiren bu ifadeler mezhepler tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır.⁸⁹ Muhkem ve müteşâbihlerle ilgili görüşleri açıklanırken de belirtildiği üzere bu iki kavramı usûl ve fîrû açısından ayrı ayrı ele alan İbn Akîl,

83 Tam adı Ebû Abdillâh Hasen b. Hâmid b. Alî el-Verrâk el-Bağdâdî'dir.

84 Yavuz, "Ebû'l-Vefâ İbn Akîl".

85 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî, 855-856.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/ 555-556.

86 el-Bakara 2/115

87 er-Rahmân 55/27

88 Kasas 28/88

89 Bu konuda mezheplerin görüşleri için bakınız: Ömer Aydın, "Kur'an'da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te'vili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2000), 151.

vech gibi haberî sıfatları usûlü'd-din ile alakalı müteşâbihler altında incelemiş ve zâhiri üzere alındığında Allah'ın mahlûkata benzer yüzü olduğunu ifade eden bu sıfatı zaman zaman te'vil etmiştir. Çünkü İbn Akîl'e göre Allah Teâlâ'yı muhdes cisimlerin özelliklerden ve O'na yakışmayan vasıflarından nefyetmek gerektiği ile ilgili aklî ve naklî deliller sabit olmuştur. Buradan hareketle *وَجْهَهُ إِلَّا شَيْءٌ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ* "O'nun vechi dışındaki herşey yok olacaktır." âyetinde yer alan vech kelimesini "zat" şeklinde te'vil etmiş⁹⁰ ve yapmış olduğu bu te'ville Selefiyye'den farklı bir tutum sergilemiştir.

2.2.2. 'Ayn

Lügatte "insan ve diğer hayvanların görme organı, göz, pınar, kaynak, bir şeyin ve şahsın kendisi, zâtı" gibi anlamlara gelen bu kelime⁹¹ âyetlerde Allah Teâlâ'ya nispet edilmekte ve O'nun için bazen bir gözden bazen de gözlerden bahsedilmektedir.

وَلِتُضَنَّ عَلَى عَيْنِي

"Gözümün önünde yetiştirilmen için."⁹²

تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفْرًا

"Gemi inkâr edilen kişiye bir karşılık olarak gözümüzün önünde yüzüyordu."⁹³

İbn Akîl zâhiri üzere alındığında Allah Teâlâ'nın bir veya birden fazla gözü olduğunu ifade eden bu nasları aklın ışığında Allah'ın şanına yakışır bir şekilde te'vil etmeye çalışmıştır. Mesela *وَلِتُضَنَّ عَلَى عَيْنِي* "Gözümün önünde yetiştirilmen için."⁹⁴ âyetinde yer alan "ayn" kelimesini "gözetimimde, korumamda" şeklinde te'vil etmiştir.⁹⁵

2.2.3. Yed

Yed kelimesi lügatte "el, mülk, bereket, yardım, koruma, kudret, ihsan, nimet, saltanat" gibi anlamlara gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'ya bazen el, bazen iki el, bazen de eller nispet edilmektedir.

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

"Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir."⁹⁶

90 İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh*, 1/ 168, 4/ 56.

91 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî, 598-599.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/ 301.

92 Tâhâ 20/39

93 el-Kamer 54/14

94 Tâhâ 20/39

95 İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh*, 2/ 382, 4/ 56.

96 el-Fetih 48/10

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ

“Yahudiler Allah’ın eli bağılıdır dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lanete uğrasınlar. Bilakis O’nun iki eli de açıktır.”⁹⁷

أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ

“Görmediler mi ki biz onlar için ellerimizle hayvanlar yarattık da onlar bu hayvanlara sahip oluyorlar.”⁹⁸

Naslarda yer alan müteşâbih ifadelerin muhkemlere ircâ edilerek anlaşılması gerektiğini savunan İbn Akîl âyet ve hadislerde yer alan ve zâhiri üzere alındığında Allah’ın bir veya birden çok eli olduğunu vehmettiren bu ifadeleri “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”⁹⁹ gibi muhkemlere döndürdüğümüzde müteşâbihliğin ortadan kalkacağını belirtmektedir. Ayrıca o Allah’a izafe edilen elin organ mânasında olmadığını ifade etmekte ve “Dedi ki: Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni ne alıkoydu?”¹⁰⁰ âyetinde geçen “iki elimle yarattığıma” ifadesini “benim yarattığıma” şeklinde yorumlamakta ve buradaki elin bizim anladığımız mânada maddi bir el olmadığını belirtmektedir.¹⁰¹ İbn Akîl’in bu ifadelerinden onun âyette geçen yed kelimesine kudret mânasını verdiğini söyleyebiliriz.

2.2.4. Cenb

Kur’ân-ı Kerîm’de sadece bir yerde Allah Teâlâ’ya nispet edilen cenb kelimesi sözlükte “yan, cihet, kenar, taraf, yakın ve uzak” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰² Cenb kelimesi Allah Teâlâ’ya isnat edilerek şöyle kullanılmaktadır:

أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ

“Kişi Allah’ın yanında işlediğim kusurlardan dolayı vah halime! Gerçekten ben alay edenlerden idim demesin.”¹⁰³

Zâhiri üzere alındığında Allah Teâlâ’nın da sonradan yaratılmış varlıklarda olduğu gibi yan, taraf, ciheti olduğunu vehmettiren bu kelime âlimler ve mezhepler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. İbn Akîl Allah’ın sonradan yaratılmış varlıkların özelliklerinden münezzeh olduğunu ifade etmiş ve âyette yer alan “cenbullah”ı “Allah hakkında” şeklinde te’vil etmiştir.¹⁰⁴ İbn

97 Mâide 5/64

98 Yasin 36/71

99 eş-Şûrâ 42/11

100 es-Sâd 38/75

101 İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fikh*, 4/ 6-7,20,56.

102 Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l Kur’ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî, 205-206.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/ 275.

103 Zümer 39/56

104 İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fikh*, 2/ 381.

Akıl'ın âyette geçen cenb kavramını "Allah hakkında" şeklinde te'vil etmesinden onun bu kelimeyi zat veya emir şeklinde anladığını söyleyebiliriz.

2.2.5. Ruh

Ruh kavramının koku anlamına gelen "رُوح" kelimesiyle aynı kökten olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca ruhun nefis için isim olarak kullanıldığı, tam olarak tanımlanamadığı ve ilim erbabı tarafından hakikatinin tam olarak bilinemediği belirtilmiştir.¹⁰⁵ Muhtelif âyetlerde Allah Teâlâ'ya nispetle de kullanılan ve etrafında çokça tartışmaların meydana geldiği ruh Kur'an'da şöyle geçmektedir:

إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقِيَهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ

"Meryemoğlu İsa Mesih Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve O'ndan bir ruhtur."¹⁰⁶

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

"Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin."¹⁰⁷

وَالَّتِي أَحْضَنْتَ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا

"İrzini korumuş olan kadını da hatırla. Ona ruhumuzdan üfle miştik."¹⁰⁸

Naslarda yer alan bu ifadeler mezhepler tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Kimileri zâhirî üzere alarak Allah'ın ruhunun bulunduğunu ve bu ruhun insanlara hulul edeceğini savunmuşlardır.¹⁰⁹ İbn Akıl ise Kur'an'da yer alan ve Allah'a izafe edilen her şeyin O'nun sıfatı olmayacağını aynı şekilde ruhun da Allah'ın sıfatlarından bir sıfat olmadığını savunmuştur. Buna delil olarak da "وَإِذْ نَادَى إِلَىٰ إِِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ" İbrahim ve İsmail'e şöyle emretmiştik: Tavaf edenler, ibadet edenler, rükû ve secde edenler için evimi temiz tutun."¹¹⁰ âyetinde geçen "بَيْتِي" "evim" kelimesini getiren İbn Akıl'e göre nasıl ki bu ifadede Allah'ın evi yani kaldığı yer anlaşılmıyorsa "وَإِذْ نَادَى إِلَىٰ إِِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ" "Ona ruhumdan üfledim."¹¹¹ ifadesinden de O'nun ruhunun olduğunun anlaşılacağını belirtmiştir.¹¹²

105 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/ 369.; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Farûkî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dehruç (Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996), 1/ 875.

106 en-Nisâ 4/171

107 es-Sâd 38/72

108 el-Enbiyâ 21/91

109 Şehristanî, *el-Milel ne'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, 1/ 99.

110 el-Bakara 2/125

111 es-Sâd 38/72

112 İbn Akıl, *el-Vâdih ft Usûli'l-Fikh*, 2/ 382.

Ayrıca İbn Akîl مِنْهُ رُوحٌ “O’ndan bir ruhtur.”¹¹³ âyetinde geçen ruh kelimesini Allah’ın hâkimiyeti, emri altında bulunan ruh olarak te’vil etmiş,¹¹⁴ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي “Ona ruhumdan üfledim.”¹¹⁵ âyetini ise “mülküm altında bulunan ruhun yerleştirilmesi işini üstlendim” şeklinde te’vil etmiştir.¹¹⁶ Ayrıca o Allah Teâlâ’nın ruhu kendisine izafe etmesinin onurlandırma, şerefleendirme anlamında olduğunu belirtmiştir.¹¹⁷

2.2.6. Eza

Sözlükte “dünyevi veya uhrevi olsun canlının bedenine, nefesine ve tabiatına isabet eden zararlı şey” mânasına gelen bu kelime¹¹⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de sadece bir âyette Allah Teâlâ’ya nispetle kullanılmaktadır.

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ

“Allah’a eziyet edenler...”¹¹⁹

İbn Akîl bu âyeti zâhiri üzere almanın müstahîl/imkânsız olduğunu ve bu yüzden te’vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre mahlûkattan hiç kimsenin Allah’a eziyet etmesi mümkün değildir. Bundan dolayı âyetten maksadın “Allah’ın peygamberine ve velilerine eziyet edenler” anlamında olduğunu söylemiştir.¹²⁰

Ayrıca ruh konusunda görüşlerini açıklarken de değindiğimiz üzere İbn Akîl, Allah’a nispet edilen her şeyin O’nun sıfatı olmadığını yukarıdaki âyette Allah’a nispet edilen ezanın da aynı şekilde onun sıfatı olmadığını, bu gibi Allah’a izafe edilen ifadelerin O’nun şanına yakışır bir şekilde te’vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Mesela o, وَكَلِمَتُهُ اللَّهُ مِنْ دَا الْاَلْبِي يُقْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا “Şüphesiz Meryemoğlu İsa Mesih Allah’ın peygamberi ve kelimesidir.”¹²¹ âyetinde geçen “kelimesidir” ifadesini “Allah’ın kelimesi ile olan” yani “كن” emriyle yaratılan şekilde te’vil etmiştir.¹²² Yine مَنْ دَا الْاَلْبِي يُقْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا “Kimdir Allah’a güzel bir borç verecek o kimse...”¹²³ âyetinde geçen “Allah’a borç verecek” kısmını “Allah’ın fakir kullarına” olarak te’vil etmiş¹²⁴ ve naslarda bu şekilde Allah’a

113 en-Nisâ 4/171

114 İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli’l-Fıkh*, 2/ 382.

115 es-Sâd 38/72

116 İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli’l-Fıkh*, 4/ 56.

117 İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli’l-Fıkh*, 1/ 265. Ruhun Allah’ın sıfatı olmadığı ve zâhirî üzere olarak bunu Allah’a izafe etmenin mümkün olmadığı ile ilgili ayrıca bakınız: İbn Akil, *Kitabu’l-Fünun*, 2/ 607.

118 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi’l Kur’ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî, 71.

119 el-Ahzâb 33/57

120 İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli’l-Fıkh*, 2/ 381, 5/ 475.

121 en-Nisâ 4/171

122 İbn Akil, *Kitabu’l-Fünun*, 2/ 609.

123 el-Bakara 2/245

124 İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli’l-Fıkh*, 2/ 381.

izafe edilen diğer âyetleri de akla uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur.¹²⁵

Ayrıca İbn Akîl, *عَظِبَ اللَّهُ عَلَيْهِم* "Allah'ın onlara gazab ettiği"¹²⁶ , *اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِم* "Allah onlarla alay eder"¹²⁷ , *وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ* "Kıyamet günü yeryüzü tamamıyla O'nun elindedir. Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür"¹²⁸ , *فَحَشِينَا أَنْ يُرْهَفَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا* "Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk."¹²⁹ , *فَلَمَّا أَسْفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ* "Onlar bizi öfkelendirince biz de onlardan öç aldık, hepsini suda boğduk."¹³⁰ gibi âyetleri de usûlü'd-dînle alakalı müteşâbihler olarak kabul etmiştir.¹³¹

İbn Akîl sadece âyetleri te'vil etmekle kalmamış aynı şekilde bazı hadisleri de te'vil etmiştir. Mesela *الريح نفس الرحمان* "Rüzgâr Rahman'ın nefesidir"¹³² hadisini nefesin sıkıntıları rahatlatma, cisimlerin veya canlıların içlerini ferahlatması gibi rüzgârın da bunu yapması şeklinde te'vil etmiştir. Yine *اللهم الله اشدد وطأتك على مضر* "Allah'ım Mudar kabilesi üzerindeki baskını şiddetlendir"¹³³ hadisi de İbn Akîl'in te'vil ettikleri arasındadır. Hadiste geçen "وطأة" kelime anlamı olarak baskı, şiddet, ayakla basış anlamına gelmekte ve zâhiri üzere alındığında Allah'ın ayak organına sahip olduğunu vehmettirmektedir. İbn Akîl buradaki "وطأة" kelimesiyle kastedilenin ayak organıyla yapılan bir baskı olmadığını ve azap anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹³⁴

İbn Akîl'in usûlü'd-dînle alakalı kabul ettiği müteşâbih âyetlerin bir kısmını te'vil edip bir kısmını ise te'vil etmeden olduğu gibi bırakması onun her iki yöntemi de doğru ve mükâfat kazandırıcı olarak görmesine bağlanabilir. Aynı şekilde onun gibi akla çok fazla önem veren birinin yaptığı te'villerin bu kadarla kalmasının hakkını çıkarılan ölüm kararından sonra bazı görüşle-

125 İbn Akîl'in nasslarda yer alan ve Allah'a izafe edilen âyetlerle ilgili te'viller için bakınız: İbn Akîl, *el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkıh*, 2/ 381-382, 4/ 474-475; İbn Akil, *Kitabu'l-Fünun*, 2/ 609-610.

126 el-Mücâdele 58/14

127 el-Bakara 2/15

128 ez-Zümer 39/67

129 el-Kehf 18/80

130 ez-Zuhurf 43/55

131 İbn Akîl'in usûlü'd-dinle alakalı müteşâbihler arasında değerlendirdiği diğer âyetler için bakınız: İbn Akîl, *el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkıh*, 1/ 167-168-169, 2/ 379, 5/ 6.

132 Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Subhi es-Sâmerrâî- Mahmud Halil es-Saîdî (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1988), 98; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Meşâlibü'l-âliye bi-zevâ'idi'l-mesânîdi's-semâniye*, thk. Sa'd b. Nasır b. Abdulaziz eş-Şisri (Riyad: Dâru'l-Asıma-Dâru'l-Ğeys, 1988), 14/ 39.

133 Buhârî, *el-Cami'u's-Sahih*, thk. Heyet, "Edeb", 110.; Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Heyet, "Mesacid", 675.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (y.y., Dâru İhyai Kutubi'l-Arabiyye, t.y.), "İkametü's-Salavât", 145.; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebu Ğudde (Haleb: Mektebetu Matbuatu'l-İslamiyye, 1986), "Tatbik", 28.

134 İbn Akîl, *el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkıh*, 5/ 477.

rini değiştirmek, bazılarını da gizlemek zorunda kalmasının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca *Kitabü'l-Fünun* gibi hacimli eserinin tamamı ve özellikle de İbn Teymiyye'nin de ifade ettiği üzere açıkça te'vil yaptığı *Zemmu't-Teşbih ve İsbâtu't-Tenzih* gibi eserlerinin günümüze ulaşmamış olması da onun haberî sıfatlarla ilgili yapmış olduğu te'villeri tam olarak öğrenmemize engel teşkil ettiği de söylenebilir.

İbn Akîl gerek âyetlerde ve gerekse hadislerde yer alan Allah'ın sıfatları ile alakalı müteşâbih ifadeleri usûlle ilgili müteşâbihler altında incelemiştir. O, zâhiri üzere alındığında teşbih ifade eden ve hakkında ihtilaf edilen müteşâbih nasların üzerinde ittifak edilen muhkemlere döndürülmek suretiyle te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Mensup bulunduğu Selefiyye'den farklı bir anlayışa sahip olan İbn Akîl kendi eserlerinde de bu gibi nasları aklın ışığında te'vil etmeye çalışmıştır. Bu yönüyle o hem te'vil hem de diğer konulardaki görüşleriyle kendisinden sonra gelen birçok kişiyi de etkilemiştir.

Sonuç

İnsanın bir varlığı tanıyabilmesi için onun bazı özelliklerini, vasıflarını, durumlarını bilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Allah Teâlâ, indirmiş olduğu Kur'ân-ı Kerîm'de insanların kendisini tanıyabilmesi için birtakım vasıflar zikretmektedir. Sözü edilen vasıflar zikredilirken de insanların anlayabileceği dil kullanılmakta, bilinenden bilinmeyene, somuttan soyuta bir yöntem izlenmekte ve teşbih, mecaz gibi dil unsurlarından yararlanılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde Allah Teâlâ'yı tanıtmak için zikredilen ve zâhirî üzere alındığında Allah'ın sonradan yaratılmış varlıklara benzerliğini ifade eden haberî sıfatların anlaşılması ve te'vil edilmesi hususunda kelâm ekolleri arasında çeşitli ihtilaflar görülmektedir. Müşebbihe ve Mücessime mezhebine mensup kişiler bu sıfatları te'vil etmeden zâhirî üzere alarak Allah Teâlâ'nın yaratılmış varlıkların organlarına benzer organlara ve vasıflara sahip olduğunu savunmuştur. Onlar Kur'an'ın sahip olduğu edebî üslûp ve belâgatı göz ardı etmişler, kelimelerin mecazî anlamlarını dikkate almayarak lûgat mânalarına odaklanmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın hiçbir şeye benzemediği, O'nun sonradan yaratılmış olanların özelliklerinden münezzehe olduğu açıkça belirtilmesine rağmen bu fırkalara mensup kişiler adı geçen nasları göz ardı etmişler ve inancın özünü teşkil eden tevhid ilkesine zarar vermişlerdir.

Başka bir grup ise mezkûr nasları zâhirî üzere almanın mümkün olmadığını, bu şekildeki bir anlayışın Allah'ın yaratılmış varlıkların özelliklerine sahip olduğunu kabul etmek anlamına geldiğini, bunun ise tevhid anlayışına

halel getireceğini belirterek bu nasların aklın ışığında te'vil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Haberî sıfatların anlaşılması ve te'vili ile ilgili ortaya atılan üçüncü bir görüş ise özellikle Selefiyye tarafından benimsendiği söylenen tefvîz yoludur. Bu gruba mensup âlimlerin âyet ve hadislerde yer alan haberî sıfatların teşbihe düşmeden aynı zamanda herhangi bir tefsir ve te'vil de yapmadan olduğu gibi kabul (tevakkuף) edilmesi, bu sıfatlar hakkında “nasıl” ve “niçin” gibi soruların sorulmaması (bilâ keyf) gerektiğini, mahiyet ve keyfiyetlerini Allah'a havale (tefvîz) etmek gerektiğini savunduklarını ifade etmek gerekir. Hatta bu gruba mensup kişilerin tevakkuף konusunda icma ettikleri anlaşılmaktadır.

Her ne kadar birçok müellif tarafından Selefiyye'nin haberî sıfatların te'vil edilmesine tamamen karşı olduğu şeklinde bir görüş ileri sürülse de bu doğruyu yansıtmamaktadır. Nitekim bizzat bu gruba mensup kabul edilen kişilerin eserleri ve görüşleri incelendiğinde onların kısmen de olsa haberî sıfatları tevil ettikleri görülmektedir. Mesela bu grubun öncü isimlerinden sayılan ve te'vil karşıtlığıyla bilinen Ahmed b. Hanbel'in, yazmış olduğu *er-Red ale'l Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eserinde haberî sıfatları te'vil ettiği görülmektedir. Haberî sıfatların tafsilî olarak te'vilinin sadece onunla sınırlı kalmadığı aynı şekilde bu gruba mensup olduğu söylenen birçok kişi tarafından da te'vil yapıldığı görmezden gelinemez.

“Selefiyye içerisinde haberî sıfatları tafsilî te'vil yapanların bulunması” onların aslında te'vile tamamen karşı olmadığını sadece Cehmiyye-Mu'tezile gibi batıl kabul ettikleri mezhep mensupları tarafından yapılan te'villere karşı oldukları şeklinde bir yorumda bulunmak mümkündür. Zira Selefiyye dışındaki kişilerin yapmış oldukları te'villere karşı oldukları bizzat bu mezhebe mensup kişiler tarafından da ifade edilmektedir.

Selefiyye içinde te'vile tamamen karşı olmamakla birlikte kelâm metodunu kısmen benimseyip haberî sıfatların te'vilini yapan ılımlı bir akım da gelişmiştir. Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ile başlayan bu hareket İbn Akîl ile devam ettirilmiştir. Makalede elde edilen sonuçlar arasında en önemli hususun İbn Akîl'in akla fazlasıyla önem verdiği, haberî sıfatların aklın ışığında te'vil edilmesi gerektiğini savunduğu ve sahip olduğu düşünceleriyle Selefi/Hanbelilerden ayrıldığı açık bir şekilde görülmektedir.

Muhkem ve müteşâbihleri usûlû'd-din ve usûlû'l-fıkh ile alakalı olmak üzere iki kısma ayıran İbn Akîl, müteşâbihi “tek başına anlaşılmayan, anlaşılması için başkasına ihtiyaç duyan, maksadı gizli ve mânası benzer olduğu için üzerinde ihtilaf meydana gelen şeyler” olarak tanımlamaktadır. Allah'ın

sıfatlarıyla ilgili âyet ve hadisleri Usûlü'd-dinle alakalı müteşâbihler altında inceleyen İbn Akîl, üzerinde ihtilaf edilen ve zâhiri üzere alındığında teşbih ifade eden müteşâbih nasların, üzerinde ittifak edilmiş olan muhkem naslara döndürülmek suretiyle aklın ışığında te'vil edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Kendi eserlerinde de birçok âyet ve hadisi te'vil eden İbn Akîl bu konulardaki görüşlerinden dolayı Mu'tezili olmakla da itham edilmiştir. İbn Akîl birçok konuda mensup olduğu kabul edilen Selefîyye'den farklı görüşe sahip olup, yazdığı eserlerle ve düşünceleriyle de kendisinden sonra gelen birçok kişiyi etkileyen önemli bir şahıs olmuştur.

Kaynakça

- Abdulhamid, İrfan. *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Heyet. Mağrib: Vuzarat Umumu'l-Evkaf ve Şuunu'l-İslamiyye, 1307.
- Aydın, Ömer. "Haberî Sıfatları Anlama Yolları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1999), 133-158.
- Aydın, Ömer. "Kur'an'da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te'vili". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2000), 143-177.
- Bağdâdî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hamid el-Faki. Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.
- Bakkaloğlu, Abdussamet. "Tefvîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefviz--fikih>.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'el. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Alî el-. *el-Esmâ ve's-Sifât*. thk. Abdullah b. Muhammed ed-Haşidi. Cidde: Mektebetü's-Sevadi, 1993.
- Bilgin, Mustafa. *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Bodur, Osman. *Müteşâbih Hadislerin Yorumu*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cufi el-. *el-Cami'u's-Sahîh*. thk. Heyet. Dimeşk: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2015.
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cufi. *Halku ef'âli'l-'ibâd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Riyad: Daru'l-Mearif es-Suudiyye, t.y.
- el-Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *es-Selefiyye Merheletün Zemeniyyetün Mübareketün La Mezhebün İslamiyyun*. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1998.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Alim ve'l-Müteallim*. thk. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2001.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı", çev: Ömer Özsoy, İslâmî Araştırmalar, IX, sayı:1-2-3-4, Ankara, 1996, s. 24-44.
- Erdem, Sabri. "Haberî Sıfatlar ve Anlambilim". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 5/15 (2003), 109-120.
- Erkol, Ahmet. "Nassın Anlaşılmasında Te'vil ve Müteşâbih Sorunu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2006), 196-226.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. el- *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keîâm*. İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2017.
- İsfehânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. Medine: Mektebet'ul-Ğuraba el-Eseriyye, 1994.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed. *Kitabu'l-Fünûn*. thk: Ali Dehruç, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1970.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. Dar-u Hicr, 1409.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Saydü'l-Hâtır*. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2004.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî. *Müşkilü'l-hadîs ve Beyânüh*. thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah İbn Baz. Kahire: Dar-ı Kutubi'l-Selefiyye, t.y.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. el-Meţâlibü'l-'âliye bi-zevâ'idü'l-mesânîdi's-şemâniye, thk. Sa'd b. Nasır b. Abdulaziz eş-Şisri. Riyad, Darul-Asıma-Darul-Ğeys, 1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hanici, t.y.
- İbnü'l-İmâd. Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdulkadir Arnaut. Beyrut: Dar-u İbn Kesir, 1986.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureysî el-Busrâvî ed-Dimeşki eş-Şafîî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selame. Riyad: Dar-u Tibe, 1999.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensari er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dar-u Sadr, 2010.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin. Riyad: Mektebetü 'Ubeykan, 2005.
- İbn Teymiye, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. El-Hadır b. Muhammed el-Har-rani. *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim. Suud: Camiatu el-İmam Muahammed b. Suud el-İslamiyye, 1991.
- İbn Teymiye, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. El-Hadır b. Muhammed el-Har-rani. *Mecmu'atu'r-Resaili'l-Kübra*. Kahire: Matbaatü'l-Amireti's-Şerkiyye, 1905.
- İbn Teymiye, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. El-Hadır b. Muhammed el-Har-rani. *Mecmu'ü Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mucemmel Meliki Fehdin li Tabaati'l Mushafi'l Şerif, 1995.
- İmamoğlugil, Hatice Kübra. *Ebü'l-Vefa İbn Akîl'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- İsfahânî, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er- Râgıb el-. *el-Müfredât fi Garîbi'l Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davudî. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1957.
- el-Kadi, Ahmed b. Abdurrahman b. Osman. *Mezhebu Ehli't-Tefviz fi Nususi's-Sifat*. Riyad: Daru'l-Asıma, 2003.
- el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2002.
- el-Kasrî, Ebû Muhammed Abdülcelîl b. Mûsâ b. Abdilcelîl el-Ensârî el-Endelüsî. *Şerhu Müşkilü'l-hadis ev Tenbîhü'l-efhâm fi müşkili hadisi aleyhisselam*. thk. Muhammed Fethi en-Nadi. Mansure: Daru'l-Kelime, 2011.
- el-Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Daru İhyai Kutubi'l-Arabiyye, t.y.

- el-Kissî Ebû Muhammed Abd b. Humejd b. Nasr, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*, thk. Subhi es-Sâmerrâî- Mahmud Halil es-Sâidî. Kahire, Mektebetü's-Sünne, 1988.
- Koca, Ferhat. *İslâm Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüz Motivasyonları*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *Zemmü't-Te'vil*. thk. Muhammed b. Hamid b. Abdulvehhab. İskenderiyye: Daru'l-Basire, t.y.
- Makdisi, İmam Zeynuddin Mer'i b. Yusuf el-Hanbeli el-. *Ekâvîlu's-Sikât fi Te'vili'l-Esmai ve's-Sıfati ve'l-Ayati'l-Muhkemâti ve'l-Müteşâbihat*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-. *er-Red ale'l Cehmiyye ve'z-Zenâdika*. thk. Sabri b. Selâme Şahin. Riyad: Darus's Sebat, 2003.
- Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim b. El-Haccac b. Müslim el-Kuşeyri. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Heyet. Dimeşk: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2015.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. Halep: Mektebetu Matbuatu'l-İslamiyye, 1986.
- Oral, Osman. "Kelâmi Düşüncede Haberî Sıfat Problemi". *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/14 (2017), 197-221.
- Öz, Mustafa. "Müfevvida". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Nisan. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mufevvida>.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları. 2016.
- Özler, Mevlüt. "İlâhî İsim ve Sıfatlar". *Kelam el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün. 229-271. Ankara: Grafiker, 2015.
- Öztürk, Mustafa. "Selefilik ve Te'vil Üzerine". *Marife Dergisi*, 9/3 (2009), 85-110.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er. *Esâsü't-Takdîs*. thk. Ahmed Hicazi es-Sekâ, Kahire. Mektebetu'l-Külliyatu'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. Lütfullah Cebeci v.d. Ankara: Akçağ, 1989.
- Şehristanî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *el-Milel ne'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dar-u Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Amüli et-. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. Dar-u Hicr, t.y.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü'l-İstılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dehruç. Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996.
- Tok, Fatih. "Ebu Hanife'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2012), 92-107.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. Ankara: Damla, 2014.
- Topaloğlu, Bekir, ve Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İsam Yayınları, 2013.
- Yaşar, Yuşa. "Selefiyye", *Kelam Tarihi*, ed: Ramazan Yıldırım, İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahmed b. Hanbel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Nisan. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-b-hanbel#3-akaid-konularina-dair-gorusleri>.

- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebü'l-Vefâ İbn Akîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Nisan. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-akil-ebul-vefa>.
- Yılmaz, Enes. *Selefiyye'nin Te'vil Anlayışı İbn Akîl Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019
- Yurdagür, Metin. *Allah'ın Sıfatları*. İstanbul: Marifet, 1984.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut ve Heyet. Müessesetü'r-Risale, 1985.

V. MEHMED REŞAD DÖNEMİ SARAY VE HARCAMALARINI ELE ALAN BİR ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ: MİKRO OLAN MAKRO DEĞERLENDİRMELER

Mustafa TEKBAŞ*

Tarihçi araştırmalarının sonucunda elde ettiği bir belgeyi ya aynen yorumsuz bir şekilde ileterek ya da içindeki bilgileri yorumlayarak ilim dünyasına kazandırır. Bu belgeler ilk bakışta herkesin anlayabileceği bir yapıda olmayabilir. Arap harflerinin kullanıldığı Osmanlı Türkçesi ile yazılmış belgeler buna örnektir. Osmanlı Türkçesi ile yazılmış bir evrakın transkripsiyonu ve özetlenmesi; belgenin anlaşılır hale getirilmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca tarihçinin araştırmaları sonucunda elde ettiği bir belgeyi yorumlayarak sunması da mümkündür. Ama bu yöntemi bazı kriterler çerçevesinde kullanmalıdır. Bir konu ile ilgili değerlendirme yaparken tüm belgelere ulaşmadan hareket etmek tarihçinin ortaya koyduğu eserin çok yönlülükten uzak olmasına ve tarihçinin yanlış yorumlar yapmasına neden olur. Buna ilave olarak bir dönem içerisinde bir zaman kısıtlamasına gidip o kısıtlı zamana ait belgeler ile dönemin tamamı hakkında yorum yapmak ise ciddi bir eksikliklerdir.

Yaklaşık olarak dokuz yıl Osmanlı tahtında kalan Sultan V. Mehmed Reşad'ın döneminde saray ve harcamaları hakkında genel değerlendirmeler yaparken, dönemin içinden bir kesiti alarak hareket etmek ve bunu da sadece belirli belgelerle yapmak yukarıda bahsi geçen hataların oluşmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

V. Mehmed Reşad Türk tarihi açısından dönüm noktası olarak kabul edebileceğimiz bir dönemde Osmanlı tahtına çıkmıştır. II. Meşrutiyet'in ilanı sonrası tahta çıkan Mehmed Reşad döneminde Trablusgarp Savaşı, Bab-ı Ali Baskını, Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı gibi tarihin seyrini değiştiren önemli olaylar meydana gelmiştir. Böylesi kritik dönemde tahta bulunan V. Mehmed Reşad'ın kişiliği, özel hayatı hatta siyasi meseleler karşısında ki tavrı tarihçiler tarafından ihmal edilen bir konu olagelmiştir.

Bu çalışmamız Mesut YOLAL tarafından hazırlanmış *01490, 01491 ve 1492 Numaralı Hazine-i Hassa (Ceyb-i Hûmâyûn) Defterlerinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (R.1327-1328/M.1911-1912)* başlıklı yüksek lisans tezinin basılı hali olan *V. Mehmed Reşad Döneminde Saray ve Harcamaları (1911-*

* Dr. Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0002-2545-301X, Çalıştığı Kurum: Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, e-mail: kesaphanak@gmail.com

1913) adlı kitabı özelinde kitabı, gerek dönemin tarihi gerekse sultanın saray hayatı ve harcamaları çerçevesinde metodolojik ve ilmi hususiyetleri üzerine bir değerlendirmeyi esas almaktadır. Bu amaçla eseri şekil, muhteva ve transkripsiyon açısından ayrı ayrı ele alarak sunmaya çalışacağız.

Kritik ettiğimiz eserin yanında başka çalışmalardan da faydalanarak çalışmamızın konu odağını daha da netleştirmeye gayret edeceğiz. Bu bağlamda *İttihad ve Terakki Kıskaçında Bir Sultan V. Mehmed Reşad (1908-1918)*,¹ *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Mehmed Reşad*,² *“Meşrutiyet Sarayı’nın Çelebi Padişahı Sultan Mehmed Reşad’ın Hayatı*,³ *II. Meşrutiyet ve Sultan V. Mehmed Reşad Dönemi Kronolojisi*,⁴ *Sultan Mehmed Reşad’ın Rumeli Seyahati Albümü*⁵ *“Sultan V.Mehmed Reşad ve Dönemi (Sergi Kataloğu)*,⁶ *Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi Fotoğraf Albümü*⁷ *Birinci Dünya Savaşı’nda Osmanlı Seferberliği*⁸ *Payitaht İstanbul’un Son yüzyılı*⁹ *“Balkanlarda Son Osmanlı Padişahı: Sultan V. Mehmed Reşad’ın 1911 Yılındaki Rumeli Seyahati*¹⁰ incelediğimiz eserlerin bazılarını teşkil edecektir.

Çeşitli açılardan bir kritiğini yapacağımız mezkûr kitap, 407 sayfadan oluşmaktadır. Bunun 71 sayfasını konunun genel olarak değerlendirildiği ana metin kısmı, 300 sayfasını 01490, 01491 ve 1492 Numaralı Hazine-i Hassa (Ceyb-i Hûmâyûn) Defterlerinin Transkripsiyonu, kalanını içindekiler, önsöz, kaynakça, dizin kısımları oluşturmaktadır. Kitabın teması mezkûr Ceyb-i Hûmâyûn Defterleri ışığında V. Mehmed Reşad döneminin 1911-1913 yılları arasındaki saray harcamalarını genel ekonomik veriler ile kıyaslayarak değerlendirmektir.

- 1 Fatih Tetik, *İttihad ve Terakki Kıskaçında Bir Sultan V. Mehmed Reşad (1908-1918)*, (İstanbul: Mostar, 2018).
- 2 *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Mehmed Reşad*, haz. Dr. T. Cengiz Göncü/ed. Fahrettin Gün (İstanbul: TBMM Basımevi, 2017).
- 3 *Meşrutiyet Sarayı’nın Çelebi Padişahı Sultan Mehmed Reşad’ın Hayatı*, haz. Dr. Fatih Tetik, (İstanbul: TBMM Basımevi, 2017).
- 4 *II. Meşrutiyet ve Sultan V. Mehmed Reşad Dönemi Kronolojisi*, haz. Dr T. Cengiz Göncü, ed. Fahrettin Gün, (İstanbul: TBMM Basımevi, 2017).
- 5 *Sultan Mehmed Reşad’ın Rumeli Seyahati Albümü*, haz. Üzeyir Karataş, ed. Fahrettin Gün, (İstanbul: TBMM Basımevi, 2017).
- 6 *Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi (Sergi Kataloğu)*, ed. Fahrettin Gün, Dr. Halil İbrahim Erbay, İlhan Kocaman, (İstanbul: TBMM Basımevi, 2017).
- 7 *Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi Fotoğraf Albümü*, haz. Gülşen Sevinç Kaya, Akile Çelik, ed. Fahrettin Gün, (İstanbul: TBMM Basımevi, 2017).
- 8 Mehmet Beşikçi, *Birinci Dünya Savaşı’nda Osmanlı Seferberliği* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015).
- 9 Gültekin Yıldız, “Payitaht İstanbul’un Son yüzyılı”, Antikçağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, Siyaset ve Yönetim I, (İstanbul : İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş ; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015).
- 10 Kemalettin Kuzucu, “Balkanlarda Son Osmanlı Padişahı: Sultan V.Mehmed Reşad’ın 1911 Yılındaki Rumeli Seyahati”, Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi (TÜRKSOBİLDER), 02/02 (2017)

V. Mehmed Reşad ve Dönemine Genel Bir Bakış

35. Osmanlı Padişahı olan Mehmed Reşad 2 Kasım 1844 tarihinde dünyaya gelmiştir. Annesi Gülcemal Hanım, babası Sultan Abdülmecid'tir.¹¹ Sultan V. Mehmed Reşad'ın şehzadelik ve veliahtlık dönemi hakkında bilgi çok fazla bulunmamaktadır. Genel anlamda Mehmed Reşad'ın yeterli eğitim alamadığı rivayet edilmektedir. Ancak Farsçaya hakim olduğu anlatılmaktadır. Şehzadeligi döneminde Mevlevi tarikatına mensubiyeti münasebetiyle Mesnevi okumuş bu eğiliminde de Farsçaya olan hâkimiyeti etkili olmuştur. Kendisi tevazu sahibi kişiliğiyle ön plana çıkmaktadır. Bunda da Mevlevi olmasının etkili olduğu ifade edilmektedir. Bunun yanında Sultanın Türkçeyi çok iyi kullandığı tane tane ve özenle konuştuğu, Türk tarihi konusunda bilgili olduğu da rivayet edilmektedir. Sultanın dört nikahlı karısı birde ikbali ve üç tane şehzadesi olmuştur.¹²

Meşrutiyetin ikinci kez ilanından sonra asker içindeki çekişmelerinde etkisi ile ortaya çıkan görünürde Meşrutiyet karşıtı bir isyan olan 31 Mart olayları sonrasında İstanbul'da kontrolü sağlayan Hareket Ordusu kurmaylarının da katılımıyla 27 Nisan 1909 tarihinde Meclis-i Umumi Milli'nin yapmış olduğu toplantı neticesinde II. Abdülhamid Han hal fetvası alınarak tahtan indirilmiş ve yerine 1876'dan bu yana veliaht olan Mehmed Reşad'ın tahta geçmesine karar verilmiştir.¹³

Sultan Mehmed Reşad padişahlığı döneminde halk içinde görünür bir tarz benimsemiştir. Eskiden beri gelenek olan Cuma selamlığını aksatmazken, İstanbul içinde ve diğer vilayetlerde geziler düzenlemiştir.¹⁴ Sultan Reşad'ın gezilerinden en çok ses getireni ise Rumeli'ye yapmış olduğu seyahattir. Üç hafta süren bu seyahatin temel sebebi bölgede çıkan Arnavut isyanıdır. 5 Haziran 1911'de başlayan seyahatte sırasıyla Çanakkale, Selanik, Manastır, Üsküp ziyaret edilmiştir. Seyahat ile bölgede yaşanan gerginliğin azaltılmak istenmekte ve padişahın birleştirici gücü kullanılmak amaçlanmaktaydı. Ancak görüntüde yoğun ilgiye rağmen yaklaşık iki yıl sonra gelecek olan Arnavut bağımsızlığına engel olunamamıştır.¹⁵

Sultan, başlangıcından bitimine kadar siyasi yönden oldukça karışık bir dönemde padişahlık yapmıştır. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nde geçen bir dönemde padişahın her türlü siyasi ve askeri olayda görüntüden öteye bir

11 *II. Meşrutiyet ve Sultan V. Mehmed Reşad Dönemi Kronolojisi*, 13.

12 Tetik, *Meşrutiyet Sarayı'nın Çelebi Padişahı Sultan Mehmed Reşad'ın Hayatı*, 140-145.

13 Yıldız, "Payitaht İstanbul'un Son yüzyılı", 218-226.

14 Tetik, *Meşrutiyet Sarayı'nın Çelebi Padişahı Sultan Mehmed Reşad'ın Hayatı*, 39.

15 Kemalettin Kuzucu, "Balkanlarda Son Osmanlı Padişahı: Sultan V.Mehmed Reşad'ın 1911 Yılındaki Rumeli Seyahati", 4,7-11, 14, 23.

fonksiyonu olmadığı görülmektedir.¹⁶ Bu olaylar biride Trablusgarp Savaşı'dır. 29 Eylül 1911 yılında başlayan savaşta Osmanlı Devleti donanmasının yetersizliğinden dolayı bölgeye komutan gönderip halkı organize etmesine rağmen, İtalya donanmasının 12 adaları işgali ve Çanakkale Boğazını abluka-ya alması ile Osmanlı Devleti için yenilgi ile sonuçlanmıştır. 18 Ekim 1912'de imzalanan Uşi Antlaşması ile Trablusgarp Osmanlı Devletinin elinden çıkmıştır.¹⁷ Padişahın ise durum karşısında yapacak bir şeyi bulunmamaktadır. Duruma üzülen padişahın Dolmabahçe Sarayında haftanın altı günü öğleden sonra icra edilen Muzıka-i Hümâyûn'a ara verdiği görülmektedir.¹⁸

Padişahın hayatında yaşanan bir gelişmede Yıldız Sarayına taşınmasıdır. Tahta geçtiğinde taşındığı Dolmabahçe Sarayından daha sağlıklı bir ortamı olduğu için padişaha iyi geleceğinden bahisle Yıldız Sarayı'na taşınmasına karar verilmiştir. Siyasi yönden fonksiyonsuz padişah için Dolmabahçe Sarayında ziyaretçilerinin oldukça az olması ve sarayın büyük ve sıkıcı ortamı da bu taşınmayı tetiklemiştir.¹⁹

Bu dönemde padişahın kısmen boy gösterdiği önemli olaylardan biride Babıali Baskınıdır. 31 Mart vakasından sonra iktidarı elinde bulunduran İttihad ve Terakki Cemiyetinin baskıcı tutumu Hürriyet ve İtilaf Fırkasının kurulması ile sonuçlanmıştır. Bu fırkayı destekleyen muhalif subayların baskısına İttihatçılar karşı koyamamışlardır. Bunun üzerine 1912 yılında Gazi Muhtar Paşa Sadrazamlığında yeni bir hükümet kurulmuştur. Meclisin çoğunluğu İttihatçılar olduğu için güvenoyu alamayan hükümetin isteğiyle meclis Mehmed Reşad tarafından feshedilmiştir. Bu sırada Balkan Harpleri esnasında yaşanan yenilgiler ve ordu içinde çıkan ayrılıklardan sonra Gazi Muhtar Paşa istifa etmiştir. Yerine Kıbrıslı Kamil Paşa kabinesi kurulmuştur. Bu başarısızlıklar esnasında Enver Bey başta olmak üzere pek İttihatçiden ve galeyana getirdikleri halktan oluşan grup Babıali basmıştır. Sadrazamı zorla istifaya ettiren Enver ve Talat Beyler ardından padişaha giderek Mahmut Şevket Paşa'yı sadrazam olarak atanmasını sağlamışlardır. Böyle I. Dünya Savaşı sonuna kadar gidecek olan İttihad ve Terakki Cemiyetinin tek partili yönetim dönemi başlamış olmuştur.²⁰

Sultan Reşad döneminin kuşkusuz en önemli olayı I. Dünya Savaşı'dır. Siyasi askeri kararların alınmasında bir dâhili olmamakla birlikte I. Dünya Savaşı başladıktan sonrada padişahın temsil ettiği makamın ve özellikle halife-

16 Tetik, *Meşrutiyet Sarayı'nın Çelebi Padişahı Sultan Mehmed Reşad'ın Hayatı*, 61.

17 TDV İslam Ansiklopedisi, "Trablusgarp Savaşı" Erişim:17.02.2020
https://islamansiklopedisi.org.tr/trablusgarp-savasi

18 Tetik, *Meşrutiyet Sarayı'nın Çelebi Padişahı Sultan Mehmed Reşad'ın Hayatı*, 87.

19 Tetik, *Meşrutiyet Sarayı'nın Çelebi Padişahı Sultan Mehmed Reşad'ın Hayatı*, 89-95.

20 TDV İslam Ansiklopedisi, "Bâbiâli Baskını", erişim: 17.02.2020
https://islamansiklopedisi.org.tr/babiali-baskini,

lik vasfının gücünden yararlanılmak istenmektedir. Bu anlamda askere karşı yaptığı konuşmalar ile askeri cihada teşvik etmiştir. Ayrıca Cihat Fetvası ile içerde dışarıda tüm Müslümanları halifenin ordusunun yanında savaşmaya davet etmiştir. Ancak olup bitenden Sultanın haberi olmadığı görülmektedir. Bu noktaya konuya hicivli bir anlatımla yaklaşan bir şiirde mevcuttur:

“Haberim yoktu olup bitmiş olan işlerden
Mesneviler okuyordum oturup ezberden
Bir de baktım ki haber geldi bizim Enver’den
Salvet etmişti Çanakkal’aya bahr u berden
Ehl-i İslam’ın iki hasmı-ı kavisi birden”

Öyle ki geleneksel olarak padişah tarafından verilen harp madalyalarını dahi Harbiye Nazırı Enver Paşa tarafından verilir olmuştur.²¹

Padişah’ın I. Dünya Savaşı esnasındaki katkılarından biride kendisinin de müntesip bulunduğu Mevleviler aracılığı ile kurulan “Mücahidin-i Mevleviye” adıyla bir alayın teşkilidir. Bu alay daha çok geri hizmetlerde bulunmuş ve orduya moral desteği vermeye çalışmıştır.²²

Sultan Mehmed Reşad, 3. Temmuz 1918 tarihinde sıkıntılı bir sürecin tam ortasında Osmanlı Devleti’nin I. Dünya Savaşındaki yenilgisinin belgesi olan Mondros Ateşkes Antlaşmasını göremeden vefat etmiştir.²³

Eserin Değerlendirilmesi

1. Muhteva İle İlgili Değerlendirmeler

Eserin önsözünde yazar “2013 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışma amatör bir ruhla kaleme alınmıştır. Kitap olarak yeniden gözden geçirilirken tezin özünde bir değişikliğe gidilmemiş aslına sadık kalınmıştır.” cümlesiyle çalışmasına giriş yapmaktadır. Bu ifade baştan muhteva ile ilgili bazı sorunlarla karşılaşacağımızın bir göstergesidir. 01490, 01491 ve 1492 Numaralı Hazine-i Hassa (Ceyb-i Hûmâyûn) Defterlerinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (R.1327-1328/M.1911-1912) başlıklı yüksek lisans tezinin yazarın ifadesiyle aslına sadık kalarak V. Mehmed Reşad Döneminde Saray ve Harcamaları (1911-1913) ismiyle, metinde bir geliştirme yapılmadan aynen basılması, isim ve muhteviyat sorununu kaçınılmaz kılmaktadır.

V. Mehmed Reşad döneminin, 1909-1918 yıllarını kapsadığını yukarıda genişçe ele almıştık. Lakin yazar, kitabında bu dönemin sadece üç yıllık bir

21 Tetik, *Meşrutiyet Sarayı’nın Çelebi Padişahı Sultan Mehmed Reşad’ın Hayatı*, 117-119, 127.

22 Mehmet Beşikçi, *Birinci Dünya Savaşı’nda Osmanlı Seferberliği*, 209-210.

23 *II. Meşrutiyet ve Sultan V. Mehmed Reşad Dönemi Kronolojisi*, 141.

devresini yani 1911-1913 yılları arasındaki saray harcamalarını çalışmada konu edinmiştir. Öncelikle neden böylesi bir dönem kısıtlamasına gidildiğine dair bir gerekçe yazar tarafından açıklanmamıştır. Dolayısıyla akla gelen ilk soru şudur: Söz konusu tarih aralığı, 9 yıl tahta kalmış olan bir hükümdar döneminin genel saray harcamalarının seyrini ifade etmede yeterli midir? Bu tahdit II. Meşrutiyetin akabinde tahta çıkmış V. Mehmed döneminde meydana gelen Trablusgarp Savaşı, Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı gibi tarihimizi derinden etkileyen olaylar çerçevesinden dönemin saray hayatını ne derece aksettirebilir? Yazar bu ve benzeri soruları cevaplamada yetersiz kalacaktır. Haliyle yazarın kitap ismini tashihi iktiza etmektedir. Birinci gerekçe, 3 yıllık devrenin başlıkta ön plana çıkarılmasının getirdiği gerekliliktir. İkinci gerekçe ise, kitabın muhtevası itibariyle başlık-içerik uyumsuzluğunun kitabın başlığında bir değişikliği mecbur kılmasıdır. Padişahın şahsi harcamaları için ayrılan Ceyb-i Hûmâyûn²⁴ gelirlerinin padişah tarafından kullanımının kayıt altına alındığı Ceyb-i Hûmâyûn defterleri üzerinden tüm sarayın harcamaları hakkında bir çıkarımda bulunmak son derece tartışmaya açıktır. Bu bağlamda kitabın *1911-13 Yılları Arasında Sultan V. Mehmed Reşad'ın Şahsî Harcamaları* şeklinde bir başlığa sahip olması muhteva-içerik bütünlüğü açısından daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Ayrıca kitap, yazarımızın belirttiği üzere 2013 yılında yapılmış olan mezkûr yüksek lisans tezinin aslına sadık kalınarak hazırlanmıştır. Bu yüksek lisans tezinin başlığında kapsanan tarihi aralık miladi 1911-1912 olarak belirtilmiş ise de kitapta tarihi aralık miladi 1911-1913 olarak verilmiştir. Tenakuzluk içeren bu tarihlendirmelerde (Zira aşağıda her iki tarihlendirmenin de yanlış olduğunu ifade ediyoruz) bir hata olduğu açıktır.

1491 nolu defteri incelediğimizde kayda giren ilk veri R. 31 Mart 1327/M. 13 Nisan 1911 tarihine aittir. Son kayıt tarihi 29 Şubat 1327/13 Mart 1912'dir. Osmanlı Arşivi'nin kataloglarında bu son kayıt tarihi hicri takvime dönüştürülerek Osmanlı Arşivi sisteminde defter tarihi H. 1330 Ra 04 olarak verilmiştir. 1492 nolu defteri incelediğimizde ise kayda giren ilk veri R. 1 Ağustos 1327 /M. 14 Ağustos.1911 tarihine aittir. Son kayıt tarihi R. 29 Şubat 1327/ M. 13 Mart 1912'dir. Osmanlı Arşivi'nin kataloglarında yine bu son kayıt tarihi hicri takvime dönüştürülerek Osmanlı Arşivi sisteminde defter tarihi H. 1330 Ra 04 olarak kayda geçmiştir. Son olarak 1490 nolu defteri incelediğimizde ilk sayfasında kayda giren ilk veri R. 31 Mart 1328 / M. 13 Nisan 1912 tarihine aittir. Defterin son kayıt tarihi R. 28 Şubat 1328/M. 13 Mart 1913'tür. Bu defterin de Osmanlı arşivinin kataloglarında son kayıt ta-

24 TDV İslam Ansiklopedisi, "Ceyb-i Hûmâyûn" Erişim: 10.11.2019.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ceyb-i-humayun>

rihi hicri takvime dönüştürülerek Osmanlı Arşivi sisteminde defter tarihi H. 1331 R 04 olarak verilmiştir. Bu üç defterdeki verileri dikkate aldığımızda ilk veri 13 Nisan 1911 tarihine son veri ise 13 Mart 1913 tarihine tekabül etmektedir. Miladi takvime göre tarihlendirme yapıldığından dolayı söz konusu defterlerde 1911 yılının ilk üç ayı ve Nisan ayının da ilk 12 günü ile 1913 yılının 13 Marttan sonraki kısmı ile ilgili hem yüksek lisans tezinde hem de mezkûr kitapta saray harcamaları hakkında bir bilgi sunulmamıştır. Bundan dolayı ne yüksek lisans tezinin başlığındaki tarihlendirme ne de kitabın başlığındaki tarihlendirme tam anlamıyla yerine oturmamaktadır.

Kitapta konunun ele alındığı yetmiş bir sayfalık kısmında yaklaşık iki buçuk sayfasını giriş, bir buçuk sayfasını Mehmed Reşad'ın hayatı oluşturmaktadır. Ayrıca altı sayfasını Mehmed Reşad döneminin siyasi yapısı, üç buçuk sayfası dönemin iktisadi yapısı, on sayfası Osmanlı'da devlet hazinesi ve ceyb-i hümâyûn, yirmi sekiz sayfası ceyb-i hümâyûn gider kalemleri meydana getirmektedir. Bunların dışında beş sayfası hanedan üyeleri hakkında bilgiler ve onlara verilen tahsisat tablosu, dört sayfası hanedan çalışanlarının listesi, yine dört sayfası belgelerde geçen tabirler, üç sayfası transkripsiyon ve yöntemi hakkında bilgilerden oluşmaktadır. Son olarak yaklaşık iki sayfalık sonuç kısmı ile kitap bitirilmiştir. (5-6) Buradan da anlaşılacağı üzere kitabın, ismine ve ebadına bakıldığında ana konunun işlendiği kısmın (15-85) ne kadar yetersiz olduğu görülmektedir.

V. Mehmed Reşad ve dönemi hakkında değerlendirmelerin yetersizliği dikkat çekmektedir. Aynı şekilde verilen bilgilerde bir acelecilik görülmektedir. Bunun sonucunda padişahın karakteri, düşünce dünyası, varsa becerilerine değinilmemiş hatta ölüm tarihi gibi önemli bir bilgiye de kendisi hakkında verilen kısımda değil, Sultan Vahdettin'den bahsedilen kısımda yer verilmiştir. (19-20)

Eserin görülen bir diğer eksiği ise kitabın isminde ve bölümlerinde geçen "Saray" ibaresinin altını dolduracak bilgilerin oldukça yetersiz olmasıdır. Sarayda görevli şahısların bir kısmı ve hanedan üyelerinin isim listesi ve tahsisatlarının dışında "Saray" ile ilgili hiçbir malumatın bulunmaması dikkati çekmektedir. Ayrıca padişahın Dolmabahçe Sarayı'nda²⁵ taşınıp orada ikamet ettiği ve Arnavutluk olaylarından sonra sağlık sorunları nedeniyle Yıldız Sarayı'na taşınması konusuna hiç değinilmemiştir.²⁶ (69-78)

Kitapta görülen önemli eksiklerden bir diğeri de dönemin genel ekonomik verileri ile ilgili çok az istatistik verilmiş olmasıdır. Ceyb-i Hümâyûn'dan

25 TDV İslam Ansiklopedisi, "Dolmabahçe Sarayı" Erişim: 10.11.2019.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/dolmabahce-sarayi>

26 Tetik, *Meşrutiyet Sarayı'nın Çelebi Padişahı Sultan Mehmed Reşad'ın Hayatı*, 89.

yapılan harcamaların, genel ekonomi ile kıyaslandığı hiçbir tablo kitapta bulunmamaktadır. Bu türden veri eksikliğinin yoksunluğu okuyucunun Ceyb-i Hümâyûn harcamalarını değerlendirebilmesi için başka pek çok kitap ve kaynağa yeniden müracaat etmesini gerektirmektedir.

a. Arşiv Kaynaklarının Kullanımındaki Yetersizlikler

Her ne kadar kitabın başlığında 1911-1913 şeklinde bir zaman kısıtlaması yapılmışsa da V. Mehmed Reşad R.14 Nisan 1325/ M.27 Nisan 1909 tarihinden başlayarak vefat ettiği tarih olan R.3 Temmuz 1334/ M.3 Temmuz 1918 yılına kadar dokuz yıl hüküm sürmüştür. Öncelikle yazarın tespit ederek araştırma konusu edindiği 01490, 01491 ve 1492 Numaralı Hazine-i Hassa (Ceyb-i Hümâyûn) Defterlerinin haricinde Osmanlı Arşivi'nde yaptığımız araştırma sonucunda V. Mehmed Reşad'ın tahtta kaldığı dokuz yıllık bu döneme ait Ceyb-i Hümâyûn ile ilgili 28 adet defterin daha mevcudiyetini tespit ettik. Bu defterlerin içeriklerine göre Ceyb-i Hümâyûn Defteri, Ceyb-Hümâyûn Defteri (Duyun- Matlub) Ceyb-i Hümâyûnla ilgili zimmet, gelen-giden, makbuz ve maaş kayıt defterleri şeklinde çeşitli gruplara ayrılmıştır.²⁷

Yazarın ele aldığı 1911-1913 yıllarına gelindiğinde ise bu dönem ile ilgili eserinde değinmediği 28 Şubat 1327/12 Mart 1912 tarihli bir adet Ceyb-i Hümâyûn Defteri'nin de var olduğu anlaşılmaktadır.²⁸ Yine 1911-1913 yılları arasına tekabül eden iki adet Ceyb-i Hümâyûn Zimmet Defteri,²⁹ bir adet Ceyb-i Hümâyûn Sarfiyat Defteri,³⁰ en önemlisi ise bir adet Ceyb-i Hümâyûn maaş defteri bulunmaktadır.³¹ Bu son zikrettiğimiz defterde ceyb-i hümâyûn kâtibi, muhasebe kalemi hulefası, kuyudat kalemi hulefası, atik hazine-i hassa bekçileri, eczahane serhademesi, hatab anbarı memurları, istabl-ı âmire baytarları, sekbânlar vs'nin maaşları hakkında kıymetli veriler kaydedilmiştir.

Yazar, tespit ettiğimiz ve araştırma dönemine tekabül eden bu defterlerin varlığı konusunda sessiz kalmaktadır. Ya bunları tespit edecek gayreti sarf etmemiş ya da bu defterleri inceleme zahmetine girmek istememiştir. Her iki tavır ve yaklaşımın sonuç olarak bir çalışmada gereken ilmî hassasiyetin ihlalden başka bir kapıya çıkmayacağı aşikârdır. Ayrıca bu defterlerde geçen bir kısmını yukarıda saydığımız saray görevlilerinin isminin de kitapta verilen saray görevlileri listesinde zikredilmemiş olduğu görülmektedir.

27 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Hazine-i Hassa Defteri (HH.d.), 1363, 1434, 1435, 1436, 2183, 2458, 3305, 4142, 4599, 4627, 4796, 4835, 4910, 4965, 5047, 7905, 8551, 9093, 9665, 27641, 27642, 27645, 27647, 27687, 27715, 27987, 28275, 30993.

28 BOA, HH.d., 23 Ra 1330, 27647.

29 BOA, HH.d., 3 R 1331, 7905 – HH.d., 24 Ra 1330, 9093.

30 BOA, HH.d., 22 Ra 1330, 8551.

31 BOA, HH.d., 4 R 1331, 9665.

Bahsi geçen defterler içerik itibarıyla eserde ele alınan defterleri, dolayısıyla da eksiklikleri tamamlayıcı özelliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışmada transkripsiyonu verilen defterler haricinde başkaca bir arşiv evrakına müracaat edilmemiş olması ise başlı başına bir eleştiri konusudur. Zira Osmanlı arşiv kayıtlarının en mebzul olduğunu dönemlerden biri olan Mehmed Reşad devrini ele alınırken ana kaynakların taranmaması çalışma açısından ciddi bir zafiyeti doğurmaktadır.

b. Mütenakız Değerlendirmeler

Tarihçinin akademik çalışmalarda dikkat etmesi gereken hususlardan biri de eldeki belgeleri mantıklı bir şekilde yorumlamak ve birbiriyle çelişen ifadelerden kaçınmaktır. Yazar eserin giriş kısmında *“Siyasi ve askeri krizlerin zirve yaptığı bu dönemde zaten kısıtlı olan ekonomik kaynaklarının³² kullanım alanının tespiti önemlidir. Bu yapılırken ekonomi bir bütün olarak ele alınmamıştır. Dönemin ekonomisi makro bir bakış açısıyla ele alındıktan sonra saray ve padişah harcamalarını merkeze alan bir bakış açısı ile konu değerlendirilmiştir”* (16-17) şeklinde bir ifade kullanmıştır. Burada ekonomiyi bir bütün olarak ele almayacağını ifade eden yazarımız aynı zamanda makro bir bakış açısı sunmayı hedeflediğini söylemektedir. Yazarımızın makroekonomi ile kast edilen şeyi tam olarak bilmediği anlaşılmaktadır. Oysaki ekonomiye makro bakışın terimsel ifadesi olan Makroekonomi: Ekonomi biliminin toplumsal ya da küresel büyüklüklerle uğraşan alt dalına verilen addır.³³ Yani ekonomiye makro bakış açısı zaten ekonomiyi bütüncül olarak ele almaktır.

Yazar eserde “Avaid” başlığı altında *“Padişahın büyük tantana ile kurban ve şeker bayramlarını tebrikine mu’âyede denilmekteydi.”* şeklindeki cümlesinde kullanılan kelimelerde özensiz davrandığı görülmektedir. Tantana: Görkem, kuru gürlütü, gereksiz, boş söz gibi anlamlara gelmektedir.³⁴ Toplumda yaygın kullanılan kısmı ise daha çok olumsuz anlamlarıdır. Nitekim eski sözlüklerde sadece “görkem” anlamı verilirken sonraki dönemlerde olumsuz anlamları da sözlüklerde geçmeye başlamış olması bu düşüncemizi kanıtlar niteliktedir. Bu nedenle kullanılan kelimenin yanlış anlaşılabilir manalara çekilebilme ihtimaline karşın daha uygun bir kelime kullanılması uygun düşecektir. Aynı şekilde o dönem içerisinde sarayda kullanılan İd-i Fıtır veya Ramazan Bayramı yerine “şeker bayramı” ifadesi kullanılmasının ne kadar geçerliliği olduğu ayrıca tartışma konusu olabilecek bir durumdur. (51)

Eserde “Ceyb-i Hümayûn Hazinesinin Gider Kalemleri” ana başlığının, “Perakende Masarifat” alt başlığına gelindiğinde ise, sarayın birçok gaze-

32 Doğrusu “kaynakların” olması gerekiyor.

33 Mahfi Eğilmez, *Örneklerle Kolay Ekonomi*, 8. Baskı, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 189.

34 Türk Dil Kurumu, “Tantana” <https://sozluk.gov.tr/> erişim: 29.01.2020.

teye abone olduğu ve bu abonelikler için yaptığı harcamaları görmekteyiz. Kitapta gazete abonelikleri, gazete isimleri verilerek “... *Gazetenin abonelik bedeli*” şeklinde belirtilmiştir. Yazar, padişahın güncel gazetelere abone olmasını çok görmüş olacak ki bu durumu değerlendirirken “*Kamu adına denetimde bulunan basının padişahın para alması, padişahın yüklü miktarda ihşanda bulunması akıllara birçok soru getirmektedir. İktidar-basın ilişkisinde dengenin iktidar lehine değiştiğini göstermektedir*” şeklinde değerlendirme yapmıştır. (56-57) Öncelikle bir gazeteye abone olmak ve ona abonelik ücreti vermek ile ihşan arasındaki farkı yazarın bilmediği anlaşılmaktadır. Burada dönemin gazetelerinin cari abonelik bedellerini ortaya koyup Padişah’ın bu bedellerin üzerinde bir meblağı ödediğini gösterseydi, belki yazara katılabilirlerdik. Oysa bu tarz kıyaslama yapılabilecek makro veya mikro verilere kitabın hiçbir yerinde rastlanılmadığı gibi burada da görülmemektedir. Burada tarihi veri olarak da yazarımıza şu eleştiriyi getirmek kaçınılmaz olmaktadır: V. Mehmed Reşad döneminde saray; iktidar kavramının ve devleti yönetmenin neresindeydi? İttihat ve Terakki Partisinin tek parti olarak yönetimi elinde bulundurduğu ve padişahın bir onay makamından başka fonksiyonu olmadığı bir dönemde böyle bir harcama üzerinden, dengenin iktidardan yana kaydığı sonucuna varmak, dönemin tarihi verileriyle uyumsuz bir değerlendirmedir.³⁵ Hâlbuki kitabın ilerleyen sayfalarında “çeşitli gazete sahiplerine ve gazetecilere verilen atıyyeler” ile ilgili verilerden sonra böyle bir yorum dahi yapılmaması çelişkili bir durumdur. (67)

c. Nakillerdeki Usulsüzlükler

Akademik çalışmalarda yaşanan en önemli sorunların başında intihal meselesi gelmektedir. İntihal, Arapça bir sözcük olup Türkçe karşılığı “çalıntı” veya “aşırma” anlamlarına gelmektedir. Terim olarak intihal, yazarın başkasına ait bir bilgiyi kendi ürünümüştü gibi ortaya koymasıdır. Burada yaygın olan hata dipnotta referans gösterildikten sonra meselenin intihal olmaktan çıktığı yanılgısıdır. Kaynak gösterilse dahi, “Fazla Mükemmel Alıntı” olarak adlandırılan bir intihal şekli de bulunmaktadır. Fazla mükemmel alıntı: “Yazarın bir eserden alıntı yaparken kelime veya cümle bazında tırnak işaretlerini usulüne uygun şekilde kullanmaması halinde oluşan intihal şeklidir. Bu intihal şeklinde, orijinal eserdeki cümleler, görüşler, yazarın şahsi görüşleri olarak yansıtılabilmektedir. Bu nedenle, alıntı yapılan kısımlara dikkat edilerek alıntı/noktalama işaretlerinin usulüne uygun biçimde kullanılması gerekir.”³⁶

35 Feroz Ahmad, *İttihat ve Terakki 1908-1914*, çev: Nuran Yavuz, Beşinci Basım, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1999) 217

36 Zeynep Cansu Kolaylı, *Türk Özel Hukuk Sisteminde İntihal*, (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2019) 53,59.

Kitap incelediğinde intihal olarak kabul edebilecek birçok durumla karşılaşmıştır. Örneğin eserde bulunan *Avaid* (49) başlığı altında anlatılan Cuma selamlığı ile ilgili bilgiler referans olarak kullanılan kaynaklarla karşılaştırıldığında dipnot gösterilse de metinlerin özgün bir cümle kullanılmadan ilgili eser ve kaynaklardan aynen alıntılandığı görülmektedir.

29. Dipnotla referans gösterilen *“Tarih boyunca İslam Devletlerinde hükümdarlığın önemle riayet edilen belirli alâmetlerini sikke ve hutbe teşkil etmiştir. Hutbe Cuma namazında hükümdar adına okunmakta, hükümdar da cuma namazını genellikle bulunduğu yerdeki camilerden birinde halkla birlikte kılmaktaydı. Hükümdarın bu münasebetle camiye gidişi ve camiden dönüşü Osmanlılar’da Cuma selâmlığı veya selâmlık resmi adı verilen merasimle olurdu.”* ifadeleri Diyanet İslam Ansiklopedisinde Mehmet İPŞİRLİ’nin yazmış olduğu Cuma Selâmlığı maddesinden aynen alınmıştır.³⁷

Devamında 30. dipnotla referans gösterilen *“Cuma selamlığı, Cuma namazı münasebetiyle padişahlar için yapılan merasime verilen addır. Cuma selamlığında askeri, mülki ve ilmiyeden birçok kimseler bulunur, her sınıf askerden birkaç alay, tabur iştirak eder ve namazdan sonra padişahın huzurunda bir geçit remi yapılırdı. Bu askeri hareket bir hafta uyusuk duran şehirde o gün bir canlılık uyandırır ve askerın geçtiği sokaklar halk ile dolardı”* ifadeleri de Mehmet Zeki PAKALIN’ın Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğünden altı çizili olarak yukarıda belirttiğimiz “Cuma selamlığında” ifadesi dışında aynen alınmıştır.³⁸

32. Dipnotla referans gösterilen *“Osmanlı Padişahları aynı zamanda İslam halifesi olduğu için İslam dininin sosyal prensiplerinden olan Cuma toplanışı ve o gün hutbe adı altında verilen haftalık konuşmayı dinlemek padişahların pek önem verdikleri dini ve sosyal vazifelerden biriydi. Hükümdar ile halk bütünleşmesini sağlayan Cuma selamlığı, sadece merasim ve dini yönüyle değil, hukuki, sosyal ve kültürel açıdan da büyük önem taşımaktaydı.”* ifadeleri Dündar Alikılıç’ın Türkler ansiklopedisinin 9. cildinde bulunan “Osmanlı Saray Teşrifatı ve Törenler” adlı makalesinden aynen alınmıştır.³⁹

Son olarak 33. dipnotla referans gösterilen *“Padişahların uzak camilere gidiş ve gelişlerinde devlet erkânı teker teker hükümdara yaklaşıp devlet meselelerini görüşüp müzakere ederlerdi. Bu sırada emniyetin ve ihtiyaçların karşılanması görevini yeniçeri ağası ve emrindeki yeniçeriler yapardı. Yabancı*

37 Mehmet İpşirli, “Cuma Selamlığı”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları,1993) 8:90.

38 Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi) 3:304-05.

39 Dündar Alikılıç, “Osmanlı Saray Teşrifatı ve Törenler”, *Türkler*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002) 9:880-881.

devlet erkânı da selamlığı ilgiyle takip ederdi. Cuma selamlığı ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken en önemli husus şüphesiz halkın dilek ve şikâyetlerini şifahi veya yazılı olarak bizzat hükümdara ulaştırmasıdır. Cuma selamlığında verilen arzuhallerin gereğinin yapılmasından genellikle sadrazam sorumlu idi. XVIII. Yüzyıl sonlarından itibaren Cuma selamlığında halkın arzuhallerinin hükümdara ulaştırılmasında daha pratik bir yol benimsenmiştir. Camide saflar arasında dolaşan padişaha bağlı görevliler arzu halleri toplar “ma’ruzât-ı rikâbiyye” adı altında özetlerini sunar, hükümdarın bu husustaki iradelerini de not ederlerdi.” ifadeleri de yine Mehmet İPŞİRLİ’nin mezkûr maddesinin çeşitli kısımlarından aynen alınmıştır.⁴⁰

Kitaptan intihale örnek olarak verilebilecek bir diğer başlık ise Ceyb-i Hümâyûn ana başlığı (30-33) altında bulunan, “Osmanlı Devleti’nde Hazine” alt başlığıdır. 48. Dipnotla referans gösterilen “Bir devletin para, mücevher ve kıymetli eşyalarının muhafaza edildiği yer olan hazinede, devlete ait çeşitli gelirler toplanır ve memleket genelinde yapılan bütün masraflar da buradan karşılanırdı.” cümleleri Arzu Terzi’nin Hazine-i Hassa Nezareti eserinden aynen aktarılmıştır.⁴¹

50. dipnotla referans gösterilen “Devletin esas hazinesi konumunda olan Hazine-i Amire’nin yönetimini, bizzat padişah tarafından devlet işlerinin amiri sıfatıyla görevlendirilen sadrazam ve mali işlerin en yetkili kişisi olan baş defterdar üstlenmişlerdi.” ifadesiyle verilen bilgiler Arzu Terzi’nin Türkler Ansiklopedisinin 10. cildinde yer alan “Osmanlı Hazinesi” makalesinden aynen alınmıştır.⁴²

Ayrıca 52. Dipnot ile referans gösterilen “Hazine-i Amire’nin gelir kalemleri ana hatlarıyla şöyleydi:

1- Tımar sistemine dâhil eyaletlerdeki padişah hasırları olarak tespit edilmiş mukata’alar.

2- Geliri doğrudan merkez hazinesine alınan gelirler ki bunlar; cizye, adet-i ağnam vergileri ile tuzla, iskele ve liman mukata’aları ve gümrük gelirleri.

3- Tekalif-i divaniye adı verilen önceleri seferlerin finansmanı için alınan fakat XVII. Yüzyıldan sonra devamlı alınan vergiler.

4- Salyaneli ve salyanesiz eyaletlerin göndermiş olduğu irsaliyelerdir”

İfadeleri maddelerin sıralanış tarzı dahil Mehmet Ali Ünal’ın “Osmanlı Müesseseleri Tarihi” kitabından aynen alınmıştır.⁴³

40 TDV İslam Ansiklopedisi “Cuma Selamlığı”, 10. 11. 2020

<https://islamansiklopedisi.org.tr/cuma-selamligi>

41 Arzu T. Terzi, *Hazine-i Hassa Nezareti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 1

42 Arzu T. Terzi, “Osmanlı Hazinesi”, *Türkler*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002) 10:893.

43 Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, (Isparta: Kardelen Kitabevi, 1999) 77.

53. dipnotla referans gösterilen *“Enderun Hazinesi yani iç hazine ise fonksiyon itibariyle kıymetli para, mücevher ve eşyaların saklandığı bir depo veya sandık vazifesini görmekteydi. Kimi zaman “Hazine-i Hassa” adıyla da anılan bu hazine, Hazine-i Amire’nin yedeği durumundaydı. Hazine-i Amire’nin ihtiyaçtan fazla olan varidatı sarayda Enderun Hazinesi’nde muhafaza edilir ve burada altın ve gümüş nakdinden başka kıymetli mücevherat, çok değerli kumaş, halı vesair eşyalar da bulunurdu. Enderun hazinesinin idarecisi hazinedarbaşısıydı. Bir diğer görevli ise hazine kethüdasıydı. İç hazine bünyesinde saklanacak para, mücevher ve kıymetli eşyalar, cinslerine ve kullanılabilirlik derecelerine göre farklı birimlere ayrılmıştı. Her biri sandık vazifesini üstlenen ve Topkapı Sarayı’nın farklı mekânlarına serpiştirilmiş olan; Has Oda, Bodrum, İfraz, Çilhane, Raht, Hil’at adlarıyla anılan bu hazineler, iç hazinenin bir çeşit fonları durumundaydılar.”* metni de Arzu Terzi’nin yine *“Osmanlı Hazinesi”* makalesinden aynen alınmıştır.⁴⁴

Eserde 56. Dipnotla referans gösterilen *“Kısa sürede ve lehte sonuçlanan savaşların, maliyeyi bunaltmak şöyle dursun, eskiden Osmanlı Devleti için kazanç kapısı oldukları bir gerçektir. Ancak Yeni Dünya’nın keşfinden sonra tüm Akdeniz dünyasını ve bu arada Osmanlı Devleti’ni de etkisi altına alan değişimlerden sonra Osmanlı maliyesini çıkmaza sokacak süreç de başlamıştı. Bir yandan Osmanlı ekonomisini etkisi altında tutan enflasyon olayı, öte yandan nüfus artışı ve bu arada ticaret yol ve dengelerindeki değişimler Osmanlı klasik yapısının artık yeni ayarlamalara zorluyordu. Savaş alanlarında ise Batılı ülkeler artık Osmanlı karşısına daha organize ve yekvücut halde çıkabiliyor ve böylece Osmanlı için artık uzun savaşlar dönemi başlıyordu.”* İfadelerinden altı çizili kısmından sonra gelen kısım tamamıyla Yavuz Cezar’ın Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye ansiklopedisi 4. Cildinde yer alan *“Tanzimat’a Doğru Osmanlı Maliyesi”* makalesinden aynen alınmıştır.⁴⁵

Burada alıntılarla alakalı zikrettiğimiz misaller, çalışmadaki metinlerden seçtiğimiz birkaç örneklem üzerinden gösterilmiştir. Bu örnekler bile, çalışmanın geri kalan kısımlarında yazarın ilmî özen ve araştırma disiplini konusunda pek de dikkatli olmadığına işaret eder. Okuyucunun hemen dikkatini çeken bu ve benzeri sorunların giderilmesi için çalışmanın yeni baştan elden geçirilmesinin gerekliliğini vurgulamaya gerek dahi yoktur.

d. İstatistiksel Hatalar

Eserde görülen hatalardan biride istatistiksel verilerin yanlış yorumlanmasından kaynaklanan hatalardır. Transkribe edilmiş defterler ile ilgili

44 Arzu T. Terzi, “Osmanlı Hazinesi” 893.

45 Yavuz Cezar, “Tanzimat’a Doğru Osmanlı Maliyesi” Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, (İstanbul: İletişim Yayınları,1985) 4:925-926.

istatistiklerin verildiği “Ceyb-i Hümâyûn Hazinesinin Gider Kalemleri” ana başlığı altında bulunan bazı paragraflarda *R.1327 tarihinde tahsisat-ı seniyyeden yapılan harcamaların toplam miktarı 1.449.375 guruştur*, denilmiştir. (42) İlerleyen sayfalarda örneğin *R. 1327 tarihinde ev kirası için ödenen meblağ toplam 29.634,30 guruş ile o yıl için yapılan harcamaların % 2’lik dilimini oluşturmaktadır*, ifadesi kullanılmıştır. Yine başka bir yerde *R. 1327 tarihinde Ceyb-i Hümayûndan yapılan harcamaların %2’lik kısmını mübâyââlar oluşturmaktadır. Bu yılda toplam 22.994,70 guruş satın alma işleminde kullanılmıştır*, şeklinde ifade edilmiştir. (41-61) R.1327 tarihinde toplam harcama 1.449.375 guruş ise %2’lik kısmı 28.987,5 guruşa tekabül etmektedir. Bu durumda verilen oran ve rakamlarda bir uyumsuzluk ortaya çıkarmaktadır. Görüldüğü üzere yazar istatistiksel verileri yuvarlama metodu ile vermiştir. Ancak böylesine ekonomik veriler nakledilirken, ya daha net yüzdeler, rakamlar vs. zikredilmeli ya da -eğer bu yapılmamışsa- okuyucunun zihninde farklı bir algının oluşmaması için “yaklaşık, aşağı yukarı, takribi” gibi kavramlarla verilerin nasıl nakledildiği gösterilmelidir. Fakat böyle bir eserin ciddiyetine yakışır bir şekilde rakamsal verileri yuvarlamadan tam olarak vermesi daha uygun görünmektedir.

2.Teknik Hatalar Eksiklikler ve Tenakuzlar

Çalışma, akademik teknik açısından ele alındığında yine birçok önemli hatayla karşılaşmaktayız. İlk olarak içindekiler kısmında önemli bir eksik görülmektedir. Kitabın 86. sayfasından itibaren 01490 numaralı Ceyb-i Hümâyûn defterinin transkripsiyonu verilmiş olmasına rağmen, kitabın içindekiler kısmında “3.2. Ceyb-i Hümayûn Defterlerinin Transkripsiyon Yöntemi” ana başlığının altına yazılması gereken “3.2.1 01490 Numaralı Ceyb-i Hümâyûn Defterinin Transkripsiyonu” alt başlığı atlanarak “3.2.2 01491 Numaralı Ceyb-i Hümâyûn Defterinin Transkripsiyonu” alt başlığına geçilmiştir. (6)

Buna ilave, para birimi olarak kullanılan “guruş” veya “kuruş” ibarelerinin kullanımının da bir tutarsızlıkta metinde görülmektedir. Aynı paragraf içerisinde her ikisinin de kullanımı mevcuttur. (44)

Bunların dışında eserde bazı isimlerin yazımında bir birlik olmadığı görülmektedir. Aynı sayfada “Ceyb-i Hümayun” ve “Ceyb-i Hümâyûn” şeklinde iki yazımı da görmek mümkündür. (13) Bazı yerlerde “Mehmet Reşad” şeklinde yazılmış iken (14) başka bir yerde “Mehmed Reşad” şeklinde yazılmıştır.(16) Yine “Abdülmecit” ve “Abdülmedid” kullanımları aynı sayfada görülmektedir. (19) Aynı şekilde bir yerde “II. Mahmut” şeklinde yazılmış iken (36) başka bir yerde “II. Mahmud” şeklinde yazılmıştır.(41) Bu farklı imlalar içerisinde

ya yazarın birlik sağlaması ya da teamüle uygun olarak kelimelerin sonunu -d harfi ile bitirmesi gereklidir

Dönemin siyasi tarihi ile ilgili kısımda da bazı sorunlar gözlemlenmektedir. Trablusgarp ve Balkan Savaşlarından bahsederken hiç tarih verilmemesi, Uşi Antlaşmasının Ouchy olarak yazılması gözden kaçmamıştır. (22-25)

Kitapta (42-43) verilen genel tablolarda bulunan kavramların ne ifade ettiği daha sonraki sayfalarda verilmiştir. Bu durumda tabloları anlayabilmek için kitapta ileri geri hareketler yapmak, çalışmada verilen bilgilerin takibini de zorlaştırmaktadır. Bu tabloların konunun sonunda verilmiş olması ya da kavramlara baştan kısaca tanımlama getirmesi daha yerinde olacaktır.

3. Transkripsiyon ile İlintili Değerlendirmeler

a. Kaynak ve Muhteviyat Yönünden Değerlendirme

Kitabın “Transkripsiyon” bölüm başlığı altında “Materyaller” ve “Ceyb-i Hümayûn Defterlerinin Transkripsiyon Yöntemleri” ana başlıkları bulunmaktadır. Bu başlıklar altında materyaller ve yöntem ile alakalı olarak yetersiz açıklamalar ortaya koyulduğu gibi transkripsiyon yöntemi ile alakalı bir referans kaynaktan da yararlanılmadığı anlaşılmaktadır. Yazar: “*Bugüne kadar bu konuyla ilgili müstakil olarak herhangi bir araştırmanın yapılmamış olmasından dolayı yararlanılan eserler az olmuştur. İsimlerin, çalışanların ve saray içerisindeki gelişmelerin tespiti ve değerlendirilmesi konusunda dönemin önemli hatıratlarından ‘Saray ve Ötesi’, ‘Sultan Mehmed Reşad Han’ın ve Halifenin Sarayında Gördüklerimiz’, Hazine-i Hassa ile ilgili malumatlar için ‘Hazine-i Hassa Nezareti’, kelimelerin yazım ve anlamlarının doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için ‘Kamûs-ı Türkî’, ‘Osmanlıca –Türkçe Ansiklopedik Sözlük’, ‘Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü c.I, II, III’ adlı eserlere başvurulmuştur.*” ifadeleriyle yazmış olduğu bu kitap isimlerine dipnot numarası vererek aşağıda künyelerini vermiştir. Oysa bu eserler kitabın daha önceki kısımlarında yararlanılan ve referans olarak gösterilen kitaplardır. En önemlisi ise **kullanılmaları** başlık ile alakalarının olmamasıdır. Bu kısımda yazar transkripsiyon yöntemi ile ilgili yeterince kaynak bulunmamasından yakınmıştır. Anlaşıyor ki çoğu transkripsiyon olan bu eserde transkripsiyon yönteminden bahseden ilgili kısmı dipnotsuz geçmek istememiştir.

Oysaki yöneme dair kaynak kıtlığı kaynaklılık tespiti doğru değildir. Yazımı 1946'lara dayanan *Türk İlmî Transkripsiyon Kılavuzu*⁴⁶ isimli bir eser mevcuttur. Ayrıca konuyla ilgili Tuncer Gülensoy'un *Türk Fonetik Transkrip-*

46 *Türk İlmî Transkripsiyonu Kılavuzu*, haz. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1946.)

siyonu Üzerine⁴⁷, Tahsin Banguoğlu'nun *Arapça Metinlerin Transkripsiyonu Üzerine*⁴⁸, Seyit Bahcivan'nın *Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler (Mestcizâde'nin al-Hilâfiyyât bayna al-Hukama' ma'a al-Mutakallimûn va al-Hilâfiyyât bayna al-Mu'tazila ma'a al-Aşâ'ira va al-Hilâfiyyât bayna al-Aşâ'ira ma'a al-Matûrîdiyya' Adlı Eseri Örneği)*⁴⁹, Salâhaddîn al-Müneccid, *Arapça Yazmaların Neşir Kâideleri*⁵⁰, Ziya Avşar, *Tenkitli Metin Neşrinde İmlâ Sorunu Üzerine Yeni Düşünce ve Öneriler*⁵¹ Robert Anhegger, H. Sercan Koşık, *Osmanlı Metinlerinin Transkripsiyonu Üzerine*⁵² başlıklı makaleler bulunmaktadır. İlave olarak Mertol Tulum'un *Tarihi Metin Çalışmalarında Usul (Menâkıbü'l-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme)*⁵³ adlı çalışması gibi eserlerde bulunmaktadır. Bunların dışında birçok *Tarih Araştırmalarında Usul* kitaplarında transkripsiyon yöntemi ile alakalı malumatlar bulmak mümkündür. En önemlisi Osmanlıca belge, defter ve eserlerin transkribe edildiği onlarca tez, eser ve makalede bulunmaktadır.

Bu kısımda dikkate değer bir nokta ise üst başlık alt başlık ilişkisinde de bir uyumsuzluk söz konusu olmasıdır. Şöyle ki "Ceyb-i Hümâyûn Defterlerinin Transkripsiyon Yöntemi" üst başlığının "3.2.2-01491 Numaralı Ceyb-i Hümâyûn Defterinin Transkripsiyonu" ve "3.2.3-1492 Numaralı Ceyb-i Hümâyûn Defterinin Transkripsiyonu (içindekiler kısmına yazımı unutulmuş olan "3.2.1-01490 Numaralı Ceyb-i Hümâyûn Defterinin Transkripsiyonu" dâhil) alt başlıkları kapsayan bir ana başlık olmadığı açıktır.

b. Transkripsiyonu Yapılmış Metin Değerlendirilmesi

Belge transkripsiyonu yapmak için belli kurallara hâkim olmak gerekmektedir. Bu kurallara hâkim olmadan hazırlanacak transkripsiyonlarda ciddi hatalarla karşılaşmak mümkündür. Ayrıca transkripsiyon yaparken dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biride belirlenen usulde tutarlı olmak gereğidir. Örneğin Arapça orjinli olmasına rağmen Türkçeye geçmiş kelimelerde, bazı yerlerde Arapçadaki kullanımını belirten işaretler konularak

47 Tuncer Gülensoy, "Türk Fonetik Transkripsiyonu Üzerine" *Türkoloji Dergisi*, 8/1, (Ocak 1979)

48 Tahsin Banguoğlu, "Arapça Metinlerin Transkripsiyonu Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII, (1960), 179-180

49 Seyit Bahcivan, "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/21, (2006), 61-90.

50 Salâhaddîn al-Müneccid, "Arapça Yazmaların Neşir Kâideleri", trc. Mehmed Hatîboğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV, (1966), 245-262.

51 Ziya Avşar, "Tenkitli Metin Neşrinde İmlâ Sorunu Üzerine Yeni Düşünce ve Öneriler", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 3/6, (2008), 76-79.

52 Robert Anhegger, H. Sercan Koşık, "Osmanlı Metinlerinin Transkripsiyonu Üzerine" *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 1/18, (Ocak 2013), 136-143.

53 Mertol Tulum, *Tarihi Metin Çalışmalarında Usul (Menâkıbü'l-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme)*, (İstanbul: Deniz Kitabevi, 2000)

başka bir yerde Türkçede kullanıldığı şekliyle yazmak bir yazım tutarsızlığı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yazar eserinden transkripsiyonun yazımı esnasında yazım kurallarını dikkate aldığını bu bağlamda ayın harfi (‘), hemze (’), uzun seslileri (^) belgelerde okunmayan kısımlar (...), tarafınca okunan ancak doğruluğundan şüphe edilen kelimelerin sonuna (?) işaretleri konulduğunu ifade etmiştir. Belgelerden kaynaklanan ve okunmayan kısımlar ise (silik) olarak ifade edildiğini beyan etmiştir. (85)

Eserden rastgele seçilen bazı sayfalar bu bağlamda değerlendirmeye alınmıştır. Yapılan incelemede yazarın transkripsiyon yöntemi başlığında dikkat ettiğini söylediği mevzuların çok uzağında ve çok eksik bir eser ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Defterlerin transkripsiyonlarına üstün körü bir bakışta bile birçok hataya denk gelinmektedir.

b1. Yazım Hataları

Transkripsiyonda dikkatimizi çeken ilk husus uzatma işaretlerine hiç dikkat edilmemesidir. Doğrusu “*Meşâyih, ihsân, sekbân, hidâyet, aşûre, arîza, mütekâ'id, âmire, şemdânî, sâbık, i'mâliye, ta'âmiye, esmân, mûcib, icâre, tat-hîri, teşrîn, zevât, tedâvî, tanzîfât, hayvanât, evkâf*” şeklinde olan kelimeler, “*Meşayih, ihsan, sekban, hidayet, aşure, arizacı, mütekaid, amire, şemidani, sabık, imaliye, taamiye, esmanı, mucibince, icare, tathiriye, teşrin, zevat, tedavi, tanzifat, hayvanat, evkaf*” şeklinde uzun sesli (^) işareti konulmadan yazılmıştır.

Genel yazım hatalarına ise sıkça rastlanılmaktadır. “*Camlı köşkünde*” şeklinde yazılan ifadede hem yanlış okuma hem de yazım hatası bulunmaktadır. Doğrusu “*Camlı Köşk'de*” olması gerekmektedir.

Doğrusu “*ber-vech-i*” ve “*zîr-i tesviye*” olan kelimeler “*Ber vechi*” ve “*zir tesviye*” şeklinde yazılmış ve aralarına konması gereken tire işaretleri de (-) konmamıştır.

“*İstabl-ı amire, Has oda, Hazine-yi hassa, Evkaf hademesi, Ceyb-i hümâyûn*” gibi ifadelerde ikinci kelimeler küçük harfle yazılmıştır. Oysa metin içinde birçok yerde “*Harem-i Hümayun, Meclis-i Meşayih*” gibi ifadelerde ikinci kelimeler büyük harfle yazıldığı görülmektedir. Ayrıca “*Ceyb-i Hümayûn*” ifadesinin iki şeklide mevcuttur. Bazı yerlerde de “*Semiha Sultan Hazretleri*” şeklinde “H” harfi büyük yazılırken hemen alt satırında “*Münire Sultan hazretleri*” yazarken “H” harfi küçük yazılmıştır.

Bazı yerde ise “*Hazine-yi hassa*” yazılıp tamlama yapılırken konulan tire işareti (-) “*Haremi Hümayûn*” tamlamasında konulmamıştır. Ayrıca yine doğ-

rusu “*sadaka-yı seniyye*” olan ifade “*sadakay-ı seniyye*” şeklinde tire yanlış yere konmuştur. “*Şehbâl gazetesinin*” ifadesindeki “*gazete*” kelimesinin “*G*” harfi küçük yazılmıştır.

Tarih yazımlarında ise tam anlamıyla bir kargaşa hâkimdir. “*Kânûn-ı Evvel, Kânûn evvel, Teşrini Evvel, Teşrini Sani, teşrini evvel, teşrini sanî*” şeklinde birbiriyle uyumsuz ve yanlış birçok şekilde yazılmıştır. Doğrusu ise *Teşrîn-i Evvel / Sâni, Kânûn-ı Evvel / Sâni* şeklinde olmalıdır.

Aynı harfi ve hemzenin gösteriminde de benzer durum söz konusudur. Doğrusu “*Ta’âmiye, mütekâ’id, ma’aş, fu’âd, icra’ât, i’ mâliye*” olan kelimeler “*taamiye, mütekaid, maaş, fuad, icrat, imaliye*” şeklinde yazılmış ve kelime-lerde hemze ve ayını gösteren hiçbir ifade kullanılmamıştır. (142-145)⁵⁴

b2. Okuma Hataları

Defterin 36. sayfasının üçüncü satırında yazan “*Ali Bey’e ihsan buyrulan*” ifadesinin başında metnin Osmanlı Türkçesinde yazan “*Malûlînden*” kelimesi transkribe edilmemiştir. Aynı sayfanın 16. satırında bulunan “*Meclis-i Meşayih Reisi Efendi’ye ihsan buyrulan*” ifadelerinde Efendi’den önce yazan “*Elif*” ismi es geçilmiştir. Bu eksikler mevcut iken daha önce belirttiğimiz üzere yazarın okunmayan kısımlar için (...) konulacağına dair kendi koyduğu kuralı uygulamadığını görmekteyiz.

Aynı satırda “*arizacı*” olarak yazılan ifadenin “*avîzeci*” olduğu görülmektedir. “*Camlı köşküde bekçi zülüflü yorgancı arizacı*” yerine “*avîzeci*” konulduğunda anlam bütünlüğü sağlanmaktadır. 36. sayfanın sondan yedinci satırında “*sarf olunan*” şeklinde okunan ifade “*ihsan olunan*” şeklinde olması gerekmektedir. Burada dikkati çeken nokta “*sarf olunan*” şeklinde yanlış transkripsiyonu yapılan kısmın alt satırında Osmanlı Türkçesi metninde (“- den -den) işareti olmasına rağmen bu işaretler “*ihsan olunan*” şeklinde transkribeye devam edilmesidir.

Sonuç ve Öneriler

Akademik çalışmalarda doğru ve ilmî kriterlere uygun metodoloji önemli bir yer tutmaktadır. Her şeyden önce çalışma için belirlenen isim yazılan içerikle uyumlu olmak zorundadır. Kaynakların iyi bir şekilde taranması, mümkünse literatürde kabul görmüş kaynaklara olabildiğince geniş ölçüde atlanılmadan müracaat edilmesi gerekmektedir. Tekrarlara düşmemek gerektiği gibi gerekli yerlerde de yetersiz bilgiler ile iktifa etmemek lazım gelmektedir. Yazım kurallarına dikkat edilmesi gerektiğinin üzerine konuşmaya bile hacet olmadığı ortadadır.

54 BOA, HH.d., 01460, s.36-37.

Referans gösterilen kaynaklardan alınan bilgileri metne aynen yazılırken mutlaka tırnak işareti kullanılmalıdır. Aksi takdirde aynen alınmış metin referans gösterilse dahi intihal olmaktadır.

Osmanlı Türkçesi transkripsiyonunda yapılacak okuma hataları ciddi bir tarihsel bilgi kargaşasına neden olabilmektedir. Bu belgelerin transkripsiyonunda ise usullere dikkat edilmesi gerekmektedir. Öncelikli olarak transkripsiyon yöntemlerine hâkim olmak lüzumludur. Bu bağlamda başvuru kaynakları doğru bir şekilde incelenmeli transkripsiyon usulü hakkında doğru bilgilendirilmeli ve okuyucuya da doğru bir şekilde iletilmelidir. Ayrıca eserde kullanılan yöntemi düzgün bir şekilde ifade etmek gerekmektedir. Yazılan metnin belirtilen transkripsiyon usulünün dışında çevrilmiş olması ciddi bir hatadır. Bu usuller içerisinde tutarlılık ise çok önemlidir. Günümüz Türkçesinde kullanılan bir kelimeyi hem bugün kullanıldığı şekliyle hem de eski kullanımını ifade edecek transkripsiyon yöntemiyle aktarmak önemli bir tutarsızlıktır.

Bu bağlamda söylenecek son söz ise kolaya kaçmadan akademik puan kaygısıyla acele etmemektir. Her akademisyen için yüksek lisans tezi acelelikler ile dolu olabilir. Maksat zaten yapılan hatalardan zamanla ders alıp kaliteli ürünler çıkarmaktır. Ancak bir tezi kitap haline getirirken en azından bu hatalardan ders alındığını gösterir bir ürün çıkarılmış olsa doğru yolda olduğunun işaretleri ortaya konmuş olabilirdi. Yapılan hatalara yenilerinin ve daha vahimlerinin eklenmesi ise iyi bir ürün çıkarmak kaygısından arif olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- AHMAD, Feroz, *İttihat ve Terakki 1908-1914*, çev: Nuran Yavuz, Beşinci Basım, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1999).
- ALİKILIÇ, Dünder, "Osmanlı Saray Teşrifatı ve Törenler", *Türkler*, 9, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002).
- AL-MÜNECCİD, Salâhaddîn, "Arapça Yazmaların Neşir Kâideleri", trc. Mehmed Hatîboğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV, (1966), 245-262.
- ANHEGGER, Robert, KOŞİK, H. Sercan, "Osmanlı Metinlerinin Transkripsiyonu Üzerine" *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 1/18, (Ocak 2013), 136-143.
- AVŞAR, Ziya, "*Tenkitletli Metin Neşrinde İmlâ Sorunu Üzerine Yeni Düşünce ve Öneriler*", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 3/6, (2008), 76-79.
- BAHÇIVAN, Seyit, "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/21, (2006), 61-90.
- BANGUOĞLU, Tahsin, "Arapça Metinlerin Transkripsiyonu Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII, (1960), 179-180.
- BEŞİKÇİ, Mehmet, *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Seferberliği* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015).
- CEZAR, Yavuz, "Tanzimat'a Doğru Osmanlı Maliyesi" *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 4, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985).
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hazine-i Hassa Defteri* (HH.d.), 1363, 1434, 1435, 1436, 2183, 2458, 3305, 4142, 4599, 4627, 4796, 4835, 4910, 4965, 5047, 7905, 8551, 9093, 9665, 27641, 27642, 27645, 27647, 27687, 27715, 27987, 28275, 30993.
- EĞİLMEZ, Mahfi, *Örneklerle Kolay Ekonomi*, 8. Baskı, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014)
- GÜLENSOY, Tuncer, *Türk Fonetik Transkripsiyonu Üzerine*, *Türkoloji Dergisi*, 8/1, (Ocak 1979).
- KOLAYLI, Zeynep Cansu, *Türk Özel Hukuk Sisteminde İntihal*, (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2019).
- KUZUCU, Kemalettin, "Balkanlarda Son Osmanlı Padişahı: Sultan V.Mehmed Reşad'ın 1911 Yılındaki Rumeli Seyahati", *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi (TÜRK SOSBİLDER)*, 02/02 (2017).
- Meşrutiyet Sarayı'nın Çelebi Padişahı Sultan Mehmed Reşad'ın Hayatı*, hz. Dr. Fatih Tetik, (İstanbul: TBMM Basımevi), 2017.
- Osmanlı Arşiv Belgelerinde Mehmed Reşad*, hz. Dr. T. Cengiz Göncü/ed. Fahrettin Gün (İstanbul: TBMM Basımevi, 2017).
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi)
- Sultan Mehmed Reşad'ın Rumeli Seyahati Albümü*, hz. Üzeyir Karataş, ed. Fahrettin Gün, (İstanbul: TBMM Basımevi, 2017).
- Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi (Sergi Kataloğu)*, ed. Fahrettin Gün, Dr. Halil İbrahim Erbay, İlhan Kocaman, (İstanbul: TBMM Basımevi, 2017).
- Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi Fotoğraf Albümü*, hz. Gülşen Sevinç Kaya, Akile Çelik, ed. Fahrettin Gün, (İstanbul: TBMM Basımevi, 2017).
- TDV İslam Ansiklopedisi, "Bâbîâli Baskını", erişim: 17. 02. 2020 <https://islamansiklopedisi.org.tr/babiali-baskini>,

- TDV İslam Ansiklopedisi, “Ceyb-i Hümâyun” Erişim: 10. 11. 2019. <https://islaman-siklopedisi.org.tr/ceyb-i-humayun>
- TDV İslam Ansiklopedisi “Cuma Selamlığı”, 10. 11. 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuma-selamligi>
- TDV İslam Ansiklopedisi, “Dolmabahçe Sarayı” Erişim: 10.11.2019. <https://islaman-siklopedisi.org.tr/dolmabahce-sarayi>
- TDV İslam Ansiklopedisi, “Trablusgarp Savaşı” Erişim: 17. 02. 2020 <https://islamansiklopedisi.org.tr/trablusgarp-savasi>
- TDV İslam Ansiklopedisi “Transkripsiyon” erişim:26. 07. 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/transkripsiyon>
- TERZİ, Arzu T. , *Hazine-i Hassa Nezareti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000).
“Osmanlı Hazinesi”, *Türkler*, 10, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002).
- TETİK, Fatih, *İttihad ve Terakki Kısacasında Bir Sultan V. Mehmed Reşad (1908-1918)*, (İstanbul: Mostar, 2018).
- TULUM, Mertol, *Tarihi Metin Çalışmalarında Usul (Menâkıbü'l-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme)*, (İstanbul: Deniz Kitabevi, 2000).
- Türk Dil Kurumu, “Tantana” <https://sozluk.gov.tr/> erişim: 29.01.2020.
- Türk İlmî Transkripsiyonu Kılavuzu*, haz. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1946).
- ÜNAL, Mehmet Ali, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, (Isparta: Kardelen Kitabevi, 1999) .
- YILDIZ, Gültekin, “Payitaht İstanbul’un Son yüzyılı”, *Antikçağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, Siyaset ve Yönetim I*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015).
- II. Meşrutiyet ve Sultan V. Mehmed Reşad Dönemi Kronolojisi*, haz. Dr T. Cengiz Göncü, ed. Fahrettin Gün, (İstanbul: TBMM Basımevi, 2017).

- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Teymiyye el-Harrâni (ö. 728/1328), Mecmû' Fetâvâ Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye, Vuzerâtü's-Şuyûnu'l-İslâmiyye ve D'ave ve'l-İrşâdu's-Suûdiyye, 1425/200xf*r*4.Bj.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (597/1200), Telbîs İblîs, Dâru'l- Fikrî'l-d-Tabâati, Beyrut, 1421/2001.
- İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâtî (ö. 790/1388), el-Mufâkât, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selmân, Dâru İbn Affân, 1. Baskı, 1417/1997.
- İmâm Şâfiî (204/820), er-Risâle, thk. Ahmed Şâkir, Mustafâ el-Babu'l-Halebî, 1358/1940.
- İsnevî, Abdürrahîm b. Hasan b. Alî eş-Şâfiî Ebû Muhammed Cemâlüddîn (ö. 772/1370), Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1420/1999.
- Konevî, Muhammed b. İshak Ebû'l-Meâli Sadreddin, İcâzül-Beyan fi Tefsiri Ümmil-Kur'ân, Müessesetü Bostan Kitap, Kum, 1423.
- Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik (ö. 465/1072), er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, thk. Abdulhuleym Mahmud b. eş-Şerif, Dâru'l-Mearif, Kahire, ty.
- Mennâu'l-Kattân (ö. 1420/1999), Mebâhis fî Ulumi'l-Kur'ân, Mektebetü'l-Mearifli'n-Neşrve't-Tevzî, 1. Baskı, 1421/2000.
- Muhammed el-Hızır Hüseyin, Ali Rıza el-Hüseyinî, Belâgatü'l-Kur'ân, Dâru'n-Nevâdir, yy,ts.
- Muhammed el-Hızır Hüseyin, Ali Rıza el-Hüseyinî, Resâilü'l-İslâh, Dâru'n-Nevâdir, yy,ts.
- Muhsin Abdülhamid, Âlûsî Müfessiran, Matbaatü'l-Meârif, Bağdat, 1388/1968.
- Müslim, Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (ö.261), Sahîhü'l-Müslim, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâr-u İhyâ et-Turâsu'l Arabî, Beyrut.
- Qays Abdullah Muhammed, Makale et-Tefsîru'l-İşâri Beyne'l-Ravative'l-Bidat, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2014/1, 13/25, ss. 93-123. <http://dx.doi.org/10.14395/jdiv154>.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, et-Tibyân fî Ulumi'l-Kur'ân, Dâru İhsan li'n-Neşri ve't-Tevzî, Tahran, 3. Baskı, 1230/1388.
- Sühreverdî, Şihabuddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed el-Bekrî, Avârifü'l-Maârif, thk. Semir Şems, Dâr Sadır, Beyrut, t.s.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Musa el-Ezdî, Tefsîru's-Sülemî Hakâiku't-Tefsîr, thk. Seyyid İmran, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd (ö. 192/1390), Şerhu'l- 'Akâ'id en-Nesefî, thk. Mustafâ Merzûkî, Dâru'l-Hedy, Cezayir.
- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh (ö. 283/896), Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm, Matbaatü'l-Seâdet, 1908.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348), Tezkiretü'l-Huffâz, thk. Zeke-riya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1. Baskı, 1419/1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Havarizmî (ö.538/1143), Esâsül'l-Belâga, Dâru'l-Fikir, 1. Baskı, 1419/1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazim (ö. 1367-1948), Menâhilü'l-İrfân, Daru'l-Fikir, Beyrut, t.s.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır (ö. 794), el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'lhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1. Baskı, 1376/1957.

Kaynakça

- Abdülaziz es-Seyyid el-Ehl, "Makâlû'z-Zahir ve'l-Batın", MecelletüMüniri'l-İslam, 11/1967.
- Abdülvehhab Azem, et-Tasavvuf ve FerîdüddinAttâr, Müessesetü'l-Hindâvîli't-Talim ve's-Sekâfe, t.s.
- AbdülvehhabFayid, MenhecülbñAtiyye fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm, el-Hey'etü'l-ÂmmeliŞuûni'l-Matâbii'l-Âmiriyye, 1393/197.
- AhmedNagarî, KâdiAbdünebi b. Abdürrasül, Düstûru'l- Ulemâ ev Câmîu'l-Ulûm fî Istilâhâti'l-Fünûn,Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1421/2000.
- Âlûsî, ŞehâbeddinMahmud b. Abdillâh el-Hüseynî (ö. 1270/1854), Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî,Dâru'lhyâiTurâsî'l-Arabî, Beyrut.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl (ö.395), el-Mu'cemfî Bakiyyeti'l-Eşya, thk. Ahmed Abdu'ttevvab, Dâru'l-Fazile, t.s.
- CemîlSalîbâ, el-Mu'cemü'l-Felsefî biElfâzi'l-Arabiyyetive'l-Farsiyyetive'l-İngiliziyeti, ve'l-Farsiyyeti, Dâru'l-Kütübi'l-Lübñânî.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî (ö. 816/1413), et-Ta'rîfât, thk. İbrâhîmEbyârî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1. Baskı, 1405.
- Dâvûdî Mâlikî, Muhammed b. Alî b. AhmedŞemsüddîn (ö. 945/1539), Tabakâtu'l-Müfessîrîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ b. Ahmed (ö. 1394/1974), el-Mu'cizetü'l-Kübrâ el-Kur'ân,Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- el-Cevzî, Muhammed b. Ebibekir b. Eyyüb b. Sa'dİbn Kayyum, Medârikü's-Sâlikîn beyne Menâzil İyyâkena'budu ve İyyâkenesteîn, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 3. Baskı, 1393/1973.
- el-İsâvî, Meş'ân SuûdAbd, et-Tefsîrî'l-İşârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- Endelüsî, Alî b. Ahmed Saîd b. Hazm Ebû Muhammed, el-İhkâm fî Usûl'l-Ahkâm, Dâru'l-Afâki'l-Cedîd, 1403/1983.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb (ö.817), el-Kâmûsü'lMuhît, thk. Mektebe Tahkîku't-Turâs fî Müessesetü'r Risâle, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-Lübñan, 8. Baskı, 1426/2005.
- İlâl el-Fâsî, Makâsîdü's-Şerîati'l-İslâmiyye ve Mekârimuâ, thk. İsmail el-Hüseynî, Dâru's-Selâm lit't-Tabâa ve'n-Neşrve't-Tevzî, t.s.
- İbn Âşûr, eş-Şeyh Muhammed et-Tâhir, et-Tahrîrve't-Tenzîl,DâruSahnûn, Tunus, 1997.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî (ö. 541/1147), el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l- Kitâbi'l 'Azîz,thk. Abdusselâm Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübñan, 1. Baskı, 1413/1993.
- İbn Haldûn, Allâme VeliyyüddînAbdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn (ö. 232/808), Mukaddime İbnHaldûn, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâr Y'arab, 1425/2004.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrîed-Dimesşkî (ö. 774/1372), el-Bidâyetü ve'n-Nihâye,thk. Alî Şîrî, Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1 .Baskı, 1408/1988.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Alî Ebû'l-Faz İcemâlüddîn b. Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî (ö. 711/1311), Lisânü'l-Arab, Dâr Sâdır, Beyrut, 3. Baskı, 1414.
- İbn Salah, Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûnî (ö . 642/1245), Fetâvâ ve Mesâ'ilü İbni's-Salâh fî't-Tefsîrve'l-Hadîsve'l-Usûlve'l-Fıkh ve meahu Edebü'l Müftîve'l-Müstefî,thk. Abdülmü'ti Emîn, Dâru'l-M'arife, 1406/1986.

- ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون (ت.232-808)، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، الناشر: دار يعرب، (د. ط)، 1425-2004.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحاراني (ت.728-1328)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام احمد بن تيميه، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (د. ط)، 1425-2004.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، تقي الدين، فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والاصول والفقہ ومعہ أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلججي، الناشر: دار المعرفة، (د. ط)، 1406-1986.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت.597-1200)، تلبیس إبليس، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت، ط1، 1421-2001.
- إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الحرناطي (ت.790-1388)، الموافقات، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، ط1، 1417-1997.
- Hitit Üniversitesi, Qays Abdullah Muhammed، مقال التفسير الإشاري بين الروعة والبدعة، 2014 İlahiyat Fakültesi Dergisi 13, sayı: 25, ss. 93-123. <http://dx.doi.org/10.14395/jdiv154>

- السلمي، أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي (ت. 421-1030)، تفسير السلمي حقائق التفسير، تحقيق: سيد عمران، الناشر دار الكتب العلمية- بيروت، (د. ط)، 1421-2001.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت. 794-1392)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1376-1957، الناشر دار إحياء الكتب العربية.
- الزر قاني، محمد عبد العظيم (ت. 1367-1948)، مناهل العرفان، الناشر دار الفكر، بيروت، (د. ط)، (د. ت).
- الزرعي، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت. 751-1350)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد ألقفي، الناشر دار الكتاب العربي- بيروت، ط3، 1393-1973.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، دراسة وتحقيق: زكريا عميرات، الناشر دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط1، 1419-1998.
- الداودي المالكي، محمد بن علي بن أحمد شمس الدين (ت. 945-1528)، طبقات المفسرين، تحقيق: لجنة من العلماء، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، (د. ط)، (د. ت).
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، الناشر دار الكتاب اللبناني، (د. ط)، (د. ت).
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الناشر: دار الكتاب العربي- بيروت، ط1، 1405.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود، شرح العقائد النسفية: تحقيق: مصطفى مرزوقي، الناشر: دار الهدى- الجزائر، (د. ط)، (د. ت).
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت. 1270-1853)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت.
- التستري، سهل بن عبد الله (ت. 283-896)، تفسير القرآن العظيم، الناشر: مطبعة السعادة (د. ط)، 1908.
- الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أبو محمد، الإحكام في أصول الأحكام، الناشر: دار الآفاق الجديدة، 1403-1983، (د. ط).
- الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، الناشر: مصطفى البابي الحلبي، (د. ط)، 1358-1940.
- الاسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (ت. 772-1370)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1420-1999.
- الأحمد نكري، القاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1421-2000، تحقيق: حسن هاني، ودائرة المعارف، الناشر: مطبعة المعارف- بيروت، سنة 1882.
- أبي زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد (ت. 1394-1974)، المعجزة الكبرى القرآن، الناشر: دار الفكر العربي، (د. ط)، (د. ت).
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي (ت. 774-1372)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، ط1، 1408-1988، الناشر: دار إحياء التراث العربي.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية- لبنان، ط1، 1413-1993.
- ابن عاشور، الشيخ محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الناشر: دار سحنون للنشر والتوزيع- تونس، (د. ط)، 1997.

المصادر

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي، (ت. 711-1311)، لسان العرب، الناشر: دار صادر- بيروت، ط3، 1414.
- عبد الوهاب فايد، منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم، الناشر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (1393هـ - 1973م).
- عبد العزيز السيد الأهل، مقال الظاهر والباطن المنشور في مجلة منير الإسلام لسنة 1967م، 1387هـ، عدد11.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت. 261-874)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت.
- محمد الخضر حسين، رسائل الإصلاح، اعتنى به: علي الرضا الحسيني، الناشر دار النوادر، (د. ط)، (د. ت).
- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، تحقيق: إسماعيل الحسيني، الناشر دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ط)، (د. ت).
- محمد الخضر حسين، بلاغة القرآن، اعتنى به: المحامي علي الرضا الحسيني، الناشر دار النوادر، (د. ط)، (د. ت).
- محسن عبد الحميد، الألويسي مفسراً، الناشر مطبعة المعارف- بغداد 1388-1968، (د. ط).
- القونوي، محمد بن إسحاق أبو المعالي صدر الدين (607-672)، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، قدمه وصححه: جلال الدين الأشتياني، الناشر: مؤسسة بوستان كتاب- قم، 1423هـ.
- القطان، مناع القطان (ت. 1420-1999)، مباحث في علوم القرآن، الناشر مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط3، 1421هـ-2000م.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (ت. 465-1072)، الرسالة القشرية، تحقيق: عبد الحليم محمود بن الشريف، الناشر: دار المعارف، القاهرة، (د. ط)، (د. ت)، 202\1.
- الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت. 817-1414)، القاموس المحيط تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، الناشر مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 1426-2005، 67\2.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي (ت. 538-1143)، أساس البلاغة، الناشر دار الفكر (1399-1979)، ط1، 1419-1998.
- العيساوي، مشعان سعود عبد، التفسير الإشاري- ماهيته وضوابطه، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، (د. ت).
- العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل أبو هلال، المعجم في بقية الأشياء، تحقيق: احمد عبد التواب عوض، الناشر دار الفضيلة، (د. ط)، (د. ت).
- عبد الوهاب فايد، منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم، الناشر الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (د. ط)، 1393-1973.
- عبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار، الناشر مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة، (د. ط)، (د. ت).
- الصابوني، محمد علي، التبيان في علوم القرآن، الناشر دار إحسان للنشر والتوزيع - طهران، ط3، 1230-1388.
- السهروردي، شيخ الإسلام شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد البكري القرشي، عوارف المعارف، تحقيق: سمير شمس، الناشر: دار صادر- بيروت، (د. ط)، (د. ت).

يتعظ أو يتذكر فيعمل بما فيه ولو لم يكن واضحاً فكيف يمكن للسامع أن يتذكر ما يقصده ويعي ما يريده⁷¹ فإذا توفرت هذه الضوابط، وليس للتفسير ما ينافيه أو يعارضه من الأدلة الشرعية، جاز الأخذ به أو تركه، لأنه من قبيل الوجدانيات، والوجدانيات لا تقوم على دليل نظري، وإنما هو أمر يبعث على تنمية المشاعر وتحصيل مكارم الأخلاق، فيجده الصوفي من نفسه ويسره بينه وبين ربه، فله أن يأخذ به أو يعمل بمقتضاه دون أن يلزم به أحداً من الناس، والأحرى ألا يسمى هذا اللون من الفهم تفسيراً وإنما يسمى ذكر النظر بالنظر الذي يعتبر صحيحاً.

الخاتمة :

بعد الانتهاء من كتابة هذه المقالة اتضح من خلالها بأن التفسير الإشاري الصوفي من التفاسير القديمة التي انتشرت في مطلع القرن الثالث، وإن التفسير الإشاري يعد من التفاسير المهمة التي فسرت القرآن الكريم بأسلوب روحاني مستلهما عباراته من الهامات القلوب ، وصفاء السريرة ونقائها، وتبين بأن هناك علماء مؤيدين لهذا التفسير توجد لهم أدلتهم وحججهم في الدفاع عنه، كما يوجد مجموعة أخرى من العلماء ممن يمانعون هذا التفسير ولا يرون لوجوده أي فائدة ولديهم أدلتهم وحججهم أيضاً، ومن خلال هذه الدراسة يتبين لنا بأن التفسير الإشاري الصوفي تفسيراً مهماً يعالج بعض الجوانب التي تخص تربية النفس ومعرفة مداخل الشيطان ووساوسه، ولا يستغنى عنه، وأهميته لا تقل أهمية عن باقي التفاسير سواء كانت بالرواية أو الدراية.

ميزان لها فمن السهل الهدم والتخريب لأركان الشريعة وظهور أقوال متناقضة لم تُحكَم الشريعة⁶⁰.
ولذلك لا تقبل إشارة إن لم يكن معناها صحيحاً في نفسه⁶¹.

تناسب المعنى الإشاري والمعنى الظاهر: من المعلوم أن المعنى الإشاري غير المعنى الظاهر ولا يعني ذلك تضادهما، بل ربما يكون المعنى الإشاري مكماً للمعنى الظاهر ومتوافقاً معه، فلا يختلف معه ولا يطغى عليه أو يحل محله. فإن حصل شيء مما لا يتلاءم مع الظاهر أو يتناقض معه، أو يطغى عليه أو يحل محله - يرفض ولا يقبل أبداً، ولا يقبل الادعاء أن هذا المعنى مراد باللفظ، وإنما هو إشارة من اللفظ كما سموها بذلك، فماذا يعنون بالباطل والظاهر هنا؟ وما هو مدى الترابط بينهما؟ فنقول: الظاهر هو (المفهوم العربي)⁶²، و(كل ما كان من المعاني العربية التي لا يُبتنى فهم القرآن إلا عليها)⁶³، فالظاهر يفهم بحسب الدلالة اللغوية له، ويظهر من ذلك النظم لكل الناس: مؤمنهم وكافرهم فهم يعرفون ما يدل عليه القرآن. وأما الباطن: فيقصد به هنا كل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية والإقرار لله بالربوبية، فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي نزل القرآن لأجله⁶⁴. ويكون هذا الفهم هو للراسخين في العلم وخواص العلماء من فتح الله بصائرهم⁶⁵.

أن لا يحمل النص ما لا يحتمل: يحتوي القرآن الكريم في ثنايا ألفاظه على معان كثيرة وتنطوي عباراته على كثير من الحكم والأسرار قال تعالى: ﴿تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ﴾⁶⁶، وقال تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾⁶⁷، وعلى هذا فإن القرآن فيه بيان كل شيء، إما صراحة وإما إشارة إليه (فالعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة ولا يعوزه منها شيء)⁶⁸.

أن لا يكون المعنى مبهماً غامضاً يشوش على المفسر له: إن القرآن الكريم واضح في مقاصده جلي في أهدافه كما قال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾⁶⁹، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾⁷⁰، فهو موصوف بالبيان والآيات البينات، أي الواضحات لكل من أراد أن

60 ينظر: تأويل البيان، مقدمة المحقق، ص 59-60.

61 ينظر: ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (ت. 728-1328)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، الناشر وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (د. ط.)، 1425-2004، 10\257.

62 س الموافقات، 3\383.

63 الموافقات، 3\383.

64 الموافقات، 3\388.

65 ينظر: أبي زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد (ت. 1394-1974)، المعجزة الكبرى القرآن، الناشر: دار الفكر العربي، (د. ط.)، (د.ت.)، ص 514-515، وابن تيمية له أيضاً، ص 231-232.

66 سورة النحل الآية : 89.

67 سورة الأنعام الآية : 38.

68 الموافقات، 3\369.

69 سورة المائدة الآية : 15 .

70 سورة البقرة الآية: 99.

أن يتناسق المعنى الإشاري مع المعنى اللغوي: إن تفسير كتاب الله يجب أن يعتمد على الوضع اللغوي والدلالة اللغوية للألفاظ، ولا يمكن بأية حال قبول أي معنى يتعارض مع هذه الدلالة اللغوية، أو يتنافى مع المعاني التي سبقت لها الألفاظ وعرفها العرب دلالات لهذه المعاني. لأن القرآن الكريم نزل بلغة العرب ولسانهم، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾⁵²، وقال أيضاً: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾⁵³، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾⁵⁴، فدلّت هذه الآيات على أن القرآن عربي ونزل بلسانهم، فإذا أردنا فهم هذا القرآن فليس إلا من جهة لسانهم، (فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده)⁵⁵، فلا يتوصل إلى المعاني المرادة إلا بمعرفة ما تواضع أهل اللغة عليها، لأن من المعلوم إن لكل معنى لفظاً يعبر عنه، فمن جهل اللفظ لم يفهم المعنى⁵⁶، ولأن اللفظ إنما هو وسيلة لتحصيل المعنى⁵⁷، ولا يمكن بأية حال أن يكون هذا القرآن الذي جاء هداية للبشر، وضيء لهم أن يكون بلغة لا يفهمونها أو تتضمن معاني غير ما تدل عليه ألفاظها⁵⁸، بل إن الأساس في وجود اللغة هو إن الله وضعها ليتنفع فيها في البيان والتعبير عن المقصود، والحاجة إليها في التفاهم والتخاطب بين الناس⁵⁹، ومن هذا وجب على المفسر أن يتعلم اللغة العربية، ويتقنها قبل كل شيء إذ لا مطمع في الوصول إلى فهم القرآن إلا من طريقه اللغة العربية.

أن لا يعارض أو يخالف المعنى الإشاري نصاً من نصوص الشريعة: إن مجرد فهم اللغة وأصولها وضوابطها لا يحفظ المفسر من الزلل والخطأ، إن لم يكن هذا المعنى المستنبط أو الموضوع موافقاً لما في الشريعة، وإذا جاز للمجتهدين أن يستنبطون ويعلموا أفكارهم لاستخراج معاني القرآن، فيجب إن يكون لهذا المعنى شاهد يشهد بصحته ويعلموا موافقته للشريعة، لأننا لا نعلم مدى صحة هذه المعاني وموافقتها للحق، فكيف إذا عارضت نصاً محكماً من الكتاب أو السنة، ولو أننا تركنا لكل إنسان أن يستنبط من المعاني أو يتذوق من الإشارات بدون أن يكون هناك

- 52 سورة يوسف الآية: 2 .
 53 سورة الشعراء الآية: 195 .
 54 سورة إبراهيم الآية: 4 .
 55 ينظر: الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق: احمد شاكر، الناشر: مصطفى الباي الحلبي، (د. ط)، 1358-1940، ص: 48.
 56 ينظر: العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل أبو هلال، المعجم في بقية الأشياء، تحقيق: احمد عبد التواب عوض، الناشر دار الفضيلة، (د. ط)، (د.ت). ص، 41.
 57 ينظر: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت.790-1388)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر دار ابن عفان، ط1، 1417-1997، 87\2.
 58 ينظر: أسرار البلاغة، ص، 364.
 59 ينظر: الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أبو محمد، الإحكام في أصول الأحكام، الناشر دار الآفاق الجديدة، 1403-1983، (د. ط)، 39\3، والاسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (ت.772-1370)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، الناشر دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1420-1999، 164\1-165،

في هذه الأذواق فقد سهلت دعوى الذوق، وسهل الإغراب في القول بدعوى الذوق، وسهل الهدم السريع لأركان الشريعة من هذا الطريق⁴⁸. وأجاب المجيزون عن ذلك: بأنهم قد وضعوا الموازين الدقيقة التي تحمي طريقهم من الدخلاء⁴⁹، ووضعوا الضوابط التي تقدم ذكرها لحفظ هذا الخط من الانحراف، وهناك شواهد الصلاح ومقاييس الشريعة التي يرجع إليها في ذلك ولأنهم يؤمنون بأن هذه الإشارات يجب أن تكون موافقة للغة.

• إن نشر هذه الإشارات فيه مزية قدم لمن لم يعرف مقاصد الصوفية جيداً، فيظن السامع أنها مراد الله من كتابه، وخصوصاً أن أغلب هذه التفاسير الإشارية تذكر بدون ذكر الظاهر فيفهم المطالع أنها مراد الله من كلامه، وقد سقط في هذا الكثير حتى رأوا أنفسهم أنهم أهل الحقيقة الذين أدركوا الغاية، وأن من عداهم لا يزال يتخبط في الظواهر. ويمكن أن يُجاب عن هذا الاستدلال: بأن الصوفية كانوا حريصين جداً على تسميتها بالإشارات، حذروا من التشويش على قلوب الناس، وكانوا غالباً ما يذكرون التفسير الظاهر للآية، كما أنهم ذكروا في مقدمات تفاسيرهم أنها إشارات وليس تفسيراً، ومع كل هذا الاحتياط والتنبه فقد وجد من لم يفهم مقاصدهم وما أرادوه، وقد شعر بعضهم بوجود هذا الخلط عند السامع، وأن الأمر أعظم مما تصوره وأرادوه، قال ابن الصلاح مستدركاً: (ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإبهام والالتباس)⁵⁰.

5. ضوابط التفسير الصوفي الإشاري:

نعرض هنا أهم الضوابط التي يراها العلماء مناسبة لحفظ هذا الاتجاه في تفسير كتاب الله من الانحراف والقول بالأهواء، وهي ليست الضوابط عامة للتفسير، وإنما خاصة بالتفسير الإشاري، وإن كان يشترط وجود الضوابط العامة للتفسير معها، ولذلك لوعورة هذا المسلك وصعوبته في تفسير كتاب الله، ولأنه مظنة القول بالهوى والتشهي، كما انه مظنة الادعاء والانتساب إليه من غير أهله، فحذروا من التلاعب في كتاب الله، وحرصاً في الحفاظ على الشريعة الإسلامية، (وسداً للباب أمام ذوي الأغراض الدنيئة، كانت هذه الضوابط ضرورية لسلوك هذا الطريق، وأمورا لا بد منها حتى يعرف من هو المستقيم ومن هو المنحرف)⁵¹، وحتى توفر في الوقت نفسه تلك الاستنباطات والإشارات التي تجود بها القلوب الصافية وفق تلك الضوابط فينهل منها المتشوقون إلى معرفة معاني كتاب الله ما يفقههم في دينهم، ويبصرهم في عقيدتهم ويسمو بأرواحهم في أجواء عبودية كاملة لله تعالى، واليك أهم هذه الضوابط:

48 ينظر: القونوي، محمد بن إسحاق أبو المعالي صدر الدين (607-672)، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، قدمه وصححه: جلال الدين الأشتياني، الناشر: مؤسسة بوستان كتاب- قُم، 1423هـ، ص: 59.

49 إعجاز البيان، نفس المصدر السابق: 59.

50 ينظر: ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري تقي الدين، فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه ومعه أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلجعي، الناشر: دار المعرفة، (د. ط.)، 1406-1986، ص: 62.

51 ينظر: التفسير الإشاري ضوابطه وماهيته، ص: 103.

الباطنية فعلينا ردها لهذه المشابهة، يقول ابن عطية عن منهجه في تفسيره: (واثبت أقوال العلماء في المعاني منسوبة إليهم على ما تلقى السلف الصالح رضوان الله عليهم كتاب الله من مقاصده العربية السليمة من إحداهم أهل القول بالرموز واللغز وأهل القول بعلم الباطن وغيرهم، فمتى وقع لأحد من العلماء الذين حازوا حسن الظن بهم لفظ ينحو إلى شيء من أغراض الملحدين نبهت عليه)⁴². وأجاب المجيزون عن هذا الاعتراض: بأن ادعاء الشبه بين التفسيرات الإشارية والباطنية غير سديد، وإن الحججة التي اتخذوها من وجود المعاني الباطنية عندها ضعيفة، وذلك لوجود فوارق عدة بينهما تنفي أن يكون الدافع واحداً أو النتيجة واحدة، فإذا كنا نخشى من تأويلات الباطنية التحريف لكتاب الله، فإننا لا نجد هذا عند أصحاب التفسير الإشاري، ذلك أن الباطنية تنفي الظاهر، فهي تعطل ظواهر النصوص وتستتهين بالظاهر، وأما الصوفية فإنهم لا ينفون الظاهر، بل هم أشد تمسكاً بظواهر الشريعة وأوامرها ولا يفرطون من ذلك بشيء حتى آثار ذلك الموقف استغراب المتشددين وجعل فعلهم هذا من المتناقضات.

• إن في معاني القرآن الظاهرة ما يغني عن سلوك طريق محفوف بالأخطار مصحوب بالدعاوى، وإن (الاقتصار في تفسير ألفاظ القرآن على ما يقتضيه استعمالها العربي، يكفي لتقويم العقول وتزكية النفوس، وإرشادها إلى وجوه الإصلاح الذي تدرك به السعادة في الآخرة والأولى)⁴³، وهذا ما يغنينا عن طريقة بعيدة، هي في الأصل نزعة قوم شأنهم الصد عن هدى الله وتعطيل الشرائع، والمؤمن مأمور بترك ما قد يوقع في الشبهات ويسلك طريقاً محفوفاً بالأخطار، ويترك ما في كتاب الله وسنة نبيه الذي فيه الاعتناء عن ذلك كله⁴⁴. وقد قال عليه الصلاة والسلام: ((فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه، وعرضه)⁴⁵، فإدخال مثل هذه الأمور قد تحجب عن الناس تعاليم القرآن التي جاءت واضحة فينشغلوا بها عن ظاهره، وإذا كان هذا شأنها فالعدول عنها أولى⁴⁶.

• إن هذه الإشارات غير مستنده على أصل من أصول العلم المعروفة، فلا هي من الآثار فيجب قبولها لأنها غير صادرة عن من يعلم تفسير القرآن وأدرى به، ولا هي خاضعة للرأي المستند على الاجتهاد الصحيح فيدركها المجتهدون⁴⁷، (يمكن أن يدعي هذا الفهم بعض المتحليلين من الشرائع من الملا حدة والزناديق، فما دام الأمر ذوقاً شخصياً، ومادام الصوفية لا يؤمنون بالنقل

42 ينظر: ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد الناشر دار الكتب العلمية- لبنان، ط1، 1413-1993: 1\31، وعبد الوهاب فايد، منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم، الناشر الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (د. ط)، 1393-1973: 189.

43 ينظر: محمد الخضر حسين، بلاغة القرآن، اعتنى به: المحامي علي الرضا الحسيني، الناشر دار النوادر، (د. ط)، (د.ت)، ص: 14.

44 ينظر: مناهل العرفان: 1\588.

45 ينظر: تخريج الحديث، صحيح مسلم، باب: اخذ الحلال وترك الحرام، 3/1219، برقم: 1599، وبلاغة القرآن، ص: 118.

46 ينظر: منهج ابن عطية، ص: 188-192.

47 ينظر: تلبس إبليس: 164.

لها هو مذهب الباطنية التي ادعت إن النصوص ليست على ظاهرها، وهذا كفر والعياذ بالله، قال النسفي: (والنصوص على ظواهرها، فالعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن الحاد)³³، أما هذه المعاني التي يقول الصوفية، فإنهم لا يقولون إن الألفاظ قد دلت عليها، وإنما هي إشارات فُهمت من النص، وليست هي بدلالة اللفظ، ولهذا اشترط العلماء أن تكون تلك الإشارات مما لا تتنافى وظواهر اللغة ولا تتصادم مع مدلولاتها، وأن لم تكن تلك الدلالة قد فهمت من اللفظ صراحة أو ضمناً لأنهم قصدوا بها التمثيل والاعتبار والقياس ليس إلا، كما قدمنا ذلك وأوضحنا هناك³⁴.

• إن المعاني الإشارية إنما هي معان باطنه، وهذا هو منتزع الباطنية التي توصلت به إلى تعطيل النصوص وتحريف كلام الله بآدعائها تقابل الظاهر والباطن، واستغلت هذا الموقف لتأييد أفكارها المنحرفة³⁵، ومن ذلك شن كثير من العلماء حملة ضد كل من يجعل هناك تفسيراً باطنياً يقابل الظاهر سواء أكان مصدره الباطنية أو من شابههم من الصوفية، حذروا من استغلال هذا الجانب في تحريف كلام الله منهم القاضي أبو بكر بن العربي³⁶، الذي أثنى على الإمام الغزالي في تصديه للرد على الباطنية، وانتقده لرضه في بعض كتبه تلك الإشارات³⁷، ظناً منه اتهمها في خط واحد، وكذلك كان ابن القيم الجوزي شديداً على هذه الإشارات واصفاً إياها أنها من قبيل مقولات أهل الباطن³⁸، والإمام الذهبي القائل عن كتاب حقائق السلمي (أتى به بمصائب وتأويلات الباطنية)³⁹، كما إن الباطنية ادعوا أيضاً أنهم يقرون بالظاهر ويؤمنون به، فلا يعدو أن تكون الإشارات تشابه مذهب الباطنية في أن كلا منهما قال بالباطن⁴⁰. ويعزو البعض إلى وجود علاقة بين الباطنية وبعض الصوفية المتأخرين الذين سرى إليهم هذا الداء عن طريقهم⁴¹، فأصبحت إشاراتهم تظهر بمظهر التأويل الباطني، وإن كانت بعض الإشارات قد وردت عن بعض الصوفية مما تشبه ما عند

33 ينظر: شرح العقائد النسفية، ص: 148.

34 ينظر التفسير الإشاري - ماهيته وضوابطه، ص: 157.

35 ينظر: منهج ابن عطية: 189.

36 أبو بكر بن عربي: هو محمد بن عبد الله المعافري الأندلسي (ت. 543-1148)، الحافظ. ختام علماء الأندلس، وآخر أئمتها وحفاظها، أحد الأعلام، ومن المتقنين للأصول له صلة بالقرآن وغيرها، وأبوه أبو محمد من فقهاء بلدة أشبيلية ورؤسائها، توفي سنة (543هـ)، ينظر: الداودي المالكي، محمد بن علي بن أحمد شمس الدين (ت. 945-1528)، طبقات المفسرين، الناشر دار الكتب العلمية - بيروت، راجع وضبط أعلامها: لجنة من العلماء، (د. ط.)، (د.ت): 2/167، وابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت. 774-1372)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، ط1، 1408-1988، الناشر: دار إحياء التراث العربي، 12/228.

37 ينظر: التحرير والتنوير: 1\29، 142، ومقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص: 92.

38 ينظر: ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت. 597-1200)، تلبس إبليس، الناشر دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت، ط1، 1421-2001، ص: 333.

39 ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، دراسة وتحقيق: زكريا عميرات، الناشر دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1، 1419-1998، 2\1073.

40 ينظر: محسن عبد الحميد، مقال الاتجاه الباطني في تفسير القرآن، المنشور في مجلة كلية، 156، الدراسات الإسلامية، العدد الخامس لسنة 1973-1973، ص: 156.

41 ينظر: ابن خلدون، العلامة ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون (ت. 232-808)، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، الناشر دار يعرب، (د. ط.)، 1425-2004، 3\1073.

ج - أن حالة أهل التصوف وما تنطوي عليه مبادئهم من محاسبة النفس والتدقيق في كل فعل صادر عن النفس، ومراقبتهم الشديدة لخطرات القلوب وصبّ اهتمامهم على بواطنهم وإصلاحها ومداراتها حتى أضحت شغلهم الشاغل وحديثهم المتواصل، فهم يدققون في كل شيء ويتحسسون كل حركة، طالبين العبرة من كل شيء يلوح أمامهم، ويثير في نفوسهم ما ينبههم إلى أمر ما، كل ذلك دفعهم عند قراءة كل آية أن يروا ما فيها من تنبيه وفهم يجلب عن الإفهام العادية²⁸، فيأخذون من العموم خصوصاً، ومن الخصوص عموماً وينزلون كل شيء على أنفسهم وقلوبهم، وهو ما يسمى بالتجريد، فالبقرة عندهم في قصة البقرة وسورتها هي النفس الحيوانية وذبحها هو قمع هواها²⁹.

4. الممانعون للتفسير الإشاري وأدلتهم:

4.1. الممانعون للتفسير الإشاري وأدلتهم:

ذهب فريق من العلماء إلى رد التفسير الإشاري جملةً وتفصيلاً وعدم قبوله بحال من الأحوال ولم يفرقوا بين ما هو مقبول منه وما هو مردود مستدلين على ذلك بما يأتي:

• إن المعاني الإشارية مخالفة لدلالة وضع اللغة، وإنها مما لا يدل عليها اللفظ صراحة ولا ضمناً، ولا يدل عليها الاستعمال حقيقة ولا مجازاً، فهي معان غير ما دل عليها وضع اللغة³⁰، ومن المعلوم أن معاني الألفاظ تؤخذ من أهلها الذين تواضعوا عليها، وإن القرآن جاء بلسان العرب فإليهم الاحتكام في معرفة معاني الألفاظ ودلالاتها، وإن ترك هذا الظاهر إلى غيره لا يجوز إلا بدليل يوجب ذلك، وحينما لا يمكن حمله على ظاهره وإلا صرفنا الظاهر عن ظاهره بدون موجب وهذا مما لا يجوز عند احد³¹، إلا تلك الألفاظ التي نقلت إلى معان إسلامية فقد نقلت بأمر الشرع وتصرفه، وليس لأحد أن يفعل ذلك، فكل معنى لا تعرفه العرب ويفسر به كلام الله فهو تبديل وتحريف، و(إننا إذا أعطينا المجال للتأويل وألقينا الحبل على الغارب، لجاء شخص فزعم أن التثليث الذي يدعيه النصارى موجود في القرآن الكريم، فالألف هو الله واللام جبريل، والميم المسيح، هكذا بلا ضابط ولا قياس)³²، وأجاب المجيزون عن هذا: بأن ما قالوه من ضرورة اخذ المعاني من وضع اللغة لها أمر لا مفر منه، وحقيقة لابد منها، وإن إنكار دلالة الألفاظ على معانيها الموضوعية لها أمر لا مفر منه، وحقيقة لابد منها، وإن إنكار دلالة الألفاظ على معانيها الموضوعية

28 ينظر: ابن عاشور، الشيخ محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الناشر: دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، (د. ط.)، 1997: 30\1.

29 مقال الظاهر والباطن: لعبد العزيز السيد الأهل المنشور في مجلة منير الإسلام لسنة 1967م، 1387هـ، عدد 11: 59.

30 ينظر: العيسوي، مشعان سعود عبد، التفسير الإشاري - ماهيته وضوابطه، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، 1، (د. ط.)، ص: 156.

31 ينظر: منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم، بقلم الدكتور عبد الوهاب فايد، الناشر الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية (1393هـ - 1973م) : 188 - 190 - 191.

32 ينظر: محسن عبد الحميد، الألويسي مفسراً، الناشر مطبعة المعارف - بغداد 1388 - 1968، (د. ط.)، ص: 225.

- أن التفسير الإشاري وإن كان يعتمد على ما وراء العبارة الظاهرية إلا أنه لم تخل من بعض ما نقل من الآثار على النحو المذكور في التفسير بالمأثور أو التفسير بالرأي بالطريقة الاستنباطية، أو تفسيرات تعتمد على معاني الألفاظ والتفسيرات البلاغية.
- تتعرض هذه التفسيرات لكثير من المعاني والمصطلحات الصوفية التي تكشف عن طريقتهم وتجربتهم، لا سيما أنهم يوجهون الآيات كشواهد لهذه الرموز والمصطلحات.
- ومع ما فيها من معاني تقبل بصعوبة، أو يلتبس لها وجهاً تُحمل عليه بمشقة، إلا أن هناك معانٍ مُشكّلة تصل في بعض الأحيان إلى الكفر والزندقة والعياذ بالله.

3. أسباب ظهور التفسير الإشاري وشيوع استعماله:

3.1. أسباب ظهور التفسير الإشاري:

حين ينظر المرء في هذا التفسير ويعرض تاريخ ظهوره، يجد عدة أسباب قد ساعدت على ظهور هذا اللون من التفسير وأسهمت في تكوينه، ومن هذه الأسباب ما يأتي:

أ- إن ظهور بداياته على أيدي من عرفوا بالزهد والصلاح، وقاموا بدعوة الخلق إلى الله، وأصبح هذا دينهم وشغلهم الشاغل، راحوا يذكرون الناس بأحوالهم وإصلاح بواطنهم وأمثالها من الأمور التي لم يحتج السلف الصالح العناية بها لقربهم من عهد النبوة فأخذ هؤلاء يذكرون بهذا الأمر، مستشعرين فيهم الهمم، مستخدمين أدلة الكتاب والسنة بالتحذير والترغيب، مفسرين ما في القرآن مما يثير كوامن العبر والاتعاظ وترقيق القلوب لكي يسهموا في إصلاح هذا الباطن وتنويره²⁴.

ب- كان للقرآن الكريم أثر كبير في ذلك لاعتقادهم أن القرآن الكريم جاء للموعظة والاعتبار، يأخذ منه قارئه ما يتبادر إلى فهمه من حكمة وعظاته لدعوة القرآن إلى الاتعاظ، كقوله تعالى ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾²⁵، كما كان يركز القرآن حتى تنجلي لهم المعاني ولرد عليهم الإشارات فيطلع أحدهم عند كل آية على معنى يشهده جديد، وفهم يلححه من بعيد ليكون هذا الفهم دافعاً لهم إلى العمل والافتداء²⁶. ولذلك تجدهم يفسرون البسملة في بداية كل سورة تفسيراً خاصاً بتلك السورة²⁷.

24 ينظر: محمد الخضر حسين، رسائل الإصلاح، اعتنى به: علي رضا الحسيني، الناشر دار النوادر، (د. ط.)، (د. ت.)، ص: 147\3، وبلاغة القرآن له أيضاً: 188، وعلال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، تحقيق: إسماعيل الحسيني، الناشر دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ط.)، (د. ت.)، ص: 92.

25 سورة محمد الآية : 24.

26 ينظر: السهروردي، شيخ الإسلام شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد البكري القرشي، عوارف المعارف، تحقيق: سمير شمس، الناشر دار صادر- بيروت، (د. ط.)، (د. ت.)، ص: 26.

27 ينظر: عبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار، الناشر مؤسسة الهمنداي للتعليم والثقافة، (د. ط.)، (د. ت.)، ص: 118.

والباطن الفهم، والحد حلالها وحرامها، والمطلع إشراف القلب على المراد بها فقها من الله عز وجل، فالعلم الظاهر علم عام، والفهم لباطنه والمراد به خاص²⁰.

• الإمام السلمي (ت. 413-1022)²¹، وأجمل ما قال الإمام السلمي رحمه الله تعالى في مقدمة تفسيره، والدافع الذي دفعه للتأليف بهذا المجال حيث قال: (لما دانت المتوسمين بعلوم الظواهر، صنفوا في أنواع القرآن، من فوائد ومشكلات وأحكام

وإعراب ولغة ومجمل ومفسر وناسخ ومنسوخ، وإعراب ما يشغل منهم لجميع فهم خطابه على حساب الحقيقة إلا آيات متفرقة عندها أحببت أن أجمع حروفاً أشتخسبها من ذلك، وأضم أقوال مشايخ أهل الحقيقة إلى ذلك وأرتبه على السور حسب وسعي وطاقتي)²².

• قول الإمام عبد الكريم القشيري: وقد ظهر أيضاً تفسير ثالث لعبد الكريم القشيري سلك فيه مسلك الصوفية في إدراك الإشارات التي يراها الصوفي خلف آيات القرآن، وسماه لطائف الإشارات، حيث قال عن الباعث الذي دفعه للتأليف بهذا المجال (وكتابتنا هذا يأتي على طرف من إشارات القرآن على لسان أهل المعرفة إما من معاني قولهم أو قضايا أصولهم، سلكنا فيه طريق الإقلال خشية الإملال مستمدين من الله تعالى عوائد المنة، متبرئين من الحول والمنة مستعصمين من الخطأ والخلل مستوثقين لأصوب القول والعمل)²³. ولم يظهر في تاريخ التفسير الإشاري حتى القرن الخامس، أهم من حقائق التفسير للسلمي، ولطائف الإشارات للقشيري، وإن كان القشيري قد استفاد من السلمي فائدة كبرى واقتبس من آرائه كثيراً .

ويمكن الاستنتاج من خلال التعريفات السابقة أن التفسير الإشاري لدى الصوفية يتمثل بما يلي:

• أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وأن الظاهر للعوام والباطن لا يدركه إلا الخواص وإدراك الخواص مستمد من فيض إلهي ينير بصائرهم، ويكشف لهم على زعمهم عن معارف لدنية مباشرة .

• أن العلم بالقرآن على هذا النحو يفترق عن العلوم القرآنية الأخرى في بدايته وفي طرائقه وفي غاياته، فضلاً عن أنه يفترق عن سائر العلوم بضرورة العمل، فالعالم لا بد أن يكون عاملاً وعمله هو جهاده ورياضته التي تؤدي إلى صقل إرادته وشحن همته وتنقية مرآته الباطنية من كل شائبة، فالتفسير عموماً ليس تفسيراً مباشراً؛ بل يسلك تزكية النفوس وتطهير القلوب والحث على التحلي بالأخلاق الفاضلة.

20 ينظر: التستري، سهل بن عبد الله (ت. 283-896)، تفسير القرآن العظيم، الناشر مطبعة السعادة (د. ط)، 1908، ص 61.

21 السلمي (ت. 412-1022) محمد بن الحسين بن موسى بن الأزدي، أبو عبد الرحمن ولد سنة 330هـ، وكان شيخ الصوفية وعالمهم بخراسان البد الطولي في التصوف والسير على سنن السلف، أخذ الطريقة من أبيه فكان موفقاً في جميع علوم الحقائق، وكان على جانب عظيم من العلم بالحديث حتى قيل إنه حدث أكثر من أربعين سنة، توفي سنة 412هـ، ينظر السلمي، أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي (ت. 421-1030)، تفسير السلمي وهو حقائق التفسير، تحقيق: سيد عمران، الناشر دار الكتب العلمية- بيروت، (د. ط)، 1421-2001، ص: 9.

22 تفسير السلمي: 19\1.

23 ينظر: القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (ت. 465-1072)، تفسير القشيري المسمى لطائف الإشارات، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، الناشر دار الكتب العلمية، ط3، (د. ت)، 41\1.

2 - وقال سعد الدين التفتازاني: (هي دقائق تكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة)¹⁴.

3 - وقال بدر الدين الزركشي: (هي معان ومواجيد يجدونها عند التلاوة)¹⁵، والمواجيد: ما تجده القلوب من الإلهامات الإلهية وهي ثمرة الأوراد¹⁶، وهذه الأقوال متقاربة في المعنى والمفهوم كما نرى.

1.4. تعريف التفسير الإشاري: وهو كما قال عنه الإمام الزرقاني بأنه: تأويل القرآن بغير ظاهرة لإشارة خفية تظهّر لأرباب السلوك والتصوف ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد أيضاً¹⁷. وقد عرفه الإمام الصابوني: بأن التفسير الإشاري: هو تأويل القرآن على خلاف ظاهره، لإشارات خفية تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنفس، ممن نور الله بصائرهم فأدركوا أسرار القرآن العظيم، أو انقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدقيقة، بواسطة الإلهام الإلهي أو الفتح الرباني، مع إمكان الجمع بينهما وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة¹⁸.

2. أقوال العلماء والمفسرين المؤيدين للتفسير الإشاري (الصوفي): يُسمى التفسير الصوفي بالتفسير الإشاري، ويتمثل على زعمهم في أن يرى المفسر معنى آخر غير المعنى الظاهر، ربما تحتمله الآية الكريمة ولكنه لا يظهر للعامة من الناس، وإنما يظهر لخاصتهم ومن فتح الله قلبه وأنار بصيرته وسلوكه ضمن عباده الصالحين، الذين منحهم الله الفهم والإدراك، وهذا النوع من العلم ليس من العلم الكسبي الذي يُنال بالبحث والمذاكرة، وإنما هو من العلم الوهبي الذي هو أثر التقى والاستقامة والصلاح، كما قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾¹⁹، والتفسير الصوفي يعتمد أساساً على أن للقرآن ظاهراً وباطناً، ويقصد بالظاهر الشريعة وبالباطن الحقيقة، وعلم الشريعة علم المجاهدة، وعلم الحقيقة علم الهداية، وعلم الشريعة علم الآداب وعلم الحقيقة علم الأحوال، وعلم الشريعة يعلمه علماء الشريعة وعلم الحقيقة يعلمه العلماء بالله، ومن أهم أقوال العلماء والمفسرين:

• الإمام سهل بن عبد الله التستري: قال في تفسيره، وهو أول ما ظهر للصوفية من تفسير للقرآن: (ما من آية في القرآن إلا ولها أربعة معان، ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر التلاوة،

14 ينظر: شرح العقائد النسفية: ص: 148، والألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت. 1270-1853)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت: 7\1.

15 البرهان للزركشي، 2\170.

16 ينظر: القشيري عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (ت. 465-1072)، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود بن الشريف، الناشر: دار المعارف، القاهرة، (د.ط.)، (د.ت.)، 1\202، ومدارج السالكين: 3\68-69.

17 الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت. 1367-1948)، مناهل العرفان، الناشر دار الفكر، بيروت، (د. ط.)، (د.ت.)، 56\2.

18 الصابوني، محمد علي، التبيان في علوم القرآن، الناشر دار إحسان للنشر والتوزيع - طهران، ط3، 1230-1388، ص 191.

19 سورة البقرة الآية: 282.

1.3. تعريف الإشارة:

الإشارة لغةً: مصدر أشار إليه، يكون ذلك بالكف وبالعين والحاجب، وأشار الرجل يشير إشارة إذا أوماً بيديه⁷، وأشار عليه بكذا: أمره وهي الشورى⁸، والإشارة هي التلويح بشيء يفهم منه ما يفهم من المنطق⁹.

للإشارة عدة أغراض: منها: تعيين الشيء بالحس، ومنها: المعنى الحاصل بالمصدر، وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي إلى المشار إليه، ومنها: تعيين الشيء بالحس بأنه هنا أو هناك¹⁰، وتستخدم هذه الإشارة للتفاهم بين الناس إذا عرفوا تأويلها وأدركوا علاقتها بالشيء المشار إليه¹¹.

الإشارة اصطلاحاً: تستخدم الإشارة في معانٍ كثيرة بحسب العلم الذي تستخدم فيه، فتأتي في علم أصول الفقه، وكذلك في النحو، كما تستخدم في علم التصوف زيادة على استعمالها في تفسير القرآن الكريم فيقال: «وتشير هذه الآية إلى كذا»، أو يقال: ومن باب الإشارة كذا وقد عرفها العلماء بعدة تعاريف للإشارة منها:

– قال ابن القيم الجوزية: هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بعد سببها صفاء يحصل بالجمعية فيستيقظ الذهن لإدراك أمور لطيفة¹²، ومعنى قوله بالجمعية أي اجتماع الهمم في التوجه إلى الله تعالى والانشغال به عما سواه¹³.

7 لسان العرب : 106\5.

8 ينظر: الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت. 817-1414)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقشوسي، الناشر مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 1426-2005، 67\2، وكذلك الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي (ت. 538-1143)، أساس البلاغة، الناشر دار الفكر (1399-1979)، ط1، 1419-1998: ص 251.

9 ينظر: مقال التفسير الإشاري بين الروعة والبدعة، Qays Abdullah MuhammedK، Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2014/1، c. 13، sayı: 25، ss. 93-123. <http://dx.doi.org/10.14395/jdiv154>

10 ينظر: الأحمد نكري، القاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1421-2000، تحقيق: عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص: 1\122-121، ودائرة المعارف: وهو قاموس عام لكل فن ومطلب، الناشر: مطبعة المعارف- بيروت، سنة 1882: 3\683.

11 ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، الناشر دار الكتاب اللبناني، (د.ط.)، (د.ت.)، ص: 86\1.

12 ينظر: الزرعي، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت. 751-1350)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر دار الكتاب العربي- بيروت، ط3، 1393-1973: 2\416.

13 ينظر: التفناني، سعد الدين مسعود شرح العقائد النسفية: تحقيق: مصطفى مرزوقي، الناشر دار الهدى- الجزائر، (د.ط.)، (د.ت.)، ص: 148، والألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت. 1270-1853)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت: 7\1.

2- مقال التفسير الإشاري بين الروعة والبدعة². وكان بين هذه الدراسة ودراستي بعض الاختلافات من حيث العنوان والمضمون ، ودراسته تناولت التفسير الإشاري من الناحية الجمالية بوصفه (الروعة)، وبين عدم مشروعيته بما وصفه (البدعة)، حيث جاءت دراستي لدراسة أصحاب الرأيين الذين قالوا بقبول التفسير الإشاري، وأوجدوا الدليل لرأيهم ، وبين من انتقد هذا التفسير ، وكذلك أوجد الدليل لانتقاده.

3- KUR'AN'IN BATINI İŞARI YORUMU, istanbul29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları KURAMER Yayınları: 31 ilmi Toplantılar Serisi: 9.

1.1. تعريف التفسير الإشاري

1.2. تعريف التفسير:

التفسير لغة: الفسر: أي البيان، فسر الشيء يفسره، بالكسر، ويفسره، بالضم، فسرا وفسره: أبانه، والفسر: كشف المغطى³؛ أي بمعنى الإبانة والكشف وإظهار المعنى المعقول، قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾⁴، أي: وأفصح بياناً وتفصيلاً، وقيل: أصل التفسير من التفسرة، وهي القليل من البول الذي ينظر فيه الأطباء ليكشفوا عن علة المريض، وكذلك الحال نفسه عند المفسر يكشف عن شأن الآية ومدلولها ومعناها وسبب نزولها الذي أنزلت فيه الآية أو السورة مثل التسمية بالمصدر كما قال الزركشي، لأن مصدر فعل جاء أيضاً على تفعله، وإنما بنوه على التفعيل، لأنه للتكثير، فكأنه يتبع سورة بعد سورة، وآية بعد أخرى⁵.

التفسير اصطلاحاً: علم يُعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد -صلى الله عليه وسلم-، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ⁶.

2 مقال التفسير الإشاري بين الروعة والبدعة

Qays Abdullah MuhammedK, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2014/1, c. 13, sayı: 25, ss. 93-123. <http://dx.doi.org/10.14395/jdiv154>.

3 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويضي الإفريقي(ت.711-1311)، لسان العرب، الناشر دار صادر- بيروت، ط5، 1414، 3، 55.

4 سورة الفرقان الآية:33.

5 ينظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر(ت.794-1392)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق:محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1376-1957، الناشر دار إحياء الكتب العربية، 2، 147.

6 ينظر: القطان، مناع القطان(ت.1420-1999)، مباحث في علوم القرآن، الناشر مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط3، 1421هـ-2000م، ص: 334-335.

اشْتَغَطْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿يونس:38﴾، ولكنهم عجزوا عن ذلك، وأوضح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكانة هذا الكتاب الحكيم وعظمته، الذي هو دستور الأمة الإسلامية.

كان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يجتهد اجتهاداً كبيراً في فهم نصوص الآيات التي تنزل عليه بواسطة جبريل عليه السلام، فكان يسأل جبريل عليه السلام عن كل ما يتعلق بالآية أو السورة التي تنزل عليه، وكذلك الصحابة الكرام والتابعين عملوا على تفسير القرآن الكريم وفهمه وتطبيق أحكامه كما سار على ذلك المنهج التابعين رضوان الله عليهم أجمعين وظهر هناك كثير من المفسرين من الذين أسسوا لمدارس التفسير فكان هناك مدرسة الرأي والمأثور الإشاري، وكل مدرسة من هذه المدارس أضافت فهماً واسعة لآيات القرآن الكريم، وبيان الأحكام المتعلقة بالعبادات والمعاملات وغيرها، وتناولت في دراستي هذه ما يُعرف بتفسير المدرسة الإشاري، حيث تناولت هذا النوع من التفسير وبيان مدى تقبله، كما بينت أهم المفسرين الذين انتهجوا هذا النهج التفسيري، كما بينت أهم المعارضين لهذا النوع من التفسير وكان البحث الموسوم بـ (التفسير الإشاري مابين الاعتقاد والانتقاد) ينقسم إلى مقدمة وخمس مباحث، تناولت في المبحث الأول: تعريف التفسير الإشاري من حيث اللغة والاصطلاح وشرح مفردات العنوان، وأما المبحث الثاني: أقوال العلماء والمفسرين المؤيدين للتفسير الإشاري (الصوفي)، وأما المبحث الثالث: أسباب ظهور التفسير الإشاري وشيوع استعماله، وأما المبحث الرابع: الممانعون للتفسير الإشاري وبيان أدلتهم، وأما المبحث الخامس: ضوابط التفسير الصوفي الإشاري، ثم الخاتمة.

أهمية الموضوع: تكمن أهمية هذا الموضوع من أهمية عنوانه إذ يحمل هذا العنوان بين طياته أسمى العلوم التي عرفها الإنسان وهو تفسير كتاب الله تعالى، لاسيما هذا النوع من التفسير الذي يتعلق بالروح والأدب والأخلاق وتربية النفوس وتزكيتها ألا وهو التفسير الإشاري الصوفي، لذلك كان لابد من معرفة هذا النوع من التفسير وبيان مؤيديه ومعارضيه.

الدراسات السابقة: لا يخفى على أحد أن علم التفسير الإشاري علمٌ قديم ليس بجديد، لذلك سبقني عدد كثير ممكن كتب وألف بهذا المجال، ولكن اطلعت على عدد من الكتب والبحوث التي تناولت هذا الموضوع منها:

1- كتاب التفسير الإشاري ماهيته وضوابطه، مشعان سعود، الناشر: دار الكتب العلمية، ط2013،1، وكان أحد المصادر التي اعتمدت عليها، وتناول المؤلف في هذا الكتاب التفسير الإشاري بصورة عامه وأهم ضوابطه و ماهيته، وكان الفرق بين عملي أي فصلت آراء المؤيدين والمعارضين وبينت حجة كل فريق منهم.

Sufi Quran Commentary in the context of Faith and Critical Approaches

Abstract

The Quran contains a lot of verses and surahs. It contains uncontested meaning (muhkim) and unclear verses and surahs. The verses and periods of tafseer science emerged to explain and determine the meaning. It is the most honorable and best commentary science after the book of Allah. In this research, I tried to explain the most important views about the tafsir (sufi) tafseer that requires thinking. Tafseer has been the subject of controversy among scholars throughout the scientific ages. Some scholars consider this kind of commentary very useful to understand the Quran.

Some tafseer scholars think that this kind of tafseer influenced and nurtured the human self. Some (sufi) commentators who supported his tafsir argued how the devil made him an instrument. And I showed how important his (sufi) interpretation that requires thinking is.

I explained why Sufi Tafseer published so much. At the same time, I determined the views of the scholars who supported the Sufi commentary and how they explained it. I have explained in detail the rules and prohibitions of Tafseer and why some people refused. I explained the most important how and under what conditions tafseer was accepted. And finally this article explained where it took me. Alhamdulillah Rabbi,

Keywords: Tafsir, Sign, Isari Tafsir, Sufeer

Makalenin Geliş Tarihi: 03.03.2020; Makalenin Kabul Tarihi: 20.9.2020.

المقدمة:

الحمد لله الذي أنزل القرآن محكماً ومتشابهاً، والصلاة والسلام على نبينا محمد الذي بين لنا محكمه وشرح وفصل لنا ما تشابه منه، وبعد أعجز الله سبحانه وتعالى خلقه بهذا القرآن العظيم، وفي مكة المكرمة اجتمعت قريش وهم أهل فصاحة وبلاغة على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ولكنهم عجزوا عن الإتيان به كما قال تعالى ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ الإسراء: 88، حيث نزلت هذه الآية عندما قال كفار قريش: «لو نشاء لقلنا مثل هذا» فكذب الله زعمهم؛ بل أن الله سبحانه وتعالى تساهل معهم في هذا التحدي على أن يأتوا بعشر سورة واحدة مثله كما قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ هود: 13، بل طلب منهم أن يأتوا بسورة واحدة وعجزوا عن ذلك كما قال تعالى ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ

1 ينظر: البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت. 510هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، تحقيق: وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، 1417 هـ - 1997 م، 127/5.

التفسير الإشاري الصوفي بين الاعتقاد والانتقاد

Ahmet HAMİTOĞLU*

ملخص

اشتمل القرآن الكريم على العديد من الآيات والسور منها المحكم ومنها المتشابه لذلك جاء علم التفسير ليكون شارحاً موضحاً لتلك الآيات والسور، وإن علم التفسير من أشرف العلوم وأفضلها بعد كتاب الله تعالى، حيث تناولت في هذه الدراسة أهم الآراء التي تحدثت عن التفسير الإشاري (الصوفي) الذي ضل على مر العصور الحديثة محط خلاف بين العلماء، فمنهم من يرى فيه الفائدة القصوى لفهم القرآن الكريم وتفسيره وقد بين فریق من العلماء المفسرين فضل هذا النوع من التفسير وتأثيره في تهذيب النفوس وتركيتها، ومعرفة مداخل الشيطان ووساوسه للإنسان من خلال استعراض بعض أقوال العلماء المؤيدين للتفسير الإشاري وبيان مدى أهمية هذا النوع من التفسير، كما بينت أسباب انتشار التفسير الإشاري الصوفي، حيث تم عرض أقوال العلماء المؤيدين للتفسير الإشاري وذكر أدلتهم الشرعية، كما بينت ضوابطه وموانعه كما بينت أقوال الرافضين والمعترضين على التفسير الإشاري وبيان أدلتهم، كما بينت أهم الضوابط التي يُقبل فيها هذا النوع من التفسير، ثم الخاتمة بينت فيها الخطوات التي توصلت إليها من خلال كتابة هذه المقالة، والحمد لله رب العالمين الكلمات الافتتاحية: التفسير، المحكم، المتشابه الإشارة، التصوف.

İnanç ve Eleştirel Yaklaşımlar Bağlamında Sûfî Tefsir

Öz

Kur'an'ı Kerim başta muhkem ve müteşâbih olmak üzere farklı ayet gruplarını ve bu ayetlerden oluşan sureleri ihtiva etmektedir. Tefsir, özelde söz konusu ayetleri genelde ise sureleri açıklamayı hedef edinmiş bu sebeple şeref ve üstünlük açısından Kur'an'dan sonra ilimlerin içinde ilk sıraya yerleşmiştir. Ayetlere yaklaşımı ve vurguladığı noktalar çerçevesinde çeşitli tefsir ekolleri oluşmuştur. Bu çalışmada ilgili ekollerden biri olan ve hakkında farklı görüşlerin ileri sürüldüğü şîrî (sûfî) tefsir ele alınmıştır. İşârî tefsirin gerekliliğini kabul edenler ayetlerin anlaşılması, insan psikolojisine etkisi ve nefsin terbiye edilmesi hususundaki rolüne dikkat çekmişlerdir. Buna ek olarak şeytanın vesvesesinden korunabilmek için gerekli olan donanımı vurgulamışlardır. İşârî tefsirlerin en önemlileri, makbul olma şartları, bu tür tefsir ekolünün yayılma sebepleri ve genel olarak bu konudaki yorumlar nakledilmiş ve işârî tefsiri makbul görenlerin şer'î delilleri incelenmiştir. Aynı şekilde işârî yorumun kabul edilmesine engel olan durumlar ve kabul etmeyenlerin delilleri de incelenmiştir. İki grup arasında karşılaştırma yapılmış ve tespit edilen noktalar değerlendirilmeleri ile beraber sonuç kısmında aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Muhkem, Müteşâbih, İşaret, Tasavvuf

* Dr. Öğretim Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, e-mail: ahmet.abood82@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1748-7938